



УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ОДСЕК ЗА ИСТОРИЈУ

**МАНАСТИР ХИЛАНДАР И БУГАРИ У ХVIII ВЕКУ:
КУЛТУРНЕ И ЕКОНОМСКЕ ВЕЗЕ**
ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Ментор: проф. др Бранко Бешлин

Кандидат: Огњен Крешић

Нови Сад, 2020. године

УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Ognjen Krešić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	prof. dr Branko Bešlin, redovni profesor
Naslov rada: NR	Manastir Hilandar i Bugari u XVIII veku: kulturne i ekonomske veze
Jezik publikacije: JP	srpski
Jezik izvoda: JI	srp. / eng.
Zemlja publikovanja: ZP	Republika Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Srbija, Vojvodina, Novi Sad
Godina: GO	2020
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2

Fizički opis rada: FO	5 poglavlja / 219 stranica / 1 mapa / 642 napomene / 234 referenci
Naučna oblast: NO	Istorija
Naučna disciplina: ND	Istorija modernog doba
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Osmanistika; Hilandar, manastir, 18. vek, Osmansko carstvo, istočni Balkan, Bugari, Srbi
UDK	930.85(495.631)(043.3) 94(495.631)"18"(043.3)
Čuva se: ČU	FILOZOFSKI FAKULTET, Centralna Biblioteka
Važna napomena: VN	
Izvod: IZ	Dosadašnja proučavanja istorije Hilandara u XVIII veku nisu dovoljno pažnje posvećivala državnim i društvenim okvirima u kojima su monasi živeli. Osamnaesti vek je bio vreme velikih vojnih i ekonomskih izazova, koji su počeli da pokazuju zaostajanje osmanske države u odnosu na njene suparnike. Složene okolnosti osmanske države odrazile su se i na život na Svetoj Gori, i pored njene geografske izdvojenosti i posebnog statusa koji je uživala kao monaška zajednica. Monasi Hilandara, kao i drugih svetogorskih manastira, morali su da dobro poznaju političku i ekonomsku situaciju koja je vladala u Osmanskom carstvu. Zbog toga su u doktorskoj disertaciji unutrašnje uređenje manastira, staranje o postojećim posedima i sticanje novih, kao i odnosi monaha sa svetom van manastirskih zidina, postavljeni u kontekst društvenih i ekonomskih prilika koje su vladale u onovremenom Osmanskom carstvu. Istraživanje se zasnivalo pre svega na izvorima osmanskog porekla, kako onima koji su nastajali u kancelarijama centralnih vlasti (sultanske naredbe, popisi) tako i dokumentima koje su izdavali organi lokalnih vlasti i posebno kadijski sud. Pored toga, kako bi se stekla potpunija slika o monaškom životu i poslovima, analizirani su i slovenski dokumenti sačuvani u manastirskom arhivu, kao i onovremeni putopisi posetilaca Svete Gore. Hilandarci su, nastavljajući da se staraju o svojim posedima na Atonu i u njegovom širem zaleđu, tokom

XVIII veka stekli i niz pre svega gradskih metoha na prostoru istočnog Balkana (tj. na prostoru današnje istočne Srbije i Bugarske). Monasi su nekretnine u gradovima i selima sticali kupovinom i kao poklon. Osmanski pravni sistem omogućavao je i nemuslimanima da stvaraju verske zadužbine, te su tako bogatiji članovi pravoslavnih zajednica u balkanskim gradovima svoju religioznost izražavali i kroz čin zadužbinarstva. Mnogobrojne zabeleške u manastirskim delovodnim knjigama svedoče o čestim posetama Hilandaraca istočnobalkanskim gradovima, prilikom kojih su prikupljali milostinju za manastir i obavljali sveštene dužnosti kada se za time ukazivala potreba. Na taj način Hilandar je potvrdio svoje istaknuto mesto na verskoj mapi Balkana, i jačao ulogu monaha u verskom i kulturnom životu pravoslavnih zajednica. Kao jedna od važnih verskih praksi stanovnika i gradskih i seoskih naselja pokazala su se poklonička putovanja, koja su u Hilandar o velikim praznicima dovodila veliki broj hodočasnika. Još jedan od ciljeva rada bilo je istraživanje u istoriografiji prihvaćene teze o jačanju bugarskog uticaja u Hilandaru od sredine XVIII veka. Na prostoru koji je bio predmet istraživanja među nemuslimanskim stanovništvom dominirao je bugarski etnički elemenat. Međutim, ukazala se potreba da se preispita da li je i koliko etnička pripadnost monaha zaista bila važan činilac monaškog života. Različiti etnički identiteti jesu postojali i njih su stanovnici Osmanskog carstva bili svesni. Međutim, i drugi aspekti identiteta, kao što su osećaj pripadnosti lokalnoj zajednici ili pak sveobuhvatnoj verskoj grupi, igrali su važnu ulogu u svakodnevnom životu. Iako su izvori često nemi kada su u pitanju ovi problemi, jasno je da se dinamika između različitih aspekata višeslojnih identiteta menjala vremenom. Kao studija slučaja, u radu je izabran primer života i delatnosti jednog monaha, Pajsija Hilendarskog. Njegovo delo Istorija slavjanobugarska često je od kraja XIX veka tumačeno kao temelj razvoja bugarske nacionalne ideje. Analizirajući ovo delo u kontekstu njemu savremenih društvenih i kulturnih uslova, prikazane su osnovne ideje Pajsija Hilendarskog i njihov domet. Dvojaki pristup proučavanju istorije Hilandara u XVIII veku ogledao se s jedne strane u posvećivanju

	pažnje osmanskom kontekstu funkcionisanja manastirske ekonomije, dok je s druge strane prikazano učešće monaha u kulturnim i društvenim tokovima svojstvenim datom periodu. Na takav način pokušano je da se predstavi složenost i višeslojnost monaškog života i uloge Hilandara među pravoslavnim stanovništvom Balkana.
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	08.05.2020.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član: član: član:

UNIVERSITY OF NOVI SAD
FACULTY OF PHILOSOPHY

KEY WORD DOCUMENTATION

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	PhD Thesis
Author: AU	Ognjen Krešić
Mentor: MN	PhD Branko Bešlin, full professor
Title: TI	Hilandar Monastery and Bulgarians in the 18th Century: Cultural and Economic Ties
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	eng. / srp.
Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication: LP	Serbia, Vojvodina, Novi Sad
Publication year: PY	2020
Publisher: PU	Author Reprint
Publication place: PP	Novi Sad

Physical description: PD	5 chapters / 219 pages / 1 map / 642 footnotes / 234 references
Scientific field SF	History
Scientific discipline SD	Modern History
Subject, Key words SKW	Ottoman Studies; Hilandar, monastery, 18 th century, Ottoman Empire, Eastern Balkans, Bulgarians, Serbs
UC	930.85(495.631)(043.3) 94(495.631)"18"(043.3)
Holding data: HD	University of Novi Sad, Faculty of Philosophy
Note: N	
Abstract: AB	<p>The state and social frameworks in which the monks lived in 18th century Hilandar have not been sufficiently considered in existing historical studies. The 18th century was a time of great military and economic challenges which started to make evident that the Ottoman state was falling behind its rivals. The complex circumstances of the Ottoman state reflected on the life of the Holy Mountain as well, despite its geographical seclusion and its special status as a monastic community. The monks of Hilandar, as well as those of other Athonite monasteries, had to be quite familiar with the political and economic situation in the Ottoman Empire. The monastery's organization, the properties under its care, the acquirement of new properties, and the relations between the monks and the wider community were framed in the context of contemporary social and economic conditions of the Ottoman Empire. Research was predominantly based on Ottoman historical sources, including both those that originated in the offices of central authorities (orders of the sultan, censuses, and inventories) and those issued by local government officials, especially the kadi courts. In addition, in order to assemble a more complete picture of monastic life and affairs, Slavic documents preserved in the monastic archives were also analysed, as were the travelogues of contemporary visitors to the Holy Mountain.</p> <p>While continuing to look after their properties on Athos and its wider hinterland, the Hilandari monks</p>

also acquired numerous predominantly urban estates in the Eastern Balkans during the 18th century. This geographical term encompasses the territory of present-day Bulgaria and eastern Serbia. The monks acquired the urban and rural landed properties via purchases and gifts. The Ottoman legal system permitted the creation of religious endowments to non-Muslims as well, leading the wealthier members of Orthodox communities in Balkan cities to express their religiousness through the creation of such endowments. Numerous notes in monastic registers testify to the frequent visits of Hilandari monks to the Eastern Balkan cities, during which they collected alms, provided pastoral care, and performed sacraments whenever necessary. In this manner, Hilandar confirmed its prominent place on the religious map of the Balkans and strengthened the role of monks in the religious and cultural life of Orthodox communities. An important religious practice of the inhabitants of both urban and rural settlements were the pilgrimages, which led many pilgrims to Hilandar during the most important holidays.

The second goal of this work was the exploration of the claim, widely accepted in historiography, that the Bulgarian influence on Hilandar started strengthening in the middle of the 18th century. The Bulgarian ethnicities did dominate among the non-Muslim population of the territories which were the subject of research here. However, a need arose to question whether and to what extent the monks' ethnicities were truly an important factor of monastic life. Different ethnic identities were indeed present, and the subjects of the Ottoman Empire were aware of them. Nevertheless, other identity aspects, such as the sense of belonging to a local community, or to a greater religious group, played an important role in everyday life. Although historical sources are often silent regarding these issues, it is clear that the dynamics between the different aspects of multi-layered identities changed over time. The life and work of a single monk, Paisij of Hilandar, was chosen as a case study in this thesis. His *Slavo-Bulgarian History* was, since the end of the 19th century, often interpreted as the foundation for the development of the Bulgarian national idea. The basic Paisij's ideas and their reception among the Orthodox population were

	<p>presented by analysing this work in the context of its contemporary social and cultural conditions.</p> <p>In order to present the complexities and multiple layers of monastic life, and the role of Hilandar among the Orthodox populace of the Balkans, this thesis employs a two-fold approach to studying 18th century Hilandar. On the one hand, it considers the functioning of the monastic economy within the Ottoman context, while on the other it focuses on the participation of monks in the cultural and social interactions of the period.</p>
<p>Accepted on Scientific Board on: AS</p>	<p>08.05.2020.</p>
<p>Defended: DE</p>	
<p>Thesis Defend Board: DB</p>	<p>president: member: member: member: member:</p>

САДРЖАЈ

РЕЗИМЕ.....	12
SUMMARY	14
1. УВОД.....	16
2. ПРИЛАГОЂАВАЊЕ НОВИМ ИЗАЗОВИМА – МАНАСТИР ХИЛАНДАР У XVIII ВЕКУ	32
2.1. Османски осамнаести век	32
2.2. Хиландар и османске централне и локалне власти – очување и проширивање манастирских поседа	37
2.3. Унутар манастирских зидова – братство Хиландара и организација манастирског живота	49
2.4. Васељенска патријаршија и светогорски манастири	59
2.5. Хиландар и Пећка патријаршија/Карловачка митрополија.....	66
3. ХИЛАНДАРСКИ МЕТОСИ НА ИСТОЧНОМ БАЛКАНУ.....	76
3.1. Успостављање манастирских метоха и присуство Хиландараца на простору источног Балкана	76
3.1.1. Татар Пазар	80
3.1.2. Стара Загора.....	84
3.1.3. Казанлук	87
3.1.4. Асеновград/Ампелино	89
3.1.5. Чирпан	91
3.1.6. Ниш.....	93
3.1.7. Ловеч	96
3.1.8. Велико Трново/Алине	98
3.1.9. Софија.....	99
3.1.10. Плевен	104
3.1.11. Сливен	105
3.1.12. Дупница.....	108
3.1.13. Хиландарци у другим градовима на простору данашње Бугарске.....	110
3.2. Манастирски приложници и ходочасници	121
4. ХИЛАНДАР И БУГАРСКИ ПРЕПОРОД	146
4.1. Главне одлике и хронологија бугарског <i>препорада</i>	146
4.2. Ко је био Пајсије Хиландарски?.....	150
4.3. <i>Историја славјанобугарска</i> и њени извори	157

4.4. Хришћани, Ромеји, Грци – колективни идентитети балканских немуслимана	166
4.5. <i>Историја славјанобугарска</i> и дефинисање бугарског идентитета .	179
4.6. Рецепција <i>Историје славјанобугарске</i> и њено место у бугарском препороду	193
5. ЗАКЉУЧАК	202
СПИСАК ИЗВОРА И ЛИТЕРАТУРЕ.....	209

РЕЗИМЕ

МОНАСТИР ХИЛАНДАР И БУГАРИ У XVIII ВЕКУ: КУЛТУРНЕ И ЕКОНОМСКЕ ВЕЗЕ

Досадашња проучавања историје Хиландара у XVIII веку нису довољно пажње посвећивала државним и друштвеним оквирима у којима су монаси живели. Осамнаести век је био време великих војних и економских изазова, који су почели да показују заостајање османске државе у односу на њене супарнике. Сложене околности османске државе одразиле су се и на живот на Светој Гори, и поред њене географске издвојености и посебног статуса који је уживала као монашка заједница. Монаси Хиландара, као и других светогорских манастира, морали су да добро познају политичку и економску ситуацију која је владала у Османском царству. Због тога су у докторској дисертацији унутрашње уређење манастира, старање о постојећим поседима и стицање нових, као и односи монаха са светом ван манастирских зидина, постављени у контекст друштвених и економских прилика које су владале у оновременом Османском царству. Истраживање се заснивало пре свега на изворима османског порекла, како онима који су настајали у канцеларијама централних власти (султанске наредбе, пописи) тако и документима које су издавали органи локалних власти и посебно кадијски суд. Поред тога, како би се стекла потпунија слика о монашког животу и пословима, анализирани су и словенски документи сачувани у манастирском архиву, као и оновремени путописи посетилаца Свете Горе.

Хиландарци су, настављајући да се старају о својим поседима на Атону и у његовом ширем залеђу, током XVIII века стекли и низ пре свега градских метоха на простору источног Балкана (тј. на простору данашње источне Србије и Бугарске). Монаси су некретнине у градовима и селима стицали куповином и као поклон. Османски правни систем омогућавао је и немуслиманима да стварају верске задужбине, те су тако богатији чланови православних заједница у балканским градовима своју религиозност изражавали и кроз чин задужбинарства. Многобројне забелешке у манастирским деловодним књигама сведоче о честим посетама

Хиландараца источнобалканским градовима, приликом којих су прикупљали милостињу за манастир и обављали свештеничке дужности када се за тиме указивала потреба. На тај начин Хиландар је потврдио своје истакнуто место на верској мапи Балкана, и јачао улогу монаха у верском и културном животу православних заједница. Као једна од важних верских пракси становника и градских и сеоских насеља показала су се поклоничка путовања, која су у Хиландар о великим празницима доводила велики број ходочасника.

Још један од циљева рада било је истраживање у историографији прихваћене тезе о јачању бугарског утицаја у Хиландару од средине XVIII века. На простору који је био предмет истраживања међу немуслиманским становништвом доминирао је бугарски етнички елемент. Међутим, указала се потреба да се преиспита да ли је и колико етничка припадност монаха заиста била важан чинилац монашког живота. Различити етнички идентитети јесу постојали и њих су становници Османског царства били свесни. Међутим, и други аспекти идентитета, као што су осећај припадности локалној заједници или пак свеобухватној верској групи, играли су важну улогу у свакодневном животу. Иако су извори често неми када су у питању ови проблеми, јасно је да се динамика између различитих аспеката вишеслојних идентитета мењала временом. Као студија случаја, у раду је изабран пример живота и делатности једног монаха, Пајсија Хиландарског. Његово дело *Историја славјанобугарска* често је од краја XIX века тумачено као темељ развоја бугарске националне идеје. Анализирајући ово дело у контексту њему савремених друштвених и културних услова, приказане су основне идеје Пајсија Хиландарског и њихов домет.

Двојаки приступ проучавању историје Хиландара у XVIII веку огледао се с једне стране у посвећивању пажње османском контексту функционисања манастирске економије, док је с друге стране приказано учешће монаха у културним и друштвеним токовима својственим датом периоду. На такав начин покушано је да се представи сложеност и вишеслојност монашког живота и улоге Хиландара међу православним становништвом Балкана.

SUMMARY

HILANDAR MONASTERY AND BULGARIANS IN THE 18TH CENTURY: CULTURAL AND ECONOMIC TIES

The state and social frameworks in which the monks lived in 18th century Hilandar have not been sufficiently considered in existing historical studies. The 18th century was a time of great military and economic challenges which started to make evident that the Ottoman state was falling behind its rivals. The complex circumstances of the Ottoman state reflected on the life of the Holy Mountain as well, despite its geographical seclusion and its special status as a monastic community. The monks of Hilandar, as well as those of other Athonite monasteries, had to be quite familiar with the political and economic situation in the Ottoman Empire. The monastery's organization, the properties under its care, the acquirement of new properties, and the relations between the monks and the wider community were framed in the context of contemporary social and economic conditions of the Ottoman Empire. Research was predominantly based on Ottoman historical sources, including both those that originated in the offices of central authorities (orders of the sultan, censuses, and inventories) and those issued by local government officials, especially the *kadi* courts. In addition, in order to assemble a more complete picture of monastic life and affairs, Slavic documents preserved in the monastic archives were also analysed, as were the travelogues of contemporary visitors to the Holy Mountain.

While continuing to look after their properties on Athos and its wider hinterland, the Hilandari monks also acquired numerous predominantly urban estates in the Eastern Balkans during the 18th century. This geographical term encompasses the territory of present-day Bulgaria and eastern Serbia. The monks acquired the urban and rural landed properties via purchases and gifts. The Ottoman legal system permitted the creation of religious endowments to non-Muslims as well, leading the wealthier members of Orthodox communities in Balkan cities to express their religiousness through the creation of such endowments. Numerous notes in monastic registers testify to the frequent visits of Hilandari monks to the Eastern Balkan cities, during which they collected alms,

provided pastoral care, and performed sacraments whenever necessary. In this manner, Hilandar confirmed its prominent place on the religious map of the Balkans and strengthened the role of monks in the religious and cultural life of Orthodox communities. An important religious practice of the inhabitants of both urban and rural settlements were the pilgrimages, which led many pilgrims to Hilandar during the most important holidays.

The second goal of this work was the exploration of the claim, widely accepted in historiography, that the Bulgarian influence on Hilandar started strengthening in the middle of the 18th century. The Bulgarian ethnicities did dominate among the non-Muslim population of the territories which were the subject of research here. However, a need arose to question whether and to what extent the monks' ethnicities were truly an important factor of monastic life. Different ethnic identities were indeed present, and the subjects of the Ottoman Empire were aware of them. Nevertheless, other identity aspects, such as the sense of belonging to a local community, or to a greater religious group, played an important role in everyday life. Although historical sources are often silent regarding these issues, it is clear that the dynamics between the different aspects of multi-layered identities changed over time. The life and work of a single monk, Paisij of Hilandar, was chosen as a case study in this thesis. His *Slavo-Bulgarian History* was, since the end of the 19th century, often interpreted as the foundation for the development of the Bulgarian national idea. The basic Paisij's ideas and their reception among the Orthodox population were presented by analysing this work in the context of its contemporary social and cultural conditions.

In order to present the complexities and multiple layers of monastic life, and the role of Hilandar among the Orthodox populace of the Balkans, this thesis employs a two-fold approach to studying 18th century Hilandar. On the one hand, it considers the functioning of the monastic economy within the Ottoman context, while on the other it focuses on the participation of monks in the cultural and social interactions of the period.

1. УВОД

Хиландар је од зачетака научног проучавања прошлости српског средњег века привлачио пажњу истраживача. Манастир је био једно од најважнијих религијских и културних средишта, од посебне симболичне важности за српске средњовековне владаре и државу. Успостављањем османске власти и коначним нестанком балканских средњовековних држава, долази до корених промене у политичком и друштвеном пејзажу Балканског полуострва. Међутим, Хиландар је заједно са осталим манастирима Свете Горе, и у овим новим и другачијим условима, задржао посебно место. И даље је његова везаност за српску државност истицана кроз званични назив – *српска царска лавра*, али је и општеправославни карактер институције јасно потврђиван кроз све векове османске владавине.

Изузетност положаја Хиландара, смештеног у оквиру изоловане монашке заједнице на полуострву Атону, вишеструко је обележила живот његових монаха. Једна од последица такве специфичности у односу на већину православних манастира Балкана, била је очување манастирске архиве. Док су средњовековни архиви Балкана, онде где су постојали, нестајали услед ратних разарања и пљачки, пожара или једноставно немара, Хиландарци су, што с намером што нехотице, вековима сакупљали документарну грађу. А у крајње бирократизованој држави какво је Османско царство било од својих почетака, количина докумената која је била неопходна ради осигурања несметаног опстанка и функционисања манастира била је велика.

Средњовековни период светогорске и хиландарске историје првенствено је привлачио научну пажњу. Разлог томе налазио се у релативној бројности словенских и грчких извора, који су пружали велике могућности за истраживања историје балканских држава. Међутим, период османске власти, и посебно извори османског порекла, остали су дуго изван пажње истраживача. У прегледним историјама Хиландара средњовековни период заузимао је средишње место, док су векови османске власти били

спомињани узгред, уз изношење 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 првих векова по успостављању османске власти, док је Александар Фотић њихов рад наставио и значајано проширио.² Александар

¹ У XIX веку настало је неколико дела која су се односила како уопштено на историју Свете Горе, тако и на сам Хиландар. Међутим, иако се радило о особама које су добро познавале њима савремене прилике на Светој Гори, подаци о османском периоду најчешће су крајње несигурни. Посебно је друга половина XX века донела велики напредак у систематском изучавању средњовековне историје Хиландара, остављајући период између XV и XIX века и даље недовољно проученим. Изабрана библиографија дата је према хронолошком редоследу првобитног издања: [Кирил Михајловић], *Кратки опис Свете и најславније лавре царске Хиландара у Светој гори атонској настојањем и старањем преподобног проигумана те лавре кир Кирила Михајловића родом са граница Филипопољских за Србе и Бугаре на на свет издао...*, Београд 2011; Порфириј Успенски, *Исторія Аѳона, часть III: Аѳонъ монашескій. Судьба его също 1861 годъ. Отдѣленіе второе*, С. Петербургъ 1892; Архимандритъ Леонид, *Историческое описаніе Сербской Царской Лавры Хиландаря и ея отношенія къ Царствамъ Сербскому и Русскому*, Москва 1868; Сава Хиландарац, *Света Гора*, Београд 1997; Γερασιμος Σμυρνάκης, *Τό 'Αγιον 'Ορος*, Αθήνα 1988²; Владимир Ћоровић, *Света Гора и Хиландар до шеснаестог века*, Београд 1985; Димитрије Богдановић, Војислав Ј. Ђурић, Дејан Медаковић, *Хиландар*, Света Гора 1997; Панајотис Христу, *Света Гора Атонска. Историја, начин живота, блага*, Београд 1994; Гојко Суботић (прир.), *Манастир Хиландар*, Београд 1998; Мирјана Живојиновић, *Историја манастира Хиландара, I: Од оснивања манастира 1198. године до 1335. године*, Београд 1998; Сретен Петковић, *Хиландар*, Београд 1999.

² Vančo Boškov, „Ein kyrillischer Transkriptionstext des Osmanisch-Türkischen im Athoskloster Hilandar“, у: A. Gallotta (ed.), *Studi Preottomani e Ottomani. Atti del Convegno di Napoli (24–26 settembre 1974)*, 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 Hilандару и Kutlumušu. Prilog pitanju zaostavštine kaluđera“, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 28–29/1978–9 (1980), 357–362, Исти, „Dokumenti Bajazita II u Hilандару (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

Фотић је 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 важним питањима за манастирску историју.³ Постављањем Хиландара и Свете Горе у контекст османске државе и коришћењем османских извора, успешно је разрешен низ проблема везаних за правилно разумевање функционисања манастира. На тај начин изграђена је основа неопходна за проучавање и позније историје Хиландара. И поред тога што су се друштвене, политичке и економске прилике мењале, начин држања и коришћења земље, успостављања метоха, или комуницирања с локалним и централним властима и у XVIII столећу настављао је да се ослања на исте, раније успостављене темеље.

Када је у питању осамнаестовековна историја Хиландара, истраживања заснована на свеобухватном проучавању грађе османског порекла скоро да и не постоје.⁴ У српској историографији пажња је придавана

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 (црква) 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: Ekrem Čaušević, Nenad Moačanin, Vjeran Kursar (eds.), *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*, Zagreb 2010, 157–165.

⁴ Ни када је реч уопштено о положају Свете Горе у оквирима Османског царства током XVIII века, такође 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; 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: E. Kolovos (ed.), *Ottoman Rural Societies and*

ограниченом броју тема из осамнаестовековне историје. Проучавања Хиландара била су посебно обележена значајем који се придаје измештању политичког, верског и културног центра Срба ка северу, у Хабзбуршку монархију. Значајан чланак Дејана Медаковића даје прегледну слику манастира Хиландара у том турбулентном периоду.⁵ Међутим, природа коришћених извора и литературе усмерила је излагање пре свега на односе Хиландараца с прелатима Пећке патријаршије, и потом Карловачке митрополије. Они су детаљно представљени на основу словенске грађе из манастирског архива, као и из архива Карловачке митрополије. Дејан Медаковић се у својем 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 много већа пажња посвећена месту Хиландара у народној поезији.

Историја уметности и архитектуре добро је проучени аспект хиландарске осамнаестовековне историје. Значајни доприноси дати су истраживању обнове и оновременог изгледа различитих делова манастирског комплекса, његових цркви, капела и стамбених и економских зграда. Поред тога, истражена је иконографска делатност, док је посебна пажња посвећена и сликовним приказима манастира на осамнаестовековним гравирама.⁶ Оваква истраживања дају важан увид у живот једног манастира, какав се не може стећи само на основу документарне грађе.

Везе манастира Хиландара с православним становништвом источног Балкана, и посебно Бугарима, биле су предмет неколико студија. Међутим,

Economies. Halcyon Days in Crete VIII, A Symposium Held in Rethymno 13–15 January 2012, Rethymno 2015, 165–171.

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

⁶ Динко Давидов, „Манастир Хиландар на бакорезима 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; Димитрије Богдановић, Војислав Ј. Ђурић, Дејан Медаковић, *Хиландар*, Света Гора 1997; Сретен Петковић, *Хиландар*, Београд 1999; Војислав Кораћ, Мирко Ковачевић, *Манастир Хиландар. Конаци и утврђење*, Београд 2004; Зоран Ракић, *Цркве Светог Димитрија и Светог Саве Српског у Хиландару*, Нови Сад 2008.

радило се о проучавањима заснованим на ограниченем броју словенских извора (пре свега манастирском тефтеру).⁷ Док је у српској историографији акценат био на везама између Карловачке митрополије и Хиландара, у бугарској историографији осамнаести век посматран је кроз деловање монаха Пајсија Хиландарског, и то најчешће из позније деветнаестовековне и двадесетовековне националне визуре, без посвећивања довољне пажње османском контексту.⁸

Брига о манастиру и манастирским поседима изискивала је од Хиландараца одржавање сталних односа с централним и локалним османским властима. А развијена османска бирократија производила је велики број различитих типова докумената.⁹ Међу документима који су настајали делатношћу централне дворске канцеларије, у раду су пре свега коришћени **фермани** (осм. *fermân*). Постојале су различите врсте фермана, а заједничко им је да се увек радило о наредбама 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 *тугра*. Фермани нису састављани само ради прописивања или решавања важних проблема везаних нпр. за статус манастира или одређивање њихових обавеза према држави, већ и ради

⁷ Даринка Карацова, „Источни балкански регион и његове везе са Хиландаром крајем XVIII и почетком XIX века“, у: Војислав Кораћ (ур.), *Међународни научни скуп Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура. Октобар 1998*, Београд 2000, 109–120; Климент Џамбазовски, „Везе Хиландара са неким градовима северне Бугарске крајем XVIII и почетком XIX века“, у: Кораћ, *Осам векова Хиландара*, 121–124; Ивенка Гергова, „Рилският манастир и Хиландар“, у: Кораћ, *Осам векова Хиландара*, 467–475; Иван Радев, *Таксидиотство и таксидиоти по български земи през XVIII–XIX век*, Софија 2008.

⁸ За детаљну анализу овог проблема и релевантну литературу видети поглавље „Манастир Хиландар и бугарски препород“.

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

разрешавања најразноврснијих проблема који су настајали на терену. Важно је напоменути да фермани не садрже само конкретне наредбе и обраћање оним дужносницима од којих се очекује њихово спровођење. Напротив, писари су наводили и околности и разлоге који су подстакли настанак одређеног фермана, што истраживачу често пружа важне додатне податке.¹⁰ Понекад је овај тип докумената издаван на иницијативу централне администрације, и тада се радило најчешће о важним прописима од општег значаја, али највећи број фермана сачуваних у архиви Хиландара настао је као одговор на монашке представке које су поднете Порти. У сагласју са исламском политичком мишљу која је као врхунски задатак владара постављала бригу о спровођењу правде, у Османском царству је свакоме поданику било дозвољено да султану поднесе петицију, молбу или жалбу.¹¹ Овакве представке називане су најчешће **арзухалима** (осм. *‘arz-ı hâl*). После спроведене процедуре провере тврдњи изнетих у арзухалу и њиховог упоређивања с подацима похрањеним у регистрима централне архиве, приступало се изради фермана.¹²

Далеко најбројнији део османских докумената сачуваних у хиландарском архиву издат је од стране локалних османских дужносника. Међу њима истичу се на првом месту **хуџети** (осм. *hüccet*), тј. исправе које су састављане у кадијској судници. У османском систему провинцијалне управе кадије су обнашале разноврсне функције, од улоге судије и нотара до разноврсних задужења везаних за комунална питања локалне заједнице. Тако ни садржина хуџета није била ограничена искључиво на судске пресуде у парницама. Напротив, најчешће се радило о забележеним купопродајним

¹⁰ Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul 1994, 99–124; Иста, “Ferman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 12, İstanbul 1995, 400–406.

¹¹ 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: Hakan Karateke, Maurus Reinkowski (eds.), *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden-Boston 2005, 18–23; Gottfried Hagen, “Legitimacy and World Order”, у: Hakan Karateke, Maurus Reinkowski (eds.), *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden-Boston 2005, 65–66.

¹² Mehmet İpşirli, “Arzuhal”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 3, İstanbul 1993, 447–448; Kütükoğlu, 303–314.

уговорима или уговорима о дуговању. Османски правни систем подстицао је договорно решавање спорова, те су често особе пред кадијом само бележиле већ постигнут договор. Садржај хуџета је, као и код већине других османских типова докумената, строге форме и уједначеног вокабулара, што је важно имати у виду приликом коришћења оваквог типа докумената. Изјаве парничара, оних који су долазили да забележе било какав тип уговора или пак сведока, обавезно су бележене. Међутим, дословне речи тих особа пролазиле су кроз процес прилагођавања специфичном судском шеријатском дискурсу.¹³ Ипак, хуџети омогућавају истраживачу да правилном анализом дође до разноврсних података не само судске природе. Када су у питању купопродајни уговори, најчешће се може реконструисати изглед саме некретнине и њена вредност, као и то ко су били њени суседи. Тиме се гради слика о начину становања, имовинском стању и просторном распореду становништва у оквирима једног насеља. Такође, шеријатска процедура захтевала је обавезно бележење сведока чина, који су били присутни у судници али нису учествовали у самој парници нити били повезани с купопродајом на пример. Уз ограничења, такви пописи имена које су најчешће пратиле и почасне титуле или називи занимања, говоре о друштвеном животу и функционисању локалне заједнице.¹⁴

¹³ 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; Иста, "The Activities of a Kadi Court in Eighteenth-Century Rumeli: The Case of Hacıoğlu Pazarlık", *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.

¹⁴ Ronald Jennings, "Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 48 (1978), 143–145; Исти, "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,

Проблеми који су произишавали из свакодневних послова нису наравно разрешавани увек на кадијском суду. Отуда се у архиви налази и велики број различитих врста потврда и изјава које су издавали између осталих: спахије, мутевелије и светогорски забит, као и приватне изјаве које је свака особа могла да забележи и заведе потом на суду. Оваква врста докумената такође је имала устаљену форму, али ипак је коришћени вокабулар био слободнији, а категоризација на основу садржаја и изгледа комплекснија. Називају се различитим именима која у основи значе **потврда** или **писмо** (осм. *tezkerе, temessük, mektub*). Најчешће се радило о концизним документима који садрже само најрелевантније податке који су произишавали из самог разлога њиховог састављања (дозвола господара земље или управника вакуфа да се изврши купопродаја земљишног плаца, дозвола за слободно кретање и гарантовање заштите на путу).¹⁵

Османски документи пружају нови увид у функционисање манастира, и омогућавају изучавање његове историје у друштвеним, економским и политичким оквирима осамнаестовековног Османског царства. Међутим, док таква врста докумената пружа прецизне податке о економским и правним проблемима, османске бирократе често нису могле, а ни покушавале, да разумеју специфичности унутрашњег манастирског уређења.¹⁶ За османску државу канонски проблеми, међусобни односи међу монасима, и понајмање религијски и теолошки аспект који је за монахе био суштински важан, нису били од интереса. Због тога, правилније разумевање живота и делатности Хиландараца није могуће без проучавања грађе сачуване на словенским

25, 28–30; Огњен Крешић, „Хришћани као сведоци чина (*şuhud ul-hal*) на кадијским судовима у Османском царству“, *Зборник Матице српске за историју* 89 (2014), 23–34.

¹⁵ *Kütükoğlu*, 245–275.

¹⁶ Фокион Коцагеоргис даје језгровит преглед ограничења која пред истраживаче манастирске историје постављају османски документи. Многи феномени које си 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.

језицима.¹⁷ Користимо најрадије општи израз словенски, јер у зависности од врсте документа, његове намене и аутора, примећује се језичка разноврсност. Употребљавају се различите редакције старословенског, али у појединим документима, и језик близак говорном с нехомогеним дијалектским карактеристикама.

Омологије су биле уговори састављани на грчком или словенским језицима, разноврсне садржине. Међу њима се бројношћу истичу уговори о закупу појединачних келија, који су важан извор за проучавање разноврсних начина на које су монашког живота у оквирима једног манастира, и посебно нових трендова манастирске организације који се примећују током XVIII века. С обзиром на то да се радило о документима строге структуре, црквенословенски језик коришћен 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 специфичности. Монаси Хиландара потицали су из различитих средина, па се и у документима које су стварали препознају различити вернакуларни утицаји. Другачије није ни могло бити у доба пре успостављања националних књижевних стандарда.¹⁸ Словенска грађа никада није била предмет систематске обраде и објављивања. Међутим, већ у деветнаестом веку започето је објављивање појединачних докумената и писама, у чему је потом предњачио Радослав Грујић.¹⁹ Свакако најзначајнији приређени извор из XVIII века настао на словенском језику јесте један од манастирских тефтера, који у себи обухвата записе писане током читавог

¹⁷ Архив манастира Хиландара, Српска акта (у даљем тексту АМХ, СА), кутије 1/II, 2/II, 3/II, 4/II.

¹⁸ Александар Младеновић, „Неке филолошке напомене у 'Тефтеру хиландарском'“, у: *Тефтер хиландарски XVIII век*, приредио Божидар Рајков, Софија 1998, 15–21.

¹⁹ Вл. Красић, „Два писма хиландарских калуђера манастиру Ораховици“, *Старинар* IV/1 (1887), 6–10; Димитрије Руварац, „Два писма хиландарских калуђера“, *Старинар српског археолошког друштва* VII/2 (1890), 37–41; Радослав Грујић „Одношаји светогорских и других манастира са митрополитима карловачким“, *Споменик СКА* 51 (1913), 43–69; Исти, „Једно грчко хиландарско писмо из XVIII в. с миниатурама“, *Зборник за историју Јужне Србије и суседних области* I (1936), 389–394.

века и пружа изузетно важне информације о местима које су Хиландарци посећивали, даровима и прилозима које су добијали, функционисању манастирске економије.²⁰ На овом месту требало би истаћи и објављене натписе на зидовима Хиландара и записе у рукописима који су у њему сачувани који чине део исцрпне збирке *Старих српских записа и натписа* коју је саставио Љубомир Стојановић.²¹

Поред ходочасника с простора Османског царства и околних области, Света Гора је и током века привлачила стране путнике. У зависности од порекла и интересовања, поједини од тих посетилаца оставили су важна сведочанства у својим путописима. Православни лаици и црквена лица доживљавали су боравак на Светој Гори као превасходно верско искуство, што је оставило трага на то о чему су писали и како су писали. Доминирају белешке о верским грађевинама, иконама и ритуалима. Међутим, пажљивим читањем могу се сазнати понекад и важни детаљи о унутрашњем уређењу манастира, његовом братству и уопштено начину живота на Светој Гори. С друге стране, путници са запада најчешће су били подстакнути научним интересовањима, најчешће ограниченим на потрагу за старим рукописима и

²⁰ *Тефтер хиландарски XVIII век*, приредио Божидар Рајков, Софија 1998. 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 Матице српске 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 Богдановићу у спомен*, Београд 2018, 239–263. За разлику од поменика, који садрже само имена дародаваца и њихових породица које је требало спомињати у току богослужења, тефтери (од османског *defter* што значи регистар, попис) или кондици (назив грчког порекла који је посебно употребљаван у крајевима насељеним бугарским становништвом) служили су као својеврсне деловодне књиге у које су бележени приходи и трошкови, али и различита дешавања од важности за манастир. Док је објављени тефтер већег обима и са разноврсним записима из живота манастира, у архиву се чува још неколико трошковника (тефтер, катастиха) који су водили монаси задужени за финансије – скевофилаксии. Више о тефтерима као извору за историју манастира видети у: Надя Данова, Кета Мирчева, Олга Тодорова, Светлана Иванова, „Четири зографски кондици от XVIII – началото на XIX в.“, у: Димитър Пеев и др. (прир.), *Зографски съборник: Зографският архив и библиотека. Изследвания и перспективи*, Света Гора 2019, 350–412.

²¹ Љубомир Стојановић (прир.), *Стари српски записи и натписи*, I–VI, Београд 1982–1988².

књигама. Радозналост ових посетилаца тиме се није исцрпљивала, те су и они оставили интересантне податке о животу на Светој Гори.²²

Векови великог територијалног ширења Османског царства, знаменитих ратних сукоба (посебно оних вођених на простору централне Европе, од тзв. Дугог рата до Великог Бечког рата), и успостављања „класичних институција“, тј. 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* и потом владавину султана Абдулхамида. Међутим, XVIII век који је донео постепене али суштинске промене класичног система и нове трендове у османском друштву, поред појединачних мањих радова, тек у последње две деценије почео је да привлачи већу пажњу османиста. Одлука да се у раду истражује осамнаестовековни Хиландар од почетка се заснивала на идеји да се манастир посматра у оквирима друштвених и политичких феномена Османског царства. Намера је била да се изучавањем једне важне верске институције, која је свој утицај имала на

²² [Дамаскин], *Афонская Гора и Соловецкій монастырь, труды чудовскаго иеродіакона Дамаскина (1701–1706)*, сообщил архимандритъ Леонидъ, Санкт Петербургъ 1883; [Василий Г. Барский], „Краткое описание горы Афонския въ первое посѣщение оной Василиемъ Барскимъ 1725–1726 годахъ“, у: Три древнихъ сказанія о святой горѣ Афонской и краткое описание св. Горы составленное въ первое посѣщение оной Василиемъ Барскимъ (1725–1726. г.), Москва 1895, 15–50; Исти, Второе посѣщение Святой Афонской Горы Василья Григоровича Барскаго имъ самимъ описанное съ 32-мя рисунками и картою Афонской горы, Санкт Петербург 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.*, подъ 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 Έρανιστής* 3 (1965), 33–75; Robert Walpole, *Memoirs relating to European and Asiatic Turkey and Other Countries of the East*, London 1818; Антонин (Капустин), *Заметки поклоника Святой Горы*, Москва 2013.

далеко ширем простору од граница Свете Горе, допринесе и разумевању општих прилика у којима су живели немуслимански поданици султана.

Иако конвенција историчара, коришћење једног столећа као временског оквира истраживања показало се као најподобније. Почетак осамнаестог века обележен је важним политичким и војним дешавањима, која ће оставити трага на свим нивоима организације државе, па тако и на функционисању манастира Хиландара. Када је у питању горња хронолошка граница, сама година 1800. није представљала важну прекретницу у историји Османског царства. Међутим, неуспеле реформе султана Селима III, ратови на фронтовима од Египта до Црног мора, и пре свега велики немири који ће захватити европске провинције царства, означили су почетак новог убрзања промена и стварања друштвених и економских оквира који су се све више разликовали у односу на ситуацију у претходном столећу. Стога би даљим залажењем у XIX век, пред истраживача били постављени сасвим нови захтеви.

Пратећи постављене циљеве и приступ теми, у првом поглављу рада *Прилагођавање новим изазовима – Манастир Хиландар у XVIII веку* дат је преглед општих тенденција развоја историје манастира Хиландара. Посебна пажња посвећена је месту Хиландара и Свете Горе у османском административном и правном систему, затим унутрашњем уређењу манастира и његовом братству, да би на крају биле приказане везе манастира с најважнијим православним црквеним институцијама. Посматрајући повест манастира из перспективе османских докумената, истраживач може бити превише усмерен искључиво на питања правног статуса, економије и пореских оптерећења. Иако ова питања сматрамо суштински важним и неопходним основама истраживања било које друге теме, 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 васељенских патријарха. На тај начин се слика манастира као успешног колектива који велики труд улаже у сопствени економски опстанак, допуњава „погледом изнутра“, тј. преусмеравањем фокуса на саме монахе и како су они уређивали своју заједницу.

Проучавањем општих одлика манастирске историје, уочили смо да један њихов аспект може бити илустративан за приказивање како континуитета манастирског деловања тако и прилагођавања променама које је XVIII век донео. У датом периоду запажа се све већа усмереност Хиландараца према простору источног Балкана. У досадашњој литератури често је истицано тзв. „јачање бугарског утицаја“ у манастиру од половине тог столећа. Међутим, нису били познати детаљи на који начин је такав развој догађаја утицао на живот у манастиру, већ се слика националних борби с краја XIX века без преиспитивања пресликавала на претходни период. Наслов овог докторског рада, *Манастир Хиландар и Бугари у XVIII веку: културне и економске везе*, стога је унеколико референца на став досадашње историографије. Истраживањем документарне грађе на османском и словенским језицима, као и њиховим употпуњавањем другим типовима извора, показало се пак да етничке одреднице треба пажљиво користити. Исте речи мењале су свој садржај и значење понекад и из генерације у генерацију, а посебно у ситуацији суштинских промена друштвеног и државног уређења које је XIX век донео на Балканско полуострво. Етнимима су свакако постојали и људи су их били свесни и користили су их у свакодневnoj комуникацији, али увек се мора узимати у обзир да њихов садржај и значење нису били у потпуности идентични њиховом савременом поимању, нити им је придавана увек иста вредност у сваком контексту.

На овом месту, потребно је појаснити и коришћење територијалних одредница у раду. Под појмом источни Балкан, у овом истраживању, подразумевамо територије данашње Бугарске и источног дела Србије. У османском периоду радило се о областима које су припадале различитим управно-административним јединицама. Међутим, оне су биле повезане заједничким друштвеним, економским и културним тенденцијама развоја. У питању је простор који је припадао различитим санџацима Румелијског беглербеглука. Будући да територијална подела Царства на војно-административне јединице није играла значајнију улогу из перспективе хиландарских монаха, сматрали смо да би инсистирањем на истој непотребно оптерећивали текст. Иако су на највећем делу датог простора

етнички Бугари чинили већину немуслиманског становништва, демографска слика била је далеко од хомогене. Прелазни простор између српских и бугарских области обележен је помешаношћу народа, посебно кад се узме у обзир да су разлике између два блиска словенска народа у то време биле мање изражене него што ће то касније постати. Даље ка истоку, у насељима данашње Бугарске посебно важну групу становништва чинили су Грци и хеленизовано словенско становништво. Један од циљева истраживања био је да се покаже постојање 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 два поглавља која се одликују различитим приступом основној теми. У другом поглављу докторског рада насловљеном *Хиландарски метоси на источном Балкану* циљ излагања био је двојак. На првом месту било је потребно на основу до сада никада не коришћене грађе, као и објављених извора, да се покуша реконструисање мреже манастирских поседа као основе присуства Хиландараца на датом простору. Таксативни опис метоха у различитим насељима не само да је неопходан због потребе да се прикаже њихов просторни размештај, већ је искоришћен и као прилика да се на примерима прикаже сложеност османског правног система и разноврсни начини на које су монаси стицали, одржавали и користили своје поседе. Такође, колико су то доступни извори омогућавали, приказивана је и делатност појединачних монаха који су као део својег послушања добијали задатак да путују ради прикупљања милостиње.

После покушаја успостављања основних чињеница о распореду и вредности поседа, као и присуству монаха у насељима источног Балкана, у другом делу поглавља циљ нам је био да анализирамо друштвене односе који су владали у османској провинцији. Примењујући налазе досадашњих истраживања о организацији локалних заједница као економских и културних институција и о приватном животу и религиозности православног становништва, покушано је да се утврди које је било место Хиландараца у

таквом систему.²³ Поред истраживања присуства монаха у насељима источног Балкана, посебна пажња пружена је и начинима на које су православни верници кроз чинове задужбинарства, даровања и поклоничких путовања учествовали у животу манастира и градили двосмерне везе којима су се ширили културни и верски утицаји.

Треће поглавље дисертације носи назив *Хиландар и бугарски препород*. После успостављања контекста кроз развијање слике мреже манастирских метоха и веза са становницима источног Балкана, у овом поглављу се истраживање базира на животу и деловању једне особе – Пајсија Хиландарског. Радило се 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 *Историја славјанобугарска*.²⁴ Бугарска историографија је временом овом делу приписала улогу зачетка процеса који се назива

²³ Локалне заједнице и њихова организација све више су привлачили пажњу истраживача у последње две деценије. У исто време јача и интересовање за проучавање приватног живота становника Османског царства. Halil İnalcık, 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 живот 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 живот у српским земљама у освит модерног 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.

²⁴ У раду је коришћено критичко издање приређено 2012. године, које тзв. *зографски препис*, који се сматра оригиналном верзијом и Пајсијевим аутографом, допуњује недостајућим деловима текста сачуваним у 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. Овде бисмо скренули пажњу на две књиге које су се критички позабавиле између осталог и 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*, София 2012; Румен Даскалов, *Как се мисли българско възраждане. 10-години по-късно*, София 2013.

бугарским препородом, који је кулминирао стицањем независности од Османског царства и формирањем бугарске државе.

У раду смо покушали да преиспитамо Пајсијево дело посматрајући га у контексту времена у коме је настало. На тај начин пружена нам је прилика да наставимо истраживање друштвених и културних прилика у насељима источног Балкана започето у претходном поглављу. Томе је придодат још један важан аспект о коме извори ретко изричито говоре, а то је питање вишеструких идентитета и њиховог значаја у животу оновремених људи. Инсистирање националних историографија позног XIX и XX века на националном идентитету, и приписивање Пајсију Хиландарском изузетно наглашене улоге у изградњи бугарске нације, усмерило нас је ка анализи колективних идентитета на осамнаестовековном османском Балкану, њихове испреплетаности и њиховог развика. Порекло и друштвено-економске околности усмеравале су деловање Пајсија Хиландарског, али смо се трудили и да посебно нагласимо утицај припадности хиландарском братству на изградњу ставова овог бугарског монаха.

Проучавајући односе манастира Хиландара с простором источног Балкана не само да се разјашњава овај важан аспект манастирске повести, већ се постављају основе за исправно разумевање читавог хиландарског осамнаестог века. Монаси нису били издвојени од остатка православног становништва, и градећи слику монашког живота употпуњују се и општа сазнања о животу и положају немуслимана у Османском царства. 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.

2. ПРИЛАГОЂАВАЊЕ НОВИМ ИЗАЗОВИМА – МАНАСТИР ХИЛАНДАР У ХVIII ВЕКУ

2.1. Османски осамнаести век

Транзиционо доба османске историје (XVII–XVIII век) период је прилагођавања Османског царства, преласка с ратне привреде и централизоване државе на децентрализовану управу у којој је центар изналазио другачије методе комуникације с провинцијом.²⁵ Промене управног система, пратиле су економске и војне реформе које су мењале устаљене форме управљања и администрирања империјом, креирајући читав низ паралелних институција. Осамнаести век је стога у многоне најдинамичније раздобље османске историје. На његовом почетку је *Доба лала* (1718–1730),²⁶ често посматрано као османско отварање према европским утицајима, а на крају владавина реформског султана Селима III (1789–1807). Током овог раздобља Царство је доживело најизразитију децентрализацију, те се читав период често назива и *Добом ајана*.²⁷ Може се закључити и да је осамнаести век заправо век бирократије, односно доминације Високе порте у османској политици. Раширена је представа о аутократској власти османских султана, која занемарује читава раздобља османске историје, када султани нису утицали на одлуке које су доношене у њихово име, попут тзв. *Владавине жена* 1566–1656.²⁸

²⁵ 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.

²⁶ Ahmed Refik, *Lale Devri, 1718–1730 Geçmiş Asırlarda Osmanlı Hayatı*, İstanbul 2011.

²⁷ Ајани су били локални угледници, чија је улога у локалним заједницама постајала све формализованија и значајнија. Yuzo Nagata, *Tarihte Âyânlar. Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1997.

²⁸ Ahmed Refik, *Kadınlar Saltanatı*, İstanbul 2013.

Од друге половине XVII века положај великог везира односно Високе порте, као његове канцеларије, захваљујући породици Копрулу, почео да јача сузбијајући моћ црног евнуха, који је био својеврсни управник харема. Побуна 1703, тзв. *Први једренски догађај*, настала је против Фејзулах-ефендије, моћног шејхулислама, који је руководио османском дворском политиком. Тек је тада успостављена доминација Високе порте, а положај великог везира добио неприкосновено преимућство у вођењу унутрашње и спољне политике. Процес континуираног ширења бирократије, успоставио је њено преимућство, заснивајући до средине XVIII века 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* се везује за султана Ахмеда III (1703–1730), који је попут својих претходника, султана реформатора, Османа II (1618–1622), Мустафе II (1695–1703), али и наследника, Селима III, идеју о реформама платио животом. Истински реформатори остајали су често у сенци великих историјских наратива, све до Дамад Ибрахим-паше Невшехирлија, великог везира (1718–1730) и покретача реформског таласа, који је, уз сва противљења, обележио последња два века Османске империје. Представљено најчешће као протореформски период османске историје, *Доба лала* представља сву сложеност османске реалности. У њему су сублимирани утицаји персијско-арапске традиције, снажног исламског цивилизацијског утицаја и почетак отварања према европским утицајима. Символика *Палате 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.²⁹

Дуго се у науци погрешно мислило да је палата настала под директним утицајем дипломатске мисије Мехмед-ефендије Јирмисекиз челебије 1720/21. у Паризу. Оснивање прве штампарије на османском језику, заправо јесте последица ове мисије. Ибрахим Мутеферика, који је заслужан за овај подухват, један је од оних преобраћеника у Османском царству, који су

²⁹ Dana Sajdi, *Ottoman Tulips. Ottoman Coffee. Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London 2007.

оставили значајног реформског трага.³⁰ Осим покретања штампарије, аутор је и првих филозофских расправа у којима је настојао да теоријски разјасни појмове европске и исламске цивилизације. Барон де Тот и гроф де Боневал, настављачи су ове традиције, која је османској елити омогућила покретање реформе образовања и оснивање првих школа по европском узору, односно савремених војних артиљеријских корпуса. Теорије модернизације наглашавале су да су османски реформатори били изложени конзервативним реакцијама, које су уклањале сваки траг реформи.³¹ Политички сукоби око највиших положаја у држави, оличени кроз борбе различитих интересних организација – *интисапа*, нису у свом фокусу имали реформе, већ борбу за власт у којој су попримали реформско или конзервативно наличје, у зависности од тренутних потреба.

