

УНИВЕРЗИТЕТ УМЕТНОСТИ У БЕОГРАДУ

ФАКУЛТЕТ МУЗИЧКЕ УМЕТНОСТИ

Одсек за музикологију

Марина Ј. Марковић

**СРПСКО ЦРКВЕНО ПОЈАЊЕ У КОНТЕКСТУ
РУСКО-СРПСКИХ КУЛТУРНИХ РЕЛАЦИЈА
ДУГИ ОСАМНАЕСТИ ВЕК**

Докторска дисертација

Ментор: др **Ивана Перковић**, редовни професор

Београд, 2020.

UNIVERSITY OF ARTS IN BELGRADE

FACULTY OF MUSIC

Department of Musicology

Marina J. Marković

**SERBIAN CHANT IN THE CONTEXT OF
RUSSO-SERBIAN CULTURAL RELATIONS
THE LONG EIGHTEENTH CENTURY**

PhD Thesis

Mentor: Dr **Ivana Perković**, Full-Time Professor of Musicology

Belgrade, 2020

Чланови комисије:

др **Марија Масникоса**, ванредни професор, Катедра за музикологију, Факултет музичке уметности, Универзитет уметности у Београду

др **Биљана Лековић**, доцент, Катедра за музикологију, Факултет музичке уметности, Универзитет уметности у Београду

др **Драган Ашковић**, ванредни професор, Катедра за литургику, Православни богословски факултет, Универзитет у Београду

др **Биљана Мандић**, ванредни професор, Катедра за музичку теорију и педагогију, Филолошко-уметнички факултет, Универзитет у Крагујевцу

Датум одбране:

Српско црквено појање у контексту руско-српских културних релација Дуги XVIII век

Апстракт

Међу истраживачким темама везаним за област српског народног црквеног појања посебно место заузимају оне које се тичу порекла новијег српског пјенија, будући да музиколози још увек нису дали целовит одговор на кључна питања везана за његову генезу. С обзиром претпоставку да је међу факторима који су учествовали у процесу формирања српских црквених напева у XVIII веку одређену улогу имало и руско, првенствено украјинско, тзв. кијевско појање, докторска дисертација *Српско црквено појање у контексту руско-српских културних релација* посвећена је истраживању различитих аспеката његовог односа са новијим српским појањем.

У овом раду сагледавање српског појања у светлу руских музичких утицаја обухватило је различите сфере истраживања, међу којима посебан значај имају оне које се односе на теоријски, историјски, аналитички и интердисциплинарни приступ изучавању веза новијег српског и кијевског појања. У теоријски оквир укључено је и културолошко разматрање епоха у којима настају новије српско, односно кијевско појање, будући да се значај ових музичких појава не може разумети изван контекста свеукупности остварених духовних и материјалних вредности времена које их је створило. Сродне културно-историјске околности у којима су живели Срби на тлу Хабзбуршке монархије, односно народ у деловима Руске империје који су до средине XVIII века били под влашћу Пољско-литванске уније, довеле су, наиме, до сличних процеса на различитим местима у распону од око једног века: под окриљем два словенска народа настајао је, дакле, у различито време нови израз у уметности – у књижевности, ликовним уметностима и архитектури означен као украјински, односно српски барок, а у музици као кијевско појање, односно као српско народно црквено појање.

Попут генезе српског народног црквеног пјенија, порекло кијевског појања до данас није у потпуности разјашњено. Претпоставља се, међутим, да су у његовом формирању, поред утицаја црквених мелодија католичке провенијенције, извесну улогу одиграли и украјински фолклорни напеви. Поред недовољно јасног порекла и могућег удела

фолклорних мелодија у његовом формирању, постоје и бројне друге аналогije са новијим српским појањем. Међу њима се истичу оне које недвосмислено упућују на могућност њихове дубље повезаности. То су: подела појања на велико и мало, организација песама заснована на принципима осмогласја, као и базирање мелодијске структуре на низању фраза и њиховом груписању, односно на периодичном понављању груписаних мелодијских целина. У контексту разматрања у ком степену се мелодијске карактеристике украјинских црквених напева рефлектују на мелодије новијег српског појања, посебна пажња у овом раду посвећена је упоредном истраживању њихових музичких карактеристика, са освртом на могућност постојања мелодијске класификације у оквиру гласова у кијевском појању аналогне подели мелодија појединих гласова на начине у српском појању, основне музичке одлике напева унутар гласова или, пак, мелодијских група (начина) у оквиру њих, формалну организацију напева и специфичности мелодијске структуре. На основу увида у аналогije музичких карактеристика украјинских и српских црквених мелодија у погледу формалних и тоналних аспеката напева, претпоставка о знатном уделу кијевског појања у процесу формирања новијег српског појања потврђена је током овог истраживања.

Кључне речи: српско црквено појање, кијевско појање, Кијево-Могиланска академија, руско-српски односи, Српска православна црква, Руска православна црква, културне везе, XVIII век.

Научна област: хуманистичке науке

Ужа научна област: музикологија

Serbian Chant

in the Context of Russo-Serbian Cultural Relations

The Long Eighteenth Century

Abstract

Among the research topics related to the field of Serbian chant, special attention is given to its origin, since musicologists have not yet provided a comprehensive answer to key questions regarding its genesis. Given the assumption that among the factors that participated in the formation of Serbian church melodies in the eighteenth century a specific role was played by Russian, primarily Ukrainian, so-called Kievan chant, the doctoral dissertation *Serbian Chant in the Context of Russo-Serbian Cultural Relations: The Long Eighteenth Century* is dedicated to exploring various aspects of its relationship with Serbian chant.

In this paper, the examination of Serbian chant in the light of Russian musical influences has covered various spheres of research, among which the theoretical, historical, analytical and interdisciplinary approaches to the study of the relations between Serbian and Kievan chants are of special importance. The theoretical framework also includes cultural considerations of the epochs in which recent Serbian and Kievan chants have been emerging, since the significance of these musical phenomena cannot be understood outside the context of the totality of the spiritual and material values of the time that created them.

The related cultural and historical circumstances of Serbs living on the territory of the Habsburg Monarchy and of the people inhabiting the parts of the Russian Empire that were under the control of the Polish-Lithuanian Union until the mid-eighteenth century led to similar processes in different places over the span of about a century: under the auspices of the two Slavic peoples a new expression in art was created at different times – in literature, the visual arts and architecture, it was designated as Ukrainian Baroque or Serbian Baroque, and in music as Kievan chant or Serbian chant.

Like the genesis of Serbian chant, the origin of Kievan chant has not been fully understood to date. It is assumed, however, that, in addition to the influence of church tunes of Catholic provenance, Ukrainian folk songs also played a role in its formation. Besides the lack of clear origin and the assumed role of folk tunes in its formation, there are numerous other analogies with Serbian chant, some of which clearly indicate the possibility of a deeper connection. These are: the division of chants into great and small, the

organization of songs based on the principles of Oktoechos, and the basing of melodic structure on the sequencing and grouping of phrases, that is, on the periodic repetition of grouped melodic units.

In the context of considering the extent to which the melodic characteristics of Ukrainian church tunes are reflected in the melodies of Serbian chant, special attention is given to a comparative study of their musical characteristics, with particular reference to the possibility of a melodic classification within the /modes in Kievan chant analogous to the melodic division of modes into groups in Serbian chant, the basic musical qualities of melodies within the modes or the melodic groups within them, the formal organization of the melodies, and the specificity of melodic structure.

Based on an insight into the analogies between the musical characteristics of Ukrainian and Serbian church tunes with respect to the formal and tonal aspects of the melodies, the assumption that Kievan chant had played a significant part in the process of forming Serbian chant was confirmed during this research.

Key words: Serbian chant, Kievan chant, Kyiv-Mohyla Academy, Russo-Serbian relations, Serbian Orthodox Church, Russian Orthodox Church, cultural relations, 18th century.

Scientific field: Humanities

Specialized scientific field: Musicology

САДРЖАЈ

1. УВОДНА РАЗМАТРАЊА	3
1.1 Методологија истраживања.....	5
1.2 Историјски, идеолошки и верски оквир: концепт „дугог XVIII века“ у контексту српске историје.....	10
1.3 Компаративни приступ	15
1.4 Зборници песама.....	17
2. СРПСКО ПОЈАЊЕ И РУСКО-СРПСКЕ РЕЛАЦИЈЕ ДО КРАЈА XVIII ВЕКА	29
2.1 Религијски оквир – основни стожер руско-српских релација	29
2.2 Руско-српске културне релације од XII до XVII века	30
2.3 Руско-српске културне релације у XVIII веку.....	53
2.4 Руско-српски црквени односи у XVIII веку	82
2.5 Руске књиге међу Србима у XVIII веку	86
3. СРПСКО ПОЈАЊЕ И РУСКО-СРПСКЕ ПРОСВЕТНЕ РЕЛАЦИЈЕ У XVIII ВЕКУ.....	105
3.1 Руске школе и руски учитељи међу Србима	105
3.2 Школовање Срба на Кијево-Могиланској академији	116
3.3 Српско појање и просветитељске реформе српског школства: случај <i>Ручне књиге</i> Теодора Јанковића Миријевског	155
4. СРПСКО ПОЈАЊЕ И РУСКО-СРПСКЕ РЕЛАЦИЈЕ У XVIII ВЕКУ: МУЗИЧКИ АСПЕКТ	195
4.1 Кијевско појање – српско појање: термилошка питања	195
4.2 Музички извори за проучавање веза између кијевског и новијег српског појања	206
<i>Зборници кијевског појања</i>	
<i>Записи српског Осмогласника</i>	
4.3 Методолошки приступ упоредној анализи напева кијевског и српског појања	235
4.4 По којим је својствима српско појање „умилног карактера“ блиско кијевском појању? Запажања о сродности анализираних елемената ...	240
5. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА	301

ЛИТЕРАТУРА	309
ПРИЛОЗИ	349
Биографија кандидата.....	382
Изјава о ауторству	384
Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторске дисертације	385

1 УВОДНА РАЗМАТРАЊА

Област српског народног црквеног појања извор је великог броја провокативних истраживачких тема. Међу њима посебно место заузимају оне које се односе на порекло новијег српског појања, будући да музиколози још увек нису дали целовит одговор на кључна питања везана за његову генезу. С обзиром на то да је међу факторима који су учествовали у процесу формирања српског пјенија одређену улогу вероватно имало и руско, првенствено украјинско, тзв. *кијевско појање*, посебан изазов за истраживача представља сагледавање различитих аспеката његовог односа са новијим српским појањем.

У доступној музиколошкој литератури српско народно црквено појање углавном се третира као својеврсна синтеза грчке касно-византијске музичке традиције и српског народног певања,¹ али су веома чести наводи о његовој могућој сродности са напевима кијевског појања.

Још је 1868. године Дмитриј Разумовски (Дмитрий Васильевич Разумовский) у својој књизи под називом *Црквено појање у Русији: Покушај историјског и техничког представљања* указао на то да су мелодије српског појања „по свом умилном карактеру сасвим блиске кијевском појању Руске цркве“.² Потом је Николај Соловјов (Николай Феопемптович Соловьёв) химне, које у украјинским и руским музичким изворима XVII века носе ознаку „српски напев“, кратко назвао „српско појање“.³ Годину дана касније, протојереј Михаил Лисицин (Михаил

¹ Даница Петровић, „Српско народно црквено појање и његови записивачи“, у: Стана Турић–Клајн (уред.), *Српска музика кроз векове*, Београд: САНУ, 1973, 251–266.

² Нав према: Дмитрий Васильевич Разумовский, *Церковное пение в России: Опыт историческо-технического изложения*, 2, Москва: Типография Т. Рисъ, 1868, 175.

³ Николай Феопемптович Соловьёв, в: И. Е. Андреевский (ред.), *Энциклопедический словарь*, 29а, Лейпциг: Ф. А. Брокгауз, Санкт-Петербург: И. А. Ефрон, 1900, 619. Нав. према: Елена Юрьевна Шевчук, „Сербский напев в контексте южнославянского влияния (по материалам украинских и белорусских Ирмологионов XVII в.)“, *Вестник ПСТГУ V: Музыкальное наследие христианского мира*, 2008, 2–3, 24–25.

Александрович Лисицын) констатовао је да постоји „сродност кијевског и српског напева“⁴. Знатно касније, и српски музиколози – међу којима се нарочито истакла Даница Петровић – у више наврата су разматрали наведено питање. Истражујући словенски Осмогласник у хиландарским рукописима она је истакла, на пример, да савремени српски Осмогласник, поред елемената грчке традиције XIX века, садржи и „извесне тоналне и формалне карактеристике кијевског појања.“⁵ Према њеним речима, „боље познавање музике у Кијевској Русији XVII–XVIII века [...] пружило би свакако обиље информација, драгоцених за упознавање српске музике и музике других јужнословенских народа у XVIII столећу; омогућило би да се потпуније сагледа плодотворност културних веза двају народа који су у распону од два века, на релативно великој просторној удаљености, делила сличну судбину, градећи кроз заједничке недаће и културне мостове и сопствену културу.“⁶ Ивана Перковић је 2004. године у студији српског Осмогласника у XIX веку такође указала на могуће утицаје руског, посебно украјинског појања на новије српско пјеније у доба његовог формирања, без дубљег разматрања природе споменутих односа.⁷ Украјински музиколог Олена Шевчук Олена Юриївна Шевчук (Елена Юрьевна Шевчук) скренула је пажњу научне јавности на присуство песама са атрибуцијом „српског напева“ у украјинским музичким изворима.⁸

Сва ова запажања представљају део историјских разматрања руско-српских веза у музици XVIII века, а понекад се односе и на уочене трагове

⁴ Михаил Александрович Лисицын, *Обзор духовно-музыкальной литературы. 110 авторов, около 1500 произведений*, Санкт-Петербург: Столичная типография, 1901, 233. Нав. према: Елена Юрьевна Шевчук, „Сербский напев в контексте ...“, нав. дело, 23.

⁵ Danica Petrović, „One Aspect of the Slavonic Oktoechos in Four Chilandari Music Manuscripts“, in: Dietrich Berke, Dorothee Hanemann (eds.), *International Musical Society. Report of the Eleventh Congress*, 2, Copenhagen: IMS, 1972, 768.

⁶ Даница Петровић, „Српска музика и руско-српске културне везе у XVIII веку“, у: Васо Чубриловић (уред.), *Југословенске везе и музика у XVIII веку*, Београд: САНУ, 1986, 318.

⁷ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника између 1850. и 1914. године*, Београд: Факултет музичке уметности, 2004, 6.

⁸ Елена Юрьевна Шевчук, „Сербский напев в контексте ...“, нав. дело, 23.

сродности мелодијско-ритмичких карактеристика појединих украјинских и српских напева који припадају тзв. *малом појању*.⁹ Споменута теза до сада није нашла своју адекватну оригиналну научно-истраживачку нити методолошку разраду из мноштва разлога од којих бисмо издвојили скроман број писаних музичких извора и недостатак директних доказа, са једне стране, али и неопходност да се теми приступи на интердисциплинарни начин, са друге стране.

Проблематика релације руских црквених мелодија и напева новијег српског појања, дакле, до данас није била предмет систематских истраживања и анализа. Није, наиме, позната ниједна студија у којој је извршено њихово детаљно компаративно сагледавање, у циљу испитивања тачности претпоставке о уделу украјинских црквених мелодија у формирању напева српског појања у XVIII веку.

1.1 Методологија истраживања

Методолошки посматрано, проучавање српског појања у светлу руско-српских културних релација обухвата различите сфере истраживања, међу којима посебан значај имају оне које се односе на теоријски, историјски, аналитички и интердисциплинарни приступ изучавању веза новијег српског и кијевског појања.

Једно од важних теоријских упоришта овог рада налази се у концепту „дугог XVIII века“, схваћеног на начин на који се то, почев од краја XX столећа, чини у текстовима из области историје, а у последње време и у многим другим, првенствено научно-хуманистичким,

⁹ Више о томе видети и у: Danica Petrović, “Hymns in Musical Manuscripts and Modern Editions in Honour of Serbian Saints“, in: Miloš Velimirović (ed.), *Studies in Eastern Chant*, 4, Crestwood, 1979, 134–139; иста, “Ukrainian Melodies in the Serbian Monastery of Krka (Dalmatia)“, *Muzikološki zbornik – Musicological annual*, 1978, 4, 35–48.

студијама. Синтагма „дуги век“ користи се у периодизацијама да означи историјска разодбља, која су трајала дуже од конвенционалних стотину година – што би у случају XVIII века био временски распон између 1701. и 1800. године. Како и Волф Шефер (Wolf Schäfer) исправно запажа,¹⁰ историјске промене се не догађају „према календару“, премда могу и да промене календар. Свакако, ретке су коинциденције радикалних историјских промена и смене векова. Јасно је да се идентитет историјских периода не зависи од календара; управо због тога је у историјске периодизације и уведен концепт „дугог века“. По аналогiji са њим, у примени је и историјски концепт „кратког века“, а у вези је са XX столећем.

Након 1949. године, када је француски историчар Фернан Бродел (Fernand Braudel) у својој утицајној студији о Медитерану и медитеранском свету функционализовао модел „дугог XVI века“ (*le long seizième siècle*, 1450–1640),¹¹ многобројни аутори, међу којима су и Шерон Кетеринг (/Sharon Kettering/ дуги XVII век),¹² Ерик Хобсбаум (/Eric John Ernest Hobsbawm/ дуги XIX век, кратки XX век),¹³ али и многи други, конципирали су своја историјска разматрања одређених периода из перспективе „дугог века“. Када је о XIX столећу, о којем је у литератури на српском језику најчешће и реч у контексту теоријског обрасца који разматрамо, најчешће се као границе сагледавају Француска буржоаска револуција, односно Први светски рат, мада постоје и другачија гледишта.

¹⁰ Wolf Schäfer, “From the End of European History to the Globality of World Regions: A Research Perspective,” *Globality Studies Journal*, 1, 2006, 1–21.

¹¹ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1949.

¹² Sharon Kettering, *French Society: 1589–1715: A Social History of Europe*, 1st Edition, Harlow, Routledge, 2001.

¹³ Eric John Hobsbawm, *The Age of Revolution 1789-1848: New York and Toronto: New American Library*, London, The New English Library, 1962; исти, *The Age of Capital, 1848–1875*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1975; исти, *The Age of Empire: 1875–1914*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1987; исти, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914–1991*, New York, Pantheon Books, 1994.

Синтагму „дуги XVIII век“ први су почели да користе британски историчари; период од 1714. до 1789. године, што су биле конвенционално прихваћене хронолошке границе у историјској науци, нису сматрали задовољавајућим. Управо из тог разлога британски ревизионистички историчар Џонатан Кларк (Jonathan Clark) почетком 80-их година двадесетог века, на семинарима одржаваним на универзитетима у Кембриџу и Оксфорду почиње да пропагира „дуги XVIII век“ који се „односио на континуум 1660–1832“.¹⁴ Често се, када је о британској историји реч, као значајни догађаји који маркирају почетак и крај „дугог XVIII века“ узимају „Славна револуција“ из 1688. године (којом се на енглеском престолу нашао Вилијам III од Енглеске заједно са супругом Мери II од Енглеске и Први Велики закон о реформи из 1832. године, којим је започета темељна реконструкција британских институција и започет процес стварања нових грађанских права.

Истакнути политички историчар Френк О'Горман (Frank O'Gorman) писао је како је након првог издања његове монографије о британској политичкој и социјалној историји у XVIII веку (1997. године),¹⁵ синтаagma „дуги XVIII век“ још увек изазивала подозрење и иницирала „подизање понеке обрве“.¹⁶ Насупрот томе, друго издање књиге догодило се у време када је споменута фраза постала део стандардног вокабулара историјске науке.¹⁷

Не изненађује чињеница да су и историчари британске књижевности усвојили наведени историјски модел. Како је Пол Бејнс (Paul Baines) истакао, „дуги XVIII век“ захтева посебну пажњу у погледу

¹⁴ Jonathan C. D. Clark, *English Society, 1688–1832: Ideology, Society Structure and Political Practice during the Ancien Regime*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, X.

¹⁵ Frank O'Gorman, *The Long Eighteenth Century: British Political and Social History, 1688–1832*, New Edition, London, New York: Bloomsbury Academic, 1997.

¹⁶ Исто, 3.

¹⁷ Frank O'Gorman, *The Long Eighteenth Century: British Political and Social History 1688–1832*, 2nd Revised Edition, London, Oxford, New York: Bloomsbury Academic, 2016.

„дефинисања и обима“.¹⁸ Сасвим оправдано, Бејнс расправља о томе да одабрани теоријски приступ, као уосталом и сваки други, резултира извесним „дисторзијама“ и „потискивањима“, како би се подржала одрживост концепта. Писци XVIII века, којима се он у својој утицајној студији бави, „живели су кроз промене“, а модус књижевног стварања, стилови, жанрови, индивидуални опуси, итд. увек би надживели историјску матрицу. Другим речима, иако свестан да и појам „дуги XVIII век“ има извесне мањкавости, Бејнс се определио управо за њега, будући да је „због ширине, амбигвитета и адаптивности“, много „неутралнији“ од термина попут просветитељства или „џорџијанског стила“.¹⁹ Хронолошки посматрано, Бејнс је одабрао границе између 1660. и 1790. године, што је оправдано историјским догађајима релевантним за развој британске књижевности.

Већ је истакнуто да модел „дугог XVIII века“ није ограничен само на британску историју или књижевност: данас се примењује у различитим научним контекстима и на мноштво начина. У том смислу илустративна је, као један од могућих примера, колективна монографија посвећена „културама моћи“ у Европи у овом периоду.²⁰ Многобројни аутори, из сопствених теоријских и методолошких перспектива, доприносе разматрању „дугог XVIII века“ у немачким државама, Мађарској, Француској, Аустрији, Великој Британији – уз различита хронолошка одређења граница сâмог „века“. Тематски распон њихових радова обухвата развој дипломатије, војну културу, језичку политику,

¹⁸ Paul Baines, *The Long 18th Century*, 1st Edition, London: New York, Bloomsbury USA, 2004, IX.

¹⁹ Исто.

²⁰ Brendan Simms, Hamish Scott, (eds.), *Cultures of Power in Europe during the Long Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

конфесионална питања, Моцартово оперско стваралаштво и многе друге теме.²¹

Аналитички приступ проучавању врсте и степена повезаности српских и украјинских црквених напева узима у обзир мелодије које припадају малом појању новијег српског, односно кијевског појања. Истраживање поменутих музичких веза засновано је на компаративном сагледавању расположивих мелографских записа новијег српског појања из XIX и XX века и рукописних, односно раних штампаних књига – појачких зборника мешовитог садржаја, писаних руском квадратном нотацијом у XVII и XVIII веку, који су сачувани у српским библиотекама односно руским библиотекама. Компаративна истраживања подразумевала су, дакле, транскрипцију изучаваног корпуса кијевског појања у савремено нотно писмо; то је био дуготрајан процес који је претходио самим анализама. Нажалост, у проучавање није биломогуће укључити зборнике из времена постанка новијег српског појања, будући да мелографски записи српског појања настају тек од средине XIX века. С обзиром на чињеницу да су досадашња упоредна проучавања мелографских записа српског народног црквеног појања указала на висок степен постојаности мелодијских карактеристика напева,²² може се претпоставити да они чувају већину мелодијских одлика из периода

²¹ James J. Sheehan, "Introduction: Culture and Power during the Long Eighteenth Century," in: Brendan Simms, Hamish Scott (eds.), *Cultures of Power in Europe...*, нав. дело, 1–13; Hamish Scott, "Diplomatic Culture in Old Regime Europe," in: Brendan Simms, Hamish Scott (eds.), *Cultures of Power...*, нав. дело, 58–85; Gary Savage, "Foreign Policy and Political Culture in Later Eighteenth-Century France," in: Brendan Simms, Hamish Scott (eds.), *Cultures of Power...*, нав. дело, 304–324; R. J. W. Evans, "The Politics of Language and the Languages of Politics: Latin and the Vernaculars in Eighteenth-Century Hungary," in: Brendan Simms, Hamish Scott (eds.), *Cultures of Power...*, нав. дело, 200–224; James Van Horn Melton, "Confessional Power and the Power of Confession: Concealing and Revealing the Faith in Alpine Salzburg, 1730–1734," in: Brendan Simms, Hamish Scott (eds.), *Cultures of Power...*, нав. дело, 133–157; Mark Berry, "Power and Patronage in Mozart's *La Clemenza Di Tito* and *Die Zauberflöte*," in: Brendan Simms, Hamish Scott (eds.), *Cultures of Power...*, нав. дело, 325–347.

²² Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 2004; Марина Марковић, *Песме Србљака у једногласним записима српских мелографа*, Београд: Сигнатуре, 2006.

настанка српског пјенија, а самим тим и доказе о разноврсним музичким утицајима који су учествовали у његовом обликовању.

Методолошки посматрано, готово сви закључци до којих смо у овом раду дошли, настали су као резултат интердисциплинарне перспективе. Било да се ради о комбинацији културолошког и музичко-аналитичког приступа (на пример, у сагледавању анализираних зборника), о преклапању архивског рада, студија језика, литургије и музичке историографије (у разматрању *Ручне књиге* Теодора Јанковића Миријевског) или, пак, о споју историјских, књижевно-историјских, педагошких и музичко-педагошких увида (неопходних за релевантан истраживачки приступ руским књигама међу Србима у XVIII веку, школовању Срба на Кијево-Могиланској академији, или доприносу Јанковића Миријевског), проблемски разуђена мрежа интердисциплинарних процедура и поступака била је нужна у приступу одабраној теми. Такав приступ омогућио је проверу резултата до којих смо дошли, већу егзактност и виши ступањ поузданости у истраживањима.

1.2 Историјски, идеолошки и верски оквир: концепт „дугог XVIII века“ у контексту српске историје

За разматрање српског црквеног појања из угла руско-српских културних релација важно је имати у виду да се значај музичких појава које су тема дисертације не може разумети изван контекста свеукупности остварених духовних и материјалних вредности времена које их је створило. Управо из тог разлога, примена концепта „дугог XVIII века“ веома је корисна. За област којом се бавимо историјске „међе“ „дугог XVIII века“ јесу 1690 – година Велике сеобе и 1804 – година Првог српског устанка.

Велика сеоба Срба иницирала је темељне промене у српској историји. Том приликом пресељено је око 37 000 српских породица. Предвођен пећким патријархом Арсенијем III Црнојевићем, српски народ је на југу аустријског царства створио јединствену заједницу, која је имала и своје политичко, црквено и културно средиште: Сремске Карловце – седиште митрополије и просветних институција, својерсну српску престоницу у XVIII столећу. У овој средини досељени Срби сусрели су се са многим непознаницама, новинама и политичким интересима, од којих су се извесни испољавали и на верском плану. Услед снажног католичког прозелитизма целокупни духовни живот Срба је, нарочито након Велике сеобе, имао јасно рускословенско усмерење, што је од значаја за наше методолошко опредељење за 1690. годину којом започиње „дуго XVIII век“ у српској (културној) историји.

Са друге стране, Први српски устанак почетак је нове епохе у историји српског народа. Потреба за ослобођењем од вишевековне турске власти и неопходност стварања самосталне, национално оријентисане државе, резултирала је почетком тзв. „Српске револуције“ која је трајала до 1815. године.²³ У ослобођеном делу Србије, Први српски устанак, иницирао је многобројне и сложене промене на политичком, економском, друштвеном и културном плану. Осим тога, почела је да јача и национална свест међу Србима настањеним ван граница устаничке Србије. Српска револуција донела је на Балкан укидање феудалних односа, формирање државног апарата нове националне државе, развој новог система образовања, нове културне матрице, да споменемо само неке од бројних промена. Другим речима, 1804. година недвосмислено је означила крај претходне и почетак нове етапе у историји Срба. Први српски устанак био је, како то Чедомир Попов с правом истиче, „прворазредни покретач вековног тока збивања на Балкану и највећа [...]

²³ Чедомир Попов, „Неке контроверзе о историји Првог српског устанка,” *Зборник Матице српске за историју*, 2004, 69–70, 11.

епопеја српске историје у новом веку“.²⁴ Управо из тог разлога наше разматрање „дугог XVIII века“ закључујемо 1804. годином.

Заснивајући се још увек на својој средњовековној и фолклорној традицији, српска култура се на почетку XVIII века нашла у новом духовном окружењу, утемељеном на периферији Хабзбуршке монархије. Пажња аустријских власти на поменутој територији превасходно је била поклањана ојачавању војне границе ка Османском царству, али је живот у градовима носио извесне карактеристике које су одликовале и тадашњи западноевропски свет.²⁵ Упркос привлачности коју су поседовале манифестације грађанског живота аустријског становништва, оне су у свести српског народа и њихових црквених вођа биле повезане са опасношћу од асимилације у друштвено окружење, којем је главна духовна обележја давало католичанство.²⁶ Поред тога, долазак језуитских мисионара у југоисточне делове Аустријског царства насељене Србима актуелизовао је опасност унијаћења православног становништва до највећег могућег степена.

У борби против политике унијаћења коју је водила католичка црква на тлу Хабзбуршке монархије, српска култура је морала да потражи помоћ тамо где су у борбама с истоветним прозелитским курсом одбрамбени механизми православља већ били увелико изграђени, па су се духовне вође српског народа већ крајем друге деценије XVIII века обратиле за помоћ Русији, са којом су српски народ и српска црква и у прошлости били снажно повезани. У столећу о коме је реч, међутим, помоћ превасходно стиже из југозападних делова Руске империје, те је руски културни утицај из Украјине био од пресудног значаја у борби за очување националног и културног идентитета српског народа на тлу

²⁴ Исто.

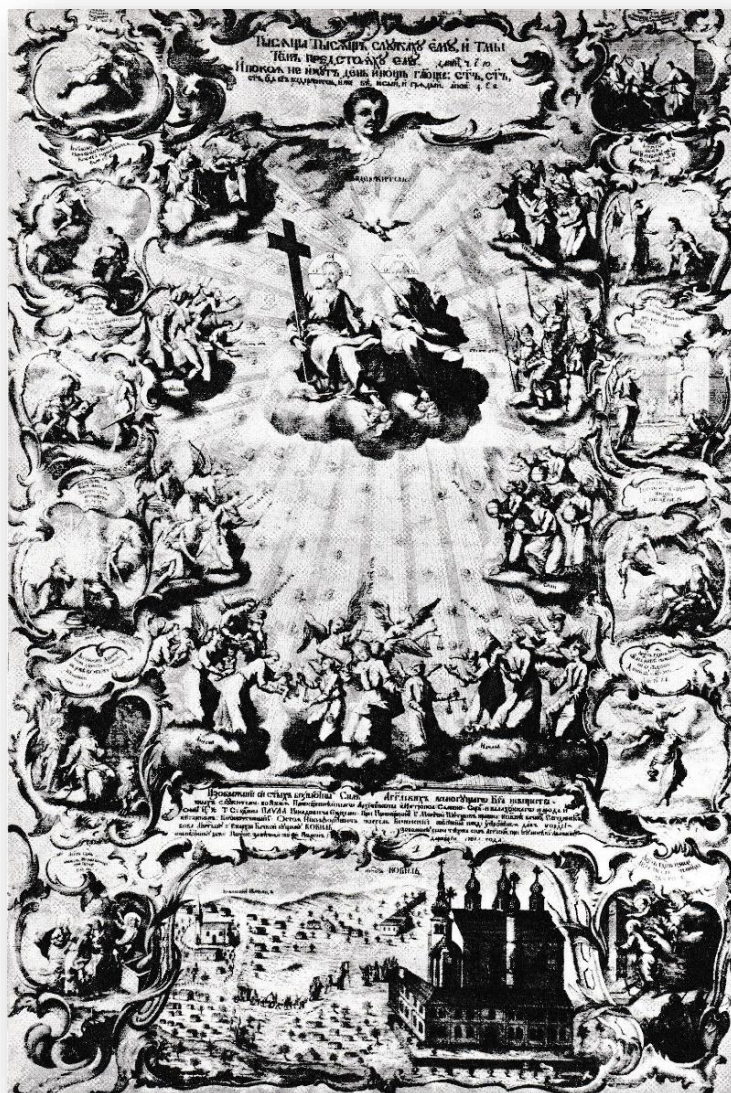
²⁵ Katarina Tomašević, *Muzika i pozorišni život u Srba u XVIII veku*, magistarski rad odbranjen na Fakultetu muzičke umetnosti u Beogradu 1990. godine, 3.

²⁶ Исто.

Хабзбуршке монархије. Одолевши најпре османлијским освајачким тежњама и нашавши се потом, попут српског народа, у сфери аспирација католичке цркве (у оквиру пољско-литванске државе), народ украјинских земаља суочио се са проблемима типичним за гранична религијска подручја готово један век пре Срба и, стекавши велико искуство у борби са званичном језуитском пропагандом, могао је да понуди српском народу разрађене одбрамбене методе, чију је ефикасност гарантовало базирање на истим принципима, на којима је почивала моћ језуитских пропагандних средстава.

Тако нову етапу у развоју српске културе везану за XVIII век, поред разгранате просветитељске мисије чији носиоци углавном потичу из украјинских земаља, карактеришу и блиски додири са украјинском уметношћу, која је до времена о коме је реч већ била усвојила барокне елементе захваљујући пољском утицају. Обликована под друштвеним околностима који су погодвали продору западноевропског духа у руску православну културу, украјинска уметност је вишеструко обогатила стваралачке тежње Срба, обележене усвајањем барокних елемената и њиховим стапањем са елементима средњовековног културног наслеђа.²⁷ Сродне културно-историјске околности у којима су живели Срби на тлу Хабзбуршке монархије, односно народ у деловима Руске империје који су до средине XVII века били под влашћу Пољско-литванске уније, довеле су до сличних процеса на различитим местима у распону од око једног века: под окриљем двају народа настајао је, дакле, у различито време нови израз у уметности – у књижевности, ликовним уметностима и архитектури означен као украјински, односно српски барок, а у музици као кијевско појање, односно као српско народно црквено појање.

²⁷ Исто, 4.



Слика 1

Захарија Орфелин

Сабор бесплотних сила, бакрорез²⁸

²⁸ Фотографија је преузета из: Дејан Медаковић, *Путеви српског барока*, Београд: Нолит, 1971.

1.3 Компаративни приступ

Подложност српског народног црквеног појања различитим музичким утицајима у времену свог настанка и развоја (у другој половини XVIII века) приписује се преовлађујућој усменој традицији у преношењу напева. Као могући чинилац у формирању српских црквених мелодија, кијевско појање је могло да доспе на територију Карловачке митрополије почев од треће деценије XVIII века, захваљујући снажним руско-српским просветним везама. Сматрамо да су га најпре донели руски учитељи – углавном васпитаници Кијево-Могиланске академије – чији је корпус донетих уџбеника и богословске литературе могао да садржи и зборнике са кијевским напевима забележеним руском квадратном нотацијом, а потом и српски студенти, такође питомци питомци овог угледног училишта – који су га преносили и усменим путем. Могући „канал“ доспевања појачких зборника са записима кијевског појања у Карловачку митрополију представља и традиција поклањања књига српским црквама и манастирима од стране руских владара и јерарха, као и интензивна руско – српска књижевна трговина – значајни сегмент руско-српских културних односа у XVIII веку.

Настало у првим деценијама XVII века, тј. у време када су западни и југозападни делови Руске митрополије били под пољско-литванском влашћу, кијевско појање представља националну украјинску варијанту знаменог појања. Почетак његове широке употребе, све до постепеног потпуног преовладавања над знаменим појањем, у тесној је вези са уједињењем Русије и Украјине у другој половини XVII века, те се може рећи да је српски народ на тлу Хабзбуршке монархије у XVIII веку био под утицајем оних музичких токова, који били најактуелнији у тадашњем средишту православног света. Изложеност том утицају, захваљујући, између осталог, и употреби напева кијевског појања, јесте последица

опште духовно-просветитељске мисије, која је у XVIII веку на овим просторима углавном била у рукама странаца – руских и грчких учитеља.

Попут генезе српског народног црквеног пјенија, порекло кијевског појања до данас није у потпуности разјашњено. Претпоставља се, међутим, да су у његовом формирању, поред утицаја црквених мелодија католичке провенијенције, извесну улогу одиграли и украјински фолклорни напеви. Поред недовољно јасног порекла и могућег удела фолклорних мелодија у његовом формирању, постоје и бројне друге аналогije са новијим српским појањем. Међу њима се истичу оне које недвосмислено упућују на могућност њихове дубље повезаности, те указују и на неопходност даљих истраживања у поменутом правцу. То су: заједничко византијско порекло, подела појања на велико и мало, организација песама заснована на принципима осмогласја, као и базирање мелодијске структуре на низању фраза и њиховом груписању, односно на периодичном понављању груписаних мелодијских целина. Стога контекст разматрања у ком степену се мелодијске карактеристике украјинских црквених напева рефлектују на мелодије новијег српског појања, упућује на упоредно истраживање њихових музичких карактеристика, са освртом на могућност постојања мелодијске класификације у оквиру гласова у кијевском појању аналогне подели мелодија појединих гласова на начине у српском појању, основне музичке одлике напева унутар гласова или, пак, мелодијских група (начина) у оквиру њих, формалну организацију напева и специфичности мелодијске структуре. На основу увида у аналогije музичких карактеристика украјинских и српских црквених мелодија у погледу формалних и тоналних аспеката напева, претпоставка о знатном уделу кијевског појања у процесу формирања новијег српског појања потврђена је током нашег истраживања.

1.4 Зборници песама

Аналитички приступ изучавању врсте и степена повезаности српских и украјинских црквених напева узима у обзир мелодије које припадају малом појању новијег српског, односно кијевског појања. Истраживање поменутих музичких веза засновано је на компаративном сагледавању расположивих мелографских записа новијег српског појања из XIX и XX века и рукописних, односно раних штампаних књига – појачких зборника мешовитог садржаја, писаних руском квадратном нотацијом у XVII и XVIII веку који су сачувани у српским библиотекама. У проучавање није могуће укључити зборнике из времена постанка новијег српског појања, будући да мелографски записи српског пјенија настају тек од средине XIX века. С обзиром на чињеницу да су досадашња упоредна проучавања мелографских записа српског народног црквеног појања указала на висок степен постојаности мелодијских карактеристика напева,²⁹ може се претпоставити да они чувају већину мелодијских одлика из периода настанка српског пјенија, а самим тим и доказе о разноврсним музичким утицајима који су учествовали у његовом обликовању.

Проучавање веза српских и украјинских црквених напева засновано је на следећим мелографским записима новијег српског појања:

1. *Осмогласник*, запис Корнелија Станковића настао између 1855. и 1857. године.³⁰ Представља део обимне ауторове заоставштине везане за српску црквену музику, која садржи, како једногласне записе, тако и хармонизације напева.

²⁹ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело; Марина Марковић, *Песме Србљака у једногласним записима српских мелографа*, Београд, Сигнатуре, 2006.

³⁰ Запис се чува у Архиву САНУ по бројем 7888/22.

2. *Осмогласник*, запис Мите Топаловића из 1879. године.³¹ Поред песама за васкрсно вечерње, јутрење и литургију, рукопис садржи и неке песме општег појања, као и поједине напеве из Минеја, Триода и Пентикостара.
3. *Осмогласник*, запис Гаврила Бољарића и Николе Тајшановића, изашао из штампе 1891. године.³² Представља први познати штампани Осмогласник са мелодијама новијег српског појања.
4. *Осмогласник*, запис Стевана Мокрањца, први пут објављен 1908. године.³³

³¹ Запис се чува у библиотеци Панчевачког српског црквеног певачког друштва.

³² Гаврило Бољарић и Никола Тајшановић, *Српско православно пјеније*, 2: *Октоих*, Сарајево, 1891.

³³ У раду је коришћено III издање Мокрањчевог *Осмогласника* изашло из штампе 1964. године у Београду, у издању Светог архијерејског синода Српске православне цркве.

87.

На літургійній Блаженна

Гласъ II.

Блаженни милосердїи, яко іиіи поми-ловани въ днѣхъ.
 Царствъ твоихъ Господи вса-ди въ сердца рабъ твоихъ, и да-ди намъ утвержде-ні-
 е, и да во и-сцѣнїи призыва-ици.

Блаженни гостїи сердцемъ яко іиіи бо-га пуррїи.

Крѣпостїю поставилъ єси безмерїи силїи, со-верта-ица всесвѣтїю
 твоею во-лю, шедъ во вѣт-нию всегда предсто-и-ица.

Блаженни мирошворци, яко іиіи сынове бо-жи наречѣи-ица.

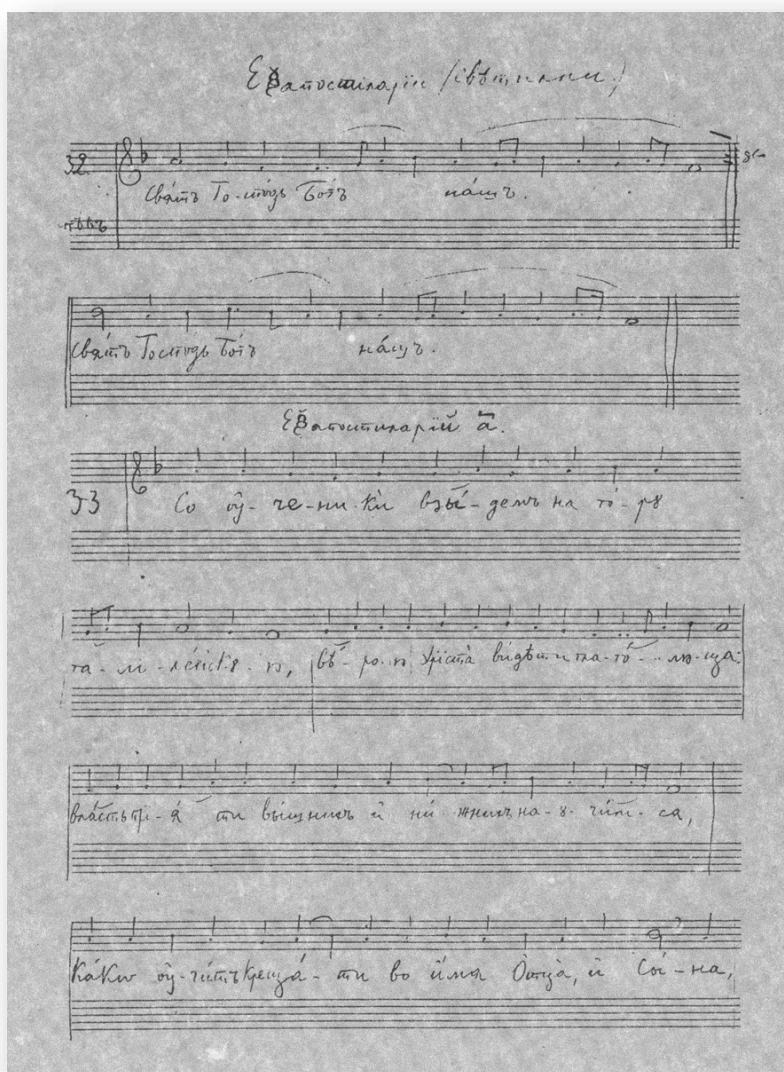
Шайники твоє-го вочело-во-те-нї-я, и гостїи во-ста-нї-я, ат-
 таскїя икононачалники, іисусе за ны прїими мо-ля-щїя-ся.

Слика 2

Блажена VIII гласа

Осмогласник, запис Мите Топаловића (1879)

Библиотека Панчевачког црквеног певачког друштва



Слика 3

Егзапостилари

запис Стевана Стојановића Мокрањца³⁴

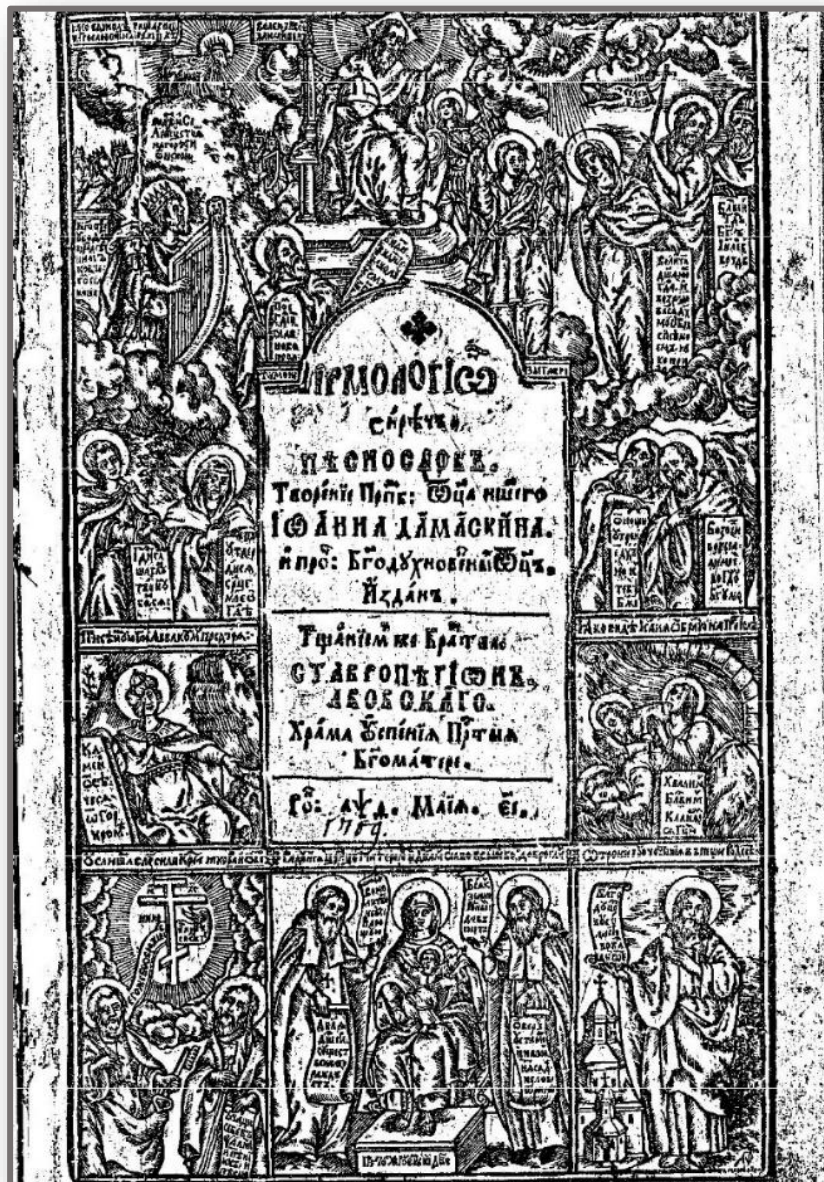
³⁴ Фотографија је преузета из: Даница Петровић (прир.), *Стеван Стојановић Мокрањац: Сабрана дела, 7: Духовна музика, IV: Осмогласник*, Београд; Завод за уџбенике и наставна средства, Књажевац; Нота, 1996.

У раду су коришћена канонска штампана издања украјинских и руских појачких зборника са атрибуцијом кијевског појања:³⁵

1. *Ирмологион братства ставро-љвовског храма Успенија Пресвете Богородице* из 1709. године, познат и под називом *Љвовски Ирмологион*, који је коришћен у овом раду. Садржај ове појачке књиге одговара уобичајеном репертоару украјинских музичких зборника који носе назив *Ирмологион*, а писани су руском квадратном нотацијом. Зборник, дакле, обухвата најчешће извођен репертоар богослужбених песама: ирмосе канона, песме из Осмогласника, као и песме вечерња, јутрења и литургије за различите празнике црквене године, које нису садржане у Осмогласнику.³⁶

³⁵ Фотографисане зборнике руских канонских штампаних издања добили смо љубазношћу колега из Научно-креативног центра за црквену музику Московског државног конзерваторијума „Петар Иљич Чајковски“, на чему им се натоплије захваљујемо.

³⁶ *Ирмологион сиречь песнослов. Творение преподобнаго отца нашего Иоанна Дамаскина и прочих богодухновенных*, Львов: Ставропигион Львовског храма Успения Пресвятой Богоматери, 1709. Један примерак ове појачке књиге чува се у Библиотеци Матице српске у Новом Саду под ознаком Р₁₈ Рс IV 7.



Слика 4

Львовски Ирмологион, 1709.

насловна страна зборника

2. Обиход Синодалног издања из 1772. године, чији потпуни наслов *Обиход црквеног нотног пјенија разних појања*,³⁷ у потпуности одражава специфичност ове појачке књиге. Структура зборника, заправо, одговара устројству Потпуног Обихода у рукописној традицији и обухвата све мелодијске „стилове“ црквено-појачке традиције тог времена. Дакле, у књизи намењеној појцима – поред кијевског пјенија – заступљена су и следећа појања: грчко, бугарско, путево и знамено, увек са одговарајућом детерминацијом песама које им припадају.

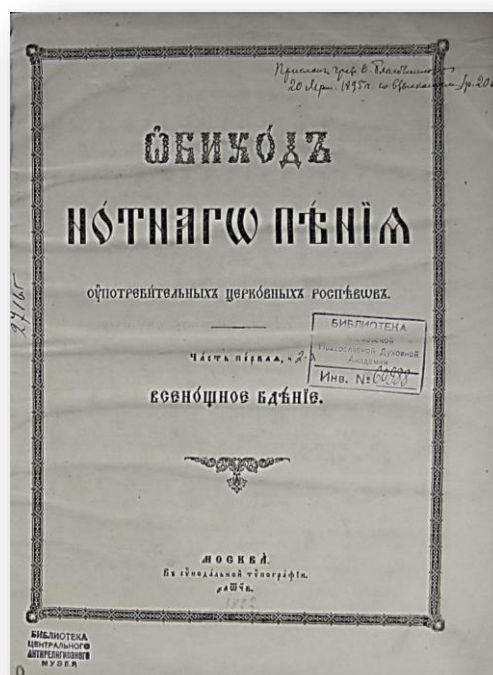


Слика 5

Обиход церковный нотнаго пения разных роспевов,
 Москва: Синодальная типография, 1772.
 насловна страна зборника

³⁷ *Обиход церковный нотнаго пения разных роспевов*, Москва: Синодальная типография, 1772.

3. Обиход Синодалног издања из 1833. и 1860. године.³⁸ Реч је о прештампаним издањима Обихода из 1772. године.
4. Обиход Синодалног издања из 1892.³⁹ јесте кориговано и допуњено издање Обихода из 1772. године. У ово издање укључене су песме које су иначе веома ретке у појачким зборницима, између осталог и због тога што су формално обликоване на начин сличан „кројењу“ српских црквених мелодија.



Слика 6

Обиход нотнаго пения употребительных церковных роспевов.

Часть первая: Всенощное бдение

Москва: Синодальная типография, 1892.

насловна страна зборника

³⁸ *Обиход церковный нотнаго пения разных роспевов*, Москва: Синодальная типография, 1833. *Обиход церковный нотнаго пения разных роспевов*, Москва: Синодальная типография, 1860.

³⁹ *Обиход нотнаго пения употребительных церковных роспевов*, 1–2, Москва: Синодальная типография, 1892.

5. Појачки уџбеници и приручници синодалног издања, у којима су прештампане химне из XVIII века – уз допуне у виду појединих химнографских јединица:

- *Водич за практично изучавање древног богослужбеног појања Православне руске цркве*, из 1888. године, који је саставио Николај Потулов (Николай Михайлович Потулов),⁴⁰
- *Наставни обиход црквеног појања* из 1911. године,⁴¹
- *Сапутник црквенослужитеља. Песме годишњег круга богослужења са потребним исправкама* из 1914. године, чији је састављач Николај Стјагов (Николай Гаврилович Стягов).⁴²

Разлози због којих су из богатог интонационог фонда новијег српског појања превасходно песме Осмогласника одабране за истраживање веза руског, односно украјинског и српског народног црквеног појања произлазе из њиховог значаја у новијем српском појању. Наиме, у процесу усменог преношења мелодија малог појања песме Осмогласника представљају основу за кројење, чија суштина јесте у истовременом одвајању мелодија од текстова песама за васкрсна (недељна) богослужења и њиховом повезивању са текстуалним предлошцима из других богослужбених књига – Минеја, Триода, Пентикостара и Србљака. Другим речима, песме Осмогласника представљају исходиште целокупног мелодијског корпуса малог појања српског пјенија почев од XVIII века и са напевима садржаним у наведеним појачким књигама, које непосредно сведоче о присуству руског појања код Срба у XVIII веку, образују референтни аналитички оквир за

⁴⁰ Николай Михайлович Потулов (сост.), *Руководство к практическому изучению древняго богослужбенаго пения Православной Российской Церкви*, Москва: Синодальная типография, 1888.

⁴¹ *Учебный Обиход нотного церковного пения*, Москва: Синодальная типография, 1911.

⁴² Николай Стягов, *Спутник псаломщика. Песнопения годовичного круга богослужений с требоисправлениями*, Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1914.

наведено истраживање. Њих смо поредили са песмама Осмогласника садржаним у руским појачким зборницима.

У раду су такође узети у разматрање и руски рукописни зборници из XVII и XVIII века, са напевима забележеним руском квадратном нотацијом, који се чувају у српским библиотекама:

1. *Западноукрајински Ирмологион* из 1674. године.⁴³ Саставио га је украјински монах Јован Залавски (Иоанн Залавский) за ростовског митрополита Јону Сисојевича (Иона III Сисоевич /1652–1691/).⁴⁴ Зборник садржи непотпун Осмогласник, ирмосе канона, песме за све три литургије, подобне у свих осам гласова, као и стихире из Минеја, Триода и Пентикостара.



Слика 7

Западноукрајински Ирмологион (саст. Јован Залавски), 1674.

Архив САНУ Рс 64, л. 301r

⁴³ Зборник се чува у Историјској збирци Архива САНУ у Београду под ознаком Рс 64.

⁴⁴ Даница Петровић, „Српска музика и руско-српске културне везе...“, нав. дело, 315.

2. Ирмологион из 1709. године.⁴⁵ Припадао је руском учитељу Максиму Терентјевичу Суворову (Максим Терентьевич Суворов). Зборник садржи потпун Осмогласник, Обиход и ирмосе канона.



Слика 8

Стихира на Господи возвах „Вечернија наша молитви“, I глас
 Ирмологион, 1709. г. (вл. Максим Суворов)
 Библиотека Српске Патријаршије
 MS 133, л. 194г

⁴⁵ Зборник се чува у Библиотеци Патријаршије Српске православне цркве у Београду под ознаком MS 133.

Поред тога што представљају драгоцену материјално сведочанство о присуству руско-украјинске појачке традиције на територији под јурисдикцијом Карловачке митрополије, ови зборници доприносе целовитијем сагледавању мелодијских карактеристика напева самог кијевског појања.

На основу увида у резултате досадашњих проучавања, примарне и секундарне музичке изворе, као и у доступну литературу везану за историјски, идеолошки и верски контекст у којем је настало новије српско, односно кијевско појање, наше истраживање врсте и степена сродности српских и украјинских црквених напева, нуди значајан научни допринос утврђивању порекла новијег српског појања, односно његовог сагледавања у светлу руско-српских културних веза.

2 СРПСКО ПОЈАЊЕ И РУСКО-СРПСКЕ РЕЛАЦИЈЕ ДО КРАЈА XVIII ВЕКА

2.1 Религијски оквир – основни стожер руско-српских релација

Утемељено још у доба примања хришћанства, културно заједништво православних Словена нарочито је јачало у околностима у којима је било потребно одбранити угрожени верски и последично национални идентитет. Услед ове чињенице, релације између Срба и Руса у прошлости обично се поистовећују са тражењем ослонаца Срба у моћној „једноплеменој“ Русији, из које је у доба борбе српског народа за опстанак и ослобођење од туђинске власти током XVIII и XIX века пристизала дипломатска, материјална, па и војна помоћ.⁴⁶ Ипак, руско-српске везе, базиране на идеји о узајамној помоћи једноверних (православних) народа имају дугу традицију, при чему је степен повољности политичких и економских околности у актуелном историјском тренутку диктирао смер притицања помоћи из једне средине у другу.

Релације два народа развијале су се најпре у корист Руса (XIII век), а затим превасходно у корист Срба и угроженог православља на Балкану под османском окупацијом (XV–XVII век), у време када свеукупне манифестације духовне егзистенције српског народа нису излазиле из својих средњовековних оквира.⁴⁷ Јачање руско-српских односа и успостављање континуитета у њиховом одвијању након сеобе Срба у

⁴⁶Ксенија Кончаревић, „Идеја руско-српске узајамности: јединовјерије, јединоплеменост, јединојазичије“, *Глас цркве: орган свештенства Епархије шабачке: часопис за црквени и просветни живот*, 1992, 20/8, 2, 37.

⁴⁷Мита Костић, „Српска насеља у Русији: Нова Србија и Славеносрбија“, у: Чедомир Вишњић, Драго Роксандић (уред.), *Избрана дела Мите Костића*, 2, Загреб: СКД „Просвјета“, 2011, 19–21.

Угарску 1690. године, условљени су приликама са којима се српски народ сусрео у новој средини, у којој је католички прозелитизам вршио снажан притисак на досељени православни живаљ. Рускословенско усмерење целокупног духовног живота Срба карактеристично за XVIII век, било је српски одговор на стање крајње верске и националне угњетености унутар граница Хабзбуршке монархије. Истовремено, свеукупна рускословенска оријентација српског народа у XVIII веку представља кулминацију целокупног развоја руско-српских односа, који су забележили своје прве кораке више од пет векова раније.

2. Руско-српске културне релације од XII до XVII века

Успостављене у средњем веку, руско-српске релације биле су у овом раздобљу ограничене на спорадичне контакте превасходно духовног и црквеног карактера, које су – на нивоу државних односа – углавном остајале изван главних токова политичког деловања руских и српских владарских кругова. Међутим, први поуздани податак о верско-политичким разменама Срба и Руса датира из доба владавине династије Немањића и односи се на посету групе монаха руског светогорског манастира Св. Пантелејмона⁴⁸ двору великог жупана Стефана Немање 1191. године, ради добијања помоћи.⁴⁹ С обзиром на то да се одлазак најмлађег жупановог сина Растка у Свету Гору и његово потоње замонашење у манастиру Св. Пантелејмона најчешће везује управо за овај сусрет, већ је први забележени руско-српски контакт имао изузетну и моногоструку важност за српски народ, иако у датом тренутку није имао реалну политичку димензију. Индиректно значајан за почетак српске државности, поменути дотицај, наиме, „посредно је уткан у кључни

⁴⁸ Званог још и „Русик“ (прим. М. М.).

⁴⁹ Мирослав Јовановић, *Срби и Руси, 12–21. век: историја односа*, Београд: Bookbridge, 2012, 37.

историографски наратив о образовању, политичкој консолидацији и наглом уздизању најмоћније српске средњовековне државе.⁵⁰

Сама чињеница да је место отпочињања монашког живота Растка Немањића – његовог духовног сазревања и посвећивања изучавању светоотачких списа – био светогорски руски манастир Св. Пантелејмона и да су монаси овог манастира били први учитељи у вери будућег оснивача српске државе, вишеструко је симболична у свеукупности, узајамности и истрајности руско-српских односа кроз векове. О тој симболици сведочи и податак да је *Номоканон* Св. Саве – израђен на основу рукописног „оригинала“ из манастира Св. Пантелејмона – проглашен јединим канонским зборником Руске православне цркве на Владимирском сабору 1274. године и да су многе његове одредбе ушле у *Саборно Уложение* цара Алексеја Михајловича из 1649. године, које ће бити актуелно у правном систему руске државе готово два наредна века.

Утемељење манастира Хиландара 1198. оснажило је повезаност руског и српског монаштва са Свете Горе, јачајући истовремено и везе српских владара из рода Немањића са руским светогорским духовницима. Владарска кућа Немањића прихватала се заштите манастира Св. Пантелејмона и ктиторства над њим током XIII и XIV века, у доба када су се древне руске кнежевине налазиле под монголско-татарском окупацијом, а област Кијевске Русије била захваћена и снажним таласом територијалне експанзије Велике кнежевине Литваније, као и освајачким походима Пољског краљевства. Било је то време када је када је држава Немањића пролазила кроз процес јачања, успона и територијалног проширивања, чији је врхунац представљало оснивање Душановог царства 1346. године, са већим делом Балканског полуострва у његовом саставу. Цар Душан био је ктитор манастира Св.

⁵⁰ Нав. према: исто, 38.

Пантелејмона, о чему сведоче повеље даровнице из 1348. и 1349. године.⁵¹ Значајна је чињеница да су обитељ овог манастира – након драстичног смањења броја руских калуђера у XIV веку – углавном чинили српски монаси и то у наредна три столећа.⁵² Да је манастир Св. Пантелејмона био светиња од посебног значаја за српске владаре, указује и настављање државног и црквеног вођења бриге о њему и након гашења лозе Немањића смрћу Стефана Уроша V 1371. године.⁵³

Важна димензија руско-српских односа у средњем веку, упркос спорадичности контаката који су их градили, били су узајамни културни утицаји, који су оставили значајне трагове у обе средине. Већ у другој половини XIII века српски монаси су били упознати са знаменитим остварењима руске хагиографске књижевности, која се односе на најзначајније светитеље руске националности раздобља о којем је реч. То су: житије кнеза Мстислава, житија и помен Бориса и Глеба, првих руских канонизованих светитеља, затим житије кнегиње Олге (Ольга Рюрикович) и житије и помен Преподобног Теодосија Печерског (Преподобный Феодосий Печерский), оснивача Кијево-Печерске лавре.⁵⁴ На оправданост претпоставке да су у српским манастирима вршена и богослужења у част руских светитеља указује Минеј с краја XIII и почетка XIV века из манастира Високи Дечани, који садржи делове службе за месец јул браћи Борису и Глебу, као и појава службе Преподобном

⁵¹ Ђорђе Сп. Радојчић, *Јужнословенско-руске културне везе до почетка XVIII века*, Нови Сад: Матица Српска, 1965, 54.

⁵² Анатолиј А. Турилов, „Културне везе Московске Русије и Србије од XIV до XVI века“, у: Светлана Долгова, Екатерина Иванова, Анатолиј Турилов, Татјана Суботин–Голубовић (прир.), *Москва – Србија – Београд – Русија. Документа и Материјали, 1: Друштвене и политичке везе XVI–XVIII век*, Београд: Архив Србије, Москва: Главное архивное управление города Москвы, Федеральное архивное агентство, Российский государственный архив древних актов, 2013, 148–149.

⁵³ Алексеј Јелачић, *Русија и Балкан. Преглед политичких и културних веза Русије и балканских земаља 866–1940*, <https://www.rastko.rs/rastko-ru/delo/10112>.

⁵⁴ Татјана Суботин–Голубовић, „Осам векова познанства са Русима“, у: Светлана Долгова, Екатерина Иванова, Анатолиј Турилов и Татјана Суботин–Голубовић (прир.), *Москва – Србија – Београд – Русија ...*, нав. дело, 191–192.

Теодосију Печерском заједно са службом Св. Сави у низу јужнословенских месецослова насталих до XV века.⁵⁵ Претпоставља се да појава житија и служби руским светитељима у богослужбеним књигама на јужнословенским просторима представља део једног ширег канонског подухвата усмереног ка редиговању јужнословенских црквених календара, које је везано за стварање аутокефалне српске цркве (1219) и обнову бугарске патријаршије (1235).⁵⁶

Руска хагиографска књижевност утицала је на поједина дела српских аутора која припадају житијном жанру. Тако је за стварање Доментијановог *Житија Светог Симеона* (1264) послужило као узор – осим раније насталих српских хагиографских остварења – *Слово о закону и благодати* (1037–1050) Илариона, кијевског митрополита, чија су дела била добро позната Србима у XIII веку. Чињеница да се српски преписи Иларионових књижевних радова доступни углавном преко хиландарских извора, као и српских рукописа сачуваних у палестинској лаври Св. Саве Освећеног – која је окупљала монахе из различитих православних земаља – такође иде у прилог претпоставци да је првенствено Света Гора била место на којем су се одигравали руско-српски контакти у времену о којем је реч.

Српски културни допринос већих размера остварен је у руској средини крајем XIV и током прве половине XV века, у доба тзв. „другог јужнословенског утицаја“ на руску културу. Природа руско-српских односа у овом периоду била је одређена чињеницом да су се у Србији (и на Балкану уопште) и Русији одигравали дијаметрално различити историјски процеси. Православне јужнословенске земље сукцесивно су

⁵⁵ Татјана Суботин–Голубовић, „Фрагменти службе св. Борису и Глебу у рукопису бр. 32 збирке манастира Дечана“, *Јужнословенски филолог*, 1992, 48, 123–134. Vladimir Mošin, „О periodizaciji rusko-južnoslavenskih književnih veza“, *Slovo – časopis Staroslavenskog instituta*, 1962, 11–12.

⁵⁶ Vladimir Mošin, „О periodizaciji...“, нав. дело, 11–12.

потпадале под турску власт приближно до средине XV столећа, што је резултирало губитком српских средњовековних територија, као и укључивањем већег дела Балканског полуострва у састав Османске империје. Готово у исто време, након победе руске војске кнеза Дмитрија Донског (Дмитрий Иванович Донской) над монголско-татарском армијом на Куликовском пољу 1380. године, започео је процес консолидације, убрзаног јачања и територијалне експанзије руске државе, чије је средиште била Москва.⁵⁷ Североисточне руске земље виђене су тада као уточиште православног јужнословенског живља, који се склања пред најездом Османлија, те „почиње сеоба многих црквених и учених људи према северу – из Бугарске према северној Србији; из Србије према румунским кнежевинама; и коначно, са подручја Грчке и Балкана – у пробуђену Русију,⁵⁸

Након раздобља монголско-татарске окупације, у доба када су се територије некадашње Кијевске Русије још увек налазиле под пољско-литванском влашћу и у сфери снажног утицаја католичке цркве, руском културном препороду веома је погодновало усвајање духовних тековина са јужнословенских простора, будући да су настајале и развијале се у вишевековном континуитету, кроз контакте са византијском, али и са западноевропском културом. Културни подстицаји који су долазили од Јужних Словена православне вере били су делотворни на целокупном источнословенском подручју. Књиге које су калуђери доносили из угрожених српских, македонских и бугарских манастира биле су одлично прихваћене у руској средини, што је омогућило брзо ширење јужнословенских превода са грчког језика по читавом православном Истоку. Захваљујући српским калуђерима, у руске земље је доспео и

⁵⁷ Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 39.

⁵⁸ Миодраг Сибиновић, *У инат ветровима. Кратак осврт на дугу историју узајамних српско-украјинских књижевних и културних веза до почетка деведесетих година XX. века*, www.rastko.rs/rastko-ukr/au/sibinovic_antologija.html

Стиховни пролог, у чији састав су ушла житија Св. Симеона и Св. Саве, чији помени од тог времена постају скоро неизоставан део месецослова руских јеванђеља,⁵⁹ као и више оригиналних српских рукописа, попут дела *Лествица*, *Повест о Варлааму и Јоасафу* или *Воспоминаније к својејему души* Петра Дамаскина.⁶⁰

Најзначајнији резултати деловања јужнословенских монаха у новој средини везани су за ширење исихастичког учења,⁶¹ веома значајног за потоњи развој руске културе и духовности, али и за уобличавање државне идеологије, која је рачунала на руско монаштво, као на снажан кохезивни фактор у процесу духовног и политичког окупљања руских земаља око Москве као политичког и духовног средишта царства.⁶² Заговарајући у идеолошком смислу жестоку борбу против свега што није православље, исихазам је само могао да појача упорност и борбеност руског народа у сукобу са иноверним непријатељима. Стога се „други јужнословенски утицај“ карактеристичан и за српско-руске релације крајем XIV и у првој половини XV века – усмерен на преношење исихастичког културног

⁵⁹ Исто, 148.

⁶⁰ Исто.

⁶¹ У Византији су исихастама од давнина називали калуђере који су водили строг пустињачки живот у потпуној повучености и тишини. У XIV веку исихазам је добио карактер једне посебне мистичко-аскетске струје, чији је далеки претеча био Симеон Нови Богослов, чувени мистичар XI века, са којим позновизантијски исихазам има блиске додире у теорији и пракси. Оснивач позновизантијског исихастичког покрета био је калуђер Григорије Синаит, који је тридесетих година XIV века обишао византијске земље, проповедајући своје мистичко-аскетско учење, које је наишло на велико одушевљење, посебно на Светој Гори. Помоћу одређених аскетских метода, исихасти су тежили да достигну крајњи циљ: визију божанске светлости, исте оне која се указала Христовим апостолима на Таворској Гори. Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Београд: Просвета, 1959, 476–478. Нав. према: Дејан Танић, *Руско царство и Српска православна црква (1557–1766)*, Ниш: Друштво српско-руског пријатељства „Наисус“, 2013, 20.

⁶² Дејан Танић, *Руско царство...*, нав. дело, 21.

израза из Србије и Бугарске у Русију – добио свој најизразитији вид на пољу књижевног стварања.⁶³

Међу придошлицама из јужнословенских земаља било је истакнутих стваралаца, представника исихастичке књижевности – у два случаја истовремено и личности на највишој позицији у јерархији руске цркве – који су својим деловањем у новој средини извршили снажан утицај на њене књижевне, али и свеукупне културне токове. Активност најзначајнијих међу њима у књижевном и преписивачком домену – митрополита кијевског и московског Кипријана, Григорија Цамблака и Пахомија Логотета – била је у одређеном степену везана и за српску средину. Овим културним прегаоцима заједничка је околност стасавања на подручју на којем су током XIV века књижевност и култура биле у пуном процвату, што се тада посебно односило на српске земље, али и чињеница да су оставили значајан траг у руској књижевности тога доба.⁶⁴

⁶³ У уметности уопште, а посебно у књижевности, исихазам доноси нови однос према човековој личности. Према овом учењу, у човековом „сједињавању с Богом“ пресудну улогу имају менталне категорије, као што су утишање телесне страсти, смирење, трпљење, екстаза, па се човековом унутрашњем свету посвећује већа пажња него раније. Из овакве оријентације настала је у византијској култури књижевност „палеологовске ренесансе“, која се у науци и у историји словенских књижевности данас прецизније назива књижевношћу „словенске предренесансе“. Стилске карактеристике те књижевности, уткане у највећи број дела донесених у Русију са јужнословенског подручја крајем XIV и почетком XV века, а брзо прихваћене и у оригиналној старој руској литератури, сводиле су се на: повишен степен емоционалности, наглашен ирационализам и мистични индивидуализам, максималну динамичност исказа и појачану експресивност израза. Носећи са собом све те одлике „предренесансе“, са одигравањем афирмације самосталности људског ума и мисли без секуларизације, јужнословенска књижевност је – у оквиру „другог јужнословенског утицаја“ – донела староруској, односно источнословенској књижевности исихастичко уверење да се помоћу речи најбоље може изразити ирационална, мистична суштина ствари, која је резултат „божанске еманације“. Због тога су писци прихватили – на основу српских и бугарских узора – патетичан и китњаст стил, пун украсних фигура, које су грађене поступком познатим под називом „плетеније словес“. У синтаксички сложеним и гломазним реченицама носиоци новог стила најчешће су се служили хиперболом, веома често комбинованом са метафором, испољавајући уз помоћ експресивних епитета склоност ка апсолутизовању добра и зла. Нав. према: Миодраг Сибиновић, *У инат ветровима...*, нав дело.

⁶⁴ Исто.

Услед тога што су се формирали као писци на традицијама српске књижевне школе током боравка у Светој Гори – а то се могло закључити и из њихових дела насталих током боравка у Русији – Кипријан и Пахомије Логотет су носили и епитет „Србин“ у руским летописима, премда је у новије доба утврђено Кипријаново бугарско порекло, док Пахомијева националност није поуздано документована.⁶⁵ Григорије Цамблак је рођен у Трнову у Бугарској, а по националности је највероватније био Влах, из угледне породице, која је била блиска бугарском цару Јовану Александру.⁶⁶ Познато је, међутим, да је Србија била једно од места Цамблаковог активног и веома плодног књижевног деловања пре одласка у Русију.

Најзначајнија личност руско-српских културних релација до средине XV века био је Пахомије Логотет (? – око 1484), који је у Русији провео готово пола века и за то време „створио целу једну књижевност, написавши више него скоро сви његови руски савременици заједно“.⁶⁷ Дошавши у Русију из Свете Горе у чину јеромонаха око 1430. године, Пахомије је највећим делом боравио у Тројице-Сергијевом манастиру крај Москве, где је предано радио на преписивању и преради старих руских житија и служби, као и на писању нових, оригиналних хагиографских, химнографских и панегиричких састава.⁶⁸ Централно место у његовом књижевном опусу, који чини око 50 дела, припада житијима и службама руских светитеља. Међу њима се налазе и имена која су постала својеврсни симболи руске државе и нације, попут Сергија Радоњешког (Сергий Радонежский), митрополита Алексија (митрополит Алексий), Кирила Белозерског (Кирилл Белозерский) Варлаама Хутинског

⁶⁵ Исто.

⁶⁶ Дејан Танић, *Руско царство...*, нав дело, 21.

⁶⁷ Нав. према: Анатолиј А. Турилов, „Културне везе Московске Русије...“, нав. дело, 154.

⁶⁸ Димитрије Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга, 1980, 247.

(Варлаам Хутинский) или Михаила и Теодора Черниговских (Михаил и Феодор Черниговские).⁶⁹ Поред великог броја прерађених састава, Пахомије је створио и два оригинала дела у хагиографском жанру: *Житије Кирила Белозерског* (1462) и *Житије архиепископа новгородског Јевтимија* (1458).

Суштина Пахомијевих прерада староруских житија јесте „не само у прилагођавању старих, често гломазних текстова потребама литругијског и манастирског читања и проповедања, него и у преношењу на виши, византијско-јужнословенски реторски стил, у којем се постиже већи степен уопштавања, апстракције и већа трајност вечне поруке.“⁷⁰ Пахомије је пренео у сферу руске хагиографске књижевности искуство старих српских житија и служби, као и исихастичку поетику и мистику, а са њима и дух универзалности византијске уметности, који је послужио остваривању вишег ступња културног јединства руског народа. Другим речима, „пахомијевско житије – а то значи јужнословенски и српски концепт житија – разбија дотадашње локалне оквире у руској хагиографији и успоставља сверуске култове преко једне јединствене житијне литературе, која се читала од Дњепра до далеког севера Карелије и Устјуга.“⁷¹

Симултаност књижевног и црквено-политичког деловања представника епохе „другог јужнословенског утицаја“ на руску културу најпотпуније се огледа у личности Григорија Цамблака (Григорий Цамблак /1360–1419/20/), једног од најзначајнијих књижевних стваралаца монашко-исихастичког правца и црквеног великодостојника са специфичном позицијом у историји руско-српских односа. Пре

⁶⁹ Анатолиј А. Турилов, „Културне везе Московске Русије...“, нав. дело, 154–155.

⁷⁰ Нав. према: Димитрије Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, нав. дело, 247.

⁷¹ Нав. према: исто.

дефинитивног одласка у Русију и добијања положаја кијевског митрополита 1416. године, Цамблак је боравио на Светој Гори, у Цариграду и Молдавији, где је био игуман манастира Сучаве (1401–1402). Прешавши у Србију, постављен је за игумана манастира Дечани (1402–1406).

Григорије Цамблак је био синовац митрополита кијевског и московског Кипријана (Киприан /1376–1406/), такође и знаменитог књижевника, редактора и преводиоца, чије је ступање на московски митрополијски трон 1389. године представљало завршни чин краткотрајног црквеног уједињења Кијева и Москве.⁷² Након изненадне митрополитове смрти (1406), Цамблак у више наврата одлази у Русију, гајећи озбиљне клирикалне претензије. Постављен за кијевског митрополита као заговорник литванске државне политике убрзо након поновног раскола у руској цркви (1615), иступајући притом и као отворени присталица свесловенског уједињења у сврху борбе против Татара и Турака – а самим тим и политике превазилажења постојећих конфесионалних конфронтација међу словенским народима – Григорије Цамблак је потпао под анатему московског митрополита и цариградског патријарха.⁷³ Тако су се већ у првим деценијама XV века, руски политичари и црквене власти неочекивано упознали не само са српском богослужбеном праксом, већ и са историјом, будући да су докази легитимности избора који је поделио јединствену митрополију, тражени у историјским преседанима аутокефалности српске (и бугарске) цркве.⁷⁴

⁷² Дејан Танић, *Руско царство...*, нав. дело, 21.

⁷³ Вадим Миронович Лурье, *Русское православие между Киевом и Москвой*, Москва: Три квадрата, 2009, 59–61.

⁷⁴ „Црква ту да буде уређена и да част руска ту стоји у својој земљи, као што су и Бугари уредили и Срби – и да сами бирају митрополите и архијереје, и тога се држе и до данашњег дана.“ *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные имп. Археологической комиссией (АЗР)*, 1/25, Санкт-Петербург, 1910, 34. Нав. према: Анатолиј А. Турилов, „Културне везе Московске Русије...“, нав. дело, 153.

Цамблак је аутор бројних дела која представљају неодвојиви део старе српске, бугарске и руске књижевности. Најзначајнија његова остварења – *Житије Светог краља-мученика Стефана Уроша III Дечанског*, *Служба Светог краљу-мученику Стефану Урошу III Дечанском* и *Пренос моштију Св. Петке* – везана су, међутим, за српски књижевни простор. Бугарску књижевност Цамблак је нарочито обогатио *Похвалним словом о патријарху Јевтимију*, а руску – *Похвалом Кипријану*.⁷⁵ Упркос анатеми, Григорије Цамблак је уживао велики углед у Русији као писац, црквени проповедник, али и заштитник интереса православног живља на територијама под јурисдикцијом Кијевске митрополије. Известан траг у руској средини оставили су и анонимни српски зографи, а изгледа и веште занатлије. На деловање безимених фрескописаца из Србије у Русији указује и сличност живописа новгородске цркве Св. Спаса Преображења са фрескама манастира Раванице, која је изражена до тог степена да наводи на закључак да се ради о радовима истог уметника.⁷⁶ О одређеном степену разноликости руско-српских односа сведочи и податак да је управо српски монах „чрнац са Свете Горе [...] по имену Лазар“,⁷⁷ био мајстор часовничар, који је 1404. године задивио Москву израдом уметничког сата са људском фигуром, која је сваког сата „самозвано и [...] прелукаво“⁷⁸ ударала о звоно и – поставивши га у двору великог кнеза Василија I Дмитријевича (Василий I Дмитриевич) поред Саборне Благовештенске цркве – исписао прве странице историје часовника у московском Кремљу.⁷⁹

⁷⁵ Исто.

⁷⁶ Vladimir Mošin, „О periodizaciji...“, нав. дело, 209–110.

⁷⁷ Наведено према: Ђорђе Сп. Радојчић, *Јужнословенско-руске културне везе...*, нав. дело, 282.

⁷⁸ Исто, 283.

⁷⁹ Анатолиј А. Турилов, „Културне везе Московске Русије...“, нав. дело, 144–145.

Збивања у Србији и на Балкану од краја XIV и превасходно до средине XV века иницирала су, премда посредно, далекосежно значајне политичке промене у Русији, које су утицале и на руско-српске односе, наговештавајући поједине нове правце њиховог даљег развоја. Османско освајање Балкана, наима, резултирало је нестанком са светске политичке мапе Друге Бугарске државе (1396), Византије (1453), Српске деспотовине (1459), Босне (1463), напослетку и румунских кнежевина (1541).⁸⁰ Московски велики кнез постао је једини на свету православни владар, али и једини хришћански владар према тада актуелном тумачењу православне доктрине, које је било опшеприхваћено и у Русији. На тај начин су „традиције јужнословенских православних царстава – Византијског, Српског цара Душана и Бугарског цара Симеона – и њихова пропаст, одиграле важну улогу у изграђивању императорске свести у тадашњим руским владајућим елитама,⁸¹ посредно утичући и на кристализацију идеје о Москви као наследници Византије. Концепт Московске Русије,⁸² као богоизабране земље, предодређене да постане последњи чувар православља – истинске наследнице несталих хришћанских царстава, чији је владар „побожни цар, у којем у се једино стекла сва хришћанска краљевства“⁸³ – идеолошки је формулисан још у посланици старца псковског Елеазаровског манастира Филотеја (старец Филофей) великом кнезу Василију III Ивановичу (Василий III Иванович) из 1511. године, у којој је Москва названа „Трећим Римом“.⁸⁴

Уобличавању нове руске државне идеологије допринели су и српски калуђери – досељеници из јужнословенских крајева, преносећи на

⁸⁰ Мирослав Јовановић, *Срби и Руси*, ..., 45.

⁸¹ Наведено према: исто.

⁸² Синтагмом „Московска Русија“ означавају се ентитети централизоване руске државе познати и под називима Московска велика кнежевина (1376–1547) и Руско царство (1547–1721).

⁸³ Нав. према: Дејан Танић, *Руско царство* ..., нав дело, 21.

⁸⁴ Дејан Танић, *Руско царство* ..., нав дело, 24.

руско тло како општа социокултурна, тако конкретна политичка искуства стечена током живота у отаџбини, захваћеној турбулентним историјским дешавањима. Делујући у том погледу превасходно кроз списатељску активност, они су „са истинском публицистичком ангажованошћу развијали и неговали тезу о месијанској улози Русије, као велике словенске земље која ће заузети место новог центра православног хришћанства“, пласирајући у вези са тим „великодржавне идеје које су претходно настале у Бугарској и у Србији, а односиле су се изворно на ова јужнословенска царства.“⁸⁵ Московски велики кнез је називан „царем све Русије“⁸⁶ и „чуварем и заштитником истинског православља“,⁸⁷ не само у освртима на текућа политичка струјања у земљи, већ и у разматрањима положаја Русије у актуелним међународним односима, која су неизоставно, мада посредно, одражавала и јединство Српске православне цркве и московске државе у борби против наглог ширења римокатоличког утицаја.⁸⁸

Учествујући у стварању новог државног концепта, руско монаштво је великим делом прихватало и прилагођавало актуелним околностима оне идеје, које су – у крајњој линији – потицале са балканског тла. Српски и јужнословенски монаси уопште, заједно са грчким калуђерима, иницијално су артикулисали идеју о Москви као „Трећем Риму“ и систематизовали је кроз књижевност и проповедничко умеће, као што ће и у потоњој, завршној фази процеса уобличавања руске државне идеје, српски духовници имати значајну улогу.

⁸⁵ Нав. према: Миодраг Сибиновић, *У инат ветровима...*, нав. дело.

⁸⁶ Исто.

⁸⁷ Исто.

⁸⁸ Таква је, на пример, беседа *Слово избрано от писанији, јеже на латинју Пахомија Логотета из 1461. године*. Миодраг Сибиновић, *У инат ветровима...*, нав. дело.

