

ЦЕНТРИ СРПСКЕ КУЛТУРЕ XVIII ВЕКА

Библиотека
ХОРИЗОНТИ

За издавача
Бора Бабић, директорка

Рецензенти
Проф. др Светлана Томин
Проф. др Дорота Гил

МОНИКА ФИН

ЦЕНТРИ
СРПСКЕ КУЛТУРЕ
XVIII ВЕКА

Кијев–Будим–Венеција

Превела с италијанског
Кристина Копрившек



АКАДЕМСКА КЊИГА
НОВИ САД

Наслов оригинала

Monica Fin, *Kiev–Buda–Venezia.*
I centri di formazione della cultura serba nel Settecento.
Il ruolo mediatore di Dionisije Novaković

© Monica Fin

© Академска књига, Нови Сад, 2015.

*La pubblicazione riporterà la dicitura: „Volume pubblicato
con il contributo del Dipartimento di Studi Linguistici
e Letterari dell'Università degli Studi di Padova“.*

*Ова књига је објављена уз подршку Департмана за
лингвистику и књижевност Универзитета у Падови.*

*Мојој мајци
и у сећање на мог оца*

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР	9
УВОД	13

ПРВИ ДЕО СРПСКИ ХВИИ ВЕК

1. Политичко-друштвене прилике Срба у Угарској	19
2. Српска култура ХВИИ века	35

ДРУГИ ДЕО ЦЕНТРИ СТВАРАЊА МОДЕРНЕ СРПСКЕ КУЛТУРЕ

1. Кијев	47
1.1. Кијевско-могиљанска академија	49
1.2. Кијевска академија и српска култура у ХВИИ веку ..	73
1.3. Кијевски школски модел међу Србима	84
2. Будим	95
2.1. Српске заједнице у Будиму, Пешти и Сентандреји почетком ХВИИ века	96
2.2. Центри стварања српске културе у Будиму, Пешти и Сентандреји	113
2.3. Односи између српских заједница и високог свештенства	126
3. Венеција	141
3.1. Срби у Венецији на почетку ХВИИ века	143
3.2. Српске књиге и Венеција	146
3.3. Венецијанска штампарија Димитрија и Пана Теодосија	152
ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА	175
БИБЛИОГРАФИЈА	179
ЗАХВАЛНИЦА	213
ИМЕНСКИ РЕГИСТАР	215
О АУТОРКИ	225

ПРЕДГОВОР

Књига др Монике Фин (Monica Fin) резултат је њених дугогодишњих истраживања која је водила припремајући докторску тезу под насловом *Кијев–Будим–Венеција, центри стварања српске културе XVIII века. Посредничка улога Дионисија Новаковића (Kiev–Buda–Venezia. I centri di formazione della cultura serba nel Settecento. Il ruolo mediatore di Dionisije Novaković)* – коначно сјајно одбраћену 2012. године на Универзитету у Падови и у односу на ту опширну дисертацију представља њену помало скраћену (за фрагменте о епископу Дионисију Новаковићу) верзију.

Монографија јесте веома важан и амбициозан покушај описивања улоге и значаја три спољашња културно-политичка центра за формирање и развој културе (у томе пре свега књижевности) Срба, у периоду који за историју народа представља значајну цезуру прелаза од модела поствизантијске према новој култури, ослоњеној на западноевропске узоре. Перспектива одабрана у књизи без сумње јесте *novum* у истраживањима осамнаестовековне српске културе – омогућује знатно шире (него што је до сада било присутно у појединачним студијама на тему конкретних центара и стваралаца) сагледавање процеса и појава карактеристичних за нову – барокну и просветитељску – српску културу на подручју Аустроугарске. Дозиван у књизи, конкретан пример књижевне и културне делатности Дионисија Новаковића, кијевског *магистра* и српског епископа везаног за Будим, чије је дело штампано у Венецији, омогућује ауторки реконструкцију замршених путева утицаја средина и установа – носилаца елемената

конститутивних за два различита културна модела, па и прецизирање мишљења на тему компликованог, парадоксално посредством Кијева и Москве, укључивања српске културе и књижевности у развојне токове западноевропских култура.

Временски оквир истраживања одређују у књизи историјско-културни догађаји у првом реду битни из перспективе српске културе – Велика сеоба (1690), којом постепено почиње период нове – барокне културе на подручју данашње Војводине и отварање врата просветитељским идејама терезијанско-јозефинске реформе (1770, 1780). Ипак, са тачке гледишта рађања нове културе, кључни део књиге посвећен улози Кијевско-могиљанске академије на очигледан начин помера рефлексију на подручје Жечпосполите, тј. догађаје, процесе и (пољско) украјинске ствараоце још из XVII века.

Сваки од представљених делова у књизи посвећених појединим центрима уноси у истраживање формирања новог лика српске културе XVIII века много нових информација и допуна, омогућујући детаљнију и потпунију реконструкцију процеса.

Према томе, прво на тлу српске науке о књижевности толико детаљно представљање промена које су се извршиле у оквиру научног програма Кијевско-могиљанске академије – дакле промена у којима су се испојили одбрамбени механизми православља након потписивања бретске уније и које су водиле преображају теологије (по први пут као научне дисциплине) и књижевности (формиране под утицајем пољског и западноевропског препорода и барока), дозвољава боље разумевање типолошки сличних преображаја српског осамнаестовековног културног модела. Тај модел, „латински у форми а православан у суштини“, почетно примењиван у одбрамбеној функцији, модел, који ће посредством Ђака (украјинских и српских) из Кијевске академије бити пренесен на српско тло, временом је, такође, прокрчио пут и непосредном утицају већ просветитељске западне културе.

Табан/Будим као центар српске заједнице под окриљем Будимске епархије, поготову у периоду делатности кијевског ђака епископа Дионисија Новаковића, јавља се као један од најспособнијих за прихватање културног модела развијеног на тлу пољске Украјине. Архивски документи до којих је стигла ауторка књиге, истраживања дела, као и – иако чисто црквеног – у суштини просветитељског програма епископа Новаковића – потврђују изузетно важну улогу тог центра прве српске интелигенције световног карактера, отворене за иновативне просветитељске идеје.

Трећи спољашњи према новонасталом у XVIII веку на тлу данашње Војводине политичко-културни центар – Венеција – представљена је у књизи као својеврстан културни мост, који посредством штампарске делатности повезује Србе са Западном Европом. Детаљно изложен рад типографије Димитрија (Dimitrios Theodossiou) и Пана Теодосија (Pano Theodossiou), српска средина за њу везана, а такође судбина овде штампаних књига (иако потврђиваних печатом московске типографије) у неком смислу симболички завршава покушај реконструкције сложеног сплета културних утицаја три спољашња центра, отварајући уз то, истовремено, и нове истраживачке перспективе и питања.

Грађа изостављена у књизи, посвећена личности Дионисија Новаковића, која спаја три описивана центра, знатно допуњује рефлексију и досадашња истраживања на тему његовог стваралаштва и улоге у култури, те се надамо да ће ускоро бити објављена.

Проф. Дорота Гил

УВОД

У целокупној српској историји XVIII век се углавном сматра веком транзиције у контексту коренитих промена које су се у тој епохи десиле у свим кључним аспектима живота српског народа, од друштвеног и политичког до културног и уметничко-књижевног. Ова транзиција се смешта између два пресудна догађаја те епохе, тј. Велике сеобе (1690) и терезијанских и јозефинских реформи седамдесетих и осамдесетих година XVIII века: заправо између ове две тачке настаје и развија се српска култура осамнаестог века коју обележавају најпре барокне, а затим просветитељске струје.

У погледу српске културе, током XVIII века примећује се суштински прелазак са поствизантијског културног модела – везаног за стару средњовековну традицију и црквенословенски елемент – на модерну културу европског барока. Тај се прелазак догодио посредством Кијева и Москве и тиме омогућио улазак српске културе и књижевности у најразвијеније токове западне културе: као последица тога, почетком XIX века и међу Србима се раширио дух европског романтизма који је у оно доба изражавао идеале који ће отворити пут покретима српског народног препорода.

Током читавог XVIII века српски народ је живео у тешким условима, потчињен с једне стране Хабзбуршкој монархији, с друге Османском царству. У тим незавидним приликама Срби су морали да се боре за одбрану власти културе коју је дуго времена гушила страна доминација и која се преображавала у различитим центрима ван географских граница Старе Србије. Циљ ове студије је

управо да дефинише улогу и значај политичко-културних центара Кијева, Будима и Венеције у процесу развоја српске културе XVIII века, у вези са преласком са поствиантијског културног модела на западноевропски модел.

Углавном се студије посвећене српској култури XVIII века концентришу на појединачне центре и/или истакнуте личности епохе. Моја студија пак представља покушај да се то питање обради из шире перспективе и да се реконструише сплет културних утицаја потеклих из ова три центра и из за њих значајних установа, односно Могиланске академије у Кијеву, Будимске епархије у Будиму и штампарије Димитрија и Пана Теодосија у Венецији.

Ова три центра међу собом повезује личност Дионисија Новаковића, некадашњег ђака Кијевско-могиљанске академије, потом *магистера* у Новосадској богословској школи и српског епископа у Будиму, као и писца *Епитома*, једног од најраспрострањенијих текстова српске литературе XVIII века који је штампан у Венецији 1767. године. Новаковићево дело и живот, по много чему необичан и тек недавно поново откривен захваљујући пре свега проучавањима Владимира Вукашиновића, преплићу се са путем којим је културни пољско-украјинско-руски модел, развијен на Кијевској академији између XVII и XVIII века, стигао до угарских Срба и раширио се у заједницама смештеним у различитим центрима Будимске епархије: у томе је била драгоцену управо посредничка улога Новаковића, који се залагао за ширење кијевског академског духа кроз свој педагошки и књижевни рад.

Дакле, избор три горенаведена центра направљен је имајући у виду Новаковићеву личност. С друге стране, временски оквир проучаване епохе дат је на основу историјско-културних догађаја који се сматрају кључним за историју српског народа, односно Велике сеобе, која је обележила почетак нове српске барокне културе на територији садашње Војводине, те отворила врата просветитељским идеалима који су се затим конкретизовали у терезијанским и јозефинским реформама седамдесетих и осамдесетих

година и које обележавају крајњу временску међу ове студије.¹

У погледу структуре, рад је подељен на два дела.

Први део на сажет начин представља политичко-друштвене и културне чиниоце у српском друштву XVIII века с циљем да се поставе главне премисе. Други део је усредсређен на Кијев, Будим и Венецију у покушају да се за сваки од ових центара расветли специфична улога коју су имали у развоју српске културе XVIII века.

Кијев, као крајњи исток српске културне географије у проучаваној епохи, представљао је током више од пола века модел на који су се угарски Срби угледали са поверењем и дивљењем у поновном стварању властите културе. Пољско-украјинско-руски културни модел, развијен на Могиланској академији, латински у форми, а православан у суштини, достигао је свој врхунац у домену теологије. Раширио се међу Србима у Угарској најпре захваљујући деловању украјинских учитеља који су дошли у данашњу Војводину двадесетих и тридесетих година XVIII века, а потом кроз искуства српских ђака образованих на Могиланској академији, пре свих Дионисија Новаковића.

Поглавље посвећено Будиму настоји да одреди, и на основу архивских докумената, друштвено уобличиће и културну димензију српских заједница Будимске епархије, еманципованијих и самим тим природно спремнијих да прихвате и асимилирају иновативна учења и идеје Дионисија Новаковића који је постао њен епископ 1750. Из шире перспективе, ове заједнице су могле бити посматране као идеална публика којој су се обраћали ондашњи српски књижевници: овде је заправо настала прва интелигенција световног карактера која је врло брзо прихватила просветитељска начела.

Коначно, улога Венеције је неминовно везана за историју српске књиге и штампарства. У поглављу посвећеном

¹ У делу посвећеном Могиланској академији у Кијеву разматрају се и догађаји, процеси и личности везани за Пољско-литванску унију у XVI веку.

граду Светог Марка анализира се активност штампарије Грка Димитрија Теодосија који је од 1758. током пола века штампао књиге на „илирском“ писму намењене Србима, међу којима Новаковићев *Епитом*. Осим као велики штампарски центар у који су се Срби увек враћали да би штампали своје књиге, Венеција је служила и као културни мост између балканских народа и Западне Европе.

На крају, што се тиче Дионисија Новаковића, у првом плану налазе се његов педагошки рад и покушаји да модернизује српски школски систем према кијевском образцу: у светлу тих елемената Дионисије Новаковић се може сматрати највећим представником прве фазе српског просветитељства, чисто свештеничког карактера.

Ауторска напомена

Из штампарских разлога усваја се фонетска транскрипција старих наслова, према српској употреби, при чему се елиминишу сви изнад написани знакови. Оригинални облик налази се у Библиографији.

ПРВИ ДЕО
СРПСКИ ХVІІІ ВЕК

1. ПОЛИТИЧКО-ДРУШТВЕНЕ ПРИЛИКЕ СРБА У УГАРСКОЈ

Осамнаести век, и у Срба, „чудно“ је доба. Пребогат је збивањима, убрзаним корацима, варкама, привидима, и изненађењима. Зачас се нека заседа у њему превиди, и још брже – заведе у страну. Мора му се, готово увек, прилазити издалека, и са „свезнањем“ у рукама, да би се проникло у његове позадине, „разрокости“, контексте, и инословљења, и неопходно је – врло често – појаве његове читати „између редова“, да би се тмур њихов разданио (Ерчић 1986: 40).

Да би се боље разумеле прилике у којима се налазио српски народ почетком XVIII века, треба се најпре зауставити на политичким догађајима који су обележили крај XVII века и у које је српски народ био директно укључен.

Бечки рат и Велика сеоба

Дуга опсада Беча, којом је у јулу 1683. почео велики Бечки рат, још један у низу сукоба између Турака и Хабзбуршке монархије, завршио се поразом Високе порте доводећи до одлучујућег преокрета на ратној сцени југоисточне Европе. Јуначка одбрана аустријске престонице и победа војске Свете лиге у последњој бици били су за Аустријску монархију увод за поновно освајање угарских

територија и постепено слабљење турске доминације на Балкану.²

У савезничким редовима налазило се и много српских војника чије је присуство било од суштинског значаја за ослобађање источног дела Балканског полуострва. У свим сукобима у којима се против Турака борило за контролу над Балканским полуострвом, велике европске силе (Хабзбуршка монархија, Млетачка република и од краја XVII века Руско царство) увек су гледале на Србе као на савезнике који ће се по потреби побунити и уздрмати унутрашњу равнотежу Османског царства. Тако су се пре великих војних кампања међу њима појавили дипломатски агенти великих сила, препуни лепих речи и обећања о слободи која су се на крају непогрешиво показала празна и нереална. Са своје стране, Срби су веровали у та обећања, борили се и гинули, дочекујући десетковани безбројне мировне споразуме, препуштени на милост турским властима, или у покушају да од њих побегну, приморани да напусте своје домове и крену пут непознатих земаља.³

У време Бечког рата српски народ се налазио између две ватре: већ вековима је подносио отомански јарам и сањао о независности, а ипак није намеравао да исувише отворено стане на страну католичких „Немаца“, у страху

² У погледу ове теме историографија је обимна; уп. ИСН 2000, III/1: 491–508 (*Срби у Великом рату 1683–1699: од пораза турске војске код Беча до пада Београда 1683–1688*) и Батаковић 2010: 116–117.

³ Једно од најчувенијих сведочења о опустошености српских земаља након миграција ка северу Балканског полуострва дугујемо Атанасију Даскалу Србину, који је око 1690. године саставио историографско-мемоарски спис свог путовања. Он пише: „Би дакле, када допусти Бог Турцима и овладаше многим грчким крајевима. А потом се устремише на српску земљу, и опираху им се Срби све до 50 година, и тако божјим допуштењем изнемогоше. И победише Турци. И тада у та времена би разорена сва српска земља. И не оста десети део људи. А манастири велики сви заплени и разорени бише. А богатства црквена све разграбише Турци и Татари, као што сведочи летописац српски Георгије, архимандрит раванички“ (Батаковић 2010: 115). Атанасијев текст, под називом *О српским царевима и о рату цара турског са царем хришћанским и о пуштошењу земље српске*, био је намењен руској царици Софији, сестри цара Петра Великог (ИСН 2000, III/1: 548).

од преласка из једне стране доминације под другу. Успеси Свете лиге, посебно ослобођење Београда 1688. под вођством Максимилијана Емануела II Баварског, пробудило је у српском народу никада напуштени сан о ослобођењу од отоманске доминације и стварању нове независне краљевине на слободној територији.

С друге стране, Аустријанцима је требала војна подршка српских трупа којима су признавали способност и гордост иако нису имали намеру да освојене територије поделе. Штавише, да би задржао већу контролу над православним становништвом, тих година је бечки двор подржавао Ђорђа Бранковића (1645–Егер, 1711), племића пореклом из Трансилваније, самопрозваног последњег потомка славне средњовековне династије и, дакле, јединог легитимног српског деспота. У покушају да побуне Србе против Турака, аустријске власти су Бранковићу доделиле титулу грофа наговарајући га да „свој народ“ подигне на оружје. Исход тог догађаја је добро познат: успех Бранковића, који је по вољи народа проглашен војводом 1691, пробудио је сумњу код аустријских власти које су наредиле да се он заточи у Егеру где је остао до смрти (Чакић 1990: 66–74).⁴

Почетком 1690. Аустријанце је почела да напушта срећа, а њихова војска је била приморана да се повуче ка северу гоњена брзим напредовањем султанових трупа. У истом периоду је пећки патријарх, Арсеније III Црнојевић,⁵ закључио споразум са заповедником аустријске војске Енејом Силвијем Пиколоминијем: тај догађај обележава први корак спољне политике српског етнарха, примораног да у

⁴ Ђорђе Бранковић је у заточеништву написао *Хронике* (или *Славено-српске хронике*), обимно историографско дело на преко 2 000 рукописних листова због чега се сматра претечом модерне српске историографије. О Бранковићу и његовом животу уп. Радонић 1919, Samardžić 1986, Ређеп 1991 и 2004а. Прве томове *Хроника* недавно је објавила Српска академија наука и уметности (Бранковић 2008).

⁵ О Арсенију III Црнојевићу истичу се студије: Веселиновић 1949, Самарџић 1990, Слијепчевић 2002: 339–349 и монографије које су приредили Чакић (1990) и Вуковић 1997.

тренутку велике кризе напусти мирнодопске позиције својих претходника и сиђе на бојно поље у одбрану свог народа.⁶

У јануару 1690. примивши вест о Пиколоминијевој смрти и на таласу брзог напредовања Турака, Арсеније III Црнојевић одлучио је да своје сународнике поведе ка северним областима полуострва, у правцу Београда у који је стигао у пролеће исте године. У покушају да заустави ове сеобе, које су јужне границе оставиле опасно незаштићеним, цар Леополд I је у априлу 1690. потписао *инвитаторију* којом је позвао балканске народе да задрже своје положаје и придруже се Аустријанцима у борби против неверника, обећавајући им, у случају пораза, могућност пресељења на угарску територију где ће нетакнутом задржати своју политичку и верску аутономију.⁷

Арсеније III Црнојевић сазвао је тада сабор,⁸ који се одржао у јуну 1690. у Београду и којем су присуствовали сви црквени и нецрквени великодостојници из јужних

⁶ Великом српском средњовековном краљевству био је својствен биполарни систем, зван „симфонија“ (или „дијархија“) у којој су држава и црква, на челу са кнежевима великих средњовековних династија с једне стране, и пећким патријарсима с друге, имале световну и духовну власт. Након коначног пада Српског краљевства под турску доминацију тај је модел претрпео неизбежне промене, иако опставши дуже него на пример Византија, Русија и Бугарска. У приликама политичке, друштвене и конфесионалне претње, као и у недостатку правог политичког заступника, највиши врх православне цркве – најпре пећки патријарси, а затим карловачки митрополити – преузели су улогу „етнарха национа“ сједињујући у својој личности како прерогативе верске тако и световне власти (Gil 2005: 76; Тимотијевић 1998).

⁷ Уп. ИСН 2000, III/1: 524–28 (*Инвитаторија и одлуке народно-црквеног сабора у Београду, 6. април – 18. јун 1690*); Костић 1951; Чакић 1990: 158–165; Батаковић 2010: 117. *Инвитаторија* се односила на Србе, Албанце, Бугаре и Македонце и уопште на све становништво настањено јужно од Саве и Дунава.

⁸ Народно-црквени сабор је повремено имао улогу посредника између становништва и органа управе (Morabito 2001: 84). Историчар Едгар Хеш (Edgar Hösch) прецизира да је сабор за подунавске и балканске Србе представљао важан посреднички стадијум на трновитом путу ка национу (Hösch 2005: 146). Заиста, у првој половини XVIII века карловачки митрополити су се навелико њиме служили покушавајући да одбране права на вероисповест и грађанска права Срба (Грујић 1993: 107–121).

области Старе Србије. Том приликом је одлучено да се прихвати царев позив и да се у Беч пошаље епископ Исаија Ђаковић (у народу познат као „мудри Исаија“), са дужењем да Аустријанцима преда српске захтеве: главна тачка је била задржавање аутономије и проширење јурисдикције пећког патријарха на све Србе у Царству, те потраживање истих права која су му била загарантована под отоманском влашћу (текст Исаије Ђаковића објављен је у: Радонић–Костић 2011²: 294–296).

Аустријски владар је прихватио српске услове: споразуми закључени између Леополда I и патријарха Арсенија III Црнојевића озваничени су у такозваним *привилегијама*, актима која су потврђивала владаре концесије српској православној цркви у тренутку њеног уласка на аустријску територију, које је Дворска канцеларија објавила 21. августа 1690.⁹ Као што ћемо видети, касније ће *привилегије* бити разлог сталним несугласицама између Хабзбуршке власти и Срба, пре свега у погледу статуса који им је тим актима дат у оквиру Царства.

У међувремену су се војне операције наставиле: у јесен 1690, кад је чак и Београд морао да се преда Османлијама, Срби су одлучили да се запуте ка јужним областима Хабзбуршке монархије, гоњени надом да ће се склонити од неизбежне турске одмазде. Велики део српског народа напустио је своје земље и преселио се у јужну Угарску – данашњу Војводину – у којој су већ биле настањене мале сународничке заједнице.¹⁰ Према статистикама, Велика сеоба је на југ Угарске довела око 37 000 породица под вођ-

⁹ Привилегије су накнадно неколико пута потврђиване: за првим указом следиле су укази од 11. децембра 1690, 20. августа 1691, 4. марта 1695. Последњи датира од 18. маја 1743, а потписала га је Марија Терезија. Интегрални текст *привилегија* недавно је објавила СДК Просвјета (Радонић–Костић 2011²).

¹⁰ Миграције српског народа почеле су непосредно после Косовске битке и кретале су се преваходно ка северу, заустављајући се у Срему, иако је један део становништва наставио преко Дунава и Саве до територија данашње Мађарске (Будим и Сентандреја). За преглед миграција у периоду који је претходио Великој сеоби уп. Медаковић–Давидов 1951 и С. Гавриловић 2010: 1–42.

ством патријарха Арсенија III Црнојевића: највећи део изгнанника путовао је пешке или на запрегама, носећи са собом иконе, књиге и свете мошти.¹¹ Под ауторитетом пећког патријарха Срби су у јужним областима Аустријске монархије успоставили *communitas rasciana* чије су црквено-културно и политичко-организационо језгро постали Сремски Карловци, права српска престоница у XVIII веку, седиште митрополије и центар који ће преузети улогу културног посредника за све православне хришћане под Хабзбуршком монархијом.

*Срби у Угарској после Велике сеобе
и односи са Бечом*

Од самог доласка у јужне угарске земље Срби су морали да помире властите потребе за материјалним опстанком са одбраном своје културне баштине од покушаја германизације и присилног преобраћања у католичанство, односно унијаћења, које су спроводили како Аустријанци тако и локално мађарско становништво.¹²

У тренутку насељавања на територије Аустријске монархије, ослањајући се на *привилегије* које је уступио Леополд I, српска црква је затражила за себе исте повластице које је уживала под Турцима, гарантујући заузврат верност и војно ангажовање војника: радило се о аутономији која се осим на духовну и културну сферу протезала и на по-

¹¹ Радило се о масовном померању услед чега су матичне територије остале практично опустошене, како пише Атанасије Даскал Србин: „И тако кроз десет година, од тог љутог рата, многоплодна и изобилна и многоводна земља српска запусте сва, и градови сви и села сва запустеше, и манастири царски велики и цркве красне писане златом запустеше, и жртвеници и олтари свети [...] Све ово у дане моје би о очи моје видете... И тако скончате и не оста ни десети део људи. Они који су остали избегоше од своје земље и оставише је пуну сву“ (Батаковић 2010: 117). Библиографија о Великој сеоби је обимна. Уп. посебно Поповић 1954; Самарцић 1990; Чакић 1990; Вуковић 1997; ИСН 2000, III/1: 530–42.

¹² О борби Срба против унијатске пропаганде уп. Lužny *et alii* 1994; Naumow 1996: 11–43; Gil 1997; Naumow 2002: 9–28; Гавриловић 2010. Уп. такође документа која се наводе у: Маријан 2005: 47, 63–71.

литичку, административну и пореску област. Међутим, док су Срби у *привилегијама* видели потврду своје аутономије, Аустријанци нису имали намеру да иду даље од признавања етничко-конфесионалног јединства православних поданика и верске и пореске аутономије њихове цркве. Захтеви Срба нису били у складу ни са организацијом хабзбуршке државе, која се све више окретала апсолутистичком централизму и, дакле, веома пазила да на сваки начин избегне да православци прерасту у чврсту и потенцијално опасну силу, нити са захтевима угарских административних органа (Дворском комором и локалним велепоседницима) са којима се бечка влада од самог почетка нашла у замршеном сукобу интереса: пре турског освајања, територије које су заузеле Срби припадале су заправо угарским велепоседницима који су потраживали власништво над њима по праву наслеђивања, док је цар, по војном праву, сматрао да су новоосвојене територије *patrimonium domus Austriae*. Ако се пажљиво посматра царска политика према српском народу у XVIII веку, види се да је Хабзбуршка монархија тражила равнотежу између српских претензија на признавање њиховог положаја као „привилеговане мањине“ и захтева локалних (угарских, хрватских и румунских) дијета да се Србима призна само обичан положај „толерисаног нација“, пошто је то значило њихово неизбежно покоравање (ИСН 2000, III/1: 552–554; С. Гавриловић 2010: 222–237).

Почетком XVIII века становништво српске националности било је распрострањено у широкој области између Будима и Егера на северу, Саве на југу, хрватске обале на западу и Трансилваније на истоку. У овој мешовитој области са снажним мађарско-немачким присуством, православни Срби били су у релативној већини у слободним краљевским градовима, Новом Саду и Сомбору, као и у појасу око Тисе (околина Бечеја), док су источно од реке, у Тамишком Банату, делили улогу православне већине са Румунима.¹³ Упркос бројчаној супериорности, тешкоће у

¹³ О српском насељавању у Угарску после Велике сеобе уп. С. Гавриловић 1990 и Јакшић–Јенеи 1981, који наводе велику количину архивских

задржавању привилегија и аутономије, и још веће слабљење наде у поновно освајање независности, нагнали су српске етнархе да се обрате Петру Великом у нади да ће добити подршку и заштиту које им аустријске власти нису гарантовале.

*„Браћа по роду, језику и вери“:
угарски Срби и руски цареви¹⁴*

И пре Велике сеобе, у теснацу између Турака с једне стране и Аустријанаца с друге, патријарх Арсеније III Црнојевић затражио је заштиту и подршку руских царева позивајући се на заједничку веру и језик који су везивали два народа.¹⁵

Са своје стране, Русија је све више била непосредно укључена у „источно питање“ почевши од 1686. са уласком у Свету лигу.¹⁶ Руске власти су стално добијале обавеште-

докумената. О Србима у Угарској видети такође: Радонић 1909 и 1919; Палић 1995.

¹⁴ Историографија (српска, руска, али и не само њихова) навелико се бавила политичко-културним односима Срба и Руса током XVIII века, посебно у петровској епохи: између осталих уп. Кочубинский 1872; Петров 1876; Каптерев 1914; Богоявленский 1946; Костић 1958; Мокутер 1965, 1968 и 1973; Достян 1972; Веселиновић 1986; Gil 1992; Morabito 2001; Лециловская 2006; Naumow 2008. О односима између представника српског високог свештенства и Русије током векова уп. Слијепчевић 2002, I: 373–385.

¹⁵ У својим писмима Арсеније III Црнојевић наглашавао је тренутак слабости Османског царства и наговарао Русе да задају смртни ударац Турцима жалећи се, између осталог, на притиске католичких Аустријанаца које је сматрао горим од муслимана. Патријархова иницијатива нажалост није имала добар исход: гласника послатог у Москву, Исаију Ђаковића, Аустријанци су заробили на повратку и затворили оптужујући га да је одржавао везе са Русима. У писмима која је носио са собом Руси су изражавали спремност да се наоружају раме уз раме са словенском сабраћом на Балкану и да марширају до Београда. За детаљан опис ових догађаја уп. Димитријевић 1900; Богоявленский 1946; Радонић 1950: 395; Веселиновић 1986: 18–29.

¹⁶ Односе између великих сила и хришћанских народа Балканског полуострва у оквиру „istoчног питања“ добро је објаснио Едгар Хеш који пише: „Од краја седамнаестог века све се јасније уобличавала интернационализација „istoчног питања“. Обавеза да се пронађу заједничка решења за сложене балканске проблеме значила је за народе југоисточне Европе [...] освајање тек релативне слободе чије су уске границе дикти-

ња о приликама српске сабраће захваљујући деловању својих дипломата стационараних у Константинопољу, посебно православног патријарха Доситеја и руског конзула грофа Петра А. Толстоја (Богоявленский 1946: 21–22). Током Карловачког конгреса (1699), првог у низу преговора који су прогресивно ослабили ширење отоманске моћи у Европи, Руси су тражили и добили да се у текст мировног споразума унесе клаузула којом ће се гарантовати апсолутна слобода свим људима „грчке“ вероисповести настаним на територији под турском јурисдикцијом, чиме им је призната улога „гаранта“ права православних народа са Балкана (Castellan 1999: 228).

Почетком XVIII века српске власти су поново покренуле преговоре са Русима: први захтев српске стране да буду прихваћени као цареви поданици послат је 1704, затим поново упућен 1708 (Богоявленский 1946). Истовремено, у перспективи скорашњег сукоба са Портом, руски агенти на Балкану добили су задужење да прикупе обавештења о спремности локалних православца да узму оружје и боре се за цара. Након што је султан објавио рат (1710), Петар Велики је упутио хришћанима са Балкана прокламацију у којој их је, ослањајући се на заједништво по роду, језику и вери, позвао да се боре за слободу на његовој страни.¹⁷

рали непосредни витални интереси моћних суседних држава (Венеције, Хабзбуршке монархије, Пољске, Русије) и блискоисточне политике [...] У епохи у којој је отоманска моћ била на заласку, растућу спремност балканских народа на оружани устанак против опресивног искоришћавања и тиранских интрига појединачних провинцијских властодржаца, инструментализовале су велике силе зарад бедних сукоба око сфера утицаја, могућих анексија и експанзионистичког егоизма [...] Тако су сукоби интереса и ривалство између великих сила допринели да се унутрашње урушавање Османског царства одгоди до почетка деветнаестог века, помажући одржавање, на уштрб хришћанског становништва на Балкану, једног *status quo* који је постајао све неиздржљивији“ (Hösch 2005: 106–107).

¹⁷ За целокупни текст уп. *Письма и Бумаги императора Петра Великаго*: 117–119, бр. 4304. Марта 3 (1711) – Грамота черногорском народу. Петар је планирао да пре Турака стигне на Дунав и да се ту удружи са балканским добровољцима којих је, према изворима, било више од 28 000. Нажалост, трупе подршке никад нису стигле на одредиште и отомански противнапад је натерао Петра да се повуче у околину реке Прут где је био опкољен и приморан на преговоре (јул 1711). За веома детаљну анализу

Ово „царево писмо“ имало је огроман одјек и допринело стварању правог мита о Петру Великом у којем су хришћани са Балкана видели не само великог војсковођу, недавног победника у бици код Полтаве, већ и пре свега „цара ослободиоца“, протагонисту многих народних легенди.¹⁸

У наредним годинама, проруска осећања наставиће да узрокују комешања на Балкану: као одговор на ову ситуацију, Петар Велики је упутио Србима нову прокламацију 1723. након које се око њих хиљаду преселило на руску територију. Та иницијатива је изазвала снажно неодобравање аустријске владе која је на сваки начин покушала да спречи миграције и заустави руски утицај на словенску мањину у Царству. Упркос томе, царска дипломатија је наставила да на српску милицију гледа као на могућу „радну снагу“ која би се ангажовала у јужним областима Царства под претњом Турака и Татара.

*Још миграција: Друга сеоба и српска насеља
у јужној Русији*

Примирје постигнуто Карловачким миром трајало је шеснаест година, за чим је уследио нови сукоб завршен ослобођењем Београда (1717) и победом Аустријанаца, потврђеном Пожаревачким миром (јул 1718). Сада се могло говорити о правој аустријској превласти на Балкану којој су се Срби прилагодили не без тешкоћа: традиционалним дужностима којима су морали да се повинују (порези, вој-

догађаја уп. Богоявленский 1946, Karathanassis 1983, Санин 1986 и Лециловская 2006: 41–51.

¹⁸ Популарност Петра Великог међу Јужним Словенима била је дугог века због његових јуначких подухвата и мудре културне политике. Његовој ангажованости у борби против Османског царства посвећене су неке црногорске народне песме у којима се Петар Велики описује као херој ослободилац, заштитник православаца у борби против Турака. Ако је народна традиција у његовој личности величала пре свега јуначки елемент, модерна српска књижевност је радије наглашавала значај његових друштвених реформи (мисли се на дела Јована Рајића, Захарије Орфелина и Доситеја Обрадовића). О култу Петра Великог код Јужних Словена уп. Mokuter 1965 и 1972; Костић 1958; Gil 1992 и Fin 2013.

на служба), придружиле су се и тежње унијатске пропаганде које је подржавао Беч. Не изненађују, дакле, честе епизоде пребега српског живља преко границе да би се вратили на територије под отоманском контролом (Батаковић 2010: 118).

Пожаревачки мир је ипак обезбедио примирје током више од двадесет година: Аустријанци су се поново дигли на оружје против Турака тек 1737, овај пут на страни Русије Ане Ивановне, захваљујући савезништву закљученом Бечким споразумом 1726. Тада је нови пећки патријарх, Арсеније IV Јовановић Шакабента, водио преговоре са аустријским властима поводом евентуалног учешћа српске милиције. Срби су се борили и овај пут, али то није било довољно да обузда султанове трупе: цар Карло VI био је приморан да затражи примирје потписано у Београду у септембру 1739, а Турци су опет запосели бастионе на Сави и Дунаву, дуж којих је поново текла граница Османског царства. И овај пут су Срби, баш као и 1690. били приморани да беже ка северу, сада вођени Арсенијем IV у Другој сеоби.¹⁹

Четрдесетих година још један миграторни талас, овај пут ка јужним областима Руског царства, пратио је укидање једног дела Војне крајине (Militärgrenze), дуг и сложен систем настањивања у циљу одбране настао у областима опустошеним сукобима: ту су често упућивани српски изгнаници из Османског царства, који су у замену за војну службу били ослобођени феудалних намета и уживали претежну аутономију.²⁰ Специфична природа тих насеобина и поготово привилегије у којима су уживали људи (претежно српско-православног порекла) насељени дуж границе, доводили су до честих сукоба између локалних мађарских власти и бечке владе. Попустивши под прити-

¹⁹ За више детаља уп. ИСН 2000, III/1: 564–72 (*Борба за аутономна права и духовну самосталност 1690–1699*) и IV/1: 50–61 (*Од Карловачког до Пожаревачког мира 1699–1718*) и 146–162 (*Од Пожаревачког до Београдског мира 1718–1739*).

²⁰ Архивску грађу у вези са Војном крајином сакупио је и објавио С. Гавриловић у *Грађи за историју војне границе у XVIII веку*, том 1–6, 1989–2011. Уп. такође: Роксандић 1997.

сцима угарског племства, крајем четрдесетих година Марија Терезија је пристала на потпуну демилитаризацију Војне крајине, која се завршила до 1751. упркос протестима српских граничара: укидањем система је у ствари одлучено присилно пресељење становнишва и губитак свих бенефиција, што је обележило крај једне везе „којом је народ српски привезан био за судбину аустријског дома“ (Витковић 1876: 116). Готово истовремено, именовање Јована Хорвата за генерала војске Јелисавете Петровне одјекнуло је међу српском милицијом која је незадовољна демилитаризацијом затражила и добила одобрење да емигрира у земље Руског царства (ИСН 2000, IV/1: 233–250; Костић 2001²: 29–44).

Беч је тада проживљавао тренутак дубоке кризе: ослабљен ратом за аустријско наслеђе (1740–1748) морао је да балансира између војних потреба, претензија угарског племства и захтева Срба, који су и даље представљали важан војни и политички фактор унутар Царства. Марија Терезија је, дакле, морала да испољи већу опрезност према Србима пазећи једним оком и на растуће руско присуство на Балкану. Упркос неодобравању централне владе, између 1751. и 1752. око две хиљаде Срба (претежно службеничких и војних породица) преселило се у јужне области Руског царства. Бечка влада је тада била приморана да подузме административне и дипломатске мере против пропаганде исељавања и емиграције. Миграторни талас је почео да слаби 1753. да би се потом потпуно зауставио.

У Руском царству српски емигранти основали су два војна насеља, Нову Србију, на десној обали Дњепра, и Славеносрбију, на левој обали Дона, које су постојале као посебни територијални и административни ентитети до 1764. не представљајући ипак никакав значајан чинилац за српску историју: са етничког и културног гледишта, у ствари, оне су се веома брзо у потпуности русификовале.²¹

²¹ О српском присуству у руским земљама током XVIII века уп. Грујић 19136, Бажова 1986, Рудјаков 1995 и 1997, Церовић 2002 и књигу коју је уредио С. Лалић *Сеоба Срба у Руско царство половином 18. века*

Епоха Марије Терезије, Јосифа II и Катарине Велике

Од четрдесетих година осамнаестог века уведене су значајне промене у унутрашњу политику Хабзбуршке монархије: суочена са забрињавајућим развојем политичких прилика у континенталној Европи, у којој је аустријска моћ слабила у корист све јаче Прусије, и приморана да се одупре измењеним међународним односима, Марија Терезија је приступила коренитој реформи Царства окрећући се ка централизму и одлучујућим променама у администрацији, организацији војске и школском систему. Те реформе су се природно односиле и на српску мањину у Царству, која је до тог тренутка уживала у *привилегијама* добијеним у замену за војне услуге, остајући ван закона феудалне Угарске и Хрватске. Године 1745. основана је Илирска дворска комисија, преименована 1747. у Илирску дворску депутацију, која је под директним руководством Марије Терезије била задужена да се бави свим питањима која су се тичала „илирске“ (тј. српске) мањине и да обузда, колико је могуће, руски утицај на православце у Царству.²²

Централна влада је 1770. донела *Regulamentum privilegiorum*, законик који је требало да дефинише положај Срба у свим видовима (административном, црквеном, школском, културном), замењујући све претходне указе и привилегије.²³ Године 1779. заменила га је *Declaratoria Illiricae*

(2005). О војним насељима, Новој Србији и Славеносрбији, најваљиднија је студија Мите Костића, први пут објављена у Београду 1923, коју је недавно поново издала СКД Просвјета (2011).

²² Миленко Палић овако објашњава задатке поверене Илирској дворској депутацији (пун назив је био Hofdeputation in Transilvanicis, Banaticis et Illyricis): „Задатак ове установе је био да проучи српске привилегије, тадашњи положај угарских Срба и све споменуте молбе и жалбе [...] предмет рада ових комисија – депутације је био и подробнији увид у црквено верски живот као и у просветно школске прилике, с обзиром да су српске школе у Угарској деловале у организацији српске православне цркве“ (Палић 1995: 191). Њу је дуго година водио гроф Фрања Ксавер Колер фон Нађ-Мања (Franz Xaver Koller von Nagy-Mánya), по народности Мађар (уп. Костићеву монографију 2011: 38).

²³ Иако је Србима признавао привилегије и обнављао обећање аустријске круне да ће их заштитити, *Regulamentum* је модификовао сло-

nationis чије су одредбе биле прилично оштре: осим драстичног ограничавања власти карловачког митрополита, нови едикт је мењао календар српских празника, прописивао смањење броја манастира и задирао у веома „осетљива“ питања везана за вероисповест и традиционалне обичаје православних поданика.²⁴ У суштини, *Regolamentum* и *Declarationia* оснажили су контролу над верским и друштвеним животом Срба, укључујући цркву у редове једног централизованог, бирократизованог и војног царства.

С гледишта спољне политике, у последњој трећини XVIII века Хабзбуршка монархија је још увек имала за циљ потчињавање западног дела Балканског полуострва. Од половине века, ослабљен дугогодишњим оружаним сукобима рата за аустријско наслеђе (1740–1748) и Седмогодишњим ратом (1756–1763), бечки двор је морао да прихвати све више претеће продирање Русије у средиште Османског царства.

Величанствени успеси постигнути током руско-турског рата 1768–1774. омогућили су Катарини II да диктира услове Кучуккаинарцијским миром (јул 1774): поред других уступака, царица је од султана добила право да ургира при Високој порти у корист православних хришћана из земаља које су ослободили Руси, добивши тиме предност коју су руски агенти на Балкану спретно искористили у пропагандне сврхе. Године 1778. Катарина је конципирала чувени „грчки пројекат“ којим је намеравала да коначно избаци Османлије из Европе и подели са Хабзбуршком монархијом ослобођене територије: под маском крсташког рата скривао се дипломатски пакт између Катарине и Јосифа II, одлучних у томе да реше источно питање поделом територија и стварањем хришћанске балканске државе са престоницом у Истанбулу, као неке врсте руског другоро-

боду деловања српске православне цркве и њене јерархије, осим у погледу догматских питања (Палић 1995: 193).

²⁴ О противљењима српског свештенства (посебно митрополита Вићентија Јовановића Видака) тим реформама видети: Палић 1995: 193–196 и Костић 2011: 104–118, 138–152.

ђенчета под Катарининим нећаком, Константином (Castellan 1999: 233; Hösch 2005: 111). Заједничка вера са православним народима на Балкану постала је тако политичко оружје у царичиним рукама, као што је некад била код њених претходника: Катарина је могла да рачуна на расположивост православних Словена југоисточне Европе и да се тако битно приближи тежњама локалних националних средина које су бечки политичари, забринути за опстанак Хабзбуршке монархије, били приморани да одбијају са све већом одлучношћу.

Бојазан од могућег самосталног деловања Русије и пораст моћи незгодног савезника зауставили су, међутим, спремност Аустријанаца да убрзају непосредни пад Османског царства: у суштини, са становишта Хабзбурга, слаба Турска је као сусед била пожељнија од јаке Русије (Hösch 2005: 112). Са своје стране Порта је одлучила да поново крене у рат: Русија није била спремна, а Аустрија је сачекала годину дана пре него што ће ући у сукоб, тако да су се операције захуктале тек од 1788. Наредне године је наступила Француска револуција која је у потпуности привукла пажњу свих европских владара: након повлачења Аустрије, која је са Портом потписала мир 1791, и Катарина је одлучила да стави тачку на сукоб (мир у Јашију, 1792; уп. ИСН 2000, IV/1: 351–364).

2. СРПСКА КУЛТУРА XVIII ВЕКА

Прва половина XVIII века

Као што смо видели, након Велике сеобе тежиште српске културне географије преместило се на север: међу новим центрима, први који се наметнуо својом како политичком, тако културном важношћу била је Сентандреја, варош коју су основали српски досељеници и у њој подигли чувених седам православних цркава очуваних до наших дана. Затим, пошто су се околности српске мањине на територији Хабзбуршке монархије барем делимично стабилизовале, православни Словени су се вратили на југ да би се настанили најпре у области око манастира Круshedол и коначно за стално у Сремским Карловцима, који су постали главно културно и политичко средиште угарских Срба.

Културни (и књижевни) процват који карактерише српски XVIII век уско је повезан са друштвеним променама. Са Великом сеобом преселили су се у Угарску најбогатији слојеви српског становништва, односно високо свештенство, високи војни официри и велике угледне и трговачке породице.²⁵ Посебно су ове последње врло брзо нашле начина да се посвете профитабилним привредним делатностима: заједнице у Коморану, Будиму, Пешти, Сент-

²⁵ О друштвеном саставу угарских Срба и односима између различитих друштвених слојева видети: Урошевић 1957: 56–67.

андреји, Острогону и Новом Саду одржавале су сталне везе са тржиштима централне Европе кроз динамичне трговачке размене. Разлике, а понекад и ривалитет између различитих друштвених класа (црквене и световне) као и између различитих националности, стимулисале су културни и друштвени развој Срба у Угарској: нова грађанска класа била је с једне стране друштвена група унутар које се формирала нова интелигенција, а са друге је представљала читалачку публику којој су се обраћали представници нове књижевности.

Међутим, тај процес није био једноставан: колонизацијом подунавских степа Срби су заправо наишли на конкуренцију других скупина (Немаца, Француза, Италијана), којима су државна колонизацијска политика и локални одбори давали предност. За разлику од Војне крајине и Срема, Срби који су емигрирали на територију Краљевине Угарске сусретали су се са бројним тешкоћама да би били прихваћени као грађани истих права, а мађарске власти су им често наметале дискриминишућа ограничења (Hösch 2005: 144).

Срби су на нове територије стигли са својом специфичном културом која се природно разликовала од културе земље домаћина: та је култура обухватала наслеђе средњовековног периода и у том смислу била у потпуности сродна културама других народа који су гравитирали у орбити византијаске традиције. Са своје стране, српски досељеници намеравали су да очувају и наставе да негују своју културу одржавајући у животу властите традиционалне моделе, мада их је свакодневица приморавала да се пореде са земљом домаћином и отворе ка мање или више брзој асимилацији западних културних елемената.

Током првих тридесет година од пресељења у Угарску, српско високо свештенство морало је не само да испуњава политичко-административне дужности, већ и да се подухвати напорног задатка културне еманципације становништва како би га оспособило да се суочи са развијенијом

културом свог домаћина.²⁶ Дуготрајна потчињеност ото-манској доминацији зауставила је културну еволуцију Срба који су само захваљујући цркви, а посебно манастирима, успели да сачувају средњовековну традицију. С обзиром на то да је образовање и даље било резервисано за малобројне најимућније изабранике, те дакле недоступно највећем делу народа, интелектуална елита је била искључиво црквена, иако је образовање средњег и нижег свештенства било генерално веома слабо.

Већ крајем XVII века, кад је постало јасно да ће Срби тешко моћи да се врате у своје земље, патријарх Арсеније III Црнојевић обратио се Леополду I тражећи одобрење да отвори школе и штампарију.²⁷ Захтев је остао неуслешен: аустријска влада се радије сама бавила образовањем које је, концентрисано унутар унијатских и језуитских завода, требало да допринесе враћању Срба под окриље римске цркве. Међутим, подозриви према свему што се могло показати као католичка пропаганда, Срби су радије поверавали своју децу парохијским школама, које су спонтано настале при њиховим црквама и које је водио поп или игуман неког манастира. У недостатку правог школског система, нека деца су похађала и локалне протестантске школе које су се пак могле ослонити на богату традицију и много ефикаснији организациони апарат (Morabito 2001: 93).

У немогућности да добије подршку Беча, почетком двадесетих година београдски митрополит Мојсије Петровић обратио се у тајности Петру Великом позивајући га на одбрану слободе вероисповести угарских Срба и тражећи подршку за свој пројекат оснивања словенске или

²⁶ О теоријском политичко-верском програму српских етнарха, посебно патријарха Арсенија III Црнојевића, Арсенија IV Јовановића Шакабенте и карловачких митрополита, уп. Тимотијевић 1998 и Gil 2005.

²⁷ Патријарх је такође тражио да се младим Србима омогући да студирају на католичким универзитетима у Царству: „Neque Typographias aut alias Scholas nos erigere, aut alias necessaria ad Ecclesiam spectantia constituere ullatenus impediamur, ac talis etiam, qui Scholas, aut Universitates romanas frequentare vellet, liber ad eosdem accessus frequentationis quousque eidem placuerit, permittatur“. Захтеви су поново упућени 1706, али нажалост са негативним исходом (Н. Гавриловић 1974: 13).

словенско-латинске школе у Београду или Карловцима. Као што ћемо видети у наредном поглављу, с тешком муком коначно су пронађена два кандидата, браћа Петар и Максимум Суворов, који су стигли у Карловце 1726. и исте године отворили „славенску школу“, прву руску школу међу Србима. Уз разне потешкоће, ова школа је радила до 1730.

Искуство руских школа наставило се са митрополитом Вићентијем Јовановићем, који је у Карловце довео групу младих филозофа и теолога Кијевске академије: од 1733. до 1736. на челу са Пољаком Мануилом Козачинским та група је деловала у различитим центрима спроводећи реорганизацију српских школа према успешном кијевском моделу. Наслеђе ових школа пренело се у „латинско-славенску школу“ у Новом Саду, гимназију коју је 1731. основао бачки епископ Висарион Павловић, а која је потом прерасла у Духовну академију (Грујић 1927; Стајић 1949). Отварање ових установа које су, према Мирону Флашару, омогућиле „да ослободе православну интелигенцију и православни клер да се суочи и мери у равноправној расправи са католичким духовницима“ (Флашар 1997: 78), значило је за Србе напуштање традиционалног образовног модела црквеног типа у корист модернијег модела ближег лаичким установама: та ће појава доживети свој врхунац са терезијанским реформама седамдесетих година.

Недостатак школских текстова био је други проблем који Срби у Угарској нису ни на који начин могли да премосте пошто нису имали штампарије. Под турском влашћу манастирски скрипторијуми чували су и умножавали библиотечку баштину. Међутим, стигавши у Угарску, књиге понесене из отаџбине убрзо су се показале као недовољне да одговоре на верске и образовне потребе. Бројни напори патријарха Арсенија III Црнојевића (1690. и 1706) и митрополита Исаије Ђаковића (1708) и Мојсија Петровића (1721. и 1731) да добију право оснивања штампарије редовно су наилазили на одбијање аустријске владе која је позивала Србе да користе унијатску штампарију у Трнави, једином центру у Царству који је имао ћириличке знакове (Рајко-

вић 1874: 125).²⁸ Исто као што је затражио помоћ за отварање школе, митрополит Мојсије Петровић се обратио Петру Великом и за литургијске текстове и школске уџбенике. Као што ћемо видети, као одговор на митрополитове молбе 1724. је из Русије стигло више од тристо књига, међу којима граматике, буквари и речници, текстови који ће се користити све до терезијанске реформе школског система 1770.

Потребе Срба у Угарској додатно су се промениле након Друге сеобе и миграција православног живља ка јужним земљама Руског царства. Ти догађаји су заправо довели до великих промена у друштвеном саставу: са другом миграцијом у јужну Угарску стигли су представници великих српских породица (Рашковић, Витковић, Исаковић, Пишчевић, Јовановић Шакабента), али пре свега неки од највећих интелектуалаца епохе, углавном црквени људи (Христофор Жефаровић, Константин из Студенице, митрополит Јован Георгијевић), који су такође осећали потребу да се афирмишу и изразе и путем писане речи (Чурчић 2006: 91).

Дакле, у првој половини века угарски Срби су били вечно заузети проналажењем начина да штампају своје књиге.²⁹ У том смислу, најчешће су примењивали два решења: штампање техником бакрореза у којој су изврсне резултате постигли Христофор Жефаровић и Захарија Орфелин, и ослањањем на штампарске центре „ван граница“, превасходно Венецију (у којој су се српске књиге штампале од прве половине XVI века), затим Трговиште, Блаж, Јаши и (пре свега) Римник у Румунији, и коначно

²⁸ Најпотпунију монографију о овој теми дугујемо Николи Гавриловићу (*Историја ћирилских штампарија у Хабзбуршкој монархији у XVIII веку*, Нови Сад 1974). О покушајима угарских Срба да отворе штампарију уп. такође: Грујић 19116, Стошић 1963, Веселиновић 1986 и Чурчић 2006: 85–97.

²⁹ Бројна најзначајнија дела XVIII века остала су у ствари у рукопису и тако се ширила: то је случај са списима Гаврила Стефановића Венцловића, *Хроникама* Ђорђа Бранковића, већим делом песмарица, путописа и бројним позоришним и историографским, епистоларним и мемоарским текстовима. Та појава се односи и на преводе страних дела, посебно киевске полемичке литературе (Павић 1970: 39–45).

Санкт Петербург, Москву и Кијев. Увоз књига из Русије ипак је наилазио на јак отпор бечке владе која је намеравала да ослаби темеље српске културе да би православни живаљ лакше привукла унији, односно католичанству (Morabito 2001: 106).³⁰

Половином XVIII века митрополит Павле Ненадовић поново се подухватио оснивања штампарије: у ствари, књиге нису служиле само црквама и школама, већ и приватним лицима, будући да се већ почела развијати лаичка грађанска свест. У захтеву послатом аустријским властима у августу 1750, митрополит Ненадовић је затражио од Илирске дворске депутације да му дозволи отварање штампарије при Раковачком манастиру циљајући најпре на економске чиниоце: допуштајући Србима да отворе властиту штампарију, ставила би се заправо тачка на континуиран одлив капитала који је одлазио да пуни благајне страних штампарија, пре свега руских.³¹ За разлику од претходних пута, захтеви су били делимично услишени: митрополиту је дозвољено да отвори штампарију у Осијеку, међутим та одлука је изазвала незадовољство карловачког круга. Беч је затим дао одобрење да се седиште премести у Срем под условом да се књиге пре штампе дају на увид цензорима Илирске дворске депутације. Пројекат ипак није остварен услед непостојања повољних друштвено-економских услова (Н. Гавриловић 1974: 53–104).

Терезијанске реформе седамдесетих година

Седамдесетих година Марија Терезија је покренула низ реформи с циљем да у централистичком духу трансформише школски систем Царства. Општа супервизија

³⁰ О деловању трговаца руским књигама међу Србима и уопште у областима Балканског полуострва уп. Костић 1912 и Н. Гавриловић 1974: 33–52 (посебно карта на стр. 32–33).

³¹ Године 1751. митрополит Ненадовић упутио је свог егзарха у Бечу, Арсенија Радивојевића, да прикупи информације о потребном материјалу за отварање штампарије. Документа о том догађају могу се консултовати у АСАНУК-у, а објавио их је Радослав Грујић 1911б.

тих реформи (*Allgemeine Schulordnung* – ASO), укључујући израду и одобравање текстова, била је поверена једној Просветној комисији (*Studienhofcommission*) са седиштем у Бечу која се ослањала на друге контролне органе на територији (провинцијске комисије, директоре школа и инспекторе).³² Нови систем је примењен на православне школе у Банату преко Специјалног статута из новембра 1776. који је штампан на немачком и славеносрпском и достављен регионалним црквеним и цивилним властима према којима су начињени одређени уступци као одговор на специфичне потребе и захтеве православаца. До краја 1778. све области које су настањивали Срби унутар Монархије имале су, дакле, сличне педагошке установе: на војној граници је важио ASO, у Банату Специјални статут и, коначно, у Угарској, Хрватској и Славонији *Ratio educationis*, закон којим је 1777. царица Марија Терезија решила питање хомологације свих основних школа на територији Хабзбуршке монархије (Кириловић 1929: 72).³³

Наравно да српска црквена јерархија није с одобравањем примила те мере: оштећени оним што су сматрали узурпацијом властитог историјског права да воде вернике и бране их од латинске контаминације, српски епископи су ушли у отворен сукоб са школским директорима послатим из Беча, жалећи се на то да је православни клер сведен на ниво мањинског и потчињеног партнера у општем нацрту новог просветног система. Посебно у областима Пакраца, Вршца и Карловаца, где су притисци католика били

³² Пун назив реформе коју је саставио августински опат Јохан И. Фелбигер (Johann Ignaz von Felbiger) је *Allgemeine Schulordnung für die deutsche Trivial, Haupt und Normalschulen der österreichischen Monarchie* (Adler 1974: 31).

