

Огњен Крешић

МАНАСТИР ХИЛАНДАР И ИСТОЧНИ БАЛКАН У ХVІІІ ВЕКУ

КУЛТУРНЕ И ЕКОНОМСКЕ ВЕЗЕ



Огњен Крешић

МАНАСТИР ХИЛАНДАР
И ИСТОЧНИ БАЛКАН У ХВИИ ВЕКУ
Културне и економске везе



INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES
SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

SPECIAL EDITIONS 151

OGNJEN KREŠIĆ

MONASTERY HILANDAR
AND THE EASTERN
BALKANS IN THE 18TH
CENTURY

CULTURAL AND ECONOMIC TIES

Editor-in-Chief
VOJISLAV G. PAVLOVIĆ
Director of the Institute for Balkan Studies SASA

BELGRADE
2021

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 151

ОГЊЕН КРЕШИЋ

МАНАСТИР ХИЛАНДАР
И ИСТОЧНИ БАЛКАН
У ХVІІІ ВЕКУ

КУЛТУРНЕ И ЕКОНОМСКЕ ВЕЗЕ

Одговорни уредник
Војислав Г. Павловић
директор Балканолошког института САНУ

БЕОГРАД
2021

Издавач

Балканолошки институт САНУ
Кнез-Михаилова 35, Београд, Србија
<http://www.balkaninstitut.com>
Email: balkinst@bi.sanu.ac.rs

Рецензенти

Академик *Мирјана Живојиновић*, Београд
Проф. др *Бранко Бешлин*, Филозофски факултет, Нови Сад
Др *Александар Фојџић*, Филозофски факултет, Београд

Илустрација на корици

Детаљ гравире „Богородица Тројеручица и Света Гора“, Непознати аутор, Беч 1763.
Преузето из: Динко Давидов, *Хиландарска графика*, Београд 1990, гавира бр. 3.

Лектура и коректура
Гвозда Пејчић

Лектура резимеа
Миљана Пројџић

Дизајн
Кранислав Вранић

Штампа
Birograf comp. d.o.o. Београд

Тираж 300 примерака

ISBN 978-86-7179-115-1

© Балканолошки институт САНУ

Монографија *Манасијир Хиландар и источни Балкан у XVIII веку:*
културне и економске везе објављена је уз финансијску подршку Министарства просвете,
науке и технолошког развоја Републике Србије

САДРЖАЈ

УВОДНА РАЗМАТРАЊА	9
Досадашња истраживања повести Хиландара	9
Коришћени историјски извори	14
Приступ теми и структура излагања	21
1. ПРИЛАГОЂАВАЊЕ НОВИМ ИЗАЗОВИМА	
– Манастир Хиландар у XVIII веку	27
1.1. Османски осамнаести век	27
1.2. Хиландар и османске централне и локалне власти – очување и проширивање манастирских поседа	33
1.3. Васељенска патријаршија и светогорски манастири	46
1.4. Хиландар и Пећка патријаршија / Карловачка митрополија	54
1.5. Унутар манастирских зидова: братство Хиландара и устројство манастирског живота	64
2. ХИЛАНДАРЦИ НА ИСТОЧНОМ БАЛКАНУ – МАНАСТИРСКИ ПОСЕДИ И ПРИКУПЉАЊЕ МИЛОСТИЊЕ	77
2.1. Путовања монаха у писанију	77
2.2. Оснивање манастирских метоха	81
2.3. Манастирски метоси и присуство Хиландараца у насељима источног Балкана	86
2.3.1. Пазарцик	86
2.3.2. Стара Загора	89
2.3.3. Казанлук	91
2.3.4. Асеновград / Ампелино	93
2.3.5. Ловеч	95
2.3.6. Велико Трново / Алине	96
2.3.7. Ниш	97
2.3.8. Софија	101
2.3.9. Сливен	105
2.3.10. Чирпан	108
2.3.11. Плевен	111
2.3.12. Дупница	111
2.3.13. Везе Хиландараца са становницима других насеља на источном Балкану	113

3. ПРИЛОЖНИЦИ И ХОДОЧАСНИЦИ СА ИСТОЧНОГ БАЛКАНА У ХИЛАНДАРУ	127
3.1. Друштвено-економски положај хиландарских приложника у XVIII веку.	127
3.2. Начини прилагања манастиру и видови задужбинарства	138
3.3. Поклоничка путовања становника источног Балкана у Хиландар	143
4. ХИЛАНДАР И КОЛЕКТИВНИ ИДЕНТИТЕТИ БАЛКАНСКИХ ХРИШЋАНА.	151
4.1. Хришћани, Ромеји, Грци – вишестраност идентитета у Османском царству	151
4.2. Ко је био Пајсије Хиландарски?	167
4.3. <i>Историја славјанобуџарска</i> и њени извори	173
4.4. <i>Историја славјанобуџарска</i> и дефинисање бугарског идентитета	182
4.5. Рецепција <i>Историје славјанобуџарске</i> и њено место у бугарском препороду	196
ЗАКЉУЧАК	209
MONASTERY HILANDAR AND THE EASTERN BALKANS IN THE 18TH CENTURY: CULTURAL AND ECONOMIC TIES	217
ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА.	227
Индекс	245

Књига која се налази пред читаоцима представља измењену и доуњену верзију докторске дисертације „Манастир Хиландар и Бујари у XVIII веку: културне и економске везе“, одбрањене 28. јануара 2021. године на Филозофском факултету Универзитета у Новом Саду. Члановима комисије, проф. др Владимиру Симићу, др Александру Фојичићу, доц. др Мирославу Павловићу и ментору, проф. др Бранку Бешлину, дујем захвалност на драгоценим коментарима.

Сложене околности које су праћиле израду дисертације довеле су до тога да сам током докторских студија имао прилику да сарађујем с професором ментора. Др Александру Фојичићу захваљујем на знању које ми је пренео и на важним савештањима који су усмеравали мој истраживачки рад. Професорима др Милошу Ковићу и др Бранку Бешлину захваљујем на интересантним и корисним разговорима и стручној и људској подршци коју су ми пружили.

Мирославу Павловићу захваљујем на дугодгодишњој сарадњи и пријатељству. Марија Васиљевић прегледала је рукопис књиге и бројним сугеријама допринела њеном коначном уобличавању, на чему сам јој искрено захвалан. Свим колегама из Балканолошког института САНУ захваљујем на колеџалности и разумевању.

На крају, посебну захвалност дујем породици и блиским људима који су ме подржавали током година студирања и истраживања.

У Београду, 2021. године

Аутор

УВОДНА РАЗМАТРАЊА

Досадашња истраживања повести Хиландара

Манастир Хиландар основали су крајем XII века, на Светој Гори, бивши велики жупан Стефан Немања (у монаштву Симеон) и његов син монах Сава, добивши за то дозволу од византијског цара. Манастир је током следећих столећа постао једно од најважнијих религијских и културних средишта, од посебне симболичне важности за српске средњовековне владаре и државу.

Упркос томе што је успостављањем османске власти током друге половине XIV и у XV веку дошло до корених промена у политичком и друштвеном пејзажу Балканског полуострва, Хиландар је, заједно са осталим светогорским манастирима, у новим и другачијим условима задржао своје посебно место. Његова везаност за средњовековне традиције истицана је и званичним називом: *српска царска лавра*, али је и општеправославни карактер институције јасно потврђиван кроз све векове османске владавине.

Хиландар је део изоловане монашке заједнице на полуострву Атону, што је вишеструко обележило живот његових монаха. Особен географски положај омогућио је очување манастирске архиве, што није био случај с већином православних манастира на Балкану. Док су средњовековни архиви, онде где су постојали, нестајали услед ратних разарања, пљачки, пожара или једноставно немара, Хи-

ландарци су, што с намером што нехотице, вековима сакупљали и чували документарну грађу. Таква пракса настављена је и по успостављању османске власти. Османско царство било је од својих почетака крајње бирократизована држава, што је подразумевало и то да је количина докумената која је била неопходна ради осигурања несметаног опстанка и функционисања манастира била велика.

Ипак, време османске власти и, посебно, извори османског порекла дуго су остали изван пажње истраживача. У историографији је средњовековни период заузимао средишње место, захваљујући релативној бројности оновремених словенских и грчких извора. С друге стране, период од XV до XIX века био је у прегледним историјама Хиландара спомињан узгред, уз понављање малобројних познатих чињеница и често недовољно прецизних, па и научно неутемељених, закључака.¹

Развитак југословенске османистике довео је до постепеног откривања богате хиландарске архиве и почетка њеног истраживања – од краја седамдесетих година XX века. Османисти Ванчо Бошков и Душанка Бојанић започели су објављивање грађе из пр-

¹ У XIX веку настало је неколико дела која су се односила како на историју Свете Горе тако и на сам Хиландар. Међутим, иако се радило о особама које су добро познавале савремене прилике на Светој Гори, подаци о османском периоду најчешће су крајње непоуздани. Друга половина XX века донела је велики напредак у систематском изучавању средњовековне историје Хиландара, али је период ране модерне историје остао недовољно проучен. Изабрана библиографија дата је према хронолошком редоследу првог издања: [Кирил Михајловић], *Крајки ойис Свеџе и најславније лавре царске Хиландара у Свеџој Гори айџонској настџојањем и сџарањем љрејодобној љроиџумана џе лавре кир Кирила Михајловића родом са љраница Филиџојољских за Србе и Буџаре на свеџи издао...*, Београд 2011; Порфириј Успенски, *Исторія Авџна, часть III: Авџнџ монашескџй. Судџба его сџџо 1861 годџ. Отџвљеніе второе*, С. Петербургџ 1892; Архимандритџ Леонид, *Историческое описаніе Сербской Царской Лавры Хиландарџа и еџ отношенія къ Царствамџ Сербскому и Русскому*, Москва 1868; Сава Хиландарац, *Исџориџа манасџиџра Хиландара*, Београд 1997; Γερασџος Σμυρνџκης, *Тџ 'Αγџον "Ορος, Αθџνα* 21988; Владимир Ђоровић, *Свеџа Гора и Хиландар до шеснаесџтој века*, Београд 1985; Димитрије Богдановић, Војислав Ј. Ђурић, Дејан Медаковић, *Хиландар*, Света Гора 1997; Панајотис Христу, *Свеџа Гора Айџонска. Исџориџа, начин живџиџа, блаџа*, Београд 1994; Гојко Суботић (прир.), *Манасџиџр Хиландар*, Београд 1998; Мирјана Живојиновић, *Исџориџа манасџиџра Хиландара, I: Од оснивања манасџиџра 1198. џодине до 1335. џодине*, Београд 1998; Сретен Петковић, *Хиландар*, Београд 1999.

вих векова по успостављању османске власти, док је Александар Фотић њихов рад наставио и значајно проширио.² Александар Фотић је уједно аутор прве свеобухватне студије о историји Свете Горе и Хиландара у периоду од потпадања под османску власт до XVII века, као и низа чланака о питањима важним за манастирску историју.³ Он је постављањем Хиландара и Свете Горе у контекст османске државе, и коришћењем османских извора успешно разрешио низ проблема везаних за правилно разумевање функционисања манастира. На тај начин изграђена је основа неопходна за проучавање и позније историје Хиландара. Иако су се друштвене, политичке и економске прилике мењале, начин држања и коришћења земље, и успостављања метоха, као и комуницирање с локалним и централним властима у XVIII столећу ослањало се на исте, раније успостављене темеље.

² Vančo Boškov, "Ein kyrillischer Transkriptionstext des Osmanisch-Türkischen im Athoskloster Hilandar", у: *Studi Preottomani e Ottomani. Atti del Convegno di Napoli (24-26 settembre 1974)*, ed. Aldo Gallotta, Napoli 1976, 69-74; Исти, „Једно оригинално писмо – наредба (biti) Мурата II за Свету Гору“, *Хиландарски зборник* 4 (1978), 131-137; Исти, „Један ферман Мурата III о Hilандaru u Kutlumušu. Prilog pitanju zaostavštine kaluđera“, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 28-29/1978-9 (1980), 357-362; Исти, „Dokumenti Bajazita II u Hilanderu (Sveta Gora)“, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 31 (1982), 131-154; Исти, „Један ферман Мехмеда III у Хиландару из 1601. године“, *Историјски часопис* 29-30 (1982-1983), 181-186; Исти, „Мара Бранковић у турским документима из Свете Горе“, *Хиландарски зборник* 5 (1983), 189-214; Ванчо Бошков, Душанка Бојанић, „Султанске повеље из манастира Хиландара. Регеста и коментар за период 1512-1601“, *Хиландарски зборник* 8 (1991), 167-213; Александар Фотић, „Хуџети митрополита Андрије“, *Balkanica XXXV* (1994), 123-136; Исти, „Најпознатији хиландарски ферман“, *Хиландарски зборник* 10 (1998), 299-309.

³ Aleksandar Fotić, "The Official Explanations for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II", *Turcica XXVI* (1994), 33-54; Исти, „Конфискација и продаја манастира (цркава) у доба Селима II (проблем црквених вакуфа)“, *Balkanica XXVII* (1996), 45-77; Исти, *Света Гора и Хиландар у Османском царству, XV-XVII век*, Београд 2000; Исти, "Concealed Donation or a Sale: The Acquisition of Christian Monastic Property in Ottoman Empire (XV-XVII C.)", у: *XIV. Türk Tarih Kongresi. Ankara 9-13 Eylül 2002. Kongreye Sunulan Bildiriler*, II/1, Ankara 2005, 721-727; Исти, "Athonite Travelling Monks and the Ottoman Authorities (16th-18th Centuries)", у: *Perspectives on Ottoman Studies. Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO) at the University of Zagreb 2008*, eds. E. Čaušević, N. Močanin, V. Kursar, Zagreb 2010, 157-165.

Када је у питању историја Хиландара XVIII века, истраживања заснована на свеобухватном проучавању грађе османског порекла готово да не постоје.⁴ У српској историографији пажња је усмеравана на ограничени број тема. Тако су проучавања Хиландара била посебно обележена значајем који се придаје измештању политичког, верског и културног центра Срба ка северу, у Хабзбуршку монархију. Дobar пример тога је значајан чланак Дејана Медаковића, који даје прегледну слику хиландарске повести у том турбулентном периоду.⁵ У њему је природа коришћених извора и литературе излагање усмерила пре свега на односе Хиландараца са архијерејима Пећке патријаршије, и потом Карловачке митрополије. Они су детаљно представљени на основу ћириличке грађе из манастирског архива, као и из архива Карловачке митрополије. Дејан Медаковић се у свом раду у мањем обиму бавио и односима Хиландара са српским и бугарским становништвом на простору Османског царства, потом везама с Дубровником и Русијом, док је већу пажњу посветио месту Хиландара у народној поезији.

Историја уметности и архитектуре добро је проучен аспект хиландарске историје XVIII века. Значајни доприноси дати су истраживањима које се тичу обнове и оновременог изгледа различитих делова манастирског комплекса, његових цркава, капела и стамбених и економских зграда. Поред тога, истражена је иконографска делатност, док је посебна пажња посвећена сликовним приказима

⁴ Ни када је реч о положају Свете Горе у Османском царству током XVIII века не постоји велики број истраживања. Издвојили бисмо, ипак, важне радове пре свега грчких османиста: Evangelia Balta, "Landed Property of the Monasteries on the Athos Peninsula and its Taxation in 1764", *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 19–20 (1999), 135–159; Φωκίων Π. Κοτζαγεώργης, *Η Αθωνική Μονή Αγίου Παύλου κατά την οθωμανική περίοδο*, Θεσσαλονίκη 2002; Phokion Kotzageorgis, "Christian (Ecclesiastical) and Muslim (Ottoman) Juridical Procedure for Settlement of litigations According to Athonite Documents (15th C. – ca. 1820)", у: *XIV. Türk Tarih Kongresi*, 9–13 Eylül 2002. *Kongreye sunulan bildiriler*, II/1, Ankara 2005, 850–855; Elias Kolovos, "Monasteries in the Rural Society and Economy of the Greek Lands under the Ottomans: A Historiographical Appraisal", у: *Ottoman Rural Societies and Economies. Halcyon Days in Crete VIII, A Symposium Held in Rethymno 13–15 January 2012*, ed. Elias Kolovos, Rethymno 2015, 165–171.

⁵ Дејан Медаковић, „Манастир Хиландар у XVIII веку“, *Хиландарски зборник* 3 (1974), 7–70.

манастира на гравирама.⁶ Оваква истраживања пружају важан увид у живот манастира, увид какав се не може стећи само на основу писане документарне грађе.

Везе манастира Хиландара с православним становништвом источног Балкана (и посебно Бугарима) биле су предмет неколико студија. Међутим, и ту је реч о проучавањима заснованим на ограниченом броју словенских извора (пре свега на манастирском тефтеру).⁷ Док је у српској историографији нагласак био на везама између Карловачке митрополије и Хиландара, у бугарској историографији осамнаести век превасходно је посматран кроз деловање монаха Пајсија Хиландарског, и то из националне визуре деветнаестог и

⁶ Динко Давидов, „Манастир Хиландар на бакрорезима XVIII века“, *Хиландарски зборник* 2 (1971), 143–171; Слободан Ненадовић, „Архитектура Хиландара. Цркве и параклиси“, *Хиландарски зборник* 3 (1974), 85–208; Исти, „Становање монаха у Хиландару“, *Хиландарски зборник* 6 (1986), 83–126; Динко Давидов, *Хиландарска графика*, Београд 1990; Слободан Ненадовић, *Осам векова Хиландара. Грађење и грађевине*, Београд 1997; Сретен Петковић, *Хиландар*, Београд 1999; Војислав Кораћ, Мирко Ковачевић, *Манасиџир Хиландар. Конаци и ујврђење*, Београд 2004; Зоран Ракић, *Цркве Светиој Димитрију и Светиој Саве Српској у Хиландару*, Нови Сад 2008.

⁷ Даринка Карацова, „Источни балкански регион и његове везе са Хиландаром крајем XVIII и почетком XIX века“, у: *Међународни научни скуп Осам векова Хиландара. Историја, духовни животи, књижевности, уметности и архитектуре. Октобар 1998*, ур. Војислав Кораћ, Београд 2000, 109–120; Климент Цамбазовски, „Везе Хиландара са неким градовима северне Бугарске крајем XVIII и почетком XIX века“, у: *Осам векова Хиландара*, 121–124; Ивенка Гергова, „Рилският манастир и Хиландар“, у: *Осам векова Хиландара*, 467–475; Иван Радев, *Таксидиотство и таксидиоти по бугарски земи през XVIII–XIX век*, Софија 2008. Осим на радове који се баве везама Хиландара са источним Балканом, треба скренути пажњу и на неколико радова који обрађују присуство монаха других светогорских манастира на томе простору: Николаос Мердзимекис, „Градските имоти на светогорския манастир 'Св. Павел' в Пловдив през XVIII–XIX век“, *Годишник на софийския университет „Св. Климент Охридски“*, Център за славяно-византийски проучавания „Иван Дуйчев“ 93/12 (2003), 161–167; Исти, „Присъствието на атонския манастир Дохиар в бугарските земи през XVIII–XIX в.“, у: *Културните текстове на миналото – Носители, символи и идеи*, книга I: *Текстовете на историята, история на текстовете*, Софија 2005, 229–234; Исти, „Атонските монаси в бугарските земи през XVII–XVIII в.: отношения и взаимни влияния“, у: *Владетел, държава и църква на Балканиите през средновековието*, ч. 2, Велико Търново 2020, 101–115.

двадесетог века, често без посвећивања довољне пажње османском контексту.⁸

Коришћени историјски извори

Како би се допунила и проширила досадашња сазнања и како би се историја Хиландара XVIII века посматрала у оквиру политичких, друштвених и културних одлика оновременог Балкана, приликом израде ове студије посебна пажња поклоњена је анализи бројних османских извора сачуваних у хиландарском архиву.⁹

Брига о манастиру и манастирским поседима изискивала је од Хиландараца одржавање сталних односа и веза с централним и локалним османским властима. При томе је развијена османска бирократија производила велики број различитих типова докумената. Међу онима који су настајали делатношћу централне дворске канцеларије, током истраживања коришћени су пре свега **фермани** (осм. *fermân*).¹⁰ Иако су постојале различите врсте фермана, заједничко им је то што су увек представљали наредбе које је издавао султан или, прецизније, које су издаване у име султана. Символички и визуелно то је наглашавано калиграфском израдом разрађеног и украшеног султановог монограма званог *џуџра*. Фермани нису састављани само ради прописивања или решавања важних проблема везаних, у случају манастира, за правни статус или одређивање обавеза према држави, већ и ради разрешавања најразноврснијих проблема који су произлазили из свакодневног живота. Важно је напоменути да фермани

⁸ За детаљну анализу овог проблема и преглед релевантне литературе видети поглавље „Манастир Хиландар и колективни идентитети балканских хришћана“.

⁹ Османски извори настали током XVIII века организовани су на следећи начин: Архив манастира Хиландара, Турска (у даљем тексту АМХТ), кутије 3, 9, 11, 12.

¹⁰ Приликом претварања хидретских датума османских докумената коришћен је јулијански календар. То је учињено ради лакшег усаглашавања с ћириличком грађом, у којој је обележавање времена чињено искључиво на основу тога календара.

не садрже само текст саме заповести и обраћање оним дужносницима од којих се очекује њихово спровођење; напротив, писари су наводили и околности и разлоге који су подстакли издавање наредбе, што истраживачу често пружа важне додатне податке.¹¹ Иако је овај тип докумената понекад издаван на иницијативу централне администрације, када је углавном била реч о важним прописима од општег значаја, највећи број фермана сачуваних у архиви Хиландара настао је као одговор на монашке представке поднете Порти. У сагласју са исламском политичком мишљу – према којој је најважнији задатак владара брига о спровођењу правде, у Османском царству је свакоме поданику било дозвољено да султану поднесе петицију, молбу или жалбу.¹² Овакве представке називане су најчешће **арзухалима** (осм. *'arz-i hâl*). После провере тврдњи изнетих у арзухалу, и њиховог употређивања с подацима похрањеним у регистрима централне архиве, приступало се изради фермана.¹³

Далеко најбројнији део османских докумената сачуваних у хиландарском архиву издали су локални османски дужносници. Међу њима истичу се **хуцети** (осм. *hüccet*), тј. исправе које су састављане у кадијској судници. У османском систему провинцијалне управе кадије су обнашале разноврсне функције, од судске и нотарске до задужења везаних за комунална питања локалне заједнице. Стога ни садржина хуцета није била ограничена искључиво на пресуде у парницама. Напротив, најчешће се радило о забележеним купопродајним уговорима или уговорима о дуговању. Османски правни систем подстицао је договорно решавање спорова, те су особе пред кадијом често само бележиле већ постигнут договор. Хуцети су имали, као и већина других османских исправа, строгу форму и уједначен вока-

¹¹ Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul 1994, 99–124; Истра, “Ferman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 12, İstanbul 1995, 400–406.

¹² Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany 1994, 63–64; Hakan Karateke, “Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis”, у: *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. H. Karateke, M. Reinkowski, Leiden-Boston 2005, 18–23; Gottfried Hagen, “Legitimacy and World Order”, у: *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. H. Karateke, M. Reinkowski, 65–66.

¹³ Mehmet İpşirli, “Arzuhal”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 3, İstanbul 1993, 447–448; Kütükoğlu, 303–314.

булар, што је важно имати у виду приликом извођења закључака. На пример, изјаве парничара, оних који су долазили да забележе било какву врсту уговора, или пак сведока, обавезно су бележене. Међутим, дословне речи тих особа прилагођаване су особеном шеријатском дискурсу.¹⁴ Ипак, хуцети истраживачу омогућавају да правилном анализом дође до разноврсних података који нису искључиво правне природе.

Када су у питању купопродајни уговори, најчешће се може реконструисати изглед самог поседа и његова вредност, као и то ко су били суседи његовог власника. Тиме се гради слика о начину становања, имовинском стању поседника и просторном распореду становништва у једном насељу. Такође, шеријатска процедура захтевала је обавезно бележење сведока судског чина, који су били присутни у судници али нису учествовали у самој парници. Уз ограничења, такви пописи имена, најчешће праћених почасним титулама или називима занимања, говоре о друштвеном животу и функционисању локалне заједнице.¹⁵

Проблеми који су произлазили из свакодневних послова нису, наравно, увек разрешавани на кадијском суду. Отуда се у архиву

¹⁴ Klara Hegyi, "The Terminology of the Ottoman-Turkish Judicial Documents on the Basis of the Sources from Hungary", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 18 (1965), 191–203; Kütükoğlu, 350–368; Rossitsa Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Islamic Law and Society* 4/1 (1997), 37–69; Истра, "The Activities of a Kadi Court in Eighteenth-Century Rumeli: The Case of Hacıoğlu Pazarcık", *Oriente Moderno: The Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, n. s. XVIII/1 (1999), 177–190; Eyal Ginio, "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) during the Eighteenth Century", *Turcica*, 30 (1998), 191–200; Mustafa Oğuz, Ahmed Akgündüz, "Hüccet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 18, İstanbul 1998, 446–450; Boğaç Ergene, "Evidence in Ottoman Courts: Oral and Written Documentation in Early-Modern Courts of Islamic Law", *Journal of the American Oriental Society* 124, 3 (2004), 471–491.

¹⁵ Ronald Jennings, "Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 48 (1978), 143–145; Истри, "Limitations of the Judicial Power", *Studia Islamica* 50 (1979), 163; Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire. Legal Practice and Dispute and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*, Leiden-Boston 2003, 25, 28–30; Огњен Крешић, „Хришћани као сведоци чина (*shuhud ul-hal*) на кадијским судовима у Османском царству“, *Зборник Мајице српске за историју* 89 (2014), 23–34.

налази и велики број различитих врста потврда и дозвола које су издавали, између осталих, спахије, мутевелије и светогорски забити, као и изјава приватноправне природе које је свака особа могла да забележи и потом заведе у суду. Такве исправе такође су имале устаљену форму, али је коришћени вокабулар био слободнији, а категоризација на основу садржаја и изгледа комплекснија. Називају се различито, с тим што све те речи у основи значе **потврда** или **писмо** (осм. *tezkire, temessük, mektub*). Најчешће су у питању концизни акти с најрелевантнијим подацима који су проистицали из самог разлога за састављање (дозвола господара земље или управника вакуфа да се изврши купопродаја земљишног плаца, дозвола за слободно кретање и гарантовање заштите на путу, итд.).¹⁶

Посебан вид потврда представљале су **тапије** (осм. *tapunâme, tapu tezkiresi, tapu temessüki*) којима је утврђивано да је плаћена надокнада (осм. *resm-i tapu*) и да је одређена особа тиме остварила право притежавања (осм. *tasarruf*) над комадом земље чије су међе прецизно описане. Тапије на земљиште које је припадало тимарима и зеаметима издавали су господари земље (осм. *sâhib-i arz*), односно тимарници; за земљиште које се налазило на хасовима – емини, док су потврде за притежавање делова вакуфских поседа издавали њихови управници (осм. *mütevelli*).¹⁷

Османске исправе пружају нов увид у манастирски живот тога доба, што омогућава изучавање историје Хиландара у друштвеним, економским и политичким оквирима Царства. Треба притом имати на уму: док описани документи пружају прецизне податке о економским и правним проблемима, османске бирократе често нису могле, а ни покушавале, да разумеју особености унутрашњег манастирског уређења.¹⁸ За државу, канонски проблеми, односи међу мо-

¹⁶ Kütükoğlu, 245–275.

¹⁷ Aleksandar Fotić, “Tapunâme on Vakıf Lands – Contribution to the Ottoman Diplomats”, *Balkanica XX* (1989), 262.

¹⁸ Фокион Коцагеоргис даје језгровит преглед ограничења која пред истраживаче манастирске историје постављају османски документи. Многи феномени који су примећени на примеру манастира Св. Павла односе се и на Хиландар – Phokion Kotzageorgis, “Limitations in the Study of Ottoman Documents in Monastery Archives: The Case of the Athonite Monastery of St. Paul”, у: *Balkanlar ve İtalya’da Şehir ve Manastır Arçivlerindeki Türkçe Belgeler Semineri (16–17 Kasım 2000)*, Ankara 2003, 9–13.

насима и теолошки аспект манастирског живота (који је за монахе био суштински важан) – нису били од интереса. Због тога потпуно разумевање живота и делатности Хиландараца није могуће без проучавања ћириличке и грчке грађе.¹⁹ У зависности од врсте документа, његове намене и аутора, примећује се изразита језичка разноврсност ове врсте извора. Хиландарци су током XVIII века употребљавали различите редакције црквенословенског (српскословенска, бугарословенска, рускословенска), али се у појединим документима налази и на језик близак говорном, с нехомогеним дијалекатским карактеристикама.

Уговори разноврсне садржине састављани на грчком или словенским језицима називани су **омологијама**.²⁰ Међу њима се бројношћу истичу уговори о закупу појединачних келија, који су важан извор за проучавање разноврсних начина на које су монаси живели у оквиру једног манастира, и посебно нових облика манастирске организације у XVIII веку. С обзиром на то да су документи имали строгу структуру, црквенословенски језик у њима је конзистентан. Међутим, када су у питању мање формални документи, као што су разноврсне **потврде** (о преузетим реликвијама или средствима за путовање), **признанице, писма** или записи у **манастирским деловодним књигама** (поменицима, тефтерима), изражене су дијалекатске особености. Разлог томе је што су монаси Хиландара потицали из различитих средина, па се и у документима које су стварали препознају различити утицаји народног говора. Другачије није ни могло бити пре успостављања националних књижевних стандарда.²¹

¹⁹ Архив манастира Хиландара, Српска акта (у даљем тексту АМХ, СА), кутије 1/II, 2/II, 3/II, 4/II. Опширни регести грчких докумената насталих између XV и XVIII века објављени су у: Βασίλης Ι. Αναστασιάδης, *Αρχείο της Ι. Μ. Χιλανδαρίου. Έπιτομήσ μεταβυζαντινών έγγραφων, Αθωνικά Σύμμεκτα* 9, Αθήνα 2002.

²⁰ Српска и бугарска верзија израза потиче од грчке речи *ομολογία* што значи признаница, признање, обвезница, потврда, те одговара османским изразима темесућ и тескера – Александар Фотић, „Уговори на 'другим' језицима и османски шеријатски суд (XVI–XVIII век)“, *Balkanica XXXII–XXXIII* (2002), 179–180.

²¹ Александар Младеновић, „Неке филолошке напомене у 'Тефтеру хиландарском'“, у: *Тeфтер хиландарски XVIII век*, прир. Божидар Рајков, Софија 1998, 15–21.

Гириличка грађа XVIII века није била предмет систематске обраде и објављивања. Међутим, већ у XIX веку започето је објављивање појединачних докумената и писама, у чему је потом предњачио Радослав Грујић.²² Свакако најзначајнији приређени извор из XVIII века, на ћирилици, јесте један од манастирских тефтера који обухвата записе настале током читавог столећа и пружа изузетно важне информације о местима које су Хиландарци посећивали, даровима и прилозима које су добијали, те о функционисању манастирске економије.²³ На овом месту требало би истаћи да је Љубомир Стојановић сакупио и објавио натписе са зидова Хиландара и записе у сачуваним рукописима, као вишетомну збирку под насловом *Сѣари срѣски зайиси и најѣиси*.²⁴

²² Владимир Красић, „Два писма хиландарских калуђера манастиру Ораховици“, *Сѣаринар* IV/1 (1887), 6–10; Димитрије Руварац, „Два писма хиландарских калуђера“, *Сѣаринар срѣској археолошкој друшћива* VII/2 (1890), 37–41; Радослав Грујић „Одношаји светогорских и других манастира са митрополитима карловачким“, *Сѣоменик СКА* 51 (1913), 43–69; Исти, „Једно грчко хиландарско писмо из XVIII в. с миниатурама“, *Зборник за историју Јужне Србије и суседних обласѣи* I (1936), 389–394.

²³ *Тефѣтер хиландарски*. Љиљана Пузовић је у својим чланцима дала анализе и делимичан садржај два катастиха, тј. пописа дарова и помена, настала на почетку XVIII века – Љиљана Пузовић, „Хиландарска писанија 1709. године“, *Зборник Маѣице срѣске за историју* 97 (1/2018), 53–68; Иста, „Прикупљање писаније према катастиху манастира Хиландара (бр. 521); Прилог историји српске цркве и народа крајем XVII и почетком XVIII века“, у: *Scala paradisi. Академику Димитрију Бојдановићу у сѣомен*, Београд 2018, 239–263. За разлику од поменика, који садрже само имена дародаваца и њихових породица, помињаних у току богослужења, тефтери (од османског *defter* што значи регистар, попис) или кондици (назив грчког порекла, посебно употребљаван у крајевима насељеним бугарским становништвом) служили су као својеврсне деловодне књиге за бележење прихода и трошкова, али и различитих дешавања од важности за манастир. Док је објављени тефтер већег обима и са разноврсним записима из манастирског живота, у архиву се чува још неколико трошковника (тефтер, катастих) вођених од монаха задужених за финансије – скевофилакса. Више о тефтерима као извору за историју манастира видети у: Нађа Данова, Кета Мирчева, Олга Тодорова, Светлана Иванова, „Четири зографски кондици от XVIII – началото на XIX в.“, у: *Зографски сѣборник: Зографският архив и библиотека. Изследвания и перспективи*, прир. Димитър Пеев и др., Света Гора 2019, 350–412.

²⁴ Љубомир Стојановић (прир.), *Сѣари срѣски зайиси и најѣиси*, I–VI, Београд 1982–1988.

Осим ходочасника с простора Османског царства, Света Гора привлачила је и стране путнике. У зависности од порекла и интересовања, поједини посетиоци су у својим путописима оставили важна сведочанства. Православни лаици и црквена лица доживљавали су боравак на Светој Гори превасходно као верско искуство, што је оставило трага на то о чему су и како писали. Преовлађују белешке о верским грађевинама, иконама и ритуалима. Ипак пажљивим читањем могу се понекад уочити и важни детаљи о унутрашњем уређењу манастира, његовом братству и уопште о свакодневном животу монаха.

С друге стране, путници са Запада најчешће су били подстакнути научним интересовањима, углавном ограниченим на потрагу за старим рукописима и књигама. Радозналост ових посетилаца тиме се није исцрпљивала, већ су и они забележили интересантне податке о животу на Светој Гори.²⁵

²⁵ [Дамаскин], *Афонская Гора и Соловецкій монастырь, труды чудовскаго ієродіакона Дамаскина (1701–1706)*, саопштио архимандритъ Леонидъ, Санкт Петербургъ 1883; [Василиј Г. Барскій], „Краткое описаніе горы Аѳонскія въ первое посѣщение оной Васи́ліемъ Барскимъ 1725–1726 годахъ“, у: *Три древнихъ сказанія о святой горѣ Аѳонской и краткое описаніе св. Горы составленное въ первое посѣщение оной Васи́ліемъ Барскимъ (1725–1726. г.)*, Москва 1895, 15–50; [Исти], *Второе посѣщение Святой Аѳонской Горы Васи́льемъ Григоровича Барскаго имѣ самимъ описанное съ 32-мя рисунками и картою Аѳонской горы*, Санкт Петербургъ 1887; Timothy Gabashvili, *Pilgrimage to the Mount Athos, Constantinople and Jerusalem 1755–1759*, translated and annotated by Mzia Ebanoidze and John Wilkinson, Richmond 2001; [Игнатій], *Описание путешествія отца Игнатія в Царьградъ, Афонскую гору, Святую Землю и Египетъ 1766–1776 гг.*, под редакціею В. Н. Хитрово, Православный Палестинскій Сборник 12/3 (36), Санкт Петербургъ 1891; Alkis Anghelou, “J. D. Carlyle’s Journal of Mount Athos (1801)”, *Ο Έρασιωτής* 3 (1965), 33–75; Robert Walpole, *Memoirs relating to European and Asiatic Turkey and Other Countries of the East*, London 1818; Антонин (Капустин), *Заметки поклонника Святой Горы*, Москва 2013.

Приступ теми и структура излагања

Векови територијалног ширења Османског царства, знаменитих ратних сукоба – посебно оних вођених на простору централне Европе, од тзв. Дугог рата (1593–1606) до Великог рата (1683–1699) – и успостављања „класичних институција“, односно период од XV до XVII столећа, били су предмет многобројних истраживања и анализа. Исто се може рећи за другу половину XIX века, тачније доба *Танзимата* (1839–1876) и потом владавине султана Абдулхамида (1876–1909). Међутим, XVIII век, који је донео постепене али суштинске промене класичног система и нове појаве у османском друштву, осим у неколико мањих радова, тек у последње две деценије почео је да привлачи већу пажњу османиста. Стога се изучавањем Хиландара осамнаестог века, верске институције која је имала утицаја на далеко шири простор од Свете Горе, у оквиру друштвених и политичких феномена Османског царства, доприноси даљем осветљавању положаја немуслиманских поданика султана у овом недовољно истраженом добу.

Иако конвенција историчара (која понекад може бити и недовољно утемељена), изучавање једног столећа као временског оквира истраживања показало се подобним. Почетак XVIII века обележен је важним политичким и војним дешавањима, која су оставила трага на свим нивоима организације државе, па тако и на манастир Хиландар. Када је у питању горња хронолошка граница, сама година 1800. није представљала важну прекретницу у историји Османског царства. Међутим, неуспеле реформе султана Селима III (1789–1807), ратови вођени на простору од Египта до Црног мора и пре свега велики немири у европским провинцијама Царства, означили су почетак новог убрзања промена и стварања друштвених и економских оквира који су се све више разликовали у односу на претходно столеће, што значи да би даљим залажењем у XIX век пред истраживача били постављени сасвим нови захтеви.

Излагање је организовано кроз више нивоа, који се међусобно преклапају. У поглављу „Прилагођавање новим изазовима – манастир Хиландар у XVIII веку“ дат је преглед опште историје манастира. Посебна пажња посвећена је месту Хиландара и Свете Горе у административном и правном систему османске државе, затим

унутрашњем уређењу манастира и његовом братству, да би на крају биле приказане везе манастира с најважнијим православним црквеним институцијама. Посматрајући хиландарску повест кроз османске документе истраживач може закључити да је превише усмерен на питања правног статуса, економије и пореских оптерећења. Иако ова питања сматрамо суштински важним, и неопходним основама истраживања, било је потребно приказати и унутрашње прилике у манастиру, као и међусобне односе на различитим нивоима хијерархије у оквирима православне црквене организације, од монаха до патријарха. Преусмеравањем фокуса на калуђере, и на то како су они уређивали своју заједницу, слика манастира као успешног колектива који велики труд улаже у сопствени економски опстанак допуњава се својеврсним „погледом изнутра“.

Проучавањем општих одлика манастирске историје уочава се да један њихов аспект може бити посебно илустративан за приказивање како континуитета манастирског деловања тако и прилагођавања променама које је XVIII век донео. Наиме, у датом периоду запажа се све већа усмереност Хиландараца према источном Балкану. Не само да су они све учесталије посећивали насеља на том простору, ради прикупљања милостиње, већ су у њима стицали и поседе, док су, истовремено, бројне групе ходочасника из тих крајева пристизале у манастир. Кроз такву двосмерну повезаност јасно се испољавају главне одлике економског и културног живота православног становништва. Циљ истраживања стога је био да се уоче промене у имовинском статусу немуслимана, развитак трговачких веза, начин настанка немуслиманске елите, обрасци друштвеног и културног делања и религиозног живота, и са њима повезани феномени колективних идентитета.

На овом месту потребно је дати и напомену о коришћењу територијалних одредница. Под појмом источни Балкан у књизи се подразумевају територије данашње Бугарске и источне Србије. Те области су припадале различитим османским територијалним јединицама, односно санџацима и нахијама Румелијског беглербеглука. Називи санџака или пак судских јурисдикционих области – кадилука, стога су коришћени само када је то било неопходно за боље разумевање. Додатно, пошто административна подела Царства није играла значајнију улогу из перспективе хиландарских монаха, сматрали смо да би инсистирање на њој непотребно оптерећивало текст.

Проучаване области делиле су заједничке друштвене, економске и културне одлике, које су их повезивале како међусобно тако и с другим деловима Балканског полуострва. Па ипак, интензитет и систематичност веза хиландарског братства с датим подручјем оправдава одлуку да му се посвети посебна студија. С тим у вези је и чињеница да је у досадашњој литератури често истицано тзв. јачање бугарског утицаја у Хиландару, од половине XVIII столећа. Међутим, није било познато на који начин је то обликовало живот у манастиру, већ се слика националних борби с краја XIX века без преиспитивања пресликавала на ранији период. Истраживање османске и ћириличке документарне грађе, као и њено употпуњавање другим типовима извора (превасходно путописима), показало се неопходним управо ради бољег разумевања идентитетских одредница. Иако су на великом делу проучаваног простора етнички Бугари чинили већину немуслиманског становништва, демографска слика никако није била хомогена. Посебно су градови били обележени саживотом припадника различитих етничких и језичких група. Очекивано, прелазни простор између области претежно насељених српским становништвом и оних насељених бугарским, обележен је међусобном повезаношћу и испреплетеношћу која је била могућа посебно кад се узме у обзир да су разлике између два блиска словенска народа у то време биле мање изражене него што су то касније постале. Осим тога, у појединим насељима на простору данашње Бугарске посебно важну групу немуслиманског становништва чинили су Грци и хеленизовано словенско становништво. Један од циљева истраживања био је да се укаже на опстајање заједничких друштвених, културних и верских образаца, који су замагљивали разлике између припадника различитих етничких скупина.

Проучавање веза између Хиландара и источног Балкана подељено је на три поглавља, која се одликују различитим приступом теми. У поглављу насловљеном „Хиландарци на источном Балкану – манастирски поседи и прикупљање милостије“ проблему се приступа са становишта присуства хиландарских монаха на простору који се истражује. Оно се сагледава кроз настанак мреже метоха и кроз посете путујућих монаха. У истраживању је коришћена превасходно османска грађа, која је, где је то било могуће, допуњавана подацима из других извора. Таксативни описи метоха у различитим насељима не само да су омогућили приказ њиховог просторног размештаја,

већ и представљање сложености османског правног система и разноврсних начина на које је Хиландар стицао, одржавао и користио своје поседе. Уз то је, колико су то доступни извори омогућавали, приказивана и делатност појединачних калуђера којима је део послушања било путовање ради прикупљања милостиње.

У следећем поглављу, „Приложници и ходочасници са источног Балкана у Хиландару“, истражује се друштвени и економски положај православног становништва које је кроз чиновне приложништва, задужбинарства и ходочашћа узимало учешће у животу манастира. На тај начин било је могуће приказати двосмерност односа између братства и верника, и њихов утицај на развитак културне и верске праксе током XVIII столећа. Додатно су истражене локалне православне заједнице, које су могле бити у већој или мањој мери формално организоване,²⁶ из којих су потицали хиландарски добротинитељи.

У последњем поглављу, „Хиландар и колективни идентитети балканских хришћана“, на примеру живота и дела једног хиландарског монаха – Пајсија Хиландарског – покушано је даље разјашњавање образаца друштвеног и културног живота православног становништва на Балкану. Реч је о истакнутом члану хиландарског братства, о чему сведочи и његова титула проигумана. Међутим, оно што је учинило да монах Пајсије постане свакако најпознатији Хиландарац XVIII века, било је његово дело *Исѣјорија славјанобу-*

²⁶ Локалне заједнице и њихова организација привлачили су пажњу истраживача нарочито током последње две деценије. У исто време расте и интересовање за проучавање приватног живота становника Османског царства – Halil İnalçık, Donald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, Cambridge 1994; Suraiya Faroqhi, *Stories of Ottoman Men and Women. Establishing Status, Establishing Control*, Istanbul 2002; Иста, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, London – New York 2005; Смиља Марјановић-Душанић, Даница Поповић (ур.), *Приватни животи у српским земљама средњег века*, Београд 2004; Antonis Anastasopoulos (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, Rethymno 2005; Александар Фотић (ур.), *Приватни животи у српским земљама у освиј мојерној доба*, Београд 2005; Antonis Anastasopoulos (ed.), *Political Initiatives from the Bottom up in the Ottoman Empire. A Symposium Held in Rethymno, 9–11 January 2009*, Rethymno 2012.

іарска.²⁷ Бугарска историографија је ово дело временом почела да сматра приметком процеса који се назива *буіарским іреііородом*, који је кулминирао стицањем независности од Османског царства и формирањем бугарске државе. Инсистирање историографијâ позног XIX и XX века на идеји нације и на успостављању континуитета идентитетских одредница кроз столећа, упутило нас је ка анализи колективних идентитета на османском Балкану, њихове испреплетености и њиховог развитака. Због тога је било важно истражити друштвено-економске околности које су усмеравале деловање Пајсија Хиландарског и, посебно, утицај који је припадност хиландарском братству имала на обликовање његових ставова.

Полазећи од истраживања општих одлика манастирске повести осамнаестог века, преко присуства Хиландараца на простору источног Балкана и веза које су остваривали са православним становништвом, а затим и начина на које су верници учествовали у манастирском животу, обезбеђује се свеобухватан приступ проблему. Пример Хиландара показао се као подобан и илустративан за проучавање утицаја политичких и војних дешавања, као и економских промена и реформи, на свакодневни живот султанових поданика у балканским провинцијама. На крају се, кроз студију случаја једног истакнутог члана обитељи, све истраживачке теме обједињују и још једном преиспитују.

²⁷ Коришћено је критичко издање приређено 2012. године. Начињено је на основу тзв. зографског преписа, који се сматра оригиналном верзијом, и Пајсијевим аутографом, а у недостајућим деловима текста допуњено познијим преписима – Паисий Хиландарски, *История славянобългарска. Критическо издание с превод и коментар*, текста подготвиха за печат Димитър Пеев, Маргарет Димитрова, Петко Петков, Света Гора Атон 2012. Потпунија литература о проблемима колективних идентитета уопште и њиховом развиту у Османском царству приказана је у датом поглављу, а овде бисмо скренули пажњу на две књиге које су се критички позабавиле, између осталог, делом Пајсија Хиландарског, и покушале да изнова процене његову улогу у процесу изградње бугарске нације: Василис Марагос, *Паисий Хиландарски и Софроний Врачански. От православната идеология към изграждане на българската идентичност*, Софија 2012; Румен Даскалов, *Как се мисли българско възраждане. 10-годишни по-късно*, Софија 2013.

ПРИЛАГОЂАВАЊЕ НОВИМ ИЗАЗОВИМА – МАНАСТИР ХИЛАНДАР У ХВИИ ВЕКУ

1.1. Османски осамнаести век

Транзиционо доба (ХVII–ХVIII век) период је прилагођавања Османског царства, обележен преласком с ратне привреде и централизоване државе на децентрализовану управу. Централна власт морала је зато да изнађе другачије методе комуникације с провинцијом.²⁸ Промене управног система пратиле су економске и војне реформе, које су мењале устаљене форме организације империје, креирајући читав низ паралелних институција. Осамнаести век је стога умногоме најдинамичније раздобље османске историје. На његовом почетку је *Доба лала* (1718–1730),²⁹ често посматрано као

²⁸ Rifa'at 'Ali Abou-el-haj, *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, New York 2005; Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge 2008; Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire. Political and Social Transformation in the Early Modern World*. Cambridge 2010. Османисткиња Линда Дарлинг предложила је унеколико другачију хронолошку поделу османске историје. Она период између 1718. године и краја Царства, 1923. године, посматра као јединствено доба *промене*, односно *трансформације*. Постављајући га насупрот периоду *консолидације* (1550–1718) она наглашава да је централна одредница османске државе тада била свесна тежња да се спроведу реформе, или да се оне зауставе. У том смислу, ХVIII столеће обележила је превага оних друштвених група које су се опирале променама – Linda T. Darling, "Another Look at Periodization in Ottoman History", *The Turkish Studies Association Journal* 26/2 (2002), 19–28.

²⁹ Ahmed Refik, *Lale Devri, 1718–1730 Geçmiş Asırlarda Osmanlı Hayatı*, İstanbul 2011.

османско отварање према европским утицајима, а на крају владавина реформског султана Селима III (1789–1807). О динамичности периода не говоре само бројни покушаји реформи већ и политички преокрети и снажне побуне, од збацивања с власти двојице султана који су владали почетком века, Мустафе II (1695–1703) и Ахмеда III (1703–1730), до смене и потоњег убиства Селима III.

Царство је током XVIII столећа доживело изразиту децентрализацију.³⁰ Губитак утицаја централне бирократије у провинцијама био је пак праћен њеним усложњавањем у престоници, и доминацијом Високе порте у османској политици. Тиме се показује да распрострањена представа о аутократској власти османских султана не одражава увек реалност, и да она занемарује читаву раздобља османске историје, када султани нису пресудно утицали на одлуке које су доношене у њихово име (попут ранијег примера тзв. *Владавине жена* 1566–1656).³¹

Од друге половине XVII века положај великог везира, односно Високе порте као његове канцеларије, почео је да, захваљујући породици Копрулу, постепено јача – испрва сузбијањем моћи црног евнуха, својеврсног управника харема. Важан догађај у том процесу била је побуна из 1703. године, тзв. *Први једренски догађај*, подигнута против Фејзулах-ефендије, моћног шејхулислама и руководиоца дворске политике. Тек после тога успостављена је превласт Високе порте, а положај великог везира добио неприкосновено првенство у вођењу унутрашње и спољне политике. Континуирано ширење бирократије увећавало је и њен утицај, те је до средине XVIII века заснован систем у коме се на положај првог везира ступало готово по правилу са службе реис ул-кутаба – главног писара (и институције из које ће у XIX веку настати министарство спољних послова).

Доба лала везује се превасходно за владавину султана Ахмеда III. Међутим, прави покретач реформи био је његов велики везир Дамад Ибрахим-паша Невшехирлија (1718–1730). Процеси започети током његове управе, и уза сва супротстављања, обележили су по-

³⁰ Bruce McGown, "The Age of Ayans, 1699–1812", у: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, vol. II, eds. H. İnalcık, D. Quataert, Cambridge 1994, 637–758.

³¹ Leslie Pierce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford 1993.

следња два века Османске империје. Представљено најчешће као протореформски период османске историје, *Доба лала* одсликава сву сложеност османске реалности. У њему су сублимирани утицаји персијско-арапске традиције, снажног исламског цивилизацијског утицаја и почетак отварања према европским утицајима. Символика *Палаће Среће – Саадабад* на обалама Златног рога, оличење архитектуре Персије и живота европских дворова (који су султани настојали да опонашају), огледа се како у њеној изградњи тако и у пламену у којем је нестала, заједно с реформаторима.³²

Дуго се сматрало да је ова палата настала као последица мисије Мехмед-ефендије Јирмисекиз челебије 1720/21. у Паризу. Оно што јесте било резултат овог покушаја успостављања директних дипломатских веза с француским двором било је оснивање прве штампарије на османском језику. Човек који је најзаслужнији за овај подухват, Ибрахим Мутеферика (1674–1745), био је један од оних преобраћеника у Османском царству који су оставили значајан реформски траг.³³ Осим што је покренуо штампарију, он је аутор и првих филозофских расправа у којима је настојао да теоријски разјасни појмове европске и исламске цивилизације. Гроф Де Боневал (после преласка у ислам познат као Хумбараџи Ахмед-паша, 1675–1747) и барон Де Тот (1733–1793) допринели су унапређењу османске војне технике. Војно-административна елита успела је тако да покрене реформе образовања и оснује прве школе по европском узору, те успостави савремене артиљеријске корпусе.³⁴

Теорије модернизације наглашавале су да су османски реформатори били изложени конзервативним реакцијама чији је циљ био уклањање сваког трага реформи. Треба имати на уму да политички су-

³² Dana Sajdi, *Ottoman Tulips. Ottoman Coffee. Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London 2007.

³³ Orlin Sabev, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726–1746)*, İstanbul 2006.

³⁴ Virginia Aksan, "Enlightening the Ottomans: Tott & Mustafa III", у: *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World*, ed. Ali Çaksu, İstanbul 2001, 163–174; Иста, "Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760–1830", *The International Historical Review* XXIV/2 (2002), 253–277; Огњен Крешаћ, „Барон Де Тот – Минхаузенев узор као модернизатор османске војске“, *Новојазарски зборник* 32 (2009), 29–37.

коби око највиших положаја у држави или у провинцији, оличени кроз борбе различитих интересних група – *инџисаја*, нису у свом фокусу имали реформе, већ борбу за власт, у којој су, у зависности од тренутних потреба, попримали реформско или конзервативно налицје.³⁵

Владајуће елите успевале су да, током XVIII века, ограниче своје сукобе и учврсте државни систем. Честа смена великих везира уступила је место снажним државницима, који су се све дуже задржавали на најмоћнијем положају у држави. За неке од њих, попут Коџа Рагиб-паше (1757–1763) или Халил Хамид-паше (1782–1785), везује се политика мира. Наиме, после стабилизације границе на Дунаву и Сави, Царству је током читавог XVIII века одговарао мир на граници према Хабзбуршкој монархији. Па ипак, мировна политика у Европи није са истим жаром вођена и према Персији, где се сукоби заоштравају.³⁶

Док је владајућа елита успевала да контролише државну политику и сам центар власти, локалне прилике све су више остајале изван домена интересовања и стварне контроле центра. У османским провинцијама стање се често мењало, а положај становништва и самих локалних угледника постајао је све несигурнији. На то је утицала и престоничка владајућа елита која је још од почетка претходног века, током међусобних борби за власт, почела да савезнике тражи у провинцији, најпре у Анадолији а потом и на Балкану. Хронике, тако, често бележе успон неког великог везира захваљујући подршци спахија или јаничара било из Истанбула било са периферије Царства. Честе побуне јаничара нису, дакле, одраз „декаденције“ Османског царства, како савремена историографија понекад закључује некритичким преузимањем ставова пронађених у хроникама, већ саставни део политичких сукоба најмоћнијих интисапа, који су успевали да мобилишу своје присталице.³⁷

³⁵ Donald Quataert, *The Ottoman Empire 1700–1922*, Cambridge 2005, 44–46. Пример борби интересних скупина за политички утицај видети у: Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt. The Rise of the Qazdaglis*, Cambridge 1996.

³⁶ Више о ратовима и војним стратегијама Османског царства током XVIII века видети у: Virginia Aksan, *Ottoman Wars 1700–1870: An Empire Besieged*, London 2007, 83–179.

³⁷ Mustafa Naima, *Tarih-i Naima Ravzat ül-Hüseyn fi Hülasat-ı Ahbar el-Hafıkayn* (Zuhuri Danişman, çevr.), С. I–VI, İstanbul 1967; Koçi bey (Zuhuri Danişman haz.), *Koçi Bey Risalesi*, İstanbul 1972; Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, С. III–V,

Иако је османска војска класичног доба, ослоњена на спахије и јаничаре,³⁸ опстајала све до формалног укидања јаничарског оџака у тзв. *Срећном дојаћају* 1826. године, до XVIII века она је постала потпуно нефункционална. Током тога столећа појам јаничара и спахија одражавао је друштвени а не војни статус. Јаничари су, тако, могли бити власници гостионица и кафана којима су давали називе у зависности од своје *орџе* (тј. одреда), док су спахије све више почеле да налазе интерес у упуштању у послове око *илџизам* система, односно пореских закупа.³⁹ Реформа пореске политике током XVII века оставила је приходе од дажбина на земљу у рукама спахија као господара земље (осм. *sâhib-i arz*), јер је револуција цена умногоме обезвредила ову пореску ставку.⁴⁰

Државна бирократија издржавала се приходима од цизје и авариза. Увођењем илџизам система закуп пореза је продаван на лицитацијама, а најмоћнији закупци су успостављали сопствене системе прикупљања новца на име дажбина, у провинцијама, чиме су снажени неформални клијентелистички односи и омогућено стицање богатства припадницима малог круга повлашћених. Локални угледници настојали су да се укључе у ове измењене видове управљања превасходно наметањем свога ауторитета нужног посредника и најмоћнијег политичког и економског чиниоца у провинцији. Све до средине XVIII века подршка централних власти осигуравала је одржавање пресудног утицаја локалних војно-управних и економских елита. Везири и паше, као управници санџака, ослањали су се на локалну војску коју су сами издржавали – *јерлије*. Јединице јерлија, распоређене на стратешким местима у унутрашњости санџака,

İstanbul 2013; Subhi Mehmed Efendi, *Subhi Tarihi, Sami ve Şakir Tarihleri ile Birlikte* (haz. Mesut Aydın), İstanbul 2007. Више о проучавању и анализи османских хроника и њиховог политичког контекста у: Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy. History and Historiography at Play*, Berkley 2003.

³⁸ Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650. The Structure of Power*, New York 2002, 252–286; Халил Иналџик, *Османско царство. Класично доба 1300–1600*, Београд 2003, 178–186.

³⁹ Више о томе у: Мирослав Павловић, Огњен Крешић, „Муслиманско становништво Београда у 18. веку“, *Antropologija* 19/3 (2019), 15–38.

⁴⁰ Bruce McGowan, *Economic Life in Ottoman Europe. Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600–1800*, Cambridge 1981, 45–79; Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge 2003, 112–147.

на челу са командантом посаде – *мухафизом* и цивилним представником власти – *муселимом* / *муџеселимом*, заправо су представљали део везирове, односно пашине администрације.⁴¹

Од средине XVIII века Царском дивану почело је да пристиже све више жалби на локалну управу, и уопште незаконитости свих видова. Умножавање жалби указује на све снажнију опозицију локалној власти. Због тога је држава успоставила посебан механизам, тзв. *ахкјам* администрацију.⁴² О нестабилности сведочи и чињеница да се везири у провинцији нису задржавали дуго, и да су ове честе смене онемогућавале оснаживање управног система. Овакве околности почеле су да користе утицајне особе и групације које нису директно учествовале у органима постављеним од централних власти. Услед тога, финансијска а затим и политичка моћ у провинцији постепено је прелазила у руке оних који су за себе успевали да прибаве највеће пореске закупе, да наметањем дугова сељацима или насилним преузимањима створе све веће полуприватне земљишне поседе и, коначно, да оформе сопствене приватне армије од беземљаша који су лутали провинцијом. Почетком XVIII века држава их је препознавала као угледнике – *ајане*, и обраћала им се с молбом да помогну локалним органима власти.⁴³

Убрзо је њихова моћ превазишла снагу званичних дужносника, којима су силом наметали своју власт. Током последње деценије XVIII века они се све чешће називају обласним господарима, јер су контролисали просторе значајно веће од санџака, са тежњом ка ши-

⁴¹ Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, Ankara 2013, 343–372; Мирослав Павловић, *Смедеревски санџак 1739–1788*, Нови Сад 2017, 293–319.

⁴² Suraiya Faroqhi, “Political Activity Among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation (1570–1650)”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 35 (1992), 1–39; Antonis Anastasopoulos, “The Ottomans and Civil Society: A Discussion of the Concept and the Relevant Literature”, у: *Political Initiatives “From the Bottom Up” in the Ottoman Empire*, ed. A. Anastasopoulos, Rethymno 2012, 435–453; Мирослав Павловић, Огњен Крешић, „Институција апелације у правном систему Османског царства током транзиционог периода“, *Зборник Мајишце српске за друшћивене науке* 154 (1/2016), 37–51.

⁴³ Ајани су били угледници чија је улога у локалним заједницама постајала све формализованија и значајнија – Avdo Sućeska, *Ajani. Prilog proučavanju lokalne vlasti u našim zemljama za vrijeme Turaka*, Sarajevo 1965; Yuzo Nagata, *Tarihte Aydınlar: Karaosmanlıları Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1997.

рењу своје власти кроз директне војне нападе на суседне провинције. У Румелији су најпознатији ајани, који су постали обласни господари, били Осман Пазваноглу и Али-паша Јањински.⁴⁴

Многи од њих ступали су у службу оних моћнијих, али им и отказивали послушност када је требало бранити Царство од спољног непријатеља. Дакле, док су неки од њих отказивали послушност централним властима, други су се укључивали у високу политику дајући подршку султанима, попут Мустафе-паше Алемдара (Бајрактара), који је, 1808. године, стигао, са сопственом војском, у Истанбул, како би ослободио свргнутог султана Селима III. Његовим именовањем за великог везира и састављањем *Повеље о сајласносџи* (осм. *Sened-i İttifak*) формализована је подела интересних сфера између локалних угледника и оних престоничких, окупљених око султана, али и потврђена њихова међузависност.⁴⁵ Иако се политичка ситуација убрзо преокренула, овај догађај означава врхунац доба ајана.

Нови политички, војни и административни изазови, настали током првих деценија XIX века, захтевали су, међутим, дубоке и далекосежне промене. *Хайишиерифом од Гулхане* 1839. године отпочело је, тако, ново реформско доба – *џанзимай*.⁴⁶

1.2. Хиландар и османске централне и локалне власти – очување и проширивање манастирских поседа

Описане промене у административном и пореском систему Османског царства одражавале су се и на функционисање монашке заједнице на Светој Гори. Од самог доспевања под власт османских султана, светогорски манастири препознавани су као посебан случај

⁴⁴ Bruce McGowan, "Age of the Ayans, 1699–1812", у: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, eds. H. Inalcik and D. Quataert, Cambridge 1994, 637–758; Rossitsa Gradeva, "Osman Pazvantoglu of Vidin: Between Old and New", *Princeton Papers – International Journal of Middle Eastern Studies* XIII (2005), 115–161.

⁴⁵ Quataert, 49.

⁴⁶ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London – Oxford – New York 1960; Илбер Ортајли, *Најдужи век империје*, Београд 2004.

у односу на друге манастире у Царству. У судско-административном смислу Света Гора потпадала је под јурисдикцију сидерокавсијског кадије (осм. *Sidrekapsi*). Међутим, све до XVII века није постојао стални османски чиновник задужен за Свету Гору. Није могуће утврдити прецизан тренутак, али постоје подаци да је током првих деценија XVII века у Кареји почео да борави представник јаничарског оцака бостанџија,⁴⁷ који је у документима најчешће титулисан као *hâseki ağa* и *zâbit-i Aynarôz*. Боравећи у Кареји заједно с писаром и неколико слугу, забит је имао задужење да одржава ред и штити полуострво. Поред тога, он је поседовао ограничена судска овлашћења и повремено бивао посредник у споровима између различитих манастира. Још истакнутија његова улога била је посредништво између локалних и централних власти и манастирске заједнице.⁴⁸ Разлог овакве повезаности између Свете Горе и једног војног одреда почива на одлуци власти да део дажбина које су манастири плаћали – буде преусмерен бостанџијама. Тиме је створена могућност за забитово мешање и у послове манастира и захтевање да се плаћају додатни намети. Уз то, забит је контролисао и проток људи, односно без његове дозволе муслимани и странци нису смели ступити на атонско тло. Истовремено, имао је и одређену контролу над кретањем монаха: наине, када би чланови манастирске обитељи напуштали своје манастире како би путовали ради прикупљања милостиње, добијали су посебне потврде од забита, којима им је гарантована сигурност и то да их други османски чиновници неће спречавати да обаве што су себи дали у задатак.⁴⁹

⁴⁷ Бостанџије су били један од одреда (оцака) јаничара који су били стационирани пре свега при султановом двору и представљали су део дворске спољне службе. Имали су разноврсне обавезе, од бриге о дворским баштама и вртovima (одакле и потиче њихов назив), до стражарске службе и службе на султанским бродовима – Фотић, *Светиња Гора*, 55; Murat Yıldız, *Bahçivanlıktan Saray Muhafızlığına Bostancı Ocağı*, İzmir 2011, 78–79.

⁴⁸ Phokion Kotzageorgis, “Christian (Ecclesiastical) and Muslim (Ottoman) Juridical Procedure for Settlement of Litigations According to Athonite Documents (15th C. – ca. 1820)”, у: XIV. *Türk Tarih Kongresi*, 9–13 Eylül 2002. *Kongreye sunulan bildiriler*, II/1, Ankara 2005, 852–853.

⁴⁹ AMXT 3/246a, 3/249, 3/415; Michael Ursinus, “Holy Mountain and Supreme Council: Mount Athos at the Beginning of a New Era”, *Byzantine and Modern Greek Studies* 13 (1989), 270; Фотић, *Светиња Гора*, 55–62; Yıldız, 78–79.

Главни интерес централних власти на Светој Гори било је редовно плаћање прописаних дажбина. Посебност положаја светогорских манастира огледала се у чињеници да су своје дажбине плаћали заједнички, одсеком. Оваква привилегија омогућавала им је да се сами договарају о расподели и прикупљању дажбина, што је обављано на саборима у Кареји. Новчани допринос сваког манастира обједињеном заједничком износу дажбина називао се *си(н)досија*, или на српском *сидоксија*. Ипак, османске власти су преко бостанџијског оџака и локалног кадије вршиле надзор над том расподелом. На тај начин су могле да утичу на промену удела у укупном износу харача – уколико би дошло до жалби неких манастира да се од њих захтева већи допринос од оправданог. Интересантно је да су два најбогатија манастира – Ватопед и Хиландар, своје сидосије радије предавали забиту директно него заједнички са осталим манастирима.⁵⁰ Одсек који су Светогорци плаћали укључивао је џизју⁵¹ и ушур,⁵² док није сигурно да ли је обухватао и износ испенце,⁵³ за коју познији извори сведоче да ју је сваки монах понаособ плаћао.⁵⁴

Монаси православних манастира били су по правилу ослобођени плаћања џизје, али оваква повластица није се односила на светогорску монашку заједницу – могуће због особеног начина на који су обрачунавана њена пореска задужења. Ова дажбина је, наиме, прилагођавана имовинском стању особе, и у складу с тиме постојале су три категорије (осм. *â'lâ, evsât, ednâ*). Све до XVIII века

⁵⁰ Фотић, *Светија Гора*, 74–75.

⁵¹ Џизја (осм. *cizye*) је главарина коју су плаћали сви немуслимански становници Османског царства и других муслиманских држава. Плаћајући ову дажбину они су постајали зимије, тј. штићени поданици султана, који су стицали право на живот, имовину, приступ судском систему и ограничену слободу вероисповедања – Halil İnalçık, “Djizya. Ottoman”, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. II: C–G, Leiden 1991, 562–566.

⁵² Ушур (осм. *’üşr*) или десетак је био порез плаћан на земљу и производе, Tsugitaka Sato, “Ushr”, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Vol. X: T–U, Leiden 2000, 917–919.

⁵³ Испенца (осм. *ispence*) – дажбина коју су плаћали одрасли немуслимански поданици Османског царства тимарнику поседа који су обрађивали – Halil İnalçık, “Ispendje”, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Vol. IV: IRAN–KHA, Leiden 1997, 211.

⁵⁴ Фотић, *Светија Гора*, 66–67.

светогорски монаси су аутоматски сврставани у најнижу категорију, намењену најсиромашнијим становницима Царства.

Међутим, у XVIII веку је овакав начин обрачунавања укинут, односно османске бирократе почеле су да и светогорске монахе сврставају у различите категорије. С обзиром на то да су монаси сами преузимали харачке листиће на основу којих је цизја плаћана, а османски чиновници нису редовно залазили на Свету Гору како би пописивали манастирска братства, распоређивање по имовинским разредима извесно је одређивано преговорима, и није нужно одражавало стварно стање. Василије Барски у свом путопису са Свете Горе бележи да су 1726. године Хиландарци купили 700 листића, док, према његовој процени, њих није било више од 500, а с мирјанима укупно 2.000.

Правило које је важило за све категорије становништва – да стари, немоћни, болесни, неспособни за рад и они без икаквог иметка не плаћају цизју – односило се и на светогорске калуђере. Подаци за 1744. годину на следећи начин расподељују монахе по имовинским категоријама: 10% у највишој, 80,6% у средњој и 9,4% у најнижој. Овакав однос важио је без већих промена током читавог XVIII века.⁵⁵

Разлози за увођење овакве расподеле највероватније су економске природе, и били су део оновремених пореских реформи. Не може се са сигурношћу рећи колико су османске власти биле упознате са унутрашњим питањима живота у манастирима, примећује се само да су промене у опорезивању на одређени начин пратиле имовинску диференцијацију међу монасима узроковану мешањем киновијских и идиоритмијских одлика организације манастира.⁵⁶

⁵⁵ Барский, *Второе посещение Святой Афонской Горы*, 46–47; Ursinus, “Holy Mountain”, 271–274; Фотић, *Светиа Гора*, 66–67; Elias Kolovos, “Negotiating for State Protection: Çiftlik-Holding by the Athonite Monasteries (Xeropotamou Monastery, Fifteenth–Sixteenth C.)”, у: *Frontiers of Ottoman Studies*, vol. II, eds. C. Imber, K. Kiyotaki, R. Murphey, London 2005, 197–201.

⁵⁶ Ognjen Krešić, “Adapting to Shifting Imperial Realities: Mount Athos (Chilandar Monastery) in the Political Context of the Eighteenth-Century Ottoman Empire”, *Хиландарски зборник* 14 (2017), 136. За разлику од киновија које су имале строже одредбе монашког живота, идиоритмија или особеножиће подразумевала је већу слободу за монахе. На пример, одлика овакве организације живота у манастиру – која се могла одразити и на пореско оптерећење – јесте пракса да је монасима дозвољавано да задрже имовину коју су поседовали пре замона-

Османска држава је 1764. године донела одлуку да изврши попис поседа, прихода и дажбина светогорских манастира, као и у њима настањених монаха. На Свету Гору су послати извесни Ахмед, мутевелија вакуфа џамије Нуру Османије у Истанбулу, и Дервиш Мехмед калфа из Канцеларије за вакуфе (осм. *Mevkufat kalemi*). Ферман који је тим поводом издао султан Мустафа III сведочи о начину на који су светогорски манастири били опорезовани – које су дажбине плаћали а којих су били ослобођени.