Крајем XV stoleћа наступило је доба драматичних промена у Србији и Русији, које су се снажно одразиле и на руско-српске односе. Наиме, Русија је – после дефинитивног ослобођења од монголско-татарске и окупације (1480) и турског освајања Балкана (1453) – остала у суштини једина у потпуности независна православна држава, која је почела са територијалном експанзијом и активирањем нове активне државне политике.⁸⁹ Насупрот даљем ширењу и снажењу руске државе, српски народ је током овог раздобља „пролазио кроз дубоку и свеобухватну кризу, те као колективитет готово нестао са политичке мапе Европе, утопивши се у надирућу Отоманску империју.“⁹⁰ Поменуте чињенице узроковале су успостављање густе мреже руско-српских релација, чији је гравитационо средиште – услед новонасталих околности у обе средине – постала Москва. Карактер општег развоја руске државе до краја XVII века одређује континуирани процес њеног територијалног увећавања, који је – након почетног померања спољних граница Московске кнежевине освајањем делова других руских земаља које су биле под монголско-татарском и пољско-литванском влашћу – усмерио експанзионе токове у правцу ширења на исток.⁹¹ Велики освајачки успеси постигнути у том погледу резултирали су признавањем царске титуле Ивану IV Грозном од стране цариградског патријарха (1561). Тада је, међутим, започео и процес „постепеног ишчезавања политичког идентитета московског царства, а сви његови ресурси били су мобилисани ради снажења војне моћи и даљег ширења, које ће најзад довести до формирања моћне Руске Империје“,⁹² при чему је освајање Сибира био први корак начињен са тим циљем. Интензивна руска експанзија „након застоја и колапса руске државности, после смрти Ивановог наследника Фјодора I и гашења

⁸⁹ Анатолиј А. Турилов, „Културне везе Московске Русије...“, нав. дело, 159. Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 45.

⁹⁰ Нав. према: Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 51.

⁹¹ Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 46.

⁹² Нав. према: исто, 46–47.

династије Рјуриковича (1598), у периоду Смуте (1598–1613), преврата, борбе за власт, устанака и иностране интервенције, настављена је у време Михајла I Фјодоровича, првог императора из новоустоличене династије Романов и његових наследника, те је Русија успоставила потпуну контролу над сибирским пространством и учврстила је током XVIII века, али и припојила себи – кроз низ сукоба са Речи Посполитом – већи део украјинске територије укључујући и град Кијев (1654), „чиме је био остварен давнашњи циљ да се око Москве уједине све руске земље и поново досегну границе средњевековне руске државе.“⁹³ Тим чином поспешен је прилив украјинских културних делатника у московску државу, који ће имати важну улогу у обликовању руске културе и идеологије у следећем веку.

Убрзано територијално ширење дало је подстицај развоју нових идеолошких начела – груписаних око концепта „Трећег Рима“ – која су представљала основе за утемељене централизоване власти Москве, формирање државних институција, доношење јединственог скупа закона, као и за осмишљавање стратегије за ојачавање позиција руске државе у свету. На нивоу симбола појавила се представа двоглавог орла на државном печату, слична грбу Светог Римског царства, исто као што је и женидба великог кнеза Ивана III Васиљевича Софијом Палеолог, братаницом последњег византијског цара, „симболизовала тежњу руске владарске куће да преко брачних веза са потомцима последње династије највеће православне државе успостави директне везе са византијским наслеђем,“ чиме је московски цар „преко више симболичких равни, на себе преузео улогу наследника Византије“, а у идејни корпус руске политике „истовремено као императив уткана идеја о борби за православље и заштити (православних) хришћана.“⁹⁴ Свеобухватне

⁹³ Нав. према: исто.

⁹⁴ Нав. према: исто, 49–50.

идеолошке промене добиле су додатно утемељење прокламовањем Царста (1547), а легитиман статус у ширим размерама проглашењем Патријаршије (1589), будући да је била призната од стране Цариградског сабора већ следеће године.

У околностима друштвене и политичке обесправљености унутар турске државе, српски народ био је снажно везан за Српску православну цркву, „једину институцију Срба, чија је делатност била законски дозвољена у оквирима Отоманске империје“, која је „упркос притисцима којима је и сама била не мало пута изложена, након обнове Пећке патријаршије (1557), представљала централну друштвену, националну и политичку организацију српског народа,⁹⁵ са огромним значајем у организацији његовог свеопштег духовног и културног препорода. Везаност за сопствену цркву у датим друштвеним и политичким околностима један је од разлога тражења помоћи и подршке од моћних хришћанских држава – најпре Хабзбуршке монархије, затим и једноверне Русије, која је постала значајан фактор у европској политици и приближила се границама Османске државе.⁹⁶ Стога су се елементи политичке димензије духовних и културних контаката огледали и у чињеници да су „засновани на догмату о хришћанској узајамној помоћи, с једне стране, помагали учвршћивању самодржавне идеологије у Русији, а с друге, помагали одржавању и преживљавању српске цркве као једине дозвољене друштвене структуре Срба у Османској империји, која је својим постојањем и организационом делатношћу у великој мери била заслужна за очување националног самосазнања српског народа.“⁹⁷ Зато је – поред многобројних калуђера са православног истока у Русију сада долазило много српских црноризаца: обичних монаха, епископа, митрополита, па и појединих патријарха. Поред Хиландара и других немањихких

⁹⁵ Нав. према: Мирослав Јовановић, *Срби и Руси*,... нав. дело, 49–50.

⁹⁶ Исто, 54.

⁹⁷ Нав. према: исто.

задужбина – као и многих других српских манастира у Османској имеприји – јаче или слабије везе са Русијом су до краја XVII века одржавали и готово сви пећки патријарси.

Крајем XV века, наиме, базични вид духовних и црквених веза два народа постала су изасланства манастира из Србије и са Свете Горе, која су долазила у Москву ради сакупљања милостиње. Приспели српски манастирски представници упућивали су великим кнежевима, затим царевима, као и поглаварима руске цркве молбе за помоћ, примајући од њих и од чланова владарских породица богате дарове у виду новца, црквених утвара, одежди, рукописних, а потом и штампаних књига, сребрног посуђа, тканина, крзна и др.⁹⁸ Тако се „милостиња дата у име руских царева и Русије сматрала самилошћу, саосећањем, милосрђем, благонаклоношћу и изразом особитог осећања према православним народима који су се налазили у зависности од Османске империје.“⁹⁹ Заузврат, српски духовници, који су долазили у руску престоницу, доносили су иконе, реликвије, као и богослужбене књиге и обавезивали се на то да у службама и молитвама са захвалношћу помињу руски владарски род. Према сачуваним подацима, прво такво изасланство дошло је из београдског манастира Успења Пречисте Богородице на двор великог кнеза Василија III Ивановича 1509. године. Дарове српских црквених изасланика није одликовало велико богатство, али су зато свете мошти које је доносило српско свештенство имале огромну нематеријалну вредност. Оне су представљале „светиње око којих се консолидовала целокупна источно-хришћанска заједница, не само Русије, него и земаља Балканског полуострва,“ те је „Москва са светињама стицала светост,

⁹⁸ Исто, 55.

⁹⁹ Наведено према: Светлана Р. Долгова, Екатарина В. Иванова, „Руско-српске православне везе од XVI до почетка XIX века“, у: Светлана Долгова, Екатерина Иванова, Анатолиј Турилов и Татјана Суботин–Голубовић (прир.), *Москва – Србија – Београд – Русија*, нав. дело, 49.

претварала се у најважнију православну државу света – „богочувани град Москву“, „Трећи Рим“ и „Други Јерусалим“.¹⁰⁰

Током XVI и XVII века Москву је посетио велики број српских изасланстава. Више од тридесет православних манастира – са свих подручја на којима се тада простирала јурисдикција српске цркве – упућивало је своје представнике у престоницу руске државе, при чему је прилив српских изасланика био је појачан нарочито након обнове Пећке патријаршије 1557. године. Премда су руски владари настојали да позитивно одговоре на молбе свих лица која су пристизала из различитих српских духовних центара, одређену предност у добијању помоћи имали су светогорски манастири Хиландар и Св. Пантелејмон, чија су братства тада чинили углавном српски калуђери. Већ до треће деценије XVI века, српски монах – нарочито онај који је стигао са Свете Горе – постао је уобичајена појава у руској престоници.¹⁰¹

У XVI веку успостављено је и прво званично владарско покровитељство у руско-српским односима. Цар Иван IV Грозни, наиме, прихватио се ктиторства над манастиром Хиландаром приликом боравка представника његове обитељи у Русији између 1555. и 1557. године, када су манастирску браћу предводили хиландарски епископ Силвестар и свештеник Прохор. О важности коју је Хиландар имао за везе Срба и Руса сведочи и чињеница да је – по царском указу – у московском насељу Китајград установљено стално подворје овог манастира, у којем су молиоци за помоћ из српских земаља од тада редовно налазили коначиште.¹⁰² Владарска подршка доласцима представника српских манастира није престала ни након нестанка династије Рјуриковича, упркос немирима

¹⁰⁰Наведено према: Светлана Р. Долгова, Екатарина В. Иванова, „Руско-српске православне везе ...“, нав. дело, 49.

¹⁰¹ Анатолиј А. Турилов, „Културне везе Московске Русије...“, нав. дело, 161.

¹⁰² Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 60.

који су потресали Русију током Смутног времена (1598–1613). На основу постојећих грамата, које су потврђене без изузетака, српски калуђери могли су да и даље долазе у руску државу.

Ступање на престо династије Романов (1613) представља почетак нове етапе у развоју руско-српских односа. Представници ове владарске куће прихватили су се обавезе да чувају и шире православну веру, настављајући и покровитељство над средиштима српске духовности и културе на Балкану.¹⁰³ То ново јачање руско-српских веза наступило је већ у првим деценијама XVII века, у доба владавине Михајла I Фјодоровича, када је дошло до знатног пораста броја српских монаха и свештеника који су пристизали у руску престоницу. У време када је на власти био следећи владар – Алексеј I Михаилович, „Москву је већ запљуснуо читав талас оних који су тражили милостињу и прибежиште“,¹⁰⁴ наговештавајући експанзију руско-српских релација, којом ће бити прожето и читаво наредно столеће.

Путујући у Русију, изасланици српских манастира пролазили су преко територија више страних земаља. На различите начине стизали су до Кијева, а затим и до града Путиваља, смештеног на граници Украјине и Русије. У Путиваљу су их локалне војводе подробно испитивале о томе какве су препоруке донели, имају ли даровне грамате руског цара на основу којих могу да путују до Москве и какве поклоне носе са собом.¹⁰⁵ Са једне стране, парочити предмет интересовања било је оно што су српски монаси видели у земљама кроз које су пролазили, па је разговор усмераван у правцу информисања о војној, политичкој и међународној ситуацији на територијама које се граниче са Русијом, о намерама

¹⁰³ Светлана Р. Долгова, Екатарина В. Иванова, „Руско-српске православне везе од XVI до почетка XIX века“, нав. дело, 52.

¹⁰⁴ Исто.

¹⁰⁵ Светлана Р. Долгова, Екатарина В. Иванова, „Руско-српске православне везе...“, нав. дело, 52.

противника Русије, о кретању њихове војске и гласинама у вези са припремом војних похода, па чак и о међународним приликама у Европи.¹⁰⁶ Са друге стране, из писама упућених руском цару, које су путивалске војводе отварале и потом слале у Москву, сазнавало се у каквом су положају били православни српски манастири у Османској империји, односно о угњетавањима, страдањима, честим пљачкама, о великим откупима и тешким наметима турске администрације. Српска свештена лица долазила су у Москву уздајући се само у „благочестивог, христољубивог, Богом венчаног руског цара“.¹⁰⁷ О питањима од међународне важности српске калуђере поново су испитивали надлежни службеници у Дипломатској канцеларији у Москви. Тако су српски путници „на неки начин били и специјални информатори, преко којих су руске власти долазиле до интересантних података о стању у суседним државама“¹⁰⁸ у доба када интензивна информативна размена није била могућа на тако великој територији какво је било пространство, које су српски духовници морали да пређу како би дошли у Русију.

Интензивирање руско-српских односа огледало се и у успостављању темељнијих црквених веза, које су захватиле сферу литургије, а делимично и догматике. Српски јерарси добили су „активну улогу (или им је она била наметнута) у руским унутарцрквеним преображајима и сукобима“,¹⁰⁹ па је српска црква имала своје представнике и у одређеним сегментима спровођења Никонове реформе (1654). Српски архијереји учествовали су на црквеним саборима сазиваним ради утврђивања базичних реформских постулата, као и ширења нових штампаних служабника преведених са грчког језика.

¹⁰⁶ Алексей Ю. Тимофеев, „Взаимоотношения России и Сербии с конца XII до начала XX века“, в: Арсений Борисович Арсеньев (ред.), *Русские в Сербии*, Белград: Весна инфо, Координационный совет российских соотечественников в Сербии, 2009, 20.

¹⁰⁷ Нав. према: исто.

¹⁰⁸ Нав. према: Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 56–57.

¹⁰⁹ Нав. према: исто, 60.

Кратовски митрополит Михајло учествовао је на сабору одржаном 1654, а патријарх Гаврило – на сабрању из 1655. године. Одређену улогу у Никоновој реформи имали су и калуђери манастира Хиландара. Архимандрит хиландарски Теодор и јеромонах Теофан дошли су у Москву 1655. године и донели преписе литургијских књига, које је Арсениј Суханов (Арсений Суханов), изасланик патријарха Никона изабрао као материјал за преправљање руских богослужбених књига у хиландарској библиотеци годину дана раније. Приликом боравка у на Светој Гори, Арсениј Суханов, заједно са ђаконом Тодором, проучавао је начин вршења богослужбених обреда, не само у Хиландару, већ и у грчким манастирима.¹¹⁰ Штавише, на молбу самог патријарха московског и целе Русије Никона, Гаврило је донео у Москву грчке богослужбене књиге, које су послужиле као узор за редиговање руских књига. Осим тога, у време епидемије куге која је погодила руску престоницу (1654–1655) и десетковала руско свештенство, патријарх Гаврило је вршио богослужења у чину патријарха српског и – у складу са Никоновом граматом која му је то омогућавала – рукополагао је свештенике и ђаконе.¹¹¹ Познато је и да је у Недељу православља 1655. године служио свечану литургију у Успенском сабору московског Кремља, заједно са Никоном и другим јерарсима источне цркве.¹¹² Готово десет година касније, поједини српски јерарси пружили су неопходну подршку руском цару Алексеју I Михајловичу током судског процеса против патријарха Никона. Вршачки митрополит Теодосије, на пример, који је живео у Москви од 1663. године, био је „остављен у престоници *при особи* цара Алексеја Михајловича до

¹¹⁰ Дејан Танић, *Руско царство...*, нав. дело, 116–117.

¹¹¹ Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 64.

¹¹² Светлана Р. Долгова, Екатарина В. Иванова, „Руско-српске православне везе...“ нав. дело, 60.

указа, како би учествовао на црквеном сабору на коме се суди патријарху.“¹¹³

Српска црква имала је, дакле, своје представнике у одређеним сегментима спровођења Никонове реформе, који су имали прилику да се упознају и са Никоновим реформским захватима везаним за појачки сегмент богослужења Руске цркве, који – поред увођења вишегласја по западном обрасцу, подразумевају и уплив нових врста једногласних појања у руску богослужбену праксу, што је у вези и са деловањем украјинских појаца на тлу Московске Русије након 1654. године.¹¹⁴ Стога не искључујемо могућност померања хронолошке границе првог сусрета Срба са напевима кијевског појања за више од пола столећа раније.

Први талас јачања руско-српских релација у XVI веку одразио се и на међусобне културне односе, такође захвативши превасходно сферу књижевног деловања. Посредством манастирских посланстава, у Русију су и даље пристизали бројни састави и преводи текстова српских писаца, чији су преписи начињени у Москви дистрибуирани у духовне центре широм руске државе. Интересовање за историју Срба такође је нагло порасло у образованијим круговима московског друштва, што се огледало кроз значај који је вишеструко придаван житијима српских светитеља. Почетком XVI века, наиме, у Јосифо-Волоколамском манастиру близу Москве започет је рад на изради руског *Хронографа*, „свода светске историје, чији је задатак био да историју Московске Русије (и њене претходнице – Кијевске) упише у контекст историје православне екумене – Византије и словенских балканских држава, које су нестале са политичке позорнице после турских освајања крајем XIV и до средине XV

¹¹³ Исто.

¹¹⁴ Више о Никоновој реформи црквеног појања видети у: Иван Алексеевич Гарднер, *Богослужбено пение Русской Православной Церкви*, 2, Джорданвилл: Свято-Троицкий Монастырь, 1978, 9–120.

века,¹¹⁵ при чему је као закључни догађај историје света узет пад Цариграда 1453. године. Пред јеромонахом Доситејем Топорковим (Досифеј Топорков), коме се приписује ауторство овог дела,¹¹⁶ стајао је веома сложен задатак, с обзиром на то да је требало да начини целовито штиво већих размера, које би обухватило историју света од његовог стварања до средине XV столећа. У књижевном погледу, „састављач *Хронографа* сјајно се изборио са задатком начинивши, на основу текстова различитог жанра и из различитих епоха, повезан и по стилу целовит текст“.¹¹⁷ Међутим, нарочите проблеме приликом тог подухвата задавало је уобличење историје Византије и њених суседних држава у току три века постојања (од друге половине XII века), услед тога што аутору нису били на располагању основни извори података везани за наведене државе. Чињеница да је писац пронашао решење у коришћењу српских хагиографија – *Житија Св. Саве*, које је написао јеромонах Теодосије почетком XIV века, *Житија Св. краља-мученика Стефана Уроша III Дечанског*, састављеног од стране потоњег кијевског митрополита Григорија Цамблака крајем XIV или почетком XV столећа и *Житија деспота Стефана Лазаревића*, које је 1430. године потекло из пера Константина Филозофа Костенечког – упућује на закључак да су у Русији XVI века ова дела имала значај најрелевантнијих доступних извора информација, како о српској, тако и о бугарској и византијској историји. Делови *Хронографа*, који се односе на историју Византије и Србије, укључени су потом у *Никонов летопис*, који се сматра најобимнијим руским делом XVI века у овом жанру.

Житија српских светитеља уживала су велику популарност у Русији и независно од Топорковове употребе при изради *Хронографа*. Преписи најомиљенијег српског хагиографског остварења – Теодосијевог *Житија*

¹¹⁵ Нав. према: Анатолиј А. Турилов, „Културне везе Московске Русије...“, нав. дело, 161.

¹¹⁶ Исто.

¹¹⁷ Нав. према: исто, 162.

Св. Саве – уз које је обично везивана *Похвала Св. Симеону и Сави* истог аутора, били су заступљени у свим важнијим библиотекама широм земље. Штавише, најзначајније руске манастирске библиотеке XVII века поседовале су књигу *Свети Сава Српски*.¹¹⁸

Раздобље од XII до XVIII века у односима два народа обележиле су снажне духовне везе, које су прожимале све сфере међусобних релација. У почетку крајње спорадичне, оне су временом добиле карактер интензивних и готово редовних контаката, резултирајући између осталог, бројним високим донетима у области књижевног стварања, као и успостављањем континуитета руске владарске помоћи, која је временом прерасла у званично покровитељство руске државе.

2.3 Руско-српске културне релације у XVIII веку

За судбину српског народа под турском влашћу били су веома значајни догађаји који су се одиграли на балканској политичкој сцени у последњим деценијама XVII века. Они су се свеобухватно рефлектовали и на руско-српске релације, одређујући кључне смернице њиховог развоја у наредном столећу. Велики бечки рат, који је започео 1683. године другом опсадом Беча, завршио се 1699. године поразом Османског царства, доводећи до војног и политичког престројавања ширих размера на тлу југоисточне Европе. „Јуначка одбрана аустријске престонице и победа војске Свете лиге у последњој бици били су за аустријску монархију увод за поновно освајање угарских територија и постепено слабљење турске

¹¹⁸ Анатолий А. Турилов, „Памятники южнославянской книжности в составе русских библиотек конца XV–XVII вв. (по материалам древнерусской библиографии)“, *Советское славяноведение*, 1, 1977, 72–79.

доминације на Балкану.“¹¹⁹ На основу потписаног споразума са Аустријом о заједничкој борби против Турака, Срби су се налазили редовима Свете лиге, дајући нарочито значајан допринос ослобађању источног Балкана. Војни успеси савезничких снага, а посебно ослобођење Београда 1688. под вођством Максимилијана Емануела II Баварског, „пробудило је у српском народу никада напуштени сан о ослобођењу од отоманске доминације и стварању нове независне краљевине на слободној територији.“¹²⁰

Година 1689, међутим, донела је далекосежан и вишеструко важан преокрет постојеће ратне ситуације. Упутивши своје најбоље трупе на западну границу због изненадне француске објаве рата, до тада надмоћна аустријска војска претрпела је тежак пораз од Османлија и – услед брзог напредовања турских трупа праћених одмаздом – и сама почела да се убрзано повлачи на север. Тада је пећки патријарх Арсеније III Црнојевић закључио споразум са заповедником аустријске војске Енејом Силвијем Пиколоминијем (*Enea Silvio Piccolomini*) о још енергичнијем учествовању српских устаника у здруженим борбеним дејствима против Турака. Поменути споразум, којем је претходило више прогласа и ултимативних позива упућених патријарху – за кога се знало да је црквени великодостојник од великог утицаја и неизмерног народног поштовања¹²¹ – „обележава први корак спољне политике српског етнарха, примораног да у тренутку велике кризе напусти мирнодопске позиције својих претходника и сиђе на бојно поље у одбрану свог народа“.¹²²

¹¹⁹ Нав. према: Моника Фин, *Центри српске културе XVIII века*, Нови Сад: Академска књига 2015, 19–20.

¹²⁰ Нав. према: Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 20–21.

¹²¹ Рајко Ј. Веселиновић, *Арсеније III Црнојевић у историји и књижевности*, Београд: Српска академија наука и уметности, 1940, 19–20.

¹²² Нав. према: Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 22–23.

Неуспех на југу, који се претворио у општу војну и народну катастрофу након Пиколоминијеве смрти,¹²³ изазвао је у Бечу праву пометњу, тим пре што су се и аустријске војне снаге на западу налазиле у тешком положају. Упркос томе, следећи корак власти у правцу изласка из екстремно кризне политичке ситуације био је позив на наставак борби – тзв. инвитаторија – коју је цар Леополд I упутио свим православним народима Балкана 6. априла 1690. године, гарантујући им – као награду за оданост круни – поштовање политичких права и обичаја, слободу вере, аутономију у избору старешина и ослобођење од плаћања пореза, уз могућност пресељења на територију Угарске у случају пораза. Једно писмо одговарајуће садржине послато је и лично патријарху Арсенију.¹²⁴

Тада је пећки патријарх сазвао народно-црквени сабор, у намери да српски народ заузме јединствен став према прогласу из Беча. Сабор је одржан у Београду 18. јуна 1690. године, уз присуство свих црквених великодостојника и свих значајнијих световних лица – како са подручја турске државе, тако и са аустријских поседа.¹²⁵ Срби су одлучили да прихвате царев позив и одлучили да се у Беч пошаље владика Исаија Ђаковић, са задужењем да Аустријанцима преда српске захтеве. Најважнији захтеви односили су се на задржавање аутономије и проширивање јурисдикције патријарха на све земље у којима су живели Срби и до којих су допирали власт и признавање Пећке патријаршије, при чему су се имале у виду превасходно територије у саставу аустријског царства.¹²⁶ Тражено је, такође, да политичко и културно вођство народа, као и његово представљање, у потпуности буду под ингеренцијом Српске

¹²³ Две недеље након спаљивања Скопља, које се одиграло 26. октобра 1689. године, генерал Пиколомини је умро од куге. У међувремену, успео је обави преговоре са српским патријархом и добије од њега заклетву на верност аустријском цару. Владимир Ћоровић, *Историја Срба*, Ниш: Зограф, 2004, 457.

¹²⁴ Исто, 459.

¹²⁵ Исто, 460.

¹²⁶ Исто, 461. Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 20–21.

православне цркве, као главним чуварем вере и нације и да чврсто законско утемељење добије правило по којем на место њеног поглавара може да дође само припадник српског народа, за чијег је наследног владара прихваћен цар Леополд I.¹²⁷

Будући да је намена прогласа била да се Срби приволе да поново ступе у борбу у границама Османског царства – а не да се селе у области Хабзбуршке монархије – аустријске власти нису биле сасвим задовољне добијеним одговором. Прихватање српских захтева имало је за циљ да се Срби и даље задрже као поуздани савезници, који могу да се искористе у свим околностима борбе са Турцима – односно и у офанзиви и у дефанзиви¹²⁸ – уздрмавајући непрекидно унутрашњи баланс турске државе. Тек у крајњем случају Срби су виђени као живаљ погодан да се искористи за насељавање опустелих предела Јужне Угарске.¹²⁹

Споразуми закључени између цара Леополда I и патријарха Арсенија III Црнојевића озваничени су у тзв. привилегијама – нормативним актима која су потврђивала цареве повластице дате Српској православној цркви у тренутку њеног уласка на аустријску територију.¹³⁰ Привилегије, које је Дворска канцеларија прокламовала 21. августа 1690. године, биле су стални камен спотицања у потоњим односима између хабзбуршких власти власти и Срба, утичући тако и на руско-српске односе у XVIII веку.

У исто време, војни сукоби аустријске и турске војске били су у пуном замаху. Истог дана када су Србима додељене владареве привилегије, аустријска војска је доживела тежак пораз у Ердељу. За

¹²⁷ Владимир Ћоровић, *Историја Срба*, нав. дело, 461.

¹²⁸ Исто.

¹²⁹ Исто.

¹³⁰ Више о српским привилегијама и њихов интегрални текст видети у: Јован Радонић, Мита Костић, „Српске привилегије од 1690. до 1792. године“, у: Чедомир Вишњић, Драго Роксандић (уред.), *Изабрана дела Мите Костића...*, нав. дело, 272–488.

свега седам седмица Турци су освојили читаву Србију укључујући и Београд, који је коначно потпао под османски власт у јесен 1690. године.¹³¹ У страху од засигурне турске одмазде, српски народ се одлучио на сеобу јужне области хабзбуршке државе, претежно остајући на југу Угарске, а делом одлазећи на север – у Будим и Сент-Андреју. С обзиром на то да се радило о масовној миграцији становништва, пресељење је практично опустошило подручје на којем је српски народ живео од давнина. Тако је Атанасије Даскал Србин, савременик ратних збивања у Угарској и на Балкану у време Велике сеобе, у опису последица Великог бечког рата и оставио следеће потресно сведочанство:

И тако кроз десет година, од тог љутог рата, многоплодна и изобилна и многоградна земља српска заусте сва, и градови сви и села сва заустеше, и манастири царски велики и цркве красне писане златом заустеше, и жртвеници и олтари свети [...] Све ово у дане моје би и очи моје видеше... И тако скончаше и не оста ни десети део људи. Они који су остали избегшије од своје земље и оставите је пуну сву.¹³²

¹³¹ Владимир Ћоровић, *Историја Срба*, нав. дело, 461.

¹³² Нав. према: Душан Т. Батаковић, *Нова историја српског народа*, нав. дело, 126.

Према расположивим подацима, у сеоби Срба са пећким патријархом на челу народа, у јужну Угарску досељено је око 37 000 породица. Упркос томе што су се ка северу углавном кретали пешице или на запрегама, изгнаници су се постарали и за пренос свог најдрагоценијег наслеђа – моштију Срба светитеља и средњевековних књига и икона, имајући развијену свест о томе да њихова будућности туђем свету почива на историјском памћењу сопственог порекла.¹³³

У јужним областима аустријског царства, Срби су формирали – предвођени својим пећким патријархом Арсенијем III Црнојевићем – јединствену заједницу српског народа, чије су политичко, црквено и културно средиште постали Сремски Карловци – седиште митрополије и просветних институција, „права српска престоница у XVIII веку [...] и центар, који ће преузети улогу културног посредника за све православне хришћане под Хабзбуршком монархијом.“¹³⁴ Тако се у Хабзбуршкој монархији – захваљујући егзистенцијалним околностима које су биле знатно повољније од оних у Османској империји – формирало снажно културно језгро, које је доминирало духовним развојем српског народа у XVIII веку, водећи га узлазном путањом и кроз читаво XIX столеће. Свеукупан положај Срба на новонасељеним територијама одређивало је више чинилаца, а преваходно сложеност односа бечких власти и угарских сталеза, варљивост потребе за ојачавањем границе према турској држави, као и интензитет спољнополитичке активности Аустрије, у чијем се фокусу налазио и важан, премда колебљив интерес да се одржи савез са Русијом – успостављен да би се извојевала победа над заједничким непријатељем – Османским царством. Тако су – у околностима устанка Фрање II Ракоција и вођења рата против Турске у два наврата током прве половине XVIII века¹³⁵ – аустријски владари чак

¹³³ Katarina Tomašević, *Muzika i pozorišni život...*, нав. дело, 2.

¹³⁴ Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 24.

¹³⁵ Аустријско-турски рат (1716–1718) и Руско-аустријско-турски рат (1735–1739).

два пута били принуђени да потврде привилегије Срба, упркос константном настојању да се њихов обим сведе на најмању могућу меру.¹³⁶

Једно од кључних обележја живота српског народа на јужноугарском тлу било је балансирање између настојања да се обезбеди сигурна материјална егзистенција и жеље да се пружи отпор присилној германизацији и унијаћењу, које је спроводило, не само аустријско становништво, већ и локални мађарски живаљ.¹³⁷ Католичко свештенство, наиме, разрадило је специјалан план преобраћења Срба у унију, утемељен на стратегији „постепеног сједињавања са римокатоличком црквом“.¹³⁸ На остварењу тог циља здружено су радиле црквена организација и државна администрација, обилато користећи књижевна и, уопште, уметничка дела у пропагандне сврхе, циљано их допремајући у места са највећом концентрацијом новодосељеног српског становништва.¹³⁹ Покушаји унијаћења Срба имали су политички контекст, будући да су произлазили из убеђења да би конфесионално јединство довело до асимилације српског живља, а самим тим и до политичке стабилности, јер је процењено да се ради о народу, у чијој је свести „православље повезано са идејама о разликовању [...] од иноверног и туђинског света“,¹⁴⁰ односно између појмова *православно* и *национално* практично је стављен знак једнакости.

¹³⁶ Инна Ивановна Лециловская, *Сербская культура XVIII века*, Москва: АО „ИСМ“, 1994, 14. Привилегије су накнадно потврђиване у више наврата, најпре указом од 11. децембра 1690, а потом и актима од 20. августа 1691, као и 4. марта 1695. године. Последњи указ датира од 18. маја 1743, а потписала га је царица Марија Терезија. Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 23.

¹³⁷ Славко Гавриловић, *О Србима Хабзбуршке монархије*, Београд, Српска књижевна задруга, 2010, 201.

¹³⁸ Нав. према: Євген Пашенко, *Українсько-сербські зв'язки доби бароко*, Київ: Освіта України, 2017, 35.

¹³⁹ Исто.

¹⁴⁰ Нав. према: Инна Ивановна Лециловская, „Взгляды Досифея Обрадовича по национальному вопросу“, в: Ю.В. Бромлей (отв. ред.), *Славяне и Россия: 70-летию со дня рождения С. А. Никитина*, Москва: Издательство „Наука“, 1972, 92.

Јачање Срба у аустријским земљама било је ометано и на друге начине, како би се спречило да се српски (и уопште православни) живаљ конституише у чврсту, компактну и свеобухватно аутономну заједницу и тако постане потенцијално опасан елемент по устројство државе. Несугласице између Срба и владе у Бечу тичале су се тумачења обима привилегија од стране власти и примене појединачних одредби у пракси која из њега проистиче. Наиме, Срби су се у потпуности ослањали на привилегије које је им је уступио цар Леополд I, гарантујући им, не само духовну и културну аутономију, већ и административну и пореску независност – у замену за лојалност владару и војно ангажовање сваки пут када се за тим укаже потреба. Међутим, аустријске власти сводиле су привилегије на признавање етничког и конфесионалног јединства својих православних поданика, са једне, и променљиво толерисане верске аутономије праћене пореском самосталношћу Српске православне цркве, са друге стране.¹⁴¹ Влада у Бечу је, дакле, „тражила равнотежу између српских претензија на признавање њиховог положаја као ’привилеговане заједнице’ и захтева локалних (угарских, хрватских и румунских) дијета да се Србима призна само обичан положај „толерисаног национа“, пошто јето значило њихово неизбежно покоравање“.¹⁴²

Незадовољавајући политички статус, праћен изневереним очекивањем да ће се вратити у отаџбину уз аустријску војну помоћ,¹⁴³ довео је код Срба до наглог јачања уверења да им у одбрани општенародних интереса може помоћи једино моћна, једноверна Русија. Свештенички сталеж, као и други народни слојеви, почели су да сматрају Петра I Великог својим истинским царем, позивајући се на заједништво вере и језика, које је чврсто повезивало два народа. Молбама пуним неизмерне љубави, вере и последње наде у њега, српски духовни

¹⁴¹ Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 25.

¹⁴² Нав. према: исто.

предводници обраћали су се руском цару за помоћ и – видевши у њему „блиставо светило свих православних хришћана“¹⁴⁴ – очекивали су преко потребну подршку, која ни од кога није долазила. Руковођен верским и политичким разлозима – настојањем да очува православље и прошири свој политички утицај – цар Петар I Велики свесрдно је пружао помоћ српском народу у Монархији, остајући тако веран идеологији својих претходника, утемељеној на постулату о узајамној помоћи хришћанских народа.

Активирање руске политике на Балкану практично је започело уласком Русије у Свету лигу 1686. године и њеним непосредним укључивањем у решавање тзв. „источног питања“.¹⁴⁵ Рат Русије и Аустрије против моћне Отоманске империје иницирао је савезништво двеју држава, у чијим се оквирима много рачунало и на помоћ потлачених хришћанских народа. Властима у Бечу била је добро позната предност Русије у том погледу. Наиме, док је Аустрија позивала балканске народе у заједничку борбу против Турака „на широкој основи општехришћанске солиданости“, Русија је то чинила „на чврстој основи верског, језичког и

¹⁴⁴ Нав. према: Мита Костић, „Гроф Колер као културнопросветни реформатор код Срба у Угарској у XVIII веку“, у: Чедомир Вишњић, Драго Роксандић (уред.) *Избрана дела Мите Костића...*, нав. дело, 23.

¹⁴⁵ Објашњење односа између великих сила и хришћанских народа Балканског полуострва у оквиру „источног питања“ дао је Едгар Хеш (Edgar Hösch), који наводи: „Од краја XVII века све се јасније уобличавала интернационализација „источног питања“. Обавеза да се пронађу заједничка решења за сложене балканске проблеме значила је за народе југоисточне Европе [...] освајање тек релативне слободе, чије су уске границе диктирала непосредни витални интереси моћних суседних држава (Венеције, Хабзбуршке монархије, Пољске, Русије) и блискоисточне политике [...]. У епохи у којој је отоманска моћ била на заласку, растућу спремност балканских народа на оружани устанак против опресивног искоришћавања и тиранских интрига појединачних провинцијских властодржаца, инструментализовале су велике силе зарад сукоба око сфера утицаја, могућих анексија и експанзионистичког егоизма [...] Тако су сукоби интереса и ривалство између великих сила допринели да се унутрашње урушавање Османског царства одгоди до почетка XIX века, помажући одржавање, на уштрб хришћанског становништва на Балкану, једног *status quo*, који је постајао све неиздржљивији.“ Edgar Hösch, *Storia dei paesibalcenici*, Torino, Einaudi, 2005, 106–107. Нав. према: Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 27–28.

етничког сродства са њима“.¹⁴⁶ Због тога су бечке власти одмах након сеобе Срба у Монархију почеле да воде рачуна о везама својих нових поданика са Русијом, толеришући их само онда када би аустријско-руски савез добио на актуелности.¹⁴⁷

На опасност која је претила балканској политици Хабзбуршке Монархије од веза српског народа са Русијом, бечке власти су биле упозорене и пре Велике сеобе, током раних дипломатских активности Арсенија III Црнојевића. Наиме, патријарх Арсеније обратио се за помоћ руским царевима Ивану и Петру независно од актуелног политичког о војног ослањања на бечке власти, упућујући 1689. године у Москву тајно посланство, које је предводио Исаија, архимандрит манастира Св. Павла на Светој Гори. У писмима упућеним руским царевима, Арсеније III наглашавао је да је дошао тренутак слабости Османског царства и да му треба задати смртни ударац, жалећи се и на притиске католичких Аустријанаца, које је сматрао горим од муслимана.¹⁴⁸ Међутим, писане царске одговоре – у којима је стајало да Москва о свим православним хришћанима води „бригу неотказиву“,¹⁴⁹ уз охрабрење упућено Србима да „у својој намери остану чврсти, да себи не бирају другог господара, да никаква обавезујућа писма да не издају и да остану непоколебљиви у православној вери“¹⁵⁰ и изражавање спремности да се војно помогне балканској православној браћи, али тако што ће помоћ бити послата влашком војводи Штербану Кантакузину¹⁵¹ – патријарх никада није добио. Аустријске власти заробиле су архимандрита Исаију при повратку

¹⁴⁶ Нав. према: Мита Костић, „Српска насеља у Русији: Нова Србија и Славеносрбија“, нав. дело, 164.

¹⁴⁷ Исто.

¹⁴⁸ Моница Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 26.

¹⁴⁹ Нав. према: Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 81.

¹⁵⁰ Нав. према: Мита Костић, „Гроф Колер...“, нав. дело, 21.

¹⁵¹ Светлана Р. Долгова, Екатарина В. Иванова, „Руско-српске православне везе ...“, нав. дело, 63.

Монархију, одузеле му писмо и затвориле га, уз оптужбе да је одржавао везе са Русијом.¹⁵²

Потоњи патријархови контакти са Русима имали су, пак, званичнији карактер, дајући тако и значајније резултате. Арсеније III је, наиме, успоставио чврсте везе са Козмом Никитичем Нефимоновим, руским послаником у Бечу, који је чак и материјално помагао српског патријарха. Током 1696. године патријарх је у више наврата посетио руског дипломату, говорећи му „са сузама у очима“¹⁵³ о томе како католички епископи уништавају православне цркве и врше притисак на парохијане да прихвате унију. Године 1697. године, на празник Св. Тројице, српски патријарх је вршио богослужење у амбасади, а у исто време Нефимов је саставио представку аустријским властима против угњетавања српског становништва. Ово ангажовање посланика Немифова има значај првог официјелног иступања једног руског званичника у одбрану права Срба у Хабзбуршкој монархији.

Будући да је био и политички, а не само духовни предводник српског народа, патријарх Арсеније III се обратио за помоћ и представницима Великог посланства из Русије, које је боравило у аустријској престоници 1697. и 1698. године. Искористивши боравак у руских опуномоћених изасланика у Бечу – међу којима се тајно и под другим именом налазио и сам Петар I – српски патријарх упутио је представку на име руског цара, са молбом да заштити Србе од угњетавања католичке цркве, односно, да се пред аустријским царем заузме „за свету православну веру“¹⁵⁴ и за потврђивање привилегија о слободи вероисповести, које су биле уступљене српском народу приликом

¹⁵² Исто, 22.

¹⁵³ Нав. према: Алексей Ю. Тимофеев, „Взаимоотношения России и Сербии...“, нав. дело, 21.

¹⁵⁴ Нав. према: Светлана Р. Долгова, Екатарина В. Иванова, „Руско-српске православне везе ...“, нав. дело, 64.

пресељења на територију Монархије. Заштита интереса српског становништва у Османском царству и Хабзбуршкој монархији била је и један од примарних циљева руских дипломатских представника током потписивања Карловачког мира, након завршетка аустријско-турског рата 1699. године, као и у време склапања Цариградског мира (1713), којим је окончан руско-турски рат 1700. године. Током Карловачког конгреса – прве иницијативе у низу преговора, којима је постепено слабљено ширење османске моћи у Европи, руски дипломата Прокофиј Богданович Возњицин (Прокофий Богданович Возницын) издејствовао је да се у текст мировног споразума унесе клаузула, којом ће се гарантовати апсолутна слобода свим људима „грчке“ вероисповести настањеним на територији под турском јурисдикцијом. Тиме је Русија себе званично прогласила заштитником интереса Срба, као и других православних народа на Балкану, и то у ширим међународним оквирима.¹⁵⁵

Ратни успеси Петра I снажно су одјекивали међу Србима у Монархији, јачајући код њих веру у избављење из турског и аустријског ропства уз помоћ Русије. После успешних продора на територије Азовског мора 1695. и 1696. године – захваљујући којима је руска држава ојачала своје позиције у преговорима о условима склапања мира у Сремским Карловцима и Цариграду – патријарх Арсеније III позвао је цара Петра I да „пуномоћну своју власт и на славеносрпску земљу распростре“.¹⁵⁶ Победа руске војске у Полтавској бици 1709. године, која је нагло уздигла Русију у ред европских велесила,¹⁵⁷ пронела је „славу руског оружја и

¹⁵⁵ Више о томе видети у: Андрей Геннадьевич Гуськов, „Участие России в Карловицком конгрессе (1698–1699 годы): русская дипломатия в раннее Новое время“, *Новая и новейшая история*, 2018, 3, 119–141.

¹⁵⁶ Нав. према: Мита Костић, „Гроф Колер...“, нав. дело, 23.

¹⁵⁷ Битка код Полтаве одиграла се 28. јуна 1709. године. Била је то преломна борба Великог северног рата, који је вођен између Русије, предвођене царом Петром Великим и Шведске, на чијем је челу био краљ Карло XII. Велики северни рат, узрокован територијалним претензијама Русије на Балтик, где је највећа сила била Шведка, трајао је од 1700. до 1721. године. Након извојеване победе Петар I је узео титулу императора,

међу Србима, коначно утврђујући код њих веру у ослободилачку мисију Русије на Балкану.¹⁵⁸ Након овог догађаја одушевљење Срба личношћу и делом Петра I Великог ишло је узлазном путањом, резултирајући најзад и установљењем и ширењем његовог култа међу српским становништвом у Монархији. Разматрајући феномен популарности Петра I Великог међу Јужним Словенима, Моника Фин истиче да је она била дугог века управо због Петрових јуначких подухвата, али и мудре културне политике. По увиду Финове, народна традиција је видела у његовој личности ослободиоца и заштитника православаца у борби против Турака, величајући стога превасходно јуначки елемент, док књижевна дела која величају његов култ – чији су аутори Јован Рајић, Захарија Орфелин и Доситеј Обрадовић – више наглашавају значај његових друштвених реформи.¹⁵⁹

О томе какво је расположење према Русији владало у народу, сведоче речи руског посланика Возњицина, који је – залажући се за продужење рата са Османлијама – писао Петру I Великом још из Сремских Карловаца 1699. године, како би се – у случају да се руска војска појави на Дунаву – борби против Турске придружиле, не само хиљаде, већ и безбројне масе „нашег народа, наше вере и нашег језика”.¹⁶⁰ У тоом смислу, Срби упиру своје погледе ка Русији кроз читав XVIII век, посебно у вези са аустријско-турским ратовима 1737–1739. и 1788–1790. године. Тако је српски патријарх Арсеније IV Јовановић Шакабента тражио је 1738. године помоћ за српске усељенике у Аустрији, „да онај народ не буде заборављен... Нећу престати да их мојим писањем

а Руско царство прогласио империјом. Више о томе видети у: Алексеј Јелачић, *Историја Русије*, нав. дело; Димитрије Оболенски, Роберт Оти (уред.), *Историја Русије*, нав. дело.

¹⁵⁸ Нав. према: Мита Костић, „Култ Петра Великог код Руса, Срба и Хрвата у XVIII веку“, *Историјски часопис*, 1958, 8, 83–106

¹⁵⁹ Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 28.

¹⁶⁰ Нав. према: Мита Костић, „Гроф Колер...“, нав. дело, 23. Нав. према: Светлана Р. Долгова, Екатарина В. Иванова, „Руско-српске православне везе ...“, нав. дело, 68

учвршћујем и утврђујем у тој намери да буду спремни да служе Вашем императорском величанству“.¹⁶¹

Таква могућност указала се неколико година касније, у оквиру тзв. Прутског похода (1710–1711) – првог озбиљног војног подухвата који је Петар I спровео на Балканском полуострву. Након објаве рата, цар је упутио Србима проглас, у којем их је позвао да се боре за слободу на његовој страни, ослањајући се на прикупљена обавештења о расположењу локалног становништва, али и на информације добијене у контактима са представницима српског војничког сталежа (тзв. Српскенародне милиције), као што је Пантелејмон-Пана Божић, заповедник Титела, који је још 1704. године у њихово име упутио молбу Петру I да их прими међу своје поданике и омогући им да се прикључе борби против Османског царства на страни Русије.¹⁶² Упркос енергично спроведеној забрани хабзбуршких власти да се Срби директно ангажују у руској војсци, изван број представника Српске милиције нашао је начин да јој се прикључи.¹⁶³

Премда је неуспех Прутског похода и резултирао одустајањем Срба од идеје о ослобођењу од турског јарма путем заједничког ратовања са Русима, прва руска војна кампања на Балкану иницирала је појаву организованих, масовних миграција српског народа у руску државу, као нов облик руско-српских релација, типичан за XVIII век. Безусловна спремност српских војника да се боре на страни Русије – која је дошла до изражаја, не само током Прутског похода, већ и уочи њега – пробудила је у круговима блиским цару Петру Великом мисао о могућем ангажовању Срба на очувању јужних граница Руског царства, односно на пословима војних граничара које су махом обављали у аустријској држави. Рат са

¹⁶¹ Нав. према: Светлана Р. Долгова, Екатарина В. Иванова, „Руско-српске православне везе ...“, нав. дело, 68

¹⁶² Мита Костић, „Гроф Колер...“, нав. дело, 23.

¹⁶³ Исто, 31.

Турском, наине, указао је на недовољну оспособљеност јужноруских граничних подручја чак и за одбрану, отклањајући самим тим и сваку помисао да могу бити полазиште за потенцијалне војне операције усмерене даље ка југу.¹⁶⁴ Осим тога, становништво пограничних области – упркос томе што је признавало руску власт – није било спремно да се подвргне систему царског апсолутистичког централизма па је прибегавао склапању посебних споразума – како са Пољском, тако и са Кримским канатом – у настојању да очува одређен степен аутономије.¹⁶⁵ Тако су прве исељеничке групе, које су пристигле у Руско царство након закључења мира са Отоманском империјом у Једрену 1713. године, чинили официри и војници позвани у руску службу, који су – по царском указу из 1715. године – биле су насељене у Кијевској и Азовској губернији.¹⁶⁶

Учвршћивање позиција на јужним границама било је у фокусу интересовања руске државе нарочито после победе у Великом северном рату 1721. године. У низу мера предузетих како би се заштитили јужноруски крајеви у случају избијања новог руско-турског рата, посебно место заузимало је активно привлачење људи из балканских земаља у руску службу. Стога је Петар I 1723. године упутио у Потиску и Поморишку војну границу *Позивну грамоту*, којом се цар обраћао свима онима који су били спремни да службују у Русији, позивајући их да се прикључе коњичким пуковима у Украјини.¹⁶⁷

На овај позив одазвало се између 460 и 1000 Срба из Потиске и Поморишке војне границе током 1723. и 1724. године. Они су били

¹⁶⁴ Александар Форишковић, „Политички, правни и друштвени односи код Срба у Хабзбуршкој монархији: Сеобе Срба у Русију током XVIII века“, у: Радован Самарџић, Јован Милићевић, Рајко Л.Веселиновић и др. (уред.), *Историја српског народа, 4/1: Срби у XVIII веку*, Београд: Српска књижевна задруга, 2000, 234.

¹⁶⁵ Исто.

¹⁶⁶ Алексеј Јелачић, *Русија и Балкан...*, нав. дело.

¹⁶⁷ Светлана Р. Долгова, Екатарина В. Иванова, „Руско-српске православне везе ...“, нав. дело, 68.

насељени у малоруске пограничне области, где је формирана Српска команда, која је – указима Врховног тајног савета из 1727. и 1728. године – преобликована у Српски хусарски пук, организован по узору на систем Војне границе у Хабзбуршкој монархији. То је био почетак масовних сеоба Срба, који су представљали једну од најважнијих компоненти приликом стварања јединица руских хусара на јужним границама Руске Империје током XVIII века. Значајно је да је У руској армији је током XVIII века служило чак 150 Срба генерала и штабних официра, међу којима је најистакнутији био Петар Текелија, командант Српског хусарског пука, потоњи фелдмаршал руске војске и покоритељ Запорошке Сечи.¹⁶⁸

Пресељење Срба у Руску Империју добило је пун замах у време владавине царице Јелисавете Петровне (1741–1762), упркос забранама хабзбуршких власти, чији је незванични карактер био условљен јаким политичким разлогом – потребом за савезом са Русијом у борби против Порте.¹⁶⁹ Досељеници су основали низ војнопољопривредних насеобина на јужноруским територијама, формирајући од њих 1751. године два већа насеља – Нову Србију, на десној обали Дњепра и Славеносрбију, на левој обали Дона, која су – као самостални административно-територијални ентитети без црквене аутономије – постојала до 1764. године.

Премда је рад на спречавању исељавања Срба у Русију, као и на јачању руског културног утицаја који су међу православним живљем проносили руски учитељи, погодовао побољшању опште климе у аустријској држави у односу на српско становништво, мања групна и појединачна исељења у руске земље никада нису престала. Њих нису спречиле ни енергичне мере попут *Казненог патента* из 1752. године, делом усмереног и на забрану врбовања нових исељеника, нити *Патент толеранције* Марије Терезије из 1757. године, којим су – ради спречавања

¹⁶⁸ Љубивоје Церовић, *Срби у Украјини*, нав. дело, 42.

¹⁶⁹ Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 113.

миграција – потврђене гаранције верских слобода за Србе у Монархији.¹⁷⁰ Ипак, током владавине царице Катарине II (1762–1796) пресељавање Срба у Русију постепено је јењавало, превасходно захваљујући радикалном поштрењу режима, којим је у аустријској држави сузбијан српски емиграциони покрет. Режим је снажно утицао и на руско-српске културно-просветне везе, ометајући такође до тада веома развијену трговину књигама из Русије.

Масовне сеобе „аустријских Срба“ у Русију, које су унеле нову димензију у руско-српске односе средином XVIII века, хронолошки се подударају са радикалним променама које су захватиле унутрашње устройство хабзбуршке државе у доба владавине царице Марије Терезије, а потом и њеног наследника Јосифа II. Почев од 40-их година XVIII столећа, „суочена са забрињавајућим развојем политичких прилика у континенталној Европи, у којој је аустријска моћ слабила у корист све јаче Пруске и приморана да се одупре измењеним међународним односима, Марија Терезија је приступила коренитој реформи Царства окрећући се централизму и одлучујућим променама у администрацији, организацији војске и школском систему.“¹⁷¹ У суштини реформаторског деловања – осмишљеног на основу западних узора, међу којима је средишње место заузимала непријатељска Пруска – била је апсолутистичка тежња да се све аутономне силе појединих народа и сталежа подреде наредбама владара, односно да се створи државно јединство сузбијањем сваке посебности стварањем државног чиновништва које зависи од централних власти у Бечу, те да се појединачне земље споје у јединствену државу и у њој изједначе путем преображаја законодавства, унутрашње управе и школства.¹⁷² Конфесионална унификација била је једна од кључних претпоставки јединствености државе у царичином реформском

¹⁷⁰ Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 114.

¹⁷¹ Нав. према: Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 31.

¹⁷² Мита Костић, „Гроф Колер...“, нав. дело, 15.

концепту: држава се, наиме, сматрала неодрживом без доминације католичке вере у њеној популацији.¹⁷³ Најлакшим путем превођења православаца под окриље католичке цркве и даље је сматрано посредовање грко-католичке уније, па је зато 60-их и 70-их година унијатска пропаганда знатно ојачала међу православним живљем, у исто време када им је одређеним политичким потезима потврђивана слобода вероисповести.

Са идејом државне јединствености – чијем је отеловљењу нарочито требало да послуже културно-просветна и црквена политика – била је у оштрој супротности рускословенска оријентација „аустријских Срба“. Развијање стратегија којима би се свеобухватно елиминисао руски утицај било је поверено посебној државној институцији – Илирској дворској депутацији, основаној у Бечу 1747. године и надлежној за сва питања положаја Срба у Хабзбуршкој монархији у следећих двадесет година. Један од превасходних задатака Илирске дворске депутације била је организација српског народног и црквеног живота „у духу државно-црквеног система терезијанског просвећеног апсолутизма“,¹⁷⁴ узимајући у обзир привилегије које су Срби добијали од аустријских владара почев од 1690. године.¹⁷⁵ У оквиру централистичких реформских тенденција, српске привилегије су тумачене на различите начине и у више аспеката неповољно по народне интересе. Кроз два *Регуламента* (из 1770. и 1777. године), а касније и кроз *Деклараторију* (1779) и *Конзисторијалну систему* (1782), привилегована народно-црквена права Срба знатно су сужена и подвргнута у чину непосредне реализације строгој државној контроли. Тако је карловачким митрополитима укинута световна власт загарантована привилегијом из 1691. године, чиме је аутономија Срба у

¹⁷³ Исто, 16.

¹⁷⁴ Нав. према: Мита Костић, „Гроф Колер...“, нав. дело, 40.

¹⁷⁵ Philip J. Adler, “Habsburg School Reform among the Orthodox Minorities“, 1770–1880“, *Slavic Review*, 33/1, 1974, 26–27.

Хабзбуршкој монархији сведена на право самосталног одлучивања у домену решавања верских питања, а сама црква – заједно са просветом – у потпуности стављена под надзор државе у законском смислу и, следствено томе, званично изван руског утицаја. Новим указима измењен је календар српских празника – при чему се највећи број елиминација односио на прослављање руских светитеља¹⁷⁶ – прописано је смањење броја манастира и унете су промене везане за одређене традиционалне обичаје православних царских поданика. *Регуламенти* и *Деклараторија* оснажили су контролу над верским и друштвеним животом Срба, укључујући цркву и школство у структуру централизованог и бирократизованог државног устројства монархије.

Међутим, контакти Руске империје са српским становништвом у Монархији одржавали су се и у терезијанско доба, упркос снажној антируској политици бечког двора. У два наврата – 1769. и 1788. године – у вези са избијањем нових руско-турских ратова (1768–1774 и 1787–1792), Катарина II се обратила народима Балканског полуострва, са позивом на устанак против власти Порте.¹⁸² Тако је грамата Катарине II, која се односила на почетак руско-турског рата 1787–1791, била упућена целокупном свештенству, племенитим и „драгим верним кнежевима“,¹⁷⁷ војним и цивилним заповедницима, војсци, односно „свим припадницима славног рода словенског“,¹⁷⁸ као што су се сами српски кнежеви – тражећи заштиту од османске власти – обраћали императорки у име целог народа.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Исидора Б. Точанац Радовић, *Реформа Српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време владавине Марије Терезије и Јосифа II*, докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету Универзитета у Београду, 2014. године, 210.

¹⁷⁷ Нав. према: Светлана Р. Долгова, Екатерина В. Иванова, „Руско-српске православне везе ...“, нав. дело, 63.

¹⁷⁸ Нав. према: исто.

¹⁷⁹ Исто.

Захваљујући успесима Катарине II у наредном рату против Отоманске империје (1768–1774), који су омогућили да Русија диктира услове мира, Високој Порти је – на основу члана 7. Кучуккајнарцијског мировног уговора из 1774. године – наметнута обавеза заштите хришћана на читавој територији царства, док је руска држава издејствовала право да на тим истим територијама чини представке у корист православних поданика Порте.¹⁸⁰ Стога се мир у Кучук-Кајнарцију сматра почетком „континуиране руске политичке, дипломатске и војне активности на Балкану, њеног патроната над балканским хришћанима, али и процеса постепеног ослобађања балканских народа,” омогућене ратним успесима, којима је „суштински учвршћен војно-политички ауторитет Русије на Балкану, као реалног гаранта интереса православног становништва у Отоманској империји.“¹⁸¹ И најзад, Катарина II је 1778. године конципирала тзв. „грчки пројекат“ – којим би се Османлије дефинитивно протерале из Европе, затим ослобођене територије поделиле између Русије и Хабзбуршке монархије, а „источно питање“ коначно решило, не само територијалном поделом, већ и стварањем хришћанске балканске државе са престоницом у Истанбулу.¹⁸² Ипак, предлог поделе зона утицаја двеју држава у оквиру (никад реализованог) „грчког пројекта“ – предочен императору Јосифу II у тајној преписци 1782. године – подразумевао је, без изузетака, остављање територија са српским становништвом у аустријској утицајној сфери, што је процењено као дугорочно најбоља геополитичка опција за поменуте државе-актере.

Масовним пресељењем са територија Османског царства на просторе Хабзбуршке монархије крајем XVII века српски народ је доспео

¹⁸⁰ Одредбе мировног уговора у Кучук-Кајнарцију видети у: „Кючук-Кайнарджийский мирный договор завершил русско-турецкую войну 1768-1774 гг.“, в: Александр А. Сазонов и др. (ред.), *Под стягом России: Сборник архивных документов*, Москва: Русская книга, 1992, 78–92.

¹⁸¹ Наведено према: Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 84.

¹⁸² Моница Фин, *Центри српске културе...*, 32. Мита Костић, „Гроф Колер...“, нав. дело, 35.

у ново социокултурно окружење, у којем морао да успостави повољне и одрживе егзистенцијале околности, често и на ратовима опустошеним местима, али и да се прилагоди новом, њему до тада углавном непознатом начину живота, типичном за савремени западноевропски свет. Налазећи се, међутим, у знатно повољнијем положају у односу на српско становништво које је остало у турским крајевима, Срби су намеравали да очувају у новој средини своје традиционалне животне моделе, као и сопствену културу са упориштем у средњевековном и фолклорном наслеђу. Међутим, свакодневни живот суочавао их је са неминовношћу усвајања западноевропских културних елемената, као и са опасношћу губљења верске и националне самосвојности, која је могла да проистекне из прихватања културних новина.

Иницијатива за тражење помоћи од Русије потекла је од београдског митрополита Мојсија Петровића, који се – почев од 1718. године – у више наврата обраћао цару Петру I Великом, са молбом за помоћ у књигама и учитељима.¹⁸³ Тако је 20-их година XVIII века међу „аустријским Србима“ започела културно-просветна мисија Русије – државе која је била чврсто духовно упориште читавог тадашњег православног света. Ослањајући се на руску помоћ – једину тада расположиву подржавајућу снагу, српска црква је током XVIII века изградила читаву мрежу активности усмерених на борбу против прозелитског деловања католичке цркве – свог кључног духовног непријатеља на новонасељеним територијама.¹⁸⁴ Културни утицај из

¹⁸³ Веома брзо након досељавања на територију Хабзбуршке монархије српски јерарси су схватили да је ширење писмености међу Србима неопходан услов, не само за укључивање у нов систем друштвених и културних односа, већ и за пружање отпора притисцима који су долазили из католичке, па и протестантске културне сфере. Необразованост српског становништва могла је довести до губљења индивидуалности, језика, вере, традиције и обичаја. Стога су књиге и школе постале неопходност у времену о којем је реч. Инна Ивановна Лециловская, *Сербский народ и Россия в XVIII веке*, Москва, Санкт-Петербург, Алетејя, 2006, 131.

¹⁸⁴ Исто.

Украјине с разлогом је био од пресудног значаја у борби за очување националног и културног идентитета српског народа на тлу Хабзбуршке монархије, иницирајући истовремено и почетак нове етапе у развоју српске културе, коју одликују интензивни контакти са уметношћу украјинског барока.¹⁸⁵ Истоветне околности, које су у XVIII веку недвосмислено указале српским митрополитима на неопходност систематског народног просвећивања као услова за очување верског и националног идентитета, приморале су још крајем XVI столећа западноруске јерархе, као и представнике украјинске политичке и војне елите, на осмишљавање и енергично спровођење мера заштите од разгранатог и снажног прозелитског дејства.

Православно свештенство у југозападној Русији, било је у великој зависности од пољских власти. Пољско-литванским краљевима од памтивека је припадало право завршног одобрења избора особе од стране црквене јерархије, па чак и њеног директног именовања. Православни

¹⁸⁵ У овом раду прихватили смо становиште Монике Фин, по коме се назив „Украјина“, као и етноним „Украјинци“, односи на подручје „пољске Украјине“ у периоду од XVI до XVIII века, односно од склапања Лублинске уније (1569) до 80-их година XVIII столећа. Тада је Украјина/Малорусија/Рутенија била део Пољско-литванске државе заједнице (од 1596. године Реч Посполита). Године 1667, потписивањем Андрусовског споразума, којим се завршио вишегодишњи сукоб између Русије и Пољске, Украјина је била подељена на два велика региона: аутономни Козачки хетманат (односно Запорошка Сеч /Запорожская Сечь/ са фактичким статусом републике), који је настао након устанка украјинских козака 1649. године источно од реке Дњепар, потпао је под власт Москве, док је на западним територијама владавину настављала Пољска. Козачки хетманат је укључивао и град Кијев до 1689. године кад га преузима Московска држава. Моника Фин такође истиче да је почетком XVIII века Петар I Велики је наставио да смањује аутономију хетманске државе, те је Запорошка „република“ постепено губила своју слободу све до друге деобе Пољске (1793), којом су и украјинске територије десно од Дњепра коначно ушле у састав Руске Империје, те се данас подразумевају под појмовима *Украјина*, *Малорусија*, *Јужна Русија*, *Западна Русија* или, пак, *Југозападна Русија*. Сам назив Украјинци се примењује тек од средине XIX века и односи се на јужноруски и западноруски народ, који је живео у пограничним крајевима Русије. У руским и другим православним, као и у пољским изворима користи се и назив Малоруси. Међутим, западни извори готово увек употребљавају одредницу Рутени (лат. Rutheni). Римска курија је користила овај термин да означи словенске народе византијског обреда, који су живели на подручју пољско-литванске (папске) државне заједнице западно од Дњепра. Крајем XVIII века и током два наредна столећа назив „Рутени“ употребљавао се и за католике грчког обреда (односно унијате), који су живели на истим територијама. Упор. Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 49.

епископи били су изложени директној дискриминацији у Речи Посполитој, те нису могли да буду део Сената и били су дужни да плаћају порез. Што се тиче односа лаика различитих конфесија, склапање мешовитих бракова је било могуће у ограниченој мери, прелазак из католичанства у православље забрањен, а обрнут процес пожељан, па је повлачење украјинског племства из православља постало масовно.¹⁸⁶ Стога је основна претпоставка успостављања заштитних мера био је коренити културно-просветни преображај православне Украјине. те је под утицајем западноруских реформских достигнућа – оберучке прихваћених и на тлу московске државе – преображена целокупна културна сфера „аустријских Срба“ у XVIII веку.

За руско-српске културне односе, који су се током XVIII века одвијали на позадини међународног успона Русије и јачања њеног ауторитета међу балканским народима, веома је значајно доба владавине цара Петра I Великог, обележено коренитим реформама, не само друштвено-политичког уређења, већ и свеукупног културног устројства руске државе. Успостављање руске културне оријентације српског народа, проузроковано појачаним прозелитским притиском на православни живаљ у Хабзбуршкој монархији, одиграло се у време када се „стара Московска Русија, царство *древне побожности* – црквеног предања и ауторитета – на пољу мисли, а *Домостроја* у свакодневном животу, преображавала у [...] моћну Руску империју, организовану по типу *западноевропских деспотија*“¹⁸⁷ – прожету концептима просветитељства на подручју културе, а идејама протестантизма на плану

¹⁸⁶ Татьяна Геннадьевна Таирова–Яковлева, „Украинские земли в новое время (середина XVI–XIX вв.)“, в: Игорь Николаевич Данилевский, Татьяна Геннадьевна Таирова–Яковлева, Александр Владленович Шубин, Виктор Иванович Мироненко (колл. авт.), *История Украины*, Санкт-Петербург: Алетейя, 2015, 115.

¹⁸⁷ Дмитрий Дмитриевич Благой, *История русской литературы XVIII века*, Москва: Учпедгиз, 1945, 18.

духовности.¹⁸⁸ Царске реформе су довеле до ограничавања улоге цркве у оквиру државне управе, као и до убрзавања развоја секуларне културе, који је био праћен превазилажењем вишевековне културне изолације Московске Русије.

Покретачи реформских подухвата били су украјински интелектуалци – монаси, углавном васпитаници Кијево-Могиљанске академије, који су током школовања имали прилику да дођу у додир са западноевропском културом и прихвате неке њене елементе. Ради се о најобразованијим културним делатницима – чак и у европским оквирима – који су се затекли на територији Руског царства, штавише и о отвореним заговорницима идеја просветитељства.¹⁸⁹ Многи од њих стицали су своја знања и у колегијумима Речи Посполите и других земаља, па су – поред изврсног познавања латинског језика, античке литературе и реторичке вештине – били одлично упознати и са западноевропским богословским традицијама.¹⁹⁰ Тако је корпус знања, који је одлучујуће допринео духовном опстанку српског народа у аустријском царству, чврсто уграђен и у темеље промена, које су отвориле нову епоху, не само у политичком положају руске државе, већ и у развоју њене националне културе.

У Руској империји XVIII века, међутим, практично није било ниједне сфере интелектуалног деловања, чији истакнути представници нису потицали и са западноруског тла.¹⁹¹ Поред тога што су заузимали највише клирикалне позиције у Руској цркви, Украјинци су се истакли и

¹⁸⁸ Владислав Пузовић, „Утицај *Духовног регуламента* (1721) на свештеничка и монашка правила митрополита београдско-карловачког Вићентија (Јовановића)“, *Зборник Матице српске за историју*, 2014, 90, 38.

¹⁸⁹ Петр Евгеньевич Бухаркин, „Феофан Прокопович и духовно-интелектуалне движења петровској епохи“, *Христианско читанье*, 2009, 9–10, 111.

¹⁹⁰ Исто, 112.

¹⁹¹ Олена Дзюба, „Украјинців культурному житті Росії (XVIII ст.): причини міграції“, в: А. И. Миллер, В. Ф. Репринцев, Б. Н. Флоря (отв. ред.), *Россия – Украина: история взаимоотношений*, Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН; Институт „Открытое общество“, 1997, 115.

у политичком животу, науци, образовању, као и у свим гранама уметности у руским земљама. Масовно досељавање малоруских културних делатника у московску државу, које је започело средином XVII века, у тесној је вези са припајањем Украјине Руском царству, које се везује за 1654. годину. Мотивација за интегрисање у релевантне друштвене структуре царевине била је широко распрострањена појава на југозападу Русије и имала је одлике својеврсног идеолошког покрета, отеловљеног у жељи да се реализује лични духовни потенцијал у држави која је изузетно моћна у политичком и војном погледу, али слабије развијена на културном плану.¹⁹² Културни прегаоци са југозапада земље, школовани превасходно у просветним институцијама града Кијева, донели су са собом систем образовања, који је у матичној средини допринео формирању барокног стила, као и појави нових уметничких жанрова – културних тековина, које су такође пренели на север државе. У условима активног формирања секуларне културе у Руској империји XVIII века ситуација се значајно променила: уместо да само уносе малоруска културна достигнућа у великоруску културну сферу, Украјинци су се сврстали међу градитеље културе Руске империје.¹⁹³

Поред продора пољског културног утицаја и полонизације потомака древних кнежевских породица, недостатак училишта одговарајућег конфесионалног усмерења, у којима се могло стећи солидно образовање, довео је у питање опстанак националног идентитета у Украјини, који је међу словенским живљем на западноруском тлу – као и међу српским становништвом на балканским просторима – био поистовећен са самом православном вером. Незадовољавајући образовни ниво украјинског православног свештенства из средине XVI века, укључујући и непознавање „сакралних језика“ – грчког и латинског,

¹⁹² Исто.

¹⁹³ З. І. Хижняк, В. К. Мацьківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, Київ: КМ Академія, 2003, 154–165.

чинили су га лакоm полемичком метом за језуите, под чијом су се ингеренцијом тада налазиле просветне установе највишег едукативног нивоа у ширим европским оквирима. Факат бесплатног школовања у језуитским училиштима чинио је ове школе нарочито привлачним за припаднике украјинског средњег и нижег племства, који су – вођени снажном жељом да стекну образовање којим се одликовало пољско становништво – радо упућивали своју децу у на школовање у ове установе. Језуити, пак, нису формално тражили од ученика да пређу у католицизам, али је то био очекивани резултат едукације – виђен као сасвим спонтано постигнуће, реализовано захваљујући систематском утицају који врши током наставног процеса.

У почетној етапи прозелитског деловања на тлу пољско-литванске државе, језуити се нису отворено супротстављали православљу, већ су поступно износили идеју о исправности, штавише и вишеструкој корисности уједињења двеју цркава, позивајући се на статус подређености кијевског митрополита цариградском патријарху, који су сматрали недоследним у околностима у којима се Цариградска патријаршија налазила под влашћу иноверних Турака.¹⁹⁴ Осим тога, дискретно су ширили представу о православној вери као о религији сељака, који су огрезли у тами и незнању.¹⁹⁵ Упркос ставу ватиканских власти да је припајање источних земаља Пољској изванредна прилика за католичку цркву да се прошири на исток и то у кратком временском периоду, пољски владајући кругови су се у почетку веома обазриво односили према концепту црквене уније, услед страха да ће притисак на православну цркву изазвати оштро реаговање активног дела украјинског друштва, које би имало за последицу нарушавање ионако крхког верског благостања у Речи Посполитој.

¹⁹⁴ Исто, 115.

¹⁹⁵ Исто.

Потоње интензивирање активности језуита – које је резултирало и настанком великог броја текстова полемичког типа – одиграло се на политичкој позадини настојања пољских власти да створе јаз између украјинских земаља и московске државе, чему је требало да допринесе прекид малоруских и великоруских духовних веза, чија је кључна претпоставка било искорењивање православља у Украјини. У низу теолошких трактата језуити су, између осталог, ниподаштавали религију базирану на употреби црквенословенског језика. Став о неадекватности његовог коришћења аргументован је чињеницом да до тада није постојала ниједна академија на којој су се науке предавале црквенословенским језиком, те га зато нико није разумео, нити могао да чита текстове написане на њему, па чак ни сами свештеници нису могли да објасне пастви шта то читају у цркви током богослужења.¹⁹⁶ Доказујући безвредност вере у чијим се оквирима употребљава црквенословенски језик, језуити су, заправо, дали снажан подстицај својим православним противницима за деловање у правцу свеобухватног духовног и културно-просветног препорода, који за католички клир није био очекиван.

Наиме, у Украјини је већ крајем XVI века настао први православни културно-образовни центар, чија је делатност била усмерена на афирмисање црквенословенског језика у домену просвете, науке, богословске и богословско-полемичке литературе. Острошка школа (академија), утемељена 1576. године, била је усмерена, како на књижевно-преводиачки, тако и на васпитно-образовни рад – у чијим је оквирима сјединила древне руске и грчко-византијске образовне традиције са достигнућима европског образовања, које је обухваћен едукативним системом језуитских просветних институција.

¹⁹⁶ Татјана Геннадјевна Таирова–Јковлева, „Украинские земли в новое время...“, нав. дело, 116.

Један од главних циљева острошког круга било је приређивање целовитог издања Библије на црквенословенском језику. Услед непостојања црквенословенског превода комлетне Библије, православни богослови морали су да користе за своје полемике рукописне одломке појединих њених делова препуне грешака. Острошки круг је исписао неколико библијских књига од патријарха Јеремије са острва Кандије, који су потицали из грчких, српских и бугарских манастира. Након озбиљне текстолошке анализе преписа која је за тим послом уследила, црквенословенски језик је могао да се изједначи са другим сакралним језицима – латинским и грчким. Острошка Библија угледала је светлост дана 1581. године.

Већ је настава у острошком образовном училишту била је заснована на систему *седам слободних вештина*, а предавачи – експерти у области језика астрономије и математике били су – по речима познатог црквеног и културног делатника Захарије Копистенског (Захария Копыстенский) – „једнаки Демосфену и Софоклу“,¹⁹⁷ а сама школа била на нивоу академије.¹⁹⁸ У наставни процес Острошке школе био је укључен је и хуманистички принцип паралелног учења три језика, с тим што се уместо хебрејског, учио црквенословенски језик. Једнака пажња посвећивана је учењу грчког, латинског и црквенословенског језика, што је омогућило питомцима Острошке школе да се упознају са античком, актуелном западноевропском, па и православно-словенском средњевековном и литературом.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Нав. према: З. І. Хижняк, В. К. Макьківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 16–17.

¹⁹⁸ У Острошкој школи радили су као професори и грчки свештенци Кирил Лукарис (Κύριλλος Λούκαρις), касније Цариградски патријарх, Дионисиј Палеолог (Διονύσιος Ράλλης Παλαιολόγος), као и польски математичар и астроном Јан Латош (Jan Latosz). Исто.

¹⁹⁹ Исто.

Делатност Острошке академије одиграла је важну улогу у културном препороду украјинског народа, иницирајући појаву широке мреже образовних институција – превасходно братствених школа – које су својим деловањем утирале пут почетку високог образовања у југозападној Русији. Најзначајнији резултат тог процеса било је утемељење Кијево-Могилњанске академије, која је имала посебно место у културно-просветном преображају српског народа у XVIII веку.

Украјина је заузимала посебно место у систему релација које је руска држава успоставила са српским народом у XVIII веку. Подручје југозападне Русије, наиме, налазило се у релативној територијалној близини јужнословенских земаља, те су кроз њега пролазили главни трговачки путеви, који су вековима повезивали источнословенска подручја са државама Балканског полуострва. Поред тога, малоруска регија била је директно повезана са војним активностима Руске империје против Османског царства и његовог вазала Кримског каната, под чијом су се окупацијом налазила и поједина јужноруска подручја. Украјинци су пружали одлучан отпор турско-татарским инвазијама на јужноруске пограничне земље, те су њихова борба против Порте са једне, и супротстављање Срба османској агресији, са друге стране, створили војно партнерство два народа, које је дало значајан допринос успеху оружаних дејстава руске државе против Отоманске империје у столећу о којем је реч.

Западноруска идеја о свесловенском заједништву у борби против турских завојевача није, међутим, тековина XVIII века. Њу су изнедрила претходна два столећа, у којима су највећи терет пружања оружаног отпора непријатељским снагама поднели запорошки козаци, чије су трупе, не само браниле јужне границе своје отаџбине од непријатељских напада, већ су – као одговор на противничку офанзиву – организовале и бројне војне походе против Турака и тиме постепено слабиле турско-татарску војну моћ. Победи запорошких козака будиле су код појединих

поробљених јужнословенских народа наду у свргавање отоманског јарма и ојачале ослободилачки покрет међу њима и тако доприносиле рађању идеје о циљаним здруженим војним акцијама Јужних Словена и народа украјинских земаља. Родоначелници поменутог концепта били су, међутим, прогресивни кругови малоруског друштва, који су још 1625. године – уз учешће митрополита Јова Борецког – планирали да створе антитурску лигу европских земаља и Русије, са циљем да се Срби и Бугари ослободе од османског јарма. Настојања у правцу заједничког ратовања српског и украјинског народа делимично ће бити остварена више од једног века касније.

2.4 Руско-српски црквени односи у XVIII веку

Проистекли из верског заједништва руског и српског народа, као и неопходности заштите православља – изложеног притиску католичанства са једне, а ислама са друге стране, руско-српски црквени односи – изграђени на чврстим темељима до краја XVII века – постају разноврснији и интензивнији у столећу о којем је реч.²⁰⁰ Везе српске цркве са Русијом испољавале су се у различитим видовима. Православни

²⁰⁰ Новине у руско-српским односима у XVIII веку резултат су специфичне позиције Српске православне цркве на Балкану, чије су релације са спољним светом имале истовремено и црквени, и културни, као и политички карактер. Пећки патријарх био је врховни верски поглавар српског народа све до укидања Патријаршије 1766. године. Са друге стране, карловачки митрополити – спроводећи ограничену црквено-школску аутономију православног становништва у на новонасељеним територијама – били су конфесионално-политичка организација, која је осигуравала посебан положај српског народа у Хабзбуршкој монархији. Српски јерарси упућивали су молбе одговарајућим руским институцијама или појединим званичницима са молбом за заштиту православног становништва од унијатских притисака у аустријској држави, као и за материјалну помоћ око обнове разорених цркава и манастира у турском царству. Руска влада предузимала је кораке за одбрану православног становништва у складу са сопственим могућностима, али и приликама на међународном плану. За време руско-турских ратова питање ослобађања хришћана било је део руске војне доктрине. Све ове околности давале су односима српске цркве и руске државе мање или више политичко обележје. Инна Ивановна Лещиловская, *Сербский народ и Россия в XVIII веке*, нав. дело, 115.

клир са различитих територија на којима је живео српски народ одржавао је односе са руским политичким званичницима, свештенством и приватним лицима путем преписке или кроз лични контакт. Свештеници и монаси често су одлазили у Русију – са дозволом аустријских власти или без ње – преваходно ради тражења помоћи, како би се омогућила обнова и, уопште, осигурала материјална егзистенција помесне црква и манастира.

Након тајне мисије архимандрита Исаије из 1689. године уследиле су бројне дипломатске иницијативе руске државе усмерене ка заштити слободе вероисповести Срба у Хабзбуршкој монархији, које су потврдиле да ће Русија и убудуће свесрдно бринути о својој једнородној и једноверној балканској браћи. Руски владари наставили су са праксом пружања материјалне помоћи српским црквама и манастирима. Цар Петар I Велики био је ктитор манастира Раковица и настојао је да изађе у сусрет свакој молби српског патријарха Арсенија III, не само у погледу заштите верских права српског народа, већ и у погледу обнове манастирских братстава и слања богослужбених књига.²⁰¹ Тако је – са благословом српског патријарха – митрополит Јефрем Јанковић допутовао у Москву 1703. године, тражећи милостињу за обнову манастира и свете обитељи у Петоцркви.²⁰² Грамата, у којој митрополит наводи да „...чим је закључен мир са Немцима, опет тежимо да све обновимо, и да окупимо братију, и да украсимо књигама и одеждама...“,²⁰³ била је праћена писаним препорукама Петра Алексејевича Голицина (Пётр Алексеевич Голицын) и (Алексей Петрович Прозоровский), руских посланика у Бечу. У марту 1703. године – по царском указу – у српске земље су послате богослужбене

²⁰¹ Нав према: Светлана Долгова, Екатерина Иванова, Анатолиј Турилов и Татјана Суботин-Голубовић (прир.), *Москва – Србија – Београд – Русија. Документа и Материјали...*, нав. дело, 364–365.

²⁰² Данас Печуј (прим. М. М.)

²⁰³ Нав. према: Светлана Р. Долгова, Екатерина В. Иванова, „Руско-српске православне везе ...“, нав. дело, 66.

књиге израђене у московској Синодалној типографији, а три године касније у Москву су стигле потврде да су књиге примљене.²⁰⁴ Руска владарска помоћ у виду црквених утвара, обредних и богословских књига, затим уџбеника, одежде и новчаних средстава стизала је до српских цркава и манастира различитим путевима кроз читав XVIII век.

Продубљивање руско-српских црквених релација огледа се и у чињеници да је већ крајем XVII века српски црквени календар проширен руским светитељским култовима, што је прожело културноисторијску свест Срба елементима руске историје. Након тога, услед широке употребе богослужбених књига које су пристизале из Русије различитим путевима, прихваћени су и елементи руског богослужења у српским црквама у Хабзбуршкој монархији.²⁰⁵ Руско-српске црквене везе биле су обogaћене и новим видовима сарадње, попут деловања руских учитеља у српској средини и утемељења школа по руском просветном обрасцу, као и школовања младих Срба у богословским образовним установама Руске империје. О веома блиским односима двеју цркава и снажном међусобном духовном прожимању руског и српског народа сведочи и податак да је Сава Владиславић Рагузински, један од најистакнутијих Срба који су били у руској служби у време владавине Петра Великог, подигао храм посвећен Св. Сави Српском на новој граници између Руске Империје и Кине, у чијем је успостављању и сам учествовао. „Симболика подизања руског храма посвећеног српском светитељу на руској територији генерално се уклапала у православно поимање вере, али и у руску политику и идеологију помагања и подржавања православних народа на

²⁰⁴ Исто.

²⁰⁵ За целокупни духовни простор српског живља у Монархији била је карактеристична велика популарност царице Катарине II. О огромном угледу који је уживала руска императорка сведочи и то што је аустријски царски комесар наредио 1769. године да се провери истинитост тврдњи да се по српским црквама у Хабзбуршкој монархији налазе слике руске царице и да се уместо имена аустријске владарке помиње њено име. Витомир Вулетић, *У руско-српском књижевноисторијском простору*, Београд, Славистичко друштво Србије, 2006, 16.

Балкану и њену конкретну помоћ српској цркви“,²⁰⁶ као што на тесну међусобну сарадњу двеју цркава у XVIII веку указује и пракса да се на поједине митрополијске катедре Руске цркве постављају српски јерарси.²⁰⁷

Православна црква имала је кључну улогу у развијању руско-српских културних односа у XVIII веку, које је црквена јерархија такође сматрала гарантом консолидације православља и побољшања свеукупног положаја српског народа у околностима живљења под туђинском влашћу. У духовном развоју Срба током XVIII века, а посебно у првој половини столећа, „руска компонента није била спорадична и делимично присутна појава, већ стално делујућа околност српског културног процеса,“ која је, „не само помагала изградњи општег културног фонда српског народа, већ је и доприносила оживљавању његовог интелектуалног и уметничког живота после дуге 'оскудице“.²⁰⁸ Будући са су за руски културни оквир времена о којем је реч били карактеристични делатници и појаве, који су истовремено припадали и руској, и украјинској, као и белоруској култури, руско присуство у интелектуалној и уметничкој сфери српског народа укључивало је, како руске, тако и украјинске и белоруске културне елементе. Они су се углавном испољавали у здруженом виду, обликујући, како уметност црквеног појања, тако и књижевност, ликовне уметности, као и богословску и педагошку мисао у српској средини.

²⁰⁶ Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 101–102.

²⁰⁷ Више о томе, са прегледом старије литературе видети у: Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 101.

²⁰⁸ Нав. према: Инна Ивановна Лещиловская, *Сербский народ и Россия в XVIII веке*, нав. дело, 147.