³³ У Специјалном статуту постојале су одредбе према којима се ученици нису смели подвргавати притисцима или кажњавању због своје вере. Сва деца, оба пола, између шест и тринаест година морала су да иду у школу, а у случају да није било могуће пронаћи одговарајуће српске свештенике који би подучавали, наставници су морали да знају словенски језик. Најпотпунија студија о овој теми је монографија коју је Мита Костић посветио личности грофа Фрање Колера (Костић 2011, прво издање 1923). Уп. такође: Kosáry 1980.

изразито јаки услед мешовите природе становништва, српски епископи су махом одбијали да подрже нове школе.

Не само свештеници, већ и неки од најистакнутијих „културних аниматора“ епохе „коментарисали“ су садржаје терезијанске реформе: чувен је случај Захарије Орфелина који је послао царици свој коментар реформи из 1777. под називом *Представка Марији Терезији*. Предлози Орфелина, који је подржавао реформе бечког двора, те покушавао својим списом да образложи двору и царици мотиве народног незадовољства и узроке супротстављања новим одредбама, представљају један од првих опипљивих примера рационализма међу Србима на које ће се, неколико година касније, надовезати Доситејева дела.³⁴

Примена нове школске реформе била би незамислива без типографије у којој би се штампали јединствени и уједначени школски уџбеници за све школске установе у Царству. Илирска дворска депутација је, дакле, 8. децембра 1769. донела одлуку о отварању штампарије за штампање књига на грчком, илирском, српском, румунском и јерменском језику, на чијем је челу био Јозеф фон Курцбек (Joseph von Kurzböck), који је већ био запослен у универзитетској штампарији у престоници: све књиге намењене православним поданицима морале су да се штампају искључиво у овој радионици и да добију митрополитово одобрење.³⁵

Наставници су могли да користе искључиво текстове штампане у Курцбековој штампарији која је држала и монопол над увозом књига из иностранства, што је било до-

³⁴ Текст Орфелинове *Представке* открио је Алекса Ивић и први пут објавио 1964. у шестој књизи своје *Архивске грађе о југословенским књижевним и културним радницима*. Године 1972. Матица српска је поново издала *Представку* на савременом српском језику. За више информација уп. Георгијевић 1950, С. Костић 1973 и Вуксан 1995.

³⁵ Српски митрополит имао је и дужност да именује цензора којег ће плаћати Беч. У мају 1772. за цензора и коректора књига на „илирском, московском, руском и словенском“ језику именован је Атанасије Димитријевић Секереш (Ђер, 1740 – 1794), парох капеле Светог Ђорђа у Бечу, који ће морати да забележи „све што се у тим књигама налази, а да говори против вере њене сабраће, или морала, државе, или и против Његове Висости владара“ (Ивић 1956: 55).

звољено само у изузетним случајевима. *Privilegium privativum*, додељен аустријском штампару царским указом од 14. фебруара 1770, важио је двадесет година.³⁶

Јасно је да су те мере, којима је координирала Марија Терезија, спроведене не толико да би се изашло у сусрет српским потребама, колико да би се зауставио масован увоз књига из Русије. Из докумената које је прикупио Алекса Ивић 1964. види се како је бечки двор желео да прекине везе Срба са Русијом преко штампе и увођења реформисаних текстова. Командантима српских војних дивизија, стационараним у Угарској, Славонији и Хрватској, чак су послата наређења да се по сваку цену заустави увоз „руских“ књига; упркос томе, трговина књигама се наставила.

Иако је између 1771. и 1792. Курцбек објавио више од 150 дела намењених српској публици, Срби нису били посебно задовољни радом бечке штампарије: не само да су се веома плашили унијатске пропаганде, већ су сматрали да је квалитет књига штампаних у Бечу потпуно неодговарајући.³⁷ Занимљиво је приметити како се незадовољство ширило ван црквеног круга преносећи се и на световну јавност, као и, што је још значајније, на српске писце тог доба који су често давали предност другим штампарима уместо Курцбеку.³⁸

По Курцбековој смрти штампарија је продата Србину Стефану Новаковићу, некадашњем секретару карловачког митрополита, за 25 000 форинти (Рајковић 1874: 128). Захваљујући ургирању митрополита Стефана Стратимировића,

³⁶ За исцрпнију студију о историји и продукцији куће Курцбек уп. Н. Гавриловић 1974: 127–201.

³⁷ Притужбе Срба (на хартију сумњивог квалитета, недовољне тираже и посебно честе грешке) пренео је Ђорђе Рајковић у својој студији из 1874 (стр. 127). Изузетак су две књиге које је Орфелин приредио и штампао код Курцбека, тј. *Вечни календар* и *Искусни подрумар*, обе објављене 1783.

³⁸ Захарија Орфелин је изабрао Теодосија, док су Доситеј и Емануил Јанковић штампали превасходно у Лајпцигу (први код Ј. Г. Брајткопфа [Johann G. Breitkopf], други код Ј. К. Тајбела [J. K. Teibel]). Изузетак је Јован Рајић коме је Курцбек објавио *Катихизис мали* (четири издања из 1776, 1784, 1785. и 1792) и поему *Бој змаја са орлови* (1791) (Чурчић 2006: 95–96).

Новаковићу, првом Србину који је поседовао штампарију у XVIII веку, гарантована је привилегија у трајању од петнаест година у замену за годишњу накнаду у износу од 400 форинти. Ова трансакција је наишла на велико одобравање јавности: осим бројних школских уџбеника, Новаковић је штампао дела највећих интелектуалаца епохе који су се радо обрађали новом уреднику.³⁹ Ипак, Новаковић је одмах схватио да неће моћи да поднесе трошкове, тако да је осмишљен пројекат, који је затим пропао, да се штампарија претвори у неку врсту акционарског друштва у које би био укључен и Глигорије Трлајић. Штампарија је коначно продата угарском примату 1796, премештена у Пешту и присаједињена градској универзитетској штампарији; у њој ће Срби – међу којима Лукијан Мушицки, Атанасије Стојковић, Сава Текелија и Вићентије Ракић – штампати до 1830. године (Н. Гавриловић 1974: 202–211).

*

Пошто смо поставили неопходне премисе, у наредном делу ћу се усредсредити на улогу коју су Кијев, Будим и Венеција имали у процесу формирања модерне српске културе, покушавајући истовремено да расветлим на који су начин ова три центра повезана, на мање или више непосредан начин, са личношћу Дионисија Новаковића.

³⁹ Између осталих, Доситеј (*Собраније*, 1793), Јован Рајић (*Историја разних словенских народа*, 1794–1795), Михаило Максимовић (*Мали буквар за велику децу*, 1792), Матија Рељковић (*Сатир*, 1793), као и часопис *Славено-сербскија вједомости* (1792–1794).

ДРУГИ ДЕО

**ЦЕНТРИ СТВАРАЊА
МОДЕРНЕ СРПСКЕ КУЛТУРЕ**

1. КИЈЕВ

Почнем зачињавати и сачињавати моје плане. Гди би се могао један дијакон учити разве у Кијеву или у Москви? У ово време непрестано би се код нас говорило о славној Великога Петра кћери, императрици Јелисавети. Ја, непрестано у уму и у срцу имајући Кијев, Москву и Росију, владећељницу тих страна непрестано чујући да се помиње, и образ њезин на много места изображен видећи, натурално морао сам кадгод о том и сањати. Видим једном на сан росијску цесарицу на престолу, сву као у сунце обучену, која ми да из своје руке једну књигу отворену с разни језици, говорећи ми: „Учи се!“ (Обрадовић 2007, I: 71).

Културни контакти између Срба и Руса оставили су значајне последице и много пре XVIII века: присуство српских и бугарских интелектуалаца у руским земљама од XIV века и преношење културних образаца Јужне Слатвије на Источну често се сматра мотором културног буђења које је оживело руску цивилизацију након дуготрајне обамрлости претрпљене за време „татарског јарма“. Током владавине Петра Великог замењене су улоге у односима између два народа чије су политичке, друштвене и културне прилике у међувремену потпуно мутирале: почетком XVIII века, у ствари, Срби, који су некада међу Русима важили за учитеље, постали су ученици.

Духовна академија у Кијеву била је у оно доба чувена у читавом источном свету као центар изврсности учења

православне доктрине, теолошког размишљања и културне и књижевне делатности својих академика. Центар у којем су се окупљали најученији теолози епохе, Кијев је представљао обавезан избор за сваког ко је тежио стицању највишег нивоа духовног образовања у православном свету и као такав веома брзо је почео да привлачи к себи и младе Србе жедне знања.

Уопште узевши, јасно се истичу две фазе у односима који су током XVIII века повезивали угарске Србе са Кијевском академијом: прва фаза у којој су из Кијева у садашњу Војводину пристигли наставници који ће организовати прве српске школе; друга фаза када су углавном млади српски ђаци одлазили у Кијев у намери да студирају на Академији.

У овом поглављу расветлићемо улогу коју је Кијевска академија имала у процесу преображавања српске културе почевши од прве половине XVIII века, на основу чињеница и докумената који се ипак односе на читав XVIII век. Први део поглавља резимира (у општим цртама) историју Могиланске академије у Кијеву, са посебним освртом на њен *curriculum studiorum* и на резултате постигнуте пре свега у пољу теолошког размишљања. Други део се пак фокусира на однос између Кијевске академије и угарских Срба, анализирајући најпре деловање украјинских учитеља пристиглих у области данашње Војводине двадесетих и тридесетих година XVIII века, као и присуство српских ђака у Кијеву током читавог XVIII века. Међу овима се налази и Дионисије Новаковић, први међу својим сународницима који је завршио студије на Могиланској академији: као наставник, проповедник и коначно епископ Срба у Будиму, Новаковић је потом пренео „кијевски академски дух“ примењујући га поготово на Богословској школи у Новом Саду и тиме јачајући мит о Кијеву који су многи сматрали „Атином словенског православног света“.

1.1. Кијевско-могиљанска академија

Између двадесетих година XVII века и половине XVIII века Украјина је доживела корениту обнову свог културног система која је, кренувши фактички из тих области, захватила потом добар део словенско-православног света.⁴⁰ Као у време средњовековне Кијевске Русије, такав развој догађаја десио се пре свега захваљујући успону Кијева и афирмацији „кијевске школе“.

Крајем XVI века украјинска православна црква могла је рачунати на тек незнатан број центара који су били у стању да пруже одговарајуће основно образовање; такве околности, заједно са назадношћу локалног свештенства и недостатком значајније верске литературе, само су отежавале већ тешке прилике цркве која је покушавала да обузда брзо ширење католичанства. Након сабора у Бресту (1596) – који је заправо Украјину поделио на два опречна верска тabora, католички и православни, омогућавајући ширење папске

⁴⁰ Назив „Украјина“, као и етноним „Украјинци“, употребљавају се овде имајући у виду подручје „пољске Украјине“ од XVI до XVIII века. У том периоду – од Лублинске уније (1569) до осамдесетих година XVIII века – Рутенија/Малорусија/Украјина била је део Пољско-литванске државне заједнице (Korona Polska i Wielkie Księstwo Litewskie, касније Rzeczpospolita Obojga Narodów). Године 1667, потписивањем Андрусовског споразума којим се завршио вишегодишњи сукоб између Русије и Пољске, Украјина је била подељена на два велика региона: аутономни Козачки хетманат (тзв. Запорошка република), који је настао након устанка украјинских козака 1649. источно од реке Дњепра – ушао је под власт Москве, док је на западним територијама владавину настављала Пољска. Козачки хетманат је укључивао и град Кијев до 1689, кад га преузима Московска држава. Почетком XVIII века Петар Велики је и даље смањивао аутономију хетманске државе, да би Запорошка република постепено губила своју слободу све до Друге деобе Пољске (1793), којом су украјинске територије десно од Дњепра такође коначно ушле у Руско царство. Сам назив Украјинци почиње да се примењује тек од половине XIX века односећи се на јужноруски и западноруски народ који је живео у пограничним крајевима Русије. У руским и другим православним, а такође и пољским изворима користи се и назив Малоруси, док западни извори редовно употребљавају назив Рутени (лат. Rutheni). Римска курија је користила овај термин за словенске народе византијског обреда који су живели на територији Пољско-литванске државне заједнице западно од Дњепра. Од краја XVIII века, и током скоро два века, назив „Рутени“ се употребљавао и за католике грчког обреда (односно унијате) који су живели на истим територијама.

власти до граница Руског царства – највећи део локалних угледника пригрлио је римокатоличко хришћанство, и то захваљујући супериорности пољске католичке културе над украјинском православном.⁴¹ Обичан народ је, ипак, био непријатељски расположен према Унији и, успешно одолевајући, још чвршће се држао православља захваљујући подршци појединих епископа и ктитора, али надасве раду братстава,⁴² удружења лаика и свештеника која су била на велико распорострањена на територији и која су се бавила и образовањем младих.⁴³

Братске школе (*братские школы*) су у суштини пружале основно образовање хеленско-словенског типа, дајући првенство настави грчког и православне доктрине.⁴⁴ Међутим, почетком XVII века то опредељење је почело убрзано да се мења попуштајући пред много ефикаснијим латинско-пољским моделом који су у украјинске земље донели језуити. Ред је почео да делује у овој области већ око 1580. и отворио је бројне колегијуме, који су убрзо постали чувени и моћни и чинили заправо једину постојећу алтернативу за оне који су желели да добију образовање вишег степена.⁴⁵ Са своје стране братске школе су покуша-

⁴¹ О Брестовској унији и њеним последицама уп. Łużny *et alii* 1994, Naumow 1996: 11–43; Gil 1997, Naumow 2002: 9–28. О полемичкој књижевности насталој након Уније уп. Stradomski 2003.

⁴² Настала као спонтане организације крајем XV века, братства су испуњавала задатке различите врсте, друштвене и верске. Концесијом источних патријарха (*ставропигија*) често су се налазила ван јурисдикције локалних епископа, у много случајева „симпатизера“ Пољске и католичанства. Као последица тога, за кратко време братства су достигла финансијску и административну надмоћ чак и у односу на локалне цркве (уп. Исаевич 1966; Sydorenko 1977: 10–12).

⁴³ На пример, 1592. братство је из Лавова добило од пољског владара Сигисмунда III право да оснује *schola pro tractandibus liberalibus artibus* и да отвори штампарију, привилегија коју ће затим имати и братства у Вилњусу, Бресту, Мохилеву, Луцку и Кијеву (Lewitter 1948: 171).

⁴⁴ Прву православну грчко-латинску школу основао је кнез Константин Острошки 1580 (Харлампович 1898: 237–76; Okenfuss 1973: 109).

⁴⁵ Први језуитски колегијум на пољској територији основан је 1564. За време владавине Стефана Баторија (Stefan Batory, 1575–1586) и Сигисмунда III (1587–1632) Друштво је отворило школе у Јарославу, Лавову, Острогу, Кијеву, Луцку, Вилњусу и Познању (Митјуров 1968: 33–41).

вале да се надмећу са језуитским колегијумима подражавајући њихов ефикасан школски модел, не задирући ипак у православни карактер властитих завода: као доказ томе треба истаћи да су највећи део догматске и полемичке литературе, између осталог доброг квалитативног нивоа, у украјинским областима стварале управо ове школе.⁴⁶

Од 1615. и град Кијев је могао да рачуна на једну такву школу коју је основало Богојављенско братство под патронатом Сигисмунда III (Норак 1968: 124–125).⁴⁷ Смештена у Кијевско-печерској лаври, школа је у свему и по свему била слична другим заводима тог типа и сигурно би поделила њихову судбину да 1630. није постала део пројекта Петра Могиле, најзначајнијег јунака „културне револуције“ на подручју пољске Украјине.

Петар Могила (Петрo Мoгiлa, Petru Movilă, 1574–1647) изабран је за архимандрита Кијевско-печерске лавре 1627. Задржавајући дубоку веру у духовне вредности православља, као интелектуалац признавао је културну супериорност Запада,⁴⁸ дивећи се организацији и озбиљности језуита који су у образовању видели средство за стварање „војске“ изврних теолога који ће бранити властиту веру. Могила је схватио да за надметање са језуитским колегијумима није било довољно основати обичну школу, већ се

⁴⁶ Што се тиче правог доприноса братских школа развоју обазовног система у украјинским областима и Руском царству уопште, М. Ј. Окенфус (М. Ј. Okenfuss) подсећа да је важно имати на уму да су се на врхунцу свог деловања *братске школе* налазиле на пољској територији далеко од „дефанзивне и ксенофобне“ политике православне Москве. Навелико игнорисане од стране пољске владе, школе су одговарале час константинопољском патријарху, час кијевском митрополиту, час самом хетману, остајући у суштини аутономне (Okenfuss 1973: 110).

⁴⁷ Богојављенско братство, основано 1615, добило је *ставропигију* од константинопољског патријарха 1620. и световну дозволу од Сигисмунда III 1629 (Голубев 1901).

⁴⁸ Због ове карактеристике био је посебно осетљив на ироничне оптужбе свог савременика (и противника) Мелетија Смотричког који се исмевао православцима због њихових, нажалост узалудних, покушаја да уздигну судбину властитог образовног система. Смотрички је 1629. заиста и написао: „все ваши попытки поднять просвещение не удаются. Плохи были ваши школы прежде, а теперь стали ещё хуже“.

морала створити установа која ће моћи да образује интелектуалце способне да сачувају свету доктрину. Требало је достићи ниво западних (односно пољских) завода у које су млади људи често слати на студије. Због овога, школа коју је замислио Могила није требало да буде хеленско-словенска, већ латинско-пољска: модел за реформу и методе за њено спровођење преузетису заправо из једног језуитског колегијума који се тада налазио у непосредној близини Кијева, као нека врста „католичког острва у православном мору“ на који се Могила угледао у уобличавању администрације и дидактичког правца свог завода.⁴⁹

Године 1632, пошто је добио благослов константинопољског патријарха и сагласност краља Владислава IV, Могила, који је у међувремену постао кијевски митрополит, успео је да обједини у јединствену установу Богојављенско братство и латинско-пољску школу коју је основао: тако је настао Кијевско-могиљански колегијум (*Collegium Kijoviense Mohileanum*), у ондашњим документима описан као „установа латинско-пољских наука“. Из колегијума ће се затим изродити Кијевска академија, Атина словенско-православног света.⁵⁰ Као оснивач и први ректор завода, Могила је понео ексклузивно звање „великог брата“ које је у потпуности било страно тадашњим православним школама, а ипак изузетно значајно пошто се могло упоредити са задужењем „генерала“ типичним за језуитске академије (Sydorenko 1977: 85).

У колегијуму, који се налазио у близини Кијевско-печерске лавре, настава је почела у јесен 1632. са око стотинак

⁴⁹ Дуго се расправљало о моделу који је Могила следио: неки сматрају да је школа у Кијеву реформисана по угледу на језуитске академије попут оне у Вилњусу (Голубев 1901: 25), други радије истичу сличност са Краковским универзитетом. Украјински историчар Н. И. Петров издваја четири установе: Краковски и Париски универзитет, језуитске академије (превасходно Вилњус), пијаристичке школе и коначно унијатске које су припадале базилијанском реду (Петров 1895).

⁵⁰ Могилино дело наишло је на снажно противљење православних зилота, толико да су, према неким савременицима, Могила и његови били у животној опасности. Школа је између осталог привукла антипатије самих језуита који су осећали да им је угрожен монопол над подучавањем латинског језика (Ševčenko 1984: 9–40).

ученика (Голубев 1901). Да би обезбедио најбољи могући ниво образовања, Могила је послао неке ученике старе школе да доврше студије у иностранству и позвао наставнике из Лавова. Од самог почетка колегијум је имао на располагању и једну штампарију (Horak 1968: 125). Могилина револуција је велику важност придавала латинском, који ће временом превладати над грчким, главним језиком старе школе Братства. Коначно, дидактика је следила методе схоластике и углавном је владала строга дисциплина (Sydorenko 1977: 80).⁵¹

До сада изложени елементи наводе на један једини закључак: кијевска школа је уобличена као класичан језуитски завод, у потпуности сличан многим другим у Европи, један *collegium* који се заснива на хуманистичко-класичном курикулуму за будуће богослове (и оне који то неће бити). У наредним деценијама, модел Кијевско-могиљанског колегијума проширио се и на многе друге заводе у украјинској области. Употреба латинског као наставног језика, заједно са пољским и словенским језиком, омогућавала је између осталог сталну размену ученика, професора и текстова између Кијевско-могиљанског колегијума и других завода у Пољско-литванској краљевини (академије у Вилњусу, Лавову и Познању), као и са западним универзитетима (Тибинген, Келн и Кенигзберг), на којима су кијевски студенти добијали звања доктора наука да би се затим вратили на *alma mater* као наставници или научници.⁵²

⁵¹ Ради веће контроле студенти су били приморани да буду део братстава, или конгрегација, тзв. *Sodales Minoris* и *Sodales Maioris*, које је основао лично Могила (Sydorenko 1977: 97). Видећемо да ће тај обичај преузети и Дионисије Новаковић у организацији Богословске академије у Новом Саду.

⁵² Образовање у иностранству, које се сматрало веома пожељним, практично никада није изашло из моде: доказ томе су Стефан Јаворски (Стефан Яворский) и Теофан (Феофан) Прокопович, да наведемо два посебно чувена примера. У сваком случају, то ипак није представљало *conditio sine qua non* за постизање изврности: Иван Гаљатовски (Іоаникій Галятовський), на пример, постао је ректор и један од најученијих и најцењенијих богослова, мада се школовао искључиво у Кијеву (Sydorenko 1977: 90–91).

После Могилине смрти прилике у Кијевском колегијуму привремено су се погоршале да би од половине осамдесетих година XVII века кренуле набоље захваљујући пре свега подршци хетмана Ивана Мазепе.⁵³ Карактер који је Могила утиснуо у завод остао је ипак непромењен добрим делом XVIII века. У част оснивача и његовог дела савременици су врло брзо школу почели да зову „Могиљански колегијум“, назив који је остао у употреби до 26. септембра 1701. кад је указом Петра Великог кијевска *alma mater* подигнута *de iure* у ранг академије, прве у хришћанском православном свету.⁵⁴ Међутим, колегијум је *de facto* постао академија у јануару 1694. кад је цар дозволио оспособљавање за наставу филозофије и теологије (Норак 1968: 128). Према С. Т. Голубеву (1901: 19), у оно време је број студентата премашивао две хиљаде.

*

Према моделу језуитских колегијума, животом унутар Кијевске академије управљао је разрађени систем правила и обичаја.

Целокупно административно особље и наставнички корпус чинили су свештеници из свих слојева друштва. Опште управљање Академијом било је поверено ректору који је такође био игуман Кијевско-печерске лавре.⁵⁵ Од

⁵³ Мазепа ([Иван С. Мазепа] владао између 1687. и 1709) финансирао је изградњу Богојављенске цркве и новог аудиторијума, који се управо називају „Мазепин корпус“ (Голубев 1901: 12).

⁵⁴ Питање тачног датума добијања звања академије ипак је остало отворено: Могиљански колегијум је заправо добио пуна академска права и имунитет 1658, 1694. и 1701 (Норак 1968: 126; Sydorenko 1977: 81). Појам „академија“ се, међутим, први пут појављује у указу 1701. иако изгледа да се његова употреба раширила међу професорима и студентима већ 1699 (Голубев 1901: 8–9).

⁵⁵ У Могилино време ректора је бирао лично митрополит. Касније је биран на изборима у којима су учествовали монаси, факултет и конзисторија Кијевске митрополије. У управи завода поред ректора налазио се и префект, који је заправо био одговоран за функционисање школе и ког је ректор бирао међу најнадаренијим студентима, а митрополит га потврђивао (Голубев 1901: 14–15).

друге половине XVII века ректор је држао и часове теологије (Петров 1895: 47–49; Sydorenko 1977: 86–89).

Факултет, у смислу групе професора, био је релативно малобројан, и сваки разред имао је само једног наставника: у Кијеву је заправо важио „ротирајући“ наставни принцип, организациони облик који је потицао са средњовековних универзитета у Паризу према ком је један наставник пратио један разред ученика током читавог школовања истовремено се пењући у административној хијерархији института. Ранг професора био је обично резервисан само за наставнике филозофије и теологије, а понекад и за наставнике реторике; наставници који су се бавили нижим разредима звали су се „даскали“ (Петров 1895: 216–217; Sydorenko 1977: 90–91).

Студенти, Академијина жила куцавица, често се описују као група појединица веома ограничене слободе, подвргнута строгој дисциплини и већим делом снажно обележена сиромаштвом и лишавањем.⁵⁶ Једна од јаких тачака у раду Академије налазила се ипак у њеном „демократском“ карактеру: образовање је било бесплатно, а према споразумима закљученим са козачким хетманом, морало је бити гарантовано свима, без обзира на ранг или порекло, при чему је једини услов била православна вероисповест.⁵⁷ Стога су у Кијев притицали не само изданци племства, већ и синови обичних људи, свештеници и лаици. Упркос неоспорном средишњем положају теологије, Академија није била обична богословија: ученици су већма били лаици и напуштали су студије после завршене *humaniora*, често проналазећи запослење у јавној управи; само један од шест ученика похађао је наставу филозофије, а од њих је само

⁵⁶ Према језуитском моделу, у ствари, ученици су били подвргнути систему потпуне контроле који се темељио на гвозденим правилима и сложеној унутрашњој хијерархији (Вишневский 1896: 187). Интерни кодекс понашања, који је сачинио митрополит Рафаил Заборовски (Рафаил Заборовский), под називом *Leges academicae docentibus ac studentibus observandae* у целисти је пренет, Петров 1904б: 214–22.

⁵⁷ Ти услови су потврђени указом који је Петар Велики потписао 11. јануара 1694 (Голубев 1901: 8).

половина ишла на часове теологије (Okenfuss 1973: 123; Хижняк 1988: 115). Коначно, кијевска школа је од самог оснивања у редове својих ђака примала бројне младе људе из других земаља чији је број остао велик током читавог XVIII века варирајући између трећине и половине укупног броја ученика.⁵⁸

*

Курикулум, који је кијевска школа усвојила од самог почетка, био је курикулум класичних граматичких школа средњовековне Европе, преузет и реорганизован већ током ренесансе, те уведен у источну Европу захваљујући пре свега језуитима који су га успешно применили у борби против реформације између краја XVI и почетка XVII века. Радило се о једном систему који се темељио на строгом вежбању ума логиком, филозофијом и класичним језицима, којем је била својствена широка употреба латинског, систематична примена схоластичког метода и томистичка теологија која је заузимала средишње место.⁵⁹ *Curriculum studiorum* био је организован у пет разреда, три нижа (или граматичка) и два средња (или *humaniora*), поетике и реторике (уметности). Искључиво су академије могле да држе часове из виших дисциплина филозофије и теологије (науке).

У суштини, управо је овај модел одабрао Могила за своју школу, мада га је морао мењати да би га прилагодио потребама православне доктрине. Могилин рад се наизглед темељио на парадоксу: настојао је да ревитализује и уздигне православље, које је одавно запало у фазу апатич-

⁵⁸ З. И. Хижняк (З. И. Хижняк) и В. К. Манкивски (В. К. Манківський) говоре о студентима из Белорусије, Молдавије, Влашке, Бугарске, Босне, Далмације, Црне Горе, Грчке и Србије (2003: 148). Осим тога, научници се прилично слажу у погледу бројности: школске 1736/37, на пример, од 367 студената 127 су били странци; наредне године 1737/38. странаца је било 122 од укупно 494 ученика (Петров 1904а: 1–2; Прибићевић 1905: 248; Јовановић 1926: 19).

⁵⁹ Језуитска педагогија је строго дефинисана у *Ratio Studiorum*-у коју је 1585. увео Клаудио Алварез (Claudio Alvarez), пети виши генерал Друштва Исусовог, у којој су духовни идеали комбиновани са чврстом васпитном методологијом.

ности и било жртва нових верских струја са Запада, уводећи неке елементе својствене западној педагошкој традицији. Такав избор делује двоструко парадоксалан ако знамо да је на Западу схоластика већ била превазиђена: кад је преко језуита из Пољске стигла у Кијев, већ је била изгубила много од своје свежине и непосредности, до те мере да су се чак и интелектуална спекулација и истраживање свели заправо на неколицину сигурних базичних постулата. Па ипак, иако делимично пресахнуо, језуитски метод се показао управо онакав какав је био потребан словенском православљу, још увек зависном од већ застареле византијске традиције.

Курикулум који је развио Могила, латински у форми а православан у суштини, уведен је у Кијев и поздрављен највећим почастима 1632. и представља без сумње најтрајније наслеђе које је легендарни оснивач оставио својој школи: на дуже стазе, добробити од културне револуције коју је он покренуо није имао само Кијев, већ уопште чистава *Slavia Orthodoxa*.

*

Кијевска школа је нудила академске студије у трајању од дванаест година, подељене на осам нивоа или разреда. На првом нивоу (званом *fara* или *analogia*) училе су се основне црквенословенског, пољског и латинског језика. Други, трећи (*gramatica*) и четврти ниво (*sintaxa*) били су посвећени учењу латинског језика и катихизиса. Пети ниво се називао *poetica*, шести *retorica*. До ове тачке за сваки ниво је била предвиђена само једна година наставе. Последња два разреда, *filosofia* и *teologia*, уведени у Кијев тек 1680, трајали су први две, други четири године и наравно били најзахтевнији. Овде представљени курикулум био је у употреби (не без варијација) до реформе која је уведена кроз *Духовни регламент* (1721).⁶⁰

⁶⁰ Академија је имала и часове хорске музике, графичке уметности и геометрије коју је увео Т. Прокопович 1709. За више детаља уп. Вишневский 1903: 96–278 и Sydorenko 1977: 107–134.

Практична примена курикулума постизала се путем три стандардне академске вежбе, односно предавања (*lectio*),⁶¹ расправе (*disputatio*)⁶² и понављања (*repetitio*),⁶³ које су систематски извођене. Уопште, све активности у Академији смењивале су се с крајњом регуларношћу: предавања су се држала од 6 до 10 часова пре подне и од 13 до 17 часова после подне; четвртак је био дан за рекреативне активности и друга „корисна занимања“, међу којима и позориште;⁶⁴ субота је била дан за провере и расправе; и коначно недеља, дан за одмор и молитву. Тај систем је важио читаве школске године која је почињала 1. септембра и завршавала се почетком јула (Петров 1895: 239–240; Голубев 1901: 21–22).

Усмене или писмене испите често су замењивале декламације и расправе, поготово последњих година. За разлику од осталих завода, Кијевска академија није издавала дипломе ограничавајући се на признавање „реторског“, „филозофског“ и „теолошког“ степена (Sydorenko 1977: 133–134).

*

⁶¹ *Lectio* је обично држао професор на основу занатски припремљеног и пажљиво структурираног уџбеника који су ђаци често у целисти преписивали.

⁶² Типична за школски метод, *disputatio*, била је усредсређена на теме филозофског или теолошког типа и могла је бити приватна или јавна: приватне расправе држале су се у разреду сваке недеље, јавне два пута годишње у присуству публике. Често су се резултати јавних расправа објављивали у форми тезе. Сучељавања су се водила на латинском (Голубев 1901: 23).

⁶³ *Repetitio* је такође могла бити јавна или приватна: у првом случају највише се радило о понављању научене грађе пред тутором; у другом случају ученици су пак морали да припреме проповеди у којима ће истаћи своје реторичке и литерарне вештине.

⁶⁴ Као у језуитским школама, у ствари, и у Кијеву је курикулум предвиђао сценску поставку позоришних текстова које су писали наставници поетике и реторике у сарадњи са својим студентима. Дrame су најчешће биле на црквенословенском (и понекад на пољском), са комичним међуиграма на народном језику. Ликови су се базирали превасходно на житијима, апокрифној грађи и одломцима из Светог писма (уп. Lewin 1981, 1984, 1985).

Први разред, под називом *fara* или *analogia*, трајао је годину дана и подразумевао је учење основа латинске лексике уз коришћење вишејезичног фразеолошког речника.⁶⁵

После разреда *analogia* следила су три граматичка разреда, под називом *infima, media* (или *gramatica*) и *suprema* (или *sintaxa*) који су такође трајали по годину дана. На предавањима су наставници („даскали“) користили уџбеник *De Institutione Grammatica Libri Tres* португалског језуита Емануела Алвареза (Emmanuel Alvarez, 1526–1582). Текст којим су се служили језуити у Пољској постао је јединствени текст и у Кијеву до 1721. када је наредбом Светог синода напуштен. Учење *Алваруса* (како су га звали ђаци) било је употпуњено другим уџбеницима вежби. Превођење, на пољском и латинском, сматрало се кључним, а обрађивали су се историјски и географски текстови на латинском језику (Вишневский 1903: 89–176). У лектири је велика пажња посвећивана грчким писцима, посебно византијској патристици и хронистици, што је било у потпуности супротно језуитској педагогији. Учење је било делимично успорено услед недостатка књига: једино ученици прве године нису поседовали своју копију *Алваруса* и могли су, дакле, да се служе искључиво белешкама са предавања. Ипак, успех је био изузетан, толики да су се до треће или четврте године сва предавања, расправе и вежбе водили искључиво на латинском.

Осим латинског, остали језици на Академији били су грчки, црквенословенски и пољски, уз променљиву срећу и примене у различитим епохама.⁶⁶

При оснивању школе грчки, лингва франка украјинских братстава, ушао је по праву у кијевски курикулум: ако се латински, који је сматран језиком модерне мисли, кори-

⁶⁵ Ниво који се тражио од студената на првој години је варирао: док су у Могилино време уписани ђаци били лишени чак и најминималнијих лингвистичких вештина, већ од друге половине XVII века тражена су основна знања из граматике и аритметике, поред минималног познавања Алварезовог уџбеника латинског (Вишневский 1903: 102–103).

⁶⁶ Од 1738. учили су се и хебрејски и немачки, иако као изборни предмети (Sydorenko 1977: 107–134).

стио за званичну преписку (језик *ad forum*), грчки је и даље остао језик верских обреда (језик *ad chorum*). Упркос томе, учење грчког је ипак брзо пало у заборав (Норак 1968: 128).

Црквенословенски, у локалној редакцији, учио се у првим разредима на основу *Граматики* М. Смотричког (1619) уз помоћ *Лексикона* Лаврентија Зизанија (Лаврентій І. Зизаній) (Вилњус 1596). Учење црквенословенског језика било је основно пошто се он користио у настави веронауке. Најпре је стандардни текст био Могилин катихизис, *Собрание короткой науки об артикулах веры православных кафолических христиан*, познат и као „Кратки катихизис“ (1645). Године 1665. замењен је разрађенијом верзијом на народном украјинском коју је наводно написао нови ректор Кијевске академије, Варлаам Јасински (Варлаам Ясинський), и која је затим преведена на латински и уврштена у поетичку расправу *Fons Castalius* (1702); (уп. Петров 1895: 223).

Трећи употребни језик на Академији био је пољски, којим се обично служило за писање и објављивање: у ствари, био је то омиљени језик украјинске полемичке књижевности. Тек у XVIII веку употреба црквенословенског и украјинског истиснула је пољски који се учио до 1778 (Љуžњу 1984: 132–133).

Употреба латинског и пољског у настави је, међутим, наилазила на сталне критике православних зилота, језуита и унијата. Ономе ко би га упитао „на что латинское и польское училище заводите, чего у нас дотуду не бывало и спасались“, Могила је одговарао да као што је за литургију и веру неопходно познавање грчког и црквенословенског, тако су за политичко деловање неопходни пољски и латински чије ће учење омогућити православцима да се бране од противничких напада у верским расправама.⁶⁷

⁶⁷ У речима Могилиних опонената одзвањају речи полемисте Ивана Вишенског (Иван Вишенський), који је крајем XVI века писао о московском назадњаштву: „чи не лепше тебе изучити часословец, псалтыри, охтоих, апостол и Евангелие, и иншими церкви свойственными, и быти простым богоугодником и жизнь вешную получить, нежели посягнути Аристотеля и Платона и философом мудрым ся в жизни сей звати, и в геену от'йти?“ (Lewitter 1948: 417).

*

Два средња разреда (*humaniora*) поетике и реторике представљала су најкреативнији део курикулума Академије и били су комплементарни: ученик који се приближавао поетици био је већ довољно припремљен на тешкоће латинског да би се одважио на писање елегантне прозе и стихова, док се разред реторике усредсређивао на уметност елегантне и елоквенте комуникације. У оба разреда остављано је много простора за практичне вежбе: писање епиграма, ода, елегија и панегирика у разреду поетике, те расправа међу ученицима у разреду реторике, за чију су се припрему напамет учили читави одломци из текстова античких писаца који су се затим рецитовали у разреду или пред публиком. Предавања су држана искључиво на латинском, док су се на вежбама смењивали латински, пољски, црквенословенски и украјински народни језик.

Иако је била усмерена на припрему „бранитеља православаља“, настава поетике и реторике у Кијеву развила је нове идеје које су обновили литерарни систем покренувши, како се говорило, праву „културну револуцију“: дакле, Академија није била само школа, већ права лабораторија књижевне теорије чије су се расправе најпре рашириле у украјинским земљама, а потом у великом делу словенско-византијске области (Sydorenko 1977: 125; Lewin 1980: 264).

*

Студије поетике трајале су годину дана и биле подељене на два дела. У првој серији предавања обрађивао се општи појам „поетике“ уз тачно одређивање садржаја, главних карактеристика и инструмената (*de subsidiis poeseos*), аутентичан „арсенал“ слика и израза из класичне митологије и античких писаца. Други део је задирао у суштину материје: предавања су се бавила теоријом жанрова (епика, комедија, трагикомедија, елегични или буколички епиграми), са посебном пажњом посвећеном поетским формама моралне или верске садржине (Sydorenko 1977: 115).

Попут свих осталих дисциплина и поетика се предавала на основу уџбеника самих професора, који су писани веома истанчаним латинским језиком: у Кијеву је крајем XIX века бројне такве уџбенике пронашао научник Н. И. Петров који је показао њихову дубоку везу са западним изворима, поготово са уџбеницима пољских језуита, у погледу унутрашње организације, садржаја и сврхе.⁶⁸ Са своје стране, језуити су преузели теорије античких учитеља, посебно Аристотела, Хорација, Вергилија и Овидија. Аристотелова *Поетика* и Хорацијево *Песничко умеће*, проучавани управо на основу језуитских расправа, постали су водећи текстови на Могиљанској академији, као и латинске расправе М. Ђ. Виде (Marco Gerolamo Vida), Ј. Понтаноа (Jacopo Pontano) и Ј. Ц. Скалиђера (Julius Caesar Scaliger). Посебно су били цењени и пољски аутори, поготово Јан и Пјотр Кохановски (Jan Kochanowski, Piotr Kochanowski)⁶⁹ и Самуел Л. Твардовски (Samuel L. Twardowski),⁷⁰ док су за практичне вежбе као примери често коришћене поеме на латинском Маџеја К. Сарбијевског (Maciej K. Sarbiewski),⁷¹

⁶⁸ Књига Ја. М. Стратија (Ј. М. Стратій), В. Д. Литвинова и В. А. Андрушког *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии* (1982) описује наставу реторике и филозофије у Кијеву у XVII и XVIII веку на основу текстова који се чувају у архиву Централне библиотеке украјинске Академије наука. Поред њих ту су и студије Т. В. Буланине (1984) која је, на основу докумената нађених у архивима у Москви и Санкт Петербургу, анализирао додатни корпус расправа кијевског порекла (теолошких, филозофских, реторичких и поетичких, у рукопису и штампаних), пронађених далеко од *Alma mater*. Слику употпуњују монографије В. М. Ничик (1983) и В. П. Масљука (В. П. Маслюк, 1983), при чему је ова последња посвећена утицају тих уџбеника на развој украјинске барокне књижевности.

⁶⁹ Кијевљани су Јана Кохановског сматрали песничким узором и његова дела су често коришћена као илустрација различитих типова стиховних структура: на њих се позивало у свакој дискусији о креативној поезији, читао се његов псалтир и рецитовале његове кратке песме и риме (тзв. *fraszki*); уп. Łuźny 1984: 131 и Lewin 1988.

⁷⁰ Дела Самуела Твардовског читала су се и цитирала не само због својих литерарних врлина, већ и због моралне вредности и актуелних тема, попут, на пример, пољско-козачког рата (Łuźny 1984: 132).

⁷¹ Кијевски професори служили су се делима Маџеја Сарбијевског за илустровање жанрова као што су ода, епска песма и епиграм, као и за анализу стилских проблема (Łuźny 1984: 127, 132).

„пољског Хорација“, проповеди Пјотра Скарге (Piotr Skarga) и дела пољске историографије.⁷² Веома ретко се прибегавало примерима на црквенословенском или на локалном језику.

Разнолике и понекад опречне „увезене“ поетике стопиле су се на крају у једну изванредну и фасцинантну синтезу класичних, ренесансних, барокних и неокласичних теорија опремљених хиљадама цитата. У суштини, кијевски професори су конципирали карактеристике и задатке поезије угледајући се на начела ренесансе и њене касно-класичне корене: у складу са тим начелима, сматрали су да је поезија, уз поштовање тачно дефинисаних правила композиције, морала не само да освоји читаоца, већ да му истовремено пружи обрасце етичког понашања. Истрајива, дакле, дидактичка улога књижевности чији задатак није само *docere* већ и *delectare* у складу са хорацијевским правилом *unire utile dulci*.

У поетској пракси осећала се снажна лимитираност сложеним и уређеним језуитским схоластицизмом који је придавао велики значај елеганцији и вербалности и као такав временом постао мање спонтан и оригиналан: кијевски песници бавили су се језичким финесама и играма речи тежећи више концептуализму него сентиментализму (Љућпу 1966b). Највише практиковани родови били су акростих и „радознали“ стих, у једној разноликости форме која је ишла од „једноставних“ квадрата или пирамида до апстрактнијих арабески (Чижевський 1956: 255–273).

Суштинске промене десиле су се након 1705. када је настава поетике поверена Теофану Прокоповичу, изванредном песнику и теоретичару, публицисти, верском вођи и државнику:⁷³ према пољском научнику Ришарду Лужном

⁷² Да би нагласио улогу Пољске као посредника у преношењу западне културе у Русију, 1966. године је пољски научник Р. Лужни (R. Łuźny) преузео уџбенике поетике које је евидентирао Н. И. Петров и из њих извукао и анализирао све текстове пољског порекла концентришући се на радове Л. Барановича, С. Полоцког (Симеон Полоцкий) и Т. Прокоповича (Љућпу 1966b).

⁷³ О Теофану Прокоповичу као професору Кијевске академије уп. Stupperich 1941.

та година обележава почетак XVIII века за историју Академије (1984: 129). Прокоповичев уџбеник поетике, под насловом *De arte poetica libri III* (1705, објављен 1786),⁷⁴ разликује се од осталих текстова насталих у Кијеву по иновативном приступу којим аутор скицира своју естетску позицију постављајући се као критичар како традиције тако и „савремених“ писаца.⁷⁵ Прокопович се ослањао на стандардну теоријску грађу (теорије М. Ђ. Виде, Ј. Понтаноа и пре свих Ј. Ц. Скалићера), али и укључивао многе делове из савремених дела међу којима и из властитих списа на латинском, пољском и народном језику. Прокоповичев уџбеник постао је саставни део кијевске традиције: његови следбеници преузели су његову методологију, бриљантан критички приступ текстовима⁷⁶ и ставове о савременој литератури.⁷⁷ Од двадесетих година XVIII века, односно од кад су и његови стихови ушли у кијевске уџбенике поетике као примери практичних вежби, Прокопович је и сâм постао класик (Љуџну 1966а: 52).

Ако је предмет поетике, као што смо видели, да забави и подучи, сврха реторике састоји се у томе да убеди слушаоца. Дакле, реторика је сличнија науци, пре него уметности, будући да се не темељи на подражавању, већ на логици, аргументацији и демонстрацији.

У Кијеву је настава реторике била подељена на теоријски и аналитички аспект градива. Теоријски део наставе био је структуриран према класичном распореду

⁷⁴ За дубљу анализу Прокоповичевог уџбеника погледати студије: Љуџну 1966а и 1984, и Ferrazzi 1992. За целокупан текст уп. Ф. Прокопович, *Сочинения* (1961), који је уредио Игор П. Ерјомин (Игорь П. Еремин).

⁷⁵ У пољској хомилетици и барокној поезији, навелико присутној у Украјини, критиковао је, на пример, сувише извештачен стил (Љуџну 1984: 130).

⁷⁶ Прокопович је, на пример, канонизовао изучавање Тасовог *Ослобођеног Јерусалима*, поеме коју је он приближавао *Енејиди*, у преводу Пјотра Кохановског (Љуџну 1966а: 49).

⁷⁷ Према Прокоповичу „уживање и сазнајни раст чине неопходни циљ поетског стварања“ (Ferrazzi 1992: 128): песник пева о историјским личностима не да би пружио просте појмове попут историчара, већ да би образовао кроз причу о чињеницама (Љуџну 1966а; 1984).

средњовековних уџбеника: *inventio* (изображение), *dispositio* (расположение), *elocutio* (выражение), *memoria* (воспоминание) и *pronuntiatio* (произношение). У аналитичком делу прибегавало се пак бројним примерима из дела мајстора реторике: омиљени класични модели били су Цицерон, Квинтилијан и Аристотел.⁷⁸

И у погледу уџбеника реторике кијевски професори угледали су се на језуите ограничавајући се углавном на резимирање њихових дела. Тако прилагођени текстови, који су до нас дошли углавном у рукописном облику, остварењивани су и проширивани увођењем реторичких теорија из ренесансне и барокне епохе: такво прерађивање посебно је очигледно у одељцима посвећеним употреби тропа у којима наилазимо на кабалистичке амблеме и песме, магичне квадрате и ребусе, загонетке и анаграме, елементе који откривају хуманистички карактер датих рукописа који нису били осмишљавани само за црквене сврхе (Грдинић 1985: 202).

Међу малобројним оригиналним уџбеницима насталим на Академији треба се присетити уџбеника Ивана Гаљатовског и Теофана Прокоповича. Први, под насловом *Наука, або способ зложення казанья*, био је кратак приручник реторичких формула написаних на народном језику и допуњен збирком хомилија, *Ключ разумения* (1659). У Прокоповичевој расправи *De arte rhetorica libri X* осећа се пак покушај аутора да се ослободи језуитског обрасца да би се вратио типичнијим православним формама, у складу са византијском традицијом Јована Дамаскина (Łuźny 1966b: 72–76).

И у настави реторике Кијевљани су довели схоластичизам до крајњих граница: проповеди Стефана Јаворског, на пример, биле су мета бројних критика за извештаченост од стране његових следбеника, иако су са формалне тачке гледишта биле беспрекорне. Међутим, мало њих се могло надметати у високопарности и изразито помпезном стилу Прокоповичевих беседа (уп. Морозов 1880; Šerech 1954).

⁷⁸ Уп. Петров 1895: 225–226; Вишнеvский 1903: 86; Грдинић 1985: 202.

Уопште узевши, између XVII и XVIII века Академија није изнедрила световне беседнике достојне помена: у епохи љутих доктриналних сукоба, реторички разред је служио као вежбаоница за будуће полемичаре због чега су у реторичкој уметности изврност показивали искључиво црквени људи и то посебно Лазар Баранович, Антониј Радивилловски (Антоній Радивилловський), Симеон Полоцки и Димитриј Туптало-Ростовски (Димитрій Туптало-Ростовський), поред наравно већ наведених И. Гаљатовског, С. Јаворског и Т. Прокоповича.

Треба нагласити да распрострањеност реторичких уџбеника Кијевљана није остала ограничена само на Украјину, већ је временом обухватила много шире географско подручје које се протезало до централне Европе и Јужне Славије: у ствари, од педесетих година XIX века пронађено је на територији Пољске, Русије и Украјине око шездесет реторичких уџбеника насталих у кијевској школи и коришћених ван Академије који обухватају и рукописе откривене на српској територији, пристигле у садашњу Војводину захваљујући украјинским учитељима који су радили у „славенској школи“ у Сремским Карловцима између двадесетих и тридесетих година XVIII века (Грдинић 1985: 203).⁷⁹

*

Виши академски разреди филозофије и теологије, званично уведени 1680, чинили су врхунац кијевског курикулума.

Студије филозофије на Могиланској академији трајале су три године: на првој години проучавале су се логика и дијалектика, на другој физика, а на трећој метафизика.

⁷⁹ Рукописи се чувају у Библиотеци Матице српске, Народној библиотеци Србије, Аустријској националној библиотеци и библиотеци Универзитета у Нотингему. Осим ових, ту су и *Реторика* Јована Рајића, састављена према кијевском моделу и штампана 1861, поред других рукописа на украјинском језику који се тренутно чувају у Народној библиотеци Србије (Грдинић 1985: 203). Уп. такође: Пратриће 1972 и Павић 1979. Рајићев уџбеник је недавно доживео критичко издање које је уредио Н. Ристовић (Рајић 2013).

Аристотел је представљао неприкосновени ауторитет у програмима Академије, а постојала је посебна склоност ка његовим логичким и психолошким списима на уштрб политичких и научних (Петров 1895: 577; Голубев 1901: 25). Анализа уџбеника из филозофије, којима су се служили украјински професори, показала је да су се лекције темељиле готово искључиво на секундарним изворима, односно коментарима текстова филозофа, међу којима се налазе тумачења Томе Аквинског, Авероеса, Авицене, Јована Дунса Скота (Johannes Duns Scotus) и Вилијама Окамског (William of Ockham). Осим логике и физика (или филозофија природе) проучавала се на основу Аристотелове *Физике*, којој су се придруживали елементи космографије, астрономије, космологије, психологије и астрологије. Будући да се заносила пре на разуму него на открочењу, метафизика је пак привлачила знатну сумњу кијевских православаца, традиционално блиских византијској мистици, за које су открочење и постојање Бога били чисти чин вере. У XVIII веку Декарт (René Descartes) је прогресивно заузео Аристотелово место као линија водиља у настави филозофије. Проценивши мисао француског филозофа сувише радикалном, Свети синод је 1752. наметнуо филозофски систем Немца Кристијана Волфа (Christian Wolff, 1679–1774), који се темељио на логици, космологији и природној теологији (Вишневский 1903: 175–268; Sydorenko 1977: 127).

Што се тиче уџбеника којима су се служили професори филозофије, до нас је стигао обиман корпус рукописних расправа који датира из периода 1639–1642. у којем се реконструише историја филозофске мисли од постсредњовековне епохе до просветитељства. У њему је много простора посвећено делима класичне антике (Аристотел, Платон, Птоломеј, Епикур, Демокрит) и хришћанским мислиоцима (Ориген, Августин, Тома Аквински), све до најмодернијих – Коперника, Декарта, Парацелзијуса и Галилеја. И из анализе ових текстова очигледно је у којој су мери метафизика и логика чиниле средишње језгро студија филозофије у Кијеву (Грдинић 1985).

У суштини, кијевски професори су били добри у синтетисању њима стране филозофске традиције, превасходно католичке матрице, успевајући да пружи својим студентима логичан, систематичан и уређен модел мишљења који ће им омогућити да уроне у бурну и подстицајну западну интелектуалну климу. На Кијевској академији филозофија је остала само увод у теологију и могуће је да су управо због тога и дела најоригиналнијих мислилаца, попут С. Јаворског на пример (аутора трактата *Agonium philosophicum*, 1690), одавала ригидно догматско опредељење. Ни сам Т. Прокопович није умео да покаже посебну оригиналност у овом окружењу, иако се (делимично) удаљио од Аристотела да би се приближио Беконовим (Francis Bacon) и Декартовим теоријама. Једино је Григориј Сковорода (Григорій Сковорода), звани „украјински Сократ“, најнапреднији мислилац образован на Академији, успео да формулише оригиналан филозофски систем.

Кијевски курикулум завршавао се студијама теологије, најважније науке, која се бавила систематским проучавањем доктрине уз помоћ разума просветљеног вером (*fides quaerens intellectum*). Проучавање те дисциплине и рађање кијевске духовне школе показали су се неопходним за интелектуално сазревање најпре украјинске, а затим и руске православне цркве (Cracraft 1984: 78).

Према језуитском моделу, у Кијеву су студије теологије трајале четири године и заснивале се превасходно на томистичкој теологији.⁸⁰ Избор Кијевљана, ревносних бранитеља православног интегритета, да пригрле идеје *Doctor-a Angelicus*-а чини се оправданим ако се узме у обзир ситуација у којој се налазила источна црква у XVII веку: није их ка доктрини Суме гурнуло само сиромаштво касне византијске теологије – које је одредило „кризу руског византизма у XV и XVI веку“, да парафразирамо речи Георгија Флоровског (Флоровски 1997: 13–43) – и очигледан недостатак ефикасног теолошког модела, већ превасходно

⁸⁰ Први течај теологије држао је Могила између 1642. и 1646.

горућа потреба да се суоче са одличним резултатима које је католичанство постигло у украјинским земљама. Интелектуална енергија кијевских теолога, стављена на тешку пробу кроз исцрпљујуће догматске полемике у којима су морали да се сучеле са схоластичком традицијом Запада, извукла је, дакле, нову снагу из сусрета са „докторима католичке науке“: кијевски професори могли су да критикују или исправљају Тому Аквинског и његове следбенике истовремено се дивећи његовој рационалној чистоти, величанственој методологији и интелектуалној моћи (Sydorenko 1977: 130).

У извесној мери, у једном подручју традиционалног сукоба између католичанства и православља, дух Кијевске академије је тако успео да створи једно професионално окружење које је било мање непопустљиво, а више отворено ка дијалогу. Темељни концептуални систем који је омогућавао такво сучељење ослањао се на идеју да је „латинска“ наука ипак полазила од „грчке“: тиме је грчко-византијска традиција ипак била потврђена и служила као оправдање за отварање према другачијем културном универзуму (Љуžню 1966; Стратій и др. 1982).

Опште карактеристике студија теологије у Кијеву између 1689. и 1751. могу се резимирати на следећи начин: на методолошком нивоу истиче се снажан схоластички карактер који се огледа у употребном језику (латински), у пракси (базираној пре свега на *disputatio*) и у садржајима; што се тиче пак циљева примећује се сталан (али не увек и успео) труд да се очува, (ре)дефинише или потврди специфичност православне доктрине; коначно, у погледу садржаја очигледна је тежња наставника да уз мало варијација прате рад својих претходника, пре свега од 1720. године.⁸¹

Наслови уџбеника који су коришћени за предавања потврђују да је основа кијевских студија била схоластич-

⁸¹ Између 1689. и 1751. наставу теологије наизменично је држало 16 различитих наставника, сви бивши кијевски студенти који су такође студирали на најпрестижнијим европским школама (Вилњус, Познањ, Краков, Париз и Рим); уп. Crascraft 1984.