Током XVIII века, владајуће елите успевале су да ограниче своје сукобе и стабилизују државни систем. Пракса честе смене 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 или Халил Хамид-паше, везује се политика мира. После стабилизације границе на Дунаву и Сави, Царству је током читавог XVIII века одговарао мир на граници према Хабзбуршкој монархији. Мировна политика у Европи, није са истим жаром вођена и према Персији, где се сукоби заоштравају.³² Владајућа елита је успевала да контролише државну политику и сам центар власти. Локалне прилике све више су остајале изван домена интересовања и реалне контроле центра. Османске провинције улазиле су у период снажне динамике, у којој се стање често мењало и где је положај локалног становништва, као и самих локалних владајућих елита, постајао све

³⁰ Orlin Sabev, *Ibrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726–1746)*, Istanbul 2006.

³¹ Virginia Aksan, "Enlightening the Ottomans: Tott & Mustafa III", у: Ali Çaksu (ур.), *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World*, Istanbul 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 Крешић, „Барон де Тот – Минхаузенев узор као модернизатор османске војске“, *Новопазарски зборник* 32 (2009), 29–37.

³² Virginia Aksan, *Ottoman Wars 1700–1870: An Empire Besieged*, London 2007.

несигурнији. Почетком XVII века, како о томе најбоље сведоче османске хронике, током борби за власт политичке елите у центру почеле су тражити савезнике у провинцији, најпре у Анадолији.³³ Хронике тако често бележе успон неког великог везира захваљујући подршци спахија или јаничара било из Истанбула или удаљених крајева Анадолије. Честе побуне јаничара, нису одраз *декаденције* Османског царства, како нам то савремена литература сведочи, некритичким преузимањем ставова пронађених у хроникама, већ саставни део политичких сукоба најмоћнијих интисапа, који су успели да у међусобним борбама изврше мобилизацију својих присталица.

Османска војска класичног доба, ослоњена на спахије и јаничаре,³⁴ опстајала је све до формалног укидања јаничарског оцака у *Срећном догађају* 1826, али је до XVIII века она постала потпуно нефункционална. Појам јаничара и спахија тада одражава друштвени а не војни статус. Јаничари су најчешће били власници гостионица и кафана, којима су давали називе у зависности од *орте* (тј. одреда) којој су припадали, док су спахије све више почеле да налазе интерес у упуштању у послове око илтизам система, односно пореских закупа. Реформа пореске администрације током XVII века порезе са земље је оставила спахијама, као притежаваоцима тимара, јер је револуција цена умногоме обезвредила ову пореску ставку.³⁵ Државна администрација издржавала се пореским ставкама џизје и авариза. Увођењем илтизам система, закуп пореза је продаван на лицитацијама, а најмоћнији закупци су успостављали сопствене структуре пореске администрације у провинцијама, чиме су снажени неформални клијентелистички односи и омогућено стицање богатства једном малом кругу повлашћених. Локални органи управе настојали су да се укључе у ове измењене видове администрирања, превасходно наметањем свог

³³ Mustafa Naima, *Tarih-i Naima Ravzat ül-Hüseyn fi Hülasat-ı Ahbar el-Hafikayn* (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, İstanbul 2013; Subhi Mehmed Efendi, *Subhi Tarihi, Sami ve Şakir Tarihleri ile Birlikte* (haz. Mesut Aydiner), İstanbul 2007.

³⁴ Халил Иналџик, *Османско царство. Класично доба 1300–1600*, Београд 2003.

³⁵ Bruce McGowan, *Economic Life in Ottoman Europe. Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*, Cambridge 1981; Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge 2003.

ауторитета нужног посредника и најмоћнијег политичког и економског фактора на локалу. Све до средине XVIII века уз подршку центра власти, пресудни утицај локалне администрације остајао је загарантован. Локални везири, паше као управници провинција – санџака, ослањали су се на локалну војску, коју су сами издржавали, *јерлије*.³⁶ Јединице јерлија, распоређене на стратешким локацијама у унутрашњости санџака на челу са командантом посаде – *мухаџизом* и цивилним представником власти – *муселимом/мутеселимом*, део су везирове администрације.

Од средине XVIII века Царском дивану је почело да пристиже све више жалби на локалну администрацију и уопште незаконитости свих видова. Због тога је држава успоставила посебан механизам, тзв. *ахкјам* администрацију.³⁷ Умножавање жалби указује на све снажнију опозицију локалној власти. Везири се нису дуго задржавали у провинцији. Честе смене онемогућавале су укоренјивање система, што су неформални центри моћи почели да користе. Финансијска а затим и реална моћ на локалу је постепено прелазила у руке оних који су за себе успевали да прибаве највеће пореске закупе, да наметањем дугова сељацима или насилним преузимањима створе све веће полу-приватне 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*,³⁸ и обраћала им се с молбом да помогну локалним органима власти. Убрзо је њихова моћ превазишла снагу званичних дужносника, којима су силом наметали своју власт. Током последње деценије XVIII века, све чешће се називају обласним

³⁶ Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihiinde Levendler*, Ankara, 2013; Мирослав Павловић, *Смедеревски санџак 1739–1788*, Нови Сад 2017.

³⁷ Suraiya Faroqi, "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* (A. Anastasopoulos, ed.), Rethymno 2012, 435–453; Мирослав Павловић, Огњен Крешић, „Институција апелације у правном систему Османског царства током транзиционог периода“, *Зборник Матице српске за друштвене науке* 154 (1/2016), 37–51.

³⁸ Avdo Sućeska, *Ajani. Prilog proučavanju lokalne vlasti u našim zemljama za vrijeme Turaka*, Sarajevo 1965; Yuzo Nagata, *Tarihte Âyânlar: Karaosmanoğluları Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1997.

господарима, јер су контролисали просторе значајно веће од санџака, са тенденцијом нападања суседних провинција и ширења своје власти. Осман Пазваноглу и Али-паша Јањински, најпознатији су господари у Румелији. Многи од њих ступали су у службу оних моћнијих, али им и отказивали послушност када је требало бранити Царство од спољног непријатеља. Није им била страна ни подршка султанима, попут Мустафе-паше Алемдара (Бајрактара), који је 1807. кренуо са сопственом војском у Истанбул како би ослободио свргнутог султана Селима III. Његовим преузимањем власти и именовањем за великог везира када је потписана *Повеља о сагласности* (осм. *Sened-i İttifak*) 1808. године, односно формализована подела интересних сфера међу ајанима, означава врхунац доба ајана. Оно је прекинуто тек *Хатишерифом од Гулхане* 1839. године, којим је отпочело ново реформско доба – *танзимат*.³⁹

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

Промене у административном и пореском систему Османског царства одражавале су се и на функционисање монашке заједнице на Светој Гори. Од њиховог доласка под власт османских султана, светогорски манастири су препознавани као посебан случај у односу на друге манастире Царства. 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 током првих деценија XVII века у Кареји је почео да борави представник оџака бостанџија,⁴⁰ који је у документима

³⁹ *Historija osmanske države i civilizacije*, Ekmeleddin İhsanoğlu (прir.), Sarajevo 2004; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London-Oxford-New York 1960.

⁴⁰ Бостанџије су били један од одреда војника који су били стационарани пре свега при султановом двору и представљали део дворске спољне службе. Имали су разноврсне обавезе, од бриге о дворским баштама и вртovima (одакле и потиче њихов назив), до стражарске и службе на султанским бродовима. Фотић, *Света Гора*, 55; Murat Yıldız, *Bahçivanlıktan Saray Muhafızlığına Bostancı Ocağı*, İzmir 2011, 78–79.

најчешће титулисан као *hâseki ağa* и *zâbit-i Aynarôz*. Разлог овакве повезаности између Свете Горе и једног војног одреда била је одлука власти да део дажбина које су плаћали манастири буде преусмерен бостанцијама. 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 био посредник у споровима између различитих манастира. Још истакнутија његова улога била је посредништво између локалних и централних власти и манастирске заједнице.⁴¹ Тиме је створена могућност за мешање у послове манастира и захтевање плаћања додатних намета од стране забита. Он је контролисао и проток људи, у смислу да без његове дозволе муслимани и странци нису смели ступити на атонско тло. С друге стране, имао је и одређену контролу над кретањем монаха. У случајевима када су чланови манастирске обитељи напуштали своје манастире како би путовали ради прикупљања милостиње, они су добијали посебне потврде од забита, којима им је гарантована сигурност и да их други османски чиновници неће спречавати у извршењу својих дужности.⁴²

Централне власти су на Светој Гори имале један главни интерес, и то је било 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. Допринос сваког манастира заједничким плаћањима називао се *сидосија* или *сидоксија*, и османске власти су преко бостанцијског оцака и локалног кадије вршиле надзор те расподеле. 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 од најбогатијих манастира – Ватопед и Хиландар,

⁴¹ 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.

⁴² 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, *Света Гора*, 55–62; Yıldız, 78–79.

радије своје сидосије предавали директно забиту него заједнички са осталим манастирима.⁴³ Одсек који су плаћали Светогорци укључивао је џизју⁴⁴ и ушур,⁴⁵ док није сигурно да ли је обухватао и износ испенце,⁴⁶ за коју познији извори сведоче да је сваки монах понаособ плаћао.⁴⁷

Монаси православних манастира били су по правилу ослобођени плаћања џизје, али оваква повластица није се односила на светогорску монашку заједницу. Ова дажбина је прилагођавана имовинском стању особе и у складу с тиме постојале су три категорије (осм. *â'lâ, evsât, ednâ*). Све до XVIII века светогорски монаси су аутоматски сврставани у најнижу категорију намењену најсиромашнијим становницима Царства. Међутим, овакав начин обрачунавања тада је прекинут, и монахе су османске бирократе почеле да смештају у различите категорије. С обзиром на то да су монаси сами преузимали харачке листиће на основу којих је плаћана џизја, а османски чиновници нису долазили на Свету Гору како би пописивали манастирска братства, распоређивање по имовинским разредима извесно је одређивано преговорима. 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 џизју, односило се и на монахе. Подаци за 1744. годину пружају следећу слику расподеле монаха по имовинским категоријама: 10% у највишој, 80,6% у средњој и 9,4% у

⁴³ Фотић, *Света Гора*, 74–75.

⁴⁴ 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.

⁴⁵ Ушур (осм. *ûşr*) 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.

⁴⁶ Испенца (осм. *ispence*) је била 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.

⁴⁷ Фотић, *Света Гора*, 66–67.

најнижој. Такав однос је без већих промена важио током читавог XVIII века.⁴⁸ Колико су османске власти биле упознате са унутрашњим питањима организације живота у манастирима не може се са сигурношћу рећи, и разлози за увођење овакве расподеле највероватније су економске природе и били су подстакнути пореским реформама. Међутим, не може се не приметити да су се на одређени начин, промене у опорезивању поклапале с трендом имовинске диференцијације међу монасима, који је пратио мешање киновијских и идиоритмијских одлика организације манастира.⁴⁹

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 пружа информације о начину на који су светогорски манастири били опорезовани, које су дажбине плаћали а којих су били ослобођени. Годишњи одсек је износио 7.800 грошева за свих двадесет светогорских манастира. У султанској наредби је описана свака ставка одсека која се односила на различите намене везане за држање и коришћење земље и другу пољопривредну производњу. Радило се о

⁴⁸ Барский, *Второе посещение Святой Афонской Горы*, 46–47; Ursinus, "Holy Mountain", 271–274; Фотић, *Света Гора*, 66–67; Elias Kolovos, "Christian Influence and the Advent of the Europeans. Negotiating for State Protection: Çiftlik-Holding by the Athonite Monasteries (Xeropotamou Monastery, Fifteenth–Sixteenth C.), у: Colin Imber, Keiko Kiyotaki, Rhoads Murphey (eds.), *Frontiers of Ottoman Studies*, vol. II, London 2005, 197–201.

⁴⁹ 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, а одлика овакве организације живота у једном манастиру која се могла одразити и на пореско оптерећене јесте пракса да је монасима дозвољавано да задрже имовину коју су поседовали пре замонашења, као и да стичу нову. Даница Поповић, „Живот у монашкој заједници“, у: Смигља Марјановић-Душанић, Даница Поповић (ур.), *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд 2004, 526; "Idiorhythmic monasticism", у: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 2, New York-Oxford 1992, 981–982.

дажбинама: *resm-i zemîn* 1.418 грошева,⁵⁰ испенџа 1.550 грошева, дажбине за винограде 830 грошева, за маслињаке 570 грошева, ушур на храстово дрвеће 1.985 грошева, на повртњаке 225 грошева, на кошнице 150 грошева и на млинове 150 грошева. Поред тога манастири су плаћали 500 грошева на име дажбине *afv-i mubaya*.⁵¹ Када је у питању џизја, прописано је да се узима по особи 60 акчи „пошто су зиме нежењени“ (...*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 грошева требало је да буде коришћено за куповину меса и тканина за бостанџије (...*zarar-ı lahm ve kirpâs bahası*...),⁵² али се овим ферманом та сума повећава султановом одлуком за 500 грошева. Додатних 354 грошева преусмерено је за трошкове снабдевања бостанџијске календерхане (...*kalenderhâne-i bostaniyân ta'amiyesine*...).⁵³ Остатак је био намењен државној благајни.⁵⁴

Ферман уводи нову значајну дажбину за манастире на име ослобођења од ванредних пореза. Радило се о давањима која је држава наметала испрва само у ванредним приликама, али која су се претворила временом у редовне дажбине. Под називом авариз (осм. *'avâriz-i dîvâniyye*)

⁵⁰ Порез на земљу која није имала статус чифтлика, плаћан по јединици површине. Ahmet Tabakoğlu, "Resim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 34, İstanbul 2007, 582–584.

⁵¹ Највероватније надокнада за изузеће од државних откупа производа.

⁵² Снабдевање одреда бостанџија било је већ од раније повезано с приходима од црквених институција. Тако је пешкеш, који су црквени прелати плаћали приликом ступања на дужност или приликом смене на султанском престолу, крајем XVII века преусмерен за 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 CIÉPO Symposium Rethymno, 27 June – 1 July 2012, Heraklion 2014*, 208.

⁵³ Није сасвим извесно на шта се овај трошак односио. Календерхане била су стецишта за одседање путујућих дервиша, која су често оснивана као део верских задужбина, тј. вакуфа.

⁵⁴ Balta, "Landed Property", 137, 141. Евангелиа Балта је у своме чланку приредила транскрипцију читавог фермана на основу текста записаног у сиџилима солунског кадије, док су копије фермана сачуване и у светогорским манастирима. У манастиру Хиландару сачувана је посебно интересантна копија, писана на османском језику али ћириличним писмом. Balta, "Landed Property", 138–143; AMXT, 11/XXXII, 11/XXXIII, 11/XXXV; Voškov, „Ein kyrillischer Trasnkriptionstext“, 69–74.

подразумевао се читав низ различитих новчаних и натуралних давања и радних обавеза, а сличне природе били су и намети називани текјалиф-и урфије (осм. *tekâlif-i 'örfiyye*). За разлику од поменутих намета које је разрезивала централна власт, текјалиф-и шака (осм. *tekâlif-i şâkka*) били су нешеријатски намети које су прикупљале локалне власти.⁵⁵ Светогорски манастири уживали су повластицу ослобађања од свих видова ванредних намета, међутим и сам ферман потврђује да су различити државни службеници (од провинцијских управника, преко кадија до представника бостанџија 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 овакве привилегије, манастири су од тренутка издавања фермана морали да годишње, у три рате, државној благајни плаћају 7.000 грошева.⁵⁶ И пре овакве одредбе чини се да су се монаси 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 грошева годишње као „суседску помоћ“ за плаћање текјалифа захтеваних од становништва солунске казе.⁵⁷

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,⁵⁸

⁵⁵ Фотић, *Света Гора*, 68–69.

⁵⁶ Balta, „Landed Property“, 137–138. У османском тексту прецизно су наведене 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 vâlî ve a'yân-i vilâyet taraflarından rencide olunmamak üzere serbestiyetlerini hâvî hatt-ı hümâyûn-ı şevket makrûnumla ma'nûn emr-i âlişânım isdârıyla şurût ta'ahhüdleri te'yid ve te'kîd olunmasını...” Balta, „Landed Property“, 142.

⁵⁷ 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*). Међутим, с обзиром на то да се у документима на такав назив ретко наилази, у тексту ће бити коришћен израз каза. Tuncer Baykara, „Kaza“, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 25, 119–120.

⁵⁸ Дунум (осм. *dönüm*) је површинска мера описивана првобитно корацима (40 средњих корака у дужину и ширину), да би касније била одређивана у односу на аршине и лактове. С

89,5 дунума под стаблима лешника, 14 дунума башти, 10 дунума ливада, 60 дунума поља, 1.800 стабала маслина, 272 кошнице и 4 млина. Од тога 60 дунума њива, 50 дунума винограда, 885 маслинових стабала, 3 дунума башти, 41 кошница и 2 млина налазили су се у границама Свете Горе. На самом полуострву Атону, манастир је држао и „120 црних бивола, 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 грошева), чиме је српска лавра била смештена на пето место по учешћу у светогорским давањима османској држави.⁵⁹

Већина манастирских поседа није поименично забележена у пописном дефтеру, већ он укључује само оне за које је манастир дажбине плаћао одсеком заједно с другим светогорским манастирима. Такође, детаљно су пописане све келије које су се налазиле у хиландарском поседу на Светој Гори и засебно у Кареји.⁶⁰ Када су у питању метоси ван Свете Горе, у попису су наведени поједини који су се налазили на подручју Каламарије.⁶¹ Пошто тиме нису обухваћени сви земљишни поседи манастира, ради стварања потпуне и прецизније слике о манастирској економији, неопходно је дати преглед хиландарских метоха.

У залеђу Свете Горе манастир Хиландар поседовао је групу метоха који су били од највећег значаја за манастирску економију. Велики метох у Комитиси и Стиљару налазио се на северу Атона, али ван граница Свете

обзиром на то да се није радило о тачно утврђеним мерама, већ о онима које су се значајно разликовале од места до места, и временом се мењале, исто се односило и на дунум. Величина ове мере била је у распону од 703,84 м² до 2.265,76 м², а у просеку између 900 и 1000м². Фотић, *Света Гора*, 435.

⁵⁹ Ваşbakanlık Osmanlı Arşivi, Kâmil Kereci, defter 2541; Balta, 149–153; Фотић, *Света Гора*, 241–242.

⁶⁰ ВОА, К.К. д. 2541, 84–92.

⁶¹ ВОА, К.К. д. 2541, стр. 26, 27, 32.

Горе. До XIX века нарастао је до 1.000 дунума њива.⁶² Даље ка северу, на месту давнашњег Ксерксовог канала, тј. Превлаци (Провлаци), налазио се метох називан често Српски пирг.⁶³ Метох зван Коруна, који се налазио у релативној близини, у синору града Јериса и који су Хиландарци изгубили у XVII веку, на почетку следећег века враћен је у њихов посед.⁶⁴

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.⁶⁵ Током XVIII века можемо пратити настојање Хиландараца за проширењем поседа, као и спорења како би заштитили већ постојеће поседе.⁶⁶ 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 некретнине.⁶⁷ Велики пашњак који је припадао становницима села Пијавица (осм. *Piyâvîçe*), која се налазила западно од Извора, манастир Хиландар је купио 20-их година XVII века и успео да задржи и у наредном веку, како показује и једна тапија издата од стране сеоског забита 1711. године.⁶⁸

Друга важна скупина манастирских метоха налазила се на подручју Халкидике званом Каламарија, око 50 км југоисточно од Солуна. Радило се о групацији 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 доминантан.⁶⁹ Интересантно је да се у пописном дефтеру из 1764. године од хиландарских поседа ван граница Свете Горе спомињу само они на Каламарији.⁷⁰ На полуострву Касандра,

⁶² Фотић, *Света Гора*, 277.

⁶³ Исто, 292.

⁶⁴ АМХТ, 3/237, 3/245; Фотић, *Света Гора*, 303.

⁶⁵ Фотић, *Света Гора*, 311.

⁶⁶ АМХТ, 3/225, 3/240, 3/270, 3/271, 3/313, 3/322, 3/324, 3/338.

⁶⁷ Фотић, *Света Гора*, 315–317.

⁶⁸ АМХТ, 3/224; Фотић, *Света Гора*, 319–320.

⁶⁹ АМХТ 3/243, 3/283, 3/288, 3/389, 3/314. Фотић, *Света Гора*, 333–345.

⁷⁰ ВОА. КК. d. 2541, стр. 26–27, 32.

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 башти. Прва половина XVIII века период је напуштања овог важног поседа, да би Хиландарци обновили пољопривредну производњу 1751/2. године.⁷¹ 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 светогорске манастире када је у питању производња житарица.⁷²

Поседи на Халкидици су заједно са светогорским метосима представљали главно подручје пољопривредне производње и гајење манастирске стокe. 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 и даље били присутни у самом граду и током XVII века. Сигурно је да су у вароши града Сера купили једносратну кућу 1770. године.⁷³ Од осталих сеоских поседа у овом крају, 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.⁷⁴

Пространи земљишни поседи представљали су главни ослонац манастирске економије а тиме и опстанка манастира. Док су мањи део земље монаси сами обрађивали, већином се производња 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 њиховим коришћењем. На тај начин, манастир је постајао блиско повезан с локалним становништвом, позајмљивао је новац сељанима или им директно помагао око плаћања дажбина.⁷⁵

⁷¹ Фотић, *Света Гора*, 354–359.

⁷² Исто, 361–363.

⁷³ АМХТ, 7/8, 7/9.

⁷⁴ Фотић, *Света Гора*, 373–383.

⁷⁵ Kolovos, "Monasteries in the Rural Society", 169.

Борба за очување основних права и привилегија је упућивала монахе на обраћање директно централним властима. С друге стране, текући послови везани за стицање поседа, њихово коришћење и спорове који су из тога проистицали изискивало је да Хиландарци редовно своја права бране пред кадијским судовима. Света Гора и велики део поседа налазили су се под јурисдикцијом сидераквсијског кадије, али монаси су парнице водили и пред другим кадијама у зависности од локалитета. То је подразумевало да су монаси већ од најранијег периода показали да су спремни да се добро обавесте о начинима на који су функционисале шеријатске парнице.⁷⁶ У својој основи кадијски суд био је заснован на исламском верском праву, тј. шеријату.⁷⁷ С обзиром на то да је извор легитимитета представљао сам бог, световне власти нису имале овлашћење да одредбе шеријата мењају, већ само да их примењују. Они који су шеријат тумачили називали су се улемом, којој су припадале и кадије.⁷⁸ Међутим, практична примена шеријатског права била је ограничена, и припадници улеме нису увек могли да креативним тумачењима изнађу решење за сваки случај настајао у променљивим друштвеним и политичким околностима. Због тога су световни владари доносили прописе и законе који су заснивали на практичним потребама

⁷⁶ Фотић, *Света Гора*, 42–43.

⁷⁷ Главне изворе шеријата представљају Куран и суна, тј. традиција о поступцима и изрекама пророка Мухамеда. Поред њих, као основе верског закона прихватани су и законска аналогија и једногласност закључака правних стручњака. Исламско право познаје четири традиционалне школе тумачења шеријата, које су биле међусобно равноправне, и сваки је кадија могао да самостално одлучи чије 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.

⁷⁸ Улема (једн. алим) је групно име којим су означаване особе образоване у исламским верским школама, и тиме стекле право да раде као правни стручњаци, судије, наставници и верски дужносници. За свој рад добијали су плату од државе што их је смештало у слој становништва ослобођен обавезе плаћања дажбина, тј. аскере. Gábor Ágoston, "Ulema", у: Gábor Ágoston, Bruce Masters (eds.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York 2009, 577–578.

произашлим из управљања царством. Световно право (*канун*) и обичаји били су тако додатни извори на којима су кадије могле заснивати своје одлике, када шеријат није пружао релевантна решења. У теорији, они су били потпуно независни од централне администрације, и ни сам султан није могао преиначити одлуку једног кадије, већ је само послати на поновно разматрање или проследити другом судији.⁷⁹

Као зимије, тј. немуслимански поданици султана који су у замену за плаћање пореза и покорност владару стицали одређена права и обавезе, монаси светогорских манастира уживали су право да велики део спорова који нису укључивали муслимане решавају сами, без обавезе да се обрате кадији. На избегавање непотребних парницења пред државним судом, манастире је строго подстицала и црквена хијерархија. Међусобне парнице требало је према званичном црквеном схватању решавати пред сабором представника свих манастира, или пак уколико се за тиме укаже потреба обратити се митрополијским судовима или патријарху. Црквени прелати су од самог почетка османске власти добили одобрење од стране државе да суде хришћанима по свим питањима породичног и наследног права. Међутим, за разлику од кадијских судова, црквени великодостојници могли су приморати своје вернике само духовним ауторитетом да изнесу спорове пред црквене судове и да потом поштују њихове пресуде. Ослањање на османске власти

⁷⁹ Uriel Heyd, "Ḳānūn 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; Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650. The Structure of Power*, New York 2002, 216–225.

посматрано је као крајње решење, због реалне и симболичне штете коју је таква пракса могла имати за легитимитет Цркве.⁸⁰

Ипак предности обраћања суду иза кога је стајао државни управни апарат биле су вишеструке, и као и остале немуслимане, тако и монахе наводиле су да пренебрегну црквене забране. Пре свега када би успели да добију позитивну одлуку на кадијском суду, могли су рачунати на то да ће држава гарантовати њено спровођење. По окончаној парници, кадија је издавао писане потврде пресуда или разноврсних пред њим склопљених уговора, и бележио их у књигу протокола (*сиџил*). Поседовање званичног документа (*хуџет*) пружало је додатну сигурност свим заинтересованим странама, и олакшавало решавање било каквих будућих парница.⁸¹ Приликом великих спорова, посебно око међа и поседа, читава светогорска заједница укључивала се у њихово разрешавање што је често подразумевали ангажовање и централних и локалних власти. О томе говори и присуство представника свих манастира као сведока у појединим великим споровима, чиме је читава светогорска заједница у оквирима османске правне праксе и званично гарантовала поштовање постигнутих договора и решења.⁸²

⁸⁰ Socrates Petmézas, "L'Organisation ecclésiastique sous les Ottomans", у: P. Odorico (ed.), *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVIIe siècle)*, Paris 1996, 503–505; 546–548; Фотић, *Света Гора*, 92.

⁸¹ 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, "Dhimmīs 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: J. Duindam, J. Harries (eds.), *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, Leiden-Boston 2013, 275–292; Крешић, „Хришћани као сведоци чина“, 25.

⁸² Дуги спорови између Хиландара и Дионисијата око поседа који су се граничили произвели су читав низ докумената, како грамата васељенских патријарха, тако и судских одлука (хуџета) и фермана, који илуструју сву комплексност правних поступака којима су манастири прибегавали како би одбранили своја права. АМХТ, 3/228, 3/230; к. 9, фермани III/99, 100,

2.3. Унутар манастирских зидова – братство Хиландара и организација манастирског живота

Политичка и економска ситуација која је владала у Османском царству, као и важећи управни и судски систем, давали су оквир у коме је манастир функционисао. Природа сачуваних извора упућује истраживача на усмеравање пажње пре свега према економским аспектима манастирског живота. Међутим, проучавање историје једног манастира непотпуно је ако се подједнака пажња не посвети и његовом унутрашњем уређењу и члановима братства. Како би се стекао утисак о значају и утицају Хиландара, после разматрања његове традиције и култног значаја обично је нагласак стављан на бројност братства. Међутим, када је у питању османски период тачан број монаха како на читавој Светој Гори тако и у сваком појединачном манастиру немогуће је прецизно одредити. Пред османским властима монаси су се трудили да пријаве што мањи број особа, док сведочења посетилаца најчешће представљају непрецизне процене и заокруживања. При томе, значајан број монаха је у сваком моменту путовао прикупљајући милостињу, те посетилац који би се у манастиру задржао неколико дана не би могао да стекне јасну слику о саставу обитељи.⁸³

Бројност братства свакако је значајно варијала током векова османске власти, у зависности од прилика у Царству. Осамнаести век манастир је дочекао с 300 монаха, према сведочењу руског монаха Иполита Вишенског који је у Хиландару боравио 1709. године.⁸⁴ Прецизније информације о бројности братства пружа попис обављен 1764. године. Низу пописних дефтера који су садржали информације о манастирским поседима, придружен је и поименични попис монаха по манастирима. Братство Хиландара је у овом дефтеру расподељено по више рубрика. Прва носи назив „монаси настањени у манастиру Хиландару“ (*manâstir-ı Hilândâri'de*

101, 102; *Actes de l'Athos, V: Actes de Chilandar, Première partie: Actes grecs*, publiés par L. Petit et V. Korabliev, Санкт Петербург 1911, 354–358.

⁸³ Фотић, *Света Гора*, 98.

⁸⁴ [Иполит Вишњански], *Путешествие иеромонаха Иполита Вишњанскаго в Иерусалим, Синай и Афон (1707–1709)*, С. П. Розанов (ред.), Санкт Петербург 1914, 105.

sakinân râhibân ve keşişân), и садржи укупно 74 имена, распоређених по имовинским категоријама на следећи начин: 7:60:7.⁸⁵ Затим следе рубрике са именима монаха насељених у келијама унутар манастира (укупно 56), па „зимија настањених у старом манастиру“ (*Eski manastırında sâkin olan zimmîyân*) (укупно 8),⁸⁶ да би списак био окончан монасима настањеним у келијама које су се налазиле ван манастирских зидина (укупно 24 келије с 75 монаха).⁸⁷ Однос између различитих категорија равномеран је у свим рубрикама, и чини се да се ради више о примени јединствене формуле а не реалном одређивању стварног имовинског стања појединачних монаха, пошто категорије најбогатијих и најсиромашнијих скоро у свим примерима садрже исти број особа 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%).⁸⁸

Колико треба бити опрезан када се говори о броју монаха, толико треба с резервом узимати и спомињање етничких одредница у делима страних посетилаца манастира.⁸⁹ Један грчки посетилац, са самог почетка столећа, за монахе Хиландара, али и Зографа и Св. Павла каже да су

⁸⁵ ВОА, КК, d. 2541.1, стр. 25–26.

⁸⁶ Старим манастиром називан је Пирг Св. Василија, или Хрусијски пирг. Фотић, *Света Гора*, 246.

⁸⁷ ВОА, КК, 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, *Историја манастира Хиландара*, Београд 1997, 82; Фотић, *Света Гора*, 91–92.

⁸⁸ На овом месту бисмо скренули пажњу и 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. Ради се о словенском 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 деветнаестовековним османским личним исправама. Наведено је 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.

⁸⁹ О томе више у поглављу *Хиландар и бугарски Препород*.

српског и бугарског порекла.⁹⁰ Кроз читав век наставља се паралелно спомињање пре свега Срба и Бугара као најзаступљенијих група међу хиландарским монасима. О томе најверодостојније сведоче сами Хиландарци, који позивајући приложнике да помогну манастир у молбеном писму из 20-их година XVIII века наводе да су у манастиру настањени Срби и Бугари.⁹¹ 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. године, забележио поред монаха који су „родом Срби“, и којима припада „предводништво и управа“, и постојање појединаца бугарског, руског и влашког порекла. Када говори о језику службе коришћеном у самом манастиру и његовим келијама, Барски каже да се ради о словенском језику „али српскога изговора“.⁹² Десетак година касније, 1756. године, сличан је утисак стекао и архиепископ Тимотеј Габашвили који је посетио светогорске манастире. Он наводи да су га у Хиландару дочекали српски и бугарски монаси, истичући да у манастиру нема Грка и да „нико не прича грчки“.⁹³ Показатељ да су међу Србима и Бугарима и током друге половине века још увек били бар појединачни припадници и других народа, можда може послужити и запажање руског монаха Игњатија који 1767. године Хиландар

⁹⁰ Дамаскин, 34, 51, 55. Јован Комнин био је цариградски Грк који је после школовања у Италији службу нашао на двору у Букурешту. На Светој Гори боравио је на прелазу XVII и XVIII века. Његов путопис превео је јерођакон Чудовског манастира Дамаскин, који је и сам провео дуже времена на Светој Гори (1701–1703), и саставио својеврстан опис Свете Горе и њеног поређења с Чудовским манастиром. Дамаскин, IV, VII.

⁹¹ Грујић, „Једно грчко хиландарско писмо“, 394; Фотић, *Света Гора*, 102. У једном од тефтера, тј. деловодних књига које су водили скевофилакси, побројани су дуговања према одређеном броју монаха, део којих је настањивао келије а део је означен као „хиландарски житељи“. Међу именима, наилази се и на неколико уз које су забележени етноними: један Влах и тројица Срба. AMX, CA, к. 2/II, ф. 1766, д. 43.

⁹² Барский, „Краткое описаніе горы“, 19; Барский, *Второе посѣщение*, 240–241; Фотић, *Света Гора*, 102.

⁹³ 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“. AMX, CA, к. 4/II, ф. 1796, д. 6.

назива „српско-славенским“ манастиром и наводи да у њему живе монаси „разних нација“.⁹⁴

Од етничког порекла монаха за живот манастира била је важнија његова организација. Од свог оснивања светогорски манастири придржавали су се строгих правила киновијског уређења или општежића, док је паралелно с њима пуне и удаљене делове полуострва настањивао један број пустињака који су живели у већој или мањој изолацији.⁹⁵ 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.⁹⁶ Оваквом начину организације манастирског живота била је супротна идиоритмија, тј. особеножиће. Монаси су у идиоритмијским 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 замонашењу наставе да стичу нову. Живели су и хранили се одвојено, и најчешће се окупљали само приликом великих празника. Монаштво оваквог типа почело је да се развија још од XIV века подстакнуто како теолошким тако и практичним разлозима, а током XVI и XVII века постало је доминантно на Светој Гори.⁹⁷

Хиландар је XVIII век дочекао као киновијски манастир, али са одређеним одликама идиоритмије. С једне стране, археолошка истраживања и оновремени путописи сведоче о постојању приватних соба монаха које су биле уређене у складу с њиховим имовинским могућностима. Обнова конака после великих пожара довела је до продора одлика савремене градске архитектуре и значајног побољшања квалитета животних услова.⁹⁸ Насупрот

⁹⁴ Игнатиј, 10.

⁹⁵ Више о раном монаштву на Атону и постепеном оснивању манастира и њихове заједнице видети у: Дионисија Папахрисанту, *Атонско монаштво*, Београд 2003.

⁹⁶ Даница Поповић, „Живот у монашкој заједници“, у: Смиља Марјановић-Душанић, Даница Поповић (ур.), *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд 2004, 526.

⁹⁷ “Idiorhythmic monasticism”, у: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 2, New York-Oxford 1992, 981–982; Панајотис Христу, *Света Гора Атонска. Историја, начин живота, блага*, Београд 1993, 206–207; Фотић, *Света Гора*, 106–107.

⁹⁸ Ненадовић, „Становање монаха“, 91–93; Петковић, *Хиландар*, 88–91;

томе, једна од важних одлика општежића – заједнички оброци праћени читањем одломака из различитих богослужбених текстова одржала се током XVIII века. Василије Барски је током своје друге посете 1744/5. године посебно похвалио опстајање таквог обичаја међу хиландарским монасима. 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 не доносе вести о уређењу манастира, били су свесни разлика између киновије и идиоритмије, и експлицитно наводе да је једини киновијски манастир који има „заједничку трпезу и заједничку благајну“ Ксенофонт.⁹⁹ Наравно, мора се узети у обзир да је Карлајл био оријенталиста кога је пре свега интересовала потрага за рукописима, и да су се два британска посетиоца кратко задржавали у манастирима и нису били стручњаци за православно богословље. На ово посебно скрећемо пажњу јер је хиландарски проигуман Кирил Михајловић, који је свакако неупредиво боље познавао монашки живот, у свом опису манастира објављеном 1814. године навео да су монаси редовно обједовали заједно, а не само о великим празницима.¹⁰⁰

На челу сваког општежитељног манастира налазио се игуман, који је имао широка овлашћена у вођењу манастирских послова и одређивању задужења сваког монаха. Међутим, његов је утицај 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, и у сваком тренутку се у манастиру налазио велики број бивших игумана, тј. проигумана. Заједно са утицајем који су имали старији монаси који су се редовно потписивали после игумана у различитим исправама, постојање бројних проигумана даље је смањивало игуманов ауторитет и јачало елементе саборног одлучивања о манастирским пословима. Проигумани су играли важну улогу и у односима манастира с верницима, јер су управо они били најчешће задужени за путовања ради

⁹⁹ Anghelou, 60, 64–65; Walpole, 216, 219.

¹⁰⁰ Михајловић, *Кратки опис Свете и најславније лавре царске*, 1, 55.

прикупљања милостиње.¹⁰¹ Чини се да је већ од средине осамнаестог века, ако не и раније, дошло и до формализације пресудног утицаја најспособнијих проигумана на управљање манастиром. Један својеврстан документ састављен 18. априла 1768. године доноси податке о устројству манастира. У њему је наведено да се сво 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 се обавезују да ће се повиновати њиховим одлукама о путовањима у писанију и другим манастирским послушањима. Игуман се спомиње тек кад се говори о правилима о држању печата, тј. када се забрањује да било ко печат држи код себе или да га отискује на празној хартији. Ипак, о бар симболичном престижу ове титуле, говори чињеница да је први потписник документа управо игуман Григорије, док међу осталим потписницима доминирају имена проигумана.¹⁰²

Бројна писма упућена братству манастира у последњим деценијама XVIII века, скоро искључиво насловљавана су на тренутног скевофилакса и „осталу братију“. Извесно је да је носилац ове функције, која је у основи повезана с вођењем манастирске економије, био најутицајнија личност манастира.¹⁰³ Функција епитропа, иако истакнута у наведеном документу,

¹⁰¹ 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. Радослав Грујић, „Игуман“, у: Слободан Милеуснић (прир.), *Азбучник Српске православне цркве по Радославу Грујићу*, Београд 1993, 91; Сава Хиландарац, 159.

¹⁰² АМХ, СА, к. 2/II, ф. 1768, д. 18. Иако документ само у општим цртама исцртава обавезе манастирских дужносника и не прецизира све аспекте монашког живота, привлачи пажњу да су састављачи нашли за сходно 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, можда, 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“.

¹⁰³ То примећује и Василије Барски када бележи да се међу најспособнијим проигуманима бира скевофилакс, који се брине о целокупном унутрашњем уређењу манастира, приходима, расходима, и плаћању дажбина држави. Димитър Пеев, „Нови документи за отец Паисий Хилендарски“, у: Димитар Пеев и др. (прир.), *Зографски съборник: Зографският архив и библиотека. Изследвания и перспективи*, Света Гора 2019, 484.

није ближе одређена, те се стиче утисак као да се радило о помоћнику скевофилаксовом. Међутим, од 80-их година века у словенским документима почиње да се чешће налази на спомен епитропа. Иако се радило о вишезначној титули, у контексту монашке хијерархије она се пре свега повезује с дужносницима у идиоритмијски уређеним манастирима. Бирало их је колективно тело које су чинили најутицајнији монаси и то на годину дана. Епитропи су тако имали само практична задужења и на њима је било да се побрину да одлуке везане за практичне стране манастирског живота буду спровођене.¹⁰⁴

Док је прелазак у XIX век обележен напуштањем идиоритмије у многим светогорским манастирима, у Хиландару је то био период слабљења и преосталих киновијских елемената које је манастир задржао бар до половине XVIII века. Руски посетилац манастира, Антонин Капустин забележио је 1859. године да нико у манастиру не носи титулу игумана.¹⁰⁵ Институција игумана, међутим, ипак није у потпуности нестала; изгубивши своју практичну улогу задржала је искључиво симболички и ритуални значај. Игумани су и даље бирани, али само на ограничено време пред велике празнике како би предводили богослужење, после чега би се повлачили.¹⁰⁶

Досадашња разматрања показују сложеност унутрашњег уређења манастира, и да се не може ослањати на строге, идеалнотипске поделе без узимања у обзир свих аспеката. Постојање игумана или заједничког обедовања, није искључивало могућност да су монаси истовремено уживали слободе које се нису поклапале са општежићем. Говорећи о различитим категоријама опорезивања, показали смо да су монаси задржавали право на личну имовину. Она је понекад била знатна и омогућавала је богатим Хиландарцима да кроз велике прилоге обезбеде себи и утицај у манастиру и

¹⁰⁴ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1783, д. 5, 6; ф. 1787, д. 2, 3, 5, ф. 1790, д. 3; ф. 1793, д. 4; к. 4/II, ф. 1794, д. 4; ф. 1795, д. 1, 5, 11, 13, 15; ф. 1796, д. 4, 10; к. 4/II, ф. 1797, д. 2, 4, 6; ф. 1798, д. 3, 4, 5, 10, 12–15, 20, 22, 26; ф. 1799, д. 2, 6, 7, 10, 12, 14. Сава Хиландарац, 159–160.

¹⁰⁵ Антонин (Капустин), *Заметки поклоника Святой Горы*, Москва 2013, 255.

¹⁰⁶ Сава Хиландарац, 160; Методије Миловановић, *Живот у манастиру Хиландару*, Шабац 1908, 11–13.

положај проигумана.¹⁰⁷ Плаћање најма за келије и позајмљивање новца манастиру уз камату, што потврђују бројни записи у манастирским тефтерима, више него јасно сведоче о имовинском стању хиландарских монаха. Чињеница да манастир позајмљује новац од чланова својег братства брише сваку могућност говора о примени строгих киновијских одредби манастирског устројства.¹⁰⁸

Истакнути пример изузетно предузимљивог монаха је случај архимандрита Герасима. У непрестаном настојању да се обезбеде прилози за несметан живот манастира, путовао је у Хабзбуршку монархију и Русију, подстичући припаднике црквеног клера и вернике да помажу српску царску лавру. Средстава је посебно недостајало после великог пожара 1722. године. Герасим је сам финансирао живописање параклиса Покрова Богородичиног 1740. године, и његов портрет налази се међу фрескама.¹⁰⁹ У питању је интересантан пример истицања значаја појединачног монаха за манастир и његове визуелне репрезентације као ктитора.

Свакако, располагање значајним финансијским средствима доводило је и до појаве злоупотреба. Постоје примери монаха који су искористили путовања у писанију како би се задржали дуже него што је било потребно или оних који су прикупљена средства задржавали за себе.¹¹⁰ Већ спомињани британски посетиоци манастира, Карлајл и Хант, током свог боравка 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 манастирски архив потврђује да је проигуман Герасим био

¹⁰⁷ Фотић, *Света Гора*, 140–146.

¹⁰⁸ Изгледа да су монаси могли постизати и посебне договоре око своје улоге у манастиру приликом приступања братству. Тако је свештенођакон Гаврил, када „приде к намъ в сожителство“, платио 500 грошева, и од стране скевофилакса проигумана Висариона му је потврђено да је слободан од „работе и таксида“, тј. од физичких послушања и путовања у писанију. АМХ, СА, к. 2/II, ф. 1779, д. 8.

¹⁰⁹ 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.

¹¹⁰ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 16.

ангажован око истраживања неправилности у трошењу манастирских средстава.¹¹¹

Османске власти су у више наврата потврдиле привилегију светогорских манастира да лична имовина преминулих монаха, уколико није превазилазила вредност од 5.000 акчи није потпадала под јурисдикцију дужносника државне благајне (осм. *beyt ul-mâl*), који нису имали право да је потражују у корист државе. Оваква одредба била је од изузетне важности за сам опстанак манастира, јер је њоме гарантован његов континуитет.¹¹² Међутим, сачувани извори остављају отворено питање да ли је имовина припадала 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 својих преминулих чланова братства.¹¹³

Иако се формално држава није смела мешати у преузимања заоставштина преминулих монаха, само 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.¹¹⁴ Становник села Палеохори Остоја (*Ûstôyô*) изјавио је да је његов отац Мина умро као монах манастира Хиландара и да је 15 грла стоке која су 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 (*...manâstir-ı dahâlik olan rahâbîniñ(sic!) terekelerine...beytü'l-mâl taraflarından müdâhale olunmamak...*) решавање спора препуштено је посредницима. Остоја 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 нећаци у замену за новчану надокнаду одрекли потраживања од манастира на име

¹¹¹ Walpole, *Memoirs*, 223–224; AMX, CA, к. 4/II, ф. 1798, д. 20.

¹¹² Ограничење вредности суме коју је могао наследити патријарх највероватније је укинута 1661. године. Petmézas, 517; Фотић, *Света Гора*, 84.

¹¹³ Фотић, *Света гора*, 85.

¹¹⁴ AMXT 3/262.

наследства њиховог преминулог ујака.¹¹⁵ Хиландарци су се радије одлучивали на договорна решења него да своја права у споровима с рођацима преминулих монаха доказују позивајући се на султанске наредбе. Вероватно је тако било финансијски више исплативо, а и избегавано је претерано мешање државе. Јер, како показује један позни *арзухал* (молба, петиција), васељенског патријарха из 1796. године различити представници локалних и судских власти настављали су да спорадично оспоравају манастирска права везана за наслеђе монаха.¹¹⁶

Монаси су и сами без притиска правних одредби своју имовину завештавали манастиру. Архимандрит Герасим је увидевши да је тешко болестан саставио тестамент у Сремским Карловцима 1761. године. Овај случај не може помоћи приликом проучавања османског контекста наслеђивана имовине, али зато пружа увид у то на који су начин монаси располагали имовином. Архимандрит је са собом имао значајну количину вредних ствари и новца. Одређен је део који је требало послати у неколико манастира и цркава 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 враћени у манастир.¹¹⁷

Братство Хиландара прилагођавало се различитим условима и развијало уређење манастира у складу с практичним потребама, али и теолошким разматрањима о томе на који начин је најбоље водити монашки живот. У томе ни они, ни остали светогорски манастири нису били у потпуности независни, већ су остајали у духовном смислу подређени црквеној хијерархији без које нормално функционисање манастира није било могуће.

¹¹⁵ AMXT 3/255.

¹¹⁶ BOA, C. ADL. 18/1143.

¹¹⁷ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 71–72.

2.4. Васељенска патријаршија и светогорски манастири

Успостављање османске власти над Светом Гором довело је до промена у односима између манастира и Васељенске патријаршије. Разлике између царских и патријаршијских манастира су се постепено изгубиле, те се и једни и други почињу називати ставропигијским (тј. патријаршијским). Овакав статус доносио је значајну аутономију манастирима у односу на локалне црквене јерархе. Приликом рукоположења јеромонаха и ђакона, или освећивања нових цркава, било је неопходно посредно или непосредно учешће епископа, а ставропигијски манастири били су изузети из надлежности својих локалних епископа и подређени директно патријарху. Током литургије у оваквим манастирима помињано је само патријархово име, а по потреби могли су сами бирати којем ће се епископу обратити ради обављања неопходних црквених ритуала. У случају светогорских манастира то је најчешће био епископ Јериса, чијој је титули још у XIII веку придодата одредница да је и епископ Свете Горе. Његов значај био је још већи за манастире који нису, било оснивањем било познијим залагањем, стекли статус ставропигије. Међу њима налазио се и манастир Хиландар. Символична подређеност јериском епископу огледала се у помињању његовог имена после патријарховог током литургије.¹¹⁸

Патријарх и локални црквени јерарси играли су важну симболичку улогу у животу манастира, али и практичну, јер од њих је зависило рукоположење јеромонаха, а самим тиме и основни аспект манастирског живота – одржавање литургија. Од синода из 1593. потврђено је да само црквени прелати могу рукоположити свештеника, уз плаћање таксе и годишње надокнаде. Вероватно у жељи да се успостави чвршћа контрола над монасима и манастирима, тада је забрањено да јеромонаси добијају парохије. Не само да се сматрало да амбициознији монаси могу тежити ка напредовању до виших црквених положаја за разлику од миријског

¹¹⁸ Josef Kabrda, *Le système fiscal de l'Église orthodoxe dans l'Empire ottoman (d'après les documents turcs)*, Brno 1969, 12–13; Радослав Грујић, „Ставропигија“, *Азбучник Српске православне цркве по Радославу Грујићу*, приредио Слободан Милеуснић, Београд 1993, 260–261; Petmézas, 491; Фотић, *Света Гора*, 93–95.

свештенства, већ прелати нису гледали благонаклоно на скоро независно деловање манастира и њихове непосредне односе са османским властима.¹¹⁹ За обављање рукоположења епископи и патријарх добијали су надокнаду која је називана каноникон, међутим немамо сачуване прецизније податке о износима и начинима на које су монаси ову дажбину исплаћивали. Свакако је била призната и од државних власти јер је помињу и митрополијски и патријаршијски берати под називом *manâstir resmi*. Спомени других редовних давања су спорадични и несигурни, иако се може претпоставити да су постојала. Свакако се уклапала у устаљен обичај плаћања *patriklik resmi* и *metropolidlik resmi*, дажбина прикупљених од миријског свештенства.¹²⁰

Васељенски патријарси нису имали утицаја само на функционисање појединачних манастира, већ су представљали и крајњу инстанцу којој су се монаси могли обратити по црквеним питањима.¹²¹ Такође, они су задржавали право да се мешају у практична питања организације монашке заједнице као целине. У тим активностима одражавале су се и сложене промене које су се одигравале у самој патријаршији током XVIII века. То је период слабљења ауторитета патријарха и јачања утицаја црквених великодостојника (*gerontes*) окупљених у Светом Синоду. Дужносници који су се бринули о различитим

¹¹⁹ Petmézas, 500.

¹²⁰ Исто, 515–516; Фотић, *Света Гора*, 95. Могуће је да су поједини митрополити и епископи тражили надокнаде од монаха приликом издавања дозвола за сакупљање милостиње или вођење поклоника из њихових епархија на Свету Гору. У два писма из 1798. угледници из Пирота кир Стамен, кир Марко и кир Нешо (титулисани као епитропи, што у овом контексту значи или да су били часници црквене општине, или да су били почасни заштитници манастира), извештавају о бројним глобама које је локални владика наметнуо духовнику Ананију, тврдећи да му манастир није платио пешкеш (највероватније се мисли на митрополитски ресум). Интересантно је да су локални „епитропи и чорбаџије“ стали на страну манастира и безуспешно покушали да одврате владика од глоба. АМХ, СА, к. IV/2, ф. 1798, д. 14–15.

¹²¹ 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 су саслушани, патријарх је обећао да ће се заложити да се на Порти добије ферман за решавање тог питања, и само затражио да му се пошаље захвално писмо и пешкеш. АМХ, СА, к. IV/2, ф. 1798, д. 29–30.

аспектима свакодневних послова, почели су да губе свој утицај у корист митрополита и епископа. Ови бирократски положаји били су изузетно привлачни како лаицима тако и прелатима, посебно они највиши који су омогућавали директан приступ патријарху и место у синоду. Одлука патријарха Самуила (1763–1768) да се патријархов печат подели на четири дела, од којих ће три бити предата члановима синода, на јасан начин осликава децентрализацију. Радило се о суштинској промени, јер је дотадашњи стални синод замењен синодом дванаесторице, међу којима је улога четворице сталних прелата изборника који су држали делове печата била препозната по први пут и од стране Порте.¹²² У бројним ферманима сачуваним у архиву манастира Хиландара, а издатим на основу молби упућених од стране васељенске патријаршије, султанова канцеларија увек користи следећу формулу: васељенски патријарх и скуп митрополита настањених у престоници (*İstanbul ve tevâbi'î Rûm Patriğî ve der-'aliyyemde mukîm cemâ'at-i metrepôlid*).¹²³ Економски и друштвени утицај цариградских Грка Фанариота највероватније је био један од главних подстрекача продора световних лица у црквена тела и децентрализације рада Патријаршије. Митрополити Хераклеје, Кизика, Никомедије, Никеје, Халкедона, Деркија, Ефеса и Цезареје постали су ефори, тј. они који надзиру рад свих осталих чланова црквеног клера и тиме заузели место на врху црквене хијерархије. Чињеница да се радило о великодостојницима који нису боравили у средиштима својих номиналних епископија већ у престоници, доприносила је ефикасности њихове контроле над црквеним пословима. Сви остали великодостојници одговарали су њима, и били обавезни да им прослеђују део својих прихода.¹²⁴

Патријаршија је посебну пажњу усмерила на регулисање новчаних прилика у Цркви у оквирима османског правног и пореског система. С обзиром на то да шеријат није познавао категорију правних лица, Црква као

¹²² Petmézas, 501–503; 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), у: E. Davidova (ed.), *Wealth in the Ottoman and Post-Ottoman Balkans: A Socio-Economic History*, London-New York 2016, 86.

¹²³ АМНТ, к. 9, фермани III/115, 116, 118.

¹²⁴ Stamatopoulos, “The Poor Man“, 86–87.