2.5 Руске књиге међу Србима у XVIII веку

Српски народ ступио је у XVIII век без сопствене штампарије, са књижним фондом, који је страдао у честим нападима Османлија на православне манастире и храмове. Прекид штампарске делатности и готово потпуни нестанак средњовековне књижарске продукције, као и висока цена издања која су повремено стизала из других средина, узроковали су код Срба велику оскудицу у црквеним књигама. Срби досељени у Великој сеоби на аустријско тло донели су са собом извештајан број србуља, које су преписивањем умножавали калуђери манастира Раче. Међутим, број примерака који је је могао да се добије овим путем растао је брзином која није омогућавала да се подмире потребе за црквеним књигама, посебно у условима израженог католичког прозелитског притиска. Селидбени талас расуо је рачанске монахе по градовима горње Угарске – Сент-Андреји, Будиму и Ђуру. Од 1697. године калуђери манастира Раче бивају окупљени у обновљеном манастиру Беочину, где су наставили своју преписивачки делатност, иначе неговану у Срему од времена последњих Бранковића, нарочито у књижевним центрима Сланкамену и Крушедолу. Они су деловали све до 40-их година XVIII века, стварајући текстове који представљају по садржини, подужетак средњовековне црквене мисли.²⁰⁹

Стога је патријарх Арсеније III Црнојевић још 1698. године упутио захтев аустријском ратном већу да му се уступи порушени кастел Сечуј са припадајућим селима и острвом, где би подигао православни манастир, и утемељио „друге корисне установе“,²¹⁰ под чиме је вероватно подразумевао и штампарију. Овој молби је само делимично удовољено:

²⁰⁹ Дејан Медаковић, *Путеви српског барока*, нав. дело, 205; Мита Костић, *Гроф Колер...*, 27

²¹⁰ Нав. према: Никола Гавриловић, „Српско школство у Хабзбуршкој монархији“, у: Љубомир Крнета и др. (уред.), *Историја школа и образовања код Срба*, Београд: Историјски музеј СР Србије, 1974, 119

Сечујски спахилук је додељен патријарху, али су други његови захтеви одбијени. Дозволу за оснивање штампарије, у којој би се умножавале књиге искључиво за црквене потребе, као и најнеопходнија литература коришћење у српским школама, патријарх је изричито тражио у два наврата – 1690. и 1706. године, али ни тим захтевима аустријска државна администрација није изашла у сусрет. Пишући руским царским изасланицима у Бечу о том снажном царском отпору, патријарх је истакао да су Срби раније живели „под јармом варварским“, а да сада живе под „јармом османским“ и да због кршења привилегија, које им је дао царски двор пре преласка у Угарску, осећају „жалосну горчину“.²¹¹

Услед немогућности да се успостави сопствена издавачка делатност, подршка словенског Истока чинила се јединим излазом у погледу попуњавања књижног фонда, тим пре што покушаји оснивања сопствених штампарија и надаље нису имали успеха. Аустријске власти углавном нису реаговале на бројне молбе које су им упућивали српски народно-црквени сабори, или су их, пак, одбијале, уз образложење да је утемељење српских штампарија непотребно, чак и бескорисно, поред постојећих унијатских издавачких центара, попут оног у словачком граду Трнави.²¹² Ако би поједине молбе и биле прихваћене – као, на пример, захтев митрополита Павла Ненадовића из 1751. године – онда би бечке власти накнадно поставиле услов да у новооснованим штампаријама буде публикована и унијатска литература, што је за Србе било неприхватљиво.²¹³

Српски јерарси гајили су велико неповерење према хабзбуршким и венецијанским штампаријама које су располагале ћириличним фонтом, због опасности од скривене унијатске пропаганде у публикованим

²¹¹ Дејан Медаковић, *Путеви српског барока*, Београд, Нолит, 1971, 205.

²¹² Милорад Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, нав. дело, 46.

²¹³ Свјен Пашенко: *Українсько-сербські зв'язки доби бароко*, нав. дело, 59.

делима. Стога су за богослужбену употребу међу Србима долазила у обзир искључиво руска канонска издања црквене литературе. Тако је већ почетком четврте деценије XVIII века митрополит Вићентије Јовановић издао наређење да у црквама Карловачке митрополије може да се служи и поје само по руским књигама.²¹⁴ У својој *Инструкцији свештенству* из 1732. године митрополит је наложио да сваки парохијски свештеник обавезно мора да има следеће црквене књиге: Нови завет, Катихизис, Десетословије, Литургијар (служебник) и Требник, московског или кијевског издања, које су пре штампања кориговане „под именом Синода“.²¹⁵ Ову исту наредбу митрополит Вићентије уврстио је у *Правила за протопрезвитере* од 3. марта 1733. године, са додатком да уколико свештеници немају материјалних могућности да набаве неопходне књиге, потребно је да их купе парохијани, те да буду у власништву цркве.²¹⁶ Још енергичнију заповест изложио је у 3. и 4. тачки *Монашких правила* од 1. новембра 1733. године: богослужбене књиге морају да „буду новијег московског издања“ и нико не сме да се „усуди да по својој вољи поступа“, већ искључиво онако „како је написано у тим књигама“.²¹⁷ Наредба митрополита Вићентија Јовановића о искључивој богослужбеној употреби руских књига у српским црквама нарочито је добила на снази у доба када је на карловачком митрополијском трону био Павле Ненадовић, који је – понесен утиском да свештенство исувише споро набавља руске књиге – ултимативном пастирском посланицом од 12. октобра 1763. године одредио да ће сви презвитери и свештеници, за које његови егзарси утврде да немају пет прописаних књига бити лишени парохије, док ђакони и клирици неће бити произведени у виши чин.²¹⁸ Егзарси су чак добили наредбу да књиге које им се покажу током визитације обележе печатом,

²¹⁴ Инна Ивановна Лециловская, *Сербский народ и Россия в XVIII веке*, нав. дело, 116.

²¹⁵ Мита Костић, *Гроф Колер ...*, нав. дело, 28.

²¹⁶ Исто.

²¹⁷ Исто.

²¹⁸ Мита Костић, *Гроф Колер...*, нав. дело, 28.

како исти примерак не би могла да пружи на увид различита лица. Сам митрополит је проверавао резултате обављеног посла. Како би олакшао набавку руских књига, Ненадовић их је – попут митрополита Вићентија Јовановића – и сам куповао и смештао у митрополијску библиотеку.²¹⁹

Успостављање српских штампарија за издавање дела која би задовољила потребе домаћег читаоца, требало је да буде један од видова народног отпора духовном поробљавању и асимилацији у оквиру аустријске државе. Обраћање Срба источнословенском штампарству, услед немогућности да се успостави сопствена издавачка делатност био је логичан наставак вишевековне и увек актуелне традиције размене књига између руског и српског народа. Са друге стране, руски писци и штампари – упознати са несташицом књига у словенским земљама под турском и аустријском влашћу – публиковали су своје књиге имајући у виду и читаоце са тог подручја из разлога снажне верске и језичке солидарности са њима. Та солидарност „јасно се огледа у предговорима бројних црквених књига: минеја, октоиха, библија, триода који су [...] штампаних у Кијеву, Москви, Јевју, не само на општу корист великог и славног руског народа него и [...] ради других народа који се служе најслађим језиком словенским“.²²⁰ Књиге из Русије достављане су свуда где се богослужење вршило „богоугодним језиком словенским, у Великој и Малој Русији, код Срба и Бугара и у другим земљама“.²²¹

Публикације су најчешће допремала изасланства српских цркава и манастира, али и приватна лица која су извесно време боравила у Русији, довозећи отуда читаве библиотеке, чији су фондови депоновани по приспећу у складишта књига, а затим испоручивани манастирима – што

²¹⁹ Исто.

²²⁰ Иосиф Иосифович Первольф, *Славянская взаимность с древнейших времен до XVIII века*, Санкт-Петербург: Типография В.С. Балашева, 1874, 288–284. Нав. према: Мита Костић, *Гроф Колер ...*, нав. дело, 20.

²²¹ Євген Пащенко: *Українсько-сербські зв'язки доби бароко*, нав. дело, 64.

се увек сматрало догађајем од изузетног значаја. Личности које су доносиле своје приватне библиотеке такође су са поносом истицале да су оне резултат путовања по руским земљама. Тако је Пантелејмон Хранисављевић, питомац руских богословских училишта до 1768. године и потоњи румски парох, такође нагласио да је из Русије „са славном библиотеком у град Руму дошао.“²²² Значајну библиотеку допремио је из Русије и Јован Рајић, који је – при повратку са школовања на Кијево-Могиланској академији 1756. године – донео „велику количину књига и рукописа, као и сажетака прочитаних дела“.²²³

Највећи број књига пристизао је међу Србе у Монархији из четири источнословенска центра – Москве, Санкт-Петербурга, Кијева и Лавова. Црквена дела – богослужбене књиге и црквено-поучна литература, као и уџбеници, стизала су црквама и манастирима превасходно као поклон царева, Синода, али и као резултат иницијативе духовних лица – појединаца. Велика заслуга за формирање књижног фонда српског народа у аустријском царству припада Србима који су стицали образовање у Кијеву. Узимајући у обзир скромне материјалне могућности својих васпитаника српског порекла, руководство Кијево-Могиланске академије дозволило им је да сакупљају од Кијевљана средства, поклоне и прилоге за набавку књига, „на добробит јужнословенске браће“,²²⁴ при чему је први значајнији новчани износ по мерилима времена о којем је реч – суму од 10 рубаља – приложио сам префект Академије Рафаил Заборовски.²²⁵

²²² Нав. према: Мита Костић, „Књиге, књижевство и књижнице Срба у XVIII веку“, у: *Из историје Срба у Угарској и Аустрији XVIII и XIX века: одабране студије*, прир. Владимир Ђокић, Загреб, СКД „Просвјета“, 2013, 329.

²²³ Исто.

²²⁴ Нав. према: Властимир Ерчић, *Мануил (Михаил) Козачинскиј и његова Траедокомедија*, Београд: Институт за књижевност и уметност, Нови Сад: Матица српска, 1980, 68

²²⁵ Исто.

Донације у књигама биле су учестале и бројне и обично су садржавале више десетина, па и стотина примерака послатих издања. Тако је 1722. године, на пример, на захтев београдског митрополита Мојсија Петровића, Синод упутио – „црквене књиге разних врста [...] знатан број за 12 цркава“,²²⁶ а две године касније – на митрополитову личну молбу – 400 буквара и 100 уџбеника граматике. Радило се о првим штампаним уџбеницима који су коришћени у процесу образовања српске деце – буквару *Первоје ученије отроком* Теофана Прокоповича (Фрофан Прокопович), сачињеном по наредби Петра Великог 1720. године, као и о граматичи црквенословенског језика под називом *Грамматики славенския правилное Синтагма* Мелетија Смотричког у издању из 1721. године.²²⁷ Све до 60-их година XVIII века уџбеници су чинили и до половине укупног броја публикација који је улазио у састав појединачне синодалне пошиљке и уз богослужбене књиге и другу богословску литературу стизали су све до цркава у Далмацији и Боки Которској.

Тако је 1733. године московска Синодална типографија послала је литургијске књиге за шест цркава Себешке епархије у Банату, након примљеног извештаја игумана Предтеченског манастира Мојсија Стефановића и јерођакон Софронија о недостаку црквених књига. Игуман Христофор Илијевић, боравећи у Русији су својству посланика арадског митрополита Исаије, добио је од Синода 400 рубаља за обнову цркава које су разорили Турци, као и за набавку богослужбених књига. Године 1754. православним манастирима у Хрватској пристигло је од Синода 426 књига, од чега 100 буквара. Православном епископу у Даламцији Симеону Кончаревићу послато је богослужбених књига за манастире и цркве у вредности од 367 рубаља и 35 копејки. Средином

²²⁶Нав. према: Платон Андреевич Кулаковский, „Начало русской школы у сербов в XVIII в.“, в: *Известия отделения русского языка и словесности имп. Академии наук*, 1903, 8/2, 255.

²²⁷ Исто.

XVIII века од 190 православних цркава у Далмацији и Боки Которској 33 цркве добијале су књиге из Русије.²²⁸

Потреба за црквеним књигама навела је монахе и свештенике, међу којима и највеће српске интелектуалце времена о којем је реч – попут Гаврила Стефановића Венцловића и Јована Рајића – да начине преписе и српске преводе богословских дела значајних украјинских и руских аутора – Симеона Полоцког (Симеон Полоцкий), Лазара Барановича (Лазарь Баранович), Јоаникија Гаљатовског (Иоанникий Галятовский), патријарха Адријана, митрополита Платона Левишина или митрополита Гаврила Петрова. Ипак, сви ови напори нису могли да задовоље повећану потражњу за књигама, па се прилив руске литературе у српску средину постепено повећавао путем трговине. Руско-српска књижевна трговина временом је прерасла у веома уносан посао, па су и сами Срби – тражећи од аустријских власти дозволу за отварање штампарија – наводили, као један од разлога који иде у прилог утемељењу српске штампарије, могућност да се тиме спречи велики одлив новчаних средстава из Монархије у Русију, узрокован набавком књига. У крајеве у којима су живели Срби, наиме, у великом броју долазили су руски путујућикњижевни трговци, које је народ називао „Московима“, „Москалима“ или „Московитима“ и – дочекујући их као „утешитеље православља“ – радо је куповао књиге од њих, дарујући их потом црквама и манастирима „за душевни помен“, „за своје здравље“, „за опроштење грехова“ итд.²²⁹ Велика потреба за руском црквеном и школском литературом довела је до формирања читавих трговачких компанија руских путујућих књижевара по Угарској и Турској у XVIII веку, чији су путеви водили до далматинских крајева. Једна од њих – *Четири Москова*

²²⁸ Инна Ивановна Лециловская, *Сербский народ и Россия в XVIII веке*, нав. дело, 117.

²²⁹ Владимир Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивога; Требиње, Манастир Тврдош, 2010, 275.

– била је посебно активна у Херцеговини 30-их година XVIII века.²³⁰ Посебно је била позната компанија Сергеја Васиљевича Поздејева и Дмитрија Ивановича Бутурлина, који су понекад и са 40 товара руских црквених књига, икона и крзна путовали у аустријско царство преко Кијева, Пољске, Украјине, Волиније и Галиције.²³¹ Једна половина каравана ишла би у Молдавију и Влашку, затим преко Дунава у Бугарску, а друга у Аустрију, преко Лавова и Јарослава, све до пограничног аустријског града Еперјеша,²³² где се плаћало по аустријској тарифи и до 40% царине.²³³ Након што би распродали сву робу православном становништву, трговци ове компаније враћали би се у Русију.²³⁴

Временом су се и сами Срби укључили у посао иностране набавке публикација и њихове продаје у матичној средини. Својеврсно сведочанство о томе колико су поштовање уживали људи који су се бавили овим послом, али и о тешком положају српског штампарства у то време, представља епитаф Петра Стефановића, земунског трговца из XVIII века, који се читавог живота бавио купопродајом књига:

У туђе крајеве света ишао је далеко,
И отуда је за нас књиге доносио,
Био је он у Москви, Херсону и у Петербургу,
У Кијеву, Јашију, Букурешту и на реци Буги.²³⁵

Натпис на гробу књижарског трговца из Земуна одражава и мапу путева којима су руске књиге стизале српском народу у Монархији. Места набавке књига која се помињу у овом епитафу указују на то да су – поред

²³⁰ Инна Ивановна Лециловская, *Сербская культура XVIII века*, нав. дело, 62

²³¹ Исто.

²³² Данас Прешов, град у Словачкој.

²³³ Милорад Павић, *Историја српске књижевности барокног доба ...*, нав. дело, 65; Инна Ивановна Лециловская, *Сербская культура XVIII века*, нав. дело, 67.

²³⁴ Инна Ивановна Лециловская, *Сербская культура XVIII века*, нав. дело, 67.

²³⁵ Нав. према: Євген Пащенко: *Українсько-сербські зв'язки доби бароко*, нав. дело, 67.

источнословенских издавачких центара – за Србе била актуелна и друга штампарска средишта, превасходно она која су се налазила у румунским земљама. Међутим, и румунски „канал“ био је снажно повезан са руском државом, а превасходно са њеним градом Кијевом. Тако је већ крајем XVII века, влашки војвода Матија Басараба одлучио да оснује штампарију у Римнику, чијим би се књигама користили сви европски народи православне вере.²³⁶ Са тим циљем Басараба је послао јужнословенске штампарске раднике Нектарија и Мелетија Македонског у Кијев, како би набавили неопходну опрему укључујући и ћириличне фонтове, али и довели из овог града још квалификованих мајстора-штампара. Тако су, поред јужнословенских стручњака, у Римнику радили и Украјинци Иван Кинович и Тимофеј Александрович.²³⁷ Публиковање књига одвијало се у тесној вези са кијевском издавачком продукцијом, те су се поједина кијевска и московска штива прештампавала у одговарајућим тиражима за православне народе на Балкану. Управо је у Римнику обновљено издавање руских уџбеника – попут *Граматики* Мелетија Смолитског и *Буквара* Теофана Прокоповича – којих није било довољно за потребе наставе у српским школама.

Разграната руско-српска књижевна трговина није била по вољи Хабзбуршким властима у доба Марије Терезије, које су – у страху од политичког активирања Срба, које би могло да буде подстакнуто оснаживањем културно-просветних веза са Русијом – ометале прилив руских књига, не само конфискацијом при покушају трговаца да их унесу на територију аустријског царства, већ и делимичним или потпуним затварањем државне границе за увоз руске литературе. Ипак, услед честих пропуста у оквиру царинског надзора, као и компликованог система цензуре у Угарској, руске књиге су у великим количинама

²³⁶ Исто, 67.

²³⁷ Radovan Lalić, „Sovjetsko-jugoslovenski odnosi: Književne i kulturne veze“, u: Miroslav Krleža (ured.), *Enciklopedija Jugoslavije*, 7, Zagreb, 1968, 466.

пристизале у Монархију кријумчарењем, а затим су у тајности продаване српском живљу. Бечки надбискуп се непрестано жалио на то да број „акатоличких књижара расте“ и на „њихове потајне мајсторије“.²³⁸ Како је писао савременик тих догађаја, писац Симеон Пишчевић, свештеници су се трудили „макар каткад са страхом [...], да за скупе паре купују и на различите начине добављају књиге из Русије, штампане у Кијеву и Москви [...]“²³⁹ О великој бојазни митрополита Павла Ненадовића да се не сазна да Срби још увек набављају књиге из Русије, сведоче и упутства која је дао игуманима фрушкогорских манастира о владању при евентуалној посети царичиног савладара Јозефа II – иначе заговорника оснивања штампарије, у којој би се публикување литературе за српски живаљ вршило под строгом државном контролом.²⁴⁰ Митрополит је, између осталог, наложио да на питање пореклу постојећих манастирских црквених књига и о томе где их сада набављају, одговоре да су их њихови претходници купили од „Москала“ и да још не постоји потреба за новим примерцима, а да на евентуалну сугестију да их могу набавити у штампарији у Мункачу, одговоре да је она за унијате створена и да „ние с нашим књигама сходна“.²⁴¹

Како би се зауставио прилив књига из Русије, бечке власти – које су Србима постављале бројне препреке за оснивање сопствене штампарије – биле су приморане на својеврстан 'компромис', невољно прихваћен од стране Срба. Увидевши, наиме, да је набавка књига за потребе српског становништва у Монархији неопходност коју више није могуће игнорисати без последица, аустријска администрација предузела је енергичне кораке у правцу решавања овог проблема. Тако је 1770. године

²³⁸ Нав. према: Мита Костић, „Рускосрпска књижарска трговина терезијанског доба“, *Извештај Српске Православне Велике Гимназије у Карловцима*, 1912, 53, 14.

²³⁹ Милорад Павић, *Историја српске књижевности барокног доба ...*, нав. дело, 33.

²⁴⁰ Мита Костић, *Гроф Колер...*, нав. дело, 35.

²⁴¹ Димитрије Руварац, „Наставление митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским настојатељима о владању при долазу цара Јосифа II. у манастир“, *Српски Сион*, 1905, 23, 681.

у Бечу основана *Илирска дворска штампарија* – без учешћа Срба, чак без консултације са њиховим представницима – на чијем је челу био бечки штампар Јозеф Курцбек (Joseph Ritter von Kurzböck), која је, поред подржављених школа, постала главно средство реализације терезијанске културно-просветне политике у српском народу.²⁴² *Илирска дворска штампарија* имала је искључиву повластицу да у наредних 20 година штампа „илирске“²⁴³ књиге. Свим другим лицима и/или институцијама било је забрањено умножавање, прештампавање, увоз из иностранства, као и продаја српских публикација, те је уклањањем домаће и иностране конкуренције осигуран монопол Курцбековој штампарији. Тако је од 1770. године званично обустављено трговање књигама из Кијева, Лавова, Москве, Римника и Венеције, а убрзо је издата и наредба о заплени свеукупног књижног фонда штампаног изван граница Хабзбуршке монархије. У школама се радило искључиво по Курцбековим издањима уџбеника, а рукописи српских аутора пролазили су строгу цензуру, у циљу идентификације и уклањања евентуално присутних русофилских елемената и неодговарајућих верских идеја.

Да би заинтересовали Србе за Курцбекове издавачке подухвате, у Бечу су – без икаквих измена – објављене поједине кијевске публикације. Године 1770. изишао је из штампе *Буквар*, који је првобитно објавила штампарија Кијево-Печерске лавре 19 година раније, а 1780. публикован је украјински Ирмологион. Кијевски Псалтир, који је у XVIII веку имао и три венецијанска издања, Курцбек је прештампао 1779. и 1788. године.²⁴⁴ Прештампавање црквених књига из Кијева Бечу није било популарно међу Србима, односно третирано је као својеврсна политичка провокација. Поверење Срба у Курцбекову штампарију нису задобијено, нити су прихваћени бечки предлози за сарадњу: Јован Рајић, на пример,

²⁴² Мита Костић, „Књиге, књижарство и књижнице Срба у XVIII веку“, нав. дело, 328.

²⁴³ Српске, прим. М. М.

²⁴⁴ Исто, 69.

одбио је положај цензора текстова предвиђених за штампање, управо због својих проруских уверења. „Ништа није могло да засени магични *сјај* књига са словенског Истока“,²⁴⁵ које су, упркос снажној политичкој репресији, и даље биле кријумчарене, а затим распродате одмах по доспевању у српску средину .

Не одустајући од намере да покрене сопствену издавачку делатност, српски народ није престајао да упућује представке бечким властима са молбом да му се изда дозвола за оснивање штампарија које би биле под српском управом и укине забрана на куповину књига од своје „једноверне браће“, како је често навођено у преписци са властима у Бечу.²⁴⁶ Међутим, аустријски владарски кругови упорно су одбијали ове захтеве, постављајући и надаље услов обавезног публиковања унијатске литературе у српским штампаријама. Енергично се противећи том услову, Срби су настављали да набављају књиге из Русије на све могуће начине.

Руске књиге до којих се дошло путем куповине сачињавале су значајан део библиотечног фонда манастира и цркава у Карловачкој митрополији, али и приватних библиотека свештеника, појединих калуђера, као и православног мирског становништва у Монархији. Услед енергичне иницијативе митрополита Вићентија Јовановића, свештеници су углавном били снабдевени најнеопходнијим руским богослужбеним књигама већ крајем треће деценије XVIII столећа, те је од тог доба званично престала црквена употреба штампаних и писаних србуља. Постојеће примерке, међутим, чували су манастири, свештеници, па и приватна лица по свим српским крајевима „као драге успомене своје прошлости и поштовали их као хамајлије“.²⁴⁷

²⁴⁵ Нав. према: исто.

²⁴⁶ Јован Скерлић, *Српска књижевност у XVIII веку*, нав. дело, 197.

²⁴⁷ Наведено према: Мита Костић, *Гроф Колер...*, нав. дело, 27.

Центар за снабдевање руским црквеним књигама код Срба постала је Митрополијска библиотека у Сремским Карловцима захваљујући митрополитима Вићентију Јовановићу и Павлу Ненадовићу, који су – ради олакшавања набавке и дистрибуције прибављених издања у локалним оквирима – сами куповали књиге и складиштили их у библиотечке просторије. У књижни фонд, чији је број публикација бележио стални раст, укључиване су и приватне колекције, па је већ 1733. године Митрополијска библиотека бројала 558 књига, чији су основни корпус чинила црквена дела, претежно московског, кијевског, петербургског и трновског издања. Занимљиво је да је 17. марта 1731. године митрополит Вићентије Јовановић купио библиотеку руског учитеља Максима Суворова, у којој је било 74 књиге са текстовима на немачком и латинском језику претежно световног садржаја²⁴⁸ и већ поменут музички зборник типа Ирмологиона, о којем ће бити више речи у наставку овог рада.

Епископи, свештеници и црквене општине куповали су руска издања црквених и световних књига у Митрополијској библиотеци по набавним ценама. Из овог главног књижарског складишта Карловачке митрополије допунили су своје библиотечке фондове: манастир Комоговина – са 62 књиге намењене епископу Данилу Љуботини (1734), епископ Висарион Павловић – са публикацијама московског издања – два лексикона и делом *Principia Latina* Емануела Алвареза (*Emanuelis Alvares, /1737/*), као и будимски посланици – са 94 књиге намењене црквеним и школским потребама (1742).²⁴⁹ Конзисторијалним расписом од 27. децембра 1751. године митрополит Павле Ненадовић обавестио је да епископи оних цркава којима су потребне књиге, могу да дођу у Карловце и да их купе у Митрополијском двору, а 8. априла 1752. године

²⁴⁸ Исто.

²⁴⁹ Мита Костић, „Књиге, књижарство и књижнице Срба у XVIII веку“, нав. дело, 326.

информисао је братства фрушкогорских манастира да код карловачког школског економа Јована Матића могу да набаве нове руска црквена издања јеванђеља, часослова, псалтира, требника, уџбеника граматике, као и другу литературу.²⁵⁰ Епархијске визитације спроведене 50-их година XVIII века констатовале су да парохијске цркве и њихово свештенство поседују најнеопходније богослужбене књиге. Тако је, на пример, у Темишварској епархији, већина свештеника имала свих пет обавезних примерака, а на једну цркву долазило је у просеку осам руских књига, углавном московског синодалног издања.

Насупрот парохијским црквама које су поседовале само најнужније црквене књиге, српски манастири – а посебно фрушкогорски – располагали су мноштвом различитих руских обредних публикација, али и руским верзијама византијске патристике, укључујући дела Јована Златоустог, Григорија Ниског, Јефрема Сирина и Атанасија Александријског, као заједничким наслеђем руског и српског народа. Српске манастирске библиотеке, као и Митрополијска библиотека, биле су богато снабдевене и кључним полемичко-богословским делима представника тзв. *кијевске школе* из друге половине и с почетка XVIII века – Теофана Прокоповича, Јоаникија Гаљатовског, Симеона Полоцког, Исајие Копинског (Исаия Копинский), Стефана Јаворског (Стефан Яворский) и других. Истакнути писци *кијевске школе* били су повезани са пољском, а преко ње и са западноевропском културом и – дајући и најбоље примере православне књижевности свог времена – обављали су црквено-просветну функцију током читавог XVIII века.

Снажан ослонац Срба на богословска дела са југозапада Русије сматра се резултатом „објективне регуларности историјског развоја“.²⁵¹ Српска култура, наиме, без сопствених књига и штампарија, морала је

²⁵⁰ Милорад Павић, *Историја српске књижевности барокног доба ...*, нав. дело, 65.

²⁵¹ Нав. према: Євген Пащенко: *Українсько-сербські зв'язки доби бароко*, нав. дело, 60.

да потражи упориште у украјинској књижевности, будући да је Украјина – која је раније била културном и политичком положају сличном оном, у којем се налазио део српског народа у времену о којем је реч – развила изузетно јаку духовну основу отпора унији, која се нарочито испољила кроз издавачку делатност – стварање и публикување дела полемичког жанра, као и уџбеника неопходних за разгранату конфесионално одговарајућу просветну активност.²⁵² Солидарност са великим словенским светом, потреба за испуњавањем његових културних потреба, као и жеља да се помогне народима под туђинском влашћу, били су присутни у научном, књижевном и издавачком кругу окупљеном превасходно око штампарије Кијево-Печерске лавре – који је створио снажно духовно јединство етнички сродних народа, уједињених, не само религиозном, већ и историјском судбином.²⁵³ У тренутку када је српском народу било потребно моћно духовно оружје против снажног притиска католичког прозелитизма пронашао га је у делима писаца са југозапада Русије: полемички садржај њихових текстова, високи патриотизам у заштити националне традиције, као и продорност украјинских аутора, чији су ставови изазивали изузетно снажан одјек у јавности – све је то у потпуности одговарало интересима Срба, међу којима је украјинска полемичка литература наишла на изванредан пријем. Осим тога, у најбољим списима украјинске проповедничке литературе покренута су многа питања која су трајно окупирали руску друштвену мисао – попут оних везаних за васпитање омладине или, пак, могућност моралног усавршавања човека уопште – у оквиру садржаја, који је бивао усклађен са захтевима времена о којем је реч.

Посебно место међу руским књигама у укупном књижном фонду српског народа XVIII века заузимала су дела Теофана Прокоповича,

²⁵² Инна Ивановна Лециловская, *Сербский народ и Россия в XVIII веке*, нав. дело, 133.

²⁵³ Євген Пащенко, *Українсько-сербські зв'язки доби бароко*, нав. дело, 60.

црквеног великодостојника и водећег публицисте петровске епохе. То се првествено односи *Духовни регуламент*, опширан документ законодавног карактера, сачињен по Указу Петра I Великог 1721. године, као темељ реформистичке оријентације у области просвете, духовног живота и уређења цркве, чији су примерци почели да доспевају међу Србе врло брзо након објављивања у Русији.²⁵⁴

Главни циљ *Духовног регуламента* био је у потпуно потчињавање Цркве државним властима, те тексту *Регуламента* претходи *Манифест* цара Петра I Великог којим се укида патријаршијско уређење Руске цркве и наређује оснивање Духовне колегије као врховног управног органа Цркве, под врховном влашћу цара.²⁵⁵ Ипак, српски митрополити, бројни епископи, као и игумани манастира имали у својим библиотекама. Познато је да су *Духовни регуламент* у поседовали митрополити Мојсије Петровић и Вићентије Јовановић, као и епископи – бачки Висарион Павловић и горњокарловачки Данило Љуботина.²⁵⁶

Теофан Прокопович, један од најобразованијих људи у Русији у првој четвртини XVIII века, био је присталица политике Петра I Великог и његов помоћник у спровођењу црквене реформе. Духовни прописи одређивали су права и функције Синода, као и његово место у систему централних институција Русије. У овом законодавном акту, који је коренито променио положај православне цркве у руској држави, Теофан Прокопович је изнео своје дубоко уверење да је неопходно преобразити, („исправити“) цркву, ширити знање и развијати секуларно образовање. Историја учи, како је наведено у документу, да је „све горе у мрачним него

²⁵⁴ Владислав Пузовић, „Утицај *Духовног регуламента* (1721)...“, нав. дело, 38..

²⁵⁵ Георгије Флоровски, *Путеви руског богословља*, Нови Сад: Хришћанска мисао, 2008, 97. Нав. према: исто.

²⁵⁶ Владислав Пузовић, „Утицај *Духовног регуламента* (1721)...“, нав. дело, 39. Рајко Веселиновић, „*Духовни регуламент* Петра Великог у библиотеци Висариона Павловића“, *Рад војвођанских музеја*, 1958, 7, 134.

у учењем осветљеним временима“.²⁵⁷ Реформе у цркви правдане су недовољном уређеношћу и бројним неправилностима у њеном функционисању, а завођење реда у црквени живот вршено је применом строгих дисциплинских прописа и интензивирањем просвећивања клира. Осуђивани су штетни обичаји и церемоније, као и претерано раскошан живот епископа, њихова непристојност и злоупотреба власти и постављена бројна питања у вези са борбом против сујеверја, које је сматрана „великим злом“.²⁵⁸ *Духовни регуламент* је, такође, обавезао епископе да ставе под контролу Синода приходе и расходе најзначајнијих манастира Русије.

Неуређено стање црквеног живота Срба, настало услед компликованих историјских околности, као и стални притисци бечких власти у правцу увођења реда на том подручју, проузроковали су код српских митрополита снажну тенденцију да се сваки сегмент деловања цркве добије своје законодавно уређење. С обзиром на то да је *Духовни регуламент* изражавао руски модел црквене реформе, српски митрополити су једино његовом применом могли да избегну унијатски утицај у процесу преображаја цркве. Међутим, *Духовни регуламент* је у основи носио карактер наметнут од стране световне власти, чија су гледишта формирана под снажним утицајем западног просветитељства и протестантизма, па су у реформи српског црквеног живота нашла своје место превасходно она решења, која су се односила на дисциплину и просвећивање црквеног клира, а избегнути аспекти који су угрожавали јерархијске позиције, па чак саму православну веру у црквеним оквирима – односно они назови, који су изражавали антиправославне и антиклерикалне тежње. У време управе митрополита Вићентија

²⁵⁷ Нав. према: Инна Ивановна Лещиловская, *Сербский народ и Россия в XVIII веке*, нав. дело, 133.

²⁵⁸ Исто.

Јовановића богословска дела Теофана Прокоповича представљала су основу за подучавање српских свештеника.²⁵⁹

У исто време, буквар Теофана Прокоповича *Первоје ученије отроком* – као саставни део *Духовног регуламента* – био је основни уџбеник за наставу у школама намењеним образовању српске деце и доживео је међу Србима више издања.²⁶⁰ Након посвете и предговора, буквар садржи следеће делове: Азбуку, Десетословље, молитву *Оче наши*, Символ вере и Девет блаженстава – са тумачењима у облику питања и одговора – те представља својеврстан „кратки катихизис или малу догматику.“²⁶¹

По уобичајеној пракси културно-просветне политике Петра I Великог, у предговору буквара начелно се пропагира општа корист од образовања на народном језику и истиче свеукупни значај васпитања омладине. Наглашено је да је дошао тренутак да се народ преваспита, као и да се улије младом поколењу поштовање и жеља да учи оно што се раније бојало да усваја, те да му се пружи могућност да прихвати оне идеје које су спровођене путем реформе – уз стицање знања путем коришћења дела *Первоје ученије отроком*, као једног од средстава којим ће се постићи поменуте циљеве.

Књига која је имала велики значај за образовање Срба била је поменута *Грамматика* украјинског филолога Мелетија Смотричког, која је дуго времена била једини граматички уџбеник коришћен у српским школама. По речима Јована Рајића, „савременика“ употребе дела Смотричког међу Србима и васпитаника Кијево-Могиланске академије,

²⁵⁹Владислав Пузовић, „Утицај *Духовног регуламента* (1721)...“, нав. дело, 28, 41.

²⁶⁰Димитрије Кириловић, „Буквар Теофана Прокоповича код Срба“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 1955, 3, 19–20.

²⁶¹Мита Костић, „*Духовни регуламент* Петра Великог (1721) и Срби: прилог историји нашег рационализма“, *Зборник радова Института за проучавање књижевности САН*, 17/2, 70.

искључиво захваљујући тој „словенској граматичи [...] почела је српска омладина заиста да чита и заиста да пише“.²⁶² Прештампавање *Граматике* у Римнику 1755. године одиграло се захваљујући митрополиту Павлу Ненадовићу, који је истицао „та словенска граматика намењена добробити и употреби деци српској, која желе да темељно науче речи словенског дијалекта“.²⁶³ Уџбеник Мелетија Смотричког коришћен је у образовању српске омладине до краја XVIII века и појаве прве српске граматике.

Сведочанства о црквеном појању као сфери музичког отеловљења духовног јединства руског и српског народа представљају појачки зборници руско-украјинске провенијенције, настали у другој половини XVII и у XVIII столећу, са напевима исписаним линијском – руском квадратном, тзв. *кијевском нотацијом*, који су до данас сачувани у српским библиотекама. Чињеница да су да су доспевали међу Србе уобичајеним путевима ширења руске књиге на простору хабзбуршке државе – што потврђују и записи на маргинама насловних страница појединих примерака – говори у прилог томе да је у аустријском царству било музички музички писмених људи према мерилу средина и времена о којима је реч, који су – следствено томе – били упознати са појачком традицијом тзв. кијевске школе музике, чије су елементе могли да уткају новонастајуће српско народно црквено појање.

²⁶² Нав. према: исто, 64.

²⁶³ Исто.

3 СРПСКО ПОЈАЊЕ И РУСКО-СРПСКЕ ПРОСВЕТНЕ РЕЛАЦИЈЕ У ХVIII

3.1 Руске школе и руски учитељи међу Србима

Као и код других народа у Хабзбуршкој монархији, школство је код Срба било у искључивој надлежности црквене организације до терезијанске просветне реформе, која је непосредно спроведена између 1774. и 1777. године. Просветне институције у имале су вероисповедни карактер у читавој држави, при чему је поглед на проблематику образовања био истоветан у различитим конфесионалним оквирима: сматрало се, наиме, да едукативна сфера – као и подручје духовног развоја у целини – без изузетка мора да буде под ингеренцијом цркве.²⁶⁴

За српско школство била је надлежна православна црква са седиштем у Сремским Карловцима, што је било и законски регулисано царским привилегијама из 1690. године, које су, барем формално, гарантовале Србима верску и културну аутономију.²⁶⁵ Свеукупношћу проблематике образовања српског живља превасходно су се бавиле локалне православне заједнице. Ипак, пресудну улогу у оснивању школа, као и у конципирању наставних програма по којима се радило у њима, одиграли су црквени поглавари и помесни епископи. Карловачки митрополит био је врховни ауторитет у области, како клерикалног, тако и световног образовања своје пастве, а у надлежности цркве на чијем се челу налазио било је и материјално издржавање целокупне мреже

²⁶⁴ Ненад Нинковић, „Реформа српског школства у Хабзбуршкој монархији 1769–1777,“ *Истраживања*, 2011, 177.

²⁶⁵ Philip J. Adler, “Habsburg School Reform among the Orthodox Minoroties...“, нав. дело, 26.

новооснованих школа, коју су и свештенство и верници сматрали интегралним делом саме црквене институције.

Сматрајући просвећеност кључним предусловом, не само за друштвено-економско напредовање, већ и за очување националног, верског и културног идентитета српског народа, његови духовни предводници посветили су изузетну пажњу утемељењу школа убрзо након Велике сеобе 1690. године, која је резултирала масовним досељавањем Срба на просторе хабзбуршке државе.²⁶⁶ Штавше, патријарх Арсеније III Црнојевић – иако заокупљен бригадама око обезбеђивања правне сигурности српског живља на новонасељеним територијама – затражио је одобрење за оснивање школе већ уочи самог овог догађаја. Године 1698. године, тражећи од надлежних органа царске власти сечујски спахилук, Арсеније III имао је на уму – поред утемељења манастира и штампарије – и оснивање гимназије, што му такође није одобрено.²⁶⁷

Упоран у својим просветитељским настојањима, Арсеније III је упутио бечком двору још једну молбу за утемељење гимназије и штампарије осам година касније (1706), позивајући се у опширној представици на царске привилегије, којима је српском народу у Угарској – у оквиру добијене црквено-школске аутономије – било гарантовано право на оснивање школа, али ни овај патријархов захтев није уродио плодом.

²⁶⁶ До коренитог просветног преображаја у терезијанској епохи, развој српског школства у XVIII веку одвијао се кроз неколико раздобља 1) српско-словенско (1690–1726), 2) руско-словенско (1726–1749) и 3) доба културно-просветне делатности митрополита Павла Ненадовића (1749–1768). Никола Гавриловић, „Културна историја. Школство код Срба у Хабзбуршкој Монархији“, у: Рајко Ј. Веселиновић, Никола Гавриловић, Павле Ивић, Дејан Медаковић, Александар Младеновић, Мирослав Пантић, Милорад Павић (уред.), *Историја српског народа: Срби у XVIII веку*, 4/2, Београд: Српска књижевна задруга, 2000, 350.

²⁶⁷ Никола Гавриловић, „Српско школство у Хабзбуршкој монархији“, нав. дело, 119.

Упоран у својим просветитељским настојањима, Арсеније III је упутио бечком двору још једну молбу за утемељење гимназије и штампарије осам година касније (1706), позивајући се у опширној представици на царске привилегије, којима је српском народу у Угарској – у оквиру добијене црквено-школске аутономије – било гарантовано право на оснивање школа, али ни овај патријархов захтев није уродио плодом.

Митрополит Исаија Ђаковић, Црнојевићев наследник на црквеном трону, наставио је борбу за народно просвећивање. На основу овлашћења које је добио на Крушедолском црквено-народном сабору 1708. године, он је упутио нови захтев за оснивање школа и штампарија надлежним царским властима у Беч. И овог пута је изостало позитивно решење молбе и то превасходно због снажног утицаја језуитског реда на актуелну политику двора, који ће убудуће резултирати бројним покушајима покатоличења Срба на простору јужне Угарске.

Управо је снажан прозелитски притисак – диктирајући неопходност конституисања слоја едукованог нижег свештенства и „стварања образованих лаика, оспособљених да разумеју и одбране своју веру“²⁶⁸ – условио обраћање српских архијереја једноверној Русији за помоћ око успостављања школског система, који ће задовољити потребу за систематским образовањем православних Срба и посредно их заштити од асимилације у преовлађујуће католички оријентисаној хабзбуршкој држави. Свестан тежине положаја у којем се налазио српски народ на аустријском тлу и потребе за неодложном изменом постојеће ситуације, митрополит Мојсије Петровић – који је са великим ентузијазмом радио на просвећивању Срба са обе стране Саве и Дунава након склапања Пожаревачког мира – упутио је молбу за помоћ Петру I Великом 1. септембра 1718. године, само два дана након што је изабран за црквеног поглавара. У опсежном писму које је проследио руском владару преко

²⁶⁸ Нав. према: Philip J. Adler, “Habsburg School Reform...“, нав. дело, 25.

Аврама Павловича Веселовског (Авраам Павлович Веселовский), царског посланика у Бечу, он је тражио материјалну потпору, не само за обнову српских цркава које су разорили Турци, већ и за отварање и издржавање школа, као и за помоћ у виду слања црквених књига и способних учитеља. С обзиром на то да је одговор на писмо изостао, митрополит је упутио нову представку императору 20. октобра 1721. године, преко свог секретара Владислава Малаескуа, у којој је – указујући још једном на неповољан положај српске просвете у Монархији услед снажног притиска римокатоличке пропаганде – изложио захтев да се Србима сазида школска зграда, доставе богослужбене књиге и пошаљу два учитеља, један за словенски и један за латински језик, иначе службени језик у Монархији у XVIII веку. Петар I Велики је овог пута позитивно одговорио на молбу Мојсија Петровића, потврђујући тиме „не само своју стратегију просветитељства, већ и покровитељства када су у питању једноверни словенски народи“.²⁶⁹

Након два неостварена покушаја да се студенти из Кијева и Москве пошаљу међу Србе у својству учитеља, одлучено је да то буду Максим Терентјевич Суворов, преводилац Синодалне типографије и његов брат Петар (Пётр Терентъевич Суворов). Њихов првенствени задатак био је да организују наставу словенског и латинског језика за српску децу у оквиру одговарајуће образовне институције и реализују је по утврђеном наставном програму. Тај задатак је био испуњен оснивањем руско-словенске школе посвећене Покрову Пресвете Богородице, која је почела са радом 1. октобра 1726. године у Сремским Карловцима. Тиме је Русија „на молбу београдског митрополита, преузела активну улогу организатора школства међу Србима у Хабзбуршкој монархији“.²⁷⁰

²⁶⁹ Нав. према: Марина Обижајева, „Онтологија првих српских граматика (црквено)словенског језика за Србе“, *Зборник Матице српске за славистику*, 2008, 74, 104.

²⁷⁰ Нав. према: Мирослав Јовановић, *Срби и Руси...*, нав. дело, 103. До краја свог боравка у српској средини (1731) Максим Суворов предавао је српским ученицима, не само у

Према предвиђеном наставном плану, стицање образовање Суворовљевој Славено-латинској школи, одвијало се у два нивоа, којима је било обухваћено четири разреда. Њен први – припремни разред представљао је основну школу, у којој се учило читање и писање на рускословенском језику, а уз њих и веронаука и (делимично) рачунање, док су преостала три разреда – тзв. „граматикална“, одговарала ступњу ниже средње школе, са рускословенском граматиком и латинским језиком као главним предметима.²⁷¹ Наставу су изводила само два учитеља – браћа Максим и Петар Суворов.

У школу су долазила већином одрасла деца, младићи, па и зрели људи. Године 1728. наставу је похађало 128 ученика, међу којима је био 1 митрополитов архиђакон, 2 мирска свештеника, 4 јеромонаха, 5 монаха и 12 јерођакона и ђакона.²⁷² Упркос утврђеном датуму почетка школске године (1. октобар), новим ученицима је био дозвољен и каснији приступ и та могућност је често коришћена.²⁷³

У Суворовљевој школи радило се по руским уџбеницима –буквару Теофана Прокоповича и граматичи Мелетија Смотрицког, о којима је било речи на претходним страницама овог рада. Максим Суворов је за наставне потребе донео и 10 примерака „тројезичног“ – словенско-грчко-латинског речника²⁷⁴ Фјодора Поликарпова (Фёдор Поликарпович

Сремским Карловцима, већ у Београду, Будиму, Новом Саду, Сегедину и другим местима.

²⁷¹ Никола Гавриловић, „Српско школство у Хабзбуршкој монархији“, нав. дело, 105.

²⁷² Јован Скерлић, *Српска књижевност у XVIII веку*, нав. дело, 112.

²⁷³ Основна школа, коју су похађали тзв. „букварци“, трајала је у почетку само 9 месеци (од 1. октобра до 1. јула), а виши разреди граматике 10 и по месеци (од 1. октобра до 15. августа). Никола Гавриловић, „Српско школство у Хабзбуршкој монархији“, нав. дело, 105.

²⁷⁴ *Лексикон треязычный сиречь речений славенских, еллиногреческих и латинских сокровище, из различных древних и новых книг собранное, и по славенскому алфавиту в чине расположено Фёдора Поликарпова*, Москва: Типографи царская, 1704.

Поликарпов–Орлов). Наведене књиге биле су дуго времена примарна уџбеничка литература за образовање српске деце и омладине.²⁷⁵

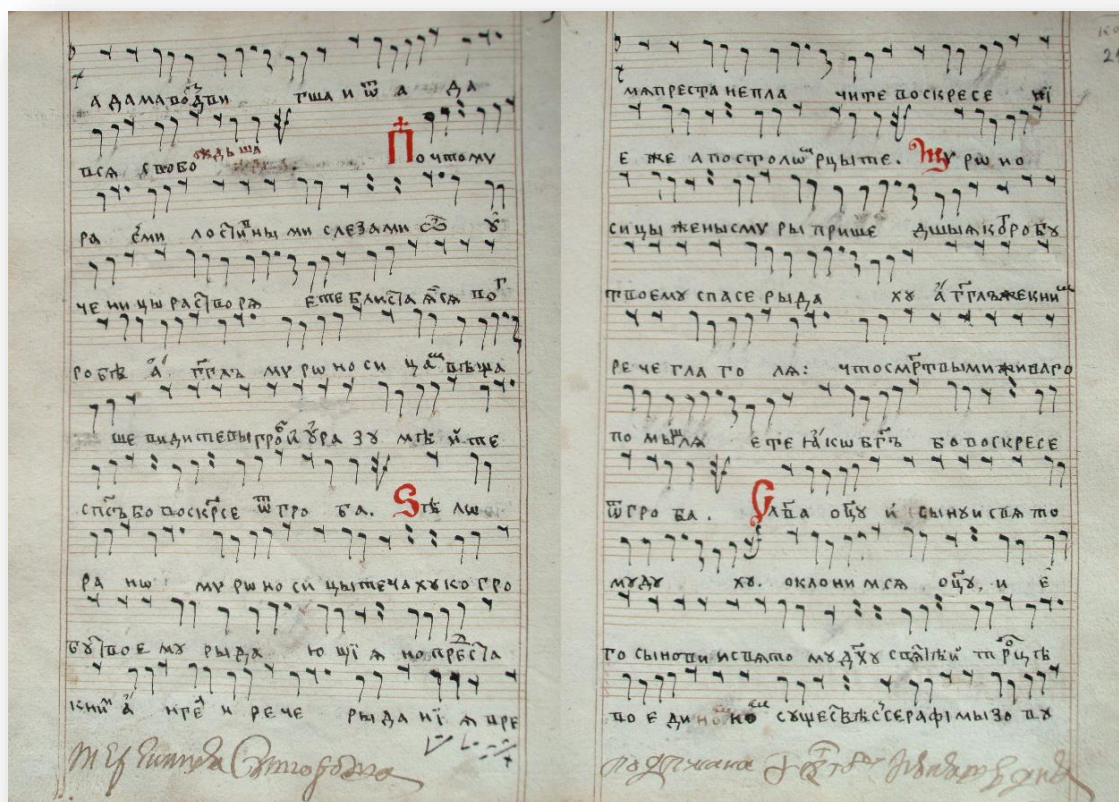
У сачуваним документима везаним за деловање руско-словенске школе нема података о томе да је учење музике било предвиђено наставним планом, али је познато да су и учитељи и ученици редовно узимали учешће у богослужењима – учитељи најчешће као појци.²⁷⁶ Међутим, у приватној библиотеци Максима Суворова, коју је донео са собом у Сремске Карловце, налазио се и појачки зборник типа Ирмологиона, у којем су напеви забележени руском квадратном (кијевском) нотацијом.²⁷⁷ Судаћи по запису на доњој маргини, зборник је првобитно припадао Терентију Суворову (Терентий Суворов) и датира из 1709. године.²⁷⁸

²⁷⁵ Занимљиво је да је Максим Суворов желео да понесе са собом и руска слова за штампање књига, у настојању да се што темељније припреми за долазак у српску средину. Међутим, то му није одобрено са образложењем да је за оснивање штампарије неопходно имати посебну дозволу хабзбуршких власти. Никола Гавриловић, „Српско школство у Хабзбуршкој монархији“, нав. дело, 104.

²⁷⁶ Ипак, познато је да је још почетком Даница Петровић, „Српска музика и руско-српске културне везе у XVIII веку“, у: Васо Чубриловић (уред.), *Југословенске земље и Русија у XVIII веку*, Београд, САНУ, 1986, 311.

²⁷⁷ Више о овом типу појачког зборника и руској квадратној нотацији видети на у поглављу „Српско појање и руско српске релације у XVIII веку: музички аспект“, на стр. 195–300 овог рада.

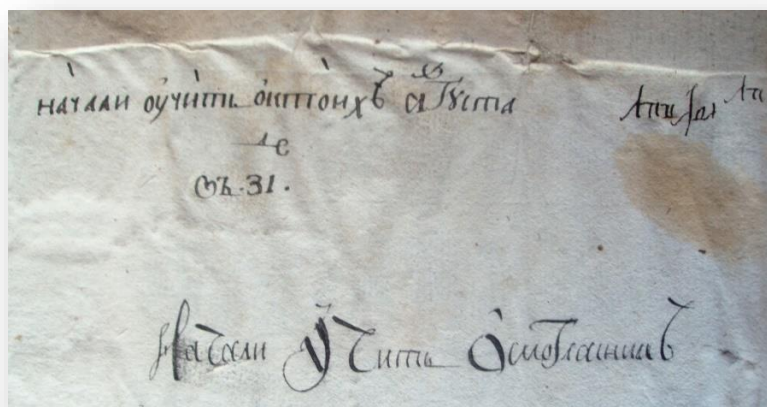
²⁷⁸ Запис који пружа ове информације понавља се у континуитету на л. 1r–51r.



Слика 9

Ирмологион, 1709. г. (вл. Максим Суворов)
 Библиотека Српске Патријаршије
 MS 133, л. 20v–21r

Честе исправке у рукопису, као и белешке на маргинама попут „кориговати само [нотне] знаке“ или „кориговати [нотне] знаке, али не и речи“, као и различити рукописи којима су мелодије фиксирани, упућују на закључак да је зборник припадао лицу које је подучавало црквеном појању и музички описмењавало ученике, те да су они преписивали нотни текст и поетске предлошке под његовим надзором.²⁷⁹ Веома је значајна забелешка на унутрашњој страни задње корице „почели су да уче Осмогласник 17. августа“, јер управо потврђује да је зборник припадао учитељу и да је коришћен у процесу овладавања појачким умећем – штавише да су и уз помоћ ове књиге ученици усвајали осмогласно појање.



Слика 10

Забелешка „Почели да уче Осмогласник 17. августа“

Ирмологион, 1709. г. (вл. Максим Суворов)
Библиотека Српске Патријаршије Рс. 133,
унутрашња страна задње корице

²⁷⁹ Danica Petrović: “A Russian Musical Manuscript in the Belgrade Patriarchal Library: A contribution to the Study of Russo-Serbian Cultural Links in the 18th Century”, in: Anna Czekanowska–Kuklin□ska (ed.), *Musica Antiqua Europae Orientalis*, 7, Bydgoszcz: 1985, 274.

Нема, нажалост, података о томе ли су наведене белешке унесене у рукопис у Русији или, пак, након доспевања у Сремске Карловце. Међутим, факат његовог присуства у личној библиотеци првог руског учитеља у српској средини, указује на чињеницу да је Максим Суворов, па и његови наследници са Кијево-Могиланске академије, ширили руско појање у Сремским Карловцима и то у оквиру својих редовних наставних активности. С обзиром на то да се у првим српским образовним институцијама у XVIII веку учило по руским књигама, није искључена могућност да су ученици овладавали појачком вештином управо преко руских зборника црквених песама, штавише и да су били донеке оспособљени да их самостално користе.

Након смрти митрополита Мојсија Петровића (1730), бригу о школама и учитељима наставио је и проширио митрополит Вићентије Јовановић, који је – у настојању да надгради дело свог претходника – планирао да развије потпуну средњу школу и оснује богословију у Сремским Карловцима, а такође и да утемељи нове образовне институције у Београду, Осијеку, Даљу и другим већим местима. Митрополит Јовановић се такође снажно ослањао на помоћ Русије у својој просветној политици. Године 1733. обратио се Рафаилу Заборовском, кијевском митрополиту са молбом да му пошаље неколико учитеља који би предавали рускословенски и латински језик, као и филозофске и богословске науке у српској средини. Исте године стигла је у Сремске Карловце група учитеља – свршених студената Кијево-Могиланске академије. Мануил Козачински, Петар Падуновски (Пётр Падуновский), Трофим Климовски (Трофим Климовский), Иван Минацки (Иван Минацкий), Синесиј Залуцки (Синесий Залуцкий) и Георгиј Шумљак (Георгий Шумляк) предавали су у Славено-латинској школи Козачинског у Сремским Карловцима, Тимофеј Левандовски (Тимофей Левандовский) подучавао је у Вуковару, Иван Ластавицки (Иван Ластавицкий) у

Пожаревцу, Петар Михајловски (Пётр Михайловский) у Београду, а „неки Малорус“ у Мајданпеку.²⁸⁰

Након доласка руских учитеља у Сремске Карловце, који су – попут Максима Суворова донели и уџбенике уа поучавање српске деце – рад у Славено-латинској школи био је организован по узору на одговарајуће васпитно-образовне институције из југозападне Русије. Захваљујући сталној бризи и великој материјалној помоћи митрополита Вићентија Јовановића, ангажовању изванредних учитеља и привлачењу великог броја заинтересованих ученика, створени су сви неопходни услови за убрзани развој прве потпуне средње школе у Сремским Карловцима, која је деловала до 1737. године.

На значај који је придаван црквеном појању у образовању српске деце указују и *Дисциплинарна правила* (у 12 тачака) намењена учитељима и ученицима, коју је – у виду архијерејске посланице – издао митрополит Јовановић 1734. године. Тачка 9 односи се на црквено појање и предвиђа да ученици – редовно присуствујући богослужењима – извршавају и одређене обавезе: „У цркви ће свако имати своју чреду и вршити што му се нареди према позиву његову тј. према томе: да ли је [...] чатац, појац, свећоносац итд. Ко шта има да чита или поје, распитаће се напред, да у цркви не буде забуне.“²⁸¹ Остали ученици „имају пристојно

²⁸⁰ Инна Ивановна Лещиловская, *Сербская культура XVIII века*, Москва: Российская Академия наук, Институт славяноведения и балканистики, Международный фонд югославянских исследований и сотрудничества “Славянская летопись”, 1994, 77–78. Пре доласка Козачинског и осталих руских учитеља – почев од школске 1731/32. године – у постојећој школи предавали су рускословенску граматику свештеник Никола Николајевић и ђакон Ђорђе Живојиновић, док је „букварцима“ радио Петар Рајковић. Занимљиво је да су сва тројица били истакнути ученици Максима Суворова. Никола Гавриловић, „Српско школство у Хабзбуршкој монархији“, нав. дело, 110.

²⁸¹ Нав према: Радослав Грујић, *Српске школе (од 1718–1739 г.): Прилог културној историји српскога народа*, Београд: Нова Штампарија „Давидовић“ – Љуб. М. Давидовића, 1908, 176.

стајати или у певницима помагати појцима.²⁸² Ученицима се такође дозвољава да „један другог у појању поучава.“²⁸³

Руски учитељи, а затим и велики број Срба, васпитаника Кијево-Могиланске академије „доносили су и ширили нове облике црквеног и мирског духовног живљења и стварања,²⁸⁴ па су и свечана богослужења, прославе и дочеци у којима су учествовали свештеници, појци, учитељи и ученици, постали су пракса карловачких митрополита и епископа²⁸⁵. С обзиром да су учитељи из Кијева уградили у темеље српског школства образовни модел актуелан у југозападним деловима Руске империје, има основа за претпоставку да су они били један од „канала“ непосредног уплива појачке традиције југозападне Русије на територију Карловачке митрополије и да су је можда у извесној мери чак и неговали у Славено-латинској школи коју су основали.

Захваљујући делатности руских учитеља однегована је читава генерација српских просветних прегалаца и црквених свештенослужитеља, који су потом – у образовном, морално-васпитном и верском погледу – усмеравали нова поколења српске деце и омладине. Међу изузетно значајне резултате рада учитеља из Русије убраја се и то што су надахнули, али и образовно оспособили, велики број младих људи за наставак школовања у руским богословским школама – посебно на Кијево-Могиланској академији, која је код Срба уживала највећи углед. Тиме су отворили и путеве енергичног продора елемената кијевског појања у појачки сегмент богослужбене праксе Српске цркве на тлу Хабзбуршке монархије.

²⁸² Исто.

²⁸³ Исто, 177.

²⁸⁴ Нав према: Даница Петровић, „Српска музика и руско-српске културне везе...“, нав. дело, 307.

²⁸⁵ Познато је да је митрополит Вићентије Јовановић је имао 12 свећоносаца и 12 појаца а сачуване гравуре из тог времена сведоче о раскошним свечаностима у Сремским Карловцима, фрушкогорским и другим манастирима Карловачке митрополије. Исто.

3.2 Школовање Срба на Кијево-Могиланској академији

Српски студенти налазе се међу студентима Кијево-Могиланске академије почев од треће деценије XVIII века. Образованијем свештенству ово значајно православно средиште учености било је познато и раније, па је појединачних случајева школовања Срба у њему било и у претходном столећу.²⁸⁶ Међутим, одлазак већег броја српских младића на школовање у Кијев карактеристичан је тек за XVIII век и резултат је настојања духовних предводника српског народа да се са Русијом на трајној основи успоставе и снажне просветне везе. Ова тежња актуелизована је убрзо после Велике сеобе 1690. године под патријархом Арсенијем III Црнојевићем, када су се Срби – изложени опасности од унијаћења на просторима Хабзбуршке монархије које су населили – суочили са неопходношћу систематског школовања у сврхе оснаживања свог интелектуалног језгра и, последично, одржања у православној вери. Ослањање на помоћ једноверне Русије у том погледу имало је двоструки ток: са једне стране, осниване су школе по руским узорима и са руским просветним кадром у њима – о чему је већ било речи – а са друге, подстицан је одлазак српских ученика на школовање у Кијев, ради стицања темељнијег образовања на тамошњој Духовној академији и адекватног стручног оспособљавања за учитељски и/или богословски позив.²⁸⁷ Као институција са традицијом једине високошколске установе

²⁸⁶ Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело, 4. Остало је забележено и да је још 20-их година XVII века српски јеромонах Јосиф са Свете Горе провео две године у Кијеву, школујући се у тамошњој братственој школи, једној од претеча Кијево-Могиланске академије. Више о томе видети у: Стеван Димитријевић, „Грађа за српску историју из руских архива и библиотека“, *Споменик СКА*, 53, II/45, Сарајево: Државна штампарија, 1922, 271–276.

²⁸⁷ Осим на Кијево-Могиланској академији, српски студенти су се у XVIII веку спорадично школовали и у другим образовним институцијама југозападних делова Руске империје – у Харковском, Черниговском и Перејаславском колегијуму. Од средине XVIII века значајни руски образовни центри који су привлачили пажњу Срба биле су Московска и Санкт-Петербуршка (од 1797. године Александро-Невска) духовна академија. Све ове просветне установе ослањале су се, у мањем или већем степену, на образовно-васпитни концепт Кијево-Могиланске академије. К. В. Колыбанова, „Культурные и конфессиональные связи между Сербией и Украиной в XVIII ст. как

у Источној Европи, а јединствене у читавом православном свету тога доба и по томе што је у њој било могуће стећи више богословско образовање, Кијево-Могиљанска академија је с правом процењена као најбољи могући избор за остваривање поменутих циљева.²⁸⁸

Настанак Кијево-Могиљанске академије везује се за 1632. годину. Тада је, наиме, кијевски митрополит Петар Могила (Пётр Могила) створио национални образовни центар по западноевропском, „латинском“ едукативном обрасцу, а на основи обједињавања двеју водећих православних просветних установа у Украјини у то време – Кијевске братствене школе, која је деловала при Братственом Богојављенском манастиру у Кијеву и Лаврске школе, чија је активност била везана за Кијево-Печерску лавру. Пробитно названо Кијево-братствени колегијум, а 1647. године преименовано у Кијево-Могиљански колегијум, ово новоформирано средиште украјинско-руске просвете и културе и њихов потоњи расадник, било је од самог постанка у функцији остваривања кључних реформаторских тежњи свог оснивача. Једна од њих била је и реализација стратегије, којом би се подизање нивоа учености ставило у службу бескомпромисне заштите виталних духовних интереса православног живља на простору Украјине, непосредно изложеног снажном притиску католичког прозелитизма. Примаран значај у остваривању тог циља дат је снажном ослањању на едукативни систем конципиран по моделу језуитских колегијума и универзитета, најугледнијих просветних институција међу европским школама у XVII

фактор противостояния культурной и религиозной экспансии Османской и Австрийской империи“, у: Душанка Бојанић и Славенко Терзић (уред.), *Ислам, Балкан и велике силе (XIV—XX век)*, Историјски институт САНУ, Београд: 1997, 266—267; Чедомир Денић, „Школовање Срба у Русији крајем XVIII века и однос сународника према њима“, у: Васо Чубриловић (уред.), *Југословенске земље и Русија у XVIII веку*, Београд: Српска академија наука и уметности, 1986, 239—262.

²⁸⁸ Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 69; Владислав Пузовић, „Завршни радови Срба на Кијевској духовној академији (1869—1899)“, у: Богољуб Шијаковић (прир.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, 12, Београд: Православни богословски факултет, 2012, 153.

веку.²⁸⁹ У њима су стицали знања најбоље образовани људи времена о којем је реч, укључујући и талентоване православне Украјинце, који су упућивани на школовање у исусовачке колегијуме и академије Речи Посполите, како би се упознали са педагошким принципима на којима се заснивала успешност језуитског образовног система, изразито конфесионалног по својој суштини.²⁹⁰ Утемељење више школе по наведеном обрасцу на домаћем тлу осигуравало је развој учености по тада најактуелнијем европском узору и са импликацијом трајне добробити по друштво у целини, али је и обећавало да ће читава поколења њених васпитаника овладати средствима на којима је почивала вероисповедна надмоћност језуита и учинити их моћним стожером очувања православне вере, а самим тим и опстанка народа који је вековима егзистирао под њеним окриљем.

Ипак, кључни елементи за реализацију идеје о просветном преображају коју је заговарао Петар Могила, нису били у потпуности новина на почетку четврте деценије XVIII века. Њима је у знатној мери био прожет западноруски образовни концепт готово пола века раније.

²⁸⁹ Језуитски колегијуми су ницали и у Пољској, укључујући и делове данашње југозападне Русије, почев од 1564. године. Било их је у Виљнусу, Јарославу Галичком, Полоцку, Њесвижу и другим градовима. То су била главна средишта за образовање православних, али и за прозелитску пропаганду међу њима. Колегијум у Виљнусу преименован је у академију 1579. године, те је са старом Краковском и новооснованом Замојском академијом (1593) чинио „високошколски тријумвират унијатске пропаганде међу православним становништвом југозападне Русије“. Наведено према: Владислав Пузовић, *Руски путеви српског богословља: школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917*, Београд: Православни богословски факултет, Универзитет, Институт за теолошка истраживања, Службени гласник, 2017, 16.

²⁹⁰ Katarina Tomašević, *Muzika i pozorišni život Srba u XVIII veku*, нав. дело, 57.

Реформаторске тежње кијевског митрополита Петра Могиле подржавали су истакнути представници украјинске интелектуалне и црквене елите, који су се – по традицији дугој више од једног столећа – окупљали око делатности тзв. православних братстава, религиозних удружења градског становништва православне вероисповести, формираних уз парохijske храмове већих градова на простору Велике кнежевине Литваније – Лавова, Виљнуса, Острога, Камјенец-Подолског, Луцка, Кијева, Бреста, Витебска, Минска, Кобрина, Могилева и других – почев од средине XV века.²⁹¹ Главни циљ деловања православних братстава било је „очување и ширење православља у условима надирања непријатељског католичанства“.²⁹² Тај циљ је нарочито добио на значају у времену које је непосредно претходило склапању Брест-Литовске уније, а још више након њеног установљења 1596. године, када су многа западноруска православна средишта доживела разарање и пропаст. Због тога је и експлицитно наведен у тзв. „братственим уставима“, својеврсним статутима ових удружења, којима је крајем XVI века регулисана делатност сваког од њих, обухватајући превасходно: бригу о храму при којем је одређено братство основано, евентуално оснивање и братственог манастира при храму, утемељење штампарије у сврхе публикавања одговарајуће уџбеничке и пропагандне литературе, као и спровођење разгранате добротворне и покровитељске активности.²⁹³

Деловање братстава подразумевало је и значајну просветну активност. Штавише, најважнији сегмент њихове делатности представљало је оснивање школа, будући да је ширење просвећености у православном духу већ тада имало значај најефикасније мере у борби за конфесионално одржање православног живља унутар граница Пољско-

²⁹¹ Најстарије међу њима је Лавовско братство, основано 1439. године. Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 11.

²⁹² Наведено према: исто.

²⁹³ Б. Н. Серов, „Братские школы“, в. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 6, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2003, 194.

литванске уније. Чињеница да су братствени манастири при којима су школе деловале, садржали у својим називима и епитет „вештих у подучавању“,²⁹⁴ говори такође у прилог закључку да су образовање и васпитање младог нараштаја били за чланове братства од првостепене важности.²⁹⁵

Упркос томе што се одвијало у околностима чије је главне социо-културне координате одређивало католичанство, оснивање братствених школа одвијало се унутар чврсто утемељених државно-институционалних оквира. Њихову основу представљао је указ пољског краља Стефана Баторија (Стефан Баторий) из 1584. године, којим је свим православним братствима са простора Велике кнежевине Литваније било допуштено да оснивају школе. Након формирања првих училишта на поменутој законској основи – школе коју је основало Вилњуско Свето-Троицко братство 1585. и оне коју је утемељило Лавовско Успенско братство 1586. године – уследио је настанак читавог низа образовних средишта овог типа, чије је ефикасно деловање било узрокованом, између осталог, и тесном међусобном сарадњом.²⁹⁶ До појаве Кијевске братствене школе 1615. године већ су биле утврђене кључне упоришне тачке новог едукативног система, који је објединио елементе западноевропског, односно латино-пољског школског модела, који су у украјинске земље

²⁹⁴ *Учительный* (прим. М. М.) Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 33, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2013,

²⁹⁵ Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 12, 30.

²⁹⁶ На подручју Украјине и Белорусије деловало је око 30 братствених школа почетком XVII века. Било је уобичајено да учитељски кадар по потреби прелази из једног училишта у друго. Тако је, на пример, Лавовско Успенско братство слало братственој школи у Вилњусу учитеље и уџбенике, док су питомци вилњуског училишта Силвестер Косов (Сильвестр Коссов) и Исаија Трофимович–Козловски (Исаия Трофимович–Козловский) предавали у Лавовској школи. Почетком 20-тих година XVII века многи учитељи прешли су из Лавова у Кијев, настављајући своју просветну мисију у тамошњим братственим училиштима. Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 12; Б. Н. Серов, „Братские школы“, нав. дело, 195.

донели језуити и образовне традиције грчко-византијских и старих источнословенских школа.²⁹⁷

Наставни план и организациона структура братствених училишта били су у знатној мери конципирани по обрасцу језуитских колегијума и гимназија – најбоље организованих, али и најбројнијих школа међу онима које је похађало неправославно становништво западноруских земаља у времену о којем је реч. Стога је језгро образовне активности у братственим школама чинила настава предмета из корпуса *седам слободних вештина*, у коју је било уткано учење превасходно грчког, али и латинског и пољског језика у одређеној мери, а касније и западноруског писаног књиженог језика.²⁹⁸ У наставном процесу, чија се организација ослањала на елементе разредно-часовног модела, изузетно велика пажња посвећивана је и изучавању црквенословенског језика – у основи језика одржавања наставе у већини школа и коришћених уџбеника у њима, било да се радило о преводима иностране наставне литературе или о новонасталом уџбеничком штиву. Од предмета контроверзних полемика у актуелном социо-културном миљеу, црквенословенски језик је постајао значајан као језик образовања управо кроз деловање западноруских братствених школа у XVI и XVII веку.²⁹⁹

У складу са образовним установама – узорима, делатност братствених училишта била је регулисана школским уставима, у којима су изложени методички принципи наставе и васпитања, као и обавезе учитеља и ученика. За њихову израду обично је служио као модел *Школски поредак*, устав Лавовске братствене школе из 1586. године, а бригу о доследном спровођењу установљених правила у сваком поједином

²⁹⁷ Прве братствене школе углавном су носиле назив „грчко-словенске“. Исто.

²⁹⁸ *Простая мова*, односно „русский“, (прим. М. М.). Настава у братственим школама могла је да обухвата само предмете тривијума или и тривијума и квадравијума. Стога образовање које се у њима могло добити дефинише основни, односно средњи образовни ступањ у датом друштвеном контексту. Исто.

²⁹⁹ Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 13.

училишту водио је ректор.³⁰⁰ Институцијом је доследно владао принцип сталешке свеобухватности, по коме су братствену школу могли су да похађају припадници свих друштвених слојева. Веома се водило рачуна и о томе да ова православна средишта учености не заостају за својим узорима у погледу обима градива и квалитета наставе. Тај високи захтев оствариван је у неједнаком степену, већ у зависности од нивоа стручности учитеља и разрађености примене усвојених педагошких метода у свакој посебној школи. Једно је, међутим, било заједничко свима њима: велика пажња посвећивана је религиозно-моралном васпитању ученика у православном духу, које је прожимало читав наставни процес. Том циљу служило је, између осталог, учење Светог писма и Светог предања, црквеног устава, хеортологије и појања, али и обавезне беседе на моралне теме одржаване суботом, као и недељна окупљања у школи пред одлазак на литургију, на којима се ученицима објашњавало значење празника који се тог дана прославља.³⁰¹ О брижљивом неговању православног карактера братствених школа говори и чињеница да су најрепрезентативнија догматска и полемичка дела на тлу југозападне Русије настала управо под окриљем ових образовних институција њихових наследница.

Стварање школе при Кијевском Братственом Богојављенском манастиру 1615. године непосредно је везано за премештање културног средишта из западних украјинских градова у Кијев, услед сложених верских и политичких прилика у којима су се нашле западноруске земље после склапања Брест-Литовске уније 1596. године. У друштвено-политичким околностима, у којима су многа православна братства била приморана да прекину своју активност, западноруска православна интелигенција нашла је уточиште у Кијеву, граду који је вековима уназад имао важну улогу у историјским збивањима руског народа. Наиме,

³⁰⁰ Исто, 15.

³⁰¹ Б. Н. Серов, „Братские школы“, нав. дело, 197.

традиција овог града као древне престонице Кијевске Русије – сведок славне прошлости – сачувала је живо историјско памћење, док је његова снажна повезаност са другим крајевима Украјине узроковала осећај народног јединства и националне непобедивости.³⁰² Успону Кијева као политичког, верског и културног средишта нарочито је погодновало утемељење Кијевске православне митрополије 1620. године.

У Кијеву су се окупили књижевници, преводиоци, богослови, научници, ликовни уметници и просветитељски прегаоци, настављајући рад на националном препороду уз подршку ојачане православне цркве и, посебно, запорошког козаштва.³⁰³ Превасходно везано за библиотеку Кијево-Печерске лавре, а затим и штампарију основану при Лаври 1615. године, деловање просветитеља одвијало се под покровитељством архимандрита Јелисеја Плетенецког (Елисей Плетенецкий).³⁰⁴ Убрзо је развијена и значајна издавачка делатност: под окриљем новог средишта западноруске просвећености припремљени су и публиковани бројни

³⁰² Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 7.

³⁰³ Конституисано из заједница слободних војника-коњаника у сврху одбране граница Пољске од татарске најезде у другој половини XV века, украјинско козаштво је током наредног столећа једним својим делом израсло у релативно независан војни, политичко-правни и економски ентитет, познат под називом Запорошка Сеча, са седиштем у доњем току реке Дњепар. У идеолошку основу деловања запорошких козака била је уткана замисао чврстој и бескомпромисној одбрани православне вере. Велико материјално богатство којим су располагали, запорошки козаци су ставили у службу заштите националних и верских интереса православног становништва Украјине. Покровитељска активност коју су спроводили са тим циљем посебно је била значајна домену образовања. Више о томе видети у: Д. И. Яворницький, *История запорожских казаков, 2: Борба запорожцев за независимость (1583–1657)*, Москва: Центрполиграф, 2017, 23–105; Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 4–47.

³⁰⁴ Јелисеј Плетенецки (Елисей Плетенецкий /световно име: Александр Фомич/, око 1554–1624) убраја се међу најзначајније православне културне и друштвене прегаоце у времену када су се западноруске земље налазиле у саставу Речи Посполите. Био је архимандрит Кијево-Печерске лавре (од 1599. године) и активан борац против Уније. Његовом заслугом утемељено је више школа у Украјини, као и фабрика папира у Радомишљу (1612) и штампарија при Кијево-Печерској Лаври (1615). Учествовао је у оснивању Кијевске Братствене школе и деловао је као предавач у њој. С. Р. Кагамлык, „Елисей“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 18, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2008, 412–413.

буквари, граматички приручници, лексикографска дела и богослужбене књиге, као и мноштво историјске, полемичке и богословске литературе.³⁰⁵

Чињеница да корак даље у разграновању просветне активности кијевског академског круга неће бити могуће остварити без њеног чвршћег институционалног усмерења, биле су свесне водеће личности украјинске културе с краја XVI и у првој половини XVII века – Јов Борецки, Тарасиј Земка (Тарасий Земка), Захарија Копистенски (Захария Копыстенский), Александар Митура (Александр Митура) и други – као и имућнији грађани Кијева, углавном представници племства православне вероисповести, чија су патриотска осећања, праћена жељом да служе заједничким интересима, нагло ојачала под директним утицајем делатности интелектуалног круга Кијево-Печерске лавре. Резултат њихових здружених настојања било је утемељење школе 1615. године, као и установа од кључног значаја за њен рад и опстанак: православног братства, под чијим је покровитељством школа деловала и братственог Богојављенског манастира, међу чијим се зидинама одвијала образовно-васпитна активност.³⁰⁶ Истовременост настанка Кијевског Богојављенског братства и братствене школе упућује на закључак да је у средишту интересовања њихових оснивача била сама образовна институција: братство је основано ради бриге о школи и то се трајно сматрало његовим

³⁰⁵ Прве публиковане књиге биле су *Часослов* (1616) и *Антологион* (1619), које су коришћене као уџбеници у братственим школама. Корпусу издате наставне литературе припада и *Лексикон* („Лексикон славяно-российский и имен. Толкование“) Памва Беринде (Памво Берында), угледног западноруског лингвисте, писца, преводаца и педагога. Објављен 1627. године, Бериндин *Лексикон* је први до данас познати речник у највећем делу посвећен преводу црквенословенских речи на староруски језик, као и самим објашњењима њиме обухваћених појмова. Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 19.

³⁰⁶ Материјалну основу за оснивање кијевског училишта представља донација украјинске племкиње Јелисавете Гулевич–Лозкине (Елизавета Васильевна Гулевиц–Лозкина), познате као Галшка Гулевичевна (1575–1642). Под утицајем Јова Борецког, иницијатора оснивања школе и братства и првог ректора кијевског училишта, Галшка Гулевичевна је 1615. године поклонила комад земље „правоверним и благочестивим хришћанима народа руског...“ за оснивање школе и изградњу манастира. Школа је почела са радом у кући која се налазила на поседу, непосредно по реулисању имовинско-правног статуса донације. Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 23–24.

превасходним задатком. Захваљујући ступању представника лаврског ученог круга у братство, у кијевском училишту је од самог његовог утемељења бивао ангажован елитни наставни кадар.³⁰⁷

Обиман наставни програм, подељен у два образовна циклуса који су заједно обухватили седам разреда – четири нижа, под називима *фара*, *инфима*, *граматика* и *синтаксима* и три виша, именована као *поетика*, *реторика* и *дијалектика (филозофија)*³⁰⁸ – сврстава Кијевску братствену Богојављенску школу међу развијенија братствена училишта у времену о којем је реч. Наведена седморазредна наставна схема представљала је оквир за стицање широког образовања: настава у нижим разредима била је посвећена првенствено писмењавању ученика и савладавању основа језика уобичајено изучаваних у братственим школама; корпус наставних предмета у вишим разредима обухватао је дисциплине квадривијума – аритметику, геометрију, астрономију и музику – којима је посвећивана велика пажња, али и историју и географију, предмете заступљене у разредима реторике и дијалектике (филозофије). Према у актуелним друштвеним околностима православно богословље није могло да има

³⁰⁷ Кијевска братствена Богојављенска школа имала је велику подршку и од запорошког хетмана Петра Сахајдачног, талентованог војсковође и мудрог политичара, који је разумео значај образовања и васпитања за национални просперитет. Године 1620. хетман Сахајдачни је приступио Кијевском Богојављенском братству са читавом запорошком војском. На тај начин и братство и школа добили су моћну заштиту од репресије власти Речи Пополите, а издашна материјална потпора дала им је могућност за остваривање широке културно-просветне делатности. Традицију подршке Кијевској братственој школи наставили су украјински хетмани – припадници наредних генерација козака, међу њима и Иван Петражицки-Кулага (Иван Петражицкий-Кулага), Богдан Хмельницки (Богдан Хмельницкий), Иван Самојлович (Иван Самойлович), Иван Мазепа и други. Исте, 1620. године Кијевски братствени Богојављенски манастир добија добија ставропигијални статус од константинопољског патријарха, а девет година касније братство је добило световну дозволу од Сигисмунда III. Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 28–38.

³⁰⁸ Сами разреди у кијевском братственом училишту називани су „школама“, по чему је оно у целини и названо „школом“. Константин Васильевич Харлампович, *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви*, Казань: Типолитография Императорского университета, 1898, 355; Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 34.

статус образовног предмета обухваћеног званичним школским планом, у кијевском училишту редовно је одржаван и основни богословски курс, који је обухватао изучавање катихизиса, часослова, псалтира, јеванђеља, дела светих отаца и томе слично.³⁰⁹ Ова одлика прибавља Кијевској братственој Богојављенској школи јединствени статус међу западноруским братственим училиштима у првим деценијама XVII века и истовремено представља један од чинилаца, који су је повели путевима преображаја од школе локалног значаја у образовну институцију високошколског типа, са водећом улогом, не само у руском богословском и образовном систему, већ и у цркви и просвети читавог православног света.

Ипак, Кијевска братствена богојављенска школа у овој етапи развоја још увек није достигла жељени образовни и васпитни ниво узорних западноевропских, односно језуитских просветних завода. Темељна реформа коју је било неопходно спровести ради остварења тог циља, везана је за име кијевског митрополита Петра Могила (1597–1647), чија је разграната друштвена делатност резултирала коренитим културним и просветним преображајем на малоруском тлу, али и крупним заокретом у историји православног богословља, са последицама које ће доћи до пуног изражаја у вековима који долазе.³¹⁰

³⁰⁹ Поред катихизиса израђених у педагошке сврхе, богословску уџбеничку литературу у Кијевској Братственој школи чинила су и дела као што су *Огледало богословља* Кирила Транквилиона-Ставровецког (Кирилл Тарнквилон-Старовецкий) *Богословље* Јована Дамаскина или полемичко-богословско остварење *Књига о вери јединој* Захарије Копистенског. Богословље је предавао сам ректор Јов Борецки, код кога је било могуће у тајности одслушати комплетан богословски курс. Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 36.

³¹⁰ Владислав Пузовић, *Руски путеви српског богословља...*, нав. дело, 18. Петар Могила је водио главну реч у црквеним и просветним пословима у Малорусији, најпре као архимандрит Кијево-Печерског манастира (1627–1633), а потом и као кијевски митрополит (1633–1647). И сам школован у пољским језуитским колегијумима, Могила је сматрао да се унијатској пропаганди на украјинском тлу може супротставити само „богословском ученошћу заснованом на принципима едукативности пропагатора уније“, односно да је неопходно успоставити „научно-богословски баланс између православних и римокатолика, заснован на усвајању језуитских научно-просветних метода од стране православних“. Данас преовладава мишљење да је ово је био пут у тзв. „латинску псеудоморфозу православља“, правдан практичном потребом усвајања савремених европских научно-просветних тековина. Наведено према: исто, 18–19.

Први резултат настојања Петра Могиле да створи школски центар који би – уз снажан ослонац на западноевропски едукативни модел, трајно деловао као просветна установа са чврстим националним и верским усмерењем – представља Лаврска школа или *Гимназијум*, основана при Троицком манастиру Кијево-Печерске лавре 1631. године. По броју предмета и њиховом обиму, као и по организационој структури, Лаврска школа је снажније била ослоњена на школски образац пољских језуитских колегијума у односу на кијевско братствено училиште – у складу са тежњом њеног оснивача, не само да достигне узорне институције, већ и да их надмаши.

Опсежан наставни програм, у чијој се основи налазило *седам слободних вештина*, пратила је уобичајена организација наставе са доследном поделом на ниже, граматичке разреде и више разреде поетике, реторике и филозофије. Међутим, пољски и латински језик нису имали само статус наставних предмета. То су били и језици коришћене уџбеничке литературе и реализације целокупне наставе, коју су спроводили васпитаници језуитских колегијума – попут Исаије Трофимовича–Козловског и Силвестера Косова – што је све будило сумњу у потпуну конфесионалну адекватност заступљених наставних садржаја и није наилазило на одобравање ширих, интелектуалних и, уопште, грађанских кругова православне вероисповести.³¹¹

Изузетно висок образовно-васпитни ниво Лаврске школе био је постигнут захваљујући ангажовању високостручног наставног кадра, при чему је избор учитеља био двојако усклађен са примарним разлозима њеног оснивања. У Лаврској школи су, са једне стране, радили угледни

³¹¹ Наставни програм Лаврске школе огледа се у панегирику *Евхаристион, албо вдячность* Стефана Почаског (Стефан Почаский), професора реторике у лаврском училишту. Посвећено Петру Могили, коме су га представили ученици разреда реторике у 1632. години, ово дело, између осталог, прославља и седам слободних вештина као „изворе знања“, у чијем се окриљу, „упркос променљивости ствари, готово досеже до суштине стварања“. Упор. Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 48.

