

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Никола Ж. Лукић

ЛИТУРГИЈСКО-ИСТОРИЈСКА АНАЛИЗА
КУЛТОВА СРБА СВЕТИТЕЉА У
КАРЛОВАЧКОЈ МИТРОПОЛИЈИ XVIII ВЕКА

Докторска дисертација

Београд, 2022.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Nikola Ž. Lukić

LITURGICAL-HISTORICAL ANALYSIS OF
CULTS OF SERBIAN SAINTS IN THE
METROPOLITANATE OF KARLOVCI
IN XVIII CENTURY

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022.

Ментор: др Владимир Вукашиновић, редовни професор, Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет

Чланови комисије:

1. _____

2. _____

3. _____

Датум одбране:

Никола Ж. Лукић
Литургијско-историјска анализа култова Срба светитеља
у Карловачкој митрополији XVIII века

Резиме

Култ сваког светитеља чини његова литургијска основа која је дубоко прожета и обележена конкретним историјским околностима у различитим епохама. Стога светитељски култ представља сложен феномен чија анализа не само да захтева истраживање и рашчитавање богослужбених књига, него подразумева и директан увид у црквено-политичку стварност у којој култ настаје и развија се. Изучавање култова српских светитеља на територији Карловачке митрополије почиње анализом историјских и богослужбених околности које су везане за Велику сеобу 1690. године. Ти догађаји пресудно су утицали на популаризацију култова, њихову ревитализацију и њихово постављање у нову богослужбену и идентитетску позицију. Литургијско празновање Срба светитеља и њихова историјска улога ће у новонасталим околностима бити предмет интересовања не само римокатоличких историчара и конфесионалних полемичара, него и националне историографије XVIII столећа где ће, зависно од позиције аутора, бити приказан значај српских светих. У општем контексту епохе врло важну улогу заузима и друштвено-политичка рецепција светитељских култова, где су култови препознати не само као носиоци славне прошлости него и као нови стубови око којих ће се формирати верско и политичко саморазумевање нашег народа, али и његово препознавање од стране Хабзбуршког двора. Управљање култовима националних светитеља Двор је видео као важан део државничког програма. Контролом култа контролисао се идентитетски простор који је потенцијално угрожавао хабзбуршки концепт империје као наднационалног царства. Самим тим, култови српских светих представљали су препреку за идентитетску асимилацију Срба у Хабзбуршкој монархији.

Присуство моштију српских светитеља на блиском простору, најпре у Сентандреји а потом и на Фрушкој Гори, формирало је нову сакралну топографију која је потом утицајно обликовала и јеротопију манастирских храмова и утицала на ново разумевање богослужбеног простора. Поред већ потврђених култова српских светитеља, анализирана су и два локална култа, култ Светог Рафаила Банатског Хиландарца и култ патријарха Арсенија III Чарнојевића. С обзиром на то да су досадашњи истраживачки резултати указали на тезу о могућој канонизацији патријарха Арсенија 1721. године, ово питање је још једном детаљно размотрено у светлу сачуваних извора и постојеће литературе, да би се дошло до одговора који се могу проверити чињеницама. Поред бурних историјских дешавања, прва половина XVIII столећа обележена је и умножавањем помена српских светитеља у богослужбеним књигама. Стога смо анализирали и међусобно упоредили малобројне литургијске изворе из тог периода, придружујући им важне дисциплинарне одредбе и државна и црквена указања која се тичу правилног разумевања и светковања празника. За разлику од Цркве, Хабзбуршка монархија је празнике посматрала искључиво у распореду радних и нерадних дана. Сматрала их је саставним делом програма своје конфесионалне политике, те је на томе темељила своје право да интервенише по питању њиховог броја и статуса током друге половине XVIII века. Празници српских светих заузимали су истакнуто место у верско-националном програму нашег народа, те су самим тим били предмет државних реформи које су својим исходима обликовале садржај православног месецослова. Њихово присуство у месецословима разматрано је у више државних одлука, што је напослетку утицало и на промену њиховог празничног статуса. Све промене у статусу и разумевању празника приказане су кроз анализу спроведену у раду.

За празнике српских светих у XVIII столећу везује се и појава *Опште стихире српским светитељима* митрополита Јована Георгијевића, али и питање појаве заједничког празника Сабора српских светитеља. С потоњим је у вези и питање заветног или провинцијалног прослављања ових светих. Све ове теме у појединачном сагледавању и међусобном пресеку дају сложену слику међусобних односа Карловачке митрополије и државничког програма Хабзбуршке монархије. Централну тему везану за култове српских светих у XVIII столећу чини појава првог штампаног србљака под насловом *Правила молѣбнаа и (ка)тѣхъ срѣвскихъ просвѣтитѣлей* 1761. године. Да би се анализирао феномен србљака, његов настанак и развој, истражен је шири богослужбени контекст празника српских светитеља и њихова присутност и позиционирање у литургијској години према рукописним и старим штампаним богослужбеним књигама. Настанак и уобличавање србљака као посебног богослужбеног зборника најпре су приказани кроз анализу појединачних рукописа од XV до XVIII века. Њиховим међусобним поређењем сагледан је и описан је феномен рукописних србљака, реконструисан је њихов континуитет и приказан њихов садржај. Поређење рукописних србљака и штампаних издања XVIII столећа подразумевало је и разматрање евентуалних рукописних предложака или узора на основу којих је настао први штампани србљак. Релевантност наших истраживања огледа се у целовитијем изучавању и анализирању сложених богословско-историјских околности које су на непосредан начин уобличавале прослављања српских светитеља у XVIII веку.

Кључне речи: Српски свети, светитељски култ, XVIII век, литургијска година, месецослови, верски идентитет, празници, национални идентитет, богослужбене књиге, србљак.

Научна област: Геологија

Ужа научна област: Литургија

УДК: 27-528.8:271.22(497.11)

Nikola Ž. Lukić

Liturgical-historical analysis of cults of Serbian Saints in the Metropolitanate of Karlovci in 18th century

Summary

The cult of every saint is consisted by his liturgical basic that is deeply rooted and marked with concrete historical circumstances in different epoch. Consequently, the Saints cult represents a complex phenomenon whose analysis demands not just a research and rereading of liturgical books but also implies direct insight in church-political reality where cult originates and develops from. Researching cults of Serbian Saints on the territory of Metropolitanate of Karlovci begins with the analysis of historical and liturgical circumstances that are connected with The Great Migration 1690. These events are crucial for popularisation of the cults, their revitalisation and their placement in new liturgical and identity position. Liturgical celebration of Serbian Saints and their historical role in newly-formed circumstances will be the area of interest not only for Roman Catholic historians and confessional polemicists, but also for national historiography of the 18th century. There lies, regarding the author's position, the importance of Serbian Saints. In general context of epoch a very important role is taken social-political reception of Saint cults where cults are recognized not just as bearers of the glory past, but also a new pillars around which would be formed religious and political self -understanding of our nation and its recognition by the Habsburg court. The court saw managing the cults of national saints as a significant part of the state program. Controlling the cult meant that was controlled the identity space that was potentially threatening the Habsburg concept of realm as overnational empire. The cults of Serbian Saints represented the obstacle for identity assimilation of Serbs in Habsburg monarchy.

Presence of the Holy relics of the Serbian Saints in close territory, first in Szentendre and then Fruska Gora, formed a new sacral topography that later shaped hirotopic of the monastery temples and influenced new understanding of liturgical space. Apart from already confirmed cults of Serbian Saints we also analysed two local cults, the cult of Saint Rafail of Banat and the cult of patriarch Arsenije III Carnojevic. Considering that the results of the conducted research so far indicated the thesis of possible canonization of patriarch Arsenije 1721, this question was once again considered in light of the preserved sources and existing literature so that we could find answers that could he verified with facts. Apart from the tumultuous historical events the first half of the 18th century was marked with multiplication feast of Serbian Saints of liturgical books. We also researched and mutually compared a few liturgical sources from that period joining them important disciplinary regulations and state and ecclesiastical laws that are regarded of correct understanding and celebrating feast days. Unlike Church, Habsburg Monarchy observed feast days entirely in the schedule of work days and holidays. Monarchy considered them a constituent part of the program of their confessional politics on which they grounded its right to intervene regarding their number and status during second part of 18th century. Feasts of Serbian Saints occupied prominent place in religiously-national program of our people and they were a part of national reforms which, with their outcomes, shaped content of liturgical calendar of the Orthodox Church. Their presence in the calendar was considered in more national resolutions that was after influenced on changing their festive status. All changes in the status and understanding of the feasts are presented in the results which are found in our work.

Serbian Saints feasts in 18th century are linked with occurrence of General sticheron of Serbian Saint by metropolitan Jovan Georgijevic and also with a question of their testimonial or particular celebrating. All these subjects in individual consideration and mutual section gives a

complex picture of mutual relations between Metropolitanate of Karlovci and the national program of Habsburg Monarchy. The central theme dedicated to cults of Serbian Saints in 18th century appears in the first printed Srbljak with a title Πράβηλα μολέβηλα ε(κλ)τήχζ εέρβεκκίχζ προεκτίττελει (Rules of prayer of Serbian Saints) in 1761. In order to analyse the phenomenon of Srbljak its occurrence and development, the following was researched wider liturgical context of the feasts of Serbian Saints and their presence and positioning in liturgical year according to manuscripts and old printed liturgical books. The occurrence and shaping of srbljaks as especial liturgical book were firstly presented through individual manuscript examples from 15th to 18th century. Through their comparison was perceived and was explored phenomenon of manuscripts srbljaks and was reconstructed their continuity and their content was shown. Comparing manuscripts of srbljaks and the printed editions of the 18th century were considered researching of eventual manuscripted templates or models which influenced the first printed Srbljak. The relevance of our research was based on more complete researched and the analysis of the complex liturgical-historical circumstances which, in a direct way, shaped celebrating Serbian Saints in 18th century.

Keywords: Serbian Saints, cult of saint, 18th century, liturgical year, menologion, religious identity, feast days, national identity, liturgical books, srbljak.

Scientific field: Theology

Scientific subfield: Liturgics

UDK: 27-528.8:271.22(497.11)

САДРЖАЈ

Увод	1
1. Култови српских светитеља у богословско- историјском контексту XVIII века	
1.1 Култови српских светитеља на подручју Карловачке митрополије	7
1.2 Српски светитељи у римокатоличко-хабзбуршкој историографији	16
1.3 Српски светитељи у националној историографији XVIII века	24
1.4 Друштвено-политичка рецепција светитељског култа	30
2. Translatio cultuum- Велика сеоба 1690. године и њене последице	
2.1 Значај Велике Сеобе 1690. године	36
2.2 Транслација моштију и нова сакрална топографија	43
2.3 Светитељски култ и богослужбени простор	51
2.4 Патријарх Арсеније III Чарнојевић: поштовање и култ	57
2.5 Патријархов лик: икона или портрет	62
2.6 Хоповска канонизација	66
2.7 Преподобни Рафаило Хиландарац-један локални култ	73
2.8 Светитељски празници у првој половини XVIII века	77
2.9 О прослављању празника: уредбе и катихизиси	81
2.10 Месеџослови прве половине XVIII века	85
Закључак	89
3. Државне реформе и празници српских светитеља	
3.1 Редукција празника	90
3.2 Црквено народни сабор 1769. године	95
3.3 Празник Сабора српских светитеља	102
3.4 Општа стихира српским светитељима	113
3.5 Међусаборска полемика	124
3.6 Питање националних светитеља	130
3.7 Други талас редукције празника	137
3.8 Провинцијални и заветни празници	142
Закључак	150
4. Богослужбене књиге	
4.1 Стара штампана књига и стање помена	152
4.2 Јеванђелистари и апостоли	157
4.3 Псалтири са последовањем	160
4.4 Служабник	164

4.5 Поменици	167
4.6 Минеји	173
4.7 Празнични минеји	177
4.8 Типици	179
4.9 Рукописни Србљаци до XVIII века	185
4.10 Рукописни Србљаци у XVIII веку	192
4.11 Штмпани Србљак - Правила молебнаа св(к)а)тских србских просветителй.....	200
4.12 Штмпарске особености Србљака	208
Закључак	215
Закључак.....	218
Библиографија.....	226
Литература	238

Увод

Литургијско-историјска анализа култова српских светитеља у ширем смислу обухвата вишевековно богослужбено и историјско наслеђе. Задати временски оквир, XVIII век, представља један од развојних ступњева који се по много чему разликује од ранијих епоха и као такав чини основу савременом богослужбеном поретку у прослављању празника српских светих. До сада је научној јавности више пута указивано на особиту богословско-историјску комплексност епохе, што нас је посебно обавезало да обратимо пажњу на формирање и разликовање феномена унутар историје српског богослужења, где несумњиви хеортолошки центар представљају управо национални култови. Прослављање светитељских празника представља један од основних елемената литургијске године и на најнепосреднији начин тиче се не само богослужбених правила, него и целовитог развоја богослужења. Све ово нас је подстакло да се одлучимо за ово истраживање, док је лична љубав и молитвена приврженост култовима српских светитеља додатно оснажила већ постојеће мотиве. Помињање српских светитеља, владара и црквених великодостојника значајно је обележило истраживања наше историографије, док је ова тема у историји богослужења више позната по издавању и штампању Србљака, него по конкретним истраживачким резултатима који би нам нешто више рекли о њему. Један од основних циљева овог рада једна се познати историјски резултати обједине са још увек непознатим или тек наговештеним одговорима из богослужбених књига и посведочене богослужбене праксе. Обе поменуте компоненте, историографска и литургијска, тек у синтези нам могу понудити задовољавајуће објашњење о томе како су помени српских светитеља дошли у центар црквено-политичког програма Карловачке митрополије и како су постали њен важан идентитетски и богослужбени чинилац.

Битно другачија историја српског народа на просторима северно од Саве и Дунава започиње Великом сеобом 1690. године. Тада се, у новонасталим околностима, почиње обнављати и интензивирати идеја о сабирању служби српским светитељима у једну богослужбену књигу посредством које ће се омогућити њихово активније литургијско прослављање. Томе је засигурно допринело и груписање светитељских моштију у Сентандреји, у близини чијих храмова су отворене и прве преписивачке школе Рачана. Не бисмо исхитрено тврдили да коначна заслуга за обједињавање служби српским светитељима у XVIII веку припада искључиво Рачанима, али свакако не бисмо ни могли ни желели да одрекнемо већ потврђена признања њиховог значаја. Рачани су својим радом створили постојану основу на којој ће се развијати култови српских светитеља на тлу будуће Карловачке митрополије. Једновремено, заслугом црквених великодостојника дошло је до промене модела светитељског култа, те су помени српских светитеља директно укључени у репрезентативни програм црквено-политичког живота Карловачке митрополије. Прослављање српских светитеља уско је повезано са општим друштвено-политичким контекстом епохе, те је помињање одређених политичких акција хабзбуршке власти, као што је нпр. редукација празника, неутуђиви део ове теме. Историја формирања истакнутог литургијског прослављања ових празника је једна сложена целина која се састоји из више мањих подцелина чије су прелазне фазе омеђене значајним догађајима који су их трајно обележили.

Овако комплексан и међусобно условљен верско-политички контекст XVIII века отворио је бројна питања. Неки од досадашњих истраживачких приступа претендовали су ка симплификацији у реконструисању историјских околности, не уважавајући у целости богословско-конфесионалну слојевитост епохе. То је довело до упрошћених и очигледно противречних одговора који су захтевали потпуно ново промишљање већ постојећих тема.

Такође, првобитни истраживачки резултати често су у литератури дословно преузимани од ауторитативних претходника који своје тезе нису увек употпуњавали задовољавајућим објашњењима. Услед тога, јавила се потреба да се реконструише неопходна, али ипак непосредно аргументација. То смо чинили према сачуваним и доступним изворима, где се неретко показивало да су архивска грађа и предочени резултат у потпуној колизији, што нас је, због ауторитета ранијих истраживача, обавезивало на посебан степен обазривости и пажње. Постојећи проблем додатно је усложњен чињеницом да су познати подаци из XIX века који се тичу празника српских светитеља – неконтекстуално учитавани у XVIII столеће. Тако су се формирали наизглед коначни одговори на нека питања, који ипак нису могли да издрже детаљније историјско-критичке провере. То нас је, по регистрованом проблему, поново доводило на сам почетак теме, независно од ранијих покушаја. Значајну вољу требало је показати и када су у питању рукописне и старе штампане богослужбене књиге које су похрањене у бројним библиотекама и архивима. Поред већ постојећих археографских описа, рукописе је требало тематски објединити да би се реконструисала и представила слика литургијског континуитета у прослављању српских светитеља.

Овакво стање није посебно зачуђујуће ако се има у виду да се систематско истраживање светитељских култова и, посебно, проучавање феномена светости – у одређеним историјским контекстима формира као посебно иницирано питање тек са присталицама критичке хагиографије, почевши од 1960. године. Нови истраживачки приступ појавио се најпре у радовима белгијског социолога Пјера Делеа, потом у делима Питера Брауна¹ и Андреа Вошеа, да би данас у разним истраживачким приступима бројао десетину научних радника². Што се тиче иностраних научника који се с пажњом баве питањима везаним за култове српских светитеља, запажени су радови Дороте Гил³, Доминике Гапске⁴, Елене Чишковске⁵ и Ане Адашинске⁶.