институција није могла бити призната од стране османских власти. Због тога се у односу на османске власти, јурисдикција и овлашћења патријарха и других црквених јерарха заснивала на бератима, тј. документима о постављењу сваког појединачног црквеног великодостојника.¹²⁵ Процедура је понављања за сваког новог патријарха, митрополита или епископа, као и приликом ступања на престо новог султана. Поред симболичког дела ритуала, тј. добијања штапа и делова одоре, добијање берата подразумевало је и плаћање великих сума новца. Једнократно је државној благајни плаћан намет који се називао пешкеш, док је затим на годишњем нивоу плаћања унапред одређена сума. Од увођења система доживотних откупа права на прикупљање пореза, тј. *маликане*, у XVIII веку пешкеш је плаћан једнократно а не више приликом сваке смене на султанском престолу. Годишњим дажбинама је придружено и плаћање *zarar-i kassabiye*, коју су плаћали и светогорски манастири. Ову надокнада за куповину намирница за јаничарски одред бостанџија, патријарх је вероватно био дужан да плаћа због чињенице да су јаничари 56. оџака били део његове свите.¹²⁶ У складу с плаћањем ових високих такси, патријарси, митрополити и други прелати били су изузети од плаћања личних пореза, као и од ванредних пореза (авариза). Није сасвим сигурно да су чланови високог клера били ослобођени плаћања џизје током првих векова османске власти.¹²⁷

Као што се и могло очекивати, успостављање система у коме сваки прелат за своје намештење добија директно одобрење од централних власти

¹²⁵ Kabrda, 12; Petmézas, 491. О берату као типу документа видети у: Kütükoğlu, 124–145.

¹²⁶ Када су територије под јурисдикцијом Охридске архиепископије и Пећке патријаршије укључене у климу Васељенске патријаршије, патријарх се обавезао да плаћа већу годишњу суму харача како би надокнадио гашење ове две црквене институције. С друге стране, није јасно да ли су источни патријарси 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 само наводи износ пешкеша који је потребно платити без помињања било којих данака 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.

¹²⁷ Petmézas, 496–497.

имало је утицаја и на односе унутар црквене хијерархије. Патријархов ауторитет, који је требало да се подједнако простире над његовом *климом*,¹²⁸ био је ограничен на његову дијецезу. Дешавало се да су митрополити, ослањајући се на своје берате, деловали независно од патријарха. Динамика односа између централних црквених тела и локалних јерарха стално се мењала током векова османске власти. Међутим, када се радило о патријаршијама независним од васељенске патријаршије, патријарх и свети синод сарађивали су како би и њих довели под свој ауторитет.¹²⁹ Већ током XVI века успостављена је контрола над источним патријаршијама, док су до средине XVII века васељенски патријарси признати од стране државе као опуномоћени представници јерусалимске и антиохијске патријаршије пред Високом портом. Свој врхунац Васељенска патријаршија доживљава шездесетих година XVIII века, када се њеној *клими* придружују и области под јурисдикцијом Пећке патријаршије и Охридске архиепископије. Уз финансијску подршку фанариотских архоната, патријарх је преузео плаћање дугова ове две аутокефалне цркве, и обавезао се да ће плаћати додатне суме државној благајни. Представници Пећке патријаршије и Охридске архиепископије нису могли да се носе с таквим финансијским притиском, и номинално су се добровољно сложили да буду укључени под директну јурисдикцију Васељенске патријаршије.¹³⁰

Васељенска патријаршија је после успостављања званичне јурисдикције над читавим простором османских балканских провинција

¹²⁸ Области под јурисдикцијом патријарха или аутокефалних архиепископа називане су *клима*. Свака од њих састојала се од више митрополијских или архиепископских дијецеза, које су се затим могле делити на епископије. Сваки нижи црквени великодостојник био је директно потчињен оном који је био за степен виши. Petmézas, 491.

¹²⁹ Својеврсни компромис постигнут је на заседању Великог синода 1593. године, када су митрополити прихватили да се ставе под патријаршијску контролу, али им је за узврат признато право да као чланови специјалних изборних синода бирају новог патријарха. Поред тога, добили су потврду својег права да врше 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 од раније свакако имао, да поставља и смењује митрополите. Petmézas, 497–499.

¹³⁰ Иван Снегаров, *История на Охридската архиепископия/патриаршия*, Том 2, София 1932, 147–154; Petmézas, 492, 499.

заокружила свој црквени и управни ауторитет. Светогорски манастири јесу били у повлашћеном положају, али и на Светој Гори осећали су се покушаји појединих патријарха да преузму активнију улогу. Првенствено у теолошком смислу пазило се да свака појава нових потенцијално проблематичних учења буде спречена. Пример тога био је покрет *коливиста*, који су се залагали за повратак исконским црквеним традицијама, док су главне контроверзе избијале око њихових ставова о учесталости причешћа.¹³¹ С тиме је био повезан и рад теолошке школе основане 1749. године, познате као *Атонијада*. У њој су предавачи били најистакнутији оновремени грчки теолози, као што су Неофит Кавсокаливит и Евгеније Вулгарис. Међутим, рад школе, повезан и са теолошким расправама, али и продором идеја просветитељства, брзо је престао. На то је утицало и противљење појединих патријарха, који нису благонаклоно гледали на прихватање страних утицаја међу православним теолозима.¹³²

У жељи да поново успоставе стара правила управе на Светој Гори, покушано је поновно успостављање институције прота. Међутим, тај покушај био је неуспешан, и патријарх Гаврило IV издао је компромисни *Типик* 1783. године. Њиме је потврђен колективни вид управе у коме су учествовали представници свих манастира, али је извршена централизација по угледу на ону која се већ одвила у самој Патријаршији. Уместо Сабора старца који су чинили представници свих двадесет манастира, извршно тело је требало да се нађе у рукама четворочланог надзорног одбора – *Свештена епистасија*, чији су се чланови бирали с једногодишњим мандатом. Сабор је опстао на истим основама, и првих пет места заузимају манастири Велика Лавра, Ватопед, Ивирон, Хиландар и Дионисијат. Наведена хијерархија је важна јер је ново тело, епистасија, бирано по кључу тзв. тетрада – двадесет манастира разврстано је у пет група по четири манастира, а на челу сваке групе налазио

¹³¹ Constantin Papoulidis, "Les Collyvistes et le Paisianisme", *Balkanica* 7 (1976), 119–125.

¹³² 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 der Wissenschaften*, Wien 1982, 115–124; Исти, "The Idea of Science in the Modern Greek Enlightenment", у: P. Nicolacopoulos, *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Dordrecht 1990, 191–192; Христу, 207–208.

се по један од главних манастира. На тај начин сваки од највећих манастира на пет година добија право да делегира председника одбора – *протепистата*. Овакву политику пратило је и интензивирање инсистирања патријарха да се у манастирима обнови киновијско уређење, али оно није прихваћено од стране свих манастира ни у следећем веку, о чему је раније већ било речи.¹³³

На крају би требало скренути пажњу на један специфичан начин мешања највише црквене хијерархије у живот монаха. Патријарси, како пећи тако и васељенски, користили су изолованост Свете Горе како би тамо протеривали припаднике високог клера који су починили неке прекршаје или свештенике за које су сматрали да би их требало затворити. Ова пракса коришћења манастира као својеврсних затвора позната је и из ранијих столећа, али је у XVIII веку забележен већи број затварања неподобних особа у манастир. Тако је пећи патријарх Гаврило III Николић (1752–1758) успео да ослањајући се на османске власти затвори у Хиландар бившег митрополита дабробосанског Пајсија Лазаревића.¹³⁴

Како би одређена особа била затворена у манастир (*kale-bend/manâstir-bend etmek*) прво је слат *арзухал*, тј. представка, дивану, на основу кога би потом био издат ферман о хапшењу и спровођењу дате особе у манастир. Преступ се најчешће не прецизира, 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*). Црквена хијерархија није имала на располагању организовани систем принуде и природно је да се морала ослонити на османске власти како би њене одлуке биле спроведене. Стога се и у ферманима налаже особама задуженим за одржавање реда у местима где се дотична особа затекла да је ухапсе, а потом кадији или наibu под чијом се јурисдикцијом налазила Света Гора да се побрине да буде затворена у манастиру. Казна није имала прецизно временско ограничење,

¹³³ Хиландар је у општем хијерархијском претку заузимао треће место све до XVIII века, да би тада пао на четврто иза Ивилона. Христу, 207; Димитрије Богдановић, Војислав Ј. Ђурић, Дејан Медаковић, *Хиландар*, Света Гора 1997, 30; Фотић, *Света Гора*, 92, 97, 107.

¹³⁴ Фотић, *Света Гора*, 81–82.

већ се у документима користи формула „док се не поправи“ (*islâh-i nefis edince değin*). За разлику од поменутих случајева затварања чланова вишег клера који су из једног или другог разлога запали у немилост патријарха, већина случајева односи се на особе за које се не може утврдити на којем су положају биле, нити да ли су уопште биле свештена лица.¹³⁵

2.5. Хиландар и Пећка патријаршија/Карловачка митрополија

Велики бечки рат и сеоба Срба која га је пратила оставили су значајан траг на односе братства манастира Хиландара и црквених прелата Пећке патријаршије. Патријарх Арсеније III је наставио да се благонаклоно односи према Хиландарцима и после преласка на територију Хабзбуршке монархије. У XVIII веку први помен деловања Хиландараца на тим просторима је посета проигумана Јефрема манастиру Ораховици у Славонији где је прикупио прилог, због чега је 1706. игуман хиландарски Василије послао захвално писмо.¹³⁶ Богата преписка сведочи о интензивним везама с карловачким митрополитом Вићентијем Поповићем (1713–1725).¹³⁷ Он се у више наврата залагао да се представницима манастира омогући скупљање милостиње, а и сам је давао прилоге. На томе 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 самог 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

¹³⁵ АМХТ, к. 9, фермани III/114, 115, 116, 117, 119, 121, 128, 129, 130, 131, 132.

¹³⁶ Владимир Красић, „Два писма хиландарских калуђера манастиру Ораховици“, *Старинар* IV (1887), 7–8; Медаковић, „Манастир Хиландар“, 10.

¹³⁷ О историји патријарха и карловачких митрополита у XVIII веку видети у: Радослав Грујић, „Пећки патријарси и карловачки митрополити у XVIII веку“, *Гласник Историјског друштва у Новом Саду* IV (1931), 13–34, 224–240.

била да се други заповедници уселе онде“.¹³⁸ Манастирско братство обраћало се овом највишем црквеном прелату на подручју Хабзбуршке монархије не само како би се захвалило на учињеним добротинствима, већ и да моли за милостињу. Она је прикупљана изгледа скоро сваке године, јер већ 1718. године имамо сачувано писмо у коме се игуман Јефрем жалећи се на значајан дуг манастира обраћа митрополиту Вићентију за помоћ.¹³⁹ Другом приликом, молба за помоћ подстакнута је тешком несрећом која се догодила у манастиру, пожаром који је 1722. године оштетио велики део грађевина. Том приликом хиландарски игуман Герасим користио је сличну формулацију као и патријарх Мојсије у својем писму, наводећи као један од најважнијих разлога да манастир помогну митрополит и други верници „да се не угаси помен нашег српског рода“.¹⁴⁰ Вићентије Поповић је бригу за Хиландар показао и својим тестаментом, у коме му је наменио заједно с Патријаршијом у Пећи 150 дуката, што је и било спроведено по његовој смрти 1726. године.¹⁴¹

Хиландар је посебно важну улогу играо у делатности Арсенија IV Јовановића (патријарх српски 1725–1737, митрополит карловачки 1737–1748). Не само да је он 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.¹⁴² Пример својих верских предводника пратили су и нижи прелати православне цркве, као и светована лица која су редовно даривала светогорски манастир.¹⁴³ Иако је у програму карловачких митрополита

¹³⁸ Радослав Грујић, „Писма пећских патријарха из другог и трећег деценија XVIII-ог века“, *Споменик СКА LI* (1913), 122; Исти, „Одношаји“, 46, 49; Димитрије Руварац, „Два писма хиландарских калуђера“, *Старинар VII* (1890), 40; Медаковић, „Манастир Хиландар“, 10–11.

¹³⁹ Грујић, „Одношаји“, 49;

¹⁴⁰ Исто, 54.

¹⁴¹ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 12–13.

¹⁴² О томе више у поглављу „Хиландар и бугарски препород“.

¹⁴³ Медаковић, 13–15, 23. О постојању идеје повезаности с далеком Светом Гором и Хиландаром међу православним становништвом сведоче и 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

средишње место на религијској мапи православља давано фрушкогорским манастирима, и посебно манастиру Крушедолу, и Хиландар је задржао важност као симбол континуитета и везе са средњовековном државношћу и династијом Немањића.¹⁴⁴ Симбол интензитета и континуитета односа манастира са српским становништвом које се налазило под влашћу Хабзбурговаца, било је и успостављање хиландарских метоха у градовима 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, сами успели да себи обезбеде сталне изворе прихода и смештај у два најважнија града за Србе насељене у Хабзбуршкој монархији. Изузетно способни и на тим просторима активни архимандрит хиландарски Герасим купио је 15. јуна 1743. године у Петроварадинском шанцу кућу од Албе Максимовне. Како је у самом уговору наведено, метох се налазио поред новосадске Саборне цркве.¹⁴⁵ Већ следеће године, 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.¹⁴⁶

Карловцима. И за тако кратко времена у разговору са обичним становништвом, али највероватније и с црквеним прелатима, 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 Војводства Срема како с обзиром на њихове природне особине тако и на њихово садашње устројство и ново уређење у црквеним, грађанским и војним стварима. Из сопственог посматрања и запажања учињених у самој земљи*, Нови Сад 1998, 71.

¹⁴⁴ Vladimir Simić, "Body – Image – Space: Serbian Orthodox Monasteries and the Creation of Patriotic Memory in the 18th Century", *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica* 18, 1 (2014), 197–208, 210.

¹⁴⁵ Лазар Чупић, „Прилози о везама Хиландара и Срба у Угарској у 18. веку“, *Хиландарски зборник* 2 (1971), 188–190.

¹⁴⁶ Мита Костић, „Хиландарски метоси у Карловцима и Новом Саду“, *Летопис Матице српске* 313/1–3 (1927), 489.

Стално присуство Хиландараца у српској средини у Хабзбуршкој монархији није се могло одржати после великих реформи спроведених по одлуци царице Марије Терезије. Међу осталим одлукама које су се односиле на строжи надзор над пословима православне Цркве, налазио се и пропис о забрани деловања монаха из Османског царства на просторима под хабзбуршком влашћу. Новосадски магистрат добио је задатак маја 1769. године да попише сву имовину која се налазила у рукама страних црквених лица, што је и учињено до августа исте године. Поред Хиландара, своје поседе имали су Лавра, Ватопед и „јерусалимски манастир“, а вредност хиландарске некретнине без земљишта била је 722 форинте. Кућа је продата сенатору Давиду Рацковићу 28. јануара 1770. године.¹⁴⁷

Братство манастира имало је великих потешкоћа да добије новац који им је следовао после продаје њихових поседа. Хиландарски игуман Митрофан саставио је жалбу и упутио је Сенату Новог Сада крајем 1787. године којом је захтевао да се исплата коначно изврши. Том приликом је као епитроп метоха у Новом Саду наведен већ споменути Давид Рацковић, док је за Сремске Карловце наведен Стеван Солар.¹⁴⁸ Чињеница да се за епитропа поставља првобитни купац новосадског метоха, могла би да упућује на то да је већ тада постојала повезаност између братства и угледног сенатора. Ни овом манастирском представком спор није решен, и Хиландарци су и током последње деценије XVIII века и даље покушавали да добију свој новац.¹⁴⁹ 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 издат јеромонаху Илији Старановићу маја 1792. године, описаном као „опуномоћеник словенског манастира Хиландара“. Изгледа да је новац добијен продајом кућа, пошто није било могуће пренети га у „страно Царство“, предат „школском фонду“, да буде „на корист илирској нацији“.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Архив САНУ Сремски Карловци, Фонд Митрополијско-патријаршијски Б, 1770/26, стр. 2–3; Медаковић, „Манастир Хиландар“, 22.

¹⁴⁸ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 22.

¹⁴⁹ Исто, 23.

¹⁵⁰ АМХ, СА, к. III/2, ф. 1792, д. 5.

Нова политика у Хабзбуршкој монархији унеколико је отежала контакте између прелата Карловачке митрополије и Хиландара.¹⁵¹ Ситуација је била тим сложенија што су се промене поклопиле временски са укидањем Пећке патријаршије и стављањем њених дотадашњих територија под јурисдикцију Васељенске патријаршије.¹⁵² Ипак, и поред отежаних околности током читавог XVIII века никада није дошло до прекида односа Хиландараца са српским црквеним прелатима. Братство је наставило да ужива њихову подршку, макар она била ограничена. Као и у претходном периоду, православно становништво наставило је да шаље прилоге и укључује обавезно и Хиландар у своја завештања, док су сами монаси и даље слали писма с молбама да се манастиру финансијски помогне. Поред новчаних дарова, надокнађујући недостатак штампарске делатности на просторима Османском царства, за манастир су сигурно биле драгоцен поклон и богослужбене књиге, набављане често из Русије.¹⁵³

¹⁵¹ 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 исти 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 специјалних застава, о чијој је изради манастир обавестио септембра 1799. године становник Новог Сада, Јован Јовановић. АМХ, СА, к. IV/2, ф. 1799.

¹⁵² Снегаров, *Историја*, 149–153; Ђоко Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, књ. I, Београд 1995.

¹⁵³ Проигуман Митрофан Богдановић, који је био пореклом из Далмације и посебно био заслужан за развијање односа братства с тамошњим становништвом, често је боравио у јадранском залеђу, и прикупио знатне прилоге, међу којима су се налазиле и црквене сасуде, свештеничка одећа, реликвије, али посебно бисмо скренули пажњу на Лекарник штампан у Венецији 1775. године који је он донео у манастир 1800. године. Медаковић, „Манастир Хиландар“, 23–26, 33.

Простор Хабзбуршке монархије је постепено током XVIII века стицао све већу важност у политичком и културном смислу за српску православну цркву и становништво, али у односима с Карловачком митрополијом и другим православним епископијама северно од Дунава нису се исцрпљивали односи између српског клера и становништва и Хиландара. Монаси током датог периода нису престајали да посећују и простор централног и западног Балкана и да одржавају везе с локалним становништвом. Сачуван је катастих, који је монах Дионисије носио у писанију 1709. године и у којој је уписивао прилоге. Том приликом он је сам или у пратњи других монаха обишао Пећку патријаршију, бројна села на Метохији, Призрен, да би се упутио и ка северозападу посетивши села у околини Тутина и Нови Пазар.¹⁵⁴ 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. У периоду великих ратних дејстава, Хиландарци нису престајали с путовањима ради прикупљања милостиње, али колико овај катастих сведочи трудили су се да обиђу просторе који нису били директно изложени ратним разарањима, као и делове погођене значајном депопулацијом.¹⁵⁵

Посете крајњем западу Балкана настављене су до краја XVIII века, те имамо сачуване податке о боравку проигумана Исаије у Далмацији 1761. године, док је истим простором ради писаније 1787. године путовао архимандрит Софроније.¹⁵⁶ Дабробосански и сарајевски митрополит Пајсије издао је у Сарајеву крајем 1794. године препоруку јеромонаху Аксентију којом се становништво позива да даје милостињу за Хиландар.¹⁵⁷ Док је за већину места остало сачувано мало података, сарајевска православна општина сведочи о опстајању манастира Хиландара као важног чиниоца верске праксе. Поред локалних манастира, Сарајлије су дале 1729. године 2.400

¹⁵⁴ Пузовић, „Хиландарска писанија“, 53–55.

¹⁵⁵ Иста, „Прикупљање писаније“, 240–243.

¹⁵⁶ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 33.

¹⁵⁷ Исто, 30.

аспри за сарандар упокојеном даскалу Михаилу.¹⁵⁸ Присуство Хиландараца било је опипљиво у културном животу православног становништва кроз институцију даскала, односно учитеља. Неколико година касније, новембра 1733. године, општина је исплатила „духовнику Исаји Светогорцу“ зарада за црквену службу и подучавање деце у износу од 14.400 аспри за првих годину службе, и 9.360 аспри за период који је остао у другој години.¹⁵⁹ Монаси Хиландара нису само прикупљали милостињу или боравили као духовници и учитељи на овим просторима, већ су били важна спојница између светогорског и других манастира у унутрашњости. Крајем осамнаестог века, архимандрит манастира Пиве био је хиландарски проигуман Арсеније.¹⁶⁰

Иако су подаци оскуднији него за друга подручја централног и западног Балкана, Хиландарци су одржавали и везе с простором данашње централне Србије, тј. оновременог Смедеревског санџака. Тако су архимандрит манастира Трноше 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“, у писму састављеном 13. јуна 1796. и насловљеном на „игумана, проигумане и друге служитеље манастиру славеносербском Хиландару“ молили да Хиландарци пошаљу поштене и добре монахе у писанију, који су се већ добро показали, и да не шаљу оне „који хоће саблазан чинити“.¹⁶¹ Можемо само претпоставити да су морали имати негативних искустава, када су осетили потребу да то напомену. Проигуман Серафим је управо с тог простора („из предела шабачког“) послао писмо августа 1799. године епитропу кир Макарију у коме га обавештава о ситуацији на терену.¹⁶² Споменута опрезност у претходном писму изгледа да је била оправдана, јер Серафим наводи како је приликом писаније био преварен од другог монаха. Међутим, оно што је важније у писму је то што су пружене информације о живој активности Хиландараца по нахијама Смедеревског санџака, о чему други извори недовољно говоре. Док

¹⁵⁸ Владислав Скарин, „Српски православни народ и црква у Сарајеву у 17. и 18. вијеку“, у: *Изабрана дјела*, II, Сарајево 1985, 34.

¹⁵⁹ Исто, 37.

¹⁶⁰ АМХ, СА; к. 4/II, ф. 1798, д. 21.

¹⁶¹ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1796, д. 6.

¹⁶² АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1799, д. 12.

је сам Серафим боравио у Шабачкој нахији, Партеније је био у Соколској и Рудничкој, а Саватије у Зворничкој.¹⁶³ Проигуман Макарије и Силвестер су били у Београдској нахији, док су Партеније и Теодосије држали 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 имао и у овим пределима. Међу приложницима били су како чланови клера и игумани манастира, тако и богати и утицајни мирјани.¹⁶⁴

Овде би требало скренути пажњу на један специфичан доходак који је уживао манастир Хиландар, заједно с манастиром Св. Павлом. Иако није повезан с јурисдикцијом Пећке патријаршије, овај доходак ипак је представљао на одређени начин наслеђе средњовековне српске државе. Радило се о тзв. стонском дохотку или „дубровачкој свећи“. Трибут који је био намењен као отплата српским владарима за добијање Пељешца и обале од Стона до Дубровника, временом је доживео неколико промена чија се историја не може с потпуном сигурношћу разјаснити. Оно што је очигледно је да је од друге половине XV столећа овај доходак 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. Међутим, таква пракса није била формализована колико је у

¹⁶³ Митрополит Зворнички је 22.11.1799. године, у манастиру Трноши 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, д. 9.

¹⁶⁴ Између осталих наводе се и будуће истакнуте личности Првог српског устанка као што су кнез Илија Бирчанин, кнез Алекса и „протопоп“ Матија.

науци познато, јер једини доказ за то представља очигледно фалсификована повеља.¹⁶⁵

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 редовно исплаћиван, мада је променио име. Дубровчани су желели да уклоне одлике обавезности из 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 1/3 оригиналне.¹⁶⁶

Новац је предаван директно представницима манастира сваке друге године, док је процедуру пратио низ разрађених ритуала. Монасима би била организована добродошлица и они би 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, међутим касније је уведен сигурнији обичај. Приликом посете један дукат би био подељен на три дела, и када би монаси 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 забележени податак о предаји свеће забележен је 15. августа 1792. године, међутим извесно је да су Дубровчани наставили са исплаћивањем све до укидања Републике 1806. године.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Мирјана Живојиновић, „Светогорци и стонски доходак“, *Зборник радова Византолошког института*, XXII (1983), 183–188; Фотић, *Света Гора*, 189–190.

¹⁶⁶ Живојиновић, 196–197; Фотић, *Света Гора*, 191.

¹⁶⁷ Живојиновић, 184–185, 194–196; Фотић, *Света Гора*, 193. Крајем века, представник манастира, проигуман Илија Стефановић, послао је писмо у Хиландар 15. маја 1798. године из Котора (из кога је изгледа и потицао), да није могао до Дубровника и да оданде ништа није узео. АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1798, д. 8.

Монаси Хиландара улагали су током XVIII века велики труд да очувају и унапреде свој манастир. Радило се о периоду значајних промена у Османском царству, које је покушавало да прилагођавањем старих управних, војних и пореских модела превазиђе бројне кризе које су захватале државу султана. Хиландарци су промене пре свега осећали кроз усложњавање и увећање дажбина које су били дужни да плаћају држави. Због тога је од највеће важности био наставак борбе да се очувају метоси, који су представљали темељ успешне манастирске економије. Поред тога, одржавали су везе с црквеним прелатима, како Васељенске патријаршије, тако и Пећке патријаршије, и потом Карловачке митрополије. Под утицајем економске ситуације, али и теолошких промишљања, долазило је до промена у организацији Свете Горе, као и самог манастира. У њему је слабио стари хијерархијски централизован систем. Међутим, никада није у потпуности дошло до раскида са средњовековним традицијама. И док су стари метоси пружали сигуран прилив средстава, привредно јачање источног Балкана отворило је нове могућности за Хиландарце, и XVIII столеће постаће период чвршег повезивања управо с тим простором.

3. ХИЛАНДАРСКИ МЕТОСИ НА ИСТОЧНОМ БАЛКАНУ

3.1. Успостављање манастирских метоха и присуство Хиландараца на простору источног Балкана

Почетак XVIII века обележиле су значајне промене граница на просторима централног Балкана. Ратна дејства и смене аустријске и османске власти негативно су утицали на економске прилике које су владале на том простору. Уз то, сеоба значајног дела становништва на аустријску територију и постепено померање центра српске црквене хијерархије ка северу оставили су трага и на црквене прилике. Укидање Пећке патријаршије и политички услови који су владали од средине века у Хабзбуршкој монархији наметнули су ограничења везама између највишег српског клера и братства манастира Хиландара. Ове везе нису изгубиле на значају, и чак су добијале и неке нове културне и идеолошке одлике, али су односи били отежани. Истовремено, реформе које су увођене у Русији од владавине цара Петра I наметале су ограничења и појачану контролу деловању страних монаха на територији царевине. Вазална војводства Влашка и Молдавија били су важни дародавци светогорске монашке заједнице у претходном периоду. Помоћ која је стизала посебно од Влашке, била је врло значајна за Хиландар. Међутим, од почетка XVIII века оне су потпале под утицај фанариота, које су османске власти именовале на место војводе. Политичка промена се изгледа одразила и на однос према Светој Гори, и ограничавање подршке која је пружана манастирима.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Влашка и Молдавија су као вазалне државе имале унутрашњу аутономију, и културна и друштвена ситуација била је унеколико различита него на просторима под директном османском влашћу. То је један од разлога због којег везе Хиландара с овим простором нису укључене у истраживање. Иако значај војводства за манастир јесте био мањи него у претходном периоду, контакти никако нису прекинути. Метох у Баја де Арами, који су монаси стекли у XVII веку, наставио је да буде у њиховом поседу. Ови простори, били су посебно важни за Хиландарце и као успутне тачке ка Русији, јер се у престоници Молдавије, Јашију, могло чекати на придобијање дозвола за путовање даље на север. Фотић, *Света Гора*, 194–

Све ово усмерило је братство манастира Хиландара ка јачању веза са областима које до тада нису играле значајнију улогу. Путовања монаха настављена су широм централног Балкана и односи са српским становништвом нису престали, о чему је било речи у претходном поглављу, али као да су Хиландарци пажњу све више усмеравали на простор источног Балкана. Света Гора и њени манастири представљали су део сакралне топографије православних на Балкану. Али тек са успостављањем живих и личних веза између хиландарског братства и становника источног Балкана, манастир је постао једна до централних тачки верског живота. До тога је дошло захваљујући присуству путујућих монаха и успостављању мреже манастирских поседа. Сачувана грађа не пружа довољно података како би се изградила прецизна хронологија развијања те мреже, али можемо закључити да је половина XVIII века представљала период када започиње јачање присуства Хиландараца на простору који се већином поклапа с територијом данашње источне Србије и Бугарске, и већим значајем задужбинара који потичу с тих простора.

Верско задужбинарство имало је важну улогу у свим средњовековним државама Балкана. Успостављање османске управе над овим простором није избрисало ову институцију, која је била значајан део и исламске верске праксе. Она је ипак доживела промене које су проистицале из другачијег друштвеног и правног система. Верске задужбине се у исламу називају *вакуфима* (осм. *vakif*).¹⁶⁹ Њихово оснивање често је имало политички и економски значај, и било је део државне политике успостављања власти над одређеном територијом. Тако су сами владари и људи њима блиски оснивали задужбине које су могле да обухватају џамије, јавне кухиње, јавна купатила, медресе, библиотеке, каравансараје, фонтане и друге јавне објекте.¹⁷⁰ У основи сваког вакуфа налазила се жеља да се завештањем

206; AMX, CA, 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.

¹⁶⁹ R. Peters, D. Behrens-Abouseif, D. S. Powers, A. Carmona, A. Layish, Ann. K. S. Lambton, R. Deguilhem, et al., "Wakf", у: P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Vol. XI: W-Z, 59–99.

¹⁷⁰ Вера Мутафчиева, „За рољата на вакџа в градската икономика на балканите под турскав власт (XV–XVII век)“, *Известия на Института за история*, 10, 1962, 121–145; Adem

одређене непокретности, или пак новца и ствари, учини богоугодно дело. Завештана имовина више није могла бити продата или на други начин употребљена, него онако како је било назначено у документу о успостављању вакуфа (тј. *вакфији* или *вакуфнами*). Османски писари су користили и грчку и словенску реч „метох“, али најчешће су се приликом састављана судских исправа придржавали шеријатске терминологије. Класична дефиниција вакуфа подразумевала је да приходи који из њега проистичу могу бити намењени конкретним особама или пак на јавну корист. О спровођењу одлука наведених у вакуфнамама, бринуо се управник задужбине (*мутевелија*, осм. *mütevelli*), чији је начин постављања такође морао бити прецизиран у оснивачком документу. Касније је успостављена подела на добротворне вакуфе, намењене јавној употреби, и породичне.¹⁷¹

Иако су вакуфи као институције били различити од хришћанског поимања верске задужбине, 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.¹⁷² Иако су исламски правници заступали тумачење да намена вакуфа не може бити изградња нових цркава, ипак је већина прихватала да је легално задужбину наменити у корист зимија. Однос османске администрације према овом питању није био једнозначан и пролазио је кроз различите фазе.¹⁷³

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 Јахјапашећа, Јованка Калић, Милосав Чоловић (уред.), *Социјална структура српских градских насеља (XII–XVIII век)*, Београд 1992, 149–159.

¹⁷¹ 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*, R. Gleave, E. Kermeli (eds.), *Islamic Law. Theory and Practice*, London-New York 2001, 141–142, 148.

¹⁷² Иванова, Светлана, „Хришћанска и мюсюлманска благотворителност по българските земи, XVI–XVIII в. (документи, учасници и институции), у: Дарителство и взаимопомощ в българското общество (XVI–началото на XX в.), София 2003, 11. 7–138

¹⁷³ Фотић, *Света Гора*, 19–36.

Најпостојанији вид везе с локалним становништвом успостављан је оснивањем манастирске задужбине у одређеном месту. Природа извора и непостојање досадашњих истраживања на основу османске грађе која би обезбедила прецизну слику бројности и врсте манастирских поседа, условили су структуру овог поглавља. Чинило се неопходним да се истраживање прикаже кроз таксативно навођење метоха. На тај начин на прецизан начин представља се њихов распоред, као и опште околности и посебности које су пратиле њихово успостављање. У највећем броју случајева метоси су били стамбене куће, које се у документима обележавају речју *menzil* као општим називом за читаву некретнину (тј. кућа с пратећом окућницом).¹⁷⁴ Међутим, монаси су стицали право притежавања и над земљиштем у сеоским насељима. Оно што отежава проучавање је чињеница да сачувани документи понекад не омогућавају да се са сигурношћу утврди да ли су Хиландарци посед купили сами или им је исти завештан. Због тога, само пратећи различите примере, може се стећи потпуна слика о сложености манастирске економије и места који су у њој имали метоси.

Поред бриге о манастирским поседима, монаси су посећивали градове широм источног Балкана и ради писаније, односно прикупљања милостиње. Ове две активности свакако су биле повезане. У претходном поглављу било је речи о примерима како су монаси добијали одобрења од локалних црквених прелата за ову делатност. Описујући присуство Хиландараца у различитим градовима, сваки пут ћемо се осврнути и на овај аспект односа манастира с локалним становништвом. Поред дозвола црквене хијерархије, монаси са Свете Горе су за своја путовања узимали и дозволе од османских власти, што ће бити приказано на примерима.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Stéphane Yérasimos, "Dwellings in Sixteenth-Century Istanbul", у: Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann (eds.), *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Würzburg 2003, 278.

¹⁷⁵ Више о томе видети у: Fotić, "Athonite Traveling Monks", 158–165.



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

3.1.1. Татар Пазар

Најстарији сачувани документ који се односи на успостављање једног метоха на простору источног Балкана, издат је у граду Татар Пазару (осм. *Tâtâr Pâzârî*, данас Пазарџик). Радило се о насељу насталом у XIV веку захваљујући популационој политици османске бирократије насељавања различитих номадских скупина на простору Балкана. Захваљујући свом положају у централној Бугарској, Татар Пазар је временом постао важно

трговинско и занатлијско седиште.¹⁷⁶ У махали по имену Мераш (Mer'âş) села Отлук које је припадало кази Татар Пазара, манастир Хиландар стекао је посед над једном кућом. Купопродаја је забележена 21. марта 1752. године пред најбом у самом граду.¹⁷⁷ Власница куће била је хришћанка Бена (*Benô*), кћер Николе, док је братство манастира представљао монах Мартирије. Положај некретнине 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. Радило се о двособној кући с двориштем, чија је вредност износила 67 грошева.¹⁷⁸ Хуџет нам доноси и објашњење разлога куповине куће, што није чест случај са овим типом документа. После уобичајених фраза о окончању чина купопродаје и преузимању пуног власништва, додата је изјава монаха Мартирија да 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 deyü*). Такође, посредно можемо закључити да је установљавање манастирског метоха у граду привукло пажњу локалних угледних хришћана, који су у значајном броју наведени међу сведоцима правног чина. Поред

¹⁷⁶ Григор Бойков, *Татар Пазарџик. От основаването на града до края на XVII век*, София 2008, 18.

¹⁷⁷ АМХТ 3/328.

¹⁷⁸ Грош (осм. *guruş, kuruş*) је сребрна османска монета, која је задржала релативно стабилну вредност у периоду 1690–1760, када долази до финансијске кризе и девалвације. Ковање грошева започело је 1690. године, и утврђен је стабилан однос према другим новчаним јединицама – 1 грош вредео је 40 пара или 120 акчи. Крајем XVII века акче скоро у потпуности нестају као реална монета, и постају обрачунска јединица. Ковање грошева од почетка је било централизовано, и скоро у потпуности се одвијало једино у престоници. У истом периоду, 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 грошева у односу на дукат доживљавао је константни пад током XVIII века. На почетку века, 1708. године, један дукат вредео је 3 грошева, 1766. године 4 грошева, да би 1800. године размена вршена по курсу 1 дукат=7 грошева. Şevket Pamuk, "Evolution of the Ottoman Monetary System", у: Halil İnalçık, Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, Cambridge 1994, 948–949, 965–967.

субаше датог села Осман-аге и тројице сегбана (Омар-беше, Мехмед-беше и Ибрахим-беше), као сведоци су забележени следећи хришћани: чорбација Рале, сапунџија Никола, Неша и Герман, затим абација Никола као и двојица свештеника Стојан и Павле. Док је веза споменутог Николе с предметом парнице јасна (он је био један од суседа), присуство двојице свештеника и једног чорбације наводи нас на закључак да се радило о особама које су с намером дошле да присуствују успостављању манастирског вакуфа.¹⁷⁹

Хиландарски монаси успоставили су блиске везе са становницима села Отлук, јер тридесетак година после претходног случаја манастир је стекао посед над још једном кућом у том месту. Могуће је да је и неки од монаха био пореклом одатле. Становник Отлука Крсто, син Велија, забележио је у присуству неименованог монаха Хиландара успостављање вакуфа 9. новембра 1788. године.¹⁸⁰ Некретнина окружена с три стране кућама хаџи Кирка, Јанија и Баје, а која је поседовала кухињу, пећ, оставу, два подрума и двориште, постала је власништво монаха Хиландара у замену за дуг у износу од 1.000 грошева „под вакуфским условима“. Напоменуто је да „кадгод монаси дођу“ могу живети у датој кући (*...menzilin içinde herbâr keşişler geldikde 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 двојица свештеника Манчо и Стојан.

¹⁷⁹ Сведоци чина (осм. *şuhud ul-hal*) нису учествовали у парници, већ су као особе присутне у судници бележени на крају документа. Њихова основна функција била је да представљају гаранте исправности правног процеса, и међу њима су се стога често налазили правни стручњаци и државни чиновници. У одређеним случајевима, кадија би на крају документа забележио имена људи који су се случајно нашли у судници вођени својим послем и који нису имали никакве личне везе са самом парницом. Међутим, присуство хришћана међу забележеним сведоцима говори и о практичном значају ове правне институције, јер шеријат није прописивао да у случајевима када су у парницама учествовали немуслиман и међу сведоцима чина мора бити немуслиман. Могло се радити представницима 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: Крешић, „Хришћани као сведоци чина“, 23–34.

¹⁸⁰ АМХТ 3/406.

Хиландарски монах Макарије, син Слава, прибавио је 25. августа 1797. године нови значајан посед за манастир и то у самом граду Татар Пазару.¹⁸¹ Становник махале Варош, бакалин хаџи Стоја је преко опуномоћеника, кафтанџије хаџи Неча, продао некретнину која се састојало од летње просторије, просторије с пећи, кухиње и диванхане, које су биле на спрату, док су се у приземљу налазиле још две просторије, једна пећ и још једна кухиња с покућством. Кућа је поседовала и двориште с бунаром. Јасно је да се радило о некретнини која је припадала богатијој особи, о чему сведочио и њена вредност од 900 грошева. Да је посед набављен за манастир, изричито је споменуто (...*manâstir-ı mezkûr için...*). Можемо приметити да су се овом приликом међу сведоцима чина поново нашли искључиво хришћани и то припадници различитих заната (хлебар хаџи Дима, абаџија хаџи Дима, израђивач капа Благоје, абаџија Влах Митар (*İvlâh Mitre*), абаџија Ђорђе и казанџија Тоша) и један свештеник, поп Мичо (или Манчо).

Присуство Хиландараца у Татар Пазару датира много раније од куповине првог метоха. Већ почетком 1741. године град је посетио игуман манастира Анастасије који је прикупио прилоге за помене.¹⁸² Десетак година по оснивању првог метоха, у Татар Пазару је 1763. године боравио јеромонах Христофор, који је прикупио прилоге у износу од 315 грошева и ствари вредне 22 грошева.¹⁸³ Проигуман Григорије је прикупљао милостињу по Татарпазарској кази десет година касније и у манастир се вратио с групом поклоника, који су са собом донели прилог у износу 510 грошева. У исто време, његов сапутник, ђакон Партеније довео је групу ходочасника из села

¹⁸¹ АМХТ 3/398.

¹⁸² Износ који је плаћан за помен износио је као и у другим случајевима 5 грошева. На крају пописа имена, додата је белешка да је Манчо у Присадину, у Клисуре, „записао метох“. Клисура је мало место у данашњој централној Бугарској које се налази око 70км северно од Пазарџика, и није сачуван било какав други извор о постојању метоха у том селу. *Телефтер хиландарски*, л. 196.

¹⁸³ Исто, л. 69а. Становништво је поред новца монасима поклањало разноврсне прилоге: пољопривредне производе, грла стоке, занатске рукотворине, одећу; док су богатији даровали и вредне литургијске сасуде, делове свештеничке одеће или верске књиге. Љиљана Пузовић, „Хиландарска писанија 1709. године“, *Зборник Матице српске за историју* 97 (1/2018), 64–65.

Ветрен (двадесетак километара западно од Пазарџика) који су манастиру даровали 304 грошева у новцу, као и епитрахилъ и кандило у вредности од 60 грошева.¹⁸⁴ Јеромонах Доротеј је 1778. године у Калоферу и у Пазарџику прикупио 1.146 грошева и два коња.¹⁸⁵

3.1.2 Стара Загора

После Татар Пазара, у данашњој централној Бугарској, Хиландарци су стекли посед у граду Стара Загора (осм. *Eski Zagora, Zagora-i 'Atik*). Монах Нектарије, син Нектарија, купио је једну некретнину у махали Хаваџик (*Havâseki* ?) овог града, 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 грошева.¹⁸⁶ Њени претходни власници била су шесторица становника те махале, Јован син Михала, свештеник Драган, син Велков, сапунџија Јован, син Момчилов, бојаџија Јован, син Влчов, кафтанџија Рајко, син Димов и Марко. У суседству су се налазиле куће хаџи Петка, кројача Рајка и абаџије Јована, док се с четврте стране купљени посед наслањао на цркву (*kenîse*). На први поглед чини се као изразито нетипично да су власништво над једном кућом делила шесторица људи који нису били у сродству. Међутим, највероватније се радило о томе да су ови становници Старе Загоре (или како су у документима описани – *раја Старе Загоре*) заједно купили кућу која се налазила уз цркву имајући намеру да је поклоне манастиру, што је и учињено под привидом купопродаје између њих и монаха Нектарија.

¹⁸⁴ *Тецфтер хиландарски*, л. 90а. Село Ветрен је ђакон Партеније посетио и 1779. године, када је довео поклонике у манастир, и предао 310 грошева и три муле вредне 120 грошева. Поред тога и 400 грошева „од метоха с 4 уврата лозе у Ветрену“. (уврат=око 1 000 м²) Исто, л. 94а.

¹⁸⁵ 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 износила је 15–17 грошева, али је током 1770-их порасла на 30–35 грошева. Nikolai Todorov, *The Balkan City 1400–1900*, Seattle-London 1983, 141.

¹⁸⁶ АМХТ 3/273; 3/274.

Завештање непокретности и оснивање вакуфа, било је, како је раније објашњено, дозвољено немуслиманским поданицима Османског царства. Међутим, понекад је прибегавано пракси фиктивне продаје приликом оснивања метоха. Вакуф су могле представљати само непокретности које су се налазиле у личном поседу (мулк, осм. *mülk*), па се у случају поклањања обрадиве земље чин морао приказати као купопродаја права коришћења како би задовољио шеријатске прописе. Међутим, Хиландар је на простору источног Балкана стицао скоро искључиво некретнине у градовима, те није било потребе да се заобилазе правила. У случајевима градских поседа, најпре се радило о жељи да се коришћењем процеса купопродаје обезбеди већа правна сигурност и избегну могућа оспоравања због недовољно прецизне формулације или прекорачења прописаног ограничења да се завештати може само 1/3 укупне имовине неке особе. Иницијатори оваквих оспоравања могли су бити представници османске администрације или наследници особа које су манастиру завештале некретнине. Обезбедивши себи хуџет о куповини одређене непокретности, монаси су знатно поједностављивали процес доказивања права на посед.¹⁸⁷

Иако је у међувремену дошло до промене назива махале, 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.¹⁸⁸ Поред простора где су могли боравити Хиландарци који су путовали у писанију, метох је доносио и приходе манастиру, о чему сведочи забелешка у манастирском тефтеру да је 1761. године поп Јона послао „200 грошева од метоха“.¹⁸⁹ Значај за манастирску економију био је само један од аспеката функционисања метоха, он је играо како верску тако и културну улогу и у животу локалних хришћана. Сачувани су подаци да је у оквирима загорског метоха функционисало училиште. У једном писму „чорбација Старе Загоре“ из 1808.

¹⁸⁷ Фотић, *Света Гора*, 232–235; Исти, „Concealed Donation“, 725–726.

¹⁸⁸ Хришћанске махале заузимале су североисточни и источни део града, и биле су концентрисане око цркви Св. Димитрија и Св. Богородице. Христо Буюклиев и др, *История на Стара Загора*, Софија 1966, 43.

¹⁸⁹ *Тефтер хиландарски*, л. 64б.

године од монаха Хиландара се моли да пошаљу једног човека који може да врши црквену службу и поучава децу.¹⁹⁰

Нектарије који је био представник манастира приликом стицања метоха, заправо је имао чин јеромонаха и чини се да је одржавање контаката између Старе Загоре и Хиландара била једна од његових дужности. Три године раније у манастирском тефтеру забележено је да је из овога града у манастир донео прилоге у вредности од 585 грошева (уз једну чашу вредну 10 грошева и једно кандило од 15 грошева).¹⁹¹ Становници Загоре били су приљезни дародавци манастира јер је већ 1757. године јеромонах Силвестер донео из тог града још богатије дарове (978 грошева у новцу и 230 грошева вредних ствари).¹⁹² Да ли се ради о случајности или су манастирски великодостојници водили о томе бригу не можемо знати са сигурношћу, али се примећује правилност у посетама Хиландараца граду, наиме оне су обављане сваких четири до пет година. Овакав образац потврђује податак да је 1761. године поред споменутих 200 грошева од метоха, проигуман Герасим донео у манастир још 1.300 грошева. Пет година касније проигуман Николај донео је „заједно с попом Пајсијем“ 1.555 грошева и ствари у вредности 3.020 грошева.¹⁹³ Поред постојања временске правилности распореда посета, тако се јасно уочава да су, посебно током друге половине века, монаси на челу манастира слали увек одређене монахе у писанију и као надзорнике метоха. Као што је Нектарије средином века био особа која је одржавала везе између Загоре и Хиландара, тако су то касније били јерођакон Дамаскин, или већ споменути проигуман Николај који је именован и 1778. године као особа која борави у граду и од које је бивши скевофилак Висарион преузео 500 грошева док је био „на служби при проигуману Нектарију у Старој Загори“.¹⁹⁴

Осим новца, често су и ствари које су прикупљене за манастир имале значајну вредност. Тако је 1770. године проигуман Данил поред 400 грошева у новцу донео и разноврсне поклоне поклоне: „Јеванђеље, епитрахилъ,

¹⁹⁰ Буюклиев, 51; Радев, *Таксидиотство*, 120–121.

¹⁹¹ *Тефтер хиландарски*, л. 56а.

¹⁹² Исто, л. 58б.

¹⁹³ Исто, л. 64б.

¹⁹⁴ Исто, л. 93а.

сребрну кутију за мошти, токе и 5 сребрних чаша, 10 оки бакра и друге ствари у вредности 225 грошева и уз то 23 мулади“. Истом приликом јерођакон и саборни старац Дамаскин прикупио је синодију (тј. средства прикупљена приложништвом и током вршења свештеничких дужности) од 300 грошева и том се приликом вратио у манастир вероватно после одређеног времена проведеног у метоху. Записи из 1762. и из 1770. године нам пружају увид и у други изузетно важан аспект међусобних веза манастира и хришћанског становништва, а то су биле поклоничке посете. Док је први запис остао недовршен, и само је наведено да је проигуман Николај „довео госте“, други је прецизнији. Поименце су споменути Стањо (који је донео 500 грошева), затим још 300 грошева и ствари у вредности од 900 грошева за које није наведено од кога су, као и 230 грошева у новцу и 300 грошева вредних ствари које је у манастир донео јеромонах Рафаил.¹⁹⁵ Колико су у економском погледу биле значајне овакве везе довољно говори укупне суме донете 1766. и 1770. године: 4.600 и 3.225 грошева у новцу и стварима. Пет година каснија, 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 грошева.¹⁹⁶ Када се узме у обзир да Хиландар није био једини манастир чији су монаси посећивали Стару Загору,¹⁹⁷ важност коју су становници града придавали постојању манастирског метоха и везама са Светом Гором постаје тим јаснија. Те везе неће бити прекинуте ни током прве половине XIX века.¹⁹⁸

3.1.3. Казанлук

Први потврђени метох у граду Казанлуку (осм. *Akçe Kazânlık*), у данашњој централној Бугарској, Хиландарци су стекли 26. децембра 1761. године. Тада је становник тог града Коста, син Дима, изјавио пред судом у

¹⁹⁵ Исто, 66а.

¹⁹⁶ Исто, 94б.

¹⁹⁷ Радев, *Таксидиотството*, 120.

¹⁹⁸ Исто, 121–122.

присутству хиландарских монаха Лаврентија и Севастија, да своју кућу „увакуфљује по нашим лажним обичајима манастиру Хиландару“ (*ayîn-i batillerimiz üzere Hilandâr manâstırına vakf-i sahîh-i şer'î ile vakf eyledim*). Некретнина се налазила у махали Ашиклар и састојала се од три собе, пећи, штале и дворишта, али њена вредност није наведена.¹⁹⁹

Формулацијом да се кућа увакуфљује у корист „манастира Хиландара“ отворена је могућност да читава процедура буде оспорена. Не знамо да ли се радило о непажњи самог састављача документа, кадије Мехмеда, или пропусту учесника парнице. Како многобројни други примери сведоче, монаси су били упознати с правним аспектом успостављања вакуфа и увек су поклањали велику пажњу читавој судској процедури. Важећа шеријатска правила за немуслиманске вакуфе, прецизирана у време шејхулислама Ебусууда у XVI веку, прецизно су прописивала да они могу бити само имовина у приватном власништву и да морају бити намењени монасима или сиромашнима настањеним у једном манастиру, а не самој институцији манастира.²⁰⁰

Према подацима потврђеним османским документима, метох у Казанлуку јесте основан 60-их година XVIII века, али становници овог места давали су и у претходним деценијама прилоге и бринули се о томе да обезбеде помене преминулих чланова породице у светогорском манастиру.²⁰¹ После Лаврентија и Севастија, у граду је манастирске послове водио јеромонах Данил, који је 1766. године предао у новцу 833 грошева и

¹⁹⁹ АМХТ 3/284.

²⁰⁰ Фотић, *Света Гора*, 232–235; Kermeli, “Ebū's Su'ūd's Definitions”, 147–149; Fotić, “Concealed Donation”, 722–723.

²⁰¹ Запис највероватније настао током пете деценије XVIII века даје списак становника Казанлука који су давали прилоге за обављање молитви у манастиру за њихово сопствено или здравље сродних особа или пак за помене најближима. Интересантно је да су многи од њих дали 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. Судећи према прилозима прикупљеним у Софији 1741. године уобичајена сума износила је 10 грошева. *Тецхтер хиландарски*, л. , 21б, 24а; Пузовић, „Хиландарска писанија“, 66.

ствари у вредности 1.980 грошева.²⁰² Он је био родом из овог града, и највероватније је био задужен за бригу о метоху.²⁰³ Монах Самуил вратио се из Казанлука 1770. године и донео 1.160 грошева (у суму је укључен и новац прикупљен у „Катраничкој епархији“, која се налазила у данашњој северној Грчкој) и ствари у вредности 246 грошева.²⁰⁴ При метоху у Казанлуку радило је и училиште, о којем немамо више података осим да је на прелазу из XVIII у XIX век јеромонах Мина ту боравио и подучавао децу. Пошто је он напустио град током крцалијских нереда,²⁰⁵ становници Казанлука послали су молбу Хиландару да пошаље опет некога ко ће моћи да обавља црквене и учитељске дужности.²⁰⁶

3.1.4. Асеновград/Ампелино

Модерни град Асеновград у османском период носио је име Станимака. Хиландарци су своје упориште имали у делу данашњег града који се некада звао Ампелино (Амбелино, осм. *Anbelenôs*) и представљао засебно сеоско насеље.²⁰⁷ У махали Дујко (? *Tüykö*) хришћанка Влкана, кћер Константина, продала је 2. априла 1769. године кућу хаџи Влчу, сину Јамандија. Некретнина се налазила уз цркву и састојала се од једносратне куће (на спрату су се налазиле једна соба и диванхана, док је у приземљу била још једна просторија), пећи, штале, сеника и дворишта. Хаџи Влчо

²⁰² *Тештер хиландарски*, л. 75а.

²⁰³ Радев, *Таксидиотство*, 103.