Годишњи одсек износио је 7.800 гроша⁵⁷ за свих двадесет светогорских манастира. У султанској наредби описана је свака ставка одсека која се односила на различите намене везане за држање и коришћење земље и другу пољопривредну производњу. Реч је о следећим дажбинама: *resm-i zemîn* – 1.418 гроша,⁵⁸ испенца – 1.550 гроша, дажбине за винограде – 830 гроша, за маслињаке – 570 гроша, ушур на стабла лешника – 1.985 гроша, на повртњаке – 225 гроша, на кош-

шења, као и да стичу нову – Даница Поповић, „Живот у монашкој заједници“, у: *Приватни животи у српским земљама средњеј века*, ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004, 526; “Idiorhythmic monasticism”, у: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 2, New York – Oxford 1992, 981–982.

⁵⁷ Грош (осм. *guruş, kuruş*) – сребрна османска монета, која је задржала релативно стабилну вредност у периоду 1690–1760, када долази до финансијске кризе и девалвације. Ковање гроша започето је 1690. године, и утврђен је стабилан однос према другим новчаним јединицама – 1 грош вредео је 40 пара или 120 акчи. Важно је нагласити да крајем XVII века акче скоро у потпуности нестају као реална монета и постају обрачунска јединица. Ковање гроша од почетка је било централизовано и скоро се у потпуности одвијало у престоници. У истом периоду – од краја XVII и током прве половине XVIII века – страни сребрни новчићи постају главне физичке монете у употреби на простору Османског царства, посебно у провинцијама удаљенијим од престонице (холандски талер /осм. *esedi guruş, aslanlı guruş*/, шпански реал /осм. *riyal guruş*/, пољска злота). Главна златна монета на Балканском полуострву током читавог периода остао је млетачки дукат. Курс гроша у односу на дукат доживљавао је током XVIII века константни пад: на почетку века, 1708. године, један дукат вредео је 3 гроша, 1766. године 4 гроша, да би 1800. године размена вршена по курсу 1 дукат = 7 гроша – Şevket Pamuk, “Evolution of the Ottoman Monetary System”, у: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, eds. H. İnalcık, D. Quataert Cambridge 1994, 948–949, 965–967.

⁵⁸ Порез на земљу која није имала статус чифтука, плаћан по јединици површине – Ahmet Tabakoğlu, “Resim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul 2007, 582–584.

нице – 150 гроша и на млинове – 150 гроша. Поред тога, манастири су плаћали 500 гроша на име дажбине *afv-i tubaya*.⁵⁹ За цизју је прописано да се узима 60 акчи по особи, пошто су у питању неочењени немуслимански поданици („...cizye-i mezbûre zimmîleri umûmen mücerred olduklarına binâ'en ve be-her neferine altmış akçe...“).

Посебно је прецизирана и употреба прикупљених средстава. Од укупног износа одсека, 2.166,50 гроша требало је да буде коришћено за куповину мяса и тканина за бостанџије („...zağar-ı lahm ve kîrâs bahası...“),⁶⁰ али је овим ферманом та сума увећана за 500 гроша. Додатна 354 гроша преусмерена су за трошкове снабдевања бостанџијске календерхане („...kalenderhâne-i bostaniyân ta'amiyesine...“).⁶¹ Остатак је био намењен државној благајни.⁶²

Ферман уводи и нову дажбину за манастире на име ослобођења од ванредних пореза. Реч је о давањима која је држава наметала испрва само у ванредним приликама, али су се она претворила временом у редовне дажбине. Под називом авариз (осм. *'avâriz-i divâniyye*) подразумевао се читав низ различитих новчаних и натуралних давања и радних обавеза које је разрезивала централна власт, а сличне природе била су и она називана текјалиф-и урфије (осм.

⁵⁹ Највероватније надокнада за изузеће од државних откупа производа.

⁶⁰ Снабдевање одреда бостанџија било је већ одраније повезано с приходима од црквених институција. Тако је пешкеш, који су црквени великодостојници плаћали приликом ступања на дужност или приликом смене на султанском престолу, крајем XVII века био преусмерен на снабдевање бостанџија месом – Phokion P. Kotzageorgis, “Socio-Economic Aspects of a Tax: The Metropolitans’ and Bishops’ Pişkeş (Second Half of the Seventeenth Century)”, у: *New Trends in Ottoman Studies. Papers presented at the 20th CIEPO Symposium Rethymno, 27 June – 1 July 2012*, eds. M. Sariyannis, G. Aksoy-Aivali, M. Demetriadou, Y. Spyropoulos, K. Stathi, Y. Vidras, Heraklion 2014, 208.

⁶¹ Није сасвим извесно на шта се овај трошак односио. Календерхане су била места за одседање путујућих дервиша, која су често оснивана као део верских задужбина, тј. вакуфа.

⁶² Balta, “Landed Property”, 137, 141. Евангелиа Балта приредила је латиничну транскрипцију читавог фермана на основу текста записаног у сицилима солунског кадије, док су његове копије сачуване и у светогорским манастирима. У Хиландару је сачувана посебно интересантна копија, писана на османском језику али ћириличним писмом – Balta, “Landed Property”, 138–143; АМХТ 11/XXXII, 11/XXXIII, 11/XXXV; Boškov, “Ein kyrillischer Trasnkriptionstext”, 69–74.

tekâlif-i 'örfiyye). Текјалиф-и шака (осм. *tekâlif-i şâkka*) били су пак нешерјатски намети које су прикупљале локалне власти.⁶³

Светогорски манастири званично су уживали повластицу: ослобођење од свих видова ванредних давања. Међутим, већ сам ферман потврђује да су различити државни службеници (од провинцијских управника, преко кадија до представника бостанција и локалних моћника) покушавали да, незаконито, од њих наплате разне намете у виду новца или радне обавезе. Како би се обезбедило продужење и осигурало спровођење наведене привилегије, манастири су од тренутка издавања фермана морали да годишње, у три рате, државној благајни плаћају додатних 7.000 гроша.⁶⁴ И пре овакве одредбе монаси су се, чини се, трудили да на различите начине обезбеде поштовање својих привилегија. Један документ из 1756. године наводи да је сваки манастир са Свете Горе „добровољно“ давао 300 гроша годишње као „суседску помоћ“ за плаћање текјалифа захтеваних од становништва Солунског кадилука.⁶⁵

Манастири су описане дажбине плаћали на основу притежавања и коришћења земље и других пољопривредних поседа на самој Светој Гори и у њеном залеђу. Хиландар је, према попису, поседовао 128 дунума винограда,⁶⁶ 89,5 дунума под засадом лешника, 14 дунума башта, 10 дунума ливада, 60 дунума поља, 1.800 стабала маслина, 272

⁶³ Фотић, *Света Гора*, 68–69.

⁶⁴ Balta, “Landed Property”, 137–138. У османском тексту прецизно су наведене све обавезе којих су монаси били ослобођени плаћањем овог намета: „... vilâyet yardımı ve ihzâriye ve teşrîfiye ve kudûmiye ve arpa ve saman ve kendir ve me'kûlatları için iştirâ edegeldikleri buğday izni akçesi nâmi ve kilise teftîşi ve vigla teftîşi ve bunun emsâli bidâ' mezâlim ve ta'addiyât ile vâli ve a'yân-i vilâyet taraflarından rencide olunmamak üzere serbestiyetlerini hâvî hatt-ı hümâyûn-ı şevket makrûnumla ma'nûn emr-i âlişânım isdâriyla şurût ta'ahhüdleri te'yid ve te'kid olunmasını...” – Balta, “Landed Property”, 142.

⁶⁵ Yıldız, 79; Krešić, “Adapting to Shifting Realities”, 139. Реч каза (ар. *kazâ*) термин је којим се одређује територијална јединица под јурисдикцијом кадије. У домаћој литератури више је заступљен облик који потиче од турске верзије те речи – кадилук (осм. *kadılık*) – Tuncer Baykara, “Kaza”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 25, 119–120.

⁶⁶ Дунум (осм. *dönüm*) – површинска мера описивана првобитно корацима (40 средњих корака у дужину и ширину), да би касније била одређивана у односу на аршине и лактове. С обзиром на то да те мере нису биле тачно утврђене, већ су се значајно разликовале од места до места и временом се мењале,

кошнице и 4 млина. Од тога се у границама Свете Горе налазило 60 дунума њива, 50 дунума винограда, 885 маслинових стабала, 3 дунума башта, 41 кошница и 2 млина. На самом полуострву Атону манастир је држао и „120 волова, 16 водених бивола, 40 бичића, 6 кобила, 30 мула, 400 оваца и 200 коза“. То је значило да је његов удео у укупном одсеку износио 8,34% (тј. 650,52 гроша), чиме је српска лавра заузимала пето место по учешћу у светогорским давањима османској држави.⁶⁷

Већина хиландарских поседа није поименично забележена у пописном дефтеру, већ су уписани само они за које су дажбине плаћане одсеком заједно с другим светогорским манастирима. Насупрот томе, детаљно су пописане све хиландарске келије на Светој Гори, и засебно у Кареји.⁶⁸ Када су у питању метоси ван Свете Горе, у попису су наведени поједини који су се налазили на подручју Каламарије.⁶⁹ Пошто тиме нису обухваћени сви земљишни поседи, ради стварања потпуне и прецизне слике о манастирској економији, неопходно је дати преглед већих хиландарских метоха.⁷⁰

исто се односило и на дунум. Величина ове мере била је у распону од 703,84 m² до 2.265,76 m², а у просеку између 900 и 1000 m² – Фотић, *Светија Гора*, 435.

⁶⁷ Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (у даљем тексту: ВОА), Kâmil Kereci, defter (у даљем тексту: К. К. д.) 2541; Balta, 149–153; Фотић, *Светија Гора*, 241–242. На овом месту требало би скренути пажњу да Пајсије Хиландарски у *Историји славјанобуџарској*, настаој само неколико година пре описаног пописа (1762), наводи: „у то време Хиландар је давао 3.000 гроша данка Турцима“ – Паисий, *Котл.* л. 83а.

⁶⁸ ВОА, К. К. д. 2541, стр. 84–92.

⁶⁹ ВОА, К. К. д. 2541, стр. 26, 27, 32.

⁷⁰ У османско време као синоним за реч метох, коју ради једноставности користимо у овој књизи, усталила се реч чифтлук / чифлук (осм. *çiftlik*). У науци и у свакодневном говору датим изразом означавани су велики пољопривредни поседи који су често, различитим нелегалним поступцима, постајали *de facto* приватно власништво, и на којима су радили надничари беземљаци. Међутим, истраживања у последњих неколико деценија показала су да пракса која је владала у појединим деловима Царства пре свега током XIX века, и која је утицала на дефинисање појма чифтлук, није у потпуности одражавала ситуацију из претходних столећа. У периоду између XVI и XVIII века у документима се под манастирским чифтлуком подразумевало пространи земљишни

Хиландар је у залеђу Свете Горе поседовао групу метоха који су били од највећег финансијског значаја. Велики метох у Комитиси и Стиљару налазио се на северу Атона, али ван граница Свете Горе. До XIX века нарастао је до 1.000 дунума њива.⁷¹ Даље ка северу, на месту давнашњег Ксерксовог канала, односно Превлаци (Провлаци), налазио се метох називан често Српски пирг.⁷² Метох зван Корун, који се налазио у релативној близини, у синору града Јериса, и који су Хиландарци изгубили у XVII веку, на почетку XVIII века враћен је у њихов посед.⁷³

Током XVIII века можемо пратити настојања Хиландараца да прошире поседе, као и спорења како би заштитили већ постојеће поседе.⁷⁴ На простору од Арсенице на обали Егејског мора до села Стратон и Извор на северу и Равеник и Гомат на западу, Хиландар је током читавог XVIII века наставио да утврђује своје метохе и стиче нове. За заокруживање поседа на том простору манастир је издвојио знатна средства, тако да је до XIX века земља у његовом поседу имала површину од око 10.388 хектара.⁷⁵ Северније од Арсенице, у селу Извор (данас Стратоники), манастир је пре свега улагао у куповину кућа и дућана, или су му пак становници села завештавали имања.⁷⁶ Велики пашњак који је припадао становницима села Пијавица (осм.

посед на коме се могло узгајати више пољопривредних производа. Обрадива земља као део чифтука свакако није сматрана приватном имовином, већ су дажбине на њу плаћане законитом господару земље или су, пак, уз посебну дозволу централних власти, исплаћиване одсеком, о чему је било речи. Купујући права притежавања од сељака уживалаца чифта (односно земљишног поседа које је домаћинство могло обрадити с паром волова), монашка братства су стицала имања и на просторима где нису имали метохе наслеђене из предосманског времена – Kolovos, “Çiftlik-Holding”, 200–202; Sophia Laiou, “Some Considerations Regarding Çiftlik Formation in the Western Thessaly, Sixteenth–Nineteenth Century”, у: *The Ottoman Empire, The Balkans, The Greek Lands: Towards a Social and Economic History. Studies in Honor of John C. Alexander*, eds. E. Kolovos, P. Kotzageorgis, S. Laiou, M. Sariyannis, İstanbul 2007, 255–259, 274–275.

⁷¹ Фотић, *Свeиџа Гора*, 277.

⁷² Исто, 292.

⁷³ АМХТ 3/237, 3/245; Фотић, *Свeиџа Гора*, 303.

⁷⁴ АМХТ 3/225, 3/240, 3/270, 3/271, 3/313, 3/322, 3/324, 3/338.

⁷⁵ Фотић, *Свeиџа Гора*, 311.

⁷⁶ Фотић, *Свeиџа Гора*, 315–317.

Piyâvîçe), које се налазило западно од Извора, манастир Хиландар је купио двадесетих година XVII века, и успео да задржи и у наредном веку, како показује и једна тапија издата од стране сеоског забита 1711. године.⁷⁷

Друга важна скупина манастирских метоха налазила се на подручју Халкидика званом Каламарија, око 50 km југоисточно од Солуна. У питању је групација њива у синору села Карвија за које се од XVII века у османским документима све чешће користи назив Бугарски метох (осм. *Bûlgâr metôhi*). Овакав назив је у XVIII веку постао преовлађујући.⁷⁸ Интересантно је да се у пописном дефтеру из 1764. године од хиландарских поседа ван граница Свете Горе, како је већ напоменуто, спомињу само они на Каламарији.⁷⁹ На полуострву Касандра, између села Каландра и Маврокол налазио се други хиландарски посед који је у познијем периоду (од половине XVIII века) исто носио назив Бугарски метох. И овде се посед пре свега састојао од њива, али и винограда и башта. У току прве половине XVIII века овај важни посед је напуштен, да би Хиландарци пољопривредну производњу обновили 1751/2. године.⁸⁰ Нешто северније од овог имања налазио се метох Папастати, који су Хиландарци стекли 1669. године, и тиме учврстили свој економски положај на овом важном простору за производњу житарица.⁸¹

Поседи на Халкидику су, заједно са светогорским метосима, представљали главно подручје пољопривредне производње и гајења манастирске стоке. Поред њих, Хиландар је имао и дугу традицију присуства у Струмској области, с центром у Серу. У овом граду манастир је поседовао цркву, кућу и дућан. Међутим, последњи документ који говори о овом поседу потиче с краја XVI века, те се не може са сигурношћу знати да ли су монаси Хиландара били у самом граду присутни и током XVII и XVIII века. Сигурно је да су у вароши града Сера купили једносратну кућу 1770. године.⁸² Од осталих

⁷⁷ АМХТ 3/224; Фотић, *Светија Гора*, 319–320.

⁷⁸ АМХТ 3/243, 3/283, 3/288, 3/389, 3/314. Фотић, *Светија Гора*, 333–345.

⁷⁹ ВОА, К. К. d. 2541, стр. 26–27, 32.

⁸⁰ Фотић, *Светија Гора*, 354–359.

⁸¹ Исто, 361–363.

⁸² АМХТ 7/8, 7/9.

сеоских поседа у овом подручју, до XVIII века у рукама Хиландараца одржали су се само метох у селу Мунухову, у близини ушћа Жежевске реке у Струму, и јужније од њега – велики посед у Куцову.⁸³

Пространи земљишни поседи представљали су главни ослонац манастирске економије, а тиме и опстанка манастира. Док су мањи део земље монаси сами обрађивали, производња се већином заснивала на давању земљишта у закуп или ангажовању надничара. Поједини чланови братства добијали су задужења да бораве на манастирским метосима како би спроводили надзор над радом. На тај начин манастир је постајао блиско повезан с локалним становништвом: позајмљиван је и новац сељанима, или им је директно помагано око плаћања дажбина.⁸⁴

Упркос свему овоме, новчани проблеми притискали су братство током читавог XVIII века. Иако поседници пространих поседа, Хиландарци су се морали задуживати како би обезбедили средства за плаћање дажбина.⁸⁵

Борба за очување основних права и привилегија упућивала је монахе на обраћање директно централним властима. С друге стране, текући послови везани за стицање поседа, њихово коришћење, и спорове који су из тога проистицали, изискивали су од Хиландараца да своја права редовно бране пред кадијским судовима. Света Гора и

⁸³ Фотић, *Светија Гора*, 373–383. Хиландар је у свом поседу у ранијем периоду имао и метох на Тасосу, док је највероватније током XVIII века стекао и посед у најважнијој малоазијској луци Измиру, но ово захтева даља истраживања – Сава Хиландарац, 81; Фотић, *Светија Гора*, 394.

⁸⁴ Laiou, "Some Considerations", 261; Kolovos, "Monasteries in the Rural Society", 169.

⁸⁵ Монаси су се најчешће задуживали код богатих Солуњана – *Тештер хиландарски*, л. 10а, 17а, 18а. На пример, једна недатирана забелешка, највероватније настала током друге деценије XVIII века, сведочи о томе да су Хиландарци у Солуну дуговали 11.000 гроша. Чини се да је у питању био удео у заједничком светогорском дугу. Како би прикупили новац, морали су да продају многе скупocenости – *Исџо*, л. 10а. Новац је позајмљиван и од других светогорских манастира – *Исто*, л. 14а–15а, 17а–18а. Пајсије Хиландарски, говорећи о износу хиландарског данка, о чему је раније било речи, спомиње и да се манастир „задужио 27.000 гроша“ – Паисий, *Котл.*, 83а.

велики део манастирских поседа налазили су се под јурисдикцијом сидерокавсијског кадије, али монаси су парнице водили и пред другим кадијама, у зависности од положаја поседа или места у коме су се каквим послом нашли. То је подразумевало да су монаси већ од најранијег периода османске управе били добро обавештени о правним процедурама шеријатских парница.⁸⁶

У својој основи кадијски суд био је заснован на исламском верском праву, тј. шеријату.⁸⁷ С обзиром на то да је извор легитимитета представљао сам Бог, световне власти нису имале овлашћење да мењају одредбе шеријата, већ само да их примењују. Они који су шеријат тумачили називали су се улема, њима су припадале и кадије.⁸⁸ Ипак, практична примена шеријатског права била је ограничена – припадници улеме нису увек могли да креативним тумачењима реше све случајеве који су се јављали у променљивим друштвеним и политичким околностима. Због тога су световни владари доносили прописе и законе који су се заснивали на практичним потребама произашлим из управљања државом. Световно право (*канун*) и обичаји били су тако додатни извори на којима су кадије могле заснивати своје одлуке – када шеријат није пружао одговарајућа решења. У теорији, кадије су биле потпуно независне од централне администрације, чак ни сам султан није могао преиначити њихову одлуку

⁸⁶ Фотић, *Свејна Гора*, 42–43.

⁸⁷ Главне изворе шеријата представљају Куран и суна, тј. традиција о поступцима и изрекама пророка Мухамеда. Поред њих, као основе верског закона прихватане су и законска аналогија и једногласност закључака правних стручњака. Исламско право познаје четири традиционалне школе тумачења шеријата; оне су биле равноправне и сваки је кадија могао да самостално одлучи које ће се традиције придржавати. Ипак, у Османском царству доминантна школа постала је ханефитска, која се истицала нешто флексибилнијим тумачењима одређених шеријатских одредби – Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford – New York 1982, 19–20, 24–25, 50–54, 76.

⁸⁸ Улема (једн. алим) је групно име којим су означаване особе образоване у исламским верским школама и које су тиме стекле право да раде као правни стручњаци, судије, наставници и верски дужносници. За свој рад добијали су плату од државе, што их је сврставало у слој становништва ослобођен обавезе плаћања дажбина – аскере – Gábor Ágoston, “Ulema”, у: *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, eds. G. Ágoston, B. Masters, New York 2009, 577–578.

– могао је само да је пошаље на поновно разматрање или проследи другом судији.⁸⁹

Као зимије, тј. немуслимански поданици султана који су плаћањем пореза и покорношћу владару стицали одређена права и обавезе, монаси светогорских манастира могли су да велики део спорова који нису укључивали муслимане решавају сами, без обавезе да се обрате кадији. Осим тога, црквена хијерархија доследно је подстицала манастире на избегавање непотребних парничења пред државним судовима. Према званичном црквеном схватању, међусобне парнице требало је решавати пред сабором представника свих манастира, или се пак, уколико се за тиме укаже потреба, обратити митрополијским судовима или патријарху. Црквени великодостојници су од самог почетка османске власти од државе добили одобрење да суде хришћанима о свим питањима која се тичу породичног и наследног права. Међутим, архијереји су само духовним ауторитетом могли утицати на вернике да спорове изнесу пред црквене судове, и да потом њихове пресуде поштују. Ослањање на османске власти примано је као крајње решење, због и реалне и симболичне штете коју је таква пракса могла имати за легитимитет Цркве.⁹⁰

Ипак, предности обраћања суду иза кога је стајао државни управни апарат биле су вишеструке и, као и остале немуслимане, монахе су наводиле да пренебрегну црквене забране. Наиме, када би успели да добију позитивну одлуку на кадијском суду, они су могли да рачунају на то да ће држава гарантовати њено спровођење. По

⁸⁹ Uriel Heyd, “Kānūn and Sharī‘a in Old Ottoman Criminal Justice”, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* III, 1 (1967), 10–11; Ronald Jennings, “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri”, *Studia Islamica* 48 (1978), 138–142; Исти, “Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri”, *Studia Islamica* 50 (1979), 152; Schacht, 19–20, 24–25, 50–54, 76; Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago 1991, 31; Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective*, New York 1994, 72, 76; Colin Imber, *Ebu’s-su’ud. The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh 1997, 6–7, 55; Eyal Ginio, “The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) during the Eighteenth Century”, *Turcica* 30 (1998), 191–200; Imber, *The Ottoman Empire*, 216–225.

⁹⁰ Socrates Petmézas, “L’Organisation ecclésiastique sous les Ottomans”, у: *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVIIe siècle)*, ed. P. Odorico, Paris 1996, 503–505, 546–548; Фотић, *Светиџа Гора*, 92.

окончаној парници кадија је издавао писане потврде пресуда или разноврсних пред њим склопљених уговора, и бележио их у књигу протокола – *сицил* (осм. *sicil*). Поседовање званичног документа – *хуџеџа* (осм. *hüccet*) пружало је додатну сигурност свим заинтересованим странама, и олакшавало решавање могућих будућих парница.⁹¹ Приликом великих спорова, посебно око међа и поседа, читава светогорска заједница укључивала се у њихово разрешавање, што је често подразумевало ангажовање и централних и локалних власти. О овоме говори присуство представника свих манастира као сведока у појединим великим споровима, чиме је читава светогорска заједница званично гарантовала поштовање постигнутих договора и решења у оквирима османске правне праксе.⁹²

1.3. Васељенска патријаршија и светогорски манастири

Успостављање османске власти над Светом Гором довело је до промена и у односима између монашке заједнице и Васељенске па-

⁹¹ Ronald C. Jennings, "Zimmis (Non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XXI, III (1978), 225–293; Исти, "The Zimmis: Greek Orthodox Christian and Other Non-Muslims", у: R. C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571–1640*, New York – London 1993, 132–172; Gradeva, "Orthodox Christians", 37–69; Najwa Al-Qattan, "Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *Int. Journal of Middle East Studies* 31 (1999), 429–444; Antonis Anastasopoulos, "Non-Muslims and Ottoman Justice(s)", у: *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, eds. J. Duindam, J. Harries, Leiden-Boston 2013, 275–292; Крешић, „Хришћани као сведоци чина“, 25.

⁹² Дути спорови између Хиландара и Дионисијата око поседа који су се граничили произвели су читав низ докумената, како грамата васељенских патријараха тако и судских одлука (хуџета) и фермана, који илуструју сву сложеност правних поступака којима су манастири прибегавали како би одбранили своја права – АМХТ 3/228, 3/230; к. 9, фермани III/99, 100, 101, 102; *Actes de l'Athos, V: Actes de Chilandar, Première partie: Actes grecs*, publiés par L. Petit et B. Korabliev, Санкт Петербургъ 1911, 354–358.

тријаршије. Разлике између царских и патријаршијских манастира постепено су се скоро у потпуности изгубиле, те се и једни и други почињу називати *ставропигијским* (тј. патријаршијским). Овакав статус доносио је значајну аутономију у односу на надлежног епархијског епископа. То је значило да су приликом произвођења игумана, рукоположења јеромонаха и ђакона и освећивања нових цркава овакви манастири били подређени директно патријарху. Уколико би пак искрсла канонска потреба за учешћем епископа у одређеним црквеним ритуалима, монасима је остављана могућност да сами одаберу којем архијереју да се обрате. У случају Светогораца то је најчешће био епископ Јериса, чијој је титули још у XIII веку придодата Света Гора. Његов значај био је још већи за манастире који нису, било оснивањем било познијим залагањем, стекли статус ставропигије. Међу њима се налазио и манастир Хиландар. Символична подређеност јериском епископу огледала се у помињању његовог имена после патријарховог, током литургије.⁹³

Патријарх и локални црквени великодостојници играли су важну симболичку улогу у животу манастира, али и практичну, јер од њих је, као што је наведено, зависило рукоположење јеромонаха, а самим тиме и средиште религијског живота – одржавање литургије. Синодом из 1593. потврђено је да само црквени архијереји могу рукополагати свештенике, уз плаћање таксе и годишње надокнаде. Вероватно је – ради успостављања чвршће контроле над калуђерима и манастирима – тада забрањено да јеромонаси добијају парохије. Амбициознији међу њима могли су да теже напредовању до виших црквених положаја, што мирском свештенству није било доступно. Врх црквене хијерархије није благонаклоно гледао на скоро независно деловање манастира, и на њихове непосредне односе са османским властима.⁹⁴

За рукоположење јеромонаха епископи или патријарх добијали су надокнаду која је називана *каноникон*; међутим, не постоје прецизнији подаци о износима ове дажбине и начинима на које су

⁹³ Josef Kabrda, *Le système fiscal de l'Église orthodoxe dans l'Empire ottoman (d'après les documents turcs)*, Врно 1969, 12–13; Радослав Грујић, „Ставропигија“, *Азбучник Српске православне цркве по Радославу Грујићу*, прир. С. Милеуснић, Београд 1993, 260–261; Petmézas, 491; Фотић, *Света Гора*, 93–95.

⁹⁴ Petmézas, 500.

је монаси исплаћивали. Могуће је да је каноникон био признат од државних власти – ако се у обзир узму претпоставке да се иза назива *manâstir resmi* у митрополитским и патријаршијским бератима крије управо ова дажбина. Спомени других редовних давања су спорадични и несигурни, иако се може претпоставити да су давања постојала јер су слични намети, по различитим канонским основама, прикупљани од мирског свештенства, који су на османском називани *patriklik resmi* и *metropolidlik resmi*.⁹⁵

Васељенски патријарси представљали су крајњу инстанцу којој су се монаси могли обратити у вези са свим канонским питањима.⁹⁶ Они су такође полагали право да се мешају у устројство монашке заједнице као целине. У таквоме деловању одражавале су се сложене промене које су се током XVIII века одигравале у самој Патријаршији. Реч је о периоду слабљења ауторитета патријарха и јачања утицаја црквених великодостојника (грч. *gerontes*) настањених у престоници. Група митрополита је, тако, 1741. године послала колективну представку султану молећи да се ограничи пракса честог смењивања на патријаршијском трону, и да се петорици митрополита који су боравили у престоници (Хераклеје, Никомедије, Никеје, Кизика и Халкедона) повери право да бирају патријархе, и да буду гаранти њиховог исправног деловања. Као разлог молбе навели су непоштовање правила приликом смењивања црквених поглавара и велике дугове које је Црква због тога имала.⁹⁷

Османске власти су у наредном периоду подршку давале било утицајним митрополитима било појединим способним патријарсима, водећи се оним што су сматрали главним државним интересима – редовно и ефикасно сакупљање дажбина и супротстављање ширењу и учвршћивању католичког утицаја међу православним станов-

⁹⁵ Исто, 515–516; Фотић, *Света Гора*, 95.

⁹⁶ Крајем века, 1798. године, монаси са Свете Горе послали су представнике пред патријарха јер су имали проблеме везане за решавање спора око неких међа. Пошто их је саслушао, патријарх је обећао да ће се заложити да се на Порти добије ферман за решавање тог питања и затражио да му се пошаље захвално писмо и пешкеш – АМХ, СА, к. IV/2, ф. 1798, д. 29–30.

⁹⁷ Elif Bayraktar Tellan, “The Patriarchate of Constantinople and the ‘Reform of the Synod’ in the 18th Century Ottoman Context”, *Chronos* 39 (2019), 11–12.

ништвом.⁹⁸ Одлука донета у време патријарха Самуила (1763–1768) – да се патријаршијски печат подели на четири дела, од којих ће три бити предата члановима Синода – на јасан начин осликава децентрализацију и врхунац утицаја митрополита. Дотадашњи стални Синод замењен је Синодом дванаесторице, међу којима је улога сталних архијереја изборника и чувара делова патријаршијског печата била од стране Порте препозната као посебно важна.⁹⁹ У бројним ферманима сачуваним у архиву манастира Хиландара, а издатим на основу молби упућених од Васељенске патријаршије, султанова канцеларија увек користи следећу формулу: васељенски патријарх и скуп митрополита настањених у престоници („İstanbul ve tevâbi’i Rûm Patriği ve der-‘aliyyemde mukîm semâ‘at-i metrepôlid“).¹⁰⁰ Од тада је, дакле, званични представник Цркве пред османским властима био патријарх заједно са Синодом.¹⁰¹

До описаних промена у Васељенској патријаршији довео је читав низ околности, међу којима су се истицале: раст економског и друштвеног утицаја фанариотске грчке елите у престоници, промене у пореском систему и потреба османских власти да у политички немирном периоду црквене институције буду стабилне, и тиме ефикасне као посредници између центра и православних поданика.¹⁰² Митрополити Хераклеје, Кизика, Никомедије, Никеје, Халкедона, Деркија, Ефеса и Цезареје постали су ефори – они који надзиру рад свих осталих припадника црквеног клера – чиме су заузели место на врху црквене хијерархије. Чињеница да ти великодостојници нису боравили у средиштима својих номиналних епископија, већ у престоници, доприносила је ефикасности њихове контроле над цркве-

⁹⁸ Исто, 13–15.

⁹⁹ Petmézas, 501–503; Bayraktar Tellan, 16–17; Dimitrios Stamatopoulos, “The Poor Man of Christ and their Leaders: Wealth and Poverty within the Christian Orthodox Clergy of the Ottoman Empire (Eighteenth–Nineteenth Century), y: E. Davidova (ed.), *Wealth in the Ottoman and Post-Ottoman Balkans: A Socio-Economic History*, London – New York 2016, 86.

¹⁰⁰ АМНТ, к. 9, фермани III/115, 116, 118. Сличне формулације могу се пронаћи у представкама које су у име Патријаршије слате властима – Bayraktar Tellan, 17.

¹⁰¹ Bayraktar Tellan, “The Patriarchate of Constantinople”, 9.

¹⁰² Исто, 18–19.

ним пословима. Сви остали великодостојници одговарали су њима – и били су обавезни да им уступају део својих прихода.¹⁰³

Патријаршија је посебну пажњу усмеравала на регулисање својих новчаних обавеза спрам државе. С обзиром на то да шеријат није познавао категорију колектива, османске власти нису могле да признају Цркву као институцију. Због тога су се јурисдикција и овлашћења патријарха и других црквених архијереја заснивали на бератима – повељама о постављењу сваког појединачног црквеног великодостојника. Документ је издаван сваком новом патријарху, митрополиту или епископу, као и приликом ступања на престо новог султана. Осим симболичног дела тога ритуала – примања штапа и делова одоре, добијање берата подразумевало је и плаћање великих износа новца.¹⁰⁴

За османске власти је црквени архијереј био превасходно закупник права прикупљања државних прихода, у овом случају црквених дажбина, које је сабирао од своје пастве.¹⁰⁵ Тако је приликом издавања берата он био дужан да државној благајни плати једнократни намет, који се називао пешкеш, док је годишње предавао унапред одређену суму, односно одсек. Од увођења доживотних закупа права на прикупљање дажбина – *маликане* – у XVIII веку, пешкеш је, значи, плаћан једнократно а не више приликом сваке смене на султанском престолу. За разлику од дотадашњег обнављања берата на сваке три године, од увођења маликане патријарси су стицали доживотна права.

Дотадашњим годишњим давањима придружен је и износ на име дажбине *zarar-i kassabiye*, коју су плаћали и светогорски манастири. Патријарх је вероватно био дужан да ову надокнаду, намењену куповини намирница за одред бостанџија, плаћа зато што су ја-

¹⁰³ Stamatopoulos, "The Poor Man", 86–87.

¹⁰⁴ Kabrda, 12; Petmézas, 491–492. Попут васељенских, и пећки патријарси су за свој положај добијали берате у којима су навођена њихова права и обавезе, као и простор њихове јурисдикције – Небојша Шулетић, „Берат патријарха Калиника I“, *Зборник Мајшце српске за историју* 83 (2011), 97–104. О берату као типу документа видети у: Kütükoğlu, 124–145.

¹⁰⁵ Шулетић, „Берат“, 97.

ничари из 56. оцака били део његове пратње.¹⁰⁶ Због плаћања ових високих такси патријарси и други архијереји били су изузети од плаћања личних и ванредних пореза (авариза). Није сасвим сигурно да ли су чланови високог клера били ослобођени плаћања цизје већ током првих векова османске власти.¹⁰⁷

Као што се могло очекивати, успостављање система у коме сваки црквени великодостојник за своје намештење добија директно одобрење од централних власти имало је утицаја и на односе у оквирима црквене хијерархије. Тако је патријархов ауторитет, који је требало да се простира подједнако над свим областима под његовом јурисдикцијом,¹⁰⁸ био ограничен на његову дијецезу. Дешавало се, затим, да су митрополити, ослањајући се на своје берате, деловали независно од патријарха.

Динамика односа између централних црквених тела и локалних архијереја се током периода османске власти непрекидно мењала. Међутим, патријарх и Свети Синод су сарађивали како би и независне патријархе довели под свој ауторитет.¹⁰⁹ До средине XVII

¹⁰⁶ Када су области Охридске архиепископије и Пећке патријаршије дошле под јурисдикцију Васељенске патријаршије, патријарх се обавезао да плаћа већу годишњу суму харача како би надокнадио гашење ове две црквене институције. Истовремено, није јасно да ли су источни патријарси (антиохијски, јерусалимски и александријски) плаћали само пешкеш, као митрополити, или су били дужни да плаћају и годишњу суму државној каси. Када је 1754. обновљен берат александријског патријарха Матије, у њему се наводи само износ пешкеша који је потребно платити, без помињања данка на годишњем нивоу. С друге стране, у берату издатом исте године васељенском патријарху Кирилу V експлицитно се помиње сума коју је било потребно давати сваке године – Petmézas, 492, 507–511; Kotzageorgis, “Socio-Economic Aspects of a Tax”, 207–222; Elif Baryaktar Tellan, Hasan Çolak, *The Orthodox Church as an Ottoman Institution: A Study of Early Modern Patriarchal Berats*, İstanbul 2019.

¹⁰⁷ Petmézas, 496–497; Baryaktar Tellan, 18–19.

¹⁰⁸ Области под јурисдикцијом патријарха или аутокефалних архиепископа називане су *клима*. Свака од њих састојала се од више митрополијских или архиепископских дијецеза, које су се могле делити на епископије. Сваки нижи црквени великодостојник био је директно потчињен оном који је био за степен виши – Petmézas, 491.

¹⁰⁹ Својеврсни компромис постигнут је на заседању Великог синода 1593. године, када су митрополити прихватили да се ставе под патријаршијску контролу, али им је заузврат признато право да као чланови специјалних изборних синода бирају новог патријарха. Поред тога, добили су потврду свога права да врше

века држава је васељенске патријархе признала као опуномоћене представнике јерусалимске и антиохијске патријаршије пред Високом портом. Васељенска патријаршија врхунац утицаја доживљава шездесетих година XVIII века, када јој се придружују области под јурисдикцијом Пећке патријаршије и Охридске архиепископије. Њихови поглавари нису могли да се сами носе с финансијским притиском, односно дуговањима, те су се, номинално добровољно, сложили да признају директну јурисдикцију Патријаршије у Цариграду. Она је, пак, уз новчану подршку фанариотских архоната, прихватила плаћање дугова ове две аутокефалне цркве.¹¹⁰ Васељенска патријаршија је, тако, после успостављања званичне јурисдикције над читавим простором османских балканских провинција, заокружила свој црквени и управни ауторитет.

Светогорски манастири јесу били у повлашћеном положају, али су повремено осећали покушаје појединих патријараха да преузму активнију улогу. Првенствено у теолошком смислу, пазило се да свака појава нових могуће проблематичних учења буде спречена. Пример тога био је покрет *коливисѝа*, који су се залагали за повратак иконским црквеним традицијама, а главне контроверзе избијале су у вези с њиховим ставовима о учесталости причешћа.¹¹¹ С тиме је био повезан и рад теолошке школе Атонијада, основане 1749. године. У њој су предавачи били најистакнутији оновремени грчки теолози, као што су Неофит Кавсокаливит и Евгеније Вулгарис. Међутим, школа је убрзо прекинула с радом пошто је повезивана с теолошким расправама и била подложна продору идеја просветитељства. Поједини црквени великодостојници нису благонаклоно гледали на прихватање страних утицаја међу православним теолозима.¹¹²

контролу над епископима и свештенством које се налазило на територијама под њиховом јурисдикцијом. У патријарховом берату из 1662. године јасно је потврђено његово право, које је одраније свакако имао, да поставља и смењује митрополите – *Petmézas*, 497.

¹¹⁰ Иван Снегаров, *История на Охридската архиепископия / патриаршия*, Том 2, Софија 1932, 147–154; *Petmézas*, 492, 499.

¹¹¹ Constantin Papoulidis, "Les Collyvistes et le Paisianisme", *Balkanica* 7 (1976), 119–125.

¹¹² Paschalis M. Kitromilides, "Religious Criticism between Orthodoxy and Protestantism. Ideological Consequences of Social Conflict in Smyrna", у: *XVI Internationales Byzantinistenkongress Akten II/6. Jahrbuch der Österreichische Akademie*

Током друге половине XVIII века, у жељи да се поново успоставе стара правила управе на Светој Гори и ојача утицај Патријаршије, покушано је поновно успостављање институције прота. Међутим, та намера није спроведена, и патријарх Гаврило IV је зато, 1783. године, издао компромисни *Тийик*. Њиме је потврђен колективни вид управе у коме су учествовали представници свих манастира, али је извршена централизација по угледу на ону која је већ спроведена у самој Патријаршији. Уместо Сабора стараца, који су чинили представници свих двадесет манастира, управа је требало да се нађе у рукама четворочланог надзорног одбора – *Свешћене еписџасије*, чији су чланови имали једногодишњи мандат. У Сабору су првих пет места заузимали манастири Велика Лавра, Ватопед, Ивирон, Хиландар и Дионисијат. Наведена хијерархија важна је зато што је еписџасија бирана по кључу тзв. тетрада – двадесет манастира разврстано је у пет група по четири манастира, а на челу сваке групе налазио се по један од главних манастира. То је омогућило да сваки од највећих манастира на пет година добије право да делегира председника одбора – *џроџеџисџаџа*. Овакву политику пратио је појачан притисак патријарха да се у манастирима обнови киновијско уређење, али он није прихваћен од свих манастира ни у следећем веку.¹¹³

На крају би требало скренути пажњу на један особен облик мешања највише црквене хијерархије у живот монаха. Патријарси, како пећки тако и васељенски, протеривали су припаднике високог клера који би починили какав прекршај, или свештенике за које су сматрали да би их требало затворити – на изоловану Свету Гору. Ова пракса коришћења манастира као својеврсних затвора позната је из ранијих столећа, али је у XVIII веку забележен већи број затварања неподобних особа у манастир. Тако је пећки патријарх Гаврило III Николић (1752–1758) успео да, ослањајући се на османске власти,

der Wissenschaften, Wien 1982, 115–124; Исти, “The Idea of Science in the Modern Greek Enlightenment”, у: *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, P. Nicolacopoulos, Dordrecht 1990, 191–192; Христу, 207–208.

¹¹³ Хиландар је у општем хијерархијском поретку заузимао треће место све до XVIII века, да би тада пао на четврто, иза Ивирона – Христу, 207; Богдановић, Ђурић, Медаковић, *Хиландар*, 30; Фотић, *Свешћа Гора*, 92, 97, 107.

у Хиландар затвори бившег митрополита дабробосанског Пајсија Лазаревића.¹¹⁴

Црквена хијерархија није на располагању имала организовани систем принуде, и – како би њене одлуке биле спроведене – морала је да се ослони на османске власти. Ради затварања одређеног човека у манастир (осм. *kale-bend / manâstır-bend etmek*) прво је слат арзухал Дивану, на основу кога би потом био издат ферман о његовом хапшењу и спровођењу до места притвора. Преступ најчешће није детаљно описиван, већ се наводи да се ради о особи која „није на свом месту“, која „нема службу“ и која се „меша у туђе послове / не држи свога посла“ („*kendü hâlinde olmayub*“, „*vazîfesi olmayan*“, „*umura müdahale eylenlerine/umura sülûk etmelerine*“). У ферманима се, прво, особама задуженим за одржавање реда у местима где би се оптужени затекао, налаже да га ухапсе, а потом кадији или његовом заменику (наибу), под чијом се јурисдикцијом налазила Света Гора, да се побрине да буде затворен у манастиру. Казна није имала прецизно временско ограничење, већ се у документима користила формула „док се не поправи“ („*islâh-i nefis edince değın*“). За разлику од поменутих затварања чланова вишег клера који су пали у немилост патријарха, већина случајева односи се на особе за које се не може утврдити на каквом су положају биле, нити да ли су уопште биле свештена лица.¹¹⁵

1.4. Хиландар и Пећка патријаршија / Карловачка митрополија

Велики бечки рат и Сеоба Срба која је уследила, оставили су значајан траг на односе братства манастира Хиландара и архијереја Пећке патријаршије. Успостављање хабзбуршке власти северно од Саве и Дунава и граница тамо где их раније није било, произвело је нове изазове одржавању веза између Хиландараца и православног становништва и црквених великодостојника. Ипак, као што ће бити

¹¹⁴ Фотић, *Светија Гора*, 81–82.

¹¹⁵ АМХТ, к. 9, фермани III/114, 115, 116, 117, 119, 121, 128, 129, 130, 131, 132.

показано, током XVIII века монаси не само да су успешно превазилазили потешкоће, већ су и оснажили своју улогу у религиозном и друштвеном животу становништва на томе простору.

Патријарх Арсеније III наставио је да се и после Сеобе према Хиландарцима односи благонаклоно. Први сачувани помен деловања Хиландараца на простору Хабзбуршке монархије у XVIII веку је посета проигумана Јефрема манастиру Ораховици у Славонији, где је прикупио прилог, због чега је 1706. игуман хиландарски Василије послао захвално писмо овом манастиру.¹¹⁶

Богата преписка сведочи о интензивним везама с карловачким митрополитом Вићентијем Поповићем (1713–1725).¹¹⁷ Он се у више наврата залагао да се представницима манастира Хиландара омогући скупљање милостиње, а и сам је давао прилоге, на чему су му се Хиландарци захваљивали писмима 1714. и 1717. године. Богати прилози сведоче о систематској благонаклоности овога митрополита, а на то је био подстицан и од патријарха. У препоруци предатој хаџи Партенију и проигуману Макарију, патријарх Мојсије Рајовић (1712–1726) моли митрополита Вићентија да се овим монасима омогући писанија на просторима под његовом јурисдикцијом, уз позивање да је „манастир и наш и ваш и општи, а срамота би нам свима била да се други заповедници уселе онде“.¹¹⁸ Братство се обраћало овом највишем архијереју на подручју Хабзбуршке монархије не само да му се захвали на учињеним добротинствима, већ и да замоли за новчану помоћ. Она је прикупљана изгледа скоро сваке године, јер годину дана после писма из 1717. године они шаљу ново писмо у коме се игуман Јефрем, жалећи се на значајан дуг манастира, обраћа митрополиту Вићентију за помоћ.¹¹⁹ Другом приликом, молба

¹¹⁶ Владимир Красић, „Два писма хиландарских калуђера манастиру Ораховици“, *Сѣаринар* IV (1887), 7–8; Медаковић, „Манастир Хиландар“, 10.

¹¹⁷ О историји патријараха и карловачких митрополита у XVIII веку видети: Радослав Грујић, „Пећки патријарси и карловачки митрополити у XVIII веку“, *Гласник Историјског друштва у Новом Саду* IV (1931), 13–34, 224–240.

¹¹⁸ Радослав Грујић, „Писма пећских патријарха из другог и трећег деценија XVIII-ог века“, *Сѣоменик СКА LI* (1913), 122; Исти, „Одношаји“, 46, 49; Димитрије Руварац, „Два писма хиландарских калуђера“, *Сѣаринар* VII (1890), 40; Медаковић, „Манастир Хиландар“, 10–11.

¹¹⁹ Грујић, „Одношаји“, 49.

за помоћ подстакнута је пожаром који је 1722. године оштетио велики део манастирских грађевина. Тада је хиландарски архимандрит Герасим искористио сличну формулацију као и патријарх Мојсије у свом писму, наводећи као један од најважнијих разлога да манастир помогну митрополит и други верници „да се не угаси помен нашег српског рода“.¹²⁰ Вићентије Поповић је бригу за Хиландар показао и својим тестаментом, у коме му је, заједно с Патријаршијом у Пећи, наменио 150 дуката, што је и било спроведено по његовој смрти, 1726. године.¹²¹

Хиландар је имао посебно важно место у делатности Арсенија IV Јовановића (патријарх српски 1725–1737, митрополит карловачки 1737–1748). Он не само да је материјално помагао манастир, него га је поставио као један од симболичких стубова своје политичке делатности и рада на јачању положаја српске црквене организације у оквирима монархије Хабзбурга.¹²²

Пример својих верских предводника пратили су други великодостојници Православне цркве и бројна световна лица – која су редовно даривала светогорски манастир.¹²³ Иако је у програму карловачких митрополита средишње место на религијској мапи православља давано фрушкогорским манастирима, посебно манастиру Крушедолу, Хиландар је задржао важност као симбол континуитета

¹²⁰ Исто, 54.

¹²¹ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 12–13.

¹²² О томе више у поглављу „Хиландар и колективни идентитети балканских хришћана“.

¹²³ Медаковић, 13–15, 23. О постојању повезаности с далеком Светом Гором и Хиландаром међу православним становништвом сведоче утисци аустријског чиновника Фридриха фон Таубеа. Он је током 1776. и 1777. године пропутовао Славонију и Срем са задатком да испита ситуацију у Војној граници и присуствује синоду православних епископа у Карловцима. У разговору са обичним становништвом, али највероватније и с црквеним дужносницима, стигао је да се обавести како уопштено о православном монаштву, тако и о значају Свете Горе. Интересантно је да је стекао утисак да се два манастира „која припадају аустријским Илирима“ налазе под јурисдикцијом Карловачке митрополије – Фридрих Вилхелм фон Таубе, *Историјски и географски опис Краљевине Славоније и Војводсџва Срема како с обзиром на њихове природне особине иако и на њихово садашње усјиројство и ново уређење у црквеним, грађанским и војним стварима. Из сојственој иосмайрања и зайажања учињених у самој земљи, Нови Сад 1998*, 71.

и везе са средњовековном државношћу и династијом Немањића.¹²⁴ Символу снаге и истрајности односа манастира са српским становништвом под влашћу Хабзбурговаца допринело је и успостављање хиландарских метоха у Новом Саду и Карловцима. Првобитни покушај Арсенија IV Јовановића да 1744. године манастир Кувеждин прогласи хиландарским метохом пропао је због одбијања локалног становништва и манастирских задужбинара. Монаси су, међутим, успели да сами себи обезбеде сталне изворе прихода и смештај у за Србе насељене у Хабзбуршкој монархији два најважнија града. Раније споменути способни и на тим просторима активни архимандрит Герасим купио је 15. јуна 1743. године кућу од Албе Максимовне у Петроварадинском Шанцу. Како је у уговору наведено, метох се налазио поред новосадске Саборне цркве.¹²⁵ Убрзо потом, 18. јуна 1744. године Хиландарци су купили кућу с дућаном и двориштем у Сремским Карловцима од извесног Вује Николића. Кућа се налазила до Горње цркве Ваведења Пресвете Богородице.¹²⁶

Стално присуство Хиландараца у српској средини у Хабзбуршкој монархији није се могло одржати после великих реформи царице Марије Терезије. Међу одлукама које су се односиле на строжи надзор над пословима Православне цркве налазио се пропис о забрани деловања монаха из Османског царства на просторима под хабзбуршком влашћу. Маја 1769. године новосадски Магистрат добио је задатак да попише сву имовину која се налазила у рукама страних црквених лица, што је спроведено до августа исте године. Поред Хиландара, своје поседе имали су Лавра, Ватопед и „јерусалимски манастир“, а вредност хиландарских грађевина, без земљишта, била је 722 форинте. Кућа је продата сенатору Давиду Рацковићу 28. јануара 1770. године.¹²⁷

¹²⁴ Vladimir Simić, "Body – Image – Space: Serbian Orthodox Monasteries and the Creation of Patriotic Memory in the 18th Century", *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica* 18, I (2014), 197–208, 210.

¹²⁵ Лазар Чупић, „Прилози о везама Хиландара и Срба у Угарској у 18. веку“, *Хиландарски зборник* 2 (1971), 188–190.

¹²⁶ Мита Костић, „Хиландарски метоси у Карловцима и Новом Саду“, *Летопис Матице српске* 313/1–3 (1927), 489.

¹²⁷ Архив САНУ Сремски Карловци, Фонд Митрополијско-патријаршијски Б, 1770/26, стр. 2–3; Медаковић, „Манастир Хиландар“, 22.

Манастирско братство имало је великих потешкоћа да добије новац који им је следовао после продаје овихседа. Хиландарски игуман Митрофан саставио је чак жалбу којом је захтевао да се исплата коначно изврши, и упутио је Сенату Новог Сада крајем 1787. године. Том приликом је као епитроп метоха у Новом Саду именован већ споменути Давид Рацковић, док је за Сремске Карловце наведен Стеван Солар.¹²⁸ Чињеница да се за епитропа поставља првобитни купац новосадског метоха упућује на претпоставку да су братство и угледни сенатор одраније одржавали везе. Међутим, ни овом манастирском представком спор није решен и Хиландарци су током последње деценије XVIII века једнако покушавали да добију свој новац.¹²⁹ Препреку је представљала одлука власти да се новац прикупљен на простору Монархије не може изнети у иностранство. У манастирском архиву чува се превод одлуке Илирске дворске канцеларије, маја 1792. године издат јеромонаху Илији Старановићу, описаном као „опуномоћеник словенског манастира Хиландара“. Изгледа да је, коначно, новац добијен продајом кућа, пошто није било могуће пренети га у „страно Царство“, предат „школском фонду“, да буде „на корист илирској нацији“.¹³⁰

Ова нова политика у Хабзбуршкој монархији унеколико је отежала контакте између Карловачке митрополије и Хиландара.¹³¹ Ситуација је била тим сложенија што су се промене поклопиле са укидањем Пећке патријаршије и стављањем њених територија под јурисдикцију Васељенске патријаршије.¹³² Ипак, упркос свему томе,

¹²⁸ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 22.

¹²⁹ Исто, 23.

¹³⁰ АМХ, СА, к. III/2, ф. 1792, д. 5.

¹³¹ У одлуци Илирске дворске канцеларије о кућама Хиландара спомиње се и проблем новца осталог иза проигумана Тимотеја Јовановића, за који није дозвољено да буде предат хиландарском представнику јер није доказано да он није прикупљен као милостиња у Хабзбуршкој монархији, АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1792, д. 5. Да политика хабзбуршких владара није сасвим прекинула двосмерне односе између Хиландара и православног становништва северно од Дунава и Саве сведочи и набавка посебних застава, о чијој је изradi манастир обавестио, септембра 1799. године, становник Новог Сада Јован Јовановић – АМХ, СА, к. IV/2, ф. 1799.

¹³² Снегаров, *Историја*, 149–153; Ђоко Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, књ. I, Београд 1995.

током читавог XVIII века никада није дошло до прекида односа Хиландара са српским црквеним великодостојницима. Братство је наставило да ужива њихову подршку, макар она била подвргнута ограничењима. Као и у претходном периоду, православно становништво наставило је да шаље прилоге и укључује Хиландар у своја завештања, док су сами монаси и даље слали писма с молбама да се манастиру финансијски помогне.¹³³ Осим новчаних дарова, за манастир су, надокнађујући недостатак штампарске делатности на просторима Османског царства, сигурно биле драгоцен поклон и богослужбене књиге, набављане често из Русије.¹³⁴

Иако је простор Хабзбуршке монархије током XVIII века постепено стицао све већу важност у политичком и културном смислу и за српску цркву и за становништво, односи између српског клера и становништва и Хиландара нису се исцрпљивали у односима с Карловачком митрополијом и другим епископијама северно од Дунава. Током датог периода монаси нису престајали да посећују и простор централног Балкана, и да одржавају везе с локалним становништвом.¹³⁵ Сачуван је катастих који је монах Дионисије носио у писанију 1709. године, и у који је уписивао прилоге. Он је тада сам, или у пратњи других монаха, обишао Пећку патријаршију, бројна села у Метохији и Призрен, да би се потом упутио ка северозападу

¹³³ У манастирском тефтеру наилази се на више помена сакупљања милостиње на простору под хабзбуршком влашћу. Док је понекад убикација сигурна јер се користе или називи насеља или израз „Кесарија“, у случајевима када се у више наврата спомиње „српска земља“ остаје недоумица. Изједначавање овог термина с подручјем под јурисдикцијом Карловачке митрополије поткрепљује се тиме што је у тефтеру на једном месту наведено: „от србске земле из Карловца“, *Тештер хиландарски*, л. 9б, 21а, 38б, 50а, 51а, 58б, 59б, 61а, 62а, 77а, 86а, 86б, 101б, 103а.

¹³⁴ Проигуман Митрофан Богдановић, пореклом из Далмације и посебно заслужан за развијање односа братства с тамошњим становништвом, често је боравио у јадранском залеђу, где је прикупио знатне прилоге, међу којима су се налазиле црквене сасуде, свештеничка одећа, реликвије и, посебно треба скренути пажњу на то, *Лекарник*, штампан у Венецији 1775. године, који је он донео у манастир 1800. године – Медаковић, „Манастир Хиландар“, 23–26, 33.

¹³⁵ *Тештер хиландарски*, л. 28а, 28б, 40а, 40б, 41б, 83а, 96а, 97а, 107б, 114а, 115а.

посетивши села у околини Тутина и Нови Пазар.¹³⁶ Сличан катастих, писан у периоду између 1694. и 1704. године, односи се на простор Херцеговине, затим Новог и Рисна са залеђем, све до Котора и грбаљских насеља и, на крају, Лике и Крбаве. Овај документ сведочи да ни у временима великих ратних активности Хиландарци нису престајали с путовањима ради прикупљања милостиње, али су се трудили да обиђу просторе који нису били директно изложени ратним разарањима и погођени значајном депопулацијом.¹³⁷

Посете крајњем западу Балкана настављене су до краја XVIII века: постоје подаци о боравку проигумана Исаије у Далмацији 1761. године, док је истим простором, ради писаније, 1787. године путовао архимандрит Софроније.¹³⁸ Такође, постоје забелешке о више обављених писанија на простору Босне и Херцеговине.¹³⁹ Дабробосански и сарајевски митрополит Пајсије издао је у Сарајеву, крајем 1794. године, препоруку јеромонаху Аксентију, којом се становништво позива да даје милостињу за Хиландар.¹⁴⁰ Док је за већину места остало сачувано мало података, сарајевска православна општина сведочи о опстајању светогорског манастира као важног чиниоца верске праксе. Осим локалним манастирима, Сарајлије су 1729. године дале Хиландару 2.400 аспри за сарандар, односно четрдесетодневни помен упокојеном даскалу Михаилу.¹⁴¹ Прикупљање милостиње било је редовно и верници би у цркви прилагали новац у кутију или тепсију која је ношена после богослужења, о чему ће више речи бити касније.¹⁴² Присуство Хиландараца у културном животу православног становништва уочљиво је у институцији даскала, односно учитеља. Тако је новембра 1733. године општина исплатила „духовнику Исаји Светогорцу“ за црквену службу и подучавање деце за првих годину дана износ од 14.400 аспри и 9.360 аспри за

¹³⁶ Пузовић, „Хиландарска писанија“, 53–55.

¹³⁷ Иста, „Прикупљање писаније“, 240–243.

¹³⁸ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 33.

¹³⁹ *Тештер хиландарски*, 42а, 69б, 77б, 83а, 96а, 107а.

¹⁴⁰ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 30.

¹⁴¹ Владислав Скарић, „Српски православни народ и црква у Сарајеву у 17. и 18. вијеку“, у: *Изабрана дјела*, II, Сарајево 1985, 34.

¹⁴² У манастирском тештеру забележено је да је 1762. године у „кутији у Сарајеву“ прикупљено 20 цекина – *Тештер хиландарски*, 66б.

период који је преостао у другој години.¹⁴³ На крају, хиландарски монаси нису само прикупљали милостињу или боравили као духовници и учитељи на овим просторима, они су били и важна спојница између светогорског и манастира у унутрашњости. Тако је крајем XVIII века хиландарски проигуман Арсеније постао архимандрит манастира Пиве.¹⁴⁴

Укидање Пећке патријаршије и укључивање њених епископија под јурисдикцију Васељенске није довело до значајнијих промена за локално православно становништво. Архијереји јесу били најчешће грчког порекла, али многи од њих су се брзо прилагођавали новој средини. Усвајали су црквенословенски као језик општења с верницима, а понекад су и литургију служили на њему. Изгледа да се то посебно односило на простор Ужичко-ваљевске и Београдске митрополије, док су у другим епархијама централног и западног Балкана забележени израженији сукоби архијереја Грка с парохиским свештенством, монаштвом и паством.¹⁴⁵

Иако су подаци оскуднији него за друга подручја, Хиландарци су до краја XVIII века настављали да одржавају везе с простором данашње централне Србије, односно оновременог Смедеревског санџака. Архимандрит манастира Троноше Стефан, игуман манастира Св. Тројице Аксентије и „други протопопи и свештеници од целог обшества кнезови, кметови како од нахије Ваљевске и Шабачке, тако и од Зворничке“ 13. јуна 1796. године саставили су писмо и насловили га на „игумана, проигумане и друге служитеље манастиру славеносербском Хиландару“. У њему су замолили да им братство пошаље поштене и добре монахе у писанију, који су се већ добро показали, и да не упућују оне „који хоће саблазан чинити“.¹⁴⁶ Пошто су осетили потребу да то напомену, може се претпоставити да су

¹⁴³ Исто, 37.

¹⁴⁴ АМХ, СА; к. 4/II, ф. 1798, д. 21.

¹⁴⁵ Недељко Радосављевић, *Православна црква у Београдском њашалуку 1766–1831*, Београд 2007, 85–86, 169–170. Митрополит ужичко-ваљевски Јоаким (1767–1793/94), пример је црквеног великодостојника који је остварио успешну сарадњу с представницима локалне православне заједнице, и од њих био добро прихваћен – Недељко Радосављевић, *Шест и поријетина њавославних митрополија 1766–1891*, Београд 2009, 27–45.

¹⁴⁶ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1796, д. 6.

претходно морали имати негативних искустава. Проигуман Серафим је управо с тог простора („из предела шабачког“) августа 1799. године послао писмо епитропу кир Макарију у коме га обавештава о тамошњој ситуацији.¹⁴⁷ Опрезност у писму из 1796. године изгледа да је била оправдана јер Серафим наводи како је приликом писаније био преварен од другог монаха. Међутим, оно што је посебно важно је да писмо доноси податке о живој активности Хиландараца по нахијама Смедеревског санцака, о чему други извори недовољно говоре. Док је Серафим боравио у Шабачкој нахији, Партеније је био у Соколској и Рудничкој, а Саватије у Зворничкој.¹⁴⁸ Проигумани Макарије и Силвестер били су у Београдској нахији, док је други монах по имену Партеније, заједно с Теодосијем, држао у Београду цркву. Нажалост, није прецизирано шта се тачно под тиме подразумевало. Дугачак списак имена које Серафим прилаже како би им братство Хиландара саставило појединачне захвалнице за милостињу, сведочи о важности коју је манастир уживао и у овим пределима. Међу приложницима били су како чланови клера и игумани манастира, тако и богати и утицајни мирјани.¹⁴⁹ Сачувани су подаци и о путовању у писанију у Ужичку нахију и у Стари Влах, како је то у манастирском тефтеру забележено.¹⁵⁰

Овде би требало скренути пажњу на један особен доходак који је уживао манастир Хиландар, заједно с манастиром Св. Павле. Иако није повезан с јурисдикцијом Пећке патријаршије, овај новчани приход представљао је на одређени начин наслеђе средњовековне српске државе. Реч је о стонском дохотку или „дубровачкој свећи“. Трибут који је био отплата српским владарима за добијање Пељешца и обале од Стона до Дубровника временом је доживео неколико

¹⁴⁷ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1799, л. 12.

¹⁴⁸ Митрополит Зворнички је 22. новембра 1799. године у манастиру Троноши издао дозволу хаџи Саватију из Хиландара да прикупља милостињу, и обавестио о томе свештенике, оборкнезове, кметове „и све православне хришћане епархије Зворничке“ – АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1799, л. 9.

¹⁴⁹ Између осталих, наводе се и будуће истакнуте личности Првог српског устанка као што су кнез Илија Бирчанин, кнез Алекса и „протопоп“ Матија.

¹⁵⁰ *Тештер хиландарски*, 42а, 51а, 57а, 77б.

промена, чија се историја не може с потпуном сигурношћу разјаснити. Сигурно је да је од друге половине XV столећа овај приход, у износу 500 млетачких перпера, почео да пристиже у манастире Хиландар и Св. Павле. Изгледа да је у том периоду – на личну иницијативу Маре Бранковић – новац који је даван њој уместо цркви Св. Михајла у Јерусалиму, прослеђиван двама светогорским манастирима. Колико је у науци познато, таква пракса није била формализована, а једини доказ за наведено представља очигледно фалсификована повеља.¹⁵¹

Процедура и примаоци трибута коначно су утврђени интервенцијом великог везира Ахмед-паше Херцеговића, подстакнутог жалбом Светогораца 1500. године. Од тада па до краја XVIII века трибут је исплаћиван редовно, мада је променио име. Дубровчани су желели да уклоне одлике обавезности овог давања, те су га називали милостињом, док се у хиландарским документима усталио назив свећа, потом и задужбина и лемозина (од *ellemosyna* – милостиња). Услед монетарних колебања и инфлације, стварна вредност давања временом је значајно опала, да би на крају износила једну трећину почетне.¹⁵²

Новац је предаван директно представницима манастира, сваке друге године, у Дубровнику, а саму процедуру пратио је низ устаљених ритуалних радњи. Монасима би била организована добродошлица па би они у процесији пролазили кроз град, до двора, где би их примили кнез и већници. У почетку је идентитет монаха утврђиван на основу веровних писама издатих у манастирима, да би касније био уведен поузданији обичај: приликом посете један дукат био би подељен на три дела од којих су два давана монасима а један задржаван. Када би Светогорци следећи пут дошли, два дела која су била у њиховим рукама била би уклапана с делом који је чуван у Дубровнику. После извршене предаје поклона с манастирских поседа представницима дубровачких власти, монаси би били упућени да подигну новац који им је следовао. Последњи сачувани податак о предаји свеће забележен је 15. августа 1792. године. Ипак, извесно је

¹⁵¹ Мирјана Живојиновић, „Светогорци и стонски доходак“, *Зборник радова Визанџолошкој инстџиџуџиџа*, XXII (1983), 183–188; Фотић, *Свеџа Гора*, 189–190.

¹⁵² Живојиновић, 196–197; Фотић, *Свеџа Гора*, 191.

да су Дубровчани наставили са исплаћивањем свеће све до укидања Републике, 1806. године.¹⁵³

1.5. Унутар манастирских зидова: братство Хиландара и устројство манастирског живота

Политичка и економска ситуација у Османском царству, као и важећи управни и судски систем, чинили су оквир у коме су монаси живели и бринули се о своме манастиру. Као што је раније показано, главни интерес власти био је да се обезбеди редовно измирење дажбина и поштовање султанских прописа. Стога и садржај сачуваних извора османске провенијенције истраживача упућује да пажњу најпре усмери ка економским аспектима манастирског живота. Ипак, проучавање историје једног манастира непотпуно је ако се подједнака пажња не посвети и његовом унутрашњем уређењу, и припадницима братства.

У историографији је, како би се стекао прецизан утисак о улози и утицају Хиландара, после разматрања његове традиције и култног значаја, нагласак обично стављан на бројност братства. Међутим, у османском периоду тачан број монаха – како на читавој Светој Гори тако и у сваком појединачном манастиру – немогуће је прецизно одредити. Пред чиновницима, монаси су се трудили да пријаве што мањи број особа, док сведочења посетилаца најчешће представљају

¹⁵³ Живојиновић, 184–185, 194–196; Фотић, *Света Гора*, 193. Међу забележеним приходима из 1722. године налази се и 170 гроша које је поп Герасим донео из Дубровника, док је проигуман Исаија, који је скупљао милостињу по Далмацији, из Републике Св. Влаха донео 57 цекина – *Тештер хиландарски*, л. 16а, 66б. Крајем века, представник манастира, проигуман Илија Стефановић, послао је писмо, у Хиландар, 15. маја 1798. године, из Котора (одакле је изгледа и био родом), у којем наводи да није могао да оде до Дубровника и да, стога, оданде ништа није узео – АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1798, л. 8. Монаси су 1804. године саставили концепт признанице о новцу преузетом у Дубровнику, који је, по садржају, у потпуности одговарао ранијим манастирским потврдама – Ђорђе Бубало, „Хиландар и Стонски доходак у XIX веку“, *Хиландарски зборник* 13 (2011), 86.

непрецизне процене и заокруживања. При томе, у сваком моменту се значајан број монаха налазио на путу, прикупљајући милостињу, те посетилац који би се у манастиру задржао неколико дана не би могао да стекне јасну слику о саставу обитељи.¹⁵⁴

Бројност братства свакако је значајно варирала током векова османске власти, у зависности од савремених прилика у Царству. Осамнаести век манастир је дочекао с 300 монаха, о чему сведочи руски монах Иполит Вишенски који је у Хиландару боравио 1709. године.¹⁵⁵

Прецизнија обавештења о бројности братства пружа попис обављен 1764. године, када је низу пописних дефтера који су садржали податке о манастирским поседима, придружен и поименични попис монаха по манастирима. Братство Хиландара је у овом документу расподељено по више рубрика. Прва носи назив „монаси и калуђери настањени у манастиру Хиландару“ („manâstir-ı Hilândârî'de sakinân râhibân ve keşişân“) и садржи укупно 74 имена. Забележене особе распоређене су на основу припадности различитим имовинским категоријама на следећи начин: 7 : 60 : 7.¹⁵⁶ Затим следе рубрике са именима 56 монаха насељених у келијама унутар манастира, па осам „зимија настањених у старом манастиру“ („eski manastırında sâkin olan zimmîyân“),¹⁵⁷ да би списак био окончан именованем 75 монаха настањених у 24 келије које су се налазиле ван манастирских зидина.¹⁵⁸ Однос између различитих имовинских категорија равномеран је у свим рубрикама, што ствара утисак да је реч више о примени јединствене формуле а не о реалном одређивању стварног имовинског стања појединачних монаха, пошто су ставке

¹⁵⁴ Фотић, *Свeйџа Гора*, 98.

¹⁵⁵ [Иполит Вишњски], *Путешествие иеромонаха Иполита Вишњскаго в Иерусалим, Синай и Афон (1707–1709)*, ред. С. П. Розанов, Санкт Петербург 1914, 105.

¹⁵⁶ ВОА, К. К. d. 2541.1, стр. 25–26.

¹⁵⁷ Старим манастиром називан је Пирг Св. Василија, или Хрусијски пирг – Фотић, *Свeйџа Гора*, 246.

¹⁵⁸ ВОА, К. К. d. 2541.1, стр. 27–30. Када је одлучено да се, 1661. године, због дугова распродају све келије које су припадале протату (избор светогорског прота престаје крајем XVI века), Хиландар је купио управо 24 келије. Оне су се у истом броју у манастирском поседу налазиле и крајем XIX столећа – Сава Хиландарац, 82; Фотић, *Свeйџа Гора*, 91–92.