Када је у питању изучавање култова српских светитеља у нашој средини, основа истраживања постављена је у контекст историјске науке, без претензија да се богослужбене теме постојаније обрађују. Ако је то и чињено најчешће је рађено на појединачним примерима светитељских култова, базирајући се углавном на хагиографске текстове. У проучавању помена српских светитеља и њихових култова, историјско-хагиографски приступ високо је вреднован и учестало присутан⁷. Та позиција изучавања култова српских

¹ Радови Питера Брауна тренутно се убрајају у најутицајније студије и чине основу за истраживање светитељских култова на западу. Види: Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981); Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley and Los Angeles: University of California press, 1982).

² Опширније: Светлана А. Яцык „Тренды в изучении святости“, у *Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в среднем веке*, ур. Светлана А. Яцык (Санкт Петербург: Алетейя, 2018), 5–16. Од истраживача последње генерације посебно су значајни радови Кланицај Габора и Роберта Вишневског. Види: Klaniczay Gábor, *Holy Rulers and Blessed Princesses, Dynastic Cults in Medieval Central Europe* (Cambridge: Cambridge University Press 2002); Robert Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics* (Oxford: Oxford University Press 2019).

³ Види: Dorota Gil, *Serbska hymnografia narodowa* (Kraków: Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995).

⁴ Види: Dominika Gapska, „Angelina Branković – święta władczyni w hymnografii. Zarys problemu“, *Poznańskie studia slawistyczne* 5 (2013): 103–115; Dominika Gapska, „Dni pamięci świętych władczyń w kalendarzu serbskiej Cerkwi prawosławnej“, *Latopisy Akademii Supraskiej* 4 (2013): 49–57.

⁵ Види: Елена Викторовна Чишковская, „Службы сербским святым по русским рукописям XVI–XIX вв.: Свв. Савва и Арсений“, диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения (Российская академия музыки имени Гнесиных, Москва 2002).

⁶ Види: Анна А. Адашинская, „Функции парного культа Симеона и Савы сербских: от афонского монашества до национальных святых“, у *Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в среднем веке*, 177–207.

⁷ У прилог томе наводимо неке од најугледнијих студија: Татомир Вукановић, *Култ цара Уроша* (Скопље: 1938); Леонтије Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца, историјско етнографска расправа* (Смедерево: Народни музеј 1965); Rade Mihaljčić, *Lazar Hrebeljanović, istorija, kult, predanje* (Beograd: Nolit,

светитеља доминантна је и у студијама које су излазиле у нашој периодичној штампи последњег столећа⁸. Култови српских светитеља такође су анализирани и са позиција историјског предања⁹ и етнологије¹⁰. Спроведена историјска и културолошка истраживања на овом пољу не угрожавају литургијски идентитет светитељских култова, него га додатно утврђују и појашњавају дајући му својствен историјски и друштвени контекст, што чини полазну основу у правилном вредновању овог феномена. Ако светитељски култ сагледамо у светлу богослужбених књига, видимо да се ту јасно показује његова литургијска природа те самим тим и тема светитељских култова спада у ред важнијих литургијских питања¹¹.

Текстуално-историјска анализа светитељских служби и присуство празничних помена српских светитеља у појединим богослужбеним књигама представља други део досадашњег истраживачког интересовања. Она је присутна у делима Димитрија Стефановића¹², Димитрија Е. Стефановића¹³, Димитрија Богдановића¹⁴, Ђорђа Трифуновића¹⁵, Светлане Томин¹⁶, Татјане Суботин Голубовић¹⁷ и Ирене Шпадијер¹⁸. Од теолога питањима везаним за

1984); Вошко I. Војовић, „L' ideologie monarchique dans les hagio-biographies dynastique du Moyen Age serbe“, *Orientalia Christiana Analecta*, 248 (Roma: Pontificio Instituto Orientale, 1995); Даница Поповић, *Под окриљем светости, култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији* (Београд: САНУ Балканолошки институт, 2006); Смиља Марјановић Душанић, *Свети краљ, култ Стефана Дечанског* (Београд: САНУ Балканолошки институт, Слио, 2007); Владимир Симић, *За љубав отаџбине, патриоте и патриотизам у српској култури XVIII века у Хабзбуршкој монархији* (Нови Сад: Галерија Матице српске, 2012), 58–88; Вошко I. Војовић, *L'église Orthodoxe Serbe, histoire-spiritualité-modernité* (Belgrade: Institut des studes Balkaniques, 2014); Смиља Марјановић Душанић, *Свето и пропадљиво: Тело у српског хагиографској књижевности* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2017); Даница Поповић, *Ризница спасења, култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији* (Београд: Балканолошки институт САНУ; Нови Сад: Матица српска, Одељење за ликовне уметности, 2018); Марија Васиљевић, *Култови светих на централном Балкану у време османских освајања* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2021).

⁸ Најистакнутији научни радници на овом пољу су Ненад Барачки, Димитрије Богдановић, Драгутин Димитријевић, Ђорђе Сп. Радојичић, Димитрије Руварац, Иларион Руварац и други. Опширније видети: *Један век периодичне штампе Српске православне цркве*, ур. Бранко А. Цисарж, друга књига Н–Ш (Београд: Штампариа Српске патријаршије 1991), 313–318.

⁹ Енциклопедијску одредницу на ову тему сачинио је Небојша Озимич. Види: Nebojsa Ozimic, „Tradizione culto, e teologie serbe“, у *Costantino I, Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell' imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*, Alberto Melloni, volume secondo (Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, 2013), 463–469.

¹⁰ У прилог томе видети: Љубинко Раденковић, „Свети Сава у народном предању“, у *Култ Светих на Балкану*, ур. Мирјана Детелић, I (Крагујевац: 2001), 89–107; Поред првог тома зборника, изашао је и његов други том под истим насловом *Култ Светих на Балкану*, II (Крагујевац: 2002). Иако радови ових зборника нису увек у корелацији са темама прослављања српских светитеља, они у значајној мери приказују и народни доживљај светитељских култова, што свакако доприноси вишеслојности тумачења овог феномена.

¹¹ О светитељском култу и богослужењу, тачније о директној вези Евхаристије и светитељског култа сведочи још Свети Григорије Велики (Двојеслов) тврдећи да Евхаристија која актуелизује домострој спасења, силазак Сина Човечијег у свет, представља јасан део исте оне божанске икономије у којој Бог пребива у светима. Matthew Dal Santo, *Debating the Saint's Cult in the Age of Gregory the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 78–79.

¹² Димитрије Стефановић, „Прилог проучавању месецослова XIII и XIV века“, *Јужнословенски филолог XLV* (1898): 137–160.

¹³ Димитрије Е. Стефановић, „Свети кнез Лазар у месецослову Гаврила Венцловића Стефановића“. У *Свети кнез Лазар: Споменица о шестој стогодишњици Косовког боја 1389–1989*, ур. еп. рашко-призренски Павле и др. (Београд: Издавачко-графички завод, 1989), 293–303; Димитрије Е. Стефановић „О поменима словенских празника у месецословима псалтира са последовањем Библиотеке Матице српске“, у *Ђирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске, IV, Псалтири*, ур. Вера Јерковић, IV (Нови Сад: Матица српска, 1993), 169–195.

¹⁴ Димитрије Богдановић, „Служба Светом Сави у руским минејима XV–XVII века“, у *Свети Сава: споменица поводом осамстогодишњице рођења (1175–1975)* (Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1977), 349–360; Димитрије Богдановић, *Најстарија служба Светом Сави* (Београд: САНУ, 1980).

¹⁵ Ђорђе Трифуновић, „Белешке о делима у Србљаку“. У *Србљак*, ур. Ђорђе Трифуновић, I (Београд: СКЗ, 1970), 270–366.

¹⁶ Светлана Томин, *Владика Максим Бранковић* (Нови Сад: Платонеум, 2007).

¹⁷ Међу бројним радовима издајамо: Татјана Суботин Голубовић и Ирена Шпадијер, „Византијска химнографија и српска литургијска књижевност – култ светитеља и настајање службе“, *ЗМСС* 53 (1997): 71–85;

прослављање српских светитеља бавили су се Иларион Руварац¹⁹, Димитрије Руварац²⁰, Манојло Грбић²¹, Лазар Мирковић²², Радослав Грујић²³, Душан Кашић²⁴, Прибислав Симић²⁵ и Владимир Вукашиновић²⁶. Иако се ауторима мора признати истрајна воља и минуциозност, ипак се на основу садржаја њихових радова уочава да је избор тема које се везују за XVIII век поприлично уједначен. Тачније, теме се најчешће тичу неког од појединачно одабраних светитеља или су концентрисане на неки историјски догађај и његове последице (као што је случај са редукцијом празника), или се везују за појединачне увиде у одређене групе богослужбених књига. Побројани резултати наших угледних претходника уједно представљају и прве уводне студије за упознавање са темом те самим тим имају посебан значај. Стога смо им благодарни, јер су нам својим трудом и размишљањем дали прилику да и сами промишљамо о већ познатим, али и новим питањима у вези са литургијско-историјском анализом култова српских светитеља.

Да бисмо правилно вредновали одређене појаве у богослужбеном животу Карловачке митрополије XVIII века и сагледали могуће теме које до сада нису обрађиване у саставу постојеће литературе, морамо се вратити истраживању архивске грађе и извора. Посебно значајно место у изучавању култова српских светитеља заузимају србуљске рукописне као и старе штампане богослужбене књиге. О њиховом инвентару и прелиминарном садржају можемо се обавестити на основу археографских описа. То су описи рукописа Народне библиотеке Србије²⁷, Библиотеке Матице српске²⁸, Библиотеке Српске академије наука и уметности²⁹, Музеја Српске православне цркве у Београду³⁰, Архива Српске православне

Татјана Суботин Голубовић, „Календари српских рукописа прве половине XV века“, *ЗПВИ* 43 (2006): 175–187; Татјана Суботин Голубовић, „Националне свјетле в календаре Сербској Цркви (по средновековим источником)“, *Latopisy Akademii Supraskiej* 4 (2013): 39–46.

¹⁸ Ирена Шпадијер, „Богослужбени списи посвећени Јоаникију Девичком“, у *Византијски свет на Балкану*, ур. Бојана Крсмановић, Љубомир Максимовић и Радивој Радић, књ. II, посебна издања 42/2 (Београд: Византолошки институт САНУ, 2012), 597–605; Ирена Шпадијер, „Службе свјетим сербам в рукописној минее № 11 из Свято-Пантелеимонова монастыря“, у *Славјанское и балканское языкознание: Палеославистика*, уредници Валерия С. Ефимова и Анатолий А. Турилов, 2 (Москва: Институт славяноведения РАН, 2019), 408–415; Ирена Шпадијер, *Почеци српске химнографије. Савина служба Светом Симеону* (Београд: Чигоја штампа, 2019).

¹⁹ Иларион Руварац, „Прилошци агиолошки“, *Српски Сион* 29 (1898): 457–459; Иларион Руварац, „Прилошци агиолошки“, *Српски Сион* 30 (1898): 473–474.

²⁰ Димитрије Руварац, *Како је настао број заповедних празника код Србаља* (Београд: Ј. Ј. Медедијан и Ђ. Кимпановић, 1888).

²¹ Манојло Грбић, *Карловачко владичанство: прилог к историји српске православне цркве*, III (Карловац: Штампарија Карла Хауптфелда, 1893), 19–45.

²² Лазар Мирковић, „Уврштење деспота Стефана Лазаревића у ред светитеља“, *Богословље* 3 (1927): 168–177; Лазар Мирковић, *Православна литургија или Наука о богослужењу Православне источне цркве*, део 2, посебни, *Хеортологија* (Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1961), 18–25.

²³ Међу бројном Грујићевом библиографијом следећи радови су од посебног значаја за нашу тему: Радослав М. Грујић, *Православна српска црква* (Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1921); Радослав М. Грујић, „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века“, *Богословље*, 1–2 (1935), 133–170; Радослав М. Грујић, *Патријарх Арсеније III Чарнојевић: поводом 250 година Велике Сеобе Срба у области северно од Саве и Дунава* (Ср. Карловци: Патријаршијска штампарија, 1941); Радослав М. Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини* (Београд: Српско библиофилско друштво и Музеј Српске православне цркве, 2012).

²⁴ Душан Кашић, „Редукција празника у XVIII веку“, *Православна мисао* 1 (1958): 61–68.

²⁵ Прибислав Симић, „Карејска служба Светом Сави“, *Богословље* 1–2 (1978): 17–66.

²⁶ Владимир Вукашиновић, *Српска барокна теологија* (Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2010), 305–310.

²⁷ Види: Љубица Штавланин Ђорђевић, Мирослава Гроздановић Пајић и Луција Цернић, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије* (Београд: Народна библиотека Србије, 1986).

²⁸ Душица Грбић, Ксенија Минчић Обрадовић, Катица Шкорић, Љупка Васиљев, Јасмина Грковић Мејдор, Станимир Јакшић и Димитрије Е. Стефановић, *Ћирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске: Псалтири*, ур. Вера Јерковић, IV (Нови Сад: Матица српска, 1993).

²⁹ Види: Љубомир Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига: Збирка српске краљевске академије* (Београд: СКА, 1901).

епархије будимске у Сентандреји³¹, Библиотеке Српске патријаршије у Београду³² и Библиотеке славонске епархије у Пакрацу³³. Иако побројани низ оставља утисак да је грађа позната, непосредан увид у рукописе био је неопходан предуслов за упознавање с појединостима које би нам могле рећи нешто више у вези с нашом темом. Оваквом *de visu* методом уједно је створена и јединствена прилика да се из масовног корпуса нашег рукописног наслеђа издвоји и формира својеврсна библиографија рукописа који се својим садржајем, директно или посредно, тичу прослављања српских светитеља. Ту спадају рукописни јеванђелистари и апостоли, псалтири с последовањем, служабници, поменици, месечни минеји, празнични минеји и типичи. Од посебног значаја је изучавање рукописних и штампаних зборника са службама у част српских светитеља који су данас познати као србљаци. Досадашњи резултати истраживачког рада који се тичу изучавања култова српских светитеља били су различити по свом приступу и резултатима, те стога потребују проверу и допуну садржајем богослужбених књига који тек треба представити. Несумњиво је да је систематско и целовито истраживање у овом смислу неопходно, што наш избор теме чини оправданим.

Док је писао свој рад о Светом кнезу Лазару, Раде Михаљчић је увидео да је модел култа српских светитеља у XVIII столећу измењен³⁴ и тим запажањем покренута су и наша интересовања. Пошто се живот Цркве одвија у реалном времену и простору, али непоштеђен историјског контекста, забележене су промене и последице које је XVIII век оставио не само на прослављање српских светитеља него и на садржај богослужбених књига, а тиме и на општи концепт месецослова. Литургијско-историјска анализа култова српских светитеља усмерена је не само на представљање проблема и решења који су настали у току једне епохе, него и на откривање узрока који су довели до одређених појава. Анализа историјских извора и архивског материјала нам је помогла да разјаснимо питања везана за култ патријарха Арсенија III Чарнојевића, као и да детаљно представимо правце и резултате државне политике по питању редукције празника српских светитеља током целог XVIII столећа. Непосредним увидом у архивску грађу проширили смо обим досадашњег материјала, те се у нашем раду поједини рукописни и штампани извори по први пут представљају научној јавности. Ту најпре мислимо на теолошко-полемичку кореспонденцију око прослављања празника српских светитеља, а која се тиче преписке митрополита Јована Георгијевића и гркокатоличког епископа Василија Божичковића. Ово свакако није једини пример те врсте. У анализи богослужбених књига овакав приступ одвео нас је у ретроспективу која нам је кроз континуитет свештених помена мапирала хеортолошки траг прослављања празника српским светитељима у простору литургијске године у епохама од XIII до XVII века, те нам је на тај начин омогућено да објективније сагледамо допринос догађаја XVIII столећа. Изучавање рукописних богослужбених књига као и њихово поновно ишчитавање отворило је нова питања. Једно од тих питања чини и *Србљак Антонија Грабовачког* (АСПЕБ Гр 28), који се показао важним за тему празника Сабора свих српских светитеља.

Циљеви нашег истраживања били су усмерени у три правца. Прво на констатовање постојећих резултата, потом на продубљивање њихових увида где се то показало потребним

³⁰ Види: Радоман Станковић, *Рукописне књиге Музеја српске православне цркве у Београду, водени знаци и датирање* (Београд: Народна библиотека Србије, 2003); Владимир Мошин, Љупка Васиљев, Димитрије Богдановић и Мирослава Гроздановић Пајић, *Рукописи Музеја српске православне цркве: Збирка Радослава М. Грујића* (Београд: Retroprint, 2017).

³¹ Види: Надежда Р. Синдик, Мирослава Гроздановић Пајић и Катарина Мано Зиси, *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји* (Београд: Народна библиотека Србија; Нови Сад: Библиотека Матице српске, 1991).

³² Види: Зоран Ранковић, Владимир Вукашиновић и Радоман Станковић, *Инвентар рукописа Библиотеке српске патријаршије* (Београд: Библиотека српске патријаршије, Службени гласник, 2012).