предавачи из Западне Украјине, превасходно из Лавова, града чије се братство убрајало међу најстарија и најразвијенија братствена удружења свог времена, као и међу она која су географски била најближа европским центрима учености и која су – што се сматрало најважнијим – услед своје специфичне територијалне позиционираниости имала вишегодишње искуство у борби против католичког прозелитизма. Са друге стране, корпус предавача обухватао је и врхунски обучен наставни подмладак, плански школован на престижним „латинским“ академијама Беча и градова Пољске и Литваније, где је – стекавши велико знање и овладавши савременим дидактичким методама – постао у потпуности спреман да започне своју далекосежно значајну образовну мисију у домовини.

Конфликт између представника кијевског братства и Петра Могиле, настао услед постојања лаврског училишта, које је – делујући изван утицаја братства – чвршће заснивало свој едукативни процес на наставном обрасцу европског усмерења, уз доминацију латинског и пољског језика у њему, резултирао је уједињењем и Лаврске и Кијевске братствене школе 1632. године у нову образовну институцију, којој је од стране власти Речи Посполите признат статус колегијума непосредно по оснивању. Новоформирани школски центар, који је у историју ушао под називом Кијево-Могилански колегијум, сјединио је у свом образовном концепту кључне елементе наставних програма институција из којих је настао, развијајући их и даље.³¹²

³¹² Насупрот школама-претечама, Кијево-Могилански колегијум био је у потпуности правно осигурана и материјално обезбеђена школска установа. Гаранција егзистенцијалне стабилности ове институције била су превасходно материјална средства, која је Петар Могила завештао Кијевском Богојављенском манастиру специјално за њено издржавање. Ярослав Дмитрович Ісаевич, „Кијево-Могиланський колегіум“, в: Патон (голов. ред.), *Історія української культури*, 2, Київ: Наукова думка, 2003. 43–50.

У оквиру прецизније организованог едукативног процеса од оног у школама-претходницама, већа пажња поклањана је учењу латинског језика као „језика науке, књижевности и међународне комуникације“,³¹³ док је православно богословље обухваћено корпусом регуларно изучаваних наставних предмета. Настава је била организована на три образовна нивоа, којима су били обухваћени нижи, средњи и виши разред и подразумевала је коришћење уџбеника углавном преузетих из западноевропског образовног система. Нижи разред је обухватао наставу инфиме, граматике и синтаксе, средњи наставу *поетике*³¹⁴ и реторике, а виши наставу философије и богословља. Одржавање редовне богословске наставе у Кијево-Могиљанском колегијуму било је омогућено повељом цара Петра и Ивана Алексејевича од 11. јануара 1694. године, те је православно богословље предавано као предмет у овом училишту почев од 1689. године.³¹⁵

Узимајући у обзир устројство, основни образовни садржај и наставу на латинском језику, Кијево-Могиљански колегијум се мало разликовао од католичких и протестантских школа свог времена. Међутим, иако је учење богословља било засновано преваходно „на западним схоластичким узорима, са полемичким елементима у оним деловима где се радило о специфичним римокатоличким учењима“,³¹⁶ у Колегијуму је од самог његовог настанка брижљиво негована и грчко-словенска богословска традиција. Поред одржавања верске наставе, у томе је значајног удела имало и редовно учествовање ученика и наставника у богослужбеној пракси. Без обзира на то што су дела византијских

³¹³ Наведено према: Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, нав. дело, 51.

³¹⁴ поетике, прим. М. М.

³¹⁵ Владимир Викторович Бурега, *Киевская духовная академия и семинария: 20-летию возрождения посвящается*, Киев: Киевская духовная академия и семинария, 2009, 15.

³¹⁶ Наведено према: Владислав Пузовић, *Руски путеви српског богословља...*, нав. дело, 20.

црквених писаца уживала највећи углед, покушаји да се грчки језик установи као наставни језик нису уродили плодом.³¹⁷

По угледу на језуитски школски образац, управљање Кијево-Могиланским колегијумом вршено је по разрађеном систему правила и додељених дужности. Успостављен у XVII веку, овај систем биће актуелан у кијевској духовној школи и у следећем столећу. Ректор, који се налазио на челу Колегијума и руководио наставним процесом и административним пословима у њему, био је истовремено и професор богословља, као и игуман братственог Богојављенског манастира. Први званичник институције после ректора био је префект, који је непосредно надгледао наставни рад и водио рачуна о дисциплини у самој школи, као и о реду у студентском интернату и кућама у којима су живели васпитаници. Административно особље и корпус наставника чинили су свештеници из свих друштвених слојева.³¹⁸

Већ за ову етапу постојања кијевског духовног училишта било је карактеристично удруживање студената у конгрегације, као и редовно организовање јавних диспута. У диспутима је, чије је одржавање везивано за посебне дане сећања и за крај школске године, развијана вештина говорништва. У складу са западним схоластичким узорима, негован је стил, у којем је примат имала реторичка вештина, потискујући садржај реченог у други план, што је убрзо постало устаљени манир кијевске богословске речи.³¹⁹

³¹⁷ Значајно је у том смислу и учешће културних прегалаца повезаних са колегијумом у време Петра Могиле у новој редакцији текста Библије на црквенословенском језику, извршеној на основу грчког канонског текста. Ярослав Дмитријевич Исаевич, „Кијево-Могиланський колегијум“, нав. дело.

³¹⁸ Моника Фин, *Центри српске културе у XVIII веку*, Нови Сад: Академска књига, 2015, 54.

³¹⁹ Владислав Пузовић, *Руски путеви српског богословља...*, нав. дело, 20

Премда је кијевски колегијум кренуо путем преображаја у високошколску установу убрзо по утемељењу, ипак је на коначно институционално признање његовог високошколског статуса требало сачекати готово осам деценија од оснивања: тек је, наиме, повељом цара Петра I од 26. септембра 1701. године Кијево-Могилански колегијум официјелно проглашен високом школом, односно академијом. Као и у братственим училиштима, кијевски колегијум могли су да похађају припадници свих друштвених слојева – али не само из Украјине, већ и из иностранства³²⁰ – па је истим актом регулисано и горуће питање правног положаја иностраних студената који су се школовали у овој институцији. То је отворило пут широј међународној активности Кијево-Могиланске академије у XVIII веку.³²¹

Потпуни академски курс у кијевском духовном училишту у XVIII веку трајао је дванаест година и обухватао је осам разреда. Васпитаници Кијево-Могиланске академије су најпре похађали четири граматичка разреда, под називима *фара*, *инфима*, *граматика* и *синтаксима*. Сваки граматички разред трајао је по једну годину. На овом образовном ступњу саваладаване су основе црквенословенског, руског, пољског, латинског и грчког језика.

На овом нивоу, учење латинског језика имало је за циљ темељно овладавање лексиком и одвијало се по уџбенику *De Institutione*

³²⁰ То је такође регулисано царском повељом 11. јануара 1694. године. Овим документом Кијево-Могиланском колегијуму утврђено је и право на унутрашњу аутономију. Владимир Бурега, „Киево-Могиланская академия в XVIII веке“, *Православная жизнь* [Електронный ресурс], <http://pravlife.org/content/kievo-mogilyanskaya-akademiya-v-xviii-veke>.

³²¹ Повељом цара Петра I 26. септембра 1701. године потврђена је аутономија кијевског училишта у односу на градске власти, односно право сопственог суда над својим питомцима. Више о разлозима и значају њеног успостављања видети у: Владимир Викторович Бурега, „Иностранные студенты в духовных академиях Русской Православной Церкви: история и современность“, *Богослов.Ru. Научный богословский портал* [Електронный ресурс], <http://www.bogoslov.ru/text/1432252.html>.

Grammatica Libri Tres португалског језуита Емануела Алвареза,³²² уз употребу вишејезичног фразеолошког речника. Оспособљеност за превођење у оквирима пољског и латинског језика, сматрало се – већ у овој школској етапи – кључним наставним циљем. У супротности са језуитском педагогијом, велика пажња је посвећивана текстовима, посебно византијској патристици и византијским хроникама. Ипак, латински сматран језиком модерне мисли и званичне комуникације, док је грчки и даље третиран превасходно као језик верских обреда.³²³

Савладаван уз коришћење *Граматице* Мелетија Смотричког (1619) и *Лексикона* Лаврентија Зизанија (Лаврентий Зизаний, 1596), црквенословенски је био језик одржавања наставе веронауке, док је пољски – као језик украјинске полемичке књижевности – обично служио за списатељски рад и и публикавање дела.³²⁴

Након граматичких разреда, следио је разред поетике, у којем су студенти улазили у тајне вештине песничког стварања са практичног, колико и са теоријског становишта, а за њим и реторике, у којем су се учили теорија и пракса умећа говорништва.³²⁵ У оба разреда акценат је био стављен на практичан рад. Тако је пракса у разреду поетике подразумевала писање епиграма, ода, елегија и панегирика – уз ослонац на одговарајуће античке моделе изабране на основу доминантно коришћене језуитске уџбеничке литературе – и њихово рецитовање у разреду или пред публиком, док су се у припремама за реторичку расправу учили напамет одломци текстова латинских писаца.³²⁶

³²² Ово дело, које су користили и језуити у Пољској, било је у употреби у Кијеву до 1721. године. Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 59.

³²³ Исто.

³²⁴ Коришћење латинског и пољског језика у настави, које је изазивало бројна негодовања у ширим друштвеним круговима, заговарао је још Петар Могила, истичући важност њиховог познавања за политичко деловање православаца и одбрану од напада противника у верским расправама. Исто.

³²⁵ Иако је била усмерена на обуку заштитника православља, настава поетике и реторике је преобразила књижевни систем у Русији. Исто, 61.

³²⁶ Исто.

Предавања су држана су искључиво на латинском језику, на вежбама су се смењивали латински, пољски, црквенословенски и малоруски народни језик.

Корените промене у учењу поетике – у којем је дуго времена био доминантан језуитски схоластицизам са недостатком спонтаности и оригиналности као крајњим резултатом у овом домену – наступиле су када је поетички разред преузео Теофан Прокопович 1705. године. Прокоповичев уџбеник поетике, под насловом *De artpoetica libri III* (1705), разликује се од до тада насталих радова овог типа по критичком приступу, подједнако усмереном на традиционалне текстове, као и на савремена дела. Поред ослоња на традиционалну теоријску грађу, Прокопович је у свој уџбеник укључио и одломке из текстова савремених писаца, али и сегменте сопствених дела. Критичке и методолошке поставке које нуди Прокоповичев уџбеник преузео је читав низ следбеника, а његови стихови ушли су у кијевске уџбенике поетике као примери практичних вежби 20-их година XVIII века.

Настава реторике служила је стварању будућих полемичара, који ће моћи да буду достојни заштитници православне доктрине у општрим конфесионалним сукобима типичним за време о којем је реч. Теоријски апсект наставе био је структурисан према стандардизованом средњовековном моделу, док је њен аналитички сегмент подразумевао бављење репрезентативним класичним узорима, као што су Цицерон, Квинтилијан и Аристотел.³²⁷

У разреду реторике углавном су коришћени уџбеници кијевских професора, осмишљени као адаптације језуитских текстова, са делимичним упливом ренесансних и барокних реторичких теорија. Међу

³²⁷ Дмитрий Кузьмич Вишнеvский,

Киевская академия в первой половине XVIII столетия, Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1903, 86.

оригиналним уџбеницима истичу се дела Ивана Гаљатовског и Теофана Прокоповича. Док је дело *Наука, або способ зпоженија казанија Гаљатовског* замишљено као кратак приручник реторичких формула написаних на народном језику и допуњен збирком хомилија, текст *De arte rhetorica libri X* Прокоповича јесте покушај ослобађања од језуитског обрасца и враћања „типичнијим православним формама, у складу са византијском традицијом Јована Дамаскина“.³²⁸

Распрострањеност реторичких уџбеника временом је обухватила шире географско подручје укључујући и јужнословенске територије. Наиме, реторички уџбеници настали на Кијево-Могиланској академији коришћени су и духовним школама на територији Карловачке митрополије, где су доспели захваљујући руским учитељима који су радили у „словенским“ школама у Сремским Карловцима 20-их и 30-их година XVIII века.

Виши образовни ниво Кијево-Могиланске академије чинили су разреди филозофије и богословља, који су трајали три, односно четири године. Настава филозофија је подразумевала савладавање основа логике, дијалектике и метафизике, али и учење природних наука, попут физике, математике, астрономије или зоологије.

Аристотел, а затим и Декарт (Descartes) и Кристијан Волф (Christian Wolff) били су линије водиле у настави филозофије на Кијево-Могиланској академији у XVIII веку. Уџбеници филозофије, које су користили професори Академије били су готово у потпуности засновани на секундарним изворима, односно на коментарима текстова филозофа, при чему је синтеза стране филозофске традиције, која је следила католичке обрасце, имала за циљ да пружи васпитаницима кијевког училишта „логичан, систематичан и уређен образац мишљења“, који ће

³²⁸ Никола Грдинић, „Значај XVIII века“, у: Никола Грдинић (уред.), *XVIII столеће*, 2, 1985, 203. Наведено према: Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 66.

им „омогућити да уроне у бурну и подстицајну западну интелектуалну климу“.³²⁹

По узору на језуитски школски модел, богословље се изучавало на Кијево-Могиљанској академији четири године. Наставни програм је обухватао догматско и морално богословље, црквену историју, ерминевтику³³⁰ и пасхалију. Поред тога, студенти су имали обавезу да састављају и држе проповеди у храму. У богословски разред ступали су, по правилу, само васпитаници, који су бирали професионални пут свештенослужитеља, док су други, који су тежили световним занимањима, завршавали школовање након разреда филозофије.

Основна одлика богословске наставе у кијевском училишту била је њена идејна и садржајна утемељеност превасходно на учењу Томе Аквинског, која је била резултат неопходности сучељавања наставног кадра са западном схоластичком традицијом, у околностима у којима је католичка пропаганда већ остварила изванредне успехе на малоруском тлу. Факат таквог сучељавања имао је своје додатно оправдање у ослонцу на идеју да је „латинска” наука у крајњој инстанци полазила од „грчке“, чиме је грчко-византијска традиција ипак била потврђена, а отварање према другачијем културном универзуму добило свој легитимитет.³³¹ Стога је схоластичко устројство образовног процеса, које се огледа у употреби латинског као језика извођења наставе, затим у пракси која се заснива на *расправи*, као и у наставним садржајима, праћено и континуираним настојањем да се у датим околностима православној доктрини обезбеди опстанак у свој њеној специфичности.³³²

³²⁹ Исто, 67.

³³⁰ Ерминевтика (грч: *ερμινευτική τέχνη*) – вештина правилног тумачења библијских текстова.

³³¹ Наведено према: Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 69.

³³² Исто.

Узори за стварање богословских уџбеника на Кијево-Могиљанској академији били су – поред дела Томе Аквинског (Tommaso d'Aquino) и списи других значајних представника католичког догматизма – Јована Дунса Скота (John Duns Scotus), Роберта Белармина (Robert Bellarmin) или Франциска Суареза (Francisco Suarez) – као и текстови пољске богословске школе. Највећи део радова састојао се од критичких коментара ставова католичких теолога, за чију су аргументацију служила чак и дела савремених аутора друге вероисповести. Са тим циљем је и Теофан Прокопович, који је био професор теологије на Кијево-Могиљанској академији између 1710. и 1716. године – користио бројним аргументима из протестантске теологије у својим расправама.³³³

Сматра се да Кијево-Могиљанска академија заслужна за увођење *академске теологије* у словенски православни свет, те да је рођење *правог академског духа* у овој институцији било је значајно за све народе који су долазили у додир са кијевским културним моделом.³³⁴

На Академији су постојали и факултативни разреди, које у похађали студенти жељни знања из алгебре, геометрије, оптике, хидростатике, цивилне и војне архитектуре, механике, медицине, географије, сликарства и музике или, пак, познавања нових европских језика.³³⁵

Примена овако сложеног курикулума у пракси подразумевала је три стандардне академске активности – предавања (*lectio*), расправе (*disputatio*) и понављања (*repetitio*) – које су систематски извођене, а

³³³ Исто, 70.

³³⁴ Наведено према: исто 72.

³³⁵ У кијевском училишту изучавало се око 30 предмета током XVIII века. Часове хорског певања, графичке уметности и геометрије увео је Теофан Прокопович 1709. године. Владимир Викторович Бурега, *Киевская духовная академия и семинария...*, нав. дело, 20.

проверу знања у виду испита често су замењивале декламације и/или дебате.³³⁶

Извори о раду Кијево-Могиланске академије не обилују информацијама о наставним програмима музичко-појачких предмета; тек документи настали на самом крају XVIII и почетком XIX века недвосмислено откривају наставне садржаје из ове области. Међутим, на основу аналогија са јужно-руским братственим школама, које је засновано и темељно разрадио Пилип Козицки (Пилип Омелянович Козицький),³³⁷ може се претпоставити да је од почетка XVII века – од када је Јов Борецки био ректор Кијево-братствене школе – појање било веома заступљено – било као један од школских предмета, било кроз делатност црквеног хора који је – осим једногласног – неговао и партесно певање. Нема сумње да су да су појање и музика били били уобичајени део свакодневице кијевских питомаца.³³⁸

О томе сведочи и Олена Кравчук (Олена Геннадіївна Кравчук), која спомиње два одлична студентска хора – братствено-црквени и Конгрегациони – и велики оркестар.³³⁹ Академски хор бројао је преко 300 студената – при бројном саставу Академије, који је подразумевао око 1000

³³⁶ Моника Фин, *Центри српске културе...*, нав. дело, 58. *Предавање* је држао професор на основу дидактички пажљиво осмишљеног уџбеника, који су ђаци често у целини преписивали. Расправа, карактеристична за наставни поступак, била је усмерена на филозофске и теолошке теме, вођена је на латинском језику и могла је бити приватна или јавна. Приватне расправе одржавале су се у разреду сваке недеље, а јавне два пута пред публиком. Често су се резултати јавних расправа објављивали у писаној форми форми. *Вежба понављања* је такође могла бити јавна или приватна: у првом случају највише се радило о понављању научене грађе пред тутором; у другом случају ученици су, пак, морали да припреме проповеди у којима ће истаћи своје реторичке и литерарне вештине. Наведено према: исто.

³³⁷ Пилип Омелянович Козицький, *Спів і музика в Київській академії за 300 років її існування*, Київ: Музична Україна, 1971, 15-16.

³³⁸ Исто. 34.

³³⁹ Олена Генадіївна Кравчук, *Музична освіта студентів Києво-Могиланської академії у XVII та першій половині XVIII ст.*, дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата педагогічних наук, Бердянськ: Бердянський державний педагогічний інститут, 1996, 75.

људи. Савременици и каснији историчари Академије подвлаче да је популарност хорске и инструменталне музике у школи била у складу општим симпатијама украјинског народа према музици.³⁹⁴

Информације с краја XVIII века односе се на увођење тзв. *Нотног ирмолошког разреда*, односно „нотних часова“, на иницијативу Иринеја Фалковског; први наставник био је регент студентског хора Георгиј Баранович (Георгий Баранович).³⁹⁵ Током школске 1799–1800. године појање је било у распореду три пута недељно: уторком, четвртком и суботом.³⁹⁶ Сачувани програми сведоче о томе да су између 1802. и 1811. године на часовима обрађивани антифони, догматици, васкрсни ирмоси, једноставни црквених напеви у свих осам гласова, ирмоси Великог канона Јована Дамаскина и многих других химни, уз обавезно савлађивање „правила нотног пјенија“.³⁹⁷

Као својеврсни посредник између „западне културе и традиционалног културног система источне матрице“,³⁹⁸ Кијево-Могиланска академија је била извор бројних елемената модернизације Руске Империје током XVIII века. У културно-просветном погледу, најпре је Московска Словенско-грчко-латинска академија реорганизована уз помоћ бројних наставника и ученика кијевског училишта, а потом је – у складу са одредбама *Духовног регуламента* уследило утемељење читавог низа установа сличне структуре широм руске царевине.

Осамнаести век бележи експанију броја странаца који су стицали образовање на Кијево-Могиланској академији. Међу иностраним студентима у овом угледном православном училишту налазиле су се

³⁹⁴ Исто, 75.

³⁹⁵ Пилип Омелянович Козицький, *Спів і музика...*, нав. дело, 45.

³⁹⁶ Исто.

³⁹⁷ Исто, 49.

³⁹⁸ Наведено према: исто 72.

будуће вође помесних православних цркава, као и њихови истакнути јерарси, али и будући водећи научни и културни делатници у срединама из којих су потекли, а често и изван њих.

Својеврсно језгро иностраних питомаца Духовне академије у Кијеву чинили су они јужноруски студенти православне вероисповести, који су били континуирано везани за Кијевску митрополију у канонском погледу, док су – у таласима припајања украјинских територија Русији почев од 1654. године – постајали поданици друге државе (Речи Посполите).³⁹⁹ Одвојени од Кијева, инострани студенти руског порекла сматрали су овај град и даље својим неприкосновеним религиозним и културно-просветним средиштем. Ипак, многи од њих вратили су се у своју средину након завршеног школовања, преузимајући улогу кључног фактора у очувању првославне вере у неповољним друштвено-политичким и конфесионалним околностима унутар државних граница Пољско-Литванске уније. Други су, пак, остали у Русији, уверени у немогућност опстанка у сопственој земљи. Многи од њих су чак и трајно везали своју егзистенцију за просторе руске државе, где су најчешће деловали као утемељитељи школа – превасходно духовних семинарија – и/или предавачи у њима, или су се, пак, замонашивали.

³⁹⁹ Владимир Викторович Бурега, „Иностранные студенты в духовных академиях Русской Православной Церкви: история и современность“, нав. дело. Година 1654, која се у историографији сматра годином уједињења Украјине и Русије, донела је прелазак у руско поданство Запорошке војске Речи Посполите и малоруских територија које су биле под њеном контролом. Молбу за прелазак, коју је поднео хетман Богдан Хмељницки руском цару Алексеју Михајловичу у име Запорошке војске, законски је одобрио Земски сабор у Москви. Овај догађај био је непосредан повод Пољско-руском рату који је трајао до 1667. године и резултирао је, између осталог, припајањем Руском царству Запорошке Сече и Левообалне Украјине са градом Кијевом. Подела територија Речи Посполите између Русије, Аустрије и Пруске, која се одиграла у раздобљу од 1772. до 1795. године, донела је улазак Деснообалне Украјине, Волина и Подолска, као и дела Велике кнежевине Литваније (укључујући и белоруске теориторије) у састав Руске Империје. Више о томе видети у: Петро Михайлович Сас, *Історія України XVI–XVIII століття*, Львів: Дивосвіт, 2001, 104–261.

Школовање бројних иностраних студената других народности на Кијево-Могиланској академији представљало је део ширег међународног културног, просветног и верског деловања ове установе, на различите начине усмереног и на пружање помоћи једноверним срединама око утемељења и развоја школства кроз читав XVIII век. Брижљиво неговање толерантности и отворености „према целом свету, укључујући и друге крајеве, а не само друге језике и друге вере“⁴⁰⁰ – у садејству са високим општим и богословским образовним нивоом, протканим богатим искуством у пружању отпора националном и верском угњетавању – доводили су у ово кијевско училиште и православне младиће из удаљенијих страних, превасходно јужнословенских земаља и Грчке. За српске студенте Кијево-Могиланска академија је била неприкосновени симбол свеколике духовне повезаности велике и слободне Русије и потлаченог народа у чијем су окриљу стасавали и чију су судбину – по завршетку школовања у Кијеву – у највећем броју случајева изнова и делили.⁴⁰¹

До данас је познато да је Кијево-Могиланску академију у XVIII веку похађало 48 Срба.⁴⁰² Претпоставља се, међутим, да их је тада било

⁴⁰⁰ Наведено према: Зоя Ивановна Хижняк, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могиланської академії*, нав. дело, 148.

⁴⁰¹ Управо захваљујући разгранатој културно-просветној активности везаној за Кијево-Могиланску академију, у јужнословенским земљама су добро била позната дела малоруских мислилаца, посебно Захарија Кописиенског, Јоаникија Галатовског и Јова Борецког, у којима су разматрани друштвени и верски проблеми заједнички православним словенским народима. Поред тога, *Чети Минеј* и *Летописац* Данила Туптала, *Славјанска граматика* Мелетија Смотрицког, *Лексикон* Памва Беринде и њима слични радови радови, послужили су најпре образовању православног живља на јужнословенским просторима, а затим и развоју покрета српског и бугарског националног препорода. Исто.

⁴⁰² Имена српских студената Кијево-Могиланске академије у XVIII веку пружа следећа литература: Иларион Алексеевич Чистович, *История Санкт-Петербургской духовной академии*, Санкт-Петербург, Типография Я. Трея, 1857; Николай Иванович Петров, „Воспитанники Кіевской Академіи изъ сербовъ съ начала синодальнаго періода и до царствованія Екатерины II (1721–1762)“, *Известия отделения русского языка и словесности имп. Академии наук*, 1904, 9/4, 1–16; Валеријан Прибићевић, „Срби путомци Кијевске академије у времену од 1721–1726“, *Богословски гласник: часопис за*

знатно више међу њеним студентима.⁴⁰³ Највећи број студената српског порекла долазио је са простора Хабзбуршке монархије, нарочито у периоду између 1721. до 1762. године, у време најснажнијег руског културног и просветног утицаја на Србе у XVIII веку, према којем су аустријске власти тада имале променљиво толерантан став.⁴⁰⁴ У првој половини столећа, међу српским младићима који су стицали образовање у кијевском духовном училишту – углавном манастирским пострижницима у чину јеромонаха или јерођаконa, – налазили су се и талентованији ученици отаџбинских рускословенских школа: Славјанске школе Максима Суворова и Славјано-латинске школе Мануила Козачинског. Актуелност школовања у њима, међутим, ни касније није губила на значају: међу српским васпитаницима Академије дуго времена је било оних, који су претходно образовање стекли давно, у „школи Козачинског“.⁴⁰⁵ Занимљива је чињеница да је – у складу са примарним разлогом упућивања српске омладине на школовање у Кијев –

православну богословску науку и црквени живот, 1905, 7/4, 248–252; Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело; Ариадна Павловна Бажова, *Русско-југославянские отношения во второй половине XVIII в*, Москва: Наука, 1982; К. В. Колыбанова, „Културне и конфесионалне везе”, нав. дело, 261–267.

⁴⁰³ Списак Срба који су се школовали на Кијево-Могиланској академији у XVIII веку постепено је допуњаван у српској литератури везаној за ову проблематику. Занимљиво је да нема информација о српским студентима у извештајима префекта Кијево-Могиланске академије за одређене године, јединим сачуваним документима о њеном раду у овом столећу. С обзиром на чињеницу да одређене податке могу да пруже само посредни извори – попут до сада истражених докумената Кијевске губернијске канцеларије, који се односе на административну процедуру доласка студената у Кијев, затим одређених материјала о самој академији из фондова Кијевске духовне конзисторије, Кијево-Печерске Лавре и др, као и поједине збирке докумената везаних за историју Кијевске духовне академије – сматра се да установљени број студената није коначан. Владислав Пузовић, *Руски путеви српског богословља...*, нав. дело, 51–53.

⁴⁰⁴ Ово раздобље омеђено је годинама одигравања значајних догађаја у руској историји, који су утицали на природу и интензитет руско-српских односа у XVIII веку. Са једне стране, ради се о години почетка тзв. Синодалног периода, који је дао снажан импулс ојачавању руско-српских релација и њиховом продору у различите друштвене сфере. Са друге стране, у питању је година почетка владавине Катарине II, чија је политика према Србима – а нарочито став који се тицао решавања актуелних питања њиховог иселјавања у Руску Империју – допринела ескалацији противруског режима у Хабзбуршкој монархији, што се неповољно одразило и на руско-српске односе.

⁴⁰⁵ Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело, 6–10.

установљена и заклетва коју су будући путомци Академије морали да положе у писменом облику, обавезујући се њоме и на то да ће се након завршетка школовања вратити у отаџбину, како би се превасходно посветили подучавању деце у српским школама.⁴⁰⁶

Премда су се од средине столећа на Кијево-Могиланској академији школовали и Срби из других средина, те су – осим Будима, Арада, Темшвара или Петроварадина – градови из којих се одлазило у Кијев „ради науке“ били и Београд, Ваљево, Сарајево, Требиње, Бенковац, па чак и Солун⁴⁰⁷, друга половна XVIII века донела је постепено смањење броја српских младића који су се образовали у кијевском училишту. Један од узрока томе била је рестриктивна политика аустријских власти везана за одлазак Срба на школовање у Русију уопште – а нарочито на духовне академије – спровођена са циљем да се што је могуће више ослабе везе између српских поданика у Хабзбуршкој монархији и Руске Империје.⁴⁰⁸ Ова настојања кулминирала су у одлуци о потпуној забрани упућивања српских ђака у руске богословске школе, која је донета 1774. године у склопу забране сваког одлажења свештенства из Аустрије и Угарске у Русију.⁴⁰⁹ Ипак, након објаве *Патента о верској толеранцији* цара Јосифа II 1782. године либерализован је одлазак српских свештеника у Русију, па је обновљена и могућност школовања Срба у руским богословским школама. Ретки су, међутим, појединци којима су бечке власти дале дозволу за одлазак у Русију са тим циљем, па су многи, попут

⁴⁰⁶ Димитрије Руварац, „Заклетва јерођаконa, који су одлазили на страну на науку“, *Гласник Историског друштва у Новом Саду*, 1930, 3/3, 466–468.

⁴⁰⁷ Николай Иванович Петров, „Воспитанники Кіевской Академіи изъ сербовъ...“, нав. дело, 16.

⁴⁰⁸ Владислав Пузовић, „Завршни радови Срба на Кијевској духовној академији...“, нав. дело, 154.

⁴⁰⁹ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне Цркве 1: од покритавања Срба до краја XVIII века*, Диселдорф: Острог, 1978, 428. Чедомир Денић, „Школовање Срба у Русији крајем XVIII века...“, нав. дело, 242, 258.

анонимног монаха манастира Јазак с краја XVIII века, одлазили илегалним путевима.⁴¹⁰

Други разлог јесте опадање интересовања српских студената, које је било последица стагнирања ове институције у наставно-научном погледу у поређењу са другим високошколским установама у Руској Империји, услед губљења свог дотадашњег, донекле повлашћеног положаја односу на њихов статус.⁴¹¹ Кијево-Могиланска академија се постепено трансформисала у искључиво богословску школу, што је српске младиће жељне, пак, стицања бољег општег образовања и/или специјализованих световних знања, усмеравало ка другим руским високим школама. Штавише, током друге половине XVIII века премешта

⁴¹⁰ Чедомир Денић, „Школовање Срба у Русији крајем XVIII века...“, нав. дело, 242, 258. Међу ретким појединцима који су добили поменуто одобрење налазили су се – у последњој деценији XVIII века из редова (тада) световних лица – Станислав Филиповић и Павле Кенгелац, потоњи архимандрит манастира Св. Ђурђа у Банату. Филиповић и Кенгелац су затражили дозволу за одлазак у Русију ради стицања богословског образовања и школовали су се у Санкт-петербуршкој Александро–Невској семинарији. Станислав Филиповић је претходно завршио филозофију на лицеју у Братислави, а тражену дозволу добио је 1790. године, још док је био студент права на истом лицеју. Павле Кенгелац је отишао у Русију исте, 1790. године, након стицања образовања у протестантском лицеју у Кежмарку и студија филозофије на лицеју у Братислави. По завршетку школовања у Александро-Невској семинарији у Санкт-Петербургу студирао је права и природне науке на Универзитету у Халеу. Издавање поменуте дозволе Филиповићу и Кенгелцу било је, изгледа, резултат процене аустријских власти да се ради о личностима, које ће моћи да допринесу остваривању циљева актуелне политике према Србима у области образовања, који су се односили на оспособљавање свештенства за боље просвећивање народа у области вере и морала, економике домаћинства и разних практичних делатности неопходних за већу продуктивност. Њихово изврсно образовање, стечено у престижним европским образовним институцијама тога времена, представљало је својеврсну гаранцију успеха у том погледу. Чедомир Денић, „Школовање Срба у Русији крајем XVIII века...“, нав. дело, 246–248, 253–255, 258.

⁴¹¹ Почев од 1762. године, када је на руски трон ступила Катарина II, положај Кијево-Могиланске академије знатно је измењен, посебно у односу на новонастале државне универзитете – Московски и Санкт-Петербуршки. Превасходни узрок томе биле су друштвене реформе, често усмерене на сузбијање утицаја цркве у друштву. Ускраћивање државне финансијске потпоре Академији директно је водило опадању квалитета наставе. Томе је допринео и њен вишегодишњи прекид везе са матичним Кијево-братственим манастиром, који је био затворен између 1786. и 1799. године, услед тада спроведене секуларизације црквених добара. Више о томе видети у: Владимир Васильевич Бурега, *Киевская духовная академия и семинария...*, нав. дело, 23–24.

се и средиште руског духовног просвећивања на север земље – у московску Словено-Грчко-Латинску академију – док крајем столећа успон бележи и Санкт-Петербуршка Александро-Невска семинарија, која царским указом Павла I добија статус академије 1797. године. Српски младићи су похађали ова духовна училишта крајем XVIII века, а спродачних случајева школовања Срба у њима било је током читавог овог столећа.

У другој половини XVIII века постојали су живи контакти српских студената у Кијеву са сународницима у Новосрбији, захваљујући превасходно рођачким везама.⁴¹² Међутим, о угледу који је Кијево-Могиланска академија уживала међу Србима из Нове Србије и Славеносрбије, најбоље говори чињеница да су њени српски васпитаници сматрани, не само кључним фактором успеха у подстицању Срба из Хабзбуршке монархије да се „из Цесарије“ преселе у српске области у Украјини, већ и значајним чиниоцем у потенцијалној чвршћој институционализацији верског живота и евентуалном успостављању школског система у српским насељима у Русији.⁴¹³

⁴¹² Међу васпитаницима Кијево-Могиланске академије било је и потомака српских досељеника у Руску Империју. Остало је забележено да је Кијевско духовно училиште завршио Андреј Степанович Милорадович, пореклом Србин, потоњи губернатор Мале Русије (Украјине). Године 1738. у њему су се школовали браћа Петар и Степан Милорадович, а сачувани су чак и њихови школски рукописи. К. В. Колыбанова, „Культурные и конфессиональные связи между Сербией и Украиной“, нав. дело, 265. Списак Срба који су се школовали на Кијево-Могиланској академији у XVIII веку постепено је допуњаван у српској литератури везаној за ову проблематику. Занимљиво је да нема информација о српским студентима у извештајима префекта Кијево-Могиланске академије за одређене године, јединим сачуваним документима о њеном раду у овом столећу. С обзиром на чињеницу да одређене податке могу да пруже само посредни извори – попут до сада истражених докумената Кијевске губернијске канцеларије, који се односе на административну процедуру доласка студената у Кијев, затим одређених материјала о самој академији из фондова Кијевске духовне конзисторије, Кијево-Печерске Лавре и др, као и поједине збирке докумената везаних за историју Кијевске духовне академије – сматра се да установљени број студената није коначан. Владислав Пузовић, Руски путеви српског богословља..., нав. дело, 51–53.

⁴¹³ На иницијативу генерала Јована Хорвата, Синод Руске цркве донео је у фебруару 1755. године указ, којим се наређује кијевском митрополиту Тимофеју (Тимофей) да све српске калуђере који долазе у Кијев на школовање, посаветује да након школовања

Осим натраг у отаџбину, окончање школовања на Кијево-Могиланској академији – које се најчешће догађало пре завршетка потпуног академског курса – водило је њене српске студенте и другим путевима у XVIII веку. Жеља за стицањем бољег знања у реторици, филозофији и богословљу, али и још темељнијим овладавањем латинским и грчким језиком била је разлог због којег су појединци – претежно монаси – потражили могућност за наставак образовања у московској Словено-Грчко-Латинској академији, или некој другој руској духовној школи. Кијево-Могиланска академија била је и једно од места са којег су се српски младићи из редова световних лица отискивали у правцу оспособљавања за неки други, па и за војни позив.⁴¹⁴ Известан број српских питомаца Кијево-Могиланске академије, пак, налазио се у црквеној служби у Русији током XVIII века. Они су превасходно деловали као предавачи у тамошњим духовним академијама, премда су појединци заузимали и значајније позиције у јерархији Руске цркве.

Најистакнутији Срби XVIII века, који су се школовали на Кијево-Могиланској академији, били су просветитељи Дионисије Новаковић – будимски епископ, проповедник и црквени писац и Јован Рајић – писац, историчар, драматург, архимандрит манастира Ковил, који се сматрају и најученијим српским богословима у овом столећу.⁴¹⁵

Дионисије Новаковић (1705–1767) образовао се у кијевском училишту између 1726. и 1737. године. Упућен на школовање у Кијев као пострижњик манастира Савина у Херцег Новом, Новаковић је први до данас познати Србин који је завршио потпун академски циклус у трајању

остану у Новој Србији. Упркос напмени да ће руска држава преузети на себе обавезу материјалног старања о њима, одзив питомаца кијевског училишта није било велики. Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело, 11.

⁴¹⁴ Познат је случај девет младића из Црне горе који су прешли са Духовне академије у Кијеву у Сухопутни кадетски корпус у Санкт-Петербургу 1757. године. Адриана Павловна Бажова, *Русско-југославјанские отношения...*, нав. дело, 195–196.

⁴¹⁵ Владислав Пузовић, *Руски путеви српског богословља...*, нав. дело, 53.

од 12 година (8 разреда) и то са изузетним успехом.⁴¹⁶ Надахнут жељом да у отаџбини помогне свом народу у духовном и образовном погледу, након завршеног школовања долази у Петроварадински шанац, где по позиву бачког епископа Висариона Павловића делује у Рождествено-Богородичној латинско-словенској школи као учитељ филозофије и богословља. Године 1743. године постаје префект овог училишта. Шест година касније хиротонисан је за будимског епископа.

Делатност Дионисија Новаковића у целини је прожета искуствима стеченим током школовања у Русији. Као просветни прегалац, Новаковић је настојао да осавремени устројство образовне институције у којој је деловао, примењујући кључна начела едукативног система по којем је и сам стицао знања. Његова најзначајнија богословска дела – *Епитом*, *Пропедија благочестија*, *Зерцало хришћанства* и друга – рађена су у потпуности под утицајем кијевског богословља.⁴¹⁷ И најзад, када је постао епископ, Дионисије Новаковић је настојао да прошири круг клирика у српској цркви, образованих на Кијевско-Могиланској академији. Тако је на школовање у Кијев упутио и јеромонаха Исаију Новаковића око 1750. године, као и јерођакон Арсенија Ивановића 1759. године.⁴¹⁸

Јован Рајић (1726–1801) провео је на Кијевско-Могиланској академији свега три академске године (1753–1756), будући да је – као ученик школе Козачинског у Новом Саду, али ђак језуитске гимназије у Коморану и евангелистичке гимназије Шопрону – већ стекао изванредно образовање за време о којем је реч. У кијевско училиште, где је завршио разред богословља, дошао је са јерођаконом Дамаскином.⁴¹⁹ Рајић је на

⁴¹⁶ Никола Радојчић, „Кијевска академија и Срби“, *Српски књижевни гласник*, 1913, 31/9, 670.

⁴¹⁷ Владислав Пузовић, *Руски путеви српског богословља...*, нав. дело, 53.

⁴¹⁸ Валеријан Прибићевић, „Срби питомци Кијевске академије...“, нав. дело, 250.

⁴¹⁹ Николай Иванович Петров, „Воспитанники Кіевской Академіи изъ сербовъ...“, нав. дело, 11.

студијама имао прилику да слуша предавања Георгија Конијског, Марка Максимовича и Давида Нашчинског (Давид Нашчинский), еминентних православних богослова у то време. По повратку у домовину предавао је најпре географију и историју у Латинској школи у Сремским Карловцима, а потом је у Темишвару држао наставу банатским кандидатима за свештенство и клирицима, чије је образовање било скромно.⁴²⁰

Године 1674, на позив епископа Мојсија Путника, Рајић прелази у Нови Сад и прихвата се дужности професора богословља у тамошњој богословској школи, чиме је значајно допринео високом образовном нивоу српског свештенства тога доба. Примео је монашки постриг 1772. године у манастиру Ковиљ, чији је архимандрит остао до краја живота.

За време студија у Кијеву, Јован Рајић се упознао са богословским идејама Теофана Прокоповича, Стефана Јаворског и Лазара Барановича, које ће доћи до изражаја, како у његовом педагошком и богословском, тако и у књижевном и историјском деловању. Научно-методолошке поставке, којима је овладао током школовања на Кијево-Могиланској академији, Рајић је применио је у својим најзначајнијим богословским радовима – *Теологическое тјело* и *Катихизис – као и у историјском делу* и *Историја разних славенских народова наипаче Болгарм Хорватов, и Сербов*, којим су постављене основе српске критичке историографије.⁴²¹

Поред Новаковића и Рајића, међу Србима васпитаницима Кијево–Могиланске академије у XVIII веку пажњу привлачи још неколико личности. Најпре, Арсеније Стојковић Тарбук, јеромонах манастира Хопово и придворни ђакон митрополита Вићентија Јовановића, који је –

⁴²⁰ Владимир Вукашиновић, *Српска барокна теологија: библијско и светотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века*, Требиње: Врњци, 2010, 35.

⁴²¹ Владислав Пузовић, *Руски путеви српског богословља...*, нав. дело, 53–54. Рајић се и након завршеног школовања боравио у Кијеву у неколико наврата, управо са циљем да сакупи грађу за ово своје дело. Моника Фин, нав. дело, 84.

упућен на школовање у Русију по препоруци Максима Суворова – у овом граду провео три године (1731–1734).⁴²² Иницијално послат у Кијев ради педагошко-боголословске обуке попут многих других Срба, Арсеније Стојковић Тарбук је био ангажован и на пословима везаним за довођење руских учитеља у Карловачку митрополију 1733. године у свим фазама реализације тог подухвата. Тарбук је најпре био посредник у преговорима карловачког митрополита Вићенитија Јовановића и кијевског митрополита Рафаила Заборовског око општих питања везаних за упућивање просветног кадра из Кијева међу Србе у Хабзбуршкој монархији.⁴²³ Потом је пронашао одговарајуће учитеље – Мануила Козачинског, Петра Падуновског, Ивана Минацког, Трофима Климовског и Синесија Залуцког – приволео их да дођу међу Србе и започну своју просветну мисију и најзад – као опуномоћеник митрополита Јовановића – организовао њихов долазак у Сремске Карловце, у које их је лично довео.⁴²⁴ Тако је Арсеније Стојковић Тарбук одиграо једну од кључних улога у активности карловачке Славено-латинске школе почев од 1733. године. Након краћег боравка у Александро–Невском манастиру у Санкт-Петербургу 1735. године, у који је званично дошао ради учења латинског језика, Тарбук се вратио у домовину.

Заједно са Тарбуком, на школовање у Кијев „ради ученија“⁴²⁵ дошао је и Стеван Станисављев (?–1735), јеромонах манастира Хопово. Његова судбина на руским просторима била је знатно другачија од Тарбукове. Након трогодишњег боравка у Кијево-братственом манастиру и учења латинског језика на Кијево-Могилњанској академији 1734. године, Станисављев је отишао у Москву, ради изучавања грчког и латинског

⁴²² Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело, 6–7.

⁴²³ Властимир Ерчић, *Мануил (Михаил) Козачинскиј и његова Траедокомедија*, Београд, Институт за књижевност и уметност; Нови Сад: Матица српска, Српско народно позориште, 1980, 82–87.

⁴²⁴ Исто.

⁴²⁵ Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело, 9.

језика. По сопственој жељи, у Москви је живео и служио у Николајевском грчком манастиру, како би што боље овладао грчким језиком. Паралелно са тим, учио је реторику на московској Славено-Латинско-Грчкој академији. Већ следеће, 1735. године било му допуштено му је да врши богослужење, због доброг владања грчким језиком. Исте године борави у Александро-Невском манастиру у Санкт-Петербургу, заједно са Арсенијем Стојковићем Тарбуком.

Готово деценију пре Тарбука и Станисављева, 1740. године, на школовање у Кијев упућен је јеромонах Јевстатије Скерлетов (1703–?), родом из Далмације.⁴²⁶ Према нема података о његовом ранијем школовању, чињеница да је одмах примљен у највиши – богословски разред и да је самим тим окончао пун академски циклус у врло кратком року, говори у прилог закључку да је Скерлетов ступио на Кијево-Могиланску академију са изврсним претходно стеченим образовањем. О великом угледу који је Скерлетов стекао у кијевском училишту, говори и чињеница да је био ангажован у њему у својству предавача синтаксике у школској 1742/1743. години.⁴²⁷

Међу Србима школованим на Кијево-Могиланској академији, који су предавали у руским богословским школама, посебно се истиче јеромонах Макарије Петровић (1734–1746), из свештеничке породице, родом из Темишвара.⁴²⁸ Након школовања у кијевском училишту, у које је га је упутио епископ Висарион Павловић, а затим и на московској Словено-Латинско-Грчкој академији, на коју је дошао 1751. године ради стицања „опширнијег знања у реторици, филозофији и богословљу“, ⁴²⁹ јеромонах Макарије наставио је своју активност у Русији. По завршеном

⁴²⁶ Исто.

⁴²⁷ Дмитрий Кузьмич Вишневский, *Киевская академия...*, нав. дело, 117.

⁴²⁸ Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело, 11.

⁴²⁹ Наведено према: исто.

школовању 1758. године и примању монашког пострига, предавао је најпре реторику и филозофију на Словено-Латинско-Грчкој академији у Москви, делујући извесно време и ако проповедник у њој. Између 1761. и 1763. године био је професор филозофије, али и префект овог московског училишта. Године 1764. постао је архимандрит Успенског Желтиковог манастира у Тверу. Последњих неколико година живота јеромонах Макарије био је ректор Тверске духовне семинарије, у чију је наставу увео руски језик, што је тада представљало новину у руском богословско-образовном систему.⁴³⁰

О значају богословског, проповедничког и филозофског рада, којим се Макарије Петровић прославио у руској средини, сведоче његова сачувана дела. Проповеди јеромонаха Макарија објављене у три књиге у Москви почев од 1786. године, сматране су најреперезентативнијим примерима руског беседништва у XVIII веку. Његов *Систем филозофије и богословља*, публикован двојезично, на руском и латинском језику у два наврата – 1783. године у Санкт-Петербургу и 1790. године у Москви – улазио је у корпус обавезне уџбеничке литературе у Тверској семинарији крајем столећа.⁴³¹

Просветну делатност на руским просторима наставио је и јеромонах Никола Кишдобрански (?–1795), почев од 1781. године, после школовања на Духовној академији у Кијеву, али и на универзитетима у Халеу и Лајпцигу.⁴³² Кишдобрански је у Русији најпре предавао филозофију у новгородској семинарији, делујући и као префект и ректор ове духовне

⁴³⁰ Наведено према: Владислав Пузовић, *Руски путеви српског богословља...*, нав. дело, 54.

⁴³¹ Евгений Болховитинов (митрополит), *Словарь о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской церкви*, [Електронни ресурс], https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Bolhovitinov/slovar-o-byvshih-v-rossii-pisateljah
[duhovnogo-china-greko-rossijskoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Bolhovitinov/slovar-o-byvshih-v-rossii-pisateljah/duhovnogo-china-greko-rossijskoj-tserkvi/).

⁴³² Исто, 57.

школе. У Великом Новгороду је такође био игуман Кириловског и Антонијевог манастира. Затим је – по позиву Санкт-петербуршког митрополита Гаврила Петрова, који је одиграо кључну улогу у преображају тамошње семинарије у духовну академију – предавао у поменутом училишту филозофију, геометрију и немачки језик (1782–1783; 1784–1788), а уз њих експерименталну физику (од 1790 године).⁴³³ Након окончања педагошког деловања, био је игуман Валдајског Иверског манастира од 1791. године.

Значајно је да је Никола Кишдобрански пре одласка у Русију вршио наставничку дужност у духовној школи у Сремским Карловцима, у време Митрополита Павла Ненадовића.⁴³⁴ У истом разодбљу радили су на образовању српске омладине Исаија Новаковић и монах Јосиф, који су – након петогодишњег школовања на Кијево-Могиланској академији (1755–1565) – били ангажовани у *Духовном колегијуму* Висариона Павловића у Новом Саду.

Кијево-Могиланску академију похађао је и Мојсије Путник (1728–1790), карловачки митрополит између 1781. и 1790. године.⁴³⁵ Стекавши прва знања код Петра Рајковића, ученика Макама Суворова у Сремским Карловцима, Мојсије Путник је упућен на школовање у кијевско духовно училиште и након завршетка школовања вратио се у отаџбину. Замонашен 1749. године у манастиру Раковац, постао је његов архимандрит три године касније. У том чину, боравио је извесно време у великоварадској епархији, где је успешно радио на спречавању ширења уније међу православним Румунима.⁴³⁶

⁴³³ Иларион Алексеевич Чистович, *История Санкт-Петербургской духовной академии*, нав. дело, 39–40.

⁴³⁴ Исто, 39.

⁴³⁵ Никола Радојчић, „Кијевска академија и Срби“, нав. дело, 668.

⁴³⁶ Сава Вуковић (епископ шумадијски), *Српски јерарси од IX до XX века*, Београд: Евро; Подгорица, Унирекс; Крагујевац: Каленић, 1996.

Од тренутка посвећивања бачког за епископа 1757. године до краја живота, Мојсије Путник је посебну пажњу посвећивао црквеној просвети. Тада бележе напредак новосадске школе, у које је довео за предаваче Јована Рајића и Василија Крижановског, угледног професора Кијево-Могиланске академије. Као карловачки митрополит, Мојсије Путник се залагао за оснивање православне семинарије у Темишвару, коју би похађали Срби и Румуни, али то његово настојање није, нажалост, уродило плодом.

Поред поменутих личности, међу зидинама здања Кијево-Могиланске академије у XVIII веку стицао је знање читав низ Срба, чија су имена остала позната до данас. Међу њима су се налазили и Јаков Јовановић и Јован Поповић (1733), затим Јован Бонцевић из Угарске, који је 1737. године отишао из Кијева завршивши разред поезије, као и Константин Секур, млетачки поданик (1743). Тада је и карловачки јерођакон Арсеније Иванов – рукоположен у чин јеромонаха у Кијеву 1747. године – завршио, како се претпоставља, читав образовни циклус, у времену од 1741. до 1751. године. Године 1744. Кијево-Могиланску академију су, пак, похађали јеромонах Прохор из Петроварадина, Авакум Ковачевић и јерођакон Фока, а у следећих неколико година и јеромонаси Амвросије Лукин, Симеон Белић и Јосиф Савин (1745), Алексије Кертис (1746) и Мојсије Панајотов, јеромонах из Београда (1748).⁴³⁷ Године 1749. ступили су у кијевско училиште Сава Димитријевић из Сења, Богдан Петровић из Крижевца и Михаил Мирковић из Јасеница.⁴³⁸ До средине

⁴³⁷ Мојсије Панајотов је дошао на Кијево-Могиланску академију из Перејаславске духовне семинарије 1746. године. Из Кијева је, пак, отишао у Москву и на тамошњој Славено-Грчко-Латинској академији завршио образовни циклус. Године 1751. вратио се у домовину. Ариадна Павловна Бажова, *Русско-југославянские отношения...*, нав. дело, 194; Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело, 10.

⁴³⁸ Након доласка у Кијев, они су се обратили митрополиту 26. јуна 1749. године са молбом за смештај у неком од манастира до почетка предавања, будући да су допутовали у време летњег распуста. По митрополитовом налогу били су распоређени у

50-их година у њему су се школовали и Павле Вујић (1750–1753), Никола Димитријев (1752), Јосиф Витковић (око 1753) – након школовања свештеник у Сегедину и Јегри, Христофор Папић (око 1753) – потоњи самоборски протојереј, затим Василије Штефка из Угарске (1754/1755), јеромонах Атанасије из Требиња, Михајло Вана и Аврам Аради из Београда.⁴³⁹

Крајем 50-тих година примљени су на школовање на Кијево-Могиланску академију Генадиј Јефtimiјевић и Силвестер Станковић „Срби из Цесарије“ (1758),⁴⁴⁰ као и солунски архимандрит Партеније (1759).⁴⁴¹ Шездесетих година, међу кијевским студентима су и Иван Секулић из Сарајева (1761), Иван Кончаревић из Бенковца и „Србин Јаков“, који је 1767. године поднео молбу за пријем на Академију.⁴⁴² Остало је забележено и да су 1776. године изазили жељу да се упишу на студије Стефан Поповић, Рафаил Милошевић и Гаврило „надимка непознатог“.⁴⁴³

У последње две деценије XVIII века школовали су се у кијевском училишту Иринеј Александровић, потоњи јеромонах манастира

Михајловски, Видубицки, односно Николајевски манастир у Санкт-Петербургу. Адриадна Павловна Бажова, *Русско-југославјанские отношения...*, нав. дело, 194.

⁴³⁹ Исто, 194–195.

⁴⁴⁰ Исто, 195.

⁴⁴¹ Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело, 14.

⁴⁴² Адриадна Павловна Бажова, *Русско-југославјанские отношения...*, нав. дело, 195. Године 1762. године у иконописачку школу Кијево-Печерске лавре ступио је Симеон Јовановић Балтић и провео је у њој три године. По завршетку школовања вратио се у домовину, где је деловао као иконописац при манастиру Гомирје. Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, 14.

⁴⁴³ Адриадна Павловна Бажова, *Русско-југославјанские отношения...*, нав. дело, 195.

Хопово,⁴⁴⁴ јерођакон Јулијан⁴⁴⁵ и Марко Рељић (1798/1799).⁴⁴⁶ Према досадашњим сазнањима, то су последњи Срби који су се школовали на Кијево-Могиланској академији у XVIII веку.⁴⁴⁷

Српски питомци Кијево-Могиланске академије углавном су се вратили у отаџбину након завршеног школовања, стављајући стечено знање претежно у службу просвећивања подмлатка у својој матичној

⁴⁴⁴ Исаја Александровић (Велики Варад, 1759 – Шид, почетак XIX века?) је први српски ученик за којег се поуздано зна да је образован у Русији крајем XVIII века. Из Кијева је је отишао у Москву и на тамошњој духовној академији наставио започето школовање. По повратку у домовину 1787. године замонашио се у манастиру Хопово. Од 1796. до 1800. године био је игуман манастира Ковиљ. Чедомир Денић, „Школовање Срба у Русији крајем XVIII века...“, нав. дело, 243–245.

⁴⁴⁵ Јеромонах Јулијан је дошао у кијевско училиште из Санкт-петербуршке Александро-Невске семинарије 1791. године, на иницијативу митрополита новгородског и Санкт-петербуршког. Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело, 16.

⁴⁴⁶ Чедомир Денић, „Школовање Срба у Русији крајем XVIII века...“, нав. дело, 243–245.

⁴⁴⁷ Позната су и имена извесног броја Срба, који су су похађали друге руске духовне школе у XVIII веку, немајући непосредне образовне контакте са Кијево-Могиланском академијом. Тако су се на московској Словено-Грчко-Латинској академији школовали: Лаврентије, јеромонах седмоградски (ердељски, прим. М. М. /до 1713. године/), Јефрем Ђорђевић, јеромонах манастира Ораховице (од 1751. године), који је ступио у московско училиште вођен жељом да знање „из виших наука“ стекне на латинском језику, као и јеромонах Сава из Хиландара (1783–1789), који је дошао у Русију са хиландарским старцем Атанасијем и још тројицом калуђера, ради тражења помоћи од руске државе и сакупљања прилога, али је остао да учи у Москви.

Богословско образовање у Санкт-петербуршкој Александро-Невској семинарији стицали су Стеван Раденковић (од 1712. године) и Петар I Петровић Његош, потоњи митрополит црногорски. У руским духовним школама образовани су јереј Пантелија Хранисављевић и Тимотије Јовановић, који су 1770. године отворили школу у Руми.

Упућивању српских младића на школовање у Русију, као и њиховом опстанку у новој средини, много су допринели угледни Срби настањени на руским просторима – у првој половини XVIII века Петар Смелић (?–1744), архимандрит Александро-Невске лавре у Санкт-Петербургу, ректор тамошњег духовног училишта и потоњи архиепископ белгородски и обојански, а у другој половини столећа Теодор Јанковић Миријевски (1741–1814), реформатор образовања у Руској Империји. Мирко Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, нав. дело; Владислав Пузовић, *Руски путеви српског богословља...*, нав. дело; Чедомир Денић, „Школовање Срба у Русији крајем XVIII века...“, нав. дело.

средини. Тако је образовање Срба у Кијеву последично резултирало далекосежно значајним доприносима развоју националне културе у XVIII веку, који се кроз читаво столеће одвијао уз снажан ослонац на образац руских школа и руског образованог система уопште. Са друге стране, Срби школовани на Кијево-Могиљанској академији који су остали на служби у Русији, доприносили су културном напретку свог новог окружења, достојно чувајући углед руске просвете у XVIII веку. Значајна је чињеница да су сви они одржавали контакте са својим сународницима у отаџбини у већој или мањој мери, утичући тако – непосредно колико и посредно – и на културни развој средине из које су потекли.

3.3 Српско појање и просветитељске реформе српског школства: случај *Ручне књиге* Теодора Јанковића Миријевског

Преображај српског школства спроведен у доба Марије Терезије био је део глобалне просветне реформе која је извршена у Хабзбуршкој монархији у последњој деценији њене четрдесетогодишње владавине (1740–1780). Свеукупна реорганизација школског система била је резултат општих културних тенденција просвећеног апсолутизма, заснованих на уверењу да се посредством образовања човек може променити као индивидуа – будући да му је својствена усавршеност уколико се подвргне одговарајућем облику едукације – а самим тим и преобразити људско друштво у целини.⁴⁴⁸ Штавише, сматрано је да је

⁴⁴⁸Svetozar Dunderški, „Teodor Janković Mirijeovski i demokratizacija srpskih škola u Vojvodini“, u: Olivera Gajić i dr. (ured.), *Evropske dimenzije promena obrazovnog sistema u Srbiji, 2: Na putu ka „Evropi znanja“*, Novi Sad, Odsek za pedagogiju Filozofskog fakulteta, 2006/2007, 149; Metju C. Андерсон, *Европа у осамнаестом веку 1713–1789*, Београд: Clio, 2003, 448–450.

образовање које се у првом реду добија у школама главно средство достизања врхунске среће појединца.⁴⁴⁹

Реализована на темељу наведених начела, школска реформа била је узрокована општим токовима друштвено-економског и технолошког развоја, односно потребом за писменим и образованим људима, као одговарајуће припремљеном радном снагом коју је захтевало друштво у успону. Са друге стране, просвећени апсолутизам био је усмерен на решавање проблема централизације и модернизације вишенационалне хабзбуршке државе, а томе је требало да допринесе унификавање образовног система, као и „ојачавање самог државног устројства на основи слабљења позиција црква разних конфесија.“⁴⁵⁰ Тако је у реформи школства у доба владавине царице Марије Терезије образовна сфера постала предмет високе државне политике, што је имало за последицу својеврсно „повлачење“ просвете из црквене надлежности и успостављање потпуне контроле световне власти у области образовања на територији читаве Монархије. Ипак, деловање цркве у области образовања није сасвим потиснуто. Рачунало се, наиме, на њено ангажовање у својству партнера, онда када је то било условљено специфичностима проблематике предвиђене реорганизације школског система.⁴⁵¹

Реформисање аустријског школства било је поверено саганском опату Јохану Игнацу фон Фелбигеру (Johann Ignaz von Felbiger), у настојању да просветни преображај у Монархији буде извршена по обрасцу који је већ био примењен у суседној Прусској. Наиме, пруски модел

⁴⁴⁹ Ненад Нинковић, „Реформа српског школства у Хабзбуршкој монархији 1769–1777,“ *Истраживања*, 2011, 1.

⁴⁵⁰ Више о томе видети у: Инна Ивановна Лециловская, „Федор Янкович де Мириево (Мириевский)“, *Славянский альманах*, 2005, 36–44.

⁴⁵¹ James Van Horn Melton, *Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria*, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1988, 209.

који је разрадио и спровео Фелбигер – прожет пијетистичким уверењима и елементима њихових педагошких метода – представљао је темељно осмишљен образовни систем, усмерен ка подизању нивоа писмености и уопште просвећености међу становништвом, али и ка томе да школе постану места на којима ће се формирати поданици лојални владару и држави.⁴⁵² Реформа образовања у Хабзбуршкој монархији имала је истоветан циљ: уобличавање новог типа образованог поданика оданог државној власти, кроз школски поредак у коме омладина долази до сазнања да послушност доноси добре резултате на основу непосредног искуства, тј. тако што чини у едукативном смислу оно што се од ње тражи. Сматрало се да ће послушан ученик неминовно постати и послушан поданик.⁴⁵³

Реализација реформских настојања подразумевала је структурисање одређених типова школа, са одговарајућим наставним програмима у њима и применом тзв. педагошког метода у преношењу знања. Према плану реформе основног образовања под називом *Општа школска уредба за немачке нормалне, главне и тривијалне школе у наследном земљама*,⁴⁵⁴ најзначајнијем резултату прве године Фелбигерове реформаторског деловања у Бечу (1774), основно образовање, које је постало је обавезно за сву децу оба пола, стицало се кроз тростепени школски систем, доступан припадницима свих конфесија у областима у којима су школе деловале. Како истиче Филип Адлер (Philip

⁴⁵² Владимир Симић, „Културни трансфер у доба просветитељства: Орфелин, *Калиграфија* и реформа српских основних школа“, *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, 37, 2009, 94–195.

⁴⁵³ Мирослав Тимотијевић, *Рађање модерне приватности: приватни живот Срба у Хабзбуршкој монархији од краја XVII до почетка XIX века*, Београд, Слио, 2006, 79; Страхиња Костић, „Реорганизација школа у духу просветитељских реформи“, у: Љубомир Крнета и др. (уред.), *Историја школа и образовања код Срба*, Београд: Историјски музеј СР Србије, 1974, 159.

⁴⁵⁴ Наслов документа у оригиналу: *Allgemeine Schulordnung für die Deutschen Normal-Haupt- und Trivialschulen in den sämtlichen K. K. Erbländern*, 1774. Исто, 161.

J. Adler) сваки од три образовна нивоа – тривијални, главни и *нормални* – имао одређену функцију.⁴⁵⁵ Тривијалне школе, осниване претежно у селима и мањим градовима, биле су усмерене ка томе да деца сељака и занатлија овладају читањем, писањем, рачунањем, основама хришћанске вере, познавањем привреде и заната и да савладају тзв. „упутства за честити живот“ током предвиђеног једногодишњег, евентуално двогодишњег школовања. Главне школе, које су углавном постојале у градовима, образовале су, са једне стране ученике који су школовање желели да наставе у гимназијама, а са друге – будуће кадрове превасходно за трговину и занатство, тј. ученике, који су после стеченог основног образовања намеравали да прекину школовање.⁴⁵⁶ Због тога су у овим училиштима, поред предмета који су обрађивани у тривијалним школама, предавани још и немачки језик, основе латинског језика, историја, географија, геометрија, цртање и вежбање писмених састава. *Нормалне* школе служиле су као образац за сва друга окружна училишта, диктирајући једнообразност курикулима, наставних процедура, као и коришћених уџбеника на територији целе државе, а такође и за школовање будућих кадрова за рад у просвети – како учитеља, тако и школских директора и надзорника.

Ослањајући се на пруски узор, *Општа школска уредба* предвидела је нов систем школског надзора, који није искључивао везу са црквом. Рад у тривијалним школама, наиме, контролисао је месни парох, док је економски и административни надзор био у надлежности окружног инспектора. Окружни инспектор је, пак, надгледао и активности у главној школи, а њему је била претпостављена власт Школске комисије, која је постојала у сваком округу. Крајња контролна инстанца била је Дворска школска комисија, односно Генерална дирекција *нормалних* школа,

⁴⁵⁵ Philip J. Adler, “Habsburg School Reform...,” нав. дело, 32.

⁴⁵⁶ Ненад Нинковић, „Реформа српског школства...“, нав. дело, 3.

основана у Бечу као саветодавни орган Школске комисије.⁴⁵⁷ За обуку просветних кадрова служиле су тзв. *нормалне* школе, које су постојале у сваком окружном средишту. Законом је било предвиђено да нико ко није завршио нормалну школу, овладавши у њој тзв. *нормалним* педагошким методом и о томе није имао писмену потврду директора ове установе, није могао да обавља учитељски посао.

Фелбигерово *нормални* метод, на којем се заснивао комплетан процес едукације у реформисаним школама, имао је за циљ да се ученик проведе кроз процес усвајања градива од најједноставније до најсложеније материје, тј. кроз више етапа и заснивао се на пет наставних принципа: 1. заједничка настава, 2. заједничко читање, 3. словна метода, 4. табеларна метода и 5. учење помоћу питања и одговора.⁴⁵⁸ Насупрот традиционалном методу индивидуалног учења, инсистирало се на раду са целим разредом, евентуално подељеним у три „класе“ ученика – најбољи, средњи и слаби – а не са појединцем, будући да се кроз принцип заједничке наставе и заједничког читања постиже максимална ангажованост ученика у савладавању наставне материје. Владало је, дакле, мишљење да заједничко учење има предност симултаног укључивања ученика у рад, при чему сваки ученик учи, не само на својим грешкама, већ и на грешкама других ђака. Заједничко читање наглас сматрано је најподеснијом методом за развијање пажње, која истовремено помаже и савладавању правилног читања и говора.⁴⁵⁹ Мнемотехничка

⁴⁵⁷ Philip J. Adler, “Habsburg School Reform...”, нав. дело, 26; James Van Horn Melton: “The Theresian School Reform of 1774”, in: James B. Collins and Karen L. Taylor (eds.), *Early Modern Europe: Issues and Interpretations*, Malden–Oxford–Victoria, 2006, 57–58. Димитрије Кириловић, *Српске основне школе у Војводини у XVIII веку (1740–1780)*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1929, 22–23.

⁴⁵⁸ Нав према: Andrija M. Ognjanović, *Graničarske narodne škole i njihovi učitelji na teritoriji Vojvodine od 1774. do 1872. godine*, Novi Sad: Matica srpska, 1964, 17.

⁴⁵⁹ Ђ. Матль, „Ф. Я. Янкович и австро-сербско-русске связи в истории народноо образования в России“, в: М. П. Алексеев и др. (ред.), *XVIII век. Сборник 10. Русская литература XVIII века и ее международные связи. Памяти чл.-корр. АН СССР Павла Наумовича Беркова*, Ленинград: Наука, 1975, 78.

средства и визуелна помагала оцењена су као неопходна за успех: литерални метод, чија је суштина у памћењу читавих реченица на основу исписаних почетних слова речи, као и табеларни метод који подразумева прегледно распоређен и груписан извод из материјала који ученици треба да науче напамет, сматрани су процедурама које ојачавају пажњу и памћење. Концепција и садржај табела били су тачно прописани за све предмете школског наставног плана и сматрало се да би свако одступање од њих било погубно читав систем.⁴⁶⁰ Једна од главних учитељевих обавеза састојала се у томе да са учеником понови пређено градиво примењујући принцип питања и одговора.⁴⁶¹

Изузетан значај придаван је компетенцијама и особинама личности учитеља. Истицало се да учитељ мора да влада материјом коју предаје ученицима у потпуности, јер „нико никада неће бити у стању да друге корисно учи ономе што сам темељно не зна,⁴⁶² а затим и да поседује способност да им то знање пренесе на лак и разумљив начин, приступајући педагошком раду уз пуно уважавање индивидуалних склоности и способности ученика. Давање доброг личног примера сматрало се најбољим путем да се код деце стекне углед, што је био неопходан услов за испуњавање једног од најбитнијих педагошких циљева – оног који подразумева преношење начела, која ће ученике учинити честитим људима и, следствено томе, поданицима који ће испуњавати своју најважнију обавезу – исказивање оданости и покорности владару.⁴⁶³

Осмишљен као комплексан систем педагошких упутстава, Фелбигер је изложио овај метод у свом капиталном остварењу *Методика*

⁴⁶⁰ Philip J. Adler, “Habsburg School Reform...“, нав. дело, 36.

⁴⁶¹ Исто.

⁴⁶² Нав. према: Страхинја Костић, „Реорганизација школа...“, нав. дело, 158.

⁴⁶³ Исто, 162.

из 1774. године,⁴⁶⁴ намењеном учитељима, директорима и надзорницима основних школа. Фелбигерова *Методика* је убрзо преведена на све основне језике Монархије, уз прилагођавање садржаја специфичностима и потребама средина у којима је била у употреби.⁴⁶⁵

Премда је секуларизација образовања била суштина спроведеног просветног преображаја, стварање добрих хришћана убрајало се међу примарне едукативне циљеве и одвијало се под строгим надзором државе.⁴⁶⁶ Стога је верско образовање имало значајну улогу на свим базичним нивоима стицања знања, штавише, заузимало је једно од кључних места у наставним плановима Фелбигеровог школског система. Школски дан у тривијалним школама започињао је одласком на богослужење, а почетак наставе обележаван је молитвом и певањем химни. За поменути активности следило је учење катихизиса, и то не само усвајање његовог доктринарног садржаја, већ и овладавање начинима примене добијених поука у свакодневном животу.⁴⁶⁷

Ипак, формирање црта спољашње религиозности појединца није био крајњи циљ тих прегнућа. Под утицајем пијетистичке теологије и педагогије, инсистирало се на култивисању човекове унутарње побожности и достизању нивоа дубљег разумевања хришћанства. Наиме, предуслов за стицање истинског знања о Христу и његовом учењу, а самим тим и за духовни преображај људи и продубљивање њихове вере, било је – по мишљењу пијетиста – омогућавање непосредног контакта

⁴⁶⁴ Johann Ignaz von Felbiger, *Methodenbuch für Lehrer der deutschen Schulen in den kaiserlich-königlichen Erblanden*, Wien: Verl.-Gewölbe der dt. Schulanst, 1775. Нав. према: исто, 158.

⁴⁶⁵ Фелбигерова *Методика* преведена је на српски језик 1776, а на румунски – 1777. године.

⁴⁶⁶ О самом току реформе више видети у: Ненад Нинковић, „Реформа српског школства ...“, нав. дело, 1–17.

⁴⁶⁷ James Van Horn Melton, *Absolutism and the Eighteenth-Century Origins...*, нав. дело, 175.

сваког појединца са садржајем Светог писма и формирања субјективног става према њему.⁴⁶⁸ Промовисање лаичке писмености, које је спровођено у немачким земљама у XVII веку са тим циљем, прерасло је у покрет у масовног описмењавања у следећем столећу, захвативши и територије које су улазиле у састав суседне хабзбуршке државе.

Кључна упоришна тачка пијетизма јесте разликовање „спољне привржености и унутрашњег убеђења“, из којег произилази став да је унутрашња духовна обнова много важнија од спољашњег и пасивног придржавања крутог теолошког система,⁴⁶⁹ јер „чисто спољашња манифестација побожности, ма колико искрена била, не може стајати пред свемоћним Божјим погледом без Христове снаге у свом срцу.“⁴⁷⁰ Носилац те субјективно усмерене унутрашње побожности карактеристичне за пијетистичку доктрину јесте „рефлексиван, духовно обновљен човек, чија је душа у потпуности прожета вером и чији поступци проистичу из те вере“ и за којег је „пука реалност испуњења хришћанских дужности мање важна од духа у којем су извршене“,⁴⁷¹ па своје обавезе испуњава добровољно и из убеђења, а не механички и са осећањем да је на тај посао присиљен. Такав човек обликован је у школском систему, који омогућава ученицима да извршавају своје задатке као што би вршили било коју дужност, дакле „слободно, спонтано и из уверења“, не као да раде посао из обавезе и присиле, већ да делају „верно, марљиво, са задовољством и из љубави према Богу“.⁴⁷² Израз „добро“ у теологији пијетиста јесте синоним за „корисно“, граница између појмова материјалне и духовне користи није увек јасна, док је изразом „за добро

⁴⁶⁸ Исто, 38.

⁴⁶⁹ Владимир Симић, „Утицај пијетизма на српске интелектуалце средином XVIII века: оквири за интерпретацију раног просветитељства код Срба“, у: Drago Roksanđić (ured.), *Hrvati i Srbi u Habsburškoj monarhiji u XVIII stoljeću: Interkulturni aspekti 'prosvijećene' modernizacije*, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2014, 168.

⁴⁷⁰ James Van Horn Melton, *Absolutism and the Eighteenth-Century Origins ...*, 38.

⁴⁷¹ Исто.

⁴⁷² Исто, 42.

ближњег“ истицана обавеза верника да „задовољи Бога и буде од користи човечанству“.⁴⁷³

Одраз пијетистичких педагошких начела уочљив је и у Фелбигеровом уверењу да је побољшавање меморије само први корак у развоју дечјих способности. Фелбигер је заговарао неопходност развоја способности разумевања и просуђивања, као и ојачавања воље код детета, како би оно постало способно да делује у складу са оним што је научило, а знања које је стекло добила практичну вредност.⁴⁷⁴ Морална и религиозна начела морала су да продру веома дубоко у унутрашње биће ученика, како би они – ослањајући се на разум и моћ просуђивања – научили са делују у складу са њима. Посвећеност вери и моралу, проистекла из личног убеђења и осећања, водила је даље до потребе за одрицањем од сопствених жеља и задовољстава и, последично, до стања спремности за пожељно друштвено деловање.

Мелтон (James Van Horn Melton) истиче да је улога у пијетистички усмереног школског система у Прусској и Аустрији у XVIII веку била да посредује између друштвене дисциплине и индивидуалне аутономије, те да „разлози обраћања апсолутистичких владара пијетистичкој педагогији леже у њеном у симултаном промовисању подређености и самосталности [...] активности и пасивности, предузетничког духа и прихватања друштвених и политичких структура“.⁴⁷⁵ У пијетистичком заговарању одрицања од самог себе како би се могло делати без условљености спољашњим притисцима, просвећени апсолутизам је нашао упоришну тачку идеје о стварању богобојажљивог, послушног и трудољубивог поданика, који – помирен са својим, судбином одређеним местом у друштвеној хијерарији – испуњава захтеве улоге која му је додељена као

⁴⁷³ Нав. према: Владимир Симић, „Утицај пијетизма...“, 168.

⁴⁷⁴ James Van Horn Melton: *Absolutism and the Eighteenth-Century Origins ...*, 102.

⁴⁷⁵ Исто, 123.

да су инхерентни његовом бићу, односно „чини оно што се од њега очекује са мукотрпним самозадовољством“.⁴⁷⁶

Концепт развоја унутарње религиозности повезан је са придавањем великог значаја извршавању друштвених обавеза, међу којима је најважнија покорност власти (и ауторитету уопште), која је добровољна, јер произилази из човековог најдубљег убеђења. Ипак, наглашава се да је, у крајњој истанци, Бог је тај који награђује и кажњава за учињена дела, док је човек обавезан да га поштује у покајничкој побожности и врлини, упркос томе што се фокус померио са спољашњих облика контроле на њене унутарње форме.

Терезијански просветни преображај донео је маргинализацију значаја музичког образовања, која је прожела едукативни концепт основног школства у целини, не заобилазећи при томе ни средине са високим нивоом укупне културне развијености. Учење музике, дакле, није постојало у наставном програму реформисаних школа као самосталан предмет, брижљиво осмишљен у погледу садржаја и подвргнут стандардизованим методичким процедурама. Међутим, музички дискурс – третиран као својеврстан едукативни медиј нелитеративног карактера,⁴⁷⁷ нарочито погодан за област верске наставе у срединама у којима је општи образовни ниво релативно низак или је становништво чак претежно неписмено – био је свакодневно заступљен у наставној пракси.⁴⁷⁸ Стога су у школском систему преуређеном по Фелбигеровом *нормалном* методу музикалност и умеће музицирања биле пожељне, мада не и довољне квалификације за обављање учитељског

⁴⁷⁶ Исто.

⁴⁷⁷ Нелитеративни = који не укључује писане садржаје.

⁴⁷⁸ Исто, 9.

посла, што је био случај у аустријским (и немачким) школама до спровођења реформе.

У дореформским парохијским школама, које су се налазиле у сеоским срединама, подучавање деце било је само једно од учитељевих бројних занимања. Учитељ је обично био и црквењак, и сеоски занатлија. С обзиром на то да се од њега очекивало да води црквени хор, свира оргуље и пева са ученицима на крштењима и сахранама, музичке способности учитеља често су биле више цењене него његово педагошко умеће. Штавише, појмови *кантор* и *учитељ* коришћени као синоними за обе професије, што говори у прилог закључку о учитељевој превасходној улози музичара.⁴⁷⁹

Коришћење одређених видова музичког изражавања у дидактичке сврхе, посебно изражено у сфери преношења основа хришћанског учења младим поколењима, није била тековина Фелбигерове реформаторске делатности. Њен непосредан извор били су се у образовни токови католичких и делимично протестантских парохијских школа дореформског времена, у којима постојао обрнуто сразмеран однос између степена изражености тенденције ка описмењавању ученика и раширености музичког дискурса у преношењу знања. У вези са тим, Мелтон закључује да о првенствено „нелитеративној функцији католичких школа говори управо снажан нагласак на музици у њима“,⁴⁸⁰ у којем су поједини савременици видели и исходиште свеукупног процвата музичке културе у Хабзбуршкој монархији у столећу о којем је реч.⁴⁸¹ Ипак, изван зидина парохијских школских здања истакнута улога музике била је првенствено повезана са значајем који су процесије,

⁴⁷⁹ Исто, 13–14.

⁴⁸⁰ Исто, 8.

⁴⁸¹ Charles Burney, *The Present State of Music in Germany, Netherlands and United Provinces*, ed. Percy A Scholes, London, 1959, 131–136. Нав. према: исто, 9.

религиозне свечаности и њима сличне манифестације „барокне народне побожности“⁴⁸² имале у културном животу поменутих средина, будући да су неизоставни део тих побожних приредби чинили наступи школског хора, чија је припрема била у надлежности музички едукованог учитеља.

До реформисања српског школства увођењем Фелбигеровог едукативног система, темељи уређења образовних институција у којима се могло стећи основно образовање били су постављени у потпуности на аустријском тлу. Већ је, дакле, била дефинисана друштвена улога основних школа, као и функција учитеља у образовно-васпитном процесу и уведена обавеза похађања наставе за децу оба пола у узрасту предвиђеном за школовање. Нимало једноставан задатак преобликовања школског система на територији читаве хабзбуршке државе био је посебно сложен када се радило о реформи српског школства и то из два разлога. Са једне стране, горући проблеми са којима се требало суочити у спровођењу реформе били су: недовољан број школских зграда и недостатак опреме за њих, затим недостатак адекватних наставних средстава – првенствено уџбеника – као и образовних планова и програма, едукованих учитеља, организованог школског надзора и фондова за издржавање школа.⁴⁸³ Са друге стране, реформски процес био је усложњен тиме што је стављање српских основних школа под аустријску државну контролу третирано – дугорочно гледано – као пресудни корак који је потребно начинити како би се прекинуле интензивне културно-просветне везе између Русије и хабзбуршких поданика српске националности и, последично, реализовало другачије културно усмерење српског народа.

Руски утицај међу Србима нагло је ојачао у време када је на челу православне цркве у Монархији био митрополит Павле Ненадовић (1749–

⁴⁸² Нав. према: исто.

⁴⁸³ Svetozar Dunderski, „Teodor Janković Mirijevski...“, нав. дело, 449.

1768). Осим иницијативе везане за утемељење образовног центра по узору на одговарајуће школе у Русији, у чијем би се образовном процесу користила руска уџбеничка литература и ангажовао руски просветни кадар, истичу се, као посебно значајна, и митрополитова прегнућа у правцу даљег напредовања русификације српске цркве. Ослањајући се на *Монашка правила* (1749) и *Протопрезвитерска правила* (1753) Вићентија Јовановића, митрополит Ненадовић је, између осталог, доследно спровео његову наредбу о искључивој употреби руских богослужбених књига у црквеним обредима, које су се убрзо нашле у поседу парохијских цркава и биле коришћене у богослужењима.⁴⁸⁴ Овом приликом још једном истичемо да су управо прегнућима митрополита Ненадовића библиотеке фрушкогорских манастира биле до средине XVIII века века снабдевене и делима еминентних руских мислилаца у сфери полемичког богословља – Теофана Прокоповича, Симеона Полоцког, Стефана Јаворског, Јоаникија Гаљатовског и других. И најзад, рускословенски језик био је и службени језик Ненадовићеве канцеларије, на којем се митрополит обраћао народу и свештенству својим многобројним посланицама и чијем је ширењу међу Србима изузетно много допринео прештампавањем *Граматике* Мелетија Смолитског у Римнику 1755. године.⁴⁸⁵

Како би се стало на пут руско-српским просветним и црквеним везама и њима поспешеном илегалном увозу руских књига (махом уџбеника и богословске литературе), у Бечу је основана ћирилична штампарија, у којој су публиковане књиге конципиране по руским узорима, претходно подвргнуте брижљивој цензури садржаја и коректури текста. Давањем монополског права бечком штампару Јозефу Курцбеку да публикује књиге за потребе Срба у Монархији, аустријска власт је

⁴⁸⁴ Мита Костић, „Гроф Колер...“, нав. дело, 28.

⁴⁸⁵ Књига је прештампана са једном изменом: придев „руски“ замењен је свуда са „српски“ Исто, 30.

осигурала чврсту контролу, не само над српском књижарском продукцијом, већ и над наставним садржајима у реформисаним школама, који су на тај начин сигурније усмеравани ка формирању поданика лојалних хабзбуршком владару и држави.

Тежња аустријских власти да се преуреди српско школство испољила се већ на Народно-црквеном сабору, одржаном 1769. године у Сремским Карловцима. Сазван ради избора наследника изненада преминулог митрополита Павла Ненадовића, „то је био први Сабор одржан у двадесетогодишњем раздобљу, обележеном растућим незадовољством свештенства спровођењем аутономије, коју им је цар доделио више од седамдесет година раније“.⁴⁸⁶ Обиман дневни ред обухватио је – поред избора новог црквеног поглавара – и расправу о општем положају српског народа и свештенства у Монархији. Просветна проблематика, међутим, није била посебно разматрана. На саборским заседањима била је покренута дискусија о материјалном издржавању школа, али она није резултирала коначном одлуком о додељивању финансијске надлежности цркви и/или држави. Тек је у оквиру општих закључних разматрања посредно било говора и о отварању школа. Наиме, присутнима је том приликом саопштен царски рескрипт, у којем је изражена царичина жеља да у сваком месту буде утемељена мала⁴⁸⁷ школа, а у епархијским средиштима и велика школа, без спецификација типа образовне институције који се подразумева под наведеним појмом.⁴⁸⁸ На основу искустава стечених на Сабору у вези са питањем школства код Срба, конципирани су 65. и 66. параграф Регуламента од 27. септембра 1770. године. Њима је прописано организовање опсежног система основног образовања и оснивање посебне штампарије у Бечу, у сврхе публикација уџбеника за православне школе, као и других „корисних и

⁴⁸⁶ Нав. према: Philip J. Adler, “Habsburg School Reform...“, нав. дело, 26.