ка теологија.⁸² Привилеговани модели били су велики учитељи католичког догматизма античког и средњовековног доба, попут Алберта Великог, Јована Дунса Скота, Роберта Белармина (Roberto Bellarmino) и Франциска Суареза (Francisco Suárez), поред већ поменутог Томе Аквинског.⁸³ Разумљиво је да се поготово у првим годинама много освртало на пољску теолошку школу, поготово на *Praelectiones Philosophicae e Praelectiones Theologicae* језуите Томаша Млођановског (Tomasz Młodzianowski, 1622–1686) (Cracraft 1984: 75). И у овом случају изузетак је Т. Прокопович, који се служио и протестантским текстовима (нпр. лутерана Јохана Ф. Будеуса [Johann F. Buddeus]) у писању својих расправа (Голубев 1901).

На нивоу садржаја кијевски теолози су привилеговали спекулативне и полемичке аспекте дисциплине (*theologia controversa*) често цитирајући учитеље модерне полемистике (Петров 1895: 575–576). Кијевске студије теологије прилагођавале су се у ствари потребама источне цркве, која је већ била интелектуално неспремна у односу на реформацију, те се доиста нашла у још једном тешком тренутку кад је Украјина подељена надвоје, са православцима и католицима (или протестантима) на опречним странама. Почевши дакле од списа Симеона Полоцког (*Венец веры кафолическия*) до прослављеног *Камень веры* Јаворског (Москва 1728), највећи део радова насталих у Кијеву састојао се од често критичких коментара католичких теолога.⁸⁴ Да би своје аргументе подржали, кијевски теолози су често тражили „помоћ“ у делима модерних аутора,

⁸² Неки примери: *Tractatus theologiae scholasticae et controversae, Theologia theoretica de Deo uno et triuno, commentariis et disputationibus scholasticis illustrata, Theologia scholastica ... de sacramentis* (Cracraft 1984: 74).

⁸³ Учестало прибегавање западним делима унело је неке „аномалије“ у кијевску теологију, као на пример превасходно позивање на оце западне цркве уместо на оце источне цркве, или на догађаје из историје католичке цркве пре него из православне (Cracraft 1984: 76).

⁸⁴ Верски фактор се често сукобљавао и са националним: чак и у уџбеницима из теологије примећује се већа свест аутора који се одређују не само као православци већ као „Роксолани“ да би се разликовали од Пољака/ „Сармата“ (Cracraft 1984: 79).

чак и друге вероисповести: Т. Прокопович, на пример, који је био професор теологије између 1710/11. и 1716, нападао је „Латине“ користећи се бројним аргументима из протестантске теологије, док се Јаворски често описује као најближи позицијама римокатолика.⁸⁵

Колико год је значај теологије кијевске матрице са историјско-културног гледишта неоспоран, треба приметити да, као и у филозофији, и у теолошкој сфери кијевски професори нису успели да формулишу оригиналан систем. Понекад до крајности гурнута воља да се путем разума осветли хришћанска догма довела је коначно до екстремизације схоластицизма (*theologia scholastica*),⁸⁶ чиме је деловање кијевских интелектуалаца било изложено бројним критикама, посебно од стране руске православне школе између краја XIX и почетка XX века. Георгиј Флоровски (Георгий В. Флоровский), на пример, овако дефинише карактер кијевске школе:

Формирала се школска традиција, никла школа, али се није формирао духовни и стваралачки покрет. Формирала се опонашајућа и провинцијална схоластика, управо „школско богословље“, *theologia scholastica*. То је означавало неки нови степен религиозно-културне спознаје [...] Видокруг кијевских ерудита био је доста широк, веза са Европом је била врло оживљена и до Кијева су лако долазиле вијести о новим покретима и трагањима. Па ипак, цио тај покрет био је осуђен на пропаст. То је била псеудоморфоза религиозне спознаје, псеудоморфоза православне мисли (Флоровски 1997: 72).

Ипак нема сумње да је Кијевска академија заслужна за увођење „академске теологије“ у словенски православни свет: у извесној мери може се рећи да су украјински и

⁸⁵ Сâм Прокопович, између осталог, написао је у *Духовном регламенту* да наставник теологије може да тражи подршку у текстовима „друге вере“ све док не показује „поверење“ у њихове идеје (Верховский 1916, 2: 55).

⁸⁶ Једини изузетак у том смислу представља Могилино дело *Православное исповедание веры*, настало као покушај организовања учења Јована Дамаскина у један шири теолошки систем.

руски православци научили да размишљају, теолошки и академски, у Кијеву. У општијем смислу, рођење правог „академског духа“ било је значајно не само за историју Кијева или Украјине, већ и за Русију и за све народе који су долазили у додир са кијевском културом:

*La scholastique de Kiev forgea une pensée claire et disciplinée. Elle obligeait à définir et à justifier. Elle ne rejetait pas en bloc tout ce qui venait de l'Occident et ne prenait pas devant la science occidentale une attitude d'effroi ou de dédain. Elle incitait les théologiens orthodoxes à utiliser pour leur compte tout ce que la pensée occidentale pouvait avoir de meilleur. C'était en définitive la naissance de l'esprit académique (Kniazeff 1974: 13–14).*⁸⁷

Дуго времена је Кијевска академија била не само једини центар високог образовања за источне православне народе који је био у стању да се надмеће са европским стандардима, већ и истраживачко-научна и уметничка лабораторија која је могла да посредује између западне културе и традиционалног културног система источне матрице. Према С. Т. Голубеву, заслуга Академије лежи у томе што је у свести људи пробудила љубав ка култури смањујући предрасуде и затвореност према спољном свету и показујући тако пут напретка (Голубев 1901: 27). Није случајно Петар Велики, иако се не слажући са многим начелима културе настале у Кијеву, управо одатле црпео елементе за модернизацију свог Царства и реорганизацију Словенско-грчко-латинске академије у Москви позивајући к себи бројне наставнике и ученике Могиланске академије.⁸⁸ Ширење кијевског модела на руским територијама система-

⁸⁷ [Кијевска схоластика је исклесала чисту мисао и дисциплину. Обавезивала је на дефинисање и аргументовање. Није у целости одбацивала све што је долазило са Запада и није имала страх и презрив став према западној науци. Подстицала је православне теологе да у своју корист употребе оно најбоље из западне мисли. То је дефинитивно представљало буђење академског духа].

⁸⁸ „Словенско-грчко-латинска академија у Москви“, пише С. Смирнов (Сергей К. Смирнов), „имала је професоре превасходно из Кијева који су радили по кијевским уџбеницима и увели у живот московске Акаде-

тизовано је кроз одредбе *Духовног регламента* који је предвиђао отварање сличних завода у свим руским диоцезама (Верховский 1916; Okenfuss 1973: 121). Као последица тога, до половине XVIII века царство Романових могло је да рачуна на мрежу завода и школа сличне структуре попут Могиланске академије.⁸⁹

1.2. Кијевска академија и српска култура у XVIII веку

Као што смо видели, у првих тридесет година након пресељења у Угарску српско високо свештенство настојало је да народу пружи неопходне инструменте за одржање културног идентитета и конфесионалне кохезије како би се избегала опасност од етничке и верске асимилације: у том смислу, једини начин да се одупру систему католичких школа био је да се српској младежи омогући да прими одговарајуће стриктно православно образовање. Преко својих најистакнутијих представника, тј. карловачких митрополита, српско свештенство је деловало према двема смерницама: с једне стране припремило је терен за отварање нових школа ступајући у контакт са руском сабраћом и молећи их да међу Србе пошаљу образоване учитеље; с друге је најспособнију младеж слало да студира на Могиланској академији у Кијеву с обећањем да ће се након завршених студија млади теолози вратити у отаџбину да предају у новим српским заводима.

- Украјински учитељи и руске књиге међу Србима двадесетих и тридесетих година XVIII века

Долазак украјинских учитеља међу угарске Србе дугује се пре свега иницијативи митрополита Мојсија Петровића

мије парадигме које су се у Кијеву одавно примењивале; једном речју, они су из Кијева увезли дух и склоност“ (уп. Буланина 1986: 123).

⁸⁹ И православна црква је пуним рукама захватала из кијевске школе: од 127 епископа које је московски Свети синод именовоа између 1700. и 1762. њих 70 били су Украјинци или Белоруси (уп. Харлампович 1914).

који се, одлучан да отвори словенску (или словенско-латинску) школу у Београду и Карловцима, обратио 1718. године Петру Великом са јасним захтевом да га подржи у области културе: тражио је средства за изградњу цркве и оснивање школе поред дванаест збирки литургијских књига и два професора стручна у настави латинског и словенског језика.⁹⁰ Мојсија је превасходно забрињавала католичка пропаганда која је претила његовим сународницима који нису били у стању да бране своју слободу вероисповести.

Не добивши одговор, митрополит је други пут писао цару (20. октобра 1721) са молбом да буде „други Мојсије“ и да ослободи Србе од „Египта незнања“ (Morabito 2001: 96–97). Ово друго писмо је одмах имало одјека: новац, истина, није послат, али што се тиче књига, Мојсије је добио и више него што је очекивао. Из Русије је 1724. стигло 70 примерака граматике Мелетија Смотричког (у издању из 1721), 10 примерака тројезичног лексикона Фјодора Поликарпова (Фёдор П. Поликарпов) и 300 буквара Теофана Прокоповича, текстови који ће се употребљавати све до терезијанске реформе 1770.⁹¹

Много деликатније питање које је требало решити било је питање учитеља и тек уз велике потешкоће коначно су пронађена два кандидата, браћа Петар и Максим Суворов. Овај последњи је радио као преводилац при Светом синоду, савршено знао грчки, латински и немачки и већ имао предавачко искуство из Прага. Стигао је у Карловце 1726. и исте године основао „славенску школу“, прву руску школу међу Србима која је уз разне тешкоће радила до смрти митрополита Мојсија (1730). Школа се звала Покрово-богородичина пошто је у њој школска година почињала

⁹⁰ У свом допису Мојсије је писао да су српске књиге „отели и спалили Турци“, да су им римски учитељи досађивали, варали невинне и оне који нису били део православног народа да би их натерали да следе њихова учења и постану синови римске цркве (Руварац 1898: 147; Грујић 1911а: 101–102; Morabito 2001: 95–99).

⁹¹ Прокоповичев буквар и Смотричкова граматика поново су штампани у Римнику, буквар 1726, 1727. и 1734, а граматика 1755 (уп. Кириловић 1955 и Чурчић 2006: 89).

1. октобра, у складу са руско-украјинским обичајем (Грујић 1927: 365).

Треба нагласити да су митрополитово дипломатско деловање и прави идентитет Суворова држани у најстрожој тајности: Суворов је званично био представљен као Мојсијев „лични сарадник“, задужен за одржавање званичних односа са руским Синодом.⁹² Митрополит је био на опрезу како према аустријској влади, која није гледала с одобравањем на руски утицај на Србе, тако и према једном делу српског високог свештенства који му није био наклоњен: Мојсијева културна политика, замишљена као реформа која је требало да исповедање вере код Срба доведе до своје изворне чистоте на основу проверене компетентности и чврстог веровања као и увозом исправних лингвистичких и црквених модела из Русије, наишла је у ствари на противљење доброг дела српског свештенства које се сматрало угроженим новим московским православљем.⁹³ Осим тога, познато је да је митрополит поседовао у својој библиотеци примерак петровског *Духовног регламента* показавши у више наврата да се слаже са његовим начелима (Грујић 1914: 113–117).

Документа из тог доба показују дубоку посвећеност Мојсија Петровића проблему школа.⁹⁴ У једном прогласу од 18. [29] октобра 1727. митрополит објављује другим српским великодостојницима своју жељу да оснује средње школе у Карловцима, Београду и уопште у свим парохијама

⁹² Занимљиво је нагласити да ни Петар Велики није открио одређене мисије замишљајући вероватно да се нико не би понудо да се упути у земље у којима су живели Срби сматрајући их „дивљима“, а при томе још и на граници са Турским царством (Радојчић 1913: 669–670).

⁹³ У писмима Светом синоду Суворов износи оптужбе против Мојсија за „латинофилство“ и „унијатизам“: ради се, како пише Розана Морабито (Rosanna Morabito), о чувеним и распрострањеним општим местима у источнословенским крајевима везаним за сукобе између схватања западног културног модела, донетог у Московску кнежевину путем рутенског (тј. украјинског), и традиционалне словенске православне визије грчког порекла (Morabito 2001: 101–102).

⁹⁴ Хронолошки последњи јесте митрополитов тестамент у ком он поново инсистира на важности образовања (Руvaraц 1898: 187).

митрополије, представљајући између осталог и *curriculum studiorum* који је sâm саставио: у првој години словенски језик (према руском говору) и мало грчког и латинског; у другој години граматика (рускословенски, латински и грчки); коначно у трећој години детаљно проучавање граматику поред елемената реторике, логике и теологије (Грујић 1908: 101).

По смрти митрополита Мојсија судбина школа прешла је у руке његовог наследника, Вићентија Јовановића, који је одмах удаљио Суворова.⁹⁵ Нови митрополит је отворио пут другој фази деловања руских учитеља међу угарским Србима обраћајући се директно кијевском архиепископу, Рафаилу Заборовском, и молећи га да пошаље учитеље који су у стању да подучавају српску децу латинском и словенском језику и беседништву према наставном систему усвојеном у Кијеву (Петров 1904: 5; Грујић 1911а: 115–117). На захтев је одговорила група младих филозофа и теолога са Кијевске академије који су стигли у Карловце 1733. Између 1733. и 1736. та група, коју је предводио Мануил Козачински, радила је у неколико центара (Карловци, Београд, Осиек, Вуковар, као и у неколико малих села на северу Хрватске) реорганизујући српске школе према успешном кијевском моделу.⁹⁶

Украјински учитељи углавном су радили у три различита типа српских завода: основна „славенска школа“ (нижа

⁹⁵ Неслагање између Суворова и Вићентија представља слабо осветљену тачку српске културне историје: неки аутори наглашавају негативан суд који је Вићентије изразио у погледу Суворовљевог рада и образовања (Грујић 1908), други пак пре наводе разлоге дипломатског карактера (Кулаковски 1904).

⁹⁶ Уп. Хижняк–Маньківський 2003: 149. У групи су били такође Петар Падуновски (Петро Падуновський), Трофим Климовски (Трохим Климовський), Георгије Шумљак и Јован Мјенацки; мало после њих дошли су и Тимотеј Левандовски (Тимофій Левандовський), Јован Ластовицки и Петар Михајловски (задржавам овде српски облик имена као код Грујића 1908: 142). Име Мануила Козачинског (1699–1755), студента филозофије на Могиланској академији, а затим професора, ушло је у историју српске књижевности као име аутора драме *Трагедокомедија о Урошу V*, изведене 1733. у школи у Карловцима, а која се сматрала најзанимљивијим делом српског школског позоришта у XVIII веку (уп. Павић 1970: 265–270 и Ерчић 1980).

и виша, „граматичка“) и две средње, „славенско-латинска“ (гимназија у трајању од шест година) и „клирикална школа“, односно богословија, у којој су деца учила основе православне доктрине и морала („догматы вѣрѣ наше, и закон божій“), литургију и свете тајне (Грујић 1911а: 111; Денић 2003: 28). После веронауке, главни предмет је био латински језик, али су се такође учили грчки (два часа недељно) и историја (Јовановић 2007: 75). Упркос добрим резултатима наставници су затражили одобрење да напусте дужност и вратили се у Русију већ 1738. након смрти Вићентија Јовановића.⁹⁷ С дидактичког гледишта, наслеђе ове школе преузела је „латинско-славенска школа“ у Новом Саду, гимназија коју је 1731. основао бачки епископ Висарион Павловић, а која је потом подигнута на степен духовне академије.

Најзначајније наслеђе које су украјински учитељи оставили Србима сигурно представљају усвајање црквенословенског језика руске редакције и руске школске књиге.

Као што је познато, са лингвистичког гледишта XVIII век представља тренутак транзиције за српску културу, растрзану између традиционалног, словенско-православног елемента и жеље за афирмацијом властитог националног идентитета.⁹⁸ Књижевни језик којим су се у својим делима

⁹⁷ Остала је тада само основна школа која је радила још дванаест година (дакле до 1749) под вођством ђакона Петра Рајковића. Половином XVIII века почело је ново доба у историји карловачких установа: нови митрополит, Павле Ненадовић, добро је познавао стање школског система – у периоду 1732–1733. обишао је све епархије по налогу Вићентија Јовановића да установи ниво образованости свештеника – па је одмах створио тзв. „клирикални фонд“ за оснивање нових школа и наредних година се више пута обраћао својим сународницима с циљем да их упозори на значај школовања деце. Трудећи се готово пуних двадесет година да развије не само занемарену карловачку школу него и да повећа број основних и средњих школа уопште, митрополит Ненадовић је добио веома добре резултате, нарочито у време кад је Јован Рајић био ректор „Архиепископско-митрополитског гимназијума“. За више детаља о деловању митрополита Ненадовића на ширењу образовања уп. Кириловић 1956 и Јовановић 2007: 76–78.

⁹⁸ За више детаља по питању књижевног језика погледати студије: А. Белић 2006, А. Младеновић 1989, R. Morabito 2001 и Н. И. Толстой 2004. наведене у библиографији. Розана Морабито, поготово, предлаже интересантно тумачење односа између различитих изражајних нивоа

служили највећи писци епохе представља плод једног културног процеса који је трајао вековима, услед чега је на српској територији језик културе одувек био црквенословенски у српској редакцији (српскословенски), а затим прогресивно и у руској редакцији (рускословенски), која се сматрала „чистом“ формом „славенског“, језика класичне традиције православних Словена. Отварање славенско-латинске школе у Карловцима и рад украјинских учитеља само су убрзали време у том правцу: рускословенски, који је усвајан готово систематично од петровске епохе и који су младим Србима предавали најпре Суворов, а потом Козачински и други, постао је убрзо језик којим се служила локална елита у свим сферама друштвеног живота, тј. административном, бирократском и уметничко-књижевном. Са митрополитима Вићентијем Јовановићем и Павлом Ненадовићем рускословенски је издигнут на степен новог званичног језика српске цркве, уз пратњу латинског, у једној присилној двојезичности.

Разумљиво је да је рускословенски, необично близак књижевном руском те епохе (односно црквенословенском руске редакције), временом упио све знатнији број локалних домаћих елемената. Из прогресивне „србизације“ рускословенског – која се најпре тицала изговора (и то посебно после повратка украјинских учитеља у домовину), дакле лексике, и коначно морфологије, у једном процесу који је у потпуности био сличан оном који је довео до настанка различитих редакција црквенословенског – настао је славеносрпски, како су га називали српски писци те епохе,⁹⁹ који лингвисти често описују као „мешовити“ или

писатељског система базираног на критеријумима пре функционалног него генетског типа.

⁹⁹ Израз је јасан: термин „славеносрпски“ задржава назив који употребљава црквенословенски („славенски језик“) позивајући се на припадност великој породици православне Славије и тражећи за себе исти положај као и други словенски народи. Термин „српски“ пак изражава специфичност и жељу за афирмацијом властитог националног идентитета који је управо у то доба тежио да се потврди. О пореклу термина „славеносрпски“ уп. Младеновић 1989: 94–100 и Morabito 2001: 25–28.

„хибридни“ језик.¹⁰⁰ У многим случајевима сами аутори су мешали, често чак у истом тексту или делу, народни језик са „ученим“, тј. рускословенски и славеносрпски, у једној комбинацији „узуса писмености“ на које се није гледало као на опречне системе већ пре као на различите регистре истог језика (Morabito 2009).

Што се пак књига тиче, осим већ наведених текстова Смотричког, Поликарпова и Прокоповича, које су украински учитељи систематски користили, а српски студенти навелико копирали, 1732. године успостављена је искључива употреба руских или кијевских издања литургијских текстова који су од Московског сабора 1655. једини сматрани валидним. Присуство руских књига међу Србима имало је, дакле, позамашну традицију: источнословенске књиге су већ под турском доминацијом биле веома распрострањене, потом се од тридесетих година руски модел толико брзо ширио да је успео да захвати целокупан српски културни живот барем до школске реформе Марије Терезије.

Уопште узевши, та русификација српске културе одговарала је на потребу да се учврсте традиционални, православни и црквенословенски темељи, те да се они супротставе вредносном систему аустријског, западног и католичког друштва: образовање и верски живот Срба били су стога организовани према руском обрасцу у циљу успостављања једног ефикасног културног система који ће Србима омогућити да се одупру притисцима развијеније средине. Ослањање на књигу и тиме на руску културну традицију, у окружењу у којем је верски и национални идентитет био под сталном претњом, представљало је такође покушај да се очува постојање заједничке црквенословенске баштине која је потицала из поствизантијске традиције.

Изненађујуће је да је петровска књижевност, богата потребама за обновом и надахнута реформаторским на-

¹⁰⁰ Морабито радије говори о „начину писања“ или „узусу писмености“ (Morabito 2001: 13, фуснота 15). О славеносрпском уп. и Младеновић 1989: 75–93 и Толстой 2004: 53–62.

челима која су понекад ишла против традиционалног црквеног монопола над културом, имала највећи утицај на угарске Србе. У том смислу, посебно је био ефикасан пример књижевности кијевске матрице: Срби су препознали широку културну вредност украјинско-руских књига, поготово духовног и морално-дидактичког карактера, настављајући да прате тај модел до краја XVIII века. Дела кијевске полемичке књижевности, посебно она антикатоличке садржине, била су позната српској публици већ од краја XVII века, иако хетерогеност текстова нађених у библиотекама данашње Војводине наводи на помисао да су Срби у стварности били слабо пријемчиви за доктриналне полемике унутар руске православне цркве: у суштини, читали су и Прокоповича и Јаворског, и наставили да се служе текстовима петровске епохе чак и кад су они у Русији, након смрти Петра Великог, постали предмет љутих полемика. Уз престиж традиције и под патронатом црквених ауторитета, ова дела (посебно Прокоповичеви списи), понекад блискија протестантским схватањима него православљу и натопљена „просветитељским“ захтевима петровске епохе, отворила су пут западном утицију на српску културу (Бошков 1973).

- Српски студенти на Кијевској академији

Отварање школских завода није била једина мера коју је српско високо свештенство подузело да би оснажило културни идентитет народа наспрам католичке пропаганде. Од двадесетих година XVIII века међу угарским Србима раширио се обичај да се најистакнутији млади ученици шаљу у Кијев да би тамо похађали студије на Могиланској академији: намера те иницијативе била је да се обезбеди формирање образованог наставног корпуса који ће по повратку у отаџбину применити ефикасни кијевски модел у српским школама.

Још од доба Петра Могиле Кијевска академија је примала у редове својих студената не само младе синове Руског царства, већ и бројне духовне аспиранте из других земаља.¹⁰¹

¹⁰¹ Уп. фусноту 58.

О том обичају сведочи следећи одломак из панегирика посвећеног легендараном оснивачу школе написан школске 1714/15. године:

„аше бо тломъ оумре, добродтел его живеть безсмертна соуши, и има во оустхъ не токмо зд живоушихъ и оуфашихса, но и отъ инихъ странъ приходиашихъ благохвалн всегда носитса и побитатиса въ послдниУе време не престанетъ“ (Петров 1904: 3)

Страни ученици су уписивани као *заграничный*, појам који није обележавао толико етничку различитост, колико порекло из земаља ван Руског царства: радило се преваходно о младима из руских заједница у западној Украјини, Белорусији и Литванији, територијама које су тада припадале пољско-литванској круни, дакле студентима руско-православног порекла који су град Кијев сматрали првом референтном тачком духовног и културног живота. Након завршетка највиших студија, највећи део њих враћао се у своје земље; неки су пак радије остајали у царским земљама, понекад након добијања оцена улазили у манастир, или остајали као богослови на Академији.

Међу „страним“ студентима Кијевске академије било је и младих који нису били руског порекла, иако су били православне вере: у проучаваном периоду, бројни су били Грци, Румуни и поготово Срби. Документа из Кијевског архива која се односе на период од 1721. до 1762. показују да се у то време међу 31 *заграничный* студентом уписаним на Академију, налазио један Грк, два Румуна и чак 28 Срба.¹⁰² Радило се највише о бившим ученицима Суворова и Козачинског који су допринели ширењу славе Кијева међу Србима (Скерлић 1966а: 85–104). Из Кијева су се млади српски богослови враћали обогаћени литерарним, педагошким, организационим знањима, са новим ставом према науци и знању, спремни да допринесу ширењу образо-

¹⁰² Присуство српских студената на Академији потврђено је од првих деценија века (Димитријевић 1922: 273, 274, 276).

вања и стварању националне и верске свести код својих сународника. Многи од њих су потом преузели важне дужности у срцу српске православне цркве, борили се за одбрану верске слободе народа и понекад се афирмисали као истакнути представници нове српске књижевности.

Списак имена српских студената на Кијевској академији осим Н. И. Петрова (1904) дају и В. Прибићевић (1905), С. М. Димитријевић (1922) и М. Јовановић (1926), који је имао прилику да прегледа и документа из архива Светог синода у Санкт Петербургу везана за читав XVIII век. Те студије показују да је током XVIII века барем 65 српских студената похађало високе руске школе (верске, лаичке и војне), а међу њима су бар 46 били ђаци Кијевске академије.

Изостављајући комплетну листу имена, за коју упућујем управо на ове три горенаведене студије, чини ми се ипак корисним да се зауставим на неким од ових српских ђака који су као епископи, наставници или књижевници дали вредан допринос развоју српске националне културе (и не само) одржавајући у животу модел школа и руског образовања XVIII века.

Арсеније Стојков и Стеван Станисављев, на пример, били су монаси (први у Хопову, други у Лепавини) и бивши Суворовљеви ученици који су дошли у Кијев 1731. „ради бољег ученија“ (Јовановић 1926: 20). Након тога су се судбине двојице студената раздвојиле: Стојков се вратио у отаџбину у децембру 1735, док је Станисављев, енергичан и веома образован, након што је провео три године у Кијеву студирајући превасходно латински, 1734. тражио да се за стално пресели у Москву, званично да би научио грчки језик при Николајевском манастиру. Млади Станисављев је заправо намеравао да похађа студије на Словенско-грчко-латинској академији, с обзиром на то да се „навикнут највише на словенски“ често жалио на украјински акценат и пољски језик који су се користили у Кијеву. Касније је постао ректор школе московског манастира Спаски, ког су између осталог његова руска сабраћа изузетно ценила (Јовановић 1926: 21). Необично је да је руски Синод сумњао

да су обојица студената аустријски шпијуни: сиротог Стојкова су пре повратка у домовину подвргли истрази пошто су му сва документа одузета и послата у Петроград.

Још један истакнути пример је Макарије Петровић (Темишвар 1734 – ? 1766). После завршеног образовања на Моголијанској академији, млади Макарије, талентован и одлучан, прешао је 1753. на Московску академију где је продубио студије реторике, филозофије и теологије. Био је један од ученика бачког епископа Висариона Павловића који га је подржавао током целокупних студија у Русији. После успешно завршене Московске академије, Макарије је на њој предавао реторику до 1758. да би затим постао званични проповедник. Историја руске књижевности памти Макарија пре свега као теолога, беседника и филозофа: његове проповеди, које су савременици сматрали моделима беседништва, сакупљене су у три збирке и штампане у Москви после 1786 (Јовановић 1926: 26). Његово најуспешније дело је ипак *Систем филозофије и богословље*, од ког је објављена само друга књига (Петроград 1785. и Москва 1790) на руском и латинском.¹⁰³

О еkleктичком карактеру кијевског курикулума сведочи личност Симеона Јовановића Балтића, монаха у Хопову, који је стигао у Кијев 1762. да би учио уметност иконописања. Пошто је три године похађао школу иконографске уметности у Кијеву, Балтић се вратио у отаџбину и радио искључиво при манастиру Гомирје, где је имао велики утицај на своје савременике уметнике дајући им ново надахнуће, толико да се говори о „гомирској иконописној школи“. Балтић је аутор већег броја икона и иконостаса који су урађени према моделу руске иконографије оног доба (Јовановић 1926: 28).

Најчувенији бивши кијевски ђак српског порекла свакако је Јован Рајић (Карловци 1726 – Ковиљ 1811) који је,

¹⁰³ Дело се истиче по реду и устројености излагања, јасноћи објашњења и богатству примера. Године 1798. изашла су, опет у Москви, друга два Макаријева дела, под називом *Опис живота кнеза Михаила Јарославича и Житије Арсенија епископа*. Остала његова богословска дела остала су пак у рукопису.

према Скерлићу, на Могиланској академији добио „крила да к Олимпу летит може, за отјати мраку сербско племе“ (Скерлић 1966а: 143). Рајић је стигао у Кијев 1753. са, за ону епоху, већ завидним образовањем: био је ученик Козачинског у Карловцима и похађао језуитску гимназију у Коморану и евангелистичку у Шопрону. Определивши се за богословски позив, млади Рајић је одлучио да употпуни своје студије на Могиланској академији где су му учитељи били неки од најистакнутијих богослова оног доба. Утицај руско-украјинског културног модела имао је средишњу улогу у Рајићевом теолошком, педагошком, књижевном и историографском делу: посебно је очигледна блискост делу Т. Прокоповича (ког је Рајић сматрао својим „духовним учитељем“), С. Јаворског, Л. Барановича и руских песника те епохе. У Кијев се Јован Рајић и касније враћао са циљем да сакупи грађу за своју *Историју разних словенских народов*.¹⁰⁴

1.3. Кијевски школски модел међу Србима

Ако је Јован Рајић најпознатији међу бившим српским ђацима Кијевске академије, Дионисије Новаковић, ког је Димитрије Руварац назвао „првим ученим српским богословским књижевником“ (Руварац 1924а: 216), први је пак студент српског порекла који је завршио цео циклус студија на Могиланској академији са оценом „ученија изрјаднаго“ (Петров 19046, I/2: 38).

Биографију Дионисија Новаковића је са великом пажњом и прецизношћу недавно реконструисао отац Владимир Вукашиновић на чије студије (наведене у библиографији) упућујем за више детаља. Ограничићу се да овде изнесем основне информације, фокусирајући се превасходно на Новаковићев педагошки рад и његову примену кијевског школског модела међу угарским Србима.

Пореклом (чини се) из Далмације, Дионисије Новаковић (1705–1767) завршио је основну школу и матурирао

¹⁰⁴ Уп. Руварац 1901, Радојчић 19526, Денић 1996, Фрајнд 1997, Попов 2002 и Вукашиновић 2010а: 31–128.

у манастиру Пресвете Богородице у Савини, у близини Херцег Новог. Потом се преселио у Карловце и, с обзиром на своја знања и способности, ушао међу штићенике Мојсија Петровића који је одлучио да га пошаље да заврши студије латинског и богословије на Могиланској академији.¹⁰⁵ У Кијеву је Дионисије провео једанаест година, од 1726. до 1737,¹⁰⁶ марљиво радећи на постизању највишег степена теолошког знања.¹⁰⁷ Враћајући се у отаџбину, Дионисије је са собом понео неколико текстова које је копирао у Кијеву и које је В. Вукашиновић исправно назвао „белешке из Кијева“: ради се о уџбеницима из логике, реторике и физике, написаним углавном на латинском језику (али који садрже и одломке на црквенословенском и пољском) који су се користили на Академији тридесетих година XVIII века, а који су дуго чувани у библиотеци манастира Гргетег.¹⁰⁸

Дошавши у Нови Сад између краја 1737. и почетка 1738. Новаковић је одмах почео да предаје у локалној „латинско-славенској школи“, познатој и као „Духовни колегиј за младе богослове“ (Маринковић 1968: 224). Отворена

¹⁰⁵ Млади српски ђаци који су полазили на Академију били су приморани да се зајакну на верност митрополиту обавезујући се да ће се вратити у отаџбину по завршетку студија (Руварац 1930: 466–467). Касније ће и Новаковић, као будимски епископ, слати своје свештенике да се образују у Кијеву.

¹⁰⁶ Дионисије ће похађати наставу теологије на Академији код Амвросија Дубњевича ([Амвросій Дубневич] професора од 1729. до 1733), Илариона Негребецког ([Иларион Негребецкий] који га је наследио између 1733. и 1735) и коначно Платона Левиског (Платон Левицкий) и Јеронима Миткевича, који су се наизменично смењивали школске 1735/36. и 1736/37. године (Вукашиновић 2010а: 134).

¹⁰⁷ Толико учење угрозило је његово физичко здравље, како се може прочитати у аутобиографској белешци унетој у предговор катихизма *Пропедија*: „Видјех бо и познах љубимци, јако сви хотјели би, без труда, чрез једино љето, или мало њечто мњеје и бољеје, постигнути тоје всјех, что аз за тридесјате љете, с кровами чела мојеџо потом чужих царствах, и далеких странах с немалим здравија мојеџо ушчербом постизах, и ниње постизају, и гоњу непресејемоју претјажких трудов, во многом неугодији провождаја сјетовнија дни, упорностију“ (Руварац 1890: 236).

¹⁰⁸ Уп. Sallaville 1928; Петковић 1951: 82–83; Денић 1988: 221; Вукашиновић 2010а: 169–170.

8. септембра 1731. на Малу Госпојину и дакле прекрштена као Рождество-богородичина, школа је основана на иницијативу бачког епископа Висариона Павловића (Грујић 1927: 365). С обзиром на изузетан ниво наставе, завод је оставио дубоке трагове у културној историји Срба садашње Војводине имајући можда и већу улогу од основних школа у Карловцима.¹⁰⁹ Сматрана једним од највећих центара ширења руске схоластичке књижевности међу Србима у Угарској (Чурчић 2006: 32), Рождество-богородичина школа у Новом Саду имала је међу својим професорима и Захарију Орфелина (у периоду од 1747. до 1758),¹¹⁰ Јована Рајића (шездесетих година) и Василија Крижановског (Василий Крыжановский), педагога и интелектуалца украјинског порекла чије деловање у много чему подсећа на деловање Дионисија Новаковића.¹¹¹ Део заслуга за одличне

¹⁰⁹ Новосадска школа била је једина међу српским школама XVIII века која је преживела нестанак свог оснивача радећи до почетка осамдесетих година века (Грујић 1927: 366).

¹¹⁰ Мирјана Бошков сматра да је управо у Новосадској школи Орфелин дошао у додир са Новаковићевим теоријама везаним за васпитање, са идејама које ће дубоко утицати на младог српског интелектуалца: „У време Орфелинова учитељевања у Новом Саду Дионисије Новаковић ту више није, али би било сасвим невероватно да у атмосфери школе, у циљевима које је она пред собом имала, па чак и у практичном извођењу наставе није остало ништа од оног критичког односа према неуцети средине који се у случају Дионисија Новаковића остваривао у ретко срећном споју просветилачког ентузијазма и учености високог степена, особини која га је упућивала на сталан студијски напор и књижевни рад [...] Орфелин је, доиста, у тој средини морао примити снажне просветилачке подстицаје и трајну љубав према књизи, руској књизи свакако. На свезим траговима боравка Дионисија Новаковића у Новом Саду, уколико не већ тада и на основу личног контакта са њим, долазио је Орфелин до сазнања о унутрашњим борбама унутар цркве, оних борбама које нису биле засноване на теолошким разликама него на личним суревњивостима [...] Прва критичка усмеравања морао је Орфелин добити већ у Новом Саду где је, свакако, имао *Духовни Регламент* у рукама и пример ученог и према средини врло критички настројеног Дионисија Новаковића пред собом“ (Бошков 1974: 31).

¹¹¹ О Василију Крижановском не знамо много. Његово име се први пут појављује у *Славенско-сербском магазину* у вези са делом Т. Прокоповича *Краткая сказания* (Орфелин 1768: 94–95). Властимир Ерчић сматра да је Крижановски био ученик М. Козачинског у Кијеву до 1745. да би се после тога преселио у Нови Сад (Ерчић 1980: 165). Лаза Чурчић претпоставља, коначно, да је сâм Дионисије Новаковић желео Крижановског у

результате свакако припада епископу Висариону Павловићу који је био истински *spiritus movens* свих активности везаних за школу и чија је склоност ка западној култури прилично чувена: осветљена је његова блискост са покретом немачког пијетизма као и односи сарадње који су повезивали гимназију у Новом Саду са универзитетом у Халеу, где су ученици српског епископа често слати на усавршавање на студије богословије.¹¹²

Дионисије Новаковић постао је ректор завода 1743. године, наследивши на том месту лутеранца словачког попрекла Матеја Јеленка (Грујић 1927: 365); до тог тренутка Дионисије је предавао филозофију у гимназији, која је у међувремену издигнута на ниво духовне академије (1741). Као ректор, и дакле професор теологије (према увреженом обичају у Кијеву, а пре тога на језуитским академијама), Новаковић је био „необично реван и савјестан радник, те настојао да своме народу омили науку и докаже њезину важност за прогрес човјечанства“ (Грујић 1928). Заражен украјинско-руском културом, Дионисије је настојао да модернизује школски систем Новосадске школе и да реформише наставу према кијевском моделу: на Могиљанску академију је гледао као на установу преко које је западна култура дошла у Русију, суштински, ако не и у потпуности, „прочишћена“ од римокатоличких тежњи, и намеравао да створи исту ситуацију и у малом Новом Саду да би се та знања могла раширити и међу угарским Србима.¹¹³ Новосадска школа је, дакле, реорганизована према академским стандардима који су до тад били непознати српском наро-

наставном корпусу „латинско-славенске школе“, и да су обојица напустили Нови Сад 1747 (Чурчић 2002: 28).

¹¹² У Халеу је студирао, на пример, Софроније Кириловић (? – 1786), дугогодишњи блиски сарадник Дионисија Новаковића. О присуству српских студената у Халеу (Лајпцигу и Гетингену) током XVIII века уп. Костић 2010: 153–171 и Иванић 2012.

¹¹³ Лаза Чурчић, који је заслужан за објављивање једне од првих монографских студија о Дионисију Новаковићу (Чурчић 1963), сматра да је овај био нека врста „шпијуна“ (адут) којег су послали Руси образлажући тако његову устрајност у настојању да обнови школе, културу и српски језик на основу украјинско-руског модела (Чурчић 1988: 144).

ду: те новине се односе пре свега на *curriculum studiorum* који је проширен увођењем нове студијске грађе и обновљен новим наставним методама на основу модернијих педагошких теорија (Маринковић 1968: 224; Вукашиновић 2010а: 138).

Основна особина Дионисијевог курикулума било је средишње место које је заузимао латински, тада званични језик Краљевине Угарске и привилеговани језик културе и науке: у првим годинама студија духовни аспиранти би научили да читају, пишу и преводе на латински и са њега, да би затим прешли на састављање текстова различитог типа, захваљујући изучавању поетике и реторике.

Угледајући се на кијевски модел, Дионисије је поделио студенте и професоре у две групе, на *Congregatio minor* и *Congregatio maior*, и организовао саму гимназију на два нивоа, тј. нижа (*менша*) латинска школа и виша гимназија: прва се обично називала *латинском граматиком*, а друга *реторичком школом* (или просто *риториком*), у складу са главним дисциплинама. Ученици *менше* школе били су организовани у разреде *Буквараца* или *Читалаца* (или *Legentes*), *Донатиста*, *Граматиста* и *Синтаксиста*, док су у вишој гимназији звани *Пиити* (или *Поетици*) и *Ритори* (Грујић 1927: 368).

И у овом смислу сличности између Могиланске академије и Новосадске школе су очигледне: *Букварци* су учили да читају латински на основу *Алваруса*, уџбеника португалског језуите Емануела Алвареза, јединог текста на Кијевској академији до 1721 (Вишневский 1903: 112–113). Како у Кијеву тако и у Новом Саду изучавање *Алваруса* било је употпуњено другим уџбеницима вежби и често вишејезичним речницима. Примерци *Алваруса* из којих су српски студенти учили стизали су углавном из Русије: први буквар за учење латинског језика намењен Србима уредио је у ствари Захарија Орфелин, а штампан је у Венецији у кући Теодосија тек 1766. године (уп. Орфелин 1766).

Донатисти су се пак служили славном *Ars grammaticae*-ом Елија Доната (*Aelius Donatus*), римског граматичара који је

живео у IV веку н. е., у верзији немачког богослова и лингвисте Јоханеса Ренијуса (Johannes Rhenius).¹¹⁴ И у овом случају уџбеници су већма долазили из Русије, где се *Донатус* већ користио у московској школи Немца Ј. Е. Глика (Johann Ernst Glück) (Белокуров 1907: 13).¹¹⁵ У Новом Саду су Ренијусовог *Донатуса* користили и *Граматици* и *Синтаксисти*. На оба нивоа практиковало се, између осталог, преводње са латинског на славеносрпски по моделу *Colloquia Scholastica* Јоахима Лангеа (Joachim Lange) (Грујић 1927: 368). Српски ђаци су имали на располагању штампану верзију на славеносрпском оба дела тек од 1767, године у којој је у Венецији објављена књига *Первие начатки латинскога јазика* (Орфелин 1767) коју је уредио Захарија Орфелин и која је садржала управо *Донатус* Ј. Ренијуса, *Латински лексикон* Кристофа Целаријуса (Christoph Cellarius) и *Colloquia Scholastica* Ј. Лангеа.¹¹⁶

Што се тиче ученика више гимназије, односно *Поетика* и *Ритора* постоји, нажалост, много мање података. Знамо да су се први бавили изучавањем прозоције, метрике и свих категорија које су се обично проучавале у уџбеницима традиционалне поетике (број и подела слогова, типологија стихова, тропи и реторске фигуре), али није нам познат референтни уџбеник (Грујић 1927: 369). Међутим, може се претпоставити, барем у годинама у којима је био активан при „латинско-славенској школи“, да су кори-

¹¹⁴ Ренијусов *Donatus latino-germanicus* објављен је у Лајпцигу 1611, а до 1662. доживео је још 18 реиздања. Издавачки живот Ренијусовог *Донатуса* добро је приказан у: Ising 1970: 295–306.

¹¹⁵ Није се увек радило о штампаним примерцима, пошто у оно доба још увек није постојало право руско издање Ренијусовог *Донатуса* (Keipert 1990: 128).

¹¹⁶ Орфелин је црпео, у ствари, из неколико уџбеника, пре свега руских, да би створио „своју верзију“ латинске граматике: користио је уџбенике *Краткая латинская грамматика* (Москва 1762) Целаријуса за дефиниције и *Первья основания латинскога языка* (Санкт Петербург 1765) анонимног аутора за општу структуру дела. Критика је посветила релативно слабу пажњу овом делу: за сад већ давнашњим (али још увек веома валидним) студијама Т. Остојића (1924) и Д. Руварца (1924) уследили су само доприноси Хелмута Кајперта (Helmut Keipert) (1990). Уп. и Fin 2012.

шћени и неки удбеници које је Новаковић преписао током свог боравка у Кијеву, његове „белешке из Кијева“.

Углавном, новосадски студенти одлично су владали писаним и усменим латинским језиком, често чак много боље него што су се тиме могли похвалити, на пример, ондашњи посланици угарске дијете (Вуковић 1996: 88). Та знања представљала су огроман потенцијал и често су стављана у службу заједнице с јасном тежњом да латински добије практичну примену, уместо да служи само за читање и анализу класичара, што је био предмет разреда Пое-тике.¹¹⁷ Ова тенденција односила се и на наставну грађу која се предавала у школи: у заводу су се држали часови аритметике и географије, од суштинске важности за једно друштвено окружење које је почивало на трговачким и комерцијалним делатностима.¹¹⁸ Новаковић ће и у будућности бранити и истраживати ову посебну физиономију школског курикулума кад се буде укључио у организацију школских завода Срба у Будиму, Пешти и Сентандреји.

Теологија је као дисциплина ипак имала врховну улогу у *curriculum studiorum*-у. Осим традиционалне наставе догматике, хомилетике, реторике, литургије и етике, Дионисије Новаковић је у програм Новосадске школе увео и семинар вежби из беседништва за који је лично био задужен.¹¹⁹ Управо у том периоду Новаковић је постао надасве познат по својим беседама које је држао и ван завода често путујући по разним парохијама и читајући своје списе и у селима садашње Хрватске и Славоније, али и у Будиму и Пешти.¹²⁰ Најчувенија и најзначајнија од ових

¹¹⁷ На пример, регистри свих цркава под новосадском јурисдикцијом у периоду 1749–1753. у целости су написани на латинском језику (Грујић 1927: 366).

¹¹⁸ Аритметика се учила на свим школским нивоима; што се тиче пак географије посебна пажња посвећивана је централним и источним областима Европе, поготово Аустрији и Угарској (Грујић 1927: 367, 371).

¹¹⁹ Он се бавио и разредима филозофије и теологије, вероватно услед недостатка квалификованог особља. Често је један наставник покривао све дисциплине, што показују распореди часова објављени у: Грујић 1927: 372.

¹²⁰ Неке беседе састављене у овом периоду нашао је Димитрије Руварац: написане су на „славенском“ језику, у научном стилу, „те их није

проповеди је *Слово о похвалах и ползе наук свободних*, коју је Дионисије написао и прочитао у Петроварадинском шанцу највероватније у јануару 1739. у присуству највиших достојанственика новосадског региона, поводом почетка школске године Рождество-богородичине школе.

Критика је овај текст често дефинисала као његов програмски манифест: овом *lectio magistralis* млади професор је настојао заправо да свом аудиторијуму понуди нови васпитни образац усредсређен на „studium liberalium litterarum“ који би омогућио модернизацију школског система на основу кијевског модела, уколико би се применио у српским школама. Анализа садржаја *Слова о похвалах и ползе наук свободних* – као епитома мисли Дионисија Новаковића у својству представника „првог српског просветитељства“ (за шта упућујем на следећу публикацију) – од суштинске је важности за схватање његовог теолошког и просветног програма: његова визија образовања, културе и друштва наћи ће се у делима која ће написати наредних година, пре свега у предговору *Епитома* и катихизма *Пропедија*, осим што ће се и конкретно манифестовати у његовом раду као професора, проповедника и високог црквеног достојанственика. Поред тога, и у случају *Слова о похвалах и ползе наук свободних* јасно се види Дионисијево настојање да створи чврсту везу са омиљеним културним моделом, Могиланском академијом, у којој је провео десет срећних година „ради изученија наук свободних и собранија плодов прехвалнија премудрости“ оставши толико снажно импресиониран да је из свег срца желео да у будућности тај образовни модел пренесе и на своје сународнике („желал, да би когдa либо и между сродними мње отечеством, јазиком и вјероју сојузними, удостоен било вјешчати“; за текст уп. Руварац 1924а: 197).

могао народ ни разумети. Он [Дионисије] је у својим беседама хтео да покаже своју ученост и начитаност“ (Руварац 1924а: 216). Према Руварцу, текстови беседа садржани су у једном старом рукописном зборнику који обухвата беседеоца Стевана Урошевића, шидског пароха (Руварац 1924а: 196). Рукопис се налазио у Патријаршијској библиотеци у Сремским Карловцима, а потом је вероватно премештен у Београд.

Осим писања беседа и проповеди, у годинама проведеним у Новом Саду Новаковић је морао да се бави и састављањем уџбеника неопходних за учење различитих дисциплина које су се предавале на Академији: с обзиром на хроничан недостатак штампарија од којег је у то време још увек патио српски народ, књиге текстова су се диктирале или преписивале, и управо је на основу тих рукописа, у недостатку других докумената, могуће реконструирати Дионисијево присуство у Новосадској школи. Знамо дакле да је 1741. завршио своје најпознатије дело, литургијски приручник *Епитом*, и да је у јуну наредне године завршио превод са латинског неколико молитви Светог Августина Хипонског; једна белешка на рукопису *Compendiosa logica vulgo dialectica* студента Арсенија Теофановића сведочи да је 1742. „eloquentissimo Domino Patre Dionisyo Novacovics“ био „Literaris et Philosophiae Profesor“ и „orthodoxi catechismi explicatione degnissimo“, положај на ком је остао (чини се) барем до маја 1745; године 1744. написао је пак катихизис *Пропедија благочестија*, док је у погледу филозофије уџбеник *Историја натуралнаја философфов* остао делимично незавршен.

Веран идеји Петра Великог и Теофана Прокоповича из *Духовног регламента* по којој је „академија без библиотеке академија без душе“, Новаковић се ангажовао, у оној мери у којој му је то омогућавала финансијска ситуација школе, да испуни библиотеку (коју је и основао) новим текстовима, поготово руским, лично пишући поруџбине.¹²¹ И у овим списковима наслова очитује се солидно Дионисијево образовање, који је успео да набави велики део текстова из којих је учио у Кијеву да би их искористио у образовању младих српских богослова.

Не изненађује, између осталог, постојање наслова који излазе ван оквира стриктно верске литературе, попут историографског дела Самуила Пуфендорфа (Samuel von Pufendorf) *Введение, в гисторијию европеискую* (Санкт Пе-

¹²¹ Пронађени су заиста спискови поруџбина књига које је написао Новаковић (Костић 1952: 83–84).

тербург 1718),¹²² или руско издање расправа Полидора Вергилија Урбинског (Polidoro Virgilio da Urbino) *De gli inventori delle cose libri otto* (Москва 1720); па и *Книга Систима или Состояние мухаммеданския религии* коју је написао молдавски војвода Димитрије Кантемир (Dimitrie Cantemir) и чије је прво издање објављено у Санкт Петербургу 1722, те коначно примерак школске расправе Псеудо-Дионисија Ареопагита *De coelesti hierarchia* у преводу са грчког којом се, легитимно се може сматрати, српски теолог служио у више наврата (Маринковић 1968: 224).

Значајан део *curriculum studiorum*-а школе био је резервисан, наравно, за проучавање веронауке. Неки од катихизиса које су користили професори у школи настали су управо тих година: међу њима се истиче већ наведена *Пропедија* Дионисија Новаковића (Руварац 1890; Миросављевић 1903: 183–184) и катихизис Василија Крижановског *Краткое веры православныя исповедание... вопросам и ответами разделеное*.¹²³ Често су се користили и страни текстови, међу којима *Краткое христианское учение*, у употреби на Новосадској школи од половине педесетих година и вероватно базирано на делу Теофана Прокоповича *Краткая сказания* (Миросављевић 1903: 300–302), као и чувени *Православное исповедание веры* Петра Могиле, који се превасходно могао наћи у бакрорезном издању Захарије Орфелина *Ортодокс омологија, односно Православно исповедање католичанске и апостолске Источне Цркве* (Орфелин, 1758).

Упркос снажном убеђењу и великој упорности са којом је прилазио послу, 1747. године Новаковића су склонили са положаја, чини се зато што је обзнанио низак културни ниво српског клера у неколико писама једном руском

¹²² Оригинални назив Пуфендорфовог дела је *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, so itziger Zeit in Europa sich befinden*, први пут објављено у Франкфурту 1684. Руски превод, који је приредио Гаврил Ф. Бужински (Гаврил Ф. Бужинский), доживео је реиздање 1723. и 1767/77. опет у Санкт Петербургу.

¹²³ О катихизму Василија Крижановског, садржаном у *Спиридоновом зборнику*, уп. Руварац 1890: 238–240 и Миросављевић 1903: 184–186.

достојанственику ког је вероватно упознао током боравка у Кијеву.¹²⁴ У својој преписци Дионисије тврди да је одлучио да напусти положај на Новосадској школи пошто се осећао „прогоњеним“ злом и увредама епископа Висариона Павловића и представника нижег свештенства који су му завидели на његовом „кијевском“ образовању и љубави коју су према њему показивали ђаци. Упркос добрим намерама, Новаковић је осетио потребу да се побуни и устремио се на епископе који су по њему редовно кршили божији закон губећи кредибилитет и излажући православну веру нападима католика (Јакшић 1899: 227–228).¹²⁵

Удаљивши се из Новог Сада, Новаковић се преселио у Будим захваљујући занимању које је за њега показала активна грађанска српска заједница која га је желела за проповедника. Као што ћемо видети у следећем поглављу, чак и упркос нападима једног дела српског високог свештенства које је наставило да му се противи, однос између Дионисија и будимских Срба показао се дуготрајним: 1750. једногласно је изабран за епископа Будима и Пеште након што су га и друге српске заједнице из северне Хрватске и Трансилваније тражиле за вођу. И на овом новом положају, Новаковић ће бити преносилац „кијевског академског духа“ и пољско-украјинско-руског културног модела који се захваљујући његовом посредовању раширио и на центре Будимске епархије.

¹²⁴ Та теза, коју је изнео Боривоје Маринковић (1968: 226), темељи се на неким документима која је Милутин Јакшић описао у чувеној монографији посвећеној Арсенију IV Јовановићу Шакабенти (Јакшић 1899).

¹²⁵ Владимир Вукашиновић преузима оно што је Јакшић написао у вези са тешким односима између Дионисија и епископа Висариона Павловића, додајући још неке податке заслужне за „прекид“ њихових односа крајем четрдесетих година (Вукашиновић 2010а: 140–141).

2. БУДИМ

У Пешти и Будиму, где су Срби већ од XVIII века живели својим устаљеним животом, борили су се свесни омладинци више народа за уздизање своје литературе, за развитак своје културе и тиме и за подизање и учвршћивање националне свести. Овде је владала повољна атмосфера за културни и национални рад и Срби су се самосвесно користили овим могућностима (Пот 1991: 119).

Видели смо како су догађаји Велике сеобе нагнали већи део српског народа да се пресели северно од Саве и Дунава, те да се настани на територијима историјске Угарске, које су аустријске трупе ослободиле након готово века и по отоманске доминације. У опису последица овог масовног пресељења до сада смо се превасходно усредсредили на област садашње Војводине пратећи догађаје у Сремским Карловцима и Новом Саду, престоницама српске културне историје XVIII века: деловање школских завода, насталих у две вароши између двадесетих и тридесетих година XVIII века, омогућило је усвајање и ширење пољско-украјинско-руског културног модела кијевске матрице међу Србима кроз процес прилагођавања који је био могућ захваљујући и посредовању Дионисија Новаковића.

У овом поглављу анализираћемо живот српских заједница Будимске епархије, најсеверније епископске катедре српске православне цркве, која је у XVIII веку чинила једно од најзначајнијих седишта унутар јурисдикције Карловачке

митрополије.¹²⁶ Посебно ћемо покушати да анализирамо друштвено обличје и културну димензију српских заједница у Табану/Будиму, Пешти и Сентандреји: имућније (већи део породица се бавио трговачким делатностима) и дакле еманципованије и модерније породице у односу на оне у Карловцима и Новом Саду, биле су природно склоне да приме и асимилирају начела и иновативне идеје које су долазиле из Кијева и које им је нудио Дионисије Новаковић поставши будимски епископ 1749. године. Документа која се чувају у архиву Будимске епархије (АСПЕБ) сведоче у том смислу о великој животности локалног српског становништва, стално ангажованог у одбрани својих обичаја и свог културног идентитета како од мађарских и католичких притисака, тако и од злоупотребе моћи српског високог свештенства.

Најпре ћемо видети како су се српски досељеници, пристигли на ову територију, организовали поредећи историју „рацвароши“ Табана/Будима, Пеште и Сентандреје. Велики део потом ћемо посветити културном врењу које је анимирало ове заједнице, и које је пронашло величанствен израз у организацији бројних школских завода намењених искључиво Србима као и у сакралној архитектури, савршеном примеру словенског барокног стила. Коначно, анализираћемо однос будимских Срба са црквеном влашћу, заустављајући се на деловању Дионисија Новаковаћа у улози епископа.

2.1. Српске заједнице у Будиму, Пешти и Сентандреји почетком XVIII века

Присуство српског живља на мађарској територији доста претходи Великој сеоби: већ након битке на Косову, у ствари, скупине словенског живља (превасходно Срба, али и Бугара) упутиле су се ка севернијим територијама

¹²⁶ Као сведочанство значаја Будимске епархије, основане 1557, у историји српске културе XVIII века, могу се набројати чегири будимска епископа који су постали митрополити у истом веку (Вујичић 1997: 9).