³³ Види: Владимир Вукашиновић, Зоран Ранковић и Србољуб Убипариповић, *Рукописне књиге библиотеке Славонске епархије у Пакрацу* (Београд: Институт за културу сакралног Монс Хемус: ПБФ УБ, Институт за литургију и црквену уметност, 2015).

³⁴ Опширније: Mihaljčić, *Lazar Hrebeljanović*, 207–220.

и, напоследку, на формирање нових питања и проналажење адекватних одговора који проистичу из црквено-политичких догађања епохе. Најпре је било потребно представити улогу светитељских култова у црквено-политичком простору XVIII столећа и њихову друштвено-политичку рецепцију и развој. Интересовање за култове српских светитеља прелазило је строге конфесионалне границе и било је предмет интересовања појединих римокатоличких историчара који су живели и радили на простору Хабзбуршке монархије, те се показало потребним да се сагледају и њихови ставови и вредновања. Традиционална српска историографија као и почеци њеног модерног изучавања су кроз помињање светитељских култова српских владара додатно утврђивали основу националног и црквеног идентитета у Карловачкој митрополији XVIII века. У том светлу особено су значајни историјски текстови грофа Георгија Бранковића, Павла Јулинца и Јована Рајића чија смо одабрана поглавља представили у раду.

Посебно важан догађај којим започиње нова епоха поштовања српских светитеља је Велика Сеоба (1690. године) коју је предводио патријарх Арсеније III Чарнојевић. Огромно лично поштовање које је патријарх уживао међу својим савременицима доцније је дало повода да се говори о светитељском култу патријарха Арсенија. Према мишљењу Радослава Грујића, оваква идеја формирана је у светлу догађаја хоповског сабора из 1721. године. Иако тврдња у корист ове идеје није поткрепљена неопходном аргументацијом, Грујићев закључак је доследно преузимао од стране доцнијих истраживача, те нам је био циљ да још једном преиспитамо све аспекте ове важне теме. Сачувни архипастирски портрет патријарха Арсенија III Чарнојевића из Сентандреје, због својих тематских особености и поменуте могуће канонизације, виђен је од појединаца као икона и у том светлу је и тумачен, те је као такав био предмет нашег истраживања. Поред празника српских светитеља, светих владара и архиепископа који представљају средишњу тачку верско-политичког програма Карловачке митрополије XVIII века, посведочено је поштовање и локалних светитељских култова. Такав пример представља култ Рафаила Банатског – Хиландарца. Локални култ и његово поштовање везивало се конкретно за одређени храм где су пребивале светитељеве мошти, те је самим тим храм постајао важно ходочасничко место. У светлу те позиције и утицаја покушали смо да сагледамо место и улогу светитељског култа монаха Рафаила. У међусобним верско-политичким односима Хабзбуршке монархије и Карловачке митрополије, а у вези с празницима српских светитеља, посебно се својом важношћу издваја државни програм реорганизације радних и нерадних дана, данас познат као редукација празника. Ове интервенције државних власти оставиле су директан траг у месецословима и државничким актима, што је забележено и сачувано у рукописној и штампаној архивској грађи. Пошто је сам пројекат редукације имао више праваца и покушаја, било је потребно разликовати све његове слојеве и рашчланити догађаје у контексту последица по култове српских светитеља. Истовремено, имали смо за циљ да у општем контексту, као и у појединостима, истражимо литургијски аспект празника српских светитеља и да прикажемо резултате редукација према садржајима богослужбених књига као и просветитељска расположења која су владала према њима. Поступан и хронолошки доследан избор материјала који би ишао у прилог прегледнијем представљању и бољем разумевању феномена редукације, имао је за циљ да представи све историјске појединости, успеле и неуспеле предлоге и решења која се тичу литургијско-историјске анализе култова српских светитеља.

Што се тиче анализе богослужбених књига, централно место заузима издавање првог штампаног Србљака 1761. године у Римнику. Штампане Србљака није непосредан повод редукације празника, али је приметно да је Србљак коначно уобличио програм прослављања српских светитеља који ће се потом наћи у месецословима, а који ће бити предмет државних реформи. Борба против прослављања празника српских светитеља не представља само борбу за православни месецослов, него посредно представља и борбу за богослужбену легитимност Србљака. Ова значајна и у садржају особена богослужбена књига имала је вишевековни пут

свог развоја. Описивање тог развоја и представљање његових сведочанстава један је од примарних циљева рада који треба да допринесе бољем разумевању литургијског истицања култова српских светитеља, али и да реконструише идеје и мотиве који стоје у позадини првог штампаног Србљака.

Када је велики и учени ковиљски архимандрит Јован Рајић писао своју *Историју* он је као посебно угледан пример међу свим српским светима навео светитеља Стефана Дечанског и запитао се: *Зар такве његове добродетељи неће и Историја описати*³⁵? Имајући пред нама посведочена литургијска прослављања српских светитеља у том истом XVIII веку и ми се можемо слично запитати: *Зар такву богослужбену красоту неће и теологија описати?*

1. Култови српских светитеља у богословско-историјском контексту XVIII века

1.1 Култови српских светитеља на простору Карловачке митрополије

Појава и афирмација култова Срба светитеља као и њихов литургијски идентитет на простору Карловачке митрополије је феномен који се мора пратити у ширем историјско-друштвеном и временском распону. Иако је XVIII век задати хронолошки оквир, време настанка богослужбених помена српским светитељима најчешће сеже вековима уназад па је природно констатовати и те садржаје имајући у виду реорганизацију модела светитељског култа насталу у временским оквирима XVIII столећа. Настанак светитељског култа и његов развитак и рецепција најдубља је пројава живота Цркве и није га увек могуће строго хронолошки детерминисати, будући да он има свој утврђен развојни пут³⁶. Тај развојни пут најчешће је приказан у етапама свог настанка пре него у строго дефинисаним временским одредницама³⁷. Стога сваки светитељски култ има историју свог настанка, али и историју свог даљег постојања. Богослужбено место светитељских празника у одређеној историјској епохи хеортолошки је оријентисало годишњи литургијски богослужбени круг, док је појава светитељског култа унутар заједнице обликовала одређене навике, између осталог и сам друштвени живот³⁸.

³⁵ Иоанн Раичъ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгарь, Хорватовъ и Сербовъ*, I, Предисловие, нема пагинацију. Према нашем бројању била би страна 27–28.

³⁶ У складу са првим евхаристијским топосима, гробовима мученика, Браун закључује да је идеја светитељског култа настала управо на гробљу. Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, 4. Култови мученика, као први светитељски култови, постали су прототип за даље обликовање светитељских помена подвижника и аскета. О најранијој литургијској форми светитељских култова опширније: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Publié sous la direction de Henri Marrou, Fasc. CLXIV–CLXV, (Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1949), 401–406; Paul F. Bradshaw and Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fast and Seasons in Early Christianity* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2011), 171–196.

³⁷ Увођење светитељских култова у јавни живот римске империје почело је за време цара Јустинијана и од тада је постојано присутно у хришћанском друштву, са различитим степеном афирмације, зависно од историјских околности. Matthew Dal Santo, *Debating the Saint's Cult in the Age of Gregory the Great*, 332. Питер Браун је сматрао супротно, тврдећи да се цео религиозни живот империје везан за светитељске култове развио знатно раније, од трећег до шестог века. Види: Brown, *The Cult of the Saints*, 1. Ако упоредимо ова два мишљења, видимо да Браунова тврдња иде у прилог раној историји локалних светитељских помена који ће се у будућем времену популаризовати, док Дал Санто има друго полазиште и констатује другу развојну фазу светитељских култова, када су се поједини већ налазили у статусу општехришћанских празника.

³⁸ Према појединим проценама, култ светих представља потпуно нов поредак социјалног живота. Опширније: Paul Antony Hayward, „Demystifying the Role of Sanctity in Western Christendom“, у *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. Paul Antony Hayward; James Howard-Johnston (Oxford: Oxford University Press, 2000), 117.

Богословско разумевање култа као посебног приступа сакралној стварности изједначава се са посебним свештеним односом и поклоњењем светињи и у својој директној или суштински изједначеној употреби представља саставни део богослужбеног вокабулара XVIII столећа. О томе нам непосредно сведочи и садржај *Свештеничких правила* карловачког митрополита Викентија Јовановића из 1733. године. Објављивању свештеничких правила претходио је нацрт основног текста назван *Regula morum et ordinum sacerdotium* из 1732. године који је следеће, 1733. године, проширен, допуњен и објављен. Тако су настала *Свештеничка правила* сачувана у две језичке варијанте, на латинском и црквенословенском језику. Када митрополит пише о чувању Светог Причешћа за болне, у свом 12. правилу у *Регули*, он напомиње неопходан свештени однос према светињи. У латинском тексту он се одређује синтагмом *cum omni devotissima veneratione per cultum patriae*³⁹ (са свим најпобожнијим богослужбеним поштовањем) док се у црквенословенском, проширеном и преведеном тексту Правила синтагма унеколико мења и гласи: *са сваком дужном чашћу и са богодостojним поклоњењем*⁴⁰. Стога видимо да појам култа не подразумева само адекватну обредну форму, него и пројављено посебно расположење према светињи или светитељу, учињено *са сваком дужном чашћу и достojним поштовањем*. У богослужбеним књигама, минејима и месецословима XVIII столећа, као еквивалентан термин за појам култа користи се појам *пáмáчъ*, који означава светитељски помен, успомену или сећање на праведника⁴¹. Сећање се не исцрпљује само у реконструисању одређеног догађаја из прошлости нити у формалном упознавању и информисању о њему, него сећањем желимо да тај догађај ставимо у богослужбени контекст, а то значи да желимо да оно утиче на садашњост, формира је и мења нас.

Аутентичан литургијски култ претпоставља везу између светитеља и литургијске заједнице⁴². Таква заједница не може бити заповеђена декретом нити неким државничким актом, него мора бити пројављена као плод живота у Цркви. Стога, примарну улогу у афирмацији култа има богослужење, док поједине ситуације ван њега само у већој или мањој мери актуализују и промовишу помен светитеља⁴³. Поред култова утврђених историјским подацима, познати су примери поштовања светитеља чији помени имају укорењеност само у предању или је историја њихових култова још увек недовољно истражена или се сматра упитном⁴⁴. Такви помени увек су ближи локалном поштовању поједине групе неголи општехришћанском узору. Насупрот томе, аутентична и потврђена историја култа чини стабилну основу за установљење сваког литургијског помена. У супротном, недостатак веродостојне фактографије и потврде идентитета неизбежно води ка резервисаности Цркве, што напослетку доводи и до укидања или редукције помена⁴⁵. Поред помена најистакнутијих хришћанских светитеља, помени српских светитеља имали су посебну улогу у оквирима хагиолошког и идентитетског програма XVIII столећа. Њихово поштовање у Карловачкој

³⁹ Vladimir Vukašinić and Jovana Pavlović, „Regula morum et ordinum sacerdotium: Latin Manuscript Contemporary to the Metropolitan Vincentije Jovanović“, *Bogoslovni vestnik* 76 (2016), 137.

⁴⁰ Види: *Свештеничка правила* (1733. година), АСАНУК МПА, Б, 1733/ 39, правило 12. Наведена синтагма је наш превод црквенословенског текста.

⁴¹ Као пример најречитије говори текст тропара Светог Јована Претече: *Пáмáчъ прáвѣднáгъ из похвáлáми...* (*Успомена праведника слави се похвалама...*).

⁴² Philippe Rouillard, „The Cult of Saints in the East and the West“ у *Handbook for Liturgical Studies*, ed. Anscar J. Chupungco, vol. 5 (Collegiville Minnesota: A Pueblo book and Liturgical Press 2000), 309.

⁴³ О односу култа и богослужења опширније: Joseph Ratzinger, *Duh liturgije*, пријевод Tomislav Pervan, II izdanje (Split: Verbum, 2015), 16–48.

⁴⁴ Овакве примере Леонтије Павловић именује као локалне недатиране култове. Види: Леонтије Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца* (Смедерево: Народни музеј 1965), 209–234. Светитељски култови без утврђене историјске основе у званичној савременој категоризацији називају се исконструисаним култовима. Види: С. А. Яцък, „Тренды в изучении святости“, у *Европа святых, социальные, политические и культурные аспекты святости в среднем веке*, 5.

⁴⁵ Модел провере идентитета кроз историјске чињенице доследно је примењен и у реорганизацији месецослова на Другом Ватиканском концилу. Rouillard, *The Cult of Saints in the East and the West*, 308.

митрополији XVIII века нужно је сагледати у светлости савременог барокног историцизма, али и кроз континуитет традиције коју је неговала Пећка патријаршија⁴⁶. Тај континуитет, негован у Пећкој патријаршији, обликован и довршаван од угледних литурга и химнографа, имао је своју основу у временима стабилне српске државности⁴⁷.

У развоју средњовековних култова српских светитеља издвајају се две етапе. Прва, старија етапа, припада последњим деценијама XIII века. Она добија свој врхунски израз у делима Теодосија Хиландарца и кулминира у формирању идеје о светородној лози Немањића⁴⁸. Као таква, она чини својеврстан прототип за даље узоре. Другу етапу чини период у коме се, уз култ свештене двојице, Светог Симеона и Светог Саве, и култове српских владара, формирају култови српских црквених поглавара, комплементарни владарским⁴⁹. У исто време, у другом периоду активно се усваја и већ познати светачки образац, представљен у лику аскете-пустињака, који ће постати доминантан узор монашког живота⁵⁰. Такав отшелнички узор, оличен у идејама испосништва и формирања светих гора, послужиће као полазна основа за стварање фрушкогорских манастира, који ће бити доцнији носиоци духовне виталности Карловачке митрополије⁵¹. За уобличавање српског средњовековног пролога заслужан је архиепископ Данило II (1324–1337). Његово знаменито дело *Животи краљева и архиепископа српских* било је утицајно присутно у српској историографији XVIII века⁵² и делом је послужило и као основна идеја за формирање збирке

⁴⁶ Мирослав Тимотијевић, *Српско барокно сликарство* (Нови Сад: Матица Српска, Одељење за ликовне уметности, 1996), 372. Барокни историцизам је, како Тимотијевић наводи, суштински заснован на делима Цезара Баронија. Ту најпре мисли на Баронијев корпус *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*. Ово волуминозно дело од 12 томова настало је у временском раздобљу између 1588. и 1607. године. Усвајање Баронијевог приступа историји огледа се пре у пресликавању модела а не толико у цитираности његових текстова. Колико је Баронијев углед био утицајан у XVIII веку најбоље сведочи чињеница да је беатификован 1745. године од стране папе Бенедикта XIV. Опширније видети: Amabel Kerr, *Cesar Cardinal Baronius: Founder of Church History* (Mediatrix Press: 2015), 229–240.

⁴⁷ Опширније: Смиља Марјановић Душанић, „Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови“, у *Манастир Студеница – 700 година краљеве цркве*, ур. Љубомир Максимовић, Владимир Вукашиновић (Београд: САНУ 2016), 35–59; Леонтије Павловић, „Стварање култова првих Немањића“, у *Спаљивање моштију Светог Саве (1594–1994), зборник радова*, ур. Сава Вуковић, Боривоје Анђелковић и др. (Београд: Штампарија Српске патријаршије, 1997), 187–208; Поповић, *Под окриљем светости*, 27–204; Поповић, *Ризница спасења, култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији*, 313–336.

⁴⁸ О успостављању светитељских култова владара у другим православним срединама опширније: Sean Griffin, *The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus* (Cambridge University Press, 2019), 229–243.

⁴⁹ Даница Поповић, „Свод српских светих у доба краља Милутина – култови архиепископа и пустиножитеља“, *Манастир Студеница – 700 година краљеве цркве*, ур. Љубомир Максимовић, Владимир Вукашиновић (Београд: САНУ 2016), 81–97.

⁵⁰ То ће популарисати култове Петра Коришког, Прохора Пчињског и Јоакима Осоговског. О овоме опширније: Danica Popović, „The Deserts and Holy Mountains of Medieval Serbia“, у *Heilige Berge und Wüsten, Byzanz und sein Umfeld*, Peter Soustal (Vienna: Österreichischen akademie der Wissenschaft, 2009), 60; Марија Васиљевић, „Позносредњовековни култови светих на територији Централног Балкана“ (докторска дисертација, Филозофски факултет, 2018), 92–97.

⁵¹ Опширније: Владимир Цамић, „Сремски Бранковићи и заснивање Свете Фрушке Горе“, у *Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, ур. Драган Војводић, Даница Поповић (Београд: Српски комитет за византологију, Службени гласник, Византолошки институт САНУ, 2016), 473–483.