најбогатијих и најсиромашнијих скоро у свим примерима једнаке по бројности, и одговарају односима забележеним у ранијем периоду. У процентима за укупан број пописаних монаха (213), расподела је изведена на следећи начин: 21 : 171 : 21 (9,86% : 80,28% : 9,86%).¹⁵⁹

Колико треба бити опрезан када се говори о броју монаха, толико треба с резервом узимати и спомињање етничких одредница у белешкама страних посетилаца.¹⁶⁰ Један грчки посетилац са самог почетка столећа о монасима Хиландара, али и Зографа и Св. Павла, каже да су српског и бугарског порекла.¹⁶¹ Кроз читав век наставља се напоредно спомињање пре свега Срба и Бугара као најзаступљенијих група међу хиландарским монасима. О томе сведоче и сами Хиландарци у молбеном писму из двадесетих година XVIII века, којим приложнике позивају да помогну манастиру у коме су настањени Срби и Бугари.¹⁶²

¹⁵⁹ Треба скренути пажњу на постојање једног пописа монаха који је сачуван међу српским актима у фасцикли за 1791. годину. Нажалост, за сада није могуће поуздано утврдити да ли је документ тада и настао. Реч је о ћириличном тексту у облику табеле с рубрикама за име, име оца, порекло („отечество“), раст, боју косе и старост. Највероватније је настао на основу османског оригинала јер по типу наведених података и коришћеној терминологији (термини који се користе за физички опис особа представљају ћириличку транскрипцију османских речи) одговара османским личним исправама деветнаестог века. Наведена су имена 103 монаха старости између 23 и 70 година, пореклом с читавог Балкана, али и из Хабзбуршке монархије. Највећу групу чине монаси који су дошли с подручја данашње Бугарске – АМХ, СА, к. III/2, ф. 1791, д. 8.

¹⁶⁰ О проблему коришћења етнонима више у поглављу: „Хиландар и колективни идентитети балканских хришћана“.

¹⁶¹ Дамаскин, 34, 51, 55. Јован Комнин је био цариградски Грк који је, после школовања у Италији, службу нашао на двору у Букурешту. На Светој Гори боравио је на прелазу XVII у XVIII век. Његов путопис превео је јерођакон Чудовског манастира Дамаскин, који је и сам на Светој Гори боравио од 1701. до 1703. године. Он је саставио особен опис Свете Горе, у коме ју је упоредио с Чудовским манастиром – Дамаскин, IV, VII.

¹⁶² Грујић, „Једно грчко хиландарско писмо“, 394; Фотић, *Света Гора*, 102. У једном од тефтера, тј. деловодних књига које су водили скевофилакси, побројана су дуговања према одређеном броју монаха. Део њих је настањивао келије а део је означен као „хиландарски житељи“. Међу именима наилази се и на неколико уз које су забележене етничке или територијалне одреднице: један Влах и тројица Срба – АМХ, СА, к. 2/II, ф. 1766, д. 43.

Василије Барски у своја два путописа, настала у размаку од две деценије, говори и о монасима Хиландара. У првом, из 1725/6. године, наводи да су хиландарски монаси „српског језика“, док је током друге посете, 1744/5. године, забележио: поред монаха који су „родом Срби“ и којима припада „предводништво и управа“, постоје појединци бугарског, руског и влашког порекла. Додатно, Барски каже да је служба у самом манастиру и његовим келијама била одржавана на словенском језику „али српскога изговора“.¹⁶³ Десетак година касније, 1756. године, сличан је утисак стекао и архиепископ Тимотеј Габашвили приликом посете светогорским манастирима. Он наводи да су га у Хиландару дочекали српски и бугарски монаси, и истиче да у манастиру нема Грка и да „нико не говори грчки“.¹⁶⁴ Показатељ да су током друге половине века поред Срба и Бугара у манастиру још увек боравили бар појединачни припадници других народа пружа запажање руског монаха Игњатија који, 1767. године, Хиландар назива „српско-славенским“ манастиром и наводи да у њему живе монаси „разних нација“.¹⁶⁵

Па ипак, за живот манастира важнија од етничког порекла монаха била је његова организација. Од свог оснивања светогорски манастири придржавали су се строгих правила киновијског уређења или општежића, док је пуне и удаљене делове полуострва настањивао један број пустињака који су живели у већој или мањој изолацији.¹⁶⁶ Киновије су подразумевале строго прописана правила монашког живота, рада, обавезног учествовања у заједничким оброцима и литургији, као и строго поштовање манастирске хијерархије, са игуманом на челу.¹⁶⁷ Оваквом начину организације манастирског

¹⁶³ Барский, „Краткое описание горы“, 19; Барский, *Второе посещение*, 240–241; Фотић, *Света Гора*, 102.

¹⁶⁴ Gabashvili, 98. На самом крају века у писму упућеном Хиландарцима од стране клера и становника Ваљевске, Шабачке и Зворничке нахије, монаси манастира називају се и „оци свети господа сербска и болгарска“ – АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1796, д. 6.

¹⁶⁵ Игнатий, 10.

¹⁶⁶ Више о раном монаштву на Атону и постепеном оснивању манастира и њихове заједнице видети у: Дионисија Папахрисанту, *Аѿонско монаштво*, Београд 2003.

¹⁶⁷ Даница Поповић, „Живот у монашкој заједници“, у: *Приватни животи у српским земљама средњеј века*, ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004, 526.

живота била је супротна идиоритмија, тј. особеножиће. Монаси су у идоритмијским манастирима уживали знатно већу слободу да сами одлучују о начину на који ће учествовати у животу манастира. Они су имали право да задрже своју приватну имовину и да по монашењу стекну нову. Живели су и хранили се одвојено, и најчешће се окупљали само приликом великих празника. Монаштво оваквог типа почело је да се развија од XIV века, и било је подстакнуто како теолошким тако и практичним разлозима, а током XVI и XVII века постало је преовлађујуће на Светој Гори.¹⁶⁸

Хиландар је, међутим, XVIII век дочекао као киновијски манастир са одређеним одликама идиоритмије. Археолошка истраживања и оновремени путописи сведоче да је обнова конака после великих пожара (1711, 1722, 1775) за последицу имала продор одлика савремене градске архитектуре и значајно побољшање квалитета животних услова. Чланови братства могли су тада да уреде своје приватне собе, чиме су се уносиле разлике међу монасима на основу њихових имовинских могућности. За разлику од једноставних просторија за спавање киновијских манастира, келије прилагођене особеножићу не само да се одликују богатијом опремом, већ често поседују и простор за самостално припремање хране.¹⁶⁹

Насупрот томе, једна од важних одлика општежића – заједнички оброци праћени читањем одломака из различитих богослужбених текстова – одржала се и током XVIII века. Василије Барски је 1744/5. године посебно похвалио опстајање таквог обичаја.

Следећу вест доносе Британци Карлајл и Хант, који су Свету Гору посетили на прелазу из XVIII у XIX век. Они су приметили да су стање грађевина и, уопште, уређеност Хиландара били бољи него у другим манастирима. Иако није изричито наведено да је манастир идиоритмијски, на другом месту је забележено да је једини киновијски манастир који има „заједничку трпезу и заједничку благајну“ Ксенофонт.¹⁷⁰ Наравно, мора се узети у обзир да су се два британска

¹⁶⁸ “Idiorhythmic monasticism”, у: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 2, New York – Oxford 1992, 981–982; Панајотис Христу, *Свешта Гора Аџионска. Исиорија, начин животова, блаја*, Београд 1993, 206–207; Фотић, *Свешта Гора*, 106–107.

¹⁶⁹ Ненадовић, „Становање монаха“, 91–93; Исти, *Осам векова Хиландара*, 246, 249; Петковић, *Хиландар*, 88–91.

¹⁷⁰ Anghelou, 60, 64–65; Walpole, 216, 219.

посетиоца, тражећи старе рукописе, кратко задржавали у манастирима а нису ни били стручњаци за православно богословље. Њихова запажања о манастирском уређењу стога нису најпоузданија. На ово посебно скрећемо пажњу с обзиром на то да је хиландарски проигуман Кирил Михајловић, који је свакако неупоредиво боље познавао монашки живот, у свом опису манастира објављеном 1814. године навео да су монаси редовно обедовали заједно, а не само о великим празницима.¹⁷¹

На челу сваког општежитељног манастира налазио се игуман; он је имао широка овлашћена у вођењу манастирских послова и одређивању задужења сваког монаха. Његов је утицај, међутим, временом слабио и, као што бројни примери из XVIII века показују, у том се периоду већ увелико више није радило о доживотној функцији. Напротив, игумани су могли бити бирани и на по годину дана, те се у сваком тренутку у манастиру налазио велики број бивших игумана, односно проигумана. Бројни проигумани и старији монаси, чији се утицај огледао у редоследу потписивања, после игумана, у различитим исправама, додатно су ограничавали игуманов ауторитет и јачали елементе саборног одлучивања о манастирским пословима. Проигумани су играли важну улогу и у односима манастира с верницима, јер су управо они најчешће били задужени за путовања ради прикупљања милостиње.¹⁷² Чини се да је већ од средине XVIII века, а можда и раније, дошло до формализације пресудног утицаја најспособнијих проигумана на управљање манастиром. О овоме сведочи један документ о устројству манастира састављен 18. априла 1768. године. У њему је наведено да се све братство манастира окупило и општом сагласношћу изабрало за скевофилакса проигумана Герасима, а за епитропа проигумана Стефана. Њих је сабор опуномоћио да се брину о манастиру и братству, а монаси су се обавезали да ће се повиновати њиховим одлукама о путовањима у писанију и другим послушањима. Игуман се спомиње тек кад се говори о правилима о

¹⁷¹ Михајловић, *Крајки ојис Светје и најславније лавре царске*, 1, 55.

¹⁷² Радослав Грујић, „Игуман“, у: *Азбучник Српске православне цркве по Радославу Грујићу*, прир. Слободан Милеуснић, Београд 1993, 91; Сава Хиландарац, 159. Примери докумената које је игуман потписивао заједно са саборним старцима: АМХ, СА, к. 1/II, ф. 1702–1719, д. 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11; ф. 1722–1738, д. 8, 11, 12; ф. 1741–1749, д. 2, 6, 9.

држању печата, тј. када се забрањује да било ко печат држи код себе или да га отискује на празној хартији. Ипак, о макар симболичном престижу ове титуле говори чињеница да је први потписник овог документа био управо игуман Григорије, док међу осталим потписницима преовлађују имена проигумана.¹⁷³

Бројна писма упућена братству манастира у последњим деценијама XVIII века скоро искључиво насловљавана су на тренутног скевофилакса и „осталу братију“. Стога је извесно да је носилац ове функције, која је у основи повезана с вођењем манастирске економије, био најутицајнија личност у манастиру.¹⁷⁴ Функција епитропа, иако истакнута у наведеном документу, није ближе одређена, те се стиче утисак као да је реч о скевофилаксовом помоћнику.

Затим, од осамдесетих година XVIII века у ћириличким документима чешће се наилази на спомен епитропа. Иако је титула вишезначна, у контексту монашке хијерархије она се пре свега повезује с дужносницима у идиоритмијски уређеним манастирима. Бирало их је колективно тело сачињено од најутицајнијих монаха, и то на годину дана. Епитропи су имали световна задужења, на њима је било да се брину да одлуке везане за практичне стране манастирског живота буду и спровођене.¹⁷⁵

¹⁷³ АМХ, СА, к. 2/II, ф. 1768, д. 18. Иако документ само у општим цртама приказује обавезе манастирских дужносника и не прецизира све аспекте монашког живота, привлачи пажњу да су састављачи сматрали важним да напомену да проести (у документу „проистос“) могу имати само по једног слугу. Изгледа да су се под „началним проистосима“ подразумевали или чланови ужег савета, или пак особе које су биле на челу појединачних келија које су припадале манастиру. Такође је наглашено да се у манастир не могу примати малолетни дечаци, „млађи од 18 година“.

¹⁷⁴ То примећује и Василије Барски када бележи да се међу најспособнијим проигуманима бира скевофилак, који се брине о целокупном унутрашњем уређењу манастира, приходима, расходима и плаћању дажбина држави – Димитър Пеев, „Нови документи за отец Паисий Хиландарски“, у: *Зографски сџборник: Зографският архив и библиотека. Изследвания и перспективи*, прир. Д. Пеев и др., Света Гора 2019, 484.

¹⁷⁵ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1783, а. 5, 6; ф. 1787, д. 2, 3, 5; ф. 1790, а. 3; ф. 1793, а. 4; к. 4/II, ф. 1794, а. 4; ф. 1795, а. 1, 5, 11, 13, 15; ф. 1796, а. 4, 10; к. 4/II, ф. 1797, а. 2, 4, 6; ф. 1798, а. 3, 4, 5, 10, 12–15, 20, 22, 26; ф. 1799, а. 2, 6, 7, 10, 12, 14; Сава Хиландарац, 159–160.

Док је прелазак у XIX век обележен напуштањем идиоритмије у многим светогорским манастирима, у Хиландару је то био период слабења преосталих киновијских елемената које је манастир задржао сигурно до половине XVIII века. Руски посетилац Антонин Капустин забележио је 1859. године да нико у манастиру нема звање игумана.¹⁷⁶ Институција игумана ипак није у потпуности ишчезла: изгубивши своју практичну улогу задржала је искључиво симболични и ритуални значај. Игумани су и даље бирани, али само на ограничено време и то пред велике празнике, како би предводили богослужење, после чега би се повлачили.¹⁷⁷

Досадашња разматрања показују сложеност унутрашњег уређења Хиландара, као и то да није могуће ослањати се само на строге, идеалнотипске поделе, без узимања у обзир свих особености појединачних случајева. Постојање институције игумана или одржавање обичаја заједничког обедовања није искључивало могућност да монаси истовремено уживају слободе које се нису поклапале са правилима општежића.

Документа сведоче, видели смо, о различитим категоријама при опорезивању, као и да су монаси задржавали право на личну имовину. Она је понекад била знатна и богатим је Хиландарцима омогућавала да кроз велике прилоге обезбеде себи како утицај у манастиру, тако и положај проигумана.¹⁷⁸

Плаћање најма за келије – што потврђују бројни записи у манастирским тефтерима – више него јасно сведочи о имовинском стању хиландарских монаха. Чињеница да манастир позајмљује новац од чланова свога братства, односно да монаси позајмљују новац манастиру, уз камату – брише сваку могућност говора о поштовању строгих киновијских правила манастирског устројства.¹⁷⁹ Поред тога, изгледа да су монаси могли склапати и посебне договоре везане за своју улогу у манастиру већ приликом приступања братству. Тако

¹⁷⁶ Антонин (Капустин), *Заметки поклонника Святой Горы*, Москва 2013, 255.

¹⁷⁷ Сава Хиландарац, 160; Методије Миловановић, *Живои у манасициру Хиландару*, Шабац 1908, 11–13.

¹⁷⁸ Фотић, *Светиа Гора*, 140–146.

¹⁷⁹ Скевофилак Пахомије 1718. године замолио је сабраћу за помоћ манастиру, и архимандрит Макарије, заједно са неколико других монаха, дали су прилоге узевши заузврат крстове и бројанице – *Тештер хиландарски*, л. Iа–Iб.

је свештенођакон Гаврил, када „приде к намъ в сожителство“, платио 500 гроша и на основу тога му је, од стране скевофилакса проигумана Висариона, потврђено да је слободан од „работе и таксида“, односно од физичких послушања и путовања у писанију.¹⁸⁰ Неколико записа у хиландарском тефтеру сведоче и о прецизним договорима који су претходили доласку у манастир извесног Павла („Павел“) из Сомбора, 1762. године. Он је приложио 2.500 гроша те је одлучено да у Хиландару борави „као и други проистоси“, и да поред себе има једног послужитеља који неће бити оптерећен манастирским послушањима.¹⁸¹

Хиландарски архимандрит Герасим представља истакнути пример изузетно предузимљивог монаха. У непрестаном настојању да се обезбеде прилози за несметан живот манастира, он је путовао у Хабзбуршку монархију и Русију, подстичући припаднике црквене јерархије и вернике да помажу „српску царску лавру“. Средстава је посебно недостајало после великог пожара 1722. године, када је Герасим сам финансирао живописање параклиса Покрова Богородичиног 1740. године, где се налази и његов портрет.¹⁸² У питању је интересантан пример истицања значаја појединачног монаха за манастир, и његове визуелне презентације као ктитора.

Свакако, располагање значајним финансијским средствима доводило је и до злоупотреба. Забележени су примери монаха који су путовања у писанију искористили како би се на путу задржали дуже него што је било потребно, или оних који су прикупљена средства задржавали за себе.¹⁸³ Већ спомињани британски посетиоци Карлајл и Хант имали су прилику да разговарају с једним од хиландарских проигумана Герасимом (кога они називају игуманом, тј. *abbot*). Он је као једну од највећих опасности по манастир навео „путујуће монахе који поткрадају прилоге намењене манастиру“. И документа из манастирског архива показују да је проигуман Герасим био

¹⁸⁰ АМХ, СА, к. 2/II, ф. 1779, л. 8.

¹⁸¹ *Тештер хиландарски*, л. 43а–46а, 68а.

¹⁸² Динко Давидов, „Манастир Хиландар на бакрорезима XVIII века“, *Хиландарски зборник* 2 (1971), 39; Слободан Ненадовић, „Архитектура Хиландара. Цркве и параклиси“, *Хиландарски зборник* 3 (1974), 163.

¹⁸³ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 16.

ангажован у истраживању неправилности у трошењу манастирских средстава.¹⁸⁴

Османске власти су у више наврата потврдиле привилегију светогорских манастира да лична имовина преминулих монаха, уколико не превазилази вредност од 5.000 акчи, не потпада под јурисдикцију дужносника државне благајне (осм. *Beyt'ül-mâl*), односно да они немају право да је потражују у корист државе. Оваква одредба била је од изузетне важности за опстанак манастира, јер је њоме гарантован његов континуитет.¹⁸⁵ Међутим, сачувани извори остављају отвореним питање да ли је та имовина имала да припадне патријарху или осталим монасима манастира. С обзиром на велико залагање Хиландараца да обезбеде поштовање овог права, највероватније је да је манастир ипак имао директан интерес, и да је он био правни наследник имовине преминулих чланова братства.¹⁸⁶

Иако се држава, формално, није смела мешати у преузимање заоставштине преминулих монаха, постојање приватне имовине отварало је могућности за спорове с рођацима и другим потенцијалним законитим наследницима. Речит пример је случај забележен пред сидерокавсијским кадијом 28. септембра 1737. године.¹⁸⁷ Становник села Палеохори Стоја („Östüyo“) изјавио је да је његов отац Мина умро као монах манастира Хиландара и да је 15 грла стоке, која је била његов лични посед, остало помешано с манастирским стадом. Пошто је судија закључио да је Царској благајни забрањено да се меша у наследство монаха у манастирима („...manâstır-ı dahâlik olan rahâbîniñ [sic!] terekelerine...beytü'l-mâl taraflarından müdâhale olunmamak...“), решавање спора препуштено је посредницима. Стоја је прихватио два грла стоке као компензацију („bedel-i sulh“) и одрекао се било каквих даљих потраживања од манастира. Сличан пример забележен је неколико година касније, 1740. године, када су се сестрићи, у замену за новчану надокнаду, одрекли потраживања наследства свога преминулог ујака.¹⁸⁸ Из ових примера уочљиво је да

¹⁸⁴ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1798, д. 20; Walpole, *Memoirs*, 223–224.

¹⁸⁵ Ограничење вредности суме коју је могао наследити патријарх укинута је највероватније 1661. године – Petmézas, 517; Фотић, *Свешта Гора*, 84.

¹⁸⁶ Фотић, *Свешта Гора*, 85.

¹⁸⁷ АМХТ 3/262.

¹⁸⁸ АМХТ 3/255.

су се Хиландарци радије одлучивали на договорна решења него да своја права у споровима с рођацима умрлих монаха доказују позивајући се на султанске наредбе. Вероватно је тако било финансијски више исплативо, а и избегавано је претерано мешање државе, које је могло створити прилику за оспоравање права на наслеђе имовине монаха. То потврђује један позни *арзухал* васељенског патријарха из 1796. године, где се наводи да су различити представници локалних и судских власти настављали да, спорадично, оспоравају ово право.¹⁸⁹

Монаси су и сами, односно без притиска правних прописа, своју имовину завештавали манастиру. Тако је поменути архимандрит Герасим, у Сремским Карловцима, 1761. године, увидевши да је тешко болестан, саставио тестамент. Овај случај не може помоћи у проучавању османског контекста наслеђивања имовине, али зато пружа увид у то на који су начин монаси њоме располагали. Архимандрит је поседовао значајну количину вредних ствари и новца. Одређен је зато део који је требало послати у неколико манастира и црква ради помена, а затим је забележено да сва преостала имовина, било да се радило о новцу, реликвијама, одећи или стварима, није смела бити предата било коме, већ искључиво враћена у манастир.¹⁹⁰

Братство Хиландара прилагођавало се различитим условима па је уређење манастира развијало у складу с практичним потребама, али и теолошким разматрањима о томе на који начин је најбоље водити монашки живот, односно да ли се приклонити киновијском или идиоритмијском устројству. У томе ни Хиландарци ни монаси осталих светогорских манастира нису били у потпуности независни, већ су у духовном смислу остајали подређени црквеној хијерархији.

Хиландарски калуђери су током XVIII века улагали велики труд да очувају и унапреде свој манастир. У том периоду дошло је до значајних промена у Османском царству, које је покушавало да прилагођавањем старих управних, војних и пореских модела превазиђе бројне кризе које су потресале државу. Хиландарци су промене понајвише осећали кроз усложњавање и увећавање дажбина које су

¹⁸⁹ ВОА, С. ADL. 18/1143.

¹⁹⁰ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 71–72.

били дужни да плаћају. Такође, овај период обележиле су значајне промене граница на простору централног Балкана. Ратна дејства и смене аустријске и османске власти негативно су утицали на економске прилике.

Под утицајем економске ситуације, али и теолошких промишљања, долазило је до промена и у организацији Свете Горе, као и самог манастира Хиландара. У њему је слабио стари хијерархијски централизовани систем, мада никада није у потпуности дошло до раскида са средњовековним традицијама. И, док су стари метоси обезбеђивали сигуран прилив средстава, привредно јачање источног Балкана отворило је нове могућности за Хиландарце.

Сеоба значајног дела становништва на аустријску територију и постепено померање центра српске црквене хијерархије ка северу оставили су додатног трага на црквене прилике. Укидање Пећке патријаршије и политички услови који су од средине века владали у Хабзбуршкој монархији наметнули су ограничења везама између највишег српског клера и братства манастира Хиландара. Истовремено, реформе увођене у Русији од владавине цара Петра I наметале су ограничења и појачану контролу деловања страних монаха на територији царевине.¹⁹¹ Вазална војводства Влашка и Молдавија била су важни дародавци светогорске монашке заједнице у претходном периоду – помоћ која је стизала посебно од Влашке била је за Хиландар врло значајна. Међутим, од почетка XVIII века ова војводства потпала су под утицај фанариота, именованих од стране османске власти на место војвода. Политичка промена се, изгледа, одразила и на однос према Светој Гори, те је подршка манастирима ограничена.¹⁹²

¹⁹¹ Хиландарци су имали право да на основу „жаловне грамате“ подигну 100 рубаља сваке седме године, уз ограничење слободе кретања по Руској царевини. – Више о везама с Русијом током XVIII видети у: Медаковић, „Манастир Хиландар“, 36–41.

¹⁹² Влашка и Молдавија су као вазалне државе имале унутрашњу аутономију, те је културна и друштвена ситуација била унеколико различита у односу на просторе под директном османском влашћу. Због тога везе Хиландара са овим крајевима нису укључене у истраживање. Иако значај војводства за манастир јесте био мањи у XVIII веку него у претходном периоду, контакти никако нису потпуно прекинути. Тако је влашки војвода Михаил Суцу (1783–1786), по угледу на раније владаре Влашке, издао, 1783. године, повељу Хиландару

Све ово усмерило је братство манастира Хиландара ка јачању веза с областима које до тада нису у том смислу имале значајнију улогу. Иако су путовања монаха настављена широм централног Балкана, и односи са његовим становништвом нису прекидани, Хиландарци као да су пажњу све више усмеравали на простор источног Балкана. Мада су Света Гора и њени манастири представљали део сакралне топографије православних, тек са успостављањем живих и личних веза између хиландарског братства и становника источног Балкана манастир је постао једна од централних тачака верског живота. До тога је дошло захваљујући присуству путујућих монаха и успостављању мреже манастирских поседа.

којом потврђује давање годишње новчане помоћи манастиру и додатне помоћи за путујуће монахе – Gheorghe Lazăr, „Mănăstirea Hilandar și legăturile ei cu Țările Române. O nouă mărturie documentară (1783)“, у: *Miscellanea Historica et Archeologica in Honorem Professoris Ionel Căndea septuagenarii*, ed. С. Croitoru, București – Braila 2019, 388. Метох у Баја де Арами, који су монаси стекли у XVII веку, и даље је био у њиховом поседу. Током читавог XVIII века Хиландарци су путовали скупљајући милостињу на овим просторима, који су били важни као успутне тачке ка Русији, јер се у престоници Молдавије, Јашију, могло чекати на добијање дозвола за путовање даље на север – АМХ, СА, к. 1/II, ф. 1702–1719, д. 1; к. 2/II, ф. 1776, д. 4; к. 3/II, ф. 1786, д. 3; к. 4/II, ф. 1800, д. 25; *Теофилер хиландарски*, 16а, 20б, 26б, 27а, 65б, 96б, 111б; Фотић, *Светија Гора*, 194–206.

ХИЛАНДАРЦИ НА ИСТОЧНОМ БАЛКАНУ – МАНАСТИРСКИ ПОСЕДИ И ПРИКУПЉАЊЕ МИЛОСТИЊЕ

2.1. Путовања монаха у писанију

Први знак већег значаја који је источни Балкан током XVIII века стекао за Хиландар јесте учесталост и редовност посета његових монаха овом подручју. Монаси су обилазили места насељена православним становништвом ради прикупљања милостиње, односно одлазили су у писанију. Манастирско братство улагало је посебан труд у организацију оваквих путовања – која су захтевала припрему, обезбеђење новчаних средстава и прибављање разних дозвола.

Како пример посете Хиландараца нахијама Смедеревског санџака, приказан у претходном поглављу, сликовито показује, писанија је спровођена према утврђеном плану.¹⁹³ Манастирске старешине старале су се да у одређена насеља шаљу сабраћу која су за таква прегнућа била најподобнија, те су њима и издавали дозволу за напуштање манастира.¹⁹⁴ Међутим, пре него што би напустили Атон, калуђери су морали прибавити још једно одобрење, оно светогорског забита. Он би у дозволи (осм. *izin tezkiresi*) навео имена монаха

¹⁹³ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1799, д. 12.

¹⁹⁴ О сакупљању писаније у претходним вековима османске власти видети у: Фотић, *Светиа Гора*, 221–231. О општим одликама путовања у писанију на простору данашње Републике Бугарске видети у: Радев, *Таксидиотство*, 8–22; Мертзимекис, „Атонските монаси“, 102–106.

који се спремају на пут и места која планирају да обиђу. Посебно је наглашавано да се путовање предузима ради сакупљања милостиње.

Тако се у исправи издатој 1724. године монаху Герасиму и његовим пратиоцима наводи да они „путујући у правцу Ниша, Видина и Београда сакупљају милостињу за манастир по својим обичајима“ („...Niş ve Vidin ve Belgrâd taraflarına râhî olub âyînleri üzere manastırı için sadâka sâ'illikler ile cemi' etmelerle...“).¹⁹⁵ Слична се формулација налази и у документу насталом 2. децембра 1799. године и насловљеном на монаха Рафаила и двојицу пратилаца. Њима се одобрава путовање ради прошње („...sâ'illik için geşt ü güzar ede...“) у Софијском кадилуку, уз нагласак да их у томе нико не сме ометати.¹⁹⁶ На овај начин је путовање ради прикупљања милостиње било регулисано од стране државе, која је ову врсту новчаних и давања у природи означавала као „државне дажбине“, како би монасима обезбедила већу сигурност. Приликом добијања дозвола калуђери су подносили султанске фермане који су им гарантовали право на ову делатност, као и одређене привилегије (да носе световну одећу, јашу коње и муле и чак да буду наоружани).¹⁹⁷

По доласку на одредиште путујући монаси су се обраћали локалним црквеним великодостојницима ради добијања одобрења да се крећу и обављају писанију у областима под њиховом јурисдикцијом. За то су могли добити и писмене потврде, као што показује раније споменути пример документа који је зворнички митрополит уручио монаху Саватију.¹⁹⁸ Поједини митрополити и епископи од монаха су тражили надокнаде већ приликом издавања дозвола за сакупљање милостиње или вођење поклоника на Свету Гору. О томе, на пример, сведоче два писма из 1798. године. Угледници из Пирота кир Стамен, кир Марко и кир Нешо (титулисани као епитропи, што у овом контексту значи да су били или часници црквене општине или почасни заштитници манастира) извештавају о бројним глобама

¹⁹⁵ АМХТ 3/246а.

¹⁹⁶ АМХТ 3/415.

¹⁹⁷ Фотић, *Светија Гора*, 222, 227; Исти, „Athonite Travelling Monks“, 158–160.

¹⁹⁸ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1799, д. 9. Сличне потврде су архијереји издавали и монасима других светогорских манастира, што показује и неколико докумената из XVIII века сачуваних у манастиру Каракал – Cyril Pavlikianov, *Medieval Slavic Acts from Mount Athos 1230–1734*, Sofia 2018, 57–68.

које је локални владика наметнуо духовнику Ананију, тврдећи да му хиландарска обитељ није платила пешкеш (највероватније се мисли на митрополитски ресум). Локални „епитропи и чорбације“ стали су на страну манастира и безуспешно покушали да владика одврате од тражења новчаних надокнада.¹⁹⁹

Како би потврдили да долазе као званични представници манастира, Хиландарци су често носили својеврсна молбена писма насловљена на црквене архиепископе и на угледне представнике православног становништва.²⁰⁰ Најпре су се обраћали дужносницима локалних заједница, утицајним и имућним особама. Тако се у писмима може наићи на различите почасне титуле и одреднице, као што су главар, првостојатељ, кнез, кмет, чорбација, коџабаша и хаџија.²⁰¹ Наравно, нису само најбогатији и најмоћнији даривали манастир, то је чинила читава заједница. Боравак Хиландараца у једном насељу највероватније је био свима познат, јер су они често уживали већи верски ауторитет и веће поштовање од парохијског свештенства. Уз то, чињеница да су често путовали прикупљајући прилоге и носећи са собом знатне суме новца натраг у манастир, а да нису представљали плен локалних друмских разбојника, сведочи о високом поштовању које им је указивано.²⁰²

Монаси су играли активну улогу у подстицању верника да се одлуче да подрже и даривају манастир. Путујући и проводећи извесно време међу православним становништвом, они су им показивали различите реликвије које су са собом носили полазећи из манастира, указивали на њихова благородна и исцелитељска дејства,²⁰³ делили гравире манастира и говорили о његовој историји. Запис на бакро-

¹⁹⁹ AMX, SA, к. IV/2, ф. 1798, д. 14–15.

²⁰⁰ Грујић, „Одношаји“, 49, 54; Медаковић, „Манастир Хиландар“, 30.

²⁰¹ AMX, SA, к. 4/II, ф. 1795, д. 14, 15; Грујић, „Једно хиландарско грчко писмо“, 393; Медаковић, „Манастир Хиландар“, 17; Pavlikianov, 59, 64.

²⁰² Радосављевић, „Вера и црква у свакодневном животу“, 396.

²⁰³ AMX, SA, к. 1/II, ф. 1763, док. 1, 3, 4, 36; ф. 1764, док. 2, 36; ф. 1765, док. 1; к. 2/II, ф. 1766, док. 41; ф. 1767, док. 1, 7; ф. 1788, док. 2; Радослав Грујић, „Једно грчко хиландарско писмо“, 391–392; *Тeфiиep хиландарски*, л. 40б; Ognjen Krešić, “Adapting to Shifting Imperial Realities: Mount Athos (Chilandar Monastery) in the Political Context of the Eighteenth-Century Ottoman Empire”, *Хиландарски зборник* 14 (2017), 142–143.

резу израђеном у Москви 1757. године, посебно истиче све најсветије реликвије (честице Светог крста, крв Исусову, мошти светаца) које су се нашле у манастиру од његовог оснивања, од стране „благочестивих илирикокрпских царева“. Наводи се и: пошто је манастирска обитељ изложена „тиранском ропству“ и оптерећена „несносним данцима и другим агарјанским увредама“, она се нада помоћи свакога хришћанина. Навођење потешкоћа опште је место у обраћању Хиландараца православним верницима, и представља још један вид подстрека давању прилога. Богатије бакрорезне панораме рађене су по наруџбини у централноевропским и руским радионицама, док су сами монаси правили дрворезе слабијег квалитета и уметничких достигнућа. Отиснуте на папиру, гравире су играле важну улогу и у изграђивању визуелне културе православног становништва, као и у ширењу идеја историцизма прожиманих верским значајем Хиландара. Поклањане су и продаване другим манастирима, члановима црквеног клера као и верницима.²⁰⁴

Посебан значај придаван је честицама Часног крста које су чуване у манастиру, о чему сведочи труд да се добије потврда васељенског патријарха Самуила 1768. године да то јесу управо честице које је Св. Сава примио од цара Јована Ватаца, јер је оригинална хрисовуља о том поклону изгорела 1722. године у пожару. Претходне године (1767) братство манастира сачинило је текст о сагласности да се ова светиња раздели на два дела, како би један увек могао бити у манастиру док би други од тада могао да буде ношен у писанију.²⁰⁵

Како би имена оних који су приложили новац за помен својих ближњих могла бити читана током литургије у манастиру, током писаније су вођени детаљни пописи прикупљене милостиње. Становништво је, осим новца, поклањало разноврсне друге прилоге: пољопривредне производе, грла стоке, занатске рукотворине, одећу, док су богатији даровали и вредне литургијске сасуде, делове свештеничке одеће или верске књиге.²⁰⁶

²⁰⁴ *Сѣтари срѣпски зайиси и најѣиси*, књ. V, бр. 8101; Динко Давидов, „Манастир Хиландар на бакрорезима XVIII века“, *Хиландарски зборник 2* (1971), 143–144. Више о графичким приказима Хиландара током XVIII века погледати у: Динко Давидов, *Хиландарска графика*, Београд 1990.

²⁰⁵ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 17.

²⁰⁶ Љиљана Пузовић, „Хиландарска писанија“, 64–65.

Честе посете учвршћивале су улогу монаха у верском и културном животу православног становништва. Такође, ове везе увећавале су значај који су прилози имали за манастирску економију. Тако су се временом стварале повољне околности за успостављање трајнијег присуства Хиландараца у насељима источног Балкана. Резултат тога било је заснивање бројних манастирских метоха на датом простору.

2.2. Оснивање манастирских метоха

Верско задужбинарство имало је важну улогу у свим средњовековним државама Балкана. Успостављање османске управе није довело до нестајања ове институције, која је била важан део и исламске верске праксе. Ипак, верско задужбинарство доживело је промене које су проистекле из другачијег друштвеног и правног система. Верске задужбине се у исламу називају *вакуфима* (осм. *wakif*).²⁰⁷ Њихово оснивање често је имало политички и економски значај, и било је део процеса успостављања власти над одређеном територијом. Тако су сами владари и људи њима блиски оснивали задужбине, а оне су могле да буду џамије, јавне кухиње, јавна купатила, медресе, библиотеке, каравансараји, фонтане и други јавни објекти.²⁰⁸ У основи сваког вакуфа стајала је жеља да се завештањем одређене непокретности, или пак новца и ствари, учини богоугодно дело. Завештана имовина није могла бити продата или на други начин употребљена

²⁰⁷ R. Peters, D. Behrens-Abouseif, D. S. Powers, A. Carmona, A. Layish, Ann. K. S. Lambton, R. Deguilhem, et al., "Wakf", у: *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Vol. XI: W–Z, eds. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, et al., Leiden 2002, 59–99.

²⁰⁸ Вера Мутафчиева, „За рољата на вакџа в градската икономика на балканиите под турскав власт (XV–XVII век)“, *Известия на Института за историја*, 10, 1962, 121–145; Adem Handžić, „Vakuf kao nosilac određenih državnih i društvenih funkcija u Osmanskom carstvu“, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, IX–X, 1983, 113–120; Александар Фотић, „Улога вакуфа у развоју оријенталног града: београдски вакуф Мехмед-паше Јахјапашића“, у: *Социјална сџурукџура срџских ѓрадских насеља (XII–XVIII век)*, ур. Ј. Калић, М. Чоловић, Београд 1992, 149–159.

– осим онако како је било назначено у документу о успостављању вакуфа (*вакфији* или *вакуфнами*). Османски писари користили су притом и грчку и словенску реч „метох“, али су се приликом састављања судских исправа најчешће придржавали шеријатске терминологије. Класична дефиниција вакуфа подразумевала је да приходи који из њега проистичу могу бити намењени тачно одређеним особама или у корист заједнице. О спровођењу одлука наведених у вакуфнамама бринуо се управник задужбине (мутевелија, осм. *mütevelli*), чије је именовање такође морало бити прецизирано у оснивачком документу. Касније је успостављена подела на добротворне вакуфе, намењене јавној употреби, и породичне.²⁰⁹

Вакуфи као институције разликовали су се од хришћанског поимања верске задужбине, али две традиције нису биле супротстављене. Црквени канони прописивали су да се дарована имовина, којом су располагала црквена лица, могла користити искључиво за вршење богослужења, издржавање припадника клера и помоћ немоћнима.²¹⁰ Иако су исламски правници заступали тумачење да вакуф не може бити усмерен на изградњу нових цркава, ипак је већина прихватала да је легално задужбину наменити у корист зимија. Прецизније речено, однос османске администрације према овом питању није био једнозначан, и пролазио је кроз различите фазе.²¹¹

Један од најутицајнијих османских правних стручњака шејхулислам Ебусууд изнео је, средином XVI века, тумачења шеријатских одредби о хришћанским вакуфима, која су и током следећих столећа усмеравала државну политику спрам овог питања. Оно што је за манастире било посебно важно била је одредба да задужбине не могу бити намењене институцијама – пошто шеријат не препознаје правна лица. Како би чин увакуфљења био легалан, због овога

²⁰⁹ J. R. Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leiden 1986; Peters, *Wakf*, 59–63, 87–91; Eugenia Kermeli, “Ebū’s Su’ūd’s Definitions of Church Vakfs: Theory and Practice in Ottoman Law”, у: *Islamic Law. Theory and Practice*, eds. R. Gleave, E. Kermeli, London – New York 2001, 141–142, 148.

²¹⁰ Иванова, Светлана, „Хришћанска и мюсюлманска благотворителност по бугарските земи, XVI–XVIII в. (документи, учасници и институции), у: *Дарителство и взаимопомош во бугарското общество (XVI – началото на XX в.)*, Софија 2003, 11.

²¹¹ Фотић, *Светија Гора*, 19–36.

су се као уживаоци дароване имовине морали означавати „монаси и сиромашни настањени у манастиру“, што је био најприхватљивији могући начин да се братство посматра као колектив а да се не прекрше одредбе шеријата. Ебусууд је на тај начин манастирске вакуфе сместио у категорију породичних.²¹²

Хиландарци су се приликом обраћања суду трудили да сваки важан формалан услов увек буде испоштован, чиме су избегаване могућности оспоравања поседа. Насупрот томе, једна од основних претпоставки успостављања вакуфа – дефинисање правила о постављању његовог управника, односно мутевелије – није посведочена ни у једном од примера поседа на источном Балкану, чак ни када се у документима изричито говори о увакуфљењу одређене непокретности. Чини се да су османске власти игумане сматрале управницима манастирских задужбина, па се они у појединим документима и називају мутевелијама.²¹³

Вакуф су могле представљати само непокретности које су се налазиле у личном поседу, мулк (осм. *mülk*). Непокретности у градским насељима најчешће су биле лична имовина те нису постојале правне препреке завештању. С друге стране, приликом поклањања обрадиве земље на селу чин се, како би задовољио шеријатске прописе, морао приказати као купопродаја права коришћења.²¹⁴ Пракса прикривеног поклона, односно сакривања чина завештавања иза формалног договора о купопродаји, примењивана је, међутим, и у другим случајевима. Наиме, купопродајом се обезбеђивала већа

²¹² Фотић, *Светиа Гора*, 232–235; Kermeli, “Ebū’s Su‘ūd’s Definitions”, 147–149; Fotić, “Concealed Donation”, 722–723.

²¹³ АМХТ 3/309, 3/382; Kermeli, “Ebū’s Su‘ūd’s Definitions”, 150; Фотић, *Светиа Гора*, 235.

²¹⁴ Управо је Ебусуудово тумачење да су поседи које су манастири уживали као вакуфе обухватали обрадиво земљиште, и да су при томе били насловљени на „цркве“ као уживаоце, послужило као оправдање за у историографији добро истражен случај тзв. „продаје манастира / цркава“. Наиме, за време власти султана Селима II (1566–1574) спроведена је конфискација свих манастирских имања за које нису постојала валидна документа. Потом су ти исти поседи понуђени монашким братствима да их откупе за велике износе новца – Fotić, “The Official Explanations”, 33–54; John Alexander, “The Lord Giveth and the Lord Taketh Away: Athos and the Confiscation Affair of 1568–1569”, у: *Mount Athos in the 14th–16th Centuries (Athonika Symmeikta 4)*, Athens 1997, 149–200.

правна сигурност услед мањих могућности за оспоравање на основу недовољно прецизне формулације (погрешно именовање корисника вакуфа, недостатак одредбе о мутевелији), које су могли учинити османски чиновници, или пак наследници дародаваца. Такође, овако је могло бити заобиђено ограничење да се завештати може само 1/3 укупне имовине неке особе. Обезбедивши хуџет о куповини одређене непокретности, монаси су тако знатно поједностављивали процес доказивања права на посед.²¹⁵

Оснивањем манастирских метоха успостављана је постојана веза с локалним становништвом. Природа извора и непостојање истраживања на основу османске грађе, који би пружили прецизну слику бројности и врста манастирских поседа, условили су и структуру овог излагања. Показало се неопходним да се таксативно прикаже истраживањем утврђени опис метоха. На тај начин добија се слика њиховог распореда, као и општих околности и посебности које су пратиле њихово успостављање. У највећем броју случајева у питању су биле стамбене куће, у документима обележене речју *menzil* као општим називом за читав посед (тј. кућа с пратећом окућницом).²¹⁶ Међутим, монаси су стицали право притежавања и над земљиштем у сеоским насељима. Оно што отежава проучавање јесте чињеница да сачувани документи понекад не омогућавају да се са сигурношћу утврди да ли су Хиландарци посед купили или им је он завештан. Због тога се само праћењем већег броја различитих примера може стећи потпуна слика о сложености манастирске економије и места метоха у њој.

Све сложенији друштвени живот немуслимана на источном Балкану, на првом месту градских житеља, одражавао се и на њихове односе с Хиландарцима, било да се радило о давању милостиње путујућим монасима или завештавању имовине. Током XVIII века дати простор почео је да, за све Светогорце, добија све важнију улогу, о чему сведочи и чињеница да је у насељима на територији коју данас обухвата Република Бугарска забележено постојање метоха двана-

²¹⁵ Фотић, *Светија Гора*, 232–235; Исти, “Concealed Donation”, 725–726.

²¹⁶ Stéphane Yérasimos, “Dwellings in Sixteenth-Century Istanbul”, у: *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, eds. Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann, Würzburg 2003, 278.



Карта 1: Градови на подручју источног Балкана у којима је потврђено постојање хиландарског метоха (■), или које су монаси посећивали приликом писаније (●)

ест атонских манастира. Реч је, најпре, о епископским средиштима, затим местима која су имала развијену занатску и трговачку делатност, те онима која су се налазила на важним путним правцима.²¹⁷ Одроз оваквих друштвено-економских и културних околности је разграната мрежа хиландарских метоха и бројност и значај прилога које је манастир добијао из ових области.

²¹⁷ Мертзимекис, „Атонските монаси“, 108.

2.3. Манастирски метоси и присуство Хиландараца у насељима источног Балкана

2.3.1. Пазарџик

Најстарији сачувани документ који се односи на успостављање метоха на простору источног Балкана издат је у граду Татар Пазару (осм. *Tâtâr Pâzârî*, данас Пазарџик). Реч је о насељу насталом у XIV веку захваљујући османској популационој политици насељавања различитих номадских скупина на простору Балкана. Захваљујући свом положају у централној Бугарској, Татар Пазар је временом постао важно трговинско и занатлијско седиште.²¹⁸ У махали по имену Мераш (осм. *Mer'âş*) села Отлук, које је припадало кадилуку Татар Пазара, манастир Хиландар стекао је власништво над једном кућом. Купопродаја је забележена 21. марта 1752. године пред најбом у самом граду.²¹⁹ Власница куће била је хришћанка Бена („Венџ“), кћер Николина, док је братство представљао монах Мартирије. Положај поседа утврђен је на следећи начин: с једне стране налазила се кућа Јована Миладина, с друге сапунџије Николе, с треће Косте Стојка док се с четврте налазио пут. У питању је била двособна кућа с двориштем, чија је вредност износила 67 гроша. Хуџет доноси и објашњење, тј. наводи разлоге куповине куће, што није чест случај са овим типом документа. Наиме, после уобичајених фраза о окончању чина купопродаје и преузимању пуног власништва, додата је изјава монаха Мартирија: и када неко други од Хиландараца стигне у место, треба да одседне у датој кући („menzil-i mezkûrde ... bir âhar mahalle vardıkda mezkûr manâstırda mütemekkin keşişler mütemekkin ola deü“). Уз то, може се закључити да је установљавање метоха у граду привукло пажњу локалних угледних хришћана, који су у значајном броју наведени међу сведоцима правног чина. Тако су, поред субаше села Отлук Осман-аге и тројице сегбана (Омар-беше, Мехмед-беше и Ибрахим-беше), као сведоци забележени следећи хришћани: чорбаџије Рале, Нешо и Герман, сапунџија Никола, абаџија Никола као и двојица свештеника Стојан и Павле. Док је веза сапунџије

²¹⁸ Григор Бойков, *Татар Пазарџик. От основаването на града до края на XVII век*, София 2008, 18.

²¹⁹ АМХТ 3/328.

Николе с предметом парнице јасна (он је био један од суседа), присуство двојице свештеника и више чорбација наводи на закључак да су они с намером дошли да присуствују успостављању манастирског вакуфа.²²⁰

Да су том приликом хиландарски монаси успоставили блиске везе са становницима Отлука потврђује то што је, тридесетак година касније, Хиландар стекао власништво над још једном кућом у томе месту. Могуће је да је и неко од припадника манастирског братства био пореклом одатле. Становник Отлука Крсто, син Велин („Veló“), забележио је, у присуству неименованог монаха, успостављање вакуфа 9. новембра 1788. године.²²¹ Грађевина окружена с три стране кућама хаџи Кирка, Јане („Yânó”) и Баје („Beuó“), а која је поседовала кухињу, пећ, оставу, два подрума и двориште, постала је власништво Хиландараца у замену за дуг у износу од 1.000 гроша „под вакуфским условима“. Напоменуто је да „кад год монаси дођу“, могу живети у овој кући („...menzilin içinde herbâr keşişler geldikte mütemekkin ve ikâmet etmek üzere vakf şartıyla...“). Склапање уговора учињено је пред искључиво хришћанским сведоцима чина, међу којима су поново били један чорбација, хаџи Кирко, и свештеници Манчо и Стојан.

Хиландарски монах Макарије, син Славов, прибавио је 25. августа 1797. године нови значајан посед за манастир, и то у самом граду Татар Пазару.²²² Становник махале Варош, бакалин хаџи Стојо је преко опуномоћеника, кафтанџије хаџи Неча, продао имање које

²²⁰ Сведоци чина (осм. *şuhud ul-hal*) нису учествовали у парници, већ су јој само присуствовали. Они су били гаранџи исправности правног процеса, и стога су се међу њима често налазили правни стручњаци и државни чиновници. Приликом издавања хуџета кадија би на крају исправе забележио имена сведока чина. Међу њима могле су бити особе које су се у судници нашле вођене својим послом и које нису имале никакве личне везе са самом парницом. Присуство хришћана у пописима сведока говори и о практичном значају ове правне институције јер шеријат није прописивао да, у случајевима када су у парницама учествовали немуслиманџи, њих мора бити и међу сведоцима чина. То су могли бити представници заједнице, махале или еснафа, који су били у прилици да пруже додатне информације о околностима случаја, гарантују спровођење одлука и послуже као сведоци уколико би у будућности дошло до новог парницења; више о томе погледати у: Крешћ, „Хришћани као сведоци чина“, 23–34.

²²¹ АМХТ 3/406.

²²² АМХТ 3/398.

се састојало, у горњем делу, од летње просторије, пећи, кухиње и диванхане, док су се испод налазиле још две просторије, једна пећ, још једна кухиња и подрум с бурадима. Кућа је поседовала и двориште с бунаром. Јасно је да се радило о поседу који је припадао богатијој особи, о чему сведочи и његова вредност од 900 гроша. Да је посед набављен за манастир, изричито је наведено („...manâstir-ı mezkûr içün...“), а међу сведоцима чина поново су се нашли искључиво хришћани, и то припадници различитих заната: хлебар хаџи Димо, абаџија хаџи Димо, капација Благоје, абаџија Влах Митар („İvlâh Mitre“), абаџија Георгије и казанџија Тошо – и један свештеник, Мичо (или Манчо – „Mîcô“).

Хиландарци су у Татар Пазару били присутни много пре куповине првог метоха. Већ почетком 1741. године град је посетио игуман манастира Анастасије, прикупљајући тамо прилоге за помене.²²³ Јеромонах Христофор је десетак година по оснивању првог метоха, 1763. године, сакупио милостињу у износу од 315 гроша и ствари вредне 22 гроша.²²⁴ Проигуман Григорије путовао је ради писаније по Татарпазарском кадилуку деценију касније, и у манастир се вратио с групом поклоника који су са собом донели прилог у износу од 510 гроша. У исто време, његов сапутник, ђакон Партеније, довео је групу ходочасника из села Ветрен (двадесетак километара западно од Пазарџика) који су манастиру даровали 304 гроша у новцу, као и епитрахиљ и кандило у вредности од 60 гроша.²²⁵ Јеромонах Доротеј је 1778. године у Калоферу и у Татар Пазару прикупио 1.146 гроша, а добио је и два коња.²²⁶

²²³ Износ који је плаћан за помен био је, као и у другим случајевима, 5 гроша. На крају пописа имена додата је белешка да је Манчо у Присадину, у Клисурси, „записао метох“. Клисурса је мало место у данашњој централној Бугарској, око 70 km северно од Пазарџика. Међутим, није сачуван никакав други извор о постојању метоха у том селу – *Тефџер хиландарски*, л. 19б.

²²⁴ Исто, л. 69а.

²²⁵ *Тефџер хиландарски*, л. 90а. Ђакон Партеније посетио је село Ветрен и 1779. године, када је довео поклонице у манастир и предао 310 гроша и три муле вредне 120 гроша. Поред тога, донео је и 400 гроша „од метоха с 4 уврата лозе у Ветрену“ (уврат = око 1000 m²) – Исто, л. 94а.

²²⁶ Исто, л. 100б. У зависности од врсте коња и њихове намене (за јахање, вучу или расплод), њихове су цене значајно варирале. У просеку цена радног коња

2.3.2. Сѿара Заѿора

После Татар Пазара, у данашњој централној Бугарској Хиландарци су стекли посед и у граду Стара Загора (осм. *Eski Zagora, Zagora-i 'Atik*). Монах Нектарије, син Нектарија, купио је једно имање у градској махали Хавазик („Навâсеки“?) најкасније 14. јула 1753. године. Састојала се од чардака, две просторије у приземљу (једна је поседовала огњиште с димњаком а друга пећ), амбара и дворишта, и имала је вредност од 150 гроша.²²⁷ Њени претходни власници била су шесторица становника те махале: Јован (син Михалов), свештеник Драган (син Велков), сапунџија Јован (син Момчилов), бојација Јован (син Влчов), кафтанџија Рајко (син Димов) и Марко. У суседству су се налазиле куће хаџи Петка, кројача Рајка и абације Јована, док се с четврте стране купљени посед наслањао на цркву (осм. *kenîse*). На први поглед делује необично да власништво над једном кућом дели шесторица људи који нису у сродству. Међутим, највероватније су ови становници Старе Загоре (или, како су у документу описани – „раја Старе Загоре“) заједнички купили кућу уз цркву – с намером да је поклоне манастиру, што је и учињено под привидом купопродаје између њих и монаха Нектарија. Овакав поступак могао је бити оправдан и жељом да се обезбеди парохијска црква тиме што ће се онемогућити да суседно имање купи муслиман.

Иако је у међувремену назив махале промењен, највероватније се може успоставити континуитет између поседа купљеног средином XVIII века и хиландарског метоха при цркви Св. Димитрија који се помиње у првим деценијама следећег века.²²⁸ Изузев што су у метоху могли да бораве Хиландарци који су путовали у писанију, манастирски посед доносио је и приходе, о чему сведочи забелешка у тефтеру да је 1761. године поп Јона послао „200 гроша од метоха“.²²⁹

Метох у Старој Загори имао је не само верски него и културни значај у животу локалних хришћана. Сачувани су подаци да је

износила је 15–17 гроша, али је током 1770-их порасла на 30–35 гроша – Nikolai Todorov, *The Balkan City 1400–1900*, Seattle – London 1983, 141.

²²⁷ АМХТ 3/273; 3/274.

²²⁸ Хришћанске махале заузимале су североисточни и источни део града, и биле су концентрисане око цркава Св. Димитрија и Св. Богородице – Христо Буюклиев и др., *История на Стара Загора*, Софија 1966, 43.

²²⁹ *Тешѿер хиландарски*, л. 64б.

у оквирима загорског метоха радило училиште: у једном писму из 1808. године „чорбације Старе Загоре“ моле монахе Хиландара да пошаљу једног човека који може да врши црквену службу и поучава децу.²³⁰

Нектарије – представник манастира приликом стицања метоха, имао је чин јеромонаха, и чини се да је одржавање веза између Старе Загоре и Хиландара била једна од његових дужности. Наиме, три године раније (1750. године) у тефтеру је забележено да је он из овога града донео прилоге у вредности од 585 гроша (уз једну чашу вредну 10 гроша и једно кандило од 15 гроша).²³¹ Да су становници Загоре били приљезни дародавци манастира показује и то што је већ 1757. године јеромонах Силвестер донео још богатије дарове (978 гроша у новцу и 230 гроша вредних ствари).²³²

Примећује се правилност у посетама Хиландараца граду: оне су обављане сваке четири до пет година. Да ли је реч о случајности или су манастирски великодостојници о томе водили бригу – не може се са сигурношћу знати. Ипак, да је вероватно образац у питању потврђује податак да је, 1761. године, осим споменутих 200 гроша од метоха, проигуман Герасим у манастир донео још 1.300 гроша. Пет година касније проигуман Николај донео је, „заједно с попом Пајсијем“, 1.555 гроша и ствари у вредности 3.020 гроша.²³³

Сем правилног распореда посета, јасно се уочава да су, посебно током друге половине века, челници манастира у писанију и као надзорнике метоха увек слали одређене монахе. Као што је Нектарије средином века одржавао везе између Загоре и Хиландара, тако су то касније чинили јерођакон Дамаскин, или већ споменути проигуман Николај који је и 1778. године именован као особа која борави у граду и од које је бивши скевофилак Висарион преузео 500 гроша док је био „на служби при проигуману Нектарију у Старој Загори“.²³⁴

Како је већ у више наврата указано, често су и ствари прикупљене за манастир имале значајну вредност. Тако је 1770. године проигуман Данил, поред 400 гроша у новцу, донео и разноврсне

²³⁰ Буюклиев, 51; Радев, *Таксидиотство*, 120–121.

²³¹ *Тефтер хиландарски*, л. 56а.

²³² Исто, л. 58б.

²³³ Исто, л. 64б.

²³⁴ Исто, л. 93а.

поклоне: „Јеванђеље, епитрахил, сребрну кутију за мошти, токе и 5 сребрних чаша, 10 оки бакра и друге ствари у вредности 225 гроша и уз то 23 муле.“²³⁵ У оквиру исте забелешке наведено је да је јерођакон и саборни старац Дамаскин прикупио синодију²³⁶ од 300 гроша и вратио се у манастир – вероватно после одређеног времена проведеног у метоху.

Записи из 1762. и из 1770. године пружају нам увид и у други изузетно важан аспект међусобних веза манастира и хришћанског становништва, а то су поклоничке посете. Док је први запис оскудан – само је наведено да је проигуман Николај „довео госте“, други је прецизнији. Поименично је споменут извесни Стањо (који је донео 500 гроша), затим још 300 гроша и ствари у вредности од 900 гроша, за које није наведено од кога су, као и 230 гроша у новцу и 300 гроша вредних ствари које је манастиру прибавио јеромонах Рафаил.²³⁷

Колико су у економском погледу биле значајне овакве везе показују укупне суме донете из писаније 1766. и 1770. године: 4.600 и 3.225 гроша у новцу и стварима. Пет година касније манастир је добио још значајније прилоге – поп Герасим је с проигуманом Данилом, Макаријем и јерођаконом Серапионом донео новца и ствари у вредности од читавих 9.000 гроша.²³⁸ Када се узме у обзир да Хиландар није био једини манастир чији су монаси посећивали Стару Загору,²³⁹ важност коју су становници града придавали везама са Светом Гором постаје тим јаснија. Те везе неће бити прекинуте ни током прве половине XIX века.²⁴⁰

2.3.3. Казанлук

Први потврђени метох у граду Казанлуку (осм. *Akçe Kazânlık*), у данашњој централној Бугарској, Хиландарци су стекли 26. децембра 1761. године. Тада је становник града Коста, син Димов, изјавио на суду, у присуству хиландарских монаха Лаврентија и Севастија,

²³⁵ Исто, л. 66а.

²³⁶ Под синодијом подразумевала су се средства сакупљана захваљујући приложништву и вршењем свештеничких дужности.

²³⁷ Исто, л. 66а.

²³⁸ Исто, л. 94б.

²³⁹ Радев, *Таксидиотство*, 120.

²⁴⁰ Исто, 121–122.

да своју кућу „по нашим лажним обичајима завештавам манастиру Хиландару као шеријатски исправни вакуф“ („ayın-i batıllarımız üzere Hilandâr manâstırına vakf-i sahîh-i şer'î ile vakf eyledim“). Имање се налазило у махали Ашиклар и састојало се од три собе, пећи, штале и дворишта, али његова вредност није наведена.²⁴¹

Формулацијом да се кућа увакуфљује у корист „манастира Хиландара“ отворена је могућност да читава процедура буде оспорена. Не може се утврдити да ли је реч о непажњи самог састављача документа, кадије Мехмеда, или пропусту учесника у парници. Како многобројни други примери сведоче, монаси су увек поклањали велику пажњу судској процедури. Као што је раније објашњено, именоване самог манастира а не његових монаха као уживалаца поседа није било у сагласности са Ебусуудовим тумачењем шеријата.²⁴²

Према подацима потврђеним османским документима, метох у Казанлуку јесте основан шездесетих година XVIII века, али становници овог места су и током претходних деценија давали прилоге и бринули се о томе да у светогорском манастиру обезбеде помене преминулих чланова породице.²⁴³

После Лаврентија и Севастија, манастирске послове у граду водио је јеромонах Данил, који је 1766. године предао 833 гроша у новцу и ствари у вредности 1.980 гроша.²⁴⁴ Он је био родом из овог града, и највероватније је био задужен за бригу о метоху.²⁴⁵ Монах Самуил вратио се из Казанлука 1770. године са сакупљених 1.160 гроша (у суму је укључен и новац прикупљен у Катраничкој епархији,

²⁴¹ АМХТ 3/284.

²⁴² Фотић, *Свeйџа Гора*, 232–235; Kermeli, “Ebū’s Su’ūd’s Definitions”, 147–149; Fotić, “Concealed Donation”, 722–723.

²⁴³ Запис, највероватније настао током пете деценије XVIII века, садржи списак становника Казанлука који су давали прилоге за молитве у манастиру за своје сопствено здравље, здравље сродника или пак за помене најближима. Интересантно је да су многи од њих приложили само један део износа, те је забележено да су „остали дужни“. Тиме се потврђује да је постојао уобичајен износ даван у таквим приликама, мада прецизно прописаних цена свакако није било. Судаћи према прилозима прикупљеним у Софији 1741. године, уобичајена сума износила је 10 гроша – *Тeфџиер хиландарски*, л. 21б, 24а; Пузовић, „Хиландарска писанија“, 66.

²⁴⁴ *Тeфџиер хиландарски*, л. 75а.

²⁴⁵ Радев, *Таксидиотство*, 103.

која се налазила у данашњој северној Грчкој) и ствари у вредности 246 гроша.²⁴⁶

При метоху у Казанлуку радило је и училиште, о којем постоји само податак да је на прелазу из XVIII у XIX век јеромонах Мина ту боравио и подучавао децу. Пошто је он напустио град током крџалијских нереда,²⁴⁷ становници Казанлука послали су молбу Хиландару да опет пошаље некога ко ће моћи да обавља црквене и учитељске дужности.²⁴⁸

2.3.4. Асеновѿраг / Амѿелино

Модерни град Асеновград у османском периоду носио је име Станимака. Хиландарци су своје упориште имали у делу данашњег града који је некада био засебно сеоско насеље и називао се Амбелино (Амбелино, осм. *Anbelenôds*).²⁴⁹ У махали Дујко („Tüyükô“?) хришћанка Влкана, кћер Константинова, продала је 2. априла 1769. године кућу хаџи Влчи, сину Јамандијевом. Посед се налазио уз цркву и састојао се од једносратне куће (на спрату су се налазиле соба и диванхана, док је у приземљу била још једна просторија), пећи, штале, сеника и дворишта. Хаџи Влчо платио је кућу 150 гроша. У документу је наведено да је посед по куповини и преузимању намењен за хиландарски вакуф („...Hilândâr manâstirina vakf olmak üzere bi'l-vekâleten iştirâ ü temellük ü tesellüm u kabz u kabûl eylediğinden soñra...“).²⁵⁰ Овај податак, као и чињеница да је куповина извршена

²⁴⁶ *Тешѿер хиландарски*, л. 83б. Извесни поп Енчо из Казанлука писао је септембра 1786. године манастиру – о набавци маслаца. Без контекста није могуће утврдити да ли је он бринуо о метоху и његовој снабдевености – АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1786, л. 4.

²⁴⁷ Крџалије су биле организоване групе разбојника које су, од осамдесетих година XVIII века, пљачкале села, а нападале и градска насеља, на простору источне Румелије. Наиме, појава провинцијских моћника који су у већој или мањој мери деловали независно од централних власти, одразила се и на пораст осећања несигурности у провинцији. То је омогућило деловање различитих разбојничких група, које су бројале и по неколико стотина чланова. – Више о томе у: Вера Мутафчиева, *Кърджалијско време*, Софија 1993.

²⁴⁸ Радев, *Таксидиотство*, 103–104.

²⁴⁹ Исто, 89.

²⁵⁰ АМХТ 3/302. У манастирском архиву налази се хуџет издат 14. новембра 1765. године, у коме је забележена купопродаја куће у махали Дујко између

преко посредника, упућује на закључак да је хаџи Влчо у овом случају био заступник манастира јер у тренутку када је Влкана одлучила да завешта своју кућу, у селу није било присутних хиландарских монаха. Да је манастирска обитељ већ била успоставила везе са становницима Ампелина сведочи то што је један метох у овом селу забележен у тефтеру већ под 1761. годином.²⁵¹

Током 1760. године у Филипопољској епархији, којој је припало Ампелино, деловао је јеромонах Данил, који је за годину дана прикупио 1.000 гроша. Годину дана касније, сада као проигуман, поново је боравио у истој области, са својим сапутницима јеромонахом Матејем и монахом Панкратијем. Тада је у манастир донето 1.120 гроша, а додатно се наводи да је за метохе у Ампелину и Копривштици прихваћено 300 гроша.²⁵² После Данила, у Ампелину је хиландарски представник био проигуман Висарион, који је 1772. године у манастир донео 1.000 гроша,²⁵³ а већ следеће године јеромонах Антим предао је 460 гроша прикупљених у истом месту.²⁵⁴

Иако мање значајно у економском и културном смислу од већих градских насеља, Ампелино је, изгледа, имало велики значај за Хиландар – ако је судити према учесталости посета и висини прикупљене помоћи. Само две године после Антима, 1774, јеромонах Јован прикупио је 330 гроша и ствари вредне 470 гроша, а године 1778. проигуман Теофил донео је значајан прилог који се састојао од 500 гроша у новцу и много вредних ствари и стоке (епитрахиљ вредан 60 гроша, седам тока за 20 гроша, послужавник и кутија за мошти вредни 20 гроша, и 12 грла коња и мула за 500 гроша).²⁵⁵

власника Стаматија, сина Ташовог, и купца Манда из исте махале. Иако је тада вредност куће била знатно мања, 55 гроша, извесно је да је у питању исти објекат који је касније купио хаџи Влчо. Оба пута као једна од граница објекта наведена је црква. Може се само претпоставити да је Влкана била супруга Мандова, јер не деле исти патроним, а само четири године касније она је забележена као власница куће – АМХТ 3/294.

²⁵¹ *Тештер хиландарски*, л. 60а.

²⁵² Исто, л. 60а.

²⁵³ Исто, л. 72б.

²⁵⁴ Исто, л. 74а.

²⁵⁵ Исто, л. 51б.

После овог поклона манастиру, током више година нема забележених посета Хиландараца Ампелину, да би 1784. године јеромонах Никифор дошао у ово село и сакупио прилог у износу од 1.300 гроша.²⁵⁶

2.3.5. Ловеч

Насеље Ловеч (осм. *Lôfça*), које се налази 40 km јужно од Плевне у средишњем делу данашње северне Бугарске, било је седиште епархије под јурisdикцијом Великотрновске митрополије.²⁵⁷ Худет о стицању метоха у овом месту посебно је интересантан јер је један од ретких у коме се прецизно говори о увакуфљењу поседа. Привремени становник вароши Ловеча каспин Григорије („medine-i Lôfça varôşında müsaferet mütemekkin ... Grügôriye [sic!] nâm kasab“) купио је, за 230 гроша, од Тодора, сина Јовановог, кућу која се налазила уз реку Осам. На горњем спрату налазила се просторија с пећи, кућиња и летња просторија, а објекат је поседовао и подрум. Затим је то имање Григорије завештао сиромашнима манастира Хиландара, као вакуф („...Аунôrôz manâstırlarından Hilandâra [sic!] nâm manâstır fukarâlarına vakf-i sahîh ile vakf ve ta'yîn eyledim ba'd el-yevm menzil-i mahdûd-ı mezkûr manâstır-ı merkûm fukarâlarına meşrût vakıfidir...“). Све је забележено пред ловечким кадијом 28. септембра 1764. године, док су сведоци правног чина били искључиво локални хришћани.²⁵⁸ Григорије је очигледно био упознат с прописима по којима је било дозвољено стварање хришћанских вакуфа, и кадија је потврдио легалност његовог поступка одредивши конкретни вакуф као „зимијски вакуф за хришћанску сиротињу“ („...vakf ez-zimmî 'alâ fukâra en-nasâra...“). Дакле, у овом је случају шеријатска процедура успостављања немуслиманског вакуфа у потпуности испуњена, за разлику од примера оснивања метоха у Казанлуку, неколико година раније.

Шездесете године XVIII века биле су време успостављања чвршћих веза између Хиландара и Ловеча. Ово место се током века развило у центар транзитне трговине, који је повезивао северне и јуж-

²⁵⁶ Исто, л. 110а.

²⁵⁷ Радев, *Таксидиотство*, 107.

²⁵⁸ АМХТ 3/293.

не области данашње Бугарске.²⁵⁹ Године 1765. монах Григорије је из овог града у манастир довео групу поклоника, која је приложила 442 гроша и ствари вредне 50 гроша.²⁶⁰ С обзиром на то да је у Хиландар стигао почетком јануара те године, сасвим је извесно да је Григорије био присутан приликом успостављања манастирског вакуфа, у септембру претходне године. Исти јеромонах је град поново посетио 1768. године, доневши из њега 1.600 гроша у новцу и стварима, те муле, коње, богослужбену одећу и кандило у вредности 1.517 гроша.²⁶¹

Православни становници Ловеча потврђивали су дарезљивост према манастиру и у наредним годинама, те је 1774. јеромонах Дамаскин прикупио суму од 2.700 гроша и ствари у вредности од 700 гроша.²⁶² Пет година касније, проигуман Самуил у манастир је донео 915 гроша и 85 гроша у стварима.²⁶³ Последње забележене прилоге из Ловеча сакупио је проигуман Прохор. У питању су високи износи: 1786. године прикупљено је 1.114 гроша у новцу и ствари вредне 150 гроша, док је 1792. године сакупљено 2.105 гроша и ствари у вредности од 595 гроша.²⁶⁴

2.3.6. Велико Трново / Алине

Средњовековна престоница Бугарског царства, Велико Трново, по османском освајању сачувала је део свог ранијег значаја остајући и у XVIII веку епископско седиште.²⁶⁵ У близини Великог Трнова, у селу Алине (осм. *Aline*), које је припадало нахији Тузлук, Хиландарци су крајем седме деценије XVIII века стекли посед над једним имањем. Становник овог села Јордан, син Герасимов, за 60 гроша продао је једну кућу „сиромашним монасима настањеним

²⁵⁹ Виржиния Паскалева, „Развитие на градското стопанство и генезисът на българската буржоазия през XVIII в.“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 94.