⁴⁸⁷ Основна, прим. М. М.

⁴⁸⁸ Исто.

неопходних дела“;⁴⁸⁹ истакнуто је, такође, да „и црква и држава имају користи од добре наставе“, која ће подучити „илирску нацију шта свако дугује Богу, своме владару и ближњима“, уз уверење да „од Срба треба створити добре хришћане, који ће бити одани аустријској државној идеји“ и уверити их у то да су „разум и ум свемоћни, да васпитавање и образовање спадају у битне елементе који човека могу учинити срећним.“⁴⁹⁰ Премда је Регуламентом из 1770. године тек најављено решавање питања српског школства, поменути параграфи означили су почетак нове културне ере код Срба.⁴⁹¹

Процес реорганизације српских основних школа започео је у Банату, не само због чињенице да је у просветном погледу Банат био на знатно нижем развојном ступњу од других делова Монархије, већ и због тога што је то била једина територија у држави изван састава Угарске на коме су живели Срби. Самим тим, српски народ у Банату био изван надлежности Илирске дворске депутације, али су се њене ингеренције помоћу реформе прошириле и на банатска школска питања. С обзиром на постављени циљ да се реорганизација банатског школства спроведе по начелима која су била предвиђена за читаву државу, следећи корак био је избор погодне личности, која ће предвиђене реформске мере успешно спровести у дело. Тако је Банатска земаљска администрација, на предлог митрополита Јована Ђорђевића, поставила Теодора Јанковића Миријевског,⁴⁹² секретара темишварског епископа Вићентија Јовановића

⁴⁸⁹ Нав. према: исто, 27.

⁴⁹⁰ Страхиња Костић, „Реорганизација школа...“, нав. дело, 162.

⁴⁹¹ Philip J. Adler, „Habsburg School Reform...“, нав. дело, 26–28.

⁴⁹² Теодор Јанковић Миријевски (Сремска Каменица, 1741– Санкт-Петербург, 1814), један је од првих и најзначајнијих реформатора православног – српског и румунског – школства у Хабзбуршкој монархији, а затим и просветног система у Руској Империји. Потиче из имућне српске породице која се, бежећи од Турака, доселила у село Миријево (данас насеље у Београду). Основе писмености стекао је у родитељској кући, уз помоћ приватних учитеља. Завршио је Латинску школу у саставу Покрово-Богородичине школе митрополита Павла Ненадовића у Сремским Карловцима, а извесно време похађао је и наставу Православној славено-латинској школи у Новом Саду. Школовао се

Видака, за надзорника српских и румунских основних школа. Миријевски је ступио на ову дужност почетком 1773. године, знатно пре него што је Фелбигер стигао у Беч и започео рад на реформи аустријског школства.

Теодор Јанковић Миријевски био је дипломац реформисаног бечког Универзитета, где је завршио правне и филозофске науке. Као студент Јозефа Зоненфелса (Joseph Freiherr von Sonnenfels) и Паула Јозефа Ригера (Paul Joseph Ritter von Rieger), био је – како то закључује Филип Адлер – водећи представник прве генерације српске просвећене интелигенције.⁴⁹³ Његова разграната просветна делатност, која је започела у српској средини у години именовања за банатског школског надзорника и достигла врхунац између 1776. и 1782. године (када је отишао у Русију), имала је велики значај за утемељење модерног и одрживог школског система, који је имао и потенцијал за даље усавршавање у складу са актуелним педагошким токовима. Уживајући огромно поверење, како бечке и угарске државне администрације, тако и православног свештенства, Јанковић је био кључна покретачка снага у раним, критичним реформским годинама, захваљујући којој је био постигнут неопходан баланс између централистичких настојања аустријских власти и аутономних тежњи српског народа. Јанковићу је, наиме, био добро познат отпор српског свештенства према државним

у Протестанском лицеју у Коморану и на Универзитету у Бечу, где је завршио филозофске и правне науке. Након школовања био је – по одлуци Илирске дворске депутације – секретар епископа Вићентија Јовановића Видака. Године 1773. постављен је за првог директора православних – српских и румунских школа у Темишварском Банату. Као њихов надзорник развио је широку активност. Био је први Србин који је завршио Фелбигеров педагошки течај. Године 1782. отишао је у Руску Империју, на позив царице Катарине II, како би се укључио у осмишљавање и реализацију реформе руских основних школа по аустријском обрасцу. Његова педагошка и, уопште, хуманистичка делатност оставила је дубоке трагове у руској просвети, нарочито на подручју наставе, коју је оплеменио духом савремене европске дидактике. За бројне заслуге добио је и руско племство, а његово име заступљено је у свакој темељније заснованој руској историји националне педагогије. Svetozar Dunderski, „Teodor Janković Mirijevski i demokratizacija srpskih škola...“, нав. дело, 448–448; Ристо Ковијанић, *Српски писци у Братислави и Модри XVIII века*, Нови Сад: Матица Српска, 1973, 83–84.

⁴⁹³ Philip J. Adler, „Habsburg School Reform...“, нав. дело, 25.

реформама уопште, али и скривени циљеви секуларизације православног школства и његовог стављања под контролу државе. Јанковић није могао да утиче на крајње циљеве државне политике, али је настојао да прогресивније савремене идеје помоћу реформе максимално реализује у педагошкој пракси.



Слика 11

Теодор Јанковић Миријевски (1741–1814)

У време када је Фелбигер још увек разрађивао основу за успостављање новог школског система у Монархији, а Јанковић развијао своју организаторску и педагошку активност, државна власт предузела је енергичне кораке у правцу решавања горућих проблема са којима је било суочено српско школство. Тако је 1774. године Илирска дворска депутација сачинила реформски план под називом *Упутства за побољшање српских и румунских школа у Банату*,⁴⁹⁴ који је представљао темељ реорганизације банатских основних школа.

Упутства чини 52 параграфа, са детаљно изложеним одредбама Илирске дворске депутације које је било неопходно спровести како би се банатске школе реформисале у складу са савременим образовним стандардима. Тако је за места са већинским православним становништвом сугерисано оснивање православних школа (уз могућност избора школовања и у католичким школама), као и запошљавање конфесионално одговарајућег кадра, обученог да спроводи наставу примењујући Фелбигерове педагошке принципе. Посебно је истакнуто да је у службу могуће примати само аустријске поданике православне вероисповести, чиме се спречило ангажовање руских учитеља за рад у српским школама.

Наставна је, по *Упутствима*, обухватала учење читања, писања, рачунања и веронауке, са којом су била повезане лекције о моралу и савладавање умећа црквеног појања. Инсистирало се на једнообразности наставних садржаја, методике и коришћених уџбеника на нивоу читаве православне заједнице, као и на одвојеним часовима веронауке за децу католичке и православне вероисповести. Родитељи су охрабривани да

⁴⁹⁴ Наслов документа у оригиналу: *Regulae directivae für die Verbesserung des illyrischen und walachischen nicht-unirten Elementaroder Trivial-Schulwesens in den K. K. Erbländern*, 1774. Нав. према: Страхиња Костић, „Реорганизација школа...“, нав. дело, 162.

шаљу у школу децу оба пола.⁴⁹⁵ Прописани су и одређени критеријуми за изградњу и опремање школских објеката, као и за финасирање учитеља, док је надзор над школама подељен између православног свештенства и световних власти.

Са овим документом били су упознати Синод и Народно-црквени сабор, који се окупио 1774. године у Сремским Карловцима ради избора новог митрополита, уместо преминулог Јована Ђорђевића. Скептични у погледу изводљивости плана и крајњих мотива аустријских власти, новоизабрани митрополит Вићентије Јовановић Видак и епископи затражили су додатно време како би проучили изложени реформски програм. Управо је један од примарних Јанковићевих задатака на месту директора банатских тривијалних школа био да – уз инструкције и савете Илирске дворске депутације и реформског круга око царице Марије Терезије – подстакне свештенство да усвоји одредбе *Упутства* и најави њихову примену у својим епархијама. Јанковићева иницијатива имала је успеха, о чему говори чињеница да је у Банату утемељено чак 117 нових основних школа до 1776. године и то углавном његовом заслугом.⁴⁹⁶ Овом успеху је знатно допринела и подршка просвећеног темишварског епископа Мојсија Путника, коме је идеја о ширењу народног образовања била веома блиска.

На основу *Опште школске уредбе за немачке школе*, као и *Упутстава за побољшање српских и румунских школа у Банату*, Јанковић је био у обавези, не само да уређује школе у којма ће стицати знања банатско православно становништво, већ и да едукује учитеље за будући рад у њима. С обзиром на то да ни сам није прошао обуку у Фелбигеровој *Нормалној* школи, Јанковић заправо није имао потребне квалификације ни за позицију школског надзорника, нити за функцију

⁴⁹⁵ Нав. према: исто, 163.

⁴⁹⁶ Ненад Нинковић, „Реформа српског школства ...“, нав. дело, 8–9.

реализатора курсева за обуку учитеља. Зато се, на позив Илирске дворске депутације, упутио 1776. године у Беч, где је прошао *нормални* курс и темељно се упознао са новим принципима организације тривијалних школа и методом рада у њима.⁴⁹⁷

Будући да је добро познавао банатске прилике и поседовао доста искуства у уређењу школства пре похађања Фелбигеровог *нормалног* течаја, Јанковић је у Бечу био ангажован као сарадник Илирске дворске депутације на пословима израде *Школског устава*, којим су у законском погледу дефинитивно решена питања реформе српских тривијалних школа у Банату. Истовремено, довршавао је српски превод и адаптацију Фелбигерове *Методике*.

*Школски устав за православне тривијалне мале школе у провинцијалном делу Тамишког Баната*⁴⁹⁸, израђен уз знатно учешће Теодора Јанковића Миријевског, створен је на основу *Опште школске уредбе* и докумената, којима је већ било регулисано институционално образовање банатског православног становништва. Представљајући у суштини разраду одредби изложених у *Упутствима*, овај акт, који је

⁴⁹⁷ Сам Фелбигер је потврдио са каквим је успехом Јанковић завршио *нормални* течај: „Током целе једне године изузетном вредноћом и изванредним залагањем упознао се са свиме што је потребно да зна директор једне *нормалне* школе и човек који треба да уреди школе у читавој једној земљи. Његово изванредно схватање суштине прописаног побољшања школства у свим деловима наставе и темељно познавање наставних предмета дају основа нади да ће он на најбољи начин управљати школама које му се поверавају и да ће их довести до жељеног степена савршенства.“ Алекса Ивић, *Архивска грађа о југословенским књижевним и културним радницима*, 5: (1751–1894), Београд, Српска краљевска академија, 1956, 122–123. Нав. према: Страхиња Костић, „Реорганизација школа...“, нав. дело, 165.

⁴⁹⁸ Наслов документа у оригиналу: *Schul-Ordnung fur die illyrische, nicht-unierte Trivialschulen in dem Temescher Banat*, 1776. Нав. према: исто, 166.

ступиио на снагу у новембру 1776. године, постао је основа за уређење српског школства у читавој држави.⁴⁹⁹

Доношењем *Школског устава* – по којем је брига о српском школству дефинитивно прешла у руке државе – започео је процес његове секуларизације, као и организовања наставног процеса у складу са актуелним педагошким начелима. Према одредбама изложеним у овом документу, по којима је школа морала да постоји у свим местима у којима постоји парохија, православна деца су, не само могла похађају католичку школу, већ су била и обавезна да то чине уколико у одређеној конфесионално хетерогеној средини није постојала одговарајућа институција за школовање православног подмлатка. Спровођење секуларизације образовања огледало се нарочито у даљем регулисању положаја учитеља. Бирани за рад искључиво из круга световних лица православне или католичке вероисповести и аустријског поданства, учитељи су – по *Школском уставу* – морали у потпуности да владају материјом предмета које предају и да буду упознати су са Фелбигеровим методичким принципима. Свештена лица су могла да обављају посао учитеља само у изузетним случајевима, односно онда када за реализацију наставе није постојало друго решење, али су – попут учитеља – морала да имају потврду о стеченим квалификацијама, односно о завршетку *нормалног* течаја да би била укључена у едукативни процес.

Предмети који су овим законом прописани за предавање у школи – читање, писање, рачунање и основе вере (катихизис) – одговарали су у потпуности наставном садржају предвиђеном Фелбигеровом *Опитом школском уредбом*. Настава немачког језика није била обавезна за све ученике, али је учитељима препоручено да је спроводе за појединце, уз

⁴⁹⁹ Ненад Нинковић, „Реформа српског школства ...“, нав. дело, 10. Документ садржи 31 параграф. Публикован је на немачком и славеносрпском језику, како би био дистрибуиран и цивилним и црквеним властима у Банату. Исто.

обећање да ће тај подухват бити нарочито добро вреднован.⁵⁰⁰ Ова одредба се, са једне стране – као резултат централистичких и германизаторских настојања владајућих кругова – неповољно одражавала на егзистенцију српског становништва у Монархији, а са друге, омогућавала је овладавање језиком који је отварао перспективу даљег школовања и напредовања и самим тим имала за Србе практичну вредност и изузетан културолошки значај.

Уџбеници чије коришћење је било предвиђено у настави већ су у време доношења овог закона били штампани у Курцбековој штампарији. Били су то, пре свега, *Катихизис* Јована Рајића, учитељски приручник *Ручнаја књига и Буквар*.

Јанковићева адаптација Фелбигерове *Методике* публикована је 1776. године под називом *Ручнаја књига потребнаја магистром Илирических малих школ в Цесаро-Краљевских господарствах*⁵⁰¹ у две свеске, штампане славеносрпским језиком и црквеним словима на парним странама, а на непарним – немачким језиком и готицом. Док прву свеску Јанковић посвећује учитељима и настави, у другој свесци расправља о базичним питањима везаним за имплементацију *нормалног* метода. Јанковић то чини најпре уопштено, а затим и посебно за сваки предмет прописан за наставу у тривијалним школама, узимајући у обзир факат славеносрпског као матерњег језика, као и на специфичност социо-културних и верских прилика у Банату.⁵⁰² Јанковић наводи у предговору да је *Ручнаја књига* намењена едукацији способних учитеља, који ће –

⁵⁰⁰ Исто, 12.

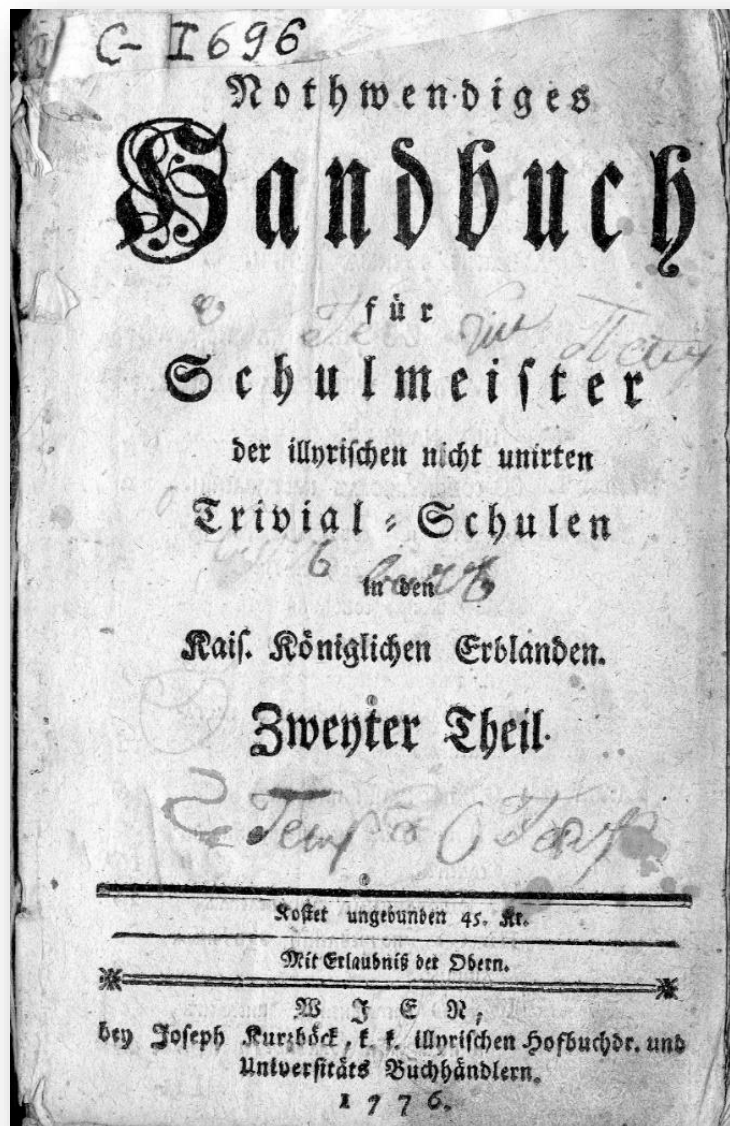
⁵⁰¹ Наслов дела у на црквенословенском језику у савременој транслитерацији: *Ручная книга потребная Магистром Илирических Неуниатских школ в Цесаро-Краљевских господарствах*. В Виене, пр Йосифе Курцбек Ц. В. Илирич. Дворн: Типогр. и Академ. Книгопродавце 1776 (Част первая; Част вторая). *Ручнаја књига*, дакле, публикована је у штампарији Јозефа Курцбека. Страхиња Костић, „Реорганизација школа...“, нав. дело, 168.

⁵⁰² Страхиња Костић, „Реорганизација школа...“, нав. дело, 162–164.

држећи се педагошких принципа изложених у њој – од својих ђака моћи за кратко време да створе „ревносне хришћане, добре грађане, радне домаћине, честите супруге, послушне поданике, верне слуге – једном речју – савршене људе“.⁵⁰³

Друга свеска, у којој има више Јанковићевог личног доприноса, посебно када је реч о славеносрпском читању, писању и изговору, садржи петнаест поглавља и додатак са школским правилима за ученике. Садржај свеске тиче се дидактике и методике учења уопште – принципа заједничке наставе, табеларног метода, учења напамет или испитивања ученика, као и појединих предмета – читања, писања, рачунања и веронауке.

⁵⁰³ Нав. према: исто, 169.



Слика 12

Теодор Јанковић Миријевски, *Ручнаја књига*, Беч, 1776.
насловна страна у варијанти на немачком језику
Народна билиотека Србије
(Стара књига I 696/2)

Тринаесто поглавље Јанковићеве Ручне књиге – „О појању“ – посвећено је настави црквеног појања. Његова заступљеност у овом приручнику привлачи пажњу из најмање два разлога. Као прво, овај по обиму невелики текст – од свега пет и по страна – једини је данас познати документ који непосредно сведочи о томе да је учење црквеног појања било обухваћено институционализованим образовним процесом барем у једној етапи развоја српског школства у XVIII веку, штавише и да је почивало на одређеним методичким принципима.⁵⁰⁴ Наиме, у сачуваним документима о деловању српских школа у времену које је претходило терезијанској просветној реформи нема подробнијих сведочанстава о томе да је црквено појање имало статус наставног предмета.⁵⁰⁵ Ипак, услед чињенице да су тадашња домаћа училишта била тесно повезана са црквом, те да су наставници и ученици редовно присуствовали богослужењима – уз обавезу да и појањем учествују у њима – претпоставља се да је у школама спровођена одређена обука, како би се ученици оспособили да као појци узму учешће у вршењу црквених служби. На претпоставку да је у појединим училиштима црквено појање третирано као и материја других предмета, коју је ученицима преносио наставни кадар ангажован у њима, упућује и већ поменути факат постојања музичких рукописа – зборника црквених песама забележених руском квадратном нотацијом – које су међу Србе донели руски учитељи и вероватно се њима користили. Ни у овом случају, међутим, нема ни наговештаја сазнања о евентуално примењеном методском поступку.

⁵⁰⁴ Међутим, црквено појање није експлицитно наведено као наставни предмет у огледном примеру седмичног распореда часова за зимски и за летњи период, који је Јанковић изложио у *Ручној књизи*. Стога претпостављамо да се појачка обука – као интегрални део верског образовања – спроводила преваходно на часовима катихизиса, што је био случај и у дореформском раздобљу. Упор. Теодор Јанковић Миријевски „О појању уопште“, *Ручнаја књига...*, нав. дело, 294–299.

⁵⁰⁵ Изузетак у том смилу представљала је грчка појачка школа јеромонаха Анатолија, која је радила у Београду од 1729. до 1737. године. Даница Петровић, „Грчко-српске културне везе и српско појање у XVIII веку“, *Сентандрејски зборник*, 1992, 2, 151–152.

Као друго, проблематика овладавања музичким аспектом богослужбене праксе није обрађена ни у оригиналном Фелбигеровом приручнику, нити у каснијој Јанковићевој адаптацији, намењеној реформи руског школства спроведеној 80-тих година XVIII века. Нема, међутим, сумње да поменути одељак у *Ручној књизи* представља додатак самог Јанковића, али и да није могао да уђе у приручник без одобрења бечких власти, што је случај и са свим другим изменама које је Јанковић начинио у односу на изворну варијанту, у намери да се путеви остварења појединих реформских тежњи прилагоде специфичностима средине чије се школство реформише. Поставља се, међутим, питања: којим је то циљевима терезијанске школске реформе требало/могло да послужи учење (православног) црквеног појања и због чега је оно сматрано погодним за ту сврху?

Поглавље „О појању“ обухвата три потцелине, у чијим се оквирима огледају систематичност и поступност Јанковићевог методичког приступа материји образовног предмета о којем је реч.⁵⁰⁶ Премда највише пажње поклања практичним аспектима наставе црквеног певања, на коју доследно примењује Фелбигеров метод – чему посвећује друго потпоглавље „Како при појању треба поступати“ – Јанковић се најпре, у извесној мери бави одређењем појмова, који су од кључног значаја за разумевање музичко-поетског система на коме почива православно појање и упућује будућег учитеља у то каква је његова сврха у животу православног хришћанина уопште – излажући своја објашњења у првом потпоглављу „О појању уопште“. На добробит коју ученику може да пружи стеченог појачко знање након завршетка школовања, односно у раздобљу активне, посебно професионалне друштвене укључености, Јанковић

⁵⁰⁶ Поглавље „О појању“ из *Ручне књиге* Теодора Јанковића Миријевског превео је за потребе овог рада др Владимир Антић, доцент на Катедри за литургику Православног богословског факултета у Београду, на чему му се и овом приликом најтоплије захваљујемо.

указује у трећој потцелини „О корисности појања“, у којој сагледава црквено појање као делотворно средство за обликовање личности појединца у складу са циљевима терезијанске просветне политике.

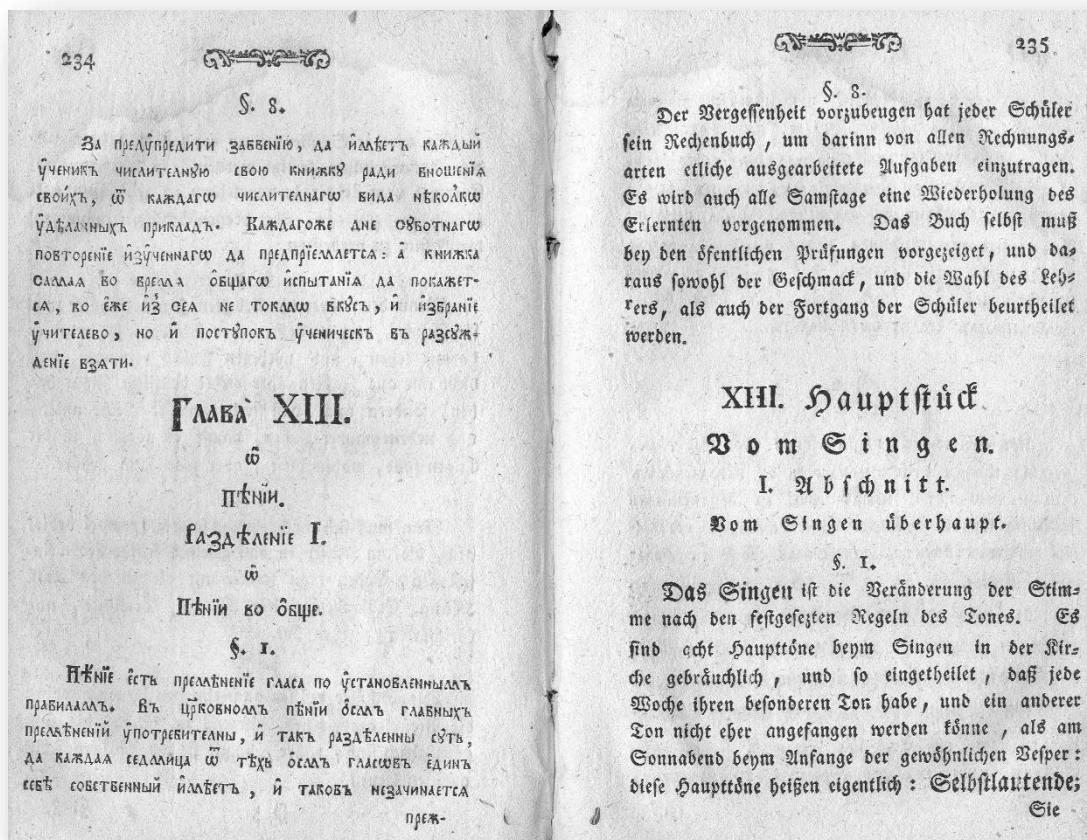
На почетку потпоглавља „О појању уопште“ Јанковић објашњава сам појам о којем је у његовом наслову реч и – поистовећући га са принципом измењивања црквених гласова и постојањем одређених законитости по којима се оно одвија – даје следећу кратку дефиницију појања: „Појање је промена гласа по установљеним правилима“.⁵⁰⁷ Занимљива је чињеница да аутор сагледава и суштину свих других тумачених појмова кроз начело променљивости, које одликује поједине аспекте њиховог егзистирања у систему богослужбеног певања и богослужења уопште. Штавише, и саме црквене гласове Јанковић назива променама и то у оквиру објашњења утврђеног принципа њиховог смењивања при употреби песама Осмогласника, које је – пратећи одређени календарски⁵⁰⁸ след унутар црквене године – фиксирано за одређени дан у седмици и посебну дневну службу у оквиру њега. У вези са тим, Јанковић истиче следеће:

У црквеном појању употребљава се осам главних промена, које су тако распоређене да свака седмица од тих осам гласова један сопствени има, који се не мења пре суботе и почетка вечерње молитве; [...].⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Теодор Јанковић Миријевски „О појању уопште“, *Ручнаја књига...*, нав. дело, 234. У фуснотама су наведени бројеви страна српскословенске језичке варијанте наведеног поглавља.

⁵⁰⁸ Осмогласни, прим. М. М.

⁵⁰⁹ Исто, 234, 236.



Слика 13

Теодор Јанковић Миријевски, „О појању уопште“ (фрагмент).
Ручнаја књига, Беч: Штампарија Јозефа Курцбека, 1776, 234–235.
 Народна библиотека Србије
 (Стара књига I 696/2)

Непосредан наставак Јанковићевог излагања чини следећи

текст:

[...] ове промене гласа се називају самогласним; али оне (промене, прим. М. М.) се разликују међу собом по посебним променама, које увек садрже нешто од самогласних, и те се промене називају подобним гласовима; те промене се умножавају и имају још веће промене у певању ове или оне песме, која увек самогласном налик мора да буде.⁵¹⁰

У овом делу текста, Јанковић, дакле, ставља знак једнакости између појма „самогласни“ и чина седмичне промене црквених гласова везане песме Осмогласника, што није у складу са легитимним значењем наведеног химнографског термина. Аутор разматра и појмове везане певање по мелопоетским моделима, приписујући самогласном својства самоподобног и третирајући израз „подобни“ као придев уз одредницу „глас“, коју употребљава у овом контексту и као синоним за термин „песма/напев“ – што је такође у нескладу са прихваћеним значењем ових појмова.⁵¹¹ У даљем излагању Јанковић истиче да је испевавање различитих текстуалних предлогака у црквено-појачкој пракси такође повезано са начелом променљивости и упозорава на то да интензитет насталих промена не сме да доведе до прелажења граница задатог оквира, које аутор сагледава унутар „самогласног“ – у значењу самоподобног. Иако не прецизира на које се параметре црквене песме односи та променљивост, Јанковић имплицитно указује на мелодијско-ритмичку варијантност, која настаје у поступку прилагођавања мелодија

⁵¹⁰ Исто, 236.

⁵¹¹ Юлия Владимировна Артамонова, *Песнопения-модели в древнерусском певческом искусстве XI–XVIII веков*, диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, Москва: РАМ имени Гнесиных, 1997, 72–93.

црквених гласова различитим текстовима – а посебно текстуалним предлошцима разнолике метричке структуре – реализованом у српском XVIII веку превасходно усменим путем, независно од тога о којој је појачкој традицији реч. У овом контексту појмови „самогласни“ и „глас“ такође су третирани као синоними.

Формирајући лични став о смислу појања у животу православног хришћанина, Јанковић се ослања на мишљења светих отаца, који су придавалу велики значај богослужбеном певању, будући да оно – удружено са јеванђелском поруком – снажније преноси њено значење верујућима и врши на њих јак емоционални утицај. Јанковић, дакле, сматра да се сврха појања да појача снагу молитвених речи и – позивајући се на посланицу апостола Павла упућену Колошанима – истиче значај певања познатих химнографских врста за духовни развој појединца:

Права сврха појања је да њиме усрдније Бога и његову премудрост са благодарношћу срца нашег појемо, да потребу нашу са вапајем њему представимо, и од њега добротинство и опроштење грехова измолимо, према јасној речи ап. Павла Колошанима, гл. 3 стих 16 : „Реч Христова нека се богато усели у вас, са сваком премудрошћу учите и уразумљујте себе саме, псалмима и појањем и песмама духовним, у милости певајући у срцима својим Господу.“⁵¹²

⁵¹² Теодор Јанковић Миријевски „О појању уопште“, *Ручнаја књига...*, нав. дело, 236.

Сам молитвени чин, посебно ако укључује и хвалоспев Богу, мора да буде – како истиче Јанковић – праћен и стањем душе, које је у складу са поруком исказаном у тексту:

Када хоћемо да појањем Бога хвалимо, и да му благодарност нашу уносимо, онда наше срце треба да буде усклађено са текстом ништа мање него што је глас са својом променом“.⁵¹³

Тај пожељни склад Јанковић пореди – премда имплицитно – са степеном усклађености мелодијско-ритмичких карактеристика гласа и разноликих видова њиховог испољавања у конкретним химнографским остварењима.

У потпоглављу „Како при појању треба поступати“, у којем се бави методичким осмишљавањем наставе црквеног певања у складу са актуелним педагошким новинама, Јанковић наводи да је почетни корак у том правцу примена принципа заједничке наставе са поделом ученика у групе на основу способности и/или степена предзнања и предлаже поступно вођење ученика кроз процес усвајања градива. Тај процес почиње савладавањем најједноставније појачке материје – одговарања на јектеније:

Децу која се уче појању треба поделити у разреде; учитељ их најпре учи одговарањима, која у јектенијама изводи хор, на пример: „*Господи помилуј, Подај Господи, Тебје Господи* и др.⁵¹⁴

⁵¹³ Исто, 236, 238.

⁵¹⁴ Теодор Јанковић Миријевски „О појању уопште“, *Ручнаја књига...*, нав. дело, 238.

У даљем тексту Јанковић указује будућем учитељу на кораке које треба предузети у настави појања, које сагледава из визуре Фелбигерове стриктно одређене наставне процедуре. Поред иницијалног интонативног усклађивања, наиме, а затим и даљег вођења – контролисања и кориговања – кроз чин произношења молитвених мелодија, дужност учитеља, сматра Јанковић, јесте и упућивање ученика у значење садржаја текста, штавише инсистирање на разумевању сваког појединог стиха. На овом месту долази до изражаја Јанковићева оригиналност у примени Фелбигеровог метода, испољена у целини кроз ауторово инсистирање на слободном разговору између ученика и учитеља, као услови који мора да буде испуњен, како би се градиво које треба усвојити претходно разумело, а не искључиво учило напамет:

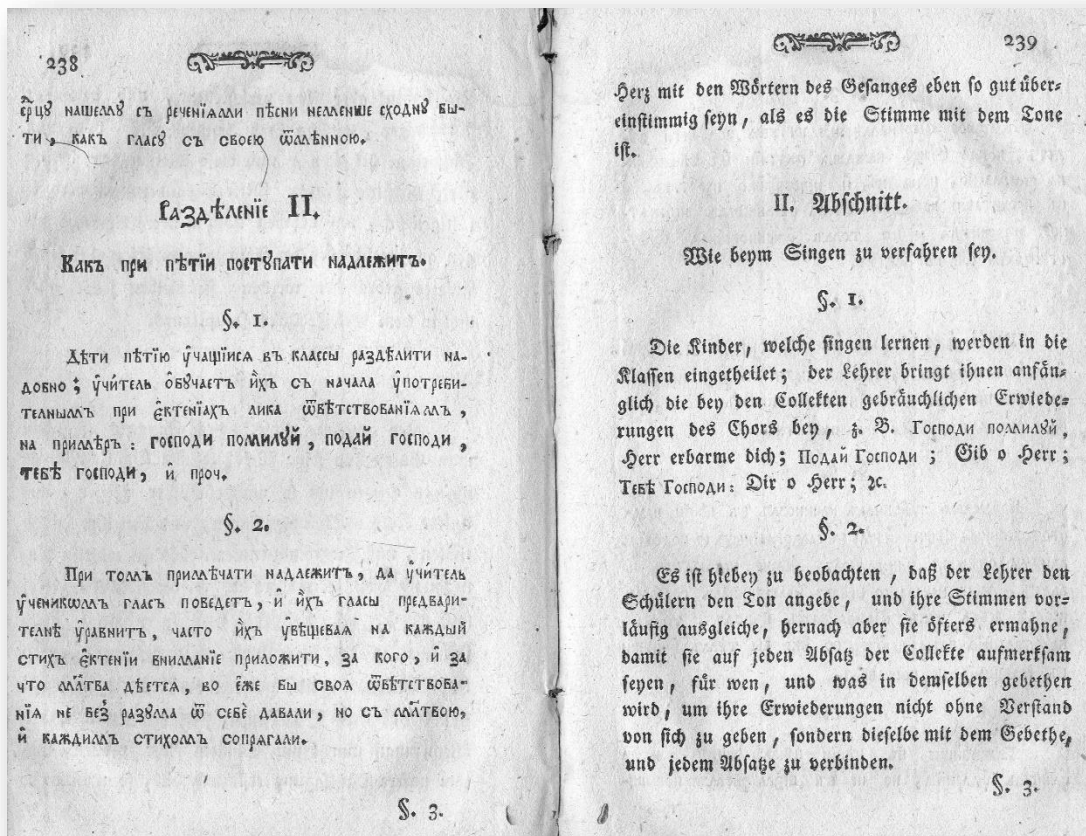
Уз то треба запамтити, да ће учитељ својим гласом ученике водити и њихове гласове унапред уједначити, често их подсећајући на то да на сваки стих јектеније обрате пажњу, за кога и за шта се молитва чини, да не би своје одговоре без разума давали и да би са молитвом и са сваким стихом били повезани.⁵¹⁵

Пут ка остваривању наведених циљева јесте, по Јанковићевом мишљењу, примена показне наставне методе праћене подробним тумачењем садржаја текста, уз отворену могућност тражења допунских објашњења од стране ученика:

Учитељ ће учинити добро дело ако стих сваке јектеније из Службеника гласно, јасно и без журбе прочита и објасни ученицима оно што не разумеју у сваком прочитаном стиху, а затим уобичајена одговарања отпева.⁵¹⁶

⁵¹⁵ Исто.

⁵¹⁶ Исто, 240.



Слика 14

Теодор Јанковић Миријевски, „Како при појању треба поступати“
(фрагмент).

Ручнаја књига, Беч: Штампарија Јозефа Курцбека, 1776, 238–239.

Народна билиотека Србије

(Стара књига I 696/2)

Како је налаже Фелбигеров *нормални* метод, након усвајања најједноставнијег градива следи савладавање теже наставне материје. С обзиром на то да је литургија најпосећенија служба међу богослужењима унутар црквене године,⁵¹⁷ те да ће највећи број ученика – не само током школовања, већ и у одраслом добу – бити у прилици да присуствује литургији и евентуално певањем учествује у њој, Јанковић сматра да следећи корак у стицању знања треба да буде овладавање песмама стандардног литургијског репертоара. У вези са тим, он предлаже и учење песама сложеније мелодијске структуре, постављајући тако пред ученике знатно веће извођачке захтеве од просечних:

Када учитељ научи ученике *Господи помилуј* [...], тада треба да почне да их учи по реду песме, које су уобичајене на литургији, следствено томе херувике и причасне.⁵¹⁸

За следећу фазу у учењу појања – предвиђену за ученике са солидним знањем стеченим током претходног школовања – Јанковић препоручује певање по моделима, односно *кројење*, изражавајући при томе негативан став према мелодијском импровизовању од стране учитеља, које је би било развијено до степена нарушавања идентитета црквених напева и које би, следствено томе, отежавало ученицима разумевање отпеваног:

⁵¹⁷ Никола Попмихајлов, *Водич за појце кроз савремену неумску нотацију*, Београд: Јасен; Подгорица: Манастир Ђелија Пиперска, 2007, 23.

⁵¹⁸ Теодор Јанковић Миријевски „О појању уопште“, *Ручнаја књига...*, нав. дело, 240.

Децу која су при оваквом начину учења појања узнатредовала, учитељ треба да почне да учи самогласне с подобнима, при чему надале треба да води рачуна о томе да од почетка то чини уједначеним гласом, без свих такозваних манира, тј. без подрхтавања⁵¹⁹ гласа, како не би ученике довео у забуну.⁵²⁰

Будући да правилна акцентуација слогова текста утиче на разумљивост поруке садржане у литерарном предлошку богослужбене песме, али и да речи у стиховима – преко своје акцентске логике – служе као помоћно средство за усвајање и памћење њене мелодијске компоненте,⁵²¹ Јанковић сматра усклађеност говорних и певаних нагласака најважнијим квалитетом једне појачке творевине, који стога треба да дође до изражаја и у демонстрацији певачке вештине од стране учитеља. У вези са тим, Јанковић наводи следеће:

Најважније о чему у појању треба водити рачуна јесте да учитељ не појачава нагласке преко мере, и да при томе пази на сваки препознати знак, како би ученици, а и сами слушаоци, могли да разумеју сваки отпевани стих.⁵²²

⁵¹⁹ Трилера, украса (прим В. А).

⁵²⁰ Теодор Јанковић Миријевски „О појању уопште“, *Ручнаја књига...*, нав. дело, 240.

⁵²¹ Драган Ашковић, *Увод у црквено певање*, Београд: Православни богословски факултет, 2016, 32.

⁵²² Теодор Јанковић Миријевски „О појању уопште“, *Ручнаја књига...*, нав. дело, 240, 242.

Јанковић препоручује да учитељ произноси црквене песме умереном јачином гласа, а изразиту фацијалну експресију сматра непристојном, самим тим и непожељном:

Певање треба почети средњом јачином гласа и на исти начин наставити и завршити. Усиљеност и непристојност, тј. различите положаје грла и лица треба избегавати.⁵²³

Сматрајући примену описаног методског поступка сигурним начином овладавања појачким умећем до нивоа на којем може да допринесе васпитању деце школског узраста у складу са моралним начелима хришћанске вере, Јанковић указује на конкретне исходе процеса о којем је реч. У потцелини „О корисности појања“ он истиче да је – поред истрајавања у побожности – и обликованост мисаоног тока појединца у складу са порукама исказаним у текстовима богослужбених песама значајан резултат доброг владања праксом црквеног певања:

Појањем на прописани начин ученици бивају још боље упућени на то да се се одрже у богоугодности, да при вршењу божанствене службе усклађују сопствене мисли са изрекама уобичајених песама, усмеравајући их на сваку тему о којој се пева.⁵²⁴

⁵²³ Исто, 242.

⁵²⁴ Исто.

Јанковић такође наглашава да добро познавање појачке вештине може имати целоживотну актуелност за појединца који је стекао основно образовање у реформисаном школском систему. Богобојажљив и трудољубив поданик, лојалан владару и држави, налази животну утеху у појању благоугодних песама и црпи из њих снагу за испуњавање задатака које му намеће предодређена друштвена улога. Црквено појање задржава значај за духовни развој појединца и у његовом одраслом добу, у коме Фелбигеров став да је чак и побожност ствар вежбе и воље нимало не губи на важности:

Појање није корисно само младим, још неодраслим људима у време док траје школовање, већ се корист од појања шири и на цео њихов живот. Када заврше школу, одрасли младићи се придружују заједници својих сународника истог звања и друштвеног статуса; тада им појање може бити од велике користи; они могу да проводе своје слободно време у појању хришћанских и благотворних стихова, тешећи се у свом тескобном животу благочестивим песмама, које ће им служити за олакшавање тешкоћа и ојачавање трпељивости. Они ће улепшавати своје часове одмора у пољима корисних тема црквених песама. Тиме ће бити привучени у цркву, јачати у страху Божјем и вежбати се у побожности, јер су оспособљени да певају све што служи исказивању богоугодности и буђењу страха Божјег у нашим срцима.⁵²⁵

⁵²⁵ Исто, 244.

Јанковићева одређења базичних појмова црквеног једногласја у православној традицији, па и само поимање феномена богослужбеног певања, указују на ауторово слабо теоријско познавање материје о којој је реч. Међутим, степен усклађеност сугерисане методичке процедуре и природе „градива“ које ученици треба да савладају, сведоче о томе да је Јанковић имао одређено појачко искуство. Њега могао да стекне током школовања у Покрово-Богородичиној школи у Сремским Карловцима, коју је основано митрополит Павле Ненадовић 1749 године. Наиме, у оквиру овог школског завода сложене организационе структуре, у којем су деловале две основне школе – словенска и грчка, две ниже средње – клерикална, „Илирско-граматичка“ и једна виша средња – латинска школа (коју је похађао и Јанковић) – ученици су били обучавани у појању на свим образовним нивоима и редовно су посећивали богослужења у катедралној цркви.⁵²⁶ Тако је Јанковић и сам могао да спозна колико чин појања помаже ономе ко пева да разуме истине вере, односно да усвоји „све оно што је садржано у црквеним песама, а што пролази поред ушију слушалаца све док и сами не постану појци“.⁵²⁷

С обзиром да су наставни кадар Покрово-Богородичне школе чинили и српски студенти Кијево-Могиланске академије и да се настава катихизиса заснивала на руској богословској литератури, логично је претпоставити да је Јанковић већ тада имао прилику да се упозна са догматским канонима Руске православне цркве и патристичке традиције, по којима значај црквеног појања – сагледаног у јединству певања и живота⁵²⁸ – лежи у служењу духовном усавршавању човека кроз подвиг молитве, као и са ставовима о његовој морално-васпитној сврси. Круг

⁵²⁶ Никола Гавриловић, „Српско школство у Хабзбуршкој монархији“, на. дело, 128.

⁵²⁷ Л. Н. Парийский, „История церковного пения“, *Журнал московской патриархии*, 1949, 12, 52–64.

⁵²⁸ По речима Климента Александријског, правилно појање је последица исправног живота, а праведан живот услов за правилно појање. Нав према: Владимир Иванович Мартынов, *История богослужебного пения*, Москва: РИО ФА, 1994, 39–40.

сознања на тему о којој је реч могао је да прошири и током школовања у коморанском Протестантском лицеју, кроз контакте са студентима из Руске Империје, углавном бившим питмомцима Кијево-Могиљанске академије,⁵²⁹ и да потом, на основу њих, препозна православно црквено појање као погодно средство за остваривање терезијанских реформских циљева везаних образовну сферу – које истовремено доприноси и очувању верског и националног идентитета српског народа у новонастајућим околностима.

⁵²⁹ Више о руским студентима на протестантским лицејима у XVIII веку видети у: Владимир Симић, „Утицај пијетизма на српске интелектуалце...“, нав. дело, 161–163.

4 СРПСКО ПОЈАЊЕ И РУСКО-СРПСКЕ РЕЛАЦИЈЕ У XVIII ВЕКУ: МУЗИЧКИ АСПЕКТ

4.1 Кијевско појање – српско појање: термилошка питања

У научној литератури посвећеној кијевском појању под овим појмом често се подразумева целокупна традиција црквеног једногласја, актуелна на тлу југозападне Русије од времена примања хришћанства до данас – по аналогији са општим појмом знаменог појања у Московској Русији⁵³⁰ – или, пак, шири круг литургијских напева – са атрибуцијом кијевског појања или без ње – коришћених на југозападном подручју источнословенских земаља, различитих по пореклу и времену настанка, као и времену увођења у богослужбену праксу.⁵³¹ Одређења која се уклапају у наведене детерминације срећу се у великом броју написа украјинских музиколога специјализованих за проблематику црквене једногласне музике и богослужбеног вишегласног певања. Тако, на пример, по мишљењу Олесје Прилепе (Олеся Петрівна Прилепа), синтагма „кијевско појање“ представља својеврстан синоним за „украјинско-белоруски огранак источнословенске појачке уметности,⁵³² који обухвата, не само новију црквену мелодијску традицију

⁵³⁰ Елена Юрьевна Шевчук, „Киевский распев“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 33, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2013, 370.

⁵³¹ Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті церковно-монодичного співу України та Білорусії XVII–XVIII ст.*, дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства, Київ: Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 1999, 6.

Анастасія Вікторівна Кузькіна, *Киевский распев в отечественной рукописной традиции второй половины XVII–XVIII веков*, дисертація на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, Москва: РАМ им. Гнесиних, 2015, 7.

⁵³² Олеся Петрівна Прилепа, *Функції музичного тексту у втіленні канонічного змісту Богородичних піснеспівів у традиції богослужбового співу Києво-Печерської лаври (за джерелами кінця XVI – початку XIX ст.)*, дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства, Київ: Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського, 2011. Нав. према: Анастасія Вікторівна Кузькіна, *Киевский распев в отечественной рукописной традиции...*, нав. дело, 3.

југозападноруског порекла, односно кијевско појање у ужем смислу речи и његове локалне варијанте, већ и древне руске знамене напева.⁵³³ Слично гледиште заступа и Олена Шевчук, која сматра кијевско појање базичним видом украјинског црквеног једногласја са хиљадугодишњу традицијом, који је коначно дефинисан као огранак источнословенске појачке уметности у православном грчко-византијском ареалу у доба Великог раскола средином XI века.⁵³⁴ Значење појма, по мишљењу ауторке, обухвата и музичко наслеђе, чије је исходиште инострано, али је у XVII и XVIII веку превасходно представљено кијевским напевом, односно једногласним химнографским остварењима са атрибуцијом *напелу киевског*⁵³⁵ у музичким рукописима – који се поистовећује са појмом кијевског појања у ужем значењу.⁵³⁶

Драгоцено мишљење на ову тему изнела је и Олександра Цалај–Јакименко (Олександра Сергіївна Цалај–Јакименко) која је, при одређивању значења појма „кијевско појање“, пошла превасходно од становишта актуелних у XVII столећу, у доба формирања тзв. *кијевске школе музике*, када се под овим термином подразумевала црквено-појачка уметност Украјине, не само традиционално једногласје, већ и хорско богослужбено вишегласје (*партес*),⁵³⁷ услед чињенице да – паралелно са једногласјем – представља интегрални део украјинске црквено-појачке праксе још од краја XVI века.⁵³⁸ Дуго времена израз „кијевско појање“ коришћено је и као синоним за руско појање – уколико се радило о руско-украјинским напевима, као и националним огранцима

⁵³³ Исто.

⁵³⁴ Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 6.

⁵³⁵ Више о томе видети на стр. 211–215 овог рада.

⁵³⁶ Исто.

⁵³⁷ Партесно певање (од латинског: *partes* /делови, деонице/ јесте хармонско вишегласје европског типа. У наведеном случају превасходно се мисли на хармонизације једногласних напева.

⁵³⁸ Олександра Сергіївна Цалај–Јакименко, *Київська школа музики XVII ст.: київське пініє, київська нота, київська грамати́ка*, дисертація на здобуття наукового ступеня доктора мистецтвознавства, Київ: Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 2004, 55.

црквено-појачке традиције грчко-словенског културног региона – односно грчког, бугарског, српског, руског, белоруског и молдавско-грчког појања забележеним у украјинским Ирмологионима.⁵³⁹ Стога, закључује ауторка, кијевско појање у ширем смислу речи јесте украјинска појачка традиција, односно „древна хиљадугодишња грана украјинске професионалне културе“,⁵⁴⁰ која је сачувана до данас у многобројним југозападноруским ирмологионима насталим у раздобљу од XVI до XVIII века, са мелодијама забележеним руском квадратном нотацијом,⁵⁴¹ док његово уже значење – попут одређења термина острошки, межигорски, подгорни или волински напев⁵⁴² – указује на постојање помесних мелодијских традиција ирмолошког химнографског репертоара, које су се развиле у различитим појачким школама. То је, по њеном мишљењу, разлог што су одговарајућим називима означавани, не само украјински напеви коришћени у одређеним појачким средиштима, већ и мелодије страног порекла, које су биле подвргнуте процесу адаптације у различитим етнолокалним центрима.⁵⁴³

Међу ауторима истоветне оријентације налази се и Мирослав Антонович (Мирослав Иванович Антонович), који кијевско појање дефинише као ново украјинско црквено једногласје, оличено у црквеним песмама које су забележене у украјинским нотним Ирмологионима у периоду од XVII до XX века, а такође и синодалним издањима појачких књига, под називом знамено, кијевско, кијевско-печерско, бугарско појање,

⁵³⁹ Више о наведеном типу појачког зборника видети на стр. 206–219 овог рада.

⁵⁴⁰ Нав. према: Олександра Сергіївна Цалай–Якименко, *Київська школа музики XVII ст....*, нав. дело, 55.

⁵⁴¹ Руска квадратна нотација (кијевска нотација, *киевское знамя*), представља систем петолинијске нотације за записивање једногласних и вишегласних песама Руске православне цркве, разрађен у украјинским и белоруским земљама 90-их година XVI века. Више о томе видети у: Елена Юрьевна Шевчук, „Киевская нотация“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 33, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2013, 292.

⁵⁴² Више о одликама ових напева видети у: Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 141–162.

⁵⁴³ Олександра Сергіївна Цалай–Якименко, *Київська школа музики XVII ст....*, нав. дело, 55.

итд.⁵⁴⁴ Мелодије које се налазе наведеним зборницима, сматра аутор, представљају у мањем или већем степену „дела украјинског духа, независно од тога што су се, или појавиле у Украјини или потичу од оних мелодија, које су донесене у украјинске крајеве из других земаља (Византије, Грчке, Бугарске, итд.) и – пролазећи у украјинској средини одговарајућу еволуцију – постале украјинске.“⁵⁴⁵

Према дефиницији Јурија Јасиновског (Юрій Павлович Ясіновський), кијевско појање јесте централноукрајинска редакција једног општег – украјинског појања, која је обликована у XVII веку „као завршетак музичко-стилске еволуције духовног једногласја, чији почетак сеже до времена формирања старокијевског појања [...]“⁵⁴⁶ На том путу, истиче Јасиновски, „догађала се активна адаптација грчковизантијског духовног једногласја и њене словенско-балканске рецепције, а такође и постепено зближавање са западноевропском културом“.⁵⁴⁷ Формирано у оквирима три регионалне музичко-стилске традиције – 1) грчко-византијске (новогрчко појање), 2) балканско-словенске (новобугарско појање), као и 3) помесне (кијевске) – кијевско појање препознато је као мелодијски систем специфичних музичко-естетских својстава 20-их година XVII века у оквиру *кијевске школе музике* и прешло је етнолокалне границе, доспевши у богослужбену праксу на истоку и западу Украјине, као и на подручју Белорусије и Московске Русије.⁵⁴⁸ Аутор, дакле, истиче широку распрострањеност кијевског појања, оличену у подударности репертоара који се њоме пева и истоветности многих

⁵⁴⁴ Мирослав Иванович Антонович, „Дешо про українску церковну монодію та про назви знаменний и київський розспіви“, в: Юрій Павлович Ясіновський (ред.), *Musica Sacra: Збірник статей з історії української церковної музики*, Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997, 87.

⁵⁴⁵ Нав према: исто.

⁵⁴⁶ Юрій Павлович Ясіновський, *Українська сакральна монодія: історія, тексти, музично-стильові наверстування*, автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора мистецтвознавства, Київ: Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 1998, 35.

⁵⁴⁷ Исто, 35.

⁵⁴⁸ Исто.

напева са атрибуцијом или без ње у наведеном просторном опсегу, која сведочи о територијалном јединству појачке традиције и оспорава везаност кијевског појања искључиво за град Кијев и области око њега. Тај феномен јединства појачког наслеђа уочава и Елена Шевчук, наводећи да се смисао назива „кијевско појање“ приближава по степену општости и обухватности појму „Кијевска Русија“, у чијим оквирима одређење „кијевски“ има значење „сверуски“.⁵⁴⁹

За већи број научника, пак, питање дефиниције кијевског појања неодвојиво је од проблематике његове генезе. Стога су њихова одређења појма углавном резултат сагледавања кијевских црквених мелодија у светлу њихове релације са знаменим појањем, односно уочавања постојања веза кијевских мелодија са знаменим напевима. Тако украјински истраживачи Александар Кошиц (Олександр Антонович Кошиць) и Павло Маценко кијевско појање сматрају једним од резултата еволуције самог знаменог појања и у вези са тим наводе следеће: „У XIII веку и почетком XIV столећа, од самог настанка знаменог појања, црквено пјеније еволуирало је у правцу помесних украјинских основа и у складу са њима, те најзад је дало ону варијанту знаменог појања, која је добила назив кијевски напев (или појање)“.⁵⁵⁰ Евген Онацки (Євген Дометійович Онацький) има истоветно мишљење, премда настанак кијевског појања временски лоцира другачије. Према мишљењу овог аутора, кијевско појање представља круг црквених мелодија, који се формирао Украјини крајем XI века из старог знаменог појања.⁵⁵¹

Дефиниције кијевског појања које произилазе из схватања знаменог појања као исходишта целокупног корпуса кијевских напева – чиме се објашњава и велика сличност појединих мелодија које припадају

⁵⁴⁹ Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 64.

⁵⁵⁰ Павло Маценко, *Конспект історії української церковної музики*, Вінніпег: Манітоба, 1973, 29.

⁵⁵¹ Євген Дометійович Онацький, *Українська мала енциклопедія*, 1, Буенос-Айрес: Накладом Адміністрації УАПЦ, 1957, 131.

кијевском појању са знаменим напевима – карактеристична су за руске научнике, чија су истраживачка интересовања у мањем или већем степену била усмерена ка поменутој теми. Тако Николај Стјагов (Николай Гаврилович Стягов) сматра да је кијевско појање једна од варијанти знаменог појања.⁵⁵² Истоветно становиште заступа и Дмитриј Разумовски, који је – укратко описујући кијевско појање – усмерио је своју пажњу на питање његовог порекла, те је изнео и став да је кијевско појање настало на темељу знаменог појања и да представља један његов вид.⁵⁵³ Николај Потулов такође истиче да је кијевско појање „по свом карактеру очигледно потиче од знаменог“⁵⁵⁴ и да у великом броју примера истоветно с њим.⁵⁵⁵ Јуриј Келдиш (Юрий Всеволодович Келдыш) сматра да је кијевско појање проистекло из знаменог пјенија и да свој назив – попут бугарског или грчког појања у руским музичким рукописима – дугује свој назив неким споредним околностима.⁵⁵⁶ Николај Успенски (Николай Дмитриевич Успенский) назива кијевско појање јужноруском граном знаменог појања.⁵⁵⁷ Наведено одређење усвојили су у целини и поједини други научници.⁵⁵⁸

Дефиницију кијевског појања истоветног усмерења, пак, Иван Гарднер (Иван Алексеевич Гарднер) ставља у општеисторијски контекст, третирајући га као врсту знаменог појања, која се формирала у доба када

⁵⁵² Николай Гаврилович Стягов, „Введение“, в: Архиепископ Николай Стягов (сост.), *Спутник псаломщика: Песнопения годовичного круга с требоисправлениями*, Джорданвилл: Архиерейский Синод Русской Православной церкви, 1959, 11.

⁵⁵³ Дмитрий Васильевич Разумовский, *Церковное пение в России...*, 2, нав. дело, 180.

⁵⁵⁴ Нав. према: Николай Михайлович Потулов, *Руководство к практическому изучению...*, нав. дело, 75.

⁵⁵⁵ Исто.

⁵⁵⁶ Юрий Всеволодович Келдыш, „Судбы знаменого распева в XVII веке“, в: Юрий Всеволодович Келдыш и др. (ред. кол.), *История русской музыки в десяти томах, 1: Древняя Русь*, Москва: Музыка, 1983, 218–219.

⁵⁵⁷ Николай Дмитриевич Успенский, „Киевский распев“, в: Георгий Всеволодович Келдыш (ред.), *Музыкальная энциклопедия*, 2, Москва: Советская энциклопедия / Советский композитор, 1974, 790.

⁵⁵⁸ Упор. на пример: Татьяна Феодосиевна Владышевская, *Музыкальная культура Древней Руси*, Москва: Знак, 2006, 102; Vladimir Morosan, *Choral Performance in pre-Revolutionary Russia*, Michigan, UMI Research Press, 1986, 39.

су југозападни делови руске Митрополије, чије се подручје јурисдикције првобитно подударало са границама разједињених кнежевина под влашћу династије Рјурикович, а затим је потпало под пољско-литванску власт.⁵⁵⁹ Стога се развој кијевског појања, сматра Гарднер, није одвијао без извесног степена западног утицаја. Позивајући се на садржај многобројних украјинских нотних Ирмологиона, који су доспели у Московску Русију након 1654. године, Гарднер закључује да „кијевско појање представља југо-западно-руску варијанту или, тачније, даљи развој оног истог појања, који налазимо у неумским столповим⁵⁶⁰ рукописима из периода од XII до XIV века“.⁵⁶¹ Тај развој, истиче Гарднер, одвијао током неколико векова у југозападним православним областима, „одвојеним ходом историјских догађаја од оног дела источнословенске државе, који је потпао под власт Татара и, ослободивши се од њих, постао Московско царство.“⁵⁶² Идентификујући кијевско појање са кијевским напевом, Иван Вознесенски (Иван Иванович Вознесенский), такође истиче да је оно резултат преображаја руског црквеног, односно великог знаменог појања, који се догодио крајем XVI и почетком XVII века на тлу Украјине, те да је по својим музичким карактеристикама – попут малог знаменог појања, које је резултат истоветне и хронолошки подударне трансформације на тлу Московске Русије – тесно повезано са великим знаменом појањем и последично са византијским осмогласјем, али да има и бројне мелодијске специфичности, које га одвајају од исходишта.⁵⁶³

⁵⁵⁹ Иван Алексеевич Гарднер, *Богослужебное пение Русской Православной Церкви*, 1, Джорданвилл: Свято-Троицкий Монастырь, 1978, 126.

⁵⁶⁰ Знаменог, прим. М. М.

⁵⁶¹ Иван Алексеевич Гарднер, *Богослужебное пение Русской Православной Церкви*, 2, нав, дело, 99.

⁵⁶² Исто.

⁵⁶³ Иван Иванович Вознесенский, *Осмогласные роспевы трёх последних веков Православной Русской Церкви, 1: Киевский роспев и дневные стихирные напевы на „Господи возвах“: Техническое построение*, Киев: Типография С. В. Кульженко 1891, 7.

Поједини аутори запазили су да у много случајева постоји знатна разлика у степену мелизматичности између мелодија кијевског појања у ужем значењу који стоје уз истоветан текст у украјинским и руским рукописима и закључили су да је то резултат подвргавања украјинских напева бројним редакцијским интервенцијама на руском тлу. Уочено је, такође, да московски рукописни извори са атрибуцијом кијевског појања и синодална штампана издања⁵⁶⁴ садрже и одређен број кијевских напева којих нема у украјинским Ирмологионима. Ради се, наиме, о мелодијама које су први пут забележене у руским изворима, будући да су у украјинској појачкој пракси живеље у усменом предању.⁵⁶⁵ Као посебна група издвојени су напеви уз које стоји одредница „кијевски“ у изворима из XVIII века, мада су у XVII столећу већ постојали као део појачког сегмента богослужења у Украјини, али су записивани с без атрибуције. Ирмологиони из XVIII века, у којима је фиксиран кијевски напев, указују на разлог његовог касног одређења: то су зборници црквених песама, које су саставили украјински и белоруски појци у Русији, који су – упознавши се са помесним традицијама боље разумели оригиналност сопственог наслеђа, што је имало за последицу да у новонасталим Ирмологионима украјински напеви буду означени као „кијевско појање“.⁵⁶⁶ Атрибуција кијевског напева – у виду одреднице *напелу киевского* у украјинским музичким изворима и/или одређење *киевский распев* у руским појачким зборницима – представља полазну тачку и за идентификовање напева без атрибуције као кијевских, уколико би компаративно сагледавање указало

⁵⁶⁴ Ирмологиони украјинско-белоруског типа и Обиходи – специфично руски појачки зборници, прим. М. М.

⁵⁶⁵ Мирослав Иванович Антонович, „Дешо про українську церковну монодію...“, нав. дело, 87–88 ; Иван Иванович Вознесенский, *Осмогласные роспевы трёх последних веков Православной Русской Церкви, 1: Киевский роспев...*, нав. дело, 16–17. Анастасия Викторовна Кузькина, *Киевский распев в отечественной рукописной традиции...*, нав. дело, 29–33.

⁵⁶⁶ Елена Юрьевна Шевчук, „Киевский напев в контексте многораспевности (по материалам украинских и белоруских Ирмологионов XVII и XVIII веков)“, в: Юлия Владимировна Артамонова, Наталия Викторовна Заболотная (ред.), *Традициональная музыкальная культура на рубеже столетий: Проблемы, методы, перспективы исследования*, Москва: РАМ им. Гнесиних, 2008, 403–404.

на подударност њихових музичких одлика са мелодијско-ритмичим карактеристикама детерминисаних кијевских напева.

Изложене дефиниције упућују на закључак да су научници различито тумачили значење појма кијевског појања. Без обзира на то да ли су акценат стављали на одређење ширег или пак, ужег значења овог термина, сви они подразумевали су под њим црквене напеве, који су створени на југозападноруском, односно украјинском тлу – са једне стране преображајем мелодија страног порекла, а са друге, еволуцијом локалне појачке традиције у одговарајућем помесном оквиру, чије је средиште град Кијев. У нашем истраживању предлагемо одређење засновано на својеврсној синтези појединих изнетих становишта, по којој кијевско појање – *a priori* схваћено у ужем значењу као кијевски напев – представља националну украјинску варијанту знаменог појања, формирану преображајем древних столпових напева, под утицајем црквених мелодија католичке провенијенције и, делимично, украјинских фолклорних мелодија крајем XVI и почетком XVII века, у време када су западни и југозападни делови Руске митрополије били под пољско-литванском влашћу. Фиксирано у великом броју украјинских и белоруских Ирмологиона почев од краја XVI века, кијевско појање препознато је као систем богослужбеног певања специфичних музичких својстава у другој четвртини XVII века, када се у нотним записима започело са припајању одреднице *напелу киевского* мелодијама које му припадају. Релевантности оваквог одређења доприноси и мишљење Елене Шевчук, која – упоредо са инсистирањем на самосвојности и оригиналности кијевског напева у низу својих текстова – не заобилази ни резултате сопственог аналитичког компаративног истраживања, које указује на то да велики број кијевских и знамених мелодија јесу варијанте истог мелодијског типа, или су, пак, међусобно сродне, уз

постојање разлика које их чине националним редакцијама кијевског, односно знаменог појања.⁵⁶⁷

Насупрот различитим ставовима истраживачима чијим су проучавањима кијевског појања обухваћена и термилошка питања везана за овај појам, научници посвећени истраживању српског народног црквеног појања, који су се бавили и дефинисањем наведеног термина, јединствени су у ставу да се ради о мелодијама српских богослужбених песама на црквенословенском језику руске редакције, које су се развиле у фрушкогорским манастирима у другој половини XVIII века и да је свој други назив – карловачко појање – добило по Сремским Карловцима, седишту Карловачке митрополије,⁵⁶⁸ где је ускоро по оснивању Богословије 1794. године предавано као предмет.⁵⁶⁹ У вези са његовим пореклом, истицано је да се ради о „споју касновизантијске традиције и српског народног певања“,⁵⁷⁰ уз претпостављену могућност утицаја руског, посебно украјинског појања.⁵⁷¹ Поједини истраживачи, међутим, дају примат уделу фолклора у обликовању типичних својстава српског појања. У вези са уделом народне традиције Петар Бингулац наводи да српско црквено појање представља „po svojim osobinama, stečenim u toku istorijskog razvoja, originalnu tvorevinu, nastalu ukrštanjima uticaja crkve i

⁵⁶⁷ Олена Јуриївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 69; Елена Юрьевна Шевчук, „Киевский напев в контексте многораспевности...“, нав. дело, 403; иста: „Об атрибуции песнопений киевского роспева в многораспевном контексте украинской певческой культуры“, в: Ирина Евгеньевна Лозовая (ред.), *Гимнология: Материали международной конференции „Памяты протоиерея Димитрия Разумовского“*, 3–8 септембра 1996, Москва: Московская консерватория / Композитор, 2000, 375.

⁵⁶⁸ Од 1713. године, прим. М. М.

⁵⁶⁹ Petar Bingulac, „Crkvena muzika u Jugoslaviji – Srbija“, у: Креšimir Kovačević (ured.), *Muzička enciklopedija*, 1, Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod „Miroslav Krleža“, 1971, 370; Димитрије Стефановић, „Једна драгоценост у фонду Народне библиотеке карловачко појање“, у: Радмила Шуљагић (ured.), *Народна библиотека Србије. Споменница: 1832–1982*, Београд: Народна библиотека Србије, 1985, 67; Даница Петровић, „Српско народно црквено појање и његови записивачи“, у: Стана Ђурић–Клајн (ured.), *Српска музика кроз векове*, Београд: САНУ, 1973, 252; Ivana Perković, „Serbian Chant: Perspectives on the History of its Analysis“, *Cantus Planus*, Niederaltaich: International Musicological Society, Niederaltaich, 519–520.

⁵⁷⁰ Нав. према: Даница Петровић, „Српско народно црквено појање и његови записивачи“, нав. дело, 252.

⁵⁷¹ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника ...*, 2004, 6.

naroda“,⁵⁷² jep je „dugotrajni uticaj narodnih pojava u dugim etapama istorije mnogo [...] jači od dejstva povremenih crkvenih mera u regulisanju crkvenog pevanja.“⁵⁷³ Дакле, наглашена фоклорна црта – поред изразите самосталности у односу на византијски узор – представља, по мишљењу овог аутора, кључно својство новијег српског појања.

Једно од питања које је заокупљало пажњу истраживача српског народног црквеног појања јесте и оправданост његове поделе на београдску и карловачку варијанту. Познато је да Коста Манојловић први употребио термин *београдско појање*,⁵⁷⁴ означивши њиме онај вид новијег српског пјенија, која је у редакцији Стевана Мокрањца постао широко распрострањен. Даница Петровић исправно закључује да је Манојловићево установљење наведеног термина било „пре плод његових слободних размишљања него резултат упоредног сагледавања варијанти напева.“⁵⁷⁵ Наиме, компаративном анализом мелодија карловачког и београдског појања, спроведеном средином 90-тих година XX века установљено је да записи карловачког појања не показују међусобно довољан степен сличности да би се могли издвојити као посебан тип, нити одговарајући степен различитости у односу на Мокрањчев запис црквеног пјенија, да би се Мокрањчева варијанта могла издвојити као засебно – београдско појање.⁵⁷⁶

⁵⁷² Petar Bingulac, „Crkvena muzika u Jugoslaviji – Srbija“, нав. дело.

⁵⁷³ Исто.

⁵⁷⁴ Коста П. Манојловић, *Споменица Стевану Ст. Мокрањцу*, Београд: Државна штампарија Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, 1923, 169, 174

⁵⁷⁵ Даница Петровић, „Белградски распев“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексий II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 4, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2002, 518.

⁵⁷⁶ Ivana Perković, *Analitička studija melodike srpskog Osmoglasnika u zapisima Boljarića–Tajšanovića i Mokranjca: Pitanje opravdanosti podele na karlovačko i beogradsko pojanje*, diplomski rad odbranjen na Fakultetu muzičke umetnosti 1995. godine, 292–293.

4.2 Музички извори за проучавање веза између кијевског и новијег српског појања

Зборници кијевског појања

У појачкој традицији југозападне Русије напеви кијевског појања сачувани су у Ирмологионима, специфичним украјинско-белоруским зборницима мешовитог састава, који обухватају традиционални репертоар црквених мелодија забележен руском квадратном (кијевском) нотацијом и у скраћеном облику изложене химнографске циклусе Обихода,⁵⁷⁷ Осмогласника, Ирмолога, Минеја и Триода.⁵⁷⁸ Судајући по називу *Ирмологион* – чијим су колоквијалним преображајем настале варијанте *Ирмолой*, *Ермолой*, *Иермолой* и *Ярмолой*⁵⁷⁹ – украјински састављачи сматрали су да је жанр ирмоса од превасходне важности за овај зборник, иако су у његов састав улазиле песме из различитих химнографских циклуса, намењене годишњем, столповом⁵⁸⁰ и дневном богослужбеном кругу. Честа је двострука детерминација у његовом наслову, која гради комплекснија одређења – попут *Ирмолой, сиречь Осмогласник, эллински же Параклит, Ирмологион си есть Осмогласник, Ирмологион си есть Спевальник, Ирмологион или Катавасия* и других⁵⁸¹ – одражавајући настојање састављача, преписивача или, пак, издавача зборника ка прецизирању назива ове

⁵⁷⁷ О појачкој књизи Обиход видети на стр. 219–230 овог рада.

⁵⁷⁸ Елена Юрьевна Шевчук, „Ирмологион“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексий II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 26, Москва: Церковно-научни центр „Православная Энциклопедия“, 2011, 625.

⁵⁷⁹ Нав. према: Ю

рій Павлович Ясіновський, „Український нотолінійний Ирмолой як тип гимнографічного збірника: зміст, структура“, в: Олег Купчинский и Юрій Павлович Ясіновський (ред.), *Записки Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка*, 226, Львів: 1993, 48.

⁵⁸⁰ Ради се о богослужбеном кругу који је усклађено са поретком излагања тзв. јеванђелских столпова током црквене године. А. А. Ткаченко, „Воскресенье“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексий II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 9, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2005, 452.

⁵⁸¹ Нав. према: Юрій Павлович Ясіновський, „Український нотолінійний Ирмолой...“, нав. дело, 48.

појачке књиге. Разматрајући значења сложенијих одредница, Олена Шевчук указује на то да преовлађујуће коришћење термина „осмогласник“ у вези са Ирмологионом реферира, не само на избор одређених циклуса песама, већ и на глобално осмоделну структуру текста, усклађену са бројем гласова у делу књиге који садржи песме Осмогласника.⁵⁸² У контексту Ирмологиона, дакле, одредница „осмогласник“ поистовећена је са појмом осмогласја, будући да је поменути одељак обухватао у сваком гласу, не само изабране песме васкрсних служби, већ и ирмосе канона у свих осам гласова. Главна одлика Ирмологиона је синтетичност, „која се реализује у структури кроз коришћење четири принципа комбиновања песама – литругијског, осмогласног, календарског и жанровског – на тај начин што сваки од њих доминира у једном делу зборника“,⁵⁸³ те није било могуће распоређивање његовог укупног садржаја у осам целина према критеријуму припадности црквеним гласовима, типично за византијске и древноруске ирмологије.

Формирање Ирмологиона, које се догодило у доба процвата појачке уметности југозападне Русије крајем XVI и у првој половини XVII столећа, било је условљено практичним разлозима. Растућа напевна хетерогеност, карактеристична за наведено раздобље, довела је, наиме, до неопходности обједињавања црквених мелодија, различитих по пореклу и времену настанка, у једну појачку књигу. Новонасталим химнографским зборником – Ирмологионом⁵⁸⁴ – обухваћени традиционални мелодијски корпуси са домаћег тла, који првенствено припадају знаменом (столшовом) и – новијем – кијевском појању, као и асимиловано поствизантијско наслеђе, које превасходно образује тзв.

⁵⁸² Елена Юрьевна Шевчук, „Ирмологион“, нав. дело, 627.

⁵⁸³ Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 62.

⁵⁸⁴ Јуриј Јасиновски сматра да древноруски Кондакар, чија друга половина садржи, не само кондаке, већ и измењиве песме, представља својеврстан прототип украјинско-белоруског Ирмологиона. С обзиром на то да оба зборника нису моножанровске творевине, те не обухватају искључиво кондаке, односно ирмосе, Јасиновски сматра условним називе „Кондакар“ и „Ирмологион“ у вези наведеним појачким књигама. Юрій Павлович Ясіновський, *Українська сакральна монодія...*, нав. дело, 15.

грчко, бугарско, српско и мултанско⁵⁸⁵ појање у југозападноруској појачкој пракси.⁵⁸⁶ Настајали превасходно из пера самих црквених појаца, који су углавном били и учитељи појања, украјински ирмологиони имали су вишеструку практичну сврху. Факат фиксираности ширег локалног репертоара црквених напева, наине, чинио је Ирмологион адекватним помоћним средством у савладавању локалне појачке традиције – извором њеног одржавања и, по потреби, обнављања на основу музичких записа песама које улазе у његов састав.

С обзиром на немогућност сабрања целокупног годишњег химнографског материјала у једну појачку књигу, избор песама и њихово размештање по одређеном поретку вршило се при састављању сваког појединог примерка Ирмологиона, те је дистрибуција песама зависила од начина структурисања зборника и садржаја његових делова. На нивоу глобалног облика, број одељака најпре је варирао између четири и осам, а потом је – током XVII века – установљена његова четвороделна Ирмологиона, са утврђеним корпусом жанрова у равни целине са једне, а различитом жанровском концепцијом на нивоу одељака, са друге стране.

Стандардизован украјински Ирмологион чине следећи делови: 1) Обиход кратког састава, са изабраним песама свеноћног бдења и литургије,⁵⁸⁷ 2) Осмогласник, са изабраним песама васкршњих служби и ирмосима, рапоређеним по песама канона, 3) циклус подобних стихира у свих осам гласова, 4) годишњи минејско-триодски циклус, такође представљен избором песама.⁵⁸⁸ Наведена форма зборника

⁵⁸⁵ Молдавско-влашко, прим. М. М.

⁵⁸⁶ Елена Юрьевна Шевчук, „Ирмологион“, нав. дело, 625–626.

⁵⁸⁷ Ради се стандардном репертоару који је обухваћен литургијама: Св. Јована Златоустог, Св. Василија Великог и Пређеосвећених Дарова.

⁵⁸⁸ По мишљењу Олене Шевчук, смањење броја одељака у Ирмологиону, које се догодило у првој половини XVII века, било је повезано са променама одређених принципа његове изградње: формирање сегмената на основу песама одређених жанровско-тематских циклуса – попут ирмоса, стихира или сједалних – постепено је замењено њиховим укључивањем у одељак који обједињује васкрсне стихире и ирмосе Осмогласника са ирмосима Празничног Минеја, при чему је календарски део, који чине песме Триода, остајао готово непромењен. Елена Юрьевна Шевчук, „Протоиерей Иоанн Вознесенский о репертуаре украинских нотолинейных Ирмологионов XVII – начала XVIII вв:

преовладала је у југозападној Русији крајем XVII и почетком XVIII столећа, а њена доминација, која је одражавала „општу стилску еволуцију украјинске химнографије у правцу стабилизације, одређеног степена упрошћавања и унификације“,⁵⁸⁹ додатно је осигурана појавом првих штампаних издања зборника у Лавову међу њима и тзв. *Љвовског ирмологиона* из 1709. године, који је – као извор и за рукописно умножавање – задржао своју актуелност и кроз читав XVIII век.

Обим заступљеног химнографског материјала у Ирмологиону није постојан, што се посебно односи на његов обиходни, као и на и празнични одељак.⁵⁹⁰ Проучавајући њему доступне примерке зборника, Иван Вознесенски уочио је „неодовољну комплетност“ као њихову заједничку одлику, која долази до изражаја, не само приликом међусобног поређења, већ и у компарацији са московским синодалним издањима из 1772. године, чијем је саставу еквивалентан садржај одговарајућих делова украјинске књиге.⁵⁹¹ Констатујући да Ирмологион обухвата потпуни годишњи круг црквеног појања, али не и све песме које припадају годишњем кругу, Вознесенски указује на важну карактеристику процеса настајања зборника – произвољност приступа састављача химнографском материјалу и доноси следећи закључак о улози усмене традиције у појачкој пракси југозападне Русије: „Песме које нису стављене у ноте појале су се [...] кратким напевима, који су сачувани у усменом предању. Јер, не можемо ни да замислимо да су песме неопходне за богослужење само читане или, чак, изостављане.“⁵⁹² Исправност његовог мишљења потврђује чињеница да се већина мелодија које нису фиксиране у

Современный комментарий“, *Вестник ПСТГУ V: Музыкальное наследие христианского мира*, 2007, 1/1, 106.

⁵⁸⁹ Нав. према: Юрий Павлович Ясіновський, „Український нотолінійний Ирмолой...“, нав. дело, 52.

⁵⁹⁰ Квантитативна различитост садржаја Ирмологиона узрок је изразите хетерогености обима ове појачке књиге, која је обухватала приближно између 300 и 600 листова. Елена Юрьевна Шевчук, „Протоиерей Иоанн Вознесенский...“, нав. дело, 107.

⁵⁹¹ Иван Иванович Вознесенский, *Церковное пение Юго-Западной Руси по нотолінейтѣм Ирмологіам XVII и XVIII веков*, Москва: Музыкальное издательство П. И. Юргенсона, 1898, 8–9.

⁵⁹² Исто, 9.

украјинским зборницима или су, пак, бележене веома ретко – попут напева *Господи возвах*. тројичног или катавасије кијевског појања у *Љвовском ирмологиону* из 1709. године – одликује једноставним, речитативним или полусилабичним мелодијским устројством⁵⁹³ и да песме, које поседују ове музичке карактеристике, нису компликоване за памћење, те их је било могуће преносити усменим путем.⁵⁹⁴ У осврту на наведену констатацију Ивана Вознесенског, Олена Шевчук констатује и „обрнуту правилност“, те као један од разлога фиксирања песама наводи њихово комплексно мелодијско устројство: „И заиста, бројне обиходне и празничне песме [...] ⁵⁹⁵ дуго трају и тешке су за памћење, што значи да је било неопходно да буду забележене – ако не због искусних појаца, онда свакако због младих певача, *спудеја*⁵⁹⁶ хорског дела.“⁵⁹⁷ Ниво заступљености усменог предања у локалним појачким праксама југозападне Русије, дакле, обрнуто је сразмеран степену обухватности зборника који су настајали у њиховим оквирима: што је мање песама унето у појачку, то је више текстова остало изван ње и произносило се без помоћи нотног записа.

Олена Шевчук, међутим, идентификује – поред мелодијске сложености – и друге разлоге уношења песама у Ирмологион, следствено томе и текстова озвучених кијевским појањем. То су: а) слабија учесталост извођења у току црквене године и из ње проистекла неопходност подсећања „на лицу места“, тј. уз ослонац на нотни запис током самог богослужбеног чина, б) припадност манастирским богослужењима, која су

⁵⁹³ Мелодије тзв. *кратког напева* познате су нам из појачких књига насталих у Московској Русији, у временском распону од једног и по века, почев од средине XVII столећа.

⁵⁹⁴ Изостављање мелодијски сложенијих песама могло је да значи и да су извођене напамет, али и да су се налазиле у другим зборницима коришћеним у богослужењима одређенеог храма. Олена Јуриївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 45.

⁵⁹⁵ Оне које припадају великом појању, прим. М. М.

⁵⁹⁶ Спудеј (укр. спудеї) – ученик бурсе, колегија, братствених школа и Кијево-Могиланске академије у периоду од XVI до XVIII века. І. К. Білодіда (ред.), *Словник української мови: в 11 тт*, 9, Київ: Наукова думка, 1970–1980, 611.

⁵⁹⁷ Нав. према: Олена Јуриївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 58.

деталјније разрађена од служби у парохијским црквама и дужа су по трајању од њих и в) доспевање из једног локалног огранка појачке традиције југозападне Русије у други и намера појаца-состављача зборника да сачувају од заборава напеве – „досељенике“ који су им били занимљиви.⁵⁹⁸ Евентуално укрштање наведених фактора у једној песми чинило је њено бележење обавезним.⁵⁹⁹ Сагледавајући констатацију Олене Шевчук из супротне перспективе, закључујемо да један од узрока изостављања песама из украјинских зборника или, пак, уношења у њих само у изузетним случајевима, лежи и у чињеници да се оне нису уклапале у наведене критеријуме одабира појачког материјала, те да су на украјинском тлу егзистирале превасходно у усменом предању, независно од степена сложености мелодијског устројства.

Почетак уношења синтагме *напелу киевског*⁶⁰⁰ у Ирмологион, у сврхе указивања на мелодије које припадају кијевском појању, везује се за 20-те године XVII века и временски се поклапа са обновом западноруске православне јерархије на челу са митрополитом Јовом Борецким (Јов Борецький) и препородом града Кијева – седишта Митрополије, који је тада ступио у нову етапу верског, културног и просветног развоја.⁶⁰¹ Међутим, појава назива *напелу киевског* у музичким рукописима – којим су се означавале, како појединачне песме тако и химнографски циклуси – није хронолошки подударна са појавом

⁵⁹⁸ Исто, 59.

⁵⁹⁹ Исто.

⁶⁰⁰ Појам *напел* („напель“) у украјинској и белоруској црквено-појачкој пракси односио се на корпус напева који имају заједничко порекло, ређе на једну самосталну мелодију или неколико њих и одражава представу преписивача о пореклу или месту њихове употребе. Термин *напел* одговара значењима руске речи *распев* („распев“) – варијанта, редакција или, пак самостална верзија напева на канонски текст – која је такође уношена под руским утицајем у зборнике настале у источној Украјини и Белорусији у XVIII веку и постала широко распрострањена на територији југозападне Русије након публиковања синодалног *Обихода* 1772. године и прихватања његовог садржаја и терминологије. Елена Јурјевна Шевчук, „Киевский распев“, нав. дело, 371; иста: „Об атрибуции песнопений киевского распева...“, нав. дело, 376.