⁵² У свом *Каталогу достоверних аутора из којих је историја састављена* Јован Рајић под бројем 14 наводи архиепископа Данила. Између осталог каже да се његова књига назива *Родослов* и да се налази у Хиландару. Иоанн Раичъ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгарь, Хорватовъ и Сербовъ*, часть первая (Въ Виеннѣ: при Стефанѣ Новаковичѣ, 1794) страница није пагинирана. Према нашем бројању у питању би била 37 страна. Целовит препис хиландарског рукописа доспео је на подручје Карловачке митрополије. Препис потиче из 1763. године и настао је у манастиру Хиландару. Данас се чува под насловом *Цароставник*, у Библиотеци Српске патријаршије под сигнатуром ПБ Рс 45. Сведочанство о пореклу и препису текста зборника налазе се исписано у самом рукопису. Види: *Цароставник* (1763. год.), ПБ Рс 45, л. 3; Познат је још један препис са хиландарског предлошка сачуван у рукопису *Историја архиепископа и епископа српских*, а који такође припада Карловачкој митрополији XVIII века. Налази се у библиотеци Српске православне епархије будимске под сигнатуром АСПЕБ ЕБ 34. За разлику од рукописа ПБ Рс 45 који је целовит, рукопис АСПЕБ ЕБ 34 представља

Правила српским светитељима, која ће се развијати од XV до XVIII века. До данас је готово непознато у ком обиму су поштовани српски светитељи поменути у Даниловом зборнику у времену пре Велике Сеобе, на територијама северно од Саве и Дунава, где је живео наш народ. Ретке примере доступних сведочанстава представљају сачувани сликарски програми српских манастира, на основу којих можемо сазнати бар елементарне податке о светитељским култовима. Иако су поједини сликарски програми мењани или су претрпели знатну девастацију, сачуван нам је пример сликарства манастира Ораховице, где су најбоље приказани истакнути култови српских светитеља пре Велике Сеобе⁵³.

У најистакнутије култове српских светитеља на подручју Карловачке митрополије XVIII века, поред култова Светог Симеона и Светог Саве који заузимају централно место⁵⁴, спадају још: култ Светог кнеза Лазара, култ Светих Бранковића (Светог деспота Стефана Слепог, Свете мајке Ангелине, Светог деспота Јована и Светог владике Максима), култ Светог цара Уроша, култ Светог Стефана Дечанског и култ Светог Стефана Штиљановића. Нова улога и посебан значај култова српских светитеља формира се у освит XVIII столећа и започиње ревитализацијом култа кнеза Лазара. Култ кнеза Лазара, као истакнути пост-Немањински култ, биће врло присутан и популаран на подручју Карловачке митрополије током читавог столећа⁵⁵. Први пренос кнежевих моштију, из Приштине у Раваницу, као својеврсни чин допринео је установљењу култа⁵⁶, док је друга транслација у време Велике Сеобе 1690. године, изнуђена политичким приликама, означила почетак оживљавања и стварања нове улоге култа Светог кнеза. После Велике Сеобе прослављање његовог празника није препуштано само братству једног манастира, већ је бригу о кнежевом култу преузела висока јерархија Карловачке митрополије⁵⁷. Дакле, култ кнеза Лазара се у XVIII веку поново реafirмише у новонасталим околностима на простору Хабзбуршке монархије, добијајући на тај начин своје нове почетке. Тек у бароку, како Медаковић сматра, када се код Срба буди национално осећање потекло из нових источника историјске свести, проширује се и употребна вредност старог Лазаревог култа који се, поред обновљених култова Немањинића и Бранковића, на подручју Карловачке митрополије улива и у сасвим практичне идеје о обнови старе српске државе⁵⁸.

Култови Светих Бранковића, Светог владике Максима, деспота Јована, мајке Ангелине и Светог деспота Стефана Слепог имају своје корене у земљама угарске круне⁵⁹. Самим тим, неговање помена Светих Бранковића уграђено је у темеље политичког програма

препис само једног дела Даниловог зборника. Види: *Историја архиепископа и епископа српских у држави и наследним земљама аустријског двора* (XVIII век), АСПЕБ ЕБ 34, л. 17–256.

⁵³ Опширније: Александра Кучековић, „Лоза српских владара и архиепископа у цркви манастира Ораховице у Славонији“, *Зборник народног музеја XVIII–2* (2007): 95–116; Слободан Милеуснић, „Представе Срба светитеља и светих у црквеном сликарству Славоније“, у *Зборник о Србима у Хрватској*, ур. Василије Крестић, 1 (Београд: САНУ 1989), 173–187.

⁵⁴ Опширније: Мирослав Тимотијевић, „Стефан Немања у барокно верско-политичком програму Српске цркве“, у *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви, историја и предање*, ур. Јованка Калић (Београд: САНУ, 2000), 395–408.

⁵⁵ О почетним етапама култа Светог кнеза Лазара видети: Мihaljčić, *Lazar Hrebeljanović, istorija, kult, predanje*, 127–207; Даница Петровић, „Култ кнеза Лазара у српском појању и певању у XVIII веку“ у *Свети кнез Лазар*, споменица о шестој стогодишњици Косовког боја 1389–1989, ур. еп. рашко-призренски Павле и др. (Београд: 1989), 311–321.

⁵⁶ Поповић, *Под окриљем светости*, 251–252.

⁵⁷ Мihaljčić, *Lazar Hrebeljanović, istorija, kult, predanje*, 210.

⁵⁸ Дејан Медаковић, „Култ кнеза Лазара у српском бароку“, у *О кнезу Лазару*, ур. Иван Божић, Војислав Ђурић (Београд: Филозофски факултет, Крушевац: Народни музеј, 1975), 321–335.

⁵⁹ Приликом изучавања култова светитеља из породице Бранковића у досадашњој библиографији највише пажње посвећено је култовима владике Максима и мајке Ангелине, док је тема култа деспота Стефана Слепог и деспота Јована само констатована и посматрана збирно у светлу породичне историје Бранковића. Опширније видети: Светлана Томин, *Владика Максим Бранковић* (Нови Сад: Платонеум, 2007), 101–218; Dominika Gapska, „Angelina Branković – święta władczyni w hymnografii. Zarys problemu“, *Poznańskie studia slawistyczne* 5 (2013): 103–115.

српског народа у Угарској. Штавише, сматра се да је поштовање Светих Бранковића, у доба турске окупације Срема, по интензитету превазишло и култове светитеља из дома Немањића⁶⁰. Непосредно после Велике сеобе и у првој половини XVIII века, у новонасталим околностима култови Светих Бранковића задржавају своју виталност и присутност и, због политичког и духовног значаја манастира Крушедола, њихово прослављање остаје врло активно. О томе нам речито сведочи и Кипријан Рачанин у свом делу *Поучениа и слова различна и пролози нарочитим светым и праздником*, из 1732. године, где каже за помен Светог Максима да је његов спомен годишњи тј. да постоји у месецослову, а и свагдашњи и да се и сада врши његово саборно светковање у манастиру Крушедолу⁶¹. Уз Срем као стециште српских деспота, манастири на Фрушкој гори преузели су историјску мисију настављача култа светосавског православља и постали су стециште духовног живота⁶². Они су чували традицију прослављања српских светитеља и у њима је народ као живо сликовно национално јеванђеље могао гледати у своје светитеље, живе у литургијској стварности⁶³. Да прекида у основном току културних и духовних настојања заправо и нема, односно да Срби у Хабзбуршкој монархији кроз култове светих Бранковића теже наставку немањићких традиција – најбоље нам показују светитељске службе⁶⁴. Помен свештене двојице, Светог Саве и Светог Симеона, представља лако уочљив пример који се често среће у службама посвећеним Светим Бранковићима – Светом Стефану, Светом Јовану и Светом Максиму Бранковићу⁶⁵. Култови Светих Бранковића и манастир Крушедол постаће препознатљиви идентитетски топови и прва асоцијација на Карловачку митрополију и прослављање српских светитеља у XVIII столећу.

Поред крушедолских култова јавља се још један аутентичан светитељски култ који је потекао с географских простора будуће Карловачке митрополије, с територије Хабзбуршког царства, изван простора српске средњовековне државности, а то је култ Светог Стефана Штиљановића⁶⁶. У месецословима XVIII века Стефан Штиљановић назван је светим кнезом⁶⁷ или је само поменуто његово име без ближег описа службе коју је вршио⁶⁸. Иконографија га у појединим случајевима назива светим краљем, док га предање именује најчешће као деспота⁶⁹. Иако је имао извесне проблеме при своме настанку, култ је успео са сачува своје место у верско-политичком програму Карловачке митрополије⁷⁰. У XVIII веку култ

⁶⁰ Види: Светлана Томин, *Деспотица и монахиња Ангелина Бранковић – света мајка Ангелина* (Нови Сад: Платонеум, 2016), 14.

⁶¹ Гаврило Витковић, „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“, *Гласник српског ученог друштва* XXXIV(1872): 165.

⁶² Опширније: Светлана Томин, „Сремски Бранковићи – настављачи немањићке традиције“, *ЛМС* 3 (2018), 226–239.

⁶³ Жарко Војновић, „Манастирске библиотеке на подручју Карловачке митрополије у 18. веку“, докторска дисертација (Филолошки факултет, 2018), 27–28.

⁶⁴ Опширније: Светлана Томин, „Паралела владика Максим – Свети Сава у српској средњовековној књижевности“, у *Синхрониско и дијахрониско изучавање врста у српској књижевности: зборник*, ур. Зоја Карановић, Радмила Гикић Петровић, књ. 1 (Нови Сад: Филозофски факултет, 2007), 81–92.

⁶⁵ Светлана Томин, „Владика Максим као нови Јосаф: о светосавском узору крушедолског живописа“, *ЗМСКЈ* 2 (2012): 307–308.

⁶⁶ Најобухватнију студију о овом светитељском култу сачинио је Мита Костић. Види: Мита Костић, *Стеван Штиљановић, историјско-хагиографска студија* (Ср. Карловци: Манастирска штампарија, 1924). На сличан начин теми је приступио и Слободан Милеуснић. Види: Слободан Милеуснић, *Свети Стефан Штиљановић, ратник и светитељ* (Будва: Духовни центар Св. Стефан Штиљановић, 2005).

⁶⁷ *Месецослов*, АСАНУК 1769/299, лист није обележен. Према нашем бројању био би л. 4а.

⁶⁸ Овако је учињено у штампаном издању месецослова 1771. године. Види: *Месецослов* (1771. година), БМС РПСр I 8/1771.1, л. 2.

⁶⁹ А. Ивић, „Једна слика Стевана Штиљановића“, *ГИДНС* 3 (1935): 446–447.

⁷⁰ Проблем се везује за потврду светости Стефана Штиљановића од стране васељенског патријарха. Види: Радослав Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини* (Београд: Српско библиофилско друштво, Музеј Српске православне цркве, 2012), 89; Јелена Дергенц сматра да је ова епизода измишљена традиција без озбиљнијег

засигурно превазилази локалне оквире шишатовачког манастира и постаје шире познат. Поштовање Светог Стефана Штиљановића било је изразито развијено у Срему, Барањи и Славонији али је било једнако познато и пећким патријарсима⁷¹. Штавише, у XVIII веку култ је значајно напредовао у свом визуелном презентовању⁷². Уз име Светог Стефана Штиљановића помиње се име његове супруге Јелене, Преподобне Јелисавете. Јелена Дергенц сматра да се може рећи да је култ Свете Јелене Штиљановић од почетка функционисао као саставни део култа Стефана Штиљановића, јер је за дан њеног помена одређен исти датум када се прославља и Свети Стефан Штиљановић⁷³. Међутим, зарад јаснијег односа ова два култа морамо нагласити да њихова међусобна повезаност не почива на текстовима светитељских служби, јер још увек није написана засебна служба Преподобној Јелисавети, нити се у штампаној служби Светом Стефану у Србљаку из 1761. године игде помиње његова супруга⁷⁴. Такође, ни у једном потоњем издању Србљака до данас, уз помен празника Светог Стефана није исписан празнични помен његове супруге⁷⁵. Основу за култ Преподобне Јелисавете пре можемо наћи у *Повесном слову* Стефану Штиљановићу, где се његова супруга Јелена назива врло благочестивом и добродетелном⁷⁶. Међутим, у *Повесном слову* не указује се на датум њеног прослављања нити се помиње заједничко прослављање са њеним супругом. Јединство култова почива на догађају проналаска тела Јелене Штиљановић и здруживању њихових моштију у један кивот. Епископ Викентије Поповић је 26. маја 1780. године, приликом обнове шишатовачког храма, пронашао у припрати гроб деспотове супруге. Тада је узео мошти, повио у убрус и положио у кивот у коме је почивао Свети Стефан и на тај начин их је презентовао као свештене реликвије⁷⁷. Гапска сматра да се то може узети као моменат потврде њене светости⁷⁸. Дакле, култ Светог кнеза Стефана Штиљановића послужио је као основа на којој ће се доцније развијати култ његове супруге, али култ Преподобне Јелисавете није од почетка саставни део богослужбеног култа Стефана Штиљановића. С обзиром на саму годину ископавања моштију, не можемо говорити о сапостојању ова два култа у XVIII столећу, него можемо говорити само о култу Светог Стефана Штиљановића чији помен је у месецословима посведочено присутан, док се име његове супруге у месецословима не помиње. Развој култа Преподобне Јелене Штиљановић, који се суштински везује за манастир Шишатовач, уследиће тек у потоњим столећима.

историјског упоришта. Види: Јелена Дергенц, „Мошти светог Стефана Штиљановића“, у *Култ светих на Балкану*, ур. Никола Тасић, Мирјана Детелић, II (Крагујевац: Лицеум, 2002), 96. Спрам постојећег историјског контекста сматрамо да не можемо до краја искључити могућност интервенције васељенског патријарха, иако се мора признати недостатак конкретне фактографије која би ишла у прилог тој тврдњи. Опширније: Никола Лукић, „Култ Светог Стефана Штиљановића: литургијско историјска анализа“ у *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије*, Владимир Вукашиновић и Порфирије Перић (Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност ПФ УБ, 2020), 242–243.

⁷¹ О различитим проценама распрострањености култа опширније: Лукић, *Култ Светог Стефана Штиљановића: литургијско историјска анализа*, 249–250.

⁷² У првом реду на томе треба благодарити Жефаровићевим графикама. Мирослав Тимотијевић, „Џефаровићев бакорез Св. Стефан Штиљановић и визитација Шишатовца 1753. године“, *Свеске* 18 (1987): 93–105.

⁷³ Дергенц, *Мошти светог Стефана Штиљановића*, 95.

⁷⁴ Поред имена Светог Стефана, у његовој служби се од српских светитеља помињу Свети Сава и Свети Симеон и то само једном, на *Слави* на литијским стихирама. *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18 Ср II 47.1, л. 22 б.

⁷⁵ Једино у последњем издању Србљака Митрополије дабробосанске из 2018. године на маргинама изнад текста стоји написано: „Свети Стефан и Јелена Штиљановић“. *Србљак*, ур. Јован (Гардовић), II (Добрунска Ријека: Дабар 2018), 108.

⁷⁶ *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18 Ср II 47.1, л. 241.

⁷⁷ Радослав Павловић, „Култ Светог Стефана Штиљановића код Срба у Барањи и Славонији“, у *Манастир Шишатовач, зборник радова*, ур. Динко Давидов (Београд: Српска академија наука и уметности, Друштво историчара уметности Србије; Нови Сад: Матица српска, 1989), 341; Милеуснић, *Свети Стефан Штиљановић, ратник и светитељ*, 39–44.

⁷⁸ Dominika Gańska, Dni pamięci świętych władczyń w kalendarzu serbskiej Cerkwi prawosławnej, *Latopisy Akademii Supraskiej* 14 (2013): 52.

Истакнуто место међу култовима српских светитеља у Карловачкој митрополији XVIII века заузеће и култ цара Уроша. Формирани литургијски помен и настанак његовог празника релативно је позног датума и везује се за дело патријарха Пајсија⁷⁹. Култ ће свој пуни замах, своју реалну виталност доживети теку XVIII веку у манастиру Јазак. Ревитализација култа везује се за пренос царевих моштију 1705. године, из Неродимља у Јазак, и пребивање моштију у овом угледном манастиру. Најкомплетнији извор за изучавање култа цара Уроша представља литургијски зборник српске редакције из 1676. године (ПБ Рс 33). Иако се по датуму настанка зборник везује за XVII век, видимо да је он коришћен и у XVIII веку у манастиру Јазак⁸⁰. Зборник садржи службу цара Уроша патријарха Пајсија, *иже ва светих блаженог Уроша младаго и мученика*⁸¹. Поред службе зборник садржи и житије. Аутор сам наводи изворе које је користио, помиње српске летописе родослове и пећке хрисовуље и *съ в(ого)мъ излож[и]х[ъ] елика сила к[а] год[ѣ] ѿт его. и поспешеніем в[с]емоцніе ц[а]р[н]цѣ. и в[с]ѣт[и]х[ъ] с[р]бск[и]х[ъ] господ[ъ] и оучитѣль наших[ъ]*⁸². Према сведочанству житија, цар Урош је по насилној смрти сахрањен у близини града Петрића у селу Шарник. Одатле ће његове мошти и бити пренете у Јазак 1705. године, о чему сведочи запис из зборника: *лето Г(о)сп(одн)е 1705 м(е)с(е)ца маја 11. Пріде в[с]ѣт[и] ц[а]р[ъ] оуρωш[ъ] к[а] ма[настирь] азакъ. прнесе[н] м[ѣ]ста ѿ монастыра неродимля ѿже ест[ъ] къ с[р]бској землі и пр[и]несе[н] быст[ъ] манах[ъ]м[ъ] хри[с]тофор[ъ]м[ъ] к[ѣ]ше писаннаго лета*⁸³. Пре него што ће бити штампана *Правила сербским свјатим*, 1761. године, која ће службу цару Урошу учинити општеприсутним, манастир је за потребе обележавања молитвеног помена цара Уроша имао два рукописна житија са правилом цара Уроша⁸⁴.