²⁰⁴ *Тештер хиландарски*, л. 83б. Извесни поп Енчо из Казанлука писао је септембра 1786. године у манастир о набавци маслаца. Без контекста, није могуће утврдити да ли се радило о особи која је бринула о метоху и његовој снабдевености. АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1786, д. 4.

²⁰⁵ Крцалије су биле организоване групе разбојника које су од осамдесетих година XVIII века пљачкале села и нападале и градска насеља на простору источне Румелије. Појава провинцијских моћника који су у већој или мањој мери деловали независно од централних власти одразила се и на повећање несигурности у провинцији. То је омогућило деловање различитих разбојничких група, које су бројале и по неколико стотина чланова. Више о томе у: Вера Мутафчиева, *Кърджалийско време*, София 1993.

²⁰⁶ Радев, *Таксидиотство*, 103–104.

²⁰⁷ Исто, 89.

платио је за кућу 150 грошева. У документу је прецизирано да је посед по продаји намењен за хиландарски вакуф (... *Hilândâr manâstîrîna vakf olmak üzere bi'l-vekâleten iştirâ ve temellük ve tesellüm ve kabz va kabûl eylediğinden sonra...*).²⁰⁸ Из тога произилази да је хаџи Влчо у овом случају највероватније био само посредник, јер у тренутку када је Влкана одлучила да завешта своју кућу у селу није било присутних хиландарских монаха. А да је манастирска обитељ већ остварила контакт са становницима Ампелина сведочи бележење једног метоха у овом селу у манстирском тефтеру под 1761. годином.²⁰⁹

Током 1760. године у Филипопољској епархији, којој је припадало и ово насеље, деловао је јеромонах Данил, који је за годину дана прикупио 1.000 грошева, делом највероватније и из овог насеља. Годину дана касније, сада као проигуман, поново је био у истој области са својим сапутницима јеромонахом Матејем и монахом Панкратијем. Тада је у манастир донето 1.120 грошева, а додатно се наводи да су за метохе у Ампелину и Копривштици прихваћена 300 грошева.²¹⁰ После Данила, у Ампелину је хиландарски представник био проигуман Висарион, који је 1772. године у манастир донео 1.000 грошева.²¹¹ Већ следеће године јеромонах Антим предао је 460 грошева прикупљених у истом месту.²¹² Иако мање значајно у економском и културном смислу од неких других већих градских насеља, Ампелино је изгледа играло значајну улогу за Хиландар, ако је судити према учесталости посета и висини прикупљене помоћи за манастир. Само две године после Антима, 1774. јеромонах Јован прикупио је 330 грошева и

²⁰⁸ АМХТ, 3/302. У манастирском архиву налази се и хуџет издат 14. новембра 1765. године, у коме је забележена купопродаја куће у махали Дујко између власника Стаматија, сина Ташовог, и купца Манда из исте махале. Иако је тада вредност куће била знатно мања, 55 грошева, извесно се ради о истом објекту 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 Манда, јер не деле исти патроним а само четири године касније она је забележена као власница куће. АМХТ 3/294.

²⁰⁹ *Тештер хиландарски*, л. 60а.

²¹⁰ Исто, л. 60а.

²¹¹ Исто, л. 72б.

²¹² Исто, л. 74а.

ствари вредне 470 грошева. Године 1778. проигуман Теофил је донео значајан прилог који се састојао од 500 грошева у новцу и вредних ствари и стоке (епитрахилъ вредан 60 грошева, седам токи за 20 грошева, послужавник и кутија за мошти вредни 20 грошева, и 12 грла коња и мула за 500 грошева).²¹³ После ове посете постоји дужи прекид, те је следећи Хиландарац који је посетио Ампелино био јеромонах Никифор, који је 1784. године сакупио прилог у износу од 1.300 грошева.²¹⁴

3.1.5. Чирпан

Током осме деценије XVIII века манастир Хиландар стекао је изгледа први посед у месту Чирпан (осм. *Çirpân*). Радило се о још једном насељу смештеном у централној Бугарској, на половини пута између Пловдива и Старе Загоре. Извесни Теофил, син Нена, је у хуџету издатом 25. октобра 1775. године титулисан као *râpâ*, што је уобичајен назив како за свештенике тако и за јеромонахе.²¹⁵ С обзиром на то да је документ сачуван у манастирском архиву, и да дата особа носи монашко име, склони смо да закључимо да се ипак радило о монаху и куповини куће за манастирске потребе. Радило се о релативно вреднијој некретнини која се састојала од просторије за становање, софе,²¹⁶ чардака, штале и дворишта с воћњаком. Вредност читавог поседа износила је 120 грошева, а налазио се у махали Елхаџ Умид. Као што је напоменуто, у документу се не спомиње манастир Хиландар, већ је у питању типичан шеријатски купопродајни уговор између власника Стојана, сина Стоје и споменутог Теофила. Запис у манастирском

²¹³ Исто, л. 51б.

²¹⁴ Исто, л. 110а.

²¹⁵ АМХТ 3/318. Фотић, *Света Гора*, 413.

²¹⁶ Као један од честих елемената архитектуре некретнина које су дошле у посед Хиландара налази се на просторију која је у документима именована као *софа* (осм. *sofa*). У почетку под тим термином подразумевао се трем или отворено предсобље с клупама за одмор, и повезује се с термином чардак. Међутим, до XVIII века под софом се почео подразумевати затворени ходник или предсобље. Yérasimos, 278–279. У тексту ћемо ради прецизности употребљавати османски термин уместо српског превода.

тефтеру начињен три године касније потврђује постојање метоха у Чирпану. Под 1778. годином наводи се да је монах Никифор предао скевофилаксу манастира 200 грошева сакупљених „од метоха у Чирпану“.²¹⁷

Четрнаест година после набавке прве некретнине, још вреднија кућа припала је Хиландару. Монах Никифор, син Диме (*Nihôfor veled-i Dîmô*) је купио кућу у чирпанској махали Бакирли. На спрату се налазила једна просторија, у приземљу су биле две, док су се у дворишту налазили штала и воћњак. Објекат је био окружен кућама Пена, сина Митка, попа Стојана и бојације Стојка, и вредео је 260 грошева. Власник куће био је хаџи Којо, син хаџи Веља (*âcî Kôyb veled-i âcî Velô*), а купопродаја је забележена 21. марта 1789. године.²¹⁸ Пажња с којом су монаси бринули о својим поседима одражава се и у чињеници да је вођено рачуна о правној документацији потребној да се у свакој прилици одбрани имовина. Тако је у архиви сачуван још један хуџет који се односи на хаџи Која. Наиме двадесетак година раније, 26. децембра 1761. године, он је купио једну кућу у Чирпану.²¹⁹ Иако се највероватније радило о истој кући која је касније постала хиландарски посед, морамо се осврнути и на неколико неусаглашености података 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 хуџету смештена је у махалу по имену Кара Агач.²²⁰ Махале су често мењале имена, па иако је прошло само две деценије могуће је да је то и овде случај. Друге могућности су да је у међувремену дошло до другачијег разграничења, или пак издвајања нове махале из старе. Поред тога, вредност куће износила је

²¹⁷ *Тештер хиландарски*, л. 51б.

²¹⁸ АМХТ 3/370. Интересантно је да се хаџи Којо налази и међу сведоцима чина забележеним у хуџету о куповини куће у махали Ел-хаџ Умид. АМХТ 3/318.

²¹⁹ АМХТ 3/327.

²²⁰ Хаџи Којо је дату кућу купио од групе становника Чирпана који су у документу названи чорбацијска раја (*re'âyâ çôrbâcîleri*), а међу њима су именовани: Тодор, син Дана, Леко, син Стојана, Бено, син Мирка, Мано, син Радета, Коста, син Слава, Јован, син Певенда(?), Јанчо, син Јована и хлебар Сима, син Јована. Поред тога наводи се да су на суду дали изјаву како за себе (*âsâleten*) тако и као представници остале раје (*re'âyâyî sâ'ire taraflarından vekâleten*). Иако је хаџи Којо именован само као хришћанин (*nasrânî*), чињеница да је носио титулу хаџије, као и његов отац, као и да је купио кућу релативно високе вредности, говори да је и он био део хришћанске елите Чирпана.

110 грошева, и била је двоструко нижа од оне која је исплаћена хаџи Коју. Цена некретнине је могла порасти како због инфлације, тако и због дограђивања које је хаџи Којо могао спровести током периода док је био власник. Нажалост, у ранијем хуџету није наведен било какав опис саме грађевине, али јесу њене међе. И управо се ту налази главна потврда да се радило о истом објекту. И у једном и у другом документу као један од суседа наводи се Пено, син Митка (*Mitkô-ođli Penô*). Мање извештај доказ, али који ипак вреди споменути, је да док се у документу из 1761. године као други сусед спомиње поп Зекерија, у каснијем је то поп Стојан. Познајући чињеницу да се свештеничка служба најчешће наслеђивала са оца на сина, могуће је да је то и овде био случај.²²¹

3.1.6. Ниш

Источни делови Балкана, који су све више привлачили пажњу Хиландараца, нису обухватили само простор данашње Бугарске већ и источне Србије. Потоња разграничења, била она етничка, језичка или, по стицању независности, политичка, нису играла значајну улогу у XVIII веку. На читавом простору уочава се континуитет у смислу друштвеног, економског и културног живота становништва. Живот немуслимана у градовима није се разликовао у односу на њихову етничку припадност, посебно у случају блиских група словенског становништва и пре стандардизације књижевних језика у XIX веку. Случај хиландарског метоха у Нишу показатељ је такве међуповезаности становништва и заједничке верске праксе.

У нишком кадијском суду 11. септембра 1770. године издат је хуџет у присуству становнице Ниша хаџи Неде и монаха Петка (*Petkô*), сина Влчовог (*Viçô*).²²² Кућа која је припадала споменутој хришћанки, налазила се у нишкој

²²¹ 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.

²²² АМХТ 3/325.

вароши у крају под именом Прговац (Pergôfçe). Била је окружена кућама бојације Милије (Miliya), абације Игњата (İgnât) и абације Пеше (Peşô) и састојала се од две пећи, кухиње, подрума, баште и дворишта.²²³ 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 на који је начин обезбеђен новац за куповину. Монах Никодим преузео је из „манстирског вакуфског новца“ (*manâstırında sâkin fukâranın mâl-i nukûd-i mevkûfesinden*) 550 грошева који су предати Неци, чиме је кућа постала, како је то у документу формулисано – мулк сиромашних манастира Хиландара (*Kilandâr manâstırı fukarânın mülki*).²²⁴

Манастирски архив пружа нам информацију о томе како је хаџи Неда стекла кућу која ће постати хиландарски метох. Неколико месеци пре обављене купопродаје, 25. марта 1770. године нишки кадија Сејид Абубекир издао је други хуџет на захтев породице преминулог Стојана (*İstôyân*), сина Пелидовога (*Pelîd*): његове супруге Неде (*Nedô*) и деце Живка (*Jîvkô*), Стане (*İstâna*) и Ане (*Âna*).²²⁵ На основу њихових изјава сазнајемо о уделу наследства сваког од њих у Стојановој оставштини, и наведено је да је расподела извршена по шеријатским правилима о обавезном уделу (*bi-hükmi'l-ferâ'iz*).²²⁶ Сва деца стекла су удео у кући свог покојног оца, међутим

²²³ 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 граду као и кућа која је дошла у посед манастира 1770. године, није могуће са сигурношћу успоставити повезаност између њих. Петар В. Гагулић, *Метох манастира Хиландара у Нишу, са преписком*, Ниш 1968, 4; Радмила Тричковић, „Ниш у XVIII веку“, у: Даница Милић (ур), *Историја Ниша. I: Од најстаријих времена до ослобођења од Турака 1878. Године*, Ниш 1983, 231, Иста, „Урбани развитак Ниша у XVIII веку“, у: Д. Милић (ур), *Историја Ниша*, 261; Огњен Крешић, „Два хуџета нишког кадије: Прилог друштвено-економској историји Ниша и манастира Хиландара у XVIII веку“, у: Дејан Антић, Иван Бецић, *Јужни српски крајеви у XIX и XX веку: Друштвено-економски и политички аспект*, Врање 2018, 28.

²²⁴ Крешић, „Два хуџета“, 27.

²²⁵ АМХТ З/305.

²²⁶ 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

како документ сведочи они су се тих удела одrekli у мајчину корист у замену за њен удео у наследству. С обзиром на временску блискост између договора између чланова породице и потоње предаје некретнине братству Хиландара, највероватније је успостављање метоха било планирано отпочетка. Стојан, који је наведен као татарин,²²⁷ припадао је богаџијем делу православних Нишлија што се може закључити на основу вредности куће која је иза њега остала.²²⁸ Нажалост, хуџет осим расподеле удела у наследству не прецизира и њихову новчану вредност, али још једна потврда да се радило о имућној породици је и чињеница да је Неда могла да приушти ходочасничко путовање у Свету земљу. Не само да се радило о утицајнијој породици, већ су међу сведоцима чина успостављања метоха, тј. вакуфа, у хуџету наведени бивши мутеселим Ниша ел-Хаџ Али-ефенди,²²⁹ уз Хаџи-бега

по 7/32 (21,78 %). Уколико би преостало имовине она би била према прецизним правилима распоређена осталим рођацима с правом наслеђа. Документ не пружа довољно података како бисмо могли са сигурношћу да закључимо 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 обрате кадијском суду. Кћерке 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, "Mīrāth", *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 хуџета“, 26–27.

²²⁷ Назив *татарин* (осм. *tâtâr*) се већ од XVIII века користила 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 европејските провинции на османската империја през XV–XIX век. Сборник изследвания в памет на проф. д.и.н. Елена Грозданова*, Софија 2016, 361.

²²⁸ Todorov, *The Balkan City*, 182.

²²⁹ Мутеселими или муселими били су службеници београдског мухафиза, тј. управника Смедеревског санџака, које је он као своје представнике постављао у важнијим насељима.

и хаџи Хасан-агу. Нису само угледни муслимани били присутни већ су забележени и хришћани међу којима и две особе с титулом хаџи – хаџи Станко и хаџи Јован и један свештеник – поп Мирча.²³⁰ Било да су се у судници нашли другим послом или наменски, њихово бележење као сведока пружа доказ да су сви чланови заједнице, а пре свега њени најистакнутији делови, макар посредно могли бити упознати са оваквим случајевима. И када су дародавци манастира били појединци, успостављање метоха и сталног присуства монаха било је од значаја за читаву православну заједницу.

Нишлије су и у следећим годинама наставили да даривају Хиландар. Кир Михалаки предао је 600 грошева „ктиторије“ за цркву Св. Димитра, као и 195 грошева милостиње 1778. године.²³¹ Проигуман Теодосије боравио је у граду 1780/81. године и прикупио значајне прилоге, у укупној вредности 1 000 грошева. У забелешци у тефтеру напоменуто је да је донео „за метох у Нишу 600 грошева“.²³² Већ следеће године, проигуман Самуил прикупио је у писанији у Нишу укупно 720 грошева.²³³ Девета деценија била је очигледно период изразито интензивних веза Хиландараца и становника Ниша. Поп хаџи Василије предао је јуна 1784. манастирском скевофилаксу 790 грошева у новцу и ствари вредне 560 грошева, све прикупљене у писанији у Нишу.²³⁴

3.1.7. Ловеч

Начин на који су Хиландарци стекли метох у граду Ловечу (осм. *Lôfça*), насељу које се налази у средишњем делу данашње северне Бугарске, 40км јужно од Плевне, посебно је интересантан јер је један од ретких у коме се

Пре свега су се старали о прикупљању пореза. Заједно с кадијом он је на тај начин представљао локалну власт, и у овом случају његова се надлежност простирала на подручју Нишког кадилука. Р. Тричковић, „Ниш у XVIII веку“, 224–225; Павловић, *Смедеревски санџак*, 314–316.

²³⁰ Крешић, „Два хуџета“, 29–30.

²³¹ *Телефетер хиландарски*, л. 51 б.

²³² Исто, л. 98а.

²³³ Исто, л. 75б.

²³⁴ Исто, л. 111б.

говори прецизно о увакуфљењу некретнине. Привремени становник вароши Ловеча касапин Григорије (*medine-i Lofça varôşında müsaferet mütemekkin... Grügôriye [sic!] nâm kasab*) купио је за 230 грошева од становника исте вароши Тодора, сина Јовановог, кућу која се налазила уз реку Осам. На горњем спрату налазила се просторија с пећи, кухиња и летња просторија, док је у приземљу био смештен подрум. Затим је купљену некретнину Григорије наменио сиромашнима манастира Хиландара као вакуф (*...Aynôröz manâstırlarından Hilandâra (sic!) nâm manâstır fukarâlarına vakf-i sahîh ile vakf ve ta'yîn eyledim ba'd el-yevm menzil-i mahdûd-i mezkûr manâstır-i merkûm fukarâlarına meşrût vakıfidır...*). Све је забележено пред ловечким кадијом 28. септембра 1764. године, док су сведоци чина били искључиво локални хришћани.²³⁵ 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 хришћане сиромаше“ (*...vakf ez-zimmi 'ala fuğara en-naşâra...*). У овом је случају шеријатска процедура успостављања немуслиманског вакуфа у потпуности испуњена, за разлику од примера оснивања метоха у Казанлуку неколико година раније, и прецизно је наведено да је имовина намењена сиромашнима настањеним у манастиру.

Шездесете године XVIII века биле су очигледно време успостављања чвршћих веза између Хиландара и Ловеча. Ово место се током века развило у центар транзитне трговине, који је повезивао северне и јужне области данашње Бугарске.²³⁶ Године 1765. монах Григорије је из овог града довео у манастир групу поклоника која је донела прилоге у износу 442 грошева и 50 грошева вредне ствари.²³⁷ С обзиром да је у Хиландар стигао почетком јануара те године, сасвим је извесно да је био присутан приликом успостављања манастирског вакуфа у септембру претходне године. Исти јеромонах је град поново посетио 1768. године и из њега донео 1.600

²³⁵ АМХТ 3/293.

²³⁶ Виржиния Паскалева, „Развитие на градското стопанство и генезисът на българската буржоазия през XVIII в.“, у: *Паусий Хиландарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 94.

²³⁷ *Телефтер хиландарски*, л. 71а.

грошева у новцу и стварима, мулад, коње, богослужбену одећу и кандило у вредности 1.517 грошева.²³⁸ Православни становници Ловеча показали су се дарежљивим према манастиру и у наредним годинама, те је 1774. јеромонах Дамаскин прикупио значајну суму од 2.700 грошева и ствари у вредности 700 грошева.²³⁹ Пет година касније, проигуман Самуил у манастир је донео 915 грошева и 85 грошева у стварима.²⁴⁰ Последње забележене прилоге из Ловеча прикупио је проигуман Прохор. Радило се о значајним сумама: 1786. године прикупљено је 1.114 грошева у новцу и 150 грошева вредних ствари, док је 1792. године сакупљено 2.105 грошева и ствари у вредности од 595 грошева.²⁴¹

3.1.8. Велико Трново/Алине

Стара средњовековна престоница Бугарског царства Велико Трново по османском освајању задржало је део свог ранијег значаја остајући и у XVIII веку епископско седиште.²⁴² У близини Великог Трнова у селу Алине (осм. *Aline*), које је припадало нахији Тузлук, Хиландарци су стекли посед над једном некретнином крајем седме деценије XVIII века. Становник овог села Јордан, син Герасимов, за 60 грошева продао је једну кућу „сиромасима монасима из светогорског манастира Хиландара“ (*Aynahôrôz'da Hîlandâr manâstırı mütemekkinlerinden fukarâ keşîşlere*). Међе су одређене на следећи начин: с једне стране налазила се кућа Петка, с друге кућа Јордија, сина Ђорђа, с треће дућан чорбације Лазара, а с четврте Миланова башта. Радило се о једносратној грађевини са око једним дунумом дворишта. У документу није забележено ко је тачно представљао монахе приликом

²³⁸ Исто, л. 79а.

²³⁹ Исто, л. 90б.

²⁴⁰ Исто, л. 99б.

²⁴¹ Исто, л. 108а.

²⁴² Иван Радев, *История на Велико Търново XVIII–XIX век*, Велико Търново 2000, 79–81.

склапања овог купопродајног уговора, склопљеног 11. септембра 1768. године пред наибом нахије Тузлук.²⁴³

Монах који је средином XVIII века био задужен за односе с Трновом је изгледа био проигуман Мелентије. Он је почетком 1750. године донео у манастир као прилог 99 грошева и три муле, да би се већ у јуну упутио поново у Трново.²⁴⁴ Четири године касније, јеромонах Сергеј предао је манастиру 200 грошева и 100 грошева вредних ствари прикупљених у граду.²⁴⁵ Већ 1757. године јеромонах Герасим је с јеромонахом Нилом прикупио на истом месту 1.000 грошева у новцу и стварима.²⁴⁶ Иако каснијих помена посета Трнову ради прикупљања прилога нема, постојање метоха у Алини сведочи да су везе са овим крајем настављене. 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“.²⁴⁷

3.1.9. Софија

Први забележени метох који је манастир Хиландар стекао у Софији налазио се у махали Куручешме.²⁴⁸ Некретнина се састојала од једноспратне куће с више просторија на оба спрата, два подрума, амбара, штале, сенаре, бунара и дворишта, и граничила се с кућама воскара Ичотана (*Îçôtân?*), дунђера Стојка и Тодора. Приликом куповине имала је вредност 430 грошева. Иако један од свакако најзначајнијих метоха по својој вредности, оно што је посебно у овом случају јесте правни процес којим је Хиландар стекао посед. У документу издатом 23. априла 1772. године наводи се да је

²⁴³ АМХТ 3/300.

²⁴⁴ *Тештер хиландарски*, л. 54а.

²⁴⁵ Исто, л. 87а.

²⁴⁶ Исто, л. 59б.

²⁴⁷ Радев, *Таксидиотство*, 91.

²⁴⁸ У питању је претежно хришћанска махала која се налазила између данашњих улица Алабин, Граф Игнатиев, Ан. Кънчев, Солунска и Витоша. Страшимир Димитров, „Занаяти и трговија в София през 18. век“, у: *София през вековите*, Т. I, София 1989, 96.

некретнина била власништво кујумџије Златка, и да ју је он раније купио од свог таста Јованче.²⁴⁹ У архиву Хиландара сачуван је и хуџет којим је забележена управо та купопродаја, обављена 23. августа 1771. године.²⁵⁰ Јованча је преко опуномоћеника кућу продао свом зету за четири стотине грошева. Међутим, како је прецизирано, као своју последњу вољу он је 100 грошева отписао као Златков дуг, 200 грошева је требало дати „мутевелији хришћанског храма, славног и познатог међу хришћанима манастира по имену Света Гора[sic!]“ (...*beyn an-nasara ‘Aynrôz manâstırı demekle ma‘arûf ve meşhûr ma‘bed nasârada mütevellî olan verile...*) и још 100 грошева потрошити за „бољитак болесног тела“. Као извршиоца воље поставио је свог зета. О статусу Јованче у локалној заједници говори чињеница да је његов векил био имам џамије махале Куручешме, Хаџ Исмаил-заде Мустафа-ефендија.²⁵¹ Из садржаја документа може се посредно закључити да је Јованча већ био болестан у време његовог састављања, отуда је постојање потребе за опуномоћеним представником на суду очекивано. Међутим, то што је та особа била вероватно један од најугледнијих муслимана махале упућује на то да је Јованча имао значајан углед у својој заједници и при томе укључујући локалног имама прибавио је и већу сигурност да ће у будућности његова воља бити поштована у случају могућих судских процеса.

Највероватније је пре састављања другог документа, којим се потврђује куповина куће од стране Хиландараца, Јованча и преминуо. Да ли је његова замисао била да се кућа продајом претвори у манастирски метох или је то одлучио његов зет Златко, не можемо са сигурношћу знати. Међутим, водећи се већ уоченом праксом у другим случајевима, највероватније је продаја била само фиктивна а заправо се радило о поклону.²⁵² У документу из 1772. године забележена су имена монаха који су били представници манастира. Користећи сличну почасну формулу (*‘Aynarôs manâstırlarından Kîlandâr manâstırı dimekle beyn an-nasara marûf ve meşhûr olan manâstırın mütevellilerinden...*) присутни монаси су именовани као старац

²⁴⁹ АМХТ 3/310.

²⁵⁰ АМХТ 3/309.

²⁵¹ Исто.

²⁵² Фотић, *Света Гора*, 232–235; Исти, “Concealed Donation”, 725–726.

Григорије и његов пратилац Вићентије (*Gîlîgôriyâ (sic!) nâm koca keşîşi ile şerikî Vikentîye*). Као потврда закључка да се радило о формирању метоха, тј. вакуфа, служи спомињање у документу да је исплаћена сума била део вакуфских средстава манастира (*manâstırın mâl-i vakfindan*) и да је кућа купљена „за манастир“.²⁵³ Двојица монаха су се изгледа потом посветили уређењу метоха и духовном раду међу православним становништвом Софије, јер су се у манастир вратили тек 5. априла 1773. године. Том приликом су приложили манастирској ризници „5 кеса аспри и ствари у вредности 1.850 грошева“, а састављач тефтера је прибележио и успостављање „новог метоха у Софији“.²⁵⁴

Овај случај се издваја и значајном укљученошћу локалних муслимана у читавом процесу успостављања метоха. У другим забележеним случајевима истакнуте особе муслиманске заједнице спомињане су или у њиховој 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-i ahrâr-i ricâl müslumîn ve zimmîyan*). Угледни чланови заједнице тиме су били директно укључени у стварање једног хришћанског вакуфа.

Иако се као суседи имовине наводе искључиво хришћани што говори о томе да се није радило нужно о изразито мешовитим махалама, изгледа да је у Софији постојао интензивнији контакт између муслимана и хришћана. О томе посредно сведочи и други метох који је Хиландар стекао у овом граду у другој половини XVIII века. Хришћанин Јанко је највероватније у локалном суду саставио једно сведочанство (*şâhidnâme*) 26. јануара 1783. године, којим потврђује да је своју кућу „увакуфио манастиру Хиландару уз сопствени добровољни пристанак“ (*Aynahôröz manâstırına kendi hüsni rizâm ile vakf etdüm*). Кућа је имала једну собу, летњу оставу, шталу и двориште и налазила се у софијској махали Ел-хаџи Бајрам. Бројни сведоци сведоче о укључености читаве заједнице у овај случај: Сејид мола Сулејман, бакалин мола Мустафа, цариник мола Ибрахим, цариник Сејид Хасан, ћурчија

²⁵³ АМХТ, 3/310.

²⁵⁴ *Тефтер хиландарски*, л. 89а.

Никола,²⁵⁵ ћурчија Петар, дунђер Бошко,²⁵⁶ дунђер Мано, ћурчија Јованчо, ћурчија Стојко, кројач Мано, калпакчија Тошко,²⁵⁷ чавуш Јованча и старешина еснафа касапа Јованча.²⁵⁸

Хиландар је одржавао живе везе са становницима Софије преко својих монаха и пре успостављања метоха у махали Куручешме. Навођење у запису из 1773. да је у граду успостављен „нови метох“, може упутити на закључак да су Хиландарци и пре тога у граду поседовали имовину.²⁵⁹ Међутим, пошто не постоје сачувани документи који би томе посведочили, сигурни остају само подаци о путујућим монасима који су посећивали Софију. Године 1741. године забележено је у манастирском тефтеру да је више Софијанаца дало прилоге за помен својих мртвих сродника, као и као поклон манастиру.²⁶⁰ Шест година касније у Софију је послат монах Хрисант како би прикупљао прилоге, док је 1750. монах Пахомије био тај који је обавио писанију из које је донео 100 грошева и довео седам грла мулади.²⁶¹ Затим се примећује значајна пауза од десет година током које нема записа из Софије, што не значи нужно да је монаси нису посећивали. У јануару 1760. године из тог града се вратио проигуман Сава и предао 410 грошева у новцу и сребрних и других ствари у вредности од 320 грошева.²⁶² Посебно важне и за верујуће вредне биле су мошти светих, које су са собом носили монаси. А изгледа да су путујући монаси прикупљали и нове, јер се на пример зна да је монах Антим који је боравио 1762. године манастирским послом у Софији (и из

²⁵⁵ Крзнар, кожухар.

²⁵⁶ Зидар.

²⁵⁷ Израђивач калпака, тј. кожних капа.

²⁵⁸ АМХТ 3/333. Назив мола (*molla/menlâ/mevlâ*) најчешће носе истакнути правни стручњаци. Међутим та реч могла је имати још два супротна значења. С једне стране радило се о почасној титулу, у смислу господин, господар, а с друге стране могла је означавати ослобођеног роба. Пошто је у хуџету именована особа бакалин, највероватније се радило о ослобођеном робу. “Mevlâ”, *Redhouse Türkçe/Osmanlıca-İngilizce Sözlük*, İstanbul 1997, 767.

²⁵⁹ *Телефтер хиландарски*, л. 89а.

²⁶⁰ Укупно на име помена дато је 40 грошева, док је поред тога манастир добио још 26 грошева. *Телефтер хиландарски*, л. 21б.

²⁶¹ *Телефтер хиландарски*, л. 40б, 56б.

²⁶² Исто, л. 60б.

ње донео 450 грошева) купио и мошти једног свеца чије име није наведено.²⁶³ Значајнији прилог из Софије донео је проигуман Лаврентије 1766. године, и то 1.000 грошева.²⁶⁴ После шест година од оснивања метоха, 1778. године, проигуман Јован донео је богат прилог, 1.156 грошева и ствари у вредности од 8.006 грошева.²⁶⁵ 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 задужио манастир прилогом.²⁶⁶

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 беглербега.²⁶⁷ У исто време, Хиландарци су морали посећивати град као средиште митрополије како би решавали своје послове и добијали дозволе за прикупљање прилога.²⁶⁸ Поред обраћања православном клеру, монаси су приликом путовања са собом носили и посебне потврде које им је издавао забит Свете Горе и које су им јамчиле сигурност током писаније. Таква једна дозвола (*izin tezkeresi*) издата је монаху Рафаилу и двојци његових пратилаца 2. децембра 1799. године. У њој је прецизирано да је „путовање ради прошње“ (*sâ'illik içün geşt ü gūzar ede...*) дозвољено именованим монасима у Софијској кази и да их нико не сме ометати док се тиме баве.²⁶⁹ Путовање ради прикупљања милостиње било је регулисано од стране државе, која је ову врсту новчаних и давања у натури карактерисала као „државне дажбине“ како би омогућила већу сигурност монасима. Приликом добијања дозвола, монаси су подносили султанске фермане који су им гарантовали право на ову делатност, као и одређене привилегије (да носе

²⁶³ Исто, л. 65б.

²⁶⁴ Исто, л. 76а.

²⁶⁵ Исто, л. 100а.

²⁶⁶ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1793, д. 4.

²⁶⁷ Гергана Георгиева, „За центъра на провинция Румелия (от края на XVIII век до 1839 г.)“, *Историческо Бъдеще* VIII/1–2 (2004), 47–70.

²⁶⁸ Gradeva, „Orthodox Christians“, 165; Gergana Georgieva, „Dynamics of Territorial Division of Rumelia Province“, *Études balkaniques*, XLVI/1–2 (2010), 161.

²⁶⁹ АМХТ 3/415.

световну одећу, јашу коње и муле, и чак да буду наоружани).²⁷⁰ Међутим, ни овакве дозволе нису могле заштити монахе у време сталне опасности од напада крџалија и разбојника. Проигуман Рафаил се у Софији задржао бар до пролећа следеће године и писмима је извештавао манастир да је због несигурности био спречен да путује по селима у околини града.²⁷¹

3.1.10. Плевен

Метох који је Хиландар стекао у граду Плевену (осм. *Plevne*) налазио се у махали која је припадала једном вакуфу, те је процедура купопродаје била сложенија. Прво је мутевелија вакуфа газии Али-бега, кајмакам ел-хаџ Абдуррахим издао 7. марта 1784. године тапију (*tapû temessük*) којом се утврђује да су Мичо и Јованчо Папасоглу продали хиландарском монаху Пахомију кућу која се налазила у Варош махали и која је била окружена поседима Христе, сина Манетовог, симитчије²⁷² Деје и чорбације Калчета. Куповна вредност је износила 110 грошева, а у документу је наведен и начин на који је манастир планирао да искористи кућу: вакуфским новцем купљену кућу поново ће изградити како би у њој могли боравити путујући монаси (*...manâstır-i mezbûrun vakf akçesinden iştirâ edüb menzil-i mezkûri müceddeden binâ' eyleyüb gelüb giden keşişler ve ruhbânlar sâkin olmak...*).²⁷³ Тек када су набавили ову потврду, двојица продаваца и хиландарски монах могли су се обратити кадијском суду како би забележили купопродају и тиме окончали читав процес, што је и учињено одмах следећег дана 8. марта 1784. године.²⁷⁴

²⁷⁰ Фотић, *Света Гора*, 222, 227; Исти, "Athonite Travelling Monks", 158–160.

²⁷¹ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1800, д. 16, 17.

²⁷² Хлеббар.

²⁷³ АМХТ 3/337.

²⁷⁴ АМХТ 3/338.

3.1.11. 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 havlûyi müştemil 'arsa-ı hali...*). Дато село је припадало тимару черибаше ес-Сејид Ахмеда,²⁷⁵ те је стога он издао 1773. године (у периоду између 13. априла и 12. маја) потврду (*temessük*) којом је потврдио трансакцију. Земља се налазила између кућа тројице хришћана Тодора, Божила и Која, и јавног пута.²⁷⁶

Један словенски документ сведочи о стицању једне некретнине у Сливену. Казанџија хаџи Стоја саставио је изјаву 11. маја 1773. године, да је продао Јовану Хиландарцу двориште с дућаном, амбаром и шталом, за 300 грошева, „да буде манастиру Хиландару вечно метох“. На крају исправе, по угледу и на османске документе, наведени су потписи сведока на грчком и словенском, међу којим је неколико хаџија. На крају стоји потпис Стојеве кћери, Јоване, вероватно је било важно осигурати да у будућности његови наследници неће оспоравати манастирски посед.²⁷⁷ Интересантно је да оновременим схватањима продаја и заснивање метоха нису међусобно искључујући. Иако се јасно наводи колико је новца узето за посед, такође се прописује да ће то бити метох. Према оновременом схватању, сваки

²⁷⁵ Черибаше су били заповедници спахија једне нахије. Abdülkadir Özcan, "Çeribaşı", *İslâm Ansiklopedisi*, с. 8, İstanbul 1993, 270–272.

²⁷⁶ АМХТ 3/315. Име села није 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 грошева купио од своје браће Диме и Мана кућу, дућан (с казаном и два бурета) и воденицу, коју су сва тројица наследили од њиховог 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 манастира. Вреди напоменути да су као сведоци поред угледних муслимана, од којих су двојица били муле, наведена и тројица угледних локалних хришћана: чорбација хаџи Никола, хаџи Господи(н) и чорбација Кањо. АМХТ 3/323.

²⁷⁷ АМХ, СА, к. 2/II, ф. 1773, д. 6.

манастирски посед сматран је метохом, без обзира да ли је стечен завештањем или не. Иако се не може са сигурношћу утврдити да ли се мисли на исту некретнину, сачуван је податак да су монаси у самом граду свакако и касније задржали посед, јер су 1787. године исплатили протомајстору Кости 500 грошева да поправи зидове метоха.²⁷⁸

Не само да су куповали празне парцеле у селима, монаси Хиландара куповали су их и у градским насељима. У махали Славчо која је припадала вароши града Сливена (*Medîne-i İslimiye vârôş mahâllatından İslâvçô mahallesi*) монах Ананије је од зимије Слава купио за 200 грошева празну парцелу величине, како је у документу наведено, „отприлике 1 евлека“ (254,8 m²). Посед се граничио с кућама Слава, сина Лазара, кујумџије Јанка, кројача Косте и хаџи Тодора. Сведоци чина приликом куповине били су искључиво хришћани (хаџи Јован, абаџија Драган, Димитраки, син хаџи Јордана, Рајко, син Лазара, и двојица суседа Коста и Јанко), а хуџет је издат 25. маја 1793. године.²⁷⁹

Из 1798. године поседујемо податак да је манастирски метох захватила ватра и да је половина изгорела. Изгледа да је дошло до инцидента у самој згради, приликом кога је настрадало четири особе, а како нису могли да савладају починиоца (који се описује као „Бошњак“) подметнули су ватру у којој је страдала зграда.²⁸⁰ Даља дешавања нису позната, али према подацима за XIX век, у Сливену су се налазила два хиландарска метоха, при цркви Св. Димитрија и при „Фрчиловој воденици“.²⁸¹ Није могуће са сигурношћу утврдити да ли се радило о иста два метоха.

Као и у случају других градова, и Сливен је био једно од одредишта монаха који су путовали у писанију. Међутим, с обзиром на његов изолованији положај у односу на већину других градова с којима је манастир одржавао живље везе, и број забележених посета је нижи. Наравно, увек остаје могућност да се једноставно радило о пропустима у бележењу.

²⁷⁸ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1787, д. 6.

²⁷⁹ Ананије је у документу забележен као „мутевелија Свете Горе“ (*Aynarôz mütevellisi pâpâs Ânâniye*), што вероватно значи да је био игуман. АМХТ 3/382.

²⁸⁰ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1798, д. 32.

²⁸¹ Симеон Табаков, *Опит на история на град Сливен*, Т. II, София 1924, 378.

Куповина парцела на којима се могла обавити градња кућа ипак упућује да су Хиландарци имали потребу за успостављањем трајнијег присуства у сливенском крају. Могуће је да их је овом граду привукао и значајни сајам који је у њему организован сваке године, и који је привлачио бројне трговце.²⁸² С друге стране Сливен је био и центар казе, под великим утицајем локалног војводе или ајана што је сведочило о одређеном степену аутономије у односу на централне власти.²⁸³ Први забележен пример посете једног монаха граду је онај проигумана Пајсија из 1766. године, када се он у манастир вратио с 476 грошева и стварима вредним 524 грошева.²⁸⁴ Исте године се из Сливена у манастир вратио и монах Софроније који је предао ствари у вредности од 250 грошева.²⁸⁵ Нису увек само новац и ствари поклањани манастиру, па је тако 1778. године монах Гаврил довео коња вредног 40 грошева.²⁸⁶ Следећи забележени прилог из Сливена у манастир је 1779. године донео проигуман кир Викентије (1.470 грошева).²⁸⁷

Кроз документа можемо пратити присуство истих монаха који су град посећивали дужи низ година. Монах Макарије, који је био манастирски представник приликом куповине парцеле 1773. године, посетио је поново град 1780. године када је прикупио 163 аспре и ствари у вредности од 600 грошева.²⁸⁸ Нередовност посета овом крају потврђује чињеница да је следећа забележена била тек на самом крају 1789. године, када је јеромонах Јоаким донео 100 грошева.²⁸⁹ На прелазу из XVIII у XIX век манстирски представник у граду 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

²⁸² Паскалева, 83.

²⁸³ Mehmet Hacısalıhoğlu, "The Rise of Sliven (İslimiye) from a Balkan Village to a Province Center in the Ottoman Empire", у: Özgür kolçak (ed.), *Turkey and Bulgaria. A Contribution to Balkan Heritage*, İstanbul 2017, 75–76.

²⁸⁴ *Тештер хиландарски*, л. 75б.

²⁸⁵ Исто, л. 85б.

²⁸⁶ Исто, л. 99б.

²⁸⁷ Исто, л. 95б.

²⁸⁸ Исто, л. 102б.

²⁸⁹ Исто, л. 115б.

искушењима која су пратила одржавање поседа. Посебно финансијски оптерећујуће биле су дажбине и поклони које су и монаси настањени у градовима заједно с парохиским свештенством и занатлијама били дужни да дају локалном архијереју. У конкретном случају, 1800. године, јеромонах Јосиф је припремио „за пешкеш“ митрополиту „око 10 килограма рибе, 26 литара првокласног зејтина и 20 килограма маслина“.²⁹⁰

3.1.12. Дупница

Поред примера села у Сливенској кази, да Хиландарци нису само стицали некретнине у градовима показује и случај села Бобошево (*Bôbôşevo*), које је припадало кази Дупнице (осм. *Dûpniçe*).²⁹¹ Када се радило о куповини обрадиве земље, процес купопродаје био је сложенији од куповине кућа које су биле лично власништво продавца (*mülk*). Потврда о праву држања поседа (*temessük*, или како се у конкретном документу наводи *zabitname*) издата 9. децембра 1793. године осветљава једну такву куповину.²⁹² Особа која је издала потврду био је мутевелија Мехмед, јер је село Бобошево припадало вакуфу Ибрахим-хана. Представник манастира Хиландара је за 40 грошева купио једну кућу у неименованој махали датог села, као и њиву од два дунума која се налазила у махали Доброва (*Dôbrôva*). Посед су заједнички држале две сестре, хришћанке Илка и Милица (*...menzil-i mezkûre iştirâk mutasarrife olan karye-i mezbûr mütemekkinе [?] İlkö ve kız karındaşı Miliçe...*). Пошто је супруг једне од сестара Минчо, који је био њихов векил, потврдио да је сума примљена у потпуности, мутевелија Мехмед је издао монаху Хиландара потврду о држању поседа, с тим да га нико не узнемирава и омета све док господару земље буде плаћао прописане годишње дажбине и ушур (*... sâl be-sâl öşr-i şer'iyye ve rüsüm [?]*

²⁹⁰ Карацова, 110–111.

²⁹¹ Ради се о старом сеоском насељу које је постојало и у средњем веку. Румяна Радкова, *Възрожденска Дупница (XVIII–XIX в.)*, Софија 2015, 24.

²⁹² АМХТ 3/358. Више о забит-нами погледати у: Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul 1994, 289.

sahib el-arz ollara edâ eyleye zabt ve tasarrufuna tarafimzdan ve taraf-ı âhardan hiç ferd ve ehad mâni' ve dahl ve ta'aruz eylemeyeler).²⁹³ Као сведоци наведени су искључиво хришћани, а међу њима и двојица свештеника.

Судске парнице нису биле стране монасима, а једна од њих сведочи и о учествовању монаха у економском животу града. Тако је Хиландарац, Макарије, син Васи́ла испред дупничког кадије учествовао у парници која се изгледа тицала дуговања. Хуџет издат у периоду између 31. децембра 1795. и 29. јануара 1796. године је јако оштећен те се не могу прочитати сви детаљи спора, али споменути је монах предао 30 грошева становнику једног села у Дупничкој кази по имену Станче, син Динча, највероватније по основу наслеђеног дуговања.²⁹⁴

Монах Мартирије је од Мана, сина бојације Стојча, купио једносратну кућу у вароши града Дупнице.²⁹⁵ На горњем спрату се налазила се једна софа (*sôfa odası*), док су у приземљу биле две собе. Кући је припадало и двориште са шталом. Износ од 250 грошева Мартирије је исплатио Мановом векилу Г(е)оргију Јерменину (*Ermenci, sic!*). Наиб дупничког кадијског суда издао је хуџет 13. марта 1797. године. У документу се нигде не помиње да је кућа купљена за манастир, већ је све представљено као купопродајни уговор између две особе. Ипак с великом сигурношћу можемо закључити да се радило о успостављању још једног хиландарског метоха. При томе, сам Мартирије је описан као „монах хиландарског метоха“ (*Hilandâr metôhun keşîşi râpâ Mârtiryô nam ruhbân(sic!)*). Као сведоке чина, писар је и овога пута забележио само хришћане. Највероватније се радило о истом методу који је постојао још и тридесетих година XIX века. У његовом оквиру тада се налазила и кухиња која је обезбеђивала бесплатну храну за путујуће монахе.²⁹⁶

Град Дупница је најближе насеље Рилском манастиру, једном од најважних верских средишта Балкана како за бугарско становништво тако и

²⁹³ Име монаха није могуће прочитати са сигурношћу – *Yâfinôt(?) keşîş*.

²⁹⁴ АМХТ 3/393.

²⁹⁵ АМХТ 3/395.

²⁹⁶ Радкова, 131.

за друге православне. Стога је чудно да Хиландарци нису раније предузели мере да стекну посед у том крају. Можда је разлог томе што је у граду Дупници и околним селима Рилски манастир имао богате и значајне поседе, па је то смањивало простор за стварање упоришта другим манастирима.²⁹⁷ И поред тога Хиландарци су одржавали везе са становницима града и од њих примали милостињу, што потврђује и више писама. Духовник Макарије боравио је у Дупници 1798. године, где се бавио пословима метоха, а исте године донео је у манастир 125 грошева, за које се братство захвалило кир господару Станку, бакалину.²⁹⁸

3.1.13. Хиландарци у другим градовима на простору данашње Бугарске

За до сада описане хиландарске поседе у насељима источног Балкана постоје сачувани судски документи о њиховој куповини или увакуфљењу, или пак помени у манастирским актима. Међутим, у документима се налази на податке о присуству Хиландараца у још неколико места, али без најчешће сасвим сигурне потврде да ли су у датим местима дошли у посед некретнина током XVIII века.

Читав низ докумената односи се на једну породицу из **Разграда** (осм. *Hezârgrâd*). Иако до краја није могуће са сигурношћу утврдити како су се ови документи нашли у светогорском манастиру јер се у њима нигде не спомиње ни сам Хиландар нити његови монаси, они пружају значајан увид у економски и правни аспект живота једне имућније породице. Посредно тако се употпуњује и слика о животу људи који су одржавали контакт с манастиром.

Најстарији сачувани документ је хуџет који извештава о продаји једне куће у селу Арнавуд Вакуф (осм. *Arnavud Vakf*), које је припадало Разградској кази. Некретнина се налазила у махали чије име не можемо са сигурношћу прочитати, највероватније Андрија (*Andîreye?*), а састојала се од куће с

²⁹⁷ Радкова, 128.

²⁹⁸ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1795, д. 10, 11, 13; к. 4/II, ф. 1798, д. 10, 12.

кровом од црепа, подрума, штале од камена и дрвореда с плодноним дрвећем и оним без плода. Продавац је била становница датог села хришћанка чије име није јасно написано (Arî Yôya?), док је купац био њен син Андрон, син Јанија (*Andôrôn veled-i Yânô*). Посед се граничио с кућама Истатија, сина Атанасовог, долмаџије²⁹⁹ Јоргоса и влаха(?) Стојка и Христe. Вредност имовине износила је 40 грошева. Купопродаја је забележена пред разградским кадијом 13. априла 1731. године.³⁰⁰ Велика је вероватноћа да се под формалном купопродајом крио начин на који су мајка и син решили могуће проблеме око наследства и ангажовања кадијског суда у целу процедуру, што је била честа појава у случајевима трансакција између блиских рођака.³⁰¹

Десет година касније, 7. јануара 1741. године, у разградској судници поново је расправљано о имовини исте хришћанке, која је у међувремену преминула. Њена браћа, који изгледа нису били из истог села, преко опуномоћеника изјавили су да су од сина своје сестре, Андрона, добили износ наследства који им је припадао и да више немају никаква потраживања према њему.³⁰² Док су приликом склапања првог уговора сведоке чина чиниле угледне особе локалне исламске заједнице, у другом случају интересантно је да су поред имама и мухзира, наведена чак петорица сведока хришћана. С обзиром на то да је село припадало вакуфу³⁰³ не чуди да су као сведоци бележени угледни муслимани. Од хришћана међу сведоцима се нашао и један свештеник, Димо, син Андрона. Ради се највероватније о сину наследника, јер је пре његовог имена наведен и он: као Андрон, син Јанија. Ово је нетипичан поступак да се међу сведоке чина забележи особа која се директно помиње у самом хуџету.

²⁹⁹ Кувар који је припремао долме, јело пуњено месом.

³⁰⁰ AMXT 3/250, 3/252.

³⁰¹ Rossitsa Gradeva, "Towards a Portrait of 'the Rich' in Ottoman Provincial Society: Sofia in the 1670s", у: Antonis Anastasopoulos (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, Rethymno 2005, 161.

³⁰² AMXT 3/256.

³⁰³ У документу се наводи да се читав случај решава у присуству опуномоћеника мутевелије вакуфа, Кјатиб Ес-Сејид Абдулбакија. AMXT 3/256.

Новe податкe о животу породице Андрона, сина Јанијевог, сазнајемо из хуџета издатог деценију касније. Он је 24. августа 1750. године у кадијском суду забележио да ће својој кћери Добри давати као издржавање (*nafaka*) 20 акчи дневно. Поново су се међу сведоцима чина нашла само четворица хришћана.³⁰⁴ Поред ове кћерке, имао је 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 грошева.³⁰⁵ Највероватније се радило о истом поседу 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 свој дом и повећао му вредност, док је због велике временске дистанце и за очекивати да се особе које су наведене као суседи не поклапају у два хуџета. Још једна је непознаница да ли се у оба случаја заиста радило о купопродајама, или је на овакав начин решавано питање наслеђа. Низ докумената о једној разградској породици могао је бити донет у Хиландар од стране члана породице који се замонашио, или пак с намером остављен у манастиру као једној од ретких оновремених хришћанских институција које су имале традицију похрањивања документације.³⁰⁶ Ипак, вероватније је да је у једном тренутку током друге половине XVIII века Хиландар стекао посед над кућом и да су ранији хуџети требало да послуже као заштита у случају парница. Даље истраживање веза с Разградом онемогућава и недостатак помена у манастирском тефтеру монаха који су ишли у писанију у ту област.

Први спомен хиландарских монаха у **Враци** датиран је у 1779. години, када је јеромонах Пахомије сакупио у том граду 663 грошева и ствари у вредности од 334 грошева.³⁰⁷ Овај хиландарски монах остао је везан за регион Враце и посећивао га је и током потоње деценије. Тада је успоставио блиске односе с једном од најутицајнијих локалних породица – Хаџитошевима. Прилози ове породице били су од великог значаја за

³⁰⁴ АМХТ 3/266.

³⁰⁵ АМХТ 3/308.

³⁰⁶ 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.

³⁰⁷ *Тeфтер хиландарски*, л. 102а.

манастир и сачуван је низ писама манастирских великодостојника којима се позивају чланови ове породице да посете манастир. Њиховим залагањем током друге деценије XIX века у граду је основан и манастирски метох.³⁰⁸ Поред тога бар један од монаха Хиландара био је пореклом из Враце; јеромонах Теодосије је током 80-их година XVIII века био задужен за односе с градом Штипом.³⁰⁹ Као седиште епархије, Враца је имала развијен црквени живот, о чему сведочи и живот и делатност Софронија Врачанског.³¹⁰

Град **Самоков** је имао развијено занатство и трговину, али је пре свега био познат по производњи гвожђа и гвоздених предмета.³¹¹ Јеромонах Силвестер је 1750. године из овог града у манастир донео 200 грошева, оковано Јеванђеље и крст, а са њим су стигли и поклоници који су „дали 200

³⁰⁸ *Семеен архив на Хаджитошеви*, т. I: 1751–1827, Зина Маркова, Елена Павлова Харбова, Васил Харизанов (прир.), 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 Харалампије 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, али очигледно је да су монаси на овакав начин наглашавали значај одређених особа, и самим тим и њима давали могућност за увећање сопственог угледа у локалној заједници који се сада могао заснивати и на формалним везама с тако значајном институцијом као што је манастир Хиландар. *Семеен архив*, писмо бр. 143.

³⁰⁹ *Тештер хиландарски*, 104а.

³¹⁰ Марагос, 149–151.

³¹¹ Паскалева, 103. У хиландарском архиву сачувана су два документа издата у Самокову али из којих се не види било каква повезаност с Хиландаром. Први документ издао је 6. септембра 1746. године мутевелија вакуфа Гази Мустафа-паше, и радило се о дозволи двојици муслимана за продају летњег пашњака који је припадао датом вакуфу. Други документ је саставио самоковски кадија септембра 1792. године и радило се о попису и расподели имовине преминулог становника махале по имену Мандал у самоковској вароши, Јована, сина Стефана. Поред разнородне покретне имовине, иза преминулог је остала и кућа вредна 200 грошева. Да ли су Хиландарци у једном тренутку дошли у посед споменутог пашњака или куће не може се рећи на основу докумената. Међутим, с обзиром на праксу монаха да приликом куповине или добијања одређене непокретности обезбеде и сва неопходна документа ради заштите поседа у случају будућих парница, склони смо да претпоставимо да је манастир у неком тренутку засновао метох у Самокову. АМХТ 3/257, 3/381а.