⁶⁰¹ Сергей Маркевич (протоиерей), *Осмогласие киевского распева: История. Современность. Пути возрождения*, Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2010, 29.

кијевског појања као (релативно) новог мелодијског система у богослужбеној пракси југозападне Русије. Олена Шевчук истиче да је већина кијевских напева фиксирана у нотним зборницима пре него што је подвргнута атрибуцији, те да постепено повећавање броја песама са одредницом *напелу киевского* током XVII века, не сведочи толико о обогаћивању појачке традиције, колико о ширењу употребе самог назива.⁶⁰² Кијевски напев, наиме, забележен је први пут – без атрибуције – у *Супрасаљском ирмологиону* насталом између 1596. и 1601. године, о чему сведочи мелодијска подударност одређених песама обухваћених овим зборником и оних које су познате као „кијевске“ почев од треће деценије XVII века, на основу чега се настанак кијевског појања везује за крај XVI столећа.⁶⁰³

⁶⁰² Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 58.

⁶⁰³ Више о томе видети у: Анатолий Викторович Конотоп, „Супрасаљський ирмологион“, *Советская музыка*, 1972, 2, 121.



Слика 15

Литургија напелу киевского (фрагмент)
 Львовски Ирмологион, 1709, л. 5г

Основу химнографског репертоара кијевског појања у Ирмологиону, која је установљена 20-их и 30-их година XVII века, чине песме Обихода – превасходно непроменљиви корпуси свеноћног бдења и литургије Св. Јована Златоустог, као и одређен број химни за богослужења Великог поста и Страсне седмице. Репертоарско проширење *напелу киевског* одвијало се у неколико таласа до краја XVIII века. Тако је средином XVII столећа дошло до обогаћења жанровског састава кијевског појања, при чему се одговарајућа одредница углавном односила на циклусе песама исте врсте.⁶⁰⁴ У првој половини XVIII века атрибуцији су подвргнуте и друге песме вечерња и јутрења – подобне стихире, више празничних стихира и кондака, као и стихире молебана и Посног Обихода – у рукописима, које су начинили украјински појци на тлу Московске Русије.⁶⁰⁵ У другој половини XVIII столећа – последњој етапи ширења атрибуције на нове химне, „кијевским“ су се називале песме, које раније нису имале ово одређење,⁶⁰⁶ или су, пак, ретко уношене у појачке зборнике – претпостављамо због тога што су углавном живеле у усменом предању.⁶⁰⁷

С обзиром на неуједначен састав Ирмологиона, сваку песму одликује јединствена учесталост појављивања и атрибуције у њему. Ипак, према степену заступљености у украјинским музичким рукописима, песме кијевског појања могуће је сврстати у три групе:

1) Песме често уношене у зборнике, углавном са атрибуцијом. Ради се о химнама свеноћног бдења и литургије, које чине репертоарско језгро кијевског појања, песмама Посног Обихода, као и појединим неопходним химнама. То су: *Благослови душе моја, Господа, Блажен муж, Бог Господ* на 8 гласова, *Херувимска песма, Милостъ мира, Достојно и праведно,*

⁶⁰⁴ Нпр. катавасија молебна на 8 гласова, припеви *Блажена* (са тропарима или без њих) на 8 гласова, причасни за седмичне дане, богородични помена итд.

⁶⁰⁵ Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 55–58.

⁶⁰⁶ Ради се о прокименима *Господ воцарисја* и *Се ниње благословише Господа*, светилном *Чертог твој* и молитви *Оче наш*. Исто.

⁶⁰⁷ У питању су химне *Свете тихиј* и *Јединородни Сине*. Исто.

Свјат, *Благословен грјади, Појем Тја*,⁶⁰⁸ *Хвалите Господа с небес. Алилуја, О Тебје радујетсја, На рјеках Вавилонских, Да сја исправит*,⁶⁰⁹ *Ниње сили*, катавасија на 8 гласова *Избави от бјед* и кондак Исусу Слатком *Возбрани Војеводо*, итд.

2) Песме бележене с времена на време, често без атрибуције. Реч је такође о химнама свеноћног бдења и литургије: *Достојно јест, Хвалите имја Господње*, богородични на 8 гласова, тројични на 8 гласова, *Свјати Боже, Једин свјат, Блажена* на 8 гласова, *Чашу спасенија* и *Кирие елеисон* (на архијерејској литургији).

3) Песме које су веома ретко заступљене у зборницима, углавном без атрибуције. Ради се о појединачним мелодијским верзијама следећих текстова свеноћног бдења и литургије: *Придите поклонимсја, Свјете тихиј, Господи возвах, Величај, душе моја, Господа, Слава во вишњих Богу, Преблагословена ти, Богородице дјево, Утверди, Боже, православнују вјеру нашу, Сподоби, Господи, Јединородни Сине, Ниње отпушчајечшчи, Творјај, Ангели, Во всју земљу, Спасение содјелал јеси, Радујетсја праведни, Тјело Христово примите* итд.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ *Тебе појем*, прим. М. М.

⁶⁰⁹ *Да исправитсја*, прим. М. М.

⁶¹⁰ Више о класификацији песама кијевског појања према наведеним критеријумма видети у: Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 55–58.



Слика 16

Литургија киевскаја (фрагмент)
Западноукрајински Ирмологион, 1674. г.
Архив САНУ Рс. 64, л. 3

Занимљиво је да већина песама са одредницом *напелу киевског*, нарочито свеноћног бдења и литургије, има своје музичке „двојнике“, па је окруженост кијевских напева ширим мелодијском спектром чији је састав разноликог порекла – локалног или иностраног – узроковала додатну неопходност јасне диференцијације мелодија насталих у оквиру различитих црквено-појачких пракси. Типична манифестација *многораспевности* – принципијелне могућност постојања више напева на један исти богослужбени текст, која је „тесно повезана са кулминационим етапом развоја источнословенске појачке уметности у другој половини XVI века и у XVII столећу“,⁶¹¹ подразумева у музичком запису двократну или трократну узастопне појаве истоветног текстуалног предлошка озвученог различитим мелодијама, укључујући и оне иностраног порекла, међу којима се налази и напев кијевског појања. У зависности од разлога уношења више мелодијских верзија истог богослужбеног текста у украјинске појачке зборнике, разликују се три типа *многораспевности* – а) функционални, б) територијални (синхронијски) и в) привремени (дијахронијски).⁶¹²

У оквиру функционалне *многораспевности* постојање разноликих – како претежно силабичних, тако и мелизматичних напевних верзија истоветног текстуалног предлошка,⁶¹³ условљено је његовим различитим литургијским функцијама⁶¹⁴ или вршењем исте службе у различитим

⁶¹¹ Нав. према: Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 135. Двадесетих година XVII века атрибут „кијевски“ није било једино помесно одређење. Постојале су и друге одреднице, које указују на: а) народ или државу (грчки, бугарски, литвански, руски), б) друге градове или места (острошки, лавовски /љвовски/, харковски, подгорски) и в) одређени манастир (супрасаљски, мирски, кијево-печерски, межигорски, жиривицки). Исто.

⁶¹² Исто.

⁶¹³ Наведеном мелодијском корпусу припадају, не само напеви источнословенске појачке традиције, већ и они иностраног порекла – попут мелодија тзв. бугарског и грчког појања.

⁶¹⁴ На пример: псаламски стих *Благослови, душе моја, Господа* (пс. 103:1), који се пева се на почетку свеноћног бдења, поје се и као 1. антифон (пс. 102:1) на јутрењу; богородични *О тебе радујетсја* јесте сједален VIII гласа јутрењу, али и задостојних на литургији Св. Василија Великог; химна Богородици *Величит душа моја Господа*, пева се после 8. песме канона на јутрењу и као прокимен апостола III гласа у среду и на

данима – седмичним, недељним и празничним. У наведеним случајевима кијевском појању припада, по правилу, мелодијски развијенији напев.⁶¹⁵

Територијална (синхронијска) *многораспевност*, пак, подразумева постојање истовремено насталих помесних редакција црквених мелодија везаних за исти богослужбени текст у истоветној литургијској функцији, које се, стога, и одликују једнаким степеном мелизматичности. Четири текста из Обихода – псалми *Блажен муж* и *Благослови душе моја Господа*, задостојник *О тебје радујетсја* и кондак *Возбраној војеводје* имају, на пример, у западној Украјини сопствену редакцију – острошки напев, при чему свака наведена песма испољава сопствени ниво реализације редакцијских разлика.⁶¹⁶

За привремену (дијахронијску) *многораспевност* карактеристично је увођење нових, нетрадиционалних мелодија у југозападноруску појачку праксу XVII и XVIII века, којима се озвучавао превасходно текст херувимске песме. Карактеришу их елементи тоналности, куплетна форма и, понекад, тип мелодике близак световној песми. Нови напеви откривају постојање различитих релација у систему источнословенске појачке културе времена о којем је реч, будући да су повезане, како са кијевским и грчко-балканским напевима, тако и са духовним кантима и мелодијама коришћеним у партесним концертима.⁶¹⁷

Напеви кијевског појања забележени у Ирмологионима доспели су у Московску Русију током црквених реформи патријарха Никона спроведених средином XVII века, које су захватиле и појачки сегмент богослужбене традиције Руске православне цркве. Долазак украјинских и белоруских појаца, па читавих и хорских колектива састављених од најбољих певача са подручја југозападне Русије, омогућио је увођење у

Богородичине празнике итд. Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 94.

⁶¹⁵ Исто, 146–141.

⁶¹⁶ Исто, 142–154.

⁶¹⁷ Исто, 163–164.

богослужбену праксу, како нових врста једногласних појања, тако и партесног вишегласја, али и појаву музичких зборника са мелодијама кијевског појања у библиотекама бројних храмова и манастира на територији Московске Русије.⁶¹⁸ Са праксом састављања Ирмологиона на руском тлу наставило се и у XVIII веку – у храмовима великих градова и познатим манастирима, при чему већина зборника представља дело украјинских појаца.

У појачкој традицији Московске Русије напеви кијевског појања садржани су и у Обиходима – типично руским зборницима, у чијој се основи налазе песме свеноћног бдења и литургије,⁶¹⁹ као и великопосног вечерња и јутрења и – у проширеном саставу – чинопоследовања Требника. Сам назив *Обиход* не потиче из црквене, односно црквено-појачке термилошке сфере, већ је преузет из свакидашњег говора и реферуира на свакодневну употребу песама из ове појачке књиге.⁶²⁰ Етимологија назива зборника потврђена је бројним записима унесеним у рукописе, који одређују обиходне службе и песме које им припадају као „најнужније црквене потребе“.⁶²¹ Судећи по одређењима која су укључена у сложеније наслове зборника, попут *Начало с Богом святым обдержай вся Обихода великаго творение преподобнаго отца нашего Иоанна*

⁶¹⁸ Н. В. Заболотная, А. Н. Кручинина, Е. Е. Васильева, „Музыкально-литургическое наследие Никонова монастыря Нового Иерусалима“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Специальный выпуск*, 2009, 259–275.

⁶¹⁹ Својеврсним прототипом Обихода сматра се византијска Аколутија (XIV–XV век), која садржи неизмењиве и поједине измењиве песме вечерња, јутрења и све три литургије (Св. Јована Златоустог, Св. Василија Великог и Пређеосвећених Дарова). Вероника Юрьевна Перелешина, *Древнерусские песнопения книги Обиход в литургическом контексте – типология и структура: на материале рукописей Антониево-Сийского монастыря*, дисертација на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, Москва: Государственный институт искусствознания, 2008, 24.

⁶²⁰ Обиход (рус.) = предмет за свакодневну употребу. Обиходный (рус.) = свакидашњи, уобичајен. Богољуб Станковић, *Руско-српски и српско-руски речник*, Београд: Завод за уџбенике, 2011, 222.

⁶²¹ На пример: „Возследование нужнейших церковных потреб... вечерних, утренних и литургийных; и... постнаго пения и святых пасхи и вся светлыя недели“ (ГПБ, Солов. собр., № 621/622, 1686 г.). Нав. према: Вероника Юрьевна Перелешина, *Древнерусские песнопения книги Обиход в литургическом контексте...*, нав. дело, 25.

*Дамаскина*⁶²² или *Последование церковных сочинений божественных и священных литургии и прочих обстоятельств*⁶²³ најзначајнијим делом Обихода састављачи зборника сматрали су литургију.

Формирање Обихода средином XVI века сматра се последицом преласка на вршење богослужења по Јерусалимском типичу,⁶²⁴ који се у Руској цркви догодио крајем XIV и почетком XV столећа, као и увођења праксе појачког произношења бројних текстова који су се до тада читали на служби.⁶²⁵ Штавише, по мишљењу Веронике Перелешине (Вероника Јурьевна Перелешина) појава Обихода управо се сматра знаком смене једне етапе у историји руског богослужења другом, јер „једном створена, ова књига фиксирала је у писаној традицији појачки сегмент службе по Јерусалимском обреду у Русији и дала одређени стандард – својеврсни образац појања за наведену врсту богослужења“.⁶²⁶

Садржај Обихода одликује разноврсност, како заступљених химнографских жанрова, тако и врста појања. Формирана у доба најснажнијег процвата појачке уметности Московске Русије, „књига Обиход је сабрала основна достигнућа професионалне музичке културе, због чега су у њој заступљени напеви различитих стилова (знаменог,

⁶²² Нав. према: Нина Борисовна Захарына, *Русские богослужбные певческие книги XVIII–XIX веков. Синодалная традиция*, Санкт-Петербург, Петербургское востоковедение, 2003, 92.

⁶²³ Исто.

⁶²⁴ Уместо по Студијском уставу, прим. М. М.

⁶²⁵ Прелазак на Јерусалимски устав продубио је садржај богослужења у Руској цркви и донекле изменио његову структуру увођењем чинопоследовања свеноћног бдења. Између осталог, повећан је број стихира на *Господи возвах* и уведена стална пракса појања великог славословља, које је до тада певано само два пута годишње – на јутрењу Велике суботе и на васкршњем јутрењу. Нина Борисовна Захарына, *Русские богослужбные певческие книги...*, нав. дело, 88.

⁶²⁶ Нав. према: Вероника Јурьевна Перелешина, *Древнерусские песнопения книги Обиход...*, нав. дело, 24. Вероника Перелешина указује на то да је репертоар књиге Обиход одражавао и касније догађаје у историји руског црквеног појања и богослужења: Стоглави сабор (1551) и црквене реформе патријарха Никона (средином XVII века). Према су у тренутку одржавања Стоглавог сабора основни делови већ били утврђени, књига је, у складу са саборским одлукама, допуњена песмама попут *Свјете тихи*, *Велико славословље*, *Вјерују* и *Оче наш*. Значајне промене догодиле су се средином XVII века и током друге. Исто, 25.

путевог, демественог), разнолики по степену развијености мелодизма“.⁶²⁷ Услед тога што су пред састављаче Обихода постављена минимална ограничења везана на његову структуру и садржај, појединачни зборници међусобно су веома различити по саставу и редоследу заступљених песама. Ипак, принципијелно се издвајају три типа ове појачке књиге: песме за богослужења триодског периода – Великог поста и Страсне седмице – образују Посни Обиход, који – заједно са Простим Обиходом, у чији састав улазе песме дневног богослужбеног круга и молебна Пресветој Богородици – чине Потпуни Обиход, најчешће заступљен облик у црквено-појачкој пракси.⁶²⁸ У тежњи да се конципира зборник који обухвата читав корпус основних богослужбених песама, у састав Обихода укључене су и појединачне химне из Осмогласника, Минеја, Ирмологија, Стихирара и Псалтира. Као што је већ напоменуто, у Потпуним Обиходима именовани делови допуњују се песмама појединих чинова Требника: великог и малог водоосвећења, венчања, мирског и монашког погребења, панихиде, освећења цркве итд. Број текстова обухваћен поглављем чинова разликује се од зборника до зборника: тај део Обихода, наиме, карактерише најмањи степен стабилности.⁶²⁹

Распоред песама у Обиходу следи богослужбени поредак служби одређен Типиком, по чему се овај зборник разликује од других појачких књига. Наиме, распоред песама унутар сваке службе одређен је законитостима датог богослужења, а не осмогласја (као у Осмогласнику), жанра (као у Стихирару) или, пак, у комбинацији осмогласја и жанра (као

⁶²⁷ Нав. према: Евгения Леонидова Бурилина, *Взаимодействие слова и напева в древнерусской монодии XVI – XVII вв. (на материале певческой рукописной книги “Обиход”)*, диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, Ленинград: Ленинградская государственная консерватория имени Н. А. Римского-Корсакова, 1984, 47.

⁶²⁸ Међутим, у складу са својим различитим богослужбеним функцијама, једна иста песма може бити фиксирана у различитим деловима књиге. На пример, кондак *Возбраној војеводје* најчешће се налази у Посном Обиходу, у чину акатиста 5. недеље Великог поста. Песме акатиста, међутим, могу бити уведене и у корпус тропара и кондака на *Бог Господ* на јутрењу, који је фиксиран у Простом Обиходу. Исто.

⁶²⁹ Вероника Юрьевна Перелешина, *Древнерусские песнопения книги Обиход...*, нав. дело, 26.

у Ирмологији). Стога Обиход омогућава стицање целовите представе о „изгледу“ уставног богослужења, без склапања целине на основу поређења појединачних делова фиксираних у различитим богослужбеним књигама, што овом појачком зборнику прибавља посебан значај.⁶³⁰

Почетак уношења напева кијевског појања у Обиходе повезан је са његовом широком употребом у богослужбеној пракси Московске Русије почев од средине XVII века. Као и у украјинско-белоруским Ирмологионима, кијевске црквене мелодије фиксирани су у Обиходима руском квадратном (кијевском) нотацијом, најпре у рукописима и углавном са атрибуцијом, а потом – од 1772. године – и у синодалним штампаним појачким књигама, које представљају веродостојне споменике руске и, уопште, источнословенске црквено-појачке културе времена о којем је реч.⁶³¹

Занимљиво је да је публикавање појачких књига било предузето у време када је црквено једногласје било активно потискивано хорским богослужбеним вишегласјем, те да је издавање богослужбених песама у једногласном виду, које се одиграло у два велика редакциона таласа – најпре 70-тих година XVIII века, а потом и 80-тих година XIX столећа – било покушај да се фиксира нестајућа традиција и сумирају резултати њеног вишевековног развоја.⁶³² Поменута настојања временом су

⁶³⁰ Ипак, поједине песме у организоване су у циклусе, уколико се ради о понављању одређеног текста током службе, промени текстуалног предлошка у зависности од дана у недељи или текућег гласа или, пак, о састављању збирке образаца заснованих на систему осмогласја, по којима се испевавају други текстови. Вероника Јурјевна Перелешина, *Древнерусские песнопения книги Обиход...*, нав. дело, 27.

⁶³¹ На њихову релевантност у том смислу упућује чињеница да је публикавању напева претходила изузетно детаљна и систематична редактура, којом је практично искључена свака могућност случајне заступљености или, пак, произвољности у одабиру појачког материјала који ће бити објављен. Нина Борисовна Захарина, *Русские богослужбённые певческие книги...*, нав. дело, 131.

⁶³² У вези са тим, Нина Захарина (Нина Борисовна Захарина) истиче двоструки значај издавања појачких књига: са једне стране, публиковани зборници били су усмерени ка практичним циљевима, односно оријентисани на савремене богослужбене потребе, а са друге – омогућили су широком кругу људи увид у корпус напева који је вековима био

резултирала су и публикавањем појачких зборника удбеничког и приручног типа.⁶³³

Синодални *Обиход* из 1772. године представља први публиковани исход спроведене унификације појачког репертара, којом је „пренебрегнут читав спектар појачких варијанти, као и стваралачки аспект извођења крјука“,⁶³⁴ захваљујући употреби петолинијске нотације. Ова појачка књига има наслов *Обиход церковный нотнаго пения разных роспевов*, који у потпуности одражава специфичност ове појачке књиге. У оквиру структуре, која одговара устројству Потпуног Обихода у рукописној традицији, сабрани су сви мелодијски „стилови“, који су представљали стожер црквено-појачке традиције у то време, те су у овој књизи намењеној појцима – поред кијевског пјенија – заступљена и следећа појања: грчко, бугарско, путево и знамено, увек са одговарајућом детерминацијом песама које им припадају. Зборник, међутим, садржи и низ поетских текстова означених као „друго појање“ или, пак, изложених без атрибуције.⁶³⁵

похрањен у рукописима, што је синодалне публикације учинило и првим научним издањима древног руског једногласја. Исто.

⁶³³ Као што су, на пример, *Руководство к практическому изучению древнего богослужбеного пения православной российской церкви*, Николаја Потулова (Николай Михайлович Потулов) из 1872. године, или касније настале публикације – *Учебный обиход нотнаго пения* из 1911. и *Спутник псаломщика: Песнопения годовичного круга с требоисправлениями* из 1914. године. Све оне доживеле су више издања.

⁶³⁴ Знакова руске знамене, по својој суштини неумске нотације, прим. М. М. Нав. према: Нина Борисовна Захарына, *Русские богослужбные певческие книги...*, нав. дело, 139.

⁶³⁵ Од укупно дванаест напева, уз које је везан текст херувимске песме, именован је само један – Кијево-Печерски.

Кијевским појањем, којим су у поменутом издању озвучени текстови свих обиходних богослужбених „зона“, певају се:

1. тропари: *Упокој, Боже, раби твоја, Образ јесм неизреченија, Јединородни сине, Радујсја чистаја, Трисијатељноје јединаго, Древле убо, В пут узки хождши, Свјатих лик обрете, Јегда славни ученици, Се жених грјадет* и *Агнца Божја*;
2. седмични прокимени: *Господ воцарисја, Се ниње благословите, Господ услишит мја, Милост твоја, Господи, Боже, во имја твоје, Помошч моја от Господа* и *Боже, заступник мој*;
3. величанија на Господње и Богородичине празнике и у дане појединих светитеља;⁶³⁶
4. кондаци: *Возбраној војеводје* и *Син свјета*;
5. 1. катизма *Блажен муж* и мало славословље (потпуно);
6. стихови псалама: 102 *Благослови, душе моја, Господа* и 140 *Господи возвах* и *Да исправитсја*;
7. псалам 136 *На рјеках вавилонских*;
8. химне: *С нами Бог*⁶³⁷ и *Свјете тихиј*;
9. полијелеј *Хвалите имја Господње*;
10. стихира *Всјаческаја днес радости*;⁶³⁸
11. светилен *Чертог твој*;
12. *Ниње сили* и *Једин Свјат*
13. *Блажена „Во царствији твојем“*;
14. трисвета песма;
15. песма Симеона Богопримца *Ниње отпушчаеши*;
16. входно *Пријидите поклонимсја* – на архијерејској литургији;
17. *Алилуја*; мало славословље (припев *И ниње*);
18. мала јектенија и
19. песме из опела и парастоса *Со свјатими упокој, И всја јаже в веденији* и *Вјечнаја памјат*.

⁶³⁶ Укупно осамнаест величанија.

⁶³⁷ На Божић, Богојављење и Благовести.

⁶³⁸ На божићном јутрењу.



Слика 17

Начало Божественија литургија

Јектенија (одговарања) и пс. 102 кијевског појања (фрагмент)

Обиход нотнаго пјенија разних роспјевов

Москва: Синодална типографија, 1772, л. 73

У другом издању синодалних појачких књига, које је настало 80-тих година XIX века, како би се унеле неопходне мелодијске измене у песмама и попунио репертоар зборника – не само „у складу са древним црквеним напевима, већ и са „живом“ појачком праксом“⁶³⁹ – проширен је и корпус текстова озвучених кијевским мелодијама. Судећи по издању из 1982. године, *Обиход* је проширен следећим химнографским јединицама кијевског појања:

1. тропарима *Богородице дјево, радујсја и Кресту твојему поклањајемсја*;
2. стихирама на *Господи возвах* са одговарајућим псаламским припевима који им претходе, као и богородичним и догматицима, који се певају по истом напеву у свих осам гласова;
3. химном *С нами Бог*;
4. акламацијом *Буди имја Господње* (пс: 112:3);
5. псаламским стихом *Бог Господ* (114: 27,26), са одговарајућим тропарима у I, V, VI и VIII гласу;
6. недељним прокимени ма *Буди, Господи, милост твоја, Крјепост моја, Појте Богу нашему, Јако возвеличишасја, Ти, Господи, сохраниш, Спаси Господи, Господ крјепост, Помолитесја и воздадите*;
7. возгласом *Господи, спаси благочестивија*
8. каноном евхаристије на литургији Св. Јована Златоустог (*Милост мира и Тебе појем*);
9. каноном евхаристије на литургији Св. Василија Великог (од *Достојно и праведно*);
10. химном Пресветој Богородици *Достојно јест*;
11. два херувимским песмама са атрибуцијом кијевског појања;
12. подобним *Спасеније содјелал јеси*;
13. богородичним *О тебје радујетсја*;
14. молитвом *Оче наш*;

⁶³⁹ Нав. према: Нина Борисовна Захарына, *Русские богослужебные певческие книги...*, нав. дело, 156.

15. сугубом, прозбеном и великом јектенијом;
16. недељним причасним *Хвалите господа с небес*;
17. седмичним причасним песмама *В памјат вјечнују, Чашу спасенија, Во всју земљу, Спасеније содјелал јеси, Радујтесја праведни, Блажени јакше Израилъ и*
18. химнама после причешћа *Видјехом свјет истини, Да исполњатсја и Буди имја Господње.*

За нас је у овом тренутку значајно да је 80-тих година XIX века дошло проширења репертоара забележених песама кратког напева кијевског појања. Поред недељних прокимена, ради се и о поетским категоријама које се певају на мелодију *Господи возвах*.⁶⁴⁰ С обзиром на то да су веома ретко уношене у појачке зборнике, на њих је приликом усменог преношења напева био примењиван поступак еквивалентан *кројењу* у српској црквено-појачкој пракси.

С обзиром на то да појачка књига Обиход презентује најкомплетнију слику појачких врста карактеристичних за богослужбену праксу Московске Русије у времену о којем је реч, не изненађује чињеница да *многораспевност* представља иманентно својство ове појачке књиге које, следствено томе, образује и типичан контекст присуства мелодија кијевског појања унутар ње. Мало је случајева испевавања текста црквене песме искључиво кијевским напевом.⁶⁴¹ Било да се ради о појединачним текстовима или, пак, о жанровским корпусима поетских предложака, највећи број песама озвучених мелодијама

⁶⁴⁰ Бр. 2 и 5 у наведеном списку. Више о томе видети у Прилогу на на стр. 349–381 овог рада.

⁶⁴¹ У разматраним синодалним издањима то су: *Чертог твој, Ниње отпушчајеши, Пријидите поклонимсја*, сугуба јектенија, канон евхаристије на литургији Св. Василија Великог (од *Достојно и праведно*); *Спасеније содјелал јеси*; две херувике (1892.).

кијевског појања везана је и уз напеве знаменог,⁶⁴² знаменог и грчког,⁶⁴³ знаменог и „другог“,⁶⁴⁴ ређе знаменог и путевог,⁶⁴⁵ грчког,⁶⁴⁶ бугарског⁶⁴⁷ или „другог“⁶⁴⁸ појања. Насупрот доминантној дистрибуцији истоветних текстова у мелодијским варијантама раличитог степена мелизматичности типичној за Ирмологионе, у Обиходима се веома често ради и о озвучавању истоветног текстуалног предлошка приближно једнако развијеним напевима који припадају различитим појањима. Разлози *многраспевности* обиходних текстова леже, дакле, како у настојању да се избегне музичка једнообразност службе – у стремљењу да се мелодијском разноврсношћу учини посебно свечаном – тако и у индивидуалном односу појаца-состављача зборника према поетском тексту, који је установљен у време самог настанка ове појачке књиге.

Знатна разлика у степену мелизматичности мелодија кијевског појања везаних уз истоветан текст у украјинским и руским музичким изворима углавном се у литератури сматра резултатом подвргавања

⁶⁴² У овире синодалних издања то су: самостални псаламски стихови *Господи возвах* и *Да исправитсја*, стихире на *Господи возвах* са одговарајућим псаламским припевима који им претходе, као и богородичним и догматицима; *Свјете тихиј*; величанија (1892); седмични прокимени; *Всјаческаја днес*; *Се жених грјадет*; *Јегда славни ученици*; *Воскресни Боже, суди земљи*; *Свјатиј Боже* (1772); *Кресту твојему*; недељни прокимени; прозбена сугуба и велика јектенија; *Оче наш* и *Возбраној војеводје* (1772.); *Пријидите поклонимсја* (на архијерејској литругији); *Буди имја Господње*; *Бог Господ* и тропари на *Бог Господ*.

⁶⁴³ У питању су следеће публиковане песме: *Благослови, душе моја, Господа*; *Блажен муж*; *Хвалите имја Господње, На рјеках вавилонских*, *Возбраној војеводје* (1892); *Пријидитје поклонимсја* (на обичној литургији), *Свјатиј Боже* (1892); *Воскресеније Христово видјевше*.

⁶⁴⁴ Ради се о песмама: *Видјехом свјет истини* и *Да исполњатсја*; *Блажена* „Во царствији твојем“, *Со свјатими упокој*; *Вјечнаја памјат*; *С нами Бог*; Канон евхаристије на литругији Св. Јована Златоустог (*Милост мира и Тебе појем*); *Хвалите Господа с небес*.

⁶⁴⁵ То су величанија у *Обиходу* из 1772. године.

⁶⁴⁶ У питању су: *Возбраној војеводје* (1772), *Богородице дјево* и тропар на *Бог Господ* „Собезначаљноје слово“.

⁶⁴⁷ Ради се о песми: *И ниње. Јединородни Сине* (1772).



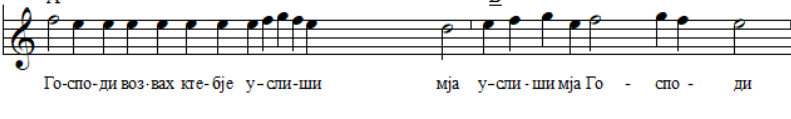

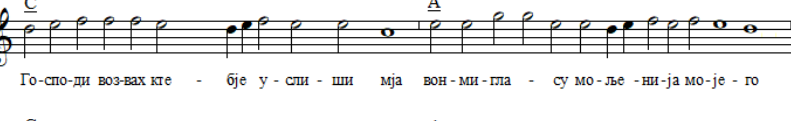

⁶⁴⁸ То су: *Ниње сили* и *Једин Свјат*; тропар на *Бог Господ* „Ангелскија сили“; *Достојно јест*, уз напеве грчког, бугарског и другог појања; *И ниње. Јединородни сине*, уз мелодије знаменог, бугарског и другог појања (1892).

напева бројним редакцијским интервенцијама након доспевања у Московску Русију после 1654. године, о чему је већ било речи на страницама овог рада. Међутим, на основу упоредног сагледавања извесног броја мелодија појачке традиције југозападне и Московске Русије закључујемо да се ради о фиксирању и очувању одређених развојних стадијума кроз које је кијевско појање прошло, најпре на украјинском, а затим и на руском тлу, бивајући подвргнуто променама инволутивног карактера.

Пример 1

▪ Кијевско појање

Самосталан псаламски стих *Господи возвах*, VIII глас

1. <i>Љвовски Ирмологион</i> , 1709, л. 136v	 <p>Го - спо - ди воз - вах кте - бје у - сли - ши мја у - сли - ши мја ___ Го - спо - ди</p>
2. <i>Западноукрајински Ирмологион</i> (саст. Ј. Рижкевич), 1748, л. 39г*	 <p>Го - спо - ди воз - вах кте - бје у - сли - ши мја у - сли - ши мја Го - спо - ди</p>
3. <i>Обиход</i> , Москва: Синодална типографија, 1772, л. 28г	 <p>Го - спо - ди воз - вах кте - бје у - сли - ши мја у - сли - ши мја Го - спо - ди</p>
1. <i>Љвовски Ирмологион</i> , 1709, л. 136v	 <p>Го - спо - ди воз - вах кте - бје у - сли - ши мја вон - ми - гла - су мо - ље - ни - ја мо - је - го</p>
2. <i>Западноукрајински Ирмологион</i> (саст. Ј. Рижкевич), 1748, л. 39г*	 <p>Го - спо - ди воз - вах кте - бје у - сли - ши мја вон - ми - гла - су мо - ље - ни - ја мо - је - го</p>
3. <i>Обиход</i> , Москва: Синодална типографија, 1772, л. 28г	 <p>Го - спо - ди воз - вах кте - бје у - сли - ши мја вон - ми - гла - су мо - ље - ни - ја мо - је - го</p>

* Пример је преузет из: Лілія Володимирівна Терещенко–Кайдан, *Ирмолой Гаврила Головні – унікальна пам'ятка української церковно-співацької культури XVII–XVIII ст.*, диссертация на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства, Київ, ІМФЕ, 2009, 110.

1. *Львовски Ирмологіон*, 1709, л. 136v

2. *Западноукраїнський Ирмологіон*
(саст. Ј. Рижкевич), 1748, л. 39r*

3. *Обиход*, Москва: Синодална типографија, 1772, л. 28r

вне - гда воз-зо - ву кте - бје, у - сли - ши мја Го - спо - ди

внегда воз - ва - ти ___ кте - бје у - сли - ши мја Го - спо - ди

внегда воз-ва-ти ми, кте - бје, у - сли - ши мја Го-спо - ди

Овом приликом још једном скрећемо пажњу и на феномен присуства извесног броја мелодија са атрибуцијом кијевског појања у руским изворима – како у рукописима, тако и у поменутих издањима московске Синодалне типографије почев од осме деценије XVIII века – које углавном нису уношене у украјинске појачке књиге.⁶⁴⁹ Мишљење научника специјализованих за проблематику кијевског појања јесте да се ради се о мелодијама које су први пут забележене у руским зборницима, док су у украјинској појачкој пракси превасходно живеље у усменом предању.⁶⁵⁰ С обзиром на то да се у овој групи налазе и мелодије осмогласја тзв. кратког напева кијевског појања, које имају највише додирних тачака са мелодијама српског Осмогласника, закључујемо да је усменост била преовлађујући пут продора елемената кијевског појања у појачки сегмент богослужења Српске православне цркве, односно утицаја на формирање кључних одлика новијег српског пјенија, које је временски лоцирано у XVIII век.

⁶⁴⁹ Упор. Олена Јуриївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 62; Анастасија Викторовна Кузькина, *Киевский распев в отечественной рукописной традиции...*, нав. дело, 25; Олександра Сергіївна Цалай–Якименко, *Київська школа музики XVII ст...*, нав. дело, 74.

⁶⁵⁰ Ради се, на пример, о напеву *Господи возвах* и песмама које се по њему певају, мелодији прокимена, катавасије, тројичног итд. Више о томе видети на стр. 237 овог рада.

Записи српског Осмогласника

И данас присутно у појачкој пракси Српске православне цркве, усмено предање је на нашем тлу вековима било преовлађујући начин преношења црквеног појања. Први записи српског народног црквеног појања савременом музичком нотацијом – који уједно представљају и прве записе српске црквене музике петолинијским нотним писмом уопште – потичу из друге половине XIX века. Након пионирске делатности Корнелија Станковића на том подручју, уследило је мноштво других сличних покушаја који су, почев од друге половине XIX, све до осме деценије XX столећа,⁶⁵¹ резултирали настанком великог броја зборника црквених напева.⁶⁵² Током читавог овог раздобља, обележеног интензивном мелографско-издавачком активношћу до тридесетих година XX века, пажња састављача зборника била је усмерена ка основном репертоару литургијских песама. Стога записи углавном садрже напеве Осмогласника, општег појања, пригодног појања и најзначајнијих минејских празника,⁶⁵³ чему су често додате и мелодије са текстовима из Триода и Пентикостара. Као што је случај и са збиркама напева кијевског појања, највећи број зборника који обухватају мелодије српског пјенија – изузев Осмогласника – има комбинован садржај, било да се ради о штампаним књигама, различитим техникама умноженим рукописима или о рукописима у изворном облику.

Као црквена богослужбена књига намењена појцима, Осмогласник садржи песме недељних (васкрсних) служби – вечерња, јутрења и

⁶⁵¹ Последњи нама познати објављени запис црквених песама дело је Дамаскина Грданичког. Његов зборник *Српско црквено појање на црквенословенском и српском језику* публикован је у Београду 1972. године. *Триод и Пентикостар* Бранка Цвејића објављени су 1973. године. То су, међутим, напеви за које се поуздано зна да су забележени много раније.

⁶⁵² Познато је да су разлози који су навели музички писмене познаваоце пјенија да приступе бележењу песама били углавном двојаки: са једне стране, постојала је потреба да се мелодије сачувају од мењања и пропадања и да се појање уједначи, а са друге било је практично-педагошких захтева за подизањем нивоа успешности у настави овог предмета. Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 12–21.

⁶⁵³ Христових, Богородичиних и најпознатијих светитеља, прим. М. М.

литургије, при чему је Типиком одређено који химнографски циклуси и који поетски текстови улазе у њихов састав.⁶⁵⁴ Узимајући у обзир значај који мелодије обухваћене овом појачком књигом имају у црквено-појачкој пракси – будући да у процесу усменог преношења напева служе као основа за кројење – мелографи су са великом пажњом приступали послу њиховог бележења. Познато је да се песмама Осмогласника бавило више записивача, али и да посебан значај за српску музику имају мелографски записи Корнелија Станковића и Стевана Мокрањца. Наиме, Станковићево дело представља први запис новијег српског црквеног пјенија савременим нотним писмом, док је Мокрањчев Осмогласник и данас у употреби као уџбеник црквеног појања.⁶⁵⁵

Записи песама Осмогласника Корнелија Станковића обухваћени су ауторовом обимном заоставштином везаном за црквену музику, чији је мелографски одељак настао између 1855. и 1857. године.⁶⁵⁶ Станковићев Осмогласник, који се налази међу хармонизованим записима, уз стоји напомена записивача да је у питању основа појања,⁶⁵⁷ садржи уобичајене песме васкрсних богослужења – напеве недељног вечерња, јутрења и литургије. Редослед мелодија у запису прати поредак којим се песме певају на богослужењу, док су поједини напеви који се поју на свим службама – васкрсни тропар и богородичан – забележени само на вечерњој служби, уз одговарајућу напомену која упућује на то када се све певају. Станковић је забележио по шест стихира *На Господи возвах* и *На Хвалите*, са одговарајућим псаламским припевима и самосталним псаламским стиховима испред њих, као и шест песама из групе

⁶⁵⁴ Више о томе видети у: Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 12–21.

⁶⁵⁵ У периоду од 1850. до 1914. године бележењем песама Осмогласника бавили су се – поред Корнелија Станковића и Стевана Мокрањца – Мита Топаловић, Станко Морар, Гаврило Бољарић и Никола Тајшановић, Војтјех Шистек и Бранко Цвејић. Исто.

⁶⁵⁶ Станковићева заоставштина везана са црквену музику, која се чува у Архиву САНУ под бројем 7888 и обухвата 17 свезака хармонизованих и 5 свезака једногласних записа. Исто, 13.

⁶⁵⁷ Исто.

Блажена.⁶⁵⁸ За разлику од каснијих записивача, попут Гаврила Бољарића–Николе Тајшановића и Стевана Мокрањца, Станковић није све гласове транспоновао на исту тонску висину, већ су у већини случајева напеви читавог начина забележени у једном основном тоналитету.

Познато је да Станковићев запис Осмогласника – поред хармонизације – карактерише и подела мелодија на тактове, која није примерена духу и карактеру српских црквених напева. Наиме, мелодије новијег српског појања, а посебно мелодије Осмогласника, не могу да се уклопе у правилну метричку поделу какву је Станковић начинио, због тога што оне прате метрику прозних текстова. Могућим разлогом који су Станковића навели на тај поступак сматра се и хармонизација напева за мешовити хор и ауторовом жељом да допринесе ширењу вишегласног појања, које је било омиљено у народу, али није било присутно у свим крајевима насељеним Србима.⁶⁵⁹

Мокрањчев рад на бележењу мелодија српског народног црквеног појања трајао је више од двадесет година и резултирао је записивањем великог броја црквених песама укључујући и мелодије Осмогласника, које су публиковане 1804. године. Тим радом, који представља прекретницу на пољу мелографисања црквених напева, Мокрањац није само обухватио готово читав корпус црквених мелодија, већ је и у поступак њиховог бележења унео важне новине. Као што је познато из ауторовог предговора *Осмогласнику*, оне су првенствено везане за одабир најпрочишћенијих мелодијских варијанти, као и за избегавање правилне метричке поделе мелодија. Њих ће, у мањој или већој мери, узети у обзир и низ будућих записивача црквеног појања – следбеника Мокрањчевог дела.

⁶⁵⁸ Детаљније о садржају записа Осмогласника Корнелија Станковића видети у: исто, 44.

⁶⁵⁹ Исто, 14.

Мокрањчев *Осмогласник* садржи песме вечерња, јутрења и литургије, које су нумерисане и чије излагање, као и у Станковићевом запису, прати богослужбени распоред.⁶⁶⁰ Напеви нису подељени на тактове. Већ поменуто одсуство примене правилне метричке поделе мелодија, као важна одлика Мокрањчевог мелографског поступка, произишло је из закључка да, „такат ових песама лежи у ритму самог текста“.⁶⁶¹ Стога се тактне црте налазе на завршецима музичко-текстуалних целина, а мањи сегменти унутар њих означени су двома усправним косим цртама, које указују на места за узимање ваздуха. Мокрањац је све мелодије транспоновео у „један тонски род“ – *in F*.

У вези са разматраним записима Осмогласника постоје разлике у приступу Корнелија Станковића са једне, и Стевана Мокрањца, са друге стране: „Станковић је, наима, веровао да се духовно јединство православних народа, осим заједничке верске припадности, може остварити заједничком црквеном музиком. Како је српску црквену музику сматрао далеко лепшом од црквене музике свих осталих народа, она би, по његовом мишљењу представљала основу тог заједничког појања.“⁶⁶² Стеван Мокрањац, као и остали записивачи, имали су пред собом практичне циљеве, те су бележили песме Осмогласника првенствено у педагошке сврхе.

⁶⁶⁰ Детаљније о садржају *Осмогласника* Стевана Мокрањца видети у: Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 74–75.

⁶⁶¹ Нав. према: Стеван Стојановић Мокрањац, „Предговор“, у: Стеван Стојановић Мокрањац, *Осмогласник*, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1964, 4.

⁶⁶² Нав. према: исто, 21.

4.3 Методолошки приступ упоредној анализи напева кијевског и српског појања

Прве студије кијевског појања потичу из 60-тих и 70-тих година XIX века, из времена које је дало импулс интензивнијем истраживачком интересовању за појачку традицију Руске православне цркве. Кијевско појање доспело је тада у видокруг водећих научника посвећених проучавању руске црквено-појачке уметности. Њихова аналитичка истраживања усмерена су ка идентификовању основних музичких карактеристика кијевског појања, са циљем да се – путем поређења са одликама знаменог појања – реши питање његовог идентитета.⁶⁶³

Премда проблематика релације кијевских и знамених напева временом није изгубила на актуелности, спектар истраживачких тема, које су укључиле и анализу саме музичке материје, знатно се проширио у XX и XXI веку. Међутим, нема стандардизованог, нити свеобухватног аналитичког приступа корпусу напева кијевског појања. Различити приступи не дају супротне резултате, будући да сваки од њих подразумева другачију селекцију својстава која ће бити испитивана. Параметри који доспевају у аналитички фокус представљају резултат индивидуалног избора појединца – истраживача, који зависи, не само од природе музичког материјала који се проучава, већ и од циља истраживања које се спроводи. У вези са тим, констатовали смо следеће: 1) проучавање аспекта континуитета кијевског појања и постојања заједничког исходишта целокупне источнословенске појачке традиције углавном своди на упоредно дескриптивно сагледавање мелодијско-ритмичких карактеристика напева са истим текстом у музичким изворима који су настали у различито време,⁶⁶⁴ 2) утврђивање заједничких својстава

⁶⁶³ Дмитрий Васильевич Разумовский, *Церковное пение в России...*, 2, нав. дело, 190–193. Иван Иванович Вознесенский, *Осмогласные роспевы трёх последних веков Православной Русской Церкви, 1: Киевский роспев...*, нав. дело.

⁶⁶⁴ Сергей Маркевич (протоиерей): *Осмогласие киевского распева...*, нав. дело, 56–98.

напева кијевског појања, поистовећеног са целокупном украјинском једногласном црквено-појачком традицијом која је фиксирана у зборницима типа украјинско-белоруског Ирмологиона, засновано је на идентификовању основних образаца версификације, као специфичних синкретичких – мелодијско-текстуалних – формација, на основу аналитичког сагледавања фактора тонског низа, функционалне ритмике и модалне метрике,⁶⁶⁵ 3) сагледавање музичких карактеристика појединих химнографских жанрова, пак, обухвата и анализу примењеног композиционог поступка⁶⁶⁶ и 4) изучавање природе ширења кијевског појања у Московској Русији и особености његове егзистеције у новим околностима подразумева компаративну анализу односа мелодијске компоненте и текстуалног предлошка, као и појединих формалних аспеката напева са истоветним текстом у украјинским и руским изворима.⁶⁶⁷

Међузависност истраживачког циља, музичког материјала, сагледаних параметара и примењене аналитичке процедуре није заобишла ни компаративна проучавања кијевског појања са напевима других појачких традиција.⁶⁶⁸ Следствено томе, испитивање врсте и степена утицаја кијевских напева на обликовање типичних одлика српског народног црквеног појања такође диктира, како одабир музичког материјала релевантног за истраживање, тако и избор одговарајућег

⁶⁶⁵ Олександра Сергіївна Цалай–Якименко, *Київська школа музики XVII ст...*, нав. дело, 53–142.

⁶⁶⁶ Иван Иванович Вознесенский, *Осмогласные роспевы трёх последних веков Православной Русской Церкви, 1: Киевский роспев...*, нав. дело, 44–141; Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 117–124.

⁶⁶⁷ Анастасия Викторовна Кузькина, *Киевский распев в отечественной рукописной традиции...*, нав. дело.

⁶⁶⁸ Таква корелација присутна је, на пример, у оквиру упоредног сагледавања украјинско-белоруског црквеног једногласја и знаменог појања. Више о томе видети у: Виктория Александровна Зинченко, „К вопросу об общей характеристике фит украинской певческой традиции кон. XVI–XVIII вв.“, *Вестник ПСТГУ*, 2013, 3/12, 53–66; Олеся Петрівна Прилепа, *Функції музичного тексту у втіленні канонічного змісту...*, нав. дело. Нав. према: Анастасия Викторовна Кузькина, *Киевский распев в отечественной рукописной традиции...*, нав. дело.

аналитичког поступка. Настојање да утврдимо колики је степен уплива музичких карактеристика кијевских напева у мелодије новијег српског појања фази њиховог формирања, односно – полазећи од наведене констатације Дмитрија Разумовског – по којим је својствима српско појање „умилног карактера“ блиско кијевском појању, усмерило нас је ка томе да приступимо аналитичком послу полазећи од базичних музичких одлика српског Осмогласника и да трагамо за њима у осмогласју тзв. „кратког напева“ кијевског појања.⁶⁶⁹ Примењујући, дакле, методолошки поступак, који је својствен истраживању оне гране новијег српског пјенија која је означена као мало или „кратко“ појање – и као такав, у потпуности детерминисан процедуром коју је поставила и разрадила Ивана Перковић – упоредно проучавање кијевског и српског појања извршили смо на четири аналитичка нивоа: 1) глас – класификација напева, односно груписање мелодија на основу заједничких музичких карактеристика, 2) напев – одлике макроформе, 3) одсек – мелодијске карактеристике и особености микроформе и 4) формуле – сродност препознатљивих и релативно постојаних мелодијских или мелодијско-ритмичких модела, који на ширем плану функционишу као идентификациони знакови разматраних појачких традиција.⁶⁷⁰ Проблематиком односа текста и мелодије бавили смо се искључиво у обиму који је дефинисан примењеном аналитичком процедуром, будући да детаљнија компаративна сагледавања везана за текст, која би захватила и метроритмичку раван повезивања текстуалног предлошка и мелодијске компоненте напева, захтевају посебну студију.

⁶⁶⁹ Кијевском појању кратког напева у разматраним зборницима припадају: самостални псаламски стихови *Господи возвах* и *Да исправитсја*, стихире на *Господи возвах* са одговарајући припевима који се певају пред њима, богородични, догматици, прокимени, *Всјакоје диханије*, тројични, катавасија *Избави от бјед*, *Блажена* са тропарима и *Бог Господ* са тропарима.

⁶⁷⁰ Детаљније о музичким карактеристикама српског Осмогласника и аналитичкој процедури која је коришћена у поступку њиховог утврђивања видети у: Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело. Закључци, које је ауторка изложила у наведеној студији, узети су у обзир у поступку утврђивања заједничких музичких својстава кијевског и новјег српског појања.

На нивоу гласа испитали смо могућност сврставања украјинских мелодија у групе, које би одговарало распоређивању мелодија новијег српског пјенија у начине, будући да у литератури посвећеној кијевском појању нисмо наишли на овакву или њој сличну поделу. Стога смо у осмогласју кијевског кратког напева тражили типолошке пандане српским црквено-појачким начинима малог појања – самогласном, тропарском, антифонском, катавасијском и другим, узимајући као класификациони критеријум – не само степен мелизматичности – већ, пре свега, постојање заједничких музичких одлика песама – лествичне основе, мелодијског амбитуса, карактеристичних тонова (иницијалиса, финалиса и мелодијске доминанте) и физиономије мелодијских одсека, односно формула које улазе у њихов састав.

У равни макроформе напева посматрали смо мелодијску структуру песама кијевског појања кроз призму базичних принципа глобалне формалне организације српских црквених мелодија. Трагали смо, дакле, за оним својствима напевне макроформе, које проистичу из начела цикличног понављања групе фраза, „карактеристичне за дати глас при чему је број понављања одређен бројем одељака у тексту“⁶⁷¹ и могућег конципирања индивидуалних особености финалних одсека на плану музичког материјала, које му прибављају „хијерархијски посебан статус, истакнут њиховом улогом у одређивању краја црквене песме, као заокружене и (релативно) самосталне целине“.⁶⁷²

На нивоу одсека у истражили смо у кијевском појању степен доследности у повезивању мелодије и текста на начин који омогућава да низ заокружених мисаоних целина текстуалног предлошка буде уклопљен у музички ток тако да једној текстуалној фрази одговара један мелодијски одсек, као и могућност рашчлањења одсека на чиниоце

⁶⁷¹ Нав. према: Ивана Перковић, „О есхатолошком аспекту црквене музике“, *Нови Звук – међународни часопис за музику*, 2000, 16, 37.

⁶⁷² Исто, 40.

еквивалентне уводном делу и карактеристичној формули – елементима на којима почива структура стандардне мелодијске фразе у српском појању. Присуство одговарајућих микроформалних трагова у кијевским напевима усмерило је наша разматрања ка покушајима идентификације одлика музичког тока, које су – као типична својства српских црквених мелодија – повезане са конципирањем микроформе на описани начин.

У равни типичних формула трагали смо за мелодијским и мелодијско-ритмичким подударностима модела српског појања и оних делова музичког тока кијевских напева који су им функционално еквивалентни. Ради се, наиме, о карактеристичним мелодијским и/или мелодијско-ритмичким обртима, који се – аналогно формулама у напевима новијег српског појања – налазе на завршецима музичких фраза. Испитивали смо, дакле, видове испољавања релација кијевског и српског појања на нивоу „каденци“ мелодијских одсека, сматрајући их најзначајнијим показатељима сродности двеју појачких традиција.

У складу са примењеном аналитичком методологијом, мелодијске одсеке у напевима кијевског појања означавали смо словима абецедe, при чему смо уз завршни одсек увек везивали слово F. Уколико завршни одсек представља утврђену варијанту неке од постојећих мелодијских фраза, њена ознака наведена је у загради. Као први одсек, обележен словом A, означавали смо прву фразу прве химне у одређеној групи напева. То нам је омогућило да стекнемо увид, како у степен правилности распореда одсека у кијевским мелодијама, која представља типично својство новијег српског појања, тако и у природу евентуалних одступања од принципа мелодијске конструкције, која су својствена српским црквеним напевима. Ради лакшег компаративног сагледавања српских и кијевских напева усагласили смо њихове музичке записе тако што смо мелодије кијевског појања – у оригиналу забележене руским квадратним нотним писмом *in C*, изложили у савременој нотацији и транспоновали их *in F*.

4.4 По којим је својствима српско појање „умилног карактера“ блиско кијевском појању? Запажања о сродности анализираних елемената

Познато је да је са усвајањем хришћанства српски народ прихватио једногласну музику византијског обреда, усвојивши тим путем и начела класификације црквених напева, као и темељне принципе мелодијске конструкције византијске црквене музике. И поред тога што византијски и српски црквени напеви имају бројне заједничке музичке карактеристике, испољене у типу мелодике коју одликује „таласасто поступно кретање у малим интервалским корацима, углавном без већих скокова, изузев, понекад, на прелазу из једног мелодијског одсека у други“,⁶⁷³ у песмама новијег српског појања присутан је низ карактеристика, које га одвајају од византијског узора. Сматра се да узроке разликама између византијског и новијег српског појања треба тражити у специфичним условима под којима се одвијао живот црквене музике на нашем тлу после примања хришћанства у IX веку, а нарочито након пропасти српске средњовековне државе и Византије.⁶⁷⁴

Примивши хришћанство из Византије руски народ се такође нашао у сфери утицаја византијске и поствизантијске музичке традиције, прихвативши – заједно са богослужбеним чином – једногласно певање, специфичан тип мелодике, напевне класификационе критеријуме, принцип осмогласја и њему својствено коришћења формула при стварању напева, као и појање текстова на основу познатих модела или, пак, путем индивидуалног повезивања мелодијских формула.⁶⁷⁵ Према су поменути чиниоци чврсто уткани у темеље целокупне источнословенске црквено-појачке баштине, сложене културноисторијске и музичке прилике на тлу југозападне Русије у којима формирало кијевско појање, обликовале су

⁶⁷³ Нав. према: Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 26.

⁶⁷⁴ Исто, 30.

⁶⁷⁵ Ирина Евгеньевна Лозовая, Елена Юрьевна Шевчук, „История русского церковного пения“, <http://www.orthodoxia.org/lib/1/1/4/12.aspx>.

читав низ својства по којима се оно разликује, како од свог непосредног изходишта – столповог пјенија, тако и од византијског узора.

4.4.1 Српско појање – кијевско појање: могућност груписања мелодија на основу заједничких музичких карактеристика

Напеви српског народног црквеног појања, као и мелодије кијевског појања, сврставају се – попут напева византијске црквене музике – у две основне групе: велико и мало појање.⁶⁷⁶ Критеријум за овакву поделу јесте однос мелодије и текста, с обзиром на чињеницу да основна разлика између напева великог и малог појања – како у српској, тако и у руској црквено-појачкој пракси – лежи у степену мелизматичности.⁶⁷⁷ Српско велико појање новије традиције богато је украшено – по речима Петра Бингулца, у мелодијама које припадају овој групи готово да „и нема ничег другог но мелизама“.⁶⁷⁸ Кијевско велико појање такође одликује богатство мелодике. Развијени мелодијски обрасци служе у њему, како истиче Иван Гарднер, „за дуга испевавања појединачних слогова, при чему се уз један слог текста везују најмање четири тона различите висине.“⁶⁷⁹ Улога великог појања истоветна је у српској и руској литургијској пракси: са једне стране, овим свечаним певањем у лаганом темпу истиче се значај богослужења великих празника, а са друге, практичне стране, напевима

⁶⁷⁶ О изворима који упућују на ову поделу видети у: Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 26.

⁶⁷⁷ Кијевско појање није једина врста пјенија заступљена у богослужбеној пракси Руске православне цркве, чији напеви подлежу сврставању у ове две групе. Напеви знаменог и бугарског појања такође припадају малом или великом појању, у зависности од степена мелизматичности који их карактерише.

⁶⁷⁸ Нав. према: Petar Bingulac, „Stevan Mokranjac i crkvena muzika“, у: Vlastimir Perićić (ured.), *Napisi o muzici*, Beograd: Univerzitet umetnosti, 1988, 49. У литератури везаној за

⁶⁷⁹ Иван Алексеевич Гарднер, *Богослужбено пение Русской Православной Церкви*, 1, нав. дело, 122–123.

великог појања испуњава се време у служби док траје читање дужих молитви или вршење одређених свештеничких радњи.⁶⁸⁰

Мало појање, којем припада већина песама српског Осмогласника, као и целокупан мелодијски корпус осмогласја кијевског кратког напева, одликује се, пак, мањим степеном мелизматичности. У оквиру преовлађујућег поступног мелодијског кретања које карактерише српске напеве, однос између тона и речи углавном је конципиран тако да се ненаглашени слогови текста певају на један тон, док су наглашени слогови озвучени и са више тонова – речи, дакле, како то Стеван Стојановић Мокрањац запажа, „теку једна за другом, без дужег задржавања на појединим слоговима“.⁶⁸¹

Са друге стране, усклађеност мелодијске компоненте и текстуалних акцената на описани начин није типично својство напева кијевског појања; њих карактерише спој силабичности – прецизније, речитативности на једном тону, у комбинацији са декламацијом унутар малог мелодијског обима⁶⁸² која доминира музичким током и малог степена мелизматичности, углавном заступљене на крајевима мелодијских фраза. Као илустрацију, наводимо стихиру на *Господи возвах* III гласа „Твојим крестом Христе Спасе“ из Осмогласника према кијевском и српском напеву. Кијевски напев преузет је из *Љвовског ирмологиона* (1709), а српски – из *Осмогласника* Стевана Стојановића Мокрањца.

⁶⁸⁰ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 26; Иван Иванович Вознесенский, *Осмогласные роспевы трёх последних веков Православной Русской Церкви, 1: Киевский роспев...*, нав. дело, 15; исти, *Церковное пение Юго-Западной Руси...* нав. дело, 17.

⁶⁸¹ Нав. према: Стеван Стојановић Мокрањац, „Предговор“, нав. дело, 4.

⁶⁸² За тип речитатива у чијим се оквирима комбинује понаљање једног тона и поступно кретање у оквиру малог мелодијског амбитуса Иван Гарднер назив „искривљени речитатив“. Иван Алексеевич Гарднер, *Богослужбное пение Русской Православной Церкви*, 1, нав. дело, 122.

Пример 2

Стихира на *Господи возвах* „Твојим крестом Христе Спасе“, III глас

▪ Кијевско појање

Љвовски ирмологион, 1709. г. (л. 67r)⁶⁸³



Твој-им кре-стом Хри-сте Спа-се, смер-ти дер-жа - ва — раз-ру-ши-сја,



и дја - во - ла пре-лест у - праз - ни - сја,



род же че - ло - ве - че - скиј вје-ру - ју спа - са - е - миј,



пе - сњ Те - бје све - гда при - но - сит.

⁶⁸³ Ритмичке вредности изложене су у диминуцији у односу на оригинални запис.

▪ Српско појање

Стеван Стојановић Мокрањац, *Осмогласник* (стр. 70–71)

Твој-им кре-стом Хри-сте Спа - се, смер - ти дер-жа - ва раз-ру - ши - сја,

и дја - во - ла пре - лест у - праз - ни - сја,

род же че - ло - вје - че - скиј вје - ру - ју спа - са - е - миј,

пе - сњ Теб - је всег - да при - но - сит.

У српском малом појању, као и у кијевском појању кратког напева, песме заједничких музичких одлика могуће је објединити у групе на нивоу гласова. Ова систематизација укључује и степен мелизматичности, али превасходни критеријум – како у српском, тако и у кијевском појању – везан је за мелодијске карактеристике песама: тонски низ, карактеристичне тонове (иницијалис, финалис и мелодијску доминанту) и карактеристичне мелодијске или мелодијско-ритмичке обрте на завршецима мелодијских одсека, односно формуле.

Познато је да се у српској црквено-појачкој терминологији поменуте групе песама у оквиру гласова називају *начини* и да две основне групе, односно начина у малом појању образују тзв. ирмолошки – тропарски и антифонски – и самогласни напеви.⁶⁸⁴ У погледу односа између тона и речи, мелодије ирмолошког појања претежно су силабичног карактера, премда су гласовима у којима постоје оба "ирмолошка" начина тропарски напеви мало више мелизматични од антифонских.⁶⁸⁵ Песме самогласне

⁶⁸⁴ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 27–28.

⁶⁸⁵ Исто, 28.

групе су, пак, мелодијски развијеније од ирмолошких, а њихове каденце садрже краће мелизме. С обзиром на мелодијске карактеристике напева, у оквиру малог појања се, поред ирмолошке – тропарске и антифонске – и самогласне групе песама, издвајају и мелодије кондачког, славословског и катавасијског начина; музички гледано, српски Осмогласник обухвата укупно шест мелодијских типова.⁶⁸⁶ Већином начина обухваћено је више химнографских врста.⁶⁸⁷

Феномен постојања песама заједничких мелодијских својстава које је могуће објединити у целине – не само на нивоу осмогласја као музичког система, већ и у равни самих црквених гласова – не подлеже детерминацији у руској црквено-појачкој номенклатури. У кијевском појању број химнографских жанрова готово је еквивалентан броју напева различитих музичких карактеристика, али се уз њих не везују одреднице које на то указују. Међутим, напев *Господи возвах*, који се подводи под самогласни начин у српском појању, препознат је и у систему кијевских напева као засебан мелодијски тип. Именован управо као „Господи возвах“ – по почетним речима првог стиха 140. псалма – везује се, попут српског самогласног начина, за различите химнографске жанрове.⁶⁸⁸ Поред напева *Господи возвах* у кијевском појању издвајају се, у оквиру гласова, мелодијске физиономије следећих поетских врста: недељног

⁶⁸⁶ Исто, 29. Могућност класификације напева малог појања у поменуте групе рефлектује се, на пример, и на песме Србљака. Мелодије песама посвећених српским светитељима, наиме, представљају резултат адаптације мелодија Осмогласника на корпус нових текстова у процесу усменог преношења напева, односно *кројења*. Марина Марковић, *Песме Србљака...*, нав. дело, 53–54.

⁶⁸⁷ Више о томе видети у: Ивана Перковић, *Музика српског Осмогласника између 1850. и 1914. године. Анализа Осмогласника у записима Корнелија Станковића, Мите Топаловића, Гаврила Бољарића-Николе Тајшановића и Стевана Мокрањца*, други део магистарског рада одбрањеног на Факултету музичке уметности у Београду 1997. године, 1–45.

⁶⁸⁸ Разматрани записи кијевског појања указују на то да се, осим самосталних псаламских стихова 140:1 и 140:2 (*Да исправитсја*), овим напевом певају и стихире на „Господи возвах“, са псаламским припевима који им претходе (пс. 141:8, 129:2.1, 129:3. 129:4, 129:5, 116:1 и 116:2), тропари – богородичан и догматик, псаламски стих *Бог Господ* (пс. 117:27а,26а) и тропари на *Бог Господ*, као и псаламски стих *Вејакоје диханије* (пс. 150:6).

прокимена, седмичног прокимена, псаламског стиха *Бог Господ*, тројичног, катавасије и тропара *Блажена* – укупно седам мелодијских типова, који су готово искључиво везани за наведене жанрове.⁶⁸⁹

⁶⁸⁹ Осим песама Осмогласника у ужем смислу, осмогласје кијевског појања кратког напева у разматраним зборницима обухвата и тројичне и катавасију *Избави нас от бјед* у свих осам гласова. Тројични је богослужбена песма у част Св. Тројице, која се пева на јутрењу седмичних дана, када се поје *Алилуја*, уместо *Бог Господ*. Катавасија *Избави нас от бјед* припада канону молебна Господу Исусу Христу (и другим светитељима). Лазар Мирковић, *Православна литургија*, 1, Београд, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1982, 228; Михаил Желтов, „Катавасија“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 31, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2013, 641.



Слика 18

Самосталан псаламски стих *Господи возвах* и мало славословље
III гласа кијевског појања
Љвовски ирмологион, 1709, л. 65v

Као што је већ напоменуто, међу атрибутима по којима се начини у српском појању међусобно разликују налази се и својство које се тиче односа између мелодије и речи, у смислу броја тонова који се везују за један текстуални слог. Тако је за самогласни начин типичан већи, а за ирмолошки – тропарски и антифонски – мањи степен мелизматичности. Међутим, у кијевском појању принципијелно нема корелације између мелодијског типа и степена мелизматичности музичког тока. На пример, мелодија *Господ возвах* – која у српском појању припада самогласном начину – у кијевском појању може бити мелодијски најмање развијен напев на нивоу датог гласа, а мелодија прокимена – у српском појању везана за антифонски или тропарски начин – може се сврстати у кијевском појању и у групу мелодија већег степена мелизматичности у равни одређеног гласа. Наводимо две песме кијевског II гласа – самосталан псаламски стих *Господи возвах*, базиран на силабичном односу између тона и речи, са изузетком почетка и краја напева, као и завршетка појединих фраза, и недељни прокимен *Крјепост моја*, чији је музички ток у оквиру друге и треће мелодијско-текстуалне фразе по степену мелизматичности близак српском самогласном начину.

Пример 3

▪ Кијевско појање, II глас

Самосталан псаламски стих *Господи возвах*

Обиход нотног пјенија, 1, Москва: Синодална типографија, 1892. (л. 17r)

Го - спо-ди воз-вах кте-бје у - сли-ши мја, у - сли - ши мја Гос - по - ди.

Гос - по - ди воз-вах кте - бје у - сли-ши мја, вон - ми гла - су мо - ле - ни - ја мо - је - го.

Вне - гда воз - ва - ти - ми кте - бје, у - сли - ши мја Гос - по - ди.

Недељни прокимен *Крјепост моја*

Обиход нотног пјенија, 2, Москва: Синодална типографија, 1892. (л. 14r)

Крје-пост мо - ја и пје - ни - је мо - је Гос - под,

у бист мнје _____ во спа - се - ни - је, _____

во спа - се - - - ни - је.

Песме српског Осмогласника груписане су на основу заједничких музичких својстава тако да се у оквиру III и VII гласа (изузев кондака у III гласу) певају по једном – самогласном начину,⁶⁹⁰ док их је у I и V гласу могуће разврстати у две мелодијске групе – самогласну и антифонску.⁶⁹¹ У II, IV и VI гласу, пак, постоје три врсте мелодија – самогласна, антифонска и тропарска (II и IV глас), односно самогласна, антифонска и славословска (VI глас),⁶⁹² а VIII глас садржи четири различита типа напева – самогласни, антифонски, тропарски и катавасијски.⁶⁹³

У поређењу са српским Осмогласником, осмогласје кијевског појања кратког напева одликује се већим степеном уједначености гласова у погледу броја заступљених мелодијских врста. Њихов распоред (по гласовима) приказан је у табели 1. У складу са устаљеном праксом систематизације напева заједничких музичких одлика и означавања

⁶⁹⁰ Самогласним начином у III и VII гласу обухваћени су самостални псаламски стихови *Господи возвах* и *Да исправитсја*, стихире на *Господи возвах* са псаламским припевима, догматик, стихире на *Хвалите*, јеванђелска стихира, велико славословље, стихире на стиховње, сви богородични и прокимени, сви тропари, *Бог Господ*, сједални, степена, *Всјакоје диханије*, припеви по VIII песми канона, велико славословље, кондак (само у VII гласу) и *Блажена*. Кондак III гласа образује кондачки напев. Нав према: Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника ...*, нав. дело, 29.

⁶⁹¹ Самогласном начину I и V гласа припадају самостални псаламски стихови *Господи возвах* и *Да исправитсја*, стихире на *Господи возвах* са псаламским припевима, догматик, стихире на *Хвалите*, јеванђелска стихира, а антифонском – стихире на стиховње, оба богородична на вечерњој служби, *Бог Господ*, сједални, степена, прокимен (на јутрењу), *Всјакоје диханије*, припеви по VIII песми канона, богородичан (на јутрењу), велико славословље, тропар (на јутрењу), кондак, *Блажена* и прокимен (на литургији). Нав према: исто.

⁶⁹² Унутар II, IV и VI гласа самогласним начином певају се самостални псаламски стихови *Господи возвах* и *Да исправитсја*, стихире на *Господи возвах*, догматик, стихире на *Хвалите* и јеванђелска стихира, антифонском – тропар и други по реду богородичан на вечерњој служби, *Бог Господ*, сједални, велико славословље (осим у VI гласу), кондак, и прокимен (на литургији), а тропарском – стихире на стиховње и први по реду богородичан на вечерњу, затим степена, прокимен (на јутрењу), *Всјакоје диханије* и припеви по VIII песми канона. Шести славословски глас образује славословски напев. Нав према: исто.

⁶⁹³ У VIII гласу самогласном начину припадају самостални псаламски стихови *Господи возвах* и *Да исправитсја*, стихире на *Господи возвах*, догматик, стихире на *Хвалите* и јеванђелска стихира, антифонском – тропар и други по реду богородичан на вечерњој служби, *Бог Господ*, сједални, кондак, прокимен (на литургији), а тропарском – стихире на стиховње, први по реду богородичан на вечерњу, степена, прокимен (на јутрењу) у и *Всјакоје диханије*. Катавасијском начину, типичном искључиво за VIII глас, припадају припеви по VIII песми канона. Нав. према: исто.

припадајућег мелодијског типа у српском појању, у колони на левој страни табеле наведене су појединачне песме и групе песама, док су типови напева, обележени према редоследу појављивања редним бројевима, изложени у колонама на десној страни.⁶⁹⁴ Врсте песама у кијевском појању означене бројем 1 певају се на напев *Господи возвах*, бројем 2 и 3 – на мелодију прокимена, бројем 4 – на напев који је издвојен као *Бог Господ*, бројем 5 – на мелодију тројичног, бројем 6 – на напев катавасије и бројем 7 – на мелодију *Блажена*.

⁶⁹⁴ Исто.

Табела 1

МЕЛОДИЈСКИ ТИПОВИ У ОСМОГЛАСЈУ КИЈЕВСКОГ ПОЈАЊА
КРАТКОГ НАПЕВА

Врста песме	Глас							
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
Самостални псаламски стихови <i>Господи возвах</i> и <i>Да исправитсја</i>	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Стихире на „Господи возвах“ са псаламским припевом пред стихирама	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Мало славословље	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Догматик	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Седмични прокимен (вечерње)	2.	2.	2.	3.	3.	3.	3.	3.
<i>Бог Господ</i>	4.	1. 4.	4.	4.	1. 4.	1. 4.	4.	4.
Тропар на <i>Бог Господ</i>	–	1.	–	–	1.	1.	–	–
Богородичан	–	1.	–	–	1.	1.	–	–
Тројични	5.	5.	5.	5.	5.	5.	4.	5.
Недељни прокимен (јутрење)	2.	2.	2.	2.	2.	2.	2.	2.
<i>Всјакоје диханије</i>	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Катавасија	6.	6.	6.	6.	6.	6.	4.	6.
Богородичан (<i>Преблагословена...</i>)	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Тропар <i>Блажена</i>	7.	7.	7.	7.	7.	7.	4.	7.
Недељни прокимен (литургија)	2.	–	–	–	2.	2.	2.	2.
Укупан број мелодијских типова	6	6	6	7	7	7	4	7

Табела 1 упућује на следеће закључке:

- песме I, II и III гласа кијевског појања озвучене су са шест различитих мелодија;
- IV, V, VI и VIII глас садрже по седам мелодијских врста;
- песме VII гласа могу се разврстати у четири групе, будући да се на напев који је означен као *Бог Господ* певају – поред стихова 117. псалма – и тројични, катавасија, као и тропар *Блажена*; ово својеврсно мелодијско „уопштавање“ VII гласа типично је и за српско појање, у којем је VII глас сведен на један мелодијски тип, односно начин;
- у свим гласовима највећи број химни озвучен је напевом *Господи возвах*; у II, V и VI гласу по овом напеву певају се – поред самосталних псаламских стихова *Господи возвах* и *Да исправитсја*, стихире на *Господи возвах*, догматика и богородичног (*Преблагословена...*) – и псаламски стих *Бог Господ*, са одговарајућим тропаром и богородичним који следе за њим; поред тога што се везује за мелодију *Господи возвах*, *Бог Господ* у поменутих гласовима образује и сопствени мелодијски тип;
- у I, II и III гласу недељни и седмични прокимен певају се по истом мелодијском типу; у гласовима од V до VIII седмични прокимен везује се за другачији напев од оног, који је својствен недељном прокимену.

Бројне химнографске врсте заједничке су за осмогласје кијевског кратког напева и српски Осмогласник и представљене су песмама са истоветним текстом у обе појачке традиције. Њихов распоред по начинима у српском Осмогласнику приказан је у табели 2.⁶⁹⁵

⁶⁹⁵ У српском Осмогласнику бројем 1 означавају се самогласне мелодије, бројем 2 – тропарске, а бројем 3 – антифонске. Бројем 4 обележен је кондачки напев (кондак III гласа), бројем 5 – славословски начин у VI гласу, а бројем 6 – катавасијски начин у VIII гласу. Исто.

Табела 2

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ – СРПСКО ПОЈАЊЕ: ПЕСМЕ СА ИСТОВЕТНИМ ТЕКСТОМ У НАЧИНИМА СРПСКОГ ОСМОГЛАСНИКА

Врста песме	Глас							
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
Самостални псаламски стихови <i>Господи возвах</i> и <i>Да исправитсја</i> ⁶⁹⁶	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Стихире на „Господи возвах“, са псаламским припевима пред стихирама	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Мало славословље	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Догматик	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Седмични прокимен (вечерње)	–	–	–	–	–	–	–	–
Тропар ⁶⁹⁶	2.	2.	1.	2.	2.	2.	1.	2.
Богородичан	2.	2.	1.	2.	2.	2.	1.	2.
<i>Бог Господ</i>	2.	2.	1.	2.	2.	2.	1.	2.
Тројични	–	–	–	–	–	–	–	–
Недељни прокимен (јутрење)	2.	3.	1.	3.	2.	2.	1.	3.
<i>Всјакоје диханије</i>	2.	3.	1.	3.	2.	2.	1.	3.
Катавасија	–	–	–	–	–	–	–	–
Богородичан (<i>Преблагословена...</i>)	2.	3.	1.	3.	2.	2.	1.	3.
Тропари <i>Блажена</i>	2.	3.	1.	3.	2.	2.	1.	3.
Недељни прокимен (литургија)	2.	3.	1.	3.	2.	2.	1.	3.
Укупан број начина	2	3	1	3	2	2	1	3

⁶⁹⁶ Тропари који се поју на *Бог Господ*, са богородичним који следи за њим, певају се и на крају вечерње службе. У записима српског Осмогласника обе песме забележене су као песме вечерња, а не јутрења.

На основу табеле 2 могуће је закључити следеће:

- у односу на осмогласје кијевског кратког појања, песме са истим текстом обухваћене су мањим бројем мелодијских типова, односно начина у оквиру гласова српског Осмогласника;
- у II, IV и VIII гласу заједничке химне распоређене су у три групе – самогласну, антифонску и тропарску, док су у кијевском појању озвучене са шест (II), односно седам (IV, VIII) мелодијских врста;
- песме које припадају I, V и VI гласу певају се на два начина – тропарски и антифонски; док су у кијевском појању такође озвучене са шест (I), односно седам (I, V, VI) мелодијских типова;
- у III и VII гласу истоветне химне певају се по једном – самогласном напеvu; у кијевском појању не постоји ниједан глас који обухвата само један мелодијски тип;
- самогласном начину у српском и мелодијској групи *Господи возвах* у кијевском појању углавном припадају истоветне химне; изузетак представља богородичан *Преплагословена јеси*, који у српском појању припада антифонском начину у свим гласовима у којима постоји више од једне групе напева, док се у кијевском појању увек пева по мелодији *Господи возвах*;
- псаламски стих *Бог Господ* припада самогласном начину у III и VII гласу, у којима постоји само једна, самогласна група напева; у кијевском појању ова химна се такође пева само изузетним случајевима на мелодију *Господи возвах*, која, подсетимо се, представља својеврсни пандан српском самогласном начину.

4.4.2 Српско појање – кијевско појање: одлике макроформе напева

Познато је да су мелодије српске црквене музике сачињене из низа одсека – што је случај и са византијским, бугарским или руским црквеним напевима – као и да је могућност дељења музичког тока на одсеке у малом појању условљена структуром текста, на тај начин што је низ заокружених мисаоних целина текстуалног предлошка⁶⁹⁷ уклопљен је у музички ток напева тако да једној текстуалној фрази одговара један мелодијски одсек.⁶⁹⁸ На завршецима мелодијских фраза налазе се формуле, осмишљене као „мелодијски или мелодијско-ритмички модели који се неизмењени или делимично варирани понављају током напева“.⁶⁹⁹ Поред тога што обезбеђују препознатљивост гласова на нивоу осмогласног система као целине, формуле у српском појању делују и као примарни фактори диференцијације музичких фраза унутар напева који припадају одређеном црквеном гласу, односно начину у њему.

Међу најзначајније одлике српских црквених мелодија које припадају малом појању убраја се њихова формална организација, заснована на постојању одређеног броја одсека у сваком гласу – који није исти у сваком гласу нити начину – и њиховом смењивању у напевима према утврђеној схеми. Мелодијска конструкција, наиме, почива на периодичном понављању групе одсека типичних за дати глас или, пак, скуп песама заједничких музичких карактеристика унутар њега, при чему је број понављања фраза условљен дужином текстуалног

⁶⁹⁷ Текстуални одсек, дефинисан као „ритамска и логично-синтаксичка целина, чије границе (цезуру) најчешће означавају тачка или зарез“, означава се и термином *колон*. Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних појмова*, Београд, Нолит, 1990, 120.

⁶⁹⁸ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника ...*, нав. дело, 31.

⁶⁹⁹ Ивана Перковић, „Сродност гласова српског Осмогласника“, у: Мишко Шуваковић (уред.), *Изузетност и сапостојање*, Београд: Факултет музичке уметности, 1997, 69.

предлошка, односно бројем мисаоних целина у њему.⁷⁰⁰ Једна од често истицаних специфичности структуре напева малог појања јесте и однос завршног одсека према претходно изложеном музичком материјалу. Према се врло често разликује од фраза које се налазе у току песама, завршни одсек најчешће садржи елементе једне од мелодијских целина, типичне за одговарајући начин у оквиру гласа или, пак, у потпуности одговара по својим музичким одликама неком од одсека који су му претходили.⁷⁰¹

Сматра се да је овакав начин конципирања напевне макроформе у тесној вези са преовлађујућом праксом усменог преношења мелодија и из ње произишлог *кројења*, које је – као базично обликотворно начело у појачкој пракси Српске православне цркве – одиграло пресудну улогу на свим нивоима структурисања литургијских напева.⁷⁰² Појац – стваралац није у обавези да доследно реализује наведену макроформалну схему у поступку *кројења*. Јер, како запажа Петар Бингулац, он „i ne zna koliko i gde ima odseka, ali on se u praksi pevanja navikao da ih peva određenim redom i ne bi mogao da ih peva drukčijim,“⁷⁰³ из чега произлази закључак да је цикличност на нивоу макроформе у српском појању последица својеврсног аутоматизма, који у усменом предању прати процес повезивања текстуалног предлошка са мелодијом одговарајућег гласа, односно начина у њему.

⁷⁰⁰ Мелодијски одсеци се групишу, на пример, као: АВА, АВС, АВСД и сл, уколико фразе означимо словима.

⁷⁰¹ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 33.

⁷⁰² *Кројење* представља поступак прилагођавања постојећих црквених мелодија новим текстовима, који се у реализује у малом појању кроз истовремено одвајање мелодија најчешће од текстова Осмогласника и њихово повезивање са текстуалним предлошцима из других богослужбених књига – Минеја, Триода, Пентикостара и Србљака. Марина Марковић, *Песме Србљака...*, нав. дело, 24.

⁷⁰³ Нав. према: Petar Bingulac, „Crkvena muzika u Jugoslaviji – Srbija“, нав. дело, 371.

⁷⁰³ *Кројење* представља поступак прилагођавања постојећих црквених мелодија новим текстовима, који се у реализује у малом појању кроз истовремено одвајање мелодија најчешће од текстова Осмогласника и њихово повезивање са текстуалним предлошцима

У кијевском појању кратког напева мелодијска структура песама такође је тесно повезана са устројством текста, те се границе мелодијског одсека – који је конципиран као заокружена целина – подударају са границама текстуалне фразе. На завршецима одсека – чији је број знатно мањи на нивоу гласова кијевског појања⁷⁰⁴ – углавном се налазе мелодијско-ритмичке формације еквивалентне формулама у српским црквеним мелодијама, које су – попут својих српских „пандана“ – базична средства идентификације црквених гласова, односно мелодијских група у оквиру њих, као и разликовања музичких целина у песмама које припадају одређеном гласу и/или мелодијском типу унутар њега.⁷⁰⁵

Попут макроформе српских црквених мелодија, глобални облик кијевских напева готово без изузетка подразумева низање одсека карактеристичних за дати глас, односно мелодијски тип унутар њега – према строго утврђеном редоследу појављивања фраза у музичком току црквене песме.⁷⁰⁶ Узимајући као пример напев *Господи возвах*, Иван Вознесенски следећим речима објашњава поменути принцип: „Поредак низања мелодијских одсека истоветан је у свим гласовима, изузев у II и

⁷⁰⁴ Црквени гласови у српском малом пјенију кијевском појању кратког напева детерминисани су приближно истим бројем различитих мелодијских одсека. Тако, на пример, самогласни начин у српском Осмогласнику (у равни свих осам гласова) обухвата 45 музичких фраза, од чега су 38 основни облици, а 7 утврђене варијанте, а мелодијски тип *Господи возвах* у осмогласју кијевског кратког напева обухвата 43 одсека – 36 основних форми и такође 7 утврђених варијанти.

⁷⁰⁵ Занимљиво је да у литератури посвећеној кијевском појању кратког напева нисмо наишли на слично запажање у вези са критеријумима музичке диференцијације у равни осмогласја као целовитог система, црквеног гласа или, пак, структуре напева који су везани за одређени мелодијски тип. Наиме, примарна својства по којима се гласови, као и фразе у њима међусобно разликују, идентификована су у области тонског низа и општих својстава мелодијског тока – амбитуса, почетног и завршног тона (напева или одсека), правца кретања мелодије и сл. Дмитрий Васильевич Разумовский, *Церковное пение в России...*, 2, нав. дело, 190–193; Иван Иванович Вознесенский (протоерей), *Осмогласные роспевы трёх последних веков Православной Русской Церкви, 1: Киевский роспев...*, нав. дело; Иван Алексеевич Гарднер, *Богослужбное пение Русской Православной Церкви*, 1, нав. дело, 122.

⁷⁰⁶ Ради јаснијег увида у редослед низања одсека у песмама кијевског појања, музички облик разматраних напева, разврстаних по гласовима и мелодијских типова унутар њих, представљен је у табели у Прилогу на стр. 349–381.