Балканског полуострва преко Дунава, стижући све до градова Острогон, Комаром и Ђер где су стале под заштиту мађарских владара (Фоит 1977: 3; Вујичић 1997: 3). Године 1427, након смрти деспота Стефана Лазаревића, и Београд је прешао под контролу угарског владара Сигисмунда Луксембуршког (1368–1437): ¹²⁷ велика победа угарске војске против Турака 1456. под вођством Јаноша Хуњадија (János Hunyadi), легендарног Јанка Сибињанина из српских народних песама, обележила је почетак периода релативне стабилности за Београд који ће остати у чврстим мађарским рукама до 1521. године.

Поред горенаведених центара, мале српске заједнице образовале су се током XVI века и у варошима Будим, Пешта и Сентандреја.¹²⁸ Живот Срба избеглих у Угарску, „хришћана старе вере“ како их је звало локално становништво, односно „хришћана грчког вероисповедања“, или „хришћана несаједињених“ (Вујичић 1997: 10) дешавао се пре свега „у оквирима српско-православних општина“ (Пот 1991: 117). Ипак, као поданици мађарских владара учествовали су у ратовима против Турака који су око 150 година заузимали област између Будима и Острогона, остављајући је на крају готово опустушеном. Потчињени, дакле, делимично хришћанима, делимично Турцима, Срби су служили с једне стране крсту, с друге полумесецу.

Након што је угарска војска ослободила Острогон 1593. године, у ову област пристигло је око 8 000 Срба који су се придружили својим сународницима већ настањеним у Угарској. Век касније, битке великог Бечког рата (1683–1699) поново су донеле смрт и уништење у ове крајеве при-

¹²⁷ Деспот Стефан Лазаревић био је један од најближих људи Сигисмунда Луксембуршког: припадао је заправо Витешком реду Змаја, „личној гарди“ угарског владара (Вујичић 1997: 7; Бикар 2003: 18). Попут Сигисмунда и Матија Корвин (Mátyás Hunyadi) је имао много Срба међу својим најужим сарадницима, посебно међу војним официрима и у редовима злогласне „црне милиције“ (*fekete sereg*).

¹²⁸ Тим миграцијама допринело је и присуство Ђурђа Бранковића у овим крајевима, власника бројне земље и једне луксузне палате у „vicus Italianicorum“ на будимској тврђави (Вујичић 1997: 7).

моравајући преполовљено, осиромашено локално становништво, лишено свих средстава, да се упути негде другде. Судајући према хроникама из тог доба, грациозна Сентандреја, на пример, представљала је крајем XVII века неку врсту аветињске вароши (Бикар 1997: 296).

Масовни долазак српског света у Будим после Велике сеобе нагнао је Угарску дворску комору да донесе одлуке о распоређивању досељеника: око 6 000 пуштено је у различите округе у којима су већ становали њихови сународници (Табан/Будим, Пешта, острво Чепел), док је осталих 14 000 дислоцирано у различите центре у околним областима – Сентандреју, Острогон (који је већ имао своју „Ratzenstatt“/Српску варош), Егер, Комаром (са својом „Raizsche Kirche“), Ђер, Збег, Калаз, Помаз, Чобанац – који су били ненастањени након недавног сукоба.¹²⁹

Међу горенаведеним, Будим, Пешта и Сентандреја представљају најважнија средишта српског присуства на мађарској територији током XVIII века. Српске заједнице које су настале и развијале се у овом окружењу биле су заправо најимућније и најутицајније у XVIII и XIX веку: велика добробит за њих долазила је од непосредног контакта са средњоевропском културом чија су начела допринела буђењу српске националне свести и увођењу овог народа у престижни ред великих европских нација (Пот 1991: 116). То мишљење важи како за Србе у Табану/Будиму и Пешти тако и за оне у Сентандреји и у осталим угарским варошима који су, како пише Душан Ј. Поповић, „живели међу Мађарима, у њиховој престоници, а најближе Бечу, први од Срба научили мађарски и немачки, први на својој кожи осетили начине, господствујушчих, а међу

¹²⁹ Уп. Бикар 1997: 297. Распоређивање српског живља довело је до сукоба између локалних мађарских власти и централне владе у Бечу. Већ у децембру 1689, дакле пре доласка српских изгнаника, Угарска дворска комора је спровела попис у селима будимске и пештанске области које су недавно отргнуте од турске доминације. У неким од тих села (Ерчин, Адоњ, Пентеле, Перкхатх, Фелдвар и Ерд) српско присуство је забележено већ пре 1689. Документа везана за попис у целости наведена су у: Јакшић–Јенеи 1981: 91–95, бр. 1.

Србима били свакако најкултурнији и најмучнији, и први су успели да постану грађани“ (Поповић 1952: 376).

*

У Будиму су се Срби настанили у „Rácváros/Ratzenstatt“ или „Српску варош“,¹³⁰ српску варошицу која се налазила у четврти Табан, смештену на брегу између брда Гелерт и тврђаве на Дунаву.¹³¹ Село је постојало већ одавно, са својим кривудаваим улицицама, скривеним двориштима и лепом православном црквом посвећеном Светом Димитрију, и било је седиште Будимске епархије за време турске доминације. У једној студији о српским заједницама у Будиму и Пешти, Стојан Вујичић преноси опис Табана немачког сликара Рудолфа Алта (Rudolf von Alt, 1812–1905) који је посматрајући српску варошицу са супротне обале Дунава написао:

Посматрајући са пештанске обале... призор Будима је веома живописан. Гелертово брдо се стрмо издиже, огледајући се својим голим теменом у таласима Дунава. На уској ивици обале, коју заплускују таласи, нижу се убоге куће, сачињавајући јужни део Будима. Насупрот Гелертовом брду издиже се Град са краљевском палатом, која се – овенчана зеленим крошњама – гордо суочава са збијеним кућама Рацке (Српске) вароши, које попуњавају ону долину, која као неко огромно речно корито раздваја ова два брда. Између кућа издиже се као неко турско минаре, витки звоник српске цркве, чији се китњаста торањ осликава у реци (Вујичић 1997: 14).

¹³⁰ Попут Будима, и Острогон, Комаром, Сегедин и уопште највећи део угарских градова имали су у оно доба *Ratzenstatt*, иначе лепо представљен и у штампи и на неким бакрорезима из XVIII века који се могу видети у: Давидов 2001б: 28–31.

¹³¹ Топоним Табан је из времена турске окупације и претпоставља се да долази од термина „табак“, штавилац коже. Реч, вероватно арапског или персијског порекла, ушла је у мађарски језик у свом српском облику. Као што ћемо видети, штављење коже је била једна од најраспрострањенијих делатности међу српским досељеницима, најзаступљенија, између осталог, у близини тврђаве у Табану на обали Дунава. Топоним се појављује и на старим печатима Српског друштва у Будиму, изрезбареним деведесетих година XVII века, на којима се управо налазе написи: „печат будимске вароши Табани“ и „печат будимскија долинија вароши Табани греческаго исповједанија“ (Вујичић 1997: 14).

Према историографији, српска заједница у Будиму морала је бити бројна и економски јака од времена турске доминације, ако је истина да су већ тада могли располагати са три православне цркве. Документа из тог доба показују да је након ослобођења града и Велике сеобе, Српска варош убрзано расла: Будим је 1707–1708. бројао око 500 српских породица које су имале 88 приватних делатности (углавном комерцијалних и трговачких) и биле специјализоване у 20 различитих занатских производњи (Вујичић 1997: 4).

У Пешти,¹³² опасаној средњовековним зидинама, Срби су се груписали око православне цркве Светог Ђорђа, недалеко од Београдске капије и јужних бастiona на Дунаву, у данашњем петом дистрикту: улица уз цркву, која је од православног храма ишла директно на обалу Дунава, добила је крајем XVIII века назив *Szerb utca* који је задржала до данас (Вујичић 1997: 3, 21).

Српски изгнаници, који су се преселили у Угарску *per modum pacti* (Витковић 1870: 139), односно на основу споразума закључених са Леополдом I и потврђених у *привилегијама*, добили су право на држављанство 1696. Српске заједнице Табана/Будима и Пеште представљао је у срцу мађарског градског већа један сенатор, или „ратсхер“ (*ratsher*).¹³³ Обема заједницама је било дозвољено самоуправљање, путем избора градског већа (магистрата, или „танача“) којим је руководио председник („бирова“) (Бикар 2003: 60; Маријан 2005: 80).

Срби из Табана/Будима и Пеште активно су учествовали у великим историјским догађајима који су задесили Угарску у првој половини XVIII века: напаћене ратовима

¹³² Према Федори Бикар, „Пешта је словенска реч, значи „пећ“ по кречарама које су се налазиле на пештанској, левој обали Дунава. Краљ Бела IV је после татарске најезде преселио становништво Пеште у Будим. Од тада се Будим на немачком језику зове Офен, тј. пећ“ (Бикар 2003: 14, фуснота 14).

¹³³ Међу најистакнутијим носиоцима ове функције сетимо се Јована Мушкатиновића (1743–1809), једног од првих Срба који је завршио студије на Универзитету у Пешти и једног од првих адвоката у српској историји (Пот 1991: 117).

и епидемијама, у двама заједницама се смањио број становника који су већ почетком XIX века почели да се померају ка југу, коначно слободни да се врате у своје земље.

Поред Табана/Будима и Пеште, током XVIII века била је посебно активна варошица Сентандреја,¹³⁴ смештена између брда и десне обале Дунава, коју је један од њених најзначајнијих синова, Јаков Игњатовић, описао као „светилник српства у XVIII веку“: у неку руку, доиста, Сентандреја је за српске досељенике имала важнију културну улогу него Табан/Будим и Пешта, будући да је била седиште српске Будимске епархије.¹³⁵

Сентандреја је одувек уживала привилегован положај у мађарском краљевству због своје специфичне географске позиције: главни трг се у ствари налази на раскрсници путева који повезују Острогон (дугогодишњу престоницу краљевства и седиште катедре угарског примата), Вишеград (где се налазио летњиковац локалног епископа) и Будим и Пешту, чија је економска моћ била у сталном порасту.¹³⁶ На нивоу управе, грађанство Сентандреје је зависило од пештанске жупаније, а њоме је управљао гроф Иштван (Стеван) Зичи (István [Stevan] Zichy), капетан града Ђера,

¹³⁴ Српски досељеници су варош најпре називали Сент Андраш, потом Сент Андрија и коначно Сентандреја (Давидов 2011: 37). Латински облик топонима, *Sanctus Andreas*, први пут је забележен на једној дипломи коју је 1146. потписао угарски владар Геза (Géza) II (Dóka 1981: 9). Дуго се веровало да град дугује своје име оближњем манастиру Светог Андрије, подигнутом у XI веку у близини Вишеграда по жељи владара Андрије I. Скорија истраживања везују топоним за судбину градске католичке цркве из XIII века посвећене Светом Андрији до 1725, након чега је срушена и поново изграђена на иницијативу локалних католичких угледника променивши заштитника у Светог Јована (Бикар 2003: 11–13).

¹³⁵ Прву монографију о историји Сентандреје написао је Павле Софрић 1903; након њега сакупљањем и проучавањем обимне архивске грађе бавили су се и српски и мађарски историчари. Међу њима поменимо студије Пала Фоита (Pál Voit) (1977), Федоре Бикар (1997 и 2003), али пре свега Динка Давидова (1973; 1990; 20016; 2005 и 2011), и у сарадњи са Дејаном Медаковићем (1982).

¹³⁶ „Ту, на Главном тргу, састају се три главна пута: онај са југа, који води из Будима, онај према северу, к Вишеграду и онај који води у западном правцу, окомито на линију Дунава“ (Фоит 1977: 5).

који је ове територије добио као феуд од цара Леополда I 1685–1686.

За разлику од других центара у које су упућивани српски досељеници, крајем XVII века Сентандреја је била практично ненасељена и једино одредиште које је предложила Угарска дворска комора у којој није било забележено присуство српске заједнице (Гавриловић 1990: документа бр. 22 и 33).

Дакле, стратешки положај с трговачке тачке гледишта и велика расположивост слободног простора, поред изузетне лепоте окружења, привукли су српске досељенике у Сентандреју: ондашња документа сведоче о томе како се почетком деведесетих година XVII века у граду налазило 12 000 Срба, мала заједница чије су харизматичне вође били патријарх Арсеније III Црнојевић, који је ту сместио своје привремено седиште, и београдски кнез Иван Милутиновић (Бикар 1997: 297).¹³⁷ Са њима су се у Угарску преселиле и неке кључне личности српске интелектуалне елите оног времена, „најпросвећенији део народа“, као што је написао Јован Скерлић, које ће активно доприносити културном препороду српског народа у овом туђем окружењу: међу њима се истичу Христофор Жефаровић и монаси Рачанске школе.

Срби, пореклом из разних градова и области (Београд, Чипровац, Хопово, Пожаревац, али и Далмација и Босна), организовали су своја насеља у седам квартова (или махала) смештених око исто толико цркава чија имена, која су још увек у употреби, управо одражавају изворно порекло досељеника (Фоит 1977: 4). Цркве су најпре саграђене од дрвета, а потом замењене каменим грађевинама у којима се мешају елементи барока, рококоа и неокласицизма. Сâм патријарх Арсеније III бодрио је становништво да их започну градити како би се што боље одбранили од унијаћења.¹³⁸

¹³⁷ Арсеније III Црнојевић није био стално настањен у Сентандреји, иако се често у њу враћао по завршетку безбројних путовања која су га водила у Будим, Коморан, Беч, Славонију и Хрватску, и у манастире Грабовац и Лепавина; уп. Веселиновић 1949.

¹³⁸ У отвореној полемици са католицима, Арсеније III Црнојевић упутио је писмо угарском примату Леополду Колонићу, који му је јако

Занимљиво је приметити да је на тих седам међусобно независних парохија, где је свака имала малу групу свештеника и пасторални савет, постојало исто толико тривијалних школа које су често отваране у близини или унутар цркве с циљем да се младеж васпита да брани и негује културну баштину заједнице и, ако је могуће, подстакне њен развитак и добростање. Како је то написао Петар Римски, „(Срби су) седам црквеј саздали, и при свакој цркви малу школу тривијалну воздвигли, гди дотле јуност по можности обучаваљса, докље височајшим повељенијем нормалне школе по всјуду у краљевству неуредиле се“ (Римски 1868: 12).

Што се тиче кућа, досељеници су заузели већ постојеће које је становништво напустило бежећи од Турака, прилагођавајући их без превеликих претензија властитим потребама. Патријархов дом, такође импровизиран, био је пак саграђен у близини једне мале, већ постојеће цркве од камена посвећене Светом Ђорђу (Бикар 2003: 38–38; Давидов 2011: 44–45). Мошти цара Лазара, које су у Сентандреју донели раванички монаси, биле су смештене у једну малу цркву од камена у ту сврху подигнуту на обали Дунава и посвећену Светом Луки.¹³⁹ У њој су се сместили и монаси из Раче који су, иако поневши са собом велики број рукописа и штампаних књига, убрзо били приморани да реорганизују властиту преписивачку радионицу и школу како би одговорили на потребе локалних православних заједница.¹⁴⁰

Дакле, почетком XVIII века Сентандреја је бројала око хиљаду убогих домова од дрвета, малу камену цркву и шест

пребацивао што се супротстављао унијаћењу, претећи да ће српске православне цркве изградити на рушевинама католичких (Гавриловић 1990: 356–359; бр. 287, 288).

¹³⁹ Раванички монаси напустили су Сентандреју 1699. после потписивања Карловачког мира упутивши се у манастир Врдник/Нова Раваница. Од 1798. један спомен-крст обележава место на ком је некад постојала мала црква (Фоић 1977: 22; Бикар 2003: 144).

¹⁴⁰ О активности Рачана у Сентандреји и њиховој производњи видећи: Павић 1970: 24–25; Бикар 2003: 181–183; Давидов 2011: 55–60.

црква такође од дрвета: ако Мађари нису с одобравањем гледали на окупацију словенског живља, ни Срби (барем првих година након Велике сеобе) нису намеравали да се за стално преселе у Угарску, гоњени надом да ће се што пре моћи вратити у отаџбину.

Поред православних Срба, варош је примила и групе „католичких Срба“ из Далмације које су се сместиле преваходно на брду („Магарећи брег“), изградивши чету кућерака типично медитеранског изгледа које попут бројних ластавичијих гнезда шарају падину. На врху брега настанили су се пре свега табаци, односно штавиоци коже (Фоић 1977: 29). Иако су им неповољни услови били заједнички, католици и православци нису живели у великој слози, барем не у прво време након миграције: честе су биле свађе између „Римљана“ и „Расцијана“, или „шизматика“ како су звали православне Србе, а сукоби су се често завршавали интервенцијом локалних власти, тј. Будимског магистрата и Угарске дворске коморе (Бикар 2003: 60–63). Тензија и нетолеранција, својствене односима између две заједнице, провејавају и у документима из оног доба. Поготово су биле честе оптужбе за насиље и угњетавање против световних власти (кнежеви Иван Милутиновић код православаца и Јован Ђуремарић код католика) и црквених: често је сâм патријарх Арсеније III писао Угарској дворској комори да пријави случајеве непоштовања обичаја и вероисповедања свог народа, у потпуној супротности са споразумима установљеним *привилегијама* (Гавриловић–Јакшић 1987: бр. 489–492).¹⁴¹

Из првог „пописа“ одржаног у Сентандреји 1696. са знајемо да су српску заједницу у вароши (*Rasciani oppido Sanct Andre*) у то доба чиниле 1453 породице, са укупним бројем од 6 000 људи, дакле половином од 12 000 који су дошли после Велике сеобе. Било је то релативно старо ста-

¹⁴¹ У једном писму из 1692. католички Срби су самог патријарха оптужили за шпијунажу. Као последица ових оптужби, угарске власти су затражиле од Аустријске дворске коморе да позове патријарха у Беч и да га тамо задржи до краја сукоба (Гавриловић–Јакшић 1987: 109, бр. 117).

новништво (младих је била једна четвртина од укупног броја), већински српско, али ипак изузетно мултиетничко, како показује забелешка дворског службеника задуженог да истражи ко говори „Räzen aus griechen, bulgarien, Mörsien, Bosnien ia auch aus Ermenien“ (Јакшић–Јенеи 1981: 141).¹⁴² Углавном, статистички подаци сведоче о томе да је српска православна популација доживела нагли пад током првих двадесет година након Велике сеобе и да је од тада била у мањини: током XVIII века све више је расло присуство Немаца, који су били у већини до почетка XX века,¹⁴³ затим Угара, Словака и на последњем месту Срба (Бикар 1997: 299).

Међу узроцима овог брзог опадања српске популације, које треба тражити најпре у тешким политичким и друштвеним условима заједница које су се сукобљавале са Мађарима, треба поменути и озбиљан пожар који је задесио варош у лето 1696, те преполовио број кућа уништавајући чак и резиденцију патријарха Арсенија III Црнојевића.¹⁴⁴ Српски етнарх обратио се тада Угарској дворској канцеларији тражећи да му се додели привремени смештај у Пешти, или да му се одобри изградња једне „domuncula“ изван варошких зидина, у близини извора Светог Илије: тамо су пештански Срби подигли неку врсту малог спомен-светилишта које је постало мета ходочашћа у време празновања овог свеца (2. август).¹⁴⁵

¹⁴² Исте године службеници Угарске дворске коморе завршили су и попис српског становништва у Табану/Будиму и Пешти. Оба документа пренета су у: Јакшић–Јенеи 1981: 112–141, под називом „Beschreibung der Ofnerisch[en] Razenstadt oder Taban Genants“ и „Beschreibung Szent Andree in Pester Comitatz“. Подаци који се односе на српске становнике у Пешти (православне и католичке) могу се пронаћи у: Гавриловић 2005: 370–377, бр. 424–426.

¹⁴³ Године 1910. састав становништва се мења у корист Мађара (2971 душа), Немаца и Словака, са Србима који су и даље на последњем месту са 631 особом. Године 1920. број Срба се смањује на 466, а 1930. их има 236, док их је 1938. само 189 (Бикар 1997: 299).

¹⁴⁴ После пожара, патријарх је замолио Угарску дворску комору да ослободи грађане Сентандреје плаћања годишњег пореза, с обзиром на губитке које је претрпело српско грађанство (Јакшић–Јенеи 1982: 95–111, бр. 2, документи датирани 22. 4. 1697. и 7. 9. 1697).

¹⁴⁵ Заправо су пештански Срби спојили култ овог места са празником Светог Илије: према народном предању, приликом боравка царице

Мали центар међутим није изгубио своју карактеристичну атмосферу, где је доминантни елемент био српски. Економски и културно јака и отворена утицијима западне културе, поготово у XVIII веку, српска заједница у Сентандреји се ревносно ангажовала у очувању свог националног идентитета настојећи истовремено да подржи сународнике који су остали под турском доминацијом: временом надвладана конкуренцијом развијенијих општина Табана/Будима и Пеште, Сентандреја и данас представља живо сведочанство српског присуства на овим територијама.

*

У једној студији из 1981. историчари Иван Јакшић и Карољ Јенеи сакупили су и објавили серију писама патријарха Арсенија III Црнојевића и других чланова српских заједница Табана/Будима, Пеште и Сентандреје током прве деценије после пресељења у Угарску (1692–1703), документа из којих се јасно види ангажовање српског патријарха да својим сународницима обезбеди извесну друштвену и правну стабилност која се могла постићи једино путем признавања права на држављанство и потврђивањем слободе вероисповести, као што је установљено *привилегијама* на које се веома често заборављало (уп. Јакшић–Јенеи 1982: 95–111, бр. 2 – посебно документа од 16. 4. и 17. 5. 1695).¹⁴⁶

У овим писмима очигледне су тешкоће са којима су се српски досељеници сусретали у односима са домаћим друштвом, које је на њих гледало као на масу странаца

Марије Терезије у граду 1751. она је заповедила да се вода у палату доноси искључиво са извора Светог Илије за коју се сматрало да је лековита (Вујичић 1997: 23).

¹⁴⁶ Да би добили држављанство, Срби су често били приморани на компромисе са угарским властима. У том смислу занимљив је документ који се чува у Будимпештанском архиву датиран у Будиму, 17. јануара 1707, у којем трговац Лазар Георгијевић потврђује да је добио држављанство пошто је платио таксу од 25 форинти и обећао да ће се одрећи православне вере (Гавриловић 2005: 103, бр. 238). У вези са тим уп. и документе у: Маријан 2005: 79–84.

пристиглих да упропасте постојећу равнотежу и угрозе економију, и које је, дакле, настојало да их спречи у раду и да их изолује. Осећајући се лишени властитих поседа и угрожени у обављању традиционалних комерцијалних делатности, Мађари су стално захтевали да се постави граница слободи деловања српских досељеника, чак путем већег опорезивања.¹⁴⁷

Још један документ, који наводи Гаврило Витковић и нажалост без датума (иако сигурно не датира пре 1722), помаже нам да боље схватимо положај Срба који су боравили „in inferiori suburbio Tabana dicto“. У овом захтеву, написаном на латинском и упућеном бечком двору, Срби из Табана/Будима позивају се на привилегије које им је уступио Леополд I подсећајући да су се борили за аустријску ствар често гинући на бојном пољу („Sanguinis etiam nost(r)i in Seruitio Majestatis Vestrae Sacramentissimae Domus Austriacae profusione, purpurassemus“) и како је упркос томе 1722. заједница наишла на „dissensiones et disconvenientiae“ код локалног магистрата. У контексту записника, који су написали комесари „Camera Hungarica“, Срби из Табана/Будима су коначно добили статус грађана плативши годишњу таксу од 1500 форинти мађарским властима („1500 flor. Rh. nos Soli Graeci in medium aliorum Civium contribuimus“). Између осталог морали су подносити и друге намете у случају непогода, сиромаштине или потребе за мобилизацијом („Civilia onera aequaliter Supportavimus, Calamitates, miserias, et omnia militaria Servitia Subivimus“; Витковић 1873, IV: 363–367, br. 112).

Као што је већ речено, са административне тачке гледишта и у Табану/Будиму и Пешти (а тиме и у другим угарским градовима) Срби су добили могућност самоуправљања преко властитог магистрата („танач“) који су чинили

¹⁴⁷ У једном документу од 29. децембра 1696, на пример, пештанска жупанија „подстиче“ Угарску дворску комору да од градске управе наплати годишњи порез који дугују Срби из Сентандреје у складу са споразумима потписаним 1687 (Јакшић–Јенеи 1982: бр. 2). О тешкоћама са којима су се Срби сусретали у овом првом периоду уп. и Маријан 2005: 41.

саветници бирани на годишњем нивоу, а који је предводио председник („бирова“). Магистрат је требало да се бави општинском администрацијом, поштује царске законе и одржава ред у градским финансијама, поред тога што је извршавао цивилну правду унутар заједнице. Осим тога, заједнице Табана/Будима и Пеште представљао је у срцу (угарског) градског већа један сенатор, или *ratsher*, који је бранио права заједнице у случају њиховог кршења од стране угарских власти (Пот 1991: 117).¹⁴⁸ И у овом случају, бројна документа нађена у архивима Будима и Пеште сведоче о честим случајевима угњетавања, превасходно у вези са наплаћивањем десетка који се стално повећавао, а понекад изнуђивао силом, и готово увек користио у личне сврхе (Бикар 1997: 298).

Нешто другачија била је ситуација Срба из Сентандреје, чије је држављанство зависило од пештанске жупаније и племићке породице Зичи из Ђера, која је добила ове територије као феуд од хабзбуршке краљевске куће. Односи између грађана и грофова Зичи били су уређени специјалним споразумом закљученим у јануару 1700, којим су се Срби из Сентандреје обавезивали да плате годишњи порез од 1 000 форинти и да поштују вољу локалног господара, добијајући заузврат релативну административну аутономију и слободно располагање земљиштем, шумама, обрадивим пољима и пашњацима, крчмом и дереглијама за прелазак преко реке. Такав однос је уз разне модификације трајао до 1767, када су, услед неиспуњавања обавеза самих Зичијевих, територије враћене под круну.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Године 1766, на пример, Угарска дворска комора наметнула је увођење „урбара“ (регистра имовине) за који је од грађана Сентандреје било тражено да плате годишњу таксу од 8 000 форинти. Српска заједница снажно се успротивила овој одлуци подсећајући да они нису кметови већ слободни грађани и побунивши се против председника Дворске коморе, грофа Грашалковића, ради укидања „урбара“. Спор се завршио закључивањем споразума са самом Маријом Терезијом, потписаног 2. септембра 1772, којим је Србима наложено да плате 6 000 форинти годишње најамнине Угарској дворској комори (Бикар 2003: 57–59).

¹⁴⁹ Наследник Иштвана Зичија, Петар (Petar Zichy), подигао је годишњу таксу на 2 000 форинти уз које је требало доставити и 200 буради

Попут заједница Табана/Будима и Пеште и заједница Сентандреје добила је могућност самоуправљања: и овде се заправо магистрат, или „бирова“, бавио градском администрацијом, а ипак се у почетку није радило о одбору, већ о „правом кнезу, или варошком поглавару и председнику“ (Маријан 2005: 80). Поред тога, пошто су заједницу чинили православци и католици, након доласка у Угарску изабрана су два председника, Иван Милутиновић за прве и Јован Ђуремарић за друге (Бикар 2003: 60). У покушају да стави тачку на сталне притужбе и некоректно понашање обе стране, 1738. угарски дворски суд наметнуо је увођење магистрата („танача“) у форми савета, који је сачињавало 12 чланова од којих девет православних („рацких“) и три католичка.¹⁵⁰

Српска интелигенција у Табану/Будиму, Пешти и Сентандреји, задужена за управљање заједницама, ипак је успевала да води мудру и смотрену политику: традиционално верна царској круни, остала је неутрална чак и према локалним мађарским властима, настојећи да не повреди част и национално осећање домаћег народа.

Такав став био је посебно јасан и поштован током побуне Фрање II Ракоција (Ferenc II Rákóczi), која се десила у Угарској између 1703. и 1711. Ракоци је покушао да укључи

вина и 12 фунти кафе (1710). Миклош Зичи (Miklós Zichy) је 1738. подигао таксу на 3 000 форинти и 50 фунти кафе. Ти захтеви сведоче о богатству сентандрејске заједнице. Последњи представник породице Зичи, Елизабета Берењи (Elizaveta Berenyj), удовица грофа Миклоша, изгубила је сва права на територије између Будима и Вишеграда услед неиспуњавања обавеза према круни, ослобађајући тако и грађане Сентандреје од својих намета. О односима између сентандрејских Срба и породице Зичи уп. Бикар 2003: 41–42.

¹⁵⁰ Три године је „бирова“ морао бити православца, а једну годину католик. Магистрат је морао да се понаша према православцима и католицима не фаворизујући ниједне, да регулише тржиште без протекционизма и да убира порезе. Међутим, постојале су сталне свађе унутар магистрата, попут међусобних оптужби за корупцију и жалби на претерано опорезивање. Марија Терезија је 1779. увела пропис којим је магистрат, у међувремену проширен на 24 члана, морао бити сачињен од једнаког броја православаца и католика. Коначно, 1786. године Јосиф II је унео додатне промене, уводећи избор саветника на годишњем нивоу (Бикар 1997: 298).

Србе пославши Арсенију III Црнојевићу три писма у којима их је подстицао да се уједине са побуњеницима обећавајући привилегије и бенефиције у случају победе, и претећи суровим одмаздама у случају одбијања. Одлучан у томе да остане веран аустријској ствари, патријарх је наведену преписку предао властима. На крају су се Срби борили против побуњеника и због тога били оштро нападани од стране мађарског становништва. Између 1705. и 1707. варош Сентандреја доиста је тешко пропатила од последица буне, од тренутка кад се нашла на путу који је повезивао Будим и Острогон, на сталној мети напада царских трупа које су пролазећи остављале за собом пустош и сиромаштво.¹⁵¹ Наредних година Срби из Табана/Будима често су се позивали на верност показану приликом Ракоцијеве буне („et praestitimus sub toto decursu rebellionis Rakocziane Sanguinem etiam nostrum fudimus“; Витковић 1873: 363–367, бр. 112).

*

Привреда Срба у Будиму, Пешти и Сентандреји била је од самог почетка превасходно устројена око занатских и трговачких делатности и виноградарства, које је традиционално било веома распрострањено у региону и које се временом показало плодноним и за угарске Србе.¹⁵²

Убрзо након доласка у угарске земље српске занатлије су основале цехове и еснафе ради одбране властитих производа од мађарске и немачке конкуренције кроз увођење протекционистичких правила која су уређивала локалну трговину. Цехови, којима је била својствена јасно

¹⁵¹ О Ракоцијевој буни уп. Палић 1995: 112–116, ИСН 2000, IV/1: 78–88; Бикар 2003: 43–49; Давидов 2011: 53–55. Ракоцијева преписка може се прочитати у: Маријан 2005: 25–28.

¹⁵² О овоме постоје бројна документа која се чувају како у архивима у Будиму и Пешти, тако и у архиву Сремских Карловаца, где су често слати угарски производи. Тако знамо да су на преласку из XVIII у XIX век Срби из Сентандреје производили 40 000 буради вина годишње и да су производњу вина и ракије подржавале и власти: на пример 1701. уведена је клаузула према којој је свако ко засади виноград био ослобођен било каквих финансијских обавеза у периоду од шест година (Бикар 1997: 299).

дефинисана унутрашња хијерархија,¹⁵³ уживали су такође суштинску аутономију: осим што су бранили интересе чланова, уређивали су интерни живот на основу статута, прилично строгих правила која су се односила и на понашање које је требало усвојити према црквеним властима и у друштву. Прве цехове су основали 1695. године обућари и јорганџије, а потом табаци (1697), ћурчије (1700), кројачи (1708), сапунџије (1715), колари, ковачи (1758) и шеширџије (1771).¹⁵⁴

Попут занатлија ни српски (ни грчки) трговци нису губили време након пресељења у Угарску прионувши одмах на рад. Они су чинили имућнију и важнију друштвену групу међу Србима у Будиму, који су имали подршку како патријарха Арсенија III Црнојевића, тако и централне власти у Бечу, од које су добили привилегије у јулу 1698. у складу са услугама које су гарантовали током недавних сукоба.¹⁵⁵ Како пише Павле Софрић:

Досељеници у (пређе) изложене згодне прилике, а још под заштитом града Будима, одмах прионуше око свог обичног рада. Зато нам сведочи привилегија овдашњих српских трговаца, која је датирана 13. јула 1698. год. дакле по готову одмах после сеобе. А осигурани својим правним односима према држави и спахији, и потпомогнути још занатском и пољском привредом, дођоше до доминантне улоге у Угарској (Софрић 1903: 51).

Српски трговци су највише били уполслени у трговини ракијом, пивом, житарицама, брашном, овцама, посуђем и другим рукотворинама, које су често излагали на великим сезонским вашарима који су се одржавали у Пе-

¹⁵³ За више детаља о прописима који су уређивали уписивање нових чланова уп. Витковић 1873: 76–78, бр. 44–46).

¹⁵⁴ Постоје бројна документа из оног доба која се односе на цех штавилаца коже, свакако најбогатији и најмоћнији, чији је први статут потписао патријарх Арсеније III Црнојевић, а потврдио Леополд II 1698. Године 1761. цеховске привилегије су униформисане, а њихови статуту модернизовани током XIX века. Цехови су званично угашени 1872 (Бикар 1997: 300).

¹⁵⁵ Већ 1690, на пример, сентандрејски трговци тражили су и добили од Угарске дворске коморе трговинске одштете да би надокнадили велике губитке претрпљене током рата (Бикар 1997: 300).

шти у марту, јуну, августу и новембру. Вашари су били прави догађаји, не само трговачки, већ и друштвени, који су привлачили многе Србе чак и из отаџбине (Póth 1982: 14).¹⁵⁶

Трговачке куће у Сентандреји основале су 1698. свој еснаф под именом Српско привилегијално сентандрејско трговачко друштво. Символ еснафа је чинио стилизовани амблем, настао из комбинације три различита елемента, односно крста, броја четири и сидра постављених једно преко другог: крст је представљао православну веру, број четири је означавао стопу зараде трговца, и коначно, сидро, симбол наде, подсећао је да је Дунав главни превозни пут (Давидов 2011: 49). Знак еснафа је био истакнут на неколико места у вароши, почевши од централног трга где је и данас видљив споменик са натписом „Свјатиј сеј крест воздвиже себсркоје привилег, содружество купеческоје Свјатоандрејскоје 1763“ (Фоит 1977: 8).

Еснаф сентандрејских трговаца био је изузетно богат и моћан: према статистикама, 1728. године бројао је 15 активних чланова који су добављали штофове и вунене тканине чак и колегама из оближње Пеште. Из јужних области увозиле су се штављене коже, вуна и зачини, док су из Аустрије и Бохемије стизали текстилни материјали и индустријски производи. Трговина се одвијала пре свега коришћењем дунавских вода: према документима, 1790. сентандрејска трговачка флота бројала је 17 бродова и 13 лађа (Бикар 1997: 301).

Током XVIII века трговачке породице чиниле су варошку елиту како у Табану/Будиму тако и у Пешти и Сентандреји, и биле највећи покретачи културног и архитектонског развоја подржавајући оснивање школа и културних друштава као и изградњу бројних цркава у барокном стилу (Видак 1962: 30; Бикар 1997: 301–302).¹⁵⁷

¹⁵⁶ За детаљније информације у вези са делатношћу српских трговаца на угарској територији у XVIII веку видети документе сакупљене у: Гавриловић–Јакшић–Пецињачки 1985, Гавриловић 1990, Храбак 1997 и Гавриловић 2005.

¹⁵⁷ У Сентандреји су, на пример, трговачке породице себи изградиле прве грађевине од камена, подигнуте око главног трга и које су замениле

2.2. Центри стварања српске културе у Будиму, Пешти и Сентандреји

Од доласка у Угарску, Срби су се побринули да својој деци обезбеде могућност школовања, барем основног степена. Видели смо како су се око патријарха Арсенија III Црнојевића (а затим око будимског епископа) окупили учени људи, углавном свештена лица, која су се ревносно бринула о својим верницима настојећи да одбране заједницу од напада католика и да задрже јединство и отварањем малих тривијалних школа при парохијским црквама. То начело не важи само за српске заједнице у Табану/Будиму, Пешти и Сентандреји, већ се шири на све угарске варошице које су настањивали православни Словени.

Почетком XVIII века становници Сентандреје, у договору са заједницима у Табану/Будиму, затражили су од будимског епископа Вићентија Поповића (1700–1713) да поднесе сабору захтев за средства за оснивање школа и штампарије: досељеници су за своју децу желели српске школе, „штоб и наш народ једанажди чрез своја почал, а не чрез инаја уста говорити“ (Софрић 190: 65). Према Лазару Терзину (1944: 268), „има јасних трагова да је српских школа у Сентандреји било већ 1689. године“, дакле пре Велике сеобе, податак који потврђује и Андрија Огњановић који тврди да је 1690. поред сваке цркве била и једна „мала српска школа“ (Огњановић 1958: 88). И у Пешти је радила једна српска школа већ од краја XVII века, вероватно у близини цркве Светог Ђорђа; у последњој четвртини XVIII века завод је имао у просеку 30 ученика (Пот 1991: 117).¹⁵⁸

Наводим у наставку одломак Гаврила Витковића,¹⁵⁹ који добро описује упорност, далековидост, али пре свега

сиромашне и нестабилне дрвене кућице направљене после Велике сеобе. О цивилној архитектури у Сентандреји уп. Бикар 2003: 137–142 и Давидов 2011: 49–52.

¹⁵⁸ Према Димитрију Кириловићу, и у Коморану је постојала једна српска школа већ у XVII веку: била је то парохијска школа коју су финансирале локалне занатлије и трговци (Кириловић 1929: 4–5).

¹⁵⁹ Овде треба нагласити важност и поузданост истраживања Гаврила Витковића, који је од 1870. сакупио значајну количину докумената

свест са којом су се Срби из Табана/Будима, Пеште и Сентандреје ангажовали у одбрани властитог културног наслеђа:

Будимски Срби [...] јасно показују, на ком су ступњу образовања стајали. Јер народ, који хоће да подиже школе, који зактева штампарију, који иште, да му се да одвојен териториум, на ком ће своју народну индивидуалност развити и политичну самосталност утемељити, који зактева да му се народна права и у туђинству поштују, који тражи, да га народни саветници код ћесарева двора заступају, народ, који осећа да је угњетен и тражи начина, којим би се ослободио од таква притиска; тај народ је свестан, јер само свестан народ може осећати потребу и чежњу за просветом и политичком самосталношћу (Витковић 1870: 155–156).

Школе (*scholae triviales*) у близини парохија биле су очигледно српско-православног типа, а што се тиче организације и понуђене дидактике подсећале су на основне школе које су надживеле турску доминацију: у њима се учило писање и читање на српском језику, као и основни теолошки концепти. Пошто се радило о верским школама за припрему будућих свештеника, велика пажња се посвећивала певању (Грујић 1908: 3). У парохијским школама Табана/Будима, Пеште и Сентандреје, као и у другим центрима раштрканим дуж тока Дунава, и стога укљученим у трговачке делатности, предавали су се и основни појмови рачуна и аритметике, често и на захтев самих родитеља (Видак 1962: 34).

Наставници, звани „мештри“ или „магистери“, били су преваходно свештеници; уз њих је често радио један световни учитељ, који је осим дидактичког рада морао да присуствује литургијама и да се брине о парохијском хору

(архивских хартија, рукописа, историјских и уметничких предмета) током својих боравака за рачун Српског ученог друштва и Матице српске у некадашњим српским насеобинама на територијама Краљевине Угарске (садашњи Срем, Барања и централна Мађарска). Витковић је прикупио невероватну количину грађе, међу којом много рукописа и старих књига, који су готово сви похрањени у фонду „старе ћириличке штампане књиге“ у САНУ у Београду. Резиме резултата његових истраживања објављен је у броју 113 *Летописа МС* за годину 1879–1871, док су документа издата између 1871. и 1876. у *Гласнику СУД* уз кратак уводни коментар (уп. Давидов–Медаковић 1951).

(Поповић 1952: 259).¹⁶⁰ Школе су биле доступне свој деци без обзира на друштвени сталеж, уз претходно плаћање годишње школарине која се израчунавала на основу породичних прихода; тих такси били су ослобођени најсиромашнији ученици и деца без родитеља (Видак 1962).¹⁶¹

Документа из тог доба казују да се српско становништво, преко својих верских и световних представника, бринуло о свему ономе што се тицало унутрашње организације завода, од проналажења простора и запошљавања учитеља, до исплаћивања њихових плата, пошто није постојала никаква подршка централне власти.¹⁶² Као што ћемо видети, 1764. установљен је посебан фонд за отварање школе за заједницу у Сентандреји у којој су се учили латински и мађарски: ту иницијативу дугујемо Дионисију Новаковићу, тадашњем будимском епископу.

¹⁶⁰ Један документ од 12. јула 1744. излаже правила понашања и обавезе којих се „магистер“ у заједници Табана/Будима морао придржавати. Учитељ је морао да чита и поје у цркви, да изражава поштовање према градском магистрату, да буде увек тачан на часовима и да обезбеди да никад ниједно дете не буде само. Осим тога, морао је да покаже равноправност у свом понашању према деци, и „како богатој тако и сиромашкој дјци равно учениа давати“. Коначно, подстицан је да физички не кажњава децу у близини или унутар цркве, и да се побрине да су ова увек чиста и уредна. Школу су, осим тога, надгледала два супервизора која је бирао магистрат, и који су ишли у контролу два пута недељно (Витковић 1872: 332–333, бр. 146).

¹⁶¹ У једној од својих бројних студија, Гаврило Витковић наводи списак ђака српске школе у Будиму за 1730. годину, који је попунио свештеник и наставник школе Калиник. Из документа се закључује да је школа бројала 71 ђака који је плаћао годишњу школарину, која је варијала од најмање једне до највише шест форинти. У документу се такође може прочитати да је васпитач морао да помаже учитељу у одржавању реда у школским просторијама, као и да звони звонима приликом празника и сахрана (Витковић 1872: 88–90, бр. 32). Међу центрима који су припадали Будимској епархији, Сентандреја је највише плаћала своје учитеље који су примали 150 форинти годишње, наспрам 100 које су добијали у Табану/Будиму, 50 у Пешти, 24 у Коморану и Српском Ковину (Бикар 2003: 198).

¹⁶² Тридесетих година XVIII века будимски епископ Василије закључио је споразум са надзорником градилишта Ђорђем Мајерхофером (Georg Meierhofer) како би овај саградио школу са четири учионице и две кухиње (14. јул 1735; Видак 1962: 30). Слично томе, један документ од 14. јуна 1763. потврђује да је Будимски магистрат именовao учитеља и његовог асистента у парохијској школи (Витковић 1873: 206–207, бр. 92).

Иако српске тривијалне школе нису могле да се пореде са немачким и угарским заводима тог доба,¹⁶³ чини се да су постигнути резултати били више него за похвалу: неки историографи немачког говорног подручја потврђују заиста високу оцену дату српским заводима, стављајући школе у Сентандреји, Табану/Будиму и Пешти на прва места међу грчко-православним заводима који су деловали у XVIII веку (Видак 1962: 35).¹⁶⁴ У року од неколико деценија ове тривијалне школе прерасле су у заводе вишег степена у којима су организација и настава били поверени руским учитељима: у Сремским Карловцима је основана „латинско-славенска“ школа Максима Суворова, а и у школама у Табану/Будиму, Пешти и Сентандреји радили су руски учитељи и користили су се уџбеници и буквари на рускословенском, које су често сами наставници доносили са собом (Видак 1962: 34; Бикар 2003: 198).

Са своје стране, српско грађанство је с одобравањем прихватило ту промену у тежњама: један документ од 7. јула 1747. показује да се присуство руских учитеља међу Србима у овим заједницама протеже до краја четрдесетих година XVIII века, кад је пак и група око Козачинског напустила Сремске Карловце. У наведеном писму грађани Сентандреје обавештавају будимског епископа да су одабрали учитеља међу три кандидата пристигла из Москве: изабраник је показао добро познавање латинског, немачког и словенског језика, и већ је предавао у српској заједници у Пешти. И у Сентандреји, дакле, као и у Сремским Карловцима и Новом Саду, учио се латински. Жељни да

¹⁶³ У својој студији о српским школама у Сентандреји, Живко Видак пише о тривијалним школама: „Школе при црквама нису биле школе у данашњем смислу речи, него малене, тесне одаје при црквама, „намешченој препростој, мајушној школици“ при Саборној, Пожаревачкој, Грчкој или Благовештенској, Преображенској и Хоповачкој цркви“ (Видак 1962: 30). Школа у близини Пожаревачке цркве, поготово, описана је као „тривијална школица без икаквих педагогических правил“ (Римски 1868: 12). О школама у Сентандреји уп. и Бикар 2003: 198–208.

¹⁶⁴ Као потврду тога, верска заједница Табана/Будима увела је 1746. школски правилник у потпуности у складу са педагошким теоријама које су у оно доба биле у моди у остатку Европе (Пот 1991: 117).

својој деци обезбеде одговарајуће образовање („нашимъ чедицамъ велми потребна наука“), чланови локалне српске заједнице показали су се спремним да из своје благајне плате учитељевој накнаду (Витковић 1873: 81–82, бр. 51).

Постоји и трећи тип школа које су основали Срби у угарским заједницама, односно „граматикалне школе“, у којима су се, осим програма тривијалних школа, предавали управо словенска граматика, географија, немачки и латински. У Сентандреји се учио и мађарски језик и то од прве половине XVIII века (Видак 1962: 31).¹⁶⁵

У сва три горенаведена типа школе, деца су учила да читају из литургијско-верских текстова (такозваних „србуља“), пошто су прави буквари још увек били ретки; затим су „србуље“ замењене руским литургијским књигама.¹⁶⁶ Дечица су, осим тога, морала да присуствују свим верским обредима, и да осим главних молитви, симбола вере, десет заповести и других догми из веронауке знају и химне из различитих литургија (Видак 1962: 35).

До 1787. школе у Угарској су биле под контролом црквених власти, док се централна влада образовањем бавила само делимично (Деспотовић 1888: 31; Видак 1962: 30). Нове јозефинске реформе предвиђале су увођење строгих правила у корист германизације свих школских завода у Царству: стога је градски савет Сентандреје, на заседању 25. августа 1787, одлучио да се оснује заједничка школа за све народе који живе у вароши, школа „где српска јуност са римокатоличком заједно скопчати и учити се имат“ (Римски

¹⁶⁵ Што се тиче географије, на пример, занимљиво је сведочанство једног савременика које Живко Видак преноси у својој студији: „Учило се за моћи ползу славенске писменице и земљеописанија у дружеском животу представити. Овакве се науке преде у вишим само школама чути могле, а сад наши ученици знају до удивленија сви најасненија чинити, не само на ландкарти положеније свога отачества указати, него красоте, производе, с којима кои предјел избилствује, точно из главе определети“ (Видак 1962: 35).

¹⁶⁶ Према основном програму, званом „наустица“, увођење у читање је било веома споро: деца су најпре учила 50 знакова алфабета, вежбајући појединачна слова и по неколико година, те се тек од треће године прелазило на праве текстове (Деспотовић 1888: 46).

1868: 13). Та одлука је наишла на оштро противљење локалне српске заједнице: од 1787. до новембра 1792, када су добили одобрење да саграде нову школу, Срби су се борили да спрече хомологацију и уништавање властитог националног идентитета (Видак 1962: 30; Бикар 2003: 198–199).

Добивши дозволу за изградњу нове школске зграде, сентандрејски Срби су се окупили у јануару 1793. у епископском двору са циљем да установе фонд за изградњу „училишца јуности славјано-сербског у короналног и привилегијалног мјеста Свјато-Андреи“. На том заседању прикупљено је више од 11 000 форинти, од којих је 7 000 потрошено на радове (Бикар 2003: 200). Школа је изграђена у близини грчке цркве, недалеко од главног трга.

Сентандрејци су место „католичке и грчке“ школе с немачким наставним језиком основали српску православну школу, и тада су одмах и допринели сношењу трошкова школе (Фоит 1977: 13).

Настава је почела 1796: у прву годину је било уписано 110 ђака, у другу 31 и у трећу 19 (Видак 1962: 32). Због добрих учитеља и управитеља, али пре свега захваљујући ангажовању градске заједнице која је финансијски увек помагала школу, сентандрејски завод је један од најбољих међу заводима које су отворили угарски Срби (Бикар 1997: 303).

*

Осим васпитању младих, Срби су посебну пажњу посвећивали одбрани свог професионалног идентитета. Наиме, заједница је живела готово изоловано у односу на остатак света, љубоморна на своје обичаје, верске празнике и матерњи језик, једини који се користио у пословању.

Као што је речено у уводу овог поглавља, српске заједнице настале у Угарској након Велике сеобе организоване су властита насеља око верских места, цркава, чија су имена често одражавала изворно порекло досељеника. Сам патријарх Арсеније III подстицао је становништво да подиже ове храмове да би се боље одбранило од унијаћења

и сукобљавања са локалним католичким становништвом. У XVIII веку „српске цркве су у многим знатним местима у Мађарској богато, по спољашњости на подобје католичких подигнуте. Међу њима најславније су будимска и пештанска“ (Вујичић 1997: 29). Да видимо укратко историју ова два верска места.

Прва српска православна црква у Табану/Будиму изграђена је између XV и XVI века. Након Велике сеобе, 1697. локална српска заједница је у близини Дунава саградила нови храм посвећен Великомученику Димитрију Солунском: радило се о једноставном каменом здању које је осветио патријарх Арсеније III Црнојевић. У августу 1698. заједница у Табану/Будиму добила је *ставропигију*, односно право да слободно бира своје свештенике, повластицу коју су потписали и будимски митрополит и локални епископ (Вујичић 1997: 34).

Између 1742. и 1751. Срби из Табана/Будима дали су да се сагради нова црква, овај пут посвећена Светом Тројству: пројектовање здања је било поверено у оно време чувеном аустријском архитекти Андреасу Мајерхоферу (Andreas Meierhofer),¹⁶⁷ који је пројектовао монументалну барокну цркву која је будимском епископу служила као саборна и надвисивала видик српске вароши све до 1949. Иконостас у цркви је урадио уметник Василије Остојић, потписавши уговор 1764: изабрао га је Дионисије Новаковић, тада будимски епископ, који га је вероватно упознао у Новом Саду, те је могао да се диви његовим радовима у манастиру Раковац.¹⁶⁸ Стил Остојића, који је учио уметност у атељеу руског мајстора Јова Васиљевича (Јов Василевич),

¹⁶⁷ Међу најчувенијим делима Андреаса Мајерхофера (1690–1771), пореклом из Салцбурга, налазе се Благовештенска црква у Сентандреји, палата Петерфи у Пешти и замак Геделеу (Вујичић 1997: 28).

¹⁶⁸ Према Динку Давидову, Василије Остојић (?–1791) био је један од најнадаренијих и највиђенијих уметника своје генерације. Иконограф је већ направио неке иконе за варош Стари Сланкамен, осим других иконостаса за различите цркве у Срему, међу којима и за цркву манастира у Раковцу која је неоспорно његово ремек-дело. Аутор је и иконостаса главне цркве у манастиру Грабовац (1768) (Давидов 2005: 35).

једног од највећих представника руско-украјинског барока, одлично је одговарао укусу епископа Дионисија, бившег студента Могиланске академије у Кијеву: према једној клаузули из уговора иконе су морале бити урађене „у стилу словенског барока“ (Давидов 2011: 103).

Српска православна црква у Пешти, саграђена између 1688. и 1752. и посвећена Великомученику Георгију, налази се и дан-данас у старом делу града и представља један од боље очуваних примерака барокне архитектуре мађарске престонице.¹⁶⁹ И у овом случају црква је подигнута на остацима претходног храма из средњег века, који је такође био посвећен Светом Ђорђу и који је претрпео знатна оштећења за време турске окупације. Изградња главног здања завршена је 1698: цркву је осветио патријарх Арсеније III у присуству будимског митрополита Јефтимија Поповића, босанског и хрватског митрополита Атанасија Љубојевића и епископа Исаије Ђаковића. Радови су коначно завршени тек 1752, кад је црква добила свој данашњи изглед (Вујичић 1997: 25–31).¹⁷⁰

Попут цркве у Табану/Будиму, и црква Светог Ђорђа у Пешти одговара начелима стила словенског барока, како због спољашње архитектуре, тако и због унутрашње организације простора: на (северном) левом боку средишње лађе, на пример, појављује се трећи трон за Девичу Марију, елемент руско-украјинског порекла уведен у српско-православну верску архитектуру током XVIII века и посебно распрострањен у верским грађевинама које су Срби градили на територији Аустријске монархије.

Овде треба направити дигресију о необичној распрострањености култа безгрешног зачећа Девике Марије међу

¹⁶⁹ Подела између две заједнице задржала се и након уједињења квартава Будима, Пеште, Старог Будима (Ó-Buda) и Маргитиног острва (Margisziget) у јединствени град Будимпешту. Српске заједнице формално су се ујединиле након Другог светског рата (Вујичић 1997: 10–11).

¹⁷⁰ Иконостас цркве Светог Ђорђа урадио је 1760. Стефан Тенецки, бивши ђак Могиланске академије и једно од најрепрезентативнијих имена иконографског стила „словенски барок“. У цркви се, између осталог, чува и један бакорез Христофора Жефаровића на којем је представљен Христов гроб (Вујичић 1997: 31–33).

Србима у XVIII веку, верског феномена који је настао на Могиљанској академији у Кијеву крајем XVII века и одатле се раширио по другим словенско-православним крајевима захваљујући непосредном искуству бивших ђака кијевског завода (Вукашиновић 2010а: 156). Што се тиче српске области, чини се да се трећи трон појавио у првим деценијама XVIII века: пример је трон у цркви манастира Винча, урађен 1727 (Тимотијевић 1996а: 63).

Попут других карактеристичних елемената Маријиног култа, претходно непознатих православној варијанти истог, и култ безгрешног зачећа Девике Марије је у Кијев ушао латинско-пољским посредством. Украјинска црква је позитивно примила ову новину која се брзо раширила како у практиковању вере, тако и у теолошким расправама кијевских професора, често посвећеним „Светој Мајци Божијој, која је зачала без греха“. Томе сведоче латински рукописи Дионисија Новаковића који обухватају грађу са наставе коју је похађао у Кијеву, и његово *Слово в ден зачатия Пресвятая Богородици и Приснодјеви Марии о похвалах и ползе Наук свободных* које је, као што смо видели у другом поглављу, написано и прочитано на Богословској школи у Новом Саду поводом почетка школске 1739. године. Као бивши кијевски ђак Дионисије је јамачно био део братства оданог Девичином безгрешном зачећу, које је 1689. основао Иоасаф Кроковски (Йоасаф Кроковський), први професор теологије на Могиљанској академији. Маријанском братству, насталом по моделу белоруске конгрегације православне омладине одане истом култу, припадали су најмлађи студенти, односно они уписани у ниже разреде; студенти филозофије и теологије („стари“) били су пак ода ни благовештењу Пресвете Богородице. У Кијеву је култ безгрешног зачећа ушао и у казивање *Ad maiorem Dei gloriam* на крају часова (Sallaville 1928: 186–187): побожни исказ посвећен Девизи Марији налази се, још једном, у латинским рукописима младог Дионисија Новаковића.

Занимљиво је приметити да је са усвајањем пољско-украјинско-руског културног обрасца то начело постало

део и српског духовног живота захваљујући непосредном искуству бивших ученика Академије, пре свих Дионисија. Према Бодину Вуксану, српска теологија прилично је пасивно прихватила теорије о безгрешном зачећу Девике Марије јер су оне на неки начин биле „наметнуте“ ауторитетом духовног украјинско-руског модела. Визуелно представљање овог концепта, као што је на пример увођење трећег трона у српске православне цркве, не треба, дакле, сматрати као пуко формално подражавање страног модела, већ пре као знак потребе да један већ прихваћен и јасно дефинисан духовни концепт добије и своју материјалну реализацију (Вуксан 2001: 70).