Литургијска и историјска аутентичност култова била је врло важна. Као што су посведочени култови постављени у основу црквеног и националног идентитета, сваки новонастали култ или место окупљања, да би добили потврду своје веродостојности, морали су проћи проверу од самог митрополита. О томе нам сведоче ходочашћа Партенија Павловића, викарног епископа митрополита Павла Ненадовића (1749–1768). Ходочашћа су чињена, поред личне побожности, и са циљем да се утврди веродостојност чудотворних места и новопројављених светитеља, на чему је митрополит Ненадовић инсистирао⁸⁵. Митрополит Павле Ненадовић својим *Свештеничким правилима* истиче да се свештеници, ђакони и остали не усуђују ићи на служење (*нјенија*) на она места која се називају чудотворним, а нису као таква саборно посведочена. Напротив, према изразитој заповести

⁷⁹ Томислав Јовановић, *Књижевна дело патријарха Пајсија* (Београд: Издање Светог архијерејског синода СПЦ: 2001), 65–83. О стању култа пре XVIII века: Сретен Петковић, *Српски светитељи у сликарству православних народа* (Нови Сад: Матица српска, 2007), 105–116.

⁸⁰ О томе нам сведоче записи којима рукопис обилује. Један од њих гласи: „Житије светог и славног мученика цара Уроша српског подписа Самуил Клодјаков у манастиру Јаску, 5. децембра 1760. године“. *Зборник литургијски* (1676. године), ПБ Рс 33, л. 436.

⁸¹ Цео текст службе види: *Исто*, л. 79–104. Значајно је приметити да је читање житија назначено рубриком после сједални, а пре полијелеја, а не за време 6. песме како се то уобичајено чини (Види: *Исто*, л. 88), иако је после кондака, на 6. песми исписан текст синаксарног житија (л. 104–107). Рубрика везана за читање канона ове службе се битно разликује од издања у *Молебним правилима* 1761. године. У *Зборнику литургијском* ПБ Рс 33 рубрика пред каноном гласи: „Богородици на 6, пророку (Авакуму) на 4 и Светом блаженом мученику Урошу на 4“ (л. 89б). У *Молебним правилима* из 1761. године стоји: „Канон Богородици са ирмосом на 6 и Светог Уроша на 8.“ Види: *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18 Ср II 47.1, л. 107б. Видимо, дакле, да је у првом штампаном издању Србљака 1761. године, служба цара Уроша постала самостална и раздвојена од службе пророка Авакума са којом је првобитно сапостојала и делила канон.

⁸² *Зборник литургијски* (1676. године), ПБ Рс 33, л. 115б–116а. Критичко издање житија приредио је Томислав Јовановић. Види: Јовановић, *Књижевна дело патријарха Пајсија*, 285–311.

⁸³ *Зборник литургијски* (1676. године), ПБ Рс 33, л. 148.

⁸⁴ Војновић, *Манастирске библиотеке 18. века*, 332.

⁸⁵ Када је епископ посвећења, Партеније Павловић, 1749. године посетио Пиперску ћелију, он је тада сачинио тропар и кондак новојављеном Стефану Пиперском. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 245.

митрополита, клирици су дужни да о томе извести свог архијереја и да парохијане одвраћају од таквог дела, претећи ако треба и казном (17. правило)⁸⁶. Кроз читав XVIII век на простору Карловачке митрополије није подстицан и охрабриван развој непроверених светитељских култова. Напротив, истицала се опрезност у таквим приликама⁸⁷. Идентична забринутост читавала се непосредно раније и у редовима Римокатоличке цркве⁸⁸.

Поред активних светитељских култова који се везују за српске владарске породице и појединце, у XVIII веку посведочене су и почетне иницијативе формирања одређених култова који се током столећа нису одржали. Леонтије Павловић такве култове сврстава у категорију прекинутих култова локалног карактера⁸⁹. Када говоримо о простору Карловачке митрополије XVIII века, имамо сачуван један такав пример. У питању је започети култ јеромонаха Пајсија, игумана манастира Винче. Култ је, поред локалног помена везаног искључиво за манастир, иступио и у простор химнографије, тачније, био је написан тропар овом игуману. Тропар је написан брзописом, на поткоричном листу октобарског минеја и гласи: *тpоп(арк) гл(а)рь д̄ : Ѡче Паисіао нже добре чрданльсе еси и мнастирь и винчу Ѡбнокнль еси и чудотворнѸ иконѸ прінесал еси мгла чудаеа действѸющіи болацим изцеление хромим здравне слепимз прозрение егоже моли спастн са дшъ нашим*⁹⁰.

Пошто је манастир опустео због аустријско-турског рата, последњи игуман манастира Винче, Теодосије, пребегао је 1740. године у манастир Бездин⁹¹. Он је тада понео са собом икону Пресвете Богородице и, засигурно, и богослужбене књиге. У личности игумана Теодосија могли бисмо тражити потенцијалног аутора тропара, будући да је он непосредно познавао монаха Пајсија за кога се везује и долазак чудотворне иконе Богородице Бездинске која ће касније заузимати значајно место у верско-политичком програму Карловачке митрополије⁹². Поред написаног тропара, до сада није позната ни једна химнографска јединица која би нам нешто више рекла о култу винчанског игумана. Постојање житија није забележено, али је на основу административних докумената могуће реконструисати историјски лик игумана Пајсија. Основни биографски подаци сачувани су у извештају визитационе комисије манастира Винче од 29. августа 1733. године. Ту стоји записано:

⁸⁶ Павле Ненадовић, *Свештеничка правила* (1745. год.), АСАНУК МПА, А, 1745/501, л. 5. Ова предострожност митрополита Ненадовића одраз је његовог усвајања резултата реформи Петра Великог, које су учињене у Руској цркви. Став је дословно преузет из 12. Петровог правила за презвитере, ђаконе и остале црквене чиновне. Види: В. Н. Бенешевич, *Сборникъ памятниковъ по истории церковного права, преимущественно русскаго, кончая временемъ Петра Великаго* (Петроград:1914), 166. Некритичан однос према недоказаним чудотворним местима и моштима осудиће и Захарија Орфелин у свом делу *Против папства римског*, у двадесет и петом поглављу рукописа које је насловио *О осталим заблудама Западне Цркве, и о лажним моштима и чудесима и даље: из западних писаца*. Види: Орфелин, *Против папства римског* (XVIII век), ПБР Рс 214, 724–771.

⁸⁷ О проблемима које може иницирати неафирмисан локални култ видети: Dal Santo, *Debating the Saints Cult in the Age of Gregory the Great*, 176.

⁸⁸ То се најпре види у делу *О поштовању непотврђених светитеља*, ученог бенедиктинца Жана Мабилона из 1698. године. Ова посланица била је позната и нашем полемичком богословљу. Види: Орфелин, *Против папства римског* (XVIII век), ПБ Рс 214, 750.

⁸⁹ Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 234–247.

⁹⁰ Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 246–247. Изворни текст тропара први је штампао Лазар Мирковић, одакле смо и преузели наведену химнографску јединицу. Види: Лазар Мирковић, „Црквене старине у српским црквама и манастирима Баната, Румуније и Мађарске“, *Споменик СКА ХСІХ* (1950): 3. За разлику од Мирковића Војновић овај тропар именује као запис. Види: Жарко Војновић, *Кућа на камену, Војловица и њене књиге* (Београд, Народна библиотека Србије, 2015), 239.

⁹¹ Иларион Руварац, „Судбина манастира Винче у Србији“, *Старинар IV–2* (1887): 40. Инвентар богослужбених књига манастира Бездина током XVIII века видети: Војновић, *Манастирске библиотеке 18. века*, 337.

⁹² Опширније: Мирослав Тимотијевић, „Богородица бездинска и верско-политички програм Арсенија IV Јовановића“, *Балканика XXXII–XXXIII* (2003): 311–339.

Павлеѣ монах ѿУменѣ, иже ест сѣѣ обывтели возвѣнокителѣ⁹³. Старѣ 35 лѣтъ; родомъ изъ Корфуса шетрока, книги не ѹчилѣ, постриглся у печерекому монастырю кѣ Вѣвѣ; пришель здѣ со чюдотворнымъ образомъ С(в)я(т)ыя Б(о)гом(а)тере лѣта ажже вишеположено. А(Ѣ)ховникъ егѡ Герасим, исповѣдался и причастился дѣшъ Кокрес(е)ннѣи. Своего шобнаго немат ничто⁹⁴. Игуман Пајсије се упокојио 19. фебруара 1737. године⁹⁵.

На основу даљег текста извештаја сазнајемо да је братство манастира поштовало игумана Пајсија као свог родитеља и да обећава да ће тако и убудуће чинити. Игуман Пајсије гледао је на њих као на своју браћу и беспристрасно се према свима опходио, по својој нелицемерној љубави. Он сам признаје да је то његова дужност, пошто су сви на његовој души, као и то да ће се о њима бринути што боље уме и у будуће. Оволико поштован монашки узор био је одличан ослонац за формирање будућег култа. Што се пак тиче богослужења у манастиру за време игумана Пајсија, сазнајемо да се служба Божија вршила по Типику (тачка 3), али само у могућим случајевима, јер се наводи да манастир није поседовао руске књиге још увек и да због непотпуности србуљских књига није било могуће вршење целокупног дневног правила (тачка 4). Због недостатка свештенослужитеља Литургија је служена само суботом, недељом и празником, а не сваког дана као што је митрополит заповедио (тачка 5). Дисциплина на богослужењу је одржавана (тачка 6). Литије за упокојене држане су сваког дана, као што је устав налагао (тачка 9). Повечерје нису служили (тачка 12), али се обавезују да ће то убудуће чинити. Манастир је имао свог духовника (тачка 16), а на основу извештаја видимо да је то био игуман Пајсије⁹⁶. За сада је ово све што се на основу извора може посведочити о локалном култу поштованог винчанског игумана.

Од прекинутих спомена привременог трајања, или прекинутих култова, како Павловић наводи, најширу форму и распрострањеност имао је култ патријарха Арсенија III Чарнојевића. Будући да је водио Велику сеобу и непосредна дешавања после ње, наговештавани ореол овог српског патријарха био је већ готово уобличен. Међутим, потом је иницијатива прекинута, истиче Гавриловић⁹⁷. За разлику од култа игумана Пајсија, до сада није познат никакав садржај у црквеној химнографији који би представљао полазну основу за разматрање могућег светитељског прослављања патријарха Арсенија III Чарнојевића. Упркос томе, народно предање и црквена администрација похвалним и готово хагиографским моментима сликају лик блаженопочившег патријарха. Питање могуће канонизације блаженог помена патријарха Арсенија коментарисано је од појединих истраживача као готова историјска чињеница. То мишљење свакако заслужује већу пажњу и прецизнију историјско-теолошку анализу којом ћемо се опширније позабавити у даљем раду. Иако Леонтије Павловић култове игумана Пајсија и патријарха Арсенија III Чарнојевића назива прекинутим, сматрамо да овакав назив не описује до краја природу и историју њихових култова. Култ игумана Пајсија не прелази границе манастирског братства и, у складу са Вошеовом поделом, приличније је назвати га месним (*locale*), док је култ патријарха Арсенија уживао популарност у одређеним друштвеним круговима и природније је назвати

⁹³ У питању је треће обновљење манастира Винче 1728–1729. године, за време митрополита Мојсија Петровића. Руварац, *Судбина манастира Винче*, 40.

⁹⁴ Радослав Грујић, „Прилози за историју Србије у доба Аустријске окупације (1718–1739)“, *Споменик СКА* 44 (1914): 167.

⁹⁵ Руварац, *Судбина манастира Винче*, 39.

⁹⁶ Грујић, *Прилози за историју Србије у доба Аустријске окупације (1718–1739)*, 168–169.

⁹⁷ О прекинутим култовима опширније: Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 234–247.

га народним (*populaire*)⁹⁸. Ако бисмо сматрали да су ови култови прекинути, тиме бисмо подразумевали да су они имали већ одређену форму, химнографски израз, као и време трајања и утврђен датум прослављања, што у овим случајевима не може да се потврди.

Да би прослављање српских светих добило запаженије место у ширем друштвено-политичком контексту XVIII столећа, значајну улогу одиграће национална историографија која почиње да се интересује за њихове култове. Такав приступ не само да ствара сакрални простор унутар историје једног народа и бива њен идентитетски и политички ослонац у XVIII веку, него представља и део општег историјско теолошког контекста епохе⁹⁹. Тада се уобличава један нови начин представљања идентитета српског народа на простору Карловачке митрополије у моделима званичне државне презентације, с јасним акцентом на светородне узор српске државности. У ширем историјском контексту, крај XVII и прве деценије XVIII столећа представљају прелазни период и време снажне коегзистенције римокатоличке традиције и хабзбуршке државне политике што је по сили прилика снажно утицала и на православне житеље Карловачке митрополије. Тај прелазни период треба разумети као постепену смену вредности. То је време када старе вредности нису престале, иако се лагано гасе док се, паралелно, јављају нови модели и критеријуми. Како на Западу тако и на Истоку, почиње се давати већа пажња црквеној историји и историјској теологији и захтева се њена практична примењивост у циљу потребних аргументација¹⁰⁰. Поред догматских исповедања у конфесионално-полемичком духу, српски теолози и историчари почињу активно да истичу своје националне светитеље као знак идентитетског препознавања. Тај полемички дух епохе, представљен кроз историјске примере и изворе, често преиспитиван и у личном интересу доказиван, оставио је простор за афирмацију и интензивну улогу култова српских светитеља.

1.2 Српски светитељи у римокатоличко-хабзбуршкој историографији

Верска политика Хабзбуршке монархије фаворизовала је римокатолицизам који је, као државна религија, уживао недвосмислену подршку двора. У складу са тим настојало се да римокатолицизам постане једина или апсолутно већинска конфесија у царству, те су готово сви међуconfесионални односи унутар монархије заснивани управо на том полазишту. Таква динамика супротстављања амбиција и идентитета прегледно је сачувана у садржајима конфесионалне теологије¹⁰¹. Будући, пак, да се стварност верског живота преливала и ван страница учених диспута, спорне теме налазиле су свој простор и у свакодневной побожности, покушавајући да утичу на верски и национални идентитет православних. Најпогодније тло на ком би се могло трајно утицати на промену свести и идентитета, према виђењу римокатоличких теолога и историчара, била је национална историографија која је представљала животни импулс верске мотивисаности Срба у Хабзбуршкој монархији. Стога су се поједини римокатолички историчари трудили, не презајући од историјских чињеница, да у својим радовима формирају релације између

⁹⁸ Андре Воше дели култове светих на три нивоа: месне култове (*locale*) који не излазе изван манастира или парохија, народне култове (*populaire*), распрострањене међу уским круговима и официјалне култове (*officielle*), потврђене од стране Цркве. Јацък, *Тренды в изучении святости*, 6–7.

⁹⁹ Опширније: Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 21–31.

¹⁰⁰ Што се тиче западног богослужења истиче се његов практични и пасторални карактер. Таква интересовања ће крајем XVIII века на простору римокатоличке цркве резултирати стварањем литургије као посебне науке. Albert Gerhards, Benedikt Kranemann, *Introduction to the Study of Liturgy*, translated by Linda M. Maloney (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2017), 33–35.

¹⁰¹ Примере конфесионално-полемичке књижевности видети у: Владимир Вукашиновић, *Српска теологија XVIII века, Ad Fontem* (Београд, Врњци: 2019), 398–428.

владарских култова српских светитеља и Римокатоличке цркве и да на тај начин и у свом интересу подсети православне Србе на њихову изворну оријентацију.