грошева, а 100 остали дужни“.³¹² Није прецизирано о каквом се дугу ради, вероватно су записали помене које нису могли платити. Следећи забележен случај прикупљања милостиње у граду био је 1783. године. Проигуман Прохор сакупио је 1.055 грошева у новцу и 362 грошева у стварима, а у манастир је довео и два коња вредности 60 грошева.³¹³ На самом крају века, 1795. године у граду је боравио монах Макарије, који је пред самоковским кадијом решио питање дуговања становнику Сера, Димитрију, сину попа Михалакија.³¹⁴ Макарије је те године боравио у Самокову прикупљајући милостињу, што потврђује више писама сачуваних у манастирском архиву.³¹⁵

Село **Копривштица** налази се на средини пута између Софије и Старе Загоре, у централној Бугарској, и у њему је Хиландар поседовао бар два метоха у току XVIII века. Један се спомиње у запису у манастирском тефтеру из 1761. године, док је под 1779. годину записано да је „нов метох купљен за 450 грошева у време скевофилакса Висариона“. Нису сачувани било какви прецизнији подаци о врсти и намени поседа, али ако је судити према цени радило се о значајној некретнини.³¹⁶ Бројне забележене посете овом месту сведоче о његовој важности за Хиландарце. Јеромонах Христофор је 1763. године у манастир довео групу поклоника, који су поклонили братству 254 грошева, као и једног коња и мулу вредне 70 грошева.³¹⁷ Само две године касније Копривштанци су дали још значајнији прилог манастиру, јеромонах ГенADIје предао је 322 грошева и велик број стоке: 400 оваца (!), 11 мула и 6 коња. Уз то, изгледа да је у истом месту претходно оставио мошти да буду оковане и добио је и кандило вредно 50 грошева.³¹⁸ Велики број грла стоке који је манастир прикупљао у овом селу не чуди, с обзиром на то да је Копривштица имала развијену абацијску производњу и да су њени

³¹² *Тефтер хиландарски*, л. 52а.

³¹³ Исто, л. 108а.

³¹⁴ АМХТ 3/388а.

³¹⁵ 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, д. 12, 13, 14.

³¹⁶ *Тефтер хиландарски*, л. 60а.

³¹⁷ Исто, 69а.

³¹⁸ Исто, л. 71б.

становници још почетком XVIII века поседовали стада која су бројала по неколико стотина грла оваца и крава.³¹⁹ Јеромонах Григорије је сакупио у писанији 1768. године 1.706 грошева у новцу и стварима, док је три године касније, 1771. у манастир донео 1.120 грошева.³²⁰ Проигуман Данил је 1776. године довео групу ходочасника из Копривштице и Панађуришта, који су манастиру оставили 810 грошева, два коња за 50 грошева, две муле за 75 грошева и епитрахил вредан 25 грошева. Исти монах је већ следеће године поново био у Копривштици и донео 1 000 грошева, свештеничку богослужбену одећу, епитрахил, наруквицу и „кутију“ (све у вредности 130 грошева).³²¹ Јеромонах Григорије, овога пута као проигуман, вратио се из овог села 1779. године и из њега довео у манастир ходочаснике, који не само да су донели богате дарове у новцу и стварима (укупно 1.370 грошева), већ су поново довели читаво стадо оваца вредно 1.600 грошева. Поред тога, он је донео крст и седефну кутију вредне 65 грошева. Последња посета проигумана Григорија Копривштици забележена је 1782. године, када је у прикупио 1.030 грошева.³²² Међутим, пре њега је у граду боравио монах Софроније (1781. године), и предао манастиру 78 грошева, једног коња вредног 30 грошева и једно кандило вредно 22 грошева.³²³ Изгледа да су тих година у селу деловале занатлије које су се истицале израђивањем 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 ствари захтевало добру организацију. И током девете деценије XVIII века, Копривштица је наставила да одржава везе с Хиландаром. Монах Макарије је 1786. године у овом насељу преузео од хаџи Нектарија Хиландарца 1.500 грошева, највероватније прикупљених у писанији.³²⁴ Следеће 1787. године проигуман Мартирије и јеромонах Јоаким у њој сакупили 4.348 грошева и ствари вредне

³¹⁹ Todorov, *The Balkan City*, 212.

³²⁰ *Тештер хиландарски*, л. 79а, 79б.

³²¹ Исто, л. 95а.

³²² Исто, л. 101а.

³²³ Исто, л. 104б.

³²⁴ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1786, д. 1.

2.510 грошева, док је две године касније монах Макарије вративши се из тог села предао 25 грошева и једног коња вредног 25 грошева.³²⁵

Између Копривштице на северу и Пазарџика на југу налази се село **Панађуриште**. Ђакон Партеније посетио је ово село као и село Ветрен 1775. године, и довео са собом ходочаснике у манастир. Они су приложили 300 грошева, епитрахил вредан 25 грошева, крст за 25 грошева и вунено платно вредно 70 грошева.³²⁶ Проигуман Мартирије и старац Теофан су 1783. године у Панађуришту прикупили 2.176 „изола“³²⁷ и ствари вредне 833 грошева.³²⁸ Исте године је извесни деда Нетко Хиландару предао 500 грошева.³²⁹ Три године касније, јеромонах Порфирије боравио је у овом селу и донео у манастир 350 грошева и ствари вредне 155 грошева.³³⁰ Крајем века, 1796. године, Крста, син Вејов, је током поклоничке посете, завештао Хиландару кућу у Панађуришту.³³¹

Када се из Копривштице крене на исток ка Казанлуку, прво се налази на села **Сопот** и **Карлово**. У првоме је 1773. године проигуман Самуил окупио поклонике које је довео у манастир и који су приложили 500 грошева.³³² У другом селу је проигуман Мартирије 1790. године прикупио 200 грошева и ствари вредне 200 грошева.³³³ Десетак километара источније од Карлова смештено је село **Калофер**. Ту је 1771. године јеромонах Давид прикупио милостињу у износу 200 грошева и ствари у вредности 210 грошева.³³⁴ Запис из 1778. године помиње поред милостиње прикупљене у Пазарџику и Калоферу од стране јеромонаха Доротеја 1778. године, и постојање хиландарског метоха у овоме селу. Као приходе са тог метоха Доротеј је донео 300 грошева, коње вредне 130 грошева, богослужбену

³²⁵ *Тефтер хиландарски*, л. 113а, 116а.

³²⁶ Исто, л. 93б.

³²⁷ Пољски сребрни новчић, злот (осм. *zlot*).

³²⁸ *Тефтер хиландарски*, 112б.

³²⁹ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1783, д. 9

³³⁰ *Тефтер хиландарски*, л. 110б.

³³¹ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1796, д. 11.

³³² *Тефтер хиландарски*, л. 89б.

³³³ Исто, л. 113а.

³³⁴ Исто, л. 85а.

одећу (стихар) вредну 10 грошева и сребрни појас (20 грошева). Четири године касније, исти монах је поново боравио у Калоферу, и овога пута у манастир донео још вредније прилоге у укупној вредности од 801 грошева.³³⁵

Свиштов (осм. *Ziştovî*), град смештен на Дунаву, с важним годишњим сајмом,³³⁶ такође је био међу одредиштима неколико хиландарских монаха који су прикупљали милостињу и прилоге за молитве. У недатираном запису (највероватније насталом 1742. године) манастирског тефтера, наведено је да је да су шесторица становника Свиштова уписали прилоге за манастир, али нажалост име монаха који је новац примио није споменуто.³³⁷ Две деценије касније, 1765. године у граду је боравио јеромонах Самуил, који је по повратку у манастир предао сакупљених 924 грошева.³³⁸ На нову посету становници Свиштова су овога пута морали мање да чекају, јеромонах ГенADIЈ спровео је писанију у граду 1771. године и сакупио значајна средства за манастир: 700 грошева у новцу и 300 грошева у стварима.³³⁹ Јеромонах ГенADIЈ је деловао уз помоћ јеромонаха Сергија, који је изгледа остао и по јеромонаховом повратку у манастир. Он је следеће, 1772. године донео у манастир нови прилог од 300 грошева у новцу и ствари вредне 300 грошева.³⁴⁰ Крајем века у овоме насељу боравили су Хиландарци Макарије и Серапион.³⁴¹

Међу османским документима налази се један хуџет издат 23. јула 1781. године у свиштовском кадијском суду. Радило се о парници између Стефана, сина Којче, становника Тодор махале и његове таште Василе, кћери Пача. Стефанова супруга је од свог покојног оца наследила кућу са стварима и башту у истој махали, међутим њена је мајка преузела власништво над некретнином. Пошто је и његова супруга у међувремену преминула, Стефан је пред кадијом изјавио да је после тужбе Васила

³³⁵ Исто, л. 100б.

³³⁶ Паскалева, 83.

³³⁷ *Тефтер хиландарски*, л. 37а.

³³⁸ Исто, л. 73а.

³³⁹ Исто, 71б.

³⁴⁰ Исто, л. 86а.

³⁴¹ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1793, д. 1; к. 4/II, ф. 1798, д. 16, ф. 1800, д. 2

исплатила новчану надокнаду и да је кућа у њеном власништву.³⁴² Међу сведоцима чина налази се један свештеник или јеромонах, али није могуће утврдити да ли се радило о особи која је имала било какву повезаност с манастиром Хиландаром. Као и у другим сличним случајевима, можемо само претпоставити да је у каснијем периоду дата кућа постала манастирски метох, те да је хуџет прибављен као део судске процедуре доказивања власништва.

Када се плови низводно Дунавом од Свиштова на око 50 км налази се град **Русе** (Рушчук, осм. *Ruşçuk*). Из њега се 1778. године у манастир вратио проигуман Теодосије са једним поклоником и предао 32 грошева и ствари вредне 18 грошева.³⁴³

Видин је био град са средњовековном традицијом верског центра и политичког центра. Захваљујући свом положају на обалама Дунава, задржао је важност и под османском влашћу као једна од важних одбрамбених тврђава и као административни центар.³⁴⁴ Град се налазио на путу како ка хабзбуршким територијама тако и ка Влашкој, Молдавији и даље Русији, те је представљао место које су монаси Хиландара посећивали током читавог XVIII века.³⁴⁵ Белешка из 1724. године у манастирском тефтеру садржи извештај 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 преузели једну икону, све укупно у вредности 34 грошева.³⁴⁶ Почетком исте године монах Герасим и његови пратиоци су од забита Свете Горе добили дозволу да „путујући у правцу Ниша, Видина и Београда сакупљају милостињу за манастир по својим обичајима“ (...*Niş ve Vîdîn ve Belgrâd taraflarına râhî olub âyînleri üzere manastırı için sadâka sâ'illikler ile cemi' etmelerle...*).³⁴⁷ Овај је монах поново

³⁴² АМХТ, 3/330.

³⁴³ *Тефтер хиландарски*, л. 98а.

³⁴⁴ Rossitsa Gradeva, "Between Hinterland and Frontier: Ottoman Vidin, Fifteenth to Eighteenth Centuries", *Proceedings of the British Academy* 156 (2009), 335–337.

³⁴⁵ Радев, *Таксидиоти*, 93.

³⁴⁶ *Тефтер хиландарски*, л. 15б.

³⁴⁷ АМХТ 3/246а.

кренуо у писанију у област Видина и Београда и 1729. године, када је по стандардној процедури добио сличну дозволу. Овога пута у његовој су пратњи били монаси Георгије, Стефан и Атанас.³⁴⁸ 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 од 170 грошева за различите молитве, као и једну мулу вредности 30 грошева. Уз то, у манастир је преко хаџи Исаије послао и једну сребрну чашу. Поред њега, молитве су записали и Георги и Илија, који су предали суме новца које се уклапају у уобичајене износе забележене и у другим градовима источног Балкана – по 10 грошева.³⁴⁹ Шест година касније, за писанију у Видину одређен је старац Пахомије, и поверене су му и мошти које ће понети са собом.³⁵⁰ Јеромонах Макарије је 1772. године прикупио прилоге у висини од 850 грошева, и донео у манастир и црквене сасуде вредне 200 грошева.³⁵¹ Само три године касније у Видину је боравио проигуман Јован, који не само да је прикупио прилог у висини 605 грошева већ је са собом у манастир довео и групу поклоника.³⁵² Видинац Симеон Фотич платио је израду свећњака за манастирску цркву, који је заједно с још три које су платили други дародавци 1779. године изливен у Бечу и пренет од стране „саборног старца“ Атанасија у Хиландар.³⁵³ Последњи забележени прилог Видинаца Хиландару је уједно и најзначајнији; јеромонах Григорије је 1783. године сакупио 2.385 грошева у новцу и ствари вредне 215 грошева.³⁵⁴ Извесно је да су у једном тренутку, Хиландарци у овом граду на Дунаву стекли и одређену некретнину, 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.³⁵⁵

³⁴⁸ АМХТ 3/249.

³⁴⁹ *Телефтер хиландарски*, л. 22а.

³⁵⁰ Исто, л. 40б.

³⁵¹ Исто, л. 88б.

³⁵² Исто, л. 92а.

³⁵³ Међу дародавцима био је и извесни Манчо Станко „Бугарин из Пијанеца“ (крај у данашњој источној Македонији). Стојановић, *Записи и натпис*, V, Београд 1988², бр. 8533.

³⁵⁴ *Телефтер хиландарски*, л. 109а.

³⁵⁵ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1794, д. 8; ф. 1799, д. 1.

Елена је град који се налазио на раскршћу путева који су водили из Великог Трнова ка Сливену, и из Казанлука ка Разграду, и самим тим природно је што су се хиландарски монаси ту редовно задржавали. Јеромонах Нил боравио је у граду 1766. године и у манастир се вратио с поклоницима предавши 340 грошева и седам мула. У оквиру истог записа, под 1768. годином забележено је још једно путовање истог монаха у писанију, када је прикупљено 1.001 грош. Међутим, није записано да ли се радило о посети Елени.³⁵⁶ С друге стране, те исте 1768. године из Елене се у манастир вратио ђакон Јефрем и предао 2 муле и 100 грошева.³⁵⁷ Проигуман Партеније је 1772. године у граду прикупио 570 грошева у стварима и 930 грошева у новцу, док је 1777. године био још успешнији јер је у манастир донео 1.110 грошева, изузетно вредно кандило од 280 грошева, као и 300 грошева вредне шест грла мулади и два коња.³⁵⁸ Писанију у Елени је 1781. године спровео проигуман Јован (1.570 грошева).³⁵⁹

Село **Жеравна** налази се тридесетак километара источно од Елене и двадесет километара северно од Сливена. Први сигуран податак сачуван о везама Хиландараца и овог краја је из 1787. године, када је забележено да су проигуман Сава и Макарије боравили у Жеравни и Котелу и прикупили изузетно висок износ прилога: 6.500 грошева у новцу и ствари вредне 3.010 грошева.³⁶⁰ И поред овако значајног доприноса манастиру, не поседујемо сигурне податке о постојању хиландарског метоха у Жеравни током XVIII века. Међутим, током XIX века у овом граду Хиландарци су поседовали кућу у близини цркве, где је боравио један монах и вршио свештеничку дужност.³⁶¹

У месту **Ђустендил**, на југо-западу данашње Бугарске, крајем 70-их и почетком 80-их година деловао је јеромонах Давид. Он је 1776. године прикупио 823 грошева у новцу и ствари у вредности 177 грошева. Пет година

³⁵⁶ *Тефтер хиландарски*, л. 80а.

³⁵⁷ Исто, л. 80б.

³⁵⁸ Исто, л. 316, 92б, 99а.

³⁵⁹ Исто, л. 92а.

³⁶⁰ Исто, л. 113б.

³⁶¹ Данаил Константинов, *Жеравна в миналото и до днешно време*, Жеравна 1948, 100. Цитирано у: Радев, *Таксидиотство*, 100.

касније, 1781. године заједно с јеромонахом Алимпијем поново је био у писанији у овом насељу и том приликом су прикупили укупно 1.673 грошева.³⁶² Осамедесетак километара југоисточно од Ћустендила смештено је место **Банско**, чији ће становници остварити посебне везе с манастиром Хиландаром, захваљујући везама проигумана Лаврентија и његовог брата Пајсија с овим местом.³⁶³

3.2. Манастирски приложници и ходочасници

Монаси су путујући у писанију и радећи на успостављању метоха чинили да везе између православних верника и манастира буду живе и да улога Хиландара остане важна у религијском животу. Економски значај у претходном потпоглављу описане прикупљене милостиње и стечене имовине био је велик, и омогућавао је да Хиландарци допуне приходе које су имали са својих главних поседа на Светој Гори и у њеном залеђу. Поред тога, својим присуством у насељима источног Балкана, монаси су привлачили имућнији слој становништва да се одлучи на давање значајних прилога за обнову и поправку одређених делова манастира, као и да посете манастир.

Чинови приложништва, задужбинарства и поклоничких путовања били су колико одраз личне религиозности, толико и део друштвених односа у оквирима православне заједнице. Природа извора нажалост ретко нам омогућава да спознамо личне аспекте оваквих поступака, и посебности која је свака особа у њих уносила. Али, с друге стране, можемо истражити какву су улогу имали у друштвеном животу и какву је важност јавно исказивање религиозности имало за осамнаестовековне православне вернике. Примери источобалканских градова у којима је манастир Хиландар развио стално присуство кроз посете својих монаха и поседовање некретнина уклапају се у слику која важи за читав простор Царства и омогућавају њено употпуњавање.

³⁶² *Тештер хиландарски*, л. 97б.

³⁶³ О томе детаљније у потпоглављу 4.2. „Ко је био Пајсије Хиландарски?“.

Њихово присуство у једном насељу највероватније је било познато свим члановима заједнице, јер су монаси често имали већи верски ауторитет међу становништвом и веће поштовање од парохијског свештенства. 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, довољно сведочи о високом поштовању које им је указивано.³⁶⁴

Монаси су играли активну улогу у подстицању верника да се одлуче да подрже и даривају манастир. Путујућу и проводећи извесно време међу православним становништвом они су им показивали различите реликвије које су са собом носили из манастира, указивали на њихова благородна и исцелитељска дејства,³⁶⁵ делили гравире манастира и говорили о његовој историји.³⁶⁶ Посебан је значај придаван честицама Св. крста које су чуване у манастиру, о чему сведочи и труд да се придобије потврда васељенског патријарха Самуила 1768. године да се радило управо о честицима Св. крста које је Св. Сава примио од цара Јована Ватаца, јер је оригинална хрисовуља

³⁶⁴ Радосављевић, 396.

³⁶⁵ АМХ, СА, 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; *Тештер хиландарски*, л. 406; 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.

³⁶⁶ Запис на бакорезу израђеном у Москви 1757. године, посебно истиче све најсветије реликвије (честице Светог крста, крв Исусову) и мошти светаца које су се нашле у манастиру од његовог оснивања од стране „благочестивих илирикосрпских царева“. Пошто је манастирска обитељ изложена „тиранском ропству“ и оптерећена „несносним данцима и другим агарјанским увредама“, надају се помоћи свакога хришћанина. Хиландарци су увек у оваквим текстовима наглашавали своје потешкоће како би подстакли вернике да дају прилоге. Богатије бакорезне панораме рађене су по наруџбини у централноевропским и руским радионицама, док су монаси правили дрворезе слабијег квалитета и уметничких достигнућа. Отиснуте на папиру, гравире су играле и важну улогу у изграђивању визуелне културе православног становништва, и ширења идеја историцизма које су се прожимале са верским значајем Хиландара. Поклањане су и продаване другим манастирима, члановима црквеног клера као и верницима. *Стари српски записи и натписи*, књ. V, бр. 8101; Динко Давидов, „Манастир Хиландар на бакорезима XVIII века“, *Хиландарски зборник* 2 (1971), 143–144. Више о графичким приказима Хиландара током XVIII века погледати у: Динко Давидов, *Хиландарска графика*, Београд 1990.

о томе поклону изгорела 1722. године у пожару. Претходне године, 1767, братство манастира је сачинило сагласност да се ова светиња подели на два дела, како би један увек могао бити у манастиру док ће други од тада моћи да буде ношен у писанију.³⁶⁷

Можемо закључити да су се успешно прилагођавали потребама различитих друштвених група, о чему сведоче и писма која су носили са собом и којом су позивали вернике да помогну, која су ословљена како на припаднике црквеног клера и свештенике, тако и на „главаре и трговце“, „бродовласнике и морнаре, и сваке уметности и вештине мајсторе и првомајсторе појединих заната.“³⁶⁸ Свечана грамата коју су издали сви светогорски манастири хиландарском архимандриту Јелисеју и проигуману Стефану о ношењу дела Св. крста у писанију насловљена је „благородним кнезовима, и првостојатељима градова и свима изванредним трговцима, часним протомајсторима и мајсторима руфета“.³⁶⁹ Позивање на велике ктиторе из доба средњовековних држава, посебно када су они као у случају Хиландара имали и велики верски значај кроз култове владара династије Немањић, могло је представљати и подстрек савременицима да прате њихов пример, наравно у границама својих могућности и потпуно другачијих политичких и економских околности. Један сачуван Епистолар из 1782. године сведочи о томе да су монаси имали развијену преписку с различитим крајевима данашње Бугарске и да је постојао устаљен начин обраћања.³⁷⁰

Започињање пописа световних лица, која се позивају да дају милостињу „по својој вољи и моћи“, предводницима локалних заједница (главари, кнезови, првостојатељи градова), а затим трговцима и занатлијама поклапа се и са подацима о приложништву која пружају документи.³⁷¹ Издваја се улога локалне елите, иако су религиозност, и посебно поштовање манастира, били карактеристични за све православне. Унеколико другачија ситуација коју примећујемо у XVIII веку у односу на претходни период и

³⁶⁷ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 17.

³⁶⁸ Грујић, „Једно хиландарско грчко писмо“, 393.

³⁶⁹ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 17.

³⁷⁰ Исто, 41.

³⁷¹ АМХ, СА, к. 4/II, ф. 1795, д. 14, 15

јачање важности градског становништва из насеља удаљених од самог манастира уклапа се у општу слику о том периоду. У балканским градовима, као и у сеоским насељима, муслиманска и немуслиманска елита ојачала је током дугог транзиционог периода који је обележио османски XVIII век. Групе утицајних особа развиле су се временом захваљујући специфичностима функционисања градских заједница и усмерености становништва на махале не само као на повезана суседства већ и на организоване заједнице са одређеним правима и обавезама. Угледни људи једне махале постајали су носиоци аутономије дате заједнице, и заступали су је пред представницима локалних и централних власти.³⁷²

Своје богатство и углед они су користили како би организовали прикупљање и плаћање дажбина држави, јер се временом усталило 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 становништва градова и села, и муслимана и зимија, и даљој формализацији локалне самоуправе. Преузимајући потврде за *џизју* (*evrak*) за све становнике своје махале, ове особе саме су одлучивале како ће финансијско оптерећење бити расподељено међу житељима махале. Од половине XVII века посебна нова институција *вароши* постепено је обухватила све хришћанске становнике једног насеља и махале у којима су они живели.³⁷³ Оваква институција допринела је развијању веза између православног хришћанског становништва посебно у већим градовима.³⁷⁴ Фискална задужења временом су почела да прате и комунална. Поред заједничких давања која су плаћали сви становници града за обављање различитих поправки, издржавање чиновника и слично, варошки угледници бринули су се о појединим

³⁷² Svetlana Ivanova, "Varos: The Elites of the Reaya in the Towns of Rumeli, Seventeenth–Eighteenth Centuries", у: Antonis Anastasopoulos (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, Rethymno 2005, 202.

³⁷³ Цветана Георгиева, „За произхода и социалната същност на чорбаджиите през XVIII в.“, *Годишник на Софийския университет. Исторически факултет*, 68 (1974), 230; Eleni Gara, "In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of the Kara Ferye District", *Turcica* 30 (1998), 138–140; Ivanova, *Varos*, 207–208.

³⁷⁴ Ivanova, *Varos*, 211.

трошковима специфичним само за хришћанску заједницу као што су трошкови одржавања и поправке цркве, плате различитим службеницима и други текући трошкови везани за живот заједнице.³⁷⁵

Варошки предводници су обављајући функције посредника између православне заједнице и власти често сарађивали и наступали заједно са *ајанима*, односно угледницима муслиманског дела становника градова.³⁷⁶ Стога не чуде случајеви када су чланови муслиманске елите учествовали у судским случајевима као што су завештања или купопродаје, који их се на први поглед нису тицали. Контакти између чланова различитих заједница били су разноврсни, и брига о комуналним проблемима и извршавању наредби и захтева од стране централних власти била је важан интегративни фактор. Несумњива повезаност ове две елите и чињеница да су делили поједине заједничке политичке и економске интересе, ипак не треба да наведе на закључак о њиховој потпуној једнакости или неважности верских подела. Ајани су били у сваком погледу повлашћени чак и у односу на најугледније припаднике хришћанске елите; они су се могли надати добијању државних намештења и пре свега њима су се обраћале наредбе послате од стране централних власти. Такође, из тога је произилазила и могућност добијања уноснијих закупа пореза у односу на богате зимије.³⁷⁷

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 функционисању локалне цркве, природно је укључивала 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 састављених од лаика и свештеника, која су се могла поклапати и с већ поменути комуналним телима вароши. Угледни

³⁷⁵ Исто, 216–217.

³⁷⁶ Исто, 227–228.

³⁷⁷ Antonis Anastasopoulos, "The Mixed Elite of a Balkan Town: Karaferye in the Second Half of the Eighteenth Century", у: Antonis Anastasopoulos (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, Rethymno 2005, 267.

лаици чланови оваквих тела носили су називе епитропа, ктитора, надстојника, кметова, клисара или синова црквених. Многи од њих истицали су се почасним титулама кир и хаџи. Будући да се организација парохија није подударала са територијалном поделом махала, и црквени савети нису били територијално организовани већ су представљали институције које су повезивале читаво православно становништво једног места.³⁷⁸

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, и поседовали како верске тако и чисто комуналне надлежности.³⁷⁹ Имајући искуства у прикупљању новца у оквирима своје заједнице за исплату дажбина држави, ови угледници су на сличан начин организовали и обезбеђивање финансијских средстава за, на пример, обнову парохијалне цркве.³⁸⁰ Посебно и прецизно било је организовано тзв. „ношење тепсије“ у парохијалној цркви, тј. прикупљање прилога о важним празницима у различите намене. Новац је могао бити намењен сиромашнима, или пак за одређену цркву или манастир. У договору с надлежним архијерејима, колективна тела у градовима имала су велика овлашћења и приликом избора свештеника, одлучивања о запошљавању додатних као и одређивања њихове плате.³⁸¹ Овако организовано православно становништво није се бринуло само о својој парохијској цркви, већ је организовано приступало и односима према најважнијим манастирима и путујућим монасима.³⁸²

У сеоским оквирима није постојао у тој мери формализован систем колективних тела и дужносника. Сличност с градским срединама представља издвајање појединаца који су својим угледом и богатством стицали пресудан утицај у животу становника села. Најутицајнији чланови локалне заједнице били су кнезови и оборкнезови, који су бератима били и формално признати

³⁷⁸ Ivanova, *Varoş*, 221–223; Владислав Скарић, „Српски православно народ и црква у Сарајеву у 17. и 18. вијеку“, у: *Изабрана дјела*, II, Сарајево 1985, 100–102.

³⁷⁹ Ivanova, *Varoş*, 223–225.

³⁸⁰ Исто, 228.

³⁸¹ Скарић, 24, 83–84, 106.

³⁸² Исто, 42–44.

од стране централних власти као особе с тачно утврђеним обавезама и 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.³⁸³ Сеоски представници су редовно путовали у административне центре својег санџака, где су учествовали у одређивању и распоређивању провинцијских расхода. Оваква пракса била је подржана од стране власти и кроз обезбеђивање путних трошкова за кнезове села која су могла бити знатно удељена од седишта санџак-бегова.³⁸⁴ Имовинском јачању становника села доприносила је и чињеница да они нису били искључиво усмерени на пољопривреду и ограничену занатску делатност, већ су поједина сеоска насеља бивала укључена у трговачку мрежу која је прекривала простор источног Балкана.³⁸⁵

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 конзументи духовног и културног деловања међу православним

³⁸³ Бранислав Ђурђев, „О кнезовима под турском управом”, *Историјски часопис* 1/1–2 (1948), 132–166; Мирослав Тимотијевић, „У освит новог доба“, у: Марко Поповић, Мирослав Тимотијевић, Милан Ристовић, *Историја приватног живота у Срба од средњег века до савременог доба*, Београд 2011, 188. На сличан начин функционисале су православне сеоске заједнице и у оквирима Хабзбуршке монархије. Молећи надлежне епископе да рукоположе свештенике, парохијани су наводили и које су њихове 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 испред сељана иступали њихови кнезови или кметови. Иако се ради о значајно различитим околностима, 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.

³⁸⁴ Атанасов, 284–285.

³⁸⁵ 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. 25 (86)/1 (2006), 12–16.

становништвом били су део имућнијег слоја трговаца и занатлија.³⁸⁶ Увећање богатства ових делова градског становништва и већа диференцијација током XVIII века, огледа се у повећању вредности кућа које су поседовали и њиховом већом разноврсношћу. До средине века градске некретнине вредности до 200 грошева чиниле су $\frac{3}{4}$ укупног броја забележених случајева купопродаје. Док у другој половини века њихова релативна учесталост пада на између 60% и 40%, релативни удео кућа вредних између 201 и 500 грошева (посебно ближе горњој граници) значајно је порастао. Ипак, најизразитији је пораст броја највреднијих некретнина, оних вредности преко 500 грошева, који је са само 2–4% порастао до 24,5%.³⁸⁷ Просечне вредности треба увек узимати опрезно у обзир, јер су варијације у различитим крајевима биле значајне. Приликом проучавања тереке дефтера (пописа заоставштине преминулих особа) у Видину примећено је да је број кућа вредности између 150 и 250 грошева доживео пораст, посебно од осамдесетих година XVIII века, али су хришћани овог града и даље у највећем броју забележених случајева поседовали некретнине вредности мање од 150 грошева.³⁸⁸

Анализирајући вредност поседа које је стекао Хиландар током XVIII века уочава се да оне најчешће нису биле међу некретнинама високе вредности, већ је у просеку њихова вредност износила између 100 и 300 грошева, уз само неколико случајева који су знатно надмашивали овај просек.³⁸⁹ Свакако приликом извођења закључака о имовинском стању приложника и задужбинара, треба узети у обзир да су у различитим градовима цене некретнина варирале, као и да је новац девалвирао како се

³⁸⁶ Ненад Макуљевић, „Визуелна култура и приватни идентитет православних хришћана у 18. веку“, у: Александар Фотић (ур.), *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, Београд 2005, 74.

³⁸⁷ Todorov, *The Balkan City*, 167.

³⁸⁸ Христијан Атанасов, *В османската периферија: общество и икономика във Видин и околността през XVIII век*, Софија 2008, 269–270, 325.

³⁸⁹ Куће које можемо окарактерисати да припадају вишој средњој или богатој групи налазиле су се како на селу (Отлук 1.000 грошева, Копривштица 450 грошева), тако и у градовима (Пазарцик 900 грошева, Софија 430 грошева, Ниш 500 грошева). АМХТ 3/310, 3/325, 3/398, 3/406; *Тефтер хиландарски*, л. 60а.

век ближио крају. Такође, још један разлог за узимање информација о вредности некретнина са одређеном задршком је и врста извора. Док се у пописима заоставштине преминулих особа може наићи на тржишну процену вредности њихове имовине, у овом се истраживању ослањамо на купопродајне уговоре где је плаћена цена могла бити предмет ранијих, у самом документу незабележених договора, или пак само фикција у случајевима када се радило о прикривеном поклону. Ако изузмемо цену имовине, из описа кућа сачуваних у документима видимо да се радило о објектима који се могу сместити у групу оних који су припадали особама са стабилним приходима. Они су одражавали карактеристике уобичајене за османску градску архитектуру. Најчешће се радило о једносратним кућама, које су у приземљу имале кухињу, собу за зимско становање и оставе. На спрату су просторије биле распоређене око предворја, док је просторија намењена окупљању породице и гостију – диванхана, била посебно издвојена.³⁹⁰ Поред тога, значајан број хиландарских некретнина имао је и велику окућницу, често са шталом (иако је поседовање коња изискивало знатнија средства, многа су домаћинства држала ситније домаће животиње, понекад чак и краве) и вртом. Осамнаести век је већ био период када су овако опремљене стамбене јединице постале доступне ширем слоју становништва, посебно је индикативан пример кухиња, које су у претходним вековима имале само богате куће, док се чини да су од средине XVIII века постале део и скромнијих домаћинстава на простору источног Балкана.³⁹¹

Случајеви када је уз име особе наведено и њено занимање пружају нам могућност да закључимо да су власници некретнина у градовима које су дошле у посед манастира пре свега биле занатлије. Припадници најразличитијих заната спомиње су и међу суседима некретнина које су припале манастиру и као сведоци чина. Угледни чланови еснафа били су епитропи парохијских цркви, и бринули се и о њиховој обнови, о чему

³⁹⁰ Гордана Милошевић, „Становање у граду и на селу“, у: Александар Фотић (ур.), *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, Београд 2005, 145–146.

³⁹¹ Uğur Tanyeli, “Norms of Domestic Comfort and Luxury in Ottoman Metropolises. Sixteenth to Eighteenth Century”, у: Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann (eds.), *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Würzburg 2003, 308–311.

сведочи на пример и запис на цркви Св. Николе у Софији из 1782. године.³⁹² Они су локалним црквама најчешће даривали богослужбене књиге, минеје, прологе, апостоле, све штампане у Русији.³⁹³ Овакав однос према верским институцијама у локалној средини, преносио се и на важне верске центре. Манастир Хиландар су занатлије било појединачно, било заједнички даривали, док су истакнуте особе могле понети и почасну титулу епитропа. Поред припадника породице Хаџитошевих из Враце који се именују у преписци 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“.³⁹⁴

Абације су се током XVIII века издвајале као један од најутицајнијих занатских еснафа. Од Пловдива чије су абације развиле широку мрежу трговачких веза које су допирале до најудаљенијих делова Османског царства и преко његових граница, абацијство је стекло своја упоришта и у Пазарцику, Копривштици, Сливену (чији је сајам сматран другим највећим у европском делу Царства) и Самоков.³⁹⁵ Нису само абације доживеле економско јачање. Током XVIII века долази до укључивања целокупне занатске производње на простору источног Балкана у средњоевропске трговинске токове. На крају датог периода више од половине увоза и извоза било је везано за то тржиште.³⁹⁶

Приложништво занатлија остваривало се и кроз њихова удружења, тј. еснафе. У Османском царству ове су се институције налазиле под контролом државе, чиме је омогућавано ефикасније опорезивање као и коришћење

³⁹² У једном дефтеру 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 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.

³⁹³ Румјана Радкова, „Обшествена благотворителност на софијанци до ослободението“, у: *Софија през вековите*, Т. I, Софија 1989, 178.

³⁹⁴ *Семеен архив*, писмо бр. 143; *Тефтер хиландарски*, л. 66.

³⁹⁵ Todorov, *The Balkan City*, 210–215.

³⁹⁶ Паскалева, 80–81.

услуга у раним условима. Еснафи су у своје чланству окупљали и муслимане и немуслимане. Иако се на њиховом челу у случајевима мешовитих еснафа налазио у највећем броју случајева муслиман, није незабележено да су и немуслимански водили ове занатлијске организације.³⁹⁷ У југоисточној Европи повезаност са османским владајућим слојем била је најчешће извор утицаја у локалној заједници, и тек је интензивирање трговине са Европом током XVIII века довело до умножавања могућности за стицање значајнијег богатства и стварања основа за самосталност становника градова у односу на административне и војне дужноснике. Ово се односило пре свега на муслиманску елиту, али су градови Балкана у исто време били и позорница увећања и економског јачања и немуслиманског становништва.³⁹⁸ Док је у претходном периоду примећено заостајање источних области у односу на просторе западног и јужног Балкана, у којима је настављено развијање уметности наслоњене на средњовековне традиције као и рукописне делатности, изазвано локалном ситуацијом више него општом османском политиком према немуслиманским поданицима,³⁹⁹ XVIII век је, као што и пример односа Хиландара са овим просторима сведочи, довео до постепеног превазилажења разлика.

Наведени подаци о развијању занатске делатности на просторима источног Балкана пружају једно од објашњења зашто се хиландарска обитељ у току XVIII века окренула овом простору у већој мери него у ранијим вековима. Хиландар је у насељима с развијеном и ка извозу усмереном занатском делатношћу стицао вредне поседе, што потврђује раст утицаја и богатства еснафа и следственог усложњавања културних потреба и исказивања верских осећања кроз богатије прилоге црквама и манастирима.

³⁹⁷ Suraiya Faroqhi, "Social Life in Cities", у: Halil Inalcik, Donald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, Cambridge 1994, 590–592.

³⁹⁸ Исто, 585, 602.

³⁹⁹ Исто, 604.

Током познијег периода османске власти приложништво црквама и манастирима је попримило одлике заједничког подухвата читаве заједнице. Институција ктитора има своју вишевековну традицију, међутим и она је временом доживљавала промене.

У османским документима међу особама које су Хиландару поклањале непокретности у градовима не наилазимо на директно спомињање трговаца, међутим у другим изворима на њих се спорадично наилази. Увид у друштвене и економске околности осамнаестовековног Османског царства нас упућује на закључак да је и овај слој становништва морао имати велики значај у односима с манастиром.⁴⁰⁰ Трговци су свакако чинили најимућнији део православног становништва и све интензивније укључивање трговаца са источног Балкана у трговачке токове како унутрашњег тако и међународног тржишта током XVIII века, доносило им је велике приходе. Ради што успешнијег спровођења трговачких активности, а с обзиром на савремени ниво логистике, развијане су широке мреже између трговачких партнера. Оне су у својој основи најчешће имале особе повезане породичним везама, али су се потом шириле на много шири круг људи који су живели и у веома удаљеним крајевима и међу којима су биле особе различите етничке и верске припадности.⁴⁰¹ Породица Хаџитошевих из Видина с којом је Хиландар одржавао блиске везе добар је пример како су једна трговачка породица и њени партнери могли играти важну улогу у манастиру током дугог временског периода. Хаџи Влчо из Банског не само да је допринео обнови више манастирских грађевина, већ су и двојица његових рођака били у одређеним тренуцима игумани манастира.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Traian Stoianovich , “The Conquering Balkan Orthodox Merchant”, *The Journal of Economic History* 20/2 (1960), 234–313.

⁴⁰¹ 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: Evguenia Davidova (ed.), *Wealth in the Ottoman and Post-Ottoman Balkans. A Socio-Economic History*, London-New York 2016, 141–145.

⁴⁰² О томе више у поглављу „Хиландар и бугарски препород“.

Трговци се у документима често могу препознати међу особама које носе почасну титулу чорбације. На чорбације наилазимо међу сведоцима судског чина у више случајева у којима су учествовали Хиландарци. Радило се о почасној титули које су носиле изузетно богате особе, али се у изворима не може пронаћи сигурна потврда да су током последњих деценија XVIII века они учествовали аутоматски у администрацији локалних хришћанских заједница. Појава чорбација као посебне групације становништва везује се пре свега за планинске крајеве и насеља усмерена у економском смислу на сточарство.⁴⁰³ Највероватније се радило о власницима великих стада или главешинама групација сточара, који су поседовали већински део стада. Они су престајали да се баве самом бригом о стаду или другим физичким пословима, већ су постајали представници групе пред османским властима, бринули се о плаћању дажбина, организацији производње, расподели посла међу овчарима и решавању спорова. Продирање јаничарске терминологије (поред чорбација, овчарске организације поседовале су и своје ћехаје и одације) објашњава се чињеницом да су џелепкешани као снабдевачи стоком и сточним производима имали развијене везе с јаничарским одредима, који су били један од најважнијих потрошача.⁴⁰⁴ Развој обичаја да се угледни и имућни људи најразличитијих професија, који су се одликовали формалним и неформалним утицајем у својим заједницама, називају чорбацијама, може се пратити током XVIII века али је широку распрострањеност стекао у следећем веку.⁴⁰⁵

Међу свим различитим групама немуслиманског становништва које су се бавиле задужбинарством, уочавају се заједничке одлике. Поред индивидуалних дародаваца, који су прилагали мање суме новца или пак ритуалне предмете и књиге, већу учесталост стиче колективно даривање.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Цветана Георгиева, „За произхода и социалната същност на чорбаджиите през XVIII в.“, *Годишник на Софийския университет. Исторически факултет*, 68 (1974), 173, 178–179.

⁴⁰⁴ Исто, 182–183.

⁴⁰⁵ Исто, 184.

⁴⁰⁶ Поред колективних ктитора о чему ће више речи бити ниже, приме организовања на нивоу локалне заједнице како би се основао манастирски метох је случај шесторице становника Старе Загоре, међу којима су били различите занатлије и свештеник, који су купили заједно кућу која ће постати власништво манастира Хиландара. АМХТ 3/273; 3/274.

Могло се радити о организовању појединаца који су били породично повезани или припадали истом занату, мада се наилази и на случајеве када се не може уочити било каква јасна повезаност између особа, осим да су потицали из истог места. Можемо претпоставити, да се у таквим случајевима радило о особама које су колективно иступале испред локалне заједнице и у њено име даривале манастир. Предвођени најугледнијим члановима групе чланови локалне заједнице су према могућностима учествовали у прикупљању средстава.⁴⁰⁷ Стога се и реч *ктитор* употребљава током XVIII века и за особе које су биле само приложници, понекад и скромнијих износа, као и црквених сасуда и књига.⁴⁰⁸ Хиландарци када позивају вернике да „упишу парусију, један четрдесет литургија, други мали или четрдесетодневни парастос“ напомињу да ће тиме „као нови ктитори, имати помен од нас непрекидни“.⁴⁰⁹

Осамнаестовековни епистолари сведоче о постојању устаљених образаца за завештања. Она су састављана 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 су завештавања оверавана од стране митрополита и потврђивана потписима веродостојних сведока.⁴¹⁰ Прилика за завештања могао је бити полазак на хаџилук у Свету земљу, као на примеру Касандре, супруге преминулог Константина Механџиоглуа. У присуству митрополита и рођака њена је имовина пописана и запечаћена и предата челебију Николакију на чување, док су за извршиоце опорукe одређене њене сестре. Имовину је наменила црквама и свештеницима свога града, митрополиту, болници, затворенима због „харача“, манастирима у суседству Пловдива, своме духовнику, као и поименце четири манастира на Светој Гори: Ивируну, Ватопеду, Дохијару и

⁴⁰⁷ Иванова, „Християнска и мюсюлманска благотворителност“, 77.

⁴⁰⁸ Недељко Радосављевић, „Вера и црква у свакодневном животу у 18. веку“, у: Александар Фотић (ур.), *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, Београд 2005, 381–382. Тако је Петру Ловчанском из села Шустре у Банату манастирски сабор посалао захвално писмо за учињене прилоге оловљавајући га као ктитора. Медаковић, „Манастир Хиландар“, 15.

⁴⁰⁹ Грујић, „Једно грчко писмо“, 394.

⁴¹⁰ Светлана Иванова, „Християнска и мюсюлманска благотворителност“, 35.

Дионисијату. Посебно је интересантна формулација да завештању сведоче „поштени клерици и благородни архонти града“.⁴¹¹

Нажалост, најчешће су до данас сачувани подаци о приложницима и дародавцима манастиру шури и не пружају прецизније податке о околностима. Због тога је често немогуће са потпуном сигурношћу закључити да ли су особе чија су нам имена остала сачувана деловале саме или су биле представници читаве заједнице. Традиција финансирања поправки и опремања манастира и његових различитих грађевина очувана током првих векова османске владавине, настављена је и током XVIII века.⁴¹² Читав је низ важних како црквених тако и световних грађевина обновљен залагањем верника с подручја данашње Бугарске. Међу најпознатијим примерима налази се 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, која одавно није више редовно примењивана у манастиру, овај богати Бугарин добио је и свој ктиторски портрет на коме држи симболични модел цркве који не одговара стварном архитектонском решењу.⁴¹³

Свакако највише је прилога било усмерено према манастирском католикону, тј. главној цркви. Хаџи Цветко из Видина је 1774. године платио позлаћивање иконостаса саборног храма, заједно са становници Пазарџика, абацијама хаџи Димитром и његовим оцем Ангелом.⁴¹⁴ Неколико година касније, 1779. године, проигуман Данил, пореклом из Старе Загоре допринео је преправљању западног портала спољашње припрате у барокном духу.⁴¹⁵ Приложници с простора данашње Бугарске наставили су да финансирају изградњу параклиса, те је 1779. године изграђена специфична црква Св. Саве и Св Димитрија која је једина грађевина с два параклиса и налазила се на западној страни манастира изнад дохијарнице (подрума за чување

⁴¹¹ Исто, 35–36.

⁴¹² Фотић, *Света Гора*, 238–240.

⁴¹³ Стојановић, *Записи и натписи*, V, бр. 8109; Медаковић, „Хиландар“, 41–42; Ненадовић, „Архитектура Хиландара“, 164; Петковић, *Хиландар*, 72–73.

⁴¹⁴ Порфириј Успенски, 329; Паскалева, 88, 105.

⁴¹⁵ Петковић, *Хиландар*, 38.

маслиновог уља). Захваљујући ктиторском натпису изнад улаза сазнајемо да су обнову параклиса и околних келија платили браћа хаџи Тома, Теодор и хаџи Никола, синови хаџи Цена из Видина и чорбација Геро и његов син Добре из Копривштице. Исти натпис пружа информације и о обнови параклиса Св. Димитрија, обављеној захваљујући прилозима попа Наидина, кир хаџи Влка, кир хаџи Стања и кир Петка Моровеника из Копривштице.⁴¹⁶ Највероватније је споменути хаџи Тома иста особа као и „господар кир Тома из Видина“, који је платио изградњу чесме на улазу у манастир 1780. године.⁴¹⁷ Тодор Хаџивлков и Сабо из Копривштице, платили су изградњу болнице у Хиландару 1785. године.⁴¹⁸ Хубан из Габрова је 1785. даровао Хиландару једно штампано руско Јеванђеље.⁴¹⁹ На гробници Стефана Немање налази се натпис који Јордан Иванов датира у прву половину 80-их година XVIII века, на коме су именовани дародавци: кир Петар из Ловеча, кир Трандафил, Спас, Ангел из Пазарџика, чорбације Ењо и Јоан, Николај из Карнобата и епитроп Петко.⁴²⁰ Називајући га „милостивим ктитором и благодетељем“, Хиландарци су се обратили 29. јануара 1791. године 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“.⁴²¹

На крају излагања о задужбинарима и дародавцима Хиландара, требало би скренути пажњу на још једну важну групу манастирских добротинитеља – хришћанке. Док се највећи прилози и ктиторска делатност

⁴¹⁶ Стојановић, *Записи и натписи*, V, бр. 8529, 8530; Йордан Иванов, *Български старини из Македонија*, София 1931, 269; Слободан Ненадовић, „Архитектура Хиландара“, 164–166; Ракић, 15–16.

⁴¹⁷ Иванов, *Български старини*, 270; Паскалева, 88.

⁴¹⁸ Иванов, *Български старини*, 271.

⁴¹⁹ Паскалева, 97.

⁴²⁰ Иванов, *Български старини*, 270.

⁴²¹ АМХ, СА, к. 3/II, ф. 1791, д. 6.

у XVIII веку приписују само мушкарцима, жене су такође континуирано подржавале манастир. Не поседујемо довољно података за израду статистичких модела, али и у ограниченој студији случаја на простору источnobалканских насеља улога жена задужбинара је значајна. Метоси у Татар Пазару, Ампелину и Нишу настали су вољом становница тих градова, које су биле подједнако припремљене за судску процедуру као и мушки приложници из других градова. Хаџи Неда из Ниша пример је тога. Радило се о имућној особи, о чему сведочи вредност куће коју је завештала као и чињеница да је била на хаџилуку. После сложеног правног процеса прво обезбеђивања права над кућом која је припадала њеном покојном супругу, она ју је завештала Хиландару по свим правилима шеријатског увакуфљења.

Посебно сликовит пример женског задужбинарства на простору данашње Бугарске сачуван је у хиландарском архиву, иако се бар на први поглед не тиче директно манастира. Пред кадијом Враце, 30. маја 1777. године, становница овога града Дана, кћер Кузме, забележила је 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 Şerîf'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 рају и хришћане“ јеромонаха Јакова, сина Атанасовог (*Medîne-i İvrâça'da misâfireten mütemekkin ve Kuds-i Şerîfin mütevattin fukarâ-i re'aya ve nasârâ isâl-i şurut-i nukûd ve semen-i 'akâret ba-fermân-i 'âlişân ahz ve kabz ve isâl mütevellisi olduğı...pâpâ Yâkov veled-i Tanâş nâm zimmî...*). Овакву је одлуку оспорио становник исте махале, војнук Мојсо, син Гана, међутим судија је после саслушаних сведока пресудио у корист јеромонаха Јакова.⁴²² Све укључене стране су показале познавање правне проблематике, и Дана је користећи се османским судским системом обезбедила да њена последња жеља буде остварена.

⁴²² АМХТ 3/321.

Поред појединачних, жене су биле део и колективних даривања манастиру. У цркви Св. Николе код Кареје налази се ктиторски натпис из око 1690. године, у коме се поред имена монаха, који су највероватније у келији и боравили, наводе и имена мирјана, а међу њима и жена: архијереј Василије, јеромонах Сава, Захарије, јеромонах Михаило, јеромонах Данило, Вук, Михаило, Коса, Роксанда, Јована, Анђа и Тома.⁴²³ И док су жене могле даривати манастир и упутити се на далеко путовање у Свету земљу, оне нису могле предузети поклоничко путовање у сам манастир Хиландар.

Православно становништво источног Балкана је у чиновима приложништва и задужбинарства видело важне начине изражавања религиозности. Било да се радило о имућним појединцима или подухватима читаве заједнице, значајна средства издвајана су за подршку Хиландара. Новчани прилози и вредност прикупљених ствари у појединим годинама износили и по неколико хиљада грошева, што је поређења ради било довољно да се покрије удео Хиландара у општем светогорском одсеку плаћаном османској држави.⁴²⁴

Одлука да се дарива манастира или финансира неки важан градитељски подухват у њему, могла је бити повезана са једном другом

⁴²³ Ктиторски натпис из Фласке, хиландарске келије у Кареји, исписан фреско-техником на зиду око 1525. године, први је на Светој гори који садржи и имена приложница (Ирина, Мара, монахиња Евгенија, Теодора, монахиња Јелисавета, Станислава). Гојко Суботић, Бојан Миљковић, Никола Дудић (прир.), *Натписи манастира Хиландара*. Том I: XIV–XVII век, Београд 2019, 29–32, 113.

⁴²⁴ На основу манастирског тефтера може се израчунати да су прилози (у новцу и стварима укупно) с простора обрађеног у овом раду били распоређени на следећи начин по годинама: 1740. (220 грошева), 1741. (5 г.), 1750. (599 г.), 1754. (300), 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.).

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 она хаџије. Особе које су је носиле присутне се и међу приложницима и задужбинарима манастира, и међу сведоцима чина, као и међу поклонцима и посетиоцима манастира током читавог XVIII века. Повећање броја особа са овом титулом међу становницима балканских градова говори о материјалном јачању православног становништва из више разлога.⁴²⁵

Пре свега, одлазак на хаџилук у Јерусалим био је не само религијски ритуал, већ и активност од друштвеног значаја која је могла утицати и на положај једне особе у оквирима своје групе. Додајући своме имену почасни назив хаџи, поклоник у Свету земљу је потврђивао или стицао место у оквирима хришћанске елите. Наравно, важну улогу играла је 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. Овакав друштвени аспект поклоничког путовања у Свету земљу није био опште место међу хришћанским верницима, и изгледа да се посебно развио међу православним становништвом Османског царства.⁴²⁶

Валентина Измирлиева види као један од разлога за ову специфичност балканских православаца њихов живот у муслиманском окружењу и прожимање две на први поглед раздвојене заједнице. Већ сами називи *хаџилук* и *хаџија* преузети су из исламске традиције. Али утицај се није завршавао само на површинском нивоу, већ се може приметити утицај појединих аспеката муслиманског хаџилука. Муслимани који би успели да обаве овај централни ритуал своје вере стицали су престижан положај у оквирима своје заједнице. Сматрано је да су они поузданији и праведнији те су узимали и активнију улогу у раду шеријатског суда.⁴²⁷ Не само да су муслимани хаџије често навођени међу сведоцима судског чина, исто се

⁴²⁵ Димитров, 107.