Коначно, нема сумње да је српски декоративни стил, до тог тренутка чисто традиционалан и везан за поствиантијски образац, био под снажним утицајем украјинско-руског барока од ког је примио неке новине.¹⁷¹ Трећи трон, присутан и данас у цркви Светог Ђорђа у Пешти, представља управо један од елемената који повезују ово свето место са украјинско-руском културом и може се срести и у другим црквама у тој области, на првом месту у Саборној цркви у Сентандреји, једној од седам цркава које украшавају малу варош на Дунаву.¹⁷²

Одиста, није могуће писати о Сентандреји и локалној српској заједници а да се не спомене чувених седам православних цркава које својим барокним куполама надвишују пејзаж угарске вароши како визуелно тако и духовно, и које чине, како би рекао Јаков Игњатовић, „споменике духа и живота“ њених грађана (Давидов 2005: 46). Све сентандрејске цркве подигнуте су током XVIII века да би се храмови од дрвета заменили чвршћим здањима од камена. Чињеница да су се у једном толико оскудном периоду потрошила толика средства на верску архитектуру сведочи

¹⁷¹ За више детаља о ликовној уметности српског барока уп. Медаковић 1971; Давидов 1973 и 1978; Медаковић 1988; Тимотијевић 2003; Стошић 2006.

¹⁷² За друге примере видети: Тимотијевић 1996а: 63–65 и Тимотијевић 1996б.

о снажној побожности локалне заједнице, и у ширем смислу, о великој одлучности да се одбрани властити идентитет и православна вера (Бикар 2003: 143). Како пише Живко Видак, „Њихово [Сентандрејаца] материјално благостање и верска ревност учинили су то да они изграде од тврдог материјала толики број цркава, колико у оно време није имала ниједна српска варош, више но што има Нови Сад, Карловци, Земун, Панчево и Београд“ (Видак 1962: 30).

Након дефинитивног пресељења на ове територије, двадесетих година XVIII века сентандрејски Срби су организовали прикупљање неопходних средстава за изградњу главне цркве која је подигнута на месту где се некад налазила малена црква патријарха Арсенија III.¹⁷³ Та црква је названа Саборна црква, али и „Успенска“, пошто је посвећена Успењу Девике Марије, или „Београдска“, вероватно да би подсећала на порекло досељеника који су становали у овој варошкој четврти.¹⁷⁴ Први ктитор био је епископ Василије Димитријевић (1729–1748), који је дао да се изгради колосални звоник (или *torán*) који и данас надвисује Сентандреју, подигнут између 1732. и 1734. Изградња цркве почела је пак тек половином XVIII века и упустила три генерације Срба: трансепт је подигнут између 1756. и 1764, а 16. јануара исте године епископ Дионисије Новаковић, који је учествовао у пројектовању и организовању радова, коначно је осветио Саборну цркву (Давидов 2005: 28–31). Радови на изради иконостаса почели су пак 1777, а завршени су 1781. И данас се у АСПЕБ-у чува уговор који су потписали уметник задужен за дело, Василије Остојић, и ктитор Будимске епархије са сагласношћу тадашњег епископа

¹⁷³ Током радова на рестаурацији 1997. откривена је плоча која је била део оригиналног пода камене црквике подигнуте 1690; према историографији, радило се о храму са једном лађом исте ширине као у данашњој Саборној цркви, али много краћем (Давидов 2005: 30).

¹⁷⁴ У АСПЕБ-у се чува први инвентар Саборне цркве у ком су регистроване бројне књиге и драгоцени предмети коришћени приликом богослужења, и које су досељеници вероватно донели током Велике сеобе. Међу књигама се појављује много рукописа из Рачанске школе чији су се монаси преселили у Сентандреју (Давидов 2005: 31).

Софронија Кириловића (одредбе споразума од 11. марта 1777. наведене су у: Давидов 1973: 112–114).

Као што смо већ рекли, по образовању, стилу и уметничком укусу Остојић је припадао школи српског барока верној украјинско-руском моделу на који се и у овом случају угледао у стварању иконостаса. У том смислу, посебно су занимљиве композиције на библијске теме које је српски иконограф израдио за украсе двају дрвених певница: највероватније је да су композиције надахнуте илустрацијом дела Лазара Барановича *Меч духовни* чији је примерак поседовала сентандрејска библиотека. Још је вероватније да је при томе избор моралних тема за декорацију сугеришао епископ Софроније Кириловић, који је попут свог претходника Дионисија Новаковића био веома близак украјинско-руском културном обрасцу (Давидов 2005б: 43). Према мађарском историчару Палу Фоиту:

Унутрашњост Саборне цркве и њен уређај је најсавршенији израз особености православне литургије, а уједно представља срећан сусрет касновизантијске уметности коју карактерише строгост форми и европске рококо уметности која се испољава у слободним линијама и живахним формама. Углавном ова разноликост по садржини и форми, односно њихова смела синтеза представљају највећу привлачну снагу, уметнички квалитет и вредност српске православне уметности у Мађарској (Фоит 1977: 23).

Успенска црква представља један од најбољих примера српског барокног стила истичући се по богатству и лепоти међу храмовима подигнутим током XVIII века на територији јурисдикције Карловачке митрополије, вечни симбол побожности српске грађанске заједнице и опипљиви траг златног века локалне историје, XVIII века, века просвећености.¹⁷⁵ Како пишу Динко Давидов и Дејан Медаковић:

¹⁷⁵ Саборна црква има и улогу пантеона за високе српске достојанственике Будимске епархије: у њој се налазе, између осталих, и посмртни остаци епископа Михаила Милошевића, Василија Димитријевића, Дионисија Новаковића, Мојсија Путника и Дионисија Поповића. У њој су сахрањени и разни представници угледних градских породица, као што су Радивојевићи, Маргаритовићи, Авакумовићи и Ловчански (Давидов

Од њеног колосалног звоника, који доминира Сент-андрејом, преко портанских капија на којима се разлистало ковано гвожђе у стилу рококоа, и каменоклесарских монументалних портала на јужној и северној фасади, до иконостаса, врсног дела дуборезбарске и сликарске вештине, као и оних крупнијих делова црквеног мобилијара и богослужбених утвари, складног изгледа и fine израде – ова црква брижно бди над највишим достигнућима сентандрејске ликовне баштине. – И српске уметности у целини, у веку просвећености (Давидов–Медаковић 1982: 120–121).

Нису мање лепе и занимљиве ни осталих шест цркава које се уздижу на територији мале вароши северно од Будимпеште. Црква посвећена арханђелу Михаилу, звана Пожаревачка јер је саграђена захваљујући ангажовању досељеника пореклом управо из српске вароши Пожаревац, подигнута је између 1759. и 1763. а осветио ју је 27. октобра исте године Дионисије Новаковић, као што се може прочитати на дрвеној плочи постављеној у предворју која каже: „По други пут, како га сада видимо, сазидан је овај храм 1759. године, а епископ Дионисије Новаковић га осветио 1763.“ (Фоит 1977: 14).

Преображенска (или Табачка) црква, саграђена на врху брда које доминира сентандрејским пределом између 1741. и 1746. на иницијативу богатог варошког еснафа штавилаца коже, може се похвалити величанственим иконостасом, радом украјинских мајстора (Давидов 2005: 70–87). Благовештанска црква, звана такође грчка, подигнута између 1752. и 1754, има пак иконостас који је дело мајстора Михајла Живковића, пореклом из Будима, који га је израдио почетком XIX века (Давидов 2005: 48–58).¹⁷⁶ Коначно, Чипровачка или Петропавловска црква (али првобитно посвећена Светом Николи), мања по величини у односу на претходне, саграђена је 1753, дакле и она у време епископа Дионисија Новаковића (Давидов 2011: 162).

2001: 72). Георгије Ловчански је био, на пример, извршилац тестаментa Дионисија Новаковића.

¹⁷⁶ О Михајлу Живковићу уп. монографију Косте Вуковића коју је објавила Матица српска 1997.

У закључку овог дела, можемо рећи да специфичан карактер сакралне архитектуре Табана/Будима, Пеште и Сент-андреје одсликава велику верску посвећеност српских досељеника и њихово настојање да наставе да живе према властитим обичајима. Ипак, и у овом амбијенту неретко се наилази на инородне елементе, превасходно украјинско-руског порекла, који су утицали не само на уметности и архитектуру ових градова, већ уопште на културу Срба који су живели у XVIII веку и касније.

2.3. Односи између српских заједница и високог свештенства

Српске заједнице Будимске епархије биле су, дакле, много активније и еманципованије у односу на сународнике који су остали у јужним областима Хабзбуршке монархије и на територијама под турском влашћу. Такав темперамент нагнао је српске досељенике да се неуморно боре за поштовање властитих обичаја и православне вере, често се супротстављајући чак и својим свештеницима и великодостојницима које су оптуживали за угњетавање и неспособност.

Половином четрдесетих година будимски Срби били су актери процеса против двојице свештеника, Гаврила Михаиловића и Константина Белушевића; спор је започео већ у јулу претходне године и потрајао неколико година (Вукашиновић 2010а: 141). Фитиљ је запалило понашање Симеона Христијана, проповедника и учитеља у школском заводу у Табану/Будиму, оптуженог да је другим епископатима и сеоским заједницама слао прогласе против патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте и будимског епископа Василија Димитријевића. У једном писму епископу Василију будимски Срби су стали у одбрану Христијана отворено се жалећи на рад двојице свештеника Гаврила и Константина: њих двојица су оптуживани за искоришћавање (од милостиња, прилога за венчања и сахране сакупили су око 4 000 форинти), претње, прогањање,

прекомерно конзумирање алкохола и чак физичко насиље над неким грађанима, али пре свега за лењост због које су службу држали само недељом, док је народ тражио да се служба држи сваки дан.¹⁷⁷ Будимски Срби су захтевали да се Гаврило и Константин преместе и да се грађанима да право да одаберу нове свештенике на основу *ставропигије* коју је заједници дао патријарх Арсеније III Црнојевић (Витковић 1873: 71–76, бр. 43, писмо од 5. јуна 1746).

У читаву ствар је упркос својој вољи био увучен и Дионисије Новаковић. Након што је удаљен са Новосадске богословске школе због својих идеја које су оцењене као „сувише новаторске“, Дионисије се повукао у манастир Ораховицу, где је примио позив српске заједнице из Будима да се прикључи прославама организованим поводом празника Успења Богородице. Дионисије се с радошћу одазвао на позив и дошао у Будим. Активна варошка српска заједница циљала је заправо на то да га задржи као проповедника и да га укључи у оснивање славено-латинске школе која је отворена (вероватно) током зиме 1746.

Као Христијанов пријатељ и присталица, и овом приликом је Дионисије био приморан да се брани од напада једног дела свештенства, према његовим речима решеног да га протера из Угарске, које га је оптужило за новаторство поистовећујући га чак са калвинистима (Вукашиновић 2007: 21).¹⁷⁸ Становништво Будима је стало у његову одбрану наглашавајући да је „Професор“ (тако Новаковића називају у ондашњим документима – АСАНУК, МПА, листови 348, 481) стигао у Будим уз сагласност епископа Димитријевића, доносећи заједници велику добробит својим

¹⁷⁷ Уп. Витковић 1873: 88–89, док. бр. 55.

¹⁷⁸ Дионисије пише о овим догађајима у писмима која је Милутин Јакшић пренео у једној својој студији 1899. и о чему ћемо детаљније говорити у некој наредној студији. У њима он препричава како је локална заједница настојала да створи боље животне услове и да се развије, упркос чврстом противљењу епископа Василија Димитријевића. У погледу оптужби да је близак калвинизму, према Милутину Јакшићу оне се дугују Дионисијевој навици да проповеда и ван светог храма или ван богослужења (Јакшић 1899: 225).

наставничким радом. Дионисију су се супротстављали само свештеници који, вођени озлојеђеношћу због губитка звања проповедника и решеношћу да отерају противника, нису поштовали школу и часове и настојали су да га дискредитују код епископа оптужујући га да у својим проповедима не именује друге српске достојанственике (Витковић 1873: 74–75, бр. 43).

Током истраживања периода од 1737 (године која обељава повратак Дионисија Новаковића у отаџбину након боравка у Кијеву) до 1767 (године његове смрти) у АСА-НУК-у, наишла сам на предмет који садржи део докумената о горенаведеном процесу и који се чувају у фонду МПА (1747, бр. 171). У суштини, ради се о једном писму епископа Василија Димитријевића (датираном у Сентандреји, 10. новембра 1747) написаном као одговор на захтев патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте да га обавесте о спору. Уз писмо су приложене копије неких докумената кључних за разумевање догађаја, тј. „копија меморијала“ двојице свештеника (литера А), решење Василија Димитријевића (литера Б), налог јеромонаху Дионисију Новаковићу (литера В) и један предлог свештеника (литера Г).

У свом писму епископ Василије Димитријевић подвлачи да Дионисије Новаковић није хтео да прими његову заповед и да прекине свој проповеднички рад („Діѡнісіє нетакмо наше писаніє и заповедь нивачто заменилъ, нити хотелъ прійимити“), иако су му поруку свештеници три пута уручивали (епизода се наводи делимично и у: Јакшић 1899: 223). Дионисије је описан као харизматични вођа народне побуне: „тврдоглави живаль Бѣдима“ је у ствари црпео снагу и силину из његових идеја које епископ Димитријевић дефинише као „неразборите и стране“, и из његовог „дивљег“ говорења („но своа иностраннаа и нераѣсѣднаа ѹмишленіа и дивла толкованіа ѹпотребляютьъ и нати(м) Себе ѹкрепляютьъ“).

Меморијал двојице свештеника, Гаврила Михаиловића и Константина Белушевића (датиран у Будиму, 3. септембра 1747) подељен је на седам тачака и садржи пријужбе двојице црквених отаца на српску заједницу у Бу-

диму и јеромонаха Дионисија Новаковића, на чије проповеди и трајање богослужења се жале:¹⁷⁹

Гдѣ Дѣвнѣсѣ Јеромона(х), єднѣ Своєю проповедію, а д рѣгѣ здѣгимѣ чеканкѣмѣ на Літѣргію задржава, некогда по два Сата, а мѣ Люди ввремененій цѣрковною Слѣзбою, и житѣискіми попеченми, Сегѣ ра(ди) изволите мѣтивнѣ поСмотрети, на нишетѣ послѣднюю нѣшѣ, какѣби намѣ Свима доходилѣ, а не да єдни пою, а мѣ да плаче(м).

Решење епископа Димитријевића (датирано у Сентандреји, 2. септембра 1747) сачињено је у седам тачака. У шестој тачки се именује Дионисије Новаковић о ком се може прочитати:

Ицѣ дотичетсе ра(ди) проповеди ва цѣркѣни, вѣдетсе заповедати Дѣвнѣсѣ Јеромонахѣ, и проповедникѣ, по ѣпѣсте да проповедѣ чинитѣ. А междѣ ти(м) чѣтѣ изволитѣ после проповеди Анафори ѣзимати, тѣ по єди(н) ѣ вѣ да встанетѣ Людѣ(м) Анафорѣ давати

У налогу који је епископ Димитријевић упутио Дионисију Новаковићу (датиран у Сентандреји, 5. септембра 1747) Новаковић се обавештава о одлуци конзисторије да суспендује његово задужење проповедника до нове заповеди. Дозвољено му је ипак да држи богослужење иако само у варошици Табан:

Чѣнїи Јеромона(х) Дѣвнѣсїи, Со сим вамѣ ѣ насѣ приказѣтсе, проповедѣ ва цѣркѣи ѣ тебѣ, даѣвѣватѣ по ѣпѣстѣ. Слѣзѣби вѣжаственїе, а не преждѣ, и тѣ самѣ ѣ табанїи, до далше Заповеди Конзисторїи врѣовнагѣ, ва коємѣ блѣдї себѣ даневѣдетѣ комѣ каменѣ претиканїа, и Соглазнїи, тѣва проповедѣ, ѣкѣже слиша(х) ацѣ такѣ єстѣ.

¹⁷⁹ Јакшић у овом случају додаје и друге податке који нису садржани у документима које сам пронашла: износећи на пример жалбе двојице свештеника у вези са честим бдењима која је организовао Дионисије, Јакшић наводи као пример празник Успења Богородице, којом приликом је протојереј започео бдење у осам увече, а завршио га у поноћ (Јакшић 1899: 226). Ти подаци се наводе и у: Вукашиновић 2010а: 141.

Конечно, у свом „предложенију“ епископу Димитријевићу (датираном у Будиму, 27. октобра 1747) свештеници Гаврило Михаиловић и Константин Белушевић потврђују да су обавестили „бирова“ варошице Табан о решењу које је потписао епископ, са, нажалост, slabим успехом. Пишу Гаврило и Константин:

Саде наново после инквизиције Сіе послѣдовало естѣ, да бировѣ Сатаначници, Сего 14 го, текѣцаго Мѣа, Собрав люде у варошки домѣ, и имѣ встро заповедіѡ, дановца у црквѣ на тас Сіѣнникомѣ недаю, ида Сіѣнника у домѣ незовѣ подѣ вСіѣати, ни колача в Сѣомѣ резати но Сами дарежѣ.

Оптужбе против заједнице и њених руководилаца настављају се на страници и по. Опет двојица свештеника нашироко пишу о неподопштинама „бирова“ који ће у вароши успоставити режим терора терајући вернике да се обраћају искључиво њему за венчања и сахране (које двојица свештеника немају намеру да служе у таквој атмосфери) и претећи да ће затворити противнике. У писму се појављује и име Дионисија Новаковића, споменуто у два наврата: у првом случају читамо:

Нопаки преуспеваю(т) хѣждшаа и горшаа здѣшни Бировѣ, и тана(ч) вазлобе Своиѣ вѣтшаа и вхромше в вѣтазахѣ Свои(х), Соединомисленніко(м) Свои(м) Јеромонахомѣ Діѡнисіемѣ. Власти патріаршискои и Кѣзисторіѣмѣ дѣвномѣ неповинѡютсе, Јакоже шни, тако и діѡнисіѣ новаковічѣ, Заповѣдѣ ѡ В:П: иписменѣ преко нас Сіѣениковѣ емѣ посланнѡю, неवासхотѣ прімити, и три пѣтѣ емѣ писмо пошено, никако неवासхотѣ прімити, нити показати Свою Сѣбординаціѡ власти вашои Архіѣрискои.

У једној другој тачки двојица свештеника пишу да је „учитељ Дионисије“ назвао црквене оце „вуковима у овчијој кожи“, податак који преносе и Јакшић (1899: 221) и Вукашиновић (2010а: 141). У документу се доиста чита:

Надвсѣмиже Сими Јеро(м)она(х) Діѡнисіе чѡѡи валало
 Своєю проповѣдїю да ѡражаєтъ ихъ ѡ таковата намѣренїа
 то еше напроповѣди дрѣ(з)новенїе и(м) даєтъ и Сви(х)
 пастиреи дѣ(х)овнѣ(х) всѣгдаєтъ пѣлично на амвонѣ
 посреде цркви, говорећи, како Садашнѣ пастирие сѣтъ волци
 во одеждахъ овчи(х), котори стадо Хрѣстово нещадеце
 ниже напѣтъ сїсенїа приводить ни наставляють

У својој реконструкцији догађаја, Милутин Јакшић износи сличне информације, пишући да је Дионисије оптужен да у својим придикама посвећује превелику пажњу страним пословима у односу на локалне, да радије цитира руске цареѡе него чланове аустријске царске породице, односно руски Синод него будимску конзисторију.¹⁸⁰ Коначно, „професор“ је у истину јавно изјавио да не признаје Арсенија IV као патријарха вређајући га отворено приликом једног друштвеног догађаја („за трпезом“) (Јакшић 1899: 225).

По свом обичају, Јакшић није навео ниједан податак о извору који је цитирао; сасвим је могуће да је он ове податке могао преузети из грађе коју је седамдесетих година XIX века објавио Гаврило Витковић. Витковић доиста наводи документ датиран 12. септембра 1747. у ком сентандрејска конзисторија, у личности епископа Василија Димитријевића, прекоревала Дионисија:

Совимъ тебе јеромонаху Діонісіу Новаковићу приказуемъ понеже да некое новіе обичае ваноситисѡа от тебе почелісе, то естѣ елико синодѣ росиски, толико ихъ вел. Елисавету царицу московскую, на службахъ божїихъ вазгласно и публично почелси споминати, такожде и правило церковное обычно свечера оправляти, ештеже и блаж. господина патриарха нашего безчастити, и ругати по трапезахъ и предъ людьми мирскими поносити, и порицати, кое то све весма намъ и обычаемъ нашимъ противно естѣ, ибо ми сваки рѣшпектъ високо славной потенці московской одаемъ и синоду ихъ росискому, а должностъ нашу кодъ васе светлеїшаго дома аустрискаго творити непре-

¹⁸⁰ Уп. и Миросављевић 1903: 180, фуснота 19 и Вукашиновић 2010а: 142.

стаемъ, и како верни вазали, и унтертони нашу всемило- стивѣишу цезарицу и кралицу Марию Терезію, обичаи имѣмъ на божихъ службахъ кодъ святаго олтара молаб- ствовати и публично и възгласно возносити. Зато и тебе по сему водити се должностъ твоја била, и от сваке кон- фузіе и помешателства, кодъ свештенства и людеи уводи- ти се, а не противо творити, и поуштавати, ибо ти како проповедникъ слова божіа себе вмѣнаешъ бити, но сіа знаменіа нису проповедническа, но више безделническа, и прочаја доволно дивим се, да си се могаљ у сіа пустити, и прочаја ауторитатъ простирати, и свештеникомъ тамо- шнимъ парохомъ заповедати. За која таковаја твоја ус- ужденая и противная твореніа, како диоцезални и дѣйс- твителни епископъ несматрае что ти чужде страни че- ловѣк Далмаціанъ, но за ниня подъ моею юрисдикціею духовною обретаеши се, и тебе како духовной персони остро подъ великое наказаніе повелеваемъ, да имашъ от свега тога, абіе себе задержати, и нашему конзисториуму духовному здѣ без умедленіа на отвѣтъ предстати (Вит- ковић 1873а: 89–90, бр. 56).

Још један документ у рукопису, чуван у АСАНУК-у (фонд МПА, лист без броја, датиран 10. 11. 1747) и написан на не- мачком језику, сведочи да су и аустријске власти биле упо- знате са овим спором: ради се у ствари о некој врсти сажет- ка писма које је Василије Димитријевић послао патријарху Арсенију IV Јовановићу Шакабенти, у ком се спомиње и Дионисије Новаковић. Царица Марија Терезија је указом од 18. децембра 1747. наредила судским властима да приме и саслушају представнике будимске општине који су дошли у Беч да изложе случај двојице свештеника (Витковић 1873: 82–84, бр. 52).

Спор је потрајао још неко време: случај је најпре дат Будимском магистрату, који је стао на страну народа и обратио се патријарху Арсенију IV Јовановићу Шакабен- ти са захтевом за премештење и замену свештеника Га- врила и Константина, претећи да ће случај извести пред суд (Витковић 1873: 82–91, бр. 52–57). Да би решио питање, патријарх Арсеније IV Јовановић Шакабента задужио је

Исаију Антоновића, арадског епископа, да за његов рачун спроведе истрагу у Сентандреји чврсто инсистирајући на потреби да се на то питање стави тачка, и позивајући епископа Димитријевића да се спреми за процес и наложи својим свештеницима да се придржавају својих дужности („а свештеником всѣм остро повелѣти, да въ мирѣ званіе свое и службу црковнѣю до толѣ по закону отправляють“), како не би давали повода за даље жалбе градског већа и Будимског магистрата (Витковић 1873: 88–89, бр. 55).

Током процеса, који се водио између августа и септембра 1747,¹⁸¹ Дионисија је Исаија Антоновић испитао о неким писмима која је овај послао једном кијевском пријатељу и у којима је критиковао свештенике угарског епископског седишта. Дионисије је потврдио да је писао једном пријатељу у Русији и да се том приликом пожалио на стање српске православне цркве, али просто само као одговор своје савести. Као некадашњи кијевски ђак жалио се превасходно на ситуацију у школама, пишући како су деца, услед потребе за учењем језика који се користе у Царству, приморана да похађају калвинистичке или лутеранске школе, пошто се пастири народа супротстављају учитељу Симеону Христијану, ког, према Дионисијевим речима, српска заједница изузетно цени. Током испитивања Дионисије је такође негирао да је увео било какве посебне новине у богослужење (Јакшић 1899: 226–230).

Спор око Новаковића наставио се и после смрти патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте (1748) стигавши, како је и најављено, пред бечки суд. И епископ Василије Димитријевић је преминуо 7. децембра 1748. Већ 12. децембра Срби из Будима и Сентандреје потписали су документ упућен Синоду у ком су Дионисија Новаковића представили као свог јединог кандидата за епископску катедру. Не без тешкоћа, Дионисије је именован за епископа Будима и Пеште у октобру 1750.

¹⁸¹ Владимир Вукашиновић износи као могући датум 26. август 1747 (Вукашиновић 2010: 139).

Наследио је, дакле, на том месту Василија Димитријевића који је био на челу Будимске епархије између 1728. и 1748. и чији односи са становницима Будима и Пеште никада нису били једноставни (о чему сведоче разна документа која се чувају у мађарским и српским архивима). Описан као „човек себичан, самовољан, и који је сваки час проклињао свесне општине, које се не дадоше терорисати од таквог црквеног поглавара“ (Витковић 1876: 87), епископа Василија је патријарх Арсеније IV Јовановић Шакабента често позивао да се доведе у ред, па му и заповедио да престане са прогањањем народа.

Крајем седамдесетих година српска заједница у Будиму поново је била укључена у једну полемику са високим црквеним круговима, тачније са митрополитом Вићентијем Јовановићем Видаком, због брисања неких српских светаца из календара као последица реформи које је увела централна власт. Будимска заједница је показала снажан отпор тим променама, како се може прочитати у једном писму послатом митрополиту у новембру 1779:

Мы убо ето писменно всему свѣту на знаніе даемъ, да едно словце у нашъ свѣтѣи законъ и вѣру на ново унести не пуштаемъ, нити пакъ едно словце отъ вѣры и закона нашего откинути допуштаемъ. Но отъ слова до слова све онако, како год что смо примили отъ пророкъ и апостолъ, вселенскихъ седмихъ саборовъ, и отъ прочиыхъ свѣтѣихъ и богоносныхъ и умъ Христовъ имуштихъ оцевъ, хоштемъ держати и хранити и до втораго Христова пришествіа, цѣло и непоколебимо (Витковић 1873: 389, бр. 126).

Од митрополита, оптуженог да је заборавио на седам концила и девет српских сабора који су успоставили догме православне цркве, тражено је да се заузме код бечког двора и да пренесе ствари према обичају. Како се може прочитати у завршници писма, Срби нису намеравали да прихвате промене, решени да бране своју вероисповест до смрти:

мы ужасно боећи се оныхъ страшныхъ громовъ выше наведенихъ, мы себе ни на лево ни на десно наклонити

не попуштаваемъ, но у овои истои нашои вѣры и закону, у коме смо се родили, крестили, Христа и Бога познали, тѣла же и крове иекупителна нашего причастити сна сподобили, и причаштати сѣнепрестано будемъ, въ тои истои свѣтатои церкви и исповѣданію нашемъ отъ рода въ родъ и до послѣднеише каплѣ крови наше во вѣки жити и умирати будемо (Витковић 1873: 390, бр. 126).

Још један документ, у прилогу овог писма и упућен господи „Вицешпан и Беркасов“ (вероватно дворским службеницима) износи жалбе будимске заједнице на рад митрополи-та Вићентија Јовановића Видака и епископа Софронија Кириловића, оптужених да су се огрешили о божији закон уносећи новине у традиционално богослужење (Витковић 1873: 391–397, бр. 127). Тај документ је врло занимљив јер износи бројне проблеме везане за конфесионалну праксу угарских Срба: на првом месту питање текста новог катихизма, или „малог катихизиса“ (вероватно Рајићевог) који је према будимским Србима био превише измењен („све е оставио оне главнѣише пунктове, кои и вѣру и законъ нашъ утврђдавають, и о нима ничто не споминѣ“) и тиме непримерен православној младежи чији је идентитет доводио у опасност. Споминѣ се и проблем школа, односно присилне хомологације којој су били подвргнути млади српски ђаци, приморани да похађају немачке школе и уче немачки језик у опасности да забораве матерњи. Друго питање односи се пак на смањење броја манастира, што су будимски Срби готово сматрали катастрофом, пошто „од Грgeteга, Старо Хопово, Стари њзакъ, Мала Реметица, Петковача, Ђивша обѣда, и прочина манастири старинскии по другихъ мѣстахъ епархіалнихъ, гдѣ су до сад служили и појали и славили имѣа божіе свештеници“ неће остати ни трага. Посебно занимљив одломак односи се на забрану набавке књига од других православних народа: будимска заједница, свикнута (и приморана) да купује литургијске књиге од руске сабраће, противи се и овом предлогу:

книги намъ се наше од нашихъ единовѣрнихъ куповати забранѣють, а ми смо наше књиге и до садъ преко толико

година од нашихъ единовѣрнихъ, од куда смо годъ могли преже добити, куповали, а и с нима се служили, а свагда у непоколебимои и ненарушимои вѣрности у овоме царству пребивали (Витковић 1873: 395, бр. 127).

Књиге руске провенијенције биле су драгоцено оруђе у одбрани православног конфесионалног идентитета, посебно након пресељења у угарске земље. У том смислу, занимљив документ из октобра 1767. сведочи да је, по захтеву Срба, царица Катарина II поклонила неколико литургијских текстова за чију је испоруку био задужен руски конзул у Бечу, кнез Дмитриј М. Голицин (Дмитрий М. Голицын). Догађај се спомиње и у једном писму Павла Јулинца од 2. октобра 1767, упућеном „бирову“ српске заједнице у Будиму. Показујући да је веома добро обавештен о питању (толико да зна које су књиге послате), Јулинац подстиче магистрат да покаже захвалност према дворском секретару који је вероватно посредовао код царице за рачун Срба. Писац саветује такође да епископ будимски пошаље поклон, гест који би донео безбројне добробити заједници. И заиста, можда управо као одговор на савет Павла Јулинца у децембру 1767. будимска заједница је послала писмо захвалности руском конзулу у Бечу: у њему се спомињу како 33 књиге које су Срби примили, тако и 80 дуката које шаљу конзулату као израз захвалности и који долазе из благајне Будимске епархије (за документе уп. Витковић 1873: 290–292, бр. 102–104).

Према одредбама бечког суда, од седамдесетих година Срби су били приморани да купују бечка унијатска издања и да своју децу васпитавају по лажи, „на неоплакану нашу жалостъ и совѣсти и наше смуштеніе“. Проблем се није тицао само књига: централна влада је заправо забрањивала школама не само да имају „учителие од свое вѣре од свога закона и од свога љзика“, него и да их доводе из Русије („не смемо из Росіе къ себѣ приводити ни примаџи“). Тај податак сведочи о томе да је крајем седамдесетих година навика тражења руских учитеља још увек била жива у овом крају, у великој супротности са оним што је већ постало традиција школа у Карловцима и Новом Саду где

су руски „даскали“ предавали само двадесетих и тридесетих година XVIII века. Завршетак горенаведеног писма у овом случају оставља мало простора за преговоре: будимски Срби наглашавају да и митрополит и епископ морају да забораве сваку наду у прихватање наведених новина:

Ако ли су ово наше владике и митрополитъ таино у Карловци съ цесаро кралевскимъ комисарами сашили и уредили, мислечи, да хоштемъ и ми съ нима у какавъ другиі законъ превучи се ... того нити они нити други ткогодъ од насъ, макаръ тко онъ билъ, да се не нада (Витковић 1873: 396, бр. 127).

Осим у односу према црквеним властима, будимска заједница се показала веома активном и у саборима који су се повремено одржавали у Сремским Карловцима, представљајући врло јасне захтеве чија је сврха увек била признавање њихових друштвених и конфесионалних права. Ти захтеви се нису односили само на правна и друштвена питања, већ и на стриктно културне теме: Срби су предлагали „да се потруди сваки епископ у својој јерархији по варошима и селима школе подизати, и по једног проповедника имати при себи“ (Витковић 1876: 166), или да се у замену младим Србима обезбеди могућност да се крећу и студирају у иностранству како би се затим вратили у отаџбину и помогли сународницима („из општенародне касе да имадутсја најменше по два ђака во инија краљевини и земљах непрестано содеражавати, и трошак на њих употребљавати, чтоб и наш народ јединожди чрез своја почал а не чрез инија уста говорити“, Витковић 1876: 160).

На сабору 1760. будимски Срби су тражили да се у изборном процесу епископа и свештеника поведе више рачуна о образованости кандидата, који би морали бити у стању да допринесу друштвеном и културном развоју заједница и одбрани својих верника од напада католика и унијата (Витковић 1876: 157).¹⁸²

¹⁸² Насупрот томе, изузетно су честе примедбе о злоупотреби високог свештенства које је често оптуживано да живи на сувише луксузан начин: у вези са тим, Гаврило Витковић примећује да се из тестаментских

*

На основу до сада реченог и како између осталог сведоче документа из тог доба, Срби, који су масовно пристигли у област садашње Будимпеште на таласу Велике сеобе, ревносно су настојали да у земљама тог региона створе свој нови дом: најпре су изградили цркве и школе у Будиму и Пешти, а потом су (XIX век) основали властите новине, часописе и штампарије. Осим тога, управо у Будиму светлост је угледала Матица српска.

Из успеха који су постигли неки представници локалне српске заједнице можемо, дакле, закључити да је културни ниво био висок или барем виши у односу на ниво њихових сународника који су остали у јужним областима Балканског полуострва. Већ од краја XVIII века, на пример, било је много српских студената уписаних на Универзитет у Пешти: међу њима се налазе Сава Текелија, Јован Мушкатиновић, Глигорије Трлајић, Лукијан Мушицки, Димитрије Давидовић, Георгије Магарашевић (први уредник *Летописа МС*) и Јован Стерија Поповић. И међу сентандрејским Србима многи су ушли у историју српске културе: међу свештеним лицима сетимо се Вићентија Јовановића, Висариона Павловића, Арсенија Радивојевића и Синесија Живковића, док су се међу световним истицали Јован Авакумовић и Јаков Игњатовић.

Осамдесетих година XVIII века будимска заједница је са одобравањем прихватила реформе Јосифа II које карактеришу већа толеранција у друштвеном смислу и окренутост ка већем напретку у економском. Срби су се такође радовали антитурској политици коју је аустријски владар водио на Балкану, покренути надом да коначно виде отоманске узурпаторе истеране са полуострва. „Просвећене“ реформе Јосифа II имале су бројне присталице пре свега у грађанском сталежу Будима и Пеште, који се из једне шире перспективе може посматрати као идеална публика

докумената, која је пронашао у архивима у Будиму и Пешти, може видети да су Срби из тих крајева радије остављали заоставштину својим световним сународницима него цркви (Витковић 1876: 162).

којој су се обраћали ондашњи српски интелектуалци, већма склони идејама просвећености. Често се једино православна црква, заједно са непросвећеним слојевима становништва, опирала јозефинским реформама (Póth 1982: 26–27).

Подсетимо се коначно да је од 1796. Будим постао седиште једне српске штампарије, придружене универзитетској штампарији у Пешти, која је добила *privilegium privativum* за штампање књига на ћириличком писму унутар Хабзбуршке монархије. Пештанска штампарија је преузела наслеђе бечке радње која је најпре припадала Курцбеку, а потом Стефану Новаковићу. Три деценије су се у Пешти штампала издања за српску публику, књиге, алманаси, календари као и прве новине и први часописи у српској књижевној историји. У Пешти су своја дела штампали Лукијан Мушицки, Атанасије Стојковић, Сава Текелија и Вићентије Ракић (Стошић 1963: 182–83). Рад штампарије био је значајан за ширење српске културе у тренутку у ком је на таласу европских народних покрета јачала народна свест, а жеља за самосталном националном културом расла (Póth 1982: 19).

3. ВЕНЕЦИЈА

На крају, треба истине ради подвући да су Млечани, без обзира на мотиве којима су се руководили о омогућавању развоја нашег штампарства, објективно нама помогли, прво, да станемо у ред оних народа код којих је штампарска вештина прокрчила себи пут већ деведесетих година XV века; друго, да у условима робовања под Турцима, штампањем књига сачувамо нашу народност и да развијемо писменост, духовну и световну културу (Плавшић 1959: 220).

У XVIII веку, највећи центри српске културе налазили су се још увек ван географских граница Старе Србије. Ако је на идеалној мапи културне географије српског народа крајњи исток чинио далеки Кијев, у то доба главни културни модел угарских Срба, Венеција је дуго представљала најзападнију границу: била је, заправо, место у које су се између XV и XIX века Срби увек враћали да би штампали своје књиге.

Врхунци историје српске књиге у Венецији везани су за делатност војводе Божидара Вуковића Подгоричанина и Теодора и Ђурђа Љубавића у XVI веку и за грчку породицу Теодосије у XVIII веку: објављујући књиге на „илирском“ писму Вуковићи, Љубавићи и Теодосијеви начинили су од Венеције средишно место књижарске продукције намењене Србима, улога коју је град Светог Марка задржао

и након отварања нових штампарских центара у Бечу и Будиму од шездесетих година XVIII века па надаље.

Ово поглавље је, дакле, посвећено значају Венеције као штампарског центра у процесу поновног стварања српске националне културе, започетог након Велике сеобе. Да бисмо остали унутар предодређених временских оквира, излагање ће се усредсредити преваходно на деловање штампарије Теодосије и то у годинама док је њоме управљао њен чувени оснивач Димитрије (1755–1782).

У првом делу поглавља даћемо координате неопходне за позиционирање искуства штампарије Теодосије у Венецији XVIII века. Најпре ћемо се фокусирати на прилике у којима је живела српска заједница у Венецији, а потом и објаснити одређене специфичности млетачког издаваштва. Други део поглавља биће, напротив, посвећен искључиво штампарији Теодосије и њеној продукцији, са сталним освртом на документа из оне епохе која се чувају у Државном архиву у Венецији (ASV). Историографија, готово српска, дуго времена је прихватала претпоставку по којој је влада Млетачке републике следила посебне политичке циљеве отварањем ове радње: према овим теоријама, књиге које је штампао и дистрибуирао Теодосије у земље Балканског полуострва требало је да потпомогну, у складу са папском политиком, унијатизацију Срба из Далмације, као и да умање политички утицај Русије, главног партнера у књижарској трговини за православне народе у региону. Видећемо, међутим, да архивска документа показују да је мотив ове концесије био изразито економске природе. Много простора природно ће бити дато продукцији штампарије, са посебним освртом на период у ком је Захарија Орфелин сарађивао са Теодосијем (1764–1770). У закључку поглавља покушаћемо тачније да одредимо улогу коју је штампарија имала у формирању и ширењу српске културе у другој половини XVIII века.

3.1. Срби у Венецији на почетку XVIII века

Својом политиком толеранције, млетачка власт одувек је помагала стварање вишенационалног друштва: странци различитог порекла и занимања налазили су, заправо, у Венецији идеално место да се настане и напредују. Међу странцима, присутним у Венецији од X века, најбројнији су били досељеници са Балканског полуострва, највише Грци, али и Далматинци и Албанци, којима су се почевши од XIV века придружили бројни Јужни Словени, Хрвати и Срби.

Попут других најзначајнијих етничко-лингвистичких мањина у Венецији, и досељеници са Балкана временом су својим активностима дали правни оквир организујући се у различита удружења: занатска удружења, школе и братства, заснована на заједничкој професији или географском пореклу, обезбеђивала су овим мањинама формално присуство у млетачком друштву и омогућавала очување њиховог културног идентитета (Pelusi 2005: 61–62).

Године 1442. Албанци су први створили своје удружење са Школом Сан Северо и Сан Гало. Затим је 1451. настала Словенска школа (*Scuola degli Schiavoni*) Светог Ђорђа и Трифуна која је већ тада представљала бројну далматинску колонију, нараслу услед појачаног прилива досељеника након што је Далмација доспела под доминацију Млетачке републике. Коначно, 1498. Веће десеторице (*Consiglio dei Dieci*) ратификовало је успостављање Грчке школе, с обзиром на то да су Грци присутни у Венецији још од XI века.

Грчко братство настало је са циљем да се заштите сиромашни сународници и да се добије могућност исповедања сопствене вере у миру и према традиционалним византијским обредима.¹⁸³ У ту школу су по правилу са једнаким правом примани и Срби, због њихове припадности

¹⁸³ За статистичке податке у вези са активношћу Срба у оквиру Грчког братства видети: Mavroidi 1983.

истој православној цркви, а њено седиште се налазило у цркви Светог Ђорђа (San Giorgio dei Greci).¹⁸⁴

Осећање пријатељства и наклоности, које је повезивало два народа, потицало је пре свега од политичких прилика заједничких обема земљама. Суживот две нације под истом установом служио је, између осталог, и интересима Млетачке републике, која је на тај начин могла да контролише истовремено и Грке и Србе, уместо да управља двама раздвојеним балканско-православним језгрима унутар града. Треба такође рећи да, за разлику од Далматинаца, број Срба у Венецији вероватно није био толико велик (или је барем био недовољан) да би се могло оправдати установљење њихове посебне школе.

Срби се појављују у регистрима Грчке школе од њеног оснивања.¹⁸⁵ У првој половини XVI века има 23 српска члана, 11 мушкараца и 12 жена, чија је активност у политичком и привредном животу била „динамична и одлучна“ (Mavroidi 1983: 516). У том смислу, прави пример је случај Дионизија дела Векије (Dionixio, Dionisio della Vecchia), заправо војводе Божидара Вуковића Подгоричанина, поборника изузетних новина у економском управљању братством, и као што је познато, творца иницијативе у пољу издаваштва која је умногоме допринела историји српске културе. Изузетно активни Дела Векија (презиме које је Вуковић узео након венчања са једном млетачком племкињом) био је, на пример, прави поборник аукцијске продаје покретне имовине школе ради прикупљања неопходних средстава за изградњу цркве Светог Ђорђа (Mavroidi 1983: 526–527).

Између XVIII и XIX века српских чланова је било 37. Они су углавном долазили са далматинске обале, из обла-

¹⁸⁴ Млетачка република је 1577/78. дозволила намештење грчког архиепископа који је зависио директно од православног патријарха у Константинопољу (Mavroidi 1983: 513). О грчком присуству у Венецији видети одличан зборник радова под називом *I Greci a Venezia*, који су приредили М. Ф. Тијеполо (Maria Francesca Tiepolo) и Е. Тонети (Eurigio Tonetti) (2002).

¹⁸⁵ Ако период 1563–1724. оскудева у изворима, за период од 1724. до 1866. постоји богатство података захваљујући и раду Ксантопулу-Кириаку (Xanthopoulou-Kyriakou) (1978).

сти која је била под млетачком доминацијом до 1797; међутим, било је и доста уписа са назнаком „Србин из Зете“. После пада Млетачке републике крајем XVIII века, нови историјски чиниоци утицали су на смањивање и опадање Грчког братства, опадање које је, с друге стране, подстакло улазак чланова словенског порекла. Коначно, 1863. донета је одлука да се Србима уступи и право да буду бирани у Сабор, што је до тада била искључиво повластица Грка (Mavroidi 1983: 515–519).

Према документима из те епохе, српски чланови су уобичајено скрупулозно поштовали своје економске обавезе према братству (односно плаћали годишњу чланарину, такозвану „луминарију“) иако се у својим прилозима нису могли надметати са Грцима, који су се највећим делом бавили трговачким делатностима и чије су економске прилике свакако биле имућније (Mavroidi 1983: 525). С обзиром на не тако занемарљиве финансијске прилике Срба који су припадали школи, као и на заједничко порекло, претпоставља се да су Срби били део малог броја властелинских породица које су се из политичких разлога иселиле из Србије (или Црне Горе и Херцеговине) у Венецију. Ипак, недостају подробнији подаци о словенској браћи: на пример, у регистрима школе не спомињу се српска презимена, осим управо презимена Дела Векија-Вуковић. Та празнина би могла бити последица недовољног формирања презимена, односно потребе исељеника да усвоје мере опреза из „политичких“ разлога, или коначно (и највероватније) једноставно последица вулгаризације њихових имена од стране Млечана којима је било тешко да их изговарају. Напослетку, што се тиче делатности којима су се бавили Срби, врло је вероватно да се њихово често одсуствовање из лагуне дугује путовањима везаним за трговачке активности. Према архивским подацима, у XVIII и XIX веку Срби, припадници Грчке школе, били су превасходно трговци и војници, али је било и племића, односно земљопоседника (Mavroidi 1983: 529).

3.2. Српске књиге и Венеција

Захваљујући и постојању оваквих структурираних облика удруживања, која су имала значајну улогу у друштвено-културном уједињавању, било је природно да се у Венецији развије штампарство, намењено како досељеницима који су у њој живели, тако и њиховим сународницима који су остали у отаџбини. Показаће се да је та продукција од суштинске важности пре свега за оне регионе у којима су могућности развоја у том сектору биле сужене због политичких и културних чинилаца, као и због не увек повољних економских динамика.

Док је у Европи нова технологија уносила револуцију у читаву сферу комуникације, Венеција се са својим штампаријама понудила као природан „културни мост“ према територијама Балканског полуострва које су биле суочене са чврстим баријерама у развоју, интеграцији, усвајању културних подстицаја и импулса, који јесу клијали, али никада нису процветали остваривши свој потпуни потенцијал (Pelusi 2005: 78).

У том смислу, српски народ свакако није изузетак. У историји српске књижевности и културе налазимо вишеструке и прилично чврсте везе са деловањем млетачких штампарија, везе које датирају од самих почетака штампарства у граду Светог Марка и протежу се непрекидно вековима. Без страха од претеривања може се рећи да су домет и ефекти тих односа били такви да би без њих и српска књижевност и култура имали другачији ток и били умногоме сиромашнији: књиге објављене у Венецији између XV и XIX века садрже можда најбољи део читаве књижевности те епохе, а утицале су на општу духовну и мисаону климу која је карактерисала српску културну историју често преузимајући улогу покретача.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Велики део библиографије о овој теми сакупио је Вилхелм Шмиц (Wilhelm Schmitz) у књизи *Südslawischer Buchdruck in Venedig (16–18 Jahrhundert)*, објављеној у Гисену 1977. Уп. такође: Јевгениј Л. Немировски (Evgenij L. Nemirovskij), *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Баден-Баден, 1996–2007, том 2, 4 и 6.

Како је то тачно истакао Мирослав Пантић, током XVI и XVII века, само је у Венецији објављено више од две стотине српских и хрватских књига (Пантић 1992: 53). Венеција је такође била место из ког су се ка словенским земљама упућивала оруђа, технологије и умећа која су преносила читаво искуство неопходно за штампарску продукцију високог квалитета (Pelusi 2005: 71).

То не значи да је словенским народима на Балкану штампарство било непознато. На балканским територијама под отоманском влашћу оснивање штампарија свакако је било тешко, али не и неоствариво: између XV и XVI века никле су у ствари и на словенској територији прве штампарске радионице, чија је сврха била пре свега да удовоље потребама свештенства.

Прву штампарију са ћириличким словима (другу уопште, након оне која је основана у Кракову 1491) основао је на Цетињу зетски господар Ђурђе Црнојевић са опремом коју је (чини се) допремио баш из Венеције. Да би одговорио на већ тада хронично „умањеније светих књига“ (Стојановић 1902, I: бр. 381), између 1493. и 1496. године Црнојевић је штампао литургијска дела за православна богослужења, међу којима и чувени *Октоих првогласник црнојевићки* (1494), прву књигу штампану ћириличким словима у књижевној историји Јужних Словена.¹⁸⁷

Затим, почетком XVI века, браћа Ђурађ и Теодор Љубавић такође су се бавила „светије књиги литургије“ (Стојановић 1902, I: бр. 458): научивши штампарски занат у Венецији отворили су штампарију при цркви Св. Ђорђа у Сопотници, у близини Горажда, да би се потом премести-

¹⁸⁷ Осим *Октоиха првогласника*, штампарија је објавила и један *Октоих петогласник* (1494), један *Псалтир* (1495), један *Молитвеник* (*Требник*, 1495/1496) и једно *Четворојеванђеље* (1495/1496), укупно дакле пет инкунабула, иако се претпоставља постојање и шесте књиге. Најкомплетнију библиографију о цетињској штампарији уредио је Боривоје Маринковић у првом тому збирке *Библиографија о нашем ћирилском штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа* (1988). Уп. такође *Пет векова српског штампарства* 1994, Nemirowskiј 1997. и <http://eng.digital.nb.rs/collection/cetinjska-stamparija>.

ли у Трговиште. Између 1519. и 1523. године браћа Љубавић објавила су један *Литургијар* (или *Служабник*, јул 1519), један *Псалтир* (октобар 1521) и један *Молитвеник* (*Требник*, октобар 1523).¹⁸⁸

Као што се може наслутити из до сада наведених наслова, у овим центрима објављивале су се искључиво литургијске књиге веома ограниченог тиража. Обе штампарије су нажалост биле кратког века услед непостојања политичких и духовних установа које би биле у стању да их подрже. У тим условима задатак очувања и умножавања књижевне баштине свео се на манастирске *скрипторијуме*, чија је типично средњовековна пракса преписивања књига омогућила не само да се српска култура сачува, већ и да се пренесе. Манастири нису били само преписивачки центри: међу штампаријама које су настале на територији Балканског полуострва између XV и XVII века треба у ствари споменути и штампарске радионице настале унутар зидина манастира Рујно, Грачаница, Милешева и Мркшина црква.¹⁸⁹

Почевши од XVI века и бројне млетачке штампарије посветиле су се штампању књига за православне Србе: нови текстови на глагољци, и то не само литургијски, појавили су се заправо у Венецији XVI века у издању штампарија Биндони и Пазини (Bindoni e Pasini), као и у издању Андреа Торезана (Andrea Torresan). Овима се затим придружује и бриљантно искуство Божидача Вуковића (1466–1539), пореклом из Подгорице, али који је у Венецији имао обичај да се зове, као што смо видели, Дионизије дела Векија (Mavroidi 1983; Пантић 1992: 59).¹⁹⁰

¹⁸⁸ За библиографију видети: Маринковић 1991: 37–94 и *Пет векова српског штампарства* 1994. Уп. и зборник радова *Горажданска штампарија 1519–1523*, објављен 2008. у издању НБС у сарадњи са Филозофским факултетом Универзитета у Источном Сарајеву, ком се може приступити и онлајн на адреси: <http://eng.digital.nb.rs/document/IN-gorazde-00>.

¹⁸⁹ За библиографију видети: Маринковић 1991: 95–219. Штампарија манастира Мркшина црква (или Мркшина глава) штампала је 1566. један *Цветни триод*, фактички последње дело штампано на српској територији до 1831 (Маринковић 1992: 115–171).

¹⁹⁰ Судаћи по забелешкама пронађеним у његовим књигама, Вуковић је рођен после 1465. и припадао је лози Ђурића, пореклом (изгледа) из

Стигавши у лагуну са братом Николом, након што је Цетиње пало под отоманску власт (1496), Вуковић се окренуо трговини и убрзо се истакнуо унутар Грчког братства. С обзиром на недостатак штампарија у његовој земљи, одлучио је да уложи сопствени капитал у штампарску делатност отворивши радионицу са ћириличким словима. Према ономе што сâм штампар тврди у предговорима дела која је објавио, на то га је подстакла жеља да буде од користи, покушавајући да надомести пропадање и сиромаштво, које је у то време било својствено српској православној цркви (Чурчић 2006: 85– 86).

Вуковићева радња, основана 1519, коју је затим наследио син Вићенцо (1546) била је активна готово четрдесет година и објавила је неке од најзначајнијих литургијских и побожних књига на црквенословенском у издањима која су по лепоти и квалитету остала непревазиђена.¹⁹¹ Књиге штампане у штампарији Вуковића дистрибуиране су не само српским црквама, већ по читавој источно-словенској области, све до обала Балтичког мора.

Поред Вуковића, током XVII века су и Италијани Рампацето (Ramprazzetto), Пецана (Pezzana) и Ђинами (Ginammi) штампали књиге за словенске народе са Балкана.¹⁹² Издавачка кућа Ђинами, посебно, настала је на остацима шам-

Старчева на Скадарском језеру. Вуковић је од породице наследио позамашна имања у подгоричкој области која су након пресељења у Млетачку републику остала сестри на управљање.

¹⁹¹ За време управљања Божидара Вуковића деловање штампарије може се поделити у две фазе. Првој фази (1519–1520) припадају један *Литургијар* (*Служабник*, чије је штампање завршено 7. јула 1519. године) и један *Псалтир*, објављен у два дела између 1519. и 1520. Након паузе дуге петнаест година штампарија је поново почела са радом 1536. објавивши пет дела у кратком временском року (1536–1540) – *Зборник* (1536), *Молићвеник* (1536), *Октоих петогласник* (1537), *Минеј* (1538) и *Молићвеник* (1539. или 1540). Ради се углавном о реиздањима дела на црквенословенском која су била у широкој употреби међу православним свештенством у балканском региону. За библиографију уп. Маринковић 1989а, Nemirovskij 2001, 4 и 2003: 6.

¹⁹² За библиографију о штампарији Ђованија Антонија Рампацета видети: Маринковић 1989б: 187–205; за издавачку кућу Ђинами видети: Маринковић 1989б: 205–234 и Napoli 1990.

парије коју је 1569. године основао Которанин Јеролим Загуровић, а коју је крајем XVI века преузео Бартоломео Алберти-Ђинами (Bartolomeo Alberti Ginammi).¹⁹³ Радња је наставила са штампањем књига на ћириличком писму задржавајући готово неоспорно првенство на источном тржишту чак и под руководством његовог наследика, сина Марка (Marco Ginammi). Између 1638. и 1657. радионица Ђинами штампала је у ствари бар 24 издања на српском језику међу којима и један скупоцени *Псалтир* (1638), репродукцију оног који је 1569. штампао Јеролим Загуровић. Стога не изненађује што се још половином XIX века браћа Бјазеђо (Biaseggio), штампари из Басана, сећају Марка Ђинамија као „илирског Марка Ђинамија, штампара из Венеције“ (Napoli 1990: 36).

На преласку из XVII у XVIII век штампање књига за српску публику у млетачким штампаријама доживело је делимичан прекид који се дугује активности полиглотске штампарије Конгрегације за ширење вере, са седиштем у Риму, којој је поверено објављивање реформисаних литургијских књига за православне народе са далматинске обале (Pelusi 2005: 71).

Венеција поново преузима вођство у књижарској продукцији за јужнословенске народе од друге половине XVIII века. Република је тада нудила услове који су омогућили да се попуни вишевековни јаз који је на целом Балкану погађао штампарски занат и комерцијализацију књижевних производа: након гашења српских штампарија насталих између XV и XVI века у различитим центрима Балканског полуострва, српска књижевност је заправо остала без могућности ширења сопствених дела, угушена једним окружењем у којем се на најобичнију књижевну делатност гледало са подозревањем са обе стране турско-аустријске границе.

На прагу XVIII века, после крупних промена које је донела Велика сеоба, појавила се код Срба прека потреба

¹⁹³ За библиографију о штампарији Јеролима Загуровића видети: Маринковић 1989б: 123–163.