У радовима римокатоличких теолога и историчара који говоре о култовима српских светитеља у XVIII веку, сусрећемо два идејно различита приступа. Први приступ хронолошки је везан за прву половину столећа и препознаје се у делу Павла Ритера Витезовића, док се други приступ препознаје у раду језуите Фрање Ксавијера Пејачевића и у вези је с конфесионалним сукобима у другој половини епохе. За разлику од Фрање Ксавијера Пејачевића који је мотиве свога рада везивао за конкретне верско-политичке несугласице римокатоличка историографија са почетка столећа није била у тој мери конфесионално предусловљена и започела је намером да се српски светитељи представе ширим друштвеним круговима Хабзбуршке монархије¹⁰². Први римокатолички историчар који је радио на томе био је већ поменути Павле Ритер Витезовић. По свом пореклу, он је био немачки мигрант из Алзаса чији су се преци настанили у граду Сењу још у петнаестом столећу. Образован је у Језуитском колегијуму у Загребу, док је образовање допуњавао путујући Европом¹⁰³. Био је истакнута и необична фигура. Способан за многе ствари, обдарен и амбизиозан, он је живот провео у сталном мењању професија и места боравишта, у напуштању једних и започињању нових послова. Из истих побуда он је не једном и своју историографску делатност ставио у директну службу Бечког двора и његове променљиве политичке тактике¹⁰⁴. Због структуралне особености његових дела и сећања као идеалног жанра за трансформацију националне идеологије, Витезовић је био изразито популаран у хрватској и српској историографији, нарочито за време Бечког рата (1683–1699), али и доцније¹⁰⁵. За изучавање култова српских светитеља за нас су најзначајнија два Витезовићева дела. То су: *Indigetes Illyricani, sive vitae Sanctorum Illyrici* (Илирски великани или животи светаца Илирика) и *Serbia Illustrata*. Прво дело остало је у рукопису, док су делови *Serbia Illustrata*, конкретно првих пет књига, не тако давно штампани у преводу на српски језик. Своје дело *Indigetes Illyricani, sive vitae Sanctorum Illyrici*¹⁰⁶. Витезовић је привео крају док је боравио у Загребу 1706. године. Упркос истрајном раду рукопис никада није добио свој коначни облик и више пута је допуњаван. Он садржи кратке животописе светаца и Божијих угодника који су рођени у Илирику или су се својим светим животом и мученичком смрћу прославили у Илирику. У рукопису се налази 121 животопис светих, по данима и месецима онако како их слави Римокатоличка црква. Значајно место у овој збирци текстова заузимају и казивања о истакнутим хришћанским реликвијама. Збирка започиње житијем апостола Тита, који се прославља 4. јануара. Међу житијима и поменима посебно се истичу: Помен о кажипрсту Светог Јована Крститеља (5. јануара), празник Светог Саве, сина Стефана Немање (14. јануара), празник Тирила и Методија, празник Светог Ивана сина хрватског краља Гостумила (25. јун)¹⁰⁷, помен Тирила и Методија (9. марта), помен чешког кнеза Вечеслава (28. септембра), помен угарског краља Светог Ладислава (27. јуна), као и помен сремских

¹⁰² Први западни историчар који је представио живот неког од српских светитеља је Мавро Орбини. Он је записао живот Светог Саве. То је врло кратак приказ настао више из одушевљења словенством него из конфесионалне тежње за освајањем православних, сматра Радојчић. Види: Никола Радојчић, „О животу Светог Саве од Ивана Томка Марнавића“ у *Светосавски зборник*, књ. I (Београд: СКА, 1936), 33.

¹⁰³ Zrinka Blažević, „Performing National Identity: The Case of Pavao Ritter Vitezović (1652–1713)“, *National identities* 3 (2003): 252; Најдетаљнији приказ појединости Витезовићеве биографије сачинио је Вјекослав Клаић. Опширније: Vjekoslav Klaić, *Život i djela Pavla Rittera Vitezovića (1651–1713)* (Zagreb: Matica Hrvatska, 1914).

¹⁰⁴ Фрањо Баришић, „Византијски извори у далматинској историографији XVI и XVII века“, *ЗПВИ* 7 (1961): 251–252.

¹⁰⁵ Blažević, *Performing National Identity: The Case of Pavao Ritter Vitezović (1652–1713)*, 254.

¹⁰⁶ Ово дело не треба мешати са волуминозним осмотомним издањем историје *Illyricum sacrum (1751–1819)*, која се бави историјом Римокатоличке цркве на Балкану.

¹⁰⁷ Витезовић је издавањем календара постојано радио на величању хрватских краљева, славећи њихове врлине, те је на тај начин потенцирао формирање новог, њему блиског националног хагиологиона. Blažević, *Performing National Identity: The Case of Pavao Ritter Vitezović (1652–1713)*, 253.

мученика из времена Диоклецијана (8. новембра)¹⁰⁸. На основу избора светитеља видимо да је Витезовићев простор Илирика у ствари жељена слика његове визије, а не стварни географски простор омеђен заједничком историјом и границом.

Будући да је аутор био незадовољан првом редакцијом свог рада, он је своје дело непрекидно дотеривао. Проширивао је обим дела, настављајући да сакупља животе светаца из илирских покрајина, при чему је животописе оних светаца које је већ био уврстио попуњавао и исправљао или замењивао другима, комплетнијим текстовима. Једна таква белешка тиче се и пописа имена српских светитеља чијим је житијима Витезовић хтео да прошири своје дело. Он је на додатој цедуљици између 96. и 97. стране рукописа забележио и допуне које је хтео да унесе, па се тако међу бројем жељених текстова налази и помен дукљанског краља, Светог Владимира и његове жене Косаре¹⁰⁹, име Јана Непомука и помен пољског краља Казимира. На 234. страни свог рукописа, у напомени као допуну, додао је још и следећа имена: Simeon Savin i Steph(anov) otac.– Stephan 1. kr(alj) brat Savin.– Milutin kr(alj) vnuk S.Save.– Stephan Dečanski kr(alj), koga sin umori.– Uroš vnuk, koga Mernyavceвич zakla.– K(nez) Lazar .– Stefan slepi Jurjev sin, ki je u Krušedolu s ženom i dvimi sinmi (Angelina zena, Maksim bis(kup), Jovan despot sini).– Stephan Stilyanov od Pastroevich Siklovski G(ospo)din, telo iz Siklosa odneseno leži u Šišatovu monastiru.– Sava. Arsenie. Nicodem. Daniel archibiscupi.– Vasil biskup Zahlumski.– Jovan Hriljski pustinjak u Osovu in Bulgarie monasterio iacet¹¹⁰. На основу ових белешки видимо да је Витезовић намеравао да своје дело прошири житијима српских владара Немањића, Бранковића и знаменитих српских архиепископа.

Иако је ова белешка откривала намеру о будућем раду, Зринка Блажевић је узела у обзир ове светитељске помене и уврстила их у коначни садржај дела, те је тиме списак светитеља *Indigetes Illyricani* проширила на 152 празника. Како она сматра, Витезовић је у своме делу, које представља хагиолошку артикулацију његове идеолошке концепције, уврстио у каталог светаца и многе илирске владаре и истакнуте архиепископе и епископе, не обазујући се на њихову конфесионалну инкомпатибилност са римокатоличким светитељима¹¹¹. Дело *Indigetes Illyricani* у својој целини није оригиналан ауторски рад, него садржи и преузете радове из других дела. Главни извор из кога је Витезовић преузимао додатна житија и редиговао стара је дело Ивана Томка Марнавића *Regiae Sanctitatis Illyricane foecunditas*, штампано у Риму 1630. године¹¹². На основу овог дела он је учинио бројне редакторске захвате, те је и житије Светог Саве које се нашло у његовом делу *Indigetes Illyricani* преузето управо од Марнавића¹¹³.

Издавањем житија Светог Саве, 1630. године, Иван Томко Марнавић¹¹⁴ начинио је радикалан хагиографски заокрет. Он је, не обазујући се на историјску стварност, покушао

¹⁰⁸ Klaić, *Život i djela Pavla Ritera Vitezovića (1652–1713)*, 207–208.

¹⁰⁹ Ово житије Витезовић је додао у свом делу *Serbia illustrata* као саставни део своје друге књиге. Види: Павле Ритер Витезовић, *Откривена Србија (Serbia illustrata)*, превод и напомене Мирјана Крстуловић (Београд: Албартос 2010), 72–81. Такође, у римокатоличком календару за 1705. годину Витезовић је написао на латинском и штампао легенду о смрти краља Владимира. Основа за текст му је сведочанство из *Летописа попа Дукљанина*. Klaić, *Život i djela Pavla Ritera Vitezovića (1652–1713)*, 196–197.

¹¹⁰ Klaić, *Život i djela Pavla Ritera Vitezovića (1652–1713)*, 208–209; Владимир Симић, *За љубав отаџбине: патриоте и патриотизми у српској култури XVIII века у Хабзбуршкој монархији* (Нови Сад: Галерија Матице српске, 2012), 402–403.

¹¹¹ Zrinka Blažević, „Intertekstualni odnosi između Orbinijeva Kraljevstva Slavena i latinskih historiografskih djela Pavla Rittera Vitezovića“, *Radovi* 43 (2011): 109.

¹¹² Klaić, *Život i djela Pavla Ritera Vitezovića (1652–1713)*, 208. Дело је посвећено Фердинанду III Хабзбуршком и Марнавићу је донело од краља и папе титулу босанског епископа 1631. године. Марнавић се одрекао части титуларног епископа Босне 1635. године. Радојчић, *О животу Светог Саве од Ивана Томка Марнавића*, 321.

¹¹³ Текст житија видети у: Joanne Tomco Marnavitio, *Regiae Sanctitatis Illyricanae foecunditas* (Rome: typis Vaticanis, 1630), 285–296.

¹¹⁴ Иван Томко Марнавић, језуита, рођен је у Шибенику 7. фебруара 1580. године. Породица му је била родом из Босне. Школовао се у Риму. Због угледа и стечене учености био је професор богословског семинара у

својим текстом да покаже како је, према његовом уверењу, Свети Сава био побожан римокатолик и одани син папе и Западне Цркве. Марнавић је циљано кривотворио историјске чињенице, покушавајући да прикаже српску аутокефалну Цркву као римокатоличку а светитеља Саву као архиепископа који је тај чин примио из руку латинског патријарха Константинопоља. Стога, римокатолички култ Светог Саве вреди вишеслојно посматрати и проучавати, јер пружа веома занимљиве погледе, како Јужних Словена тако и целокупног западног хришћанског света, на најважнију личност српске средњевековне историје, сматра Стојковски¹¹⁵. Марнавић је као научник свог времена изгарао од потребе да у својим радовима дође до изразито нових, неочекиваних и засењујућих резултата. У свом приступу који је неодговоран према историјским чињеницама, он изграђује нове везе и односе између иначе познатих историјских лица и догађаја, својим јунацима проналази неслућено славне генеалогije или сасвим непознате врлине, измишља и изврће већ утврђене чињенице. Вршећи испитивања на тај начин, Марнавић је дошао до низа значајних „открића“¹¹⁶. Најцеловитији суд о Марнавићевом раду изрекао је Никола Радојчић чија критика није била ништа мање острашћена од дела које је коментарисао. Он дословно каже: „Да би доказао како је међу Словенима, потомцима Илира, било много краљевских потомака који су процвали светитељским животом, он (Марнавић) је писао са много поноса о обиљу илирских светитеља и није се ни мало устручавао да измишљотинама прошара и свој учени богословски и исторички састав“¹¹⁷. Процењујући његов рад, у другој прилици Радојчић износи виђење знатно оштријим тоном, тврдећи: „Марнавићеви трагови заиста не миришу истинољубљем“ и у наставку додаје да је Марнавић „варалица светског стила“¹¹⁸. Што се тиче конкретног рада на житију Светог Саве, Радојчић закључује: „Слободних измишљања, како би се по Марнавићеву начину историјског рада слутило, у овом спису је мало, али је много нетачно и тенденциозно постављених веза, сасвим самовољних тумачења, смелих довијања на основу далеких чињеница и потпуно неумесних уметака“¹¹⁹. Слично Радојчићу закључује и Баришић сматрајући да је Марнавићев рад „у основи дело које је производ једне сасвим разобручене амбиције“¹²⁰.

Током XVIII века Марнавићево житије Светог Саве штампано је два пута, као треће и четврто издање Марнавићевог текста. Треће издање објављено је 1739. године. Приредио га је макарски каноник, провикар и велики антиквар Јосип Павловић Лучић. Дело је насловљено *Vita S. Sabbae Abbatis Stephani Nemanie Rascliae Regis Filii auctore Ioanne Marnavitio Bosnensi*. Из наслова је очигледно да је текст преузет из Марнавићевог дела. Дело је особено, за разлику од претходних издања, јер садржи једну барокну слику Светог Саве, са потписаним именом светитеља S. Sabbas Abba de Nemaniorum familia и краћом молитвом Светом Сави на латинском језику. Четврто издање истог житија, друго у оквиру XVIII столећа, приредио је Асемани. Познати оријенталиста Јосиф Симон Асемани издао је књигу под насловом *Kalendaria Ecclesiae universae*¹²¹. Ту је, иако под погрешним датумом, 12.

Шибенику. Доцније је постао титуларни епископ Босне. Радио је на издавању глагољашких књига. У складу са теолошким токовима епохе описан је као теолог конфесионално узрујан до заиста страсног зилотизма. Упокојио се 1. априла 1637. Видети опширније: Радојчић, *О животу Светог Саве од Ивана Томка Марнавића*, 320–330.

¹¹⁵ Борис Стојковски, „Римокатолички култ Светог Саве“, у *Зборник радова*, међународни интердисциплинарни симпозијум *Сусрет култура*, ур. Ивана Живанчевић Секеруш, Биљана Шимуновић Бешлин, 8 (Нови Сад: Филозофски факултет 2014), 127–128.

¹¹⁶ Баришић, *Византијски извори у у далматинској историографији XVI и XVII века*, 238.

¹¹⁷ Радојчић, *О животу Светог Саве од Ивана Томка Марнавића*, 325; Историчност Марнавићевих дела негативно је вредновао и Димитрије Руварац. Види: Димитрије Руварац, *Да л се Св. Сава светкује и у Римској цркви?* (Земун: Штампарија Симе Пајића 1889), 9–10.

¹¹⁸ Никола Радојчић, „Два рукописа Ивана Томка Марнавића“, *ЗМСКЈ* 1 (1953): 34–35.

¹¹⁹ Радојчић, *О животу Светог Саве од Ивана Томка Марнавића*, 360–369.

¹²⁰ Баришић, *Византијски извори у далматинској историографији XVI и XVII века*, 240.

¹²¹ У питању је дело: Josephus Simonius Assemanus, *Kalendaria Ecclesiae universae: in quibus, tum ex vetustis marmoribus, tum ex codicibus, tabulis, parietinis, pictis, scriptis, scalptisue, sanctorum nomina, imagines, et festi per*

јануаром, унео Марнавићево житије Светог Саве. Учени либански маронита снабдео је ово житије вредним коментарима, дајући објашњења за сва места за која сматра да их аутор није добро појаснио. Асемани, иако је припадао цркви која је била лојална Римској столици, у не мало случајева исправља Марнавићеве грешке, чак и онда када су исправке биле на штету Римске цркве. Упркос томе, тенденција да је Свети Сава био одан Римокатоличкој цркви, што је главна карактеристика Марнавићевог дела, ни овде не јењава¹²².

Поставља се питање: Ако Свети Сава није никада признат за светитеља од стране Римокатоличке цркве, као што Руварац тврди¹²³, зашто је његов живот штампан у боландистичким *Acta Sanctorum* у XVII веку¹²⁴? Пошто је у *Acta Sanctorum* штампано Марнавићево житије, одговор се везује управо за Марнавића. Ово уврштавање неримокатоличких светитеља у саставе њихових хагиографских зборника није усамљен случај у Римокатоличкој цркви. Истоветно је учињено и са житијем цара Константина који се званично у Западној цркви не прославља као светитељ, али ипак има своје житије у поменутом зборнику. Марнавић је оштро нападан зато што је приказао Константина Великог као светитеља Римокатоличке цркве. Тај проблем је занимао све учене римокатоличке писце, док питање житија Светог Саве није могло бити тако темељно изучавано, јер његов однос према Римокатоличкој цркви пре Марнавића уопште није ни постављан као питање¹²⁵.

Друго значајно дело Павла Ритера Витезовића је *Serbia illustrata*¹²⁶. Витезовић је ово дело започео после смрти патријарха Арсенија III Чарнојевића, 1706. године, када му је епископ јенопољски Исаија Ђаковић понудио да напише једну репрезентативну српску историју. Очигледно је јенопољски епископ високо ценио знање и ауторитет ученог Сењанина¹²⁷. То није било само уверење ауторитативног појединца, него је уједно одражавало и општи став савременика. У то време Витезовића су салетали молбама са многих страна да објасни различита генеалогска и историјска питања, сматрајући га особено вештим у тим стварима¹²⁸. Активни рад на писању историје започет је 1710. године, уз знање бачког епископа Христофора Митровића који је био и мецена овог дела¹²⁹. По свом садржају и интересовању, Витезовићева *Serbia illustrata* састављена је према моделу барокних енциклопедистичких историјских приказа. На одлуку о настанку ове историје умногоме су утицале историјске околности, као и политичка преоријентација Павла Ритера Витезовића¹³⁰. Будући да су Хабзбурговци изгубили интерес за источна питања, Витезовићев нови фаворит постао је руски цар Петар Велики који је покренуо против турску кампању, те је Витезовић у складу са новим славенофилским одушевљењем почео рад на свом новом делу. Витезовић је

annum dies ecclesiarum orientis, et occidentis praemissis uniuscujusque ecclesiae originibus (Romae: sumpt. Fausti Amidei, 1750–1755).

¹²² Радојчић, *О животу Светог Саве од Ивана Томка Марнавића*, 363.

¹²³ Види: Руварац, *Да ли се Св. Сава празнује и у римској цркви?*, 5.

¹²⁴ Житије је штампано у издању *Acta Sanctorum*, tomis Ianuarius (1643. године), под насловом *Sava Ep. Serviae. Vita auctore Ioan. Tomco Marnautie*, 979–983. Житије је подељено на три поглавља. Прво поглавље носи наслов *Progenies regia monachatus*, друго је насловљено као *Episcopatus Serviae, obitus in monasterio Milesceano* и последње, треће, говори о поштовању светитеља под насловом *Publica veneratio*. Житије је по истом моделу штампано и у XIX веку. Види: *Acta Sanctorum*, Ianuarii, tomus secundus (Parisii: Victor Palme, 1863), 261–265.