⁴²⁶ Valentina Izmirlieva, "Christian Hajjis—the Other Orthodox Pilgrims to Jerusalem", *Slavic Review* 73/2 (2014), 322, 325.

⁴²⁷ Исто, 323, 329–330.

односи и на њихове хришћанске пандане.⁴²⁸ Утицај исламског поимања хаџилука може се препознати и у много структурисанијем и строжем приступу ритуалу поклоничког путовања.

Иако је свим хришћанима била заједничка тежња да се поклоњење Светим местима оконча боравком у Јерусалиму за Ускрс, само су балкански православци сматрали да неиспуњавање овог услова чини да хаџилук није валидан. Такође, можда и по угледу на муслимане (код којих се хаџилук састојао од више, временски и просторно тачно одређених фаза) поред посете Светом гробу, они су ритуалу додали још један део, а то је било својеврсно друго крштење у реци Јордан. Само учешће на ускршњој литургији има секундарни значај у односу на *нур*, тј. сведочење спуштању светог огња у Цркви Светог гроба на Велику суботу. То је тим интересантније јер је овај ритуал, за разлику од православних поданика Османског царства али и локалних муслимана, код западних хришћана и руских православца често изазивао сумње у превару или потпуно одбацивање.⁴²⁹ 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 да је ходочашће обављено је очекивана.⁴³⁰ И сам повратак хаџија у свој родни крај често је био обележен ритуалима, великим прославама и дељењем поклона донетих из Свете земље у којима је учешћа узимала читава заједница.⁴³¹

Посета Светој земљи је заузимала централно место ходочашћа православних верника, али су и локални верски центри имали своју привлачност и посете њима је било лакше организовати. У том смислу Света Гора се посебно издвајала, било као циљ ходочашћа или као обавезна успутна станица приликом одласка у Јерусалим или повратка из њега. Хиландар и остали светогорски манастири настављали су тако да буду део сакралне топографије православних хришћана.

⁴²⁸ Огњен Крешић, „Хришћани као сведоци чина“, 31–32.

⁴²⁹ Izmirlieva, 333–334.

⁴³⁰ Исто, 335, 341–342.

⁴³¹ Исто, 340.

Брига о здрављу и непостојање развијене научне здравствене културе такође су утицали на односе између верника и манастира. Народ је и током XVIII века задржао општеприхваћено веровање у исцелитељску моћ молитви, реликвија и чудотворних икона. Монаси су са собом у писанију често носили овакве предмете, те је то био још један од разлога зашто су наилазили на добродошлицу. Поред куповине различитих предмета донетих из манастира или, што је посебно било поштовано, из Јерусалима, редовно су давани и прилози за здравље. Потрага за леком била је поред верских разлога један од најчешћих подстрекача особа да се упуте на поклоничко путовање у манастире.⁴³² Поједини светогорски манастири имали су посебно одређене грађевине за пријем болесних особа. Болесне особе или њихови рођаци могли су манастиру завештати одређену суму новца која би била коришћена као капитал за позајмице или пак некретнину, како би се обезбедила средства за бригу о болеснима.⁴³³ Брига о здрављу повезана је и са изразитом бригом оновремених људи о припреми за смрт. Знатна новчана средства издвајана за помене праћена су и прилагањем различитих поклона цркви у знак сећања на преминулог, као што су књиге, кандила, икона. „Манастири и даље остају један од главних топоса меморисања, којима се прилажу различити поклони“. У том смислу постојала је и извесна хијерархија на којој су светиње у Јерусалиму и Синају праћене светогорским манастирима.⁴³⁴

Као и хаџилук у Јерусалим, и поклоничка путовања у манастире имала су своју устаљену форму и ритуале који су блиско пратили оне који су важили приликом ходочашћа у Свету земљу. Примера појединачних посетилаца Хиландару има много, али се пре свега односе на особе које нису биле становници Османског царства.⁴³⁵ Међутим, за становнике Балкана, чини нам

⁴³² Мирослав Тимотијевић, „У освит новог доба“, у: Марко Поповић, Мирослав Тимотијевић, Милан Ристовић, *Историја приватног живота у Срба од средњег века до савременог доба*, Београд 2011, 235.

⁴³³ John Alexander, Sophia Laiou, „Health and Philanthropy Among the Ottoman Orthodox Population, Eighteenth to Early Nineteenth Century“, *Turkish Historical Review* 5 (2014), 4–7.

⁴³⁴ Тимотијевић, 249–250.

⁴³⁵ Срби из Хабзбуршке монархије или с венецијанских поседа, као Јован Рајић, Доситеј Обрадовић или Герасим Зелић, или монаси и свештена лица пореклом из Русије.

се, радило се најпре о колективном подвигу у коме је читава локална заједница узимала учешће. Поклоничка путовања имала су важну улогу у верском животу, и са собом су носила и друштвени значај. Често су Хиландарци који су путовали у писанију подстицали становнике насеља у којима су боравили да посете манастир. Манастирски тефтер прожет је записима у којима се напомиње да је одређени монах враћајући се из писаније у манастир довео и групу ходочасника. Чак се чини да је међу различитим манастирима постојало надметање у томе чији ће монах довести поклонице на Свету Гору. Свакако се очекивало од монаха да воде рачуна о томе колико ће људи окупити, и како ће их до манастира довести. На овај начин одржавана је важност манастира за локално становништво, а нису мање важни ни богати прилози које су поклоници остављали у манастиру.⁴³⁶

Опис поласка ходочасника из Жеравне, иако из XIX века, сликовито нам приказује какви су обичаји били везани за поклоничка путовања и колико су она играла важну улогу у културном животу православног становништва. На подстицај монаха Хиландара који је боравио 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 на којој се окупљао већи део православних становника места. 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 поново свечана поворка и црквене церемоније. Потом би они разделили поклоне које су набавили на Светој Гори (иконе, крстове, бројанице).⁴³⁷

Као што су постојали ритуали приликом поласка и повратка с поклоничког путовања, и сам боравак у манастиру имао је устаљен облик. Поред присуства литургији, централни део посете манастиру била је молитва и целивање икона.⁴³⁸ Монаси би износили иконе у процесији изван зидина

⁴³⁶ 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; *Тефтер хиландарски*, л. 52а, 69а, 71а, 80а, 89б, 90а, 92а, 98а.

⁴³⁷ Константинов, 100–101.

⁴³⁸ Фотић, *Света Гора*, 236.

манастира током празника Спасовдана.⁴³⁹ Чудотворне иконе тако су представљале фокус верског доживљаја свих посетилаца, и неретко су описиване.⁴⁴⁰ Склоност ка формализацији читавог ритуала ходочашћа тиме је поново потврђена. Паралела с ходочашћем у Свету земљу огледа се и у обичају доношење сувенира и поклона, и ходочасници би често искористили боравак у манастиру да од монаха купе посебно припремљене рукотворине, иконе и гравире.⁴⁴¹

Посете ходочасника, посебно када се радило о већим групама, морале су остављати трага на свакодневни живот монаха и унеколико реметити устаљени ред, посебно јер су се одвијале током читаве године.⁴⁴² Британац Џозеф Карлајл је оставио у својим белешкама о посети Светој Гори сликовиту слику једне групе ходочасника у манастиру Ватопеду. Радило се о, према његовој процени, групи од 500 албанских ходочасника који су дошли да проведу Свету недељу на Светој Гори. Они су „певали, играли и пили и у паузама између своје забаве пуцали кроз прозоре“. Иако су ови људи за британског учењака били непросвећени, „дивљи“ и „бандити“, није могао да не примети да се њихово понашање потпуно мењало по уласку у цркву где су показивали највеће поштовање.⁴⁴³ Сличну су ситуацију Карлајл и његови пратиоци затекли 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“.⁴⁴⁴ Протестантског викара је изненадило пуцање из пушака као део прослављања празника, али на Светој Гори се и у XVIII веку долазак празника обележавао пуцањем

⁴³⁹ *Путешествие иеромонаха Иполита Вишњскога*, 105.

⁴⁴⁰ Исто, 105; Леонидъ, 33–34.

⁴⁴¹ Walpole, 199–201; Anghelou, 43; Герасим Зелић, *Житије*, Београд 1988, 84–85; Gabashvili, 88–90, 94, 98.

⁴⁴² Gabashvili, 86.

⁴⁴³ Џозеф Дејкр Карлајл (1759–1804) је био викар, оријенталиста и професор на Кембриџу. У Османско царство је дошао 1799. године као пратилац специјалног изасланика лорда Томаса Елгина, а с намером да истражује старе грчке и арапске рукописе. Свету Гору и њене манастире обишао је 1801. године. Anghelou, 39.

⁴⁴⁴ Исто, 43.

топова. Грузијски епископ Тимотеј забележио је такву праксу током Богојављења 1756. године у Ватопеду.⁴⁴⁵

Посебно важни догађаји у животу манастира биле су посете црквених великодостојника. Не само да су на Светој Гори живели многи бивши архиепископи и епископи, или пак они који су тамо били послати по казни услед неслагања с патријархом, већ су чланови клера посећивали манастире и као ходочасници. Читаво братство би их дочекивало уз звоњење звона, после чега би великодостојник у пуној епископској одори одлазио у цркву где би целивао иконе а потом и благословио монахе.⁴⁴⁶ Међутим, Света Гора је привлачила и стране посетиоце и братства су имала установљене обичаје којима је уређивано на који начин су они примани и угошћавани. По пријављивању у Кареји код бостанџијског аге, тј. забита Свете Горе, и представника манастира, путници су задобијали право да се слободно крећу и посећују манастире. Чини се да су се управе манастира трудиле да ако се радило о истакнутијим особама, макар оне и не биле православне вере, обезбеде најбољи могући смештај. Карлајл је био примљен од игумана и епитропа сваког манастира, и омогућаван му је слободан приступ манастирским библиотекама.⁴⁴⁷

Поред ходочасника који су у манастиру проводили одређено време да би се потом вратили у своју домовину, Хиландар је привлачио и особе које су се одлучивале да у њему остану. Тако се протосинђел Спиридон из Софије 1787. године придружио манастирској братији предавши претходно ствари у вредности од 350 грошева.⁴⁴⁸ Још богатији дар манастиру (920 грошева у новцу и сребрни крст вредан 80 грошева) дао је поп Теодосије из Габрова који је одлучио да се придружи манастирској обитељи 1777. године.⁴⁴⁹

Овим се затварао круг односа између братства манастира и становника источног Балкана. Монаси су били спремни да напуштају зидине свог манастира и упуте се међу вернике, који су са своје стране кроз

⁴⁴⁵ Gabashvili, 27.

⁴⁴⁶ Gabashvili, 24–25.

⁴⁴⁷ Anghelou, 41, 44–45, 48–49, 64.

⁴⁴⁸ *Тецтер хиландарски*, л. 1146.

⁴⁴⁹ Исто, л. 98а.

институције задужбинарства и поклоничких путовања узимали учешћа у манастирском животу. Као крајњи вид те повезаности, поједини од верника одлучивали су се за монашки живот, а Хиландар је имао довољну привлачност захваљујући својој вишевековној традицији и повезаности с важним светитељским култовима да привуче и особе с простора читавог Балкана.

Иако се простор који је био предмет анализе у овом поглављу поклапа у великој мери с територијом данашње Републике Бугарске, намерно смо избегавали да инсистирамо на етничкој припадности како задужбинара тако и монаха Хиландара. И поред тога што је хришћанско становништво насеља на томе простору већински припадало бугарском народу, османски су градови по правилу били изразито мултиетничке заједнице. У зависности од уже области, поред Бугара немуслиманско становништво могли су чинити Грци, Срби, Албанци, Јермени, итд. Када се ради о османским документима, приписивање етничке припадности треба увек чинити опрезно, јер је овај тип историјских извора по правилу нем по том питању. Ипак, многоструки идентитети становника Балкана, били они етнички, језички или локални, играли су улогу у њиховом односу према Хиландару. Иако је XVIII век тек период почетка кристализације групних идентитета, они се не могу пренебрегнути. Из тог разлога ћемо анализом примера свакако најпознатијег монаха Хиландара бугарског порекла – Пајсија Хиландарског, покушати да прикажемо место манастира Хиландара у процесима настанка националних идентитета.

4. ХИЛАНДАР И БУГАРСКИ ПРЕПОРОД

4.1. Главне одлике и хронологија бугарског препорода

Под термином бугарски *препород*⁴⁵⁰ 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 и увид у то како је сам период перципиран од стране његових савременика и каснијих проучавалаца.⁴⁵¹ 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, који ће бити усвојен и од стране потоњих истраживача. Што је и природно, с обзиром на то да су неки од најзначајнијих актера *препорада* били и први који су о њему писали историографске радове.⁴⁵²

Историографско бављење периодом *препорада*, започело је већ седамдесетих година XIX века, и дуго је пре свега било усмерено на питање борбе за црквено осамостаљење. У међуратном периоду, јачање националистичке политичке атмосфере одражавало се и на поимање периода борби за успостављање бугарске националне државе, када се велика пажња посвећује међунационалним сукобљавањима и нерешеним територијалним питањима. Проблематика борбе за црквену аутономију потиснута је по успостављању власти комунистичке партије после II светског

⁴⁵⁰ Изразом *препород* преводи се бугарска реч *възраждане*, што значи поновно буђење или рађање. Сама реч улази у употребу 40-их година XIX века. Даскалов, 11. Ради једноставности и избегавања компликованих описних превода, одлучили смо се да усвојимо овај дословни превод, и да израз *бугарски препород* користимо као одредницу како временског периода тако и друштвено-културних и политичких процеса који су тај период обележили.

⁴⁵¹ Даскалов, 11.

⁴⁵² Исто, 13–14.

рата, те је пажња усмерена на главне актере револуционарних делатности. Ови друштвени и културни делатници, као и учесници оружаних борби, били су и пре предмет проучавања али им је марксистичка историографија дала централно место.⁴⁵³

Сами актери *препорода* често су као бит тог процеса истицали национално осамостаљивање Бугара у односу на друге народе Балкана. Поред овог национално-политичког значења, имао је и значење процеса дубоких културних промена, секуларизације и прихватања западних утицаја. Румен Даскалов примећује да се проучавајући мемоаре и локалне историје настале у то време, може закључити да су се под *препородом* подразумевали просветни и црквени процеси, који се нису увек одражавали и на свакодневни живот широких слојева становништва.⁴⁵⁴ Иако се ретко поимао као део националног романтизма, утицаји филозофских, политичких али и уметничких одлика овог периода јасно се могу препознати у делатности његових различитих актера. Романтичарско схватање историје као издељене на повести различитих нација, сваке са својим специфичним и непроменљивим одликама и самобитношћу, обликовало је историографску делатност *препорода*, али и потоњег периода.⁴⁵⁵

Двадесетовековни истраживачи *препорода* стављали су нагласак на духовно-културне промене и модернизацију друштва кроз секуларизацију и образовање. Други су препознавали друштвено-економске факторе и прелазак на капитализам као његове главне аспекте.⁴⁵⁶ Пошто се радило о периоду који није обележен прецизно формулисаним идејама нити манифестима, није могуће, а ни посебно сувисло, одређивати који су елементи имали превагу. Свакако је период бугарског *препорода* био део савремених идејних, друштвено-политичких и економских трендова како међу

⁴⁵³ Исто, 17.

⁴⁵⁴ Исто, 16, 45.

⁴⁵⁵ Исто, 35.

⁴⁵⁶ Веселин Трайков, Иван Дуйчев, „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, 607–613; Даскалов, 31.

другим балканским народима тако и опште-европских. Само развијање идеје бугарске нације са својим посебним местом међу народима Европе, било је уско повезано и међусобно условљено променама на пољу културе и просвете и значајним развојем и трансформацијом привреде који су уследили после великих реформи у Османском царству започетих тридесетих година XIX година века.

Различити погледи на природу бугарског *препорода* и придавање већег значаја једном од његових аспеката, одразили су се и на одређивање његове хронологије. Већ су савременици покушали да сместе дати историјски процес у тачно одређени хронолошки оквир. Стварајући у периоду најинтензивније фазе *препорода*, Васил Априлов,⁴⁵⁷ Георги Раковски⁴⁵⁸ и Марко Балабанов⁴⁵⁹ смештали су почетак овог процеса у двадесете године XIX века, тј. у доба реформи Махмуда II.⁴⁶⁰ Ипак, највећи утицај на будуће проучаваоце овог периода оставио је Марин Дринов својим радом „Отац Паисий, неговото време, неговата история и учениците му“ из 1871. године.⁴⁶¹ Он је у Пајсијевој *Историји славјанобугарској* насталој 1762. године и другим раним делатницима видео почетак „препорода нашег народа“, чиме је померио почетак периода у другу половину XVIII века.⁴⁶²

⁴⁵⁷ Васил Евстатијев Априлов (1789–1847) је био трговац и писац из Габрова, који је од 1811. године живео и радио у Одеси. образовање је стицао у Русији и Хабзбуршкој монархији, и залагао се за успостављање модерног образовања на бугарском језику. У свом родном месту основао је прву бугарску гимназију. Константин Косев, „Бугарски *препород*“, у: С. Пириватрић (прир.), *Историја бугарске*, Београд 2008, 182; Марагос, 122.

⁴⁵⁸ 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.

⁴⁵⁹ Марко Димитријев Балабанов (1837–1921) је био бугарски публициста, правник и политичар. Косев, 422.

⁴⁶⁰ Иван Стојанов, *История на българското възраждане*, Велико Търново 1999, 43; Даскалов, 14.

⁴⁶¹ Марин Стојанов Дринов (1838–1906) је први бугарски факултетски образовани историчар, који је своје образовање стекао у Русији. Бавио се јавним радом и политиком, и био председник Бугарске академије наука. Косев, 188; Марагос, 132.

⁴⁶² Даскалов, 12, 113.

Неки покушаји померања хронолошких оквира у даљу прошлост, чак до почетака XVII века, нису шире прихваћени.⁴⁶³ Историчари књижевности су посебно били склони да у појави текстова писаних вернакуларним бугарским језиком виде и почетак процеса изградње нације. Међутим, сложили бисмо се с критичарима који више пажње посвећују самом садржају који је све до средине XVIII века остао у потпуности религиозне природе и не представљају значајнији раскид с претходним временом.⁴⁶⁴ Савремени бугарски истраживачи проналазе услове за настанак процеса *препорода* пре свега у друштвено-економским и културним околностима османског осамнаестог века.

Политички и идеолошки утицаји који су уочљиви код истраживача приликом постављања доње границе бугарског *препорода*, очитују се и у начину на који је одређивано када је тај процес дошао до свог краја. Тако се као завршетак прихвата извојевање црквене аутономије стварањем Бугарске егзархије 1870. године, или пак борбе у руско-османском рату окончаном 1878. године формирањем бугарског кнежевства. У првом случају ради се о истраживачима који културно-верски развитак сматрају главним елементом *препорода*, док други предност дају друштвеним и политичким питањима и у стицању државне аутономије виде окончање периода борби за признање Бугара као засебне нације. Померање горње хронолошке границе периода иде понекад и до задобијања пуне независности Бугарске 1908. године или чак до Првог светског рата. Ради се пре свега о заступницима става да би тек

⁴⁶³ Више о теорији о тзв. *раном препороду* видети у: Христо Гандев, *Фактори на Българското възраждане, 1600–1830*, Софија 1943.

⁴⁶⁴ Ови проповеднички зборници с разноврсним текстовима поникли су делимично на средњовековној бугарској књижевној традицији, а делимично на делима грчког проповедника из XVI века Дамаскина Студита која су стекла велику популарност међу православнима. Временом, у преводу је уношено све више измена, прилагођавања и оригиналних делова. Монаси који су и иначе 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 и приступачан медиј преко кога су се особе различитог образовног нивоа могле информисати о верским питањима. Емил Георгиев, „Паисий Хилендарски – между ренесанса и просвещението“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, Софија 1962, 259–261; Даскалов, 114; Марагос, 51

потпуно уједињење свих оних које дати истраживач сматра припадницима корпуса бугарске нације у оквирима једне бугарске државе означило и крај процеса *препорода*.⁴⁶⁵

Истраживању бугарског *препорода*, као што смо видели, научници и јавни делатници су приступали с најразличитијих полазишта, од националног романтизма до марксизма, али једна је личност задржавала истакнуто место, било као преломна тачка или као зачетник читавог процеса развоја бугарске нације. У питању је монах Пајсије Хиландарски, аутор *Историје славјанобугарске*. Захваљујући њему и манастир Хиландар повезан је са овим важним процесима који ће довести до развоја идеје бугарске нације. Кроз проучавање његовог живота и садржаја и рецепције дела, покушаћемо да одредимо каква је улога Пајсија Хиландарског и самог манастира Хиландара у бугарском *препороду*.

4.2. Ко је био Пајсије Хиландарски?

Пајсије Хиландарски јесте стекао положај знамените личности бугарске историје, али он дели у великој мери судбину већине своје монашке сабраће из периода пре XIX века. Чак и богата хиландарска архива оставља крајње ограничене могућности за проучавање монаха као појединаца. Осим њихових имена и по неког штурог податка, њихове индивидуалности и погледи на различита питања остају недоступни савременом проучаваоцу. Ретки су монаси који су иза себе оставили значајније податке о свом животу и активностима. Иако необичан већ само по чињеници да се прихватио писања једног у највећој мери световног дела и да је тај свој наум спровео у дело, Пајсије је у својој књизи о себи навео само неколико података. Данас ове информације сматрамо једним од ретких сигурних о његовом животу.

Сматра се да је рођен 20их година XVIII века (најчешће се као тачна година узима 1722). До овог се податка долази на основу посредног закључивања. Наиме, сам Пајсије наводи да је на Свету Гору дошао 1745.

⁴⁶⁵ Исто, 44–45, 115.

године из Самоковске епархије.⁴⁶⁶ На основу каснијег помена да је књигу писао у петој 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.⁴⁶⁷ Приликом одређивања даље хронологије његовог живота отежавајућа је околност што сваки помен монаха под именом Пајсије у хиландарским и зографским документима не омогућава и његово идентификовање са аутором *Историје славјанобугарске*. Упоредјујући неке од датума, постаје сигурно да је постојале више монаха са овим именом у датом периоду.⁴⁶⁸

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“.⁴⁶⁹ С обзиром на то да као место својег порекла даје само ширу одредницу, Самоковску епархију, утврђивање ове породичне везе послужило је у покушајима да се прецизније одреди место рођења будућег монаха. Иван Снегаров налази да је изричито спомињање мајке могло значити да су Лаврентије и Пајсије имали различите очеве. За старијег брата се може с поузданошћу утврдити да је из места Банско, јер је у *Хиландарском тештеру* споменуто да је 1765. као проигуман довео у манастир поклонике из Банског и том приликом завештао очеву кућу као метох манастиру. Најчешће се прихвата и да је проигуман Лаврентије особа за коју је наведено у тештеру да је 1756. године довео у манастир поклонике и свога брата хаџи Влча из Банског, мада треба скренути пажњу на то да та идентификација није апсолутно поуздана. Иако указује на то да се ради о прибегавању посредном закључивању и несигурним подацима, Снегаров је с друге стране сигуран да Пајсије није рођен у истом месту као Лаврентије и њихов потенцијални трећи брат Влчо.⁴⁷⁰ Нама се чини да чак и да је тачан

⁴⁶⁶ Паисий, л. 3а.

⁴⁶⁷ Иван Снегаров, „За родното място на Паисий Хилендарски“, у: *Паисий Хилендарски и неговата епоха*, 413.

⁴⁶⁸ Исто, 414–415.

⁴⁶⁹ Паисий, л. 82б–83а.

⁴⁷⁰ Снегаров, „За родното място“, 420–421.

његов закључак о различитом оцу, то не мора да значи да се њихова мајка преудала у различитом месту.

Језик *Историје славјанобугарске* иако богат утицајима говорног језика, није довољно конзистентан, нити су исцрпнија дијалектолошка истраживања оновремених локалних варијанти бугарског могућа, да би се на основу одређених локализама могла извршити прецизна убификација Пајсијевог родног места. Истраживачи се слажу да у тексту доминирају одлике југозападних бугарских дијалеката.⁴⁷¹ Када се узме у обзир непостојање било каквог стандардизованог језика у Пајсијево време и његово признање да никада није посебно изучавао граматiku,⁴⁷² постаје још јасније зашто нам језичка анализа не може дати апсолутно сигурне информације о његовом пореклу. Као особа која је релативно пуно путовала и била у контакту како током путовања тако и на Светој Гори с монасима и поклоницима који су припадали разним словенским народима и говорили разноврсним дијалектима, природно је да се то одражавало и на језик којим је писао. Уз све то, његов је начин изражавања под јаким утицајем језика извора које је користио.

Пајсијев живот у манастиру можемо само делимично да реконструишемо на основу спорадичних спомена монаха под тим именом у *Хиландарском тефтеру* и другим документима.⁴⁷³ У белешци која је датирана на 25. јануар 1760. године, као и на једном документу из претходне године, Пајсије је титулисан као проигуман. Ту је функцију вероватно обављао 1757–58. године.⁴⁷⁴ То би значило да је Пајсије у својим тридесетим

⁴⁷¹ Ангел Кирянов, „Народностни елементи в езика на История славянобългарска“, у: *Паусий Хиландарски и неговата епоха*, 397; Снегаров, „„За родното място“, 429.

⁴⁷² Паусий, 82б.

⁴⁷³ 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 се радило о чврсто поштованом правилу. Поред тога, монаси нису увек остајали читавог живота у једном манастиру и могли су прећи у манастир где је већ живео монах истог имена.

⁴⁷⁴ Пеев, 486. У датој белешци ради о прилозима донетим из Самоковске епархије, забележено је да је проигуман Пајсије донео са собом 340 гроша у новцу, као и различите

годинама постао игуман, и то можда и пре свог старијег брата. За запис из 1760 године, може се са приличном сигурношћу претпоставити да се у њему ради о монаху историчару. Каже се да је проигуман Пајсије предао, да ли истом приликом или је тек тада забележено није јасно, 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.

Проигуман Пајсије је послат 1761. године у Сремске Карловце од стране тадашњег игумана Хиландара Данила, како би довршио неопходне послове везане за преузимања заоставштине у Карловцима преминулог архимандрита Герасима.⁴⁷⁵ Своје писмо препоруке предао је митрополиту Павлу Ненадовићу 19. маја. Убрзо је обавио задатак због кога је био послат на овај далеки пут – преузимање имовине преминулог хиландарског архимандрита обављено је већ 21. маја када је Пајсије потписао признаницу.⁴⁷⁶ Овај документ представља његов први сачувани аутограф.

Како сам наводи у *Историји славјанобугарској*, Пајсије је искористио боравак у Сремским Карловцима како би обавио неопходна истраживања грађе за своју књигу.⁴⁷⁷ Најважнија дела која је тада прочитао била су руски превод *Краљевства Словена* Мавра Орбина (кога он назива „Маврубир“) и Џефаровићева *Стематографија*. Колико је тачно времена провео у Хабзбуршкој монархији не може се са сигурношћу утврдити, али остао је бар два месеца, јер је сачувана потврда још једног посла 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.⁴⁷⁸

предмете, сребро, злато и црквене сасуде у вредности од 370 гроша. *Тецхтер хиландарски*, л. 60б.

⁴⁷⁵ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 20–21.

⁴⁷⁶ Ilarion Ruvarac, „Ein Dokument zur Biographie des bulgarischen Historikers Paysius dem Jahre 1761“, *Archiv für slavische Philologie* XXII (1900), 620–621.

⁴⁷⁷ Паисий, л. 82б.

⁴⁷⁸ Захарије Димитријевић, који је описан као ревностни помоћник манастира и преминулог архимандрита, обавезао се уговором да плаћа годишњи најам од 130 форинти у четири рате

Следећи пут, монаха под именом Пајсије налазимо у две белешке из 1766. године. Међутим, највероватније се не ради у истој особи у обе. 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),⁴⁷⁹ 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.⁴⁸⁰ На путу ка Сливену копном могло се проћи и кроз Стару Загору, али чињеница да се ради о два одвојена записа, да се у другом не спомиње и други сапутник и коришћење назива „поп“ у првом, наводи нас на закључак да је монах историчар те 1766. године био у писанији у Сливену.

Пајсије Хиландарски је чињеницом да је носио почасни назив проигумана и доносио значајне прилоге и милостињу са својих путовања, морао имати одређени утицај у животу и пословима манастирима. То га је изгледа довело у сукоб с некима 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. Иако не прецизира тачне разлоге сукоба, изгледа да се радило о новцу, јер се у претходној реченици осврнуо на дугове које је манастир имао.⁴⁸¹ Доситеј Обрадовић који је био у Хиландару 1766. године, потврђује постојање лоше атмосфере у манастиру, коју приписује сукобима између српских и бугарских монаха око тога коме манастир припада.⁴⁸² Овакав сукоб највероватније се и јесте водио пре свега око доприноса економији манастира, у којој су прилози с простора данашње Бугарске имали све већи значај. О Пајсијевом односу према Србима биће

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.

⁴⁷⁹ *Тецтер хиландарски*, л. 74б.

⁴⁸⁰ Исто, л. 75б.

⁴⁸¹ Паисий, л. 83а.

⁴⁸² Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*, Београд 1997, 120.

речи касније, али вреди овде напоменути да и његова књига сведочи о постојању анимозитета, или да је бар сам Пајсије имао одређена сукобљавања, 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 Карловцима, а књигу довршио у Зографу 1762. године, његов се одлазак из манастира одиграо у међупериоду. Као што смо видели, Пајсије је 1766. године био у Сливену, те се тад највероватније већ био вратио у манастир. Да је и даље имао утицајну улогу у братству сведочи и његово учешће у одлучивању о подели честице Часног крста која се чувала у манастиру. Братство манастира је 24. септембра 1767. године донело одлуку да се Крст подели 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“.⁴⁸³

Наставио је и да обавља послушања за манастир, да путује и прикупља прилоге. Тако наилазимо на спомен проигумана Пајсија у белешци у *Тефтеру хиландарском* из 1770. године, где је наведено да се вратио „из Куча“ (село Кучос, данас Евкарпија код Солуна) и предао од прилога поклоника и од њива и лозе 1.150 гроша и у сребру 400 гроша.⁴⁸⁴ Две године касније, проигуман Пајсије се опет нашао у области Солуна, одакле је донео у манастир и предао у новцу 800 гроша и ствари у вредности 200 гроша.⁴⁸⁵ Могуће да је у том периоду био задужен за односе манастира с тим регионом.

Као што је питање места рођења и младости Пајсијеве недовољно осветљено због недостатка извора, време и место његове смрти такође су неизвесни. Хиландарски тефтер садржи следећи запис заведен под 1773. годину: „После смрти проигумана Пајсија из Ампелина се вратио отац Антим

⁴⁸³ Харалампије Поленаковић, „Неколико непознатих података о Пајсију Хиландарском“, *Хиландарски зборник*, 1 (1966), 175.

⁴⁸⁴ *Тефтер хиландарски*, л. 82б.

⁴⁸⁵ Исто, л. 85б. Ови записи детаљније су анализирани у: Пеев, 490–496.

и предао новца и ствари у вредности 460 гроша^{.486} Навод се може двојако протумачити, или су Пајсије и Антим заједно путовали, или је Пајсије преминуо у манастиру непосредно пре повратка Антимовог из писаније. Матеја Матејић је протумачио чињеницу да је последње забележено путовање проигумана Пајсија било само до Солуна 1772. године тиме да је он већ тада био слабог здравља, те да је, ако се то прихвати, мање вероватно да се следеће године запутио у Ампелино. Ипак, овакво тумачење остаје на нивоу спекулације.⁴⁸⁷ Запис осим године не садржи и тачан датум, али је у манастирској архиви сачувано једно писмо датирано на 12. август 1773. године, које исто говори о манастирским пословима у солунском крају и потписано је од стране проигумана Пајсија.⁴⁸⁸ С обзиром на то да и у каснијем периоду наилазимо на спомене монаха под именом Пајсије међу члановима братства Хиландара, неки су проучаваоци сматрали да је преминуо 1798. године у Самокову, међутим прихваћенија је и вероватнија теорија да се каснији помени Пајсија односе на другу особу.⁴⁸⁹

Из малобројних података о животу овог монаха историчара, можемо закључити да је Пајсије Хиландарски највероватније потицао из богате трговачке породице и да је као монах велики труд улагао у путовања ради прикупљања милостиње за манастир и вођења манастирских послова. Могло би се из тога закључити да је био особа која је одржавала релативно живе односе са светом ван манастира и која се интересовала за дешавања у оновременом друштву. Његово порекло, путовања и живот у манастиру имали су утицаја на одлуку да се прихвати писања једне историје бугарских царева и светаца и идеје које је у њој изнео одраз су тога.

⁴⁸⁶ Исто, л. 74а.

⁴⁸⁷ М. Matejić, "Newly Discovered Records Concerning Paisij Hilendarski", *Balkanistica Occasional Papers in Southeast European Studies* I (1974), 180–181.

⁴⁸⁸ Поленаковић, 175–176.

⁴⁸⁹ Једно писмо становника Софије, Стојанче Стаклиновича из 1775. године сачувано је у манастирском архиву и насловљено „кир дедо мој проигуману Пајсије“. Не можемо потпуно искључити могућност да се ради о Пајсију Хиландарском. Исто, 172, 176; Марагос, 69.

4.3. *Историја славјанобугарска* и њени извори

Пајсије Хиландарски је стварао своју историју у периоду када је интересовање за прошлост имало већ значајну традицију међу народима суседним Бугарима. Код Грка се од средине XVIII века примећује како постојање историографских дела о османској историји тако и окретање античкој историји, док су Срби свој „златни период“ пронашли у средњовековној немањићкој држави.⁴⁹⁰ Као што ћемо видети, Пајсије, чије знање грчког није било на довољном нивоу да би се нашао под јачим утицајем грчке литературе, приликом састављања свог дела био је инспирисан раним историографским радовима који се везују за илиризам. Он тумачи прошле догађаје у романтичном духу, тражећи примере великих и значајних дела бугарских владара који би представљали идеалне узоре из једног златног доба, приступ који је постојао и у српској историографији.⁴⁹¹

Историја славјанобугарска се састоји из неколико целина. На почетку постоје два предговора, један који се у издањима најчешће издваја насловом *О користи историје*⁴⁹² и други у коме се аутор директно обраћа читаоцима и износи конкретне идеје о томе шта га је подстакло на писање и каква би улога његове књиге требало да буде.⁴⁹³ Затим следи централни део који описује историју Бугара и њихових царева од досељавања на Балкан (уз осврт на порекло Бугара и прављење традиционалне споне све до Ноја) до нестанка бугарске средњовековне државе, уз спорадичне осврте на период османске власти.⁴⁹⁴ Приповедање о бугарским царевима прекида један екскурс о српској средњовековној држави и династији Немањића, који

⁴⁹⁰ 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, 58–59; Johann Strauss, "The Rise of Non-Muslim Historiography in the Eighteenth Century", у: Kate Fleet (ed.), *The Ottoman Empire in the Eighteenth Century, Oriente Moderno, n.s. XVIII (LXXIX)/1* (1999), 218–229.

⁴⁹¹ Даскалов, 79.

⁴⁹² Паисий, л. 1а–2б.

⁴⁹³ Исто, л. 3а–5б.

⁴⁹⁴ Исто, л. 6а–35а, 40б–56б.

обухвата период до Мрњавчевића и кнеза Лазара.⁴⁹⁵ Последњи део књиге садржи историју бугарске цркве уз листу кратких биографија 58 бугарских светаца, међу којима се налази и неколико новомученика из османског периода.⁴⁹⁶ 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.⁴⁹⁷

Оваква концепција књиге условљена је врстом извора и литературе који су били доступни бугарском историчару. Скрећући пажњу на чињеницу да и поред великог труда који је уложио није успео да нађе летописе написане „о целој нацији и царевима бугарским“, Пајсије за најверодостојније изворе сматра сачуване повеље бугарских владара.⁴⁹⁸ Тврди да их је тражио по свим светогорским манастирима и „по многим местима у Бугарској“.⁴⁹⁹ Број до данас сачуваних средњовековних бугарских повеља је мали, па је сасвим сигурно да се Пајсије користио различитим компилацијама које су често садржале и фалсификате. Од особе његовог образовања није се могло очекивати познавање метода критике извора, те је он царским повељама приступао као у потпуности веродостојним. Такав приступ показују и места на којима је податке које проналазио у наративним изворима, он исправљао на основу повеља не препознајући да се радило о фалсификату.⁵⁰⁰ Ако у тексту *Историје* и има пуно неконзистентних или у потпуности нетачних података, они највероватније нису последица измишљања већ некритичког преузимања из одређених фалсификованих бугарских докумената.⁵⁰¹

Иако је *Историја* писана из перспективе особе посвећене вери, што се јасно види из бројних позивања на Бога и на значај православља, Пајсије

⁴⁹⁵ Исто, л. 35а–40б.

⁴⁹⁶ Исто, л. 57а–82а.

⁴⁹⁷ Исто, л. 82а–83а.

⁴⁹⁸ Исто, л. 5б.

⁴⁹⁹ Исто, л. 81б–82а.

⁵⁰⁰ Надежда Драгова, „Домашни извори на ‘История славянобългарска‘“, у: *Българското средновековие*, 286–288.

⁵⁰¹ Исто, 298–299.

придаје пажњу скоро у потпуности само војно-политичком аспекту у делу књиге који се бави политичком историјом средњовековне Бугарске. И када се користи делима трновског патријарха Јефтимија, Пајсије се усредсређује само на историјске податке који су приказивали велика дела бугарских владара, док прескаче одломке који се односе на догматска питања.⁵⁰² Оваква се тенденција може запазити чак и у делу књиге посвећеном бугарским свецима. Хиландарски монах наглашава припадност сваког свеца бугарском народу, и када то у изворима које је користио није споменуто.⁵⁰³ Тако на пример, док се занемарују општехришћански аспекти житија Св. Ивана Рилског, или у потпуности изостављају делови који говоре о његовом култу и међу другим балканским народима, истиче се свечева припадност бугарском народу и односи с бугарским царевима Борисом и Петром. Тај аспект свечевог деловања релативно позно постао је предмет интересовања његових животописаца, и Пајсије је вероватно ту под утицајем дела патријарха Јефтимија.⁵⁰⁴

Ради се о значајном одступању од традиционалног приступа житијној књижевности као пре свега текстовима религијског карактера са истакнутом ритуалном улогом. Пајсије не спомиње чуда светаца, већ се окреће пре свега световним елементима житија.⁵⁰⁵ Иако део монашке заједнице, он се трудио да и из извора религијске природе прикупи само 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, али мора се узети у обзир панегирички карактер бројних Пајсијевих извора који су својим тоном

⁵⁰² Иста, 306.

⁵⁰³ Марагос, 105. Пајсије Хиландарски свакако највећи део своје *Историје* посвећује бугарским царевима. Али, примећује се Пајсијева посвећеност да сакупи исцрпну листу свих светаца за које је он сматрао да припадају бугарском роду. Насупрот 13 бугарских царева који су поименце споменути у Пајсијевом делу, налази се листа од 58 светитеља. Паисий Хиландарски, *История славянобългарска. Критическо издание с превод и коментар*, Света Гора Атон 2012, 22.

⁵⁰⁴ Драгова, 310–311; Stefan Rohdewald, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln-Wien-Weimar 2014, 78–79.

⁵⁰⁵ Марагос, 105.

могли понети и хиландарског монаха. За разлику од својих извора, он је пак велика дела и победе увек стављао у шири оквир бугарског народа.⁵⁰⁶ У истом контексту треба посматрати и коришћење српских средњовековних житија владара из династије Немањић, као и познијих родослова. Такође, утврђено је да је познавао и дела Константина Филозофа.⁵⁰⁷

Осим средњовековних извора и позније житијне књижевности, најважнији извор за грађење историјског наратива о политичкој историји Бугара биле су две књиге *Царство Словена* Мавра Орбина и *Дела црквена и грађанска* Чезара Баронија. Првог аутора Пајсије спомиње под именом *Маврубир* и сам нам саопштава да га је читао док је боравио у Сремским Карловцима. Хиландарски монах је читао руски превод дате књиге из 1722. године. 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“.⁵⁰⁸ И књигу Чезара Баронија Пајсије је користио у руском преводу и то највероватније прерађено издање које је наручио цар Петар Велики из кога су одстрањени сви делови који су се бавили католичанством. Ова је књига оставила утисак на хиландарског монаха и у програмском смислу, пошто се ставови изнети о разлозима проучавања прошлости и користи историје у великој мери ослањају управо на овог аутора. Двојица седамнаестовековних историчара

⁵⁰⁶ Иста, 339.

⁵⁰⁷ Драгова, 324.

⁵⁰⁸ Паисий, Котл. л. 82б. Интересантно је напоменути да је сличан пандан Пајсијевој склоности да предност увек да бугарским изворима, или ако њих нема оним насталим у православним државама, постојала и међу писцима српских историја тога доба. И Захарија Орфелин и Јован Рајић јасно напомињу да се радије ослањају на руске текстове, него западне, који, сматрају они, увек на тенденциозно негативан начин приказују Словене и православце. Ђорђе Ђурић, „Од Сеобе народа до Сеоба: *Историја српског народа* Симеона Пишчевића“, у: Симеон Пишчевић, *Историја српског народа*, приредио Ђорђе Ђурић, Нови Сад – Шид 2018, 96, 99.

су највероватније подстакли прихватање одређених панславистичких ставова од стране хиландарског монаха.⁵⁰⁹

Пајсије је био упознат и са појединим савременим делима историографске природе. Свакако је велики утицај Џефаровићеве *Стематографије* како на садржај, тако, на саму организацију излагања у појединим деловима. Ово знаменито дело један је од извора који су и поменути у књизи.⁵¹⁰ Начин приказивања бугарских светаца у Џефаровићевој књизи, чини се да је подстакнуо и Пајсија да у свом излагању посебну пажњу посвети бугарским свецима.⁵¹¹ Један *Србљак* штампан у Римнику од стране Синесија Живановића 1761. године могао је послужити као директна инспирација да се биографије светаца прикажу у засебном одељку издвојено од световне историје.⁵¹² Чини се да је *Стематографија* била вишеструко подстицајна за хиландарског монаха, јер се велики део излагања о српским владарима гради као директан одговор на слику коју је о Немањићима створио Џефаровић. Изузетно негативан приказ цара Стефана Душана као да је делимично подстакнут његовим величањем у *Стематографији*. Један детаљ је посебно засметао Пајсију, међу грбовима земаља приказаним око представе цара Душана као њему потчињених области налази и грб Бугарске.⁵¹³ Интересантна дигресија 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 *Стематографије* где се уз краљеву представу спомиње и тај податак. Још

⁵⁰⁹ Исто, л. 10а; Стојанов, 78; Марагос, 82–83.

⁵¹⁰ Драгова, 331.

⁵¹¹ Иста, 334.

⁵¹² Лазар Чурчић, „Србљаци у XVIII веку“, у: Динко Давидов (ур), *Српска графика XVIII века*, Београд 1986, 79.

⁵¹³ 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. Нису обраћали пажњу, нити данас обраћају пажњу, да је он убио оца и умро у проклетству и одлучен од цркве, и да се њиме окончало род Немање Симеона.“ Паисий, л. 376; Огњен Крешић, „Пајсије Хиландарски и његова *Историја славјанобугарска*“, у: Александар Фотић, Зоран Ракић (ур), *Осма казивања о Светој Гори*, Београд 2013,

један пример је потреба Пајсија да посебно нагласи када говори о Св. Методију да Морава из његове титуле „архиепископа моравског“ није „српска Морава, што иде кроз Шумадију“. Код Џефаровића, Св. Методије је са овом титулом приказан заједно са српским патријархом Јефремом, што је могло бити подстрек за Пајсијево објашњење.⁵¹⁴

Посета Сремским Карловцима свакако је морала утицати на приступ историографији који је развио знаменити хиландарски монах. У Хабзбуршкој монархији, дошло је до настанка неколико историографских дела из пера српских аутора. Иако и даље под великим утицајем средњовековних узуса и религијске књижевности, у њима се постепено очитују и све јаче 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 проучавања прошлости. Такође, важна аспект тог развитка је нераскидива повезаност писања о повести с друштвеним и политичким дешавањима у Хабзбуршкој монархији осамнаестог века.⁵¹⁵ Пајсије је свакако остварио и лични контакт с најактивнијим културним делатницима окупљеним око српском митрополитског двора, те ћемо се осврнути на потенцијално познанство између њега и Јована Рајића, најзнаменитијег осамнаестовековног писца српске повести. Однос између њихових дела говори и о контексту у коме је настала *Историја славјанобугарска*. Они су имали прилике да се сретну два пута: приликом Рајићеве посете Хиландару 1758. године, и током Пајсијевог боравка у Сремским Карловцима три године касније.⁵¹⁶ Рајић није наишао на добар пријем у Хиландару, а ако је и знао за дело хиландарског монаха он га не спомиње у својој књизи која је штампана тек 1794/1795. године. Напротив,

⁵¹⁴ Исто, л. 36а; Драгова, 332–333; Rohdewald, 56. За фототипско издање Џефаровићеве *Стематологије* видети: Динко Давидов, *Српска стематологија Беч 1741*, Нови Сад 2011.

⁵¹⁵ Ђурић, „Од Сеобе народа до Сеоба“, 82–104.

⁵¹⁶ Никола Радојчић, *Српски историчар Јован Рајић*, Београд 1952; Сима Ђирковић, „Рајићева историја и почеци модерне српске историографије“, *Летопис Матице српске* 453–454 (1994), 528–536; Дејан Медаковић, „Раскршћа у веку Јована Рајића“, у: *Зборник радова научног скупа: Јован Рајић. Историчар, песник и црквени великодостојник*, Нови Сад 202, 11–17.

он тврди да је код Бугара књижевност и уметност била слабо развијена и да је зато много података о делима њихових владара заборављено. Тиме он правда што се у излагању бугарске средњовековне државе пре свега бавио војним питањима.⁵¹⁷ И поред тога што су делили један део изворне грађе, ипак се ради о два сасвим различита писца. Јован Рајић је образованији и посвећенији истраживач, те захваљујући вишедеценијским истраживањима његово дело садржи и просветитељске идеје као и расправе о модерном устројству државе. Пајсије, с друге стране, остаје ближи старијој традицији приликом конципирања дела. Када и износи ставове о друштвеним проблемима, утицаји савремених идејно-политичких трендова у њима се само посредно очитују.⁵¹⁸

Сви покушаји смештања *Историје славјанобугарске* у тачно одређене оквире различитих интелектуалних и политичких праваца подложни су поједностављивањима и недовољној утемељености. Проучаваоци Пајсијевог дела који су га чврсто повезали са просветитељством превише су се ослањали на хронолошки аспект, тј. чињеница да је дело настало у другој половини XVIII века тумачена је као довољна основа да се дело смести у оквире просветитељства. Идеје просветитељства јесу већ биле познате међу православним становницима Балкана у том периоду, и о њима се расправљало међу грчким интелектуалцима и међу Србима насељеним у Хабзбуршкој монархији. Сам Пајсије није био упознат, међутим, с темељним делима просветитељства, нити се просветитељске идеје могу јасно разазнати у његовом делу.⁵¹⁹ С друге стране, може се рећи да се утицаји историзма и раног романтизма јасније уочавају у делу хиландарског монаха, који историографију види као пут којим се може превазићи јаз између прошлости и садашњости.⁵²⁰

⁵¹⁷ (Јован Рајић), *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче же Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ изъ тмы забвенія и во свѣтъ историческій произведенная Іоанномъ Раичемъ...*, I, Будим 1823, 601–602; Марагос, 64.

⁵¹⁸ Крешић, „Пајсије Хиландарски“, 113–114.

⁵¹⁹ Kitromilides, *The Enlightenment*, 54–55, 58; Даскалов, 50–51.

⁵²⁰ Скренули бисмо пажњу на чињеницу да је инсистирање на смештање како конкретно Пајсијевог деловања, тако и генерално читаве историје *бугарског препорода* у оквире

Користећи се *Стематографијом* и боравећи у Сремским Карловцима, Пајсије се упознао са тада 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 том контексту посебно су место имале најважније владарске задужбине доба Немањића, те су патријаршијски и митрополијски двор у више наврата наручивали гравире манастира Студенице, Дечана, Пећке патријаршије, и Хиландара.⁵²¹ Поред учвршћивања верског идентитета, гравире манастира које су поклоници куповали и доносили са собом по повратку с поклониčkih путовања доприносиле су развоју визуелне културе православног становништва. Њихова продукција током XVIII века стално је расла.⁵²² Српски културни и верски делатници на просторима под влашћу Хабзбурговаца, усвајали су тако и барокни приступ сећању на прошлост и његовој примени. Историографска дела, којима су оновремени читаоци поклањали пуно поверење, посматрана су као корисни елементи политичке делатности.⁵²³ У Пајсијевом делу наилази се на одјеке оваквих размишљања, што је још једна потврда важности коју је његово боравак у Карловцима могао имати.

Џефаровићево дело производ је развијене политичке идеологије патријарха Арсенија IV и његовог секретара Павла Ненадовића. Основни предложак, *Stematographia* хрватског историчара и бакоресца Павла Ритер

различитих политичких, друштвених и културних процеса и праваца развоја присутних пре свега у Западној Европи, приступ који је више аутора препознано као балканску варијанту оријентализма. Идеје о нужном уклапању у схватања шта је то европско просветитељство или романтизам, и дефинисање различитих појава искључиво у односу на те прихваћене „идеалне примере“, прати често недовољно поклањање пажње, па и недовољно вредновање конкретних специфичности сваког појединачног случаја. Георгиев, 253–284; Kitromilides, 64–66; Marija Todorova, *Imaginary Balkan*, Beograd 2006, 54–74; Даскалов, 60–61.

⁵²¹ Дејан Медаковић, „Идеје историзма у српској графици XVIII века“, у: Динко Давидов (ур.), *Српска графика XVIII века*, Београд 1986, 8–9.

⁵²² Макуљевић, „Визуелна култура“, 87; Simić, „Body – Image – Space“, 206.

⁵²³ Vladimir Simić, „The Image of the Past as a Historical Argument. The Reception of the Middle Ages in Serbian Baroque Art“, у: Lidija Merenik, Vladimir Simić, Igor Borozan (eds.), *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, Belgrade 2016, 12.

Витезовића, значајно је измењен у верзији коју су под патријарховим надзором припремили Христофор Џефаровић и Тома Месмер. Предводник Српске православне цркве желео је да кроз илиризам и позивање на средњовековну српску историју легитимише и ојача свој и уопште положај Срба у оквирима Хабзбуршке монархије Марије Терезије. У складу с тим грбовнику су придружене илустрације 29 српских и бугарских владара и светитеља, од чега две представе цара Душана, као и портрет патријарха Арсенија IV и њему посвећена песма.⁵²⁴

Иако код Пајсија Хиландарског савремени политички елементи нису ни близу толико јасно изражени нити се на њих ставља нагласак, читав наратив његове књиге и позивање на значај проучавања „славне прошлости“ говоре о томе да је он усвојио одређене елементе политичких и идеолошких разматрања, који нису постојали само међу Србима који су живели ван Османског царства, већ и међу Грцима.⁵²⁵ Коришћење назива „славјанобугарска“ још један је показатељ тих утицаја. Идеја о повезаности словенских народа, и посебно јужнословенских кроз идеју илиризма била је широко прихваћена и међу осамнаестовековним ствараоцима.⁵²⁶ А управо је питање идентитета, било етничког, језичког, верског или културног, играло најзначајнију улогу у проучавањима делатности бугарског историчара. Пре него што се окренемо анализи његовог дела, потребно је приказати уопштenu ситуацију која је владала у Османском царству Пајсијевог времена када су у питању проблеми индивидуалних и групних идентитета.

⁵²⁴ Давидов, *Српска Стематологија*, 24–26.

⁵²⁵ Kitromilides, *The Enlightenment*, 58–59.

⁵²⁶ Гроф Ђорђе Бранковић своје дело настало почетком XVIII века назива *Хронике славеносрпске*, Стематологија у поднаслову носи одредницу „опис илирских грбова“, Павле Јулинац 1765. године објављује *Кратко введеније в историју происхождения 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.