за одговарајућом штампаријом која ће одговорити на верске и просветне потребе: као што смо видели, свештена елита се за то залагала од првих година пресељења српског становништва на територију данашње Војводине, али су покушаји Арсенија III Црнојевића, Исаије Ђаковића и Мојсија Петровића да добију одобрење од аустријских власти остали узалудни.¹⁹⁴ Одлучан да ослаби темеље српске културе да би православно становништво лакше привукао унији, аустријски двор је заправо сматрао отварање штампарије „ohnnöttig alss überflüssig“ (Рајковић 1874: 125), дакле бескорисним и сувишним, и саветовао православну елиту да користи унијатску штампарију у Трнави, једину радионицу у монархији која је поседовала ћириличке знакове.¹⁹⁵ Лишени сопствених средстава, чак и у првој половини XVIII века Срби су наставили, дакле, да се ослањају на стране штампарије, превасходно на православне центре у Петрограду, Москви и Кијеву, чијем се утицају бечка власт упорно противила (Morabito 2001: 106).¹⁹⁶ Књиге за угарске Србе штампале су се у овом периоду и у манастиру Раковац, као и у центрима Трговиште, Блаж, Јаши и Римник у Румунији.¹⁹⁷ У том контексту појавила се венецијанска штампарија Димитрија Теодосија, отворена

¹⁹⁴ Уп. Рајковић 1874, Радонић 1911 и Веселиновић 1986.

¹⁹⁵ Штампарија у Трнави добила је привилегију за штампање књига на ћириличком писму 1681. на иницијативу тадашњег угарског примата, кардинала Леополда Колонића (Чурчић 1988: 5–31).

¹⁹⁶ О увозу руских књига у Угарску видети: Костић 1912 и Н. Гавриловић 1974: 33–52.

¹⁹⁷ Епископска штампарија у Римнику основана је 1705. на иницијативу локалног епископа Антима Ивернулуа (Antim Ivireanul) с циљем да објављује текстове на ћириличком писму превасходно за румунске цркве. Године 1718. та област је постала део Хабзбуршке монархије, а Римник епископско седиште митрополије у Сремским Карловцима; тиме је било сасвим природно да се српски високи достојанственици окрену влашкој штампарији за штампање текстова на славеносрпском за школске заводе у Сремским Карловцима и Новом Саду. Као што је већ речено у претходном поглављу, у Римнику су штампана три реиздања *Буквара* Т. Прокоповича (1726, 1727. и 1734), поред бројних граматика и наравно литургијских текстова. Међу овима треба посебно споменути издање *Србљака* из 1761. О римничкој штампарији видети: Стошић 1963, зборник *Штампарија у Римнику* (1976) и Чурчић 1998: 63–75.

половином XVIII века, у тренутку кад је млетачко издаваштво поново оживело.

3.3. Венецијанска штампарија Димитрија и Пана Теодосија

Да би се што боље разумело искуство штампарске куће Теодосије, ваља се претходно зауставити на историји ондашњег венецијанског издаваштва.

Од XV века Венеција је била град у којем је штампарство доживело апсолутно највећи развој захваљујући њеном богатству, стратешком гео-економском положају, културној отворености као и политичкој аутономији. Након успона у XV веку, млетачко штампарство је у XVI веку запало у дубоку кризу, у суштини због све оштрије стране конкуренције и притисака контрареформације. Та стагнација у производњи наставила се и у XVII веку: како наводи Марио Инфелизе (Mario Infelise), аутор једне монографије о млетачком издаваштву XVIII века, Тридесетогодишњи рат, куга тридесетих година и свеукупно пропадање млетачке индустрије и трговине додатно су ослабили преостале старе штампарске радионице остављајући брисан простор великим француским и фламанским кућама.¹⁹⁸

Негативни тренд срећом се преокренуо у последњим деценијама XVII века када је млетачка штампарска индустрија коначно дошла до даха, а штампарске пресе постепено почеле да раде. Ипак, променило се и међународно окружење у којем је она требало да функционише: Европа је била подељена надвоје, а оштра граница делила је север и југ континента одвајајући средњу и северну, протестантску Европу, од јужне Европе, латинске и католичке, те је значај латинског језика био мањи, као што су и италијанска култура и књижевност изазивале мање одушевљења. Дакле, Млечани су се од краја XVII века готово искључи-

¹⁹⁸ Монографија Марија Инфелизеа (Infelise 1999) представља незаобилазан текст за проучавање ове области. На њу се у више наврата позивамо у овој студији.

во усредсредили на јужну Европу, штампајући књиге религиозног и литургијског карактера за којима је постојала потражња у читавом шпанском свету и у целој католичкој и православној Европи.¹⁹⁹ Документа из те епохе сведоче да је и сâм врх Цеха венецијанских штампара признавао да је највећа добит стизала од књига религиозног карактера, штампаних на хартији средњег квалитета и продаваних пре свега у Италији, Шпанији и Немачкој, поред издања врхунске вредности (често литургијских дела) која су била тражена у читавој католичкој и православној Европи (ASV, Arti, b. 164, ins. VII, 10 settembre 1730). Током XVIII века венецијански примат у овом типу производње постао је апсолутан, док су Реформатори гарантовали безусловну заштиту онима који су се бавили литургијским књигама, у циљу заштите венецијанског монопола против конкуренције иностраних и копнених штампарија (Zorzi 1998: 802; Infelise 1999: 17).

Препород штампарске делатности и потражња за књигама, која је обележила прве деценије XVIII века, довели су до тога да се занимање за издаваштво пробуди и код финансијера који нису имали везе са штампарским еснафом, али су сматрали књигу диверсификованим обликом финансијског улагања.²⁰⁰ Испоставило се да је на дужи рок допринос ових „капиталиста“ био од пресудне важности, пошто је омогућио оснивање нових штампарија и покретање амбициозних издавачких пројеката: видећемо,

¹⁹⁹ У погледу верског карактера, само међу верским књигама научници разликују – збирке проповеди или беседа, катихизисе, житија светаца, теолошке расправе, црквену историју или канонско право, често објављиване у више томова – и литургијске књиге, такозване „Црвене и Црне“ – највише мисне књиге и бревијаре, објављиване у разним форматама на латинском, грчком ћириличком и јерменском писму – чија је углавном висока цена била последица дуге и сложене израде (Infelise 1999: 14–15; Zorzi 1998: 801–802).

²⁰⁰ Иако није једноставно реконструисати животе „капиталиста“ у ондашњим документима (еснафска правила нису дозвољавала учешће на састанцима субјектима који нису припадали цеху), ипак знамо да су ови финансијери често били припадници млетачке власти, односно да су били богати страни трговци који су радили у Венецији и чије се искуство у трговини показало драгоцено и у издаваштву (Infelise 1999: 55).

на пример, како је и богатство Димитрија Теодосија везано за личност једног богатог млетачког трговца, маркиза Пана Маруџија (Pano Maruzzi).

У суштини, већи капитали и повољнија међународна клима довели су до великог препорода почетком XVIII века: млетачка књига, јака због квалитета својих издања (реномираних због лепоте слова, хартије и тачности; Zorzi 1998: 807), одговарајуће цене и добре комерцијалне дистрибуције, поново је освојила италијанска и страна тржишта.

Још један елемент који је утицао на то да Венеција постане омиљена, пре свега странцима, јесте не претерано пажљива цензура. Иако је по прописима сваки штампар морао да дâ дело које је намеравао да објави на две различите ревизије – тј. оцу инквизитору из Римске инквизиције и ревизору којег би именовали Реформатори Универзитета у Падови – временом је ова пракса довела до растеређивања процедуре услед чега се издавање дозвола за штампање често сводило на неку врсту формалног чина.²⁰¹ Текстови дозвола за штампање и привилегија, које су издавали Реформатори Универзитета у Падови,²⁰² чувају се у великом броју у књигама Венецијанског државног архива. Та документа посебно су драгоцене пошто омогућавају праћење

²⁰¹ Полазиште за проучавање венецијанске цензуре XVIII века су ипак странице Марина Беренга (Magino Berengo) о овој теми из 1956. Активност Црквене инквизиције у Венецији била је уређена споразумом између Републике и Свете столице из 1596. према ком се црквена цензура могла спроводити само у верским питањима и под чврстом контролом магистратуре *Tre Savi all'Eresia* (Три мудраца против јереси), у Венецији, и јавних представника у осталом делу државе (Infelise 1999: 99). Те одредбе су потврђене одлуком Реформатора од 25. јануара 1726. којом су сакупљени и преуређени важећи прописи у области цензуре.

²⁰² У Венецији је главна надлежност за књижарски сектор поверена Реформаторима Универзитета у Падови, магистратури основаној 1528. са циљем да надгледа реорганизацију Падованског универзитета након затварања по завршетку рата Камбрејске лиге, чије су се надлежности врло брзо прошириле на читав сектор културе и образовања (академије, школе, јавне библиотеке) обухвативши од 1545. и штампу. Магистратура Реформатора, коју су чинила три члана бирана у Сенат са двогодишњим мандатом, представљала је апанажу за једну веома уску групу најутицајнијих партиција: није случајно да су од једанаест дуждева у XVIII веку шесторица били и реформатори (Del Negro 1985: 53–55).

издавачке делатности у Венецији из века у век, од увођења штампе до пада Млетачке републике. Као што нам опет показују, на пример, истраживања Мирослава Пантића, понекад се само на основу ових докумената може одредити када су штампане неке српске књиге, чији примерци не садрже никакав податак о томе.

Посебан осврт заслужују штампарске дозволе са „лажним датумом“ (*falsa data*) или „страним датумом“, као другим обликом дозвола за штампање распрострањеним и у бројним другим италијанским државама, а које су биле у употреби у Венецији чини се већ у XVI веку.²⁰³ Чисто да бисмо добили идеју о обиму текстова штампаних у Венецији на овај начин, треба рећи да су дела са „лажним датумом“ чинила око 30–40% укупно штампаних књига током XVIII века.²⁰⁴

Често су искључиво комерцијални разлози наводили Реформаторе да дају предност том систему, првенствено у случају издања за извоз. Посебно успешна страна издања имитирана су дакле у свему, пошто се, рачунајући на мале трошкове најорганизованије млетачке штампарије, надало да ће се оригинална издања моћи без тешкоћа пласирати на тржишту. Тим пре је „лажни датум“ издаван млетачким штампарима који су штампали на страном језику и писму: на пример, на почетку своје активности (1762–1765) Димитрије Теодосије је такође објавио двадесетак наслова са датумом у којем се наводе Москва и Петро-

²⁰³ Историја методе „лажног датума“ лепо је резимирана у једном извештају грофа Гаспара Гоџија ([Gasparo Gozzi], Венеција, 1713 – Падова, 1786), тадашњег надзорника штампе, из марта 1765. „Лажни датум“ користио се са извесном учесталošћу већ пре 1562. и до 1681. Ушавши поново у употребу 1729. почео се користити ограничено од 1766. иако никада није у потпуности нестало (уп. Infelise 1999: 127, tabella 1; Bravetti e Granzotto 2008: 22–23).

²⁰⁴ За статистичке податке у вези са тим видети: Infelise 2008. Дозволе о делима штампаним под „лажним датумом“ чувају се у ASV-у, фонд Riformatori dello Studio di Padova: mandati per terminazioni in data forestiera“, ff. 335–339 (dal 1740 al 1795); „Registri ordinari dei mandati di stampa“, Riformatori, ff. 340–44. Регесте документације која се тиче дозвола за штампање са „лажним датумом“ које су издавали Реформатори од 1739. до 1795. објављене су у: Bravetti–Granzotto (2008).

град, како би их боље пласирао на словенском истоку (ASV Riformatori f. 337, terminazioni 15 aprile, 26 aprile, 30 luglio 1762; 6 agosto, 2 ottobre 1764; 12 giugno, 16 ottobre 1765).

Млетачка књижарска продукција одувек је била у значајној мери намењена за продају ван државе: како наводи Марио Инфелизе, половином XVIII века готово 80% продукције било је намењено за извоз (Infelise 1999: 220, 236). Млечани су тада постали најзначајнији добављачи књига у јужној и средоземној Европи, од Лисабона до Константинопоља. И не само то: оснажили су своју надмоћ чак и на истоку под турском доминацијом трудећи се да допру и до малтене непознатог словенског света, где је писменост била готово свуда слаба, односно ограничена највише на православно свештенство, а штампарска опрема скоро непостојећа.

Због свега тога, источна Европа је постала тржиште погодно за широку експлоатацију, а међу великим европским издавачким центрима Венеција је имала извесне предности: као традиционално место у којем се сусрећу запад и исток, лагуна је носила у себи интелектуалну и финансијску снагу која је била у стању да отвори та далека тржишта, с обзиром на то да се могла ослонити на грчке и словенске поданике који су били у могућности да преузму улогу посредника млетачког издаваштва на Истоку. Подстицању те активности служила је, између осталог, и чињеница да су штампарије на „источним“ језицима (грчком,²⁰⁵ арапском, јерменском, хебрејском и словенском) уживале привилеговане услове: с обзиром на тешкоћу слагања сло-

²⁰⁵ Међу штампаријама на „источним“ језицима, посебан успех имале су штампарије на грчком језику које су у Венецији присутне од краја XV века. Управо је у Венецији штампана прва књига на грчком писму, једна верзија *Еротемате* Емануела Кризолораса (Manuil [Immanuel] Chrysoloras), објављена 1471. код издавача Адама де Амберггау (Adam de Ambergau) (Pelusi 2005: 62). Након почетног периода обележеног спором али сталном експанзијом (око 80% укупно штампаних књига на грчком до XVIII века било је објављено у Венецији), венецијанска продукција грчких књига доживела је посебан успех с краја XVII и почетка XVIII века, захваљујући пре свега грчким издавачима Гликису (Glykis), Сароу (Saro) и Теодосију те италијанском Бортолију (Bortoli) (Infelise 1999: 262–264).

ва на тим језицима, избор особља био је слободан, као и регулисање плата, а изнад свега, постојала је могућност да се одреди цена књига, која је морала водити рачуна о трошковима превоза и курсној разлици између валута.

У другој половини XVIII века задржавање венецијанске трговине на Истоку било је, пре свега, заслуга Епирца Димитрија Теодосија: Теодосије је 1755. отворио још једну штампарску радњу која је имала кључну улогу за српску културу као једина штампарија тог доба која је била у стању да штампа и у којој су се штампале књиге на ћириличком писму за српску публику.

- Штампарија Теодосије (1755–1824)²⁰⁶

Димитрије Теодосије био је пореклом из Јањине и потицао из породице трговаца.²⁰⁷ Епир је напустио још у младости, а стигавши у Венецију увек се кретао у кругу најзначајнијих грчких трговачких породица, поготово у друштву Маруџијевих и Гликисових. Младић је био врло привржен имућном трговцу Пану Маруџију, такође пореклом из Јањине који се давно настанио у Венецији, једној ауторитативној и веома активној личности, чија ће се помоћ касније показати од суштинске важности за Димитријеву штампарску делатност.

Теодосије је научио штампарски занат службујући у Гликисовој радионици, где је убрзо постао директор и коју је на крају одлучио да преузме задржавајући ипак њено изворно име (самог себе је описивао као „вишегодишњег

²⁰⁶ Најкомплетнију монографију о Теодосијевој штампарији написао је Георгиос С. Плумидес (Georgios S. Ploumides). Књига, написана на грчком језику, носи наслов *To Venetikon typographeion tou Dēmetriou kai tou Panou Theodosiou 1755–1824* и објављена је 1969. У њој истичемо посебно богату библиографију, засновану пре свега на грађи из венецијанских архива. Осим што са прецизношћу износи историју штампарије и њених издања, Плумидес отвара питања која су до тада била у потпуности непозната дајући на пример комплетне спискове радника запослених у радионици и претплатника Теодосијевих издања, поред драгоцених података о обрту средстава штампарије.

²⁰⁷ Родослов породице Теодосије изложен је у: Ploumides 1969: 14–33.

власника грчке штампарије у име Николе Гликиса“, *Riformatori*, f. 26, с. 25r).²⁰⁸ Почетком педесетих година Теодосије је ипак одлучио да отвори и своју штампарију и да се усредсреди на трговину књигама на ћириличком и глагољичком писму за јадрански басен.

Према утврђеном поступку, у августу 1754. Теодосије је упутоу Реформаторима Универзитета у Падови молбу да буде уписан у Цех књижара и штампара и понудио се да оснује штампарију са „илирским“ словима, тражећи двадесетогодишњу привилегију штампања уз ослобођење од било каквих намета. У прилог свом захтеву Теодосије је навео да књижарска трговина Млетачке републике није у стању да покрије тржиште штампе на „илирском“, преваходно литургијских књига по грчком обреду, које су се увозиле из Велике московске кнежевине уз огроман трошак.²⁰⁹

Упркос одлучном противљењу врха еснафа, који се обратио властима тврдећи да су књиге на „илирском, односно словенском“ језику, у Венецији, већ штампале штампарије Пецана, Зане (*Zanè*), Оки (*Occhi*), Орландини (*Orlandini*) и друге,²¹⁰ Сенат Републике одобрио је најпре упис, а затим и привилегију које је Теодосије тражио, позитивно оценивши успостављање „новог промета књигама за које, као нови производ, трговина има интереса, и који доноси средства поданицима за веће пословање те повећава приход књижарској професији“.²¹¹

²⁰⁸ Штампарија Николе Гликиса настала је 1670. на остацима славне куће Албрици (*Albrizzi*). Гликис, породица трговаца пореклом из Јањине у Епиру, имала је значајне трговачке везе у разним местима, са базом у Софији и Константинопољу, поред Венеције и Јањине, и читава листу страних клијената из Будимпеште, Букурешта, Јашија и Москве, као и из грчких колонија у Бечу, Трсту и Ливорну. Након смрти оснивача Николе, крајем XVII века, кућа Гликис доживела је период стагнације да би затим поново процветала 1742. са преко 300 наслова одштампаних до 1788. године. Најкомплетнију монографију о Гликисовој штампарији уредио је Георгиос Велудис (*Georgios Veloudis, Das griechische Druck- und Verlagshaus Glikisin Venedig, 1670–1854; Wiesbaden 1974*).

²⁰⁹ Уп. *ASV, Riformatori*, f. 26, с. 24r.

²¹⁰ *ASV, Riformatori*, f. 26, сс. 27r–28r.

²¹¹ *ASV, Senato Terra*, f. 2213, с. 332 r/v; *ASV, Senato Terra*, f. 2229, с. 639.

Као што смо већ нагостили на почетку поглавља, српска историографија је дуго времена прихватала претпоставку по којој је власт Млетачке републике следила посебне политичке циљеве са отварањем штампарије Теодосије: према тим теоријама, књиге које је он штампао и дистрибуирао у земљама Балканског полуострва требало је да помогну, у договору са римском куријом, унијатизацији Срба из Далмације, као и да умање политички утицај Русије, главног партнера у књижарској трговини за православно становништво региона.²¹²

Први који је подржавао ову тезу био је Јован Томић, аутор једне од првих монографских студија посвећених делатности издавачке куће Теодосије, која је објављена 1929. године.²¹³ Томићев став је јасан од првог пасуса чланка у којем отворено говори о „политичком смеру“ који се желео постићи Теодосијевом штампаријом (Томић 1929: 29). По властиту дату Теодосију он дефинише као „акат јавног карактера“ који има чисто трговачки привид да би се сакрила њена права политичка и верска природа (Томић 1929: 48): научник умањује значење пасуса дозвола у којима се наглашава да ће ново предузеће донети више запослења поданицима и профита штампарији и венецијанској трговини.

Други кључни чинилац Томићеве тврдње је историјски. Половином XVIII века територије Далмације под влашћу Млетачке републике добрим делом су заправо настањивали православци који су често били предмет верске пропаганде од стране далматинског католичког клера.²¹⁴

²¹² Конфесионална полемика, која је између XVII и XIX века супроставила православне Србе и католички клер у области *Triplex Confinium* – а део северне Далмације око ког су се дуго борили Млетачка република, Османско царство и Хабзбуршка монархија – била је предмет бројних историографских студија: радови Никодима Милаша (1901), Мила Боговића (1982), Марка Јачова (1984), Драга Роксандића (1991) и Еђидија Иветића (Egidio Ivetić, 2009а), да споменимо само неке од њих, у значајној мери су омогућили реконструкцију сложеног историјско-културног мозаика овог региона, иако су понекад пружали веома различита тумачења.

²¹³ Јован Томић, „Кад је и с којим смером основана словенска штампарија Димитрија Теодосија у Млецима?“, у: *Глас СКА*, 133 (1929), стр. 29–73.

²¹⁴ Према Томићу, први резултати у том смислу су дошли након успеха Млетачке републике у Морејском рату (1684–1699) и наставили се

Према Томићу, искорењивање православља у Далмацији било је одувек, између осталог, жеља папске столице, чији су се изасланици ипак суочавали са отпором локалних властелина и снажном руском пропагандом на Балкану; та пропаганда је материјално била подржавана и систематским увозом литургијских текстова, што млетачке власти нису спречавале. Захваљујући требницима и mineјима из Москве и Кијева, далматински Срби су несметано исповедали своју веру истрајавајући у својој опозицији против папства и католичке цркве. Не изненађује дакле што су у црквама на далматинској обали у оно доба одјекивале похвале царици Јелисавети Петровној и московском Светом синоду (Милаш 2004³: 374). Ова тиха али упорна конфесионална пропаганда, која је напредовала захваљујући подршци московског двора и посредовању црногорских владика, свакако није била непозната католичким властима које су венецијанску владу оптуживале за апатију у решавању тог питања. Да би се „шизматички“ (читај православци) преобратили у католичанство било је, дакле, неопходно располагати не само проповедницима, већ пре свега, верским текстовима на локалном језику.

Тим поводом, Томић цитира један документ који је својеручно написао папа Бенедикт XIV у септембру 1754. године, којим се од владе Млетачке републике тражи помоћ у управљању далматинским православцима. У том документу папа препоручује да се конфискују сви литургијски, догматски текстови и катихизиси увезени у Далмацију из Москве, и да се замене сличним текстовима „очишћеним“ од „шизматичких“ садржаја, који ће бити одштампани у Падованском католичком семинару под надзором кардинала Рецоника (Carlo Rezzonico).²¹⁵ Томић

за време мандата генералног провидура Пјетра Валијерија (Pietro Valieri) који је православне свештенике из Далмације ставио под јурисдикцију католичких бискупа (Томић 1929: 49).

²¹⁵ У таквим условима деловао је Мате Караман (1700–1771), задарски надбискуп од 1745. до 1771, који је, заједно са својим претходником Вицком Змајевићем (од око 1712. до 1745), био знатно ангажован на заустављању деловања православне цркве и потврђивању предности като-

такође објашњава и Теодосијеву употребу „лажног датума“ која је оправдање налазилаувек у политичким разлозима (Томић 1929: 57–59).

Заиста, изгледа као да се све подударило, чак и временски, са Теодосијевом молбом. Ипак, постоји један елемент који не треба пренебрегнути, а то је млетачки дух: зашто би Венеција, у суштини, требало да се покори захтевима папства и да тако потчини свој суверенитет на далматинским територијама на којима су, између осталог, православци чинили већину становништва?

Томићево истраживање створило је чувен преседан у историографији тог типа. На њега се у неколико наврата, на пример, позива Лазар Плавшић, који је такође дао да се наслути да је Теодосијев рад имао и политичке импликације. Плавшић је са своје стране циљао на ривалитет који је у XVIII веку постојао између Хабзбуршке монархије, Венеције и Русије око превласти над Балканом, где су руски цареви покушавали да одрже живим сопствени утицај постављајући се за бранитеље православља, а подржавали су то редовним слањем литургијских књига у Црну Гору, одакле су оне дистрибуиране по целом полуострву, до српских центара у Далмацији (Плавшић 1959: 203).

личког клера у Далмацији. По речима Никодима Милаша, Змајевић и Караман су урадили све што је било могуће „да би искорјенили из Далмације православну вјеру“ (Милаш 2004³: 329). Према Томићу, Караман је намеравао да у Венецији оснује типографију која ће штампати текстове на „илирском“ писму за читаву далматинску област, где су половином XVIII века све православне цркве и манастири располагали једино текстовима руске провенијенције. Томић, дакле, повезује Караманове пројекте са Теодосијем, подсећајући на преговоре које су 1777. водили Караман, Конгрегација за ширење вере, папа Бенедикт XIV и млетачка влада око оснивања штампарије са ћириличким словима, подухват који је иначе пропао (Томић 1929: 57). Једину монографију о Караману написао је М. Јапунчић (Јарундџић 1961). Активност задарског надбискупа су такође истраживали Миле Боговић (Bogović 1993²: 112–145), Барбара Ломађистро (Lomagistro 1996, 1998 и 1999), Розана Морабито (Morabito 2001: 283–290) и Еђидио Иветић (Ivetić 2009). За писма која је Караман слао Конгрегацији за ширење вере уп. Gentilizza 1913 и збирке архивских докумената које је приредио М. Јачов, наведене у библиографији.

Као што је познато, 1961. године Мирослав Пантић је показао, и то на основу венецијанских архивских докумената, да су разлози за концесију која је дата Теодосију били чисто економске природе.²¹⁶ Дубоке намере млетачке владе изражене су јасно у оцени коју су Реформатори дали након прве Теодосијеве молбе (август 1754) која је упућена Сенату Републике: она садржи стварне мотиве који су економске и комерцијалне природе, нема помена о наводној католичкој пропаганди на Балкану, а још мање о антируским тенденцијама (Пантић 1960: 211).

Доиста, одувек је код Млечана превладавала логика газдовања, а притисак у Далмацији донео би Венецији само невоље. Млетачка влада, далеко од тога да програмски подржи римске планове о унијатизацији, позивала се, дакле, на толеранцију и привилеговала је поштовање културних различитости у односима са својим поданицима, у корист доброг функционисања државе.²¹⁷ Не треба заборавити ни дугу и оштру борбу између Млетачке републике и римске курије око питања цензуре, која се закључила избором Млечана да својим цензорима пружи потпуну аутономију у одлучивању потврђујући и тиме традиционалну независност Венеције у питањима штампарства.

Што се тиче наводне потребе за борбом против руске надмоћи на Балкану путем књига које је објављивала кућа Теодосије, испоставља се да је и она неоснована с обзиром на то да је Венеција, стално супротстављена аустријској политици у региону, барем до седамдесетих година XVIII века, видела у Русији једину силу која је била у стању да подигне словенске народе против Турака и да паралише Хабзбурге. Међутим, добар део млетачке аристократије био је носилац распрострањеног русофилства о којем сведочи пораст броја дела посвећених руским монарсима која су објављена управо у Венецији током XVIII века: међу њима

²¹⁶ Пантић, „Штампар старих српских књига Димитрије Теодосије“, у: *Прилози*, бр. 24/3–4 (1961), Београд, стр. 206–235.

²¹⁷ О млетачкој политици у Далмацији уп. Pederin 1990, Paladini 2002 и Ivetić 2009a.

Орфелиново *Житије Петра Великога*, које је објавио баш Теодосије 1772, представља, наравно, један од најбољих примера.

Отварањем Теодосијеве штампарије циљало се, дакле, на подстицање оживљавања млетачке штампарске индустрије, која је, као што смо видели, током XVII века доживела велик пад, па је и пракса куће Теодосије да прибегава „лажном датуму“ наводећи као место штампања Москву или Петроград била навелико распрострањена у Венецији, и то у договору са владом. Треба, међутим, истакнути да су резултати које је добио Томић, а које је Пантић оценио као недовољне, били нажалост такви због оскудне архивске грађе коју је прегледао: Томић је једноставно ограничио свој рад на период 1754–1758, занемарујући наредне године за које пак постоји прегршт одлично очуваних докумената.

Остало је ипак да се појасни разлог који је навео Теодосија, занатлију од око педесет година и са тридесет година искуства, да се посвети штампању књига на једном језику који вероватно није разумевао. Мирослав Пантић претпоставља да су му од почетка били блиски „саветници“ српске националности, што се чини још вероватнијим ако се узме у обзир чињеница да је листа књига које је објавила кућа Теодосије у првим годинама своје активности у потпуности одговарала на потребе српске цркве (Пантић 1960: 210). Ту претпоставку је, између осталог, узела у обзир и скорашња критика.²¹⁸

²¹⁸ Лаза Чурчић претпоставља да је само неко ко је познавао српске књиге и могуће потребе књижарског тржишта, као и цене руских књига и, дакле, и могућу зараду која се могла остварити, могао да подстакне Теодосија да се упусти у један такав подухват. Будући неоспорно да у оно време није постојало много таквих личности међу Србима, готово је природно помислити на Захарију Орфелина. У епохи у којој политичке прилике не би дозволиле успостављање директних контаката између Карловачке митрополије, којој је била неопходна штампарија, и Теодосија, Орфелин је био тај који је педесетих година XVIII века радио код карловачког митрополита и имао контакте са венецијанским штампаром; и то не неопходно без знања српске свештеничке јерархије (Лаза Чурчић, лична преписка).

Али да се вратимо на активност штампарије. Према подацима које имамо, радионица се налазила у улици Calle del Pestrin, у данашњој четврти Кастело (Castello). То је била четврт грчких штампарија, у близини цркве Светог Ђорђа и седишта братства. Штампарија се сигурно налазила на последњем спрату једне од зграда у улици Calle del Pestrin, као што је то био обичај код штампара тог доба (Ploumidès 1969: карта на стр. 67).

Теодосију је било дозвољено да штампа на глагољници и на ћириличком („илирском“) писму: то је у ствари руска *гражданска ћирилица*, коју је у првој деценији XVIII века увео цар Петар Први ради штампања текстова превасходно световног карактера.²¹⁹ Историографија се углавном слаже око тешкоћа које је Теодосије имао да би набавио управо „илирска“ слова, која се нису могла наћи у Венецији XVIII века. Павле Соларић, сарадник Теодосијевих на преласку из XVIII у XIX век, написао је у свом предговору у „каталогу“ штампарије, *Поминак књижевски*,²²⁰ да су ћириличка слова стигла из Москве, док су глагољичка увезена из Рима (Соларић 2003: 54). Судећи по документима из те епохе (ASV Riformatori, f. 29, сс. 200–203), „илирска“ слова су ипак каснила, а било је још теже пронаћи ревизора који би био у стању да оцени складност књига за језике на којима се штампало у радњи. Коначно, 14. децембра 1755. именован је свештеник Николо Гросета (Nicollò Grosseta).²²¹

Из свих ових разлога Теодосије је почео да штампа на грчком језику објављујући прву књигу 1755, и настављајући тако делатност коју је наследио од Гликисових. Затим

²¹⁹ Први српски аутор који је штампао на *гражданској азбуци*, имплицитно изјављујући припадност Срба и Руса истом културном и лингвистичком систему, био је Захарија Орфелин. Након њега на грађанској азбуци штампали су и Доситеј, Емануил Јанковић, Лукијан Мушицки и Сава Мркаљ.

²²⁰ Књига, датирана у Венецији 1810, даје наслове књига на ћириличком и/или глагољичком писму које је штампала Теодосијева штампарија од почетка свог рада (1759) до 1810, употпуњена ценама у венецијанским лирама. За више детаља уп. фототипско издање *Поминак књижевски*, које је приредио Лазар Чурчић (Соларић 2003).

²²¹ ASV, Riformatori, f. 31, с. 100 (20. 12. 1762).

ће се штампање књига на грчком језику наставити паралелно са штампањем оних на словенском.

Теодосијеви почеци свакако нису били мучни попут почетака многих његових колега: према једном извештају о члановима цеха из 1759. године, Теодосије је поседовао „велика средства“, што се није променило барем до краја седамдесетих година (Infelise 1999: 265). Огромни капитал којим је Теодосије могао да располаже долазио је из благајне маркиза Пана Маруџија, изузетно значајне личности у Венецији у XVIII веку не само због свог огромног иметка, већ због своје политичке улоге и ангажовања да у Италији подржава разлоге и интересе Катарине II која га је акредитовала као дипломатског представника у Републици „и при других италијанских областјах“ 1768. године (Venturi 1979, III: 5). Већ половином шездесетих година кућа Теодосије располагала је, дакле, са две активне штампарске пресе и потраживала је толико дозвола за штампање колико су упућивали и Ремондини (Remondini) из Басана, и нешто мало мање него Баљони (Baglioni), тада највећи штампар Републике (Infelise 1999: 143, табела 1). Радња је по техничкој опреми, нивоу особља и квалитету рада била на истом степену као штампарије за италијански језик са добрим обртом средстава, посебно у иностранству, и позамашним бројем претплатника.²²²

Да пређемо коначно на праву делатност куће Теодосије.²²³ Према Соларићевом „каталогу“ штампарије *Поминак књижески* први текст на „илирском“ језику који је штампао Теодосије био је „катихизис“ *Краткоје толкованије законнаго десјатословија*, део чувенијег „буквара“ *Первоје ученије отроком* Теофана Прокоповича, које је венецијански штампар објавио са датумом „Москва 1759, месец новембар“ (Соларић 2003: 75–76).²²⁴ Ипак није вероватно да је дело заиста штампано те године, ако, као што изгледа,

²²² Сви ови подаци могу се пронаћи у књизи Георгиоса С. Плумидеса.

²²³ За каталог српских књига штампаних код Теодосија видети: Стошић 1963: 198–200 и Михаиловић 1964.

²²⁴ Уп. Бошков 1977.

Теодосије није могао да располаже ћириличким словима пре 1761. године. Вероватније је онда, бар према Пантићу, да су прве књиге изашле из штампарских преса куће Теодосије у јесен 1761. године.²²⁵ Пантић наводи управо три дела, један *Молитвослов* (Соларић 2003: 76) и један *Требник* (Соларић 2003: 80–81), оба објављена под „лажним датумом“ 1731, и поему *Горестни плач славнија иногда Србији*, штампану, ако је судећи према импресуму, у новембру 1761. године (Соларић 2003: 55).²²⁶

Од самог почетка кућа Теодосије је објавила знатну количину светих и литургијских књига намењених различитим областима Источне Славије (Далмација, Босна, Србија, Бугарска, Трансилванија, Молдавија и Велика московска кнежевина) добијајући дозволе за штампање под „лажним датумом“ Москве или Петрограда и доживљавајући толики успех да је било неопходно поновно штампање. Овим се придружују и текстови световне природе.

Ако је тешко, као што се види, са сигурношћу одредити када је објављено прво дело на „илирском“ језику, даљој продукцији куће Теодосије може се доста лако ући у траг захваљујући обимној архивској грађи. Знамо са релативном прецизношћу за које су наслове тражене дозволе, који су од њих заиста штампани, каква је била продаја на тржишту и ко је сарађивао са радњом.²²⁷

У приказу продукције Теодосијеве штампарије потребно је ипак обратити пажњу на неке специфичности

²²⁵ Ову претпоставку подржава једно Теодосијево писмо из марта 1762. упућено Реформаторима у ком их обавештава да је коначно почео са штампањем на „илирском“ писму (Пантић 1961: 219)

²²⁶ *Горестни плач славнија иногда Србији* је дело револуционарног садржаја и према критици један од најбољих написа српског XVIII века (Павић 1966: 240). Упркос анонимном карактеру издања, карловачком кругу није било тешко да схвати да је аутор Захарија Орфелин. Алузије на апатију српског високог свештенства, које се по њему сувише бави одбраном властитих привилегија на уштрб простог народа, и негативан суд о раду хабзбуршке власти и Високе порте, доводе (највероватније) до његовог удаљавања из митрополитове канцеларије у којој је тада био запослен.

²²⁷ Плумидес даје комплетну листу радника запослених у штампарији Теодосије (Ploumidès 1969: 65, табела 1).

венецијанског система: бројна неслагања датума стварног објављивања књига са оним назначеним на насловној страни не представљају, на пример, случајеве „лажних датума“, већ се често могу приписати венецијанској навици (званој „moreveneto“) по којој се 1. март сматрао почетком године. Пример тога су неке књиге изашле из преса куће Теодосије почетком 1764, али са датумом 1763. у складу са дозволама које су дали Реформатори: према „moreveneto“, доиста, период од 1. јануара до 1. марта 1764. потпадао је под 1763. годину.²²⁸

Шездесетих година XVIII века Димитрије Теодосије је започео сарадњу на даљину са Захаријем Орфелином,²²⁹ који се тада почео бавити малтене само књижевношћу и штампом, показујући изврсност пре свега у техници бакрореза.²³⁰ Теодосијева штампарија објавила је тада три написа српског аутора, тј. већ цитирани *Горестни плач славнија иногда Србији* (1761) и његову варијанту на „народном језику“, под насловом *Плач Србији* (без датума, али

²²⁸ Теодосије је од Реформатора тражио дозволу за следеће наслове: „Grammatica Italiana Moscovita“, „Dizionario Italiano, Moscovito, Francese, Latino“, „Testamento Vecchio“, „Officiatura di tutto l'anno, detti Minei, o sia Mesi“, „Catechismo storico-ecclesiastico“, „Dottrina Cristiana“, „Dottrina dei sette sacramenti“, „Ode di Leone il Savio“, „Salterio, o sia Abbecedario grande“ и „Detto piccolo“. Дозволе су дате одлуком од 6. априла 1764 (Пантић 1961: 224).

²²⁹ Захарија Орфелин (Вуковар, 1726 – Нови Сад 1785) био је самоук, како сам тврди, а једино су књиге биле његови учитељи: „Читање књига било ми је једина академија и највећа наука“ (Орфелин 1970: 24). Та тврдња се подудара са кратком биографијом коју даје мађарски историчар Елек (Алексис) Хорањи (Elek [Alexis] Horányi) у: *Memoria Hungarorum* (1776, II: 705–706) у којој читамо: „Vir hic iure optimo autodidaktos dici potest, propterea quod, cum domi obre angustam publica collegia frequentare, nequiverit, proprio tamen Marte, vastam cum variarum scientiarum, tum lingua rum sibi comparavit cognitionem“. Лаза Чурчић радије претпоставља да је овај похађао основну школу у Вуковару, коју су у оно доба водили украјински учитељи (Чурчић 2002: 103). Пре пресељења у Венецију, Орфелин је радио као *магистер у славенској школи* у Новом Саду (1749–1757), а затим као канцелар Карловачког митрополита Павла Ненадовића (1756–1764).

²³⁰ Орфелин је у Сремске Карловце донео једну машину за штампање техником бакрореза купљену у Венецији и започео штампање књига превасходно верског карактера. За списак дела која је објавио између 1758. и 1779. уп. Стошић 1963.

вероватно 1762. године), па и кратки напис *Мелодија к пролећу* (1764).

У мају 1764. Орфелин је коначно стигао у Венецију,²³¹ те је одмах ушао у службу у штампарији Теодосије постајући у сваком смислу најближи и најдрагоценији сарадник грчког штампара. Неоспорно је у којој се мери у читавој продукцији тих година веома снажно осећа присуство Орфелина, који је био приређивач и веома често и аутор књига штампаних између 1764. и 1770. Међу њима вреди цитирати историографска ремек-дела Павла Јулинца *Краткоје введеније в историју происхожденија славно-сербскога народа* (1765), затим уџбенике *Новаја сербскаја аритметика* Василија Дамјановића и *Первие начатки латинскога јазика* из 1767. године, и, коначно, *Епитом* Дионисија Новаковића, први литургијски приручник у историји српске књижевности који је Теодосије објавио без датума, иако се у импресуму појављује 1741. као датум „састављања“.²³² За годину објављивања *Епитома*, јединог Новаковићевог дела које је дато у штампу, обично се узима 1767. на основу информација које је Орфелин изнео у *Славно-сербском магазину* (1768).²³³

Поставши поданик Републике, 1768. године Орфелин је званично именован за коректора и ревизора књига на „илирском“ писму ванредним указом Реформатора од 12. марта (ASV, Riformatori f. 36, c. 727).²³⁴ За самог Орфелина

²³¹ Орфелин је записао на два тома италијанског и латинског речника „Заха. Орфелин у Венецији 1764. маја 14“ (Чурчић 1972б: 8).

²³² Теодосије је тражио дозволу за *Епитом* представљајући га (на италијанском) као „Breve spiegazione dell'officio, della messa, del Tempio, degli Apparamenti Sacerdotali“, и добио ју је одлуком Реформатора од 6. августа 1764. Исти документ садржи и дозволу за малу поему под називом „Versi in lode della primavera“, односно Орфелинову *Мелодија к пролећу* (ASV, Riformatori, ff. 337, 6 agosto 1764).

²³³ Ипак је могуће да је *Епитом* штампан већ током 1765. пошто је дозвола дата већ у августу 1764.

²³⁴ Орфелинову кандидатуру је подржао архиепископ Филадельфије, Грегорије, поглавар венецијанске православне заједнице. У архиепископовој препоруци од 20. марта 1768 (sic!) може се прочитати да је: „Zaccaria Orfelini di nascita Serviana, di Rito Greco, Oriundo di Peter-Varadin, abitante in questa Ser.ma Dominante con la propria consorte e Famiglia, è persona di

венецијански период је био изразито плодан и срећан, јер је код Теодосија имао могућност да штампа своја најзначајнија дела. Решен да еманципује српски народ својом издавачком и популизаторском активношћу, Орфелин је интензивно радио на ширењу образовања објављујући школске уџбенике поред многих других текстова религијског, али и световног садржаја. Иако је делио опредељеност српске цркве у односу на руску културу, циљао је на све већу секуларизацију садржаја књижевности, подстицан снажним занимањем за културну еманципацију народа, насупрот заосталости клера. Према Тихомиру Остојићу „српски први књижевник коме то име с правом припада“ (Остојић 1923: 78), Орфелин се може, дакле, сматрати једним од првих претеча великог културног преокрета који ће довести до укључивања српске културе у европску панораму.

У време док је радио код Димитрија Теодосија, писац је одржавао сталну везу са малим Сремским Карловцима, где су неки трговци били задужени за дистрибуцију примерака издања венецијанске радње: заиста, иако нам није позната реална распрострањеност међу Србима дела која је Теодосије штампао, знамо да су књиге слате и у Нови Сад, где су их продавали трговци Теодор Димитријевић и Ђорђе Ракић (Форишковић 1969: 254, 258).

Међу најзначајнијим Орфелиновим делима штампаним у Венецији налазе се два наслова која су од пресудног значаја за историју српске књижевности XVIII века. Први је наравно *Славено-сербски магазин* (1768) који се по структури и садржају с пуним правом може уврстити у ред европских књижевних часописа енциклопедијског карактера те епохе: наиме, у потпуности у складу са енглеским, фран-

buoni et onesti costumi, e ben istruito della Lingua Illirica, e delle Lettere pur Illiriche, intelligente anche del linguaggio Italiano“ [Захарија Орфелини српског порекла, грчке вероисповести, родом из Петер-Варадина, житељ у овој Млетачкој републици са својом пратњом и породицом, особа добрих и часних навика, врло образован у погледу илирског језика и илирске лиратуре, интелигентан и на италијанском језику] (ASV, Riformatori, f. 36, c. 729).

цуским, италијанским и руским моделима тога доба, Орфелинов *Магазин* је садржавао текстове хетерогене природе и имао простор за рецензије нових објављених књига (Fin 2014). Посебну пажњу одувек привлачи предговор овом малом делу, прави програмски манифест у којем је Орфелин изложио своју просветитељску мисао у погледу образовања и књижевности уопште.²³⁵

Други наслов који свакако заслужује да га поменемо јесте *Житије Петра Великаго* (1772), прва монографија о Петру I написана на словенском језику, дело изузетног значаја због свог обима и богатства употребљене документарне грађе, и прва књига српске традиције „која је, што се садржаја тиче, рађена научним методом“ (Медаковић 1954: 256).²³⁶ Орфелинова монографија је била добро дистрибуирана и у Русији, толико да се оправдало издање „на руском језику“ објављено на Академији наука у Санкт Петербургу 1774. године.²³⁷ Без сумње једна од најзначајнијих књига српског XVIII века, током више од двестотина година од њеног објављивања Орфелиново *Житије Петра Великаго* отворило је бројна питања, везана поготово за различита издања и њихова одредишта, а која су тек недавно разрешена (барем делимично) захваљујући неким документима пронађеним у руским архивима.²³⁸

Веома ретко илустровано издање *Житија Петра Великаго* више пута је споменуто као „најлепша књига српског XVIII века“ и представља опипљив доказ графичког

²³⁵ Верзију *Предговора* на модерном српском језику дао је Боривој Чалић (2005). О Орфелиновом *Магазину* уп. такође: Бошков 1975 и 1979.

²³⁶ Реформаторска канцеларија је потписала дозволу за штампање „Житија Петра Великог на илирском језику“ 27. септембра 1770; уп. ASV, Riformatori f. 342 (1769–1778).

²³⁷ О рецепцији Орфелиновог *Житија Петра Великаго* у Русији уп. Бошков 1976. У погледу лингвистичког прилагођавања које су урадили Руси, Иван Мокутер сматра да је дело већ било практично написано на руском, уз изузетак понеких србизама (Мокутер 1965: 359). Што се тиче продаје монографије, треба нагласити да је она запела после 1755. године у којој је бечка цензура забранила њено ширење због садржаја који је оцењен као превише „русофилски“ (Георгијевић 1952: 21).

²³⁸ У погледу издавачких питања везаних за монографију уп. Чурчић 2002, Дружинин 2000 и Чалић 2010.

умећа куће Теодосије и самог Орфелина.²³⁹ Међутим, изгледа да су управо скупе илустрације, које је Орфелин на крају израдио у техници бакрореза, биле разлог сукоба између Теодосија и његовог сарадника. Одлучан да објави своје дело онако како га је замислио, то јест са илустрацијама, Орфелин се знатно задужио код Теодосија и био због тога приморан да напусти штампарију односећи са собом незнатан број комплета дела које је штампар ипак завршио и објавио.²⁴⁰ Непуне две и по године након што је именован за ревизора, Орфелин је, дакле, напустио лагуну и венецијанску радњу, коју је у међувремену званично преузео Димитријев нећак, Пано Теодосије. Након Орфелиновог одласка, у септембру 1770. године, функција ревизора штампарије Теодосије прешла је у руке Грка Спиридона Руђерија (Spiridon Ruggeri).

Истовремено, хабзбуршка влада била је заузета спровођењем нове школске реформе (*Allgemeine Schulordnung*), чија ће примена бити незамислива без штампарија које би биле у стању да направе једнаке уџбенике за све монархијске установе. Илирска дворска депутација је 8. децембра 1769. донела одлуку о отварању бечке штампарије Јозефа фон Курцбека којем је уступљен двадесетогодишњи монопол на штампу, трговину и увоз књига на ћириличком писму на територији Хабзбуршке монархије. Са више од 150 дела објављених између 1771. и 1792. Курцбек је постао главни конкурент куће Теодосије, чија је активност, већ

²³⁹ Реч је о једном прилично ретком издању за чије се постојање дуго времена није ни знало. Први који га спомиње је Димитрије Руварац у једној студији из 1887. До данас једино Библиотека Матице српске поседује један илустровани комплет који је изворно Орфелин поклонио пријатељу Петру Стефановићу (Дражић–Додеровић–Мијовић 1992: 87). За комплетан списак до данас познатих примерака уп. Грбић 2000. Још један комплет, који садржи многе илустрације и носи грбове Светог римског царства и Краљевине Угарске недавно се појавио у каталогу чувене аукцијске куће Сатби.

²⁴⁰ Илустрације као и потписана насловна страна и посвета унети су заправо касније у малобројне примерке које је Орфелин понео са собом из Венеције у Нови Сад, а тако уређене комплете је повезао *ex novo* (Форишковић 1969; Чалић 2010). За више детаља о илустрацијама трећег издања уп. Фин 2011.

знатно смањена почетком седамдесетих година,²⁴¹ почела још брже да опада са аустријском окупацијом Венеције након Кампоформијског мира потписаног у октобру 1797. године.

Димитрије Теодосије је преминуо у Венецији у марту 1782, кад је његова штампарија већ увелико прешла у стручне руке нећака Пана.²⁴² Између 1761. и 1776 (последња година у којој налазимо његово име у *импресуму*), Димитрије Теодосије је објавио око педесет „сервијанских“ књига. Пано Теодосије је ипак наставио да штампа књиге на српском до 1824. године, чак и после окупације Венеције, иако је у то доба монопол за територије Хабзбуршке монархије већ био прешао у руке универзитетске штампарије у Пешти.

*

Венецијанска штампарија Теодосијевих била је добрим делом XVIII века једина која је штампала књиге за српску публику; као таква она је имала кључну улогу за развој српске културе. Као одговор на трговачке интересе њеног власника, Теодосијева штампарија се није ограничавала само на објављивање литургијских књига, већ је издавала и световна дела: први српски просветитељи – пре свега Захарија Орфелин, Доситеј Обрадовић и Павле Соларић – ослањали су се с поверењем на венецијанску радњу, сигурни да ће тако моћи да допринесу ширењу световне културе међу својим сународницима.

²⁴¹ Наиме, већ 1765. година представља прекретницу у продукцији куће Теодосије: судећи по архивским изворима (али и историјским библиографијама), после овог датума наруџбине су почеле да буду мање бројне, а венецијанска радња је у просеку штампала само неколико књига на „српском“ језику годишње.

²⁴² У мају 1769. Пано Теодосије добио је дозволу да се упише у цех како би научио занат и подигао радњу након Димитријеве смрти, будући да би се, како признају Реформатори, „све изгубило кад иза себе не би оставио особу стручну за тај посао и промет и познату комитентима, док у књижарском и штампарском занату нема никог ко би то знао обављати“ (ASV, Rifformatori, f. 36, с. 319). Прва књига која носи Паново име у *импресуму* је *Псалтир* из 1790 (Стошић 1963: 180).

У том смислу, предност коју су српски интелектуалци давали лагуни није била нимало неоснована: за разлику од бечког двора, који се трудио да угуши културно буђење српског народа, чак и уз помоћ цензуре, Венеција је захваљујући цензорском систему, који није био превише строг, и пре свега штампарима који су обраћали доста пажње на нове културне интересе, заправо одувек омогућавала слободније кружење идеја. У светлу оног што је речено, речи Лазара Плавшића (цитиране на почетку овог поглавља) добро описују допринос који је млетачко штампарство дало историји српске културе и књижевности током векова.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

У контексту великих друштвено-историјских догађаја у које је био укључен у периоду од 1690. до 1780, српски народ је био приморан да се бори за одбрану властитог културног идентитета, посебно по питању своје вероисповести. Таква ситуација захтевала је свеобухватну промену у српској култури која је до тог тренутка била чврсто везана за начела поствизантијске традиције и која је, дакле, у барокној епохи отворила врата европској култури. Овај дуг и не увек једноставан прелазак био је могућ захваљујући посредовању неких центара изван географских граница Старе Србије, која је у то доба била подељена између турске и аустријске окупације. У таквом контексту изузетан допринос дали су Кијев, Будим и Венеција, од којих је сваки имао посебну улогу у процесу стварања модерне српске културе. Као линију водилу између ова три центра налазимо личност Дионисија Новаковића, бившег ђака Могиланске академије, који је као „магистер“ у Новом Саду, а потом будимски епископ, био културни посредник и ширио међу угарским Србима модел пољско-украјинско-руске матрице.

Као што сам рекла у уводу, овим радом намеравала сам да ову епоху и за њу везане појаве обрадим из једне шире перспективе, као и да реконструишем сложени сплет културних утицаја три горенаведена центра. Свест о томе да су резултати добијени овом студијом далеко од коначних, наводи ме да је предложим као прелиминарни рад који ће подстакнути даља истраживања.

Као што смо видели, Кијев, а посебно Могољанска академија, представљао је више од пола века културни образац на који су се угарски Срби угледали у преображавању властите културе: захваљујући посредовању најпре украјинских учитеља који су деловали међу Србима двадесетих и тридесетих година XVIII века, а потом српских ђака образованих на Кијевској академији, пољско-украјинско-руски културни модел се раширио међу угарским Србима. Мада је већи део докумената о српском присуству на Академији познат научној заједници, не може се пренебрегнути да кијевски архиви још увек чувају грађу која би могла бити значајна за реконструкцију српских веза са украјинским градом током XVIII века.

Код српских заједница у Табану/Будиму, Пешти и Сентандреји, у оно доба имућнијим и еманципованијим центрима у односу на Сремске Карловце и Нови Сад, види смо велику животност, константну иницијативу и упорну марљивост којом су оне умеле да бране властито културно наслеђе, карактеристике које, између осталог, показују њихову већу предиспозицију да прихвате и асимилирају начела и иновативне идеје које долазе споља: управо је овде рођена прва српска интелигенција световног карактера која је врло брзо створила своја просветитељска начела. Обимна количина архивских докумената о локалним српским заједницама, које су објавили српски и мађарски научници, представља у том смислу драгоцену баштину која заслужује да буде дубље проучена.

У поглављу посвећеном Венецији остављен је шири простор питању српске књиге и штампе, посебно кроз праћење рада типографије Грка Димитрија Теодосија у којој су се штампале књиге на „илирском“ писму за српску публику. Са шире тачке гледишта, са својим штампаријама и либералном политиком, Венеција је деловала као посредник између балканских народа и европског Запада, укључујући и Србе у најшире културне покрете епохе који су се дешавали у „старој Европи“. Било би одиста занимљиво продубити истраживања о српској градској заједници, коју

смо видели да је двоструким нитима везана за Грчко братство Светог Ђорђа: архиви Грчке школе могли би у том смислу да пруже интересантне одговоре.

Коначно, што се тиче Дионисија Новаковића, личности која је предуго била готово заборављена, али која је у последње време привукла пажњу и српских научника, упућујем на неку наредну студију, у скоријем издању, у којој ће се наћи додатна грађа из моје докторске тезе. Осим што сам реконструисала Дионисијеву биографију и његово деловање на основу докумената који се чувају у архивима Сремских Карловаца и Сентандреје, настојала сам да у први план ставим његову педагошку активност и покушаје да модернизује српски школски систем према кијевском моделу, покушавајући да до детаља анализирам програм који је предложио, чак и у погледу коришћених текстова. У представљању књижевног дела Дионисија Новаковића, које је углавном остало у рукописном облику, сматрала сам корисним да пружим топографију рукописа који су данас познати научној заједници (додајући неке нове податке) и предлог за анализу текста *Слово о похвалах и ползе Наук свободных*, који сведочи о томе да би се Дионисије Новаковић могао с правом дефинисати као највећи представник прве фазе српског просветитељства, чисто црквеног карактера.