²⁶⁰ *Тештер хиландарски*, л. 71а.

²⁶¹ Исто, л. 79а.

²⁶² Исто, л. 90б.

²⁶³ Исто, л. 99б.

²⁶⁴ Исто, л. 108а.

²⁶⁵ Иван Радев, *История на Велико Търново XVIII–XIX век*, Велико Търново 2000, 79–81.

у манастиру Хиландару на Светој Гори“ („Aynahôz'da Hilandâr manâstırı mütemekkinlerinden fukarâ keşîslere“). Међе су одређене на следећи начин: с једне стране налазила се кућа Петка, с друге кућа Јордија, сина Георгијевог, с треће дућан чорбације Лазара, а с четврте Миланова башта. То је била једносратна грађевина са отприлике једним дунумом дворишта. У документу није забележено ко је представљао монахе приликом склапања овог купопродајног уговора, заведеног 11. септембра 1768. године пред најбом нахије Тузлук.²⁶⁶

Проигуман Мелентије је, средином XVIII века, изгледа био монах задужен за односе с Трновом. Он је почетком 1750. године у манастир донео 99 гроша и три муле, да би се већ у јуну поново упутио у Трново.²⁶⁷ Четири године касније, јеромонах Сергеј предао је манастиру прилоге из тог града у износу од 200 гроша и 100 гроша вредних ствари,²⁶⁸ а већ 1757. године јеромонах Герасим је, с јеромонахом Нилом, на истом месту прикупио 1.000 гроша у новцу и стварима.²⁶⁹ Иако нема каснијих помена посета Трнову ради прикупљања прилога, постојање метоха у Алини сведочи да су везе са овим крајем и даље одржаване. У неком тренутку, највероватније током последњих деценија XVIII или почетком следећег века, и у самом граду Хиландарци су стекли посед над две куће на „Самоводском пазару“.²⁷⁰

2.3.7. Ниш

Источни делови Балкана, који су све више привлачили пажњу Хиландараца, нису обухватили само простор данашње Бугарске већ и источне Србије. Као што је већ назначено, потоња разграничења, била она етничка, језичка или, по стицању независности, политичка, у XVIII веку нису имала већег значаја. На читавом овом простору уочава се континуитет друштвеног, економског и културног живота становништва. Живот немуслимана у градовима није се разликовао с обзиром на њихову етничку припадност, не посебно у случају бли-

²⁶⁶ АМХТ 3/300.

²⁶⁷ *Тешџер хиландарски*, л. 54а.

²⁶⁸ Исто, л. 87а.

²⁶⁹ Исто, л. 59б.

²⁷⁰ Радев, *Таксидиотство*, 91.

ских група словенског становништва пре стандардизације књижевних језика, у XIX веку. Случај хиландарског метоха у Нишу показатељ је такве повезаности становништва и заједничке верске праксе.

У нишком кадијском суду је 11. септембра 1770. године издат хуџет у присуству становнице Ниша хаџи Неде и монаха Петка, сина Влчовог („Petkô veled-i Vlçô“).²⁷¹ Посед који је припадао споменутој хришћанки налазио се у нишкој вароши у крају под именом Прговац („Pergôfçe“). Био је окружен кућама бојације Милије и абација Игњата („İgnât“) и Пеше („Peşô“), а састојао се од куће са две пећи, кухињом, подрумом, затим је имао башту и двориште.²⁷² Изричито је наведено да је монах Петко куповину извршио како би успоставио манастирски вакуф („vakıf için iştirâ ve kabz ve kabûl eyledim“), док је нетипично спомињање начина на који је обезбеђен новац за куповину. Монах Никодим је, наиме, „из вакуфског новца у манастиру настањене сиротиње“ („manâstırında sâkin fukâranın mâl-ı nukûd-ı mevkûfesinden“) преузео 550 гроша, који су предати Неде, чиме је кућа постала, како је то у документу формулисано – „мулк сиротиње манастира Хиландара“ („Kilandâr manâstırı fukarânın mülki“).²⁷³

Манастирски архив затим пружа податке о томе како је хаџи Неда стекла кућу која је постала хиландарски метох. Неколико месеци пре обављене купопродаје, 25. марта 1770. године, нишки кадија Сејид Абубекир издао је хуџет на захтев породице преминулог

²⁷¹ АМХТ 3/325.

²⁷² Положај ове куће није могуће прецизније одредити, осим да се налазила у југоисточном делу нишке вароши по имену Прговац (у документу се наводи као село). Током XIX века метох манастира Хиландара имао је важну улогу у културном и верском животу Ниша. Међутим, иако се налазио у истом делу града као и кућа која је дошла у посед манастира 1770. године, није могуће са сигурношћу успоставити повезаност између њих – Петар В. Гагулић, *Мейоох манасџира Хиландара у Нишу, са њрејиском*, Ниш 1968, 4; Радмила Тричковић, „Ниш у XVIII веку“, у: *Истџорија Ниша. I: Од најсџаријих времена до ослобођења од Турака 1878. џодине*, ур. Даница Милић, Ниш 1983, 231; Иста, „Урбани развитак Ниша у XVIII веку“, у: *Истџорија Ниша*, 261; Борислава Лилић, „Метоси царских лаври југоисточне Србије“, *Лесковачки зборник XLVI* (2006), 94–95; Огњен Крешић, „Два хуџета нишког кадије: Прилог друштвено-економској историји Ниша и манастира Хиландара у XVIII веку“, у: *Јужни срџски крајеви у XIX и XX веку: друшџивено-економски и џолиџички асџекџи*, ур. Дејан Антић, Иван Беџић, Врање 2018, 28.

²⁷³ Крешић, „Два хуџета“, 27.

Стојана, сина Пелидовога („İstôyân veled-i Pelîd“) – његове супруге Неде („Nedô“) и деце Живка („Jivkô“), Стане („İstâna“) и Ане („Âna“).²⁷⁴ На основу њихових изјава сазнајемо о уделу наследства сваког од њих у Стојановој оставштини, па се даље наводи да је расподела извршена по шеријатским правилима о обавезном уделу („bi-hükmi'l-ferâ'iz“).²⁷⁵ Сва деца стекла су удео у кући свог покојног оца. Међутим, како документ сведочи, они су се својих делова одрекли у мајчину корист, а у замену за њен новчани удео у наследству. С обзиром на временску блискост између договора чланова породице и потоње предаје имања братству Хиландара, највероватније је успостављање метоха било планирано од почетка. Стојан, који је наведен као татарин, припадао је богатијем слоју православних Нишлија, што потврђује вредност куће што је иза њега остала.²⁷⁶

²⁷⁴ АМХТ 3/305.

²⁷⁵ Према шеријатским правилима, после исплате дуговања преминулог, обавезни удели наследника у оваквом случају били би: за жену 1/8 (12,5%), за сина 7/16 (43,75%), за ћерке по 7/32 (21,78 %). Уколико би преостало имовине, она би, према прецизним правилима, била распоређена осталим рођацима с правом наслеђа. Овај документ дозвољава да се са сигурношћу закључи због чега се породица одлучила да расподелу имовине изврши према шеријатским правилима, јер је – према османским законима – кадија узимао учешћа у расподели само када је неки од наследника био одсутан или малолетан. У начелу, пресуђивање у случајевима наследства преминулог хришћанина налазило се под јурисдикцијом црквених судова, али често су уместо канонских примењивана обичајна правила. Због тога су се хришћани, како би задобили повољније решење, могли одлучити да се обратe кадијском суду. Ћерке су посебно имале разлога за такав поступак јер, иако су по канонским правилима наслеђивале колико и мушки потомци преминулог, по обичајном праву то им је често било ускраћено – Joseph Schacht, “Mîrâth”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, Leiden – New York 1993, 106–111; Срђан Шаркић, *Средњовековно српско право*, Нови Сад 1995, 93–95; Gradeva, “Orthodox Christians”, 45, 62–63; Крешић, „Два хуцета“, 26–27.

²⁷⁶ Todorov, *The Balkan City*, 182. Назив *тайатарин* (осм. *tâtâr*) се већ од XVIII века користио као општа одредница за курире, а не само за припаднике татарског оцака у Истанбулу. Зато је могуће да је Стојан био у служби неког локалног чиновника или угледника, или на неки начин био повезан с неким од утицајних јаничара – Mehmet Z. Pakalın, „Tatar“, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, İstanbul 1993, 420–421; Александър Антонов, „Организација и финансиране на османската куриерска служба през XVII и XVIII век“, у: *Из живота на европeйските провинции на османската империя през XV–XIX век*. Сборник изследвания в памет на проф. д.и.н. Елена Грозданова, Софија 2016, 361.

Нажалост, осим расподеле удела у наследству, хуџет не прецизира новчану вредност поседа, али да је породица била имућна показује већ чињеница да је Неда могла да приушти ходочасничко путовање у Свету земљу. Додатно, као могући показатељ утицаја породице могу послужити сведоци правног чина забележени у хуџету. На првом месту то су били бивши мутеселим Ниша ел-Хаџ Али-ефенди,²⁷⁷ уз Хаџи-бега и хаџи Хасан-агу. Уз њих именовани су хришћани, међу којима су и две особе с титулом хаџи – хаџи Станко и хаџи Јован, и један свештеник по имену Мирча.²⁷⁸ Било да су се у судници нашли другим послом или наменски, навођење угледних људи као сведока правног чина пружа доказ да су сви припадници заједнице, а пре свега њени најистакнутији чланови, макар посредно могли бити упознати са оваквим случајевима. Наиме, и када су дародавци манастира били појединци, успостављање метоха и сталног присуства монаха било је од значаја за читаву православну заједницу.

Нишлије су у следећим годинама наставили да даривају Хиландар. Дионисије се у манастир вратио 1769. године из Ниша, где је прикупио 500 гроша.²⁷⁹ Кир Михалаки предао је 600 гроша „киторије“ за параклис Св. Димитрија, као и 195 гроша милостиње 1778. године.²⁸⁰ Проигуман Теодосије боравио је у граду 1780/81. године када је прикупио прилоге у укупној вредности 1.000 гроша. У забелешци у тефтеру напоменуто је да је донео „за метох у Нишу 600 гроша“.²⁸¹ Већ следеће године проигуман Самуил донео је из писаније укупно 720 гроша и ствари вредне 125 гроша, док је поп Тимотеј, који је био са њим, приложио 55 гроша.²⁸² Девета деценија била је период изразито учесталих веза Хиландараца и становника Ниша.

²⁷⁷ Мутеселими или муселими били су службеници београдског мухафиза – управника Смедеревског санџака, које је он као своје представнике постављао у важнијим насељима. Старали су се пре свега о прикупљању пореза; заједно с кадијом они су на тај начин представљали локалну власт, у овом случају на подручју Нишког кадилука – Р. Тричковић, „Ниш у XVIII веку“, 224–225; Павловић, *Смедеревски санџак*, 314–316.

²⁷⁸ Крешић, „Два хуџета“, 29–30.

²⁷⁹ *Тефетер хиландарски*, л. 81а.

²⁸⁰ Исто, л. 51б.

²⁸¹ Исто, л. 98а.

²⁸² Исто, л. 75б.

Тако је поп хаџи Василије, када се из Ниша вратио у манастир, јуна 1784. године, скевофилаксу предао 790 гроша у новцу и ствари вредне 560 гроша.²⁸³

2.3.8. Софија

Први забележени метох који је манастир Хиландар стекао у Софији налазио се у махали Куручешме.²⁸⁴ Имање се састојало од једносратне куће с више просторија у приземљу и на спрату, два подрума, амбара, штале, сенаре, бунара и дворишта, а граничило се с кућама воскара Ичотана („İçôtân“?), дунђера Стојка и Тодора. Приликом куповине процењено је на 430 гроша.

Сем што је ово један од свакако најзначајнијих метоха по својој вредности, оно што је посебно у овом случају јесте правни процес којим је Хиландар посед стекао. У документу издатом 23. априла 1772. године наводи се да је имање било власништво кујумџије Златка и да га је он купио од свог таста Јованче.²⁸⁵ У архиву Хиландара сачуван је хуџет којим је забележена управо та купопродаја, обављена 23. августа 1771. године.²⁸⁶ Јованча је, преко опуномоћеника, кућу продао свом зету за четири стотине гроша. Међутим, како је прецизирано, као своју последњу вољу он је најпре отписао Златку дуг од 100 гроша, да би затим навео да 200 гроша треба „дати мутевелији у хришћанском храму, међу хришћанима славном и познатом светогорском манастиру“ („...beyn an-nasara ‘Aynrôz manâstiri dêmekle ma‘arûf ve meşhûr ma‘bed-i nasârada mütevelli olan vèrile...“) и још 100 гроша потрошити за „бољитак болесног тела“. Као извршиоца воље поставио је управо свог зета. О статусу Јованче у локалној заједници говори чињеница да је његов векил био имам џамије махале Куручешме, Хаџ Исмаил-заде Мустафа-ефендија.²⁸⁷ Из садржаја документа може се закључити да је Јованча у време његовог састављања већ

²⁸³ Исто, л. 11б.

²⁸⁴ У питању је претежно хришћанска махала која се налазила између данашњих улица Алабин, Граф Игнатијев, Ан. Кънчев, Солунска и Витоша – Страшимир Димитров, „Занаяти и трговија в София през 18. век“, у: *София през вековите*, Т. I, София 1989, 96.

²⁸⁵ АМХТ 3/310.

²⁸⁶ АМХТ 3/309.

²⁸⁷ Исто.

био болестан, те је постојање потребе за опуномоћеним представником на суду очекивано. Међутим, то што је та особа била вероватно један од најугледнијих муслимана махале показује, понављамо, какав је положај Јованча имао у својој заједници. При томе, он је укључивањем локалног имама обезбедио да његова воља буде поштована и у могућим будућим судским процесима.

Највероватније је пре састављања другог документа, којим се потврђује куповина куће од стране Хиландараца, Јованча преминуо. Да ли је његова замисао била да се кућа продајом претвори у манастирски метох или је то одлучио његов зет Златко, не може се са сигурношћу знати. Међутим, водећи се већ ученом праксом, највероватније је продаја била само фиктивна а заправо је имање било поклоњено.²⁸⁸ У документу из 1772. године забележена су и имена монаха – представника манастира. Користећи сличну почасну формулу („...‘Aynarôs manâstırlarından Kilandâr manâstırı dêmekle beyn an-nasara marûf ve meşhûr olan manâstırın mütevellilerinden...“) присутни монаси именовани су као старац Григорије и његов пратилац Вићентије („Giligôriyâ nâm kosa keşîşi ile şerikî Vikentiye). Навод да је исплаћена сума била део „манастирских вакуфских средстава“ („manâstırın mâl-i vakfindan“) и да је кућа купљена „за манастир“ потврђује да је намена куповине била формирање метоха.²⁸⁹ Двојица монаха су се, изгледа, потом посветили уређењу поседа и духовном раду међу православним становништвом Софије, јер су се у манастир вратили тек 5. априла 1773. године. Том приликом су манастирској ризници приложили „5 кеса аспри и ствари у вредности од 1.850 гроша“, а састављач тефтера забележио је и успостављање „новог метоха у Софији“.²⁹⁰

Овај случај издваја се управо значајном укљученошћу локалних муслимана у читав процес успостављања метоха. У другим забележеним случајевима истакнуте особе муслиманске заједнице спомињане су или по службеној функцији, или као сведоци судског чина. У документу из 1772. године, међутим, наводи се, на крају, да су свему посведочили угледници међу муслиманима и зимијама („şâhid olan ‘udul-ı ahrâr-ı ricâl müslumîn ve zimmîyan“). Иако се као суседи

²⁸⁸ Фотић, *Светица Гора*, 232–235; Исти, “Concealed Donation”, 725–726.

²⁸⁹ АМХТ, 3/310.

²⁹⁰ *Тешџер хиландарски*, л. 89а.

овог поседа наводе искључиво хришћани, што упућује на то да махале нису нужно биле изразито мешовите, изгледа да су у Софији одржаване интензивне везе између муслимана и хришћана.

О овоме посредно сведочи други метох који је Хиландар стекао у Софији, у другој половини XVIII века. Хришћанин Јанко је, највероватније у локалном суду, саставио једно сведочанство (осм. *şâhidnâme*) 26. јануара 1783. године, којим изјављује: „увакуфио сам [кућу] светогорском манастиру својим добровољним пристанком“ („Aynahôrôz manâstırına kendi hüsn-i rızâm ile vakf êtdüm“). Кућа је имала једну собу, летњу оставу, шталу и двориште, и налазила се у софијској махали ел-Хаџ Бајрам. Бројност сведока правног чина указује на укљученост читаве заједнице у овај случај, а сведоци су били: Сејид мола Сулејман, бакалин мола Мустафа,²⁹¹ цариник мола Ибрахим, цариник Сејид Хасан, ћурчија²⁹² Никола, ћурчија Петар, дунђер²⁹³ Бошко, дунђер Мано, ћурчија Јованчо, ћурчија Стојко, кројач Мано, калпакчија²⁹⁴ Тошко, чавуш Јованча и старешина еснафа касапа Јованча.²⁹⁵

Хиландар је живе везе са становницима Софије, преко својих монаха, одржавао и пре успостављања метоха у махали Куручешме. Пошто се у запису из 1773. наводи да је у граду успостављен „нови метох“, може се закључити да су Хиландарци и пре тога тамо поседовали имовину.²⁹⁶

Како не постоје сачувани документи који би то посведочили, ово посредно потврђују подаци о путујућим монасима који су посећивали Софију. Године 1741. забележено је у манастирском тифтеру да је више становника града дало прилоге за помен својих мртвих

²⁹¹ Назив мола (осм. *molla / menlâ / mevlâ*) најчешће носе истакнути правни стручњаци. Међутим, та реч могла је имати још два супротна значења. С једне стране, то је била почасна титула у значењу господин, господар, а, с друге, могла је означавати ослобођеног роба. Пошто је у хуџету именована особа бакалин, извесно је да је реч о ослобођеном робу – “Mevlâ”, *Redhouse Türkçe / Osmanlıca-İngilizce Sözlük*, İstanbul 1997, 767.

²⁹² Крзнар, кожухар.

²⁹³ Зидар.

²⁹⁴ Израђивач калпака, тј. кожних капа.

²⁹⁵ АМХТ 3/333.

²⁹⁶ *Тештер хиландарски*, л. 89а.

сродника, и као поклон манастиру.²⁹⁷ Шест година касније у Софију је послат монах Хрисант како би прикупао прилоге. Монах Пахомије је 1750. године обавио писанију из које је донео 100 гроша и довео седам грла мула.²⁹⁸ Затим се уочава прекид од десет година током којих нема записа из Софије, што не значи нужно да је монаси нису посећивали. У јануару 1760. године из тог града вратио се проигуман Сава и предао 410 гроша у новцу и сребрних и других ствари у вредности од 320 гроша.²⁹⁹

Посебно важне и за вернике вредне биле су мошти светих, које су путујући монаси са собом носили. Изгледа да су они притом набављали и нове – на пример, зна се да је монах Антим, који је 1762. године боравио манастирским послом у Софији (и из ње донео 450 гроша), купио и мошти једног свеца чије име није наведено.³⁰⁰ Значајнији прилог из Софије донео је проигуман Лаврентије 1766. године, и то 1.000 гроша.³⁰¹ Шест година после оснивања метоха, 1778. године, проигуман Јован прибавио је богате прилоге: 1.156 гроша и ствари у вредности од 8.006 гроша.³⁰² У последњој деценији века, 1793. године, проигуман Методије јавио се писмом из Софије да замоли братство да саставе писмо захвалности извесном Деспотију, који је, изгледа, манастир задужио вредним поклонима.³⁰³

Није неочекивано да је један од највећих метоха Хиландара био баш у Софији. Она је била један од најважнијих градова у Румелији, и једно време центар Паша-санџака, тј. налазила се под директном управом румелијског беглербегу.³⁰⁴ Поред тога, она је била и средиште митрополије. Стога су Хиландарци морали да посећују Софију и како би организовали своје послове и добијали дозволе за

²⁹⁷ Укупно је на име помена дато 40 гроша, док је, осим тога, манастир добио још 26 гроша – *Тешџер хиландарски*, л. 21б.

²⁹⁸ Исто, л. 40б, 56б.

²⁹⁹ Исто, л. 60б.

³⁰⁰ Исто, л. 65б.

³⁰¹ Исто, л. 76а.

³⁰² Исто, л. 100а.

³⁰³ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1793, д. 4.

³⁰⁴ Гергана Георгиева, „За центъра на провинция Румелия (от края на XVIII век до 1839 г.)“, *Историческо Бъдеце VIII/1–2* (2004), 47–70.

прикупљање прилога.³⁰⁵ Раније је споменуто да је монаху Рафаилу и двојици његових пратилаца 2. децембра 1799. године светогорски забит издао дозволу за „путовање ради прошње“ („...sâ'illik içün geşt ü güzar ede...“) у Софијској кази.³⁰⁶ Међутим, у време сталне опасности од напада крџалија и разбојника, званични документи којима се гарантовала безбедност путујућих монаха нису увек представљали довољну заштиту. Тако се поменути проигуман Рафаил у Софији задржао бар до пролећа следеће године. Писмима је извештавао манастир да је због несигурности био спречен да путује по селима у околини града.³⁰⁷

2.3.9. Сливен

У једном селу Сливенске казе (осм. *İslimiye*) хиландарски монах Макарије („Silândar [sic!] manâstırı keşişlerinden Makârî nâm keşiş“) купио је од Тодора, сина Стојановог, једну празну парцелу земље са срушеном кућом и двориштем величине једног дунума („...menzili harab olub bir dönüm havlûyü müştemil 'arsa-ı halî...“). Дато село је припадало тимару черибаше ес-Сејид Ахмеда,³⁰⁸ те је стога он – 1773. године (између 13. априла и 12. маја) – издао исправу („temessük“) којом је потврдио куповину. Земља се налазила између кућа тројице хришћана, Тодора, Божила и Које, и јавног пута.³⁰⁹

³⁰⁵ Gradeva, “Orthodox Christians”, 165; Gergana Georgieva, “Dynamics of Territorial Division of Rumelia Province”, *Études balkaniques*, XLVI/1–2 (2010), 161.

³⁰⁶ АМХТ 3/415.

³⁰⁷ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1800, д. 16, 17.

³⁰⁸ Черибаше су били заповедници спахија једне нахије – Abdülkadir Özcan, “Çeribaşı”, *İslâm Ansiklopedisi*, с. 8, İstanbul 1993, 270–272.

³⁰⁹ АМХТ 3/315. Име села није било могуће растумачити, приближно се може прочитати као „Yâşer“. У истом селу, четири године касније, черибаша ес-Сејид Ибрахим издаје потврду попу Стојану о томе да је за 336 гроша купио, од своје браће Диме и Мане, кућу, дућан (с казаном и два бурета) и воденицу, које су сва тројица наследили од свог преминулог оца Крсте. Није јасно зашто се овај документ нашао у архиву Хиландара: или га је споменути Стојан донео уколико је посетио манастир, или се сам посед или његов део у каснијем периоду нашао у рукама монаха. Вреди напоменути да су као сведоци, поред муслимана, наведена и тројица угледних локалних хришћана: чорбаџија хаџи Никола, хаџи Господи(н) и чорбаџија Кањо, АМХТ 3/323.

Један ћирилични документ сведочи о стицању извесног поседа у самом Сливену. Казанџија хаџи Стоја саставио је изјаву 11. маја 1773. године да је Јовану Хиландарцу продао двориште с дућаном, амбаром и шталом, за 300 гроша, „да буде манастиру Хиландару вечно метох“. На крају исправе, по угледу на османске документе, налазе се потписи сведока на грчком и на ћирилици, међу којим је неколико хаџија. Последњи потпис је потпис Стојине кћери Јоване, вероватно што је било важно осигурати да његови наследници у будућности неће оспоравати манастирски посед.³¹⁰ Иако се не може са сигурношћу утврдити да ли се мисли на исто имање, сачуван је податак да су монаси у Сливену и касније задржали посед јер су 1787. године протомајстору Кости исплатили 500 гроша да поправи зидове метоха.³¹¹

Требало би се осврнути на правни оквир описаног случаја. Поменути документ, настао у оквирима локалне православне заједнице, у највећој мери прати образац османских исправа. Као што је напоменуто, у хуџетима се иза форме купопродаје могло крити завештавање имовине. У хаџи Стојиној потврди дат је опис имања, и за колико је новца оно продато, али је истовремено изричито забележено да ће посед бити метох. Могуће је да су заинтересоване стране на тај начин олакшавале коришћење исправе на кадијском суду. С друге стране, у свакодневном говору сваки манастирски посед сматран је метохом, те није прављена разлика у односу на то да ли је он стечен куповином или поклоном.

Монаси Хиландара куповали су празне парцеле како у селима, тако и у градским насељима. У махали Славчо, „једној од махала вароши града Сливена“ („Medine-i İslimiye vârôş mahâllatından İslâvçô mahallesi“), монах Ананије је од зимије Славе купио, за 200 гроша, празну парцелу величине, како је у документу наведено, „отприлике 1 евлака“.³¹² Посед се граничио с кућама Славе, сина Лазаровог, кујумџије Јанка, кројача Косте и хаџи Тодора. Сведоци чина приликом куповине били су искључиво хришћани (хаџи Јован, абација

³¹⁰ АМХ, СА, к. 2/II, ф. 1773, д. 6.

³¹¹ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1787, д. 6.

³¹² Евлак је мерна јединица; износи 254,8 m².

Драган, Димитраки, син хаџи Јорданов, Рајко, син Лазаров, и двојица суседа Коста и Јанко). Хуџет је издат 25. маја 1793. године.³¹³

Сачуван је податак из 1798. године да је сливенски метох захватила ватра и да је половина изгорела. Изгледа да је непосредно пре тога у самој згради дошло до сукоба, чије околности нису ближе описане – сем да су у њему погинуле четири особе. Како починилац напада (који се описује као „Бошњак“) није могао бити савладан, подметнута је ватра у којој је страдала зграда.³¹⁴ Шта се даље догодило – није познато. Према подацима из XIX века, у Сливену су се налазила два хиландарска метоха, при цркви Св. Димитрија и при „Фрчиловој воденици“.³¹⁵ Није могуће, међутим, са сигурношћу утврдити да ли је реч о истим оним поседима које је манастир стекао 1773. и 1793. године.

Сливен јесте био једно од одредишта монаха који су путовали у писанију. Међутим, пошто је град изолованији у односу на већину других с којима је манастир одржавао живе везе, број забележених посета је мањи. Наравно, увек остаје могућност да посете просто нису биле забележене. Куповина парцела на којима су се могле градити куће ипак показује да су Хиландарци имали потребу за успостављањем трајнијег присуства у сливенском крају. Могуће је да их је овом граду привукао значајни панађур, организован сваке године, који је привлачио бројне трговце.³¹⁶ С друге стране, Сливен је био и центар кадилука, под великим утицајем локалног војводе или ајана, што је сведочио о одређеном степену аутономије у односу на централну власт.³¹⁷

Први забележен пример посете граду је долазак проигумана Пајсија 1766. године, када се он у Хиландар вратио с 476 гроша и

³¹³ Ананије је у документу забележен као „мутевелија Свете Горе“ („Aynaröz mütevellisi rârâs Ânâniye“), што вероватно значи да је био игуман – АМХТ 3/382.

³¹⁴ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1798, д. 32.

³¹⁵ Симеон Табаков, *Опит на история на град Сливен*, Т. II, София 1924, 378.

³¹⁶ Паскалева, 83.

³¹⁷ Mehmet Hacısalihoğlu, “The Rise of Sliven (İslimiye) from a Balkan Village to a Province Center in the Ottoman Empire”, у: *Turkey and Bulgaria. A Contribution to Balkan Heritage*, ed. Özgür Kolçak, İstanbul 2017, 75–76.

стварима вредним 524 гроша.³¹⁸ Исте године монах Софроније је из Сливена донео ствари у вредности од 250 гроша.³¹⁹ Да нису увек само новац и ствари поклањани манастиру, потврђује то да је 1778. године монах Гаврил у манастир довео коња вредног 40 гроша.³²⁰ Следећи забележени прилог из Сливена је из 1779. године када је проигуман кир Вићентије предао 1.470 гроша.³²¹

Кроз документа можемо пратити посете истих монаха граду током дужег низа година. Монах Макарије, који је био манастирски представник приликом куповине парцеле 1773. године, поново је посетио град 1780. године, када је прикупио новца и ствари у укупној вредности од 600 гроша.³²² Да су посете биле нередовне, потврђује чињеница да је следећа забележена била тек на самом крају 1789. године, када је јеромонах Јоаким донео 100 гроша.³²³ На прелазу из XVIII у XIX век представник братства био је јеромонах Јосиф, који је бар десетак година боравио у хиландарском метоху у Сливену. Његова преписка са становницима Елене сведочи о утицају хиландарског монаха, али и о искушењима која су пратила одржавање поседа. Финансијски посебно оптерећујуће биле су дажбине и поклони које су и монаси настањени у градовима, заједно с парохијским свештенством и занатлијама, били дужни да дају локалном архијереју. У конкретном случају, 1800. године јеромонах Јосиф припремио је „за пешкеш“ митрополиту „око 10 килограма рибе, 26 литара првокласног зејтина и 20 килограма маслина“.³²⁴

2.3.10. Чирпан

Током осме деценије XVIII века Хиландар је изгледа стекао први посед у месту Чирпан (осм. *Çirpân*). Реч је о још једном насељу у централној Бугарској, смештеном на половини пута између Пловдива и Старе Загоре. Извесни Теофил, син Ненов, титулисан је

³¹⁸ *Тешкер хиландарски*, л. 75б.

³¹⁹ Исто, л. 85б.

³²⁰ Исто, л. 99б.

³²¹ Исто, л. 95б.

³²² Исто, л. 102б.

³²³ Исто, л. 115б.

³²⁴ Карацова, 110–111.

у хуцету издатом 25. октобра 1775. године као *pâpâ*, што је уобичајен назив како за свештенике тако и за јеромонахе.³²⁵ С обзиром на то да је документ сачуван у манастирском архиву, и да је Теофил монашко име, могуће је да је он био монах који је купио кућу за манастирске потребе, иако то у документу није наведено. Реч је о вреднијој грађевини која се састојала од просторије за становање, софе,³²⁶ чардака, а ту је била и штала и двориште, с воћњакком. Цена читавог поседа износила је 120 гроша, а налазио се у махали ел-Хаџ Умид. Као што је напоменуто, у документу се не спомиње манастир Хиландар, већ је у питању типичан шеријатски купопродајни уговор између власника Стојана, сина Стојиног, и споменутог Теофила. Запис у тефтеру, начињен три године касније, потврђује постојање манастирског поседа у Чирпану. Под 1778. годином наводи се да је монах Никифор скевофилаксу предао 200 гроша сакупљених „од метоха у Чирпану“.³²⁷

Четрнаест година после куповине првог имања, Хиландару је припала још вреднија кућа. Монах Никифор, син Димов („Nihôfor veled-i Dimô“), купио је кућу у чирпанској махали Бакирли. На спрату се налазила једна просторија, у приземљу две, док су у дворишту били штала и воћњак. Објекат је био окружен кућама Пене, сина Митковог, попа Стојана и бојације Стојка, и вредео је 260 гроша. Власник куће био је хаџи Којо, син хаџи Велов („âcî Kôyô veled-i âcî Velô“), а купопродаја је забележена 21. марта 1789. године.³²⁸

Пажња с којом су монаси бринули о својим поседима огледа се и у чињеници да је вођено рачуна о правној документацији потребној да се имовина у свакој прилици одбрани. Тако је у архиву сачуван још један хуцет који се односи на хаџи Коју. Наиме, скоро

³²⁵ АМХТ 3/318; Фотић, *Светија Гора*, 413.

³²⁶ Један од честих елемената архитектуре кућа које су дошле у посед Хиландара јесте просторија која је у документима именована као *sofa* (осм. *sofa*). У почетку је тим термином у османском језику означавао трем или отворено предсобље с клупама за одмор, и повезиван је с изразом чардак. Међутим, од XVIII века под софом се почео подразумевати затворени ходник или предсобље – *Yerasimos*, 278–279. У тексту ћемо ради прецизности употребљавати османски термин уместо српског превода.

³²⁷ *Тефџер хиландарски*, л. 51б.

³²⁸ АМХТ 3/370. Интересантно је да се хаџи Којо налази и међу сведоцима чина забележеним у хуцету о куповини куће у махали ел-Хаџ Умид – АМХТ 3/318.

три деценије раније, 26. децембра 1761. године, он је купио једну кућу у Чирпану.³²⁹ Иако је највероватније реч о кући која је касније постала хиландарски метох, потребно је осврнути се на неколико неподударности, и разјаснити их. На првом месту, док се кућа коју је купио монах Никифор налазила у махали Бакирли, она која је предмет продаје у првом хуцету била је смештена у махали Кара Агач.³³⁰ Махале су често мењале имена па, иако је протекло само неколико деценија између издавања две исправе, могуће је да је управо то и овде случај. Такође, у међувремену је могло доћи до другачијег разграничења или пак до издвајања нове махале из старе. Поред тога, вредност куће износила је 110 гроша, односно била је двоструко нижа од оне која је исплаћена хаџи Који. Цена поседа могла је порасти, и то како услед инфлације, тако и због дограђивања које је нови власник могао спровести. Нажалост, у ранијем хуцету није наведен било какав опис саме грађевине, али јесу њене међе. Управо ту налазимо кључну потврду да су у питању исти објекти. Наиме, и у једном и у другом документу се као један од суседа наводи Пено, син Митков („Mitkô-oğlı Penô“). Мање изван доказ, али доказ који ипак вреди споменути, гласи да док се у документу из 1761. године као други сусед спомиње поп Закарија, у каснијем је то поп Стојан. Пошто се свештеничка служба најчешће наслеђивала са оца на сина, могуће је да је то и овде био случај.³³¹

³²⁹ АМХТ 3/327.

³³⁰ Хаџи Којо је дату кућу купио од групе становника Чирпана, који су у документу названи раја чорбације („re'âyâ çorbâcileri“), а међу њима су именовани: Тодор, син Данов, Леко, син Стојанов, Бено, син Мирков, Мано, син Радетов, Коста, син Славов, Јован, син Певендијев(?), Јанчо, син Јованов и хлебар Сима, син Јованов. Поред тога, наводи се да су на суду дали изјаву како за себе („âsâleten“) тако и као представници остале раје („re'âyâi sâ'ire taraflarından vekâleten“). Очигледно се радило о истакнутим припадницима локалне заједнице. Иако је хаџи Којо именован само као хришћанин („nasrânî“), чињеница да је носио титулу хаџије, попут његовог оца, и да је купио кућу релативно велике вредности, говори да је и он био део хришћанске елите Чирпана.

³³¹ Олга Тодорова, *Православната църква и българите XV–XVIII век*, София 1997, 120; Гергана Георгиева, „Поглед към имотното състояние и доходите на свещениците в търновско през XIX век“, у: *Балканите – език, история, култура*, том 5, Велико Търново 2017, 284.

2.3.11. Плевен

Метох који је Хиландар стекао у граду Плевену (осм. *Plevne*) налазио се у махали која је припадала једном исламском вакуфу, те је процедура купопродаје била сложенија. Прво је мутевелија вакуфа газии Али-бега, кајмакам ел-Хаџ Абдурахим, издао, 7. марта 1784. године, тапију (осм. *tapû temessüki*) којом се утврђује да су Мичо („Miçô“) и Јованчо Папасоглу хиландарском монаху Пахомију продали кућу у Варош махали, окружену поседима Христе, сина Манетовог, симиџије,³³² Деје и чорбације Калчета. Куповна вредност износила је 110 гроша, а у документу је наведено да је братство манастира кућу купило вакуфским новцем, и да ће је обновити како би у њој могли да бораве путујући монаси („...manâstır-ı mezburun vakf akçesinden iştirâ edüb menzil-i mezkûri müceddeden binâ' eyleyüb gelüb giden keşişler ve ruhbânlar sâkin olmak...“).³³³ Тек када су обезбедили ову потврду, двојица продаваца и хиландарски монах могли су се обратити кадијском суду како би забележили купопродају, и тиме процес окончали, што је учињено одмах следећег дана, 8. марта 1784. године.³³⁴ Нажалост, није сачувано више извора који би посведочили о даљњим везама између манастира и становника Плевена.

2.3.12. Дујница

Поред примера села у Сливенској кази, случај села Бобошево (осм. *Bôbôşevo*), које је припадало кадилуку Дупнице (осм. *Dûpniçe*), показује да Хиландарци имања нису стицали само у градским насељима.³³⁵ Када је предмет стицања било право коришћења обрадиве земље, процес купопродаје био је сложенији од куповине кућа које су биле лично власништво продавца (осм. *mülk*). Потврда о праву држања поседа (у конкретном документу именована као „zabitname“), издата 9. децембра 1793. године, осветљава једну такву куповину.³³⁶

³³² Хлеббар.

³³³ АМХТ 3/337.

³³⁴ АМХТ 3/338.

³³⁵ У питању је старо сеоско насеље које је постојало и у средњем веку – Румјана Радкова, *Възрожденска Дујница (XVIII–XIX в.)*, Софија 2015, 24.

³³⁶ АМХТ 3/358. Више о забит-нами погледати у: Kütükoğlu, 289.

Село Бобошево припадало је вакуфу Ибрахим-хана па је документ издао његов мутевелија Мехмед. Представник манастира Хиландара је за 40 гроша купио једну кућу у неименованој сеоској махали, као и њиву од два дунума која се налазила у махали Добра („Döbröva“). Посед су заједнички држале две сестре, хришћанке Илка и Милица („...menzil-i mezküre iştirâk mutasarrıfe olan karye-i mezbûr mütemekkinelerinden İlkô ve kız karındaşı Milîçe...“). Пошто је супруг једне од сестара, Минчо, који је био њихов векил, потврдио да је сума примљена у потпуности, мутевелија Мехмед издао је монаху Хиландара потврду о држању поседа, с тим да га нико не узнемирава и не омета све док господару земље буде плаћао прописане годишње дажбине и ушур („...sâl be-sâl öşr-i şer‘iyye ve rüsûm-i ‘örfiyesi sâhib el-arz ollara edâ eyleye zabt ve tasarruf tarafımızdan ve taraf-ı âhardan hiç ferd ve ehad mâni‘ ve dahl ve ta‘aruz eylemeyeler...“).³³⁷ Као сведоци наведени су искључиво хришћани, а међу њима и двојица свештеника.

Судске парнице нису биле стране монасима, а једна од њих сведочи о њиховом учествовању у економском животу. Тако је Хиландарац Макарије, син Василов, учествовао у парници која се изгледа тичала дуговања, пред дупничким кадијом. Хуџет, издат између 31. децембра 1795. и 29. јануара 1796. године, јако је оштећен те се не могу прочитати сви детаљи спора, али сазнајемо да је споменути монах становнику једног села у Дупничком кадилуку, по имену Станче, син Динчов, највероватније предао 30 гроша по основу наслеђеног дуговања.³³⁸

Монах Мартирије је од Мане („Mânô“), сина бојације Стојче, купио једносратну кућу у вароши града Дупнице.³³⁹ На горњем спрату налазила се једна софа („sôfa odası“), док су у приземљу биле две собе. Кући је припадало и двориште са шталом. Износ од 250 гроша Мартирије је исплатио Мановом векилу Георгију Јерменину („Ermenci“ [sic!]). Наиб дупничког кадијског суда издао је хуџет о овом случају 13. марта 1797. године. У документу се нигде не помиње да је кућа купљена за манастир, већ је све представљено као купо-продајни уговор између две особе. Ипак, с великом сигурношћу можемо закључити да је тим чином успостављен још један хиландар-

³³⁷ Име монаха није могуће са сигурношћу тачно прочитати: „Yâfinôt(?) keşiş“.

³³⁸ АМХТ 3/393.

³³⁹ АМХТ 3/395.

ски метох. Сам Мартирије је описан као „монах хиландарског метоха“ („Hilandâr metôhuñ keşişi râpâ Mârtiriyo nâm ruhbân [sic!]“). Као сведоке чина писар је и овога пута забележио само хришћане. Највероватније је реч о истом методу који је постојао још тридесетих година XIX века. У његовом оквиру тада се налазила кухиња која је обезбеђивала бесплатну храну за путујуће монахе.³⁴⁰

Град Дупница је насеље најближе Рилском манастиру, једном од најважнијих верских средишта Балкана – како за бугарско становништво тако и за друге православне. Стога чуди што Хиландарци нису раније предузели мере да стекну посед у том крају. Можда је разлог овоме то што је у граду Дупници и околним селима Рила имала богате и значајне поседе, па је то смањивало простор за стварање упоришта другим манастирима.³⁴¹ И поред тога, Хиландарци су одржавали везе са становницима града и од њих примали милостињу, што потврђује више писама. Тако је духовник Макарије у Дупници боравио 1798. године, где се бавио пословима метоха, а исте године донео је у манастир 125 гроша, за које се братство захвалило кир господару Станку, бакалину.³⁴²

2.3.13. Везе Хиландараца са становницима других насеља на источном Балкану

За до сада представљене хиландарске поседе постоје сачувани судски документи о њиховој куповини или увакуфљењу. У манастирском тефтеру наилази се на податке о везама Хиландараца и с другим насељима источног Балкана, али најчешће без потврде да ли су у њима дошли у посед имања током XVIII века или су, пак, спомени метоха у њима успутни и шутири. Међутим, овакви записи пружају важне податке о писанији. Додатно, хиландарски архив садржи османске документе, настале у неколико места датог подручја, који посредно указују на присуство припадника манастирског братства у њима.

Тако се читав низ исправа односи на једну породицу из **Разграда** (осм. *Hezârgrâd*). Иако није могуће са сигурношћу утврдити како су се ови документи нашли у светогорском манастиру – у њима

³⁴⁰ Радкова, 131.

³⁴¹ Исто, 128.

³⁴² АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1795, д. 10, 11, 13; к. 4/II, ф. 1798, д. 10, 12.

се нигде не спомиње ни сам Хиландар нити његови монаси – они пружају значајан увид у живот једне имућне породице. Тиме се посредно употпуњује и слика о друштвеном статусу и економским активностима људи који су одржавали везе с манастиром.

Најстарији сачувани документ је хуџет који извештава о продаји једне куће у селу Арнавуд Вакуф (осм. *Arnavud Vakfi*), које је припадало Разградском кадилуку. Посед се налазио у махали чији назив не можемо са сигурношћу прочитати – највероватније Андрија („Andireye“?), а састојао се од куће с кровом покривеним црепом, подрума, штале од камена и дрвореда с плодноним стаблима и оним без плода. Продавац је била становница наведеног села, хришћанка нејасно написаног имена („Arî Yöya“?), док је купац био њен син Андрон, син Јанов („Andôrôn veled-i Yânô“). Посед се граничио с кућама Статија, сина Атанасовог, долмаџије³⁴³ Јоргоса и влаха (?) Стојка и Христе. Вредност имовине износила је 40 гроша. Купопродаја је забележена пред разградским кадијом 13. априла 1731. године.³⁴⁴ Велика је вероватноћа да се иза формалне купопродаје крио начин на који су мајка и син решили могуће проблеме око наследства, што је била честа појава приликом новчаних трансакција између блиских рођака.³⁴⁵

Десет година касније, 7. јануара 1741. године, у разградској судници поново је расправљано о имовини исте хришћанке, која је у међувремену преминула. Њена браћа, која изгледа нису била из истог села, преко опуномоћеника су изјавили да су од сина своје сестре, Андрона, добили износ наследства који им је припадао, и да више немају никаква потраживања према њему.³⁴⁶ Док су приликом склапања првог уговора сведоци чина биле угледне особе локалне исламске заједнице, интересантно је да су у другом случају, осим имама и мухзира, наведена имена чак петорице хришћана. С обзи-

³⁴³ Кувар који је припремао долме, поврће пуњено месом.

³⁴⁴ АМХТ 3/250, 3/252.

³⁴⁵ Rossitsa Gradeva, “Towards a Portrait of ‘the Rich’ in Ottoman Provincial Society: Sofia in the 1670s”, у: *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, ed. A. Anastasopoulos, Rethymno 2005, 161.

³⁴⁶ АМХТ 3/256.

ром на то да је село припадало вакуфу,³⁴⁷ не чуди присуство муслиманских угледника. Од хришћана се међу њима нашао и један свештеник, Димо, син Андрона. Реч је највероватније о сину наследника, јер је пре његовог имена наведен и он, као Андрон, син Јанов. Ово је нетипичан случај да се међу сведоке чина забележи особа која се директно помиње у самом хуцету.

Нове податке о животу породице Андрона, сина Јановог, сазнајемо из хуцета издатог још скоро деценију касније. Он је 24. августа 1750. године у кадијском суду забележио да ће својој кћери Добри давати као издржавање (осм. *nafaka*) 20 акчи дневно. Међу сведоцима чина наша су се четворица хришћана.³⁴⁸ Поред ове кћерке, имао је он још најмање једну, Хрису, њој је 22. јула 1771. године продао трособну кућу с двориштем, горњом и доњом баштом и просторијом с пећи, за 120 гроша.³⁴⁹ Највероватније је у питању онај посед који је он купио од своје мајке, мада у опису не постоје поклапања. Када се узме у обзир да је између ова два документа протекло четрдесет година, сасвим је могуће да је Андрон проширио тај свој дом, и повећао му вредност. Из истог разлога може се очекивати да се особе које су наведене као суседи не подударају. Остаје питање да ли се у оба случаја заиста радило о купопродајама, или је на овакав начин разрешаван проблем наслеђивања.

Низ ових хуцета о једној разградској породици могао је у Хиландар донети њен члан који се замонашио, или је пак манастиру, као једној од ретких оновремених хришћанских институција које су имале традицију похрањивања документације – остављен с намером.³⁵⁰ Вероватније ће ипак бити да је у једном тренутку током друге половине XVIII века Хиландар стекао власништво над кућом, и да су те раније исправе имале да послуже као заштита у случају парница. Даље истраживање веза с Разградом онемогућава и одсуство помена монаха који су ишли у писанију у ту област, у манастирском тефтеру.

³⁴⁷ У документу се наводи да се читав случај решава у присуству опуномоћеника мутевелије вакуфа, кјатиба ес-сејид Абдулбакија, АМХТ 3/256.

³⁴⁸ АМХТ 3/266.

³⁴⁹ АМХТ 3/308.

³⁵⁰ Nicolas Vatin, Gilles Veinstein et Elizabeth Zachariadou, *Catalogue du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos. Les vingt-deux premiers dossiers*, Athènes 2011, 17–19.

Први спомен хиландарских монаха у **Враци** датиран је у 1779. годину, када је јеромонах Пахомије сакупио 663 гроша и ствари у вредности од 334 гроша.³⁵¹ Овај хиландарски монах остао је везан за регион Враце, односно посећивао га је и током потоње деценије. Тада је успоставио блиске односе с једном од најутицајнијих локалних породица – Хаџитошевима. Низ писама манастирских великодостојника којима се чланови ове породице позивају да посеће манастир показује колико су њихови прилози за Хиландар били значајни. Њиховим залагањем је, током друге деценије XIX века, у граду основан манастирски метох.³⁵² Поред тога, бар један од монаха Хиландара био је пореклом из Враце – јеромонах Теодосије, који је током осамдесетих година XVIII века био задужен за односе с градом Штипом.³⁵³ Као седиште епархије, Враца је свакако била важна станица на путовањима Хиландараца.³⁵⁴

Град **Самоков** имао је развијено занатство и трговину, али је био познат пре свега по производњи гвожђа и предмета од гвожђа.³⁵⁵ У хиландарском архиву сачувана су два документа издата у овом месту, али из њих се не види било каква повезаност с Хиландаром. Први документ издао је, 6. септембра 1746. године, мутевелија вакуфа газии Мустафа-паше, чиме је двојици муслимана дозволио да продају летњи пашњак који је припадао датом вакуфу.³⁵⁶ Други документ

³⁵¹ *Тешџер хиландарски*, л. 102а.

³⁵² *Семеен архив на Хаджитошеви*, т. I: 1751–1827, прир. З. Маркова, Е. Павлова Харбова, В. Харизанов, Софија 1984, писма бр. 12, 13, 14, 56, 66, 143, 144, 166; Џамбазовски, 120–124. О значају ове породице за манастир говори и чињеница да су се Димитракију Хаџитошеву представници манастира, епитропи и проигумани Харалампје и Методије, у једном писму из 1812. године обраћали као „благородном и поштовања достојном нашем епитропу, господару кир Димитракију, и милостивом благодетељу“. Кир Димитраки свакако није активно учествовао у вођењу послова у самом манастиру, те је јасно да су монаси на овакав начин наглашавали значај одређених особа. Тиме су и њима давали могућност за увећање сопственог угледа у локалној заједници, који се сада засновао и на формалним везама с тако значајном институцијом као што је манастир Хиландар – *Семеен архив*, писмо бр. 143.

³⁵³ *Тешџер хиландарски*, 104а.

³⁵⁴ Марагос, 149–151.

³⁵⁵ Паскалева, 103.

³⁵⁶ АМХТ 3/257.

саставио је самоковски кадија септембра 1792. године, ради пописа и расподеле имовине преминулог Јована, сина Стефановог, становника варошке махале Мандал. Поред разнородне покретне имовине, иза преминулог је остала и кућа вредна 200 гроша.³⁵⁷ Да ли су Хиландарци у једном тренутку дошли у посед споменутог пашњака или куће – на основу докумената не може се рећи. Међутим, када се у обзир узме већ спомињана пракса калуђера да приликом куповине или добијања одређеног поседа обезбеде и сва неопходна документа ради заштите имовине у случају будућих парница, склони смо да претпоставимо да је манастир у неком тренутку у Самокову засновао метох. У прилог постојању хиландарског поседа у граду могла би да говори и кратка забелешка из 1777. године о томе да је у манастир дошао мајстор Мирчо из Самокова и да га је братство поставило за епитропа „да служи светоме манастиру за своју душу“. Уколико се прихвати да је мало вероватно да тек пристигли мирјанин буде изабран на тако висок положај у манастирској управи, остаје могућност да је он заправо именован за управника метоха.³⁵⁸

Иако није могуће сасвим поуздано утврдити да ли је Хиландар поседовао метохе у Самокову, јесте сигурно да су његови монаси посећивали овај важан занатски центар. Јеромонах Силвестер је, 1750. године, из Самокова у манастир донео 200 гроша, оковано Јеванђеље и крст, а са њим су стигли и поклоници који су „дали 200 гроша, а 100 остали дужни“.³⁵⁹ Није прецизирано о каквом се дугу ради, али је вероватно да су записали помене које нису могли платити.

Следећи забележен случај прикупљања милостиње у граду био је 1783. године. Проигуман Прохор сакупио је 1.055 гроша у новцу и 362 гроша у стварима, а у манастир је довео и два коња вредности 60 гроша.³⁶⁰ На самом крају века, 1795. године, у граду је боравио монах Макарије, који је пред самоковским кадијом решио питање својих дугова према становнику Сера, Димитрију, сину попа Михалакија.³⁶¹

³⁵⁷ АМХТ 3/381а.

³⁵⁸ *Тешџер хиландарски*, л. 6б.

³⁵⁹ Исто, л. 52а.

³⁶⁰ Исто, л. 108а.

³⁶¹ АМХТ 3/388а.

Макарије је те године прикупио милостињу, што потврђује више писама сачуваних у манастирском архиву.³⁶²

Село **Копривштица** налази се на средини пута између Софије и Старе Загоре, у централној Бугарској, и у њему је Хиландар током XVIII века поседовао бар два метоха. Један се спомиње у запису у манастирском тефтеру из 1761. године, док је под 1779. годином записано да је „нов метох купљен за 450 гроша у време скевофилакса Висариона“. Нису сачувани подробнији подаци о врсти и намени поседа, али, ако је судити према цени, реч је о значајној имовини.³⁶³ Додатно, бројне забележене посете овом месту сведоче о његовој важности за Хиландарце. Тако је јеромонах Христофор 1763. године у манастир довео групу поклоника који су братству поклонили 254 гроша, као и једног коња и мулу, вредне 70 гроша.³⁶⁴ Само две године касније Копривштанци су дали још значајнији прилог – јеромонах Генадије предао је 322 гроша и велик број грла стоке: 400 оваца (!), 11 мула и 6 коња. Уз то, он је, изгледа, у истом месту претходно оставио мошти неименованог свеца, да буду оковане, а примио је и кандило вредно 50 гроша.³⁶⁵ Велики број грла стоке добијен из овог села не чуди јер је Копривштица имала развијену абаџијску производњу и њени становници су још почетком XVIII века поседовали стада која су бројала по неколико стотина грла оваца и крава.³⁶⁶

Пет година касније (1768) јеромонах Григорије сакупио је, у писанији, 1.706 гроша у новцу и стварима, док је 1771. године предао 1.120 гроша.³⁶⁷ Проигуман Данил је 1776. године довео групу ходочасника из Копривштице и Панађуришта, који су манастиру оставили 810 гроша, два коња вредна 50 гроша, две муле – 75 гроша и епитрахил вредан 25 гроша. Исти монах је већ следеће године поново био у Копривштици и отуд донео 1.000 гроша, затим свештеничку бого-

³⁶² Старешине манастира обавештавале су проигумана Макарија да милостињу донесе у манастир и да са собом доведе и поклонике, док су у писму становницима Самокова молили за милостињу – АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1795, л. 12, 13, 14.

³⁶³ *Тештер хиландарски*, л. 60а.

³⁶⁴ Исто, 69а.

³⁶⁵ Исто, л. 71б.

³⁶⁶ Todorov, *The Balkan City*, 212.

³⁶⁷ *Тештер хиландарски*, л. 79а, 79б.

службену одећу, епитрахил, наруквицу и „кутију“ (све у вредности 130 гроша).³⁶⁸ Јеромонах Григорије, овога пута као проигуман, вратио се из овог села 1779. године с ходочасницима, који не само да су богато даровали манастир у новцу и стварима (укупно 1.370 гроша), већ су поново дотерали читаво стадо оваца вредно 1.600 гроша. Поред тога, монах је приложио крст и седефну кутију, вредне 65 гроша. Последња посета проигумана Григорија забележена је 1782. године, када је прикупио 1.030 гроша.³⁶⁹ Међутим, годину пре њега (1781. године) у селу је боравио монах Софроније и потом манастиру предао 78 гроша, једног коња вредног 30 гроша и једно кандило вредно 22 гроша.³⁷⁰

Изгледа да су тих година у Копривштици деловале занатлије које су се истицале израдом свештеничких одора и црквених сасуда. Хиландарци се, како се примећује, нису ограничавали да ствари набављају само у залеђу Свете Горе, већ су били спремни да прелазе значајне раздаљине, те је и допремање ових не увек малих предмета захтевало добру организацију.

Везе манастира с Копривштицом одржаване су до краја века. Монах Макарије је 1786. године у овом насељу преузео 1.500 гроша од хаџи Нектарија Хиландарца, највероватније прикупљених у писанији.³⁷¹ Наредне, 1787. године проигуман Мартирије и јеромонах Јоаким сакупили су 4.348 гроша и ствари вредне 2.510 гроша, док је две године касније монах Макарије, вративши се из тог села, манастиру предао 25 гроша и једног коња вредног 25 гроша.³⁷²

Између Копривштице на северу и Пазарцика на југу налази се село **Панађуриште**. Ђакон Партеније посетио је ово село, као и село Ветрен, 1775. године, и са собом у манастир довео ходочаснике. Они су приложили 300 гроша, епитрахил вредан 25 гроша, крст за 25 гроша и вунено платно вредно 70 гроша.³⁷³ Проигуман Мартирије и старац Теофан су 1783. године у Панађуришту прикупили

³⁶⁸ Исто, л. 95а.

³⁶⁹ Исто, л. 101а.

³⁷⁰ Исто, л. 104б.

³⁷¹ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1786, д. 1.

³⁷² *Тешџер хиландарски*, л. 113а, 11ба.

³⁷³ Исто, л. 93б.

2.176 „изола“³⁷⁴ и ствари вредне 833 гроша.³⁷⁵ Исте године је извесни деда Нетко Хиландару предао 500 гроша.³⁷⁶ Три године касније, јеромонах Порфирије боравио је у овом селу и у манастир донео 350 гроша и ствари вредне 155 гроша.³⁷⁷ Крајем века, 1796. године, Крста, син Вејов, током поклоничке посете завештао је манастиру кућу у Панађуришту.³⁷⁸

Када се из Копривштице крене на исток, ка Казанлуку, прво се налази на села **Сопот** и **Карлово**. У првome је 1773. године проигуман Самуил окупио поклонике и одвео их у манастир, где су приложили 500 гроша.³⁷⁹ У другом селу је проигуман Мартирије, 1790. године, прикупио 200 гроша и ствари вредне 200 гроша.³⁸⁰

Десетак километара источније од Карлова смештено је село **Калофер**. Ту је 1771. године јеромонах Давид прикупио милостињу у износу од 200 гроша и ствари у вредности од 210 гроша.³⁸¹ Запис из 1778. године спомиње постојање хиландарског метоха у Калоферу, и да је јеромонах Доротеј прикупио милостињу ту, и у Пазарцику. Као приходе са калоферског поседа Доротеј је донео 300 гроша, коње вредне 130 гроша, богослужбену одећу (стихар) вредну 10 гроша и сребрни појас (20 гроша). Четири године касније исти монах је поново боравио у Калоферу, и овога пута у манастир донео још вредније прилоге у укупној вредности од 801 гроша.³⁸²

Двадесетак километара северно од Казанлука смештено је **Габрово**, из кога је јануара 1765. године поп Данил довео поклонике који су приложили 300 гроша и ствари вредне 50 гроша.³⁸³ Становник овог места, поп Теодосије је 1777. године постао део хиландарске обитељи, поклонивши том приликом манастиру 920 гроша у новцу

³⁷⁴ Пољски сребрни новчић, злот (осм. *zlot*).

³⁷⁵ *Тештер хиландарски*, 112б.

³⁷⁶ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1783, д. 9

³⁷⁷ *Тештер хиландарски*, л. 110б.

³⁷⁸ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1796, д. 11.

³⁷⁹ *Тештер хиландарски*, л. 89б.

³⁸⁰ Исто, л. 113а.

³⁸¹ Исто, л. 85а.

³⁸² Исто, л. 100б.

³⁸³ Исто, л. 70б.

и један крст „прекрасно окован сребром“, вредан 80 гроша.³⁸⁴ Хубан из Габрова је 1785. године Хиландару даровао једно штампано руско Јеванђеље.³⁸⁵

Свиштов (осм. *Ziştovi*), град смештен на Дунаву, с важним годишњим панађуром,³⁸⁶ такође је био одредиште неколико хиландарских монаха који су прикупљали милостињу и прилоге за молитве. У недатираном запису манастирског тефтера – највероватније насталом 1742. године, наведено је да су шесторица становника Свиштова уписали прилоге за манастир, али име монаха који је новац примио није споменуто.³⁸⁷ Две деценије касније, 1765. године, у граду је боравио јеромонах Самуил, који је по повратку у манастир предао сакупљена 924 гроша.³⁸⁸

На наредну посету становници Свиштова морали су мање да чекају: јеромонах Генадије спровео је писанију 1771. године, и сакупио значајна средства за манастир: 700 гроша у новцу и 300 гроша у стварима.³⁸⁹ Он је деловао уз помоћ јеромонаха Сергија, који је изгледа у граду остао и по Генадијевом повратку у манастир. Сергије је следеће, 1772. године, донео нови прилог од 300 гроша у новцу и ствари вредне 300 гроша.³⁹⁰ Крајем века у овоме насељу боравили су и Хиландарци Макарије и Серапион.³⁹¹

Међу османским документима налази се један хуџет издат 23. јула 1781. године у свиштовском кадијском суду. Повод је била парница између Стефана, сина Којчевог, становника Тодор махале, и његове таште Василе, кћери Па(н)чове („Pâçô“?). Стефанова супруга је од свог покојног оца наследила кућу са стварима и башту у истој махали; међутим, њена мајка преузела је власништво над поседом. Пошто му је супруга у међувремену преминула, он је пред кадијом изјавио да је Васила, после тужбе, исплатила новчану надокнаду, и

³⁸⁴ Исто, л. 98а.

³⁸⁵ Паскалева, 97.

³⁸⁶ Исто, 83.

³⁸⁷ *Тештер хиландарски*, л. 37а.

³⁸⁸ Исто, л. 73а.

³⁸⁹ Исто, л. 71б.

³⁹⁰ Исто, л. 86а.

³⁹¹ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1793, д. 1; к. 4/II, ф. 1798, д. 16, ф. 1800, д. 2.

да је кућа сада у њеном власништву.³⁹² Међу сведоцима чина налази се један свештеник или јеромонах, али није могуће утврдити да ли је он био повезан с Хиландаром на било који начин. Као и у другим сличним случајевима, можемо само претпоставити да је дата кућа касније постала манастирски метох, те је хуџет прибављен као део судске процедуре доказивања власништва.

На око 50 km од Свиштова, низводно Дунавом, налази се град **Русе** (Рушчук, осм. *Ruşuk*). Из њега се 1778. године у манастир вратио проигуман Теодосије са једним поклоником и предао 32 гроша и ствари вредне 18 гроша.³⁹³

Град **Видин** је, још од средњег века, важио за верско и политичко средиште. Захваљујући свом положају на обали Дунава задржао је ту важност и под османском влашћу као једна од значајних одбрамбених тврђава и као административни центар.³⁹⁴ Град се налазио на путу како ка хабзбуршким територијама тако и ка Влашкој, Молдавији и даље Русији, те је и зато представљао место које су монаси Хиландара посећивали током читавог XVIII века.³⁹⁵

Белешка из 1724. године, у тефтеру, извештава да су проигуман Георгије и јеромонах Саватије послати на пут у Видин. Том приликом од манастира су позајмили коња, преузели новац „за харач“ (тј. трошак током путовања) и понели једну икону, све укупно у вредности 34 гроша.³⁹⁶

Већ је описано како су почетком исте године монах Герасим и његови пратиоци добили дозволу да „у правцу Ниша, Видина и Београда“ сакупљају милостињу.³⁹⁷ Исти монах је поново кренуо у писанију, сада у област Видина и Београда, 1729. године, и опет, на убицајени начин, добио сличну дозволу од светогорског забита. Тада су у његовој пратњи били монаси Георгије, Стефан и Атанас.³⁹⁸

³⁹² АМХТ, 3/330.

³⁹³ *Тештер хиландарски*, л. 98а.

³⁹⁴ Rossitsa Gradeva, "Between Hinterland and Frontier: Ottoman Vidin, Fifteenth to Eighteenth Centuries", *Proceedings of the British Academy* 156 (2009), 335–337.

³⁹⁵ Радев, *Таксидиотство*, 93.

³⁹⁶ *Тештер хиландарски*, л. 15б.

³⁹⁷ АМХТ 3/246а.

³⁹⁸ АМХТ 3/249.

Као и становници других градова, и становници Видина записивали су молитве код монаха, како би се читале у манастиру. Тако је 1741. године извесни „господар Димитри“ дао значајна средства (170 гроша) за различите молитве, као и једну мулу вредности 30 гроша. Уз то, у манастир је, преко хаџи Исаије, послао једну сребрну чашу. Поред њега, молитве су записали Георги и Илија, који су предали уобичајене износе забележене и у другим градовима источног Балкана – по 10 гроша.³⁹⁹

Шест година касније за писанију у Видину одређен је старец Пахомије. Њему су биле поверене мошти које ће понети са собом.⁴⁰⁰ Јеромонах Макарије је 1772. године прикупио прилоге у висини од 850 гроша и црквене сасуде вредне 200 гроша.⁴⁰¹ Само три године касније у Видину је боравио проигуман Јован, који не само да је прикупио прилог у висини 605 гроша већ је са собом у манастир довео групу поклоника.⁴⁰² Видинац Симеон Фотич платио је израду свећњака за манастирску цркву. Он је, заједно с још три које су платили други дародавци, 1779. године изливен у Бечу, и пренет – од стране „саборног старца“ Атанасија – у Хиландар.⁴⁰³

Последњи забележени прилог Видинаца Хиландару је уједно и најзначајнији – јеромонах Григорије је 1783. године сакупио 2.385 гроша у новцу и ствари вредне 215 гроша.⁴⁰⁴ Извесно је да су у једном тренутку Хиландарци у овом граду на Дунаву стекли одређено имање, пошто је проигуман Доситеј 20. новембра 1799. године јавио у манастир да је, после смрти „нашег епитропа“ хаџи Милована из Видина, на метоху разваљена ограда.⁴⁰⁵

Град Елена налазио се на раскршћу путева који су водили из Великог Трнова ка Сливену, и из Казанлука ка Разграду, те је природно што су се хиландарски монаси ту редовно задржавали. Јеромонах

³⁹⁹ *Тешџер хиландарски*, л. 22а.

⁴⁰⁰ Исто, л. 40б.

⁴⁰¹ Исто, л. 88б.

⁴⁰² Исто, л. 92а.

⁴⁰³ Међу дародавцима био је и извесни Манчо Станко, „Бугарин из Пијанеца“ (крај у данашњој источној Македонији) – Стојановић, *Зайиси и најџииси*, V, Београд ²1988, бр. 8533.

⁴⁰⁴ *Тешџер хиландарски*, л. 109а.

⁴⁰⁵ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1794, л. 8; ф. 1799, л. 1.

Нил боравио је у граду 1766. године и у манастир се вратио с покло-
ницима, предавши 340 гроша и седам мула. У оквиру истог записа,
под 1768. годином, забележено је још једно путовање истог монаха у
писанију, када је прикупљен 1.001 грош. Међутим, није записано да
ли је посетио Елену.⁴⁰⁶ Те исте године из овог града се у манастир
вратио Ђакон Јефрем и предао 2 муле и 100 гроша.⁴⁰⁷ Проигуман
Партеније је 1772. године прикупио 570 гроша у стварима и 930 гро-
ша у новцу, док је 1777. године био још успешнији и у манастир донео
1.110 гроша, изузетно вредно кандило од 280 гроша, као и, 300 гроша
вредних, шест мула и два коња.⁴⁰⁸ Писанију у Елени је 1781. године
спровео проигуман Јован (1.570 гроша).⁴⁰⁹

Село **Жеравна** налази се тридесетак километара источно од
Елене и двадесет километара северно од Сливена. Први сачуван по-
датак о везама Хиландараца и овог краја је из 1787. године, када је
забележено да су проигуман Сава и Макарије боравили у Жеравни и
Котелу. Они су прикупили изузетно висок износ прилога: 6.500 гро-
ша у новцу и ствари вредне 3.010 гроша.⁴¹⁰ И поред овако значајног
доприноса манастиру, нема сигурних података о постојању хилан-
дарског метоха у Жеравни током XVIII века. Међутим, током XIX
века Хиландарци су у овом насељу поседовали кућу у близини цркве,
где је боравио један монах и вршио свештеничку дужност.⁴¹¹

У месту **Ђустендил**, на југозападу данашње Бугарске, крајем
седамдесетих и почетком осамдесетих година деловао је јеромонах
Давид. Он је 1776. године прикупио 823 гроша у новцу и ствари у
вредности 177 гроша. Пет година касније, 1781. године, заједно с јеро-
монахом Алимпијем поново је био у писанији у овом насељу, и том
приликом прикупили су укупно 1.673 гроша.⁴¹²

Осамдесетак километара југоисточно од Ђустендила смеште-
но је **Банско**. Иако нису сачувани помени посета овом месту, његови

⁴⁰⁶ *Тефџер хиландарски*, л. 80а.

⁴⁰⁷ Исто, л. 80б.

⁴⁰⁸ Исто, л. 31б, 92б, 99а.

⁴⁰⁹ Исто, л. 92а.

⁴¹⁰ Исто, л. 113б.

⁴¹¹ Данаил Константинов, *Жеравна в миналото и до днешно време*, Жеравна
1948, 100. Цитирано у: Радев, *Таксидиотство*, 100.

⁴¹² *Тефџер хиландарски*, л. 97б.

су становници одржавали живе везе с Хиландаром. О томе сведочи чињеница да су из њега потицали важни манастирски добротини-тељи, као и истакнути припадници братства. Постоји могућност да је манастир стекао посед у граду током XVIII века.⁴¹³

Монаси су путујући у писанију и радећи на заснивању метоха одржавали везе између православних верника и манастира, и учвршћивали важну улогу Хиландара у религијском животу становника источног Балкана. Наведени примери насеља у којима је Хиландар развио стално присуство, кроз монашке посете и поседовање имања, уклапају се у слику која важи за читав простор Царства, и омогућавају њено употпуњавање. Економски значај прикупљене милостиње и стечене имовине био је велик, и омогућавао је да Хиландарци допуне приходе које су имали са својих главнихседа на Светој Гори и у њеном залеђу. Поред тога, они су присуством у насељима привлачили имућнији слој становништва да се одлучи на давање значајних прилога за обнову и поправку одређених делова манастира, као и да посете Хиландар.

⁴¹³ О томе детаљније у потпоглављу 4.2. „Ко је био Пајсије Хиландарски?“

ПРИЛОЖНИЦИ И ХОДОЧАСНИЦИ СА ИСТОЧНОГ БАЛКАНА У ХИЛАНДАРУ

3.1. Друштвено-економски положај хиландарских приложника у XVIII веку

Чинови задужбинарства, приложништва и поклоничких путовања били су колико одраз личне религиозности, толико и део устаљених друштвених односа у оквирима православне заједнице. Природа извора, нажалост, ретко омогућава спознавање личних аспеката оваквих поступака и посебности коју је свака особа у њих уносила. С друге стране, могуће је истражити какву су улогу они имали у друштвеном животу, и колику је важност јавно исказивање религиозности имало за православне вернике осамнаестог века. Иако ће у овом поглављу бити речи пре свега о задужбинарској делатности у самом манастиру, и посетама верника, ове активности неодвојиво су повезане са заснивањем метоха и одласком монаха у писанију. Због тога ће подаци о свим наведеним верским праксама бити комбиновани, како би се што потпуније приказао друштвено-економски положај особа које су највише допринеле животу и унапређењу манастира током XVIII века.