¹²⁵ Радојчић, *О животу Светог Саве од Ивана Томка Марнавића*, 357.

¹²⁶ Сачуван је оригинални рукопис овог дела који је још почетком XX века био похрањен у Загребу у Књијници краљевског свеучилишта под сигнатуром S.M. 30 B.40. Садашња сигнатура овог рукописа је R 3452. Радивој Радић, „Предговор“, у *Serbia illustrata*, 14. Рукопис садржи 186 страна текста и 34 стране додатака и исправки. Текст је раздељен у осам књига у којима приказује историју средњовековне Србије од најстаријих времена до пада Смедерева под Турке 1459. године.

¹²⁷ Радивој Радић, „Предговор“, у *Serbia illustrata*, 13.

¹²⁸ Klaić, *Život i djela Pavla Ritera Vitezovića (1652–1713)*, 197.

¹²⁹ О преписци Христофора Митровића и Витезовића опширније: Симић, *За љубав отаџбине*, 405–406. Радослав Грујић, „Извештји о раду у државној архиви у Београду (1950)“, *Историјски часопис* 3 (1951–1952), 428–429.

¹³⁰ Blažević, *Intertekstualni odnosi između Orbinijeva kraljevstva Slavena i latinskih historiografskih djela Pavla Ritera Vitezovića*, 106.

написао и предговор у коме посвећује свој рад бачком епископу Христофору Митровићу али и српском народу *да види некадашњу славну прошлост своју али и несталност среће на овом свету*¹³¹.

Serbia illustrata је, према основној структури, подељена на 8 књига које укупно садрже 145 мањих поглавља. За изучавање култова српских светитеља од важности су трећа књига: *Libris tercius: De origine, gestis et potentia Nemadium* – са 18 поглавља, затим шеста књига, *Liber sextus: De imperio Urosae* – са 9. поглавља и, напоследку, осма књига, *Liber octavus. De Georgii et Lazari despotatu* – са 24 поглавља. До сада је штампан и преведен текст првих пет књига¹³², док су последње три књиге и даље у рукопису и чекају да буду објављене. Када је реч о изворима који су Витезовићу служили као нека врста предлошка за дело *Serbia illustrata*, општа је оцена да се ради о обимном и веома шароликом изворном материјалу. Ту су пре свега византијски писци разних епоха, друго врело чине дела дубровачке историографије Мавра Орбина и Јакова Лукарушића, док трећу скупину чине одређени подаци српске историографске традиције и богато народно предање¹³³. Иако постоје извесне историографске омашке, разумљиве и оправдане недостатком критичке историографије, ова историја није имала скривених намера нити нових и спорних историјских информација везаних за српске владаре и светитеље. Штавише, Витезовић у извесној мери демаскира такве покушаје¹³⁴. Упркос свом значају, дело никада није у целини штампано, те је на тај начин остало познато само сведеном кругу појединаца. Писана латинским језиком, *Serbia illustrata* није могла да рачуна на неку особиту популарност у оновременим православним круговима, стога не можемо говорити о простору њеног утицаја у XVIII веку. Павле Ритер Витезовић ће бити познат и прослављен међу Србима осамнаестог столећа, али не по делу *Serbia illustrata*, него по свом знаменитом делу *Stemmatographia, sive armoum illiricorum delineatio, descriptio et restitutio*. Идеју и садржај овог дела у сопственој бакрорезној вештини представиће Христофор Жефаровић и тиме ће утицајно одредити нови правац визуелне презентације црквеног и националног идентитета у Карловачкој митрополији XVIII столећа.

У другој половини XVIII века, намере римокатоличких историчара који су се бавили националном прошлошћу Илира ће се, нажалост, суштински променити, како у приступу историјским чињеницама, тако и у начину њихове презентације. Директан пример тога представља најволуминозније дело римокатоличке историографије XVIII века познато под насловом *Историја Србије, сачињена од тринаест разговора, о статусу власти и религије Срба од почетка до краја, од седмог до петнаестог столећа (Historia Serviae seu colloquia XIII. De statu regni et religionis Serviae ab exordio ad finem, sive a saeculo VII ad XV)* Фрање Ксавијера Пејачевића¹³⁵. По књижевном роду ово дело је историјска расправа уобличена у дијалог између Бугарина и Србина. Аутор се одлучује на дијалошки приступ јер је, према његовом знању, ова разговорна метода прикладнија источном народном генију и мање замара читатеља¹³⁶. За разлику од Витезовићевог дела *Serbia illustrata*, настанак Пејачевићеве *Historia Serviae* мотивисан је конфесионално-политичким контекстом и збивањима везаним за празнике српских светитеља. Дело је настајало постепено, писано између 1775. и 1780.

¹³¹ Klaić, *Život i djela Pavla Ritera Vitezovića (1652–1713)*, 275–276.

¹³² Види: Витезовић, *Serbia illustrata*, 37–240.

¹³³ Радић, „Предговор“, у *Serbia illustrata*, 19.

¹³⁴ Као примере видети: Витезовић, *Serbia illustrata*, 125; 129; 130; 132; 140.

¹³⁵ Живот и рад грофа, ученог језуите и доктора теологије Фрање Ксавера Пејачевића (1707–1781) био је врло динамичан. Најосновније податке о њему налазимо у аутобиографији коју је сачинио 1776. године. Фрањо Ксавер барон Пејачевић, опат Пресветог Тројства од Петроварадина, био је доктор теологије на бечком и градачком универзитету. У дружби је подучавао филозофске и теолошке науке, управљао је различитим колегијима. Такође, на универзитету у Грацу вршио је службу канцелара и царско-краљевског директора током више година. Vlado Košić, *Teolog Franjo Ksaver Pejačević (Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1997)*, 29.

¹³⁶ Исто, 188.

године¹³⁷. Први пут је штампано 1797. године, дакле, након пишчеве смрти у Калочи. Издао га је Матија Фрањо Кртица, бискуп босански и ђаковачко-сријемски. У самом наслову описан је и садржај дела. Поред предговора, на који ћемо се са дужном пажњом осврнути, дело је сачињено од тринаест замишљених дијалога. Култовима српских светитеља посвећен је простор од четвртог до једанаестог разговора. У *Предговору* Пејачевић укратко говори о садржају дела и каже да ће Срби овде моћи видети многе своје старе, настанак свога имена, верни низ својих краљева које он на светло излаже. Он такође најављује да ће описати како је највећи део српског народа с првим краљевима покрштен од стране римокатоличких бискупа, затим тврди да и за време Немањића нису престала добротина Рима према Србима, одакле, по његовом уверењу, потиче и српска краљевска круна. Коначно, како Пејачевић каже, главна ствар (*denique, quod rei caput est*), српски светитељи, који год су постављени на олтар¹³⁸, поступали су вером и послушношћу повезани са Римом. Пејачевићева намера је била да својим делом покаже српском народу да су му корени католички, да су њихови краљеви и светитељи признавали Рим, те да народ треба да се врати својим коренима и да поново дође у крило Католичке цркве, из које су изашли након турске окупације. Јер тек у време турске владавине, сматра Пејачевић, Србија се окренула Грцима и потпуно се одвратила од Рима. Но, са Грцима нема много тога заједничког, те сада, када престаје турска власт, по уверењу аутора, треба се вратити у послушност Риму¹³⁹. Иако су Срби, према Пејачевићевом мишљењу, пали у шизму, њихови светитељи то нису учинили јер су раније живели, у предтурско време, када је, по његовом уверењу, верност Риму била неупитна. Повратак Срба својим светитељима Пејачевић је замишљао као повратак у Римску цркву, под окриље папског покровитељства¹⁴⁰.

Поред тога, у светлу нових политичких дешавања, аутор је писањем свог дела хтео да испита да ли се католичкој вери наноси каква штета или опасност празновањем српских народних краљева, или се можда тиме шизма појачава¹⁴¹. Пејачевић појашњава да је повод његовом делу настао приликом штампања нових српских календара у Бечу 1771. године, када су сви празници српских светитеља добили статус заповедних празника и када је унапређена њихова позиција у месецослову. Пејачевићева историја написана је за потребе момента, настала је као тенденциозна апологија са жељом да оправда стајалиште тадашњег унијатског епископа Василија Божичковића и подржи његову борбу против православног месецослова, броја и начина поштовања српских светитеља. Упркос циљу коме је намењена *Historia Serviae* није постигла очекиване резултате. Радојчић сматра да утицај ове Пејачевићеве историје није био никакав, и то због њене тенденције, због непрегледности дијалога и због незгодног времена њеног штампања. Наиме, она је настала у међупростору

¹³⁷ Непосредно пред завршетак Пејачевићеве *Историје*, 1779. године, штампана је у Пожуну и Кошицама *Хорографија*, дело римокатоличког историчара Михаела Марије Милишића. Дело *Хорографија* представља опис земаља јурисдикције Пећког патријархата. Кроз класичан књижевни род географског описа писац је дао историјски преглед црквене прошлости српског народа. Између описа Милишић убацује историјске приче о важним догађајима, владарима, светитељским моштима итд. О делу опширније: Радован Пилиповић, „Црквено-историјске теме у западном богословљу и историографији до краја 18. и почетка 19. века“ у *Осам векова аутокефалије Српске православне цркве*, II, Владислав Пузовић и Владан Таталовић (Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве и Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2020), 270.

¹³⁸ Под постављањем на олтар треба разумети древну форму светитељске канонизације. У раној Цркви на западу јавља се тенденција да се поједине мошти приватизују, што је приморало епископе да преузму надзор над реликвијама. Епископи су мошти подизали на олтаре и на тај начин осигуравали приступ целокупној заједници, допуштајући њихово јавно поштовање. Опширније: Klaniczay Gábor, „Using Saints, Intercession, Healing, Sanctity“, у *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, ed. John H. Arnold (Oxford: Oxford University Press, 2014), 217.

¹³⁹ Košić, *Teolog Franjo Ksaver Pejačević*, 180–182.

¹⁴⁰ Radojčić, *Istorija Srbije Franje Ksavera barona Pejačevića*, 385.

¹⁴¹ Мита Костић, *Гроф Колер као културно просветни реформатор код Срба у Угарској у XVIII веку* (Београд: Српска краљевска академија, 1932), 141.

између две угледне историје, Рајића и Енгела, у чијим је сенкама и ископнила¹⁴². Иако је Пејачевић користио богату литературу и изворе, па чак и неке српске рукописне изворе, не бисмо се могли сложити с тврдњом да није кривотворио историју и да није извртао чињенице¹⁴³. Осим у случају његовог теолошког рада који је доцније позитивно вреднован¹⁴⁴, приступ историјским чињеницама Фрање Ксавијера Пејачевића препознат је као проблематичан. О томе сведоче многи примери¹⁴⁵. Својеобразна Пејачевићева идејност, иако је лишена сваке историјске реалности, протезаће се у појединачним примерима и кроз радове језуита XIX века. Управо ће по пејачевићевском моделу језуита Иван Михајловић Мартинов у свом делу *Annus Ecclesiasticus Graeco-slavicus* 1863. године фалсификовати историјски лик Стефана Првовенчаног¹⁴⁶.

Резултати овакве тенденциозне, функционалне, псеудисторијске науке имали су своје конкретне последице на култове српских светитеља у XVIII столећу. Најбољи доказ за то је покушај замене идентитета светитељских моштију, повезан са жељом да се мошти неког српског светитеља прогласе римокатоличким. Наиме, после пада Илока под Турке (1526) из иловачког фрањевског самостана нестале су мошти Ивана Капистрана¹⁴⁷. Канонизација Ивана Капистрана извршена је 1724. године, али његово тело ни тада није пронађено. Видећи то као озбиљан недостатак култа, илочки фрањевци су тада почели тврдити да су мошти Стефана Штиљановића уствари Капистранове мошти¹⁴⁸. Разлог за такву аналогију нашли су у чињеници да су обојица били са истог подручја и да су ратовали против Турака, те их та сличност до те мере зближава да се могу поистоветити. Овакви покушаји фрањеваца убрзо су осујећени због постојаног народног предања и чињенице да је култ Стефана Штиљановића био већ дубоко укореван и познат широм простора где је наш народ живео. Папска курија је услед недостатка решења отишла даље, тврдећи да су мошти кнеза Лазара у ствари тело фрањевачког проповедника¹⁴⁹, али се и овај покушај завршио на исти начин као и претходни. Будући да култ Ивана Капистрана није задобио присталице на подручју тадашње Славоније, опасност је била само привремена. Тезу да су Штиљановићеве мошти аутентичне и да није у питању тело Ивана Капистрана, доцније је још једном аргументовано потврдио Мита Костић на основу антропометријских података¹⁵⁰.

¹⁴² Košić, *Teolog Franjo Ksaver Pejačević*, 186. Никола Радојчић је први који је у нашој средини учинио детаљно вредновање Ксавијеровог историчарског рада. Види опширније: Nikola Radojčić, „Istorija Srbije Franje Ksavera barona Pejačevića“, *Razprave Znanstvenega društva za humanistične vede* 5–6 (1930): 253–304; Овом темом у новије време бавила се и Нина Чвир. Види: Нина Владимировна Чвирь, „История Сербии Франциска Ксаверия Пеячевича в общественной жизни и церковной истории сербского населения монархии Габсбургов в XVIII веке“, у *Проблемы славяноведения в трудах молодых ученых*, ред. С. И. Данченко (Москва: Институт славяноведения РАН, 2006), 42–58.

¹⁴³ Овде најпре мислимо на Кошићев закључак који гласи: „Пејачевић се у својим теолошким делима обилно служио повјешћу. Он је приступао повјести озбиљно и знанствено. Није кривотворио повјест и није извртао чињенице“. Види: Košić, *Teolog Franjo Ksaver Pejačević*, 230.

¹⁴⁴ У прилог томе сведочи чињеница да су његови трактати нашли место у знаменитој латинској патролошкој збирци (J.P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, vol. V (Pariz: 1867), 711–924. Види: Miroslav Vanino, *Isusovci i hrvatski narod*, knj. I (Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1969), 222.

¹⁴⁵ Упечатљиво је Ксавијерово виђење историјске улоге краљева Драгутина и Милутина које он сматра зачетницима шизме. Види: Чвирь, *История Сербии Франциска Ксаверия Пеячевича*, 50–51.

¹⁴⁶ Опширније: Борис Стојковски, „Римокатоличка рецепција житија Стефана Првовенчаног – Светог Симона, историја, култ, прозелитизам“, у *Српска краљевства у средњем веку*, ур. Синиша Мишић (Београд: Филозофски факултет, Одељење за историју, Центар за историјску географију и историјску демографију; Нови Сад: Филозофски факултет, Одсек за историју; Ниш: Универзитет, Центар за византијско-словенске студије; Краљево: Град Краљево, 2017), 199–215.

¹⁴⁷ О Ивану Капистрану његовим везама са српским владарима: Stanko Andrić, „Saint John Capistran and Despot George Branković: An Impossible Compromise“, *Byzantinoslavica* 1–2 (2016): 202–226.

¹⁴⁸ Костић, *Стеван Штиљановић*, 43–48; Милеуснић, *Свети Стефан Штиљановић, ратник и светитељ*, 79–87.

¹⁴⁹ Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 263.

¹⁵⁰ Костић, *Стеван Штиљановић*, 47–48.

На основу наведених чињеница видимо да је Римокатоличка црква XVIII века знала за култ Светог Саве као и за култове других српских светитеља. Користећи то, поједини римокатолички историчари циљано су уобличавали историју тих култова у сврху свог пропагандно-конфесионалног програма. Ту најпре мислимо на дела Ивана Томка Марнавића и Фрање Ксавијера Пејачевића. Без обзира на намену и обимност њихових радова, примећујемо да они нису имали никакав стварни утицај на црквени и политички живот у Карловачкој митрополији. Такође, српска историографија XVIII века потпуно је игнорисала њихово постојање.

1.3 Српски светитељи у националној историографији XVIII века

Српска историографија XVIII века на тлу Карловачке митрополије представљена је делима грофа Ђорђа Бранковића¹⁵¹, Павла Јулинца¹⁵² и Јована Рајића¹⁵³. Све до појаве *Историје* Јована Рајића *Хронике* грофа Ђорђа Бранковића сматране су најутицајнијим историјским делом српске књижевности барока. Гроф Ђорђе Бранковић, или гроф државе Светог Саве¹⁵⁴, у уводу својих *Хроника* написао је да је у јесен 1693. године патријарх Арсеније III Чарнојевић наручио писање овог дела како би себи и српским првацима дао што више материјала за одбрану вере и народних захтева у монархији¹⁵⁵. Централну тачку приказивања националне историје чине свети српски краљеви, цареви и деспоти као велики властодршци Илирика представљајући утелотворење националних врлина, међу којима се посебно истичу побожност, приврженост Богу и вера у Њега. Попут хагиографија којима је указано на повезаност са традицијом владарских житија, у *Хроникама* су стилизовани пасуси којима се описује светачки живот владара¹⁵⁶. У њима се сасвим хагиолошки описују чуда над гробом краља Милутина, Стефана Дечанског као и чуда над моштима цара Уроша¹⁵⁷. Сродност појединих историјских извештаја грофа Бранковића са старим стилем српске средњевековне хагиографије, учинила је да текст *Хроника* буде формативна основа која ће својим присуством утицати на образовање будућих химнографских састава у част српским светима.