БИБЛИОГРАФИЈА

СКРАЋЕНИЦЕ

1. Библиотеке, архиви и установе

АСАНУК = Архив Српске академије наука и уметности (Сремски Карловци)

АСПЕБ = Архив Српске православне епархије будимске (Сент-андреја)

БГБ = Библиотека града Београда

БМС = Библиотека Матице српске

МС = Матица српска

МСПЦ = Музеј Српске православне цркве

НБС = Народна библиотека Србије

ПБ = Патријаршијска библиотека

САНУ = Српска академија наука и уметности

СКД = Српско културно друштво (Загреб)

СКЗ = Српска књижевна задруга

ASV = Archivio di Stato, Venezia (Државни архив Венеција)

2. Периодика

Глас СКА = Глас Српске краљевске академије

Гласник СУД = Гласник Српског ученог друштва

Гласник СПЦ = Гласник Српске православне цркве

Годишњак ФФНС = Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду

Летопис МС = Летопис Матице српске

Љетопис СКД = Љетопис Српског културног друштва

Прилози КЈИФ = Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор

РМВ = Рад музеја Војводине

Споменик СКА/САНУ = Споменик Српске краљевске академије

ТКДА = Труды Киевской Духовной академии

ТОДРЛ = Труды Отдела древнерусской литературы
 Зборник МСДН = Зборник МС за друштвене науке
 Зборник МСИ = Зборник МС за историју
 Зборник МСКЈ = Зборник МС за књижевност и језик
 Зборник МСЛУ = Зборник МС за ликовне уметности
 Зборник МСС = Зборник МС за славистику
 Зборник МСФЛ = Зборник МС за филологију и лингвистику

HUS = Harvard Ukrainian Studies

ИЗВОРИ

- Бранковић, Ђорђе. 2008. *Хронике Славеносрпске*. Прир. А. Кречмер. Београд: САНУ.
- Игњатовић, Јаков. 1988. „Сентандреја“. У: *Одабрана дела Јакова Игњатовића*. Књ. X. Нови Сад: Матица српска.
- [s.aut.]. 1765. *Краткая грамматика латинская в пользу угацагося латинскому языку российскаго юношества, прежде сего переведенная, а ныне вновь пересмотренная и исправленная Академии наук переводчиком В. Лебедевым*. Санкт-Петербург: Имп. Акад. Наук.
- Ланге, Иоахим. 1738. *Школные разговоры*. Санкт-Петербург: Имп. Акад. Наук.
- Ломоносов, Михайл В. 1757. *Россиская Грамматика Михайла Ломоносова*. Санкт-Петербург: Имп. Акад. Наук.
- Новаковић, Дионисије. 1764. *ЕПИТОМ. Сказанија свешченаго храма*. Преписао Ј. Костић. Нови Сад: БМС, сигн. РР II 52, 1–34.
- 1767. *Епитом или Краткаа сказанија Г(в)щеннагw Храма, ризъ егw и въ немъ совершаемїа Б(о)жественїа Литургии, со Окрестностми еа, чрезъ краткіа, Вопросыи Ѡвѣты: Во употребленіе Г(вд)щенослужителей Православнїа Ц(е)ркве восточнїа КаѠолическиа. Бл(а)гословенїемъ Прес(вд)щеннагw Г. Висариѡна Пауловича, Православнагw Еп(и)скопа Бачкагw, Сегединскагw и Ёгарскагw. Сочиненъ лѣта Хр(и)стова 1741*. Венеција: Теодосије.
- 2007. *Епитом [или Кратка објашњења о светом храму, одеждама, божанственој литургији која се служи у њему и њеном окружењу, кроз кратка питања и одговоре]*. Приредио, уводну студију написао, извршио редактуру превода и анализу текста, Владимир Вукашиновић; текст *Епитома* превео Драган Протић. Прир. В. Вукашиновић. Панчево: Х. Б. Вишњић.
- Обрадовић, Доситеј. 2007. *Живот и прикључења. Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига поводом 200 година Доситејевог доласка у Србију 1807/2007*. Том I. Приредили Д. Иванић,

- М. Матицки, М. Д. Стефановић. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић.
- [Орфелин, Захарија]. 1758. **ОРΘΟΔΟΞΟΣ ΟΜΟΛΟΓΙΑ** Сирѣчь: Православное исповѣданіе Католическіа и Явлкіа Цркве восточныа [...] на Гл҃гьже подалъ Захаріа Орфелинъ Архієіскопо митрополитскій Гл: Канцелистъ 1758. Сремски Карловци.
- 1766. *Латинскій букварь. [Въ Венеціи : кодъ Димитрія Θεодосіа]*. Венеција: Теодосије.
- 1767. *Первые начатки латинскаго языка ... на Славено-Сербскій языкъ преведены и изданы. Въ Млеткахъ : [кодъ Димитрія Θεодосіа]*. Венеција: Теодосије.
- 1768. *Славено-сербскій Магазинъ то естъ : Собраніе разныхъ сочиненій и переводовъ, къ пользѣ и увеселенію служащихъ*. Венеција: Теодосије.
- 1772. *Житіе и славныя дѣла государя императора Петра Великаго самодержца всероссійскаго. Нынѣ первѣе на Славенскомъ языкѣ списана и издана*. Венеција: Теодосије.
- Орфелин, Захарија. 1960. *Славено-сербскій Магазин*. Фототипско издање Матице српске. Нови Сад: Матица српска.
- 1970. *Петар Велики*. Савремена језичка верзија. Прир. М. Павић. Београд: Просвета.
- 1972. *Представка Марији Терезији*. Предговор и превод немачког текста Страхиња К. Костић; превод латинског текста Челица Миловановић. Нови Сад: Матица српска.
- [s.aut.]. 1765. *Первыя основания латинскаго языка sive Rudimenta linguae latinae recens concinnata in usum Gymnasii Academiae scientiarum imp. Petropolitanae*. Petropoli: typis Acad. scientiarum.
- Поликарпов, Федор. 1704. *Лексиконъ трязычный, сиреч речений славенских, еллиногреческих и латинских сокровище*. Москва: Синодальная Типография.
- Прокопович, Феофан. 1721. *Первое учение отроком*. Санкт-Петербург: Синодальная Типография.
- 1961. *Феофан Прокопович. Сочинения*. Под. ред. И. П. Еремина. Москва-Ленинград: Ак. Наук СССР.
- Рајић, Јован. 1794-95. *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгаръ, Хорватовъ, и Сербовъ*. Беч: Новаковић.
- 2009. *Мали катихизис*. Приредило, уводну студију и коментарје написао др Владимир Вукашиновић. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.
- Смотрецкий, Мелетий. 1619. *Грамматики Славенския правильное Синтагма*. Евье: [s.ed.].
- Соларић, Павле. 2003. *Поминак Књижескиј о Славено-Сербском в Млетках Печатанију, великому и благословесному Славено-*

- *Сербскому народу и мудрым его свакога званија Предстателем и Просветителем, от Павла Соларића* (Венеција 1810). Фот. изд. Инђија: Народна библиотека „Др Ђорђе Натошевић“.
- Целлариј, Христофор. 1746. *Христофора Целлария Краткой латинской лексикон с российским и немецким переводом, для употребления Санктпетербургской гимназии*. Санкт-Петербург: Имп. Акад. Наук.
- 1762. *Краткая латинская грамматика, сочиненная г. Целларием, исправленная и умноженная г. Геснером; с немецкаго на российской язык переведена, при Имп. Московском университете, проф. А. Барсовым*. Москва: Унив. Типография.

СТУДИЈЕ

- Андрић, Љубисав (приредио). 1991. *Пут у Сентандреју: записи, путописи и студије*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- Бажова, Ариадна П. 1978. „Источники для изучения культурных связей России с Сербей и Чернигорией во второй половине XVIII в.“ У: *Славянские культуры в эпохе формирования и развития славянских наций XVIII–XIX вв.; Материалы международной конференции Юнеско*. Москва: Наука, 278–283.
- 1986. „Југославяне в России в 50–70 гг. XVIII века“. *Научни скупови*, 32: 225–237.
- Батаковић, Душан Т. 2010. *Нова историја српског народа*. Београд: Наш дом; Lausanne: L'Age d'Homme.
- Белаева, Юлия Д. (ред.). 1989. *Русско-сербские литературные связи XVIII – начала XIX века*. Москва: Наука; Нови Сад: Матица српска.
- Белић, Александар. 2006. *Историја српског језика*. Београд: Завод за уџбенике.
- Берков, Павел Н. 1961. *Проблемы русского просвещения в литературе XVIII века*. Москва: Акад. Наук СССР.
- Бикар, Федора. 1997. *Срби у Сентандреји*. „РМВ“, 39: 295–305.
- 2003. *Сентандреја у огледалу прошлости*. Нови Сад: Офсет атеље.
- Богдановић, Димитрије. 1980. *Историја старе српске књижевности*. Београд: СКЗ.
- 1982. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији XVII века*. Београд: САНУ.
- Богоявленский, Сергей К. 1946. „Из русско-сербских отношения при Петре Первом“. *Вопросы Истории*, 8: 19–42.
- Бошков, Мирјана. 1973. „Руска штампана књига у нашем XVIII веку“. *Годишњак ФФНС*, 16/2: 526–567.

- 1974. „Захарија Орфелин и књижевност руског просветитељства“. *Зборник МСС*, 7: 9–79.
- 1975. „Из плана за другу свеску Орфелиновог Магазина“. *Годишњак ФФНС*, 18/1: 355–362.
- 1976. „Житије Петра Великог у Бакмајстеровом часопису 1778. године: прилог проучавању руске рецепције“. *Библиотекар*, 28, св. 3/4: 461–490.
- 1977. „Захарија Орфелин и млетачко издање Десјатословија Теофана Прокоповича“. *Зборник МСКЈ*, 25/1: 41–85.
- 1979. „Тип Орфелинова Магазина и руска периодика“. *Зборник радова Института за стране језике и књижевност*, 1: 223–239.
- 1986. „Орфелинова Историја Петра Великог и одјеци идеје о Москви као трећем Риму“. *Зборник МСКЈ*, 34/2: 173–225.
- Буганов, Виктор I. 1989. *Петр Велики и его время*. Москва: Наука.
- Бугарски, Стеван. 1995. *Српско православље у Румунији*. Темишвар: Православна српска епархија темишварска; Београд: САНУ; Нови Сад: Прометеј.
- Буланина, Татьяна В. 1984. „Риторика и философија в Киево-могилянској академији“. *Русская литература*, 2: 215–220.
- 1986. „Материјали дла полног инвентаря курсов риторики и философии Киево-могилянској академији.“ *XVIII век*, 15 (*Русская литература XVIII века в её связях с искусством и наукой*): 122–131.
- Бураков, Олег М. 2005. *Русская литература XVIII века. Петровская эпоха. Феофан Прокопович*. Москва: Флинта/Наука.
- Васић, Павле. 1963. „Илустрација српске књиге у XVIII веку“. У: *Српска штампана књига 18. века – Каталог*. Приредили Л. Чурчић и Д. Стошић. Београд: НБС; Нови Сад: Матица српска, 153–171.
- Верховский, Павел В. 1916. *Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент*. 2 том (I: *Исследование*; II: *Материалы*). Ростов на Дону.
- Веселинов, Иванка. 1991. „Сентандрејска библиотека“. У: *Пут у Сентандреју*. Приредио Љ. Андрић, 128–129.
- Веселиновић, Рајко. 1949. *Арсеније III Чарнојевић у историји и књижевности*. Београд: Научна књига.
- 1958. „Рукописни епитом из 1744. године у Музеју града Београда.“ *РВМ*, 7: 140–142.
- 1963. „Српска историографија XVIII века“. У: *Српска штампана књига 18. века – Каталог*. Приредили Л. Чурчић и Д. Стошић. Београд: НБС; Нови Сад: Матица српска, 27–60.
- 1986. „Српско-руске везе крајем XVII и првих година XVIII столећа“. *Научни скупови*, 32: 14–38.

- Видак, Живко. 1962. „Српске школе у Сентандреји. Њезини ученици и добротвори“. *РВМ*, 11: 25–43.
- Винтер, Едуард. 1966. „Феофан Прокопович и начало русского Просвещения“. *XVIII век*, 7: 43–46.
- Витковић, Гаврило. 1870. „Критички поглед на прошлост Срба у Угарској. Први период (од VI века до 1711 г.)“. *Гласник СУД*, 11, св. 28 старога реда: 1–175.
- 1871. „Критички поглед на прошлост Срба у Угарској (наставак). Додатак III периоду (О Ракоцином устанку. Од 1700–1711)“. *Гласник СУД*, 30: 1–91.
- 1872. „Извештај професора Гаврила Витковића о резултатима свог научног истраживања и прибирања историјског материјала за проучавање прошлости српских исељеника у средњој Угарској“. *Српски летопис за годину 1870 и 1871*, књ. 113: 135–229.
- 1873а. *Споменици из будимског и пеиштанског архива: од год. 1728–1748*. Београд: Државна штампарија.
- 1873б. „Критички поглед на прошлост Срба у Угарској (наставак). Четврти период (Од смрти деспота Бранковића и ћесара Јосифа I до српског устанка под капетаном Пером Сегединцем. 1711–1735)“. *Гласник СУД*, 37: 250–304.
- 1874. *Споменици из будимског и пеиштанског архива: од год. 1749–1780*. Београд: Државна штампарија.
- 1876. „Критички поглед на прошлост Срба у Угарској (наставак). Пети период (Од смрти Пере Сегединца до свршетка Темишварског сабора и до утеловања српске Бачке и Банатске Војничке крајине. 1736–1792)“. *Гласник СУД*, 43: 70–167.
- Вишневский, Дмитрий. 1896. „Из быта студентов старой Киевской академии“. *Киевская Старина*, I: 32–57; II: 177–208; III: 309–333.
- 1903. *Киевская Академия в первой половине XVIII столетия*. Киев: Книга по Требованию.
- 1904. „Общее направление образования в Киевской Академии в первой половине XVIII столетия“. *Киевская Старина*, 2: 170–178.
- Вујичић, Стојан. 1997. *Срби у Будиму и Пеишти*. Budapest: Sík Kiadó.
- Вукашиновић, Владимир. 2006а. „Новосадски богословски рукописи. Василије Крижановски и Дионисије Новаковић“. *Гласник СПЦ*, 88/10: 277–279.
- 2006б. „Теологија Орфелинових бакрореза“. У: *Теолошке бакрорезне књиге Захарије Орфелина*. Прир. В. Вукашиновић. Панчево: Х. Б. Вишњић, 7–22.
- (прир.) 2007. *Епископ Дионисије Новаковић. Епитом*. Панчево: Х. Б. Вишњић.
- 2008. „Прилог бољем разумевању литургијске теологије и праксе карловачких митрополита XVIII века“. *Саборност*, 2: 131–168.

- 2010a. *Српска барокна теологија* (2008). Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивога; Требиње: Манастир Тврдош.
- 2010b. „Руски и малоруски утицај на литургијски живот Карловачке митрополије у XVIII веку“. *Саборност*, 4: 163–208.
- Вуковић, Коста. 1997. *Михаило Живковић (1776–1824)*. Нови Сад: Галерија Матице српске.
- Вуковић, Сава, епископ шумадијски. 1996. *Српски јерарси: од деветог до двадесетог века*. Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић.
- (прир.). 1997. *Патријарх Арсеније III Чарнојевић и Велика сеоба Срба 1690. године. Зборник радова од тристагодишњици Велике сеобе*. Београд: Компакт друк.
- Вуксан, Бодин. 1995. „Критика барокне побожности у Орфелиновој Представци Марији Терезији (Из историје идеја код Срба у XVIII века)“. *Годишњак за друштвену историју*, 2, св. 1: 81–88.
- 2001. „Украјинска богословска литература и барокизација српске ликовне уметности у XVIII столећу“. *Саопштења*, 32/33: 61–80.
- Гавриловић, Владан. 2001. *Дипломатички списи код Срба у Хабзбуршкој монархији и Карловачкој митрополији од краја XVII до средине XIX века*. Ветерник: ЛДИЈ.
- Гавриловић, Никола. 1974. *Историја ћирилских штампарија у Хабзбуршкој монархији у XVIII веку*. Нови Сад: Институт за изучавање историје Војводине.
- 1984. *Карловачка богословија (1794–1920)*. Сремски Карловци: Српска православна богословија Св. Арсенија.
- 1986. „Орфелинове Калиграфије – Уџбеници за српске и румунске школе“. У: *Српска графика XVIII века*. Приредио Д. Давидов. Београд: Балканолошки институт САНУ, 229–235.
- 1997. *Срби и Румуни: српско-румунске везе кроз векове* (Зборник радова). Београд: Завод за уџбенике.
- Гавриловић, Славко. 1976. „Срби у Угарској и питање мађаризације у првој половини XIX века“. *Историјски часопис*, 23: 89–103.
- 1986. „Вести о руско-турском рату 1768–1774. и његови одједи међу православнима на Балкану и у Хабзбуршкој монархији“. *Научни скупови*, 32: 143–167.
- 1990. *Извори о Србима у Угарској с краја XVII и почетком XVIII века*. Том II. Београд: САНУ.
- 1997. *Грађа за историју Војне границе у XVIII веку*. Књ. II. Банска крајина XVII–XVIII век. Београд: САНУ.
- 2005. *Извори о Србима у Угарској с краја XVII и почетком XVIII века*. Том IV. Београд: САНУ.
- 2010. *О Србима Хабзбуршке монархије*. Приредио В. Крестић. Београд: СКЗ.

- Гавриловић, Славко – Иван Јакшић. 1987. *Извори о Србима у Угарској с краја XVII и почетком XVIII века*. Том I. Београд: САНУ.
- Гавриловић, Славко – Иван Јакшић – Срега Пецињачки. 1985. *Грађа о балканским трговцима у Угарској XVIII века. Царинарнице и контумаџи*. Том I. Београд: САНУ.
- Георгијевић, Крешимир. 1950. „Два непозната списа Захарије Орфелина“. *Историјски гласник*, 1/2: 63–96.
- 1952. „Животни пут Захарије Орфелина“. У: *Књижевне студије и огледи*. Нови Сад: Матица српска.
- Голубев, Степан Т. 1901. *Киевская академия в конце XVII и начале XVIII столетии*. Киев: тип. И. И. Горбунова.
- Грбић, Душица. 2000. „Илустровано издање Житије Петра Великог Захарије Орфелина, том 1–2, у Библиотеци Матице српске“. У: *Знакови старих књига*. Нови Сад: Матица српска, 63–71.
- 2010. „Буквари за Србе у XVIII веку“. У: *Буквари и букварска настава код Срба. Зборник радова*. Београд: Чигоја штампа, 43–54.
- Грдинић, Никола. 1983. „Морална симболика и емблематика украјинског порекла у српској књижевности 18. и прве половине 19. века“. *Зборник МСС*, 24: 43–51.
- 1985. „Ј. М. Стратий, В. Д. Литвинов, В. А. Андрушко: Описание курсов Киево-могилянской академии, АН СССР (Киев 1982)“. *Зборник МСС*, 29: 202–203.
- 1997. „Значење XVIII века“. *XVIII столеће*, 2/1: 175–194.
- Грујић, Радослав. 1908. *Српске школе (од 1718–1739 г.)*. Прилог културној историји српског народа. Београд: Нова штампарија „Давидовић“.
- 1911а. „Прилози за историју српских школа у првој половини XVIII века“. *Споменик СКА*, 49: 99–143.
- 1911б. „Прилози за историју српских штампарија у Угарској у половини XVIII века“. *Споменик СКА*, 49: 144–152.
- 1913а. „Прилози за историју Срба у Аустро-Угарској (у доба патријарха пећког Арсенија III Црнојевића)“. *Споменик СКА*, 51: 16–40.
- 1913б. „Прилози за историју Сеобе Срба у Русију“. *Споменик СКА*, 51: 70–79.
- 1914. „Прилози за историју Србије у доба аустријске окупације 1718–1739“. *Споменик СКА*, 52: 85–196.
- 1927. „Прва српска гимназија у Новом Саду“. *Летопис МС*, књ. 313, св. 1/3: 364–375.
- 1993. *Азбучник српске православне цркве*. Београд: Београдски издавачко-графички завод/МСПЦ.
- Гудков, Висарион П. 1973. „О славенском језику Захарије Орфелина“. *Вестник МГУ-Филологија*, 3: 46–51.

- 1979. „Из историји славјано-сербској лексикографији. 'Целларијев Лексикон' в переложенији дјя сербов (Спб., 1746 – Венеција, 1767)“. *Славјанскај филологија*, 11: 112–126.
- Давидов, Динко. 1973. *Иконе српских цркава у Мађарској*. Нови Сад: Галерија Матице српске.
- 1974. „Бакрорезне илустрације Захарије Орфелина у Историји Петра Великог (1772)“. *Зборник МСЛУ*, 10: 187–206.
- 1978. *Српска графика XVIII века*. Нови Сад: Матица српска.
- 1990. *Споменици Будимске епархије*. Београд: Просвета.
- 1991. „Сентандреја, светилник српства“. У: Љ. Андрић (прир.), *Пут у Сентандреју*, 102–112.
- 2001. *Сентандрејска саборна црква*. Београд: Народна књига.
- 2005. *Сентандрејске српске православне цркве*. Сентандреја: Музеј српске православне епархије будимске.
- 2006. *Светила Фрушке горе*. Београд: Драганић; Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе.
- 2011. *Сентандреја. Српске повеснице*. Београд: САНУ; Нови Сад: Прометеј, Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине.
- Давидов, Динко – Дејан Медаковић. 1982. *Сентандреја*. Београд: Југословенска ревија.
- Денић, Чедомир. 1988. „Рукописне књиге библиотеке манастира Гргегета у XIX веку“. У: *Манастир Гргетег: прилози монографији*. Нови Сад: Матица српска, 215–242.
- 1996. „Погледи на дела Јована Рајића“. *Зборник МСИ*, 54: 39–85.
- 2003. „Карловачка богословија у систему српског образовања, са пописом њених ђака (1831, 1837)“. У: *Зборник радова са научног скупа „Образовање учитеља у прошлости, садашњости и будућности“*. Сомбор: Учитељски факултет, 27–43.
- 2010. *Српске библиотеке у Хабзбуршкој монархији током 18. века*. Београд: САНУ.
- Деретић, Јован. 1983. *Доситеј Обрадовић као балкански просветитељ*. Београд: s.ed.
- 1989. „Поетика просвећивања. Књижевност и наука у делу Доситеја Обрадовића“. Београд: Књижевне новине.
- 2004. *Историја српске књижевности*. Београд: Просвета.
- Деспотовић, Петар. 1888. *Школе Срба у Угарској и Хрватској од пресељења под патријархом Чарнојевићем 1690. године, до почетка овог столећа*. Св. 1: (од 1690.–1740.). Крагујевац: „Шумадиска“ штампарија.
- Димитријевић, Стеван М. 1900. „Одношаји пећких патријараха с Русијом у XVII веку“. *Споменик СКА*, 38 (II разред 34): 59–84.

- 1922. *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*. Сарајево: Државна штампарија.
- Достјан, Ирина С. 1958. *Борба сербског народа против Турецког ига*. Москва: Наука.
- 1972. *Россия и балканский вопрос*. Москва: Наука.
- 1989. „Издание и распространение в России произведений Сербских авторов (XVIII – начало XIX в.)“. У: Белаева, Юлия Д. (прир.). 1989. *Русско-сербские литературные связи XVIII – начала XIX века*. Москва: Наука; Нови Сад: Матица српска, 8–24.
- Дражић, С. – Р. Додеровић – Д. Мијовић. 1992. „Личне библиотеке у Библиотеци Матице српске“. *Годишњак БМС* (1991): 75–88.
- Дружинин, Петр А. 2000. „История издания книги Захарии Орфелина о Петре Великом“. *Памятники культуры – новые открытия*, 1999: 55–65.
- Дурковић-Јакшић, Љубомир. 1976. „Орфелинова библиотека“. *Библиотекар*, 28, св. 3/4: 433–440.
- Еремич, Игорь П. 1954. „К истории общественной мысли на Украине второй половины XVII в“. *ТОДРЛ*, 10: 212–222.
- Ерчић, Властимир. 1974. *Историја драма у Срба од 1736. до 1860*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- 1976. „Первое ученије отроком – ставе времена у нас“. *Библиотекар*, 28, св. 3/4: 321–350.
- 1980. *Мануил (Михаил) Козачински и његова Траедокомедија*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Институт за књижевност и уметност.
- 1986. „Национална и социјална свест у Срба и српска графика прве половине XVIII века“. У: *Српска графика XVIII века*. Прир. Д. Давидов. Београд: Балканолошки институт САНУ, 27–48.
- Живковић, Кирило. 2009. *Катихизис*. Београд: Издавачки фонд СПЦ Архиепископије београдско-карловачке.
- Живов, Виктор М. 1988. „Роль русского церковнославянского в истории славянских литературных языков“. У: *Актуальные проблемы славянского языкознания*. Под. ред. К. В. Горшковой. Москва: Издательство Московского Университета, 49–98.
- 2004. *Из церковной истории времен Петра Великого: исследования и материалы*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Заболоцкий, Петр А. 1908. *Очерки русского влияния в славянских литературах нового времени. Русская струя в литературѣ сербского возрождения*. Варшава: Типография Варшавскаго учебнаго округа.

- Зернова, А. С. – Т. Н. Каменева. 1968. *Сводный каталог русской книги кириллицы XVIII века*. Москва: Гос. Библиотека СССР им. Ленина.
- Ивић, Алекса. 1950. *Архивска грађа о југословенским књижевним и културним радницима: (1751–1894)*. Књ. 5. Београд: САНУ.
- 1964. *Архивска грађа о југословенским књижевним и културним радницима: (1772–1847)*. Књ. 6. Београд: САНУ.
- 1996². *Историја Срба у Војводини: од најстаријих времена до оснивања потиско-поморишке границе (1703)* (1929). Нови Сад: Матица српска.
- Исаевич, Ярослав Д. 1966. *Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII ст.* Київ: Наукова Думка.
- История Русской Литературы* (ИРЛ) 1941. Том III. *Литература Петровского времени – Литература XVIII века*. Под. ред. Александр Н. Пыпына. Москва–Ленинград: Акад. Наук СССР.
- Историја српског народа* (ИСН). 2000. Том 3/1. *Срби под туђинском влашћу (1537–1699)*. Прир. Р. Самарцић *et alii*. Београд: СКЗ.
- 2000. Том 3/2. *Срби под туђинском влашћу (1537–1699)*. Прир. Р. Самарцић *et alii*. Београд: СКЗ.
- 2000. Том 4/1. *Срби у XVIII веку*. Прир. Р. Самарцић *et alii*. Београд: СКЗ.
- 2000. Том 4/2. *Срби у XVIII веку*. Прир. Р. Веселиновић *et alii*. Београд: СКЗ.
- Јакшић, Иван. 1962. *Срби у Столном Београду*. Нови Сад: издање Војвођанског музеја.
- Јакшић, Иван – Карољ Јенеи 1981. „Грађа за историју Срба у Угарској после сеобе 1690. године“. *Споменик САНУ*, 122: 91–141.
- Јакшић, Милутин. 1899. *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти – Лекције из историје Карловачке митрополије по архивским изворима*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- Јачов, Марко. 1983. *Списи Тајног ватиканског архива 16–18. века*. Београд: САНУ.
- 1984. *Венеција и Срби у Далмацији у 18. веку*. Београд: Историјски институт – Просвета.
- 1986. *Списи конгрегације за пропаганду вере у Риму о Србима, 1622–1644*. Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. Друго одељење. Споменици на туђим језицима. Уредник Р. Самарцић. Београд: САНУ.
- 1990. *Срби у Млетачко-турским ратовима у XVII веку*. Београд: Штампарија СПЦ.
- Јовановић, Милена. 2007. „Латински језик и класичне књижевности у Војводини 18. века“. *XVIII столеће*, 6: 66–98.

- Јовановић, Мирко. 1926. „Срби у руским школама у XVIII веку“. *Црква и живот*, 1/2: 16–30.
- Јордановић, Бранислава (прир.). 2010. *Буквари и букварска настава код Срба. Зборник радова*. Београд: Чигоја штампа.
- Јосифовић, Стефан. 1954. „Орфелиново Житије Петра Великога“. *Зборник МСКЈ*, 2: 18–26.
- Југословенске земље и Русија у XVIII веку. Зборник радова*. 1986. Ур. Васа Чубриловић. Београд: САНУ.
- Кајперт, Хелмут. 1990. „Первые начатки латинского языка (Венеција 1767) Захарија Орфелина и њихова терминологија“. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 18/1: 127–136.
- Каптерев, Николай Ф. 1914. *Карахтер отношении России к православному востоку в XVI и XVII столетиях*. Сергиев Посад: с.е.
- Кашић, Душан. 1960. „Избор и постављање епископа у доба митрополита Павла Ненадовића (1749–1768)“. *Православна мисао*, 3/1: 46–57.
- Кириловић, Димитрије. 1929. *Српске основне школе у Војводини у 18. веку (1740–1780)*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- 1955. „Буквар Теофана Прокоповича код Срба“. *Зборник МСКЈ*, 3: 13–23.
- 1956. „Карловачке школе у доба митрополита Павла Ненадовића“. *Споменик САНУ*, 104 (нова серија, књ. 6): 45–116.
- Кичовић, Мираш. 1952. *Школско позориште код Срба*. Београд: САНУ.
- 1954. „Анонимност Орфелиновог Буквара“. *Прилози КЈИФ*, 20: 81–82.
- Костић, Мита. 1912. „Руско-српска књижарска трговина Терезијанског доба“. *Извештај Српске велике гимназије карловачке за школску годину 1911/1912*, књ. 53, год. 60: 1–18.
- 1937. „Покушај бечке владе око увођење народног језика и правописа у српске, хрватске и словеначке школе крајем 18. века“. *Прилози КЈИФ*, 17: 253–267.
- 1951. „О постанку и значењу тзв. „Инвитуторије“ Леополда I балканским народима од 6. априла 1690“. *Историјски часопис*, 2: 144–156.
- 1952а. *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века*. Београд: Научна књига.
- 1952б. „Духовни регламент Петра Великог (1721) и Срби“. *Зборник радова САНУ*, 8: 61–91.
- 1958. „Култ Петра Великог међу Русима, Србима и Хрватима у XVIII веку“. *Историјски часопис*, 8: 83–106.

- 2001². *Нова Србија и Славеносрбија* (1923). Нови Сад: Српско украјинско друштво.
- 2010. *Културно-историјска раскрсница Срба у XVIII веку. Одабране студије*. Изabraо и приредио В. Чокић. Загреб: СКД Просвјета.
- 2011. *Гроф Колер. Српска насеља у Русији. Српске привилегије*. Приредио В. Чокић. Загреб: СКД Просвјета.
- Костић, Страхиня. 1973. „Орфелин и терезијанске школске реформе“. *Зборник МСКЈ*, 21/2: 219–235.
- Котарчић, Љубомир. 1983. „Библиотека Захарије Орфелина и њена историјска судбина“. *Библиотекар*, 35/2–3, 5–18.
- Кочубинский, Александр А. 1872. *Сношения России при Петре Первом с южным славянам и румунам*. Москва: Университетская типография.
- 1878. *Мы и Они 1711–1878*. Одесса: Изд. Књижнаго Магазина В. И. Белаго.
- Кулаковский, Платон. 1903. „Начало русской школы у сербов в XVIII веке. Очерк из истории русского влияния на южнославянские литературы“. *Известия отделения русского языка и словености Императорской академии наук*, 8/2: 246–311; 8/3: 190–297.
- Лалић, Радован. 1969. „О узајамним везама између старе руске и српске књижевности“. *Прилози КЈИФ*, 34–3/4: 179–202.
- Лалић, Средоје (прир.). 2005. *Сеоба Срба у руско царство половином 18. века. Зборник радова са међународног научног скупа у Новом Саду, 7–9. 5. 2003*. Нови Сад: Српско-украјинско друштво, Архив Војводине, Музеј града Новог Сада.
- Лесковац, Младен. 1956. „Око једне песме Орфелинове“. *Годишњак ФФНС*, 1: 171–192.
- 1968. *Из српске књижевности*. 2 том. Нови Сад: Матица српска.
- Лещиловская, Инна И. 1982. „Философско-этическая проблематика Просвещения в сербской литературе второй половины XVIII в“. У: *Литература эпохи формирования нации в Центральной и Юго-Восточной Европе. Просвещение. Национальное возрождение*. Москва: Наука, 279–306.
- 1984. „Сербское Просвещение – Люди и идеи“. *Балканские Исследования*, 9: 314–327.
- 1986. „Културне везе Досифеја Обрадовича с Русијом“. *Научни скупови*, 32: 273–295.
- 1989. „Досифей Обрадович и Россия“. У: Белаева, Јулија Д. (прир.). *Русско-сербские литературные связи XVIII – начала XIX века*. Москва: Наука; Нови Сад: Матица српска, 65–87.
- 1994. *Сербская культура XVIII века*. Москва: АО „ИСМ“.

- 2006. *Сербский народ и Россия в XVIII веке*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Лихачёв, Дмитрий С. 1978. „Была ли эпоха петровских реформ перерывом в развитии русской культуры?“ У: *Славянские культуры в эпохе формирования и развития славянских наций XVIII–XIX вв. Материалы международной конференции Юнеско*. Москва: Наука, 170–174.
- Лужни, Ричард. 1966а. „Поетика Феофана Прокоповича и теория поэзии в Киево-Могилянской академии (первая половина XVIII века)“. *XVIII век*, 7: 47–53.
- [Б.а.]. 1990. *Манастир Гргетег: прилози монографији*. Нови Сад: Матица српска.
- Маријан, Владо. 2005. *Историја Срба у XVIII веку према одабраним историјским изворима*. Београд: Досије.
- Маринковић, Боривоје. 1968. „Скица за три портрета“. *Годишњак ФФНС*, 11/1: 221–250.
- 1973. „Bibliographia Orpheliniana (I)“. *Годишњак ФФНС*, 16/2: 859–896.
- 1974. „Литература о српским писцима XVIII столећа – Дионисије Новаковић“. *Зборник МСИ*, 10: 185–193.
- 1975. „Bibliographia Orpheliniana (II)“. *Годишњак ФФНС*, 18/2: 805–835.
- 1988. *Мних Макарије от Черније Гори (XV–XVI). Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа*. Том I. Цетиње: Централна народна библиотека СР Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“.
- 1989а. *Божидар и Вићенцо Вуковић (XVI). Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа*. Том II. Цетиње: Централна народна библиотека СР Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“.
- 1989б. *Следбеници Божидара и Вићенца Вуковића. Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа*. Том III. Цетиње: Централна народна библиотека СР Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“.
- 1991. *Од Горажда до Мркишине цркве (XVI). (Горажде, Рујно, Грачаница, Милешева). Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа*. Том IV/1. Цетиње: Централна народна библиотека СР Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“; Београд: НБС; Сарајево: Народна универзитетска библиотека БиХ; Нови Сад: БМС.
- 1992. *Од Горажда до Мркишине цркве (XVI). (Београд, Мркишина црква, допуне). Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа*. Том

- IV/2. Цетиње: Централна народна библиотека СР Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“; Београд: НБС; Нови Сад: БМС; Београд: БГБ.
- 2007. *Огледи о старом српском штампарству (предговори из серије од пет књига о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама у XV, XVI и XVII столећу)*. Нови Сад: Дневник.
- 2008. *Заборављени братственици по перу. Есеји о мање познати писцима XVIII столећа*. Београд: Службени гласник.
- Масљук, Виталиј П. 1983. *Латиномовни поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні*. – Киев: Наукова думка.
- Матић, Светозар. 1927. „Итика Јерополитика“. *Прилози КЈИФ*, 7: 230–233.
- Медаковић, Дејан. 1954. „Илустровано издање Орфелинове Историје Петра Великог“. *Историјски часопис*, 4: 253–257.
- 1971. *Путеви српског барока*. Београд: Нолит.
- 1974. „Изучавање српских старина у Мађарској“. *Летопис МС*, 150: 90–98.
- 1988. *Барок код Срба*. Загреб: Просвјета.
- (прир.). 1992. *Сентандрејски зборник*. 2. Београд: САНУ.
- 1998. *Срби у Бечу*. Нови Сад: Прометеј.
- 2006. *Јосиф II и Срби*. Нови Сад: Прометеј.
- Милаш, Никодим. 2004³. *Православна Далмација (1901)*. Београд–Шибеник: Истина.
- Миловановић, Челица. 1981. „О изворима и књижевним поступку Гаврила Стефановића Венцловића“. *Зборник МСКЈ*, 29/1: 27–42.
- Минчев, Георги. 2011. *Слово и обред тајкуванијата на литургијата в контекста на други културно близки текстове на славјанското средновековие*. Софија: Хермес-Прес.
- Миросављевић, Вељко. 1903. „Српске вероучевне књиге у Аустро-Угарској у времену од 1690.–1902. год“. *Богословски гласник*, 1, св. 3–4: 170–192.
- Митјуров, Борис Н. 1968. *Развитие педагогической мысли на Украинев XVI–XVIII веках*. Киев: Радянська школа.
- Михаиловић, Георгије. 1954. „Два прилога проучавању Орфелинових песама“. *Прилози КЈИФ*, 20: 280–291.
- 1964. *Српска библиографија XVIII века*. Београд: НБС.
- Михаиловић, Радмила. 1970. „Захарија Орфелин као илустратор Историје Петра Великог“. У: 3. Орфелин, *Петар Велики*. Том 2. Београд: Просвета, 413–424.
- 1980. „Захарија Орфелин, Поздрав Мојсеју Путнику“. *Зборник МСЛУ*, 16: 145–159.
- Младеновић, Александар. 1982. „О неким питањима примања и измене рускословенског језика код Срба“. *Зборник МСФЛ*, 18/1: 47–81.

- 1986. „Значај рускословенског језика за културу Срба у XVIII веку“. У: *Југословенске земље и Русија*. Београд: САНУ, 297–302.
- 1989. *Славеносрпски језик. Студије и чланци*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- 2008. *Историја српског језика. Одабрани радови*. Београд: Чигоја штампа.
- Мокутер, Иван. 1965. „Петар Велики у српској књижевности XVIII века“. *Studia Slavica*, 11: 345–372.
- 1968. „Сознание славянской общности в сербской литературе XVIII в“. *Studia Slavica*, 14: 269–282.
- 1972. „Русско-сербские литературные связи в XVIII веке“. *Studia Slavica*, 18: 1–29.
- 1973. „О карактеру руско-српских културних, књижевних и научних веза у 18. веку“. *Studia Slavica*, 19: 217–224.
- Морозов, Петр О. 1880. *Феофан Прокопович как писатель*. Санкт-Петербург.
- Морозов, Александр А. 1973. „Новые аспекты изучения славянского барокко“. *Русская литература*, 3: 7–23.
- Мошин, Владимир. 1963. „О периодизации русско-южнославянских литературных связей в X–XV вв“. *ТОДРЛ*, 19: 28–106.
- 1955. *Опис рукописа ЈАЗУ*. Загреб: ЈАЗУ.
- 1958. „Ђирилски рукописи у Сјеверној Далмацији“. *Старине ЈАЗУ*, 48: 189–207.
- 1970. *Стари рукописи Срба у Хрватској од XII до XX стољећа*. Загреб: ЈАЗУ.
- Недељковић, Зоран (прир.). 2012. *Инвентар рукописа Библиотеке Српске Патријаршије*. Београд: Службени гласник.
- Николић, Ненад. 2010. *Меандри просвећености*. Београд: Службени гласник.
- Ничик, В. М. 1983. „Собрание курсов риторики и философии профессоров Киево-Могиланской академии“. У: *Русские библиотеки и их читатели*. Ленинград: Наука.
- Новаковић, Стојан. 2001. *Српска библиографија за новију књижевност 1741–1867* (Београд, 1869). Приредио Д. Бараћ. Београд: Завод за уџбенике.
- Огњановић, Андрија. 1958. „Војвођанске народне основне школе и њихови учитељи од 1573. до 1774. год.“ *Зборник МСДН*, 20: 86–117.
- Остојић, Тихомир. 1907. *Доситеј Обрадовић у Хопову*. Нови Сад: Магица српска.
- 1908. „О аутору и узорима Славено-српског Магазина од 1768 године“. У: *Зборник у славу Ватрослава Јагића*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 681–690.
- 1923. *Захарија Орфелин. Живот и рад му*. Београд: САНУ.

- Павић, Милорад. 1966. *Од барока до класицизма. Српска књижевност у књижевној критици*. Том III. Београд: Нолит.
- 1970. *Историја српске књижевности бароочног доба (XVII и XVIII век)*. Београд: Нолит.
- 1979. *Историја српске књижевности класицизма и предромантизма – Класицизам*. Београд: Нолит.
- 1983. *Рађање нове српске књижевности*. Београд: СКЗ.
- Палић, Миленко. 1995. *Срби у Мађарској – Угарској до 1918*. Нови Сад: Футура публикације.
- Пантић, Мирослав. 1960. „Штампар старих српских књига Димитрије Теодосије“. *Прилози КЈИФ*, 26: 206–235.
- 1990. *Књижевност на тлу Црне Горе и Боке Которске од XVI до XVIII века*. Београд: СКЗ.
- Пекарски, Павел. 1972. *Наука и литература при Петре Великом* (Санкт-Петербург 1862). Cambridge: Oriental research Partners.
- Петковић, Сава. 1951. *Збирка рукописа манастира Кувевждина, Шишатовца и Гргетега*. Београд: САНУ.
- Петров, Николај И. 1866–1867. „О словенских наукама и литературних занимањима у Киевској академији од почетка ње до преобразовања у 1819. году“. *ТКДА*, том. 2, св. 7: 305–330; том. III, св. 11: 343–388; св. 12: 552–569; 1867, том. I, св. 1: 82–118; св. 3: 465–525.
- 1876. *Историческиј възгледъ на взаимныя отношения между Сербима и Русскими въ образовании и литературе. Речь, произнесенная в торжественном собрании Киевской духовной академии 28 сент. 1876 г.* Б.м., б.г.
- 1895. *Киевская академия во второй половине XVII века*. Киев.
- 1904а. „Воспитанники Киевской академии из Сербов с начала синодального периода и до царствования Екатерины II (1721/1762)“. *Известия отделения русского языка и словености Императорской Академии Наук*, 9/4: 1–16.
- 1904б (ред.). *Акты и документы относящиеся к истории Киевской академии*. Том. I-1/2. Киев, Санкт-Петербург.
- 1904ц. „Значение киевской академии в развитии духовных школ в России с учреждения Св. Синода в 1721 году и до половины XVIII века“. *ТКДА*, 4: 52–577; 5: 50–102.
- 1914. „Списки студентов и профессоров киевской академии с 1737/8 по 1757/8 год.“ *ТКДА*, 5: 104–121.
- Пецињачки, Срета. 1981/82. „Будимска епархија у 1755. години“. *Православна мисао*, 28/29: 110–122.
- 1992. „Срби, српска и вероисповедна школа у Столном Београду – XVIII век“. *Сентандрејски зборник*, 2: 199–211.
- Пикио, Рикардо. 2003. *Slavia Orthodoxa: литература и язык*. Москва: Знак.

- Писма и бумага императора Петра Великог*. 1997. (Санкт-Петербург 1887). Фототипско издање. Leiden: IDC.
- Плавшић, Лазар. 1959. *Српске штампарије од краја 15. до средине 19. века*. Београд: Удружење графичких предузећа Југославије.
- Попов, Чедомир *et alii* (прир.). 2002. *Јован Рајић – Историчар, песник и црквени великодостојник*, поводом 275-годишњице рођења и 200-годишње смрти, Нови Сад, 4/5. октобар 2001. Нови Сад: САНУ, Огранак у НС; Епархија бачка; Платонеум.
- Поповић, Душан Ј. 1952. *Срби у Будиму*. Београд: СКЗ.
- 1954. *Велика сеоба Срба 1690 – Срби сељаци и племићи*. Београд: СКЗ.
- Поповић, Павле. 1912. „О изворима Славено-србског Магазина од 1768“. *Просветни гласник*, 33: 281–289.
- Пот, Иштван. 1991. „Овдашњи Срби“. У: *Пут у Сентандреју*. Приредио Љ. Андрић, 116–119.
- Пратриђе, Моника. 1972. „Један словенски рукопис који је дошао у Нотингем преко Новог Сада“. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 2: 25–28.
- Прибићевић, Валеријан. 1905. „Српски питомци Кијевске академије у времену од 1721–1762“. *Богословски гласник*, 4: 148–252.
- Радојчић, Ђорђе. 1965. „Јужнословенско-руске културне везе до почетка XVIII века“. *Зборник МСКЈ*, 13: 261–310.
- 1966. „Отражение реформ Петра I в сербској писменности XVIII в“. *XVIII век*, 7: 54–58.
- Радојчић, Никола. 1913. „Кијевска Академија и Срби“. *Српски књижевни гласник*, 31: 668–673.
- 1952. „Плач Србије“. *Летопис МС*, 369: 224–225.
- 19526. *Српски историчар Јован Рајић*. Београд: САНУ.
- 1953. „Плач Србије у кругу њему сличних песама“. *Летопис МС*, 371: 387–388.
- 1958а. „Увод у историју српске историографије XVIII века.“ *Зборник МСКЈ*, 6/7: 5–23.
- 19586. „За више светлости у нашем XVIII веку“. *Зборник МСКЈ*, 6/7: 42–61.
- Радонић, Јован. 1909. *Прилози за историју Срба у Угарској XVI, XVII и XVIII веку*. Нови Сад: Матица српска.
- 1911. „Прилог историји српских штампарија у Аустрији пред крај XVIII века“. *Споменик СКА*, 49: 67–91.
- 1919. *Histoire des serbes de Hongrie*. Paris: Bloud et Gay.
- 1935. „Јован Рајић 1726–1801“. *Летопис МС*, 342: 137–148.
- 1950. *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*. Београд: САНУ.

- Радонић, Јован – Мита Костић. 2011². „Српске привилегије од 1690. до 1792“. (1954). У: *Гроф Колер. Српска насеља у Русији. Српске привилегије*. Приредио В. Чокић. Загреб: СКД Просвјета.
- Рајковић, Ђорђе. 1874. „Грађа за историју штампарија у Срба“. *Летопис МС*, год. 45, књ. 117: 122–134.
- Ређеп, Јелка. 1991. *Гроф Ђорђе Бранковић и усмено предање*. Нови Сад: Прометеј *et alia*.
- 2004а. *Генеза Хроника Грофа Ђорђа Бранковића*. Нови Сад: Прометеј.
- 2004б. *Хронике. Антологија*. Нови Сад: Магица српска.
- Римски, Петар. 1868. „Прилози за повестницу сербских школа – Извод из протокола Сент-Андрејске сербске школе од љет. 1786–1791“. *Школски лист за 1868*, Сомбор.
- Ристовић, Ненад. 2007. „Српска књижевност на латинском језику“. *XVIII столеће*, 6: 40–66.
- 2013. *Приручник из реторике Јована Рајића*. Аутограф идентификовао, критичко издање текста приредио, превео и уводном студијом и коментаром пропратио Ненад Ристовић. Београд: Завод за уџбенике.
- Роксандић, Драго. 1997. „Вјерске подјеле и (не)сношљивости у Војној крајни: хрватски и српски етноконфесионални национализми у повијесној перспективи (XVI–XIX столеће)“. *Љетопис СКД Просвјета*, 2: 62–101.
- Руvaraц, Димитрије. 1887. „Ко је писац књиге Житије и славна дјела Государа Императора Петра Великога в Венецији 1772?“. *Јавор* 10: 151–153; 167–169.
- 1890. „Катихизиси за православне Србе у XVIII веку – прилог к историји српске књижевности“. *Хришћански весник*, год. 12, св. 4: 230–240.
- 1891. „Захарија Орфелин“. *Споменик СКА*, 10: 75–92.
- 1898. „Мојсије Петровић митрополит београдски“. *Споменик СКА*, 34: 81–202.
- 1901. *Архимандрит Јован Рајић 1726–1801*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- 1910. „Писма Максима Суворова руско-српског учитеља и митрополита Мојсија Петровића“. *Споменик СКА*, 59: 74–95.
- 1919. *Историја архиепископско-митрополитско-патријаршке библиотеке у Сремским Карловцима*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- 1922. „Сетимо се заслужних српских свештеника. 1. Стеван Урошевић“. *Гласник Српске православне патријаршије*, 21: 338–39.
- 1924а. „Дијонисије Новаковић први учени српски богословски књижевник, професор, а потом владика Будимски“. *Гласник*

- Српске православне патријаршије*, 13: 196–203; 14: 216–218; 17: 274–277.
- 1924б. „Прва штампана латинска граматика за Србе“. *Прилози КЈИФ*, 4: 155–176.
- 1926а. *Покрово-богородичине школе у Карловцима (1749–1769)*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- 1926б. „Грчка школа у Београду и Карловцима“. *Весник Српске цркве*, 2/36: 536–542.
- 1930. „Заклетва јерођакона, који су одлазили на страну на науку“. *Гласник СУД*, 3/3: 466–68.
- Рудјаков, Павел. 1995. *Сеоба Срба у Русију у XVIII веку*. Београд: Службени лист СРЈ.
- 1997. „Документи и материјали о Србији и Србах в архивах Киева (XVIII–XIX вв.)“. *Историјски часопис*, 42/43: 273–285.
- Самарџић, Радован. 1968. „Један поглед на српску историју XVIII века“. *Летопис МС*, год. 144, књ. 402: 213–224.
- 1976. „Век просвећености и српски преображај“. *Летопис МС*, год. 152, књ. 417, св. 3: 265–279.
- 1989. *Идеје за српску историју*. Београд: Југославијапублик.
- 1990. „Велика сеоба Срба 1690 године“. *Књижевност*, год. 45, књ. 89, св. 5: 822–830.
- Санин, Г. А. 1986. „Антиосманска борба југославјанских народа и внешнеја политика Русији во 2-й половине XVII – начале XVIII вв“. *Научни скупови*, 32: 39–50.
- Сводный каталог 1962–67. *Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800*. Москва: Изд. Гос. Библ. им. Ленина.
- Серман, Илья З. 1975. „Литературно-естетические интересы и литературная политика Петра I.“ *XVIII век*, 9: 5–49.
- Синдик, Надежда *et alii*. 1991. *Опис рукописа и старих штампаних књига библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји*. Београд: НБС; Нови Сад: Матица српска.
- 2000. „Приновљене рукописне, старе и ретке штампане књиге у библиотеци Српске православне епархије будимске у Сентандреји“. *Археографски прилози*, 22–23: 401–443.
- Скерлић, Јован. 1966а. *Српска књижевност XVIII века. Сабрана дела Јована Скерлића*, књ. 9. Београд: Просвета.
- 1966б. *Историјски преглед српске штампе 1791–1911. Сабрана дела Јована Скерлића*, књ. 8. Београд: Просвета.
- Слијепчевић, Ђоко. 2002. *Историја српске православне цркве*. Књ. I. Београд: ЈРЈ.
- Смирнов, Сергей К. 1855. *История Московской славяно-греко-латинской академии*. Москва: s.e.

- Софрић, Павле. 1903. *Моменти из прошлости и садашњости вароши Сентандреје*. Ниш: Штампарија Ж. Радовановића.
- Софронова, Людмила А. и др. (ред.). 1979. *Славянское барокко: историко-культурные проблемы эпохи*. Москва: Наука.
- Сперанский, Михаил Н. 1896. *Деление истории русской литературы на периоду и влияние русской литературы на юго-славянскую*. Варшава: РФВ.
- 1963. „Сербские школьные вирши“. *ТОДРЛ*, 19: 404–413.
- 2011². *Из истории русско-славянских литературных связей*. Москва: УРСС.
- Стајић, Васа. 1949. *Српска православна велика гимназија у Новом Саду*. Нови Сад: Матица српска.
- Станковић, Радоман. 1996. *Пет векова српског штампарства 1494–1994. Раздобље српскословенске штампе: XV–XVII в. Приредили: М. Пешикан, К. Мано-Зиси, М. Ковачевић*. Београд: САНУ, НБС; Нови Сад: Матица српска.
- Стефановић, Мирјана Д. 2009. *Лексикон српског просветитељства*. Београд: Службени гласник.
- Стојановић, Љубомир. 1902–1926. *Стари српски записи и натписи*. 6 томова. Београд: СКА.
- Стојнић, Мила. 1958. „Филолошки радови Захарије Орфелина“. *Зборник МСКЈ*, 4/5: 94–107.
- Стошић, Љиљана. 2006. *Српска уметност 1690–1740*. Београд: Штампарија СПЦ.
- Стратић, Ярослава М. и др. 1982. *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии*. Киев: Наукова думка.
- Терзин, Лазар. 1993. *Из прошлости Сент-Андреје*. Календар српске православне Епархије бачке за 1944. годину. Нови Сад.
- Тимотијевић, Мирослав. 1996а. *Српско барокно сликарство*. Нови Сад: Матица српска.
- 1996б. „Богородични трон Николајевске цркве у Иригу. Прилог изучавању намене и смештаја Богородичних тронов“. *Саопштења* 27/28: 131–152.
- 1998. „Serbia Sancta i Serbia Sacra у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије“. У: *Свети Сава у српској историји и традицији. Међународни научни скуп САНУ*. Приредио С. Ђирковић. Београд: САНУ, 387–431.
- 2003. „Традиција и барок“. *Зборник МСЛУ*, 34/35: 201–222.
- 2008. *Манастир Крушедол*. 2 тома. Нови Београд: Драганић – Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине.

- Титов, Ф. М. 1903/1904. „К вопросу о значении Киевской Академии для православия и русской народности в XVII–XVIII вв“. *ТДКА*, 1903, 11: 375–407; 1904, 1: 59–100.
- Толстой, Никита И. 1990. „Језичка ситуација у западним деловима источног и јужног словенства у XVII веку“. *Књижевни језик* 19: 161–167.
- 2004. *Студије и чланци из историје српског књижевног језика*. Београд: Завод за уџбенике, Вукова задужбина; Нови Сад: Матица српска.
- Томић, Јован. 1929. „Кад је и с којим смером основана словенска штампарија Д. Теодосија у Млечима“. *Глас СКА*, 133: 29–73.
- Унбегаун, Борис. 1938. *Труд Захарији Орфелина о Петре Великом и его петербургское издание*. Париж: Издание общества друзей русской книги.
- Урошевић, Миливоје. 1957. *Српска књижевност у XVIII веку*. Београд: Научна књига.
- Фин, Моника. 2012. „Венеција и српска књига“. *Глас библиотеке: часопис за библиотекарство*. Градска библиотека „Владислав Петковић Дис“, 19: 79–99.
- 2013. „Петар Велики као претеча просвећеног владара у Доситејевом делу.“ У: *Доситеј Обрадовић у српској историји и култури. Зборник радова*. Међународни научни скуп. Уредник Д. Иванић. Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 479–494.
- 2014а. „Орфелинов *Славено-српски Магазин* и венецијанска периодика XVIII века“. *Зборник МСС*, 86: 185–201.
- 2014б. „Емблеми у Орфелиновој Историји Петра Великог“. У: *Спомен на Боровоја Маринковића. Зборник*. Уредили Н. Грдинић, С. Томин, Н. Варница. Нови Сад: Филозофски факултет, 148–160.
- Флашар, Мирон. 1997. „*Studium (liberalium) litterarum* као образац образовања понуђен српској школи у XVIII веку“. *XVIII столеће*, 2/2: 5–82.
- 1998. „О класичним студијама у Карловачкој гимназији“. *Зборник МСКЈ*, 1: 5–33.
- Флоровски, Георгиј В. 1997. *Путеви руског богословља*. Превео С. Танасић. Подгорица: ЦИД.
- Флоровский, А. В. 1962. „Лагинские школы в России в эпоху Петра I“. *XVIII век*, 5: 317–335.
- Фойт, Пал. 1977. *Сентандреја*. Будапешт: Корвина.
- Форишковић, Александар. 1969. „Две белешке о Захарији Орфелину“. *Зборник МС*, 17/2: 253–260.
- Фрајнд, Марта (ур.). 1997. *Јован Рајић: живот и дело*. Београд: Институт за књижевност и уметност.