4.4. Хришћани, Ромеји, Грци – колективни идентитети балканских немуслимана

Питање преднационалних идентитета хришћанског становништва османског Балкана најчешће се везује за појам милета. Међутим, често се овај специфичан термин који је кроз историју мењао своје значење тумачи на погрешан начин. Појам милет се користи најчешће у два значења: да обележи искључиво верске групе немуслимана или пак као етно-језички претходник нација, што је анахроно приступање овом проблему.⁵²⁷

Милети су од државе успостављене организације са институцијама, правима и обавезама, и производ су реформи у Османском царству, које су спровођене средином XIX века. Пре тог периода, уместо о систему, упутније је говорити о низу решења и договора прилагођених различитим ситуацијама на терену, који су временом довели до тога да су заједнице немуслимана стекле извесну судску аутономију и ограничену могућност самоорганизације у размерама које је дозвољавала држава.⁵²⁸ И сами немуслимански допринели су схватању знатно старијег порекла милета развијањем митова који су настанак милета као привилегованих аутономних организација смештали у доба пада Цариграда. Бенџамин Брод је утврдио да се овај израз није користио искључиво у значењу немуслиманских групација пре XIX века. Од 1820их долази до систематичније употребе израза као што су грчки милет тј. *millet-i Rum*.⁵²⁹ Међутим, ипак се и у претходном веку примећује једна симптоматична промена у начину титулисања васељенских патријарха у бератима о постављењу које им је издавала османска држава. До тада уобичајена формулација патријарх неверника, замењена је изразом

⁵²⁷ 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.

⁵²⁸ 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.

⁵²⁹ Benjamin Braude, „The Foundation Myths of the Millet System“, у: 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, 70–74, 77–79.

патријарх Ромеја/Грка (*Rum patriği*).⁵³⁰ Османске власти нису ни раније биле несвесне постојања бројних различитих етничких група које су насељавале територију Балканског полуострва, али специфично државно уређење и друштвене околности таквим поделама није давало формалан значај.

Из перспективе османских централних власти две су поделе становништва имале суштински значај; прва је била подела на поданике султана који су припадали редовима аскера и поданике који су припадали раји,⁵³¹ а друга је била на муслимане и немуслиманско становништво. Немуслимани су називани заједничким термином *зимије*. Радило се о исламској институцији с дугом пред-османском 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 се није радило о поданицима који су били равноправни муслиманском становништву.⁵³² Припадање једној од ових категорија, било социјалној било религијској, одређивало је положај сваке особе наспрам османских централних и локалних власти, као и у друштву уопште.

⁵³⁰ Stamatopoulos, "From Millets ", 254.

⁵³¹ Иако има основно значење војника, слоју аскера припадали су сви који су од државе добијали плату, те су ту спадали поред војске и чланови административно-војног управног система, судије, улема, тј. постојале су три основне категорије аскера: калемије, илмије и сејфије. С друге стране раја је била дужна да плаћа дажбине држави, без разлике да ли се бавила 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 он користио да означи само немуслиманско становништво. При томе употреба термина и у основном значењу није престала. Bernard Lewis, "Askar", *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.

⁵³² Детаљније у: Александар Фотић, „Између закона и његове примене”, у: А. Фотић (прир), *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, Београд 2005, 27–71.

Из свега наведеног произилази и закључак да османски владари нису имали ни потребу нити су развијали механизме којима би се вршио непосредни утицај на развој различитих аспеката личног идентитета својих немуслиманских поданика. Давање могућности за аутономно функционисање у оквирима својих заједница, омогућило је да развој тих немуслиманских заједница, иако наравно условљен економским, политичким и друштвеним кретањима која су се одвијала током векова османске власти, остане у великој мери независан од државе. Управни и порески систем захтевао је постојање посредника између власти и становништва, како би се омогућило несметано и ефикасно функционисање. Једна од далекосежних последица тога је и својеврсно институционализовање верских организација немуслиманског становништва у оквирима државног система.

Православни балкански 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 који су додељивани сваком црквеном великодостојнику, био он патријарх, митрополит или епископ. Прихвативши на тај начин Цркву и православни клер као једне од посредника између централне државне власти и православних султанових поданика, сама је османска држава допринела даљем учвршћивању утицаја православне црквене организације на своје вернике. Црквеним прелатима дате су широке ингеренције над својом паством, које су укључивале и право суђења у случајевима који се нису тicali државе и захтевали изношење случаја пред кадијски суд.⁵³³ На нивоу свакодневног живота верника различите јурисдикције црквених прелата биле су од мањег значаја, будући да је најчешће њихов главни контакт с Црквом као институцијом представљао искључиво локални парохијски свештеник.⁵³⁴ Друштвени утицај Цркве био је неприкосновен, и имао је следствено томе велики утицај на развијање идентитета своје

⁵³³ Petmézas, 503–505; 546–548.

⁵³⁴ Детрез, 39–40.

пастве. Остављајући по страни специфичан положај Пећке патријаршије, осврнућемо се пре свега на ситуацију у Васељенској патријаршији, јер су се под њеном јурисдикцијом налазиле скоро све области насељене бугарским становништвом.

Према својим догмама православна црква налази се изнад сваких етничких, језичких, културних подела своје пастве. Пре средине XIX века и заоштравања сукоба око постављања митрополита и утицаја у Цркви, као и издвајања бугарских митрополија, не може се уочити да је Васељенска патријаршија водила било какву систематску политику хеленизације и асимилације негрчке пастве. То не потискује чињеницу да су на свим хијерархијским нивоима под јурисдикцијом Патријаршије Грци били најдоминантнија група, што Паскалис Китромилидес види као коинциденцију која ће створити „етничке антагонизме“.⁵³⁵ Оно што Китромилидес назива коинциденцијом, заправо представља резултат историјског развоја православних црквених институција у оквирима Османског царства. Као доминантна група (у демографском, економском и културном смислу), Грци су природно заузимали и најважније положаје у централној црквеној хијерархији.

Међутим, превласт грчког чиниоца поприма нешто израженији облик јачањем утицаја цариградских фанариота на послове Патријаршије током XVIII века. Доминанта улога није, међутим, значила да се поједини представници других етничких скупина нису успињали кроз црквену хијерархију до положаја митрополита, па и до највишег положаја. Етнички аспект је и у том периоду још увек имао споредну важност у поређењу с верским и културним.⁵³⁶ Самим тим, иако је познавање грчког језика постајало на неки начин услов припадања вишим црквеним слојевима, није спровођена политика потискивања црквенословенског као литургијског језика. Било је дозвољено превођење грчких литургијских и теолошких књига

⁵³⁵ Kitromilides, “Imagined Communities”, 178–179.

⁵³⁶ 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.

на друге језике. Као сликовит пример отворености Патријаршије према свим могућностима да се допре до верника, сама је црквена хијерархија подржала подухват превођења литургијских књига на турски уз коришћење грчких слова како би их могли користити туркофони православни становници централне Анадолије (Караманлије).⁵³⁷

Пре него што су добили обресе сукоба на основи националних захтева, незадовољство православних верника како према члановима миријског свештенства тако и према високом клеру проистацало је тако пре свега из њиховог специфичног положаја у оквирима османске администрације, а не из различитости језика којим су говорили. Заснивајући своју јурисдикцију на бератима, митрополити су постајали активни учесник система опорезивања. Имали су право да сакупљају намет од верника који је обезбеђивао функционисање црквених послова.⁵³⁸ У том је контексту нарочито сликовито често цитирано запажање Вилијама Гела о Грцима из Мореје с почетка XIX века да су за њих постојала три главна проклетства обичног становништва: свештеници, коџабаше и Турци.⁵³⁹

Непостојање јасно дефинисаних граница између различитих идентитета, представља и мешање етничких и верских одредница како у самоодређивању, тако и у начину на који су други описивали балканске хришћане. Верски елемент је ипак играо најважнију улогу, и одредница „хришћанин“ била је најчешће коришћена.⁵⁴⁰ Иако је неспорно да нам сачувани извори приказују такву слику, требало би узети у обзир да су ти извори већином настали из пера свештеника и монаха, који су свакако били ближи црквеном поимању заједничког православног идентитета. Поред тога, како на нашу перцепцију тог периода, тако и на савременике морало је утицати и државно поимање те проблематике. У исламу је идеја заједнице верника – *умма*, изузетно значајна, и у теорији етничке или било какве друге

⁵³⁷ Снегаров, *История*, 279–289; Детрез, 40–43.

⁵³⁸ Детрез, 41.

⁵³⁹ 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.

⁵⁴⁰ Детрез, 45–46.

специфичности су од другоразредног значаја.⁵⁴¹ Такав је био однос и према поданицима друге вере, тј. зимијама, те се у документима ретко наилази на етничке одреднице. Током већег дела османске историје, као што смо видели, када је било потребно изразити да се ради о одређеној издвојеној групи коришћено је или позивање на црквену организацију или на локално-професионалне групације. Тек ће у XIX веку систем милета, у коме ће сви православни постати део рум милета, увести јасна правила о организацији и правима оваквих подгрупација немуслимана.⁵⁴² Постојање комплексних идентитета не укључује нужно и постојање анимозитета међу њима, и важност осећаја верске припадности за ондашње становнике Балкана је тим већа јер је верски идентитет лако могао уклопити све друге, било локалне, етничке или језичке.⁵⁴³

У савременој литератури најчешће се запажа да је до промена дошло крајем XVIII или почетком XIX века. Тај период је обележен сложеним процесом, који има своје културне, геополитичке, економске и војне аспекте. На крају је довео до претварања хришћанског становништва из јединствене верске заједнице у различите националне заједнице.⁵⁴⁴ Векови заједничког живота под османском влашћу довели су до развитка јединственог културног модела „у који су била уграђена искуства различитих верских, политичких и културних средина“.⁵⁴⁵ Верски идентитет јесте прожимао све остале и служио као основна повезница. Заједничке цркве, места ходочашћа, манастири и њихови монаси који су путујући ради прикупљања милостиње повезивали различите крајеве Балкана, пружали су чврсту основу за развијање једног осећаја заједништва међу православним становништвом.⁵⁴⁶ Један од

⁵⁴¹ Lewis, *The Political Language*, 32–33.

⁵⁴² Детрез, 48.

⁵⁴³ Paschalis M. Kitromilides, “Balkan Mentality’: History, Legend, Imagination“, *Nations and Nationalism* 2/2 (1996), 171.

⁵⁴⁴ Марагос, 27–34.

⁵⁴⁵ Макуљевић, 74.

⁵⁴⁶ Paschalis M. Kitromilides, “Orthodox Culture and Collective Identity in the Ottoman Balkans during the Eighteenth Century”, у: Antonis Anastasopoulos, Elias Kolovos (eds.), *Ottoman Rule and the Balkans, 1760–1850: Conflict, Transformation, Adaptation. Proceedings of an international conference held in Rethymno, Greece, 13–14 December 2003*, Rethymno 2007, 135–136.

сликовитих примера заједничке духовности је обнова цркве Св. Саве Српског у Хиландару 1778/9. године. Ктитори су били пореклом из Видина (тројица браће Хаџи Тома, Теодор и Хаџи Никола) и из Копривштице (Геро и његов син Добре), али је иконографски програм цркве јединствена мешавина најважнијих српских и бугарских светитеља, архиепископа и владара: Св. Сава, Сава II, Јефрем, Арсеније, Никодим, Методије, Климент, Теофилакт, Максим, Јован Владимир, Св. Симеон, краљ Владислав, Стефан Дечански, Стефан Урош, Милутин, Стефан Првовенчани, „Св. Урош, цар Срба, и Св. Давид, цар Бугара“, кнез Лазар, Св. Јован Рилски и Св. Ђорђе Нови.⁵⁴⁷

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 омогућавање прикупљања прилога. Оно је насловљено на великодостојнике Цркве, монахе других манастира, свештенике, али и чланове православне елите у градовима, и док се сви они моле да подрже манастир, износи се жаљење што монаси пошто долазе из манастира насељеног Бугарима и Србима не наилазе увек на топлу добродошлицу.⁵⁴⁸ Насупрот позивању на заједнички идентитет, архимандрит Хиландара Герасим у свом писму Карловачком митрополиту из 1722. године као један од разлога зашто би требало подржати манастир и послати помоћ наводи да ће се тако спречити да не престане „спомен нашег српског рода“. Слично писмо с краја века, из 1786. године, још прецизније упозорава да без подршке Хиландар може пасти у туђе руке чиме ће употреба српског језика у оквиру монашке заједнице престати.⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ Медаковић, „Манастир Хиландар“, 57; Ракић, 52–69.

⁵⁴⁸ Грујић, „Једно грчко хиландарско писмо“, 393–394.

⁵⁴⁹ Грујић, „Одношаји светогорских и других манастира“, 49; Медаковић, „Манастир Хиландар“, 12. О неразумевању, и чак непријатељству, између различитих група православца сведочи и искуство српског монаха Герасима Зелића, који је боравио у Истанбулу 1784/85. године. Он је наишао на за њега неприхватљиве коментаре приликом аудијенције код васељенског патријарха. Иако му то није директно речено, а разговор међу прелатима и окупљеним 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

Дуго постојање митологизујућих ставова националних историографија о прошлости, и историја насилних обрачуна између супротстављених националиста који су често негирали право других на посебност, подстакло је умањивање важности сваке врсте идентитетских различитости заснованих на етничким и језичким посебностима међу православним становницима Османског царства. Овакве различитости нису имале исти значај нити улогу у свакодневном животу људи у периоду пре настанка националних држава и далеко од тога да су биле непроменљиве, како националне идеологије желе да их представе. Напротив, преднационалне групне идентитете одликовала је у великој мери флуидност. Како једна особа може поседовати различите идентитете, тако се и они могу мењати током живота или у зависности од друштвеног контекста.

Захваљујући томе што нису постојали хомогенизујући механизми које су створиле националне државе, и захваљујући томе што сама Османска држава није имала изражену жељу да обликује самосвест својих поданика, опстајали су бројни, комплексни и испреплетени локални и групни идентитети, а не само онај заснован на верској компоненти. Тим пре што је слој интелектуалаца који би се могао посветити промишљањима о оваквој врсти групних идентитета био изразито ограничен. Док год нису настале државе које би систематски усмеравале изградњу идентитета, њихова је променљивост стога била неминовна. Међутим, етнички и језички аспекти многоструког идентитета сваке особе јесу постојали и пре него што их је романтизам издигао као врхунске основе осећаја припадности заједници, и

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 видимо одјеке како неразумевања за положај православних ван граница Османског царства, тако и већ споменуте нетрпељивости од стране верника према високим давањима које је Црква тражила. Герасим Зелић, *Житије*, 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: Mustafa Özkan, Enfel Doğan (eds.), *VIII. International Turcology Congress. 30 September–04 October 2013 – Istanbul, Book of Papers*, Vol. IV, Istanbul (2014), 591–602.

њих нису били свесни само малобројни образовани људи, бар када је реч о периоду XVIII века који је предмет нашег истраживања. Јер, национални мит о примордијалном пореклу нације, коју само треба пробудити како би поново заузела место које јој припада, који је настао и инструментализован у XIX веку, своју је привлачност и истрајност темељио на реално постојећим традицијама, култури сећања, симболима, митовима и вредностима, који су опстајали у оквирима одређене популације.⁵⁵⁰

Међу проучаваоцима Балкана познат је израз *балкански културни савез*. Ради се о испреплетености традиција, културе, језика и поимања света насталој захваљујући вишевековним процесима културне конвергенције између народа Балканског полуострва. Историју тог простора од средњег века до модерног доба обележило је постојање нехомогених држава, које су обухватале различите заједнице и посредно и непосредно доводиле до размене и развоја сличних или истих друштвених и културних образаца. Било да се ради о различитим лингвистичким специфичностима које су заједничке иначе међусобно несродним балканским језицима, или о заједничким музичким традицијама, митолошким општим местима, ове су сличности широко распрострањене и прелазе етничке и религијске границе.⁵⁵¹ Управо због тога, оне нису могле послужити као диференцирајуће специфичности приликом издвајања различитих групних идентитета. Паскалис Китромилидис сматра да је просветитељство кроз процес „откривања прошлости“ као свој најтрајнији идеолошки ефекат имало развијање свести о издвојеним историјским идентитетима међу различитим балканским народима и одбацивању заједничког хришћанског идентитета. Тако су општој историји православне заједнице народа, супротстављене историје сваког народа, чиме оне стичу секуларни карактер.⁵⁵² Рајмон Детрез

⁵⁵⁰ Antoni Smit, *Nacionalni identitet*, Beograd 2010, 38.

⁵⁵¹ Рајмон Детрез даје преглед и анализу важних балканолошких истраживања о овом питању: Рајмонд Детрез, „Преднационални идентичности на Балканите“, у: Румен Даскалов, Чавдар Маринов (ур), *Преплетените истории на Балканите*, т. 1: *Национални идеологии и езикови политики*, Софија 2013, 22–32.

⁵⁵² Paschalis M. Kitromilides, “The Enlightenment East and West: A Comparative Perspective on the Ideological Origins of the Balkan Political Traditions”, у: Paschalis M. Kitromilides,

у заједничком православно-хришћанском идентитету већине становника Балкана види *етнију* Ентонија Смита, односно *протонацију* Ерика Хобсбома, с том разликом што он ову заједницу коју назива *ромејском*, сматра у исто време мултиетничком и надетничком, а не моноетничком.⁵⁵³

Идеја о посебном ромејском идентитету као својеврсној надградњи православно-хришћанског, пружа другачију перспективу на политичке идеје позног XVIII и раног XIX века. У свом делу *Упознај себе* (састављеном 1787. године, а објављеном 1796. године и посвећеном кнезу Влашке Јоанесу Александросу Ипсилантију) Димитриос Катарцис позива на опште образовање народа, а међу потребним знањима је и учење страних језика.⁵⁵⁴ Један од тих језика је и „словенски језик“. Он 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, Σίρμτοι και Μπoσνάκοι...*). Говорећи о једном језику он овде мисли на црквенословенски, пренебрегавајући разлике између литургијског и вернакуларног језика балканских православних Словена.⁵⁵⁵ И поред инсистирања на заједничкој вери и заједничкој потчињености истом владару, Катарцис јасно раздваја поменуте словенске народе од Ромеја (термин Грци користи искључиво у смислу античких Грка), и ни у једном од својих текстова не налази да међу њима постоји 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, он не оставља никак помен да ли то право имају и ти други народи.⁵⁵⁶ Рига Велестинлис крајем XVIII века у свом „Борбеном маршу“ исказује много јасније политичке идеје, и позива све турске поданике (поименце Бугаре,

Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the Cultural and Political Thought of South/Eastern Europe, Aldershot 1994, 59.

⁵⁵³ 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.

⁵⁵⁴ Димитриос Катарцис (1730–1807) је био високи службеник кнежевског двора у Влашкој, и један од главних заговорника употребе вернакуларног језика у образовању и култури. Kitromilides, “Imagined Communities”, 153.

⁵⁵⁵ Марагос, 19.

⁵⁵⁶ Kitromilides, “Imagined Communities”, 153–154; Марагос, 20.

Албанце, Јермене и Ромеје) да заједно устану против ропства и изборе слободу. Он се чак обраћа и одметнутим османским провинцијалним угледницима, поименце Пазваноглуу на пример, да се придруже овој борби.⁵⁵⁷ Али, како се види из његовог плана „Нова политичка власт житеља Румелије, Мале Азије, средоземних острва и Влахомолдавије“, он све њих сматра једним народом с различитим родовима и религијама. Под утицајем француске револуције, сматрао је да све те етничке, језичке и верске разлике могу бити превазиђене у држави у којој ће владати једнакост грађана, а грчки језик постати медијум преко кога ће се упражњавати политичко деловање.⁵⁵⁸ Радило се о обнови идеје византијске државе, али сада засноване на републиканским основама по угледу на француске револуционарне уставе. Овакви Велестинлисови ставови нису наишли на одобравање највиших црквених кругова. Васељенски патријарх Гргур V се лично заложио да се предузму мере како нацрти дела Риге од Фере не би стигли до шире публике.⁵⁵⁹

Две деценије касније, 1815. године, дошло је до интересантне размене ставова о питању црквеног јединства и језичким различитостима. Неофит Дукас позвао је васељенског патријарха да започне процес погрчавања оних православних народа Балкана који не причају грчким језиком, јер они тиме чине у потпуности различите заједнице. При томе, тиме би се превазишла демографска стешњеност и проширити домет и утицај грчке културе. Патријарх је према Дукасовом мишљењу требало да пошаље стотину монаха са Свете Горе да подучавају говорном грчком језику негрчко становништво, а грчки епископи и митрополити који су под јурисдикцијом имали паству која

⁵⁵⁷ Рига Велестинлис (Рига од Фере) (1757–1798) је био 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: Antonis Anastasopoulos, Elias Kolovos (eds.), *Ottoman Rule and the Balkans, 1760–1850: Conflict, Transformation, Adaptation. Proceedings of an international conference held in Rethymno, Greece, 13–14 December 2003*, Rethymno 2007, 73–75.

⁵⁵⁸ Raymond Detrez, “‘Alafranga Nationalism’. Civil Nationalism in the Ottoman Balkans”, *Etudes balkaniques*, XLVII, 2-3 (2011), 222; Maparoc, 21–22.

⁵⁵⁹ Richard Clogg, “The ‘Dhidhaskalia Patriki’ (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda”, *Middle Eastern Studies* 5/2 (1969), 90.

није говорила грчки „на оба континента“ требало је као свој главни задатак да преузму њихову хеленизацију. Дукас није остао само на овим предлозима, већ је изнео и тешке критике корупције у Цркви и њихове пропусте на пољу едукације. Учење грчког језика имало је велику привлачност за друге балканске хришћане и без било каквих принудних активности од стране 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. С прихватањем језика, природно долазило је и до усвајања различитих аспеката грчке културе. Међутим, високи црквени великодостојници осетили су потребу да се ограде од било какве идеје о наметању грчког језика. Зато је убрзо уследило објављивање текста под називом „Историјски и критички одговор Светог клера Источне цркве против клевета Неофита Дукаса“. На Неофитов позив на хеленизацију, они одговарају да „Грци, Бугари, Власи, Срби и Албанци образују данашње државе, у мери у којој сваки од њих има свој језик. Међутим, 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 црквена хијерархија одбацује тврдњу да језичке разлике на било који начин угрожавају црквено јединство православних народа. При томе, потврђују да је идеја о ромејству као надетничкој карактеристици свих православних постојала у круговима окупљеним око Васељенске патријаршије.⁵⁶⁰

Са изразом *Rûm* тј. Ромеј, повезан је и етноним Грк. Он је био широко коришћен за описивање православних хришћана без обзира на језик којим су говорили или етничко порекло, посебно од стране западних посетилаца османских територија. Сами хришћани били су свесни двосмислености тог термина, те су га користили у оба значења, и као етноним и у значењу православац. Посебно је био раширен међу групама хришћана из Османског царства који су живели ван његових граница, пре свега у Руској царевини и

⁵⁶⁰ Kitromilides, "Imagined Communities", 156–157; Исти, "Orthodox Culture", 137–139; Мапарос, 22–23.

Аустрији.⁵⁶¹ Јасно је да приликом проучавања извора, чак и у периоду после успостављања првих националних држава, треба бити опрезан и увек узимати у обзир да сваки етноним у различитим контекстима може имати више значења. Поред споменуте идентификације са етничком групом или раширене појаве поистовећивања одређених етнонима с верским групама (*грци, турци, 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 *Грцима* у смислу становника града или трговца, с друге стране сама реч *Бугарин* могла је имати једноставно значење сељанин.⁵⁶²

Иако је идеја о заједничкој ромејској заједници постојала код неких интелектуалаца и припадника високог клера, не треба преувеличавати раширеност термина *Ромеј* међу ширим слојевима немуслиманског становништва. Осећај припадности својеврсној ромејској заједници био је најизраженији у мултиетничким градским срединама и то међу богатијим слојевима.⁵⁶³ Ремон Детрез скреће пажњу на ту чињеницу, наводећи да, с друге стране ни етноними (*Бугарин, Влах, Арнаут...*), за разлику од назива *хришћанин*, немају ширу заступљеност у сачуваним изворима, и да се „скоро искључиво срећу у фолклорним песмама“.⁵⁶⁴ Чини нам се да је то важан податак. Као што смо већ рекли, већина извора нам пружа перспективу коју

⁵⁶¹ Детрез, 46. У сачуваном кратком тестаменту бугарског трговца који је живео на територији Руске царевине, у граду Нежину, више је него јасна сва вишезначност етнонима, који се некада прихватају без узимања у обзир свих нијанси различитих контекста у којима се употребљавају. Тако би онима, који се придржавају поједностављујућих националних теорија, начин на који се овај трговац представља могао изгледати некохерентно. Наиме, почетак тестамента гласи: „Ја, доле потписани нежински Грк, Марко Савов Харциз, Бугарин из Софије...“. Огњана Маджаркова-Чавдарова, „Дарителјат Марко Ђовов и въпросите около неговото завещание от 1835. г., град Нежин“, у: Пламен Митев (ред.), *Дарителство о взаимопомощ в българското общество (XVI– началото на XX век)*, Софиа 2003, 118.

⁵⁶² Traian Stoianovich, “The Conquering Balkan Orthodox Merchant”, *The Journal of Economic History* 20/2 (1960), 281–282; Детрез, 52–54.

⁵⁶³ Raymond Detrez, “Understanding the Pre-National(ist) Balkans: The “Romaic” Community”, у: P. M. Kitromilides, Anna Tasaki (eds.), *Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation*, Athens 2010, 67.

⁵⁶⁴ Детрез, 51, 55.

имају верски дужносници и она се не мора у потпуности поклапати с перцепцијом какву су имали њихови савременици међу лаицима, па макар миријско свештенство или монаси често нису имали значајније теолошко образовање. Али, чињеница да су се етноними одржали у широј употреби у песмама, може говорити у прилог томе да је ван црквених кругова осећај посебности по основи припадности заједничкој етничкој групацији био заступљенији. Такође, ту би требало правити разлику између већине становништва и малобројне образоване световне елите. Уз сва ограничења која прихватају,⁵⁶⁵ заговорници доминирања заједничког православног идентитета као да му приписују хомогеност и систематичност која није постојала. Вреди поновити да без апарата који би наметнуо унифициран идентитет, не можемо у великом броју случајева знати прецизан садржај различитих идентитетских ознака које су људи преднационалног доба употребљавали много слободније него што ће то касније бити случај.

4.5. *Историја славјанобугарска* и дефинисање бугарског идентитета

Пајсије је своју историју писао у периоду када је процес културне конвергенције на Балкану достигао свој врхунац. Он је очигледан у књижевности, уметности, култури и свакодневном животу. Различити групни идентитети постојали су паралелно и нису искључивали једни друге, већ су се најчешће прожимали. Док у свом уводном излагању о користи проучавања прошлости, хиландарски монах остаје веран литератури из које је преузео филозофско-историјска разматрања, анализирајући његов други предговор стичемо могућност да сазнамо и интимне мотиве које су га подстакли да се прихвати састављања историографског дела. Као своју главну публику Пајсије именује Бугаре и, као што је већ било речи, историју пише како би они могли да на „свом језику“ сазнају о својој прошлости. Поставља се питање како Пајсије замишља заједницу Бугара, ко јој све припада и на којој се

⁵⁶⁵ Детрез, 74–75.

територији простире. Када говори о Бугарима као заједници Пајсије најчешће користи израз *род*. Оно што *род* чини дефинисаном и засебном групацијом су заједнички словенски језик, заједничка православна вера и свест о историјској посебности у односу на ширу хришћанску и словенску групу.⁵⁶⁶

У наративу *Историје славјанобугарске* о прошлости Бугара, коју аутор прати од њиховог досељавања до пада под османску власт, ова три елемента су јасно дефинисани. Оно што треба нагласити је да између Пајсијевог 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 у овом случају прихватимо теорије Ентони Смита, слика Бугара у Пајсијевом делу блиска је ономе што овај истраживач назива етничком заједницом или *етнијом*. Као и свака заједница, и етничка је у својој суштини замишљена и зависи од тога како је у сваком конкретном контексту осмишљавају њени чланови.⁵⁶⁷ 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 са одређеном „домовином“, осећање солидарности код значајних делова становништва. Наравно, идеални типови не постоје, и свака је заједница настајала и развијала се у специфичним околностима те ови различити елементи могу бити присутну у већем или мањем обиму.⁵⁶⁸ Из тог разлога, истраживач увек мора опрезно користити овакве генерализације.

Пајсије Хиландарски је своју историју писао по узору на средњовековне хронике. Почиње од стварања света, и порекло Словена смешта у библијски наратив повезујући их са Јафетовим сином Мосоком, кога Пајсије назива Мосхос. Прихватио је схватања популарна у XVII и XVIII

⁵⁶⁶ Марагос, 102. Само коришћење речи „род“ блиско је етничком схватању нације које ће се развити пре свега у источној Европи и Азији током XIX века. Предност се даје идеји о заједничком пореклу над тачно одређеном територијом. Према овом моделу, оно што даје кохезију групи и представља основу око које се она окупља јесу вернакуларни језик, обичаји и традиција. Smit, *Nacionalni identitet*, 26–27.

⁵⁶⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1991.

⁵⁶⁸ Smit, *Nacionalni Identitet*, 40–41.

века која из тога имена изводе и назив Москва. Кроз компликовану причу о селидбама на северо-запад и натраг до Волге, долази и до издвајања групе Словена који ће добити назив Бугари.⁵⁶⁹ У читавом делу не губи се свест о припадности Бугара словенској групи народа. Пајсије је кроз своје контакте са Србима из Хабзбуршке монархије и књигама које је читао прихватио и утицаје илиризма, тако да је панславизам једна од савремених идеја која се у *Историји славјанобугарској* читава већ и у самом наслову.⁵⁷⁰ Међутим, посебност Бугара јасно је дефинисана, између осталог и систематичном употребом назива народа. Заједнички преци свих Словена преци су и Бугара, али им се на страницама Пајсијевог дела придружују и посебни преци, велики владари и свеци који треба да послуже као извори поноса и осећаја вредности у односу на друге народе. Познавање заједничке прошлости и сопствених предака, „који су знали за свој род и језик“, „необходно је и корисно“, према речима хиландарског проигумана.⁵⁷¹ У томе можемо препознати његову свест о важности ових аспеката за идентитет једне заједнице. Пајсије смешта Бугаре у контекст других словенских народа, између осталог, и како би могао да истакне 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...“.⁵⁷²

Територија је важан елемент који дефинише једну етничку заједницу, и Пајсије на више места, почевши од увода у комбинацији са изразом „бугарски род“ користи и израз „бугарска отаџбина (*отечество*)“.⁵⁷³ С обзиром на то да *Историја* настаје из пера особе која живи у периоду када бугарска држава не постоји већ неколико столећа, одређивање тачних граница шта Пајсије

⁵⁶⁹ 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.

⁵⁷⁰ Марагос, 72–73.

⁵⁷¹ Паисий, л. 3а, Данова, 22–23.

⁵⁷² Исто, л. 3б.

⁵⁷³ Исто, л. 3а, 3б...

подразумева под отаџбином Бугара није увек једноставно. Истраживачи се слажу да питање граница остаје крајње недефинисано у овом делу.⁵⁷⁴ У њему се смењује коришћење старих назива за римске провинције с коришћењем савремених црквених епархија као репера за одређивање територијалног простирања бугарске државе у прошлости. У истом одељку када 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“.⁵⁷⁵

Најречитији део текста који нам омогућава да прецизније омеђимо које је то територијално пространство обухватала „бугарска отаџбина“ за Пајсија Хиландарског, део је у коме се износи преглед освајања византијских територија од стране најистакнутијих бугарских владара. Следеће епархије су именоване као део бугарских освајања: Софијска, Пловдивска, Самоковска, Штипска, Струмичка, Драмска, Серска, Мелничка и Солунска, као и Једрене са једренском облашћу. Војничко освајање је, заједно са ширењем власти бугарског цара, према аутору *Историје славјанобугарске*, било праћено и систематским насељавањем бугарског становништва. Понављају се фразе да је одређена територија одузета Грцима, који су са ње протерани да би потом били насељени Бугари. Цео низ извештавања о освајањима и највећем територијалном простирању „бугарске земље“, Пајсије завршава реченицом: „И до данас Бугари обитавају и живе у тој земљи“.⁵⁷⁶

Из претходно наведеног постаје извесно да је хиландарски монах сматрао да су све области које су у различитим периодима историје долазиле под власт бугарских владара биле систематски насељаване бугарским становништвом, и да и поред свих превирања и промена ратничке среће у серији сукоба с балканским суседима таква демографска слика није

⁵⁷⁴ Марагос, 48.

⁵⁷⁵ Паисий, л. 106.

⁵⁷⁶ Исто, л. 116.

битније мењана. Зато можемо 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 аспект Пајсијевог схватања речи отаџбина. Као што је наведено, у тексту *Историје* мешају се различите територијалне јединице. Ипак, најчешће се аутор одлучује за коришћење територијалне организације православне цркве. Да ли је то било уобичајено међу Пајсијевим савременицима не можемо са сигурношћу тврдити. Као монах који је често путовао манастирским послом, он је био добро упознат са епархијалном организацијом будући да су често за дозволу за прикупљање милостиње монаси морали да се обрате и локалном епископу или митрополиту. С друге стране, иако неке градове назива њиховим именима из средњег века а неке османским, оно што потпуно недостаје је позивање на било какве османске територијалне јединице. И не само то, аутор *Историје славјанобугарске* помиње само чињеницу да је Бугарско царство пропало и пало под власт Турака, али се никада не спомиње османска држава као таква. Можемо закључити да за Пајсија „бугарска отаџбина“ постоји паралелно са Османским царством, и чињеница да се тренутно налази под његовом влашћу не умањује значај везе између те територије и „бугарског рода“.

И поред таквог приступа, код Пајсија се не наилази на било какве јасне политичке ставове о њему савременим дешавањима. Он у предговору прихвата идеју да је проучавање и познавање прошлости не само корисно већ и неопходно. Прошлост која превазилази животни век људи за хиландарског монаха је један „театар“ у коме се смењују различита царства у својим уздизањима и неминовним падовима. Док ће обични читаоци стећи важна знања о томе како да воде свој живот и дом, владари ће научити како се добро влада.⁵⁷⁷ Овде нема речи о користи историје за развијање критичког погледа на политички систем нити сличних модерних идеја; Пајсије дубоко верује у то да је читав историјски развитак подложен божијој вољи, која је

⁵⁷⁷ Паисий, л. 1а–2а.

једина која одлучује која ће се царства уздићи а која нестати.⁵⁷⁸ Тумачења о томе да позивање на пролазност световних власти садрже анти-османску конотацију и позивање на ослобађање Бугара, представљају преувеличавања и накнадна учитавања идеја.⁵⁷⁹ Пајсије употребљава пример Јевреја као народа који је губио и изнова стицао своје „царство“ да би потом навео „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?“⁵⁸⁰ Читав одељак представља позивање читалаца на одржавање вере у Бога и његов суд, док је нада у обнову Бугарског царства само имплицитна и свакако нема спомена било каквих конкретних корака који би до тога требало да доведу. У само једној реченици у каснијем одељку књиге, Пајсије се осврће на ондашњу политичку ситуацију у Османском царству и неправду за коју је сматрао да је „опет завладала“, али не може се рећи да у његовом делу постоје обриси било каквог политичког активизма.⁵⁸¹

Поред заједничких предака, славне заједничке прошлости обележене победама у ратовима и отаџбине која је извојевана војним и политичким успесима, елементи заједништва и идентитета на које Пајсије ставља највећи акценат јесу језик и вера. Инсистира на потреби коришћења сопственог језика и образовања на истом. 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“.⁵⁸² На овај начин Пајсије већ на почетку књиге уводи два концепта, већ поменуто

⁵⁷⁸ Марагос, 89.

⁵⁷⁹ 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.

⁵⁸⁰ Паисий, л. 2б.

⁵⁸¹ Пајсије даје емотиван приказ османског освајања, и говори о општој патњи изазваној борбама, освајањем и пљачком. Међутим, оно што је интересантно је да Пајсије 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 мисао он завршава закључком – „али у ово време не постоји никаква правда нити суд“. Паисий, л. 48б; Данова, 23–24.

⁵⁸² Исто, л. 3б.

потребу образовања на свом језику, и концепт стране културе и Грка као другог у односу на кога треба сачувати своју посебност.

Грчки језик је у областима јужног и источног Балкана био коришћен од људи различитих етничких припадности и матерњих језика. Већ је било речи о томе да Васељенска патријаршија није сузбијала активно употребу других литургијских језика, али то не умањује чињеницу да је грчки ипак доминирао црквеном администрацијом и чинодејствовањем. Код бугарског становништва, како је то приметио Софроније Врачански, постојала је дубоко урођена слика о повезаности грчког језика и највиших црквених функција.⁵⁸³ Осим у црквеним круговима, грчки је био прихваћен и међу градским становништвом као језик образовања и трговине. Значајнија негативна реакција против таквог положаја грчког у односу на друге језике не само да није забележена током XVIII века, већ није приметна ни током првих деценија следећег века.⁵⁸⁴ Чини се да је постојао још увек практичан приступ избору језика, као и широко раширена мултилингвалност.⁵⁸⁵ Међу словенским народима, сама чињеница да је језик коришћен у богослужењу – црквенословенски, био удаљен од њиховог вернакуларног говора, олакшавала је развијање става да различите сфере живота могу подразумевати коришћење различитих језика.

Број књига штампаних на грчком током друге половине XVIII века далеко је превазилазио друге балканске језике, и, што је још важније, око

⁵⁸³ Voillery, 97.

⁵⁸⁴ Kitromilides, "Imagined Communities", 152–153; Детрез, 55–57. Описујући своја 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 „гордељиви Грци с овијем ријечима укоревају свакога Србина и Бугарина“. Јасно је да је и међу монасима постојао осећај повлашћености грчког језика у односу на словенске. Зелић, 80–81.

⁵⁸⁵ Марагос, 58. Мултилингвалност је била присутна у свим круговима, па и међу монасима који су већином као што је споменуто предност давали грчком језику. Јерменин, архиепископ Тимотије 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. Приликом аудијенције код васељенског патријарха Герасим Зелић је приметио да је разговор вођен и на грчком и на турском. Зелић, 75–76; Gabashvili, 85.

половина штампаних дела на грчком била је световног карактера. Тиме се грчки позиционирао као језик преко кога су на Балкан стизали политички и културни утицаји западног просветитељства. Са изузетком Срба, који су били изложени политичким и културним утицајима средњоевропског просвећеног апсолутизма, остали балкански народи су се само преко грчких превода упознавали са западним политичким идејама, филозофијом и књижевношћу. Чињеница да је у периоду између средине XVIII века и 1840. године на просторима насељеним Бугарима сачувано 1.115 различитих наслова штампаних књига на грчком, док је та бројка за бугарске књиге износила 52, јасно осликава ситуацију.⁵⁸⁶

Долазећи из словенског манастира, с ограниченим теолошким образовањем и познавањем важних али ипак малобројних историографских дела, Пајсије је развио јасно дефинисане ставове о језику, који нам се чине некарактеристичним за средину којој је припадао. Малобројни су интелектуалци који су своје образовање стицали пре свега на грчком, а још малобројнији они који су већ у периоду позног XVIII века развијали систематичне политичке идеје о могућностима државне организације на Балкану по паду Османлија. 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.⁵⁸⁷ Насупрот томе, већина становништва имала је прагматични приступ језику без већег или без икаквог утицаја модерних политичких идеја. Пајсије не припада у потпуности ни једнима ни другима и може се сматрати претходником националних идеја које ће своју пуну развијеност достићи тек у следећем веку. Из својих путовања и контаката и са богатијим слојем трговаца и занатлија, из којег је и сам потицао, из прве руке је упознавао процесе које су обликовали живот

⁵⁸⁶ Детрез, 67.

⁵⁸⁷ Највероватније Рига Велестинлис није при томе своје идеје видео као нешто што би водило асимилацији балканских народа у грчки етнички корпус, већ је само применио идеје француске револуције на балкански контекст. 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, 61; Детрез, 69.

ових група хришћанског становништва и њихове проблеме. Отуда вероватно потиче његова жеља да истакне важност учења и коришћења вернакуларног бугарског језика и супротстављања културним грчким утицајима.⁵⁸⁸

Када говори о Бугарима који су усвојили грчки као свој језик, Пајсије сматра да се они тиме одричу заједничке прошлости свих Бугара и да је на одређени начин унижавају.⁵⁸⁹ Он пише своју историју како би на словенском језику својим саплеменицима приказао „славну прошлост“. Јер, говорећи „туђи језик“, према Пајсијевом схватању, Бугари су губили и контакт и поштовање према својој историји а самим тим и прихватили инфериоран статус пре свега у односу на Грке. Тиме се његово „откривање историје“ уклапа у образац који је већ важио за Грке и Србе. Паскалис Китромилидис сматра да је на тај начин покушавано да се надокнади заостајање које су они упознати са западном филозофском и политичком мишљу препознавали међу својим сународницима у Османском царству. Такви су утицају просветитељства у Пајсијевом случају посредни и непотпуни, у складу с његовим образовањем и ограниченом ерудицијом али и погледом на свет који се није могао уклопити у идеје просветитељства.⁵⁹⁰ Како је Бојан Пенев истицао, јасно изражено схватање језичке и територијалне посебности, као и прошлости свога народа, код Пајсија ипак нису пратиле и политичке идеје и он не помиње директно борбу против османских власти и политичко ослобођење Бугара.⁵⁹¹

У критици оних Бугара који се одричући се сопственог језика прелазе у „страну културу“⁵⁹² пре свега се истиче једна врста бунта и одбијања да се Грцима и поред тога што су образованији и утицајнији призна и морална

⁵⁸⁸ Христо Гандев, *Проблеми на Българското възраждане*, София 1976, 166–177.

⁵⁸⁹ Паисий, л. 36.

⁵⁹⁰ Kitromilides, “The Enlightenment”, 58.

⁵⁹¹ Боян Пенев, *Паисий Хилендарски*, София 1918, 97; *История на новата българска литература*, Том 2, София 1933, 253, цитирано у: Даскалов, 164.

⁵⁹² Реч из оригинала која се најчешће у преводима Пајсијевог дела на модерне језике преводи као култура је *политика*. Код њега, али и у оновременом грчком, та је реч могла имати значење не само образованости већ и одређеног градског начина живота, истанчанијих манира и површности. Марагос, 96.

предност. Стога се Пајсије ослања и на раван политичке историје, морала и друштвених односа како би показао да не постоји оправдање за оне који свесно пристају на хеленизацију. Бугари поседују славну прошлост и, према Пајсију, они су се истицали не само у односу на остале словенске народе, већ су често односили превагу и над „силним Римљанима и мудрим Грцима“.⁵⁹³ А сво богатство, знање и утицај не чини Грке бољим у односу на Бугаре. Напротив, Пајсије поручује Бугарима да немају „никакву корист од грчке мудрости и културе“, и да су вредније „бугарска једноставност и доброта“.⁵⁹⁴ Томе се придружује и поређење да богати трговци и књижевници немају моралну предност над „простим орачима и копачима, овчарима и простим занатлијама“. Пајсије оваква поређења ставља у верски контекст, где се они образовани и моћни одричу старих традиција, гостопримства, давања милостиње, свега чега се „прости свет“ и даље придржава. И на крају као коначни аргумент којим заокружује овај след закључивања, аутор напомиње да се међу свецима не налазе богати трговци и образовани, већ напротив да су то били ратари и сточари.⁵⁹⁵

У само неколико реченица обједињена је критика процеса које Пајсије није одобравао. Од основног нивоа, а то је критика употребе страног језика који је са собом носио јаку социјалну и културну конотацију, аутор је у једном пренесеном смислу дао критику православне елите у градовима. Отуд контрастирање трговци – пољопривредници, образовани – прости. Да, Пајсије пише о потреби да Бугари читају на свом језику, али као главни циљ он не види стицање световног образовања и парирање на том нивоу етничким Грцима, већ задржавање одређеног начина живота ближег религиозним вредностима где се као носиоци нових и, за хиландарског монаха, лоших утицаја виде трговци и богате занатлије. Такво одбацивање прихватања модерних тековина кроз страни утицај карактеристично је за Пајсија док су његов млађи савременик Софронија Врачански и његових следбеници приступали грчком језику и књижевности као средствима за развијање образовања сопственог народа и посредно бугарског језика.

⁵⁹³ Паисий, л. 3б.

⁵⁹⁴ Паисий, л. 4а.

⁵⁹⁵ Паисий, л. 4б.

Пајсије, насупрот томе, инсистира на потреби пружања прилике Бугарима да се о својој прошлости обавесте на простом и разумљивом језику. И не само то, он је осетио потребу да напомене да ни он сам нема веће језичко образовање и да никада није изучавао граматику. Филолошко проучавање његовог дела то и показује. Па ипак, он своје дело није написао савременим говорним језиком. Његов је језик изразито неконзистентан. Утицај црквенословенског је очит, али елементи вернакуларног језика довољно су присутни да је тешко дати одговор на питање на ком је језику дело писано. Пајсија често поведе и језик извора које користи. Мешавина различитих утицаја присутна је на свим пољима (морфологија, фонетика, синтакса, лексика, правопис). Оно што је интересантно је да не постоји систематичност ни када је у питању употреба елемената њему савременог говорног језика, јер се примећују елементи карактеристични за различите дијалекте.⁵⁹⁶

Ако се посматра у оваквом смислу, могуће је и да у *Историји* реч Грк престаје да има само значење етнонима, и употребљава се у свом другом смислу становника градског насеља и трговца. Можда за Пајсија Грци као народ и јесу симбол прихватања модерних идеја које нису у духу онога што он сматра исправним, али у исто време он у потпуности дели схватања и речник и грчких чланова црквеног клера. Њихов је одговор на ширење утицаја западноевропског, прецизније француског, виђења просветитељства био још оштрији и систематичнији.⁵⁹⁷

Пајсијева се критика не треба стога анахроно тумачити као чисто етнички (и још мање национални) анимозитет. Он јасно раздваја Грке као народ од различитих социјалних групација којима приписује одређено негативно деловање. Тако он, поред критике османске власти која је крива за лош положај и културно заостајање Бугара, када говори о периоду после пада средњовековних балканских држава негативне ставове износи конкретно о Васељенској патријаршији и високом грчком клеру. Пребацује им да су уз османску помоћ и насиље укинули Трновску патријаршију и потиснули бугарску црквену јерархију. Тиме су учинили велику неправду и не

⁵⁹⁶ Киријанов, 385–390; Марагос, 25.

⁵⁹⁷ Тодоров, „Българо-гръцките отношения“, 448–449; Марагос, 97–98.

бринући се о бугарским училиштима довели су до потискивања бугарског језика. Николај Тодоров скреће пажњу да је Пајсије у овим пасусима увек прецизан и да искључиво говори о клеру.⁵⁹⁸ 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 Бугара.⁵⁹⁹ Близина престоници изложила је Бугаре према Пајсијевом мишљењу тежем угњетавању него друге православне народе, и онемогућила развој образовања. Руси предњаче јер имају своју државу и црквену слободу и стога могу слободно да развијају и образовање. А Срби 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 као аргумент у прилог својих закључака, он не пропушта прилику да напомене да су за разлику од Срба у Аустрији они који су и даље под османском влашћу још необразованији и сиромашнији од Бугара.⁶⁰⁰

Крајње анти-грчка тумачења Пајсијевог дела која су имали истраживачи друге половине XIX века и с почетка XX века могу се сматрати претераним. На њих је утицала и ондашња политичка ситуација. Поред делова текста у којима пише о њему савременим проблемима, када износи податке о средњовековној историји, иако је величање бугарских владара присутно, помињу се и многобројни порази које су им наносили византијски цареви без негативног карактерисања Грка.⁶⁰¹ Напротив, уз намеру да

⁵⁹⁸ Тодоров, „Българо-гръцките отношения“, 444–445. Негативан став према грчком клеру био је распрострањен и међу богатијим слојем бугарских трговаца и занатлија и вероватно је Пајсије био под јаким утицајем своје средине и пре него што је дошао на Свету Гору а и касније одржавајући везе са саплеменицима. Ходочасници из Бугарске са којима је разговарао Герасим Зелић током свог боравка на Светој Гори, потврдили су му 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.

⁵⁹⁹ Тодоров, Българо-гръцките отношения, 445.

⁶⁰⁰ Паисий, л59а–59б.

⁶⁰¹ Тодоров, „Българо-гръцките отношения“, 436–439.

покаже да нису бугарски владари главни кривци за успехе османских освајања на Балкану, Пајсије износи 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“.⁶⁰² Радило се о раширеном схватању разлога успеха Османлија и пропасти балканских држава, које скоро истим речима износи средином XVIII века још један бугарски монах, јеромонах Јосиф Брадати.⁶⁰³

Посебност Бугара изграђена је тако кроз стално контрастирање према Грцима. Али, Пајсије уводи још један важан аспект кроз који се истиче посебно место бугарског народа. Већ је напоменуто његово инсистирање на првенству Бугара међу осталим Словенима. Док се Руско царство спомиње само успутно као пример православне државе која се не налази под страном влашћу, Срби су ти који уз Грке бивају најчешће спомињани у *Историји славјанобугарској*. И ту примећујемо ауторов амбивалентни однос према српској историји али 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 повезаност са српском средњовековном државом и владајућом династијом, понајвише се читава у пасусима који говоре о српској историји.⁶⁰⁴ На више начина Пајсије показује предност Бугара у односу на своје западне суседе. Он супротставља рано прихватање православља од стране бугарских владара чињеници да су Срби, по његовом тумачењу, све до Св. Саве припадали „латинској јереси“ и да су њихови владари били „латинског рода“.⁶⁰⁵ Такође уводи и поређење на нивоу политичке историје када каже да српски владари „нису имали градове,

⁶⁰² Паисий, л. 52а.

⁶⁰³ 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 дамаскини, житија светаца, црквено-проповедна слова. Пре свега је био посвећен промовисању православља и борби против исламизације, док се не препознаје постојање било каквих специфично бугарских тема. Боню Ангелов, *Савременици на Паисий*, Т. I, София 1963, 31, 55–65.

⁶⁰⁴ Детаљније о томе видети у: Крешиф, „Пајсије Хиландарски“, 109–125.

⁶⁰⁵ Паисий, л. 35а, 59а.

нити се зна који је где столовао,... краљевство им је било мало и тесно и кратко је трајало“.⁶⁰⁶ Такође, иако је јасно да је прикупио доста литературе која се бавила српском историјом, Пајсије акценат ставља на постојање бројних неконзистентности па закључује да за историју Срба не постоје „никаква стара сведочанства, каква имају Бугари у грчким и латинским историјама.“⁶⁰⁷ Осећа се нетрпељивост када говори о пребацивањима Бугарима како су Срби имали славније царство и историју, и вероватно је Пајсије заиста наилазио на такве расправе што у манастиру што на својим путовањима. Оне су биле и један од подстрека да започне писање историје, и свакако су обојиле начин излагања појединих догађаја. С друге стране, он ни у једном тренутку не умањује а још мање одбацује светост владара династије Немањића и напротив велича њихову побожност и црквено градитељство. Пајсије и поред истицања свог бугарског идентитета, не престаје да се осећа делом православне заједнице, и показује сву комплексност идентитета балканских хришћана свога доба. Уосталом, он значај и положај свога манастира Хиландара не вреднује само на основу етничког принципа, већ историјског и верског. Када говори о средњовековној прошлости Свете Горе он истичућу значај који су некада бугарски владари и црквена лица имали за бројне манастире, напомиње како је у његово време „тамо остао бугарски само манастир Зограф“.⁶⁰⁸

Историја славјанобугарска по свом садржају јесте била само прерада других историографских дела доступних Пајсију као и, пре свега, црквене историјске традиције преношене преко житија светих владара. Међутим, ова је књига несумњиво садржала и идеје које су биле нове и одражавале нов поглед на друштвени и културни живот. Посматрање Пајсија као зачетника процеса изградње бугарске нације има основа када се у обзир узму његови ставови о важности неговања говорног језика и ослањања на „славну прошлост“. Он је некад директно а некад само посредно објединио у свом наративу битне елементе који су издвајали Бугаре у односу на суседне народе. Тиме је покушао да групи становништва коју је сматрао својим

⁶⁰⁶ Исто, л. 39б–40а.

⁶⁰⁷ Исто, л. 40б.

⁶⁰⁸ Исто, л. 80б.