IV гласу: при једнаком броју мелодијских и текстуалних фраза, одељци текста једне песме озвучене су потпуним бројем музичких целина по утврђеном редоследу појављивања и песма се завршно испевава закључним одсеком. Ако је број текстуалних одсека у песми већи од броја мелодијских фраза типичних за дати глас, група музичких одељака пева се од почетка и понавља се по потреби и више пута у истоветном поретку низања фраза, пре него што се пређе на завршни одсек. Уколико је, пак, текст песме краћи у поређењу са напевном групом, сувишна мелодијска фраза се изоставља, а завршетак песме поје се закључним одсеком.⁷⁰⁷ Дакле, у кијевском појању мелодијске фразе (са изузетком завршног одељка у већини гласова) такође образују групу која се циклично понавља током напева, при чему је број понављања у корелацији са дужином текста – прецизније, са бројем одељака обухваћених датим текстуалним предлошком. Појац или састављач напева мора да буде упознат са бројем мелодијских одсека и утврђеном редоследом њиховог низања унутар датог гласа, као и са физиономијом сваке поједине фразе унутар њега, како не би начинио никакве произвољне измене у поступку везивања мелодије за одређени текстуални предлошак. Стога, како истиче Вознесенски, „не може бити речи о одсецима који су доминантни том или неком другом гласу, нити другостепених, општих или преносивих, тако својствених [...] знаменом појању“,⁷⁰⁸ што упућује на закључак да се у области макроформе леже нека од кључних својстава која одвајају кијевско појање од исходишног столповог пјенија.

Попут српских црквених мелодија, већина песама у формалном погледу прати поменути конструктивни принцип. Илустрације ради, у следећем примеру наведена је схема музичког облика тропара на *Бог Господ* VI гласа.

⁷⁰⁷ Нав. према: Иван Иванович Вознесенский (протоерей), *Осмогласные роспевы трёх последних веков Православной Русской Церкви, 1: Киевский роспев...*, нав. дело, 58–59.

⁷⁰⁸ Нав. према: исто, 59.

Пример 4

- Кијевско појање, VI глас

Тропар на *Бог Господ* „Ангелскија сили“

Спутњик псаломщика, Санкт-Петербург: Синодална типографија, 1914,
24–25.

Схема облика напева

A B C A B C F

Као што показује пример, овај напев – попут других мелодија које припадају типу *Господи возвах* VI гласа – сачињен је из четири одсека. Три мелодијске фразе јављају се у току тропара, а четврти одељак заокружује његов музички ток. С обзиром на то да текстуални предложак садржи седам мисаоних целина, група од три мелодијске фразе, која подлеже описаној периодичности појављивања, поновљена је у потпуном саставу.

Завршетак музичког тока у песмама кијевског појања – насупрот крају српских црквених напева – најчешће је маркиран фразом јединствене музичке физиономије на нивоу датог гласа, односно мелодијског типа унутар њега, која је, у поређењу са финалним одсеком у српском пјенију, представљена мањим бројем мелодијских и/или мелодијско-ритмичких варијанти.

Специфичност макрофомалне организације напева кијевског II и IV гласа, коју је већ уочио и Иван Вознесенски, огледа се и у томе што у већини песама почетни мелодијски одсек – поред завршног одељка – не

припада групи фрази, која подлеже цикличном понављању у музичком току. Као илустрацију, наводимо структуралну схему догматика II гласа *Прејде сењ законаја*.

Пример 5

- Кијевско појање, II глас

Догматик *Прејде сењ законаја*

Обиход нотног пјенија, 1, Москва: Синодална типографија, 1892. (л. 18)

Схема облика напева

A B C D B C D B F

Пример показује да се напев догматика састоји из пет одсека, типичних за мелодијски тип *Господи вовзах* у II гласу, којима је озвучено седам текстуалних фрази. Као и финални одсек, почетна фраза не улази у састав групе одељака, која се циклично понавља у музичком току. У складу са бројем фрази у тексту, група понављајућих одсека је изложена два пута у потпуности, за чим следи појава одсека B, који непосредно претходи излагању финалне фразе.

Већ је напоменуто да једно од типичних егзистенцијалних својстава кијевског кратког напева јесте и усмена традиција у преношењу мелодија које му припадају. Уколико се узме у обзир да је *кројење* имало пресудну улогу у формирању базичних структуралних особености српских црквених напева, усменост би се могла сагледати и као фактор који је одлучујуће утицао на утемељење кључних формалних карактеристика

осмогласних мелодија кијевског кратког напева – следствено томе и особина њиховог глобалног облика. Међутим, описане макроформалне одлике прожимају у извесној мери читаво појачко наслеђе југозападне Русије – независно од везаности напева за осмогласни музички систем или, пак, од сложености њиховог мелодијског тока која је диктирала учесталост фиксирања у појачким зборницима. Поменути чињеница наводи на размишљање о томе да су поједине обликотворне интенције, које су резултирале, на пример, понављањем сегмената музичког тока, „на растојању“ – као релативно самосталних чинилаца, али и „кружно“ – као скупова ентитета организованих у одређене целине „вишег реда“⁷⁰⁹ или, пак, разноликим хијерархијским третманом издвојених формалних јединица, заправо обликовале корпус својеврсних „стилских карактеристика“ кијевског појања, које су свој најпотпунији израз достигле у осмогласју кратког напева, одакле су различитим путевима доспевале у црквено-појачку праксу других православних народа.

Српске и кијевске осмогласне мелодије почивају, дакле, на истоветним темељним конструктивним принципима, заснованим на постојању одређеног броја одсека у сваком гласу – при чему број музичких фраза није исти у сваком гласу, нити у сваком начину, односно мелодијском типу – као и на њиховом смењивању према утврђеној схеми. Међутим, значајно је да и формална организација извесног броја напева, која показује одступања од наведених правила, садржи структуралне „неправилности“ проузроковане у обе традиције истоветним, премда у неједнаком обиму заступљеним разлозима: а) узастопним понављањем појединих одсека, б) појавом мелодијских фраза којих нема у другим

⁷⁰⁹ У том погледу су нарочито значајни неосмогласни напеви свеноћног бдења и литургије, на које се – услед разноврсности и индивидуализованости мелодијске конструкције – могу применити појмови „композиција“, и „композициона структура“. Олена Юріївна Шевчук, *Київський наспів у контексті...*, нав. дело, 118.

песмама истог начина/мелодијског типа и в) неподударношћу почетака псаламских припева и стихира.⁷¹⁰

Понављање одсека у напевима – њихових основних облика или, пак, утврђених варијанти⁷¹¹ – присутно је у српском Осмогласнику у свим гласовима и у већини начина у њима, премда се самогласни начин издваја од других мелодијских група по степену учесталости ове појаве. У осмогласним напевима кијевског појања, пак, понављање фраза ретко је заступљено. Везано за мелодијски тип *Господи возвах* – кијевски еквивалент српском самогласном начину – присутно је у појединачним примерима самосталног псаламског стиха *Господи возвах* (у II и III гласу) и у малом славословљу (у свих осам гласова).⁷¹²

Изузеци у виду одсека који нису заступљени у свим песмама одређене мелодијске групе уочавају се у српском појању у појединим мелодијама које се налазе у различитим гласовима, односно начинима у оквиру њих,⁷¹³ независно од њихове припадности одређеним поетско-текстуалним категоријама. У кијевском појању, међутим, присуство фраза којих нема у другим песмама одговарајућег гласа и мелодијског типа, карактеристично за све разматране записе, типично је за II, IV и VIII глас, а везано је превасходно за напев *Господи возвах* и – у II и IV гласу – за самосталне псаламске стихове *Господи возвах* и *Да исправитсја* у оквиру њега. Постоји корелација између броја циклично измењивих

⁷¹⁰ Више о „ирегуларностима“ структуре српских напева видети у: Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 134–142. И у кијевском појању постоје песме у којима су границе текстуалних одсека у различитим записима тумачене на различите начине. Међутим, оне су малобројне и међу њима нема напева у којима другачија тумачења граница текстуалних фраза резултирају „неправилном“ структуром.

⁷¹¹ У српском појању се под утврђеном варијантом подразумева онај вид формуле, који је више удаљен од оригинала у односу на подразумевајући резултат процеса варирања и који се понавља (и варира) у већем броју напева. Исто, 137.

⁷¹² В. Прилог на стр. 349–381.

⁷¹³ То су: антифонски II, тропарски V, VII, као и самогласни и антифонски VIII глас.

одсека на нивоу датог мелодијског типа и присуства „лутајућих“⁷¹⁴ одсека. Наиме, у свим овим гласовима ради се о постојању четири или пет фраза које подлежу периодичном понављању. Међу њима се, као заједничка „лутајућа“ фраза⁷¹⁵ издваја мелодијска целина Д, која – изузев у VIII гласу – увек долази по утврђеном редоследу појављивања, односно, без изузетка јој претходи одсек С. Специфичност присуства „лутајућег“ одсека Д у VIII гласу огледа се у томе што је везан искључиво за псаламске припеве, док га самостални псаламски стихови (и друге поетско-текстуалне категорије), не садрже ни у једном анализираном зборнику.

Везаност одсека Д за псаламске припеве пред стихирама на *Господи возвах* у VIII гласу указује на типично својство формалне организације кијевских напева, које се тиче релације псаламских припева и стихира. Ради се, наиме, о доследно спроведеној неподударности њихових почетака, која нарочито добија на значају ако се узме у обзир преовлађујуће почетно мелодијско поклапање наведених категорија у српском појању. Као што је познато, псаламски припеви и стихире у српском Осмогласнику почињу мелодијском фразом А, изузев у I и V гласу, у којима одсек А уступа место одељку С.⁷¹⁶ Насупрот томе, у кијевском осмогласју уз псаламски припев – који је увек озвучен једним мелодијским одсеком – никада није везана фраза А. Премда се у његовој мелодијској „палети“ налазе – поред поменутог одељка Д у VIII гласу – и утврђене варијанте одсека В⁷¹⁷ и Е,⁷¹⁸ као и фраза С,⁷¹⁹ псаламски припев

⁷¹⁴ У овом контексту се под „лутајућим“ одсеком подразумева мелодијска фраза, која се у оквиру записа јавља у појединим (не свим) песмама одређеног гласа, односно начина/мелодијског типа. Више о томе видети у: Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 135.

⁷¹⁵ Заједничка по редоследу појављивања у напеву, а не по мелодијско-римичким својствима.

⁷¹⁶ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 139.

⁷¹⁷ У I и VII гласу (изузев пред стихиром на *Господи возвах* „Придите возрадујемсја“ у *Обиходу* из 1892. године).

⁷¹⁸ У IV гласу.

⁷¹⁹ Пред стихиром на *Господи возвах* „Придите возрадујемсја“ у VII гласу у *Обиходу* из 1892. године.

најчешће бивају озвучен одсеком Ѓ и његовом утврђеном варијантом.⁷²⁰

Видови испољавања макроформалних специфичности заједничких за српске и кијевске напеве указују на могућност другачијег тумачења „правилне“, односно „неправилне“ структуре, превасходно у српским црквеним мелодијама, које упућује на закључак да су мање уобичајена формална решења – пре него што су постала „ирегуларност“ у српском појању, образовала у кијевском појању корпус, не само регуларних, већ и јединих могућих поступака у третману структуре црквених мелодија у црквено-појачкој традицији о којој је реч.

⁷²⁰ У II, III, V и VI гласу. Непоклапање истог типа постоји и између почетка тропара *Блажена* и јеванђелског стиха који му претходи. Мелодијски одсек А везан је за јеванђелски стих у II гласу. У осталим гласовима може бити озвучен фразом В (III, VI и VIII глас), Ѓ (I глас), Ѓ₁ (IV и V глас) или С (VII глас).

ГОСПОДИ ВОЗВѢАХЪ

Гласъ Ѣ.


Второй гласъ кievскаго распѣва имѣеть 5 мелодическихъ строкъ: первая строка начинательная, вторая, третья и четвертая чередуются, а пятая заключительная.

1-я строка. 2-я.



Господи, воззвахъ къ тебѣ, оубо слыши мѧ. Оубо слыши мѧ,

3-я.



господи. Господи, воззвахъ къ тебѣ, оубо слыши мѧ:

4-я. 2-я.



конми гласъ моленіи моему, внегда воз-

5-я заключительная.



звѣти ми къ тебѣ. Оубо слыши мѧ, господи.

1-я. 2-я.



да не прѣвнѣша мѧ, иже кадило предѣ

3-я.



сто бою, воздѣхъ мѧ, иже рече мое бою,

4-я. 5-я заключительная.



же рече вечерна. Оубо слыши мѧ, господи.

Слика 19

Самостални псаламски стихови *Господи возвах* и *Да исправитсја*

II гласа кievског појања

Спутњик псаломичика

Москва: Синодална типографија, 1914, стр. 61

4.4.3 Српско појање – кијевско појање: одлике микроформе и мелодијске карактеристике напева

Организација музичког тока напева у српском малом појању, која на плану макроформе почива на периодичном понављању групе одсека карактеристичних за дати глас, односно групе мелодија заједничких одлика у оквиру њега, заснива се у равни микроформе на мелодијској фрази, сачињеној у свом типичном виду из два елемента – варијабилног уводног дела мањег степена изразитости, који представља главни фактор њеног прилагођавања квантитативно различитим одељцима текстуалног предлошка и утврђене формуле – препознатљивог мелодијског или мелодијско-ритмичког обрасца, који се неизмењен или делимично вариран понавља током напева.⁷²¹ Музичке фразе у оквиру исте напевне групе – гласа или начина – често се значајно разликују, не само по физиономији карактеристичних модела, већ и по лествичној основи, мелодијском амбитусу и карактеристичним тоновима – иницијалису, финалису и мелодијској доминанти.⁷²²

Варијабилност, као типично својство почетних сегмената музичког тока фраза (до карактеристичне формуле), односи се са једне стране на њихову дужину, а са друге – на музички садржај. Димензије уводних делова, наиме, условљене су дужином текстуалних одељака, које озвучавају одговарајуће мелодијске целине. Док уз дуже текстуалне сегменте стоје дужи мелодијски одсеци који, поред карактеристичне формуле, садрже и опсежне уводне делове, краћи делови текста "покривени" су мелодијским фразама, које садрже уводне делове мањег

⁷²¹ У литератури везаној за српску црквену музику мелодијске формуле називају се и карактеристичним или основним формулама, или, пак, напевним каденционим формулама. Petar Bingulac, „Crkvena muzika u Jugoslaviji – Srbija“, нав. дело, 371.

⁷²² Под појмом мелодијске доминанте подразумевају се тонови који се најчешће понављају на истакнутим местима и чине окосницу мелодије. Познато је да сваки мелодијски одсек садржи по један, евентуално два оваква тона. Danica Petrović, *Osmoglasnik u muzičkoj tradiciji Južnih Slovena*, Beograd: Muzikološki institut SANU, 1982, 203

обима. Често се у том случају уводни делови и изостављају, па читав одсек испуњава искључиво карактеристична формула. Мелодијски одсек који не садржи уводни део, већ само формулу, означава термином одсек-формула.⁷²³

Почетне сегменте мелодијских фраза карактерише преовлађујућа декламација на једном тону, поступно кретање, или, пак, осциловање око тона мелодијске доминанте. Иако се ради о деловима музичког тока које одликује минимална мелодијско-ритмичка утврђеност,⁷²⁴ они у извесној мери зависе од почетног тона одсека и његове мелодијске доминанте.⁷²⁵ Прмеда се у функцији иницијалиса једне музичке фразе принципијелно могу наћи различити тонови – док је финалис одсека увек исти тон – могућа је корелација одређеног почетног тона и одговарајуће, готово фиксирани физиономије уводног дела.⁷²⁶

Критеријум за одређивање основног облика формуле у српском малом појању установљен је конвенцијом у оквиру датог аналитичког метода: основним или карактеристичним обрасцем сматра онај његов појавни вид који се налази у одсеку-формули. Варијанте типичног модела представљају резултате измена одређених делова његовог основног облика. Променљиви, односно варијабилни сегменти основне формуле могу бити а) екстензивни – уколико варијанте карактеристичног обрасца настају њиховим проширивањем, б) елизивни – ако појавни облици

⁷²³ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 32.

⁷²⁴ Због изразите варијабилности већина уводних своди се у аналитичком представљању на заједничке базичне тонове (на тзв. *скелетон*).

⁷²⁵ Уводни делови мелодијских одсека, који нису фиксирани на начин типичних формула и имају функцију њиховог повезивања, приближавају одликама медијалних – прелазних, односно повезујућих формула византијске музике. У том смислу, почетни сегменти мелодијских фраза са почетка напева, који у гласовима, односно начинима за које је типичан један иницијалис, најчешће поседују слично кретање мелодије, одговарају иницијалним формулама византијских напева. Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 38.

⁷²⁶ У песмама Србљака, које се *кроје* по мелодијама Осмогласника, постоји, на пример, изванредан број уводних делова са истим почетним тоном, чије су мелодијско-ритмичке карактеристике утврђене до тог степена да се скоро може говорити о постојању формуле унутар њих. Марина Марковић, *Песме Србљака...*, нав. дело, 59.

типичног модела настају њиховим скраћивањем или в) варијантни – када измене у формули нису у вези са променом броја слогова у тексту, јер се заправо ради о украшавању мелодије.⁷²⁷

У вези са третманом карактеристичних модела на нивоу начина, значајно је да постоје разлике у степену варирања самогласних и ирмолошких напева: формуле самогласних мелодија су дуже и у погледу ритмичко-мелодијских карактеристика више утврђене од формула напева који припадају тропарском и антифонском начину, често сведених на заједничке упоришне тонове. Број варијанти у којима се јављају формуле тропарских и антифонских мелодија у већини песама превазилази број варијанти модела самогласних напева. Сматра се да је оваква организација мелодијског материјала тесно повезана са преовлађујућим силабичним односом између мелодије и текста у ирмолошким напевима и из њега произишлом доминацијом текстуалне компоненте.⁷²⁸

Познато је да су мелодије српског појања засноване у већини случајева на тонским низовима, који не одговарају класичним тонским родовима, нити староцрквеним лествицама. Стога представљање основних својстава напева који припадају малом појању закључујемо излагањем резултата досадашњег рада на систематизацији тонских низова, чији се коначни исход очекује тек након детаљног компаративних истраживања народних и црквених напева. До данас је, дакле, утврђено да је музички ток песама у оквиру напевних група – гласова, односно начина – базиран на лествичним формацијама у којима је а) присутно

⁷²⁷ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника ...*, нав. дело, 39–40. Основни облици формуле подударају се са одређеним бројем слогова текста. Тако је број захваћених слогова најчешће шест, али су чести и примери у којима основни образац обухвата пет или седам слогова текста. У извесним случајевима основна формула може стајати уз мање од пет, односно више од седам слогова текста. Формуле са бројем слогова мањим од шест преваходно подлежу екстензивним изменама, док варијанте основне формуле, које садрже више од шест слогова, настају скраћивањем њених сегмената. Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника ...*, нав. дело, 38–41.

⁷²⁸ Исто, 41.

смењивање дурског и молског трећег ступња,⁷²⁹ б) заступљена миксолидијска септима,⁷³⁰ в) присутан молдур, миксолидијски молдур или мол,⁷³¹ г) заступљена „модулација“ – из дура у паралелни мол и доминантни дур,⁷³² из мола у мол – доминантни⁷³³ или субдоминантни,⁷³⁴ као и из дура у паралелни мол⁷³⁵ и д) присутна дурска основа и амбитус октаве од V до V ступња, без алтерација.⁷³⁶

Рудиментарни вид уобичајене структуре одсека у српским црквеним мелодијама, одликује и типичну мелодијску фразу кијевског кратког напева, на чијем се завршетку налази мелодијско-ритмички обрт препознатљиве физиономије и невеликих димензија – минијатурни еквивалент формули у српском појању, који се – попут карактеристичног обрасца у српским црквеним мелодијама – понавља у песмама у неизмењеном или варираном облику. До „каденце“ типично структурисаног одсека у кијевском кратком појању води музички ток

⁷²⁹ Мелодијски амбитус је секста или септима (између вођице или I и V или VI ступња). У напевима је присутан и алтеровани IV ступањ, у виду скретнице (самогласни I глас), или, ређе, оријенталног тетрахорда (тропарски V глас) Овој групи близак је и самогласни V глас, који се од поменутих разликује због присуства модулације у доминантни молски тоналитет. Осим тога, кондак III гласа у записима Бољарића-Тајшановића и Мокрањца поседује сличну лествичну основу. Исто.

⁷³⁰ Обим песама је септима (I–VII), децима (VI–I) или ундецима (VI–II). Занимљиво је да је VII ступањ у горњој октави снижен, док се у доњој налази као вођица. На овом типу тонског низа почивају напеви тропарског I, самогласног и антифонског IV, као и у самогласном и антифонском VIII гласу. Могућа је и појава алтерованог IV ступња, у виду скретнице. Исто, 42.

⁷³¹ Мелодијски амбитус је секста, септима или октава. Као и у претходној групи, VII ступањ је у горњој октави снижен, док се у доњој налази као вођица. У овим напевима није присутан алтеровани IV ступањ. Овде спадају самогласни и антифонски II, тропарски IV, тропарски VI, као и славословски VI глас (у запису Бољарића–Тајшановића). Молску основу садржи само запис Корнелија Станковића. Исто.

⁷³² У III гласу. Исто.

⁷³³ У самогласном V гласу. Исто.

⁷³⁴ У самогласном VI гласу. Исто.

⁷³⁵ У катавасијском VIII гласу. Исто.

⁷³⁶ Овој групи припадају VII и тропарски VIII глас. Исто.

варијабилне дужине и минималне мелодијске развијености – функционални пандан уводном делу у стандардној мелодијској фрази српског малог пјенија. Као пример карактеристичног одсека у оквиру кијевског кратког напева наводимо фразу Г мелодијског типа *Господи возвах* у VI гласу.

Пример 6

- Кијевско појање, VI глас

Напев *Господи возвах*, мелодијски одсек Г⁷³⁷



Музичке фразе кијевских напева садрже мноштво подударних елемената, не само у оквиру гласа или одређеног мелодијског типа, већ и на нивоу кијевског кратког појања као система мелодија, који „почива на себи својственим музичким законитостима, има одређено порекло и сопствени метод усаглашавања музичког елемента са текстом различитог слоговног састава“.⁷³⁸ Бројна преплитања остварују се на плану мелодијско-ритмичких одлика различитих одсека – следствено томе и у равни физиономија њихових „жаденци“, а значајна поклапања испољавају се и у равни тонског низа, обима кретања мелодије, као и тонова који се издвајају као карактеристични за поједине фразе музичког тока песама.⁷³⁹ Стога дистинктивну улогу у кијевском појању имају сасвим мале разлике у саставу готово истоветних одељака музичког тока, које у референтном оквиру датог мелодијског система делују као

⁷³⁷ Богородичан *Преплагословена јеси*, VI глас. *Обиход нотног пјенија*, 1, Москва: Синодална типографија, 1892, л. 99r–100v.

⁷³⁸ Нав. према: Иван Алексеевич Гарднер, *Богослужбено пение Русской Православной Церкви*, 1, нав. дело, 121.

⁷³⁹ Ради се такође о иницијалису, финалису и мелодијској доминанти.

„диференцијални елементи велике семантичке активности“⁷⁴⁰ и долазе до изражаја, не само у равни напева, већ и на нивоу гласова, односно мелодијских типова унутар њих.

Варијабилност тока, који води ка завршној мелодијско-ритмичкој формацији односи се у типичној фрази кијевског кратког напева превасходно на дужину, а не на музички садржај. Димензије тих „уводних делова“ такође зависе од дужине текстуалних фраза, уз које су везани одговарајући мелодијски одсеци. Корелација између дужине мелодијске фразе и димензија текстуалног одељка који је њоме озвучен – карактеристична за српско мало појање – једна је од типичних одлика и кијевског кратког напева. Стога кијевски пандан уводном делу у стандардној фрази српских црквених мелодија представља главни – а често и једини фактор прилагођавања мелодијског одсека квантитативно различитим деловима текстуалног предлошка.

Мелодијска фраза кијевских напева може бити и одељак чији једини (или, пак, примарни) садржај представља завршни мелодијско-ритмички обрт. У том случају ради се еквиваленту одсеку-формули у српским црквеним мелодијама (даљем тексту, „одсек-формула“), о чијим ће карактеристикама бити више речи у даљем току рада.

Вратимо се сада сегментима који претходе „каденци“ у типично структурисаном одсеку кијевског малог појања. Поменути одељци испуњени су декламацијом претежно на једном тону, који – услед апсолутне доминације у музичком току – јесте и доминирајући, упоришни тон на нивоу читаве мелодијске фразе, односно њена мелодијска доминанта, независно од дужине самог „уводног дела“. Поменути одељци испуњени су декламацијом претежно на једном тону, који – услед апсолутне доминације у музичком току – јесте и

⁷⁴⁰ Нав. према: Berislav Popović, *Muzička forma ili smisao u muzici*, Beograd: Clio, 1998, 45.

доминирајући, упоришни тон, односно мелодијска доминанта на нивоу читаве мелодијске фразе, независно од дужине самог „уводног дела“. У делу фразе који води ка финалном мелодијско-ритмичком обрту ретко је заступљено осциловање око тона мелодијске доминанте, као и значајније поступно кретање, који су типични за уводне делове фразе српских напева. Нема корелације између почетног тона одсека и одређене физиономије „уводног дела“, која би у датој референтној мелодијској равни била дефинисана каквим интервалском помаком или, пак, специфичном ритмичким фигуром. До тона на којем се одвија декламација долази се директно – настављањем излагања на почетном тону фразе или, пак, посредно – секундним ходом у обиму терце, ређе терцним скоком. На описане начине „улази“ се и у финалне обрте мелодијских одсека напева.

Што се тиче „каденце“ одсека, издвајају три типа њеног основног облика, међусобно различита по дужини и/или степену мелодијско-ритмичке развијености.

1. Завршетак мелодијског одсека маркиран је у великом броју случајева краћим поступним покретом у дужим нотним вредностима унутар терцног или секундног обима, по којем се издваја од претходног музичког тока.

Пример 7

- Кијевско појање

Напев катавасије, I глас

- Мелодијски одсек F⁷⁴¹



Напев *Господи возвах*, II глас

- Мелодијски одсек B⁷⁴²



2. „Каденца“ описаних својстава може бити обогаћена, како у мелодијском, тако и у ритмичком погледу. Тада финални обрт садржи проширујућу интерполацију која га каткад чини богатијим и гипкијим у односу на музички ток који му претходи.

⁷⁴¹ Катавасија *Избави от бјед* на 8 гласова, I глас. *Западноукрајински Ирмологион*, 1674. Архив САНУ Рс. 64, л. 23г.

⁷⁴² Самосталан псаламски стих *Господи возвах*, II глас. *Обиход нотног пјенија*, Москва: Синодална типографија, 1833, л. 28г.

Пример 8

- Кијевско појање

Напев прокимена, VI глас

- Мелодијски одсек A⁷⁴³



Напев *Господи возвах*, IV глас

- Мелодијски одсек E⁷⁴⁴



3. Известан број завршних мелодијско-ритмичких формација сасвим се приближава конфигурацији формула у фразама српских црквених мелодија. Такви финални обрти јављају се у напевима који, по гласовима, припадају различитим мелодијским типовима и карактеристични су за све разматране записе (пример 8).

⁷⁴³ Седмични прокимен *Господ воцарисја*, VI глас. *Обиход нотнаго пјенија*, Москва: Синодална типографија, 1772, л. 41г.

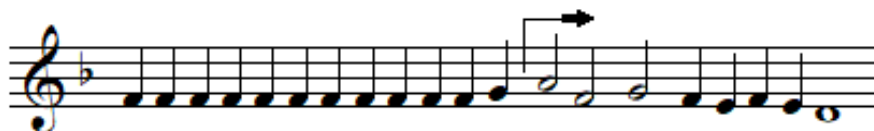
⁷⁴⁴ Самосталан псаламски стих *Господи возвах*, IV глас. *Учебни Обиход нотнаго пјенија*, Москва: Синодална типографија, 1911, 11–12.

Пример 9

▪ Кијевско појање

Напев *Господи возвах*, V глас

- Мелодијски одсек \underline{F}_1^{745}



Напев тројичног, III глас

- Мелодијски одсек \underline{B}^{746}



Напев *Бог Господ*, I глас

- Мелодијски одсек \underline{B}^{747}



⁷⁴⁵ Псаламски припев *Да будут уши твоји* (пс. 29: 2) пред стихиром на *Господи возвах*, V глас. *Спутњик псаломичика*, нав. дело, 105.

⁷⁴⁶ Тројични *Непостижимоје једино Господначалије*, III глас. *Љвовски Ирмологион*, 1709, л. 12v.

⁷⁴⁷ *Бог Господ* (пс. 117: 27.26), I глас. *Љвовски ирмологион*, 1709, л. 10v.

ЛБ

ЦРКОВНЫИ

ВЪ ПАТОКЪ ВЪЧЕРА :
НЪ ЗЕ МЛЮ ГЛАСЪ З .

ВО ЖЕ ЗА СТЪПНИКЪ МОИ Е СИ ТЫ И
МН ЛОТЪ ТВО А ПРѢ ВА РИТЪ МЛ

ПРОКІМЕНЪ ДНЕВНИИ : ВЪ СЪВѢЩЪ ВЪЧЕРА :
ГЛАСЪ С .

ГО СПОДЪ ВО ЦА РИ СѦ БЛѢ ПО ТЪ Ш БЛѢ
ЧЕ СѦ Ш БЛѢ ЧЕ СѦ Ш БЛѢ ЧЕ
СѦ ГО СПОДЪ ВО ЦА РИ СѦ БЛѢ ПО ТЪ

ВЪ МЛЮ ВЪЧЕРА :
Ш БЛѢ ЧЕ СѦ ГЛАСЪ И .

КІЕВ-
СКАГО
ПРОСЪВА

С Е Н Ы Н Ъ

Слика 20

Седмични прокимен *Господ воцарисја* VI гласа кијевског појања
Обиход нотнаго пјенија
Москва: Синодална типографија, 1772, л. 41r

Како је у више наврата истакнуто, финални мелодијско-ритмички обрти у одсечима кијевских напева представљају – попут формула у фразама српских црквених мелодија – примарна средства идентификације на нивоу гласа, односно мелодијског типа унутар њега. С обзиром на варијантност као иманентно својство разматраних традиција, њихови карактеристични обрасци подлежу истоветним променама у процесу варирања. Тако су и у кијевском појању изменама подложни одређени сегменти „каденце“, који – попут делова формуле у српском појању – могу бити екстензивни, елизивни или варијантни.

Поставља се питање критеријума за одређивање основног облика типичног обрасца у мелодијама кијевског појања, с обзиром на то да није могуће применити мерило, по коме се основним или карактеристичним моделом сматра онај његов појавни вид, који се подудара са границама мелодијске фразе. Чињеница је, међутим, да се кијевске „каденце“ углавном јављају у склопу одсека, у којем музички ток варијабилне дужине и малог степена изразитости води ка финалној формацији препознатљивих мелодијско-ритмичких карактеристика – независно од мелодијског типа, гласа или зборника црквених напева – али и да постоје фразе, чија физиономија готово у потпуности одговара карактеристикама завршног мелодијско-ритмичког обрта. Кијевски еквивалент одсеку-формули у српском малом пјенију није само један од могућих начина структурисања фразе, који подразумева усклађеност модела са невеликим димензијама њиме озвученог текстуалног одељка. Мелодијски одсек може да буде и целовито конципиран као „каденца“ у готово свим својим појавама на нивоу гласа, односно мелодијског типа унутар њега, бивајући увек као целина подвргнут процесу варирања, односно прилагођавања дужини текста, превасходно и/или украшавања мелодије.⁷⁴⁸ Штавише, фразе дефинисане истоветном „каденцом“ унутар

⁷⁴⁸ У кијевском појању кратког напева конципиране су на начин „одсека-формуле“ мелодијске фразе у следећим гласовима: I (напев *Господи возвах* – А и С; напев прокимена – В; напев катавасије – А; напев *Блажена* – А, В и Е), II (напев *Господи возвах*

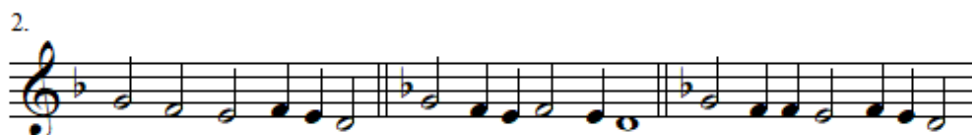
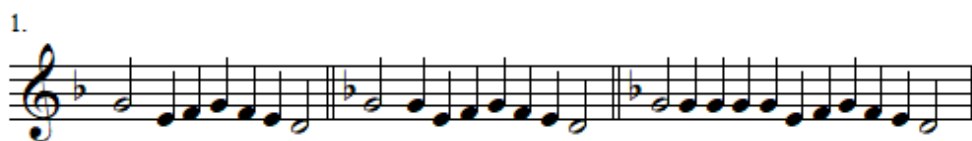
одређене напевне врсте (и означене као A, B, C итд.) могу имати истоветну структуру, што значи да су конципиране или начин одсека-формуле или као фразе унутар којих су уводни део и каденца јасно разграничени. У мелодијским врстама, у којима су фразе структурисане на оба начина, могућа је повезаност одређених варијанти „каденце“ и типа структуре одсека. У следећем приказане су варијанте модела одсека C у напеву *Господи возвах* V гласа. Бројем 1 означени су видови типични за „одсек-формулу“, а бројем 2 – за типичну фразу сачињену из „уводног дела“ и „формуле“.

Пример 10

▪ Кијевско појање

Напев *Господи возвах*, V глас

- Варијанте завршног мелодијско-ритмичког обрта одсека C



Имајући наведено у виду, сматрамо адекватним да се као основни или карактеристични облик финалног обрта у оквиру датог гласа (мелодијске врсте), третира као њен најзаступљенији појавни вид.

– C и D; напев катавасије – B), III (напев катавасије – A; напев *Блажена* – A), IV (напев *Господи возвах* – D; напев катавасије – A; напев *Блажена* – A; напев тројичног – A), V (напев *Господи возвах* – A), VI (напев *Господи возвах* – A; напев катавасије – A; напев *Блажена* – B) и VII (напев *Господи возвах* – B; напев тројичног – A и B).

Финални обрти у фразама кијевског појања, које најчешће имају два варијабилна сегмента, одликују се знатно мањим бројем варијанти од формула у одсецима српских црквених мелодија. Насупрот српском малом појању, у кијевском кратком напеву не постоји разлика у степену варирања типичних образаца на нивоу мелодијских врста. Запазили смо, међутим, да постоји извештан степен корелације између типа структуре одсека и начина рада са завршним обртом, у смислу могућност двојаке диспозиције делова музичког тока базираних на вишеструком узастопном излагању једног тона, који делују као примарни фактори мелодијске адаптације на текстуалне фразе различитих димензија. Уколико је мелодијски одсек у целини испуњен „каденцом“, његово прилагођавање различитој дужини текстуалних одељака врши се унутар самих варијабилних сегмената финалног обрта, најчешће у првом од њих. Проширивање, односно сажимање сегмента заснива се се превасходно на регулисању дужине декламације на једном тону, која бива интерполирана – уколико у њему не постоји у оквиру основног облика финалног обрта – или, пак, продужена, скраћена или из њега изузета – уколико је обухваћена одговарајућим сегментом „одсека формуле“.

Типичан пример описаног рада са финалним обртом уочава се у мелодијској фрази A напева *Господи возвах* I гласа. Први варијабилни сегмент „каденце“ варира се изменама екстензивног типа: продужава се део његовог музичког, тока који је заснован на понављању тона *c* и то услед промена дужине захваћеног текстуалног предлошка. У другом варијабилном сегменту, пак, присутне су – поред екстензивних измена – и промене елизивног, као и варијантног типа. Варијантне измене, углавном у комбинацији са одређеном степеном мелизматичности, карактеристичне су за неспоредне завршетке мелодијских фраза у кијевском кратком напеву.

Пример 11

- Кијевско појање

Напев *Господи возвах*, I глас

- „Одсек-формула“ А

Го - спо - ди воз - вах кте - бје

- Први варијабилни сегмент – екстензивне измене (а, б, в)

тем _____ вос - пје - ва - ју - шче || Го - спо - ди воз - вах кте - бје у — ||

Бес - плот - них пе - сњ и вер - них у - до - бре— ||

- Други варијабилни сегмент, измене – екстензивне (а, б), елизивна (в) и варијантна (г)

-лит - ва мо - ја || -ри ут - вер - жде - ни - је || -на - ја || -ши - мја.

Мелодијској „каденци“ која представља примарни садржај музичке фразе у кијевском појању понекад претходи један тон или неколико поновљених тонова који, услед карактеристичне малобројности, не образују музички ток структурално и функционално еквивалентан стандардним уводним деловима у одсецима српских црквених мелодија, али ни одељцима који претходе завршним формацијама у типично конципираним фразама кијевских напева. Када је „каденца“ поистовећена са мелодијским одсеком, главни чинилац квантитативне усаглашености музичке и текстуалне компоненте остаје, дакле, у њој самој.

Пример 12

- Кијевско појање

Напев *Господи возвах*, I глас

- „Одсек-формула“ A са додатим тоновима⁷⁴⁹

Вне-гда — воз-ва-ти || Го-спо - ди воз-вах кте-бје ||

да ис-пра - вит - сја мо - лит - || Пре-бла-го-сло-ве - на је-си Бо-го-ро-ди-це ||

⁷⁴⁹ Изложен је само први варијабилни сегмент.

У типично структурисаној фрази кијевског кратког напева, пак, завршне мелодијско-ритмичке формације варирају се релативно малим бројем екстензивних и елизивних сегмената, не подлежући изразитијим квантитативним променама. Проширивање и/или скраћивање финалног обрта условљено дужином текста врши се и у овом случају регулисањем дужине декламације на једном тону, али главно место њене „активности“ није финална формација, већ музички ток који јој претходи. Варијантне измене варијабилних сегмената не узрокују значајније промене у физиономији „каденце“.

Карактеристичан пример описане структуре представља и мелодијски одсек Д напева *Господи возвах* VIII гласа. Основни облик завршне мелодијско-ритмичке формације има два варијабилна сегмента. Први од њих варира се изменама екстензивног и варијантног, а други – варијантног типа. Невелика промена дужине првог сегмента, условљена димензијама текстуалног предлошка, извршена је на плану узастопних појава тона *a*, док варијантна промена замењује двократну узастопну појаву истог тона секундним ходом навише. Варијантна измена другог варијабилног сегмента, пак, уноси мелизам у мелодијски ток фразе. Усклађивање са димензијама текстуалног одсека врши се регулисањем дужине декламације на једном тону у „уводном делу“, који обухвата најмање осам, а највише тридесет два тона, у зависности од броја слогова у тексту.

Пример 13

- Кијевско појање

Напев *Господи возвах*, VIII глас

- Мелодијски одсек D

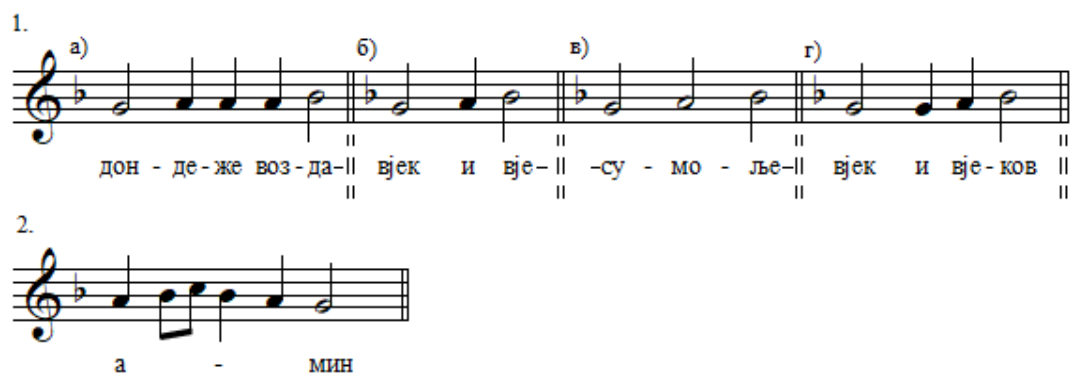
- Скелетон уводног дела



- Основни облик „каденце“



- Први варијабилни сегмент, измене – екстензивна (а) и варијантне (б, в, г)



- Други варијабилни сегмент – варијантна измена





Слика 21

Катавасија I гласа кијевског појања
 Западноукрајински Ирмологион, 1674. г.
 Архив САНУ, Рс. 64, л. 23r

Попут већине мелодија српског малог пјенија, напеви кијевског кратког појања нису базирани на низовима тонова, који у потпуности одговарају тоналитетима дура или мола, нити је њихов музички ток одређен лествичним структурама подударним са староцрквеним модусима. Током нашег истраживања, међутим, установљено је да је музички ток песама – не у равни гласова или мелодијских врста унутар њих, већ на нивоу осмогласја као целине – заснован на тонским низовима, који граде у суштини дурску или молску основу напева, понекад и са „симптомима“ преласка из једног „тоналитета“ у други. При томе, ради се искључиво о дијатонској мелодијској грађи – без алтерација карактеристичних за поједине гласове српског малог појања. Мелодије осмогласја кијевског кратког напева, дакле, почивају на лествичним формацијама које одликује:

1. дурска основа у амбитусу:

а) сексте – између I и VI ступња⁷⁵⁰



б) квинте – између I и V ступња⁷⁵¹



⁷⁵⁰ Дурска основа остварена у наведеном мелодијском обиму типична је за напев *Господи возвах* I гласа.

⁷⁵¹ Ради се о лествичној формацији типичној за следеће напеве: *Бог Господ* III и VI, седмичног и недељног прокимена IV, недељног прокимена и катавасије VI, као и *Господи возвах* и седмичног прокимена VII и VIII гласа.

2. дурска основа, са евентуалном „модулацијом“ у „доминантни дур“, у амбитусу:

а) септима – између VII и VI ступња⁷⁵²



б) сексте – између VII и V ступња⁷⁵³



⁷⁵² У питању је напев недељног и седмичног прокимена II гласа, као напев недељног прокимена V гласа.

⁷⁵³ Ради се о напеву *Господи возвах* VI гласа. „Модулацију“ у „доминантни дурски тоналитет“ садрже напеви *Бог Господ* и тројичног IV гласа.

3. дурска или молска основа у амбитусу:

а) октаве – између V и V ступња⁷⁵⁴



б) септима – између V и VII ступња⁷⁵⁵



в) сексте – између V и III ступња⁷⁵⁶



⁷⁵⁴ У питању је напев седмичног прокимена III, као и недељног прокимена VII гласа (*in F*).

⁷⁵⁵ Ради се о напеву *Блажена* V гласа (*in F*)

⁷⁵⁶ Молска основа реализована у оквиру наведеног тонског низа типична је за напев *Господи возвах* IV и напев катавасије V гласа (*in d*)

4. молска основа или евентуална „модулација“ из „основног дура“ у „паралелни мол“ у амбитусу:

а) октаве – између VI и VI ступња⁷⁵⁷



б) сексте – између VI и IV ступња⁷⁵⁸



в) квинте – VI и III ступња⁷⁵⁹



Закључци о могућој припадности напева одређеном тонском роду, као и присуству „модулација“, донети су на основу одлика мелодијског кретања, као и карактеристичних тонова – превасходно финалиса (одсека, напева)

⁷⁵⁷ У питању је напев недељног прокимена I гласа.

⁷⁵⁸ Ради се о напевима *Господи возвах* и тројичног V гласа и напеву *Блажена VI* гласа. „Модулацију“ из „дура“ у „паралелни мол“ (*in F / in d*) садржи музички ток напева *Бог Господ II* и VIII, као и тројичног, катавасије и *Блажена VIII* гласа.

⁷⁵⁹ Наведени тонски низ типичан је за следеће напеве: тројичног, катавасије и *Блажена I*, недељног и седмичног прокимена II, катавасије и *Блажена IV*, *Бог Господ V* и недељног прокимена VIII гласа.

али и мелодијске доминанте – нарочито уколико са завршним тоном гради однос I, III или V ступња одговарајућег „тоналитета“.

4.4.4 Српско појање – кијевско појање: формуле и „каденце“ мелодијских одсека

Српско црквено појање одликује се препознатљивим музичким језиком, чију специфичност граде – поред карактеристичних лествичних низова на којима почивају његови напеви, особеног типа мелодике и индивидуалности на плану метро-ритмичке структуре – и физиономије типичних мелодијских или мелодијско–ритмичких образаца, односно формула.⁷⁶⁰ Нашим истраживањем установљено је да постоји висок степен повезаности мелодијско-ритмичких модела српског малог појања и завршних обрта музичких фраза кијевског појања кратког напева, те да не постоји ниједан глас српског пјенија, нити начин у њему, у чији корпус типичних формула нису уткани кијевски обрасци – у мањем или већем обиму и степену учесталости. Штавише, констатована је сродност педесет једне завршне мелодијско-ритмичке формације кијевских напева и чак осамдесет осам формула српских црквених мелодија – основних облика и/или варијанти, присутних у сва четири разматрана записа српског Осмогласника!

У свеукупности српских црквених мелодија, међутим, заступљеност финалних обрта мелодијских фраза кијевског кратког напева „дифузног“ је карактера. Њихова позиција јесте фиксирана на нивоу мелодијске структуре – увек се налазе у формулама – али нема чвршће квантитативне корелације у равни гласова, мелодијских група напева истоветних музичких карактеристика, одређених фраза у редоследу низања музичких одсека, нити химнографских жанрова. Ипак, постоји

⁷⁶⁰ Ивана Перковић–Радак, *Музика српског Осмогласника...*, нав. дело, 142.

један изузетак у односу на установљено одсуство правилности: каденцирајући обрти напева *Господи возвах* свих гласова кијевског осмогласја најчешће су уткани у карактеристичне формуле мелодија српског Осмогласника – не само у типичне обрасце самогласног начина, као његовог „српског еквивалента“, већ и у моделе осталих мелодијских група које обједињују напеве заједничких музичких одлика.

црковный КГ

ЖЕР ТВА БЕ ЧЕР НА ѿ СЛЫ ШИ МА ГО СПО ДИ
 И ПО ВѢ ДА ТИ СЛА ВИ МЄ НИ ТВО Е Мѡ
 Гласъ 3. ГО СПО ДИ ВОЗ ЗВАХЪ КѢ ТЕ ВѢ ОУ СЛЫ
 ШИ МА ОУ СЛЫ ШИ МА ГО СПО ДИ ГО СПО ДИ ВОЗ
 ЗВАХЪ КѢ ТЕ ВѢ ОУ СЛЫ ШИ МА КОН МИ ГЛА ЕВО МЄ
 НИ А Мѡ Е ГШ БНЄГ ДА ВОЗ ЗВА ТИ МИ КѢ ТЕ ВѢ
 ОУ СЛЫ ШИ МА ГО СПО ДИ ДА НЕ ПРА БНЄТ СЛА МО
 ЛИ ТВА МО А ІА КШ КА ДН ЛО ПРЄДѢ ТО БО Ю
 ВОЗ ДѢ А НИ Е Рѡ Кѡ Мѡ Е Ю ЖЕР ТВА БЕ

Слика 22

Самосталан псаламски стих *Господи возвах* VII гласа кијевског појања
Обиход нотнаго пјенија
 Москва: Синодална типографија, 1860, л. 28г

На нивоу формула и „каденци“ одсека релације српских и кијевских црквених мелодија испољавају се у два основна вида: 1) завршни сегмент⁷⁶¹ формуле српског напева једнак је финалном обрту одсека кијевског напева или је, пак, мелодијски и/или ритмички вариран у односу на њега и 2) читав мелодијско-ритмички модел новијег српског пјенија одговара „каденци“ музичке фразе кијевског појања и са њом углавном образује варијантни однос на плану мелодије и/или ритма.⁷⁶²

Најбројнија су „укрштања“ завршног сегмента формула српског пјенија и „каденци“ фраза кијевског појања и остварују се између свих напевних група разматраних појачких традиција. Принципијелно се ради о преплитањима у равни микроформалних чинилаца неједнаких димензија: кратки финални обрти одсека кијевских црквених мелодија одговарају, наиме, завршним сегментима сразмерно дужих типичних образаца српских напева. Постоји корелација између дужине еквивалентних делова музичког тока и степена подударности њихових мелодијско-ритмичких карактеристика. Кијевске „каденце“ сачињене из два или три тона, најчешће се у потпуности поклапају са завршним сегментима одговарајућих српских модела, али су могуће и разлике у дужини трајања заједничких тонова. Различитост на нивоу тонских трајања, пак, типична је за релације финалних сегмената и „каденци“ сачињених из више од три тона, када може бити комбинована са мелодијским варирањем.

⁷⁶¹ У овом контексту се под завршним сегментом формуле подразумевају финални делови музичког тока различитих димензија, при чему је крајње место, односно „горња граница“ њиховог почетка, приближно средина типичног обрасца.

⁷⁶² Описани видови сродности представљени су у овом раду примерима које одликује највећи степен међусобне повезаности.

Пример 14

- Српско појање – кијевско појање: повезаност завршних сегмената формула и „каденца“ фраза

формула

СРПСКО ПОЈАЊЕ
VII глас, формула одсека В

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Блажена*, VI глас
"каденца" одсека А

"каденца"

формула

СРПСКО ПОЈАЊЕ
тропарски IV глас,
формула одсека В

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Господи возвах*, IV глас
"каденца" одсека В

"каденца"

формула

СРПСКО ПОЈАЊЕ
VII глас, формула одсека A1

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Блажена*, III глас
"каденца" одсека C

формула


СРПСКО ПОЈАЊЕ
III глас, формула одсека B1

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев катавасије, IV глас
"каденца" одсека E

Еквивалентност целовитих модела разматраних појачких традиција реализује се, пак, између ентитета приближно једнаких димензија. Стога су завршне формације одсека кијевских црквених мелодија у целини уткане у велики број образаца антифонског и тропарског начина, којима су обухваћени, како је већ истакнуто, напеви мањег степена мелизматичности. Премда су могућа преплитања на нивоу различитих мелодијских врста, најбројнија су поклапања мелодијско-ритмичких карактеристика формула антифонске и тропарске мелодијске групе са „каденцама“ фраза кијевског напева *Господи возвах*. Међутим, максимални степен истоветности музичких одлика ипак „допушта“ минималне разлике у области ритма, односно трајања заједничких тонова.

Пример 15

- Српско појање – кијевско појање: еквивалентност целовитих модела
 - Антифонски и тропарски начин – напев *Господи возвах*




СРПСКО ПОЈАЊЕ
тропарски VI глас
формула одсека B

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Господи возвах*, I глас
"каденца" одсека C



СРПСКО ПОЈАЊЕ
тропарски I глас
формула одсека B


КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Господи возвах*, VI глас
"каденца" одсека E



СРПСКО ПОЈАЊЕ
антифонски VIII глас
формула одсека B


КИЈЕВКО ПОЈАЊЕ
напев *Господи возвах*, VI глас
"каденца" одсека C

- Антифонски и тропарски начин – напев *Блажена* и напев прокимена



СРПСКО ПОЈАЊЕ
антифонски II глас
формула одсека A (E)

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Блажена*, VI глас
"каденца" одсека A



СРПСКО ПОЈАЊЕ
тропарски I глас
формула одсека B

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев седмичног прокимена, VIII глас
"каденца" одсека E

Висок степен повезаности са финалним обртима фраза кијевских напева у остварује се у целини и на нивоу самогласног начина, уколико се ради о формулама мањих димензија или, пак, краћим варијантама типичних модела. У наредном примеру представљени су карактеристични обрасци самогласног начина I и V гласа (B и A), у којима у односу на одговарајуће кијевске „каденце“ такође постоје мале разлике у трајањима заједничких тонова.

Пример 16

- Српско појање – кијевско појање: еквивалентност целовитих модела
 - Самогласни начин – напев *Господи возвах*

СРПСКО ПОЈАЊЕ
самогласни I глас
формула одсека B

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Господи возвах*, VII глас
"каденца" одсека B

СРПСКО ПОЈАЊЕ
самогласни V глас
формула одсека A

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Господи возвах*, VII глас
"каденца" одсека B

Повезаност са „каденцама“ напева *Господи возвах* типична је, пак, и за извештан број дужих формула самогласног начина. У тим случајевима поклапају се почетак и завршетак или, пак, почетак и већи део музичког тока формуле и кијевска мелодијско-ритмичка формација у целини. У следећем примеру приказано је неколико видова описане релације између типичних образаца у кијевским и српским напевима.

Пример 17

- Српско појање – кијевско појање: еквивалентност почетка и завршетка типичних модела
 - Самогласни начин – напев *Господи возвах*

СРПСКО ПОЈАЊЕ
III глас
формула одсека E

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Господи возвах*, VII глас
"каденца" одсека B

СРПСКО ПОЈАЊЕ
самогласни VIII глас
формула одсека B

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Господи возвах*, II глас
"каденца" одсека C

СРПСКО ПОЈАЊЕ
самогласни V глас
формула одсека A

КИЈЕВСКО ПОЈАЊЕ
напев *Господи возвах*, VII глас
"каденца" одсека B

Стиче се, дакле, утисак да су наведени српски обрасци настали екстензивном надградњом одговарајуће кијевске „каденце“, без обзира на то што се не ради о сродности физиномија карактеристичних модела на нивоу гласа, односно мелодијских одсека у оквирима еквивалентних напевних врста. Штавише, поменути ниво сродности српског и кијевског појања још једном потврђује да, упркос великој просторној и временској дистанци, као и живом усменом преношењу, како српских црквених мелодија, тако и кијевског појања кратког напева, чврсте нити повезују карактеристике појачких традиција о којима је реч.

5 ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

1. Претпоставка да је кијевско појање значајно утицало на формирање кључних карактеристика српског народног црквеног појања аргументовано је доказана у овој докторској дисертацији на неколико нивоа – историјском, просветном, помоћу материјалних доказа и – на крају, али не и најмање важно – музичко-аналитичким путем.

2. Историјске аргументе пружају интензивне руско-српске везе – као саставни део свеукупне рускословенске оријентације српског народа и укључују комплексне црквене, културне, уметничке и друге релације, о чему је детаљно писано у поглављу „Српско појање и руско-српске релације до краја XVIII века“. Посебно је значајно у погледу путева остваривања наведених веза да је међу српским живљем владала огромна заинтересованост за руске књиге чак и након забране њиховог увоза у доба владавине Марије Терезије. У Митрополијску библиотеку у Сремским Карловцима – својеврсни центар за снабдевање руским књигама – доспевале су илегалним путевима, не само руске богослужбене књиге, већ и полемичко-богословска дела тзв. *кијевске школе* из друге половине XVII и с почетка XVIII века, која су – у својој разгранатој црквено-просветитељској мисији – била веома утицајна и међу „аустријским Србима“ кроз читаво XVIII столеће.

Појачки зборници руско-украјинске провенијенције, настали у другој половини XVII и у XVIII столећу, са напевима исписаним линијском – руском квадратном, тзв. *кијевском нотацијом*, који су до данас сачувани у српским библиотекама, представљају сведочанства о црквеном појању као сфери музичког отеловљења духовног јединства руског и српског народа. Чињеница да су доспевали међу Србе уобичајеним путевима ширења руске књиге на простору хабзбуршке државе – што потврђују и записи на маргинама насловних страница

појединих примерака – говори у прилог томе да је у аустријском царству било музички музички писмених људи према мерилу средина и времена о којима је реч, који су – следствено томе – били упознати са појачком традицијом тзв. *кијевске школе музике*, чије су елементе уткали у новонастајуће српско народно црквено појање.

3. Посебно место међу руским учитељима који су деловали међу Србима у Хабзбуршкој монархији, заузимају дипломирани студенти Кијево-Могиланске академије – Мануил Козачински, Петар Падуновски, Трофим Климовски, Иван Минацки, Синесиј Залуцки, Георгиј Шумљак, Тимофеј Левандовски и други. Они у српску средину донели едукативни образац на којем је почивало школство у југозападним областима Руске империје. Премда се може претпоставити да је појачка традиција југозападне Русије доспела на територију Карловачке митрополије захваљујући и деловању кијевских учитеља, који су је можда и неговали у „својој“ Славено-латинској школи, један од најзначајнијих исхода њиховог рада у српској средини јесте одлазак великог броја младића у Руску Империју, ради наставка школовања у тамошњим богословским школама – посебно на Кијево-Могиланској академији, јединој високообразовној установи у тадашњем православном свету, која је и код Срба уживала највећи углед – за шта су били адекватно припремљени образујући се у „школи Козачинског“. Међу њима су и Дионисије Новаковић, Јован Рајић, Арсеније Стојковић – Тарбук, Стеван Станисављев, Евстатије Скерлетов, Макарије Петровић, Никола Кишдобрански, Мојсије Путник и други. Својим просветним деловањем учитељи из Кијева су суштински омогућили снажан уплив елемената кијевског појања у појачки сегмент богослужбене праксе српске цркве на подручју хабзбуршке државе.

4. У досадашњим истраживањима српског црквеног појања у контексту руско-српских културних веза није сагледан значај просветног деловања Теодора Јанковића Миријевског. Међутим, темељна

разматрања његове активности у овој докторској дисертацији, спроведена у поглављу “Српско појање и руско-српске просветне релације у XVIII веку”, резултирала су иновативним научним приступом руском утицају на српско појање у образовном контексту. Једини до данас познати документ, који непосредно сведочи о томе да је црквено појање у XVIII веку било обухваћено институционализованим образовним системом, штавише и да је било подвргнуто одређеним методичким процедурама, иако парадоксално ради о појави везаној за терезијанску просветну реформу, која је у знатној мери и спроведена са циљем да се стане на пут руско-српским просветним и црквеним везама, јесте о поглавље под насловом „О појању уопште“, обухваћено *Ручном књигом* – методичким приручником за учитеље Теодора Јанковића Миријевског. Јанковић је био реализатор терезијанског просветног преображаја у српској средини. Имајући превасходно у виду догматске каноне Руске православне цркве и патристичке традиције, по којима црквено певање служи духовном усавршавању човека, као и његовом развоју у васпитном и моралном погледу, Јанковић је препознао православно појање као погодно средство за реализацију терезијанских реформских циљева везаних образовну сферу, које ће истовремено допринети очувању верског и националног идентитета српског народа у новим околностима. Стога поглавље “О појању уопште” поглавље и на то да је Миријевски – који је напоследку био ангажован и као реформатор образовног система у Руској империји – био кључна покретачка снага у раним, критичним реформским годинама српског школства, захваљујући којој је постигнут неопходан баланс између централистичких настојања аустријских власти и аутономних тежњи српског народа.

5. Овладавање умећем црквеног појања имало је важну улогу у едукацији студената Кијево-Могиланске академије и представљало је саставни део укупног музичког образовања које се могло стећи у оквиру ове институције. Значајан сегмент школског предмета Музика, који је на самом крају XVIII века формулисан као *Нотни ирмолошки разред*

представљао је саставни део образовног програма *Седам слободних вештина*. Актуелном појачком традицијом југозападне Русије, следствено томе и кијевским појањем као њеним саставним делом, васпитаници Академије овладавали на два подједнако заступљена начина у наставном процесу. Са једне стране, појање се учило усменим путем, а са друге – помоћу записа мелодија начињених руском квадратном нотацијом и сакупљених у Ирмологионима – специфично украјинско-белоруским појачким зборницима мешовитог садржаја, чија је употреба подразумевала одређену музичко-теоријску обуку, укључујући и овладавање квадратним нотним писмом. Тако су српски питомци Кијево-Могиланске академије, савладавајући југозападноруски појачки репертоар на описане начине, могли да допринесу утпиви елемената кијевског појања у српске црквене напеве, чинећи то са једне стране кроз богослужбену праксу, а са друге – стављајући и стечено појачко знање у службу просвећивања подмлатка у својој матичној средини.

6. Управо на значај руско-српских просветних веза – не само за конституисање образовног система српског народа у Хабзбуршкој монархији, већ и за обликовање физиономије појања почев од 30-тих година XVIII века, указује рукописни зборник црквених песама из 1709. године, са мелодијама забележеним кијевском нотацијом, који је пронађен у личној библиотеци Максима Суворова, првог у низу руских учитеља који су деловали међу „аустријским Србима“ у XVIII столећу. Није познато да ли су бројне забелешке на маргинама страница – које сведоче о томе да је зборник припадао лицу које је подучавало црквеном појању и музички описмењавало ученике – унесене у рукопис пре или после његовог доспевања у Хабзбуршку монархију. Међутим, чињеница да се зборник налазио у поседу првог руског учитеља у српској средини, указује на праксу ширења руског појања – а можда и музичке писмености – кроз наставну процес у првим домаћим образовним установама у XVIII веку.

7. До научно релевантних и аргументованих доказа о уделу мелодија кијевског појања у обликовању физиономије напева српског народног црквеног појања дошло се путем упоредног сагледавања мелодија које припадају тзв. *малом појању* новијег српског, односно *кратком напеву* кијевског појања, уз примену аналитичке методологије својствене српском појању. У обзир су узети резултати досадашњих истраживања мелографских записа песама Осмогласника из XIX и XX века са једне, и сопствених аналитичких испитивања кијевских мелодија у рукописним и раним штампаним зборницима – Ирмологионима украјинско-белоруског типа и руским Обиходима – превасходно оним насталим у XVII и XVIII веку, који се чувају у библиотекама Руске федерације, Украјине и Србије. Мелодије су за потребе истраживања груписане по гласовима, према критеријуму везаности за песничке жанрове. Установљен је читав низ чињеница које говоре у прилог сродности двеју појачких традиција.

8. У кијевском, као и у српском појању напеви заједничких музичких одлика обједињени су на нивоу гласова у мелодијске групе, које се у српском појању називају *начинима*, док у руском појању за њих не постоје одговарајући назив. У кијевском појању број песничких врста готово је истоветан броју различитих напева, али напев *Господи возвах* – готово поистовећен са самогласним начином у српском појању, образује и у кијевском појању посебан мелодијски тип, такође повезан са текстовима више химнографских врста.

9. Форма напева српског и кијевског појања заснована је на идентичним начелима обликовања музичког тока и у том погледу нема изузетака међу мелодијама кијевског кратког појања. Структура текста у обе појачке традиције омогућава сегментацију музичког тока на одсеке, те је низ текстуалних фраза повезан са мелодијом црквене песме тако да једној заокруженој мисаоној целини одговара један мелодијски одсек. Идентитет музичке фразе детерминисан је финалном мелодијском или мелодијско-ритмичком „каденцом“, која се у контексту српског појања

назива карактеристичном или основном формулом или, пак, напевном каденционом формулом. Редослед појављивања мелодијских фраза у напевима – чији је број знатно мањи у равни гласова кијевског појања – подразумева „кружно“ понављање групе одсека типичних за групу напева заједничких музичких одлика, чији број понављања зависи од броја одељака обухваћених датим поетским предлошком. Последња текстуална фраза подудара се са завршним мелодијском одсеком, различитим од музичких целина које му претходе, са специфичном хијерархијском позицијом детерминисаном његовом улогом у одређивању краја црквене песме, као релативно самосталне целине.

10. Типично структурисан мелодијски одсек у српском појању сачињен је из два елемента – варијабилног уводног дела мањег степена изразитости, који представља главни фактор прилагођавања фразе квантитативно различитим текстуалним одељцима и утврђене формуле – препознатљивог мелодијског или мелодијско-ритмичког обрасца, који се неизмењен или делимично вариран понавља током напева. Описана структура у рудиментарном облику карактерише типичну мелодијску фразу кратког напева кијевског појања, на чијем се завршетку налази мелодијско-ритмички обрт препознатљиве физиономије, али невеликих димензија – минијатурни еквивалент формули у српском појању, до којег води мање или више речитативно конципиран музички ток варијабилне дужине – пандан уводном делу у стандардној мелодијској фрази српског појања.

11. У равни карактеристичних формула уочен је висок степен повезаности мелодијско-ритмичких модела новијег српског појања и завршних обрта музичких фраза кијевског појања: кијевски модели уткани су целокупан корпус типичних формула српског малог појања, у различитом обиму и степену учесталости. Релације кијевских и српских напева на нивоу „каденци“ мелодијских одсека, испољавају се у три основна вида: а) финални обрт мелодијске фразе кијевског напева једнак

је завршном сегменту формуле српског напева или представља његову мелодијско-ритмичку варијанту б) завршни сегмент дужег финалног обрта мелодијске фразе кијевског напева једнак је завршном сегменту формуле српског напева или представља његову мелодијско-ритмичку варијанту и в) финални обрт мелодијске фразе кијевског напева одговара читавој формули одсека српског напева, истоветан је са њом или представља њену мелодијско-ритмичку варијанту. Међутим, заступљеност завршних мелодијских обрта кијевског кратког напева на нивоу осмогласја српског малог појања не подлеже законитостима: њихова позиција је фиксирана у оквиру структуре мелодија – увек се, наиме, налазе у формулама – али нема чвршће корелације на нивоу гласова, мелодијских група напева истоветних музичких карактеристика, одређених фраза у редоследу низања музичких одсека, нити химнографских жанрова. Изузетак у односу на установљено одсуство правилности јесу каденцирајући обрти мелодијских одсека напева *Господи возвах* свих гласова кијевског појања, које су најчешће су уткани у карактеристичне формуле напева новијег српског појања.

Резултати добијени упоредним сагледавањем кијевских и српских црквених мелодија, који су указали на бројне аналогije њихових музичких карактеристика, сведоче о знатном уделу кијевског појања у процесу формирања српског народног црквеног појања. Тај удео остварен је, како у формалној сфери, како и на плану саме музичке суштанце новијег српског појања. Усвојено превасходно усменим предањем – за певницама цркава Кијевске и Московске Русије – и делимично коришћењем одговарајућих украјинских и руских музичких зборника, кијевско појање је пружио подесну структуралну основу за синтезу елемента из којих је израсло српско народно црквено појање – не само руског црквено-појачког наслеђа, већ и касновизантијске музичке традиције, као и српског народног певања.



Слика 23

Ирмологион, 1709. г. (вл. Максим Суворов)
 Библиотека Српске Патријаршије
 MS 133, л. 20v–21r

ЛИТЕРАТУРА

1. Adler, Philip J.: "Habsburg School Reform among the Orthodox Minorities, 1770 –1880", *Slavic Review*, 33/1, 1974, 23–45.
2. Антонович, Мирослав Іванович: „Дешо про українську церковну монодію та про назви знаменний и київський розспіви“, в: Юрій Павлович Ясиновський (ред.), *Musica Sacra. Збірник статей з історії української церковної музики*, Львів, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997, 71–92.
3. Antonowycz, Myroslaw: *The Chants from Ukrainian Heirmologia*, Bilthoven, Creighton, 1974.
4. Аркас, Микола Миколайович: *История України-Русі*, Краків, Накладом Ольги Аркасової, 1912.
5. Артамонова, Юлія Владимировна: *Песнопения-модели в древнерусском певческом искусстве XI–XVIII веков*, диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, Москва, РАМ имени Гнесиных, 1998.
6. Арциховский Артемий Владимирович, Анатолий Михайлович Сахаров, Борис Александрович Рыбаков (ред.): *Очерки русской культуры XVII века*, 1–2, Москва, Московский университет, 1979.
7. Ашковић, Драган: *Увод у црквено певање*, Београд, Православни богословски факултет, 2016.
8. Бажова, Ариадна Павловна: *Русско-югославянские отношения во второй половине XVIII в.*, Москва, Наука, 1982.
9. Бажова, Ариадна Павловна, Алексей Леонтьевич Нарочницкий, Никола Петрович (сост.): *Политические и культурные отношения России с югославянскими землями в XVIII в. Документы*, Москва, Наука, 1984
10. Бажова, Ариадна Павловна: *Россия и югославы в конце XVIII – начале XIX века*, Москва, Институт российской истории, 1996.

11. Baines, Paul: *The Long 18th Century*, 1st Edition, London, New York, Bloomsbury USA, 2004.
12. Барачки, Ненад: „Предговор“, у: Даница Петровић (прир.), Ненад Барачки: *Нотни зборник црквеног појања по карловачком напеву*, фототипско издање, Крагујевац, Каленић, 1995, V–VI.
13. Батаковић, Душан Т.: *Нова историја српског народа*, Београд, Наш дом; Lausanne, L'Age d'Homme, 2000.
14. Білодіда І. К. (ред.): *Словник української мови: в 11 тт*, 9, Київ, Наукова думка, 1970–1980.
15. Bingulac, Petar: „Crkvena muzika u Jugoslaviji – Srbija“, у: Krešimir Kovačević (ured.), *Muzička enciklopedija*, 1, Zagreb, Jugoslavenski leksikografski zavod „Miroslav Krleža“, 1971, 369–372.
16. Bingulac, Petar: „Stevan Mokranjac i crkvena muzika“, у: *Napisi o muzici*, ured. Vlastimir Peričić, Beograd, Univerzitet umetnosti, 1988, 31–55.
17. Благой, Дмитрий Дмитриевич: *История русской литературы XVIII века*, Москва, Учпедгиз, 1945.
18. Бичков, Виктор: *Естетика отаца цркве*, Београд, Службени гласник, 2010.
19. Богдановић, Димитрије: *Историја старе српске књижевности*, Београд, Српска књижевна задруга, 1980.
20. Богуцький, Юрій Петрович, Віктор Петрович Андрущенко, Жанна Олександрівна Безвершук: *Українська культура в європейському контексті*, Київ, Знання, 2007.

21. Болховитинов, Евгений (митрополит): *Словарь о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской церкви*, [Электронный ресурс], https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Bolhovitinov/slovar-o-byvshih-v-rossii-pisateljah-duhovnogo-china-greko-rossijskoj-tserkvi/.
22. Бошков, Мирјана: „Руска штампана књига у нашем XVIII веку“, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, 16/2, 1973, 527–567.
23. Braudel, Fernand: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1949.
24. Бурега, Владимир Викторович: „Иностранные студенты в духовных академиях Русской Православной Церкви: история и современность“, *Богослов.Ру. Научный богословский портал* [Электронный ресурс], <http://www.bogoslov.ru/text/1432252.html>.
25. Бурега, Владимир Викторович: „Киево-Могилянская академия в XVIII веке“, *Православная жизнь*, [Электронный ресурс], <http://pravlife.org/content/kievo-mogilyanskaya-akademiya-v-xviii-veke>.
26. Бурега, Владимир Викторович: *Киевская духовная академия и семинария: 20-летию возрождения посвящается*, Киев, Киевская духовная академия и семинария, 2009.
27. Бурилина, Евгения Леонидова: *Взаимодействие слова и напева в древнерусской монодии XVI – XVII вв. (на материале певческой рукописной книги „Обиход“)*, диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, Ленинград, Ленинградская государственная консерватория, 1984.
28. Бухаркин, Петр Евгеньевич: „Феофан Прокопович и духовно-интеллектуальные движения петровской эпохи“, *Христианское чтение*, 2009, 9–10, 100–121.
29. Velimirović, Miloš: *Byzantine Elements in Early Slavic Chant: The Irmologion*, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1960.

30. Веселиновић, Рајко Л.: *Арсеније III Црнојевић у историји и књижевности*, Београд, Српска академија наука и уметности, 1940
31. Веселиновић, Рајко: „*Духовни регуламент Петра Великог у библиотеци Висариона Павловића*”, *Рад војвођанских музеја*, 1958, 7, 134–135..
32. Веселиновић, Рајко Л., Никола Гавриловић, Павле Ивић, Дејан Медаковић, Александар Младеновић, Мирослав Пантић, Милорад Павић (уред.): *Историја српског народа, 4/2: Срби у XVIII веку*, Београд, Српска књижевна задруга, 2000.
33. Веселиновић–Хофман, Мирјана (уред.): *Историја српске музике: Српска музика и европско музичко наслеђе*, Београд, Завод за уџбенике, 2008.
34. Вишневский, Дмитрий Кузьмич: *Киевская академия в первой половине XVIII столетия*, Киев, Тип. И. И. Горбунова, 1903.
35. Вишњић, Чедомир Драго Роксандић (уред.) *Изабрана дела Мите Костића*, 2, Загреб, СКД „Просвјета“, 2011.
36. Владышевская, Татьяна Феодосиевна: *Музыкальная культура Древней Руси*, Москва, Знак, 2006.
37. Власовський, Іван Федорович: *Нарис історії Української Православної Церкви, 2–3: XVII–XVIII ст.*, Київ, Українська Православна Церква Київського Патріархату, 1998.
38. Вознесенский, Иван Иванович (протоерей): *Осмогласные роспевы трёх последних веков Православной Русской Церкви, 1: Киевский роспев и дневные стихирные напевы на „Господи воззвах“: Техническое построение*, Киев, Типография С. В. Кульженко, 1888.

39. Вознесенский, Иван Иванович (протоерей): *Осмогласные роспевы трёх последних веков Православной Русской Церкви, 2: Болгарский роспев или напевы на „Бог Господ“ Юго-Западной Православной церкви (техническое построение)*, Киев, Типография С. В. Кульженко, 1891.
40. Вознесенский, Иван Иванович (протоерей): *Осмогласные роспевы трёх последних веков Православной Русской Церкви, 3: Греческий роспев в России: Историко-техническое изложение*, Киев, Типография С. В. Кульженко, 1893.
41. Вознесенский, Иван Иванович (протоерей): *Церковное пение Юго-Западной Руси по Ирмологиям XVII и XVIII веков*, Москва, П. Юргенсон, 1898.
42. Вознесенский, Иван Иванович (протоерей): *О церковном пении Православной Греко-Российской Церкви: Большой и малый знаменный роспев, 1–2*, Киев, Типография С. В. Кульженко, 1889.
43. Воденичаров, Петар: „Црквена традиција, националне идеологије и словенски језици на Балкану: Покушај културно-историјске анализе“, *Годишњак за друштвену историју*, 2005, XII/1–3, Београд, 25–40.
44. Вукашиновић Владимир, „Руски и малоруски утицаји на литургијски живот Карловачке митрополије у XVIII столећу“, *Саборност*, 2010, 4, 163–208.
45. Вукашиновић, Владимир: *Српска барокна теологија*, Врњци, Братство Св. Симеона Мироточивог; Требиње, Манастир Тврдош, 2010.
46. Вуковић, Сава: *Српски јерарси од IX до XX века*, Београд, Евро; Подгорица, Унирекс; Крагујевац, Каленић, 1996.
47. Вулетић, Витомир: *У руско-српском књижевноисторијском простору*, Београд, Славистичко друштво Србије, 2006.

48. Гавриловић, Дарко: *Стазама српске културе: од краја XVIII до почетка XX века*, Бања Лука, Бесједа; Београд, Ars libri, 2002.
49. Гавриловић, Никола: „Руске семинарије и мишљење Мојсеја Путника о њима“, *Зборник Матице српске за историју*, 1972, 27/28, 128–133.
50. Гавриловић, Никола: *Српско школство у Хабзбуршкој монархији у другој половини XVIII века*, Београд, Историјски музеј Србије, 1974.
51. Гавриловић, Никола: „Српске школе у Хабзбуршкој монархији“, у: Љубомир Ќрнета и др. (уред.), *Историја школа и образовања код Срба*, Београд, Историјски музеј СР Србије, 1974, 99–143.
52. Гавриловић, Славко: *О Србима Хабзбуршке монархије*, Београд, Српска књижевна задруга, 2010.
53. Гарднер, Иван Алексеевич: *Богослужбено пение Русской Православной Церкви*, 1–2, Джорданвилл, Свято-Троицкий Монастырь, 1978.
54. Герасимова-Персидская, Нина Александровна: *Русская музыка XVII века: Встреча двух эпох*, Москва, Музыка, 1994.
55. Герасимова-Персидська, Ніна Олександрівна: „Львівський Ірмологіон 1700 року як явище музичної культури“, в: Крістіан Ганнік, Юрій Ясіновський (ред.), *Каллофонія: Науковий збірник з історії церковної монодії та гимнографії*, 1: *До 70-ліття Олександри Цалай-Якименко*, Львів, Львівська Богословська Академія, 2002, 19–24.
56. Голубев, Стефан Тимофеевич: *История Киевской духовной академии*, 1: *Период до-Могилянский*, Киев, Унив. тип, 1886.
57. Грбић, Душица: „Изложба о украјинско-српским историјско-културним везама“, *Годишњак Библиотеке Матице српске за 2006. годину*, 2007, 184–190.
58. Грдинић, Никола: „Морална симболика и емблематика украјинског порекла у српској књижевности XVIII и прве половине XIX века“, *Зборник за славистику*, 1983, 24, 43–52.

59. Грујић, Радослав: *Српске школе (од 1718–1739 г.): Прилог културној историји српскога народа*, Београд, Нова Штампарија „Давидовић“ – Љуб. М. Давидовића, 1908.
60. Грујић, Радослав М.: *Православна српска црква*, Београд, Евро; Крагујевац, Каленић, 1995.
61. Гуськов, Андрей Геннадьевич: „Участие России в Карловицком конгрессе (1698–1699 годы): русская дипломатия в раннее Новое время“, *Новая и новейшая история*, 2018, 3, 119–141.
62. Давидов, Динко: *Српска графика XVIII века*, Нови Сад, Матица српска, 1978.
63. Давидов Динко, „Позновизантијски и „барокни“ манир у светогорској графици XVIII и XIX века“, у: Дејан Медаковић (уред.), *Западноевропски барок и византијски свет: Зборник радова са научног скупа одржаног од 10. до 13. октобра 1989*, Београд, Српска академија наука и уметности, 1991, 137–146.
64. Дабић, Војин С.: „Српско школство у Хабсбуршкој монархији у XVIII веку“, у: Радослав Петковић, Петар В. Крестић, Тибор Живковић (уред.), *Образовање код Срба кроз векове*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, Друштво историчара Србије, Историјски институт, 2003, 32–39.
65. Давидов, Динко: *Српска графика XVIII века*, Нови Сад, Матица српска, 1978.
66. Давидов, Динко: *Студије о српској уметности XVIII века*, Београд, Српска књижевна задруга, 2004.
67. Денић, Чедомир: *Српске библиотеке у Хабзбуршкој монархији током XVIII века*, Београд, Српска академија наука и уметности, 2010.
68. Деретић, Јован: *Историја српске књижевности*, Београд, Нолит, 1983.

69. Деспотовић, Петар: *Школе Срба у Угарској и Хрватској од пресељења под патријархом Чарнојевићем 1690. године до почетка овог столећа*, 1: (од 1690. до 1740.), Крагујевац, „Шумадиска“ штампарија, 1888.
70. Дзюба, Олена: „Українці в культурному житті Росії (XVIII ст.): причини міграції“, в: А. И. Миллер, В. Ф. Репринцев, Б. Н. Флоря (отв. ред.), *Россия – Украина: история взаимоотношений*, Москва, Институт славяноведения и балканистики РАН; Институт „Открытое общество“, 1997, 115–124.
71. Димитријевић, Стеван: „Грађа за српску историју из руских архива и библиотека“, *Споменик СКА*, 53, 2/45, Сарајево, Државна штампарија, 1922, 271–276.
72. Димић, Жарко: *Руско-српске везе од до средине века са посебни освртом на почетак развоја модерног школства код Срба*, Сремски Карловци, Карловачка уметничка радионица; Нови Сад, Мало историјско друштво, 2013.
73. Димић, Станко: „Један прилог српско-украјинским везама: Сеоба Срба у Руско царство половином XVIII века“, у: Средоје Лалић (уред.), *Сеоба Срба у Руско царство половином XVIII века: Зборник радова са међународног научног скупа у Новом Саду, 7–9. маја 2003*, Нови Сад, Српско-Украјинско Друштво, Архив Војводине, Музеј града Новог Сада, 2005, 788–790.
74. Долгова, Светлана, Екатерина Иванова, Анатолиј Турилов, Татјана Суботин–Голубовић (прир.): *Москва – Србија – Београд – Русија. Документа и Материјали*, 1: *Друштвене и политичке везе XVI–XVIII век*, Београд, Архив Србије; Москва, Главное архивное управление города Москвы, Федеральное архивное агентство, Российский государственный архив древних актов, 2013.
75. Дорошенко, Дмитро Іванович: *Православна церква в минулому і сучасному житті українського народу*, Берлін, Р. Б, 1940.

76. Dunderški, Svetozar: „Teodor Janković Mirijevski i demokratizacija srpskih škola u Vojvodini“, u: Olivera Gajić i dr. (ured.), *Evropske dimenzije promena obrazovnog sistema u Srbiji, 2: Na putu ka 'Evropi znanja'*, Novi Sad, Odsek za pedagogiju Filozofskog fakulteta, 2006/2007, 145-156.
77. Дурковић-Јакшић, Љубомир: *Библиотеке у Србији*, Београд, Издање аутора, 1978.
78. Ђорђевић, Живојин: *Школе и просвета у Србији: 1700–1830*, Београд, Београдски издавачко-графички завод, 1950.
79. Đurić-Klajn Stana, „Razvoj muzičke umetnosti u Srbiji“, u: Josip Andreis, Dragotin Cvetko, Stana Đurić-Klajn, *Historijski razvoj muzičke kulture u Jugoslaviji*, Zagreb, Školska knjiga, 1962, 529–709.
80. Evans, R. J. W: “The Politics of Language and the Languages of Politics: Latin and the Vernaculars in Eighteenth-Century Hungary,” in: Brendan Simms, Hamish Scott (eds.), *Cultures of Power in Europe during the Long Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 200–224.
81. Елепов Борис Степанович, Сергей Антонович Пайчадзе, „Геополитический характер распространения русской книги: к постановке вопроса“, <http://www.pandia.ru/text/78/123/92634.php>.
82. Ерчић, Властимир: *Мануил (Михаил) Козачинскиј и његова Траедокомедија*, Београд, Институт за књижевност и уметност; Нови Сад, Матица српска; Српско народно позориште, 1980.
83. Ефименко, Александра Яковлевна: *Южная Русь: Очерки изследованія и заметки*, 1–2, Санкт-Петербург, Изданіе Общества имени Т. Г. Шевченка, 1905.
84. Желтов, Михаил: „Катавасия“, в: Патриарх Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 31, Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2013, 641–642.
85. Живов, Виктор Маркович: *Язык и культура в России XVIII века*, Москва, Языки русской культуры, 1996.