- Фон Таубе, Фридрих В. 1998. *Историјски и географски опис Краљевине Славоније и Војводства Срема (Лајпциг 1777–1778)*. Нови Сад: Матица српска.
- Харлампович, Константин В. 1898. *Западно-русске православне школе XVI и начала XVII в., отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви*. Казань: Изд. Книжного магазина М. А. Голубева.
- 1914. *Малороссийские влияния на великорусскую церковную жизнь*. Казань.
- Хасанагић, Егиб (прир.). 1974. *Историја школа и образовања код Срба*. Београд: Историјски музеј СР Србије.
- Хевролина, В. М. 1986. „Из истории создания и боевой деятельности сербских воинских формирований в России в первой половине XVIII века“. *Научни скупови*, 32: 195–211.
- Хижняк, Зоя І. – Валерий К. Маньківський. 2003. *Історія Києво-Могилянської академії*. Киев: Видавничий дім „КМ Академія“.
- Храбак, Богумил. 1997. „Срби и босански трговци у Угарској пре и после Велике сеобе“. *Сентандрејски зборник*, 3: 57–98.
- Церовић, Љубомир. 1997. *Срби у Румунији: од раног средњег века до данашњег времена*. Нови Сад: Матица српска.
- 2002. *Срби у Украјини*. Нови Сад: Музеј Војводине, Српско-украјинско друштво.
- Чакић, (протосинђел) Стефан. 1990. *Велика сеоба Срба 1689/90. и патријарх Арсеније III Црнојевић*. Нови Сад: Добра вест.
- Чалић, Боривој. 1995. *Орфелин*. Вуковар: Народна библиотека Вуковар.
- 2000. „Славено-србски Магазин – Предговор“. *Љетопис СКД Просвјета*, 10: 189–195.
- 2001. „Захарија Орфелин у Хоранијевом лексикону“. *Љетопис СКД Просвјета*, 6: 496–499.
- 2005. „Вечни календар Захарије Орфелина између прве и друге варијанте“. *Љетопис СКД Просвјета*, 10: 361–368.
- 2006. „О Орфелиновој Молитви пред смрт и њеном графичком двојнику“. *Љетопис СКД Просвјета*, 11: 91–104.
- 2010а. „Прилози о Житију Петра Великог Захарије Орфелина“. *Љетопис СКД Просвјета*, 15: 258–281.
- 2010б. „Буквар велики Захарије Орфелина као просветитељска идеја образовања“. У: *Буквари и букварска настава код Срба. Зборник радова*. Београд: Чигоја штампа, 55–74.
- Чижевський, Дмитро. 1956. *Історія української літератури*. Нью-Йорк: Українська Вільна Академія Наук у США.

- Чистович, Иларион А. 1868. *Феофан Прокопович и его время*. Санкт-Петербург.
- Чурчић, Лазар. 1963. „Популарност и неки проблеми ширења Епистома Дионисија Новаковића“. *Зборник МСДН*, 36: 103–115.
- 1966. „Имп्रेसије из Будимпеште“. *Библиотекар*, 18, св. 4: 291–299.
- 1969. „Карловачки митрополит Јован Георгијевић и српска књига“. *Прилози КЈИФ*, 35, св. 3/4: 190–212.
- 1972. „Шест бележака о Орфелиновом Житију Петра Великог“. *Зборник МСС*, 2: 65–85.
- (прир.). 1972б. *Орфелиново Житије Петра Великог – Каталог*. Нови Сад: БМС.
- 1976. „Захарија Орфелин и српска књига“. *Библиотекар*, 28, св. 3/4: 393–428.
- 1977. „Захарија Орфелин и народна поезија“. *Прилози КЈИФ*, 42, св. 1/4: 171–177.
- 1988. *Српске књиге и српски писци 18. века*. Београд: Књижевна заједница Новог Сада.
- 2002. *Књига о Захарији Орфелину*. Загреб: СКД Просвјета.
- 2006. *Исходи и стазе српских књига 18. века*. Нови Сад: Матица српска.
- Чурчић, Лазар – Душица Стошић (прир.). 1963. *Српска штампана књига XVIII века. Каталог*. Београд: НБС; Нови Сад: Матица српска.
- Швикер, Јохан Х. 1998. *Политичка историја Срба у Угарској* (Будимпешта, 1880). Нови Сад: Матица српска.
- Штампарија у Римнику (s. ed.). 1976. *Штампарија у Римнику и обнова штампања српских књига 1726* (*Tipografia din Rîmnic șirelvarea tipăririi cărților sîrbești la 1726*). *Зборник радова*. Нови Сад: Матица српска.
- Шумаревић, Светислав. 1936. *Штампа у Срба: до 1839*. Београд: За друга професорског друштва.
- 1939. *Позориште код Срба*. Београд: За друга професорског друштва.

ИЗВОРИ

- Cellarius, Christophorus. 1689. *Latinitatis probatae et exercitae liber memorialis naturali ordine ita dispositus, ut sine ulla memoriae defatigatione, notitia vocabulorum non solum capi facillime, sed feliciter etiam repeti ac conservari possit; in usum Scholarum Episcopatus Merseburgensis*. Merseburg: Forberger.

- Horányj, Elék. 1776. *Memoria Hungarorum et Provincialium scripsis et editis notorum*, II voll., Vienna.
- Rhenius, Johannes. 1611. *Donatus latino-germanicus, seu ratio declinandi et conjugandi, pro incipientibus*. Lipsiae: Ch. Ellinger.

СТУДИЈЕ

- Adler, Philip J. 1974. „Habsburg School Reform among the Orthodox Minorities, 1770–1780“. *Slavic Review*, 33/1: 23–45.
- Ammann, Albert M. 1947. *Storia della chiesa russa e dei paesi limitrofi*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- Armeni, ebrei, greci stampatori a Venezia. 1989. Catalogo della Mostra tenuta a Venezia nel 1989. Venezia: Casa editrice armena.
- Bogović, Mile. 1993². *Katolička crkva i pravoslavlje u Dalmaciji za mletačke vladavine* (1982). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bravetti, Orfea – Patrizia Granzotto (a cura di). 2008. *False date. Repertorio delle licenze di stampa veneziane con falso luogo di edizione (1740–1797)*. Firenze: Firenze U. P.
- Broggi-Bercoff, Giovanna. 1990. „Medioevo e Barocco nel mondo slavo, una problematica ancora aperta“. *Ricerche Slavistiche*, 37: 5–31.
- (a cura di). 1996. *Il Barocco letterario nei paesi slavi*. Roma: NIS.
- 1999. *Le letterature dei paesi slavi: storia e problemi di periodizzazione*. Milano: AIS.
- 2007. „Il Collegio Mohyliano di Kiev: fra universalismo e peculiarità nazionali“. In: *Storia religiosa dell’Ucraina*. A cura di L. Vaccaro. Milano: Centro Ambrosiano, 287–318.
- Brown, Horatio F. 1891. *The Venetian Printing Press: A Historical Study Based upon Documents for the most Part hitherto Unpublished*. New York: John C. Nimmo.
- Castellan, Georges. 1999. *Storia dei Balcani XIV–XX sec.* Lecce: Argo.
- Charipova, Liudmila V. 2006. *Latin books and the Eastern Orthodox clerical elite in Kiev 1632–1780*. Manchester & New York: Manchester U. P.
- Costantini, Lionello. 1967. „In merito all’influenza russa sulla lingua letteraria serba nel XVIII secolo“. *Ricerche Slavistiche*, 15: 165–87.
- 1972. „Note sulla questione della lingua presso i serbi tra il XVIII ed il XIX secolo“. In: *Studi sulla questione della lingua presso gli slavi*, a cura di R. Picchio. Roma: Edizioni dell’ateneo, 163–224.
- 1973. „Sullo Slavjanoserbski“. *Ricerche Slavistiche*, 20–21: 195–203.
- Cracraft, James. 1971. *The Church Reform of Peter the Great*. Stanford: U. P.

- 1973. „Feofan Prokopovich“. In: *The Eighteenth Century in Russia*. Ed. by J. G. Garrard. Oxford: Clarendon, 75–105.
- 1984. „Theology at the Kiev Academy during its Golden Age“. *HUS*, 8/1-2: 71–80.
- Cronia, Arturo. 1963. *Storia della letteratura serbo-croata*. Milano: Nuova accademia editrice.
- Čiževs'kyj, Dmitrij. 1936. „Emblematische Literatur in den Ukrainischen Bibliotheken“. *Zeitschrift für Slawische Philologie*, 13: 51–54.
- Ćirković, Sima. 1992. *I Serbi nel Medioevo*. Milano: ECIG.
- Dóka, Klára. 1981. *Szentendre Története irásos emlékekben*. Szentendre: Pest Megyei Múz.
- Evans, Robert J. W. 1981. *Felix Austria. L'ascesa della monarchia asburgica 1550–1700* (Oxford 1979). Bologna: Il Mulino.
- 2009. *Austria, Hungary, and the Habsburgs. Essays on Central Europe, c. 1683–1867*. Oxford: U.P.
- Febvre, Lucien-Henri-Jean Martin. 1977. *La nascita del libro* (Paris, 1958). Bari: Laterza.
- Ferrazzi, Marialuisa. 1992. „La finzione letteraria in alcuni scritti teorici ucraini e russi del XVIII secolo (da F. Prokopovič a M. V. Lomonosov)“. In: M. Ferrazzi (a cura di), *Studi slavistici offerti ad Alessandro Ivanov*. Udine: ILLEO, 124–152.
- Fin, Monica. 2011. „Numismatica ed emblematica dell'epoca petrina: le illustrazioni dell'Istorija Petra Velikago di Zaharija Orfelin“. In: *Uomini, opere e idee tra Occidente europeo e mondo slavo. Scritti offerti a Marialuisa Ferrazzi*. A cura di A. Mingati, D. Cavaion e C. Criveller. Trento, 245–263.
- 2012. „I Pervye načatki latinskago jazyka di Zaharija Orfelin“. In: G. Cocco, C. Conterno, M. Fin (eds), *Carte d'occasione 5*. Padova: Unipress, 205–227.
- Fischer, Vladimir. 2007. *Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Garrard, John G. (ed.) 1973. *The Eighteenth Century in Russia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gentilizza, Giuseppe. 1913. „Miscellanea di documenti che si riferiscono alle relazioni della Chiesa Slavo-ortodossa mista colla latina in Dalmazia“. *Bessarione*, 29: 492–512.
- Gil, Dorota. 1992. „Piotr I w serbskiej świadomości narodowej“. In: *Mity narodowe w literaturach słowiańskich*, Zeszyty Naukowe UJ. Prace historycznoliterackie, 81: 103–113.

- 1995. *Serbska hymnografia narodowa*. Prace Instytutu Filologii Słowiańskiej UJ, 15. Kraków: Orthdruk.
- 1997. „La Slavia Orthodoxa unita e disunita dopo l’Unione di Brest“. In: *Unioni, Leghe e Disunioni D’Eurasia. Atti del Congresso, Venezia, 16–17 aprile 1998*. „Letterature di Frontiera“, 9 (1999). A cura di L. Calvi. Trieste: EUT, 81–86.
- 2005. *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Graciotti, Sante. 1992 (a cura di). *Il libro nel bacino adriatico, secc. XV–XVIII*. Firenze: Olschki.
- 2007. „Chiese ortodosse e chiesa cattolica nel balcans-slavo sottomesso all’Islam ottomano“. *Europa Orientalis*, 26: 47–71.
- Gullino, Giuseppe – Egidio Ivetić (a cura di). 2009. *Geografie confessionali: cattolici e ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718–1797)*. Milano: FrancoAngeli.
- Hadrovics, Laszlo 1947. *Le peuple serbe et son église sous la domination turque*. Paris: Presses universitaires de France.
- Horak, Stephan M. 1968. „The Kiev Academy: a bridge to Europe in the 17th century“. *The East European Quarterly*, 2/2: 117–137.
- Hösch, Edgar. 2005. *Storia dei paesi balcanici*. Torino: Einaudi.
- Hughes, Lindsay. 1998. *Russia in the age of Peter the Great*. New Haven: Yale U. P.
- 2003. *Pietro il Grande*. Torino: Einaudi.
- Im Hof, Ulrich. 2005. *L’Europa dell’Illuminismo* (München 1993). Bari: Laterza.
- Infelise, Mario. 1999. *L’editoria veneziana nel ‘700*. Milano: FrancoAngeli.
- 2008. „Falsificazioni di stato“. In: *False date. Repertorio delle licenze di stampa veneziane con falso luogo di edizione (1740–1797)*. A cura di P. Bravetti e O. Granzotto. Firenze: Firenze U. P., 7–27.
- Isaevič, Ja. D. 1990. „Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia“. *Ricerche Slavistiche*, 37: 269–294.
- Ising, Erika. 1970. „Johannes Rhenius“. In: *Die Herausbildung der Grammatik der Volkssprachen in Mittel- und Osteuropa*. Berlin: Akademie, 96–109; 158–163.
- 1990. „Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in early modern Ukraine and Byelorussia“. *Ricerche Slavistiche*, 37: 269–293.
- Ivetić, Egidio. 2009a. „Cattolici e ortodossi nell’Adriatico orientale veneto, 1699–1797“. In: G. Gullino e E. Ivetić (a cura di), *Geografie*

- confessionali: cattolici e ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718–1797)*. Milano: FrancoAngeli, 49–119.
- 2009b. „Venezia e l'Adriatico orientale: connotazioni di un rapporto (secoli XIV–XVIII)“. In: G. Ortalli e O. J. Schmitt (a cura di), *Balcani Occidentali, Adriatico e Venezia fra 13. e 18. secolo*. Wien: Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 239–260.
- Ivetić, Egidio e Drago Roksanđić (eds). 2007. *Tolerance and Intolerance on the Triplex Confinium. Approaching the „Other“ on the Borderlands. Eastern Adriatic and beyond, 1500–1800*. Padova: CLEUP.
- Jačov, Marko (a cura di). 1992. *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia, (1645–1669)*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana.
- (a cura di). 1998. *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre: Candia (1645–1669), Vienna e Morea (1683–1699)*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana.
- Japundžić, Marko 1961. *Matteo Karaman (1700–1771) arcivescovo di Zara: excerpta e dissertatione ad lauream*. Roma: Pontificium Institutum orientalium studiorum.
- Jelavich, Charles. 1954. „Some Aspects of Serbian Religious Development in the 18th Century.“ *Church History*, 23/2: 144–152.
- Joukovsky, Arkady. 2007. „La restaurazione della metropoli ortodossa di Kyiv e le riforme di Pietro Mohyla“. In: *Storia religiosa dell'Ucraina*. A cura di L. Vaccaro. Milano: Centro Ambrosiano, 249–268.
- Karathanassis, Athanassios E. 1983. „La participation des Serbes au mouvement antiottoman des princes de Valachie Cantacuzène et Brancovean et des patriarches orthodoxes Dosithéos Notaras et Dionysios Mousèlimis, XVII–XVIII siècles“. *Balkan Studies*, 24: 455–463.
- Keipert, Helmut. 1987. „Cellarius in Russland“. *Russian Linguistics*, 11: 297–317.
- 1994. „Die Colloquia Scholasticae“ von J. Lange. In: *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle*. Hanau: W. Dausien Verlag, 225–233.
- Kniazeff, Alexis. 1974. *De l'academie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*. Paris: Beauchesne éditeur.
- Kortschmaryk, Frank B. 1976. *The Kievan Academy and its Role in the Organization of education in Russia at the Turn of the 17th Century*. New York: Shevchenko Scientific Society.
- Kosáry, Domokos. 1980. *Les réformes scolaires de l'absolutisme éclairé en Hongrie entre 1765 et 1790*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Kostić, Strahinja. 1976. „Wien und die serbische Schule und Literatur am Ende des 18. und zu Ausgang des 19. Jahrhunderts“. *Philosophisch-Historische Klasse Auszeiger*, 112: 1–25.
- Kot, Włodzimierz. 1988. „Barok serbski w kontekście polsko-ukraińskim“. *Rocznik Komisji Historycznoliterackiej*, 25: 181–191.
- Leto, Maria Rita. 2011. *Il capolavoro imperfetto. Forme narrative e percorsi culturali in 'Vita e avventure' di Dositej Obradović*. Napoli: Liguori Editore.
- Lewin, Paulina. 1980. „Polish-Ukrainian-Russian Literary Relations of the 17th–18th Centuries: New Approaches“. *The Slavic and East European Journal*, 24/3: 256–269.
- 1981. „The Ukrainian School Theater in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: An Expression of the Baroque“. *HUS*, 5/1: 54–65.
- 1984. „Drama and Theater at Ukrainian Schools in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: The Bible as Inspiration of Images, Meanings, Style, and Stage Productions“. *HUS*, 8/1–2: 93–122.
- 1985. „Il teatro religioso nelle scuole ortodosse in Ucraina dalla fine del XVII alla metà del XVIII sec“. *Europa Orientalis*, 4: 39–51.
- 1988. „Jan Kochanowski: The Model Poet in Eastern Slavic Lectures on Poetics of the Seventeenth and Eighteenth Centuries“. In: S. Fiszman (ed.), *The Polish Renaissance in its European Context*. Bloomington: Indiana U. P., 429–443.
- Lewitter, Lucjan R. 1948/49. „Poland, the Ukraine and Russia in the 17th Century“. *Slavonic and East European Review*, 27: 157–171; 414–429.
- Lomagistro, Barbara. 1996. „Una relazione inedita di Matteo Karaman sul clero glagolita di rito latino“. *Ricerche Slavistiche*, 43: 237–319.
- 1998. „Lingua e ortodossia nel pensiero di Matteo Karaman“. In *Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli Slavisti (Cracovia 16 Agosto – 3 Settembre 1998)*. Napoli: s. n., 419–463.
- 1999. „A proposito della 'Dissertatio super veteri Missali Illirico' di M. Karaman“. *AION Slavistica*, 4 (1996): 253–301.
- Łaszkiwicz, Hubert. 2007. „La Chiesa uniata nella repubblica polacco-lituana“. In: *Storia religiosa dell'Ucraina*. A cura di L. Vaccaro. Milano: Centro Ambrosiano, 269–286.
- Łużny, Ryszard. 1965. „Teofan Prokopowicz a literatura polska“. *Slavia Orientalis*, 14/3: 331–345.
- 1966. *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura Polska*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- 1984. „The Kiev Mohyla Academy in Relation to Polish Culture“. *HUS*, 8/1–2: 123–135.
- Łużny, Ryszard *et alii* (a cura di). 1994. *Unia brzeska-geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*. Kraków: UNIVERSITAS.

- Mavroidi, Fani. 1983. „I Serbi e la confraternita Greca di Venezia“. *Balkan Studies*, 24: 511–529.
- Mokuter, Ivan. 1966. „Dositelj Obradović és az orosz felvilágosult abszolutizmus“. *Acta Academiae Paedagogicae in civitate Pécs*, 10: 55–67.
- Morabito, Rosanna. 2001. *Tradizione e innovazione linguistica nella cultura serba del XVIII secolo*. Cassino: Università di Cassino.
- 2009. „Europeismo e questione della lingua in Dositelj Obradović“. *Ricerche Slavistiche*, 53: 93–118.
- Napoli, Maria. 1990. *L'impresa del libro nell'Italia del Seicento. La bottega di Marco Ginammi*. Napoli: Guida.
- Naumow, Aleksander. 1984. „Zmiana modelu kultury a kwestia ciągłości rozwojowej (na materiale literatur słowiańskich)“. *Zeszyty Naukowe KUL*, 27, n. 4 (108): 25–31.
- 1996. *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*. Kraków: Orthdruck.
- 2002. *Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*. Kraków: Collegium Collumbinum.
- 2008. „Dall' Illuminismo alla rinascita: il crescente ruolo di Mosca“. In: *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*. A cura di L. Vaccaro. Milano: Centro Ambrosiano, 269–290.
- Nemirovskij, Evgenij L. 1996–2007. *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*. Baden-Baden: V. Koerner.
- O'Neill, Charles E. – Maria Dominguez J. (a cura di). 2001. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-temático*. Roma-Madrid: Institutum Historicum Societati Jesu – Universidad Pontificia Comillas.
- Okenfuss, Max J. 1973. „The Jesuit Origins of Petrine Education“. In: *The Eighteenth Century in Russia*. Ed. by J. G. Garrard. Oxford: Clarendon, 106–130.
- Paladini, Filippo M. 2002. „Un caos che spaventa“. *Poteri, territori e religioni di frontiera nella Dalmazia della tarda età veneta*. Venezia: Fondazione Giorgio Cini.
- Pantić, Miroslav. 1992. „I libri serbi e croati e l'attività tipografica a Venezia“. In: *Il libro nel bacino adriatico, secc. XV–XVIII*. A cura di S. Graciotti. Firenze: Olschki, 51–63.
- Pasta, Renato. 1997. *Editoria e cultura nel Settecento*. Firenze: Olschki.
- Pederin, Ivan. 1990. *Mletačka uprava, privreda i politika u Dalmaciji (1409–1797)*. Dubrovnik: Dubrovnik.
- Pelusi, Simonetta. 2000. *Le civiltà del libro e la stampa a Venezia: testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento*. Padova: Il poligrafo.

- 2005. „Libri e stampatori a Venezia – un ponte verso i Balcani“. *Ponti e frontiere*, 2004: 61–78.
- 2006. „Lingue, nazioni e popoli slavi del Sud nel paratesto del libro veneziano del Settecento“. In: L. Avellini e N. D’Antuono (a cura di), *Custodi della tradizione e avanguardie del nuovo sulle sponde dell’Adriatico. Libri e biblioteche, collezionismo, scambi culturali e scientifici, scritture di viaggio fra Quattrocento e Novecento. Atti del congresso internazionale, Pescara, 25–28 maggio 2006*. Bologna: CLUEB, 173–187.
- Picchio, Riccardo. 1963. „A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica“. *Ricerche Slavistiche*, 9: 105–127.
- 1972. *Studi sulla questione della lingua presso gli slavi*. Roma: Ed. dell’Ateneo.
- 1991. *Letteratura della Slavia ortodossa*. Bari: Dedalo.
- Ploumides, Georgios. 1969. *To Venetikon typographeion tou Dēmetriou kai tou Panou Theodosiou 1755–1824*. Athēnai: s.e.
- 2002. „Le tipografie greche di Venezia“. In: *I greci a Venezia: atti del convegno internazionale di studio, Venezia 5–7 novembre 1998*. A cura di M. F. Tiepolo e E. Tonetti. Venezia: Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 365–379.
- Póth, István. 1982. „Iz kulturne i književne prošlosti Srba u Mađarskoj“. In: *Prilozi kulturnoj i književnoj povijesti Srba i Hrvata u Mađarskoj*. Budimpešt: Tankönyvkiadó, 5–32.
- Raeff, Marc. 1973. „The Enlightenment in Russia and Russian Thought in the Enlightenment“. In: *The Eighteenth Century in Russia*. Ed. by J. G. Garrard. Oxford: Clarendon Press, 25–47.
- 1999. *La Russia degli zar*. Bari: Laterza.
- Ranft, Otto. 1968. „Zur Geschichte der serbischen Literatursprache im 18. Jahrhundert“. *Zeitschrift für Slawistik*, 13/2: 244–253.
- Roksandić, Drago. 1991. *Srbi u Hrvatskoj, od 15. stoljeća do naših dana*. Zagreb: Dnevnik.
- 2003. *Triplex Confinium ili o granicama i regijama hrvatske povijesti, 1500–1800*. Zagreb: Barbat.
- Sallaville, Sévérien. 1928. „Manuscrits latins de Denys Novakovitch (1767) au monastère serbe de Grgeteg“. *Echos d’Orient*, (1928): 175–187.
- Samardžić, Radovan. 1986. „Count Djordje Brankovic’s Political and Historical Impact on the Serbs“. In: *Concepts of Nationhood in Early Modern Eastern Europe*. *HUS*, 10/3–4: 508–523.
- Schmitz, Wilhelm. 1977. *Südslawischer Buchdruck in Venedig (16–18 vek). Istraživanja i bibliografija*. Giessen: Wilhelm Schmitz.
- Stradomski, Jan. 2003. *Spory o „wiarę grecką“ w dawnej Rzeczypospolitej*. Kraków: Scriptum.

- Stupperich, Richard. 1941. „Feofan Prokopovič und seine akademische Wirksamkeit in Kiev“. *Zeitschrift für slavische Philologie*, 17: 70–102.
- 1935. „Kiev – das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewusstseins“. *Zeitschrift für slavische Philologie*, 12: 332–354.
- Sydorenko, Aleksander. 1977. *The Kievan Academy in the 17th Century*. Ottawa: The University of Ottawa Press.
- Šafarik, Pavel. J. 1865. *Geschichte der südslawischen Literatur. Das serbische Schriftum*. Prag: F. Tempsy.
- Šerech, Jurij. 1951. „Stefan Yavorsky and the Conflict of Ideologies in the Age of Peter I“. *The Slavonic Review*, 30: 40–62.
- 1954. „On Teofan Prokopovič as Writer and Preacher in His Kievan Period“. *Harvard Slavic Studies*, 2: 211–223.
- Ševčenko, Ihor. 1984. „The Many Worlds of Peter Mohyla“. In: *The Kiev Mohila Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*. HUS, 8/1–2: 9–40.
- 1996. *Ukraine between East and West: essays on cultural history to the early 18th century*. Toronto: The Canadian Institute of Ukrainian Studies.
- Tamborra, Angelo. 1961. *Russia e santa sede all'epoca di Pietro il Grande e altri studi sulla diplomazia pontificia nei secoli XVIII e XIX*. Firenze: Olschki.
- Tapié, Victor L. 1972. *Monarchie e popoli del Danubio*. Torino: SEI.
- The Kiev Mohila Academy. 1984. „The Kiev Mohila Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)“. HUS, 8/1–2. Cambridge MA: Ukrainian Research Institute, Harvard University.
- Todorović, Jelena. 2006. *An Orthodox Festival Book in the Habsburg Empire. Zaharija Orfelin's 'Festive Greeting to Mojsej Putnik (1757)'*. Burlington: Ashgate.
- Unbegaun, Boris. 1935. *Les débuts de la langue littéraire chez les Serbes*. Paris: Librairie Ancienne H. Champion.
- Veloudis, Georg. 1974. *Das griechische Druck- und Verlagshaus „Glikis“ in Venedig (1670–1854)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Venturi, Franco. 1979. *La prima crisi dell'Antico Regime (1768–1776)*. In: *Settecento riformatore*, vol. 3. Torino: Einaudi
- 1984. *La caduta dell'Antico regime (1776–1789)*. In: *Settecento riformatore*, vol. 4. Torino: Einaudi.

- 1990. *L'Italia dei lumi. La Repubblica di Venezia (1761-1797)*. In: *Settecento riformatore*, vol. 5/2. Torino: Einaudi.
- Voit, Pál. 1959. „Szentendre művészeti emlékei“. In: *Pestmegye műemlékei*. Budapest: Akadémiai.
- Xanthopoulou-Kyriakou, Artemis. 1978. „Η ελληνική κοινότητα της Βενετίας (1797-1866). Διοικητική και οικονομική οργάνωση, εκπαιδευτική και πολιτική δραστηριότητα“. In: *I Grecia Venezia. Atti del Convegno Internazionale di Studio*. A cura di M. F. Tiepolo e E. Tonetti, Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. 221-242.
- Wolff, Larry. 2001. *Venice and the Slavs, the discovery of Dalmatia in the age of Enlightenment*. Stanford: U.P.
- Zorzi, Marino. 1998. „La stampa, la circolazione del libro“. In: *Storia di Venezia*, vol. VIII, *L'ultima fase della Serenissima*. A cura di P. Del Negro e P. Preto. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.

ЗАХВАЛНИЦА

Ова књига је настала из моје докторске дисертације под насловом *Кијев–Будим–Венеција. Центри стварања српске културе XVIII века. Посредничка улога Дионисија Новаковића*, коју сам одбранила у новембру 2012. на Департману за лингвистику и књижевност (Одсек за славистику) Универзитета у Падови.

За сталну подршку и драгоцене савете које ми је пружила током писања и ревизије мог рада желим да се захвалим првенствено својој менторки, проф. Дороти Гил (Dorota Gil) са Универзитета у Кракову, те свим професорима са Катедре за славистику Универзитета у Падови, посебно Розани Бенакјо (Rosanna Benacchio), Маријалуизи Фераци (Marialuisa Ferrazzi), Хану Стенвијку (Han Steenwijk) и Софији Цани (Sofia Zani), које сматрам својим менторима и са којима ми је данас част и задовољство да сарађујем.

Такође, веома се захваљујем проф. Розани Морабито (Rosanna Morabito) са Универзитета у Напуљу „L’Orientale“, те професорима Николи Грдинићу, Светлани Томин и Наташи Половини са Универзитета у Новом Саду, Снежани Милинковић, Славку Петаковићу и Мирки Зоговић са Универзитета у Београду, и, коначно, оцу Владимиру Вукашиновићу са Богословског факултета у Београду за вредне савете и пријатељство које су ми пружали током ових година.

Током истраживања у Италији и Србији била ми је нарочито драгоценa сарадња са особљем запосленим у следећим библиотекама и установама: Biblioteca di Lingue Anglo-germaniche e Slave dell’Università degli Studi di Padova,

Archivio di Stato di Venezia, Biblioteca Marciana di Venezia, Народна библиотека Србије, Патријаршијска библиотека у Београду, Библиотека Музеја Српске православне цркве у Београду и Библиотека Матице српске у Новом Саду (посебно сарадња са Радивојем Додеровићем, Јеленом Ковачек Светличић, Милицом Пјевач и Соњом Ивановић). Што се тиче претраге архивских докумената везаних за Дионисија Новаковића, морам да се захвалим запосленима у архиву Српске академије наука и уметности у Сремским Карловцима и архиву Српске православне епархије будимске у Сентандреји.

Посебно сам захвална преводиоцу, Кристини Копрившек, због стрпљења и посвећености које је показала преводећи мој рад на српски језик, као и издавачкој кући „Академска књига“ која је примила рукопис за едицију „Хоризонти“.

Коначно, уз изразе дубоког поштовања велико хвала мом драгом пријатељу Лази Чурчићу и преминулом професору Боривоју Маринковићу, чије студије и истраживања представљају за мене константни ослонац и извор надахнућа за проучавање српске културе XVIII века.

ИМЕНСКИ РЕГИСТАР

- Авакумовић, Јован 138
Августин 67
Авероес 67
Авицена 67
Адлер, Филип Ј. (Adler, Philip J.) 41
Алберт Велики 70
Алберти-Ђинами, Бартоломео (Alberti-Ginammi, Bartolomeo) 150
Албрици, венецијанска штампариа (Albrizzi) 158
Алварез, Емануел (Alvarez, Emanuel) 59, 88
Алварез, Клаудио (Alvarez, Claudio) 56
Алт, Рудолф (Alt, Rudolf von) 99
Амбергау, Адам де (Ambergau, Adam de) 156
Ана Ивановна, руска царица 29
Андрушко, Виктор Александрович 62
Антоновић, Исаија 133
Аристотел 60, 62, 65, 67, 68
Атанасије Даскал Србин 20, 24

Бажова, Ариадна Павловна 30
Баљони, венецијанска штампариа (Baglioni) 165
Баранович, Лазар 63, 66, 84, 124
Батаковић, Душан 20, 22, 24, 29
Батори, Стефан (Batory, Stefan) 50
Бекон, Френсис (Bacon, Francis) 68

Бела IV, мађарски краљ 100
Белармино, Роберто (Bellarmino, Roberto) 70
Белић, Александар 77
Белушевић, Константин 126, 128, 130
Бенедикт XIV 160, 161
Беренго, Марино (Berengo, Marino) 154
Берењи, Елизабета (Berenyj, Elizaveta) 109
Бикар, Федора 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 123
Биндони и Пазини, венецијанска штампариа (Bindoni e Pasini) 148
Бјазеђо, венецијанска штампариа (Biaseggio) 150
Боговић, Миле 159, 161
Богојављенски, Сергеј Константинович (Богоявленский, Сергей Константинович) 26, 27, 28
Бортоли, венецијанска штампариа (Bortoli) 156
Бошков, Мирјана 80, 86, 165, 170
Бравети, Орфеа (Bravetti, Orfea) 155
Брајткопф, Јохан Г. (Breitkopf, Johann G.) 43
Бранковић, Ђорђе, гроф 21, 39
Бранковић, Ђурађ 97

- Будеус, Јохан Ф. (Buddeus, Johann F.) 70
- Бужински, Гаврил Фјодорович (Бужинский, Гавриил Федорович) 93
- Буланина, Татјана Владимировна (Буланина Татьяна Владимировна) 62, 73
- Валијери, Пјетро (Valieri, Pietro) 160
- Василије, будимски епископ 115
- Васиљевич, Јов (Василевич, Йов) 119
- Велудис, Георгиос (Veloudis, Georgios) 158
- Вентури, Франко (Venturi, Franco) 165
- Вергилије 62
- Верховски, Павел Владимирович (Верховский, Павел Владимирович) 71, 73
- Веселиновић, Рајко 21, 26, 39, 102, 151
- Вида, Марко Ђ. (Vida, Marco Gerolamo) 62, 64
- Видак, Живко 112, 114, 115, 116, 117, 118, 123
- Вилијам Окамски (William of Ockham) 67
- Витковић, Гаврило 30, 39, 100, 107, 110, 111, 113, 114, 115, 117, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138
- Вишенски, Иван (Вишенський, Иван) 60
- Владислав IV Ваза, краљ Пољско-литванске уније 52
- Волф, Кристијан (Wolff, Christian) 67
- Вујичић, Стојан 96, 97, 99, 100, 106, 119, 120
- Вукашиновић, Владимир 14, 84, 85, 88, 94, 121, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 213
- Вуковић, Божидар Подгоричанин (Dionixio, Dionisio della Vecchia) 141, 144, 145, 148, 149
- Вуковић, Вићенцо 149
- Вуковић, Коста 125
- Вуковић, Никола 149
- Вуковић, Сава 21, 24, 90
- Вуксан, Бодин 42, 122
- Гавриловић, Никола 37, 39, 40, 43, 44, 151
- Гавриловић, Славко 23, 24, 25, 29, 102, 103, 104, 105, 106, 112
- Галилеј, Галилео 67
- Гаљатовски, Иван (Галятовський, Іоанікій) 53, 65, 66
- Геза II (Géza), угарски владар 101
- Георгије, архимандрит раванички 20
- Георгијевић, Јован 39
- Георгијевић, Крешимир 42, 170
- Георгијевић, Лазар 106
- Гил, Дорота (Gil, Dorota) 11, 22, 24, 26, 28, 37, 50, 213, 225
- Глик, Јохан Е. (Glück, Johann Ernst) 89
- Гликис (Glykis) 156, 157, 158, 164
- Голицин, Дмитриј Михајлович (Голицын, Дмитрий Михайлович) 136
- Голубев, Степан Тимофејевич (Голубев, Степан Тимофеевич) 51, 52, 53, 54, 55, 58, 67, 70, 72
- Гоци, Гаспаро (Gozzi, Gasparo) 155
- Гранзото, Патриција (Granzotto, Patrizia) 155
- Гршалковић, Антун, гроф 108
- Грбић, Душица 171
- Грдинић, Никола 65, 66, 67, 213
- Грегорије, архиепископ Филаделфије 168
- Гросета, Николо (Grosseta, Niccolò) 164

- Грујић, Радослав 22, 30, 38, 39, 40, 74, 75, 76, 77, 86, 87, 88, 89, 90, 114
- Давидов, Динко 23, 99, 101, 103, 110, 112, 113, 114, 119, 120, 122, 123, 124, 125
- Давидовић, Димитрије 138
- Декарт, Рене (Descartes, René) 67, 68
- Дел Негро, Пјетро (Del Negro, Pietro) 154
- Демокрит 67
- Денић, Чедомир 77, 84, 85
- Деспотовић, Петар 117
- Димитријевић, Василије 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134
- Димитријевић Секереш, Атанасије 42
- Димитријевић, Стеван М. 26, 81, 82
- Димитријевић, Теодор 169
- Димитрије Солунски 119
- Додеровић, Радивој 171
- Дока, Клара (Dóka, Klára) 101
- Донат, Елије (Donatus, Aelius) 88
- Доситеј, патријарх 27
- Достјан, Ирина Степановна (Достян, Ирина Степановна) 26
- Дражић, Силвиа 171
- Дружинин, Пјотр Александрович (Дружинин, Петр Александрович) 170
- Дубњевич, Амвросије (Дубневич, Амвросій) 85
- Дунс Скот, Јован (Duns Scotus, Johannes) 67, 70
- Ђаковић, Исаија 23, 26, 38, 120, 151
- Ђинами, венецијанска штампарија (Ginammi) 149, 150
- Ђинами, Марко (Ginammi, Marco) 150
- Ђуремарић, Јован 104, 109
- Епикур 67
- Ерјомин, Игор Петровић (Еремин, Игоръ Петровић) 64
- Ерчић, Властимир 19, 76, 86
- Жефаровић, Христофор 39, 102, 120
- Живковић, Михајло 125
- Живковић, Синесије 138
- Заборовски, Рафаил (Заборовский, Рафаил) 55, 76
- Загуровић, Јеролим 150
- Зане, венецијанска штампарија (Zanè) 158
- Зизани, Лаврентиј И. (Зизаниј, Лаврентій I.) 60
- Зичи, Иштван (Стеван) (Zichy, István [Stevan]) 101, 108
- Зичи, Миклош (Zichy, Miklós) 109
- Зичи, Петар (Zichy, Petar) 108
- Змајевић, Вицко 160, 161
- Зорзи, Марино (Zorzi, Marino) 153, 154
- Иванић, Душан 87
- Ивернулу, Антим, епископ (Ivereanul, Antim) 151
- Иветић, Еђидио 159, 161, 162
- Ивић, Алекса 42, 43
- Игњатовић, Јаков 101, 122, 138
- Изинг, Ерика (Ising, Erika) 89
- Инфелизе, Марио (Infelise, Mario) 152, 153, 154, 155, 156, 165
- Исајевич, Јарослав Дмитровић (Исаевич, Ярослав Дмитровић) 50
- Јаворски, Стефан (Јаворский, Стефан) 53, 65, 66, 68, 70, 71, 80, 84

- Јакшић, Иван 25, 98, 104, 105, 106, 107, 112
 Јакшић, Милутин 94, 127, 128, 129, 130, 131, 133
 Јанковић, Емануил 43, 164
 Јапунџић, Марко 161
 Јасински, Варлаам (Јасинский, Варлаам) 60
 Јачов, Марко 159, 161
 Јеленек, Матеј 87
 Јелисавета Петровна, руска царица 30, 47, 160
 Јенеи, Карољ 25, 98, 105, 106, 107
 Јован Дамаскин 65, 71
 Јовановић Балтић, Симеон 83
 Јовановић Видак, Вићентије 32, 38, 76, 77, 78, 134, 135, 138
 Јовановић, Милена 77
 Јовановић, Мирко 56, 82, 83
 Јовановић Шакабента, Арсеније IV 29, 37, 39, 94, 126, 128, 132, 133, 134
 Јосиф II 31, 32, 109, 138
 Јулинац, Павле 136, 168

 Кајперт, Хелмут (Keipert, Helmut) 89
 Кантемир, Димитрије (Dimitrie Cantemir) 93
 Каптерев, Николај Фјодорович (Каптерев, Николай Федорович) 26
 Караман, Мате 160, 161
 Каратанасис, Атанасиос Е. (Katharathanasiss, Athanassios E.) 28
 Карло VI, цар Светог римског царства 29
 Кастелан, Жорж (Castellan, Georges) 27, 33
 Катарина II, руска царица 31, 32, 33, 136, 165
 Квинтилијан 65
 Кириловић, Димитрије 41, 74, 77, 113
 Кириловић, Софроније 87, 124, 135
 Климовски, Трофим (Климовский, Трохим) 76
 Књазеф, Алексис (Kniazeff, Alexis) 72
 Козачински, Мануил 38, 76, 78, 81, 84, 86, 116
 Колер (граф), Фрања Ксавер фон Нађ-Мања (Franz Xaver Koller von Nagy-Mánya) 31, 41
 Колонић, Леополд, кардинал 102, 151
 Константин из Студенице 39
 Константин Острошки 50
 Константин Павлович Романов, велики кнез 33
 Коперник, Никола 67
 Корвин, Матија (Hunyadi, Mátyás) 97
 Костић, Мита 22, 23, 26, 28, 30, 31, 32, 40, 41, 87, 92, 151
 Костић, Страхиња 42
 Кохановски, Јан (Kochanowski, Jan) 62
 Кохановски, Пјотр (Kochanowski, Piotr) 62
 Кочубински, Александар Александрович (Кочубинский, Александр Александрович) 26
 Кошари, Домокош (Kosáry, Domokos) 41
 Крејкрафт, Џејмс (Cracraft, James) 68, 69, 70
 Крижановски, Василије (Крыжановский, Василий) 86, 93
 Кризолорас, Емануел (Chrysoloras, Manuil [Immanuel]) 156
 Кроковски, Иоасаф (Кроковский, Йоасаф) 121
 Ксантопулу-Кириаку, Артемис (Xanthopoulou-Kyriakou, Artemis) 144

- Кулаковски, Платон (Кулаковский, Платон) 76
- Курцбек, Јозеф фон (Kurzböck, Joseph von) 42, 43, 139, 171
- Лазар, цар 103
- Лазаревић, Стефан 97
- Лалић, Средоје 30
- Ланге, Јоахим (Lange, Joachim) 89
- Ластовицки, Јован 76
- Левандовски, Тимотеј (Левандовський Тимофій) 76
- Левин, Паулина (Lewin, Paulina) 58, 61, 62
- Левитер, Луцијан Р. (Lewitter, Lucjan R.) 50, 60
- Левицки, Платон (Левицкий, Платон) 85
- Леополд I, цар Светог римског царства 22, 23, 24, 37, 100, 102, 107
- Леополд II, цар Светог римског царства 111
- Лешчиловска, Ина Ивановна (Лещиловская, Инна Ивановна) 28
- Литвинов, Владимир Дмитриевич 62
- Ловчански, Георгије 124, 125
- Ломађистро, Барбара (Lomagistro, Barbara) 161
- Лужни, Ришард (Łuzny, Ryszard) 24, 50, 60, 62, 63, 64, 65, 69
- Љубавић, Ђурађ 141, 147, 148
- Љубавић, Теодор 141, 147, 148
- Љубојевић, Атанасије 120
- Мавриди, Фани (Mavroidi, Fani) 143, 144, 145, 148
- Магарашевић, Георгије 138
- Мајерхофер, Андреас (Meierhofer, Andreas) 119
- Мајерхофер, Ђорђе (Meierhofer, Georg) 115
- Мазепа, Иван Стјепановић (Мазепа, Иван Степанович) 54
- Максимилијан Емануел II Баварски 21
- Максимовић, Михаило 44
- Манкивски, Валериј К. (Маньківський, Валерій К.) 56, 76
- Марија Терезија, царица 23, 30, 31, 40, 41, 42, 43, 79, 106, 108, 109, 132
- Маријан, Владо 24, 100, 106, 107, 109, 110
- Маринковић, Боривоје 85, 88, 93, 94, 147, 148, 149, 150, 214
- Маруци, Пано (Maruzzi, Pano) 154, 157, 165
- Масљук, Витали Петровић (Маслюк, Віталій Петрович) 62
- Медаковић, Дејан 23, 101, 114, 122, 124, 125, 170
- Мијовић, Драгица 171
- Милаш, Никодим 159, 160, 161
- Милошевић, Михаило 124
- Милутиновић, Иван 102, 104, 109
- Миросављевић, Вељко 93, 131
- Митјуров, Борис Никифоровић (Митюров, Борис Никифорович) 50
- Миткевич, Јероним 85
- Михаиловић, Гаврило 126, 128, 130
- Михаиловић, Георгије 165
- Михајловски, Петар 76
- Мјенацки, Јован 76
- Младеновић, Александар 77, 78, 79
- Млођановски, Томаш (Młodziański, Tomasz) 70
- Могила, Петар (Могíла, Петро) 51, 52, 53, 54, 56, 57, 60, 68
- Мокутер, Иван 26, 170

- Морабито, Розана (Morabito, Rosanna) 22, 26, 37, 40, 74, 75, 77, 78, 79, 151, 161
- Морозов, Пјотр Осипович (Морозов, Петр Осипович) 65
- Мркаљ, Сава 164
- Мушицки, Лукијан 44, 138, 139, 164
- Мушкатиновић, Јован 100, 138
- Наполи, Марија (Napoli, Maria) 149, 150
- Наумов, Александер (Naumow, Aleksander) 24, 26, 50
- Негребецки, Иларион (Негребецки, Иларион) 85
- Немировски, Јевгениј Лвович (Nemirovskij, Evgenij L'vovič) 146, 147, 149
- Ненадовић, Павле 40, 77, 78, 16
- Ничик, Валерија Михајловна (Ничик, Валерия Михайловна) 62
- Новаковић, Дионисије 9, 11, 14, 15, 16, 44, 48, 53, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 115, 119, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 168, 175, 177, 213, 225
- Новаковић, Стефан 43, 44, 139
- Обрадовић, Доситеј 28, 47, 172, 225
- Овидије 62
- Огњановић, Андрија 113
- Окенфус, Макс Ј. (Okenfuss, Max J.) 50, 51, 56, 73
- Оки, венецијанска штампарија (Occhi) 158
- Ориген 67
- Орландини, венецијанска штампарија (Orlandini) 158
- Орфелин, Захарија 28, 39, 42, 43, 86, 88, 89, 93, 142, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 225
- Остојић, Василије 119, 123, 124
- Остојић, Тихомир 89, 169
- Павић, Милорад 39, 66, 76, 103, 166
- Павловић, Висарион 38, 77, 83, 86, 87, 94, 138
- Падуновски, Петар (Падуновски, Петро) 76
- Паладини, Филипо М. (Paladini, Filippo M.) 162
- Палић, Миленко 26, 31, 32, 110
- Пантић, Мирослав 147, 148, 155, 162, 163, 166, 167
- Парацелзијус 67
- Педерин, Иван 162
- Пелузи, Симонета (Pelusi, Simonetta) 143, 146, 147, 150, 156
- Петар Велики, руски цар 20, 26, 27, 28, 37, 39, 47, 49, 54, 55, 72, 74, 75, 80, 92, 163, 164, 170
- Петковић, Сава 85
- Петров, Николај Иванович (Петров, Николай Иванович) 26, 52, 55, 56, 58, 60, 62, 63, 65, 67, 70, 76, 81, 82, 84
- Петровић, Макарије 83
- Петровић, Мојсије 37, 38, 39, 73, 75, 85, 151
- Пецана, венецијанска штампарија (Pezzana) 149, 158
- Пецињачки, Срета 112
- Пиколомини, Енеја Силвије 21, 22
- Плавшић, Лазар 141, 161, 173
- Платон 60, 67
- Плумидес, Георгиос С. (Ploumides, Georgios S.) 157, 164, 165, 166
- Полидор Вергилије Урбински (Polidoro Virgilio da Urbino) 93

- Поликарпов, Фјодор Поликарпович (Поликарпов, Федор Поликарпович) 74, 79
- Полоцки, Симеон (Полоцкии, Симеон) 63, 66, 70
- Понтано, Јакопо (Pontano, Јасоро) 62, 64
- Попов, Чедомир 84
- Поповић, Вићентије 113
- Поповић, Дионисије 124
- Поповић, Душан Ј. 24, 98, 99, 115
- Поповић, Јефтимије 120
- Поповић, Јован Стерија 138
- Пот, Иштван (Póth, István) 95, 97, 98, 100, 108, 112, 113, 116, 139
- Пратриђе, Моника (Pratridge, Monica) 66
- Прибићевић, Валеријан 56, 82
- Прокопович, Теофан (Феофан) 53, 57, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 74, 79, 80, 84, 86, 92, 93, 151, 165
- Псеудо-Дионисије Ареопагит 93
- Птоломеј 67
- Путник, Мојсије 124
- Пуфендорф, Самуил (Pufendorf, Samuel von) 92, 93
- Радивиловски, Антониј (Радивиловскии, Антоній) 66
- Радивојевић, Арсеније 40, 138
- Радојчић, Никола 75, 84
- Радонић, Јован 21, 23, 26, 151
- Рајић, Јован 28, 43, 44, 66, 77, 83, 84, 86, 135
- Рајковић, Ђорђе 43, 151
- Рајковић, Петар 77
- Ракић, Вићентије 44, 139
- Ракић, Ђорђе 169
- Ракоци, Фрања II (Rákóczi, Ferenc II) 109
- Рампацето, венецијанска штампарија (Rampazzetto) 149
- Ређеп, Јелка 21
- Рељковић, Матија 44
- Ремондини, венецијанска штампарија (Remondini) 165
- Ренијус, Јоханес (Rhenius, Johannes) 89
- Рецонико, Карло, кардинал (Rezzonico, Carlo) 160
- Римски, Петар 103, 116, 117
- Ристовић, Ненад 66
- Роксандић, Драго 29, 159
- Руварац, Димитрије 74, 75, 84, 85, 89, 90, 91, 93, 171
- Рудјаков, Павел М. (Рудяков, Павло Миколайович) 30
- Руђери, Спиридон (Ruggeri, Spiridon) 171
- Салавил, С. (Sallaville, S.) 85, 121
- Самарцић, Радован 21, 24
- Санин, Генадиј Александрович (Санин, Геннадий Александрович) 28
- Сарбијевски, Мацијеј К. (Sarbiowski, Maciej K.) 62
- Саро, венецијанска штампарија (Saro) 156
- Свети Августин Хипонски 92
- Сигисмунд Луксембуршки, угарски краљ 97
- Сигисмунд III Васа, пољски краљ 50, 51
- Сидоренко, Александер (Sydorrenko, Aleksander) 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 67, 69
- Скалиђеро, Јулијус Цезар (Scaligero, Giulio Cesare [Scaliger, Julius Caesar]) 62, 64
- Скарга, Пјотр (Skarga, Piotr) 63
- Скерлић, Јован 81, 84, 102
- Сковорода, Григориј (Сковорода, Григорій) 68
- Слијепчевић, Ђоко 21, 26
- Смирнов, Сергеј К. (Смирнов, Сергей К.) 72

- Смотрички, Мелетије 51, 60, 74, 79
- Соларић, Павле 164, 165, 166, 172
- Софија, руска царица 20
- Софрић, Павле 101, 111
- Стајић, Васа 38
- Станисављев, Стеван 82
- Стефановић Венцловић, Гаврил 39
- Стефановић, Петар 171
- Стојановић, Љубомир 147
- Стојков, Арсеније 82, 83
- Стојковић, Атанасије 44, 139
- Стошић, Душица 39, 139, 151, 165, 167, 172
- Стошић, Љиљана 122
- Страдомски, Јан (Stradomski, Jan) 50
- Стратиј, Јарослава Михајловна (Стратий, Ярослава Михайловна) 62, 69
- Стратимировић, Стефан 43
- Ступерих, Рихард (Stupperich, Richard) 63
- Суарез, Франциско (Suárez, Francisco) 70
- Суворов, Максим 38, 74, 75, 76, 78, 81, 82, 116
- Суворов, Петар 38, 74
- Тажбел, Ј. К. (Teibel, J. K.) 43
- Тасо, Торквато 64
- Твардовски, Самуел Л. (Twardowski, Samuel L.) 62
- Текелија, Сава 44, 138, 139
- Тенецки, Стефан 120
- Теодосије, Димитрије (Theodosiou, Dimitrios) 11, 14, 16, 43, 88, 142, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 176, 195, 200, 220
- Теодосије, Пано (Theodossiou, Pano) 11, 14, 152, 171, 172, 220
- Теофановић, Арсеније 92
- Терзин, Лазар 113
- Тијеполо, Марија Франческа (Tierolo, Maria Francesca) 144
- Тимотијевић, Мирослав 22, 37, 121, 122
- Толстој, Петар Андрејевич (Толстой, Пётр Андреевич) 27
- Томић, Јован 159, 160, 161, 163
- Тонети, Еуриђо (Tonetti, Eurigio) 144
- Торезан, Андреа (Torresan, Andrea) 148
- Трлајић, Глигорије 44, 138
- Туптало-Ростовски, Димитриј (Туптало-Ростовський, Димитрій) 66
- Урошевић, Миливоје 35
- Урошевић, Стеван 91
- Фелбигер, Јохан И. (Felbiger, Johann Ignaz von) 41
- Фераци, Маријалуиза (Ferrazzi, Marialuisa) 64, 213
- Фин, Моника (Fin, Monica) 9, 28, 89, 170, 171, 225
- Флашар, Мирон 38
- Флоровски, Георгиј Васиљевич (Флоровский, Георгий Васильевич) 68, 71
- Фойт, Пал (Voit, Pál) 97, 101, 102, 103, 104, 112, 118, 124, 125
- Форишковић, Александар 169, 171
- Фрајнд, Марта 84
- Харлампович, Константин Васиљевич (Харлампович, Константин Васильевич) 50, 73
- Хеш, Едгар (Hösch, Edgar) 22, 26, 27, 33, 36

- Хижњак, Зоја Ивановна (Хиж-
няк, Зоя Іванівна) 56, 76
- Хорак, Стефан М. (Horak, Ste-
phan M.) 51, 53, 54, 60
- Хорањи, Елек (Алексис) (Horány,
Elek [Alexis]) 167
- Хорације 62, 63
- Хорват, Јован 30
- Храбак, Богумил 112
- Христијан, Симеон 126, 127,
133
- Хуњади, Јанош (Hunyadi, János
[Јанко Сибињанин]) 97
- Целаријус, Кристоф (Cellarius,
Christoph) 89
- Церовић, Љубомир 30
- Цицерон 65
- Црнојевић, Арсеније III 21, 22,
23, 24, 26, 37, 38, 102, 105, 106,
110, 111, 113, 119, 127, 151
- Црнојевић, Ђурђе 147
- Чакић, Стефан 21, 22, 24
- Чалић, Боривој 170, 171
- Чижевски, Дмитро (Чижев-
ський, Дмитро) 63
- Чурчић, Лазар 39, 43, 74, 86, 87, 149,
151, 163, 164, 167, 168, 170, 214
- Шевченко, Игор (Ševčenko, Ihor)
52
- Шерех, Јуриј (Šerech, Jurij) 65
- Шмиц, Вилхелм (Schmitz, Wil-
helm) 146
- Шумљак, Георгије 76

О АУТОРКИ

Моника Фин (1982) магистрирала је Евроамеричке језике и књижевност на Универзитету у Падови 2008. године (специјализација у језицима: руски, мађарски, српско-хрватски), затим је докторирала на Славистици на истом универзитету 2012. године одбравивши докторску дисертацију под називом: *Кијев–Будим–Венеција, центри стварања српске културе XVIII века. Посредничка улога Дионисија Новаковића* (ментор: проф. Дорота Гил).

Од 2013. године доцент је по уговору на студијама Српског и хрватског језика и књижевности на истом универзитету. Од 2014. запослена је на постдокторским студијама, на истраживачком пројекту „The interconfessional polemic between the Orthodox Serbs and the Catholic Church in the manuscripts of Gerasim Zelić“ (супервизор: проф. Хан Стенвијк).

Њена досадашња истраживања била су преваходно концентрисана на српску културу и књижевност XVIII века, са посебним освртом на Д. Новаковића, З. Орфелина и Д. Обрадовића.

Моника Фин
ЦЕНТРИ СРПСКЕ КУЛТУРЕ XVIII ВЕКА

АКАДЕМСКА КЊИГА
Нови Сад, Пашићева 6
Телефон: 021/4724-924
www.akademskaknjiga.com
e-mail: akademskaknjiga@neobee.net

Лектура и коректура
Ана Кукољ

Компјутерски слог
Владимир Ватић, ГРАФИТ, Петроварадин

ISBN 978-86-6263-080-3

2015

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

930.85(=163.41)(450.341)"17"

930.85(=163.41)(439 Budim)"17"

930.85(=163.41)(477.41)"17"

ФИН, Моника

Центри српске културе XVIII века : Кијев-Будим-Венеција / Моника Фин ; пре-
вела с италијанског Кристина Копрившек. – Нови Сад : Академска књига, 2015.
– 226 стр. ; 23 см. – (Библиотека Хоризонти)

Превод дела: I centri di formazione della cultura serba nel Settecento / Monica Fin. – Стр. 9-11:
Предговор / Дорота Гил. – Библиографија. – Регистар.

ISBN 978-86-6263-080-3

а) Срби – Културна историја – Венеција – 18. в. б) Срби – Културна историја – Будим – 18. в.
с) Срби – Културна историја – Кијев – 18. в.

COBISS.SR-ID 295089415