Хиландарци су се успешно прилагођавали потребама различитих друштвених група, на шта указују писма која су носили са собом и којима су позивали вернике да помогну. Она су била нас-

ловљена како на архијереје и свештенике, тако и на „главаре и трговце, бродовласнике и морнаре, и сваке уметности и вештине мајсторе и првомајсторе појединих заната“.⁴¹⁵ Свечана грамата, пак, коју су издали сви светогорски манастири хиландарском архимандриту Јелисеју и проигуману Стефану о ношењу дела Часног крста у писанију, насловљена је „благородним кнезовима, и првостојатељима градова и свима изванредним трговцима, часним пратомајсторима и мајсторима руфета“.⁴¹⁶ Позивање на велике средњовековне ктиторе и владаре, посебно када су они, као у случају Хиландара, имали и велики верски значај јер су многи били увршћени у свете (попут Немањића), могло је представљати подстрек савременицима да прате њихов пример – наравно, у границама својих могућности и потпуно другачијих политичких и економских околности.⁴¹⁷

Један сачувани Епистолар из 1782. године сведочи о томе да су монаси имали развијену преписку са становницима различитих крајева источног Балкана и да је и ту постојао устаљен начин обраћања.⁴¹⁸ Започињање пописа световних лица која се у писмима позивају да дају милостињу „по својој вољи и моћи“, предводницима локалних заједница (главари, кнезови, првостојатељи градова) а затим трговцима и занатлијама, поклапа се са подацима о приложништву које пружају документи.⁴¹⁹

Јасно је да се издваја улога локалне елите, иако су изразита религиозност, и посебно поштовање манастира, били карактеристични за све православне. Ова, унеколико другачија ситуација у односу на претходни период, а која се огледа у јачању важности градског становништва из насеља удаљених од самог манастира, уклапа се у општу слику о друштвено-економском развоју током XVIII века. У балканским градовима, као и у сеоским насељима, муслиманска и немуслиманска елита ојачала је током овог периода. Групе утицајних особа јавиле су се, временом, захваљујући и особеностима живота градских заједница и усмерености становништва на махале, не само као повезаних суседстава већ и организованих заједница са одређе-

⁴¹⁵ Грујић, „Једно хиландарско грчко писмо“, 393.

⁴¹⁶ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 17.

⁴¹⁷ Исто, 43.

⁴¹⁸ Исто, 41.

⁴¹⁹ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1795, л. 14, 15.

ним правима и обавезама, а угледни људи постајали су носиоци аутономије, и заступали су заједницу пред представницима локалних и централних власти.⁴²⁰

Своје богатство и углед они су користили како би организовали прикупљање и плаћање дажбина држави, јер се усталило правило да се државни намети не плаћају по особи него колективно, по махалама. Промене у систему расподеле и прикупљања пореза током XVII и почетком XVIII века послужиле су као додатни подстрек организовању градског и сеоског становништва, и муслимана и зимија, и даљој формализацији локалне самоуправе. Преузимајући унапред испреговарани број цизје листића (осм. *evrak*) за све житеље своје махале, ове особе саме су одлучивале како ће ово финансијско оптерећење међу њима бити расподељено. Од половине XVII века нова институција *вароши* постепено је обухватила све хришћанске становнике једног насеља.⁴²¹ Оваква институција допринела је развијању и јачању веза између православног становништва, посебно у већим градовима.⁴²² Фискална задужења временом су почела да прате и комунална. Осим давања која су плаћали сви становници града за обављање различитих поправки, издржавање чиновника и слично, варошки дужносници бринули су се и о појединим трошковима специфичним само за хришћанску заједницу – на пример, оним везаним за одржавање и поправке цркава, плате различитим службеницима, и друге текуће потребе.⁴²³

⁴²⁰ Svetlana Ivanova, "Varoş: The Elites of the *Reaya* in the Towns of Rumeli, Seventeenth-Eighteenth Centuries", у: *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, ed. A. Anastasopoulos, Rethymno 2005, 202.

⁴²¹ Цветана Георгиева, „За произхода и социалната сьщност на чорбаджиите през XVIII в.“, *Годишник на Софийския университет. Исторически факултет*, 68 (1974), 230; Eleni Gara, "In Search of Communities in Seventeen Century Ottoman Sources: The Case of the Kara Ferye District", *Turcica* 30 (1998), 138–140; Ivanova, *Varoş*, 207–208.

⁴²² Ivanova, *Varoş*, 211.

⁴²³ Исто, 216–217. О снажењу улоге локалних заједница и њихових предводника у одржавању јавног реда, посебно од друге половине XVIII века, видети у: Mariya Shusharova, "Local Elites and Communities in the Management of Public Order During the 18th Century: Perception from the Core European Territories of the Ottoman Empire", *Études balkaniques* LIII (2017/3), 485–533.

Варошки предводници су, обављајући функције посредника између православне заједнице и власти, често сарађивали и наступали заједно са *ајанима*, односно угледницима муслиманског дела становника градова.⁴²⁴ Стога не чуде случајеви да припадници муслиманске елите учествују у судским предметима који се тичу завештања или купопродаје, који их се на први поглед нису тицали. Везе између припадника различитих заједница биле су разноврсне јер је брига о комуналним проблемима и спровођењу наредби и захтева централних власти – била снажан чинилац интеграције.

Несумњива повезаност ове две елите, и чињеница да су делили поједине политичке и економске интересе, ипак не треба да наведе на закључак о њиховој потпуној једнакости, односно неважности верских подела. Ајани су у сваком погледу били повлашћени, чак и у односу на најугледније припаднике хришћанске елите. Они су се могли надати добијању државних намештења, и пре свега њима су упућиване наредбе централних власти. Додатно, из тога је произлазила могућност добијања уноснијих закупа пореза у односу на богате зимије.⁴²⁵

Као што су се богати и утицајни муслимани бринули о верском животу своје заједнице, и оснивали вакуфе, тако је и функционисање православних црквених институција зависило од финансијске подршке парохијана. Брига о парохијској цркви укључивала је и бригу о другим важним верским центрима. На тај начин је задужбинарство усмерено ка манастирима било повезано са овим важним аспектом живота православног становништва.

Одржавање све сложенијег верског живота подстакло је настајање колективних тела (црквених савета), састављених од лаика и свештеника, која су се могла поклапати и с поменутиим комуналним институцијама вароши. Међу њима су угледни лаици носили називе епитропа, ктитора, надстојника, кметова, клисара или синова црквених. Многи од њих истицали су се почасним титулама кир и хаџи, те чорбација или коџабаша, у зависности од области. Будући да се организација парохија није подударала са просторном поделом насеља

⁴²⁴ Исто, 227–228.

⁴²⁵ Antonis Anastasopoulos, “The Mixed Elite of a Balkan Town: Karaferye in the Second Half of the Eighteenth Century”, у: *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, ed. A. Anastasopoulos, Rethymno 2005, 267.

на махале, црквени савети нису били територијално организовани већ су представљали институције које су повезивале читаво православно становништво једног места.⁴²⁶

У појединим градским насељима, као што су били Пловдив, Самоков или Трново, савети окупљени око митрополита и епископа временом су се спајали са институцијама вароши. Стога су имали како верске тако и чисто комуналне надлежности.⁴²⁷ С обзиром на искуства у прикупљању новца за исплату дажбина држави, ови угледници су на сличан начин организовали обезбеђивање финансијских средстава за, на пример, обнову зграде цркве.⁴²⁸ Посебно и прецизно било је организовано тзв. „ношење тепсије“ у локалној богомољи, односно прикупљање прилога за различите намене о важним празницима. Новац је могао бити намењен сиромашнима или пак за одређену цркву или манастир. У договору с надлежним архијерејима, црквени савети у градовима имали су велика овлашћења и приликом избора свештеника, одлучивања о запошљавању додатних и одређивања њихове плате.⁴²⁹ Овако организовано православно становништво није се бринуло само о својој парохијској цркви, већ је, као што је напоменуто, систематски приступало и односима према најважнијим манастирима и путујућим монасима.⁴³⁰

У селима, ова колективна тела нису била у тој мери формализована. Сличност са градским срединама огледа се у издвајању појединаца који су својим угледом и богатством стицали пресудан утицај у локалном животу. Најутицајнији чланови сеоске заједнице били су кнезови и оборкнезови, који су били бератима признати од централних власти као дужносници с тачно утврђеним обавезама, односно као посредници између управног апарата и становништва. Као и у градским срединама, из директног учешћа у расподели пореских задужења и прикупљању дажбина временом се развила шира улога кнезова у својој заједници.⁴³¹ Сеоски представници редовно су

⁴²⁶ Ivanova, *Varoš*, 221–223; Скарић, 100–102.

⁴²⁷ Ivanova, *Varoš*, 223–225.

⁴²⁸ Исто, 228.

⁴²⁹ Скарић, 24, 83–84, 106.

⁴³⁰ Исто, 42–44.

⁴³¹ Бранислав Ђурђевић, „О кнезовима под турском управом“, *Историјски часопис* I/1–2 (1948), 132–166; Мирослав Тимотијевић, „У освит новог доба“, у:

путовали у административне центре свога санџака, где су учествовали у одређивању и распоређивању провинцијских расхода. Да је оваква пракса била подржавана од власти показује податак да су за кнезове села која су била знатно удаљена од седишта санџак-бегова обезбеђивани путни трошкови.⁴³² Такође, представници немуслимана узимали су учешћа и приликом избора локалних ајана. Парохијски свештеници, као писмене особе, могли су бити заступници своје пастве пред локалним властима.⁴³³ Имовинском јачању сеоског становништва доприносила је чињеница да они нису били усмерени искључиво на пољопривреду и ограничену занатску делатност, већ су понекад бивали укључени и у трговачку мрежу, која је обухватала простор читавог источног Балкана, и шире.⁴³⁴

Ко су били ти угледни чланови заједнице који су је предводили не само у административном већ и у културном и религиозном смислу? Главни заштитници и носиоци духовног и културног деловања међу православним становништвом били су представници имућ-

Историја њивајној животи у Срба од средњеј века до савременој доба, ур. М. Поповић, М. Тимотијевић, М. Ристовић, Београд 2011, 188. На сличан начин функционисале су православне сеоске заједнице и у Хабзбуршкој монархији. Молећи надлежне епископе да рукоположе свештенике, парохијани су наводили и своје обавезе. Поред указивања „дужне части, љубави, покорности, поштовања и послушања“, они су се обавезивали да обезбеде смештај, земљу и плату својем свештенику. У оваквим ситуацијама увек су у име сељана иступали њихови кнезови или кметови. Иако су околности значајно различите, може се претпоставити да су и на османским просторима сеоске главешине имале сличну улогу у односима с црквеним великодостојницима и бризи о нормалном функционисању парохијске цркве – Љиљана Пузовић, „Парохијско свештенство Темишварске епархије средином XVIII века“, *Темишварски зборник* 9 (2017), 20–21.

⁴³² Христијан Атанасов, *В османската периферия: общество и икономика във Видин и околността през XVIII век*, Софија 2008, 284–285.

⁴³³ Sućeska, 118–125; Мария Шушарова, „Софроний Врачански (поп Стойко) като представител на раята в Османската държава“, у: *Софроний Врачански книжовник и политик от Новото време. Сборник с материали от Международна научна конференция София, 24. ноември 2011 г.*, ред. П. Митев, В. Рачева, Софија 2013, 96–101.

⁴³⁴ Више о томе видети у: Rossitsa Gradeva, „Villagers in International Trade: The Case of Chervena Voda, Seventeenth to the Beginning of the Eighteenth Century“, *Oriente Moderno*, N. S. XXV (86)/1 (2006), 12–16.

нијег слоја трговаца и занатлија.⁴³⁵ Увећање богатства ових слојева становништва и израженија имовинска диференцијација током XVIII века у односу на претходне периоде огледа се у порасту вредности кућа које су поседовали, и њиховом већом разноврсношћу. До средине века градски поседи вредности до 200 гроша чинили су 75% укупног броја забележених случајева купопродаје. У другој половини века њихова учесталост пада на између 40% и 60%, док број кућа вредних између 201 и 500 гроша (посебно ближе горњој граници) значајно расте. Ипак, најизразитији је пораст удела најскупљих кућа (износи преко 500 гроша), који је са само 2–4% порастао до 24,5%.⁴³⁶ Просечне цене треба увек узимати у обзир опрезно, јер су варијације у различитим крајевима биле значајне. Приликом проучавања *џереке дефџера* (пописа заоставштина преминулих особа) у Видину примећено је да је број кућа вредности између 150 и 250 гроша доживео пораст, посебно од осамдесетих година XVIII века, али су хришћани овог града и даље у највећем броју забележених случајева поседовали домове чија је цена била мања од 150 гроша.⁴³⁷

Током XVIII века Хиландар углавном није стицао поседе високе вредности, већ је њихова цена у просеку износила између 100 и 300 гроша, уз само неколико случајева који су знатно надмашивали овај просек. Куће за које се може рећи да припадају вишој средњој или групи богатих налазиле су се како на селу (Отлук 1.000 гроша, Копривштица 450 гроша), тако и у градовима (Пазарџик 900 гроша, Софија 430 гроша, Ниш 500 гроша).⁴³⁸ При овоме, приликом извођења закључака о имовинском стању приложника и задужбинара треба узети у обзир да су у различитим градовима цене поседа варирале, као и да је новац девалвирао како се век ближио крају. Такође, и врста извора упућује на то да се подаци о исплаћеним износима тумаче с одређеном задршком: док се у пописима заоставштине преминулих особа може наићи на тржишну процену вредности њихове имовине, ово истраживање ослањало се на купопродајне уговоре,

⁴³⁵ Ненад Макуљевић, „Визуелна култура и приватни идентитет православних хришћана у 18. веку“, у: *Приватни животи у српским земљама у освиј модерној доба*, ур. А. Фотић, Београд 2005, 74.

⁴³⁶ Todorov, *The Balkan City*, 167.

⁴³⁷ Атанасов, 269–270, 325.

⁴³⁸ АМХТ 3/310, 3/325, 3/398, 3/406; *Тешџер хиландарски*, л. 60а.

где је плаћена сума могла бити предмет ранијих, у самом документу незабележених договора, или пак само фикција – када је реч била о прикривеном поклону.

Ако се изузме цена имовине, из описа кућа сачуваних у документима увиђа се да су то били објекти који су припадали особама са стабилним приходима. Они су одражавали карактеристике уобичајене за османску градску архитектуру. Најчешће су то биле једносратне куће које су у приземљу имале кухињу, собу за зимско становање и оставе. На спрату су просторије биле распоређене око предворја, док је диванхана, намењена окупљању породице и гостију, била посебно издвојена.⁴³⁹ Поред тога, значајан број хиландарских имања имао је и велику окућницу, често са шталом (како је поседовање коња изискивало знатнија средства, многа домаћинства држала су само ситније домаће животиње, мада понекад и краве) и вртом. Наиме, током XVIII столећа овакви објекти постали су доступни ширем слоју становништва. Посебно је индикативно у том смислу постојање унутрашњих кухиња: њих су у претходним вековима имале само богате куће, док су, чини се, од средине века оне postale уобичајени део кућа и скромнијих домаћинстава на источном Балкану.⁴⁴⁰

Садржај хуцета омогућава да се закључи да су власници градских кућа које су дошле у посед манастира биле пре свега занатлије. Припадници најразличитијих заната спомињу се и међу суседима Хиландараца и као сведоци чина. Угледни чланови еснафа били су епитропи парохијских цркава, и бринули се о њиховој обнови, о чему сведочи, на пример, запис на цркви Св. Николе у Софији из 1782. године.⁴⁴¹ Они су локалним црквама најчешће даривали богослужбене

⁴³⁹ Гордана Милошевић, „Становање у граду и на селу“, у: *Приватни животи у српским земљама у освић модерној доба*, ур. А. Фотић, Београд 2005, 145–146.

⁴⁴⁰ Uğur Tanyeli, “Norms of Domestic Comfort and Luxury in Ottoman Metropolises. Sixteenth to Eighteenth Century”, у: *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, eds. S. Faroqhi, C. K. Neumann, Würzburg 2003, 308–311.

⁴⁴¹ У једном тефтеру, који обухвата период између 1711. и 1718. године, наводи се велики број занатлија из разних еснафа који су давали новчане и друге прилоге за своју цркву у Београду. У њиховим радњама су радили бројни шегрти и калфе, па су они такође давали прилоге – Рајко Л. Веселиновић, „Развитак

књиге, минеје, прологе, апостоле, све штампане у Русији.⁴⁴² Овакав однос према верским институцијама у локалној средини преносио се и на важне верске центре. Занатлије су, тако, даривале манастир Хиландар било појединачно, било заједнички, док су истакнуте особе могле понети и титулу епитропа, која је у тим случајевима била почасна. Осим припадника породице Хаџитошевих из Враце, који се у преписци именују оваквом титулом, у манастирском тефтеру забележен је пример мајстора Мирче који је 23. априла 1777. године дошао из Самокова у манастир, и био „изабран за епитропа“.⁴⁴³ Није изричито наведено да ли је он постао монах или је као лаик постао почасни заштитник манастира, али чини се да је друга могућност извеснија.

Абације су се током XVIII века издвојиле као један од најутицајнијих занатских еснафа. Почев од Пловдива, чије су абације развиле широку трговачку мрежу – која је допирала до најудаљенијих делова Османског царства, и преко његових граница – абацијство је стекло своја упоришта и у Пазарцику, Копривштици, Сливену (чији је панађур сматран другим највећим у европском делу Царства) и Самокову.⁴⁴⁴

Ипак, нису само абације економски ојачале. У истом периоду долази до укључивања у средњоевропске трговинске токове целокупне занатске производње на простору источног Балкана. Тако је на крају века више од половине увоза и извоза било везано управо за то тржиште.⁴⁴⁵

Као што је истакнуто, приложништво занатлија остваривало се и кроз њихова удружења – еснафе. У Османском царству ове институције налазиле су се под контролом државе, чиме је омогућавано ефикасније опорезивање и коришћење њихових услуга у ратним условима. Еснафи су у своме чланству окупљали и муслимане и немус-

занатлијско-трговачког слоја српског друштва под страном влашћу у XVII и XVIII веку“, у: *Градска култура на Балкану (XV–XIX век)*, Београд 1984, 124; Радкова, 178.

⁴⁴² Румјана Радкова, „Обшествена благотворителност на софијанци до освобождението“, у: *Софија през вековите*, Т. I, Софија 1989, 178.

⁴⁴³ *Семеен архив*, писмо бр. 143; *Тефџер хиландарски*, л. 66.

⁴⁴⁴ Todorov, *The Balkan City*, 210–215.

⁴⁴⁵ Паскалева, 80–81.

лимане. Иако се на челу мешовитих еснафа налазио у највећем броју случајева муслиман, понекад су ове занатлијске организације водили и немуслимански.⁴⁴⁶ У југоисточној Европи је таква повезаност с османским владајућим слојем била најчешће и извор утицаја у локалној заједници. Али, тек је оснаживање трговине са иностранством, током XVIII века, довело до умножавања могућности за стицање значајнијег богатства, и стварања основа за самосталност градског становништва у односу на административне и војне дужноснике. Ово се односило пре свега на муслиманску елиту, с напоменом да су, у исто време, градови Балкана били позорница пораста броја и економског јачања и немуслиманског становништва.⁴⁴⁷ Док је у претходном периоду примећено заостајање источних области у односу на западни и јужни Балкан, где је настављено развијање уметности ослоњене на средњовековне традиције и рукописну делатност, подстакнуто локалном ситуацијом више него општом османском политиком према немуслиманским поданицима,⁴⁴⁸ XVIII век је, као што пример односа Хиландара са овим просторима сведочи, довео до постепеног превазилажења разлика.

Наведени подаци о развијању занатске делатности на источном Балкану пружају једно од објашњења зашто се хиландарска обитељ у току XVIII века овом простору окренула у већој мери него у ранијим вековима. Хиландар је у насељима с развијеном и ка извозу усмереном занатском делатношћу стицао вредне поседе захваљујући јачању утицаја и порасту богатства еснафа, и следственом усложњавању културних потреба и исказивању верских осећања кроз богатије прилоге црквама и манастирима. Током познијег периода османске власти приложништво црквама и манастирима попримило је одлике заједничког подухвата читаве заједнице. Тако је и институција ктитора, која има своју вишевековну традицију, временом почела да доживљава промене.

У османским документима се не спомињу директно трговци као особе које су, у градовима, Хиландару поклањале непокретности; међутим, у другим изворима на те податке се спорадично наила-

⁴⁴⁶ Suraiya Faruqi, "Social Life in Cities", у: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, eds. H. İnalcık, D. Quataert, Cambridge 1994, 590–592.

⁴⁴⁷ Исто, 585, 602.

⁴⁴⁸ Исто, 604.

зи. Увид у друштвене и економске околности у Османском царству у XVIII веку упућује на закључак да је и овај друштвени слој морао имати велики значај у односима с манастиром.⁴⁴⁹ Трговци су свакако чинили најимућнији део православног становништва, а све интензивније укључивање у трговачке токове унутрашњег и међународног тржишта, током XVIII века, доносило им је велике приходе. Ради што успешнијег спровођења активности, а с обзиром на ограничења оновремене логистике – развиле су широке мреже трговачких партнера. То су у основи најчешће биле особе повезане породичним везама, али су се временом шириле и на много шири круг људи који су често живели у веома удаљеним крајевима, и међу којима су биле особе различите етничке и верске припадности.⁴⁵⁰ Хаџитошеви из Видина, с којима је Хиландар одржавао блиске везе, добар су пример како су једна породица и њени пословни партнери могли играти важну улогу у манастиру током дугог временског периода. Слично се може рећи и за хаџи Влча из Банског, који не само да је допринео обнови више манастирских грађевина, већ су и двојица његових рођака били, у одређеним тренуцима, игумани манастира.⁴⁵¹

Трговци се у документима често могу препознати међу особама које носе почасну титулу чорбације. На чорбације се наилази међу сведоцима судског чина у више случајева описаних у хиландарским хуџетима. То је била почасна титула коју су носиле изузетно богате особе, али се у изворима не може пронаћи сигурна потврда да су током последњих деценија XVIII века чорбације обавезно учествовали у администрацији локалних хришћанских заједница. Њихова појава као посебне групације везује се пре свега за планинске

⁴⁴⁹ Traian Stoianovich, "The Conquering Balkan Orthodox Merchant", *The Journal of Economic History* 20/2 (1960), 234–313.

⁴⁵⁰ Svetla Ianeva, "Activités professionnelles et réseaux commerciaux de quelques marchands bulgares pendant la période initiale de l'incorporation des Balkans ottomans dans l'économie-monde (fin du XVIII^e-début du XIX^e siècle)", *Études balkaniques* XLVII/4 (2011), 77–79; Gergana Georgieva, "The Rich in Eighteenth- and Nineteenth-Century Arbanasi: Networks of Prosperity", у: *Wealth in the Ottoman and Post-Ottoman Balkans. A Socio-Economic History*, ed. E. Davidova, London – New York 2016, 141–145.

⁴⁵¹ О томе више у поглављу „Хиландар и колективни идентитети балканских хришћана“.

крајеве и насеља усмерена на сточарство.⁴⁵² Највероватније су били власници великих стада или главешине група сточара који су поседовали већински део стада. Они су, дакле, престајали да се брину о стадима, да се баве било каквим другим физичким пословима, и постајали су представници своје групације пред османским властима, бринули се о плаћању дажбина, организацији производње, расподели посла међу овчарима и решавању спорова. Продирање јаничарске терминологије – осим чорбација, овчарске организације поседовале су и своје ћехаје и одације – објашњава се чињеницом да су целепкешани, као снабдевачи стоком и сточним производима, имали развијене везе с јаничарским одредима, који су били један од најважнијих потрошача.⁴⁵³ Иако се развој обичаја да се угледни и имућни људи најразличитијих професија, који су се одликовали формалним и неформалним утицајем у својим заједницама, називају чорбацијама, може пратити током XVIII века, широку распрострањеност стекао је тек у следећем веку.⁴⁵⁴

3.2. Начини прилагања манастиру и видови задужбинарства

Различите групе немуслиманског становништва задужбинарству су приступале на сличан начин. Поред индивидуалних дародаваца, који су прилагали мање суме новца или пак ритуалне предмете и књиге, већу учесталост стиче колективно даривање.⁴⁵⁵ Некад су се тако организовали појединци који су били породично повезани, или

⁴⁵² Цветана Георгиева, „За произхода и социалната същност на чорбаджиите през XVIII в.“, *Годишник на Софийския университет. Исторически факултет*, 68 (1974), 173, 178–179.

⁴⁵³ Исто, 182–183.

⁴⁵⁴ Исто, 184.

⁴⁵⁵ Осим колективних ктитора, о чему ће више речи бити ниже, организовање на нивоу локалне заједнице како би се основао манастирски метох показује већ споменути пример шесторице становника Старе Загоре, међу којима су били различите занатлије и свештеник, који су заједно купили кућу која ће постати власништво манастира Хиландара – АМХТ 3/273; 3/274.

припадали истом занату, мада се наилази и на случајеве када се не може уочити јасна веза између колективних дародаваца, осим да су потицали из истог места. Може се претпоставити да се у таквим случајевима радило о особама које су колективно иступале у име локалне заједнице, и у њено име даривале манастир. Предвођени угледницима, чланови локалне заједнице су тако, спрам својих могућности, учествовали у прикупљању средстава.⁴⁵⁶ Стога се реч *κτῆσιον* током XVIII века понекад употребљава и за особе које су раније биле уписиване као приложници – јер су поклањали скромније износе, црквене сасуде или књиге.⁴⁵⁷ Тако сада, када позивају вернике да „упишу парусију, један четрдесет литургија, други мали или четрдесетодневни парастос“, Хиландарци напомињу да ће тиме „као нови ктитори, имати помен од нас непрекидни“.⁴⁵⁸

Епистолари осамнаестог века сведоче о постојању устаљених образаца за опоруке. Оне су састављане у присуству и уз потпис сведока. Скоро идентичну форму имају и завештања која су, на пример, бележена у кодицима Пловдивске митрополије, где се на крају текста прецизира да их оверава митрополит и потврђују потписима веродостојни сведоци.⁴⁵⁹

Повод за остављање опоруке могао је бити, рецимо, полазак на ходочашће у Свету земљу. Тако је имовина Касандре, супруге преминулог Константина Механциоглуа, у присуству митрополита и рођака пописана, запечаћена и предата челеби Николакију на чување, док су за извршиоце њене последње воље одређене њене сестре. Имовину је наменила црквама и свештеницима свога града, митрополиту, болници, затворенима због „харача“, манастирима у суседству Пловдива, своме духовнику, и светогорским манастирима: Ивируну, Ватопеду, Дохијару и Дионисијату. Посебно је инте-

⁴⁵⁶ Иванова, „Християнска и мюсюлманска благотворителност“, 77.

⁴⁵⁷ Недељко Радосављевић, „Вера и црква у свакодневном животу у 18. веку“, у: *Приватни животи у српским земљама у освићеној модерној доба*, ур. А. Фотић, Београд 2005, 381–382. Тако је Петру Ловчанском из села Шустре у Банату манастирски сабор послао захвално писмо за учињене прилоге, у коме је ословљен као ктитор – Медаковић, „Манастир Хиландар“, 15.

⁴⁵⁸ Грујић, „Једно грчко писмо“, 394.

⁴⁵⁹ Иванова, „Християнска и мюсюлманска благотворителност“, 35.

ресантна формулација да завештању сведоче „поштени клерици и благородни архонти града“.⁴⁶⁰

Нажалост, сачувани подаци о приложницима манастира најчешће су штури, не пружају прецизније податке о околностима чина даривања. Због тога је често немогуће са потпуном сигурношћу закључити да ли су поменуте особе деловале саме или су биле представници читаве заједнице.

Традиција финансирања поправки и опремања манастира, и његових различитих грађевина, очувана током првих векова османске владавине, одржавана је и током XVIII века.⁴⁶¹ Читав је низ важних црквених и економских грађевина обновљен залагањем верника с подручја источног Балкана. Међу најпознатијим примерима су: параклис Св. Јована Рилског (пређашњи параклис Св. Стефана) у згради звонаре, чију је обнову око 1755. године, а две године касније и живописање, финансирао кир хаџи Влчо из села Банско. Према старој традицији, овај богати Бугарин добио је и свој ктиторски портрет на коме држи симболични модел цркве – који не одговара стварном архитектонском решењу.⁴⁶²

Свакако је највише прилога било усмерено према манастирском католикону, тј. главној цркви. Хаџи Цветко из Видина је – заједно са становницима Пазарџика, абацијама хаџи Димитром и његовим оцем Ангелом – 1774. године платио позлаћивање иконостаса саборног храма.⁴⁶³ Неколико година касније, 1779. године, проигуман Данил, пореклом из Старе Загоре, допринео је преправљању западног портала спољашње припрате у барокном духу.⁴⁶⁴

Приложници с простора данашње Бугарске нису прекидали ни финансирање и изградњу верских објеката – тако су 1779. године изграђени повезани параклиси Св. Саве и Св. Димитрија на западној страни манастира изнад дохијарнице (подрума за чување маслиновог уља). Захваљујући ктиторском натпису изнад улаза сазнајемо да су обнову параклиса Св. Саве и околних келија платили браћа

⁴⁶⁰ Исто, 35–36.

⁴⁶¹ Фотић, *Светија Гора*, 238–240.

⁴⁶² Стојановић, *Зайиси и најийиси*, V, бр. 8109; Медаковић, „Хиландар“, 41–42; Ненадовић, „Архитектура Хиландара“, 164; Петковић, *Хиландар*, 72–73.

⁴⁶³ Успенски, 329; Паскалева, 88, 105.

⁴⁶⁴ Петковић, *Хиландар*, 38.

хаџи Тома, Теодор и хаџи Никола, синови хаџи Цена из Видина, и чорбација Геро и његов син Добре из Копривштице. Исти натпис пружа и податке о обнови параклиса Св. Димитрија, обављеној захваљујући прилозима попа Наидина, кир хаџи Влка, кир хаџи Стања и кир Петка Моровеника из Копривштице.⁴⁶⁵ Највероватније је споменути хаџи Тома иста особа као и „господар кир Тома из Видина“, који је дао новац за изградњу чесме на улазу у манастир 1780. године.⁴⁶⁶ Тодор Хаџивлакв и Сабо из Копривштице омогућили су изградњу болнице у Хиландару 1785. године.⁴⁶⁷ На гробном месту Стефана Немање налази се натпис, који Јордан Иванов датира у прву половину осамдесетих година XVIII века, у коме су именовани дародавци: кир Петар из Ловеча, кир Трандафил, Спас, Ангел из Пазарџика, чорбације Ењо и Јоан, Николај из Карнобата и епитроп Петко.⁴⁶⁸ Називајући га „милостивим ктитором и благодетељем“, Хиландарци су се 29. јануара 1791. године обратили хаџи Георгију из Банског, молећи га да он и „његови христољубиви пријатељи“ помогну проигуману Макарију који прикупља милостињу ради подизања нове болнице „на бољем месту“.⁴⁶⁹

На крају излагања о задужбинарима Хиландара требало би пажњу обратити на још једну важну групу манастирских добротинитеља – на хришћанке. Иако се највећи прилози и ктиторска делатност у XVIII веку приписују углавном мушкарцима, жене су такође континуирано подржавале манастир. Не поседујемо довољно података за израду статистичког прегледа, али и истраживање ограничено на источнобалканска насеља показује да је улога жена задужбинара била значајна. Метоси у Пазарџику, Ампелину и Нишу настали су вољом њихових становница, које су биле подједнако припремљене за судску процедуру као и мушки приложници. Већ описани случај хаџи Неде из Ниша добар је пример вешто разрешеног процеса завештања. Она је била имућна особа, о чему сведочи вредност куће

⁴⁶⁵ Стојановић, *Зайиси и најџиси*, V, бр. 8529, 8530; Йордан Иванов, *Български старини из Македонија*, София 1931, 269; Ненадовић, „Архитектура Хиландара“, 164–166; Ракић, 15–16.

⁴⁶⁶ Иванов, *Български старини*, 270; Паскалева, 88.

⁴⁶⁷ Иванов, *Български старини*, 271.

⁴⁶⁸ Исто, 270.

⁴⁶⁹ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1791, д. 6.

коју је поклонила и чињеница да је била на ходочашћу. После сложеног поступка обезбеђивања права над кућом која је припадала њеном покојном супругу, она ју је завештала Хиландару по свим правилима шеријатског увакуфљења.

У хиландарском архиву сачуван је посебно сликовит пример женског задужбинарства на простору данашње Бугарске, иако се, бар на први поглед, не тиче директно манастира. Пред кадијом Враце је, 30. маја 1777. године, становница овога града Дана, кћер Кузмина, забележила да по њеној смрти кућа у махали Поп Васил, која се налазила у њеном пуном власништву, треба да буде продата и новац да буде намењен „раји и хришћанима Јерусалима“ („...ba'd helâke [sic!] semen-i misil ile bey' ve semeni ba'de'l-hıfz Kuds-i Şerif'de olan fukarâ-i re'âyâ ve nasârâyâ isâl ve teslîm olunmak...“). Све је требало учинити преко посредника, „привременог становника Враце и мутевелије средстава за у Јерусалиму насељену сиромахе рају и хришћане“ јеромонаха Јакова, сина Атанасовог („...Medîne-i İvrâçâ'da misâfireten mütemekkin ve Kuds-i Şerifin mütevattin fukarâ-i re'aya ve nasârâ isâl-i şürut-i nukûd ve semen-i 'akâret ba-fermân-i 'âlişân ahz ve kabz ve isâl mütevellisi olduđı ... râpâ Yâkov veled-i Tanâş nâm zimmî...“). Овакву одлуку оспорио је становник исте махале, војнук Мојсо, син Ганов. Међутим, судија је, после саслушаних сведока, пресудио у корист јеромонаха Јакова.⁴⁷⁰ Све укључене стране показале су познавање правне проблематике и Дана је, користећи се османским судским системом, обезбедила да њена последња жеља буде остварена.

Поред појединачних, жене су учествовале и у колективним даривањима манастиру. У цркви Св. Николе код Кареје налази се ктиторски натпис из око 1690. године у коме се, поред имена монаха, који су највероватније боравили у келији, наводе имена мирјана, а међу њима и женâ: архијереј Василије, јеромонах Сава, Захарије, јеромонах Михаило, јеромонах Данило, Вук, Михаило, Коса, Роксанда, Јована, Анђа и Тома.⁴⁷¹ Треба напоменути да су жене могле даривати манастир и да су могле да се упуте на далеко путовање у

⁴⁷⁰ АМХТ 3/321.

⁴⁷¹ Ктиторски натпис из Фласке, хиландарске келије у Кареји, исписан фреско-техником на зиду, око 1525. године, први је на Светој Гори који садржи имена приложница (Ирина, Мара, монахиња Евгенија, Теодора, монахиња Јелисавета, Станислава) – Гојко Суботић, Бојан Миљковић, Никола Дудић

Свету земљу, али да нису могле предузети ходочашће у сам манастир Хиландар.

Православно становништво источног Балкана је у чиновима приложништва и задужбинарства видело важне видове изражавања религиозности. Било да је реч о имућним појединцима или подухватима читаве заједнице, за новчану подршку Хиландару издвајана су значајна средства. Прилози и вредност прикупљених ствари у појединим годинама износили су и по неколико хиљада гроша, што је, поређења ради, било довољно да се покрије цео удео Хиландара у општем светогорском одсеку плаћаном османској држави.⁴⁷²

3.3. Поклоничка путовања становника источног Балкана у Хиландар

Одлука да се дарива манастир или финансира неки важан градитељски подухват у њему могла је бити повезана с другом важном верском активношћу – поклоничким путовањима. За православно становништво Балкана чин ходочашћа имао је важан верски, културни, али и друштвени значај. Међу почасним титулама које су носили највиђенији становници насеља источног Балкана, поред титуле чорбације издваја се титула хаџије. Особе које су је носиле налазимо међу приложницима и задужбинарима манастира, међу сведоцима чина, па и међу поклоницима и посетиоцима манастира током читавог XVIII века. Пораст броја особа са овом титулом међу станов-

(прир.), *Највиђенији манастири Хиландара*. Том I: XIV–XVII век, Београд 2019, 29–32, 113.

⁴⁷² На основу манастирског тефтера може се израчунати да су прилози (у новцу и стварима укупно) с простора обрађеног у овом раду били, по годинама, распоређени на следећи начин: 1740. (220 гроша), 1741. (5 г.), 1750. (599 г.), 1754. (300 г.), 1757. (2.208 г.), 1760. (1730 г.), 1761. (2.920 г.), 1762. (450 г.), 1763. (661 г.), 1764. (610 г.), 1765. (1.788 г.), 1766. (14.578 г.), 1768. (4.923 г.), 1770. (7.786 г.), 1771. (1.630 г.), 1772. (4.105 г.), 1773. (3.684 г.), 1774. (4.200 г.), 1775. (10.025 г.), 1776. (1.960 г.), 1777. (2.820 г.), 1778. (12.465 г.), 1779. (14.702 г.), 1780. (163 аспре и 4.003 г.), 1781. (1570 г.), 1782. (1.810 г.), 1783. (6.253 г.), 1784. (2.650 г.), 1786. (1.769 г.), 1787. (16.368 г.), 1789. (150 г.), 1790. (400 г.), 1792. (2.700 г.).

ницима балканских градова такође је показатељ материјалног јачања православног становништва.⁴⁷³

Одлазак на ходочашће у Јерусалим био је не само религијски ритуал, већ и активност која је могла утицати на друштвени статус једне особе. Додајући своје имену почасни назив хаџи, поклоник у Свету земљу потврђивао је или стицао место у хришћанској елити. Наравно, важну улогу играла је притом чињеница да су се само особе које су имале одређену материјалну сигурност могле одважити на ово и у XVIII веку изузетно опасно и дуго путовање. Овако изражен социјални аспект поклоничког путовања у Свету земљу није био карактеристичан за све хришћане, а изгледа да је био посебно заступљен међу православним становништвом Османског царства.⁴⁷⁴

Један од разлога таквог особеног утицаја чина ходочашћа на положај одређене особе у друштву могао се налазити и у економским и у културним околностима које су постојале у османским насељима. Валентина Измирлиева указује на то да су већ сами називи *хаџилук* и *хаџија*, који су прихваћени међу балканским хришћанима, преузети из исламске традиције. Муслимани који би успели да обаве овај средишњи ритуал своје вере, стицали су престижан положај у својој заједници. Сматрано је да су они поузданији и праведнији, те су узимали активнију улогу у раду шеријатског суда.⁴⁷⁵ Дакле, не само да су муслимани хаџије често навођени међу сведоцима судског чина, исто се односи на хришћане.⁴⁷⁶ Попут исламског поимања хаџилука, и приступ балканских православаца ходочашћу одликовао се јасном структуром и строгим правилима.

Иако је свим хришћанима заједничка била тежња да се склоњење Светим местима оконча боравком у Јерусалиму за Ускрс, само су балкански православци сматрали да неиспуњавање овог услова чини да ходочашће није потпуно. Такође, налик муслиманима (код којих се хаџилук састојао од више временски и просторно тачно одређених фаза), поред посете Светом гробу, они су ритуалу додали друго крштење у реци Јордан. Само учешће на ускршњој литургији

⁴⁷³ Димитров, 107.

⁴⁷⁴ Valentina Izmirlieva, "Christian Hajjis – the Other Orthodox Pilgrims to Jerusalem", *Slavic Review* 73/2 (2014), 322, 325.

⁴⁷⁵ Исто, 323, 329–330.

⁴⁷⁶ Крешић, „Хришћани као сведоци чина“, 31–32.

има секундаран значај у односу на *нур* – сведочење спуштања светог огња у Цркви Светог гроба на Велику суботу. То је тим интересантније што је овај ритуал, за разлику од православних поданика Османског царства, код западних хришћана и руских православаца често изазивао сумње у превару, или потпуно одбацивање.⁴⁷⁷ Ходочашће је окончавано добијањем посебне потврде у виду опроштајнице од јерусалимског патријарха и набавком тзв. јерусалимске иконе. С обзиром на статусни значај титуле хаџије, која је постајала саставни део имена и редовно се користила, потреба за документарном потврдом ходочашћа је очекивана.⁴⁷⁸ И сам повратак хаџија у родни крај често је био обележен ритуалима, великим прославама и дељењем поклона донетих из Свете земље, у којима је учешћа узимала читава заједница.⁴⁷⁹

Боравак у Светој земљи био је најпоштованији облик ходочашћа, али су и локални верски центри имали велику привлачност, посебно зато што је посету њима било лакше организовати. У том смислу Света Гора се истицала: било као обавезна успутна станица приликом одласка у Јерусалим или повратка из њега, или као једини циљ ходочашћа. Хиландар и остали светогорски манастири остајали су тако део сакралне топографије православних хришћана.

Брига о здрављу и непостојање развијене научне здравствене културе такође су утицали на односе између верника и манастира. Тако је потрага за леком била, поред верских разлога, један од најчешћих подстрекача на поклоничко путовање у манастире. Општеприхваћено је било веровање у исцелитељску моћ молитава, реликвија и чудотворних икона. Због тога су монаси и у писанију често носили овакве предмете, те је то био још један разлог зашто су наилазили на добродошлицу. Осим куповине различитих предмета донетих из манастира или, што је посебно било поштовано, из Јерусалима, редовно су давани прилози за здравље.⁴⁸⁰ Поједини светогорски манастири имали су и посебне грађевине за пријем болесних

⁴⁷⁷ Izmirlieva, 333–334.

⁴⁷⁸ Исто, 335, 341–342.

⁴⁷⁹ Исто, 340.

⁴⁸⁰ Мирослав Тимотијевић, „У освит новог доба“, у: *Историја приватној живојини у Срба од средњеј века до савременој доба*, ур. М. Поповић, М. Тимотијевић, М. Ристовић, Београд 2011, 235.

особа. Они или њихови рођаци могли су манастиру завештати одређену суму новца, која би била коришћена као капитал за позајмице, или пак кућу, како би се обезбедила средства за лечење.⁴⁸¹ Брига о здрављу повезана је и са изразитим старањем оновремених људи за благовремену припрему за смрт. Знатна новчана средства издвајана за помене праћена су прилагањем различитих поклона цркви у знак сећања на преминулог, као што су књиге, кандила, иконе. „Манастири и даље остају један од главних топоса меморисања, којима се прилажу различити поклони“, те је у том смислу постојала чак извесна хијерархија према којој после светиња из Јерусалима и са Синаја стоје светиње у светогорским манастирима.⁴⁸²

Ходочашћа у манастире имала су устаљену форму и ритуале, који су блиско пратили протокол приликом посете Светој земљи. Примера појединачних посетилаца Хиландару има много, али се они пре свега односе на особе које нису биле становници Османског царства.⁴⁸³ За становнике Балкана реч је, чини се, углавном о колективном подвигу у коме је учествовала читава локална заједница. Јер, како је више пута истакнуто, поклоничка путовања имала су важну улогу у верском и друштвеном животу. Често су сами Хиландарци који су путовали у писанију подстицали становништво на посету манастиру. Манастирски тефтер из осамнаестог века чува бројне записе у којима се напомиње да је одређени монах, враћајући се из писаније, довео групу ходочасника. Чак се чини да је међу различитим манастирима постојало надметање у томе чији ће монах довести поклонике на Свету Гору. Монаси су притом морали да воде рачуна о томе колико ће људи окупити, и како ће их до манастира довести. На овај начин одржавана је свест о важности манастира за локално

⁴⁸¹ John Alexander, Sophia Laiou, “Health and Philanthropy Among the Ottoman Orthodox Population, Eighteenth to Early Nineteenth Century”, *Turkish Historical Review* 5 (2014), 4–7.

⁴⁸² Тимотијевић, 249–250.

⁴⁸³ Срби из Хабзбуршке монархије или с венецијанских поседа, као Јован Рајић, Доситеј Обрадовић или Герасим Зелић, или монаси и свештена лица пореклом из Русије.

становништво, а нису мање важни ни богати прилози које су поклоници остављали.⁴⁸⁴

Опис поласка ходочасника из Жеравне, иако из XIX века, сликовито приказује какви су обичаји били везани за поклонишка путовања и колику су она важну улогу имала у свеукупном животу заједнице. Дакле, на подстицај хиландарског монаха у граду, сваке године пред Ускрс окупљала би се група од 20 до 30 људи који су, с једним наоружаним водичем, кретали за Сливен. На дан поласка чула су се црквена клепала и служена је литургија којој је присуствовао већи део православних становника. Процесија је затим испраћала ходочаснике, уз благослов свештеника. Повратак је протицао у подједнако свечаној атмосфери: ходочасници би по пристизању у Сливен слали вести у Жеравну, тако да их је дочекивала свечана поворка и и био уприличен црквени обред. Потом би ходочасници разделили поклоне које су донели са Свете Горе (иконе, крстове, бројанице).⁴⁸⁵

Као што су постојали ритуали приликом поласка као и повратка с поклонишког путовања, и сам боравак у манастиру имао је устаљени ток. Осим присуства литургији, централни део посете чинила је молитва и целивање икона.⁴⁸⁶ Монаси би износили иконе, у процесији изван манастирских зидина, и током Спасовдана.⁴⁸⁷ Чудотворне иконе су тако представљале фокус верског доживљаја свих посетилаца, те су неретко посебно описиване.⁴⁸⁸ Наведеним поступцима изнова је потврђивана склоност ка формализацији читавог ритуала ходочашћа. Подударност с посетама Светој земљи огледа се и у обичају доношења сувенира и поклоне. Поклоници би, наиме, боравак у манастиру искористили и за то да од монаха купе посебно припремљене рукотворине, иконе и гравире.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ АМХ, СА, к. 1/II, ф. 1762, д. 10; к. 2/II, ф. 1776, д. 40, ф. 1774, д. 4, ф. 1779, д. 11; к. 3/II, ф. 1791, д. 1; к. 4/II, ф. 1800, д. 8; *Телефер хиландарски*, л. 52а, 69а, 71а, 80а, 89б, 90а, 92а, 98а.

⁴⁸⁵ Константинов, 100–101.

⁴⁸⁶ Фотић, *Света Гора*, 236.

⁴⁸⁷ *Путешествие иеромонаха Иполита Вишњскога*, 105.

⁴⁸⁸ Исто, 105; Леонидъ, 33–34.

⁴⁸⁹ Walpole, 199–201; Anghelou, 43; Герасим Зелић, *Житије*, Београд 1988, 84–85; Gabashvili, 88–90, 94, 98.

Посете мирјана Хиландару, посебно већих група, морале су остављати трага на свакодневни живот монаха и унеколико ремети-ти устаљени ред, посебно зато што су се одвијале током читаве годи-не.⁴⁹⁰ Нарочито бројне биле су групе ходочасника које су манастир посећивале о Васкрсу.⁴⁹¹

Британац Џозеф Карлајл оставио је у својим белешкама сли-ковити приказ једне посете верника манастиру Ватопеду. Према ње-говој процени, то је била група од 500 албанских ходочасника који су дошли да Свету недељу проведу на Светој Гори. Они су „певали, играли и пили и у паузама између своје забаве пуцали кроз прозо-ре“. Иако су ови људи за британског учењака били непросвећени, „дивљи“ и „бандити“, није могао да не примети да се њихово пона-шање потпуно мењало по уласку у цркву – где су показивали највеће поштовање.⁴⁹² Сличну су ситуацију Карлајл и његови пратиоци за-текли у Пантократору, где је боравила „бројна група ходочасника с Балкана, раздаљине од 14 дана путовања“, који су присуствовали литургији иако „нису разумели ниједну реч на којој је извођена“.⁴⁹³ Протестантског викара изненадило је пуцање из пушака као део прослављања празника, али на Светој Гори се у XVIII веку долазак празника обележавао, између осталог, и пуцањем топова – грузијски архиепископ Тимотеј забележио је управо такву праксу током Бо-гојављења 1756. године у Ватопеду.⁴⁹⁴

Доласци архијереја у манастир били су посебно важни до-гађаји. Не само да су на Светој Гори живели многи бивши архи-епископи и епископи, или пак они који су тамо послати по казни, услед неслагања с патријархом, већ су припадници клера манасти-ре посећивали и као ходочасници. Читаво братство дочекивало би их уз звоњење звона, после чега би великодостојник у пуној епи-

⁴⁹⁰ Gabashvili, 86.

⁴⁹¹ Сава Хиландарац, 167.

⁴⁹² Џозеф Дејкр Карлајл (1759–1804) био је викар, оријенталиста и профе-сор на Кембриџу. У Османско царство је дошао 1799. године као пратилац специјалног изасланика лорда Томаса Елгина, с намером да истражује старе грчке и арапске рукописе. Свету Гору и њене манастире обишао је 1801. године – Anghelou, 39.

⁴⁹³ Исто, 43.

⁴⁹⁴ Gabashvili, 27.

скопској одори одлазио у цркву, целивао иконе и, потом, благословио присутне.⁴⁹⁵

Света Гора привлачила је и стране посетиоце, те су братства имала установљена правила којима је уређиван начин њиховог угошћавања. По пријављивању у Кареји, код забита Свете Горе и представника манастира, путници су стицали право да се слободно крећу. Чини се да су се управе манастира трудиле да, ако су то биле истакнутије особе, макар оне и не биле православне вере, за њих обезбеде најбољи могући смештај. Карлајл је, тако, био примљен од игумана и епитропа сваког манастира, и омогућен му је слободан приступ манастирским библиотекама.⁴⁹⁶

Поред ходочасника који су у манастиру проводили одређено време, Хиландар је привлачио и особе пореклом са источног Балкана које су се одлучивале да у њему остану. Тако се протосинђел Спиридон из Софије 1787. године придружио манастирској братији предавши им претходно ствари у вредности од 350 гроша.⁴⁹⁷ Већ је било речи о још богатијем дару манастиру (920 гроша у новцу и сребрни крст вредан 80 гроша) који је дао поп Теодосије из Габрова када је одлучио да се придружи монашкој обитељи 1777. године.⁴⁹⁸

Овим се затвара круг односа између Хиландараца и становника источног Балкана. Калуђери су, видимо, били спремни да напусте зидине свога манастира и упуте се међу вернике, који су, са своје стране, кроз институције задужбинарства и поклоничких путовања узимали учешћа у манастирском животу. Као крајњи вид те повезаности, појединци су се одлучивали за монашки живот, а Хиландар је привлачио особе с читавог Балкана захваљујући својој вишевековној традицији и повезаности с важним светитељским култовима.

Иако се простор који је био предмет анализе у овом поглављу у великој мери подудара с територијом данашње Републике Бугарске, намерно је избегавано да се инсистира на етничкој припадности

⁴⁹⁵ Gabashvili, 24–25.

⁴⁹⁶ Anghelou, 41, 44–45, 48–49, 64.

⁴⁹⁷ *Тешџер хиландарски*, л. 114б.

⁴⁹⁸ Исто, л. 98а.

сти како задужбинара тако и монаха Хиландара. Упркос томе што је хришћанско становништво на наведеном простору већински припадало бугарском народу, османски градови су, по правилу, били изразито мултиетничке заједнице. У зависности од уже области, осим Бугара, немуслиманско становништво могли су чинити Грци, Цинцари, Срби, Албанци, Јермени, Власи, итд. Приписивање етничке припадности на основу османских докумената треба увек чинити опрезно, јер је овај тип историјских извора по правилу нем кад је о том питању реч. Ипак, многоструки идентитети становника Балкана, били они верски, етнички, језички или локални, нису били без утицаја на њихов однос према Хиландару. Иако је XVIII век период тек почетка кристализације групних идентитета, они се не могу пре небрегнути. Из тога разлога анализом деловања свакако најпознатијег монаха Хиландара бугарског порекла – Пајсија Хиландарског – покушаћемо да прикажемо место Хиландара у процесима који су довели до стварања националних идентитета.

ХИЛАНДАР И КОЛЕКТИВНИ ИДЕНТИТЕТИ БАЛКАНСКИХ ХРИШЋАНА

4.1. Хришћани, Ромеји, Грци – вишестраност идентитета у Османском царству

Три одреднице наведене у наслову овог потпоглавља на први поглед упућују на неке од основа на којима се може заснивати осећај повезаности у оквирима једне заједнице. У овом случају то су верска, политичко-културна и етничка повезаност. Међутим, као што ће даље излагање показати, проблем групних идентитета пред-националног доба много је сложенији. Они се морају посматрати у контексту политичких, друштвено-економских и културних околности у Османском царству XVIII столећа, јер су се суштински разликовали од оних у националним државама које су га наследиле.

Колективни идентитети хришћанског становништва османског Балкана у историографији се најчешће везују за појам *милетија*. Међутим, такође често се овај особен термин, који је кроз историју мењао значење – тумачи на различите начине. Појам милет користи се најчешће у два значења: да обележи искључиво верске групе немуслимана или да обележи етно-језичке групације, својеврсне претходнике нација, што је, да одмах нагласимо, анахроно приступање овом проблему.⁴⁹⁹ Османско царство – реформама спроведеним средином XIX века – успоставило је милете као друштвене групе с

⁴⁹⁹ Dimitrios Stamatopoulos, "From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: An Ambiguous Modernization", *Citizenship in Historical Perspective* 6 (2006), 254; Petmézas, 488–489.

прецизно прописаним правима, обавезама и колективним телима. Пре тога периода, уместо о систему, упутније је говорити о низу решења и договора прилагођених разноврсним условима који су владали у нехомогеном Царству. Они су временом довели до тога да су одређене заједнице стекле извесну судску аутономију и ограничену могућност самоуправе – у размерама које је држава дозвољавала.⁵⁰⁰

Немуслиманске елите су митовима, који су настанак милета као привилегованих аутономних организација смештали у доба пада Цариграда, допринеле идеји о њиховој старини. Међутим, Бенџамин Брод закључио је да се ова реч није користила искључиво за групације немуслимана пре XIX века, већ да од двадесетих година тога века долази до систематичније употребе израза као што су грчки милет, тј. *millet-i Rum*.⁵⁰¹ Насупрот оваквом потпуном негирању постојања тзв. *милет̄и сис̄ѣма*, други истраживачи су указали на то да се, бар што се перспективе централних власти тиче, и пре XIX века овај вишезначни израз користио и у значењу групе немуслимана.⁵⁰² Током XVIII столећа примећује се интересантна промена у титулисању васељенских патријараха у бератима: до тада уобичајена формулација „патријарх неверника“, замењена је изразом „патријарх Ромеја / Грка“ (осм. *Rum patriği*).⁵⁰³ Дакле, османске власти биле су свесне постојања бројних различитих етничких скупина на Балканском полуострву, али особено државно уређење и друштвене околности таквим поделама нису придавали формалан значај, већ је однос према различитим групама становништва и њиховим представницима био подложен сталним прилагођавањима.

⁵⁰⁰ Benjamin Braude, Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Vol. I: The Central Lands, New York – London 1982, 12–13.

⁵⁰¹ Benjamin Braude, “The Foundation Myths of the Millet System”, у: *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Vol. I: The Central Lands, eds. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York – London 1982, 70–74, 77–79.

⁵⁰² Преглед нових истраживања појма милет и расправу о сложености односа у оквирима локалних заједница видети у: Antonis Hadjikyriacou, “Beyond the Millet Debate: Communal Representation in Pre-Tanzimat Cyprus”, у: *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete IX*, ed. M. Sariyannis, Rhetymno 2019, 71–96.

⁵⁰³ Stamatopoulos, “From Millets“, 254.

Из перспективе османске државе, два типа поделе становништва била су значајна, и одређивала положај сваке особе спрам централних и локалних власти, као и у друштву уопште: прва је била подела на султанове поданике који су припадали редовима аскера и поданике који су припадали раји,⁵⁰⁴ а друга је била подела на муслимане и немуслимане.

Немуслимане су називани заједничким термином *зимје*, о чему је раније већ било речи. То је била исламска институција с дугом предосманском традицијом. Верници монотеистичких религија су, прихватањем власти исламских владара и плаћањем посебног пореза – *џизје*, стицали право на личну слободу, слободно уживање личне имовине, слободу вероисповести и на правну заштиту. Ипак, прописивањем бројних ограничења и правила понашања и одевања, као и посебних додатних намета, јасно је потврђивано да они нису равноправни с муслиманским становништвом.⁵⁰⁵

Из свега наведеног произлази да османски владари нису имали потребу за механизмима којима би се непосредно утицало на различите видове испољавања личног идентитета својих немуслиманских поданика. Давање могућности за аутономно деловање омогућило је да унутрашњи развој немуслиманских заједница – иако, наравно, условљен економским, политичким и друштвеним кретањима – остане у извесној мери независан од државе. Управни и порески систем зах-

⁵⁰⁴ Иако је основно значење речи аскер војник, тако названом слоју становништва припадали су сви који су од државе добијали плату. Стога су ту сврставани, поред војске, и чланови административно-војног управног система, судије, улема. Према томе, постојале су три основне категорије аскера: *калемије*, *илмије* и *сејфије*. С друге стране, припадници раје били су дужни да држави плаћају дажбине, без обзира на то да ли су се бавили пољопривредом, занатством или трговином, и без обзира на то да ли су живели на селу или у градовима. Временом је појам раје почео да стиче и друга значења, па се већ почетком XVIII века користио да означи искључиво немуслиманско становништво. Међутим, употреба термина и у његовом основном значењу није ни тада престала – Bernard Lewis, “Askari”, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, Leiden 1986, 712; Aleksandar Fotić, “Tracing the Origin of a New Meaning of the Term Re’āyā in the Eighteenth-Century Ottoman Balkans”, *Balkanica* XLVIII (2017), 55–66.

⁵⁰⁵ Детаљније у: Александар Фотић, „Између закона и његове примене”, у: *Приватни животи у српским земљама у освић модерној доба*, прир. А. Фотић, Београд 2005, 27–71.

тевао је пак постојање посредника између власти и становништва, како би се омогућило несметано и ефикасно функционисање. Једна од далекосежних последица овога јесте својеврсно институционализовање верских организација немуслиманског становништва у оквирима државног система.

Као што је раније већ поменуто, балкански православни хришћани налазили су се под јурисдикцијом Васељенске патријаршије у Цариграду, Охридске архиепископије и Пећке патријаршије, све док последње две нису укинуте, шездесетих година XVIII века, и њихова територија прикључена јурисдикцији цариградског патријарха. Исламски правни систем није препознавао правна лица, те се положај ових црквених институција, као и њима потчињених епископија, заснивао на бератима додељиваним појединачном црквеном великодостојнику, био он патријарх, митрополит или епископ. Прихвативши на тај начин Цркву и православни клер као једног од посредника између централне државне власти и православних поданика, османска држава допринела је учвршћивању утицаја црквене организације на своје вернике. Архијереји су имали широке ингеренције над својом паством, које су укључивале и право суђења у случајевима који се нису тичали државе и нису захтевали изношење случаја пред кадијски суд.⁵⁰⁶ На нивоу свакодневног живота различите јурисдикције црквених великодостојника биле су од мањег значаја, будући да је главну везу пастве с Црквом као институцијом најчешће представљао локални парохијски свештеник.⁵⁰⁷ Друштвени утицај Цркве био је снажан, и стога је она умногоме обликовала колективне идентитете верника. Остављајући по страни особен положај Пећке патријаршије, приказан раније, осврнућемо се пре свега на ситуацију у Васељенској патријаршији, јер се од друге половине XVIII века простор источног Балкана налазио у потпуности под њеном јурисдикцијом.

У складу са својим учењем, православна црква налази се изнад свих етничких, језичких и културних подела међу верницима. Пре средине XIX века, и заостравања сукоба око постављења митрополита и утицаја у Цркви, као и издвајања бугарских митрополија, не уочава се да је Васељенска патријаршија водила систематску полити-

⁵⁰⁶ Petmézas, 503–505, 546–548.

⁵⁰⁷ Детрез, 39–40.

ку хеленизације и асимилације негрчке пастве. То пак не оповргава чињеницу да су на свим хијерархијским нивоима под јурисдикцијом Патријаршије Грци били најзаступљенији, што Пасхалис Китромилидис види као коинциденцију која је створила „етничке антагонизме“.⁵⁰⁸ Оно што истакнути грчки историчар назива коинциденцијом резултат је историјског развитка православних црквених институција у Османском царству. Као доминантна група (у демографском, економском и културном смислу), Грци су, очекивано, заузимали најважније положаје у централној црквеној хијерархији.

Међутим, превласт грчког чиниоца израженији облик поприма током XVIII века, с јачањем утицаја цариградских фанариота на послове Патријаршије. Водећа улога није значила да се представници других етничких скупина нису успињали у црквеној хијерархији до положаја митрополита, па и патријарха. Наиме, етнички аспект је у том периоду још увек имао споредну важност у поређењу с верским и културним.⁵⁰⁹ Самим тим, иако је познавање грчког језика било на изванредан начин предуслов припадности вишој црквеној хијерархији, није потискиван ни црквенословенски као литургијски језик. Тако је било дозвољено превођење грчких литургијских и теолошких књига на друге језике. Сликовит пример отворености Патријаршије према свим могућностима да се допре до верника јесте то што је она подржала превођење литургијских књига на турски, уз коришћење грчког писма, како би их могли користити туркофони православни становници централне Анадолије (Караманлије).⁵¹⁰

Ипак, иако највиши црквени великодостојници нису активно подржавали хеленизацију, на локалном нивоу постоје назнаке сукоба око употребе богослужбених језика. Микаел Себасти, архимандрит конгрегације мекхитариста (јерменских католика) у Венецији,

⁵⁰⁸ Kitromilides, "Imagined Communities", 178–179.

⁵⁰⁹ Steven Runciman, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1985, 383; Pierre Voillery, "Le haut clergé phanariote et les Bulgares. Oppresseur, prévaricateur ou bon pasteur? 1830–1860", *Turcica* 35 (2003), 83.

⁵¹⁰ Снегаров, *Историја*, 279–289; Детрез, 40–43. Више о књигама на турском штампаним алфабетом видети у: Evangelia Balta, "Turkish-speaking Anatolian Rums and the Karamanlidika Book Production", у: *Turcologica* 106; *Spoken Ottoman in Mediator Texts*, eds. É. Á. Csató, A. Menz, F. Turan, Wiesbaden 2016, 51–62.

током боравка у Хиландару, где је проучавао јерменске рукописе, спријатељио се са Стојком Владиславовим, који је у исто време (1774–1775. године) боравио на Светој Гори. У свом извештају с путовања Себастази је забележио да му се овај Бугарин из Котела, који се показао као обавештен и радознао саговорник, пожалио да грчки свештеници негодују зато што се литургија одржава „на бугарском и деца подучавају да читају и пишу на бугарском“.⁵¹¹

Пре него што је добило обресе националних сукоба, незадовољство православних верника члановима мирског свештенства и високим клером проистицало је пре свега из њиховог положаја у оквирима османске администрације, а не из различитости језика којима су говорили. Заснивајући своју јурисдикцију на бератима, митрополити су постајали активни учесници система опорезивања, односно имали су право да од верника сакупљају намете којима је обезбеђивано функционисање црквене управе.⁵¹² У том је контексту нарочито сликовито (често цитирано) запажање Вилијама Гела, с почетка XIX века, о Грцима из Мореје: за обично становништво постојала су три главна проклетства: свештеници, коџабаше и Турци.⁵¹³

Непостојање јасно дефинисаних граница између различитих идентитета потврђује и мешање етничких и верских одредница како у самоодређивању тако и у начину на који су други описивали балканске хришћане. Стиче се утисак да је верски елемент играо најважнију улогу, те је одредница „хришћанин“ била најчешће коришће-

⁵¹¹ Йордан Желев, „Софроний, епископ Врачански. Личност и дело във фамилен контекст“, у: *Софроний Врачански книжовник и политик от Новото време. Сборник с материали от Международна научна конференция София, 24. ноември 2011 г.*, ред. П. Митев, В. Рачева, София 2013, 33–34. Стојко Владиславов (1739–1813) био је од младости заинтересован за учење и 1762. године постао је свештеник. Убрзо после замонашења постављен је за епископа у Враци, 1794. године, те је у литератури познатији под именом Софроније Врачански. Аутор је више дела, међу којима је и аутобиографија *Живой и сѣрадања ірешиноі Софроніја*, написана у Букурешту 1804. године. Више о њему, уз преглед релевантне литературе видети у: *Софроний Врачански книжовник и политик от Новото време. Сборник с материали от Международна научна конференция София, 24. ноември 2011 г.*, ред. П. Митев, В. Рачева, София 2013.

⁵¹² Детрез, 41.

⁵¹³ Richard Clogg, „Anti-Clericalism in Pre-Independence Greece, c. 1750–1821“, у: Richard Clogg, *Anatolica: Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries*, Aldershot 1996, 349.

на.⁵¹⁴ Иако је неспорно да сачувани извори приказују управо такву слику, требало би узети у обзир да су ти извори потекли већином из пера свештеника и монаха, који су свакако били најближи црквеном поимању заједничког православног идентитета. Поред тога, на савременике, а следствено и на потоњу перцепцију тога периода, морало је утицати и државно поимање наведеног феномена. У исламу је идеја заједнице верника – ума (ар. *'ummet*) – изузетно значајна, док су етничке или било какве друге посебности – од другоразредног значаја.⁵¹⁵ Такав је био однос и према зимијама, те се у османским документима ретко наилази на етничке одреднице. Током већег дела историје Царства, као што је већ показано, када је било потребно нагласити да је реч о одређеној издвојеној групи, коришћено је или позивање на црквену организацију или на локално-професионалне групације.⁵¹⁶ Постојање комплексних идентитета не укључује нужно и постојање анимозитета међу њима, а важност осећаја верске припадности за ондашње становнике Балкана тим је већа што се он лако могао уклопити у све друге – локални, етнички или језички.⁵¹⁷

У савременој литератури најчешће се запажа да је до промене дошло крајем XVIII или почетком XIX века. Тај период обележен је сложеним процесом кристализације колективних идентитета, који има своје културне, геополитичке и економске видове. Довео је, постепено, до потискивања јединственог хришћанског другим идентитетима, а окончано се издвајањем националних заједница.⁵¹⁸ Векови саживота под османском влашћу довели су до успостављања јединственог културног модела „у који су била уграђена искуства

⁵¹⁴ Детрез, 45–46.

⁵¹⁵ Lewis, *The Political Language*, 32–33. Муслиманско становништво, као ни немуслиманско, несумњиво није било хомогено, како би овакав теоријски поглед могао да сугерише. Порекло, матерњи језик и етничка припадност могли су играти улогу у животу и деловању чак и највиших слојева османске бирократије – Metin Kunt, “Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment”, *International Journal of Middle East Studies* 5/3 (1974), 233–239.

⁵¹⁶ Детрез, 48.

⁵¹⁷ Paschalis M. Kitromilides, “‘Balkan Mentality’: History, Legend, Imagination”, *Nations and Nationalism* 2/2 (1996), 171.

⁵¹⁸ Марагос, 27–34.

различитих верских, политичких и културних средина⁵¹⁹ Верски идентитет, међутим, прожимао је све остале, и служио као основна повезница. Заједничке цркве, места ходочашћа, манастири и њихови монаси који су, путујући ради прикупљања милостије, успостављали споне између различитих крајева Балкана, пружали су чврсту основу за развијање осећаја повезаности међу православним становништвом.⁵²⁰ Један од сликовитих примера постојања те заједничке духовности представља обнова параклиса Св. Саве Српског у Хиландару 1778/9. године, поменута у претходном поглављу. Ктитори су били пореклом из Видина и Копривштице, а иконографски програм цркве јединствена је мешавина најважнијих српских и бугарских светитеља, међу којима се налазе: Методије, Климент, Теофилакт, Максим, архиепископи Сава, Сава II, Арсеније, Никодим, патријарх Јефрем, краљ Јован Владимир, велики жупан Стефан Немања / монах Симеон, краљеви Владислав, Стефан Дечански, Стефан Урош, Милутин и Стефан Првовенчани, „Св. Урош, цар Срба“, и „Св. Давид, цар Бугара“, кнез Лазар, пустињак Јован Рилски и мученик Георгије Кратовац.⁵²¹

Па ипак, односи између православних становника Балкана нису били ослобођени тензија, о чему сведочи писмо на грчком које су хиландарски монаси носили као препоруку за несметано прикупљање прилога. Оно је насловљено на великодостојнике Цркве, монахе других манастира, свештенике, али и чланове православне елите у градовима. Док се сви они умољавају да подрже Хиландар, износи се и жаљење што монаси, пошто долазе из манастира насељеног Бугарима и Србима, не наилазе увек на топлу добродошлицу.⁵²² Насупрот позивању на заједнички идентитет, архимандрит Герасим у писму карловачком митрополиту из 1722. године као један од разлога зашто би требало послати помоћ Хиландару наводи да ће се

⁵¹⁹ Макуљевић, 74.

⁵²⁰ Paschalis M. Kitromilides, "Orthodox Culture and Collective Identity in the Ottoman Balkans during the Eighteenth Century", у: *Ottoman Rule and the Balkans, 1760–1850: Conflict, Transformation, Adaptation. Proceedings of an International Conference Held in Rethymno, Greece, 13–14 December 2003*, eds. A. Anastasopoulos, E. Kolovos, Rethymno 2007, 135–136.