86. Живов, Виктор Маркович: *Из церковной истории времен Петра Великого*, Москва, Новое литературное обозрение, 2006.
87. Жолтовський, Павло Миколайович: *Художне життя на Україні в XVI–XVIII ст*, Київ, Наукова думка, 1983.
88. Заболотная, Н. В, А. Н. Кручинина, Е. Е. Васильева, „Музыкально-литургическое наследие Никонова монастыря Нового Иерусалима“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Специальный выпуск*, 2009, 259–275.
89. *Записки Одесского Общества Истории и Древностей*, 1/2, Одесса, Городская Типография, 1848.
90. Захарына, Нина Борисовна: *Русские богослужебные певческие книги XVIII–XIX веков. Синодалная традиция*, Санкт-Петербург, Петербургское востоковедение, 2003.
91. Зинченко, Виктория Александровна: „К вопросу об общей характеристике фид украинской певческой традиции кон. XVI–XVIII вв.“, *Вестник ПСТГУ*, 2013, 3/12, 53–66.
92. Ивић, Алекса: *Архивска грађа о југословенским књижевним и културним радницима: (1772–1847)*, 6, Београд, Српска академија наука и уметности, 1964.
93. Ивић, Павле (уред.): *Историја српске културе*, Горњи Милановац, Дечје новине; Београд, Удружење издавача и књижара Југославије, 1994.
94. Иконникова, Светлана Николаевна: *История культурологических теорий*, Санкт-Петербург, Питер, 2005.
95. Илић, Војислав, Властимир Перичић: „Духовна дела“, у: Војислав Илић (прир.), *Стеван Стојановић Мокрањац: Сабрана дела*, 5: *Духовна музика*, 2, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства/ Књажевац, Нота, 1995, XIX–XXI.

96. Илић, Војислав: „Предговор“, у: Војислав Илић (прир.), *Стеван Стојановић Мокрањац: Сабрана дела*, 4: *Духовна музика*, 1: *Литургија*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства; Књажевац, Нота, 1995, XIX–XXIV.
97. Яворницкий, Д. И.: *История запорожских казаков, 2: Борба запорожцев за независимость (1583–1657)*, Москва, Центрполиграф, 2017.
98. Ясіновський, Юрій, Олександр Онуфрійович (укл.): *Нотолінійні рукописи XVI–XVII ст: Каталог*, Львів, Академія наук Української РСР, Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника, 1979.
99. Ясиновский, Юрий Павлович: „Львовский ирмолой конца XVI – начала XVII в.“, *Памятники культуры: Новые открытия: Письменность, искусство, археология: Ежегодник 1984*, 1986, 168–175.
100. Ясіновський, Юрій Павлович: „Український нотолінійний Ирмолой як тип гимнографічного збірника: зміст, структура“, в: Олег Купчинский и Юрій Павлович Ясіновський (ред.), *Записки Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка*, 226, Львів, 1993. 41–56.
101. Ясіновський, Юрій Павлович: *Українська сакральна монодія: історія, тексти, музично-стильові наверствування*, автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора мистецтвознавства, Київ, Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 1998.
102. Јелачић, Алексеј: *Историја Русије*, Српска књижевна задруга, 1929.
103. Јелачић, Алексеј: *Русија и Балкан. Преглед политичких и културних веза Русије и балканских земаља 866–1940*, <https://www.rastko.rs/rastko-ru/delo/10112>.
104. Јиречек, Константин, Јован Радонић: *Историја Срба: Културна историја*, Београд, Просвета, 1988.

105. Јовановић Миодраг, „Критерујуми српске црквене уметности“, *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, 1994, 15, 11–15.
106. Јовановић, Миодраг: „Руско-српске уметничке везе у XVIII веку“, *Зборник Филозофског факултета у Београду*, 1963, 7/1, 379–410.
107. Jovanović, Miodrag: *Barok u srpskoj umetnosti*, Beograd, Dereta, 2012.
108. Јовановић, Мирко: *Срби у руским школама у XVIII веку*, Скопље, Штампарија и књиговезница „Стара Србија“, 1926.
109. Јовановић, Мирослав: *Срби и Руси, 12–21. век: историја односа*, Београд, Bookbridge, 2012.
110. Кагамлык, С. Р.: „Елисей“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 18, Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2008, 412–413.
111. Келдыш, Юрий Всеволодович: „Судбы знаменого распева в XVII веке“, в: Юрий Всеволодович Келдыш и др. (ред. кол.), *История русской музыки в десяти томах, 2: Древняя Русь*, Москва, Музыка, 1983.
112. Kettering, Sharon: *French Society: 1589 - 1715: A Social History of Europe*, 1st Edition, Harlow: Routledge, 2001.
113. Кириловић, Димитрије: *Српске основне школе у Војводини у XVIII веку (1740–1780)*, Сремски Карловци, Српска манастирска штампарија, 1929.
114. Кириловић, Димитрије: „Буквар Теофана Прокоповича код Срба“, (сепарат), *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 1955, 3, 1–9.

115. Clark, Jonathan C. D: *English Society, 1688-1832: Ideology, Society Structure and Political Practice during the Ancien Regime*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
116. Ковијанић, Ристо: *Српски писци у Братислави и Модри XVIII века*, Нови Сад, Матица Српска, 1973.
117. Козицький, Пилип Омелянович: *Спів і музика в Київській академії за 300 років її існування*, Київ, Музична Україна, 1971.
118. Колыбанова, К. В.: „Культурные и конфессиональные связи между Сербией и Украиной в XVIII ст. как фактор противостояния культурной и религиозной экспансии Османской и Австрийской империи“, у: Душанка Бојанић и Славенко Терзић (уред.), *Ислам, Балкан и велике силе XIV–XX век*, Историјски институт САНУ, Београд, 1997, 261–267.
119. Конотоп, Анатолий Викторович: „Супрасльський ирмологион“, *Советская музыка*, 1972, 2, 117–121.
120. Конотоп, Анатолий Викторович: „К вопросу рашифровки певческих нотоплинейных памятников XVII в.“, *Советская музыка*, 1973, 7, 78–85.
121. Конотоп, Анатолий Викторович: „Структура Супрасльского ирмологиона 1598–1601 гг. – древнейшего памятника украинского нотоплинейного письма“, in: Zofia Lissa (ed.), *Musica Antiqua Europae Orientalis*, 4: *Acta scientifica*, Bydgoszcz, 1975, 521–533.
122. Конотоп, Анатолий Викторович: „О некоторых принципах прочтения русских нотоплинейных рукописей XVI–XVII веков“, в: Юлия Константиновна Евдокимова, Всеволод Всеволодович Задерацкий (сост.), *Теоретические наблюдения над историей музыки*, Москва, 1978, 200–224.
123. Кончаревић, Ксенија: „Идеја руско-српске узајамности: јединовјерије, јединоплеменост, јединојазичије“, *Глас цркве: орган свештенства Епархије шабачке: часопис за црквени и просветни живот*, 1992, 20/8, 2, 37–43.

124. Корній Лідія Пилипівна: *Історія української музики, 1: Від найдавніших часів до середини XVIII ст.*, Київ, Видавництво М. П. Коць, 1996.
125. Костић, Мита: „Рускосрпска књижарска трговина терезијанског доба“, *Извештај Српске Православне Велике Гимназије у Карловцима*, 1912, 53, 1–19.
126. Костић, Мита: „Духовни регуламент Петра Великог (1721) и Срби: прилог историји нашег рационализма“, *Зборник радова Института за проучавање књижевности САН*, 17/2, 1952, 61–91.
127. Костић Мита: „Култ Петра Великог код Руса, Срба и Хрвата у XVIII веку“, *Историјски часопис*, 1958, 8, 83–106.
128. Костић, Мита: „Књиге, књижарство и књижнице Срба у XVIII веку“, у: *Из историје Срба у Угарској и Аустрији XVIII и XIX века: одабране студије*, прир. Владимир Ђокић, Загреб, СКД „Просвјета“, 2013, 323–332.
129. Костић, Страхиња К.: „Просветитељске тенденције у делима наших водећих педагога терезијанско-јозефинске епохе“, у: Павле Ивић (уред.), *Научни састанак слависта у Вукове дане, 10/1: Развој књижевнојезичке норме на српскохрватском језичком подручју: Идеја просветитељства у свом и нашем времену*, 1981, 253–261.
130. Кравчук, Олена Геннадіївна: *Музична освіта студентів Києво-Могилянської академії у XVII та першій половині XVIII ст.*, дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата педагогічних наук, Бердянський державний педагогічний інститут, Бердянськ, 1996.
131. Краснобаев, Борис Ильич: *Русская культура второй половины XVII – начала XVIII века*, Москва, Издательство Московского университета, 1983.
132. Кристенсен, Свен Оге: *История России XVII в.*, Москва, Прогресс, 1989.

133. Крнета Љубомир и др. (уред.), *Историја школа и образовања код Срба*, Београд, Историјски музеј СР Србије, 1974.
134. Кузькина, Анастасия Викторовна: *Киевский распев в отечественной рукописной традиции второй половины XVII–XVIII веков*, диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, Москва, РАМ им. Гнесиних, 2015.
135. Кулаковский, Платон Андреевич: „Начало русской школы у сербов в XVIII в.“, в: *Известия отделения русского языка и словесности имп. Академии наук*, 1903, 8/2, 246–311.
136. Кулаковский, Платон Андреевич: *Петр Великий и русский язык у славян*, Санкт-Петербург, Типография В. Д. Смирнова, 1903.
137. Лазаревић, Стојан: „Византијски Хиромологион“, *Гласник Српске православне цркве*, 1965, 11, 363–369.
138. Lalić, Radovan: „Sovjetsko-jugoslovenski odnosi. Književne i kulturne veze“, u: Miroslav Krleža (ured.), *Enciklopedija Jugoslavije*, 7, Zagreb, 1968, 442–468.
139. Лециловская, Инна Ивановна: „Взгляды Досифея Обрадовича по национальному вопросу“, в: Ю.В. Бромлей (отв. ред.), *Славяне и Россия: 70-летию со дня рождения С. А. Никитина*, Москва, Издательство „Наука“, 1972, 89–98.
140. Лециловская, Инна Ивановна: „Федор Янкович де Мириево (Мириевский)“, *Славянский альманах*, 2005, 36–44.
141. Лециловская, Инна Ивановна: *Сербская культура XVIII века*, Москва, АО "ИСМ", 1994.
142. Лециловская, Инна Ивановна: *Сербский народ и Россия в XVIII веке*, Москва, Санкт-Петербург, Алетейя, 2006.
143. Лихачёв, Дмитрий Сергеевич: *Культура русского народа X–XVII вв.*, Ленинград, Ленинградское отделение Издательства Академии наук, 1960.

144. Лозовая, Ирина Евгеньевна, Елена Юрьевна Шевчук: „История русского церковного пения“, <http://www.orthodoxia.org/lib/1/1/4/12.aspx>.
145. Лотман, Юрий Михайлович, Виктор Маркович Живов, Сергей Сергеевич Аверинцев, Александр Михайлович Панченко (ред.): *Из истории русской культуры, 3: XVI – начало XVIII века*, Москва, Языки русской культуры, 1996.
146. Лотман, Юрий Михайлович, Виктор Маркович Живов, Сергей Сергеевич Аверинцев, Александр Михайлович Панченко (ред.): *Из истории русской культуры, 4: XVIII – начало XIX века*, Москва, Языки русской культуры, 1996.
147. Лурье, Вадим Миронович: *Русское православие между Киевом и Москвой*, Москва, Три квадрата, 2009.
148. Манојловић Коста П., „О црквеној музици код Срба“, *Весник Српске православне цркве*, 1921, 27, 9–12.
149. Манојловић, Коста П.: „За трагом наше старе световне и црквене музичке уметности“, *Гласник Српске православне цркве*, Београд, 1946, 37, 9–15.
150. Манојловић, Коста П.: *Споменица Ст. Ст. Мокрањцу*, Београд, Државна штампарија Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, 1923.
151. Маркевич, Сергей (протоиерей): *Осмогласие киевского распева: История. Современность. Пути возрождения*, Киев, Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2010.
152. Марковић, Марина: *Песме Србљака у једногласним записима српских мелографа*, Београд, Сигнатуре, 2006.
153. Мартынов, Владимир Иванович: *История богослужебного пения*, Москва, РИО ФА, 1994.
154. Мартынов, Владимир Иванович: *Пение, игра и молитва в русской богослужебнопевческой системе*, Москва, Музей органической культуры, 2014.

155. Матицки, Миодраг (уред.): *Срем кроз векове: Слојеви култура Фрушке горе и Срема*, Београд, Вукова задужбина, Институт за књижевност и уметност; Беочин, Огранак Вукове задужбине, 2007.
156. Матль, Ё.: „Ф. Я. Янкович и австро-сербско-русские связи в истории народноо образования в России“, в: М. П. Алексеев и др. (ред.), *XVIII век. Сборник 10. Русская литература XVIII века и ее международные связи. Памяти чл.-корр. АН СССР Павла Наумовича Беркова*, Ленинград, Наука, 1975, 76–81.
157. Маценко, Павло: *Конспект історії української церковної музики*, Вінніпег: Манітоба, 1973.
158. Медаковић, Дејан: *Путеви српског барока*, Београд, Нолит, 1971.
159. Медаковић, Дејан: „Раскршћа у веку Јована Рајића“, у: Чедомир Попов (уред.), *Зборник радова Научног скупа „Јован Рајић: историчар, песник и црквени великодостојник – поводом 275-годишњице рођења и 200-годишњице смрти: Нови Сад, 4–5. октобар 2001*, Нови Сад, Српска академија наука и уметности: Огранак у Новом Саду/Епархија бачка, Платонеум, 2002, 11–34.
160. Медаковић Дејан (уред.): *Западноевропейски барок и византијски свет: Зборник радова са научног скупа одржаног од 10. до 13. октобра 1989*, Београд, Српска академија наука и уметности, 1991,
161. Melton, James Van Horn: *Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1988.
162. Melton, James Van Horn: “The Theresian School Reform of 1774“, in: James B. Collins and Karen L. Taylor (eds.), *Early Modern Europe: Issues and Interpretations*, Malden, Oxford, Victoria, 2006, 55–68.
163. Металлов, Василий Михайлович: *Очерк истории православного церковного пения в России*, Москва, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995.

164. Милојевић Милоје, „Музика и православна црква“, *Годишњак и календар Српске православне патријаршије за 1933. годину*, Сремски Карловци, Српска православна манастирска штампарија, 1933, 115–125.
165. Милојковић–Ђурић, Јелена: „Нека размишљања о пореклу српског народног црквеног појања“, *Звук*, 1962, 53, 286–296.
166. Милуков, Павел Николаевич: *Очерки по истории русской культуры, 2: Церковь и школа. Вера: Творчество: Образование*, Санкт-Петербург, Мир Божий, 1897.
167. Мирковић, Лазар: *Православна литургија*, 1, Београд, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1982.
168. Миодраг, Предраг: „Појање у богословским школама“, *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, 1994, 15, 125–141.
169. Младеновић, Александар: „Београдски митрополит Мојсије Петровић (1713–1770) и почетак стварања српског књижевног језика“, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, 2007, 48/1–2, 74–84.
170. Младеновић, Александар: „Београдски митрополит Мојсије Петровић (1713–1730) и почетак стварања српског књижевног језика новијег времена“, *Археографски прилози*, 2005, 26/27, 517–527.
171. Младеновић, Александар: *О неким питањима примања и измене рускословенског језика код Срба*, Нови Сад, 1982.
172. Мокрањац, Стеван Стојановић: „Предговор“, у: Стеван Стојановић Мокрањац: *Осмогласник*, III издање, Београд, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1964, 3–10.
173. Morosan, Vladimir: *Choral Performance in pre-Revolutionary Russia*, Michigan, UMI Research Press, 1986.
174. Mošin, Vladimir: „O periodizaciji rusko-južnoslavenskih književnih veza“, *Slovo – časopis Staroslavenskog instituta*, 1962, 13–130.

175. Назайкинський, Євгеній Володимирович: *Стиль и жанр в музице*, Москва, Владос, 2003.
176. Некрасова Татяна Сергеевна, „Київська академія та її значення в розвитку музичної освіти й професіоналізму“, в: Микола Максимович Гордійчук (ред.), *Українське музикознавство: Науково-методичний міжвідомчий щорічник*, 6: *Українська музична культура XVI–XVIII сторіч*, Київ, Музична Україна, 1974, 238–244.
177. Нешковић Мита, *Историја српских школа у Аустро-угарској монархији*, Сремски Карловци, Српска Манастирска штампарија, 1897.
178. Никольская-Береговская, Клавдія Филиповна: *Русская вокально-хоровая школа IX–XX веков*, Москва, Языки русской культуры, 1998.
179. Нинковић Ненад, „Реформа српског школства у Хабзбуршкој монархији 1769–1777,“ *Истраживања*, 2011, 22, 167–183.
180. Нинковић Ненад, *Митрополит Павле Ненадовић*, Нови Сад, Филозофски факултет, 2017.
181. Обижајева Марина, „Онтологија првих српских граматика (црквено)словенског језика за Србе“, *Зборник Матице српске за славистику*, 2008, 74, 95–129.
182. O’Gorman, Frank: *The Long Eighteenth Century: British Political and Social History, 1688–1832*, New Edition, London, New York: Bloomsbury Academic, 1997.
183. O’Gorman, Frank: *The Long Eighteenth Century: British Political and Social History, 1688–1832*, 2nd Revised Edition, London, New York: Bloomsbury Academic, 2006.
184. Оболенски, Димитрије, Роберт Оти (уред.), *Историја Русије*, Београд, Слио, 2003.

185. Ognjanović, Andrija M.: *Graničarske narodne škole i njihovi učitelji na teritoriji Vojvodine od 1774. do 1872. godine*, Novi Sad, Matica srpska, 1964.
186. Ольховский, Андрій Васильович: *Нарис історії української музики*, Київ, Музична Україна, 2003.
187. Онацький, Євген Дометійович, *Українська мала енциклопедія*, 1, Буенос-Айрес, Накладом Адміністрації УАПЦ, 1957.
188. Павић, Милорад: *Историја српске књижевности барокног доба (XVII и XVIII век)*, Београд, Нолит, 1970.
189. Павић, Милорад: *Гаврил Стефановић Венцловић*, Београд, Српска књижевна задруга, 1972.
190. Павић, Милорад: *Рађање нове српске књижевности: Историја српске књижевности барока, класицизма и предромантизма*, Београд, Нолит, 1983.
191. Павић, Милорад: *Историја, сталеж и стил. Језичко памћење и песнички облик*, 2, Нови Сад, Марица српска, 1985.
192. Павић, Милорад: *Историја српске књижевности*, 3: *Класицизам*, Београд, Досије, Научна књига, 1991.
193. Панченко, Александр Михайлович: *Русская культура в канун петровских реформ*, Ленинград, Наука, 1984.
194. Папков, Андрей Игорьевич: *Порубежье Российского царства и украинских земель Речи Посполитой: Конец XVI – первая половина XVII века*, Белгород, Константа, 2004.
195. Парийский, Л. Н.: „История церковного пения“, *Журнал московской патриархии*, 1949, 12, 52–64.
196. Патон, Борис Євгенович (голов. ред.): *Історія української культури*, 2, Київ, Наукова думка, 2003.

197. Пащенко, Євген: *Українсько-сербські зв'язки доби бароко*, Київ, Освіта України, 2017.
198. Пејовић, Роксанда и сарадници: *Српска музика од насељавања словенских племена на Балканско полуострво до краја XVIII века*, Београд, Универзитет уметности, 1998.
199. Пејовић, Роксанда: „Текстови о српској црквеној музици у српској публицистици (1839–1914)“, *Нови Звук*, 16, 2000, 42–53
200. Пејовић Роксанда и сарадници: *Музика минулог доба од почетака музике до барока*, Београд, Портал, 2004.
201. Перелешина, Вероника Юрьевна: *Древнерусские песнопения книги Обиход в литургическом контексте – типология и структура: на материале рукописей Антониево-Сийского монастыря*, диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, Москва, Государственный институт искусствознания, 2008.
202. Perković, Ivana: *Analitička studija melodike srpskog Osmoglasnika u zapisima Boljarića-Tajšanovića i Mokranjca: Pitanje opravdanosti podele na karlovačko i beogradsko pojanje*, diplomski rad odbranjen na Fakultetu muzičke umetnosti 1995. godine.
203. Перковић, Ивана: *Музика српског Осмогласника између 1850. и 1914. године. Анализа Осмогласника у записима Корнелија Станковића, Мите Топаловића, Гаврила Бољарића-Николе Тајшановића и Стевана Мокрањца*, други део магистарског рада одбрањеног на Факултету музичке уметности у Београду 1997. године.
204. Перковић, Ивана: „Осмогласник у записима Мокрањца и његових претходника (специфичности мелодијске структуре)“, у: Димитрије О. Големовић, Соња Маринковић (уред.), *Мокрањац – живот и дело: Симпозијум "Мокрањчеви дани"*, Неготин, 1997, 5–16.

205. Перковић, Ивана: „Сродност гласова српског Осмогласника“, у: Мишко Шуваковић (уред.), *Изузетност и сапостојање*, Београд: Факултет музичке уметности, 1997, 65–79.
206. Перковић, Ивана: „О српској црквеној музици романтичарског доба на раскршћу путева идеологије и културе“, у: Мирјана Веселиновић-Хофман (уред.), *Нови Звук: Постструктуралистичка наука о музици*, 1998, 69–71.
207. Перковић, Ивана: „О есхатолошком аспекту црквене музике“, *Нови Звук – међународни часопис за музику*, 2000, 16, 35–41.
208. Перковић, Ивана: „Речи и музика у српском црквеном појању – могући аспекти сагледавања“, у: Вера Миланковић (уред.), *Катедра за солфеђо: Зборник радова II педагошког форума*, Београд, Факултет музичке уметности, 2000, 147–155.
209. Перковић–Радак, Ивана: *Музика српског Осмогласника између 1850. и 1914. године*, Београд, Факултет музичке уметности, 2004.
210. Perković Radak, Ivana: “The Splendor of Harmonized Singing: Russian Influence on Performance of Serbian Church Music in the 19th and the Beginning of 20th Centuries“, in: Tatjana Marković, Vesna Mikić (eds.), *Music and Networking: The Seventh International Conference, Belgrade, Department of Musicology and Ethnomusicology*, Faculty of Music, University of Arts, 2005, 221–231.
211. Perković, Ivana: “Serbian Chant: Perspectives on the History of its Analysis“, in: Barbara Hagg-Huglo (ed.), *Cantus Planus*, Niederaltaich: International Musicological Society, Neetherlands, 2006, 519–534.
212. Перковић Радак–Ивана: *Од анђеоског појања до хорске уметности: српска хорска црквена музика у периоду романтизма (до 1914. године)*, Београд, Факултет музичке уметности, Сигнатуре, 2008.

213. Петров, Николай Иванович: „Воспитанники Кіевской Академіи изъ сербовъ съ начала синодальнаго періода и до царствованія Екатерины II (1721–1762)“, *Известия отделения русского языка и словесности имп. Академии наук*, 1903, 9/3, 125–172.
214. Petrović, Danica: “A Liturgical Anthology Manuscript with the Russian ‘Hammer-Headed’ Notation from A. D. 1674“, in: Zofia Lissa (ed.), *Musica Antiqua Europae Orientalis*, 3: *Acta scientifica*, Bydgoszcz, Filharmonia Pomorska im. I. Paderewskiego, 1972, 293–325.
215. Petrović, Danica: “One Aspect of the Slavonic Oktoechos in Four Chilandari Music Manuscripts“, *International Musical Society. Report of the Eleventh Congress*, 2, Copenhagen, IMS, 1972, 766–774.
216. Петровић, Даница: „Српско народно црквено појање и његови записивачи“, у: Стана Ђурић–Клајн (уред.), *Српска музика кроз векове*, Београд, Српска академија наука и уметности, 1973, 251–274.
217. Petrović, Danica: “One Aspect of the Slavonic Oktoechos in Four Chilandari Music Manuscripts“, in: Henrik Glahn, Peter Ryom, Søren Sørensen, Wilhelm Hansen (eds.), *Report of the Eleventh Congress of the International Musicological Society – Copenhagen (1972)*, 2, Copenhagen, 1975, 766–774.
218. Petrović, Danica: “Music for Some Serbian Saints in Manuscripts Preserved in Roumania in Comparison with Different Melodic Versions Found in other Manuscripts“, in: *XIVth International Congress of Byzantine Studies (1971)*, 3, Bucarest, 1976, 557–564.
219. Petrović, Danica: “Ukrainian Melodies in the Serbian Monastery of Krka (Dalmatia)“, *Muzikološki zbornik – Musicological annual*, 1978, 4, 35–48.
220. Petrović, Danica: “Hymns in Musical Manuscripts and Modern Editions in Honour of Serbian Saints“, in: Miloš Velimirović (ed.), *Studies in Eastern Chant*, 4, Crestwood, St. Vladimir’s Seminary Press, 1979, 134–139.

221. Petrović, Danica: „Srpska crkvena muzika na prelazu iz XVIII u XIX vek“, u: Srećko Lipovčan (ured.), *Glazbena baština naroda i narodnosti Jugoslavije od 16. do 19. stoljeća*, Zagreb–Varaždin 1980, 87–92.
222. Петровић, Даница: „Нотни записи песама у част Св. Кнеза Лазара“, у: Епископ браничевски Хризостом, Димитрије Богдановић (уред.), *Манастир Раваница: споменица о шестој стогодишњици 1381–1981*, Сење, Манастир Раваница; Београд, Просвета, 1981, 205–214.
223. Petrović, Danica: „Počeci višeglasja u srpskoj muzici“, *Muzikološki zbornik – Musicological Annual*, 1981, 17/2, 111–122.
224. Petrović, Danica: *Osmoglasnik u muzičkoj tradiciji Južnih Slovena*, Београд, Музиколошки институт SANU, 1982.
225. Петровић, Даница: „Српско појање у писаном и усменом предању“, у: Павле Ивић (уред.), *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 14, Београд, Филолошки факултет, Међународни славистички центар, 1984, 257–264.
226. Petrović, Danica: “A Russian Musical Manuscript in the Belgrade Patriarchal Library: A contribution to the Study of Russo-Serbian Cultural Links in the 18th Century”, in: Anna Czekanowska-Kuklin□ska (ed.), *Musica Antiqua Europae Orientalis*, 7, Bydgoszcz, 1985, 273–285.
227. Петровић, Даница: „Музика у Орфелиновом делу „Поздрав Мојсеју Путнику““, у: Динко Давидов (уред.), *Српска графика XVIII века*, Београд, Балканолошки институт Српске академије наука и уметности; Нови Сад, Матица српска, 1986, 185–183.
228. Petrović, Danica: “Aspects of Continuity of Serbian Chant“, in: Dietrich Berke, Dorothee Hanemann (ed.), *Alte Musik als ästhetische Gegenwart: Bach, Händel, Schütz*, Kassel, 1987, 186–190.

229. Петровић, Даница: „Шишатовачки појци“, у: Динко Давидов (уред.), *Манастир Шишатовац*, Београд, Балканолошки институт Српска академија наука и уметности, Друштво историчара уметности Србије; Нови Сад, Матица српска, 1989, 175–181.
230. Петровић, Даница: „Доситеј Обрадовић (1739–1810) и српско појање његовог времена“, *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, 1991, 8–9, 7–16.
231. Petrović, Danica: “Baroque and Serbian Chant in the 17th and 18th Centuries“, у: Дејан Медаковић (уред.), *Западноевропски барок и византијски свет*, Београд, Српска академија наука и уметности, 1991, 85–102.
232. Петровић, Даница: „Византија и западноевропски барок у православној руској и српској црквеној музици у XVII и XVIII веку“, *Зборник Матице српске за уметности и музику*, 1992, 10–11, 17–24.
233. Петровић, Даница: „Грчко-српске културне везе и српско појање у XVIII веку“, *Сентандрејски зборник*, 1992, 2, 149–159.
234. Petrović, Danica: “Different Stages of Written and Oral tradition in the Serbian Church Singing – on the Example of the Trisagion Hymn”, in: László Dobszay, Ágnes Papp, Ferenc Sebő (eds.), *International Musicological Society Study Group, the 4th Meeting Pécs 3–8 September 1990*, Budapest, Hungarian Academy of Sciences and Arts, Institute for Musicology, 1992, 293–302.
235. Петровић, Даница: „Српско црквено појање као предмет музиколошких истраживања“, *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, 1994, 15, 31–46.
236. Петровић, Даница: „О српском црквеном појању“, *Летопис Матице српске*, 1996, 457/5, 732–743.
237. Петровић, Даница: „Осмогласник у српском појању и мелографском раду Стевана Ст. Мокрањца“, у: Даница Петровић (прир.), *Стеван Стојановић Мокрањац: Сабрана дела, 7: Духовна музика, 4: Осмогласник*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства; Књажевац, Нота, 1996, XV–XXXIV.

238. Петровић, Даница: „Опште пригодне и празничне појаве Стевана Ст. Мокрањца“, у: Даница Петровић (прир.), *Стеван Стојановић Мокрањац: Сабрана дела, 8/а: Духовна музика 5: Опште, пригодне и празничне појаве*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства; Књажевац, Нота, 1998, XI–XLVII.
239. Петровић, Даница: *Хиландарски ктитори у православном појању*, Београд, Музиколошки институт Српска академија наука и уметности, 1999.
240. Петровић, Даница: „Белградски распев“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 4, Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2002, 518–519.
241. Петровић, Коста: *Историја Карловачке гимназије*, Нови Сад, Матица српска, 1951.
242. Петровић, Коста: *Историја Српске православне велике гимназије карловачке*, Нови Сад, Матица српска, 1991.
243. Petrović, Sreten: *Uvod u kulturu Srba*, Niš, Prosveta – Niš, 1994.
244. Пипер, Предраг: „Двеста осамдесет година руског језика у српским школама“, у: *Славистика*, 2006, 10, 17–24.
245. Pichura Gabriel, “The Podobny Texts and Chants of the Suprasl Irmologion of 1601“, *The Journal of Byelorussian Studies*, 1970, 2/2, 192–221.
246. Попмихајлов, Никола: *Водич за појме кроз савремену неумску нотацију*, Београд, Јасен; Подгорица, Манастир Ћелија Пиперска, 2007.
247. Попов, Чедомир: “Неке контроверзе о историји Првог српског устанка,” *Зборник Матице српске за историју*, 2004, 69–70, 11–24.
248. Роровић, Берислав: *Музичка форма или смисао и музичари*, Београд, Clio, 1998.

249. Поповић, Душан Ј.: *Срби у Војводини, 1: Од најстаријих времена до Карловачког мира 1699*, Нови Сад, Матица српска, 1990.
250. Поповић, Душан Ј.: *Срби у Војводини, 2: Од Карловачког мира 1699. до Темишварског сабора 1790*, Нови Сад, Матица српска, 1990.
251. Поповић, Никола: *Србија и Царска Русија*, Београд, Службени гласник, 2007.
252. Поповић, Радомир В.: *Српска црква у историји*, Београд, Радомир Поповић, 2002.
253. Потулов, Николай Михайлович: *Руководство к практическому изучению древнего богослужебного пения православной российской церкви*, Москва, Синодальная типография, 1872.
254. Прибићевић, Валеријан: „Срби питомци Кијевске духовне академије у времену од 1721–1726, *Богословски гласник: часопис за православну богословску науку и црквени живот*, 1905, 7/4, 248–252.
255. Пузович, Владислав: „Кијевска духовна академия и сербы историческое наследие и богословские перспективы, в монахиня Євтропія (Бобровникова), С. І. Антонюк (ред.), *Труди Київської Духовної Академії*, 23, Київ, Київська духовна академія і семінарія, 2015, 209–222.
256. Пузовић, Владислав: „Завршни радови Срба на Кијевској духовној академији (1869–1899)“, у: Богољуб Шијаковић (прир.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, 12, Београд, Православни богословски факултет, 2012, 152–173.
257. Пузовић, Владислав: „Утицај Духовног регуламента (1721) на свештеничка и монашка правила митополита београдско-карловачког Вићентија (Јовановића)“, *Зборник Матице српске за историју*, 2014, 37– 54.

258. Пузовић, Владислав: *Руски путеви српског богословља: школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917*, Београд, Православни богословски факултет, Универзитет, Институт за теолошка истраживања, Службени гласник, 2017.
259. Радојчић Никола, „Кијевска академија и Срби“, *Српски књижевни гласник*, 1913, 31/9, 668–673.
260. Радојчић Никола, „Српско схватање културне историје у XVIII веку“, *Летопис Матице српске*, 1933, 335, 133–134.
261. Радојчић, Ђорђе Сп.: *Јужнословенско-руске културне везе до почетка XVIII века*, Нови Сад, Матица Српска, 1965.
262. Радојчић, Никола: „Кијевска академија и Срби“, *Српски књижевни гласник*, 1913, 31/9, 668–673.
263. Радосављевић, Недељко: „Школовање свештенства у Карловачкој богословији (1794–1820)“, у: Радослав Петковић, Петар В. Крестић, Тибор Живковић (уред.), *Образовање код Срба кроз векове*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, Друштво историчара Србије, Историјски институт, 2003, 42–39.
264. Разумовский, Дмитрий Васильевич (протоерей): *Церковное пение в России: Опыт историческо-техническаго изложения*, 1, Москва, Типография Т. Рис у Мясницких ворот, 1867.
265. Разумовский, Дмитрий Васильевич (протоерей): *Церковное пение в России: Опыт историческо-техническаго изложения*, 2, Москва, Типография Т. Рис у Мясницких ворот, 1868.
266. Рахманова, Марина Павловна: „Русская духовная музыка“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексий II (общ. ред), *Православная энциклопедия*, 16, Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2007, 407–413.
267. Рашковић Ана, „Лествична основа гласова руског знаменог појања“, *Мокрањац*, 14, 2012, 19–24.

268. Рашковић Ана, „Српско црквено појање и руско знамено појање: Проблематика узајамних веза и утицаја“, *Мокрањац*, 11, 2009, 59–63.
269. Рашковић, Ана: „Поимање гласа у старој руској црквено-појачкој традицији“, у: Соња Маринковић, Санда Додик, (уред.), *Владо С. Милошевић, етномузиколог, композитор и педагог: Традиција као инспирација*, Бања Лука: Универзитет у Бањој Луци, Академија умјетности, Музиколошко друштво Републике Српске, 2012, 259–271.
270. Рибих, Романа: *Уџбеник српског појања и правила Бранка Цвејића у развоју новијег српског црквеног појања*, дипломски рад одбрањен 1995. године на Факултету музичке уметности у Београду.
271. Roccasalvo, Joan L.: *The Plainchant of Southwestern Rus'*, New York, Columbia University Press, 1986.
272. Руварац, Димитрије: „Наставление митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским настојатељима о владању при долазу цара Јосифа II. у манастир“, *Српски Сион*, 1905, 23, 681–682.
273. Руварац, Димитрије: *Писма Максима Суворова, руско-српског учитеља и митрополита Мојсија Петровића*, Београд, Државна штампарија Краљевине Србије, 1910.
274. Руварац, Димитрије: „Заклетва јерођаконa, који су одлазили на страну на науку“, *Гласник Историског друштва у Новом Саду*, 1930, 3/3, 466–468.
275. Рябцев, Анатолий Миколайович: „Роль Київської академії в розвитку музичної культури і освіти в Україні у XVIII ст.“ в: *Микола Миколайович Букач (ред.), Педагогічні науки: Наукові праці*, 36/23, Миколаїв, Редакційно-видавничий центр ЧДУ імені Петра Могили, 2004, 90–93.
276. Самарцић, Радован: „Барок и Срби 1683–1739“, у: Дејан Медаковић (уред.), *Западноевропски барок и византијски свет: Зборник радова са научног скупа одржаног од 10. до 13. октобра 1989*, Београд, Српска академија наука и уметности, 1991, 13–17.

277. Самарџић, Радован, Рајко Л. Веселиновић, Тома Поповић (уред.), *Историја српског народа*, 3/1: *Срби под туђинском влашћу 1537–1699*, Београд, Српска књижевна задруга, 2000.
278. Самарџић, Радован, Павле Ивић, Димитрије Богдановић, Мирослав Пантић, Сретен Петковић, Дејан Медаковић (уред.), *Историја српског народа*, 3/2: *Срби под туђинском влашћу 1537–1699*, Београд, Српска књижевна задруга, 2000.
279. Самарџић, Радован, Јован Милићевић, Рајко Л. Веселиновић, Славко Гавриловић, Александар Форишковић, Новица Ракочевић, *Историја српског народа*, 4/1: *Срби у XVIII веку*, Београд, Српска књижевна задруга, 2000.
280. Сазонов, А. А. и др. (ред.): *Под стягом России: Сборник архивных документов*, Москва, Русская книга, 1992, 78–92.
281. Сас, Петро Михайлович: *Історія України XVI–XVIII століття*, Львів, Дивосвіт, 2001.
282. Schäfer, Wolf: “From the End of European History to the Globality of World Regions: A Research Perspective,” *Globality Studies Journal*, 1, 2006, 1–21.
283. Серов, Б. Н.: „Братские школы“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 3, Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2003, 194–198.
284. Сибиновић, Миодраг: *У инат ветровима. Кратак осврт на дугу историју узајамних српско-украјинских књижевних и културних веза до почетка деведесетих година XX века*, www.rastko.rs/rastko-ukr/au/sibinovic_antologija.html.
285. Симић, Владимир: „Културни трансфер у доба просветитељства: Орфелин, Калиграфија и реформа српских основних школа“, *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, 37, 2009, 193–219.

286. Симић, Владимир: „Утицај пијетизма на српске интелектуалце средином 18. века: оквири за интерпретацију раног просветитељства код Срба“, у: Drago Roksandić (ured.), *Hrvati i Srbi u Habsburškoj monarhiji u 18. stoljeću: Interkulturni aspekti 'prosvijećene' modernizacije*, Zagreb, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2014, 159–173.
287. Simms Brendan, Hamish Scott (eds.): *Cultures of Power in Europe during the Long Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
288. Скерлић, Јован: *Српска књижевност у XVIII веку*, Београд, Напредак, 1966.
289. Слијепчевић, Ђоко: *Историја Српске православне Цркве 1: од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Диселдорф: Острог, 1978
290. Смирнов, Александр Сергеевич: *История Южной Руси*, Москва, Алгоритм, 2008.
291. Simms, Brendan, Hamish Scott (eds.), *Cultures of Power in Europe during the Long Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
292. Соловьёв, Дмитрий Н.: *Краткое руководство к первоначальному изучению церковного пения по квадратной ноте*, Санкт-Петербург, Лештуковская Паровая Скоропечатия П. О. Яблонскаго, 1898.
293. Станковић, Богољуб: *Руско-српски и српско-руски речник*, Београд, 2011.
294. Стефановић, Ана: „Нови прилози поређењу карловачког и београдског појања на примеру Осмогласника Корнелија Станковића и Стевана Мокрањца“, *Развитак*, 1991, 1–2, 83–92.
295. Стефановић, Димитрије: „Предговор“, у: *Бранко Цвејић: Карловачко појање – Србљак*, Београд, Музиколошки институт Српске академије наука и уметности, 1970, III–VII.

296. Стефановић, Димитрије: „Прилог анализи ‘Мокрањчевог’ Осмогласника“, у: Михаило Вукдраговић (уред.), *Зборник радова о Стевану Мокрањцу*, Београд, Српска академија наука и уметности, 1971, 5–11.
297. Стефановић, Димитрије: „Песме у част светог Саве у хиландарским музичким рукописима и у нотним издањима Стевана Мокрањца, Стефана Ластавице и Бранка Цвејића“, у: Јован Велимировић (уред.), *Свети Сава: Споменица поводом осамстогодишњице рођења: 1175 –1975*, Београд, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1977, 373–380.
298. Стефановић Димитрије: „Једна драгоценост у фонду Народне библиотеке – Карловачко појање“, у: Радмила Шуљагић (уред.), *Народна библиотека Србије: Споменица: 1832–1982*, Београд, Народна библиотека Србије, 1985, 67–76.
299. Стефановић Димитрије, „Феномен усмене традиције у преношењу православног литургијског појања“, *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, 1990, 10–11, 13–16.
300. Стефановић Димитрије Е., „Нешто о транскрипцији певаних руско-словенских богослужбених текстова“, *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, 15, 1994, 66–72.
301. Стефановић Димитрије, „Црквено појање и црквена музика“, *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, 1994, 15, 23–30.
302. Стефановић, Димитрије, Димитрије Е. Стефановић, „Прилог проучавању односа између места мелодијског и језичког акцента у српском народном црквеном појању на примеру Осмогласника Стевана Мокрањца“, у: Владимир Стојанчевић (уред.), *Стојан Новаковић – личност и дело: поводом 150-те годишњице рођења*, Београд, Српска академија наука и уметности, 1995, 399–404.
303. Стојановић, Љубомир: *Каталог рукописа и старих штампаних књига: Збирка Српске Краљевске Академије*, Београд, Српска Краљевска Академија, 1901.

304. Стошић, Љиљана: *Српска уметност 1690–1740*, Београд, Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, 2006.
305. Суботин–Голубовић, Татјана: „Фрагменти службе св. Борису и Глебу у рукопису бр. 32 збирке манастира Дечана“, *Јужнословенски филолог*, 1992, 48, 123–134.
306. Стягов, Николай Гаврилович: „Введение“, в: Архиепископ Николай Стягов (сост.), *Спутникъ псаломщика: Песнопения годовичного круга с требоисправлениями*, Джорданвилл, Архиерейский Синод Русской Православной церкви, 1959, 7–22.
307. Swan, Alfred J.: “Harmonizations of the Old Russian Chants“, *Journal of American Musicological Society*, 1949, 2/1, 45–67.
308. Таирова–Яковлева, Татьяна Геннадьевна, „Украинские земли в новое время (середина XVI–XIX вв.)“, в: Игорь Николаевич Данилевский, Татьяна Геннадьевна Таирова-Яковлева, Александр Владленович Шубин, Виктор Иванович Мироненко (колл. авт.), *История Украины*, Санкт-Петербург, Алетейя, 2015, 100–145.
309. Танић, Дејан: *Руско царство и Српска православна црква (1557–1766)*, Ниш: Друштво српско-руског пријатељства „Наисус“, 2013.
310. Тимотијевић, Мирослав, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад, Матица српска, 1996.
311. Тимотијевић, Мирослав: „Улога музике у уобличавању црквеног ентеријера у XVIII и првој половини XIX века“, у: *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, 1994, 15, 47–64.
312. Тимотијевић, Мирослав: *Рађање модерне приватности: Приватни живот Срба у Хабзбуршкој монархији од краја XVII до почетка XIX века*, Београд, Слио, 2006.
313. Тимофеев, Алексей Ю.: „Взаимоотношения России и Сербии с конца XII до начала XX века“, в: Арсений Борисович Арсеньев (ред.), *Русские в Сербии*, Белград, Весна инфо: Координационный совет российских соотечественников в Сербии, 2009, 3–16.

314. Терещенко–Кайдан, Лілія Володимирівна: *Ірмолой Гаврила Головні – унікальна пам'ятка української церковно-співацької культури XVII–XVIII ст.*, дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства, Київ, ІМФЕ, 2009.
315. Ткаченко, А. А.: „Воскресенье“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 9, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2005, 448–454.
316. Толочко, Пётр Петрович (ред.): *Русский мир Украины: Энциклопедический словарь*, Киев, Радуга, 2008.
317. Tomašević, Katarina: *Muzika i pozorišni život u Srba u XVIII veku*, magistrarski rad odbranjen na Fakultetu muzičke umetnosti Univerziteta umetnosti u Beogradu 1990. godine.
318. Точанац, Исидора: „Београдска и карловачка митрополија: Процес уједињења (1722–1737)“, *Историјски часопис*, 2007, 55, 201–217.
319. Точанац Радовић, Исидора Б.: *Реформа Српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време владавине Марије Терезије и Јосифа II*, докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету Универзитета у Београду, 2014. године.
320. Трифуновић, Ђорђе: *Азбучник српских средњовековних појмова*, Београд, Нолит, 1990.
321. Турилов, Анатолий А.: „Памятники южнославянской книжности в составе русских библиотек конца XV–XVII вв. (по материалам древнерусской библиографии)“, *Советское славяноведение*, 1, 1977, 67–82.
322. Ђоровић, Владимир: *Историја Срба*, Ниш, Зограф, 2004.
323. Ђоровић, Владимир: *Света Гора и Хиландар: до шеснаестог века*, Београд, Света Гора Атонска; Манастир Хиландар, 1985.

324. Успенский Николай Дмитриевич: „Киевский распев“, в: Георгий Всеволодович Келдыш (ред.), *Музыкальная энциклопедия*, 2, Москва, Советская энциклопедия, Советский композитор, 1974, 790.
325. Успенский, Николай Дмитриевич: *Обрасци древнерусского певческого искусства*, Ленинград, Музыка, 1968.
326. Фин, Моника: *Центри српске културе XVIII века*, Нови Сад, Академска књига 2015.
327. Флоря, Борис Николаевич: „Брестская уния“ в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 6, 2003, 238–242.
328. Флоровски, Георгије: *Путеви руског богословља*, Нови Сад, Хришћанска мисао, 2008.
329. Харлампович, Константин Васильевич: *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви*, Казань, Типолитография Императорского университета, 1898.
330. Нерсман, Јевгениј: *Vizantijska nauka o muzici*, Beograd, Clio, 2004.
331. Хижняк Зоя Ивановна, Валерій К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, Київ, КМ Академія, 2003.
332. Хижняк Зоя Ивановна, Валерій К. Маньківський: „Києво-Могилянська академія та українсько-німецькі культурні зв'язки“, *Наукові записки: Історичні науки*, 18, Київ, Києво-Могилянська академія, 2003.
333. Hobsbawm, Eric John: *The Age of Revolution 1789–1848: New York and Toronto: New American Library*, London: The New English Library, 1962.
334. Hobsbawm, Eric John: *The Age of Capital, 1848–1875*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1975.

335. Hobsbawm, Eric John: *The Age of Empire: 1875–1914*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1987.
336. Hobsbawm, Eric John: *The Age of Extremes: A History of the World, 1914–1991*, New York: Pantheon Books, 1994.
337. Храпко-Магала, Мария Валерьевна: „Переиздания литературного наследия Ф. Прокоповича в XVIII–XX вв. и проблемы редактирования“, *Текст: Книга: Книгоиздание*, 2012, 2, 69–77.
338. Цалай–Якименко, Олександра Сергіївна: *Київська школа музики XVII ст.: київське пініє, київська нота, київська граматика*, дисертація на здобуття наукового ступеня доктора мистецтвознавства, Київ, Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 2004.
339. Церовић, Љубивоје: *Срби у Украјини*, Београд, Министарство републике Србије за везе са Србима изван Србије, 1997.
340. Чистович, Иларион Алексеевич: *История Санкт-Петербургской духовной академии*, Санкт-Петербург, Типография Я. Трея, 1857.
341. Чубриловић, Васа, *Одабрани историјски радови*, Београд, Народна књига, 1983.
342. Чубриловић Васо (уред.), *Југословенске земље и Русија у XVIII веку*, Београд, САНУ, 1986.
343. Шевчук, Олена Юріївна: *Київський наспів у контексті церковно-монодичного співу України та Білорусії XVII–XVIII ст.*, дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства, Київ, Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 1999.
344. Шевчук, Елена Юрьевна: „Об атрибуции песнопений киевского роспева в многороспевном контексте украинской певческой культуры“, в: Ирина Евгеньевна Лозовая (ред.), *Гимнология: Материали международной конференции „Памяты протоиерея Димитрия Разумовского“, 3-8 сентября 1996*, Москва, Московская консерватория, Композитор, 2000, 367–376

345. Шевчук, Елена Юрьевна: „Протоиерей Иоанн Вознесенский о репертуаре украинских нотополитических Ирмологических XVII – начала XVIII вв: Современный комментарий“, *Вестник ПСТГУ V: Музыкальное наследие христианского мира*, 2007, 1/1, 104–119.
346. Шевчук, Елена Юрьевна: „Сербский напев в контексте южнославянского влияния (по материалам украинских и белорусских Ирмологических XVII в.)“, *Вестник ПСТГУ V: Музыкальное наследие христианского мира*, 2008, 2/3, 23–43.
347. Шевчук, Елена Юрьевна: „Киевский напев в контексте многораспевности (по материалам украинских и белорусских Ирмологических XVII и XVIII веков)“, в: Юлия Владимировна Артамонова, Наталия Викторовна Заболотная (ред.), *Традиционная музыкальная культура на рубеже столетий: Проблемы, методы, перспективы исследования*, Москва, Министерство культуры Российской Федерации – РАМ им. Гнесиних, 2008, 403–427.
348. Шевчук, Елена Юрьевна: „Ирмологический“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 26, Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2011, 626–633.
349. Шевчук, Елена Юрьевна: „Киевский распев“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 33, Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2013, 370–377.
350. Шевчук, Елена Юрьевна: „Киевская нотация“, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексей II (общ. ред), *Православная Энциклопедия*, 33, Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2013, 292–302.

БЕБ ПОРТАЛИ:

https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Bolhovitinov/slovar-o-byvshih-v-rossii-pisateljah-duhovnogo-china-greko-rossijskoj-tserkvi/

<http://www.bogoslov.ru/text/1432252.html>

<http://pravlife.org/content/kievo-mogilyanskaya-akademiya-v-xviii-veke>

<http://www.pandia.ru/text/78/123/92634.php>

<https://www.rastko.rs/rastko-ru/delo/10112>

<http://www.orthodoxia.org/lib/1/1/4/12.aspx>

http://www.rastko.rs/rastko-ukr/au/sibinovic_antologija.html

МУЗИЧКИ ИЗВОРИ:

Српско појање

1. *Осмогласник*, запис Корнелија Станковића (1855–1857)¹
2. *Осмогласник*, запис Мите Топаловића из (1879)²
3. *Осмогласник*, запис Гаврила Бољарића и Николе Тајшановића, изашао из штампе 1891. године.³
4. *Осмогласник*, запис Стевана Мокрањца, први пут објављен 1908. године.⁴

Руско појање

1. *Ирмологион сиречь песнослов. Творение преподобнаго отца нашего Иоанна Дамаскина и прочих богодухновенных*, Львов, Ставропигион Львовского храма Успения Пресвятой Богоматери, 1709.⁵
2. *Обиход церковный нотнаго пения разных роспевов*, Москва, Синодальная типография, 1772.
3. *Обиход церковный нотнаго пения разных роспевов*, Москва, Синодальная типография, 1833.
4. *Обиход церковный нотнаго пения разных роспевов*, Москва, Синодальная типография, 1860.
5. *Обиход нотнаго пения употребительных церковных роспевов*, 1–2, Москва, Синодальная типография, 1892.

¹ Запис се чува у Архиву САНУ по бројем 7888/22.

² Запис се чува у библиотеци Панчевачког српског црквеног певачког друштва.

³ Гаврило Бољарић и Никола Тајшановић, *Српско православно пјеније*, 2: *Октоих*, Сарајево, 1891.

⁴ Стеван Стојановић Мкрањцац, *Осмогласник*, Београд: Свети архијерејски Синод Српске Православне цркве, 1964.

⁵ Библиотека Матице српске, Р18 Рс IV 7.

6. Николай Потулов (сост.), *Руководство к практическому изучению древняго богослужебнаго пения Православной Российской Церкви*, Москва, Синодальная типография, 1888.
7. *Учебный Обиход нотного церковного пения*, Москва, Синодальная типография, 1911.
8. Николай Стягов (сост.), *Спутник псаломщика. Песнопения годовичного круга богослужений с требоисправлениями*, Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1914.
9. *Западноукраинский Ирмологион* (сост. Иоанн Залавский), 1674.⁶
10. *Ирмологион* (вл. Максим Терентьевич Суворов), 1709.⁷

⁶ Архив САНУ, Рс 64.

⁷ Библиотека Српске Патријаршије, MS 133.

ПРИЛОГ
ФОРМАЛНЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ПЕСАМА КИЈЕВСКОГ
ПОЈАЊА КРАТКОГ НАПЕВА

I ГЛАС

Напев *Господи возвах*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 140: 1 Самосталан псаламски стих <i>Господи возвах</i>	ABCDAF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709) ¹
				<i>Обиход...</i> (1772) ²
				<i>Обиход...</i> (1833) ³
				<i>Обиход...</i> (1860) ⁴
				<i>Обиход...</i> (1892) ⁵
				<i>Обиход...</i> (1892) ⁶
				<i>Руководство...</i> (1888) ⁷
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911) ⁸
Пс. 140: 2 Самосталан псаламски стих <i>Да исправитсја</i>	ABCDF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ¹⁰
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)

¹ *Ирмологион сиречь песнослов. Творение преподобнаго отца нашего Иоанна Дамаскина и прочих богодухновенных*, Львов: Ставропигион Львовского храма Успения Пресвятой Богоматери, 1709.

² *Обиход нотного пения употребительных церковных роспевов*, Москва: Синодальная типография, 1772.

³ *Обиход нотного пения употребительных церковных роспевов*, Москва: Синодальная типография, 1833.

⁴ *Обиход нотного пения употребительных церковных роспевов*, Москва: Синодальная типография, 1860.

⁵ *Обиход нотного пения употребительных церковных роспевов*, 1–2, Москва: Синодальная типография, 1892.

⁶ Ради се о напеву уз који стоји ознака „скраћено кијевско“. Запис се разликује се од записа варијанти које не носе ознаку „кијевско појање“ искључиво по транспозицији на другу тонску висину.

⁷ Николай Потулов (сост.), *Руководство к практическому изучению древняго богослужебнаго пения Православной Российской Церкви*, Москва: Синодальная типография, 1888.

⁸ *Учебный Обиход нотного церковного пения*, Москва: Синодальная типография, 1911.

⁹ *Спутник псаломщика. Песнопения годовичного круга богослужений с требоисправлениями*, Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1914.

¹⁰ В. фусноту 6.

Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Исповедатисја имени твојему</i>	В ₂	Самогласни	Велико вечерње	Обиход... (1772)
				Обиход... (1833)
				Обиход... (1860)
				Учебни Обиход...(1911)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Изведи из темници</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	Обиход... (1892) ¹¹
				Спутњик... (1914)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Мене ждуд праведници</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	Спутњик... (1914)
Пс. 129: 2 Псаламски припев <i>Да будут уши твоји</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	Спутњик... (1914)
Пс. 129: 3 Псаламски припев <i>Ашчее беззаконија назриши</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	Спутњик... (1914)
Пс. 129: 4 Псаламски припев <i>Имене ради твојево</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	Спутњик... (1914)
Пс. 129: 5 Псаламски припев <i>От стражи утренија</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	Спутњик... (1914)
Пс. 116: 1 <i>Хвалите Господа вси јазици</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	Спутњик... (1914)
Пс. 116: 2 <i>Јако утвердисја милост</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	Спутњик... (1914)
Стихира на „Господи возвах“ <i>Вечернија наша молитви после псаламског припева Изведи из темници</i>	В ₁ // ABCDF	Самогласни	Велико вечерње	Обиход... (1892) ¹²
				В ₂ // ABCDF
	Руководство... (1888)			
	Учебни обиход... (1911)			
Спутњик... (1914)				

¹¹ У Обиходу из 1892. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“. У односу на запис истоветног напева који не носи ознаку „кијевско појање“ разликује се искључиво по транспозицији на другу тонску висину.

¹² В. фусноту 6

Мало славословље	В ₂	Самогласни	Велико вечерње	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)
	В ₁ В ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Догматик <i>Всемирнују славу</i> после припева <i>И ниње</i>	В ₂ //ABCD ABCDAВ CDF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Руководство...</i> (1888)
Богородичан <i>Проблагословена јеси</i> после припева <i>И ниње</i>	В ₂ // ABCDAF	Антифонски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни обиход ...</i> (1911)

Напев прокимена

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Недељни прокимен <i>Востани Господи</i>	AF	Антифонски	Недеља, јутрење	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)
				<i>Обиход ...</i> (1892)
Недељни прокимен <i>Ти, Господи сохраниши</i>	AF	Антифонски	Недеља, литургија	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Руководство...</i> (1888)
Седмични прокимен <i>Боже, во имја Твоје</i>	AF ¹³	–	Четвртак, вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)

¹³ У питању је мелодијска варијанта претходно наведених напева са истим текстом, транспонована за кварту више.

Напев *Бог Господ*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	АВФ	Антифонски	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

Напев тројичног

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тројични <i>Тројице</i> <i>свјатаја, Боже</i> <i>наш! Јединоје</i> <i>трисоставноје</i> <i>начало</i>	D//АВCF	–	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

Напев катавасије

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Катавасија <i>Избави от бјед</i>	АВАФ	–	Јутрење	<i>Ирмологион</i> (1674) ¹⁴
	АВАФ	–	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

¹⁴ *Западноукраинский Ирмологион* (сост. Иоанн Залавский), 1674.

Напев *Блажена*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тропар <i>Блажена</i> „Снедију изведе из Раја“	F//ABF	Антифонски	Јутрење	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)

II ГЛАС

Напев *Господи возвах*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 140: 1 Самосталан псаламски стих <i>Господи возвах</i>	AFCAAF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)
	ABCDBF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
	AB ₁ CB ₁ CF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ¹⁵
ABCDBF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Руководство...</i> (1888)	
AB ₁ CB ₁ CF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Учебни Обиход...</i> (1911)	
ABCDBF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)	
Пс. 140: 2 Самосталан псаламски стих <i>Да исправитсја</i>	ABCBF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
	ABCDF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
	ABCBF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ¹⁶
				<i>Руководство...</i> (1888)
ABCDF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Учебни Обиход...</i> (1911)	
ABCBF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Учебни Обиход...</i> (1911)	
ABCDF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)	
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Исповедатисја имени твојему</i>	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Изведи из темници / Исповедатисја имени твојему</i>	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ¹⁷
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Мене ждѹт праведници</i>	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)

¹⁵ У Обиходу из 1892. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“. Напев истоветан мелодији из Обихода из 1911. године.

¹⁶ Исто.

¹⁷ В. фусноту 15.

Пс. 129: 2 Псаламски припев <i>Да будут уши твоји</i>	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 3 Псаламски припев <i>Ашчєє беззаконија назриши</i>	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 4 Псаламски припев <i>Имене ради твојеґо</i>	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 5 Псаламски припев <i>От стражи утренија</i>	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 1 <i>Хвалите Господа вси јазици</i>	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 2 Псаламски припев <i>Јако утвердисја милост</i>	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Стихира на <i>Господи возвах</i> „Прежде веке от Отца“ после псаламског припева <i>Изведи из темници/ Исповедатисја имени твојеґо</i>	F//ABCD BCDF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
	F//AB ₁ C B ₁ CB ₁ CF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ¹⁸
	F//ABCВ CBF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (потпуно)	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
	FF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (<i>И ниње</i>).	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Догматик <i>Прежде сењ законаја</i> после припева <i>И ниње</i>	F//ABCD BCDBF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)

¹⁸ У Обиходу из 1892. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

Богородичан <i>Преплагосло- вена јеси</i> после припева <i>И ниње</i>	F//ABCD BAF	Тропарски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892) <i>Учебни Обиход...</i> (1911)
	Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	AB ₁ F ABF	Антифонски Антифонски	Јутрење Јутрење
Тропар на <i>Бог Господ</i> „Јегда снизшел јеси“	ABCDF	Тропарски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892) ²¹
	AB ₁ CDF	Тропарски	Јутрење	<i>Учебни Обиход...</i> (1911) ²²
	ABCDF	Тропарски	Јутрење	<i>Спутњик...</i> (1914)
Богородичан <i>Всја паче</i> смисла после малог славословља	ABCDBF	Тропарски	Јутрење	<i>Спутњик...</i> (1914) ²³
Пс. 150: 6 <i>Всјакоје</i> <i>диханије</i>	ABCF	Тропарски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)

Напев прокимена

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Недељни прокимен <i>Востани</i> <i>Господ</i>	AF	Тропарски	Недеља, јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Руководство...</i> (1888)
Седмични прокимен <i>Крјепост</i> <i>моја</i>	AF ²⁴	–	Уторак, вечерње	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)
				<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)

¹⁹ У Обиходу из 1892. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

²⁰ У Обиходу из 1911. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

²¹ У Обиходу из 1892. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

²² У Обиходу из 1911. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

²³ Мало славословље није исписано испред овог тропара.

²⁴ Између одсека A и F тактна црта се налази на различитим местима у различитим записима. Међутим, истоветан је мелодијски ток, као и распоред слогова текста по тоновима мелодије.

Напев *Бог Господ*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	АФ	Антифонски	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион (1709)</i>

Напев тројичног

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тројични <i>Тројице свјатаја, Боже наши// Тројично је једино началоје</i>	Ф//АВCF	–	Јутрење	<i>Љвов. ирмологион (1709)</i>

Напев катавасије

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Катавасија <i>Избави от бјед</i>	АФ	–	Јутрење	<i>Ирмологион (1674)</i> <i>Љвов. Ирмологион (1709)</i>

Напев *Блажена*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тропар <i>Блажена „Ти приносим разбојнич“</i>	А//АФ	Тропарски	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион (1709)</i>

III ГЛАС

Напев *Господи возвах*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 140: 1 Самосталан псаламски стих <i>Господи возвах</i>	АВАВАФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709) <i>Обиход...</i> (1772)
	АВВВАФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1833) <i>Обиход...</i> (1860)
	АВАВАФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ²⁵
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 140: 2 Самосталан псаламски стих <i>Да исправитсја</i>	АВАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ²⁶
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Исповедатисја имени твојему</i>	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Руководство...</i> (1888)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Изведи из темници / Исповедатисја имени твојему</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ²⁷
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Мене ждуд праведници</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 2 Псаламски припев <i>Да будуд уши твоји</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)

²⁵ У Обиходу из 1892. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“. Напев истоветан мелодији из записа из 1911. и 1914. године.

²⁶ Исто.

²⁷ Исто.

Пс. 129: 3 Псаламски припев <i>Ашчєє беззаконија назриши</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 4 Псаламски припев <i>Имене ради твојега</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 5 Псаламски припев <i>От стражи утренија</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 1 <i>Хвалите Господа вси јазици</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 2 <i>Јако утвердисја милост</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Стихира на <i>Господи возвах „Твојим крестом Христе Спасе“</i> после псаламског припева <i>Изведи из темници/ Исповедатисја имени твојега</i>	F ₁ // АВАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ²⁸
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (потпуно)	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Љвовски Ирмологион</i> (1709)
	F ₁ F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (<i>И ниње</i>)	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Догматик <i>Како не дивимсја</i> после припева <i>И ниње</i>	F ₁ // АВАВА ВАВАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
Богородичан <i>Преблагосло- вена јеси</i> после припева <i>И ниње</i>	F ₁ //АВАВАФ	Самогласни	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Пс. 150: 6 <i>Всјакоје диханицје</i>	АВАФ	Самогласни	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)

²⁸ У Обиходу из 1892. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

Напев прокимена

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Недељни прокимен <i>Рците во јазицјех</i>	АВФ	Тропарски	Недеља, јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Руководство...</i> (1888)
Седмични прокимен <i>Појте Богу нашему</i>	АВФ	–	Уторак, вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Руководство...</i> (1888)

Напев Бог Господ

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	АФ(А)	Антифонски	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

Напев тројичног

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тројични <i>Тројице свјатаја, Боже наш //Непостижимаја једино Господначалија</i>	В//АВАФ	–	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

Напев катавасије

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Катавасија <i>Избави от бјед</i>	АВСФ	–	Јутрење	<i>Ирмологион</i> (1674) <i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

Напев Блажена

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тропар <i>Блажена</i> <i>„Свершају</i> <i>Христе“</i>	В//АВСФ	Тропарски	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

IV ГЛАС

Напев *Господи возвах*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 140: 1 Самосталан псаламски стих <i>Господи возвах</i>	ABDF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
	ABCDEF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ²⁹
				<i>Руководство...</i> (1888)
Пс. 140: 2 Самосталан псаламски стих <i>Да исправитсја</i>	ABCDEF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ³⁰
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Исповедатисја имени твојему</i>	E ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Изведи из темници/ Исповедатисја имени твојему</i>	E ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ³¹
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Мене ждуд праведници</i>	E ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 2 Псаламски припев <i>Да будут уши твоји</i>	E ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 3 Псаламски припев <i>Аицее беззаконија назриши</i>	E ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)

²⁹ В. фусноту 15.

³⁰ Исто.

³¹ В. фусноту 15.

Пс. 129: 4 Псаламски припев <i>Имене ради твојега</i>	Е ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 5 Псаламски припев <i>От стражи утренија</i>	Е ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 1 <i>Хвалите Господа вси јазици</i>	Е ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 2 <i>Јако утвердисја милост</i>	Е ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Стихира на <i>Господи возвах</i> „Животворјаш- чему твојему кресту“ после псаламског припева <i>Изведи из темници/ Исповедатисја имени твојему</i>	Е ₁ // ABCDEF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (потпуно)	Е ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
	Е ₁ Е ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (<i>И ниње</i>)	Е ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Догматик <i>Иже тебје ради</i> после припева <i>И ниње</i>	Е ₁ //ABCDEC DECDEF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
Богородичан <i>Проблагосло- вена јеси</i> после припева <i>И ниње</i>	Е ₁ //ABCDEF	Тропарски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Пс. 150: 6 <i>Всјакоје диханице</i>	ABCDEF	Тропарски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)

Напев прокимена

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Прокимен недељни <i>Востани Господи</i>	AF	Тропарски	Недеља, јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
	A(F)	Тропарски	Недеља, јутрење	<i>Обиход...</i> (1892) <i>Руководство...</i> (1888)
Прокимен седмични <i>Господи, услыши мја</i>	AF	–	Уторак, вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)

Напев Бог Господ

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	AF	Антифонски	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

Напев тројичног

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тројични <i>Тројице свјатаја, Боже наш //Державу богочаљ- нују</i>	F ₁ //ABCF	–	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

Напев катавасије

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Катавасија <i>Избави от бјед</i>	АВФ	–	Јутрење	<i>Ирмологион</i> (1674) <i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

Напев *Блажена*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тропар <i>Блажена</i> „Древа ради“	Fi//АВCF	Тропарски	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

V ГЛАС

Напев *Господи возвах*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 140: 1 Самосталан псаламски стих <i>Господи возвах</i>	АВСАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
				<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ³²
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Пс. 140: 2 Самосталан псаламски стих <i>Да исправитсја</i>	АВСАФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ³³
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Исповедатисја имени твојему</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Изведи из темници/ Исповедатисја имени твојему</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ³⁴
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Мене ждуд праведници</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 2 Псаламски припев <i>Да будут уши твоји</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 3 Псаламски припев <i>Аичее беззаконија назриши</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 4 Псаламски припев	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)

³² В. фусноту 15.

³³ Исто.

³⁴ В. фусноту 15.

<i>Имене ради твојега</i>				
Пс. 129: 5 Псаламски припев <i>От стражи утренија</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 1 Псаламски припев <i>Хвалите Господа сви јазици</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 2 <i>Јако утврди сја милост</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Стихира на <i>Господи возвах „Честним твојим крестом“</i> после псаламског припева <i>Исповедатисја имени твојега</i>	F ₁ //ABCAF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ³⁵
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (потпуно)	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
	F ₁ F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (<i>И ниње</i>)	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Догматик <i>Иже тебје ради</i> после припева <i>И ниње</i>	F ₁ //ABCA BCABCAF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
Богородичан <i>Преблагословена јеси</i> после припева <i>И ниње</i>	F ₁ //ABCABF	Антифонски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	ABF	Антифонски	Јутрење	<i>Учебни Обиход...</i> (1911) ³⁶
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Тропар на <i>Бог Господ „Собезначалноје слово“</i>	ABCABCF	Антифонски	Јутрење	<i>Учебни Обиход...</i> (1911) ³⁷
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Богородичан <i>Радујсја двере</i>	ABCABF	Тропарски	Јутрење	<i>Спутњик...</i> (1914) ³⁸

³⁵ В. фусноту 15.

³⁶ У Обиходу из 1911. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

³⁷ У Обиходу из 1911. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

³⁸ Мало славословље није исписано испред овог тропара.

<i>Господња</i> после малог славословља				
Тропар по непорочним <i>Благословен</i> <i>јеси</i> <i>Господи</i>	AF//ABCAF	–	Јутрење	<i>Руководство...</i> (1888)
Пс. 150: 6 <i>Всјакоје</i> <i>диханије</i>	ABCF	Антифонски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892) <i>Учебни Обиход...</i> (1911)

Напев прокимена

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Недељни прокимен <i>Воскресни</i> <i>Господи</i>	AF	Антифонски	Недеља, јутрење	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)
				<i>Обиход ...</i> (1892)
Недељни прокимен <i>Ти, Господи</i> <i>сохраниши</i>	AF	Антифонски	Недеља, литургија	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Руководство...</i> (1888)
Седмични прокимен <i>Боже, во имја</i> <i>Твоје</i>	AF ³⁹	–	Четвртак, вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)

Напев Бог Господ

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	AF(A)	Антифонски	Јутрење	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)

³⁹ В. фусноту 13.

Напев тројичног

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тројични <i>Тројице свјатаја, Боже наш //Державу јединственого</i>	F ₁ //АВСF	–	Јутрење	<i>Лвов. Ирмологион (1709)</i>

Напев катавасије

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Катавасија <i>Избави от бјед</i>	АВСF	–	Јутрење	<i>Ирмологион (1674)</i> <i>Лвов. Ирмологион (1709)</i>

Напев *Блажена*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тропар <i>Блажена „Разбојника на Кресте“</i>	F ₁ //АВF	Тропарски	Јутрење	<i>Лвов. Ирмологион (1709)</i>

VI ГЛАС

Напев *Господи возвах*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 140: 1. Самосталан псаламски стих <i>Господи возвах</i>	АВСАВ _F 1	Самогласни	Велико вечерње	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)
	АВСАВ _F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ⁴⁰
				<i>Руководство...</i> (1888)
Пс. 140: 2 Самосталан псаламски стих <i>Да исправитсја</i>	АВСА _F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
	АВСА	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ⁴¹
<i>Руководство...</i> (1888)				
АВСА _F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Учебни Обиход...</i> (1911)	
			<i>Спутњик...</i> (1914)	
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Исповедатисја имени твојему</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Руководство...</i> (1888)
<i>Обиход...</i> (1892) ⁴²				
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Изведи из темници / Исповедатисја имени твојему</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Мене ждѹт праведници</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)

⁴⁰ В. фусноту 15.

⁴¹ Исто.

⁴² Исто.

Пс. 129: 2 Псаламски припев <i>Да будућ уши твоји</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 3 Псаламски припев <i>Ашчее беззаконија назриши</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 4 Псаламски припев <i>Имене ради твојево</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 5 Псаламски припев <i>От стражи утренија</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 1 <i>Хвалите Господа вси јазици</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 2 <i>Јако утвердисја милост</i>	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Стихира на <i>Господи возвах</i> „Побједу имјејај, Христе“ после псаламског припева <i>Исповедатисја имени твојему</i>	F//ABCABF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
	F ₁ //ABCABF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ⁴³
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911) <i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (потпуно)	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)
	F ₁ F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (<i>И ниње</i>)	F ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Догматик <i>Кто тебје не ублажит</i> после припева <i>И ниње</i>	F ₁ //ABCAB CABCAF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
Богородичан <i>Преблагосло- вена јеси</i> после припева <i>И ниње</i>	F ₁ //ABCABF	Антифонски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)

⁴³ Исто.

Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	АВФ	Антифонски	Јутрење	<i>Учебни Обиход...</i> (1911) ⁴⁴
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Тропар на <i>Бог Господ</i> „Ангелскија сили“	АВСАВCF	Антифонски	Јутрење	<i>Учебни Обиход...</i> (1911) ⁴⁵
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Богородичан <i>Благословену</i> <i>нареки твоју</i> <i>матер</i> после малог славословља	АВСАВCF	Тропарски	Јутрење	<i>Спутњик...</i> (1914) ⁴⁶
Пс. 150: 6 <i>Всјакоје</i> <i>диханије</i>	АВСF	Антифонски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)

Напев прокимена

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Недељни прокимен <i>Господи</i> <i>воздвигни</i>	АВФ	Антифонски	Недеља, јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Руководство...</i> (1888)
Недељни прокимен <i>Спаси,</i> <i>Господи</i>	АF	Антифонски	Недеља, јутрење	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
<i>Руководство...</i> (1888)				
Недељни прокимен <i>Господи,</i> <i>воцарисја</i>	АF	Антифонски	Недеља, литургија	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
<i>Руководство...</i> (1888)				
Седмични прокимен <i>Помошч моја</i> <i>от Господа</i>	АF	–	Петак, вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)

⁴⁴ У Обиходу из 1911. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

⁴⁵ У Обиходу из 1911. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

⁴⁶ Мало славословље није исписано испред овог тропара.

Напев *Бог Господ*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	АФ	Антифонски	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион (1709)</i>

Напев тројичног

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тројични <i>Тројице свјатаја, Боже наш // Христа витојем</i>	А//АВФ	–	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион (1709)</i>

Напев катавасије

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Катавасија <i>Избави от бјед</i>	АВАФ	–	Јутрење	<i>Ирмологион (1674)</i> <i>Љвов. Ирмологион (1709)</i>

Напев *Блажена*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тропар <i>Блажена</i> „Помани мја“	В//АВФ	Антифонски	Литургија	<i>Лвов. Ирмологион (1709)</i>

VII ГЛАС

Напев *Господи возвах*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 140: 1 Самосталан псаламски стих <i>Господи возвах</i>	АВАВАФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)
				<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
	АВСАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Руководство...</i> (1888)
	АВАВАФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 140: 2 Самосталан псаламски стих <i>Да исправитсја</i>	АВАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
	АВСАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ⁴⁸
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Изведи из темници / Исповедатисја имени твојему</i>	С	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Руководство...</i> (1888)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Изведи из темници / Исповедатисја имени твојему</i>	С	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
		В ₁	Самогласни	Велико вечерње
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Мене ждуд праведници</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 2 Псаламски припев <i>Да будуд уши твоји</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 3 Псаламски припев <i>Ашчее беззаконија назриши</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)

⁴⁷ В. фусноту 15..

⁴⁸ Исто.

Пс. 129: 4 Псаламски припев <i>Имене ради твоје</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 5 Псаламски припев <i>От стражи утренија</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 1 <i>Хвалите Господа вси јазици</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116: 2 <i>Јако утвердисја милост</i>	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Стихира на <i>Господи возвах</i> „Придите возрадујемсја“ после псаламског припева <i>Изведи из темници/ Исповедатисја имени твојему</i>	С// АВАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
	В ₁ // АВАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ⁴⁹
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (потпуно)	В ₁ В ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (<i>И ниње</i>)	С	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
	В ₁	Самогласни	Велико вечерње	<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Догматик <i>Мати убо позналасја</i> после припева <i>И ниње</i>	С//АВАВА ВАВАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
Богородичан <i>Преблагосло- вена јеси</i> после припева <i>И ниње</i>	С// АВАВАФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Пс. 150: 6 <i>Вејакоје диханије</i>	АВАФ	Самогласни	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)

⁴⁹ Исто.

Напев прокимена

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Недељни прокимен <i>Воскресни Господи, Боже мој</i>	AF	Самогласни	Недеља, јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
				<i>Руководство...</i> (1888)
Недељни прокимен <i>Господ крјепост</i>	AF	Самогласни	Недеља, литургија	<i>Руководство...</i> (1888)
Седмични прокимен <i>Боже, заступник мој</i>	AF	–	Субота, вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)

Напев Бог Господ

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	AF	Самогласни	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
Тројични <i>Тројице свјатаја, Боже наш! Отверзи ми уста</i>	C//ABABF	–	Јутрење	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
Катавасија <i>Избави от бјед</i>	ABF	–	Јутрење	<i>Ирмологион</i> (1674)
				<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
Тропар <i>Блажена „Красењ бе и добр“</i>	C//ABACBF	Самогласни	Литургија	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)

VIII ГЛАС

Напев *Господи возвах*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 140: 1 Самосталан псаламски стих <i>Господи возвах</i>	АВСАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Љвов. Ирмологион</i> (1709)
	АВСАФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
	АВСАВФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ⁵⁰
	АВСАВАФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Руководство...</i> (1888) <i>Учебни Обиход...</i> (1911) <i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 140: 2 Самосталан псаламски стих <i>Да исправитсја</i>	АВСАФ	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ⁵¹
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911) <i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Исповедатисја имени твојему</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1772)
				<i>Обиход...</i> (1833)
				<i>Обиход...</i> (1860)
				<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Руководство...</i> (1888)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Изведи из темници/ Исповедатисја имени твојему</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892) ⁵²
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 141: 8 Псаламски припев <i>Мене ждуд праведници</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 1 Псаламски припев <i>Из глубини возвах к тебе</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 2 Псаламски припев <i>Да будуд уши твои</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)

⁵⁰ У Обиходу из 1892. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

⁵¹ Исто.

⁵² У Обиходу из 1892. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“. Напев је истоветан мелодији у запису из 1914. године.

Пс. 129: 3 Псаламски припев <i>Ашчєє беззаконија назриши</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 4 Псаламски припев <i>Имене ради твоего</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 5 Псаламски припев <i>От стражи утренија</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 129: 5 Псаламски припев <i>Јако у Господа милост</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116. 1. <i>Хвалите Господа вси јазици</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Пс. 116. 2. <i>Јако утвѣрдисја милост</i>	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Стихира на Господи <i>возвах</i> „Вечерњују песн“ после псаламског припева <i>Исповедатисја имени твојему</i>	D//ABF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Обиход...</i> (1892) ⁵³
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
				<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (потпуно)	F	Самогласни	Велико вечерње	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)
	DD	Самогласни	Велико вечерње	<i>Спутњик...</i> (1914)
Мало славословље (<i>И ниње</i>)	D	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Догматик <i>Цар небесни</i> после припева <i>И ниње</i>	D//ABCAB CABCAF	Самогласни	Велико вечерње	<i>Обиход...</i> (1892)
Богородичан <i>Преблагосло- вена јеси</i> после припева <i>И ниње</i>	D//ABCABF	Тропарски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)
Пс. 150: 6 <i>Всјакоје диханије</i>	ABAFA	Тропарски	Јутрење	<i>Обиход...</i> (1892)
				<i>Учебни Обиход...</i> (1911)

⁵³ У Обиходу из 1892. године напев носи ознаку „скраћено кијевско“.

Напев прокимена

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Недељни прокимен <i>Воцаритсја</i> <i>Господ во вјеки</i>	АВФ	Тропарски	Недеља, јутрење	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)
	АФ	Тропарски		<i>Обиход...</i> (1892) <i>Руководство...</i> (1888)
Недељни прокимен <i>Помолитесја</i> <i>и воздадите</i>	АФ	Тропарски	Недеља, литургија	<i>Обиход...</i> (1892) <i>Руководство...</i> (1888)
	АФ	–	Субота, литургија	<i>Обиход...</i> (1892)
Седмични прокимен <i>Се ниње</i> <i>благословите</i>	АФ	–	Понедељак, вечерње	<i>Обиход...</i> (1772) <i>Обиход...</i> (1833) <i>Обиход...</i> (1860) <i>Обиход...</i> (1892)

Напев Бог Господ

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Пс. 117: 27.26. <i>Бог Господ</i>	АФ(А)	Антифонски	Јутрење	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)

Напев тројичног

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тројични <i>Тројице</i> <i>свјатаја, Боже</i> <i>наш</i> <i>//Трисолнечному</i> <i>Царју</i>	С//АВФ	–	Јутрење	<i>Лвов. Ирмологион</i> (1709)

Напев катавасије

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Катавасија <i>Избави от бјед</i>	АФ	–	Јутрење	<i>Ирмологион (1674)</i>
				<i>Лвов. Ирмологион (1709)</i>

Напев *Блажена*

ВРСТА ПЕСМЕ	ОБЛИК	НАЧИН У СРПСКОМ ОСМОГЛАСНИКУ	ВРСТА СЛУЖБЕ	ЗБОРНИК
Тропар <i>Блажена</i> „Помани мја, Христе“	В//АВФ	Тропарски	Литургија	<i>Лвов. Ирмологион (1709)</i>

БИОГРАФИЈА КАНДИДАТА

МАРИНА Ј. МАРКОВИЋ (1968) завршила је студије музикологије на Факултету музичке уметности у Београду 2005. године. Током студирања радила је као музички сарадник на Студију Б (емисија *Концерт Студија Б*, 1989/1990) и у Драмском програму Радио-Београда (2002/2003). Била је ангажована у својству истраживача на пројекту *Voiceless choirs. Serbian musical collections from Zemun in 19th and Early 20th centuries*, реализованом у сарадњи Британске библиотеке из Лондона, Историјског архива Београда и Факултета музичке уметности у Београду (2006/2007). Сарађивала је у конципирању и реализовању културних програма Руског центра за науку и културу „Руски дом“ у Београду (2007/2008), где је одржала више јавних предавања из области руске музике XIX и XX века.

Марина Марковић изабрана је у звање асистента за ужу научну област Музикологија на Катедри за музикологију ФМУ у Београду 2014. године. Поред учествовања у реализацији наставе више предмета под менторством ред. проф. др Иване Перковић, ангажована је и као сарадник је на пројекту Катедре за музикологију ФМУ *Идентитети српске музике у светском културном контексту*, у вези са пословима припреме, провере и обраде података, који се односе на научна истраживања обухваћена пројектом (од 2011. године до данас).

Марина Марковић аутор је књиге о српској црквеној музици *Песме Србљака у једногласним записима српских мелографа* (Београд: Сигнатуре, 2006), која је привукла пажњу научне јавности и рецензирана је у часопису *Геополитика*. Своје научне радове публикује у часописима и тематским зборницима међународног значаја и учествује на националним и интернационалним научним скуповима. Сарадник је у изради *Српске енциклопедије* од 2019. године.

Године 2016. Марина Марковић била је у првој групи наставника и сарадника ФМУ који су учествовали у Еразмус+ КА 107 размени. Исте године добила је Захвалницу Факултета музичке уметности у Београду за изузетне заслуге и допринос факултету, поводом рада на пословима везаним за пројекат *Жан Моне модул* у оквиру ЕУ Еразмус+ програма.

Члан је Музиколошког друштва Србије од 2008. године.

Прилог 1.

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Потписани-а: Марина Марковић

Број индекса: 40/2008.

ИЗЈАВЉУЈЕМ

да је докторска дисертација под насловом:

СРПСКО ЦРКВЕНО ПОЈАЊЕ У КОНТЕКСТУ РУСКО-СРПСКИХ КУЛТУРНИХ РЕЛАЦИЈА
ДУГИ ХВИИ ВЕК

резултат сопственог истраживачког рада, да докторска дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа, да су резултати коректно наведени и да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

У Београду, 2. 3. 2020. године

Потпис докторанда:

Марина Марковић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије писаног дела докторског уметничког пројекта односно докторске дисертације

Име и презиме аутора: Марина Марковић

Број индекса: 40/2008.

Студијски програм: Науке о музичкој уметности – Музикологија

Наслов докторске дисертације:

СРПСКО ЦРКВЕНО ПОЈАЊЕ У КОНТЕКСТУ РУСКО-СРПСКИХ КУЛТУРНИХ РЕЛАЦИЈА
ДУГИ XVIII ВЕК

Ментор: др Ивана Перковић, редовни професор ФМУ

ИЗЈАВЉУЈЕМ

да је штампана верзија мог писаног дела докторске дисертације истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу Дигиталног репозиторијума Универзитета уметности у Београду. Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање научног звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада. Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, 2. 3. 2020. године

Потпис докторанда:

Марина Марковић