сународницима, обезбеди посебно место како у поимању прошлости тако и у оновременом тренутку. Оно што пак треба јасно нагласити је да иако су неке Пајсијеве реченице звучале тако да су могле бити део и политичког дискурса средине XIX века, његово дело није било довољно познато међу савременицима да би имало тако јак утицај и обележило културне и политичке аспекте *препорода*, који је свој прави замах доживео седам деценија по настанку Пајсијеве историје.⁶⁰⁹

4.6. Рецепција *Историје славјанобугарске* и њено место у бугарском *препороду*

При покушају да се процени место *Историје славјанобугарске* у процесима бугарског *препорода*, посебно је важно питање броја и распрострањености преписа. Пајсије се у свом делу обраћа директно будућим читаоцима свога дела и подстиче их 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.⁶¹⁰ И он сам је био свестан чињенице да његово дело има вредност само онолико колико буде читано и препричавано међу публиком којој га је наменио.

Тзв. *Зографски препис* сматра се најстаријом сачуваном верзијом и највероватније Пајсијевим аутографом, и самим тим датује се у 1762. годину. Иако је према сопственим речима дело довршио у Хиландару, овај се текст чува у манастиру Зографу, откуд потиче и његов назив.⁶¹¹ Први препис на основу оригинала приписује се Стојку Владиславову, тј. будућем Софронију Врачанском. Настао је у Котелу 1765. на основу оригинала. Овако прецизно одређивање аутора преписа и године омогућено је постојањем записа на почетку текста. Посебно је важно да се ту напомиње да је књигу са Свете Горе донео сам аутор, Стојко Владиславов ју је преписао и поклонио

⁶⁰⁹ Даскалов, 170.

⁶¹⁰ Паисий, 36.

⁶¹¹ Маньо Стоянов, „Преписи на Паисиевата „История славянобългарска“, 558; Божидар Райков, *Паисиевият ръкопис на „История славяноболгарская“ 1762*, София 1989, 12–13.

локалној цркви Св. Апостола Петра и Павла.⁶¹² Двадесетак година касније, 1781. Софроније Врачански саставио је у Котелу други препис, који се овога пута одликује значајнијом ревизијом језика текста, и његовим даљим приближавањем народном говору.⁶¹³ Следећи препис начинио је јереј Алексеј Велкович Попович у Самокову 1771. године. Овај је преписивач Пајсијев поговор заменио својом верзијом, у којој понавља потребу за постојањем једне посебне бугарске историје, због пребацивања Грка и Срба како је Бугари немају.⁶¹⁴ На основу овог преписа настао је следеће 1772. године тзв. *Никифоров* или *Рилски препис*, који је сачинио монах Никифор. У свом поговору овај монах се води верзијом текста из самоковског преписа, додајући да је настајање преписа подстакао игуман Рилског манастира.⁶¹⁵

Жеравнски или *Априловски препис* настао је најкасније 1772. године. Проблем је што овај препис није проучаван у оригиналу већ су истраживачи податке о њему црпили из писма Васиља Априлова Јурију Венелину из 1838. и из забелешки Г. С. Раковског, који је имао прилику да проучи оригинал. Раковски је и једини који спомиње да се на крају преписа налази низ типичних записа оних који су књигу прочитали.⁶¹⁶ Без проучавања оригинала не можемо ове записе сматрати са сигурношћу аутентичним, али вреди се осврнути на њихов садржај. Он нам може пружити увид у то ко је чинио прву публику *Историје славјанобугарске* 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. Затим су своје записе начинили *јереј* Георгије из Жеравне (1776. година), *јереј* Велко (Вељко?) из Котела (1779. година), Никола, син попа Лазаревича и даскал из Рушчука, и Серафим из Сливена (1794. година). Могуће је да је поменути монах Макарије књигу прочитао у неком од места у Бугарској док је путовао прикупљајући прилоге. Малобројност писмених у оно време разлог је што не чуди да се међу пописаним особама налазе монаси, свештеници и један

⁶¹² Стојанов, 560–561,

⁶¹³ Исто, 568.

⁶¹⁴ Исто, 562–563.

⁶¹⁵ Исто, 563–564.

⁶¹⁶ Исто, 564–568.

учитељ. Такође, записи би могли бити потврда да су преписи били преношени из места у места и имали један шири географски досег.

Оно што посебно привлачи пажњу је једна фраза која се понавља у свим записима. Уколико се ради о аутентичним текстовима, највероватније ју је осмислио поменути хиландарски монах Макарије а затим су је од њега преписале остале особе. Фраза гласи: „...*потрудите се братиџа та џ почитети да ви буди на ползу Болгаромъ похвала, а на пакостъ Грекомъ...*“.⁶¹⁷ Ова ће фраза касније бити често коришћена у националистичким тумачењима *Историје славјанобугарске*, иако је сам Пајсије није тако написао. Он своју књигу завршава речима: „допунио и завршио казано у овој историјици на корист нашег бугарског рода и у славу и похвалу нашег Господа Исуса Христа, коме припада свака слава, част и поштовање с ванвременим Му Оцем и с Пресветим и Животворним Његовим Духом, сада и увек, и на веки векова. Амин!“⁶¹⁸ Овиме су обједињени стално стремљење Пајсија да се прикаже значај и величина прошлости Бугара али да се истакне хришћански дух читавог дела. Али, он нигде не бележи да је поред тога циљ његовог књижевног подвига требало да буде и штета било коме другом. Незахвално је изводити закључке на основу непоузданог материјала, али ако је заиста један хиландарски монах читајући историју као најважнији утисак издвојио горе наведене речи, које су потом биле прихваћене и преписане од других свештених лица, то је још доказ о постојању једног тињајућег анимозитета према Грцима већ у овом раном периоду.

Детаљнија анализа преписа *Историје славјанобугарске* излази из оквира овог рада, али осврнућемо се само на места и период њиховог настанка како бисмо покушали да даље изградимо слику њеног утицаја у првим деценијама по настанку. Поп Стојан аутор је преписа насталог у Кованлуку (Пчелиште) 1783. године.⁶¹⁹ Граматик Дојно је начинио препис 1784. године у Елени. Он је своје образовање стекао код хиландарског

⁶¹⁷ Г. С. Раковски, *Няколико речи о Асеню Първому*, 1860, 47. Цитирано у: Стоянов, 567.

⁶¹⁸ Паисий, л. 596.

⁶¹⁹ Стоянов, 568–569.

таксидиота Хаџи Сергија. Овај је препис повезан заједно са Џефаровићевом *Стематографијом*, док је сам текст допуњаван пре свега на основу дела Качића-Миошића *Разговори угодни народа словинског*.⁶²⁰ Током последње деценије XVIII века настало је и дело *История во кратце о болгарском народе словенском* чији је аутор јеромонах Спиридон. Иако је аутор користио Пајсијеву *Историју*, ради се о независном делу насталом на разноврсној изворној грађи и литератури (Бароније, словенски превод Хронике Јована Зонаре, *Рай мысленный*, *Хронике* грофа Ђурђа Бранковића, житија, повеље). Излагање продужава до савременог доба, и описује догађаје из владавине султана Селима III.⁶²¹ У истом периоду (1796. године) поп Пунчо из села Мокреш саставио је разноврсни зборник у коме се налази и прерађена Пајсијева *Историја*, мада је овај свештеник не спомиње поименце.⁶²² Следећи препис сачинио је хиландарски проигуман Пантелејмон док је боравио у граду Русе 1809. године.⁶²³ Поп Влад Петков Гладичов је исте године у Русеу преписао Пантелејмонову верзију и потом је однео у своје родно место Габрово, како сам наводи на крају преписа. Овај преписивач је познавао и Рајићеву *Историју* те је на основу ње унео одређене исправке у текст *Историје славјанобугарске*.⁶²⁴ Даскал у Русеу, Никола син попа Лазара саставио је нови препис 1811. године. После Пајсијевог поговора, и овај је преписивач као и већина његових претходника додао свој. Овај поговор садржи скоро идентичну реченицу као и записи на тзв. *Жеравнском препису* 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 и настао на основу Жеравнског, те мислимо да може послужити и као потврда аутентичности записа.⁶²⁵

⁶²⁰ Ангелов, *Съвременници*, I, 128, 137; Стоянов, 569–570.

⁶²¹ Димитър Цанев, *Бългасрката историческа книжнина през възраждането. XVIII–първата половина на XIX век*, София 1989, 56–58. Иван Радев, *Историйа на бългасрката литература през Възраждането*, Велико Търново 1997, 94–95.

⁶²² Ангелов, *Съвременници на Паусий*, Т. II, София 1964, 151; Стоянов, 570–571.

⁶²³ Стоянов, 571.

⁶²⁴ Исто, 572; Цанев, 60.

⁶²⁵ Стоянов, 572–573.

Рилски монах Пајсије прерадио је 1825. године *Историју славјанобугарску*. Посебно је спомињемо због својеврсног географског додатка на самом крају текста. Ради се о списку градова у „бугарској земљи“, коју аутор дели на четири дела: Мезију, Тракију, Македонију и Дарданију. Рилски монах види бугарски простор као територију која се простире од Јонског до Црног мора, и која обухвата, између осталих градова, и Скадар и Једрене, и Сер и Призрен и Приштину, а на северу уз Дунав простор све до Кладова.⁶²⁶ Преписивач је на овакав начин знатно проширио историјско-географски аспект Пајсијевог дела и придодао му савремено поимање простирања бугарских области.

Да је Пајсијево дело било познато и међу аустријским Србима сведочи постојање једног преписа с почетка XIX века насталог у Сремским Карловцима.⁶²⁷ У току XIX века настало је још 25 до данас сачуваних преписа, прерада и компилација које су укључивале и *Историју славјанобугарску*. Већина је записана током тридесетих и четрдесетих година века, док су три најкаснија из 1860, 1879/1880. и 1882. године.⁶²⁸ Поред рукописне традиције, која је била необично дуга и сезала до последњих деценија XIX века, Пајсијево дело је средином истог века добило и своју прву штампану верзију. У књизи *Царственик* коју је припремио Христаки Павлович и штампао у Будиму 1844. године своје место нашли су делови *Историје славјанобугарске* који су се односили на бугарске царе. Павлович је унео бројне измене и преправке у Пајсијев текст, а да га нигде није именовано. Није се увек радило о исправљању фактографских грешки, већ и о тенденциозним уносима у оригинални текст. Тако је Х. Павлович унео измене које су биле инспирисане Априловљевим теоријама о пореклу Светих Ћирила и Методија. Пајсије Хиландарски говори о знаменитим свецима на почетку дела књиге који садржи попис бугарских светаца. Али они су издвојени и нигде у тексту се ни не инсинуира њихово бугарско порекло. Највероватније га је на укључивање дигресије о Св. Ћирилу и Методију подстакла *Стематологија*. С друге стране, у *Царственику* се ова двојица

⁶²⁶ Исто, 573–575.

⁶²⁷ Исто, 575.

⁶²⁸ Исто, 575–593.

светаца без сумње карактеришу као етнички Бугари.⁶²⁹ Своје пуно штампано издање *Историја* ће тако добити тек 1885. године у Русији, док ће у Бугарској први пут бити штампана тек 1893. године у Трнову.⁶³⁰

Укупно око шездесет сачуваних преписа, од кога је велики део познијих била прерада у којој се не спомиње име аутора, није занемарљив број. Пајсијева *Историја* је захваљујући својем полемичком тону и укључивању идеја везаних за проблеме идентитета и културе више одговарала савременим потребама него њему савремени текстови настали више у духу раније летописне традиције.⁶³¹ Преписи су као што видимо настајали широм источног Балкана, и циркулисали су међу малобројном писменом популацијом коју су чинили монаси, свештеници, учитељи и по неки образованији житељ градова. *Историја славјанобугарска* изгледа да је била коришћена и у појединим училиштима, јер има података да је на пример средином XIX века била у употреби у училиштима у Македонији. Највише је, пак, за ширење знања о садржају Пајсијевог дела, имала управо прерада у *Царственику*, који је био много распрострањенији као уџбеничка литература.⁶³² Међутим, новија истраживања релативизовала су ранија схватања о томе да је Пајсије био познат и прихваћен у најширим круговима бугарског становништва, док је национална конотација која је приписана делу као његов најважнији аспект продукт периода после 1870-их година.⁶³³

Паралелно с преписивањем и прерадом, *Историја славјанобугарска* постајала је постепено и предмет првих научних проучавања. Јуриј Венелин (1802–1839), Украјинац из Хабзбуршке монархије, посветио се изучавању

⁶²⁹ Марагос, 124–126.

⁶³⁰ Исто, 87–88.

⁶³¹ Истовремено кад и Пајсије у манастиру Зографу се историјом бавио још један монах који је остао анониман. Тзв. *Зографска бугарска историја* држи се чврсто својих основних извора (Друго издање књиге *Разговори угодни народа словинског* Андрије Качића Миошића и руски превод Баронија), малог је обима и без полемичких екскурса. Аутор је навео 41 бугарског владара, и придодао списак бугарских светаца и византијских царева бугарског порекла. Да ли је овакав приступ настао независно од Пајсијевог, или су ова двојица монаха остварили утицај један на другог, остаје несигурно. Ангелов, *Съвременници*, I, 12; Цанев, 55.

⁶³² Марагос, 128–129.

⁶³³ Марагос, 112–113.

бугарског језика и књижевности. Имао је значајну улогу у учвршћивању анти-грчких ставова, и у својим је текстовима преносио преувеличане и нетачне извештаје о систематском прогону бугарског језика од стране грчких црквених великодостојника као 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, износио је ставове против утицаја грчког клера и грчке културе.⁶³⁴ Венелин је одржавао живе везе с бугарском емиграцијом, те је тако ступио у контакт и с Василом Априловим. Он му је послао препис Пајсијеве историје и том приликом му скренуо пажњу да Бугари имају потребу за једним историографским делом, очигледно циљајући на то да би било добро да се сам Венелин прихвати писања. Априлов није препознавао већи утицај *Историје славјанобугарске* у народу и није постављао Пајсија на почетак *бугарског препорода*, већ повољније услове за развитак просвете и културног живота настале после реформи султана Махмуда II и Абдулмеџида.⁶³⁵

Георги Раковски у свом тексту о цару Асену I спомиње да је користио *Историју славјанобугарску*, и иако не прелази преко оскудности података које је тамо пронашао, акценат ставља на корист од овог дела које је преписивано „од много руку“. Посебно истиче анти-грчки аспект, и фразу „на пакост греком“. Ради се о каснијем запису на тексту, које су потоњи преписивачи укључили у неке од преписа. Сам Пајсије такав израз користи у потпуно другачијем контексту, када говори о првим упадима Бугара на византијску територију каже како су освајањима „много пакости чинили Грцима и Римљанима“.⁶³⁶

Први који су Пајсију посветили озбиљније студије били су Васил Друмев и Марин Дринов, који су 1871. године штампали у часопису Бугарског књижевног друштва два чланка о хиландарском монаху. Док је Друмев више национално настројен и тумачи Пајсијево дело и његов значај у анти-грчком

⁶³⁴ Марагос, 115–116, 120–121.

⁶³⁵ Михаил Арнаудов, *Паисий Хиландарски*, Софија 1972, 9–10; Марагос, 121–124.

⁶³⁶ Арнаудов, 10–11; Паисий, л. 10а; Марагос, 132–133.

контексту, Дринов у свом чланку „Отец Паисий, неговото време, неговата историја и учениците му“ покушава да да критички осврт. Овим је текстом Пајсије стављен у контекст бугарског препорода и то као његов зачетник. Познати историчар закључио је да вредност *Историје славјанобугарске* није у њеном доприносу историографији, напротив он бележи да с научног аспекта она нема већи значај, него у намери која је подстакла Пајсија да се писања прихвати, тј. да се Бугарима обезбеди историја и да се они позову да заштите свој језик.⁶³⁷ Марин Дринов је био пријатељ Константина Јиречека, који спомиње у својој *Историји Бугара* из 1875. године значај хиландарског монаха као „првог бугарског писца XVIII века“.⁶³⁸

После М. Дринова, Пајсије Хиландарски постаје темељни део бугарске националне идеологије, и све се више истраживача дотиче његовог дела. Следствено томе, он постаје и предмет интересовања шире јавности, протагониста у националној поезији, и уопште симбол *препорода*. На почетку XX века студију о Пајсију објављује Бојан Пенев којом се даље утврђује његово место у оквирима бугарске новије историје.⁶³⁹ Јордан Иванов је 1914. године приредио прво критичко издање *Историје славјанобугарске*. И овај знаменити бугарски историчар наставља већ устаљену матрицу тумачења Пајсијевог доприноса, јер наспрам научних слабости саме књиге поставља њен „национални дух“ и агитаторски приступ.⁶⁴⁰

Од тридесетих година XX века, Пајсије Хиландарски је тумачен из две различите и супротстављене перспективе – националистичке и марксистичке. Први су му приписивали јасне националне идеје и проналазили у његовом делу подршку за царски режим и јаку подршку Цркве држави. Историчари који су били под утицајем марксизма су напротив у први план стављали друштвено-економске аспекте, и Пајсија сматрали или делом „настајуће бугарске буржоазије“ или пак представником интереса сеоског

⁶³⁷ Арнаудов, 7–8; Марагос, 132–133.

⁶³⁸ Арнаудов, 13.

⁶³⁹ Бојан Пенев, „Паисий Хиландарски. Историко-литературна студия“, *Периодическо списаниена Българското книжовно дружество* LXXXI/9–10, София 1910/1911, 645–754; Арнаудов, 14–15.

⁶⁴⁰ Арнаудов, 16–17; Божидар Райков, *Паисиевият ръкопис*, 12–14.

становништва и ситних трговаца и занатлија у градовима, препознајући код њега чак и антифеудалне ставове. Обе стране се нису либиле да крајње слободно тумаче *Историју славјанобугарску*, а по потреби и да домаштавају ставове и идеје које Пајсије не само да нигде није забележио, него с обзиром на њихову анахроност, није ни могао имати.⁶⁴¹

Марксистички поглед на Пајсија постаће доминантан после Другог светског рата, и утицаће на даље утврђивање стереотипа и преувеличавања када је у питању садржај и домет Пајсијевог дела. Интересантно је да се управо у овом периоду комунистичке власти окончао и спори процес канонизације овог хиландарског монаха. Тек 26. јуна 1962. године Бугарска православна црква прогласила га је „бугарским свецем“.⁶⁴² На овај начин, почасно место хиландарског монаха и бугарског историчара у националном наративу о *бугарском препороду*, добило је и своју духовну потврду.

⁶⁴¹ Даскалов, 164–165, 243–244, 253.

⁶⁴² Марагос, 135.

5. ЗАКЉУЧАК

Светогорски манастири, и Хиландар међу њима, наставили су и током XVIII века да се успешно носе с политичким и економским изазовима. Своје добро познавање османских административних и судских пракси, Хиландарци су користили како би потврдили, одбранили и, када је то било могуће, проширили своје повластице. Такви напори изискивали су значајна финансијска средства, те је манастир био приморан да поред своје основне верске улоге, велику пажњу посвећује вођењу манастирске економије. Брига о поседима на Атону и његовом ширем залеђу често је доводила до обраћања монаха кадијским судовима и другим османским чиновницима. Османска држава се није мешала у унутрашња питања уређења манастира, поставивши као свој најважнији интерес редовно прикупљање дажбина од манастирске заједнице. У том циљу је спроведен и 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 грошева) и да је једном годишње предају властима. Како би задржали другу важну повластицу – ослобађање од плаћања ванредних намета, атонски манастири су морали да убудуће плаћају 7.000 грошева годишње. Хиландар се налазио на петом месту међу манастирима по учешћу у укупној суми одсека (8,34%, тј. 650,52 грошева).

Како и удео у прикупљању заједничких дажбина показује, Хиландар је спадао међу најутицајније манастире Свете Горе. Захваљујући иметку и традицији, и током XVIII века задржао је утицај на вођење заједничке политике монашке заједнице. Промене неких аспеката уређења и управе Васељенске патријаршије одразили су и на ситуацију на Светој Гори. Патријарх Гаврило IV издао је 1783. године нови *Типик* за монашку заједницу. Њиме је потврђен колективни вид управе у коме су учествовали представници свих манастира, али је извршена реорганизација по угледу на Васељенску патријаршију. Уместо Сабора старца који су чинили представници свих двадесет манастира, извршно тело је од тада чинио

четворочлани надзорни одбор – *Свештена епистасија*, чији су се чланови бирали с једногодишњим мандатом. Сабор је опстао, и првих пет места заузимао су манастири Велика Лавра, Ватопед, Ивиرون, Хиландар и Дионисијат. Наведена хијерархија је важна јер је ново тело, епистасија, бирано 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. Хиландар је тако имао прилику да сваке пете године делегира председавајућег епистасије, и тиме задржи своје место у хијерархијском поретку.

Света Гора јесте званично спадала под јурисдикцију Васељенске патријаршије, али посебне везе Хиландара са српским црквеним прелатима нису прекидане током читавог XVIII века. То није учињено ни када је дошло до премештања центра српске православне црквене организације ван Османског царства на простор Хабзбуршке монархије. Хиландарци су се и у тим новим условима снашли, успоставивши присуство на територијама под јурисдикцијом Карловачке митрополије. Створен је читав нови простор утицаја манастира, и монаси су редовно путовали по православним епархијама северно од Дунава и Саве како би прикупљали прилоге. Стицање метоха у Новом Саду и Карловцу четрдесетих година XVIII века сликовито приказује интензитет ових веза. Истовремено, сам манастир постаје део политичког програма који је своју кристализацију достигао током деловања патријарха/карловачког митрополита Арсенија IV. Он је, подстакнут новим токовима у политичке мисли у централној Европи, препознао важност успостављања везе са средњовековним државотворним традицијама ради учвршћивања сопственог ауторитета и легитимитета у односу према аустријским властима. Света царска и патријаршијска лавра имала је значајно симболичко место у том пројекту, с једне стране представљала је везу с најзначајнијим српским светитељима и неприкосновено верско средиште, а с друге стране преко своје повезаности с династијом Немањића представљала је јединствену непрекинуту спону с традицијама које је патријарх Арсеније ставио у центар својег политичког деловања. Хиландарци су и у другој половини века наставили да одржавају везе с православним клером и становништвом у Хабзбуршкој монархији, али су далекосежне

реформе Марије Терезије наметнуле ограничења. Наиме, забрањено је да поданици друге државе поседују имовину на простору монархије, те су манастирске куће морале да буду продане 1769. године.

Поред тешкоћа које су искусили у Хабзбуршкој монархији, и у Русији је цар Петар Велики још почетком XVIII века увео строжа правила за путујуће монахе који су прикупљали милостињу. Прилив средстава од помоћи никада није у потпуности прекинут, али он није чинио основу манастирске економије. Хиландарци су опстанак свог манастира и испуњавање дужности према османској држави заснивали пре свега на пространим метосима смештеним на самом Атону, као и на оближњој Халкидици 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, постојање прихода пратило је 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 смештених на Светој Гори.

Хиландарци су током XVIII века стекли и низ пре свега градских метоха на простору источног Балкана. Тај простор је био поштеђен већих ратних разарања све до последње деценије века, и његово економско јачање неће прекинути ни период несигурности изазван деловањем великих разбојничких група, познатих под именом крџалије. Развитак занатства и трговине одразио се и на квалитет културног и друштвеног живота немуслиманског становништва. Монаси Хиландара су путујући ради прикупљања милостиње, или како се то тада називало у писанију, развијали присне везе с локалним становништвом у читавом низу градова данашње Бугарске и источне Србије. Све више формализована организација православних заједница у оквирима градова, отварао је нове могућности за исказивање религиозности. У парохијалним црквама прикупљани су о великим празницима прилози за најважније манастире. А Хиландар је, бар када је у питању било становништво српског и бугарског порекла, уживао велики углед. Имућнији мушкарци и жене обично су пред крај живота одлучивали да преко путујућих монаха пошаљу у манастир своје прилоге ради помена на литургији.

Успостављањем градских метоха присуство Хиландараца међу верницима постајало је стално и комплексније. Њихов значај није био само економски, него још више друштвени и верски. Монаси су боравећи у манастирском метоху често обављали и свештеничке дужности, јер је у многим насељима постојао мањак 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 некретнине у градовима и селима стицао куповином и као поклон. Османски правни систем омогућавао је и немуслиманима да заснивају верске задужбине, те су тако богатији чланови православних заједница у балканским градовима своју религиозност изражавали и кроз чин задужбинарства. Судске одлуке сачуване у манастирском архиву сведоче о упознатости монаха с правном праксом. Тумачења шеријата важећа у Османском царству била су изричита по питању начина на који је могла настати верска задужбина, тј. у исламској терминологији вакуф. Хиландар није могао бити именован као уживалац прихода од задужбине, јер исламски правни систем није препознавао правна лица. Вакуф је зато морао бити намењен искључиво монасима и сиромашнима настањеним у манастиру. И док на простору данашње Бугарске примећујемо да су многе некретнине у посед манастира дошле управо шеријатским увакуфљењем, и даље је примењивана и једна друга пракса. Наиме, уговор о поклону могао је бити заведен као купопродајни уговор. Најчешће сам документ не пружа никакве индикације да ли су монаси неку кућу купили из сопствених средстава, или су је добили на поклон. Купопродајни уговори имали су једноставнију форму и теже их је било оспорити, чиме се објашњава зашто се прибегавало фиктивним трансакцијама.

Осим неколико примера парцела на селу, већина хиландарских метоха биле су градске стамбене куће. Најчешће се радило о једнособним некретнинама окруженим двориштем и помоћним зградама. У ређим случајевима, као што је на пример метох у Софији, кућа је била на спрат с предворјем и простором за пријем гостију, тј. диванханом. Свакако се најчешће није радило о кућама најсиромашнијих, већ оних са сигурнијим и знатнијим приходима, иако их ако се само њихова наведена цена узме у

обзир можемо сместити међу оне ниске и средње вредности. Највреднији били су поседе у Софији, Пазарџику, Отлуку код Татар Пазара, Копривштици и Нишу. Поред ових градова манастир је имао своје поседе и у Старој Загори, Казанлуку, Асеновграду, Чирпану, Трнову, Плевену, Сливену и Дупници. Вредност некретнине наведене у судским исправама није увек веродостојна, јер је могла бити предмет претходних, вансудских договора, или пак фиктивна. Зато о имовинском стању и друштвеном положају дародаваца више говоре сами описи кућа и различите титуле и одреднице занимања уз имена хиландарских добротинитеља.

Везе између православног становништва и манастира биле су двосмерне. Као још један важан вид религијске праксе издвајала су се ходочасничка путовања. 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 хаџи забележених у документима било као манастирски дародавци или као сведоци правног чина. Међутим, таква опасна и економски исцрпљујућа путовања далеко од тога да су била доступна свим верницима. С друге стране, много распрострањенија била су поклоничка путовања до локалних светиња, а Света Гора је свакако представљала централну тачку верске мапе православног становништва Балкана. Тако је и Хиландар привлачио стотине ходочасника, који су проводили највеће празнике у манастиру и учествовали у литургији. Истраживачи су приметили изразиту формалност ходочашћа код балканских хришћана, која није била карактеристична за друге православце. Тачно утврђени ритуали пратили су и мања поклоничка путовања у Хиландар. Цела локална заједница се организовала како би испратила поклонике, који су са своје стране обавезно у манастиру куповали иконе, гравире и друге својеврсне сувенире, које су по повратку делили својој породици и пријатељима.

Проучавајући везе Хиландара с територијом источног Балкана, постављало се питање колико је у историографији општеприхваћени закључак о јачању утицаја Бугара у манастиру током XVIII века заиста оправдан. Нема сумње да су особе бугарског порекла чиниле већину задужбинара и поклоника који су долазили с датог простора. И не само то,

све већи број Хиландараца потицао је из области које данас обухвата Република Бугарска. Међутим, предмодерни идентитети захтевају изнијансиранији приступ него што је то национална историографија XIX и XX века имала. Различити етнички идентитети јесу постојали и 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 или пак свеобухватној верској групи, играли су важну улогу у свакодневном животу људи. Често и 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 аспеката вишеслојних и комплексних идентитета била променљива. Без организационих потенцијала модерних националних држава, није била могућа никаква шира хомогенизација становништва. Старе традиције су опстајале, и особе су много слободније прелазиле између различитих идентитета, понекад предност дајући на пример припадности православној екумени, а у другим ситуацијама држећи се својих локалних посебности. Стога су групни идентитети били флуидни и зависили су од друштвеног контекста, те је потребно опрезно тумачити термине који су често имали сасвим различито значење него што ће га стећи у доба националних држава потоњег века.

Као студија случаја, у раду је изабран пример живота и делатности једног монаха, Пајсија Хиландарског. Његово дело *Историја славјанобугарска* често је од краја XIX века тумачено као темељ развоја бугарске националне идеје. Анализирајући ово дело у оквиру њему савремених друштвених и културних услова, показало се да су политичке и друштвене околности у којима је његов аутор живео пресудно утицале на садржину. Пајсије је био под делимичним утицајем историзма који је владао у средњој Европи тога доба. Он је препознао важност познавања прошлости ради учвршћивања легитимности једне етничке групе, тј. у његовом случају бугарског народа. Такође, усвојио је и ставове о важности неговања вернакуларног језика, који су за његово време били модерни. У свом делу често је Бугаре поредио с Грцима и Србима, желећи да покаже заостајање свога народа. То је дало повода за често искључива тумачења о његовим крајње анти-грчким ставовима. Међутим, он је у хеленизацији градског

становништва пре свега видео рушење традиционалних друштвених односа. Тако је његово инсистирање на коришћењу бугарског језика пре позив на очување традиција, а не подстицање на супротстављање Грцима у националном смислу. И надасве, читава *Историја славјанобугарска* прожета је позивањем на православље и значај очувања вере. Чак и када прави листу „бугарских светитеља“, Пајсије само жели да покаже да и његов народ има право на пуноправну припадност православној екумени. У тим деловима текста посебно се читава значај Хиландара за бугарског монаха. Боравак у овом манастиру дуге средњовековне традиције формирао је поглед на свет Пајсија Хиландарског. И када има понешто да замери српским члановима манастирске обитељи, он не престаје да показује велико поштовање према светитељима династије Немањића, који су завредели и посебан екскурс у његовој књизи.

Двојаким приступом проучавању историје Хиландара у XVIII веку, уз посвећивање пажње османском контексту функционисања манастирске економије с једне стране, и учешћу монаха у културним и друштвеним токовима својственим датом периоду с друге, покушано је да се представе сложеност и вишеслојност како монашког живота, тако и улоге Хиландара међу православним становништвом. Овим се затварао круг односа између братства манастира и становника источног Балкана. Монаси су били спремни да напуштају зидине свог манастира и упуте се међу вернике усмеравајући развитак религијских пракси. Са своје стране, лаици су кроз институције задужбинарства и поклоничких путовања узимали учешћа у манастирском животу. Као крајњи вид те повезаности, поједини од верника одлучивали су се за монашки живот, а Хиландар је имао довољну привлачност захваљујући својој вишевековној традицији и повезаности с важним светитељским култовима да привуче к себи особе с простора читавог Балкана.

СПИСАК ИЗВОРА И ЛИТЕРАТУРЕ

Необјављени извори

- Архив манастира Хиландара
 - Turcica, 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 Председништва владе (Başbakanlık Osmanlı Arşivi)
 - 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, "Dhimmīs in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *Int. Journal of Middle East Studies* 31 (1999), 429–444.
- Aksan, Virginia, "Enlightening the Ottomans: Tott & Mustafa III", у: Ali Çaksu (ур.), *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World*, Istanbul 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.
- Иста, *Ottoman Wars 1700–1870: An Empire Besieged*, London 2007.
- Alexander, John, Laiou, Sophia, “Health and Philanthropy Among the Ottoman Orthodox Population, Eighteenth to Early Nineteenth Century”, *Turkish Historical Review* 5 (2014), 1–15.
- Антонин (Капустин), *Заметки поклонника Святой Горы*, Москва 2013.
- Anastasopoulos, Antonis, “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* (A. Anastasopoulos, ed.), Rethymno 2012, 435–453.
- Исти, “The Mixed Elite of a Balkan Town: Karaferye in the Second Half of the Eighteenth Century”, у: Antonis Anastasopoulos (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, Rethymno 2005, 259–268.
- Исти, “Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)”, у: J. Duindam, J. Harries (eds.), *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, 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)”, *Ὁ Ἐραμιότης* 3 (1965), 33–75.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1991.
- Антонов, Александър, „Организация и финансиране на османската куриерска служба през XVII и XVIII век“, у: *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.

- 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 Аѳонской Горы Василья Григоровича Барскаго имъ самимъ описанное съ 32-мя рисунками и картою Аѳонской горы*, Санкт Петербург 1887.
- Исти, „Краткое описание горы Аѳонския въ первое посещение оной Василиемъ Барскимъ 1725–1726 годахъ“, у: *Три древнихъ сказанія о святой горѣ Аѳонской и краткое описание св. Горы составленное въ первое посещение оной Василиемъ Барскимъ (1725–1726. г.)*, Москва 1895, 15–50.
- 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: A. Gallotta (ed.), *Studi Preottomani e Ottomani. Atti del Convegno di Napoli (24–26 settembre 1974)*, Napoli 1976, 69–74.
- Бранковић, Ђорђе, *Хронике славеносрпске*, приредила Ана Кречмар, т. I, Београд 2008.
- Braude, Benjamin, „The Foundation Myths of the Millet System“, у: 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, 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 Вишњскога в Иерусалим, Синай и Афон (1707–1709)*, С. П. Розанов (ред.), 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 Seventeen 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.
- Иста, “Dynamics of Territorial Division of Rumelia Province“, *Études balkaniques*, XLVI/1–2 (2010), 148–205.
- Иста, “The Rich in Eighteenth- and Nineteenth-Century Arbanasi: Networks of Prosperity“, у: Evguenia Davidova (ed.), *Wealth in the Ottoman and Post-Ottoman Balkans. A Socio-Economic History*, London-New York 2016, 139–151.
- Иста, „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.

- 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 Selânîk (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.
- Иста, “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.
- Иста, “Towards a Portrait of ‘the Rich’ in Ottoman Provincial Society: Sofia in the 1670s”, y: Antonis Anastasopoulos (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, Rethymno 2005, 149–199.
- Иста, “Villagers in International Trade: The Case of Chervena Voda, Seventeenth to the Beginning of the Eighteenth Century”, *Oriente Moderno*, N. S. 25 (86)/1 (2006), 1–20.
- Иста, “Secession and Revolution in the Ottoman Empire at the End of the Eighteenth Century: Osman Pazvantoglu and Rhigas Velestinlis”, y: Antonis Anastasopoulos, Elias Kolovos (eds.), *Ottoman Rule and the Balkans, 1760–1850: Conflict, Transformation, Adaptation. Proceedings of an international conference held in Rethymno, Greece, 13–14 December 2003*, Rethymno 2007, 73–94.
- Иста, “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“, *Споменик СКА* 51 (1913), 43–69.
- Исти, „Једно грчко хиландарско писмо из XVIII в. с миниатурама“, *Зборник за историју Јужне Србије и суседних области I* (1936), 389–394.

- Исти, *Азбучник Српске православне цркве по Радославу Грујићу*, приредио Слободан Милеуснић, Београд 1993.
- Давидов, Динко, „Манастир Хиландар на бакрорезима XVIII века“, *Хиландарски зборник 2* (1971), 143–171.
- Исти, *Хиландарска графика*, Београд 1990.
- Исти, *Српска стематологија Беч 1741*, Нови Сад 2011.
- [Дамаскин], *Афонская Гора и Соловецкій монастырь, труды чудовскаго іеродіакона 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.
- Иста, Мирчева, Кета, Тодорова, Олга, Иванова, Светлана, „Четирир зографски кондики от XVIII – началото на XIX в.“, у: Димитар Пеев и др. (прир.), *Зографски съборник: Зографският архив и библиотека. Изследвания и перспективи*, Света Гора 2019, 350–412.
- 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.
- Исти, “Understanding the Pre-National(ist) Balkans: The ‘Romaic’ Community”, у: P. M. Kitromilides, Anna Tasaki (ed.), *Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation*, Athens 2010, 21–69.
- Исти, „Преднационални идентичности на Балканите“, у: Румен Даскалов, Чавдар Маринов (ур), *Преплетените истории на Балканите*, т. 1: *Национални идеологии и езикови политики*, София 2013, 21–75.
- Димитров, Страшимир, „Занаяти и търговия в София през XVIII век“, у: *София през вековете*, 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*, приредио Ђорђе Ђурић, Нови Сад – Шид 2018, 7–133.
- 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”, *Études balkaniques*, XLVII/4 (2011), 76–96.
- Иванова, Светлана, „Християнска и мюсюлманска благотворителност по българските земи, XVI–XVIII в. (документи, учасници и институции), у: *Дарителство и взаимопомощ в българското общество (XVI–началото на XX в.)*, Софија 2003, 7–138.
- Иста, “Varoş: The Elites of the Reaya in the Towns of Rumeli, Seventeenth–Eighteenth Centuries“, у: Antonis Anastasopoulos (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V*, Rethymno 2005, 201–246.
- Иванов, Ђордан, *Български старини из Македонија*, Софија 1931.
- “Idiorhythmic monasticism”, у: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 2, New York-Oxford 1992, 981–982.
- [Игнатий], *Описание путешествия отца Игнатія 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.
- İnalçık, Halil, “Djizya. Ottoman”, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. II: C–G, Leiden 1991, 562–566.
- Исти, “Ispendje”, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Vol. IV: IRAN–KHA, Leiden 1997, 211.
- Imber, Colin, *Ebu’s-su’ud. The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh 1997.

- Исти, *The Ottoman Empire, 1300–1650. The Structure of Power*, New York 2002.
- Иналџик, Халил, *Османско царство. Класично доба 1300–1600*, Београд 2003.
- Ihsanođlu, Ekmeledin (prir.), *Historija osmanske државе i civilizacije*, Sarajevo 2004.
- İpşirli, Mehmet, “Arzuhal”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 3, İstanbul 1993, 447–448.
- Jennings, Ronald, “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri”, *Studia Islamica* 48 (1978), 133–172.
- Исти, “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.
- Исти, “Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri”, *Studia Islamica* 50 (1979), 151–184.
- Kabrda, Josef, *Le systèm fiscal de l’Eglise orthodoxe dans l’Empire ottoman (d’apres les documents turcs)*, Brno 1969.
- Karateke, Hakan, “Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis”, у: Hakan Karateke, Maurus Reinkowski (eds.), *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden-Boston 2005, 13–52.
- Караџова, Даринка, „Источни балкански регион и његове везе са Хиландаром крајем XVIII и почетком XIX века“, у: *Међународни научни скуп Осам векова Хиланадара*, Београд 2000, 109–120.
- Kermeli, Eugenia, “Ebū’s Su’ūd’s Definitions of Church Vakfs: Theory and Practice in Ottoman Law”, у: R. Gleave, E. Kermeli (eds.), *Islamic Law. Theory and Practice*, London-New York 2001, 141–156.
- Кириянов, Ангел, „Народностни елементи в езика на История славянобългарска“, 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.
 - Исти, “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, 51–70.
 - Исти, “‘Balkan Mentality’: History, Legend, Imagination“, *Nations and Nationalism* 2/2 (1996), 163–191.
 - Исти, “Orthodox Culture and Collective Identity in the Ottoman Balkans during the Eighteenth Century”, у: Antonis Anastasopoulos, Elias Kolovos (eds.), *Ottoman Rule and the Balkans, 1760–1850: Conflict, Transformation, Adaptation. Proceedings of an international conference held in Rethymno, Greece, 13–14 December 2003*, Rethymno 2007, 131–145.
 - Kolovos, Elias, “Christian Influence and the Advent of the Europeans. Negotiating for State Protection: Çiftlik-Holding by the Athonite Monasteries (Xeropotamou Monastery, Fifteenth–Sixteenth C.), у: Colin Imber, Keiko Kiyotaki, Rhoads Murphey (eds.), *Frontiers of Ottoman Studies*, vol. II, London 2005, 197–210.
 - Исти, “Monasteries in the Rural Society and Economy of the Greek Lands under the Ottomans: A Historiographical Appraisal”, у: E. Kolovos (ur.), *Ottoman Rural Societies and Economies. Halcyon Days in Crete VIII, A Symposium Held in Rethymno 13–15 January 2012*, Rethymno 2015, 165–171.
 - Константинов, Данаил, *Жеравна в миналото и до днешно време*, Жеравна 1948.
 - Косев, Константин, „Бугарски препород“, у: С. Пириватрић (прир.), *Историја бугарске*, Београд 2008, 171–226.
 - Костић, Мита, „Хиландарски метоси у Карловцима и Новом Саду“, *Летопис Матице српске* 313/1–3 (1927), 485–491.

- Kotzageorgis, Phokion, "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.
- Исти, "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.
- Исти, "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*, Heraklion 2014, 207–222.
- Красић, Владимир, „Два писма хиландарских калуђера манастиру Ораховици“, *Старинар* IV (1887), 6–10.
- Крешић, Огњен, „Барон де Тот – Минхаузенев узор као модернизатор османске војске“, *Новопазарски зборник* 32 (2009), 29–37.
- Исти, „Пајсије Хиландарски и његова *Историја славјанобугарска*“, у: Александар Фотић, Зоран Ракић (ур), *Осма казивања о Светој Гори*, Београд 2013, 109–125.
- Исти, "Serbian Monk Gerasim Zelić on the Late 18th Century Istanbul", у: Mustafa Özkan, Enfel Doğan (eds.), *VIII. International Turcology Congress. 30 September–04 October 2013 – Istanbul, Book of Papers*, Vol. IV, İstanbul 2014, 591–602.
- Исти, „Хришћани као сведоци чина (şuhud ul-hal) на кадијским судовима у Османском царству“, *Зборник Матице српске за историју*, 89 (2014), 23–34.
- Исти, "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.
- Kütükoğlu, Mübahat S, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul 1994.
- Иста, "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.
- Lewis, Bernard, “Askari”, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, Leiden 1986, 712.
- Исти, *The Political Language of Islam*, Chicago 1991.
- Макуљевић, Ненад, „Визуелна култура и приватни идентитет православних хришћана у 18. веку“, у: Александар Фотић (ур.), *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, Београд 2005, 72–111.
- Маджаркова-Чавдарова, Огњана, „Дарителят Марко Йовов и въпросите около неговото завещание от 1835. г., град Нежин“, у: Пламен Митев (ред.), *Дарителство о взаимопомощ в българското общество (XVI–началото на XX век)*, София 2003, 111–152.
- Марагос, Василис, *Паусий 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 Хиландар у XVIII веку“, *Хиландарски зборник* 3 (1974), 7–70.
- Исти, „Идеје историзма у српској графици XVIII века“, у: Динко Давидов (ур.), *Српска графика XVIII века*, Београд 1986, 7–11.
- Исти, „Раскршћа у веку Јована Рајића“, у: *Зборник радова научног скупа: Јован Рајић. Историчар, песник и црквени великодостојник*, Нови Сад 2002, 11–17.
- Миловановић, Методије, *Живот у манастиру Хиландару*, Шабац 1908.
- Милошевић, Гордана, „Становање у граду и на селу“, у: Александар Фотић (ур.), *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, Београд 2005, 142–172.
- [Михајловић, К.], *Кратки опис Свете и најславније лавре царске Хиландара у Светој гори атонској настојањем и старањем преподобног проигумана те лавре кир Кирила Михајловића родом са*

граница Филипопољских за Србе и Бугаре на на свет издао..., Београд 2011.

- Мутафчиева, Вера, „За рољата на вакъфа в градската икономика на балканите под турска власт (XV–XVII век)“, *Известия на Института за историја* 10 (1962), 121–145.
- Иста, *Кърджалијско време*, Софија 1993.
- McGowan, Bruce, *Economic Life in Ottoman Europe. Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*, Cambridge 1981.
- Nagata, Yuzo, *Tarihte Âyânlar. Karaosmanoğluları Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1997.
- Ненадовић, Слободан, „Архитектура Хиландара. Цркве и параклиси“, *Хиландарски зборник* 3 (1974), 85–208.
- Исти, „Становање монаха у Хиландару“, *Хиландарски зборник* 6 (1986), 83–126.
- Обрадовић, Доситеј, *Живот и прикљученија*, Београд 1997.
- Oğuz, Mustafa, Akgündüz, Ahmed, “Hüccet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, с. 18, İstanbul 1998, 446–450.
- Özcan, Abdülkadir, “Çeribaşı”, *İslâm Ansiklopedisi*, с. 8, İstanbul 1993, 270–272.
- Павловић, Мирослав, Крешић, Огњен, „Институција апелације у правном систему Османског царства током транзиционог периода“, *Зборник Матице српске за друштвене науке* 154 (1/2016), 37–51.
- Павловић, Мирослав, *Смедеревски санџак 1739–1788. Војно-административно уређење*, Нови Сад 2017.
- Паисий Хиландарски, *Историја славянобългарска. Критическо издание с превод 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: Halil İnalçık, Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, Cambridge 1994, 947–980.
- Исти, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge 2003.

- Папахрисанту, Дионисија, *Атонско манастиво*, 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: Димитър Пеев и др. (прир.), *Зографски съборник: Зографският архив и библиотека. Изследвания и перспективи*, 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.
- Исти, *Паисий Хилендарски*, София 1918.
- Peters, R, Behrens-Abouseif, D, Powers, D. S. и др, “Wakf“, у: P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, и др. (eds.), *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: P. Odorico (ed.), *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVIIe siècle)*, Paris 1996, 429–485.
- Поленаковић, Харалампије, „Неколико непознатих података о Пајсију Хиландарском“, *Хиландарски зборник*, 1 (1966), 171–181.
- Поповић, Даница, „Живот у монашкој заједници“, у: Смиља Марјановић-Душанић, Даница Поповић (ур.), *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд 2004, 525–551.
- Пузовић, Љиљана, „Парохијско свештенство Темишварске епархије средином XVIII века“, *Темишварски зборник* 9 (2017), 19–39.
- Иста, „Хиландарска писанија 1709. године“, *Зборник Матице српске 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 Богдановићу у спомен*, Београд 2018, 239–263.
- Раковски, Георги С., *Няколикo речи о Асеню Първoму*, 1860.
 - Радев, Иван, *Историйа на българската литература през Възраждането*, Велико Търново 1997.
 - Радев, Иван, *История на Велико Търново XVIII–XIX век*, Велико Търново 2000.
 - Радев, Иван, *Таксидиотство и таксидиоти по български земи през XVIII–XIX век*, София 2008.
 - Радкова, Румяна, *Възрожденска Дупница (XVIII–XIX в.)*, София 2015.
 - Радкова, Румяна, „Общественa благотворителност на софиянци до освобождението“, у: *София през вековите*, Т. I, София 1989, 172–188.
 - Радојчић, Никола, *Српски истoричар Јован Рајић*, Београд 1952.
 - Радосављевић, Недељко, „Вера и црква у свакодневном животу у 18. веку“, у: Александар Фотић (ур.), *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, Београд 2005, 377–399.
 - Райков, Божидар, „Един документ за Паисий Хилендарски 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 Светог Димитрија и Светог Саве Српског у Хиландару*, Нови Сад 2008.
 - (Рајић, Јован), *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче же Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ изъ тмы забвенія и во свѣтъ историческій произведенная Іоанномъ 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 Paysius dem Jahre 1761“, *Archiv für slavische Philologie* XXII (1900), 620–621.
- Сава Хиландарац, *Историја манастира 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.
- Исти, “The Image of the Past as a Historical Argument. The Reception of the Middle Ages in Serbian Baroque Art“, у: Lidija Merenik, Vladimir Simić, Igor Borozan (eds.), *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, 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.
- Σμυρνάκης, Γερασιμος, *Τό Ἅγιον Ὄρος*, Αθήνα 1988²
- Снегаров, Иван, *История на Охридската архиепископия/патриаршия*, Том 2, София 1932.
- Снегаров, Иван, „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.
- Исти, “The Poor Man of Christ and their Leaders: Wealth and Poverty within the Christian Orthodox Clergy of the Ottoman Empire (Eighteenth–

- Nineteenth Century), у: Evgenia Davidova (ed.), *Wealth in the Ottoman and Post-Ottoman Balkans: A Socio-Economic History*, London-New York 2016, 85–101.
- Стоянов, Иван, *История на българското възраждане*, Велико Търново 1999.
 - Стоянов, Маньо, „Преписи на Паисиевата „История славянобългарска““, у: *Паусий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, София 1962, 557–597.
 - Стојановић, Љубомир (прир.), *Стари српски записи и натписи*, I–VI, Београд 1982–1988².
 - 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: Kate Fleet (ed.), *The Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, *Oriente Moderno*, n.s. XVIII (LXXIX)/1 (1999), 217–232.
 - Суботић, Гојко, Миљковић, Бојан, Дудић, Никола (прир.), *Натписи манастира Хиландара*. Том I: XIV–XVII век, Београд 2019.
 - Sućeska, 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.
 - Исти, “Mīrāth”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, Leiden-New York 1993, 106–111.
 - Табаков, Симеон, *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: Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann (eds.), *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Würzburg 2003, 301–316.
 - Таубе, Фридрих Вилхелм фон, *Историјски и географски опис Краљевине Славоније и Војводства Срема како с обзиром на њихове*

природне особине тако и на њихово садашње устројство и ново уређење у црквеним, грађанским и војним стварима. Из сопственог посматрања и запажања учињених у самој земљи, Нови Сад 1998.

- Tezcan, Baki, *The Second Ottoman Empire. Political and Social Transformation in the Early Modern World*. Cambridge 2010.
- *Тештер хиландарски XVIII век*, приредио Божидар Рајков, Софија 1998.
- Тимотијевић, Мирослав, „У освит новог доба“, у: Марко Поповић, Мирослав Тимотијевић, Милан Ристовић, *Историја приватног живота у Срба од средњег века до савременог доба*, 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.
- Исти, *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.
- Радмила Тричковић, „Ниш у XVIII веку“, у: Даница Милић (ур), *Историја Ниша. I: Од најстаријих времена до ослобођења од Турака 1878. Године*, Ниш 1983, 208–242.
- Ћирковић, Сима, „Рајићева историја и почеци модерне српске историографије“, *Летопис Матице 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, Порфирий, *Исторія Аѳона, часть III: Аѳонъ монашескій. Судьба его съ 911 що 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.
- Иста, “Social Life in Cities”, у: Halil İnalcık, Donald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, Cambridge 1994, 576–636.
- Фотић, Александар, „Улога вакуфа у развоју оријенталног града: београдски вакуф Мехмед-паше Јахјапашића“, у: Јованка Калић, Милосав Чоловић (ур.), *Социјална структура српских градских насеља (XII–XVIII век)*, Београд 1992, 149–159.
- 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, „Између закона и његове примене“, у: А. Фотић (прир), *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, Београд 2005, 27–71.
- Исти, “Athonite Travelling Monks and the Ottoman Authorities (16th–18th Centuries)”, у: Ekrem Čaušević, Nenad Moačanin, Vjeran Kursar (eds.), *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*, Zagreb 2010, 157–165.
- Исти, “Tracing the Origin of a New Meaning of the Term Re’āyā in the Eighteenth-Century Ottoman Balkans”, *Balkanica* XLVIII (2017), 55–66.
- Hagen, Gottfried, “Legitimacy and World Order”, у: Hakan Karateke, Maurus Reinkowski (eds.), *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden-Boston 2005, 55–83.
- 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: Özgür Kolçak (ed.), *Turkey and Bulgaria. A Contribution to Balkan Heritage*, İstanbul 2017, 75–98.
- Heyd, Uriel, "Қānūn and Sharī'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 Атонска. Историја, начин живота, блага*, Београд 1994.
- Цанев, Димитър, *Българската историческа книжнина през възраждането. XVIII–първата половина на XIX век*, София 1989.
- Clogg, Richard, "The 'Dhidhaskalia Patriki' (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda", *Middle Eastern Studies* 5/2 (1969), 87–115.
- Исти, *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: Динко Давидов (ур), *Српска графика XVIII века*, Београд 1986, 55–80.
- Шаркић, Срђан, *Средњовековно српско право*, Нови Сад 1995.
- Walpole, Robert, *Memoirs relating to European and Asiatic Turkey and Other Countries of the East*, London 1818.
- Yérasimos, Stéphane, "Dwellings in Sixteenth-Century Istanbul", у: Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann (eds.), *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Würzburg 2003, 275–300.
- Yıldız, Murat, *Bahçivanlıktan Saray Muhafızlığına Bostancı Ocağı*, İzmir 2011.