⁵²¹ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 57; Ракић, 52–69.

⁵²² Грујић, „Једно грчко хиландарско писмо“, 393–394.

тако спречити да не престане „спомен нашег српског рода“. Слично писмо с краја века, из 1786. године, још прецизније упозорава да, без подршке, манастир може пасти у туђе руке, чиме ће употреба српског језика у оквиру монашке заједнице престати.⁵²³

До сада наведени подаци поткрепљују важност пажљивог приступа проучавању преднационалних колективних идентитета у XVIII веку. Потребно је препознати и проверити понекад митологизујуће ставове историографије деветнаестог и двадесетог века, као и превладати бреме које је историја националних сукоба могла да остави. Извори јасно сведоче да су православни становници Османског царства били свесни сопствених етничких, језичких и културних посебности – и поред изразитог верског заједништва и подударности обичаја. Међутим, овакве различитости нису имале ни исти значај нити улогу у свакодневном животу људи пре настанка националних држава, и далеко од тога да су биле непроменљиве, како би примордијалне националне идеологије желеле да их представе.⁵²⁴

⁵²³ Грујић, „Одношаји светогорских и других манастира“, 49; Медаковић, „Манастир Хиландар“, 12. О неразумевању, чак и непријатељству између различитих група православаца сведочи и искуство српског монаха Герасима Зелића, који је у Истанбулу боравио 1784/85. године. Он је, приликом пријема код васељенског патријарха, наишао на за њега неприхватљиве коментаре. Иако му то није директно речено, а разговор међу јерарсима и световним лицима није могао разумети јер је вођен на грчком и турском, касније је од свог тумача сазнао да је патријарх у једном тренутку рекао да „хришћани у Далмацији нису православни хришћани“. Покушавајући да разуме разлоге који су стајали иза таквог коментара, Зелић је понудио две могућности: или је патријарх тако мислио због тога што у том тренутку у Далмацији није било православног епископа, или га је на такву изјаву нагнала чињеница да православни Далмације нису плаћали порезе Васељенској патријаршији. При томе, тврдио је да су га и Срби и Грци које је срео у Истанбулу и на Светој Гори обавестили о тешким црквеним наметима. У оваквим освртима далматинског Србина уочавају се одједи како неразумевања за положај православних ван граница Османског царства тако и незадовољство верника због високих давања које је Црква тражила – Герасим Зелић, *Животије*, Београд 1988, 75–76. Више о Зелићевој посети Османском царству видети у: Ognjen Krešić, “Serbian Monk Gerasim Zelić on the Late 18th Century Istanbul“, у: *VIII. International Turcology Congress. 30 September – 04 October 2013 – Istanbul, Book of Papers*, Vol. IV, eds. M. Özkan, E. Doğan, Istanbul 2014, 591–602.

⁵²⁴ О примордијалном схватању нације, односно ставу да она одувек постоји непромењена, видети у: Jovo Bakić, „Теоријско-истраживачки приступи етничкој

Напротив, преднационалне осећаје групне припадности одликовала је у великој мери флуидност: како једна особа може поседовати различите идентитете, тако се они могу и мењати током живота, или у зависности од друштвеног контекста.

Захваљујући томе што нису постојали хомогенизујући механизми које су тек доцније осмислиле националне државе, и што османска бирократија није показала жељу да се меша у питања која се нису директно тичала функционисања државе, опстајали су бројни сложени и испреплетени етнички, локални и професионални групни идентитети, а не само верски. Ово тим пре што је слој интелектуалаца који би се могао посветити обликовању групне самосвести, односно ономе што се може назвати замишљањем заједнице, био изразито ограничен. Докле год нису настале државе које су систематски изграђивале идентитете свога становништва, њихова променљивост била је неминовна. Међутим, и пре него што је романтизам XIX века издигао заједнички језик,⁵²⁵ порекло и дељену прошлост као главне основе осећаја припадности колективу, ових аспеката многоструких идентитета, бар када је реч о периоду XVIII века, нису били свесни само малобројни образовани људи. Јер, мит о примордијалном пореклу нације, коју само треба пробудити како би поново заузела себи припадајуће место, своју је привлачност и истрајност често темелио на вредностима, симболима, митовима, и са њима повезаним традицијама, негованим у одређеној групи.⁵²⁶ Идеолози нација ослањали су се на одређене раније постојеће обрасце самоодређивања, али су их постављали у потпуно нове политичке и друштвене контексте, занемарујући и њихову сложеност и променљивост.⁵²⁷

Међу проучаваоцима Балкана познат је израз *балкански културни савез*. Реч је о испреплетености традиција, културе, језика и поимања света насталој захваљујући вишевековној културној усмерености балканских народа једних на друге. Историју тога простора од средњег века до модерног доба обележило је постојање нехомо-

vezanosti (ethnicity), nacionalizmu i naciji“, *Sociologija* XLVIII/3 (2006), 232–234.

⁵²⁵ Више у: Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e–XIX^e siècle*, Paris 2001, 67–81, 133–158.

⁵²⁶ Antoni Smit, *Nacionalni identitet*, Beograd 2010, 38.

⁵²⁷ Patrick Geary, *Mit o nacijama. Srednjovekovno poreklo Evrope*, Novi Sad 2007, 28–29.

гених држава, које су обухватале различите заједнице и, посредно и непосредно, доводиле до размене и развоја сличних или истих друштвених и културних образаца. Било да су у питању различите лингвистичке особености, заједничке иначе међусобно несродним балканским језицима, или заједничке музичке традиције, митолошка општа места, сличности су широко распрострањене, и превазилазе етничке и религијске границе.⁵²⁸ Управо због тога ове одлике нису могле бити једини основ образовања различитих групних идентитета.

Пасхалис Китромилидис сматра да је просветитељство, кроз процес „откривања прошлости“, као најтрајнији идеолошки ефекат имало развијање свести о издвојеним историјским идентитетима међу различитим балканским народима и одбацавање заједничког хришћанског идентитета. Тако су општој историји православне заједнице народа супротстављене историје појединачних народа, чиме оне стичу секуларни карактер.⁵²⁹ Ремон Детрез у заједничком православно-хришћанском идентитету већине становника Балкана види *еџнију* Ентонија Смита, односно *џройонацију* Ерика Хобсбаума, стом разликом што он ову заједницу, коју назива *ромејском*, сматра у исто време мултиетничком и надетничком, а не моноетничком.⁵³⁰

Идеја о посебном ромејском идентитету као својеврсној наградњи православно-хришћанског баца другачије светло на политичке идеје позног XVIII и раног XIX века. У свом делу *Ујознај себе* (састављеном 1787. године, објављеном 1796. године, а посвећеном кнезу Влашке Јоанесу Александросу Ипсилантију) Димитриос Катарцис позива на опште образовање народа. Међу вештинама које је, по његовом мишљењу, обавезно требало стећи, било је учење стра-

⁵²⁸ Ремон Детрез даје преглед и анализу важних балканолошких истраживања о овом питању: Раймонд Детрез, „Преднационални идентичности на Балканите“, у: *Преплетените историји на Балканите*, т. 1: *Национални идеологии и езикови политики*, ур. Р. Даскалов, Ч. Маринов, Софија 2013, 22–32.

⁵²⁹ Paschalis M. Kitromilides, “The Enlightenment East and West: A Comparative Perspective on the Ideological Origins of the Balkan Political Traditions”, у: Paschalis M. Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the Cultural and Political Thought of South / Eastern Europe*, Aldershot 1994, 59.

⁵³⁰ Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1988, 73; Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990, 46–79; Детрез, 34–35.

них језика.⁵³¹ Један од њих је и „словенски језик“, који је „исто тако неопходан, јер га три народа, који су једноверни и у истом ропству као ми, употребљавају у својим црквама, тј. Бугари, Срби и Бошњаци“ („...Βουγάροι, Σίρμιτοι και Μλοσνάκοι...“). Говорећи о једном језику он овде мисли на црквенословенски, пренебрегавајући разлике између литургијског и вернакуларног језика балканских православних Словена.⁵³² Упркос инсистирању на заједничкој вери и заједничкој потчињености истом владару, Катарцис поменуте народе јасно раздваја од Ромеја (термин Грци користи искључиво у смислу античких Грка), и ни у једном од текстова не налази да међу њима постоји икаква друга повезаност осим оне у вери и подаништву. Такође, док сматра да Ромеји имају право да се називају народом и „политичким заједницом“, јер учествују у управним механизмима Османског царства, не оставља никакву напомену да ли то право имају и други народи.⁵³³

Рига Велестинлис, крајем XVIII века, у свом *Борбеном маршу* исказује много јасније политичке идеје, те све турске поданике (поименце Бугаре, Албанце, Јермене и Ромеје) позива да заједно устану против ропства, и изборе се за слободу. Он се чак обраћа одметнутим провинцијским угледницима, Пазваноглуу на пример, да се овој борби придруже.⁵³⁴ Али, како се види у његовом плану насловљеном „Нова политичка власт житеља Румелије, Мале Азије, средоземних острва и Влахомолдавије“, он све османске поданике сматра једним народом, с различитим родовима и религијама. Под утицајем идеја Француске револуције, сматрао је да све те етничке, језичке и верске разлике могу бити превазиђене у држави у којој ће владати једнакост

⁵³¹ Димитриос Катарцис (1730–1807) био је високи службеник кнежевског двора у Влашкој, и један од главних заговорника употребе вернакуларног језика у образовању и култури – Kitromilides, “Imagined Communities”, 153.

⁵³² Марагос, 19.

⁵³³ Kitromilides, “Imagined Communities”, 153–154; Марагос, 20.

⁵³⁴ Рига Велестинлис (Рига од Фере, 1757–1798) био је грчки писац, политички теоретичар и револуционар – Rossitsa Gradeva, “Secession and Revolution in the Ottoman Empire at the End of the Eighteenth Century: Osman Pazvantoglu and Rhigas Velestinlis”, у: *Ottoman Rule and the Balkans, 1760–1850: Conflict, Transformation, Adaptation. Proceedings of an International Conference Held in Rethymno, Greece, 13–14 December 2003*, eds. A. Anastasopoulos, E. Kolovos, Rethymno 2007, 73–75.

грађана, а грчки језик постати средство политичког деловања,⁵³⁵ што је у основи била обнова идеје византијске државе, сада засноване на републиканским основама – по угледу на француске револуционарне уставе. Овакви Велестинлисови ставови нису наишли на одобравање највиших црквених кругова: васељенски патријарх Григорије V лично се zaloжио да се предузму мере како ставови Риге од Фере не би стигли до шире публике.⁵³⁶

Две деценије касније, 1815. године, дошло је до интересантне размене ставова о црквеном јединству и језичким различитостима. Неофитос Дукас позвао је васељенског патријарха да започне погрчавање православних народа Балкана који не говоре грчки (у противном, они остају у потпуности различите заједнице), јер се једино тиме може превазићи демографска стешњеност и проширити домет и утицај грчке културе. Патријарх би, према Дукасовом мишљењу, требало да пошаље стотину монаха са Свете Горе да говорном грчком језику подучавају негрчко становништво, а исти задатак имали би грчки епископи и митрополити који, „на оба континента“, под јурисдикцијом имају паству која не говори грчки. Додатно, Дукас је обелоданио и тешке критике корупције у Цркви, и њене пропусте на пољу образовања.

Учење грчког језика било је другим балканским хришћанима привлачно и без било каквих принудних активности Васељенске патријаршије. Не само да су они који су желели да напредују у црквеној хијерархији морали да говоре грчки, већ је то био језик који је отварао пут и ка световном образовању. Такође, грчки је био неизбежан и у трговачким круговима. Прихватањем језика природно је долазило и до усвајања различитих видова грчке културе.

Међутим, високи црквени великодостојници осетили су потребу да се ограде од идеје о наметању грчког језика – убрзо је уследило објављивање текста под називом „Историјски и критички одговор светог клера Источне цркве против клевета Неофитоса Дукаса“ где се наглашава да „Грци, Бугари, Власи, Срби и Албанци образују данашње државе у мери у којој свако од њих има свој језик. Међутим,

⁵³⁵ Raymond Detrez, “‘Alafranga Nationalism’. Civil Nationalism in the Ottoman Balkans”, *Etudes balkaniques*, XLVII, 2–3 (2011), 222; Мапарос, 21–22.

⁵³⁶ Richard Clogg, “The ‘Dhidhaskalia Patriki’ (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda”, *Middle Eastern Studies* 5/2 (1969), 90.

ти народи, као и сви други који живе на Оријенту, сједињени вером и Црквом, образују једно тело и народ под именом Грци или Ромеји.“ Јасно је да је црквена хијерархија одбацила тврдњу да језичке разлике угрожавају црквено јединство православних народа, односно потврдила да идеја о ромејству као надетничкој карактеристици свих православних постоји у круговима окупљеним око Васељенске патријаршије.⁵³⁷

Ипак, иако је идеја о ромејском идентитету постојала код неких интелектуалаца и припадника високог клера, не треба преувеличавати раширеност термина *Ромеј* међу ширим слојевима немуслиманског становништва. Осећај припадности својеврсној културно-верској заједници био је најизраженији у мултиетничким градским срединама, и то међу богатијим слојевима.⁵³⁸ Ремон Детрез скреће пажњу на ту чињеницу, наводећи да ни етроними (Бугарин, Влах, Арнаут...) нису у већој мери заступљени у сачуваним изворима, и да се „скоро искључиво срећу у фолклорним песмама“.⁵³⁹

Међутим, оваква генерализација није сасвим оправдана, и изазвана је несразмерношћу врста сачуваних извора, који, као што је већ наведено, потичу већином из пера верских дужносника. Њихов поглед на исказивање идентитета није се морао у потпуности поклапати с перцепцијом световних лица. Иако свештеници или монаси често нису имали значајније теолошко образовање, њихови су светоназори ипак били дубоко одређени верским учењем, тако да су, за њих, верска одредница идентитета и осећај припадности широј православној заједници могли имати преимућство над свим осталим.⁵⁴⁰

⁵³⁷ Kitromilides, “Imagined Communities”, 156–157; Исти, “Orthodox Culture”, 137–139; Марагос, 22–23.

⁵³⁸ Raymond Detrez, “Understanding the Pre-National(ist) Balkans: The ‘Romaic’ Community”, у: *Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation*, eds. P. M. Kitromilides, A. Tasaki, Athens 2010, 67.

⁵³⁹ Детрез, 51, 55.

⁵⁴⁰ Партеније Павловић (око 1695–1760) пример је изузетно образованог члана црквеног клера. Био је пореклом из Силистре, школовао се на Принчевској академији у Букурешту, да би потом пропутовао већи део Балкана, посетио Италију и на крају заузимао више важних црквених положаја под јурисдикцијом карловачких митрополита. Аутор је аутобиографског списка на црквенословенском, у коме ниједном не помиње своје етничко порекло. Као представник високе културе и познавалац више језика, он се осећао делом пра-

Са изразом *Rûm*, тј. *Ромеј*, повезан је назив *Грк*. Он је био широко коришћен за описивање православних хришћана без обзира на језик којим су говорили или етничко порекло, посебно у описима западних посетилаца османских територија. Сами балкански хришћани били су свесни двосмислености тога термина, те су га користили у оба значења: као етноним и, ређе, у значењу православац. Посебно је он био раширен међу православцима пореклом из Османског царства који су живели ван његових граница, пре свега у Русији и у Хабзбуршкој монархији.⁵⁴¹

Јасно је да приликом проучавања извора, чак и оних насталих после успостављања првих националних држава, треба бити опрезан и увек узимати у обзир да сваки назив у различитим контекстима може имати и различито значење. Осим споменуте идентификације са етничком групом, или раширене појаве поистовећивања одређених етнонима с верским групама (*џрци*, *џиурци*, *франци* као ознаке верске а не етничке припадности), они су могли имати и конотације социјалног положаја или занимања. Док су се етнички Бугари могли називати *џрцима* у смислу становника града, или трговаца, реч *буџарин* могла је имати једноставно значење сељанин.⁵⁴² Тако је, дакле, одредницу која би се, под утицајем модерне националне перспективе, сматрала искључиво етнонимом, житељ Балкана осамнаестог

вославне верске и културне заједнице и није осећао потребу да истиче другачије идентитетске одреднице – Vassilis Maragos, “The Nation of Faith: Partenij Pavlović and Aspects of the Orthodox Commonwealth”, у: *Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation*, eds. P. M. Kitromilides, A. Tabaki, Athens 2010, 83–107.

⁵⁴¹ Детрез, 46. У сачуваном кратком тестаменту бугарског трговца који је живео у Руској царевини, у граду Нежину, више је него јасна сва вишезначност етнонима – који се некада прихватају без узимања у обзир свих различитих контекста у којима се употребљавају. Тако би онима који се придржавају поједностављујућих националних теорија начин на који се овај трговац представљао могао изгледати некохерентно. Наиме, почетак тестамента гласи: „Ја, доле потписани нежински Грк, Марко Савов Харциз, Бугарин из Софије...“ – Огњана Маджаркова-Чавдарова, „Дарителјат Марко Йовов и въпросите около неговото завещание от 1835. г., град Нежин“, у: *Дарителство о взаимопомощ в българското общество (XVI– началото на XX век)*, ред. П. Митев, София 2003, 118.

⁵⁴² Traian Stoianovich, “The Conquering Balkan Orthodox Merchant”, *The Journal of Economic History* 20/2 (1960), 281–282; Детрез, 52–54.

века могао користити у значењу етнонима, али и да означи географско порекло, верску припадност или припадност некој друштвеној групи.

Бројни примери изнети у овој књизи показују да су етницитет и, посебно, језик били саставни чиниоци вишеструких идентитета православног становништва. Наравно, требало би притом правити разлику између већине становништва и малобројне образоване световне елите, као што је напоменуто. У светлу тога, чињеница да су се етноними одржали, у широј употреби, у народним песмама, може говорити у прилог закључку да је ван црквених кругова значај осећаја припадности заједничкој етничкој групацији био већи.

Живот, у истој држави, бројних група становништва које су делиле обрасце свакодневног живота и верске и културне праксе, подстицао је развијање осећаја заједништва, а тек кроз интеракције двеју или више скупина долазило је до истицања елемената идентитета којима се указивало на посебност сваке групе.⁵⁴³ Уза сва ограничења која прихватају,⁵⁴⁴ заговорници тезе о доминантности заједничког верског, односно хришћанског идентитета, као да томе идентитету приписују хомогеност и систематичност која није постојала. Вреди зато поновити да у великом броју случајева није могуће препознати тачан садржај различитих идентитетских ознака које су људи преднационалног доба користили. Они су их употребљавали много слободније него што је то чињено по успостављању националних држава. Различити групни идентитети постојали су напоредо, и нису се међусобно искључивали, већ су се, напротив, најчешће прожимали. Сликовит пример сложености самоодређења становника османског Балкана, и промена које је донела друга половина XVIII века, пружа живот и дело једног хиландарског монаха. Реч је о Пајсију Хиландарском, који је, у историографији, временом постао један од најпрепознатљивијих припадника манастирске обитељи да тога периода.

⁵⁴³ Важност међусобних односа различитих група за настанак и развој етничких и националних идентитета истиче научна теорија која се назива интеракционистичка – Вакић, 244–246.

⁵⁴⁴ Детрез, 74–75.

4.2. Ко је био Пајсије Хиландарски?

Пајсије Хиландарски је знаменита личност бугарске историје, али он у великој мери одсликава судбину већине монашке сабраће пре XIX века. Чак и богата хиландарска архива оставља крајње ограничене могућности за проучавање калуђера као појединаца. Осим имена и понеког штурог додатног податка, детаљи о животу, деловању и погледима појединачног монаха на различита питања – остају недоступни. Ретки су монаси који су оставили значајније податке о себи. Пајсије, иако необичан по самој чињеници да се прихватио писања једног у највећој мери световног дела, у својој књизи навео је тек неколико података о себи.

Сматра се да је рођен двадесетих година XVIII века (најчешће се као тачна година узима 1722). Пајсије наводи да је на Свету Гору дошао 1745. године из Самоковске епархије.⁵⁴⁵ На основу каснијег помена – да је књигу писао у четвртој деценији свога живота, закључује се да је тада био у раним двадесетим годинама, али не може се знати да ли је већ био монах или је то постао тек по доласку у манастир.⁵⁴⁶ Приликом одређивања даље хронологије његовог живота отежавајућу околност представља то што сваки помен монаха под именом Пајсије у хиландарским и зографским документима не омогућава нужно његово идентификовање с аутором *Историје славјанобујарске*. Упоредивање неких од датума води закључку да је у датом периоду сигурно постојало више монаха са овим именом.⁵⁴⁷

Други важан биографски податак који Пајсије саопштава о себи, на крају своје књиге, јесте да је писање завршио 1762. године за време игумана Лаврентија, „мојег брата од исте мајке рођеног и старијег: њему би те године 60, а мени 40“.⁵⁴⁸

С обзиром на то да као место свога порекла даје само ширу одредницу, Самоковску епархију, утврђивање ове породичне везе послужило је у покушајима да се прецизније одреди место рођења

⁵⁴⁵ Паисий, л. 3а.

⁵⁴⁶ Иван Снегаров, „За родното място на Паисий Хиландарски“, у: *Паисий Хиландарски и неговата епоха*, 413.

⁵⁴⁷ Исто, 414–415.

⁵⁴⁸ Паисий, л. 82б–83а.

будућег монаха. Иван Снегаров сматра да је изричито спомињање мајке могло значити да су Лаврентије и Пајсије имали различите очеве. За старијег брата може се претпоставити да је из места Банско, јер постоји податак да је 1765, као проигуман, у манастир довео поклонице из Банског и том приликом очеву кућу завештао као метох манастиру.⁵⁴⁹ Најчешће се прихвата и да је проигуман Лаврентије особа за коју је у манастирском тефтеру наведено да је 1756. године у манастир довео поклонице, међу којима и хаџи Влча из Банског, мада треба скренути пажњу на то да ова идентификација није апсолутно поуздана. Иако указује да је закључак донет посредно, и да су подаци несигурни, Снегаров је сигуран да Пајсије није рођен у истом месту као Лаврентије и њихов потенцијални трећи брат Влчо.⁵⁵⁰ Нама се чини да, чак и да је тачна његова теза да су имали различите очеве, то не мора нужно да значи да се њихова мајка поново удала у другом месту.

Језик *Историје славјанобујарске*, иако богат утицајима говорног, није довољно доследан, нити су исцрпнија дијалектолошка истраживања оновремених локалних варијанти бугарског могућа, да би се на основу одређених локализама могла извршити убификација Пајсијевог родног места. Истраживачи се слажу да у тексту преовлађују одлике југозападних бугарских дијалеката.⁵⁵¹ Када се узме у обзир непостојање стандардизованог језика у Пајсијево време, и његово признање да никада није посебно изучавао граматiku,⁵⁵² постаје још јасније зашто језичка анализа не може дати сигурне податке о његовом пореклу. Као особа која је током честих путовања и на самој Светој Гори долазила у додир с монасима и поклоницима који су припадали различитим словенским народима, и говорили разноврс-

⁵⁴⁹ Снегаров, „За родното място“, 420. Иван Снегаров се позива на натписе које је прикупио и објавио Јордан Иванов у књизи *Български старини из Македонија*. Међутим, у критичком издању хиландарског тефтера, које је коришћено у овој књизи, не наилази се на помен завештавања куће у Банском. У манастиру се, као што је већ споменуто, чувају и други тефтери који садрже пописе прихода и расхода, те ово питање захтева даља истраживања.

⁵⁵⁰ Исто, 421.

⁵⁵¹ Ангел Кирянов, „Народностни елементи в езика на История славянобългарска“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха*, 397; Снегаров, „За родното място“, 429.

⁵⁵² Паисий, л. 82б.

ним дијалектима, природно је да се то одражавало и на језик којим је Пајсије писао. Уза све то, његов је начин изражавања под јаким утицајем језика извора које је користио.

Пајсијев живот у манастиру могуће је само делимично реконструисати, и то на основу спорадичних спомена монаха под тим именом у тефтеру и другим документима.⁵⁵³ У белешци која је датирана на 25. јануар 1760. године, као и на једном документу из претходне године, Пајсије је титулисан као проигуман.⁵⁵⁴ То би значило да је Пајсије у тридесетим годинама постао игуман, и то можда пре свог старијег брата. Може се с приличном сигурношћу претпоставити да се у запису из 1760. године именује управо монах-историчар. Забележено је, наиме, да је проигуман Пајсије предао, није јасно да ли том приликом или је тек тада записано, и 500 гроша са свог пређашњег путовања из 1755. године, и још од „хаџи Влча 500 гроша“. Ово би могла бити посредна потврда да је Пајсије заиста био брат једног од значајнијих ктитора манастира Хиландара у XVIII веку, хаџи Влча из Банског.

Хиландарски игуман Данило је 1761. године послао проигумана Пајсија у Сремске Карловце, како би довршио неопходне послове везане за заоставштину преминулог архимандрита Герасима.⁵⁵⁵ Своје писмо препоруке предао је он митрополиту Павлу Ненадовићу 19. маја. Убрзо је обавио задатак због кога је био послат на овај далеки пут – преузимање имовине преминулог обављено је 21. маја,

⁵⁵³ Као што је већ напоменуто, идентификација није увек сигурна. У манастирима је постојала пракса да се новозамонашеним особама не дају имена која су носили други чланови братства, али далеко од тога да је правило чврсто поштовано. Поред тога, монаси нису читавог живота остајали у једном манастиру и могли су прећи у манастир где је већ живео монах истог имена.

⁵⁵⁴ Пеев, 486. У датој белешци наводе се прилози донети из Самоковске епархије, те је забележено да је проигуман Пајсије са собом донео 340 гроша у новцу, као и различите предмете: сребро, злато и црквене сасуде у вредности од 370 гроша – *Тефтер хиландарски*, л. 60б. Међу потписницима два документа на грчком (први из 1759, а други из 1760. године) налази се име проигумана Пајсија. Оба потписа су ћирилични те је извесно да је реч о Пајсију Хиландарском – *Αναστασιάδης*, док. 41, 44.

⁵⁵⁵ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 20–21.

и тада је Пајсије потписао признаницу.⁵⁵⁶ Овај документ представља његов први сачувани аутограф.

Како сам наводи у *Историји славјанобујарској*, боравак у Сремским Карловцима искористио је како би обавио неопходна истраживања за своју књигу.⁵⁵⁷ Најважнија дела која је тада прочитао била су руски превод *Краљевсѣва Словена* Мавра Орбина (кога он, због грешке преводиоца, назива „Маврубир“) и *Џефаровићева Сѣматѣоѣрафија*. Колико је тачно времена провео у Хабзбуршкој монархији, не може се са сигурношћу утврдити. Да је остао најмање два месеца показује сачувана потврда везана за још један посао који је Пајсије обавио у име свога манастира: као представник братства он је 15. јула 1761. године потписао уговор са становником Сремских Карловаца Захаријем Димитријевићем, о узимању под најам једне хиландарске куће.⁵⁵⁸

Следећи пут на монаха под именом Пајсије наилази се у две белешке из 1766. године. Међутим, највероватније се не ради о истој особи у обема. У првој се спомиње „поп Пајсије“ који је, заједно са оцем Николајем, донео значајан прилог из Старе Загоре (1.555 гроша у новцу и ствари у вредности 3.020 гроша),⁵⁵⁹ док је у другој реч о „проигуману Пајсију“ који се вратио из писаније у Сливену и донео 476 гроша и ствари у вредности 524 гроша.⁵⁶⁰ На путу ка Сливену копном могло се проћи кроз Стару Загору, али чињенице да су два записа одвојена, да је у првом коришћен назив „поп“ и да се у другом

⁵⁵⁶ Parion Ruvarac, "Ein Dokument zur Biographie des bulgarischen Historikers Pausius dem Jahre 1761", *Archiv für slavische Philologie* XXII (1900), 620–621.

⁵⁵⁷ Паисий, л. 82б.

⁵⁵⁸ Захарије Димитријевић, који је описан као ревностни помагач манастира и преминулог архимандрита, уговором се обавезао да плаћа годишњи најам од 130 форинти у четири рате, и да одржава кућу, а Хиландарци су задржали право да бораве у кући када би посећивали Карловце. Изглед куће није прецизиран, само је напоменуто да се издаје са свим просторијама, спољном кухињом (коју треба обновити) и шталом. Документ је оверио сам митрополит Павле Ненадовић 17. јула – Божидар Райков, „Един документ за Паисий Хиландарски от неговото пребиваване в Сремски Карловци през 1761 г.“, у: *Българското средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на Иван Дуйчев*, София 1980, 118–119.

⁵⁵⁹ *Тешѣер хиландарски*, л. 74б.

⁵⁶⁰ Исто, л. 75б.

не спомиње други сапутник, наводи на закључак да је монах-истори-чар те 1766. године био у писанији у Сливену.

Пошто је носио почасно звање проигумана и доносио значајне прилоге и милостињу са својих путовања, Пајсије је морао имати одређени утицај у животу и пословима манастирима. То га је изгледа довело у сукоб с неким од своје монашке сабраће. У закључку своје књиге он наводи да се због „велике смутње и несагласја братства“ преселио у Зограф, где је довршио своја истраживања. Изгледа да је узрок раздора био новац јер се у претходној реченици осврнуо на манастирске дугове.⁵⁶¹ Доситеј Обрадовић, који је у Хиландару бора-вио 1766. године, потврђује постојање несугласица између српских и бугарских монаха око тога коме манастир припада.⁵⁶² Овакав су-коб највероватније се и јесте водио пре свега у вези с доприносима економији манастира, у којој су прилози с простора данашње Бугарске имали све већи значај. О Пајсијевом односу према Србима биће више речи касније, овде треба напоменути само то да и његова књига сведочи о постојању анимозитета, или да се бар сам Пајсије сукобља-вао с одређеним монасима, јер се на више места осврће на чињеницу да се, када је у питању познавање прошлости код Бугара, наилази и на подсмех Срба, а не само Грка.

Ако је 1761. године Пајсије Хиландарски био у мисији у Кар-ловцима, а књигу довршио у Зографу 1762. године, његов одлазак из манастира одиграо се у међувремену. Даље, као што је речено, Пај-сије је 1766. године био у Сливену, што значи да се пре тога најверо-ватније вратио у Хиландар. Да је и даље имао важну улогу сведочи његово учешће у одлучивању о подели честице Часног крста која се чувала у манастиру. У претходном поглављу било је речи о томе да је братство 24. септембра 1767. године донело одлуку да се Крст поде-ли како би један део увек био у манастиру док би други могао бити ношен у писанију. Међу потписаним члановима управе налази се и „Паисиј проигумен“.⁵⁶³

Пајсије је и после овога наставио да обавља послушања за ма-настир – да путује и прикупља прилоге. Тако на помен проигумана

⁵⁶¹ Паисий, л. 83а.

⁵⁶² Доситеј Обрадовић, *Живот и њриклученија*, Београд 1997, 120.

⁵⁶³ Харалампје Поленаковић, „Неколико непознатих података о Пајсију Хи-ландарском“, *Хиландарски зборник 1* (1966), 175.

Пајсија наилазимо у белешци у тефтеру из 1770. године, где је наведено да се вратио „из Куча“ (село Кучос, данас Евкарпија код Солуна) и манастиру предао, од прилога поклоника и од њива и лозе, 1.150 гроша и у сребру 400 гроша.⁵⁶⁴ Две године касније хиландарски проигуман нашао се опет у области Солуна, одакле је у манастир донео и предао 800 гроша у новцу и ствари у вредности 200 гроша.⁵⁶⁵ Заправо, могуће је да је у том периоду био задужен за односе манастира с тим регионом.

Као што је питање Пајсијевог места рођења и младости недовољно осветљено, време и место његове смрти такође су неизвесни. Хиландарски тефтер садржи следећи запис заведен под 1773. годином: „После смрти проигумана Пајсија из Ампелина вратио се отац Антим и предао новца и ствари у вредности 460 гроша.“⁵⁶⁶ Навод се може двојако протумачити: или су Пајсије и Антим путовали заједно, или је Пајсије преминуо у манастиру непосредно пре Антимовог повратка из писаније. Протојереј-ставрофор Матеја Матејић је чињеницу да је последње забележено путовање проигумана Пајсија, 1772. године, било само до Солуна, протумачио тиме да је он већ тада био слабог здравља, те је због тога мало вероватно да се следеће године запутио у Ампелино. Ипак, овакво тумачење остаје на нивоу претпоставке.⁵⁶⁷

Запис из 1773. године не садржи тачан датум, али је у манастирској архиви сачувано писмо датирано 12. августа 1773. године, које такође говори о манастирским пословима у солунском крају, а потписао га је проигуман Пајсије.⁵⁶⁸

С обзиром на то да и у каснијем периоду наилазимо на спомене монаха Пајсија међу припадницима братства Хиландара, неки проучаваоци сматрали су да је аутор *Историје славјанобујарске* преминуо

⁵⁶⁴ *Тештер хиландарски*, л. 82б.

⁵⁶⁵ Исто, л. 85б. Ови записи детаљније су анализирани у: Пеев, 490–496.

⁵⁶⁶ *Тештер хиландарски*, л. 74а.

⁵⁶⁷ Матеја Матејић, “Newly Discovered Records Concerning Paisij Hilandarski”, *Balkanistica, Occasional Papers in Southeast European Studies* I (1974), 180–181.

⁵⁶⁸ Поленаковић, 175–176.

1798. године у Самокову. Међутим, прихваћенија је, и вероватнија, теза да се ти каснији помени Пајсија односе на другу особу.⁵⁶⁹

Из малобројних података о животу Пајсија Хиландарског може се закључити да је он највероватније потицао из имућне трговачке породице и да је као монах улагао велики труд у путовања ради прикупљања милостиње и у вођење манастирских послова. Следствено томе, може се закључити да је био особа која је одржавала релативно живе односе са светом изван манастира, и интересовала се за дешавања у оновременом друштву. Све ово: његово порекло, путовања и живот у манастиру имали су утицаја на одлуку да се прихвати писања историје бугарских царева и светаца.

4.3. *Исџорија славјанобуџарска* и њени извори

Пајсије Хиландарски је *Исџорију славјанобуџарску* писао у периоду када је интересовање за прошлост створило већ значајну традицију међу околним народима. Код Грка се од средине XVIII века примећује како састављање историографских дела о османском периоду, тако и окретање античкој историји, док су Срби своје „златно доба“ проналазили у средњовековној немањићкој држави.⁵⁷⁰ Као што ћемо видети, Пајсије, чије недовољно знање грчког није омогућавало снажнији утицај грчке литературе, приликом састављања свог дела био је инспирисан раним историографским радовима који се везују за илиризам. Он прошле догађаје тумачи у романтичарском духу, тражећи примере великих и значајних дела бугарских владара које представља као идеалне узор. То је приступ који је постојао и у српској историографији.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ Писмо једног становника Софије, Стојанче Стаклиновича, из 1775. године, сачувано је у манастирском архиву и насловљено: „кир дедо мој проигуману Пајсије“. Не може се сасвим искључити могућност да је реч о Пајсију Хиландарском – Исто, 172, 176; Марагос, 69.

⁵⁷⁰ Paschalis M. Kitromilides, “The Enlightenment”, 58–59; Johann Strauss, “The Rise of Non-Muslim Historiography in the Eighteenth Century”, у: *Oriente Moderno: The Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, n. s. XVIII (LXXIX)/1 (1999), 218–229.

⁵⁷¹ Даскалов, 79.

Исџорија славјанобуџарска састоји се из неколико целина. На почетку су два предговора: један – који се у издањима најчешће издваја под насловом „О користи историје“,⁵⁷² и други – у коме се аутор непосредно обраћа читаоцима, наводи подстицаје за писање и намену своје књиге.⁵⁷³ Следи централни део у коме се излаже историја Бугара и њихових царева од досељавања на Балкан (уз осврт на порекло Бугара, које се традиционално изводи све до Ноја) до нестанка бугарске средњовековне државе, уз спорадичне осврте на период османске власти.⁵⁷⁴ Приповедање о бугарским царевима прекида један екскурс о српској средњовековној држави, који обухвата период до Мрњавчевића и кнеза Лазара.⁵⁷⁵ Последњи део књиге доноси историју бугарске цркве, уз листу кратких биографија 58 бугарских светаца, међу којима се налази и неколико новомученика из османског периода.⁵⁷⁶ Своје дело Пајсије окончава кратким поговором у коме још једном износи неке од разлога писања књиге, као и искушења кроз која је прошао како би рад привео крају.⁵⁷⁷

Оваква структура рукописа условљена је врстом извора и литературе који су монаху-историчару били доступни. Он најпре скреће пажњу на чињеницу да, и поред великог труда који је уложио, није успео да нађе летописе написане „о целога народу и царевима бугарским“, те најверодостојнијим изворима сматра сачуване повеље бугарских владара.⁵⁷⁸ Тврди да их је тражио по свим светогорским манастирима и „по многим местима у Бугарској“.⁵⁷⁹ До данас је сачуван мали број средњовековних бугарских повеља, па је сасвим сигурно да се Пајсије користио различитим компилацијама, које су често садржале и фалсификате. Од особе његовог образовања није се могла очекивати систематска критика извора, те је он царским повељама приступао као у потпуности веродостојним документи-

⁵⁷² Паисий, л. 1а–2б.

⁵⁷³ Исто, л. 3а–5б.

⁵⁷⁴ Исто, л. 6а–35а, 40б–56б.

⁵⁷⁵ Исто, л. 35а–40б.

⁵⁷⁶ Исто, л. 57а–82а.

⁵⁷⁷ Исто, л. 82а–83а.

⁵⁷⁸ Исто, л. 5б.

⁵⁷⁹ Исто, л. 81б–82а.

ма. Такав приступ потврђују места на којима је податке које је проналазио у наративним изворима – исправљао на основу повеља, не препознајући да су повеље кривотворене.⁵⁸⁰ Ако у тексту *Историје* има много недоследних или недвосмислено нетачних података, они највероватније нису последица измишљања већ некритичког преузимања из одређених неаутентичних бугарских докумената.⁵⁸¹

Иако је Пајсије био монах, што је оставило трага у бројним позивањима на Бога и на значај православља, он пажњу придаје преваходно војно-политичком аспекту историје средњовековне Бугарске. Чак и када се користи делима трновског патријарха Јефтимија (1375–1393), Пајсије се усредсређује само на места која приказују велика дела бугарских владара, док прескаче делове текста који се односе на догматска питања.⁵⁸² Оваква склоност може се запазити чак и у делу књиге посвећеном бугарским свецима. Наиме, хиландарски монах наглашава припадност сваког свеца бугарском народу чак и када то у изворима није споменуто.⁵⁸³ Тако, на пример, док се занемарују општехришћански аспекти житија Св. Јована Рилског (пре 876–946) или у потпуности изостављају делови који говоре о његовом култу међу другим балканским народима, истиче се његова припадност бугарском народу, и односи с бугарским царевима Борисом и Петром. Тај аспект свечевог деловања посебно је истакнут код Јефтимија, што говори да је Пајсијев опис вероватно настао под његовим утицајем.⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ Надежда Драгова, „Домашни извори на 'История славянобългарска'“, у: *Българското средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на Иван Дуйчев*, София 1980, 286–288.

⁵⁸¹ Исто, 298–299.

⁵⁸² Исто, 306.

⁵⁸³ Марагос, 105. Пајсије Хиландарски највећи део своје *Историје* посвећује бугарским царевима. Али, примећује се Пајсијева посвећеност да сачини исцрпну листу свих светаца за које је сматрао да припадају бугарском роду. Насупрот листи од 13 бугарских царева, који су поименце споменути у Пајсијевом делу, налази се листа од 58 светитеља – Паисий, 22.

⁵⁸⁴ Драгова, 310–311; Stefan Rohdewald, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln – Wien – Weimar 2014, 78–79; Марија Васиљевић, *Култови свейих на централном Балкану у време османских освајања*, Београд 2021, 265–270.

Дакле, Пајсије житијима не приступа као текстовима религијског карактера, са истакнутом ритуалном улогом – он не спомиње чуда светаца – већ се усредсређује на световне елементе списа.⁵⁸⁵ Иако је био део монашке заједнице, он се трудио да и из извора религијске природе издвоји податке који су се њему чинили важним за изградњу историјског наратива у коме је централну улогу имала бугарска средњовековна држава. Његово величање и идеализовање бугарских владара може се сматрати претеривањем само ако се не узме у обзир панегирички карактер бројних извора који су могли утицати на хиландарског монаха. Али, за разлику од својих извора, Пајсије је владарска велика дела и победе увек стављао у шири оквир бугарског народа.⁵⁸⁶ У истом контексту треба посматрати и коришћење немањићких средњовековних житија, као и познијих родослова, а утврђено је, такође, да је познавао и дела Константина Филозофа.⁵⁸⁷

Поред средњовековних извора и житијне књижевности, најважнији извор за грађење историјског наратива о политичкој историји Бугара биле су књиге *Царство Словена* Мавра Орбина и *Дела црквена и њрађанска* Чезара Баронија. Првог аутора Пајсије помиње под именом Маврубир, и саопштава да га је читао док је боравио у Сремским Карловцима. Хиландарски монах читао је у ствари руски превод дате књиге из 1722. године, и одатле потиче, како смо напред већ рекли, забуна око имена аутора. Он даље наглашава да ова историја тек укратко спомиње бугарске царе, а да му приликом сакупљања података о свецима није могла бити од користи, јер „[Мавро Орбин] био је Латин, није признавао бугарске и српске свеце који су постали пошто су се Латини одвојили од Грка. Но и за српске свеце пише лоше и прикрива, а бугарске никако ни не помиње.“⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Марагос, 105.

⁵⁸⁶ Драгова, 339.

⁵⁸⁷ Драгова, 324.

⁵⁸⁸ Паисий, Котл. л. 82б. Важно је напоменути да се Пајсијева склоност да предност увек да бугарским изворима, или, ако њих нема, оним насталим у правослачним државама, може уочити и међу писцима српских историја тога доба. Тако Захарија Орфелин и Јован Рајић јасно напомињу да се радије ослањају на руске текстове него на западне, који, сматрају они, увек на тенденциозно негативан начин приказују Словене и православце – Ђорђе Ђурић, „Од Сеобе

И књигу Чезара Баронија Пајсије је користио у руском преводу – највероватније прерађено издање које је наручио цар Петар Велики, из кога су одстрањени сви делови који су се бавили католичанством. Ова књига је на хиландарског монаха оставила утисак и у теоријском смислу: ставови о разлозима проучавања прошлости и користи од историје у великој се мери ослањају управо на њу. Двојица историчара из седамнаестог века највероватније су подстакли хиландарског монаха на прихватање и одређених панславистичких ставова.⁵⁸⁹

Пајсије је био упознат и са појединим савременим делима историографске природе. Свакако је уочљив велики утицај Џефаровићеве *Сѣмаѣиоѣрафије*, како на садржај тако и на саму структуру излагања. Ово знаменито дело један је од извора који су у књизи и поменути.⁵⁹⁰ Начин приказивања бугарских светаца у Џефаровићевој књизи Пајсија је, чини се, подстакао да у свом излагању њима посвети посебну пажњу.⁵⁹¹ *Римнички Србљак*, који је 1761. године штампао Синесије Живановић, могао је послужити као директна инспирација да се биографије светаца прикажу у засебном одељку, издвојено од световне историје.⁵⁹²

Изгледа да је *Сѣмаѣиоѣрафија* и на други начин била подстицајна за хиландарског монаха: велики део излагања о српским владарима гради се као директан одговор на слику коју је о Немањићима створио Џефаровић. Изузетно негативан приказ цара Стефана Душана као да је изазван његовим величањем у *Сѣмаѣиоѣрафији*. Пајсију је посебно засметало то што се међу грбовима земаља потчињених цару Душану налази и грб Бугарске.⁵⁹³ Интересантна дигресија

народа до Сеоба: *Историја српског народа* Симеона Пишчевића“, у: Симеон Пишчевић, *Историја српског народа*, прир. Ђорђе Ђурић, Нови Сад – Шид 2018, 96, 99.

⁵⁸⁹ Исто, л. 10а; Стојанов, 78; Марагос, 82–83.

⁵⁹⁰ Драгова, 331.

⁵⁹¹ Исто, 334.

⁵⁹² Лазар Чурчић, „Србљаци у XVIII веку“, у: *Српска графика XVIII века*, ур. Д. Давидов, Београд 1986, 79.

⁵⁹³ Искористивши игру речи, Пајсије на следећи начин говори о цару Душану: „Но неки Срби, подобни њему по надмености, скривају његова дела и име Стефан Насилни, већ га називају Стефан Силни и сматрају га за свеца.

у којој Пајсије указује на, по његовом мишљењу, заблуду становника Софије да је у њиховом граду сахрањен краљ Стефан Милутин, могла је такође бити подстакнута белешком из *Сѣматѿоѿрафије* где се уз представу овога краља спомиње и тај податак. Још један пример уплива садржаја *Сѣматѿоѿрафије* је потреба Пајсијева да посебно нагласи да Морава из титуле Св. Методија „архиепископ моравски“ није „српска Морава, што иде кроз Шумадију“. Код Џефаровића, Св. Методије, са овом титулом, приказан је заједно са српским патријархом Јефремом, што је могло послужити као подстрек за Пајсијево објашњење.⁵⁹⁴

И посета Сремским Карловцима свакако је морала утицати на приступ историографији знаменитог хиландарског монаха. У Хабзбуршкој монархији у то време је обелодањено неколико историографских дела из пера српских аутора. Иако су она и даље под великим утицајем средњовековних узуса и религијске књижевности, у њима се постепено испољавају и одлике барокне историографије. Од *Хроника славеносербских* грофа Ђорђа Бранковића, преко Павла Јулинца, до делатности Јована Рајића, може се пратити развитак ка строжем и систематичнијем приступу прошлости. Такође, важна страна тога развитка јесте нераскидива повезаност писања о повести с друштвеним и политичким дешавањима у Хабзбуршкој монархији осамнаестог века.⁵⁹⁵

Пајсије се највероватније лично упознао с најактивнијим културним делатницима окупљеним око српског митрополитског двора. У томе контексту посебно се треба осврнути на могуће по-

Нису обраћали пажњу, нити данас обраћају пажњу, да је он убио оца и умро у проклетству и одлучен од цркве, и да се њиме окончао род Немање Симеона“ – Паисий, л. 37б; Огњен Крешић, „Пајсије Хиландарски и његова *Историја славјанобуѿарска*“, у: *Осма казивања о Свѣјој Гори*, ур. А. Фотић, З. Ракић, Београд 2013, 120–121.

⁵⁹⁴ Паисий, л. 36а; Драгова, 332–333; Rohdewald, 56. За фототипско издање Џефаровићеве *Сѣматѿоѿрафије* видети: Динко Давидов, *Српска сѣматѿоѿрафија Беч 1741*, Нови Сад 2011.

⁵⁹⁵ Ђурић, „Од Сеобе народа до Сеоба“, 82–104. О поменима Хиландара у историографским списима осамнаестог века видети у: Синиша Мишић, „Хиландар у делима српских историографа XVIII века“, у: *Међународни научни скуп Осам векова Хиландара. Историја, духовни животи, књижевности, уметности и архивскејуре*. Октобар 1998, ур. Војислав Кораћ, Београд 2000, 277–284.

знанство између њега и Јована Рајића, најзнаменитијег писца српске повести у осамнаестом веку. Они су, у ствари, имали прилике да се сретну два пута: приликом Рајићеве посете Хиландару 1758. године и током Пајсијевог боравка у Сремским Карловцима три године касније.⁵⁹⁶ Рајић није наишао на добар пријем у Хиландару, а ако је и знао за дело хиландарског монаха, он га у својој књизи, штампаној тек 1794/95. године – не спомиње. Напротив, Рајић тврди да је код Бугара књижевност и уметност била слабо развијена и да је зато много података о делима њихових владара заборављено, чиме он правда то што се у излагању бугарске средњовековне државе бавио пре свега војним питањима.⁵⁹⁷

Упркос чињеници да су „делили“ један део изворне грађе, реч је, ипак, о два сасвим различита писца, а однос између њихових дела одраз је друштвених околности у којима је *Историја славјанобујарска* настала. Јован Рајић је образованији и посвећенији истраживач те, захваљујући вишедеценијским истраживањима, његово дело доноси просветитељске идеје и садржи расправе о модерном устројству државе. Пајсије, с друге стране, приликом конципирања дела остаје ближи старијој традицији: и када износи ставове о друштвеним проблемима, утицаји савремених идејно-политичких токова само се посредно испољавају.⁵⁹⁸

Сви покушаји смештања *Историје славјанобујарске* у одређене оквире њему савремених интелектуалних и политичких правца, подложни су поједностављивањима и показују се недовољно утемељенима.

Неки проучаваоци су Пајсијево дело, због тога што је настало у другој половини XVIII века, чврсто повезали с просветитељством. У том периоду идеје просветитељства јесу већ биле познате право-

⁵⁹⁶ Никола Радојчић, *Српски историичар Јован Рајић*, Београд 1952; Сима Ђирковић, „Рајићева историја и почеци модерне српске историографије“, *Летопис Мајице српске* 453–454 (1994), 528–536; Дејан Медаковић, „Раскршћа у веку Јована Рајића“, у: *Зборник радова научној скупи: Јован Рајић. Историичар, ђесник и црквени великодостојник*, Нови Сад 202, 11–17.

⁵⁹⁷ [Јован Рајић], *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче же Болгарь, Хорватовъ и Сербовъ изъ тмы забвенія изытая и во свѣтъ историческій произведенная Иоанномъ Раичемъ...*, I, Будим 1823, 601–602; Марагос, 64.

⁵⁹⁸ Крешић, „Пајсије Хиландарски“, 113–114.

славним становницима Балкана – о њима се расправљало међу грчким интелектуалцима, међу Србима у Хабзбуршкој монархији. Сам Пајсије није, међутим, био упознат с темељним делима просветитељства, нити се те идеје могу сасвим јасно разазнати у његовом делу.⁵⁹⁹

Истрајавање на смештању како конкретно Пајсијевог деловања тако и, генерално, читаве историје бугарског *ѝрейорода* у оквиру различитих политичких, друштвених и културних процеса и праваца развитка, присутних пре свега у Западној Европи – приступ је који је више аутора препознало као балканску варијанту оријентализма. Безрезервно уклапање у то што је дефинисано као европско просветитељство или романтизам, и самеравање различитих појава искључиво у односу на те „идеалне примере“, често прати недовољно поклањање пажње, па и изостанак вредновања конкретних посебности сваког појединачног случаја.⁶⁰⁰

Може се, тако, уочити да се утицаји историзма у делу хиландарског монаха јасније испољавају – он историографију види као пут за превладавање јаза између прошлости и садашњости. Проучавајући *Сѝемајѝоѝрафију* и боравећи у Сремским Карловцима, Пајсије се упознао с владајућим политичким идејама у српским интелектуалним и црквеним круговима. Своје ставове и тежње они су поткрепљивали посезањем за владарским биографијама и родословима, тежећи да успоставе непрекинуту везу са средњовековном државношћу.

У томе контексту посебно место имале су најважније владарске задужбине из доба Немањића, те су патријаршијски и митрополијски двор у више наврата наручивали гравире манастира Студенице, Дечана, Пећке патријаршије, и Хиландара.⁶⁰¹ Осим учвршћивања верског идентитета, гравире манастира које су поклоници куповали и односили са собом, по повратку с ходочашћа, доприносиле су развоју визуелне културе православног становништва. Њихова производња је током XVIII века непрекидно расла.⁶⁰² Српски културни

⁵⁹⁹ Kitromilides, "The Enlightenment", 54–55, 58; Даскалов, 50–51.

⁶⁰⁰ Георгиев, 253–284; Kitromilides, 64–66; Marija Todorova, *Imaginary Balkan*, Beograd 2006, 54–74; Даскалов, 60–61.

⁶⁰¹ Дејан Медаковић, „Идеје историзма у српској графици XVIII века“, у: *Српска графика XVIII века*, ур. Динко Давидов, Београд 1986, 8–9.

⁶⁰² Макуљевић, „Визуелна култура“, 87; Simić, "Body – Image – Space", 206.

и верски делатници на простору под влашћу Хабзбурговаца усвајали су тако барокни приступ сећању на прошлост. Историографска дела, којима су оновремени читаоци поклањали пуно поверење, посматрана су на исти начин: као корисни елементи политичке делатности.⁶⁰³ У Пајсијевом делу наилази се на одјеке и оваквих размишљања, што је још једна потврда важности коју је за њега имао боравак у Карловцима.

Џефаровићево дело производ је развијене политичке идеологије патријарха Арсенија IV и његовог секретара Павла Ненадовића. Основни предлогач, *Stematographia* хрватског историчара и бакроресца Павла Ритера Витезовића, значајно је измењен у верзији коју су, под патријарховим надзором, припремили Христофор Џефаровић и Тома Месмер. Црквени поглавар желео је да кроз илиризам и позивање на средњовековну српску историју ојача и свој и положај Срба у Хабзбуршкој монархији Марије Терезије. У складу с тим, грбовнику су додате илустрације 29 српских и бугарских владара и светитеља, затим две представе цара Душана, као и портрет патријарха Арсенија IV, коме је посвећена и пригодна песма.⁶⁰⁴

Иако код Пајсија Хиландарског савремени политички и идеолошки погледи нису сасвим јасно изражени, нити се на њих ставља нагласак, читав наратив и позивање на значај проучавања „славне прошлости“ говоре о томе да је он усвојио одређена теоријска разматрања која нису живела само међу Србима ван Османског царства, већ и међу Грцима.⁶⁰⁵

Коришћење одреднице „славјанобугарска“, у наслову дела, још један је показатељ тих утицаја. Идеја о повезаности словенских народа, и посебно јужнословенских, кроз идеју илиризма, била је широко прихваћена међу ствараоцима осамнаестог века.⁶⁰⁶ А

⁶⁰³ Vladimir Simić, “The Image of the Past as a Historical Argument. The Reception of the Middle Ages in Serbian Baroque Art”, у: *Imagining the Past. The Reception of the Middle Ages in Serbian Art from the 18th to the 21st Century. Byzantine Heritage and Serbian Art*, v. III, eds. L. Merenik, V. Simić, I. Borozan, Belgrade 2016, 12.

⁶⁰⁴ Давидов, *Српска сѣмајоѳрафија*, 24–26.

⁶⁰⁵ Kitromilides, “The Enlightenment”, 58–59.

⁶⁰⁶ *Хронике славеносрпске* грофа Ђорђа Бранковића настале су почетком XVIII века, *Сѣмајоѳрафија* у поднаслову носи одредницу „опис илирских грбова“, Павле Јулинац 1765. године објављује *Краткоје введеније в историју происхожде-*

управо је питање идентитета, било етничког, језичког, верског или културног, играло најзначајнију улогу у проучавањима делатности монаха-историчара.

4.4. *Историја славјанобујарска* и дефинисање бугарског идентитета

Пајсије Хиландарски је *Историју славјанобујарску* писао у периоду када је процес културне конвергенције на Балкану достигао врхунац. Он је уочљив у књижевности, уметности, култури и свакодневном животу, те се тако може препознати и на страницама књиге монаха-историчара.

Док у уводном излагању – о користи проучавања прошлости – Пајсије остаје веран литератури из које је преузео поменуте филозофско-историјске ставове, његов други предговор открива могуће интимне мотиве за састављање овог историографског дела. Као своју главну публику он именује Бугаре и, као што је већ било речи, историју пише како би они могли да на „свом језику“ сазнају о својој прошлости.

С тим у вези неминовно се поставља питање како Пајсије замишља заједницу Бугара, ко јој све припада и на којој се територији простире. Када говори о Бугарима као целини, он најчешће користи израз *род*. Оно што *род* чини дефинисаним и засебним колективом јесу заједнички језик, православна вера и свест о историјској посебности у односу на ширу хришћанску и словенску заједницу.⁶⁰⁷

нија славено-сербскога народа, док Јован Рајић у први план ставља да је његово дело историја словенских народа, међу којима посебно издваја Бугаре, Хрвате и Србе – Ђорђе Бранковић, *Хронике славеносрпске*, приредила Ана Кречмар, I, Београд 2008, 9; Ђурић, „Од Сеобе народа до Сеоба“, 87–97.

⁶⁰⁷ Марагос, 102. Само коришћење речи „род“ блиско је етничком схватању нације. Предност се даје идеји о заједничком пореклу а не чињеници да одређена заједница живи на тачно дефинисаној и ограниченој територији. Према овом моделу, вернакуларни језик, обичаји и традиција дају кохезију групи и представљају основу око које се она окупља – Smit, *Nacionalni identitet*, 26–27.

У наративу о прошлости Бугара, а ту прошлост Пајсије прати од њиховог досељавања до пада под османску власт, ова три елемента јасно су дефинисана. Треба одмах нагласити да између ауторовог схватања шта је то бугарски род, којем се он обраћа и ради кога и пише своју књигу, и модерне бугарске нације – не постоји потпуно поклапање.

Ако се у анализи у обзир узме етносимболички приступ Ентонија Смита, слика Бугара у Пајсијевом делу блиска је ономе што овај истраживач назива етничком заједницом или *етнијом*. Према Смиту, шест главних атрибута етнице су: колективно властито име, мит о заједничким прецима, заједничка историјска сећања, један или више диференцирајућих елемената заједничке културе, повезаност с одређеном „домовином“ и осећање солидарности код значајних делова становништва. Наравно, идеални типови не постоје, и свака заједница настајала је и развијала се у особеним околностима, те ови елементи могу бити присутни у већем или мањем обиму, али могу и у потпуности изостајати.⁶⁰⁸

Истраживач, стога, оваквим генерализацијама увек мора приступати опрезно. Треба напоменути и да, иако се у анализи ослањамо на одређене ставове етносимболизма, не сматрамо оправданим посматрање колективних идентитета као примордијалних категорија чији је развитак неминован. Као и свака заједница, и етничка је у својој суштини замишљена, и зависна од тога како је у сваком конкретном контексту осмишљавају њени припадници.⁶⁰⁹ Различити извори осећања повезаности (језик, религија, етничка припадност, обрасци друштвеног и културног живота) стичу свој значај у изградњи идентитета и бивају преобликовани у зависности од историјских околности у којима одређена ограничена заједница живи, и њених односа с припадницима других и другачијих група људи.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Smit, *Nacionalni identitet*, 40–41.

⁶⁰⁹ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1991.

⁶¹⁰ Допуњавање интеракционистичког схватања развитака националних идентитета одређеним елементима етносимболизма, као што показује и пример колективних идентитета балканских немуслимана у XVIII веку, значајно обогаћује и унапређује овакав теоријски приступ истраживању – Bakić, 244–246.

Пајсије Хиландарски је своју историју писао по узору на средњовековне хронике. Он излагање почиње од стварања света, и порекло Словена смешта у библијски наратив повезујући их са Јафетовим сином Мосохом, кога Пајсије назива „Мосхос“. Прихватио је схватање, раширено у XVII и XVIII веку, оних који из тога имена изводе и назив Москва. После сложене приче о селидбама на северо-запад, и натраг до Волге, писац долази до издвајања групе Словена који су добили назив Бугари.⁶¹¹ У читавом делу не губи се, дакле, свест о припадности Бугара словенској групи народа. Пајсије је кроз сусрете са Србима из Хабзбуршке монархије, и захваљујући књигама које је читао, прихватио утицаје илиризма, тако да се панславизам, једна од савремених идеја, у *Историји славјанобујарској* читава већ у самом наслову дела.⁶¹²

Међутим, посебност Бугара увек је јасно истакнута, између осталог и систематичном употребом назива народа. Сви Словени, па тако и Бугари, имају заједничке претке, али се Бугарима на страницама Пајсијевог дела придружују посебни праоци – велики владари и свеци, што све треба да послужи као извор поноса и осећаја вредности у односу на друге народе. Познавање заједничке прошлости и сопствених предака, „који су знали за свој род и језик“, „нужно је и корисно“, према речима хиландарског проигумана.⁶¹³ У овоме препознајемо Пајсијево уверење да је мит о заједничким прецима изузетно важан за идентитет бугарске заједнице. Пајсије Бугаре смешта у контекст других словенских народа да би, између осталог, могао да истакне и њихову посебност и предњачење: „И од читавог словенског народа Бугари су били најславнији; они су се први прогласили царевима, први су имали патријарха, први се покрстили и највише земље освојили. Тако су они од читавог словенског народа најсилнији и најпоштованији били, и први словенски свеци потекли су од бугарског рода и језика...“⁶¹⁴

⁶¹¹ Паисий, л. 8а–9а; Надя Данова, „Проблемът за националната идентичност в ученикарската книжнина, публицистиката и историографията през XVIII–XIX век“, у: *Балканските идентичности в българската култура*, т. IV, София 2003, 19.

⁶¹² Марагос, 72–73.

⁶¹³ Паисий, л. 3а, Данова, 22–23.

⁶¹⁴ Исто, л. 3б.

Да је територија важан елемент при дефинисању етничке заједнице показује и Пајсије: на више места, почевши од увода, он, поред позивања на „бугарски род“, користи и израз „бугарска отаџбина“ („отечество“).⁶¹⁵ С обзиром на то да он живи у периоду када бугарска држава не постоји већ неколико столећа, одређивање тачних граница области коју Пајсије сматра за отаџбину Бугара није увек једноставно.

Истраживачи се слажу да питање граница „отечества“ у његовом делу остаје крајње недефинисано.⁶¹⁶ У *Историји славјанобујарској* смењује се коришћење римских назива провинција са савременим поделом на црквене епархије. На пример, у одељку где се говори о периоду насељавања на Балкан и првим сукобима с византијским царевима, прво се наводи како су Бугари покорили „целу Трновску, Видинску и Нишку епархију“, да би неколико реченица касније освојене територије биле именоване као „Тракија, Македонија и један део Илирика“.⁶¹⁷

Најречитији део текста у том смислу, део који омогућава да се прецизније омеђи територијално простирање Пајсијеве „бугарске отаџбине“ јесте онај у коме се износи преглед освајања византијских територија од стране најистакнутијих бугарских владара. Ту су следеће епархије именоване као део бугарских освајања: Софијска, Пловдивска, Самоковска, Штипска, Струмичка, Драмска, Серска, Мелничка и Солунска, као и Једрене с једренском облашћу. Војничко освајање је, заједно са ширењем власти бугарског цара, према аутору *Историје славјанобујарске*, било праћено систематским насељавањем бугарског становништва. Понављају се фразе да је одређена територија одузета Грцима, који су са ње протерани да би потом били насељени Бугари. Извештавање о освајањима и највећем територијалном простирању „бугарске земље“ Пајсије завршава реченицом: „И до данас Бугари обитавају и живе у тој земљи.“⁶¹⁸

Дакле, хиландарски монах сматрао је да су све области које су у различитим периодима долазиле под власт бугарских владара – биле систематски насељаване бугарским становништвом, и да, упр-

⁶¹⁵ Исто, л. 3а, 3б...

⁶¹⁶ Марагос, 48.

⁶¹⁷ Паисий, л. 10б.

⁶¹⁸ Исто, л. 11б.

кос свим превирањима и променама ратничке среће у серији сукоба с балканским суседима, таква демографска слика није битније мењана. Зато се може претпоставити да, када се обраћа савременицима и говори о „бугарској отаџбини“, Пајсије у виду има заправо територију Бугарског царства из доба највећих освајања.

Потребно је скренути пажњу на још један вид Пајсијевог схватања речи отаџбина. Као што је наведено, у тексту се мешају различите географске одреднице, али се аутор најчешће ослања на епархије православне цркве. Као припадник обитељи који је често путовао манастирским послом, он је био добро упознат са црквеном организацијом – будући да су монаси за дозволу за прикупљање милостиње морали да се обрате и локалном епископу или митрополиту. Раније наведени примери показују да су се Хиландарци у писмима позивали како на називе епархија тако и на називе османских територијалних јединица. У *Историји славјанобугарској*, пак, иако се неки градови називају њиховим именима из средњег века а неки османским, потпуно је изостало позивање на административну поделу Османског царства. И не само то: аутор наводи само чињеницу да је Бугарско царство пало под власт Турака, али се османска држава као таква никада не спомиње. Може се готово закључити да, за Пајсија, „бугарска отаџбина“ постоји напоредо с Османским царством, односно да чињеница да се она тада налазила под османском влашћу, никако није умањивала значај везе између наведене територије и „бугарског рода“.

Ипак, упркос оваквом приступу, код Пајсија се не налази на јасно изражене политичке ставове о њему савременим дешавањима. У предговору, као што је поменуто, он прихвата идеју да је проучавање и познавање прошлости не само корисно већ и неопходно, али, за хиландарског монаха, прошлост која превазилази животни век људи један је „театар“ у коме се смењују различита царства са својим уздизањима и неминовним падовима; док обични читаоци историја стичу важна знања о томе како да воде свој живот и дом, владари уче како се добро влада.⁶¹⁹ Овде нема речи о користи историје за развијање критичког погледа на политички систем, нити сличних модерних идеја; напротив, Пајсије дубоко верује у то да је читав историјски развитак подложен Божијој вољи и да једино она одлучује

⁶¹⁹ Паисий, л. 1а–2а.

која ће се царства уздићи а која нестати.⁶²⁰ Тумачења према којима став о пролазности световних власти садржи јасну антиосманску конотацију, и позива на ослобађање Бугара, сматрамо преувеличавањем и накнадним читавањем идеја.⁶²¹ Пајсије наводи да су Јевреји губили и изнова стицали своје „царство“, да би потом закључио „и чини нам се сада да су [Источно римско царство и Бугарско] заувек одбачени и заборављени од Бога. Но, ко познаде ум Господњи? Или ко му би саветник?“⁶²² Читав овај одељак представља позивање читалаца на одржавање вере у Бога и његов суд, док је нада у обнову Бугарског царства само имплицитна, и нема говора ни о каквим конкретним корацима које би требало ради тога предузети. Само у једној реченици, у каснијем одељку, Пајсије се осврће на политичку ситуацију у Османском царству у његово време, и на неправду која је, сматра он, „опет завладала“, али се на основу овога ипак не може рећи да у његовом делу постоје макар обриси било каквог политичког активизма.⁶²³

Поред предака, славне прошлости обележене ратним победама и отаџбине њима извојеване, елементи заједништва и идентитета на које Пајсије ставља највећи нагласак јесу језик и вера. Он инсистира на потреби да се користи сопствени језик и да се образовање обавља на матерњем језику. То инсистирање односи се посебно на оне „који не желе да знају за свој бугарски род, већ се обраћају на страну културу и страни језик“ и који се „уче да говоре и читају на грчком“.⁶²⁴ Тиме се већ на почетку књиге, поред идеје о образо-

⁶²⁰ Марагос, 89.

⁶²¹ Николай Тодоров, „Българо-гръцките отношения през XVIII в., отразени в Паисевата история“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 442.

⁶²² Паисий, л. 26.

⁶²³ Пајсије даје емотиван приказ османског освајања и говори о општој патњи изазваној борбама, покоравањем и пљачком. Интересантно је да он наводи како су Турци „научили од хришћана ред и закон“ и да је наступио период у коме је неправедно одузимање имовине од хришћана престало. Таквом стању је, према Пајсијевом запажању, очигледно дошао крај јер он мисао завршава закључком: „али у ово време не постоји никаква правда нити суд“ – Паисий, л. 48б; Данова, 23–24.

⁶²⁴ Паисий, л. 36.

вању на матерњем језику, уводи и концепт стране културе. Грци за Пајсија представљају друге – у односу на које треба сачувати своју посебност.

Грчки језик су у областима јужног и источног Балкана користили људи различите етничке припадности и различитих матерњих језика. Већ је било речи о томе да Васељенска патријаршија није сузбијала употребу других литургијских језика, али то не мења чињеницу да је грчки доминирао црквеном администрацијом и чинодејствовањем. Код бугарског становништва, како је приметио Софроније Врачански, постојала је дубоко урођена слика о повезаности грчког језика и највиших црквених функција.⁶²⁵ Осим у црквеним круговима, грчки је био прихваћен и међу градским становништвом као језик образовања и трговине. Значајнија негативна реакција на такав положај грчког не само да није забележена током XVIII, већ није приметна ни током првих деценија следећег века.⁶²⁶ Чини се да је још увек на делу био практичан приступ избору језика, као и широко раширена мултилингвалност.⁶²⁷ Чињеница да је међу словенским народима при богослужењу коришћен црквенословенски, језик удаљен од њиховог вернакуларног говора, одржавала је уверење да различите сфере живота могу подразумевати коришћење различитих језика.

Број књига штампаних на грчком током друге половине XVIII века далеко је превазилазио број књига на другим балканским јези-

⁶²⁵ Voillery, 97.

⁶²⁶ Kitromilides, "Imagined Communities", 152–153; Детрез, 55–57. Описујући искуства на Светој Гори Герасим Зелић помиње и свој покушај да код једног монаха изучава грчки језик, и види да ли је „растове дебеле главе“, јер „горделиви Грци с овијем ријечима укоревају свакога Србина и Бугарина“. Из наведеног је јасно да је и међу монасима постојао осећај повлашћености грчког језика у односу на словенске – Зелић, 80–81.

⁶²⁷ Марагос, 58. Мултилингвалност је била присутна у свим круговима, па и међу монасима који су већином, као што је споменуто, предност давали грчком језику. Грузијски архиепископ Тимотеј је приликом посете манастиру Ивируну 1756. године, с монасима разговарао о различитим темама верске и световне природе, „граматици, логици или филозофији“ на турском језику, док је само понекад користио грчки. То потврђује навод Герасима Зелића да се приликом аудијенције код васељенског патријарха разговор водио и на грчком и на турском – Gabashvili, 85; Зелић, 75–76.

цима и, што је још важније, малтене половина тих дела била је световног карактера. Тиме је грчки постао језик захваљујући коме су на Балкан стизале политичке и културне идеје западног просветитељства. Са изузетком Срба, који су били изложени утицајима средњоевропског просвећеног апсолутизма, остали балкански народи су се само преко грчких превода упознавали са западним филозофијом и књижевношћу. Чињеница да је између средине XVIII века и 1840. године на просторима насељеним Бугарима сачувано 1.115 различитих наслова на грчком, док је та бројка за књиге на бугарском износила 52, јасно илуструје ситуацију.⁶²⁸

Долazeћи из словенског манастира, са ограниченим теолошким образовањем и познавањем важних али малобројних историографских дела, Пајсије је о језику изнео јасне ставове, који се чине несвојственим за средину којој је припадао.

Наиме, број особа које су стекле значајније образовање чак и на грчком језику био је ограничен, а још су малобројнији били они који су већ крајем XVIII века поседовали ставове о језичкој политици или развијали планове о државном организовању Балкана, после пада османске власти. Таква особа био је већ поменути Рига Велестинлис, са идејама о заједничкој грчкој држави свих становника Балкана, у којој би сви имали исте дужности и права, а језик државне администрације и образовања био би грчки.⁶²⁹ Насупрот овоме, већина становништва имала је прагматични приступ језику, без већег или без икаквог утицаја савремених просветитељских ставова.

Пајсије не припада у потпуности ни једнима ни другима, те се унеколико може сматрати претходником одређених националних идеја које ће се сасвим развити тек у следећем веку. Сусрећући се, током својих путовања, с представницима имућнијег слоја трговаца и занатлија, из прве руке је упознавао процесе који су обликовали живот православног становништва Балкана и њихове проблеме. Отуда вероватно потиче његова жеља да истакне важност учења и

⁶²⁸ Детрез, 67.

⁶²⁹ При томе Рига Велестинлис највероватније није своје предлоге разумевао као нешто што би водило асимилацији балканских народа у грчки етнички корпус, већ је само применио идеје Француске револуције на балкански контекст – Kitromilides, “The Enlightenment”, 61; Детрез, 69.

коришћења вернакуларног бугарског језика, и супротстављање утицајима грчке културе.⁶³⁰

Пајсије сматра да се Бугари који су усвојили грчки као свој језик тиме одричу заједничке прошлости, и да је на одређени начин чак унижавају.⁶³¹ Он зато и пише историју – како би на словенском језику својим саплеменицима приказао „славну прошлост“. Јер, користећи „туђи језик“ Бугари су, према Пајсијевом схватању, губили везу са својом историјом, и поштовање према њој, чиме су прихватили подређен положај, најпре у односу на Грке. Тиме се његово „откривање историје“ уклапа у образац важећи за Грке и Србе.

Китромилидис сматра да је на овај начин покушавано да се наднади заостајање које су људи, упознати са западном филозофском и политичком мишљу, препознавали међу својим сународницима у Османском царству. Ипак, утицаји просветитељства су у Пајсијевом случају посредни и непотпуни, у складу с његовим образовањем, ограниченом ерудицијом и погледом на свет који је био обележен његовом припадношћу православном монаштву.⁶³² Како је Бојан Пенев истакао, изражено схватање језичке и територијалне посебности, као и прошлости свога народа, код Пајсија ипак нису пратиле и политичке идеје, због чега он и не помиње борбу против османских власти и политичко ослобођење Бугара.⁶³³

У критици Бугара који, одричући се сопственог језика, прелазе у „страну културу“,⁶³⁴ истиче се једна врста бунта и одбијања да се Грцима, и поред тога што су образованији и утицајнији, призна и морално преимућство. Стога се Пајсије и усредсређује на приказ политичке историје, морала и друштвених односа – како би показао да не постоји оправдање за оне који свесно пристају на хеленизацију. Према мона-

⁶³⁰ Христо Гандев, *Проблеми на Българското възраждане*, Софија 1976, 166–177.

⁶³¹ Паисий, л. 36.

⁶³² Kitromilides, “The Enlightenment”, 58.

⁶³³ Боян Пенев, *Паисий Хилендарски*, Софија 1918, 97; *История на новата българска литература*, Том 2, Софија 1933, 253, цитирано у: Даскалов, 164.

⁶³⁴ Како би се разумело шта Пајсије подразумева под културом, потребно је напоменути да је у модерним издањима *Историје славјанобујарске* ова реч заправо превод у оригиналу употребљеног израза „политика“. Код Пајсија, али и у оновременом грчком, та је реч могла имати значење не само образованости већ и одређеног градског начина живота и истанчанијих манира – Марагос, 96.

ху-историчару, Бугаре је њихова славна прошлост издвојила од осталих словенских народа, али и од „силних Римљана и мудрих Грка“.⁶³⁵ Истовремено, све богатство, знање и утицај – не чини Грке бољима у односу на Бугаре. Напротив, Пајсије Бугарима поручује да немају „никакву корист од грчке мудрости и културе“, и да су од тога вредније „бугарска једноставност и доброта“.⁶³⁶ У складу с тим он истиче да богати трговци и књижевници немају моралну предност над „простим орачима и копачима, овчарима и простим занатлијама“. Образовани и моћни, наставља Пајсије, одричу се старих традиција, гостопримства и давања милостиње – свега чега се „прости свет“ и даље придржава. На крају, као коначни аргумент аутор истиче да се међу свецима не налазе ни богати трговци ни образовани већ, напротив, ратари и сточари.⁶³⁷ Тиме се поређење с другима поставља и у верски контекст.

Тако је у само неколико реченица сажета критика социо-културних образаца које Пајсије није одобравао. Негирање због употребе страног језика усмерено је заправо према православној градској елити. Одатле потиче постављање напоредо, из ауторове перспективе, супротних друштвених група: трговци – пољопривредници, образовани – прости. Монах-историчар пише о потреби да Бугари читају на свом језику, али као главни циљ он не види стицање световног образовања, и достизање нивоа који су поставили Грци, већ одржавање начина живота ближег религиозним вредностима. Јер, како је показано, за Пајсија су носиоци нових и лоших утицаја управо трговци и богате занатлије.

Овакво одбацивање модерних тековина насталих под страним утицајем за Пајсија је карактеристично, док су његов млађи савременик Софроније Врачански и његови следбеници грчком језику и књижевности приступали на прагматичан начин: видели су их као средства којима се може унапредити образовање народа, а тиме, посредно, и сам бугарски језик.

Пајсије инсистира на потреби да Бугарима пружи прилика да се о својој прошлости обавесте на простом и разумљивом језику. И не само то, он напомиње да ни сам нема веће језичко образовање, и да никада није изучавао граматику – што потврђује филолошка

⁶³⁵ Паисий, л. 3б.

⁶³⁶ Паисий, л. 4а.

⁶³⁷ Паисий, л. 4б.

анализа његовог дела. Па ипак, *Историја славјанобуџарска* није написана савременим говорним језиком, већ је ауторов језик изразито неуједначен. Тако је утицај црквенословенског очит, али присутни елементи вернакуларног језика онемогућавају да се прецизно одреди на ком је језику дело написано. Поред тога, како је речено, Пајсије се приликом писања често поводио за језиком коришћених извора. Мешавина различитих утицаја присутна је на свим пољима – у морфологији, фонетици, синтакси, лексици и правопису. Треба поновити да систематичност не постоји ни када је у питању употреба савременог говорног језика, јер се примећују особености карактеристичне за различите дијалекте.⁶³⁸

У претходном потпоглављу објашњена сложеност идентитетских одредница у XVIII веку и описани Пајсијев поглед на то питање, наводе на закључак да је могуће да у *Историји славјанобуџарској* израз Грк нема само значење етнонима, већ се употребљава у свом другом смислу – да се означи становник градског насеља и трговац. Можда, за аутора, Грци јесу симбол прихватања модерних идеја које нису у духу онога што он сматра исправним. Међутим, он у потпуности дели схватања и речник грчких припадника црквеног клера, а њихов одговор на ширење утицаја западноевропског, прецизније француског просветитељства био је још оштрији и систематичнији.⁶³⁹

Пајсијеву критику не треба стога анахроно тумачити као производ чисто етничког (и још мање националног) непријатељства. Он јасно раздваја Грке као народ од различитих социјалних групација којима приписује одређено негативно деловање. Тако аутор, осим критике османске власти, одговорне за лош положај и културно заостајање Бугара, негативне ставове износи и о Васељенској патријаршији и грчким великодостојницима. Пребацује им да су, уз османску помоћ и насиље, укинули Трновску патријаршију и поништили бугарску црквену јерархију. Тиме су учинили велику неправду и, не бринући се о бугарским училиштима, довели до потискивања бугарског језика. Николај Тодоров скреће пажњу да је Пајсије у овим пасусима увек прецизан и да говори искључиво о клеру.⁶⁴⁰

⁶³⁸ Киријанов, 385–390; Марагос, 25.

⁶³⁹ Тодоров, „Българо-гръцките отношения“, 448–449; Марагос, 97–98.

⁶⁴⁰ Тодоров, „Българо-гръцките отношения“, 444–445. Негативан став према грчком клеру био је распрострањен и међу бугарским трговцима и занатлија-

С друге стране, када пореди ситуацију у којој су Бугари са оном у којој се налазе Руси и Срби, постаје очевидно да црквена доминација Грка није једини разлог неразвијености.⁶⁴¹ Према Пајсијевом мишљењу, близина престоници изложила је Бугаре тежем угњетавању и онемогућила развој образовања. Руси предњаче јер имају своју државу и црквену слободу, те могу слободно да развијају школство. Срби пак можда немају своју државу, али у Аустрији („под немачком влашћу“) имају црквене слободе и сопствене црквене великодостојнике. И једни и други су, како то Пајсије види, благословени јер су сачувани од „агарјанског угњетавања и грчке архијерејске власти“. Зато он не пропушта прилику да напомене да су, за разлику од њихових сународника у Аустрији, Срби који су и даље под османском влашћу још необразованији и сиромашнији од Бугара.⁶⁴²

Крајње антигрчка тумачења Пајсијевог дела – која су испољили истраживачи друге половине XIX и почетка XX века – могу се сматрати претераним. Наиме, на њих је утицала ондашња политичка ситуација. За разлику од одељака у којима хиландарски монах пише о савременим проблемима, онда када износи податке о средњовековној историји, иако је величање бугарских владара присутно, он помиње и многобројне поразе које су им наносили византијски цареви, али без негативног карактерисања Грка.⁶⁴³ Напротив, како би показао да бугарски владари нису главни кривци за успешност османских освајања на Балкану, он прихвата став да су несагласјем и међусобним сукобљавањем Бугари и Грци „призвали гнев Божији и уништили своје царство и државу и постали турски робови до дана данашњег“.⁶⁴⁴ Овакво схватање било је веома раширено: скоро ис-

ма. Вероватно је Пајсије био под јаким утицајем своје средине пре него што је дошао на Свету Гору, а и касније, одржавајући везе са саплеменицима. О ставовима богатијих Бугара сведоче и забелешке о разговору који је Герасим Зелић водио с ходочасницима са источног Балкана током свог боравка на Светој Гори. Они су му потврдили да, пошто су им епископи и свештеници Грци, литургију слушају на грчком и исповедају се преко тумача. Посебно су их оптерећивала бројна давања која су епископи од њих захтевали – Зелић, 83–84.

⁶⁴¹ Тодоров, „Българо-гръцките отношения“, 445.

⁶⁴² Паисий, л. 59а–59б.

⁶⁴³ Тодоров, „Българо-гръцките отношения“, 436–439.

⁶⁴⁴ Паисий, л. 52а.

тим речима га, средином XVIII века, износи још један бугарски монах – јеромонах Јосиф Брадати.⁶⁴⁵

Пајсије посебност Бугара увек гради суочавајући их са суседним народима. Али, он уводи још један важан елемент истицања посебног места бугарског народа. Већ је поменуто његово инсистирање на првенству Бугара међу осталим Словенима.

Док се Руско царство помиње само успутно, као пример православне државе која се не налази под страном влашћу, народ који се, после Грка, најчешће спомиње у *Историји славјанобуџарској* су Срби. Примећује се ауторов двојан однос према српској историји и својим савременицима српског рода. Чињеница да је већи део свог живота провео у манастиру с тако јаком историјском традицијом и свесним одржавањем сећања на српску средњовековну државу и владајућу династију, понајвише се читава у одељцима о српској историји.⁶⁴⁶ На више начина Пајсије показује предност Бугара у односу на западне суседе. Он рано прихватање православља од бугарских владара супротставља чињеници да су Срби, по његовом тумачењу, све до Св. Саве припадали „латинској јереси“ и да су њихови владари били „латинског рода“.⁶⁴⁷ Такође уводи поређење на нивоу политичке историје: каже да српски владари „нису имали градове, нити се зна који је где столовао, ... краљевство им је било мало и тесно и кратко је трајало“.⁶⁴⁸

Иако је јасно да је проучио литературу о српској историји, Пајсије у први план истиче бројне неконзистентности, па закључује да за историју Срба не постоје „никаква стара сведочанства, каква имају Бугари у грчким и латинским историјама“.⁶⁴⁹ Осећа се нетр-

⁶⁴⁵ Тодоров, „Българо-гръцките отношения“, 440–441. Јосиф Брадати је живео у првој половини XVIII века и његова се делатност највише везује за манастир Рилу. Аутор је бројних оригиналних текстова и превода с грчког на говорни бугарски језик, међу којима су дамаскинска литература, житија светаца и црквено-проповедна слова. Пре свега био је посвећен проповедању православља и борби против исламизације, и у његовим делима не уочава се постојање било каквих особено бугарских тема – Боню Ангелов, *Савременици на Паисий*, Т. I, Софиа 1963, 31, 55–65.

⁶⁴⁶ Детаљније о томе видети у: Крешић, „Пајсије Хиландарски“, 109–125.

⁶⁴⁷ Паисий, л. 35а, 59а.

⁶⁴⁸ Исто, л. 39б–40а.

⁶⁴⁹ Исто, л. 40б.

пељивост и када говори о пребацивањима Бугарима како су Срби имали славније царство и историју – Пајсије је вероватно заиста наилазио на такве расправе, што у манастиру што на својим путовањима. Оне су могле бити један од подстрека да и започне писање историје, а свакако су обојиле начин излагања о појединим догађајима. С друге стране, он ни у једном тренутку не умањује, а још мање одбацује светост владара династије Немањића већ, напротив, велича њихову побожност и црквено градитељство. И поред истицања свог бугарског идентитета, Пајсије не престаје да се осећа делом православне заједнице, чиме потврђује сву сложеност идентитета балканских хришћана свога доба. Уосталом, он ни значај и положај манастира Хиландара не вреднује само на основу етничког принципа, већ историјског и верског. Када говори о средњовековној прошлости Свете Горе он, истичући значај који су бугарски владари и црквена лица некада имали за бројне манастире, напомиње како је у његово време „тамо остао бугарски само манастир Зограф“.⁶⁵⁰

Историја славјанобуџарска јесте само прерада других историографских дела доступних Пајсију и црквене историјске традиције преношене преко житија светих владара. Међутим, ова књига несумњиво садржи и идеје које су одражавале нов поглед на друштвени и културни живот. Посматрање Пајсија као зачетника процеса изградње бугарске нације има основа утолико уколико се у обзир узму његови ставови о важности неговања говорног језика и ослањања на „славну прошлост“. Он је – некад непосредно а некад посредно – приказао битне одреднице које су Бугаре издвајале у односу на суседне народе. Тиме је покушао да заједници становника коју је сматрао својим сународницима обезбеди посебно место у поимању прошлости и у оновременом тренутку. Оно што пак треба јасно нагласити јесте то да, иако неке Пајсијеве реченице звуче тако да су могле бити део политичког дискурса средине XIX века, његово дело није било довољно познато његовим савременицима да би усмеравало културне и политичке процесе назване бугарским *ирейородом*, који су свој прави замах стекли седам деценија по настанку Пајсијеве историје.⁶⁵¹

⁶⁵⁰ Исто, л. 80б.

⁶⁵¹ Даскалов, 170.

4.5. Рецепција *Историје славјанобуџарске* и њено место у бугарском препороду

Под термином бугарски *йрејород*⁶⁵² подразумева се процес настанка бугарске нације и њеног осамостаљивања у односу на друге становнике Османског царства. Поред овог израза, у литератури је дати процес описиван и као *народно буђење* или *васкрснуће*, речима с јачом емотивном и идејном конотацијом, које пружају увид у то како је сама идеја нације перципирана од савременика периода *йрејорода* и каснијих проучавалаца.⁶⁵³

Схватајући нацију као исконски постојећу, али заспалу, идејни творци покрета видели су себе као оне који ће је пробудити, или довести до њеног поновног рођења. Тако је начин на који су они осмишљавали своју делатност постао назив читавог историјског периода, а онда су га прихватили и потоњи истраживачи – што је и природно с обзиром на то да су неки од најзначајнијих актера овога процеса били и први који су га описали у својим историографским радовима.⁶⁵⁴

Историографско бављење периодом *йрејорода* започело је већ седамдесетих година XIX века и дуго је било усмерено пре свега на питање борбе за црквено осамостаљење. У међуратном периоду, када се велика пажња посвећује међунационалним сукобљавањима и нерешеним територијалним питањима, јачање националистичке политичке атмосфере одражавало се и на другачији поглед на периоде борби за успостављање бугарске националне државе. Проучавање питања везаних за добијање црквене аутономије потиснуто је на маргину по успостављању власти комунистичке партије после Другог светског рата, те је пажња историчара преусмерена на главне актере револуционарних активности током XIX века. Друштвени

⁶⁵² Изразом *йрејород* преводи се бугарска реч *възраждане*, што значи поновно буђење или рађање. Реч улази у употребу четрдесетих година XIX века – Даскалов, 11. Ради једноставности и избегавања сложених описних превода, одлучили смо се да усвојимо овај превод и да израз бугарски *йрејород* користимо као одредницу како временског периода тако и друштвено-културних и политичких процеса који су га обележили.

⁶⁵³ Даскалов, 11.

⁶⁵⁴ Исто, 13–14.

и културни делатници, као и учесници оружаных борби, били су и раније предмет проучавања, али им је тек марксистичка историографија дала централно место.⁶⁵⁵

Модерни истраживачи *йрејорода* нагласак су стављали на духовно-културне промене и модернизацију друштва кроз секуларизацију и образовање. Други су препознавали друштвено-економске чиниоце и прелазак на капитализам као његове главне аспекте.⁶⁵⁶ Пошто период није био обележен прецизно формулисаним идејама нити манифестима, није могуће, а ни посебно сувисло, одређивати који су елементи имали превагу. Свакако је период бугарског *йрејорода* био део савремених идејних, друштвено-политичких и економских токова, како међу другим балканским народима тако и општеевропских. Само развијање идеје бугарске нације, са њеним посебним местом међу народима Европе, било је уско повезано с променама на пољу културе и просвете, и значајним развојем и преображајем привреде – који су уследили после великих реформи у Османском царству започетих тридесетих година XIX века.

Сами актери *йрејорода* често су као суштину тога процеса истицали национално осамостаљивање Бугара у односу на друге народе Балкана. Поред овог национално-политичког значења, овај процес подразумевао је дубоке културне промене, секуларизацију, и прихватање западних утицаја. Румен Даскалов је, проучавајући оновремене мемоаре и локалне историје, приметио да су се под *йрејородом* подразумевале просветне и црквене промене који се нису увек одражавале и на свакодневни живот широких слојева становништва.⁶⁵⁷ Утицаји филозофских, политичких и уметничких одлика романтизма на његове различите аспекте јасно су уочљиви. Романтичарско схватање историје као области издељене на повести различитих нација, сваке са својим специфичним и непроменљивим од-

⁶⁵⁵ Исто, 17.

⁶⁵⁶ Веселин Трајков, Иван Дуйчев, „Паисий Хиландарски. Литературни извори за епохата, живота и дейността му“, у: *Паисий Хиландарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 607–613; Даскалов, 31.

⁶⁵⁷ Даскалов, 16, 45.

ликама и самобитношћу, обликовало је историографску делатност како овог, тако и потоњег периода.⁶⁵⁸

Разноврсни погледи на природу бугарског *ѝрејорода* и придавање значаја његовим различитим странама, одразили су се и на одређивање његове хронологије. Већ су савременици покушали да дати историјски процес сместе у тачно одређени временски оквир. Стварајући у периоду најинтензивније фазе *ѝрејорода*, Васил Априлов,⁶⁵⁹ Георги Раковски⁶⁶⁰ и Марко Балабанов⁶⁶¹ стављали су почетак овог процеса у двадесете године XIX века, односно у доба реформи Махмуда II (1808–1839).⁶⁶²

Ипак, најснажнији утицај на будуће проучаваоце овог периода учинио је Марин Дринов својим радом „Отац Паисий, неговото време, неговата история и учениците му“ из 1871. године.⁶⁶³ Он је у Пајсијевој *Исѝорији славјанобуѝарској* и у радовима других раних делатника видео исходште „препорода нашег народа“.⁶⁶⁴ Неки покушаји померања хронолошких оквира у даљу прошлост, чак до почетка XVII века, нису шире прихваћени.⁶⁶⁵

⁶⁵⁸ Исто, 35.

⁶⁵⁹ Васил Евстатијев Априлов (1789–1847) био је трговац и писац из Габрова, који је од 1811. године живео и радио у Одеси. Образовање је стекао у Русији и у Хабзбуршкој монархији, и залагао се за успостављање модерног школског система на бугарском језику. У свом родном месту основао је прву бугарску гимназију – Константин Косев, „Бугарски *ѝрејород*“, у: *Исѝорија Буѝарске*, прир. С. Пириватрић, Београд 2008, 182; Марагос, 122.

⁶⁶⁰ Георги Сава Раковски (1821–1867) био је књижевник, новинар, етнолог и историчар. Сматра се оснивачем и идеологом организованог национално-револуционарног покрета код Бугара. Деловао је у круговима бугарске емиграције у Букурешту, Одеси и Београду – Косев, 202–205.

⁶⁶¹ Марко Димитријев Балабанов (1837–1921) био је бугарски публициста, правник и политичар – Косев, 422.

⁶⁶² Иван Стојанов, *История на бѝлгарското вѝзраждане*, Велико Търново 1999, 43; Даскалов, 14.

⁶⁶³ Марин Стојанов Дринов (1838–1906) први је бугарски факултетски образовани историчар, који је образовање стекао у Русији. Бавио се јавним радом и политиком, и био председник Бугарске академије наука – Косев, 188; Марагос, 132.

⁶⁶⁴ Даскалов, 12, 113.

⁶⁶⁵ Више о теорији о тзв. *раном ѝрејороду* видети у: Христо Гандев, *Фактори на Бѝлгарското вѝзраждане, 1600–1830*, София 1943.

Историчари књижевности били су посебно склони да у појави текстова писаних вернакуларним бугарским језиком виде зачетак процеса изградње нације. Међутим, сложили бисмо се с критичарима који истичу да су садржаји тих списа све до средине XVIII века остали у потпуности религиозне природе, те да они не представљају значајнији раскид с претходним временом.⁶⁶⁶ С тим у вези, савремени бугарски истраживачи услове за настанак процеса *ѝрејорода* проналазе пре свега у друштвено-економским и културним околностима Османског царства у осамнаестом веку.

Политички и идеолошки утицаји на истраживаче приликом постављања доње границе трајања бугарског *ѝрејорода*, испољавају се и у начину на који је одређивано када је тај процес дошао до свог краја. Тако се као завршетак узима извојевање црквене аутономије стварањем Бугарске егзархије 1870. године, или пак формирање бугарског кнежевства после руско-османског рата окончаног 1878. године. За прво виђење залажу се истраживачи који културно-верски развитак сматрају главним елементом *ѝрејорода*, док иза другог стоје они који предност дају друштвеним и политичким питањима, те у стицању државне аутономије виде окончање периода борби за признање Бугара као засебне нације. Померање горње хронолошке границе иде понекад и до задобијања пуне независности Бугарске 1908. године, или чак до Првог светског рата. Такав став заступају истраживачи који сматрају да тек уједињење свих припадника корпуса бугарске нације у оквиру једне бугарске државе представља и крај *ѝрејорода*.⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ Реч је о проповедничким зборницима с разноврсним текстовима, пониклим делимично на средњовековној бугарској књижевној традицији, а делимично на делима Дамаскина Студита, грчког проповедника из XVI века. Временом, у преводу је уношено све више измена, прилагођавања и оригиналних делова. Монаси, који су при манастирским училиштима пружали основно верско образовање и оним члановима пастве који се нису посвећивали црквеној каријери, стварајући овакве зборнике на говорном језику обезбеђивали су приступачан начин на који су се особе различитог образовног нивоа могле обавестити о верским питањима – Емил Георгиев, „Паисий Хиландарски – между ренесанса и просвешчението“, у: *Паисий Хиландарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 259–261; Даскалов, 114; Марагос, 51.

⁶⁶⁷ Даскалов, 44–45, 115.

Истраживању бугарског *ѝрејорода*, као што је наведено, научници и јавни делатници приступали су с најразличитијих полазишта, од националног романтизма до марксизма. Ипак, личност Пајсија Хиландарског и идеје које је он изнео у својој књизи увек су у томе имали истакнуто место, било као преломна тачка или као зачетак деловања које је водило развиту бугарске нације.

При покушају да се процени место *Исѝорије славјанобуѝарске* у бугарском *ѝрејороду*, посебно је важно питање броја сачуваних примерака преписа, и њихове распрострањености. Пајсије се у делу директно обраћао будућим читаоцима, и подстицао их је да, ако им је стало до тога да знају о „свом језику и роду“, дело преписују, или да плате онима који су писмени да то за њих ураде.⁶⁶⁸ Дакле, и сам је био свестан чињенице да књига има вредност само утолико уколико буде читана и препричавана међу публиком којој је намењена.

Такозвани *Зоѝрафски ѝрејис* сматра се најстаријом сачуваном верзијом и могућим Пајсијевим аутографом, те се самим тим датује у 1762. годину. Иако је аутор навео да је рад на књизи довршио у Хиландару, овај текст чува се у манастиру Зографу, откуд потиче и његов назив.⁶⁶⁹ Ако је писац овог примерка списка сам Пајсије, онда се први препис приписује Стојку Владиславову – будућем Софронију Врачанском. Настао је у Котелу 1765. године на основу оригинала, што открива запис на почетку текста. Посебно је важно што се ту напомиње да је књигу са Свете Горе донео сам монах-историчар, а преписивач ју је поклонио локалној цркви Св. Апостола Петра и Павла.⁶⁷⁰ Двадесетак година касније (1781) Софроније Врачански саставио је у Котелу још један препис, који се одликује значајнијом ревизијом језика, односно његовим даљим приближавањем народном говору.⁶⁷¹ У међувремену, један препис начинио је јереј Алексеј Велкович Попович у Самокову 1771. године. Он је Пајсијев поговор заменио својим, у којем истиче потребу за постојањем посебне бугарске историје понајвише зато што Грци и Срби тврде како је Буга-

⁶⁶⁸ Паисий, зб.

⁶⁶⁹ Манѝо Стојанов, „Преписи на Паисиевата 'История славянобългарска'“, 558; Божидар Райков, *Паисиевият рѝкопис на „История славяноболгарская“* 1762, София 1989, 12–13.

⁶⁷⁰ Стојанов, 560–561.

⁶⁷¹ Исто, 568.

ри немају.⁶⁷² На основу овог текста је 1772. године настао тзв. *Никифоров* или *Рилски ѓрејис*, који је сачинио монах Никифор на подстицај игумана Рилског манастира.⁶⁷³

Жеравански или *Ајриловски ѓрејис* сачињен је најкасније 1772. године. Истраживачи су податке о њему црпли из писма Васиља Априлова Јурију Венелину из 1838. године, и из забелешки Георгија Раковског, док сам оригинал није проучаван. Раковски спомиње да на крају књиге стоји неколико записа оних који су је прочитали.⁶⁷⁴ Иако се без проучавања оригинала ове забелешке не могу са сигурношћу примити као аутентичне, вреди се осврнути на њихов садржај онако како га је представио Раковски. Оне могу пружити увид у то ко је чинио публику *Историје славјанобујарске* током последњих деценија XVIII века, и на којој се територији она читала. Први аутор записа је јеромонах Макарије из Хиландара, који је књигу прочитао 1772. године. Затим су своје записе начинили јереј Георгије из Жеравне (1776. године), јереј Велко из Котела (1779. године), Никола (син попа Лазаревича и даскал из Русеа) и Серафим из Сливена (1794. године). Могуће је да је поменути монах Макарије књигу прочитао у неком од места у Бугарској док је путовао прикупљајући прилоге. Када се има у виду малобројност писмених, не чуди да се међу пописаним особама налазе монаси, свештеници и један учитељ. Такође, записи би могли бити потврда да су примерци књиге били преношени из места у место, и имали широк географски досег.

Пажњу привлачи посебно реченица која се понавља у свим записима. Уколико су они аутентични, највероватније ју је осмислио сам хиландарски монах Макарије а затим су је од њега преписале остале особе. Та реченица гласи: „...потрудите се братиџа та ља почитети да ви буди на ползу Болгаромъ похвала, а на пакостъ Грекомъ...“⁶⁷⁵ Управо су ови редови касније били често коришћени у тумачењима *Историје славјанобујарске* из националне перспективе, иако нису потекли из Пајсијевог пера.

⁶⁷² Исто, 562–563.

⁶⁷³ Исто, 563–564.

⁶⁷⁴ Исто, 564–568.

⁶⁷⁵ Г. С. Раковски, *Няколко речи о Асеню Първому*, 1860, 47. Цитирано у: Стоянов, 567.

књига *Рай мысленный*, *Хронике* грофа Ђорђа Бранковића, житија и повеље. Излагање он продужава до савременог доба и описује догађаје из времена владавине султана Селима III.⁶⁸⁰ У истом периоду (1796. године) поп Пунчо из села Мокреш саставио је зборник мешовите садржине у коме се налази и прерађена *Историја славјанобугарска*, мада је овај свештеник не спомиње поименце.⁶⁸¹

После наведених текстова, који доносе само делове Пајсијево књиге, следећи потпуни препис сачинио је хиландарски проигуман Пантелејмон док је боравио у Русеу 1809. године.⁶⁸² Поп Влад Петков Гладичов је исте године и у истом месту преписао Пантелејмову верзију и потом је однео у своје родно место Габрово, како сам наводи. Он је познавао и Рајићеву *Историју*, те је на основу ње унео одређене исправке.⁶⁸³ Даскал у Русеу Никола, син попа Лазара, начинио је нови препис 1811. године. После Пајсијевог поговора, и овај је преписивач, попут већине његових претходника, додао свој. Текст садржи и скоро у потпуности исту ону реченицу коју садрже записи на *Жеравнском ирејису* о томе да књига треба да буде корисна и похвала Бугарима, а на штету, како то сада учитељ Никола проширује, Грцима и Србима. Бојан Пенев сматра да је овај препис настао на основу *Жеравнској*, те може послужити као посредна потврда аутентичности поменутих записа.⁶⁸⁴

Рилски монах Пајсије је 1825. године прерадио *Историју славјанобугарску*. Његов текст садржи својеврстан географски додаток. Реч је о списку градова у „бугарској земљи“, а ту земљу аутор дели на четири целине: Мезију, Тракију, Македонију и Дарданију. Рилски монах сматра да се бугарске земље простиру од Јонског до Црног мора и да обухватају, између осталих градова, Скадар, Једрене, Сер, Призрен и Приштину, а на северу, уз Дунав, области све до Кладова.⁶⁸⁵ Он је, дакле, на тај начин знатно проширио Пајсијев кон-

⁶⁸⁰ Димитър Цанев, *Българската историческа книжнина през възраждането. XVIII – първата половина на XIX век*, София 1989, 56–58; Иван Радев, *История на българската литература през Възраждането*, Велико Търново 1997, 94–95.

⁶⁸¹ Ангелов, *Съвременници на Паисий*, Т. II, София 1964, 151; Стоянов, 570–571.

⁶⁸² Стоянов, 571.

⁶⁸³ Исто, 572; Цанев, 60.

⁶⁸⁴ Стоянов, 572–573.

⁶⁸⁵ Исто, 573–575.

цепт „бугарске отаџбине“ прилагођавајући га савременом поимању простирања бугарских земаља. Да је Пајсијева књига била позната и међу аустријским Србима сведочи постојање једног преписа с почетка XIX века насталог у Сремским Карловцима.⁶⁸⁶ У току XIX века настало је још 25 до данас сачуваних преписа, прерада и компилација које су укључивале *Историју славјанобујарску*. Већина је писана током тридесетих и четрдесетих година века, док су три најкаснија из 1860, 1879/80. и 1882. године.⁶⁸⁷

Поред рукописне традиције, која је била необично дуга и трајала све до последњих деценија XIX века, књига је средином овог века добила и своју прву штампану верзију. У књизи *Царсџивеник*, коју је припремио Христаки Павлович и штампао у Будиму 1844. године, своје место нашли су делови *Историје славјанобујарске* који су се односили на бугарске царе. Но, он не само да је исправљао фактографске грешке, већ је начинио и низ тенденциозних измена оригиналног текста. Тако су у његовом издању нашли место и ставови о пореклу Св. Тирила и Методија, инспирисани Априловљевим теоријама. Наиме, Пајсије Хиландарски о овим знаменитим светиљима говори на почетку одељка књиге који доноси попис бугарских светаца, али он их јасно издваја и нигде се не инсинуира њихово бугарско порекло. Павловича је на укључивање дигресије о њиховој припадности бугарском народу подстакла највероватније представа двојице светаца у Цефаровићевој *Сџематџографији*.⁶⁸⁸ Своје пуно штампано издање *Историја славјанобујарска* добила је 1885. године у Русији, док је у Бугарској први пут штампана тек 1893. године, у Трнову.⁶⁸⁹

Укупно око шездесет сачуваних преписа Пајсијеве књиге није занемарљив број, макар њихов велики део чиниле позне прераде у којима се име аутора и не спомиње. *Историја славјанобујарска* је, захваљујући полемичком тону и проблематизовању питања идентитета и културе више одговарала потребама деветнаестог века него ранији

⁶⁸⁶ Исто, 575.

⁶⁸⁷ Исто, 575–593.

⁶⁸⁸ Марагос, 124–126.

⁶⁸⁹ Исто, 87–88.

текстови – настајали више у духу летописне традиције.⁶⁹⁰ Преписи су рађени широм источног Балкана, и кружили су међу малобројном писменом популацијом коју су чинили монаси, свештеници, учитељи и понеки образованији житељ града. *Историја славјанобујарска* је изгледа била коришћена и у појединим училиштима, као на пример средином XIX века у Македонији. Највећи допринос ширењу одређених ставова из Пајсијевог дела дала је ипак управо прерада у *Царсџивенику*, који је био много распрострањенији као уџбеничка литература.⁶⁹¹ Међутим, новија истраживања релативизовала су уверење да је монах-историчар био познат и прихваћен у најширим круговима бугарског становништва, док је национална конотација, која је приписана делу као његов најважнији аспект, производ периода после седамдесетих година XIX века.⁶⁹²

Напоредо с преписивањем и прерадом, *Историја славјанобујарска* постајала је постепено и предмет првих научних проучавања. Јуриј Венелин (1802–1839), Украјинац из Хабзбуршке монархије, посветио се изучавању бугарског језика и књижевности. Имао је значајну улогу у учвршћивању антигрчких ставова, и у своје текстове уносио је преувеличане односно нетачне извештаје о систематском прогону бугарског језика од грчких црквених великодостојника, и о спаљивању бугарских рукописа. Своје радове писао је у духу панславизма и заслужан је за ширење знања о бугарском језику и култури у руским научним круговима. И пре него што је дошао у контакт с Пајсијевим делом, изјашњавао се против утицаја грчког клера и грчке културе.⁶⁹³ Венелин је одржавао живе везе с бугарском емиграцијом, те је тако ступио у контакт и с Василиом Априловим. Овај му је послао препис Пајсијеве историје, и том приликом му скренуо

⁶⁹⁰ У манастиру Зографу се истовремено кад и Пајсије историјом бавио и један монах који је остао анониман. Његова такозвана *Зографска бујарска историја* држи се чврсто својих извора (друго издање књиге *Разговори ујодни народа словинској* Андрије Качића Миошића и руски превод Баронија), малог је обима и без полемичких екскурса. Аутор је навео 41 бугарског владара и придодao списак бугарских светаца и византијских царева бугарског порекла. Да ли је овакав приступ настао независно од Пајсијевог, или су ова двојица монаха утицали један на другог, није разрешено – Ангелов, *Сввременици*, I, 12; Цанев, 55.

⁶⁹¹ Марагос, 128–129.

⁶⁹² Марагос, 112–113.

⁶⁹³ Марагос, 115–116, 120–121.

пажњу на то да Бугари имају потребу за једним историографским делом, очигледно очекујући да ће се сам Венелин прихватити писања. Априлов није препознавао већи утицај *Историје славјанобуџарске* у народу и није Пајсија стављао на почетак бугарског *џрејорода*, већ повољније услове за развитак просвете и културног живота настале после реформи султана Махмуда II и Абдулмецида (1839–1861).⁶⁹⁴

Георги Раковски у свом тексту о цару Ивану Асену I (1187/88–1196) спомиње да је користио *Историју славјанобуџарску* и, иако уочава оскудност података које је тамо пронашао, нагласак ставља на корист од овог дела које је преписивано „од много руку“. Посебно истиче непријатељство према Грцима и фразу „на пакост Греком“. Као што је раније напоменуто, захваљујући Раковском ове су речи временом почеле да бивају тумачене као један од важнијих мотива Пајсијевог дела, иако је реч о каснијим записима читалаца.⁶⁹⁵

Први који су Пајсију посветили озбиљније студије били су Васил Друмев и Марин Дринов. Они су 1871. године у часопису Бугарског књижевног друштва штампали два чланка о хиландарском монаху. Док је Друмев више национално усмерен, и Пајсијево дело и његов значај тумачи у антигрчком контексту, Дринов у свом чланку „Отец Паисий, неговото време, неговата история и учениците му“ покушава да да критички осврт. Управо је овим текстом Пајсије постављен у контекст бугарског *џрејорода*, и то као његов зачетник. Познати историчар закључио је да вредност *Историје славјанобуџарске* није у њеном доприносу историографији. Напротив, он бележи да, с научног становишта, она нема већи значај, већ да њен значај лежи у намери која је Пајсија подстакла да се прихвати писања. Он је тиме омогућио да и Бугари добију историју, и позвао их да заштите свој језик.⁶⁹⁶ Марин Дринов био је пријатељ Константина Јиречека који, у својој *Историји Буџара* из 1875. године, спомиње хиландарског монаха као „првог бугарског писца XVIII века“.⁶⁹⁷

После Дринова, Пајсије Хиландарски постао је темељни део бугарске националне идеологије, и све више истраживача дотиче се његовог дела. Следствено томе, он је постао и предмет интересо-

⁶⁹⁴ Михаил Арнаудов, *Паисий Хилендарски*, София 1972, 9–10; Марагос, 121–124.

⁶⁹⁵ Арнаудов, 10–11; Марагос, 132–133.

⁶⁹⁶ Арнаудов, 7–8; Марагос, 132–133.

⁶⁹⁷ Арнаудов, 13.

вања шире јавности, протагониста у националној поезији и, уопште, симбол *йрейорога*.

На почетку XX века студију о Пајсију објављује Бојан Пенев; њоме се даље утврђује његово место у оквирима новије бугарске историје.⁶⁹⁸ Јордан Иванов је 1914. године приредио прво критичко издање *Историје славјанобујарске*. И овај знаменити бугарски историчар наставља већ устаљену матрицу тумачења Пајсијевог доприноса: наспрам научних слабости поставља „национални дух“ књиге, и њен агитаторски приступ.⁶⁹⁹

Од тридесетих година XX века монах-историчар тумачен је из две различите и супротстављене перспективе – националистичке и марксистичке. Први су му приписивали јасне националне идеје и проналазили у његовом делу потпору монархистичком режиму и оправдање црквене подршке држави. Историчари који су били под утицајем марксизма су, напротив, у први план стављали друштвено-економске аспекте и Пајсија су разумевали двојачко: поједини су га сматрали делом „настајуће бугарске буржоазије“, док су га други марксистички истраживачи видели као представника интереса селског становништва и ситних трговаца и занатлија, препознајући код њега чак и антифеудалне ставове. Ни једна ни друга страна нису се либиле да крајње слободно тумаче *Историју славјанобујарску*, а по потреби и да домаштавају ставове и идеје које Пајсије не само да ни где није забележио него, с обзиром на њихову анахроност, није ни могао имати.⁷⁰⁰

Марксистички поглед на Пајсија постаће доминантан после Другог светског рата и утицаће на даље утврђивање стереотипа и преувеличавања садржаја и домета *Историје славјанобујарске*. Интересантно је да се управо у периоду комунистичке власти окончао спори процес канонизације овог хиландарског монаха. Наиме, 26. јуна 1962. године Бугарска православна црква прогласила га је „бугарским свецем“.⁷⁰¹ На овај начин, почасно место овог хиландарског

⁶⁹⁸ Боян Пенев, „Паисий Хиландарски. Историко-литературна студия“, *Периодическо списание на Българското книжовно дружество* LXXXI/9–10, София 1910/1911, 645–754; Арнаудов, 14–15.

⁶⁹⁹ Арнаудов, 16–17; Божидар Райков, *Паисиевият ръкопис*, 12–14.

⁷⁰⁰ Даскалов, 164–165, 243–244, 253.

⁷⁰¹ Марагос, 135.

монаха и бугарског историчара у националном наративу о бугарском *йрејороду* добило је и своју духовну потврду.

Као активни чиниоци културне и религијске праксе, монаси Хиландара били су укључени у процесе (пре)обликовања групних идентитета православних становника Балкана током XVIII века. Делатност Пајсија Хиландарског и идеје које је изнео у *Историји славјанобујарској* осликавају сву сложеност предмодерних идентитета. Разноврсни начини самоодређења једне особе зависили су од околности и нису се нужно међусобно искључивали. Тако је осећај припадности једној широј верској заједници која дели бројне заједничке друштвене и културне одлике могао опстајати истовремено са засебним етничким, језичким, локалним или професионалним идентитетима. Хиландар је представљао једну од спона које су у верском и културном смислу повезивале различите групе становништва, и кроз читав проучавани период задржао је важну улогу у животу верника.

ЗАКЉУЧАК

Светогорски манастири, и Хиландар међу њима, током векова Османске власти прилагођавали су се променама управног и пореског система и тиме обезбеђивали опстанак ове особите монашке заједнице. То су наставили да чине и у XVIII веку, успешно превладавајући политичке и економске изазове транзиционог доба Османског царства.

Напори Хиландараца да очувају свој манастир и његову имовину и да потврде, одбране и, када је то било могуће, прошире своје повластице, изискивали су значајна финансијска средства. Због тога је братство морало да, осим своје основне верске улоге, велику пажњу посвети вођењу манастирске економије. Брига о поседи-ма на Атону и његовом ширем залеђу често је монахе упућивала на обраћање кадијским судовима и другим османским чиновницима. Добро познавање административних и судских пракси стога је било један од важних предуслова опстанка и напретка манастира.

Османска држава није се мешала у унутрашње уређење манастира, поставивши као свој најважнији интерес редовно прикупљање дажбина. У том циљу је спроведен велики попис непокретности, имања и монаха 1764. године, коме је следило издавање султанског фермана. Њиме је потврђена повластица плаћања дажбина одсеком: манастири Свете Горе били су дужни да сами прикупе унапред одређену своту новца (7.800 гроша) и да је једном годишње предају властима. Како би задржали другу важну повластицу – ослобађање од плаћања ванредних намета, атонски манастири морали су додатно да плаћају 7.000 гроша годишње. Хиландар се налазио на петом

месту међу манастирима по учешћу у укупној суми одсека (8,34%, тј. 650,52 гроша).

Када се узме у обзир удео у прикупљању заједничких дажбина, може се закључити да је Хиландар спадао међу најутицајније светогорске манастире. Захваљујући иметку и традицији, током XVIII века задржао је утицај на вођење заједничких послова. О томе сведочи и чињеница да су представници хиландарског братства заузимали четврто место у Сабору стараца, чиме су стицали право учешћа у Свештеној епистасији. Овај четворочлани надзорни одбор, успостављен новим светогорским типиком из 1783. године, био је главно извршно тело монашке заједнице а његови чланови бирани су по кључу тзв. тетрада – двадесет манастира разврстано је у пет група са по четири манастира, а на челу сваке групе налазио се по један од главних манастира. Хиландар је тако имао прилику да сваке пете године делегира председавајућег епистасије, и тиме задржи своје место у хијерархијском поретку.

Хиландарци су опстанак свог манастира и испуњавање дужности према османској држави заснивали најпре на пространим метосима смештеним на самом Атону, као и на оближњем Халкидику и у Пострумљу. Поседи, који су се састојали од њива, пашњака, ливада, винограда, башта, риболовишта, најчешће су давани у закуп локалном сеоском становништву и манастиру су доносили редовне приходе у натури. Наравно, приходе је пратило и плаћање додатних обавезних дажбина које су проистицале из притежавања обрадиве земље. Одсек који су светогорски манастири заједно плаћали обухватао је дажбине само за одређени број поседа, пре свега оних који су се налазили на Светој Гори. Ови извори прихода нису били довољни како би се одговорило свим финансијским изазовима, те су се хиландарски калуђери морали обраћати црквеним великодостојницима и верницима за помоћ.

Светогорски манастири спадали су под јурисдикцију Васељенске патријаршије, али Хиландар је одржавао посебне везе и са архијерејима Пећке патријаршије. Оне нису прекинуте ни када је дошло до измештања средишта српске православне црквене организације ван Османског царства у Хабзбуршку монархију. Хиландарци су се и у тим новим условима снашли, успоставивши присуство на просторима под јурисдикцијом Карловачке митрополије: путовали су по православним епархијама северно од Дунава и Саве како би

прикупљали прилоге; стицање метоха у Новом Саду и Сремским Карловцима, четрдесетих година, сликовито приказује интензитет ових веза.

Истовремено, сам манастир постаје део политичког програма уобличеног понајвише залагањем патријарха / карловачког митрополита Арсенија IV, који је, под утицајем савремене политичке мисли у централној Европи, препознао важност истицања континуитета са средњовековним државотворним традицијама ради учвршћивања сопственог ауторитета и легитимитета у односу према аустријским властима. Света царска и патријаршијска лавра, како је Хиландар званично називан, поседовала је значајно симболично место у томе пројекту, представљајући спону с династијом Немањића и средњовековном традицијом.

Хиландарска обитељ је током XVIII века наставила да шаље путујуће монахе у Руску царевину ради прикупљања милостиње, као и у Влашку и Молдавију, чији су владари имали вишевековну традицију даривања светогорских манастира. Напоредо су обављана и путовања широм централног и западног Балкана, од јадранске обале до унутрашњости полуострва. Православно становништво градских и сеоских насеља на овом простору сматрало је Хиландар једним од најважнијих верских центара, и издвајало је значајна средства за подршку његовом животу и раду.

Ипак, присуство Хиландараца на источном Балкану показивало је, посебно од средине XVIII столећа, интензитет и систематичност у мери која није постојала на другим подручјима, те се проучавање управо овог феномена издвојило као један од предуслова бољег разумевања манастирске повести осамнаестог века.

Простор источног Балкана био је поштеђен већих ратних разарања све до последње деценије XVIII века, а његово економско јачање није прекинуо ни период несигурности изазван деловањем великих разбојничких група, познатих под именом крџалије. Развитак занатства и трговине одразио се на квалитет културног и друштвеног живота немуслиманског становништва. Хиландарски монаси су путујући ради прикупљања милостиње – или, како се то тада говорило, одласком у писанију – развијали присне везе с локалним становништвом у читавом низу насеља данашње Бугарске и источне Србије.

У све већој мери формализована организација православних заједница у градским насељима отварао је нове могућности за исказивање религиозности. У парохијалним црквама су, о великим празницима, прикупљани прилози за најважније манастире. Имућнији мушкарци и жене обично су се пред крај живота одлучивали да, преко путујућих монаха, у манастир пошаљу своје прилоге ради помена на литургији. Успостављањем градских метоха присуство Хиландараца међу верницима постајало је стално а њихови односи сложенији. Значај тако насталих веза није био само економски, него, још више, друштвени и верски. Монаси су, боравећи у манастирском метоху, често обављали и свештеничке дужности јер у многим насељима и није било образованих свештеника. Проповедајући и излажући пред вернике свете мошти и иконе донете из манастира, они су утврђивали место Хиландара у религиозној пракси становништва.

Манастир је поседе у градовима и селима стицао куповином и даривањем. Османски правни систем омогућавао је немуслиманима да заснивају верске задужбине, те су тако богатији чланови православних заједница у балканским градовима своју религиозност изражавали и кроз чин задужбинарства. Судске одлуке сведоче о томе да су калуђери познавали правну праксу кадијских судова. Тумачења шеријата важећа у Османском царству била су изричита кад је реч о начинима на који је могла настати верска задужбина, односно, у исламској терминологији, *вакуф*. Хиландар, притом, није могао бити именован као уживалац прихода од задужбине јер исламски правни систем није препознавао правна лица. Вакуф је зато морао бити намењен „монасима и сиромашнима“ настањеним у манастиру.

Може се, дакле, приметити да су на проучаваном простору многе грађевине у посед манастира дошле управо шеријатским увакуфљењем, али се напоредо уочава и постојање другачије праксе. Наиме, уговор о поклону могао је на кадијском суду бити заведен као купопродајни уговор – при чему сам документ најчешће не открива да ли су монаси неку кућу купили сопственим средствима или су је добили на поклон. Купопродајни уговори имали су једноставнију форму и теже их је било оспорити, чиме се објашњава зашто се прибегавало оваквим фиктивним трансакцијама.

Осим неколико примера парцела на селу, већина хиландарских метоха на источном Балкану биле су градске стамбене куће. Најчешће су то биле једнособне грађевине окружене двориштем и

помоћним зградама. У ређим случајевима, као на пример у Софији, кућа је била на спрат, са предворјем и простором за пријем гостију – диванханом. Анализирајући описе зграда у исправама, уочава се да то углавном нису биле куће најсиромашнијих, већ оних са сигурнијим и знатним приходима, мада се, ако се само њихова наведена цена узме у обзир, могу сместити међу куће мале и средње вредности. Највреднији су били поседи у Софији, Татар Пазару, њему оближњем селу Отлуку, Копривштици и Нишу. Поред ових насеља, манастир је имао метохе у Старој Загори, Казанлуку, Асеновграду, Чирпану, Трнову, Плевену, Сливену, Дупници, Панађуришту, Ветрену, Калоферу и Видину. Вредност тих кућа наведена у судским исправама није увек реална, тј. могла је бити резултат претходних, вансудских договора, или пак фиктивна. Зато о имовинском стању и друштвеном положају дародаваца више говоре изглед њихових домова и различите титуле и занимања убележена уз имена тих хиландарских добротинитеља.

Поред завештавања кућа и милостиње даване путујућим монасима, житељи насеља на источном Балкану својим прилозима у новцу доприносили су и обнови грађевина сакралне и световне намене у самом манастиру (радови на украшавању католикона, градња и осликавање параклиса Св. Јована Рилског, Св. Саве и Св. Димитрија, поправка келија и болнице). Они су то могли чинити као појединци или, чешће, групно. Даритељство је било важан аспект верске праксе, а стећи назив хиландарског ктитора свакако је обезбеђивало друштвени престиж како угледних појединаца тако и читавих заједница.

Везе између православног становништва и манастира биле су двосмерне. Као још један важан вид религијске праксе издвајала су се ходочашћа. У XVIII веку, захваљујући економском расту, све више имућних људи могло је себи да приушти путовање у Свету земљу, о чему сведочи и значајан број особа с титулом *хаци*, забележених у документима у својству било манастирских дародаваца или сведока правног чина.

Међутим, оваква опасна и економски исцрпљујућа путовања нису била доступна свим верницима. Због тога су много распрострањенија била ходочашћа до локалних светиња, а Света Гора је свакако представљала централну тачку верске мапе православног становништва Балкана. Хиландар је привлачио стотине ходочасни-

ка, они су у манастиру проводили највеће празнике и учествовали у литургији. Истраживачи су учили изразиту формалност ходочашћа код балканских хришћана, која није била карактеристична за друге православце. Поклоничка путовања у Хиландар пратили су тачно утврђени ритуали. Цела локална заједница се организовала како би испратила поклонице, а ови су, са своје стране, у манастиру куповали иконе, гравире и друге својеврсне сувенире, и по повратку их делили својој породици и пријатељима.

Проучавајући везе Хиландара с територијом источног Балкана поставило се и питање колико је у историографији општеприхваћени закључак о јачању бугарског утицаја у манастиру током XVIII века заиста оправдан. Нема сумње да су особе бугарског порекла чиниле већину задужбинара и поклоника са датог простора. И не само то, значајан број монаха Хиландараца потицао је из области које данас обухвата Република Бугарска.

Међутим, предмодерни идентитети захтевају изнијансирању приступ од онога који је имала национална историографија XIX и XX века. Различити етнички идентитети јесу постојали у овом, као и у претходним периодима, и њих су становници Османског царства били свесни. Међутим, и други аспекти идентитета, као што су осећај припадности локалној заједници, професионалној организацији или пак свеобухватној верској групи, играли су важну улогу у свакодневном животу, често знатно важнију од подела по етничкој припадности.

Иако су извори често неми када су у питању ови проблеми, јасно је да је динамика између различитих страна вишеслојних и сложених идентитета била променљива. Без организационих потенцијала модерних националних држава хомогенизација становништва није била могућа. Опстајале су старе традиције и особе су много слободније користиле различите одреднице самоодређења, понекад дајући предност на пример припадности православној екумени, а у другим околностима својим локалним посебностима. Дакле, идентитети су били флуидни, зависили су од друштвеног контекста, и били обликовани у интеракцији између група становништва које су често делиле многе културне одлике. Стога је потребно опрезно тумачити разноврсне личне и групне одреднице на које се у изворима наилази. Оне су често тада имале сасвим различито значење од онога које су стекле у доба националних држава потоњег века.

Као студија случаја која може послужити да се илуструје и објасни проблем колективних идентитета на османском Балкану, изабран је пример живота и делатности једног хиландарског монаха, проигумана Пајсија. Његово дело *Историја славјанобуџарска* често је – од краја XIX века – тумачено као темељ развоја бугарске националне идеје. Посматрајући књигу монаха-историчара у контексту савремених друштвених и културних околности у којима су живели балкански немуслиманци у XVIII веку, стиче се јасније разумевање њене садржине и сврхе. Пајсије је био под делимичним утицајем историзма који је владао у средњој Европи тога доба, те је препознао важност познавања прошлости ради дефинисања положаја једне етничке групе у односу према суседним и, по много чему, сличним групама становништва. Такође, усвојио је модерне ставове о важности неговања вернакуларног језика.

Пајсије Хиландарски је у своме делу у више наврата поредио Бугаре с Грцима и Србима, желећи да укаже на особености положаја свога народа. То је дало повода за понекад искључива тумачења и истицања његових антигрчких ставова. Међутим, он је у хеленизацији градског становништва видео пре свега рушење традиционалних друштвених односа, а не сукобљавање на етничкој основи. Тако је његово инсистирање на коришћењу бугарског језика пре позив на очување традиција и осећаја посебности, а не подстицање сукоба. Надасве, читава *Историја славјанобуџарска* прожета је позивањем на православље и значај очувања вере. Када прави листу „бугарских светитеља“, Пајсије жели да покаже да његов народ има право на пуноправну припадност свеукупној православној заједници. У тим одељцима посебно се добро види значај Хиландара за овог бугарског монаха. Боравак у Хиландару, манастиру дуге средњовековне традиције, обликовао је светоназоре Пајсија Хиландарског. И када има понешто да замери српским члановима манастирске обитељи, он не престаје да исказује велико поштовање према светитељима из династије Немањића, који су завредели посебан екскурс у његовој књизи. Другим речима, не треба етничким поделама приписивати пресудну важност у преднационално време. Монаси различитог порекла постајали су део обитељи, у потпуности се уклапајући у њене традиције и богатећи их новим искуствима.

Вишестраним приступом проучавању историје Хиландара у XVIII веку, уз посвећивање пажње османском контексту функци-

онисања манастирске економије и учешћу монаха у културним и друштвеним токовима тога периода, указано је на сложеност и вишеслојност како монашког живота, тако и улоге Хиландара у верској пракси православног становништва. Калуђери су били спремни да напусте зидине свога манастира и упуте се међу вернике. Са своје стране, лаици су, кроз институције задужбинарства и ходочашћа, директно утицали на живот манастирске обитељи. Истраживање је показало да је усложњавање друштвених и културних образаца и јачање немуслиманских елита у XVIII веку допринело и снажењу њихових веза с Хиландаром. Верски чиновни, као што је на пример давање прилога или поклоничка посета, били су и својеврсна потврда друштвеног статуса. Крајњи вид повезаности манастира и верника представља одлука појединаца да се посвете монашком животу. Хиландар је могао да, захваљујући својој вишевековној традицији и вези с важним светитељским култовима, привуче себи особе са простора читавог Балкана постајући тиме чинилац заједничке културне и верске праксе која је превазилазила идентитетске посебности.

MONASTERY HILANDAR AND THE EASTERN BALKANS IN THE 18TH CENTURY

CULTURAL AND ECONOMIC TIES

SUMMARY

Introduction

Hilandar is one of the twenty monasteries that form the monastic community of Mount Athos (or the Holy Mountain), which is situated in the easternmost peninsula of Chalcidice. These monasteries enjoyed a special status in the medieval times. After this area was conquered by the Ottomans, Athonite monks succeeded to preserve some of their old rights and privileges and to adapt to the new political system. As one of the most prominent religious institutions in the Balkans, during the centuries of the Ottoman rule Hilandar continued to maintain multifaceted relations with the Orthodox inhabitants of the Empire. Thanks to its rich archives, the monastery attracted the attention of researchers of Medieval and Early Modern History. Nevertheless, the 18th century was one of the least researched periods, especially when the Ottoman context is considered.

In order to better understand economic and social aspects of the monastic life in this period, one specific phenomenon was chosen – the ties between Hilandar and the Eastern Balkans. This geographical term encompasses the territory of present-day Bulgaria and eastern Serbia. The subject was considered firstly from an overarching perspective of the relations between the monastery and Ottoman authorities, followed by its relations with high dignitaries of the Orthodox Church (The Patriarchate of Constantinople, the Patriarchate of Peć / Metropolitane of

Karlovci). Next, the presence of the Hilandari monks and the network of their land possessions in the Eastern Balkans were presented. Afterwards, the social, cultural and religious aspects of acts of alms giving, donation and pilgrimage to the monastery undertaken by the Orthodox believers were analysed. In the end, the problem of the collective identities of the Orthodox peoples was considered by using as a case study the life and work of one Hilandari monk of Bulgarian descent – Paisiy of Hilandar. Research was predominantly based on Ottoman historical sources, including both those that originated in the offices of central authorities (sultans' orders, tax censuses) and those issued by local government officials, especially the *kadi* courts. In addition, in order to assemble a more complete picture, Cyrillic documents preserved in the monastic archives were also analysed, as well as the travelogues of contemporary visitors to the Holy Mountain.

Adapting to New Challenges – Hilandar Monastery in the 18th Century

The 18th century was a time of great military and economic challenges which started to demonstrate that the Ottoman Empire was falling behind its rivals. Contemporary social and economic conditions influenced the life of Mount Athos as well, despite its geographic isolation and its special status as a monastic community. The monks of Hilandar, as well as those of other Athonite monasteries, had to become familiar with the political and economic situation in the Ottoman Empire in order to secure the normal functioning of monastic economy. As was the case in the previous centuries, they continued to look after the properties situated on Athos and its wider hinterland, which were the basic source of their income. The state let the Athonite monasteries pay the brunt of their taxes collectively as a lump sum. In order to get exemption from any irregular taxes, they gave an additional monetary contribution to the state. These provisions, nevertheless, did not encompass the totality of each monastery's landed possessions. For those that were not included in the lump sum, monasteries had to pay several types of land taxes to both the landholders and the central treasury. Taking of loans

and systematically sending travelling monks to collect alms across the Ottoman Balkans, and also in the Habsburg and Russian Empires, were additional and important ways of acquiring necessary funds.

The life inside the monastery's walls underwent some changes in this period. Hilandar was established as a cenobitic monastery, that is, a monastery with a strictly organized communal life under leadership of a hegoumenos. Nevertheless, during the centuries of Ottoman rule, a new way of organizing the monastic life spread among the monasteries of Mount Athos – idiorrhhythmy. In idiorrhhythmic monasteries each monk retained its personal property and lived in a separate cell while convening with other brothers only on important holidays. During most of the 18th century, Hilandar retained some characteristics of previous, stricter organization, but they were combined with ever greater idiorrhhythmic traits. Financial differences between its monks started to be discernible, while the role of hegoumenos lost much of its authority becoming just a ceremonial one. Furthermore, it stopped being a lifelong position, and retired hegoumenoi (prohegoumenoi) became a numerous group that exercised great influence.

The only representative of the Ottoman bureaucracy on Mount Athos was the so called zabit of Athos, who acted as an intermediary between the central authorities and the monasteries. Their internal organisation and the religious practices were not of an interest for the state. On the other hand, of great importance for the inner functioning of the monastic community were its relations with higher church hierarchies. All of the monasteries of the Holy Mountain were under the jurisdiction of the Patriarchate in Constantinople, and its dignitaries played an important role in the monastic life. Additionally, because of its tradition of multifaceted relations with the Serbian medieval state and church, Hilandar enjoyed a special connection with the Patriarchs of Peć. Those ties were not severed when patriarchs migrated to the Habsburg lands, where eventually the Metropolitanate of Karlovci became the centre of the Orthodox Church hierarchy. Frequent visits by Hilandar's monks to regions under the jurisdiction of the Patriarchate of Peć (even after its dissolution in 1766) and the Habsburg monarchy attest to the importance of those areas for the monastery.

Hilandari Monks in the Eastern Balkans – Monastic Properties and Collection of Alms

During the 18th century the region of Eastern Balkans attained a prominent role for Hilandar monastery. Development of complex and variegated ties with the Orthodox inhabitants of the towns and villages of this area was a new phenomenon in the monastery's history. It reflects changing economic, social, and cultural trends of that time. In this chapter, the subject was presented through two intertwined activities – collection of alms and establishment of monastic estates.

The monastery's elders and administrators systematically organized travels as this was one of the most exacting monastic duties that at the same time possessed great economic and religious importance. Travelling was not an easy task and monks had to undertake preparations for it. After receiving leave from the elders, they had to get travel permission from the Ottoman administrator on Mount Athos. These documents provided them with legal protection by recognizing the collection of alms as a kind of official duty. The state allowed them to ride horses and even carry arms. Upon arriving to a destination, monks showed letters of recommendation to local Church dignitaries who would give them permission to travel around the parishes. The monks could then establish direct contact with Orthodox population. Numerous notes in monastic registers testify to the frequent visits of Hilandari monks to the settlements in the Eastern Balkans during which they collected alms, provided pastoral care, and performed sacraments whenever necessary. By preaching and presenting icons and reliquaries brought from the monastery they became an integral part of the religious practices in the Balkan towns.

The next step was the establishment of permanent ties through the acquisition of urban and rural properties via purchases and gifts. In this manner, Hilandar confirmed its prominent place on the religious map of the Balkans and strengthened the role of monks in the social and cultural life. The Ottoman legal system permitted creation of religious endowments to non-Muslims, which enabled wealthier members of Orthodox communities in Balkan towns to express their religiousness through that practice. Hilandar's archives contain a great number of documents issued by *kadis* from a number of eastern Balkan towns. While some of these documents explicitly state that a certain real es-

tate was bestowed to the monastery, others are written as purchase contracts. Religious endowments or *vakıfs* had to be established in a strictly prescribed manner in order to be valid. On the other hand, the practice of a concealed purchase was attested in earlier periods as well, and both the monastery's benefactors and the monks could opt for it because the procedure was simpler, and it was easier to defend a purchased than a bequeathed possession in case of any future contestation.

Starting from the middle of the 18th century, Hilandar acquired real estate in subsequent towns and villages in the Eastern Balkans: Pazardzik (Tâtâr Pâzârı), Vetren, Stara Zagora (Eski Zagora), Kazanlak (Akçe Kazânlık), Asenovgrad / Ampelino, Lovech (Lôfça), Veliko Tarnavo, Niš, Sofia, Sliven (İslimiye), Chirpan (Çirpân), Pleven (Plevne), Dupnitsa (Dupniçe), Vidin, Panadjurishte, Kalofer, and Koprivshtitza. The monastic properties consisted of town houses with courtyards and various ancillary buildings. Even though their price was almost always stated in the documents, it did not necessarily correspond to their real market value, as it could be previously agreed upon or fictional. Nevertheless, by analysing descriptions of the real estate, it can be concluded that they belonged to a well-to-do people. They were used as temporary dwellings by travelling monks during their visits. Furthermore, a monk could stay in them for prolonged spans of time doing sacerdotal duties and teaching local children.

Beside the settlements for which there is a certain documental proof of the existence of Hilandar's property, there are numerous records of monks' visits to towns and villages across the researched region: Vratsa (İvraca), Svishtov (Ziştovi), Ruse (Ruşuk), Razgrad (Hezargrad), Zheravna, Elena, Gabrovo, Sopot, Karlovo, Plovdiv (Filibe), Samokov, Bansko, and Kystendil (Köstendil). One can assume with a great level of certainty that Hilandar acquired real estate in at least some of these settlements before the 19th century. It is documented that its monks regularly visited those places, where they received presents in money and things. Some of the entries in the monastery's register book mention thousands of groshes (*kuruş*) collected during such visits, as well as valuable objects and livestock.

Benefactors and pilgrims from the Eastern Balkans in Hilandar

Firstly, this chapter tries to answer the question what the social background of Hilandar's benefactors was. The 18th century was marked by economic development and growing political importance of provinces relative to the central Ottoman authorities. Local notables, Muslim and non-Muslim alike, played ever more important role in the internal administration of their communities. Better financial and social position of well-to-do merchants and craftsmen enabled the development of complex cultural and religious practices. Becoming a benefactor of a monastery was not only an act of faith but also a symbol of social standing and reputation. Patronage was not limited to gifts of money and valuable things and bequests of properties. Thanks to a substantial financial help of persons from the Eastern Balkans, renovation was carried out in parts of the monastery's main church and in several chapels. Of special importance was the rebuilding of dwellings for monks that were burned in great fires that beset monastery in the 18th century. The medieval institution of monastery's patron or *ktetor* survived but underwent changes. Even a limited donation to the monastery could earn a person this prestigious title. Furthermore, group donations were a widespread occurrence, sometimes benefactors were connected by family ties but more often they were from the same town or area, and in some cases, it may be assumed that they acted as representatives of their communities.

The ties between Hilandar and the Orthodox inhabitants of the Eastern Balkans were bidirectional. A telling symbol of that was the religious practice of pilgrimages. The monastery attracted numerous visitors from the Eastern Balkans, especially during the most important holidays. Travel to the Holy Land was an exacting undertaking, both in sense of travel hardships and costs. That is why many of the Orthodox believers who could not afford it undertook shorter pilgrimages to the local holy sites. Moreover, it was not a rare occurrence that pilgrims to Jerusalem made a stop at Mount Athos to visit its monasteries. Pilgrimages of the Balkan Orthodox Christians were shaped by strict and complex rituals.

Travelling monks used their visits to Eastern Balkan towns to encourage the locals to visit their monastery. It seems that even a kind of competition existed between different monasteries. Sometimes numer-

ous groups visited the monastery at the same time. They took part in the liturgies, and often bought icons and engravings that became venerated family heirlooms or that were used as gifts. Hilandar and other Athonite monasteries were visited not only by lay people, but by high Church dignitaries and foreigners as well. Visitors coming from the West left some telling accounts about their stay at the monastery, but they were predominantly interested in old manuscripts. Every visit, especially of groups, influenced the everyday life of monks. And some of the pilgrims made a long trip to the monastery in order to join its brotherhood.

Hilandar and Collective Identities of Balkan Christians

The question of ethnic identities of monks and of their benefactors was often raised in historiography. Nevertheless, it should be approached carefully. Pre-modern identities were complex and more fluid than the national ones formed during the 19th century. The Ottoman Empire was a heterogeneous state in ethnic, linguistic, cultural and religious sense. Moreover, the ruling elite did not show much interest, nor it possessed efficacious means in the time before public schools and real mass media, to influence personal identities of its subjects. For the Ottoman bureaucracy two divisions were of practical importance. The one was between the *askers* (those who served state as soldiers, judges, clerks) and the *reaya* (inhabitants of villages and towns who paid taxes). The other division was between Muslims and non-Muslims. The non-Muslims themselves were not a homogenous group, but the Orthodox populations shared many social and cultural traits and practices. In the case of linguistically quite close Slavic peoples, that was even more pronounced.

Many areas of non-Muslims' everyday life were under the jurisdiction of the Church dignitaries and local headmen. Prelates received their patents of appointment from the state, and they were a kind of intermediaries between the central authorities and the people. Thus, many studies have shown that the religious identity was of paramount importance for the Orthodox inhabitants of the Balkans. Nevertheless, that did not suppress other multifaceted aspects of identity of each person. Depend-

ing of the circumstances and different social situations, one could stress his local, linguistic, ethnic, vocational or religious identity. Moreover, personal identities could change throughout one's life. Although historical sources (especially Ottoman) are often silent regarding these issues, it is clear that the dynamics between the different aspects of multi-layered identities was prone to shift during time.

A monastery of such a far-reaching influence as Hilandar can provide a researcher with interesting opportunities for analysing the collective identities of persons that came into contact with it. As the previous chapters showed, Hilandar's ties with the Eastern Balkans acquired great importance for the monastery, mostly from the second half of the 18th century. In ethnical sense, the Christian population of these territories was predominantly Bulgarian. Nevertheless, the Ottoman towns were far from homogenous, and one can find other ethnicities among their inhabitants as well. It can be questioned whether and to what extent ethnic origin of monks and the monastery's benefactors was truly an important factor of monastic life. The case study of the most famous Hilandari monk of Bulgarian descent, progehoumenos Paisiy provides a telling example of the complexity of pre-modern identities, and of the new social and cultural developments in that period.

Paisiy of Hilandar was the author of a historiographical text titled *Slavo-Bulgarian History*, finished in 1762. Since the end of the 19th century, this book was often interpreted as the foundation for the development of the Bulgarian national identity. Even though one can recognize modern ideas in Paisiy's work, especially when the author advocates for the importance of education in mother tongue, it displays far more traits that were characteristic for the contemporary social environment of Ottoman towns. Paisiy's awareness of his ethnical belonging is evident, and he stressed the need for attaining better cultural and social level of the Bulgarians. In his remarks about the Greeks and, more rarely, the Serbs, the discontent about the position of his compatriots can be discerned. Nevertheless, the monk-historian remains a member of the common religious and cultural milieu of the Orthodox inhabitants of the Balkans.

The fact that Paisiy was a Hilandari monk partially influenced the way in which he devised the contents of the *Slavo-Bulgarian history* and his attitude toward some important social phenomena. A relatively lengthy excursion about the Nemanjić dynasty attests to that. In the monastery, he could listen to and read the vitae of the canonized rulers and

their influence on the positive remarks about most of them is easily discernible. He travelled to Sremski Karlovci on a monastery's business, and there he could acquaint himself with the current political activities of the Serbian metropolitan's court that had their reflection in the contemporary historiographical works as well. Nevertheless, a kind of disagreement existed, and Paisiy's highly negative portrait of Emperor Stephan Dušan is an example of that.

The overview of the reception of Paisiy's *History* during the subsequent two centuries shows that even though the number of its transcripts made during the decades following its writing was significant, the book started attracting scientific attention and gaining more widespread influence on the Bulgarian society from the second half of the 19th century. Changing political and ideological systems reconsidered the work and ideas of Paisiy, but he remained one of the most prominent 18th-century figures in the public imagination. Moreover, in that way, Hilandar monastery retained its importance not only in religious but in cultural sense, being part of the development of collective identities in the circumstances substantially different from those existing in the 18th-century Ottoman Empire.

Conclusion

Monastery Hilandar, together with other Athonite monasteries, was one of the most important religious and cultural centres of the Orthodox Christians in the Balkans. The 18th century was a turbulent time of political and military challenges for the Ottoman Empire, which instigated constant adaptations of the administrative system. Those changes were reflected on the secluded life of Hilandari monks as well. Along with the dedication to their primary religious calling, they continued to successfully manage monastery's economy. Recognizing the social and cultural shifts among the Orthodox Christians, and especially the more prominent role of the notables among the well-to-do merchants and artisans, the monks were able to maintain Hilandar's role in the religious practice and to attract new benefactors. As the century progressed, the territory of the Eastern Balkans became ever more important for the

monastery. It acquired numerous properties there and became an important pilgrimage site of the local Orthodox Christians. These mutually influential and important ties were one of the important traits of the religious and cultural life in the 18th-century Ottoman Balkans.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Необјављени извори

Архив манастира Хиландара

— Turcsa, кутије 3, 9, 11, 12.

— Српска акта, кутије 1/II, 2/II, 3/II, 4/II.

Архив САНУ Сремски Карловци, Фонд Митрополијско-патријаршијски Б.

Османски архив Директората државних архива Председништва Републике
Турске (*Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi*)¹

— Kâmil Kereci.

— Cevdet Adliye.

Објављени извори и литература

Abou-el-haj, Rifa'at 'Ali, *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, New York 2005.

Actes de l'Athos, V: Actes de Chilandar, Première partie: Actes grecs, publiés par L. Petit et B. Korabliev, Санкт Петербургъ 1911.

Al-Qattan, Najwa, "Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *Int. Journal of Middle East Studies* 31 (1999), 429–444.

¹ Ранији назив архива био је Османски архив Председништва владе (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi*). Скраћеница назива архива остала је иста – ВОА.

- Aksan, Virginia, "Enlightening the Ottomans: Tott & Mustafa III", y: *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World*, ed. A. Çaksu, Istanbul 2001, 163–174.
- "Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760–1830", *The International Historical Review* XXIV/2 (2002), 253–277.
- *Ottoman Wars 1700–1870: An Empire Besieged*, London 2007.
- Alexander, John, "The Lord Giveth and the Lord Taketh Away: Athos and the Confiscation Affair of 1568–1569", y: *Mount Athos in the 14th–16th Centuries (Athonika Symmeikta 4)*, Athens 1997, 149–200.
- Alexander, John, Laiou, Sophia, "Health and Philanthropy Among the Ottoman Orthodox Population, Eighteenth to Early Nineteenth Century", *Turkish Historical Review* 5 (2014), 1–15.
- Αναστασιάδης, Βασίλης Ι., *Αρχείο της Ι. Μ. Χιλανδαρίου. Έπιτομὲς μεταβυζαντινῶν ἐγγράφων*, *Αθονικά Σύμμεικτα* 9, Αθήνα 2002.
- Anastasopoulos, Antonis, "The Ottomans and Civil Society: A Discussion of the Concept and the Relevant Literature", y: *Political Initiatives "From the Bottom Up" in the Ottoman Empire*, ed. A. Anastasopoulos, Rethymno 2012, 435–453.
- "The Mixed Elite of a Balkan Town: Karaferye in the Second Half of the Eighteenth Century", y: *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, ed. A. Anastasopoulos, Rethymno 2005, 259–268.
- "Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)", y: *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, eds. J. Duindam, J. Harries, Leiden – Boston 2013, 275–292.
- Ангелов, Боню, *Съвременници на Паусий*, Т. I, София 1963, Т. II, София 1964.
- Anghelou, Alkis, "J. D. Carlyle's Journal of Mount Athos (1801)", *Ο Έρανιστής* 3 (1965), 33–75.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1991.
- Антонин (Капустин), *Заметки поклонника Святой Горы*, Москва 2013.
- Антонов, Александър, „Организация и финансиране на османската куриерска служба през XVII и XVIII век“, y: *Из живота на европейските провинции на османската империя през XV–XIX век. Сборник изследвания в памет на проф. д.и.н. Елена Грозданова*, София 2016, 352–388.
- Арнаудов, Михаил, *Паусий Хилендарски*, София 1972.
- Атанасов, Християн, *В османската периферия: общество и икономика във Видин и околността през XVIII век*, София 2008.
- Bakić, Jovo, „Teorijsko-istraživački pristupi etničkoj vezanosti (ethnicity), nacionalizmu i naciji“, *Sociologija* XLVIII/3 (2006), 231–264.

- Balta, Evangelia, "Landed Property of the Monasteries on the Athos Peninsula and its Taxation in 1764", *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 19–20 (1999), 135–159.
- Barkey, Karen, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge 2008.
- [Барский, Василий Г.], *Второе посещение Святой Афонской Горы Василья Григоровича Барскаго имъ самимъ описанное съ 32-мя рисунками и картою Афонския горы*, Санкт Петербург 1887.
- „Краткое описание горы Афонския въ первое посещение оной Василиемъ Барскимъ 1725–1726 годахъ“, у: *Три древнихъ сказанія о святой горѣ Афонской и краткое описание св. Горы составленное въ первое посещение оной Василиемъ Барскимъ (1725–1726. г.)*, Москва 1895, 15–50.
- Bayraktar Tellan, Elif, "The Patriarchate of Constantinople and the 'Reform of the Synod' in the 18th Century Ottoman Context", *Chronos* 39 (2019), 7–22.
- Baryaktar Tellan, Elif, Çolak, Hasan, *The Orthodox Church as an Ottoman Institution: A Study of Early Modern Patriarchal Berats*, İstanbul 2019.
- Baykara, Tuncer, "Kaza", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 25, 119–120.
- Бойков, Григор, *Татар Пазарджик. От основаването на града до края на XVII век*, София 2008.
- Богдановић, Димитрије, Ђурић, Војислав Ј., Медаковић, Дејан, *Хиландар, Света Гора* 1997.
- Boškov, Vančo, "Ein kyrillischer Transkriptionstext des Osmanisch-Türkischen im Athoskloster Hilandar", у: *Studi Preottomani e Ottomani. Atti del Convegno di Napoli (24–26 settembre 1974)*, ed. A. Gallotta, Napoli 1976, 69–74.
- Бранковић, Ђорђе, *Хронике славеносрпске*, прир. Ана Кречмар, т. I, Београд 2008.
- Braude, Benjamin, "The Foundation Myths of the Millet System", у: *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Vol. I: The Central Lands, eds. B. Braude, B. Lewis, New York – London 1982, 69–88.
- Буюклиев, Христо и др., *История на Стара Загора*, София 1966.
- Vatin, Nicolas, Veinstein, Gilles, et Zachariadou, Elizabeth, *Catalogue du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos. Les vingt-deux premiers dossiers*, Athènes 2011.
- Веселиновић, Рајко Л., „Развитак занатлијско-трговачког слоја српског друштва под страном влашћу у XVII и XVIII веку“, у: *Градска култура на Балкану (XV–XIX век)*, Београд 1984, 97–139.

- [Вишњски Иполит], *Путешествие иеромонаха Иполита Вишњскаго в Иерусалим, Синай и Афон (1707–1709)*, ред. С. П. Розанов, Санкт Петербург 1914.
- Voillery, Pierre, "Le haut clergé phanariote et les Bulgares. Oppresseur, prévaricateur ou bon pasteur? 1830–1860", *Turcica* 35 (2003), 81–123.
- Gabashvili, Timothy, *Pilgrimage to the Mount Athos, Constantinople and Jerusalem 1755–1759*, translated and annotated by Mzia Ebanoidze and John Wilkinson, Richmond 2001.
- Гандев, Христо, *Фактори на Българското възраждане, 1600–1830*, София 1943.
- Gara, Eleni, "In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of the Kara Ferye District", *Turcica* 30 (1998), 135–161.
- Георгиев, Емил, „Паисий Хилендарски – между ренесанса и просвещението“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 253–284.
- Георгиева, Гергана, „За центъра на провинция Румелия (от края на XVIII век до 1839 г.)“, *Историческо Бъдеще VIII/1–2* (2004), 47–70.
- "Dynamics of Territorial Division of Rumelia Province", *Études balkaniques*, XLVI/1–2 (2010), 148–205.
- "The Rich in Eighteenth- and Nineteenth-Century Arbanasi: Networks of Prosperity", у: *Wealth in the Ottoman and Post-Ottoman Balkans. A Socio-Economic History*, ed. E. Davidova, London – New York 2016, 139–151.
- „Поглед към имотното състояние и доходите на свещениците в търновско през XIX век“, у: *Балканите – език, история, култура*, том 5, Велико Търново, 2017, 279–292.
- Бубало, Ђорђе, „Хиландар и Стонски доходак у XIX веку“, *Хиландарски зборник* 13 (2011), 83–103.
- Васиљевић, Марија, *Култови свейих на центъралном Балкану у време османских освајања*, Београд 2021.
- Geary, Patrick, *Mit o nasijama. Srednjovekovno poreklo Evrope*, Novi Sad 2007.
- Георгиева, Цветана, „За произхода и социалната същност на чорбаджиите през XVIII в.“, *Годишник на Софийския университет. Исторически факултет*, 68 (1974), 171–185.
- Gerber, Haim, *State, Society and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany 1994.
- Ginio, Eyal, "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) during the Eighteenth Century", *Turcica* 30 (1998), 185–209.

- Gradeva, Rossitsa, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Islamic Law and Society* 4/1 (1997), 37–69.
- "The Activities of a Kadi Court in Eighteenth-Century Rumeli: The Case of Hacıoğlu Pazarçık", *Oriente Moderno: The Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, n. s. XVIII/1 (1999), 177–190.
- "Towards a Portrait of 'the Rich' in Ottoman Provincial Society: Sofia in the 1670s", у: *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, ed. A. Anastasopoulos, Rethymno 2005, 149–199.
- "Villagers in International Trade: The Case of Chervena Voda, Seventeenth to the Beginning of the Eighteenth Century", *Oriente Moderno*, N. S. XXV (86)/1 (2006), 1–20.
- "Secession and Revolution in the Ottoman Empire at the End of the Eighteenth Century: Osman Pazvantoglu and Rhigas Velestinlis", у: *Ottoman Rule and the Balkans, 1760–1850: Conflict, Transformation, Adaptation. Proceedings of an International Conference Held in Rethymno, Greece, 13–14 December 2003*, eds. A. Anastasopoulos, E. Kolovos, Rethymno 2007, 73–94.
- "Between Hinterland and Frontier: Ottoman Vidin, Fifteenth to Eighteenth Centuries", *Proceedings of the British Academy* 156 (2009), 331–351.
- Грујић, Радослав, „Одношаји светогорских и других манастира са митрополитима карловачким“, *Сйоменик СКА* 51 (1913), 43–69.
- „Једно грчко хиландарско писмо из XVIII в. с миниатурама“, *Зборник за историју Јужне Србије и суседних области* I (1936), 389–394.
- *Азбучник Српске православне цркве по Радославу Грујићу*, прир. Слободан Милеуснић, Београд 1993.
- Давидов, Динко, „Манастир Хиландар на бакрорезима XVIII века“, *Хиландарски зборник* 2 (1971), 143–171.
- *Хиландарска графика*, Београд 1990.
- *Српска сџемајџографија Беч 1741*, Нови Сад 2011.
- [Дамаскин], *Афонская Гора и Соловецкiй монастырь, труды чудовскаго iеродiакона Дамаскина (1701–1706)*, сообщил архимандритъ Леонидъ, Санкт Петербургъ 1883.
- Данова, Надя, „Проблемът за националната идентичност в ученикарската книжнина, публицистиката и историографията през XVIII–XIX век“, у: *Балканските идентичности в българската култура*, т. IV, София 2003, 11–132.
- Данова, Надя, Мирчева, Кета, Тодорова, Олга, Иванова, Светлана, „Четири зографски кондики от XVIII – началото на XIX в.“, у: *Зографски сборник: Зографският архив и библиотека. Изследвания и перспективи*, ред. Димитар Пеев и др., Света Гора 2019, 350–412.
- Darling, Linda T., "Another Look at Periodization in Ottoman History", *The Turkish Studies Association Journal* 26/2 (2002), 19–28.

- Даскалов, Румен, *Как се мисли българско възраждане. 10-години по-късно*, София 2013.
- Detrez, Raymond, "Alafranga Nationalism. Civil Nationalism in the Ottoman Balkans", *Etudes balkaniques* XLVII, 2–3 (2011), 202–223.
- "Understanding the Pre-National(ist) Balkans: The 'Romaic' Community", у: *Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation*, eds. P. M. Kitromilides, A. Tasaki, Athens 2010, 21–69.
- „Преднационални идентичности на Балканите“, у: *Преплетените истории на Балканите*, т. 1: *Национални идеологии и езикови политики*, ур. Р. Даскалов, Ч. Маринов, София 2013, 21–75.
- Димитров, Страшимир, „Занаяти и трговия в София през XVIII век“, у: *София през вековите*, Т. I, София 1989, 95–112.
- Драгова, Надежда, „Домашни извори на 'История славянобългарска'“, у: *Българското средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на Иван Дуйчев*, София 1980, 285–343.
- Ђурђевић, Бранислав, „О кнезовима под турском управом“, *Историјски часопис* I/1–2 (1948), 132–166.
- Ђурић, Ђорђе, „Од Сеобе народа до Сеоба: Историја српског народа Симеона Пишчевића“, у: Симеон Пишчевић, *Историја српског народа*, прир. Ђ. Ђурић, Нови Сад – Шид 2018, 7–133.
- Желев, Ђордан, „Софроний, епископ Врачански. Личност и дело във фамилен контекст“, у: *Софроний Врачански книжовник и политик от Новото време. Сборник с материали от Международна научна конференција София, 24. ноември 2011 г.*, ред. П. Митев, В. Рачева, София 2013, 21–92.
- Зелић, Герасим, *Житије*, Београд 1988.
- Ianeva, Svetla, "Activités professionnelles et réseaux commerciaux de quelques marchands bulgares pendant la période initiale de l'incorporation des Balkans ottomans dans l'économie-monde (fin du XVIII^e-début du XIX^e siècle)", *Etudes balkaniques*, XLVII/4 (2011), 76–96.
- Иванова, Светлана, „Християнска и мюсюлманска благотворителност по българските земи, XVI–XVIII в. (документи, участници и институции)“, у: *Дарителство и взаимопомощ в българското общество (XVI – началото на XX в.)*, София 2003, 7–138.
- "Varoş: The Elites of the Reaya in the Towns of Rumeli, Seventeenth-Eighteenth Centuries", у: *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, ed. A. Anastasopoulos, Rethymno 2005, 201–246.
- Иванов, Ђордан, *Български старини из Македония*, София 1931.
- "Idiorhythmic monasticism", у: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 2, New York – Oxford 1992, 981–982.

- [Игнатій], *Описание путешествия отца Игнатия в Царьградъ, Афонскую гору, Святую Землю и Египетъ 1766–1776 гг., подъ редакціею В. Н. Хитрово, Православный Палестинскій Сборник 12/3 (36)*, Санкт Петербургъ 1891.
- Izmirliева, Valentina, “Christian Hajjis – the Other Orthodox Pilgrims to Jerusalem”, *Slavic Review* 73/2 (2014), 322–346.
- Imber, Colin, *Ebu’s-su’ud. The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh 1997.
- *The Ottoman Empire, 1300–1650. The Structure of Power*, New York 2002.
- İnalçık, Halil, “Djizya. Ottoman”, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. II: C–G, Leiden 1991, 562–566.
- “Ispendje”, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Vol. IV: IRAN–KHA, Leiden 1997, 211.
- *Османско царство. Класично доба 1300–1600*, Београд 2003.
- İpşirli, Mehmet, “Arzuhal”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul 1993, 447–448.
- Jennings, Ronald, “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri”, *Studia Islamica* 48 (1978), 133–172.
- “Zimmis (Non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XXI, III (1978), 225–293.
- “Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri”, *Studia Islamica* 50 (1979), 151–184.
- “The Zimmis: Greek Orthodox Christian and Other Non-Muslims”, у: R. C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571–1640*, New York – London 1993, 132–172.
- Lazăr, Gheorghe, “Mănăstirea Hilandar și legăturile ei cu Țările Române. O nouă mărturie documentară (1783)”, у: *Miscellanea Historica et Archeologica in Honorem Professoris Ionel Căndea Septuagenarii*, ed. C. Croitoru, București – Braila 2019, 385–395.
- Kabrda, Josef, *Le système fiscal de l’Eglise orthodoxe dans l’Empire ottoman (d’après les documents turcs)*, Brno 1969.
- Karateke, Hakan, “Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis”, у: *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. H. Karateke, M. Reinkowski, Leiden – Boston 2005, 13–52.
- Карацова, Даринка, „Источни балкански регион и његове везе са Хиландаром крајем XVIII и почетком XIX века“, у: *Међународни научни скупи Осам векова Хиландара*, Београд 2000, 109–120.
- Kermeli, Eugenia, “Ebu’s Su’ud’s Definitions of Church Vakfs: Theory and Practice in Ottoman Law”, у: *Islamic Law. Theory and Practice*, eds. R. Gleave, E. Kermeli, London – New York 2001, 141–156.

- Кирянов, Ангел, „Народностни елементи в езика на История славяно-българска“, у: Паусий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска, София 1962, 379–399.
- Kitromilides, Paschalis M, “Imagined communities’ and the Origins of the National Question in the Balkans”, *European History Quarterly* 19/2 (1989), 149–192.
- “The Enlightenment East and West: A Comparative Perspective on the Ideological Origins of the Balkan Political Traditions”, у: P. M. Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the Cultural and Political Thought of South / Eastern Europe*, Aldershot 1994, 51–70.
- “‘Balkan Mentality’: History, Legend, Imagination“, *Nations and Nationalism* 2/2 (1996), 163–191.
- “Orthodox Culture and Collective Identity in the Ottoman Balkans during the Eighteenth Century”, у: *Ottoman Rule and the Balkans, 1760–1850: Conflict, Transformation, Adaptation. Proceedings of an International Conference Held in Rethymno, Greece, 13–14 December 2003*, eds. A. Anastasopoulos, E. Kolovos, Rethymno 2007, 131–145.
- Kolovos, Elias, “Negotiating for State Protection: Çiftlik – Holding by the Athonite Monasteries (Xeropotamou Monastery, Fifteenth–Sixteenth C.)”, у: *Frontiers of Ottoman Studies*, vol. II, eds. C. Imber, K. Kiyotaki, R. Murphey, London 2005, 197–210.
- “Monasteries in the Rural Society and Economy of the Greek Lands under the Ottomans: A Historiographical Appraisal”, у: *Ottoman Rural Societies and Economies. Halcyon Days in Crete VIII, A Symposium Held in Rethymno 13–15 January 2012*, ed. E. Kolovos, Rethymno 2015, 165–171.
- Константинов, Данаил, *Жеравна в миналото и до днешно време*, Жеравна 1948.
- Косев, Константин, „Бугарски препорог“, у: *Исѣпорија Буѣарске*, прир. С. Пириватрић, Београд 2008, 171–226.
- Костић, Мита, „Хиландарски метоси у Карловцима и Новом Саду“, *Летѣоѣис Маѣиѣце сѣјске* 313/1–3 (1927), 485–491.
- Κοτζαγεώργης, Φωκίων Π., (Kotzageorgis, Phokion P.), *Η Αθωνική Μονή Αγίου Παύλου κατά την οθωμανική περίοδο*, Θεσσαλονίκη 2002.
- “Limitations in the Study of Ottoman Documents in Monastery Archives: The Case of the Athonite Monastery of St. Paul”, у: *Balkanlar ve İtalya’da Şehir ve Manastır Arşivlerindeki Türkçe Belgeler Semineri (16–17 Kasım 2000)*, Ankara 2003, 9–13.
- “Christian (Ecclesiastical) and Muslim (Ottoman) Juridical Procedure for Settlement of litigations According to Athonite Documents (15th C. – ca. 1820)”, у: *XIV. Türk Tarih Kongresi*, 9–13 Eylül 2002. *Kongreye sunulan bildiriler*, II/1, Ankara 2005, 850–855.

- “Socio-Economic Aspects of a Tax: The Metropolitans’ and Bishops’ Pişkeş (Second Half of the Seventeenth Century)”, у: *New Trends in Ottoman Studies. Papers presented at the 20th CIÉPO Symposium Rethymno, 27 June – 1 July 2012*, eds. M. Sariyannis, G. Aksoy-Aivali, M. Demetriadou, Y. Spyropoulos, K. Stathi, Y. Vidras, Heraklion 2014, 207–222.
- Красић, Владимир, „Два писма хиландарских калуђера манастиру Ораховици“, *Стирарнар IV* (1887), 6–10.
- Крешић, Огњен, „Барон Де Тот – Минхаузенев узор као модернизатор османске војске“, *Новойазарски зборник* 32 (2009), 29–37.
- „Пајсије Хиландарски и његова *Исџорија славјанобујарска*“, у: *Осма казивања о Свештој Гори*, ур. А. Фотић, З. Ракић, Београд 2013, 109–125.
- “Serbian Monk Gerasim Zelić on the Late 18th Century Istanbul“, у: *VIII. International Turcology Congress. 30 September – 04 October 2013 – Istanbul, Book of Papers*, Vol. IV, eds. M. Özkan, E. Doğan, İstanbul 2014, 591–602.
- „Хришћани као сведоци чина (şuhud ul-hal) на кадијским судовима у Османском царству“, *Зборник Мајице српске за исџорију*, 89 (2014), 23–34.
- “Adapting to Shifting Imperial Realities: mount Athos (Chilandar Monastery) in the Political Context of the Eighteenth-Century Ottoman Empire“, *Хиландарски зборник* 14 (2017), 135–145.
- Kunt, Metin, “Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment“, *International Journal of Middle East Studies* 5/3 (1974), 233–239.
- Kütükoğlu, Mübahat S., *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul 1994.
- “Ferman“, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 12, İstanbul 1995, 400–406.
- (Архимандритъ) Леонид, *Историческое описание Сербской Царской Лавры Хиландаря и ея отношенія къ Царствамъ Сербскому и Русскому*, Москва 1868.
- Laiou, Sophia, “Some Considerations Regarding Çiftlik Formation in the Western Thessaly, Sixteenth–Nineteenth Century“, у: *The Ottoman Empire, The Balkans, The Greek Lands: Towards a Social and Economic History. Studies in Honor of John C. Alexander*, eds. E. Kolovos, P. Kotzageorgis, S. Laiou, M. Sariyannis, İstanbul 2007, 255–277.
- Lewis, Bernard, “Askari“, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, Leiden 1986, 712.
- *The Political Language of Islam*, Chicago 1991.
- Макуљевић, Ненад, „Визуелна култура и приватни идентитет православних хришћана у 18. веку“, у: *Приватни животи у српским земљама у освиј модерној доба*, ур. А. Фотић, Београд 2005, 72–111.
- Маджаркова-Чавдарова, Огњана, „Дарителџ Марко Ђовов и вџпросите околу неговото завещание от 1835. г., град Нежин“, у: *Дарителство*

- о взаимопомощ в българското общество (XVI – началото на XX век)*, ред. П. Митев, София 2003, 111–152.
- Maragos, Vassilis, “The Nation of Faith: Partenij Pavlović and Aspects of the Orthodox Commonwealth”, у: *Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation*, eds. P. M. Kitromilides, A. Tabaki, Athens 2010, 83–107.
- *Паисий Хилендарски и Софроний Врачански. От православната идеология към изграждане на българската идентичност*, София 2012.
- Matejić, Mateja, “Newly Discovered Records Concerning Paisij Hilendarski”, *Balkanistica, Occasional Papers in Southeast European Studies I* (1974), 175–183.
- Медаковић, Дејан, „Манастир Хилендар у XVIII веку“, *Хилендарски зборник 3* (1974), 7–70.
- „Идеје историзма у српској графици XVIII века“, у: *Српска графика XVIII века*, ур. Д. Давидов, Београд 1986, 7–11.
- „Раскршћа у веку Јована Рајића“, у: *Зборник радова научној скупштини Јован Рајић. Историјар, њесник и црквени великодостојник*, Нови Сад 2002, 11–17.
- Мердзимекис, Николаос, „Градските имоти на светогорскиот манастир ‘Св. Павел’ в Пловдив през XVIII–XIX век“, *Годишник на софийскиот универзитет ‘Св. Климент Охридски’*, Център за славяно-византијски проучавања „Иван Дуйчев“ 93/12 (2003), 161–167.
- „Присъствието на атонскиот манастир Дохиар в българските земи през XVIII–XIX в.“, у: *Културните текстове на миналото – Носители, символи и идеи*, книга I: *Текстовете на историјата, историја на текстовете*, София 2005, 229–234.
- „Атонските монаси в българските земи през XVII–XVIII в.: отношения и взаимни влияния“, у: *Владетел, држава и црква на Балканите през средновековието*, ч. 2, Велико Търново 2020, 101–115.
- Миловановић, Методије, *Животи у манасџиру Хилендару*, Шабац 1908.
- Милошевић, Гордана, „Становање у граду и на селу“, у: *Приватни животи у српским земљама у освиј модерној доба*, ур. А. Фотић, Београд 2005, 142–172.
- [Михајловић, К.], *Крајки ојис Свејше и најславније лавре царске Хилендара у Свејшој јори айшонској насјојањем и сјарањем љрејодобној љројјумана ље лавре кир Кирила Михајловића родом са љраница Филијојољских за Србе и Бујаре на свеј издао...*, Београд 2011.
- Мишић, Синиша, „Хилендар у делима српских историографа XVIII века“, у: *Меѓународни научни скуп Осам векова Хилендара. Историја, духовни животи, књижевности, уметности и архиепископска Окијобар 1998*, ур. Војислав Кораћ, Београд 2000, 277–284.

- Мутафчиева, Вера, „За ролята на вакъфа в градската икономика на балканите под турска власт (XV–XVII век)“, *Известия на Института за история* 10 (1962), 121–145.
- *Кърджалийско време*, София 1993.
- McGowan, Bruce, *Economic Life in Ottoman Europe. Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600–1800*, Cambridge 1981.
- “The Age of Ayans, 1699–1812”, у: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, vol. 2, eds. H. İnalcık, D. Quataert, Cambridge 1994, 637–758.
- Nagata, Yuzo, *Tarihte Âyânlar. Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1997.
- Ненадовић, Слободан, „Архитектура Хиландара. Цркве и параклиси“, *Хиландарски зборник* 3 (1974), 85–208.
- „Становање монаха у Хиландару“, *Хиландарски зборник* 6 (1986), 83–126.
- *Осам векова Хиландара. Грађење и грађевине*, Београд 1997.
- Обрадовић, Доситеј, *Животи и њрикличенија*, Београд 1997.
- Oğuz, Mustafa, Akgündüz, Ahmed, “Hüccet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 18, İstanbul 1998, 446–450.
- Ортајли, Илбер, *Најдужи век империје*, Београд 2004.
- Özcan, Abdülkadir, “Çeribaşı”, *İslâm Ansiklopedisi*, с. 8, İstanbul 1993, 270–272.
- Pavlikianov, Cyril, *Medieval Slavic Acts from Mount Athos 1230–1734*, Sofia 2018.
- Павловић, Мирослав, Крешић, Огњен, „Институција апелације у правном систему Османског царства током транзиционог периода“, *Зборник Мајнице српске за друштвене науке* 154 (1/2016), 37–51.
- Павловић, Мирослав, *Смедеревски санџак 1739–1788. Војно-административно уређење*, Нови Сад 2017.
- Паисий Хиландарски, *История славянобългарска. Критическо издание с љревод и коментар*, текста подготвиха за печат Димитър Пеев, Маргарет Димитрова, Петко Петков, Света Гора Атон 2012.
- Pakalın, Mehmet Z., *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993.
- Pamuk, Şevket, “Evolution of the Ottoman Monetary System”, у: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, eds. H. İnalcık, D. Quataert, Cambridge 1994, 947–980.
- *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge 2003.
- Папахрисанту, Дионисија, *Аџионско монаштво*, Београд 2003.

- Паскалева, Виржиния, „Развитие на градското стопанство и генезисът на българската буржоазия през XVIII в.“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 71–128.
- Пеев, Димитър, „Нови документи за отец Паисий Хилендарски“, у: *Зографски сборник: Зографският архив и библиотека. Изследвания и перспективи*, ред. Димитър Пеев и др., Света Гора 2019, 476–521.
- Пенев, Боян, „Паисий Хилендарски. Историко-литературна студия“, *Периодическо списание на Българското книжовно дружество* LXXXI/9–10, София 1910/1911, 645–754.
- *Паисий Хилендарски*, София 1918.
- Peters, R., Behrens-Abouseif, D., Powers, D. S. и др., „Wakf“, у: *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, XI: W–Z, Leiden 2002, 59–99.
- Петковић, Сретен, *Хиландар*, Београд 1999.
- Petmézas, Socrates, „L'Organisation ecclésiastique sous les Ottomans“, у: *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVIIe siècle)*, ed. P. Odorico, Paris 1996, 429–485.
- Pierce, Leslie, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford 1993.
- Piterberg, Gabriel, *An Ottoman Tragedy. History and Historiography at Play*, Berkley 2003.
- Поленаковић, Харалампије, „Неколико непознатих података о Пајсију Хиландарском“, *Хиландарски зборник*, 1 (1966), 171–181.
- Поповић, Даница, „Живот у монашкој заједници“, у: *Привајни живои у српским земљама средњеј века*, ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004, 525–551.
- Пузовић, Љиљана, „Парохијско свештенство Темишварске епархије средином XVIII века“, *Темишварски зборник* 9 (2017), 19–39.
- „Хиландарска писанија 1709. године“, *Зборник Мајнице српске за историју* 97 (1/2018), 53–68.
- „Прикупљање писаније према катастиху манастира Хиландара (бр. 521); Прилог историји српске цркве и народа крајем XVII и почетком XVIII века“, у: *Scala paradisi. Академику Димитрију Боѓановићу у спомен*, Београд 2018, 239–263.
- Раковски, Георги С., *Няколко речи о Асеню Първому*, 1860.
- Радев, Иван, *История на българската литература през Възраждането*, Велико Търново 1997.
- *История на Велико Търново XVIII–XIX век*, Велико Търново 2000.
- *Таксидиотство и таксидиоти по български земи през XVIII–XIX век*, София 2008.

- Радкова, Румяна, *Възрожденска Дупница (XVIII–XIX в.)*, София 2015.
- „Общественна благотворителност на софиянци до освобождението“, у: *София през вековите*, Т. I, София 1989, 172–188.
- Радојчић, Никола, *Српски историчар Јован Рајић*, Београд 1952.
- Радосављевић, Недељко, „Вера и црква у свакодневном животу у 18. веку“, у: *Приватни животи у српским земљама у освиј модерној доба*, ур. А. Фотић, Београд 2005, 377–399.
- *Православна црква у Београдском њашалуку 1766–1831*, Београд 2007.
- *Шести њорјиреџа њравославних миџројолиџа 1766–1891*, Београд 2009.
- Райков, Божидар, „Един документ за Паисий Хиландарски от неговото пребиваване в Сремски Карловци през 1761 г.“, у: *Българското средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на Иван Дуйчев*, София 1980, 118–123.
- Райков, Божидар, *Паисиевият ръкопис на „История славяноболгарская“ 1762*, София 1989.
- Ракић, Зоран, *Цркве Свџџој Димџириџа и Свџџој Саве Српској у Хиландару*, Нови Сад 2008.
- [Рајић, Јован], *Исторџа разныхъ славенскихъ народовъ наипаче же Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ изъ тмы забвенџа изџята и во свџџџџ исторџческџџ произведенная Иоанномъ Раичемъ...*, I, Будим 1823.
- Redhouse Türkçe / Osmanlıca – İngilizce Sözlük*, İstanbul 1997.
- Rohdewald, Stefan, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln – Wien – Weimar 2014.
- Runciman, Steven, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1985.
- Ruvarac, Ilarion, „Ein Dokument zur Biographie des bulgarischen Historikers Paisius dem Jahre 1761“, *Archiv für slavische Philologie* XXII (1900), 620–621.
- Сава Хиландарац, *Исторџџа манасџџира Хиландара*, Београд 1997.
- Sajdi, Dana, *Ottoman Tulips. Ottoman Coffee. Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London 2007.
- Sato, Tsugitaka, „Ushr“, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Vol. X: T–U, Leiden 2000, 917–919.
- Simić, Vladimir, „Body – Image – Space: Serbian Orthodox Monasteries and the Creation of Patriotic Memory in the 18th Century“, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica* 18, I (2014), 195–218.

- “The Image of the Past as a Historical Argument. The Reception of the Middle Ages in Serbian Baroque Art“, у: *Imagining the Past. The Reception of the Middle Ages in Serbian Art from the 18th to the 21st Century. Byzantine Heritage and Serbian Art*, v. III, eds. L. Merenik, V. Simić, I. Borozan, Belgrade 2016, 11–23.
- Скарић, Владислав, „Српски православни народ и црква у Сарајеву у 17. и 18. вијеку“, у: *Изабрана дјела*, II, Сарајево 1985.
- Слијепчевић, Ђоко, *Историја српске православне цркве*, књ. I, Београд 1991.
- Smith, Anthony, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1988.
- Συρνακης, Γερασμος, *Τό ‘Αγιον ‘Ορος, Αθήνα* 21988.
- Снегаров, Иван, *История на Охридската архиепископия / патриаршия*, Том 2, София 1932.
- „За родното място на Паисий Хилендарски“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 413–433.
- Stamatopoulos, Dimitrios, “From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: An Ambiguous Modernization”, *Citizenship in Historical Perspective* 6 (2006), 253–273.
- “The Poor Man of Christ and their Leaders: Wealth and Poverty within the Christian Orthodox Clergy of the Ottoman Empire (Eighteenth–Nineteenth Century)“, у: *Wealth in the Ottoman and Post-Ottoman Balkans: A Socio-Economic History*, ed. E. Davidova, London – New York 2016, 85–101.
- Стојанов, Иван, *История на българското възраждане*, Велико Търново 1999.
- Стојанов, Маньо, „Преписи на Паисиевата ‘История славянобългарска‘“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 557–597.
- Стојановић, Љубомир (прир.), *Сѣтари српски зайиси и најѣиси*, I–VI, Београд 1982–21988.
- Stoianovich, Traian, “The Conquering Balkan Orthodox Merchant”, *The Journal of Economic History* 20/2 (1960), 234–313.
- Strauss, Johann, “The Rise of Non-Muslim Historiography in the Eighteenth Century“, у: *Oriente Moderno: The Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, n. s. XVIII/1 (1999), 217–232.
- Суботић, Гојко, Миљковић, Бојан, Дудић, Никола (прир.), *Најѣиси манасѣира Хиландара*. Том I: XIV–XVII век, Београд 2019.
- Sučeska, Avdo, *Ajani. Prilog proučavanju lokalne vlasti u našim zemljama za vrijeme Turaka*, Sarajevo 1965.

- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford – New York 1982.
- “Mirāth”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, Leiden – New York 1993, 106–111.
- Shusharova, Mariya, “Local Elites and Communities in the Management of Public Order During the 18th Century: Perception from the Core European Territories of the Ottoman Empire”, *Études balkaniques* LIII (2017/3), 485–533.
- Табакoв, Симeон, *Опит на история на град Сливен*, Т. II, София 1924.
- Tabakoğlu, Ahmet, “Resim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 34, İstanbul 2007, 582–584.
- Tanyeli, Uğur, “Norms of Domestic Comfort and Luxury in Ottoman Metropolises. Sixteenth to Eighteenth Century”, у: *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, eds. S. Faroqhi, C. K. Neumann, Würzburg 2003, 301–316.
- Таубе, Фридрих Вилхелм фон, *Историјски и географски опис Краљевине Славоније и Војводине Срема како с обзиром на њихове природне особине иако и на њихово садашње устројство и ново уређење у црквеним, грађанским и војним сиварима. Из сојствене пошмајрања и зајажанга учињених у самој земљи*, Нови Сад 1998.
- Tezcan, Baki, *The Second Ottoman Empire. Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge 2010.
- Тeфшeр хиландарски XVIII век, прир. Божидар Рајков, Софија 1998.
- Тимотијевић, Мирослав, „У освит новог доба“, у: *Историја њивајној жи-војиа у Срба од средњеј века до савременеј доба*, ур. М. Поповић, М. Тимотијевић, М. Ристовић, Београд 2011, 173–388.
- Тодоров, Николай, „Българо-гръцките отношения през XVIII в., отразени в Паисевата история“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 435–464.
- *The Balkan City 1400–1900*, Seattle – London 1983.
- Todorova, Marija, *Imaginary Balkan*, Beograd 2006.
- Тодорова, Олга, *Православната църква и българите XV–XVIII век*, София 1997.
- Трайков, Веселин, Дуйчев, Иван, „Паисий Хилендарски. Литературни извори за епохата, живота и дейността му“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 605–644.
- Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e–XIX^e siècle*, Paris 2001.

- Радмила Тричковић, „Ниш у XVIII веку“, у: *Историја Ниша. I: Од најстаријих времена до ослобођења од Турака 1878. године*, ур. Д. Милић, Ниш 1983, 208–242.
- Бирковић, Сима, „Рајићева историја и почеци модерне српске историографије“, *Летопис Мајице српске* 453–454 (1994), 528–536.
- Ursinus, Michael, “Holy Mountain and Supreme Council: Mount Athos at the Beginning of a New Era”, *Byzantine and Modern Greek Studies* 13 (1989), 258–285.
- Успенски, Порфириј, *Исторія Аѡона, часть III: Аѡонъ монашескій. Судьба его съ 911 цо 1861 годъ. Отдѣленіе второе*, С. Петербургъ 1892.
- Faroqhi, Suraiya, “Political Activity Among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation (1570–1650)”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 35 (1992), 1–39.
- “Social Life in Cities”, у: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, eds. H. Inalcik, D. Quataert, Cambridge 1994, 576–636.
- Fotić, Aleksandar, “Tapunâme on Vakıf Lands – Contribution to the Ottoman Diplomats”, *Balkanica* XX (1989), 261–270.
- „Улога вакуфа у развоју оријенталног града: београдски вакуф Мехмед-паше Јахјапаша“, у: *Социјална стуркутура српских градских насеља (XII–XVIII век)*, ур. Ј. Калић, М. Чоловић, Београд 1992, 149–159.
- *Свети Гора и Хиландар у Османском царству, XV–XVII век*, Београд 2000.
- „Уговори на ‘другим’ језицима и османски шеријатски суд (XVI–XVIII век)“, *Balkanica* XXXII–XXXIII (2002), 175–182.
- “Concealed Donation or a Sale: The Acquisition of Christian Monastic Property in Ottoman Empire (XV–XVII C.)”, у: *XIV. Türk Tarih Kongresi. Ankara 9–13 Eylül 2002. Kongreye Sunulan Bildiriler*, II/1, Ankara 2005, 721–727.
- „Између закона и његове примене“, у: *Привајни живој у српским земљама у освиј модерној доба*, ур. А. Фотић, Београд 2005, 27–71.
- “Athonite Travelling Monks and the Ottoman Authorities (16th–18th Centuries)”, у: *Perspectives on Ottoman Studies. Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO) at the University of Zagreb 2008*, eds. E. Čaušević, N. Močanin, V. Kursar, Zagreb 2010, 157–165.
- “Tracing the Origin of a New Meaning of the Term Re‘āya in the Eighteenth-Century Ottoman Balkans”, *Balkanica* XLVIII (2017), 55–66.
- Hagen, Gottfried, “Legitimacy and World Order”, у: *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. H. Karateke, M. Reinkowski, Leiden – Boston 2005, 55–83.

- Hadjikyriacou, Antonis, "Beyond the Millet Debate: Communal Representation in Pre-Tanzimat Cyprus", у: *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete IX*, ed. M. Sariyannis, Rhetymno 2019, 71–96.
- Handžić, Adem, „Vakuf kao nosilac određenih državnih i društvenih funkcija u Osmanskom carstvu“, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke IX–X* (1983), 113–120.
- Hacısalihoglu, Mehmet, "The Rise of Sliven (İslimiye) from a Balkan Village to a Province Center in the Ottoman Empire", у: *Turkey and Bulgaria. A Contribution to Balkan Heritage*, ed. Ö. Kolçak, İstanbul 2017, 75–98.
- Hathaway, Jane, *The Politics of Households in Ottoman Egypt. The Rise of the Qazdaglis*, Cambridge 1996.
- Heyd, Uriel, "Kānūn and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities III*, 1 (1967), 1–18.
- Hobsbawm, Eric J., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990.
- Христу, Панајотис, *Света Гора Аџионска. Историја, начин животи, блага, Београд* 1994.
- Цанев, Димитър, *Българската историческа книжнина през възраждането. XVIII – првата половина на XIX век*, Софија 1989.
- Clogg, Richard, "The 'Dhidhaskalia Patriki' (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda", *Middle Eastern Studies* 5/2 (1969), 87–115.
- *Anatolica: Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries*, Aldershot 1996.
- Чупић, Лазар, „Прилози о везама Хиландара и Срба у Угарској у 18. веку“, *Хиландарски зборник* 2 (1971), 187–195.
- Чурчић, Лазар, „Србљаци у XVIII веку“, у: *Српска графика XVIII века*, ур. Д. Давидов, Београд 1986, 55–80.
- Шаркић, Срђан, *Средњовековно српско право*, Нови Сад 1995.
- Шулетић, Небојша, „Брат патријарха Калиника I“, *Зборник Мајице српске за историју* 83 (2011), 97–104.
- Шушарова, Марија, „Софроний Врачански (поп Стојко) като представител на раята в Османската държава“, у: *Софроний Врачански книжовник и политик от Новото време. Сборник с материали от Международна научна конференция София, 24. ноември 2011 г.*, ред. П. Митев, В. Рачева, Софија 2013, 93–107.
- Quataert, Donald, *The Ottoman Empire 1700–1922*, Cambridge 2005.
- Walpole, Robert, *Memoirs Relating to European and Asiatic Turkey and Other Countries of the East*, London 1818.

Yérasimos, Stéphane, “Dwellings in Sixteenth-Century Istanbul”, y: *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, eds. S. Faroqhi, C. K. Neumann, Würzburg 2003, 275–300.

Yıldız, Murat, *Bahçivanlıktan Saray Muhafızlığına Bostancı Ocağı*, İzmir 2011.

Индекс

- Абдуамецид, османски султан: 206
Аксентије, игуман манастира Св. Тројице: 61
Аксентије, хиландарски (у даљем тексту хил.) јеромонах: 60
Алба Максимовна: 57
Алекса Ненадовић, кнез: 62
Алексеј Велкович Попович, јереј: 200
Алимпије, хил. јеромонах: 125
Алине, село: 96–97
Ампелино, село: 93–95, 141, 172
Ананије, хил. духовник: 79; монах: 107; „мутевелија Св. Горе“: 107
Анастасије, хил. игуман: 88
Ангел, из Пазарцика: 140–141
Андрон, син Јанов, из Разграда: 114–115
Антим, хил. јеромонах: 94; монах: 104; отац: 172
Антонин Капустин: 71
Априлов, Васил: 198, 201, 205
Арнавуд Вакуф, село: 114
Арсеније III, пећки патријарх: 55
Арсеније IV, пећки патријарх / карловачки митрополит: 56–57, 181, 211
Арсеније, жички архиепископ: 158
Арсеније, хиландарски проигуман, игуман манастира Пиве: 61
Арсеница, село: 41
Асеновград (Станимака): 93, 213
Атанас, хил. монах: 123
Атанасије, хил. саборни старац: 123
Ахмед III, османски султан: 28
Ахмед, мутевелија вакуфа џамије Нуру Османије: 37
Ахмед-паша Херцеговић, велики везир: 63
Баја де Арама: 76
Балабанов, Марко: 198
Банско: 125, 137, 140–141, 168–169
Барони, Чезаре: 176–177
Бејт ул-мал (осм. *Beyt'ül-mâl*), државна благајна: 38–39, 50, 73
Бена, кћер Николина, из села Отлука: 86
Београд: 62, 78, 123, 134; Београдска нахија: 62; Београдска митрополија: 61
берат (осм. *berât*): 48, 50–52, 131, 152, 154, 156
Бобошево, село: 111–112
Бојанић, Душанка: 10
Борис, бугарски цар: 175
Бошков, Ванчо: 10
Бугарска: 22–23, 25, 84, 86, 88–89, 91, 95–97, 109, 118, 125, 140, 142, 174, 177, 179, 185–187, 196, 199, 201, 203, 211, 214; Бугарска егзархија: 199
Бугарски метох, у Каландри: 42
Бугарски метох, у Карвији: 42
вакуф (увакуфљење): 17, 37, 81–84, 87, 92–93, 95–96, 98, 102–103, 111–113, 115, 117, 130, 142, 212
Ваљевска нахија: 61, 67
Васељенска патријаршија: 46, 49, 51–52, 58, 61, 154, 159, 163–164, 188, 192, 210

- Васила, кћер Панчова, из Свиштова: 122
- Василије Барски: 36, 67–68, 70
- Василије, хил. поп, хаџи: 101
- Ватопед, манастир: 35, 53, 57, 139, 148
- Велика Лавра, манастир: 53
- Велико Трново: 96–97, 124, 131, 204, 213; Трновска епархија: 185
- Великотрновска митрополија: 95
- Велко, јереј, из Котела: 201
- Венелин, Јуриј: 201, 205
- Ветрен, село: 88, 120, 213
- Видин: 78, 122–124, 137, 140–141, 158, 213; Видинска епархија: 185
- Висарион, хил. проигуман: 72, 94; скевофилакс: 90, 118
- Вићентије Поповић, карловачки митрополит: 55–56
- Вићентије, хил. монах 102; проигуман: 108
- Влад Петков Гладичов, поп: 203
- Владислав, краљ: 158
- Влашка, кнежевина: 75, 122, 161–162, 211
- Влк, хаџи, из Копривштице: 141
- Влкана, кћер Константинова, из Ампелина: 93–94
- Влчо, хаџи, из Банског: 140, 168
- Влчо, хаџи, син Јамандијев, из Ампелина: 93–94
- Враца: 116, 135, 142, 156
- Вуја Николић, из Сремских Карловаца: 57
- Габрово, село: 121, 149, 198, 203
- Гаврил, хил. монах: 108; свештенођакон: 72
- Гаврило III Николић, пећки патријарх: 53
- Гаврило IV, васељенски патријарх: 53
- Генадије, хил. јеромонах: 118, 121
- Георги, из Видина: 123
- Георгије Краговац, мученик: 158
- Георгије, јереј, из Жеравне: 201
- Георгије, хаџи, из Банског: 141
- Георгије, хил. проигуман: 122; монах: 123
- Герасим Зелић: 146, 159, 188, 193
- Герасим, хил. архимандрит: 56–57, 72, 74, 158, 169; поп: 64;¹ монах: 78, 123;
- Герасим, хил. проигуман: 72, 90; поп: 91; јеромонах: 97
- Геро, чорбација из Копривштице: 141
- Григорије V, васељенски патријарх: 163
- Григорије, касарин, становник Ловеча: 95
- Григорије, хил. игуман: 70; проигуман: 88, 119; монах: 96; старац: 102; јеромонах: 119, 124
- Грујић, Радослав: 19
- Давид Рацковић, новосадски сенатор: 57–58
- Давид, хил. јеромонах: 120, 125
- Далмација: 59–60, 159
- Дамаскин, хил. јерођакон 90–91; саборни старац 91; јеромонах: 96
- Дана, кћер Кузмина, из Враце: 142
- Данил, хил. јеромонах: 92, 94; игуман (Данило): 169; поп: 121; проигуман: 90, 119, 140
- Даскалов, Румен: 197
- Дервиш Мехмед калфа: 37
- дефтер (пописни) (осм. *defter*): 40, 42, 65
- Дечани, манастир: 180
- Димитар, хаџи, абација из Пазарџика: 140
- Димитри, из Видина: 123
- Димитрије, син попа Михалакија, из Сера: 118
- Дионисијат, манастир: 46, 53, 139
- Дионисије, хил. монах: 100
- Дионисије, хил. монах: 59
- Добре, син Герин, из Копривштице: 141
- Дојно, граматик, из Елене: 202
- Доротеј, хил. јеромонах: 88, 120
- Доситеј Обрадовић: 146, 171
- Доситеј, хил. проигуман: 124
- Дохијар, манастир: 139

¹ Могуће да је у питању други истоимени монах.

- Драган, син Велков, сапунџија из
 Старе Загоре: 89
 Драмска епархија: 185
 Дринов, Марин: 198, 206
 Друмев, Васил: 206
 Дубровник: 12, 62–64
 Дукас, Неофитос: 163
 Дупница: 111–113; Дупнички
 кадилук: 112
 Ђорђе Бранковић, гроф: 178, 181, 203
 Евгеније Вулгарис: 52
 Елена: 108, 124, 202
 Ењо, чорбација, из Карнобата: 141
 Жеравна, село: 124, 147
 забит Свете Горе (осм. *zâbit-i Aynarôz,*
hâseki ağa): 34–35, 77, 105, 123, 149
 заоставштина: 73, 133, 169; тестамент:
 56, 74, 165
 Захарије Димитријевић, из Сремских
 Карловаца: 170
 Зворничка нахија: 61–62, 67;
 Зворничка епархија: 62
 Златко, кујумџија из Софије: 101–102
 Зограф, манастир: 66, 171, 195, 200,
 205
 Иванов, Јордан: 141, 168, 207
 Ивирон, манастир: 53, 139, 188
 Игњатије, руски монах: 67
 идиоритмија (особеножиће): 36, 68,
 70–71, 74
 Извор, село: 41–42
 Измирлиева, Валентина: 144
 Илија Бирчанин: 62
 Илија Старановић, јеромонах,
 „опуномоћених словенског
 манастира Хиландара“: 58
 Илија Стефановић, хил. проигуман: 64
 Илија, из Видина: 123
 Илирик: 185
 Илака, из Бобошеба: 112
 Иполит Вишенски: 65
 Исаија Светогорац, духовник: 60
 Исаија, хаџи: 123
 Исаија, хил. проигуман: 60, 64
 Јаков, син Атанасов, јеромонах: 142
 Јанко, из Софије: 103
 Једрене: 185
 Јелисеј, хил. архимандрит: 128
 Јерис: 41, 47
 Јерусалим: 63, 142, 144–146;
 Јерусалимска патријаршија: 51–52,
 145
 Јефрем, пећки патријарх: 158, 178
 Јефрем, хил. ђакон: 124
 Јефрем, хил. игуман: 55; проигуман:
 55
 Јефтимије, трновски патријарх: 175
 Јоаким, ужичко-ваљевски митрополит:
 61
 Јоаким, хил. јеромонах: 108
 Јоан, чорбација, из Карнобата: 141
 Јован Ватац, византијски цар: 80
 Јован Владимир, краљ: 158
 Јован, син Влчов, бојација из Старе
 Загоре: 89
 Јован, син Михалов, из Старе Загоре:
 89
 Јован, син Момчилов, сапунџија из
 Старе Загоре: 89
 Јован, син Стефанов, из Самокова: 117
 Јован, хил. проигуман 104, 123–124;
 Хиландарац: 106
 Јованча, из Софије: 101–102
 Јованчо Папасогу, из Плевена: 111
 Јона, поп: 89
 Јордан, син Герасимов, из Алине: 96
 Јосиф Брадати, јеромонах: 194
 Јосиф, хил. јеромонах: 108
 Јулинац, Павле: 181
 кадија (кадијски суд): 15–17, 35, 39,
 43–46, 54, 83, 87, 99–100, 106, 154,
 209, 212; Враце: 142; Дупнице:
 112; Казанлука: 91–92; Ловеча: 95;
 Ниша: 98; Плевена: 111; Разграда:
 114–115; Самокова: 117–118;
 Свиштова: 122; Сидерокаксије 34,
 44, 73; Солуна: 38; Софије: 102–
 103; Чирпана: 110
 Казанлук: 91–93, 95, 120–121, 124,
 213
 Каламарија: 42
 Калофер, село: 88, 120–121, 213
 Кареја: 34–35, 40, 142, 149
 Карлајл, Џозеф: 68, 72, 148–149

- Карловачка митрополија: 12–13, 56, 58–59, 158, 164, 210
- Карлово, село: 120
- Касандра, полуострво на Халкидику: 42
- Касандра, супруга Константинина Механциоглуа, из Пловдива: 139
- Катарцис, Димитриос: 161
- Качић-Миошић, Андрија: 202, 205
- киновија (општежиће): 36, 53, 67–69, 71, 74
- Кирил Михајловић, хил. проигуман: 69
- Китромилидис, Пасхалис: 161, 190
- Којо, хаџи, син хаџи Велов, из Чирпана: 110
- Константин Филозоф: 176
- Копривштица, село: 94, 118–120, 133, 135, 141, 158, 213
- Коста, протомајстор, из Сливена: 106
- Коста, син Димов, из Казанлука: 91
- Котор: 60, 64
- Коцагеоргис, Фокион: 17
- Крста, син Вејов, из Панађуришта: 120
- Крсто, син Велин, из Отлука: 87
- Ксенофонт, манастир: 68
- Куцово, Кучос (Евкарпија), село: 43, 172
- Лаврентије, хил. монах: 91–92; проигуман: 104, 168; игуман: 167
- Лика и Крбава: 60
- Ловеч: 95–96, 141
- Макарије, хил. епитроп: 62; монах: 87, 105, 108, 112, 118–120, 122; проигуман: 91, 118, 124, 141; духовник: 113; јеромонах: 123, 201
- Макарије, хил. проигуман: 55; архимандрит: 71
- Македонија 123, 185, 203, 205
- Мано, син бојације Стојче, из Дупнице: 112–113
- Мара Бранковић: 63
- Марија Терезија Хабзбург, царица: 57, 181
- Марко, из Старе Загоре: 89
- Марко, кир, из Пирота: 78
- Мартирије, хил. монах: 86, 112–113; монах хиландарског метоха: 113; проигуман: 119–120
- Матеј, хил. јеромонах: 94
- Матија Ненадовић, „протопоп“: 62
- Махмуд II, османски султан: 198, 206
- Медаковић, Дејан: 12
- Мелентије, хил. проигуман: 97
- Мелничка епархија: 185
- Методије, хил. проигуман: 104, 116
- Метохија: 59
- Микаел Себастаци, архимандрит: 155–156
- Милица, из Бобошева: 112
- Милован, хаџи, из Видина: 124
- Милутин, краљ: 158, 178
- Мина, хил. јеромонах 93
- Мина, хил. монах 73
- Мирчо, мајстор из Самокова: 117, 135
- Митрофан Богдановић, хил. игуман: 58; проигуман: 59
- Михаил Суцу, влашки војвода: 75
- Михаило, даскал: 60
- Михалаки, кир, из Ниша: 100
- Мичо Папасогау, из Плевена: 111
- Мојсије Рајовић, пећки патријарх: 55–56
- Молдавија: 75–76, 122, 162, 211
- Мустафа II, османски султан: 28
- Мустафа III, османски султан: 37
- мутевелија: 17, 82–84; вакуфа
гази Али-бега, у Плевену: 111;
вакуфа гази Мустафа-паше, у
Самокову: 117; вакуфа Ибрахим-
хана, у Бобобшеву: 112; џамије
Нуру Османије, у Истанбулу:
37; опуномоћеник мутевелије у
Арнавуд вакуфу: 115; Свете Горе:
107; Светогорског манастира:
102; средстава за сиромаше и рају
насељене у Јерусалиму: 142
- наиб: 54; Дупнице 113; Пазрџика: 86;
Тузлука: 97
- Наидин, поп, из Копривштице: 141
- Неда, хаџи, из Ниша: 98–100, 141
- Нектарије, хил. монах 89; јеромонах
90; проигуман: 90; хаџи: 119
- Неофит Кавсокалит: 52

- Нешо, кир, из Пирота: 78
 Никифор, монах: 201
 Никифор, хил. јеромонах: 95; монах: 109–110
 Никодим, архиепископ: 158
 Никодим, хил. монах: 98
 Никола, даскал из Русеа: 201, 203
 Никола, хаџи, син хаџи Цена, из Видина: 141
 Николај, из Карнобата: 141
 Николај, хил. проигуман: 90–91; отац: 170
 Нил, хил. јеромонах: 97, 124
 Ниш: 97–101, 213; Нишка епархија: 185
 Нови Пазар: 60
 Нови Сад: 57–58, 211
 Нови: 60
 омологија: 18
 Орбин, Мавро: 170, 176
 Орфелин, Захарија: 176
 Осман Пазваноглу: 33, 162
 Османско царство: 10–12, 15, 20–21, 25, 28–30, 33–37, 40, 44, 57, 59, 64–65, 74, 135, 137, 143–144, 146, 148, 151–155, 159, 162, 165, 181, 186–187, 190, 196–197, 199, 209–210, 212, 214
 Отлук, село: 86–87, 133, 213
 Охридска архиепископија: 51–52, 154
 Павле (Павел), из Сомбора: 72
 Павле Ненадовић, митрополит: 169–170, 181
 Пазарџик (Татар Пазар): 86–89, 120, 133, 135, 140–141, 213
 Пајсије Лазаревић, дабробосански митрополит: 54
 Пајсије Хиландарски, хил. проигуман: 13, 24–25, 40, 43, 108, 150, 166, 167–195, 198, 200–208, 215
 Пајсије, дабробосански и сарајевски митрополит: 60
 Пајсије, поп: 90
 Пајсије, рилски монах: 203
 Палеохори, село: 73
 Панађуриште, село: 119–120, 213
 Панкратије, хил. монах: 94
 Пантелејмон, хил. проигуман: 203
 Пантократор, манастир: 148
 Партеније Павловић: 164
 Партеније, хаџи, хил. монах: 55
 Партеније, хил. монах: 62
 Партеније, хил. монах: 62; ђакон: 88, 120; проигуман: 124
 Пахомије, хил. монах: 111; јеромонах: 116; старац: 123
 Пахомије, хил. скевофилак: 71
 Петар I, руски цар: 75, 177
 Петар, бугарски цар: 175
 Петар, из Ловеча: 141
 Петко Моровеник, из Копривштице: 141
 Петко, епитроп: 141
 Петко, син Влчов, хил. монах: 98
 Пећка патријаршија: 12, 50–54, 58–59, 61–62, 75, 154, 180, 210
 Пијавица, село: 41
 Плевен: 95, 111, 213
 Порфирије, хил. јеромонах: 120
 Призрен: 59, 203
 Прохор, хил. проигуман: 96, 118
 Пунчо, поп, из Мокреша: 203
 Разград (Хезарград): 114–116, 124
 Рајић, Јован: 146, 176, 178–179, 182
 Рајко, син Димов, из Старе Загоре: 89
 Раковски, Георги: 198, 201, 206
 Рафаил, хил. јеромонах: 91
 Рафаил, хил. монах: 78, 105; проигуман: 105
 Рига Велестиналис: 162–163, 189
 Рилски манастир: 113, 201
 Рисан: 60
 Ритер Витезовић, Павле: 181
 Рудничка нахија: 62
 Румелијски беглербеглук (Румелија): 22, 33, 93, 105, 162
 Русе (Рушчук): 122, 203
 Русија: 12, 59, 72, 75–76, 122, 135, 146, 165, 198, 204
 Сабо, из Копривштице: 141
 Сава II, архиепископ: 158
 Сава, хил. проигуман: 104, 124
 Саватије, хил. јеромонах: 122
 Саватије, хил. монах 78; хаџи: 62

- Самоков: 117–118, 131, 135, 173, 200;
Самоковска епархија: 167, 169, 185
- Самуил, васељенски патријарх: 49, 80
- Самуил, хил. монах: 92; проигуман:
96, 101, 120; јеромонах: 121
- Сарајево: 60
- Св. Павле, манастир: 17, 62–63, 66
- Света Гора (Атон): 9–10, 20, 33–41,
43, 47, 53–54, 64, 66–68, 75–78, 85,
97, 125, 143, 145–146, 148–149,
156, 159, 167–168, 188, 193, 209–
210, 213
- Свети Давид, „цар Бугара“: 158
- Свети Јован Рилски: 158, 175
- Свети Климент: 158
- Свети Лазар, кнез: 174
- Свети Максим: 158
- Свети Методије: 158, 178
- Свети Сава: 9, 80, 194
- Свети Симеон (Стефан Немања): 9,
158, 178
- Свиштов: 121–122
- Севастије, хил. монах: 91–92
- Селим III, султан: 21, 28, 33, 203
- Сер: 42, 203; Серска епархија: 185
- Серапион, хил. јерођакон: 91; монах:
122
- Серафим, из Сливена: 201
- Серафим, хил. проигуман: 62
- Сергеј (Сергије) хил. јеромонах: 97,
121; хаџи: 202
- Сидерокаксија: 34, 44, 73
- Силвестер, хил. јеромонах: 90, 117
- Силвестер, хил. проигуман: 62
- Симеон Фотич, из Видина: 123
- Синесије Живановић: 177
- Славо, из Сливена: 107
- Сливен: 105–108, 111, 124, 135, 147,
170–171, 213
- Смедеревски санџак: 61–62, 77, 100
- Смит, Ентони: 161, 183
- Соколска нахија: 62
- Солун: 42–43, 172; Солунски кадилук:
39; Солунска епархија: 185
- Сомбор: 72
- Сопот, село: 120
- Софија: 92, 101–105, 118, 133–134,
149, 165, 173, 178, 212–213;
Софијски кадилук: 78; Софијска
епархија: 185
- Софроније Врачански (Стојко
Владиславов): 156, 191, 200
- Софроније, хил. монах: 108, 119;
архимандрит: 60
- Спас, из Пазарџика: 141
- Спиридон Габровски, јеромонах: 202
- Спиридон, протосинђел, из Софије:
149
- Србија: 22, 61, 97, 174, 194, 211;
српска земља: 59
- Сремски Карловци: 56–58, 74, 169–
170, 176, 178–181, 204, 211
- Српски пирг, метох на Превлаци: 41
- Стамен, кир, из Пирота: 78
- Станко, бакалин из Дупнице: 113
- Станче, син Ђинчов, из Дупничког
кадилука: 112
- Стањо, из Старе Загоре: 91
- Стањо, хаџи, из Копривштице: 141
- Стара Загора: 89–91, 118, 138, 140,
170, 213
- Стари Влах: 62
- Стеван Солар: 58
- Стефан Дечански, краљ: 158
- Стефан Душан, цар: 177, 181
- Стефан Првовенчани, краљ: 158
- Стефан Урош, „цар Срба“: 158
- Стефан Урош, краљ: 158
- Стефан, архимандрит манастира
Троноше: 61
- Стефан, син Којчев, из Свиштова: 122
- Стефан, хил. епитроп: 69; монах: 123;
проигуман: 128
- Стоја, син Минин, из Палеохорија: 73
- Стоја, хаџи, казанџија из Сливена: 106
- Стојан, поп, из Кованлука: 202
- Стојан, син Стојин, из Чирпана: 109
- Стојановић, Љубомир: 19
- Стојанча Стакинович, из Софије: 173
- Стојо, хаџи, из Пазарџика: 87
- Стратон, село: 41
- Студеница, манастир: 180
- тапија (осм. *tapunâme, tapu tezkiresi,*
tapu temessüki) : 17, 42, 111

- Теодор, син хаџи Цена, из Видина: 141
Теодосије, хил. монах, поп из Габрова: 121, 149
Теодосије, хил. монах: 62
Теодосије, хил. проигуман: 101, 122; јеромонах: 116
Теофан, хил. старац: 120
Теофил, хил. проигуман: 94; син Ненов: 109
тефтер (манастирски): 18–19, 59–60, 62, 66, 71–72, 89–90, 94, 101, 103, 109, 113, 116, 118, 121–122, 134–135, 143, 146, 168–169, 172
Тимотеј Габшвили, грузијски архиепископ: 67, 148, 188
Тимотеј Јовановић, хил. проигуман: 58
Тимотеј, поп: 101
Тодор Хаџиваков, из Копривштице: 141
Тодор, син Стојанов, из Сливена: 105
Тодоров, Николај: 192
Тома Месмер: 181
Тома, хаџи, син хаџи Цена, из Видина: 141
Тракија: 185, 203
Трандафил, из Пазарџика: 141
Троноша, манастир: 61–62
Тутин: 60
Ћустендил: 125
Ужичка нахија: 62
Ужичко-ваљевска митрополија: 61
ферман (осм. *fermân*): 14–15, 38–39, 46–47, 54, 78, 209
Фотић, Александар: 11
Хабзбуршка монархија: 12, 55, 57–59, 66, 72, 75, 122, 132, 146, 165, 170, 178, 180–181, 184, 198, 205, 210
Харалампије, хил. проигуман: 116
Хаџитошеви, породица из Враце: 116, 135, 137
Херцеговина: 60
Хиландар – болница: 141, 213; дохијарница: 140; дугови: 43, 55, 66, 87, 118, 171; католикон: 140, 213; келије: 18, 40, 65–68, 70–71, 140, 142, 213; параклис Покрова Богородичиног: 72; параклис Св. Димитрија: 100, 140–141, 213; параклис Св. Јована Рилског: 140, 213; параклис Св. Саве: 140, 158, 213; пирг Св. Василија (Хрусијски, Стари манастир): 65; пожари: 56, 68, 72, 80; чесма: 141
Хрисант, хил. монах: 104
Христаки Павлович: 204
Христофор, хил. јеромонах: 88, 118
Хубан, из Габрова: 121
хуџет (осм. *hüccet*): 15–16, 46, 84, 86–87, 93, 95, 98, 100–101, 103, 106–107, 109–110, 112–115, 122, 134, 137
Цветко, хаџи, из Видина: 140
Часни крст: 80, 128, 171
Чирпан: 109–111, 213
Џефаровић, Христофор (Џефаровић): 181
Шабачка нахија: 61–62, 67
Штип: 116; Штипска епархија: 185

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд
271.2-726.1(560)-523.6-9(495.631)
94(497)”17”

КРЕШИЋ, Огњен, 1985–

Манастир Хиландар и источни Балкан у XVIII веку: културне и економске везе / Огњен Крешић; одговорни уредник Војислав Г. Павловић. – Београд: Балканолошки институт САНУ, 2021 (Београд: Virograf comp). – 252 стр.; 23 см. – (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт; 151)

На спор. насл. стр.: Monastery Hilandar and the Eastern Balkans in the 18th century.

– ”Књига која се налази пред читаоцима представља измењену и допуњену верзију док. дисерт. 'Манастир Хиландар и Бугари у XVIII веку: културне и економске везе', одбрањене 28. јануара 2021. године на Филоз. фак. Универзитета у Новом Саду.” -->

Уводна реч. – Тираж 300. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Summary: Monastery Hilandar and the Eastern Balkans in the 18th century : cultural and economic ties. – Библиографија: стр. 227-244. – Регистар.

ISBN 978-86-7179-115-1

а) Манастир Хиландар -- 18в

COBISS.SR-ID 53762313