¹⁵¹ У питању је дело *Хронике славеносерпске*. Аутограф текста *Хроника* чува се у Библиотеци српске патријаршије под сигнатуром ПБ Рс 90. Текст је критички за штампу приредила Ана Кречмер. Види: Ђорђе Бранковић, *Хронике славеносерпске*, приредила Ана Кречмер, Критичка издања српских писаца, књ. VII (Београд: САНУ, 2008) и Ђорђе Бранковић, *Хронике славеносерпске*, приредила Ана Кречмер, Критичка издања српских писаца, књ. VIII (Београд: САНУ, 2011). Текст *Хроника* је у XVIII веку и поред доцније написаних историја задржао своју популарност. Познат је један извод из *Хроника* сачињен 1770. године, као и цео препис *Хроника* сачињен од скриптора Вартоломеја у манастиру Крушедолу 1774. године. Потом је 1778. монах Вартоломеј начинио још један кратак извод из тог дела. Мирослав Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, II (Београд: Драганић; Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине, 2008), 289.

¹⁵² Види: *Краткое введеније в історію происхожденіа славено-сербскаго народа*, сочинено Павломъ Юлннцемъ, Въ Венецији 1765.

¹⁵³ Види: Иоанн Раичъ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ*, I–IV (Въ Виѣниѣ, при Стефанѣ Новаковичѣ 1794).

¹⁵⁴ Ова грофовска титула сачињавала је званични део његове племићке титулатуре. Види: Гаврило Витковић, *Споменици из будимског и пештанског архива*, збирка прва (Београд, Државна штампарија 1873), страна не садржи пагинацију. Према нашем бројању у питању је 5 лист.

¹⁵⁵ Мирослава Костић, *Деспот Георгије II Бранковић (1645–1711): уобличавање култа првог модерног патриотског хероја код Срба* (Београд: Филозофски факултет, 2014), 68–70. Готово сва имена српских светитеља која ће се наћи у Раковачком србљаку 1714. године претходно су посведочена у кореспонденцији патријарха Арсенија III Чарнојевића и деспота Георгија Бранковића, где патријарх подсећа Грофа на заједничке славне корене. Види: *Зборник дијака Вељка Поповића* (1704. год.), ПБР Рс 36, л. 91–94.

¹⁵⁶ Костић, *Деспот Георгије II Бранковић* (1645–1711), 85.

¹⁵⁷ Ђорђе Бранковић, *Хронике славеносерпске*, приредила Ана Кречмер, књ. VII, 286; 348–349; 281.

Посебан траг у химнографији XVIII века оставила је једна хагиолошка епизода везана за сукоб краља Уроша Милутина с бугарским царем Шишманом коју је гроф Бранковић уврстио у састав своје историје преузивши је из Даниловог зборника¹⁵⁸. Архиепископ Данило II у свом зборнику *Животи краљева и архиепископа српских* опширно описује живот краља Милутина. У поглављу где слика Милутинове борбе с кнезом Шишманом и Татарима, описује њихов упад у Србију 1292. године: „Овај (Шишман) скупивши триклету јерес татарског народа и своје војнике, изненада уђе са војском у државу овог благочестивог краља до места званог Хвосна, и кад су хтели ући у место звано Ждрело, да узму тадашње велико наслеђе Дома Спасова тј. Архиепископије¹⁵⁹, нису могли. Но ту, побеђено силом Господњом и молитвама Светог архијереја Христовог Саве, би избијено велико њихово мноштво. Те ноћи кад су стајали близу тог места звано Ждрело, молитвама својих угодника Светог Симеона, Светог Саве и архијереја Христова Светог Арсенија који ту лежи у дому Светих апостола, јави им Бог велико знамење страха, такво знамење да су видели велики огњени ступ где силази с неба, од кога су излазиле пламене луче и са јарошћу паљаху лица њихова, и огњени људи са оружјем у рукама, са великом жестином гоњаху их секући њихове пукове“¹⁶⁰.

Ова епизода из *Житија* краља Милутина временом ће добити своју химнографску реализацију, која ће током XVIII века, захваљујући историографији грофа Бранковића, бити редигована и проширена и као таква уврштена у састав Свете архијерејске литургије. Тачније, песнички уобличени текстови који прослављају заступништво српских светитеља формирали су посебно последовање везано за дочек архијереја. О томе нам сведочи рукописна *Стихологија* Максима Рачанина преписана у манастиру Ремети 1723. године. Основу овог кратког последовања чини тропар (Трје свѣтилникѣи свѣтозарнѣ)¹⁶¹ именован као *Достгонна тремь свѣтилникѣи свѣтозарнѣ*, допуњен општим тропаром Светом Сави и Светом Симеону (Иже топлые заступники) који ће се појати при уласку архијереја у храм. Први тропар (Трје свѣтилникѣи свѣтозарнѣ) који преноси наратив Даниловог житија, познат је из преписа из XVII века и као такав пренет је и у XVIII век¹⁶². Други пак тропар у основи је заједнички тропар Светом Симеону и Светом Сави и припада њиховом Параклису¹⁶³. У

¹⁵⁸ Исто, 266–267. Овај наратив преузео је доцније и Јован Рајић. Види: Раичъ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ*, II, БМС Р18Ср II 48/2.2, 455–457; Сравни: И. Шпадијер, „Јован Рајић и Данило II“ у *Јован Рајић, живот и дело*, ур. Марта Фрајнд (Београд: 1997), 95–97.

¹⁵⁹ У питању је манастир Пећке патријаршије а не манастир Жича. Мора се признати да је Дом Спасов првобитни назив жичког храма, али се по преношењу седишта Српске архиепископије у Пећ, за време архиепископа Арсенија I, дословно преноси и назив храма. Иначе, најстарија црква у скупини црква Пећке патријаршије била је посвећена Светим апостолима, а грађена је по узору на храм манастира Жиче. Архиепископ Арсеније пренео је седиште архиепископије из Жиче у Пећ 1253. године. Раичъ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ*, II, 456.

¹⁶⁰ Архиепископ Данило II, *Животи краљева и архиепископа српских*, текст превео Л. Мирковић (Београд: СКЗ 1935), 88–89.

¹⁶¹ Основну верзију овог тропара чини свјетилен који помиње само Светог Саву и Светог Симеона и потиче из најстарије сачуване верзије *Заједничког канона Симеону и Сави* из времена деспота Стефана Лазаревић. Данас је то рукопис под сигнатуром МСПЦ Грујић 3–I–3. На крају заједничког канона исписан је свјетилен *Двоје свѣтилники свѣтозарније*. Миланка Убипарип и Владан Тријић, „Непознати параклис светоме Симеону и светитељу Сави“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 76 (2010): 49–50.

¹⁶² Најстарији тропар који заједно помиње ову тројицу светитеља налази се у *Стихологији* из 1630. године. У питању је рукопис ПБ Рс 6, који засебно посматран чини зборник литургијских састава. Овај тропар је највероватније састављен по узору на свјетилан из службе Тројици Светитеља: Василију Великом, Григорију Богослову и Јовану Златоустом. Из овог свјетилена преузет је први стих (Трје свѣтилникѣи свѣтозарнѣ). Зоран Ранковић, „О неким мало познатим литургијским и књижевним саставима у српскославенској рукописној традицији“, *Црквене студије*, 16/2 (2019): 586–587.

¹⁶³ Овај тропар се помиње први пут у Карејском служебнику средине XIV века (РНБ. Погод 37). Предраг Миодраг, „Заједнички тропар и кондак Преподобном Симеону и Сави“, у *Спаљивање моштију светог Саве (1594–1994)*, ур. Сава Вуковић и др. (Београд: 1997), 106–107; Заједнички тропар и кондак, Светом Сави и

XVIII веку под утицајем првог тропара (Трїе свѣтлннкын свѣтозарнїе) заједнички тропар Светом Симеону и Светом Сави (Нже топлые застоупники) проширен је именом Светог Арсенија, док ће тропар Трїе свѣтлннкын свѣтозарнїе назван Достоина тремя свѣтлннлем[ь] у XVIII веку добити и свој нови назив и зваће се Троп[а]р ѡбци пр[ε]подобнымъ. сѹмевнѹ и свѣтлннлїю савкы и арсенїю срѣвкым[ь]. гл(а)сѣ.

Ова, наизглед скромна редакторска интервенција, представља очигледан корак ка химнографском обједињавању култова српских светитеља у XVIII веку. Тада се, у првим деценијама столећа, већ стабилном средњевековном култу свештене двојице Светог Симеона и Саве¹⁶⁴, постојано придружује и култ Светог Арсенија, у чијем се лику препознаје славна прошлост Пећке патријаршије. Тако уобличена химнографија постаје саставни део литургијских радњи. Текст дочека архијереја, према Стихологији из 1723. године гласи: Ђгда приходит ѡрхїерен кѹ монастырь поуть троп(а)р храмѹ. таж(ε) догмачь ѡ го глас(а). Потом троп[а]р. ѡбци пр[ε]подобнымъ. сѹмевнѹ и свѣтлннлїю савкы и арсенїю срѣвкым[ь]. гл(а)сѣ ѣ. Трїе свѣтлннкын свѣтозарнїе . пр[ε]п[о]д[о]бныє и б(о)гоносныє ѡ(т)це наше и оучителїе. сѹмевна нже кѹ пр[ε]п[о]д[о]бных[ь] мѹроточца. савѹ чудотворца¹⁶⁵ , сѹ сѹ арсенїем чудотворцемъ¹⁶⁶. нже кѹ пѣснѣхъ доборогласных[ь] вхси да възхвалимъ¹⁶⁷.

Богородичан: Нже радость агг(ε)ла прїемши и рождшїи. зыждителїа своегѡ д(ѣ)во. сп(а)си члвк величающїихъ. Потом:

Тропар гл(а)сѣ ѣ: Нже топлые застоупники прѣдстателїе кѹ скрѣтѣх и напастѣх нмоущїе; сѹмевна преподобнагѡ. и савкѹ прѣосвѣтлннлїа. сѹ Арсенїем чуд[о]творцемъ припадаемъ кѹ нимъ сѹ вѣрою тако да м(о)л(н)твѡми нхъ ѡ напастн избав(а)льше. По дльгѹ бл(а)говѣрно спасан б(ѡ)га прославим гл(гол)ющїе. Слава прославлшю кѹ чудесы. Слава избавляющемѹ нас ѡ скорѣтн и бѣд м(о)л(н)твѡми вашими¹⁶⁸. Напоследку следи кондак:

Во(н)д(акъ) гл(а)сѣ ѣ

Симеону, сачуван јен у смедеревском препису *Параклиса Светом Симеону и Светителю Сави* из XV века. Убипарип и Тријић, *Непознати параклис Светоме Симеону и светителю Сави*, 57; О тропару опширније: Ђорђе Сп. Радојичић, „Заједнички тропар и кондак Симеону Немањи и Сави од старог српског књижевника Теодосија“, *ЗМСКЈЗ* (1955): 160–161; Штампано издање *Канона на осам гласова у част светитеља Симеона и Саве*, хиландарско издање из 1776. године, не помиње овај тропар и кондак. Види: Теодосије Хиландарац, *Канони Симеону и Сави* (Венеција: Димитрије Теодосије, 1776), БМС Р18Ср III 10.1

¹⁶⁴ Идеја обједињавања молитвеног заступништва српских светитеља је веома стара. Има своје корене у средњевековљу, тачније у времену краља Милутина. Опширније: Смиља Марјановић Душанић, „Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина“, *ЗРВИ* XLI (2004): 235–248; А.А. Адашинская, „Функции парного культа Симеона и Савы сербских: от афонского монашества до национальных святых“, у *Европа святых*, С.А. Яцык (Санкт-Петербург, Алетейя, 2018), 177–207.

¹⁶⁵ У *Стихологији* из 1630. год (ПБ Рс 6. л.94) стоји: и савѹ прѣосвѣтлннлїа. Види: Ранковић, *О неким мало познатим литургијским и књижевним саставима у српскословенској рукописној традицији*, 590.

¹⁶⁶ У *Стихологији* из 1630. год (ПБ Рс 6. л.94) стоји: сѹ арсенїем свѣтлннлїем[ь]. Исто

¹⁶⁷ Као појединачни испис овај тропар се може наћи у *Литургијском зборнику*, краја XVII са додацима из XVIII века. Види: *Литургијски зборник* (XVII–XVIII век), МСПЦ Гр 22, л.113; као и у *Стихологији* из манастира Ораховице, са почетка 18. века, Види: *Стихологија из манастира Ораховице* (XVIII век), МСПЦ Гр 30, л.164.

¹⁶⁸ Као појединачни испис овај тропар се може наћи у *Црквеном зборнику* Гаврила Стефановића Венцловића. Види: Гаврило Стефановић Венцловић, *Црквени зборник* (1730–740), САНУ 140, л. 247–248.

СѸМЕШН ДН(Е)СЬ ИЗ СЛВКОЮ БЛ(А)ЖЕННЫМЬ ПРИШ(Е)ДЪШЕ Д(Ъ)ХОМ. СѸ НАПАСТЕН
 ИЗБАВЛЯЮТ СГАДО СКОЕ. СІН БО ТРОНИѸ ПРОПОВѢДАВШЕ ЕДНАГО Б(ШГ)А. ЦРКВЫ ОУТВѢРЖЕНІЕ
 НЕПОКОЛѢНМО ГЛВНШЕСЕ. НЖЕ ВЪ П[РЕ]ПОД[О]БНЫХ МѸРОТЧОЦЬ. И ВЪ С[ВѢ]Т[И]Т[Е]ЛНХ
 ЧЮДОТВОРЦЫ. СІН БО И ВЪ БРАНЦѸХ НЕПОВѢДИМН ПОБОРНИЦИ ГЛВЛЯЮТСЕ. Ц(А)РЕМ
 БЛ[А]ГОЧ[Е]ТІВІМ ПОХВАЛА. И ЛЮДЕМЪ СВОИМЪ ОУТВѢРЖЕНІЕ¹⁶⁹.

После *Хроника* грофа Ђорђа Бранковића, у Карловачкој митрополији XVIII века јављају се зачеци модерне српске историографије, лишени хагиографских тенденција. Стари српски стил, како га Рајић назива, биће замењен покушајима критичке историографије¹⁷⁰. У таквом приступу представе Срба владара-светитеља све више се одвајају од своје старе црквене основе, те долази до њиховог лаицизирања и инсистира се на њиховом световном карактеру. То се најпре догодило у делу Павла Јулинца, *Краткое введеніе в исторію*, штампаном у Венецији 1765. године¹⁷¹. Павле Јулинац је наш први рационалистички писац¹⁷². Његови примарни извори су дела историчара Дифрена¹⁷³, као и повремено укључивање сведочанстава Мавра Орбина обликованих под утицајем Јана Томке Саског¹⁷⁴. Помињање Јулинца у оквиру ове теме не чинимо због његових стварних доприноса развоју култова српских светитеља, него да би се испоштовао континуитет појављивања истраживача у српској историографији XVIII века. У 189 страна своје историје, Јулинац даје само три напомене које нам указују на светитељско поштовање наших владара. Када пише о краљу Владиславу, он помиње да је он пренео мошти Светог Саве из Трнова у Милешеву¹⁷⁵. Потом, када пише о Стефану Дечанском, напомиње без дужег описа чудесни чин враћања вида Дечанском краљу¹⁷⁶ и напослетку даје у фусноти сведочанство о паљењу моштију Свете породице Бранковић и од сачуваних моштију помиње честице светитељских тела¹⁷⁷. Ни на једном месту у својој *Историји* Јулинац не користи назив свети за било ког српског владара, осим када успутно спомиње њихове мошти – Светог Саве и Светих Бранковића. Павле Јулинац Немањиће назива трећим редом српских краљева и наглашава да су и њихови преци били грчког исповедања, тј. православни¹⁷⁸, директно сузбијајући непожељне инсинуације унијатске пропаганде. Он своје историјско казивање закључује коментаром о Великој сеоби за време патријарха Арсенија III Чарнојевића. У поменутој *Историји* српски светитељи су приказани искључиво из своје историјске перспективе без значајнијих указања на њихово светитељско поштовање.

За разлику од Павла Јулинца, Јован Рајић је написао знатно волуминозније, четворотомно дело под насловом *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгаръ,*

¹⁶⁹ *Стихологија* (1723. год.), МСПЦ Гр 27, л. 150.

¹⁷⁰ Модерна историографија XVIII века најпре је инсистирала на обједињавању што већег броја извора у прилог веродостојности рада. Стога, Рајић у предговору своје *Историје* помиње најавторитативније изворе старе српске историографије доказујући на тај начин да су му познати и да их је користио. Види: Раичъ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ*, I, Предисловие, нема пагинацију. Према нашем бројању у питању је 28–29. страна.

¹⁷¹ Мирослава Костић, „Просветитељско схватање уметности“, у *Зборник народног музеја XVIII–2* (2007): 267.

¹⁷² О Павлу Јулинцу и његовом раду опширније видети: Ристо Ковјанић, „О Павлу Јулинцу“, *ЗМСКЈ I* (1953): 38–49.

¹⁷³ У питању је француски правник, лексикограф, историчар и византолог Шарл Дифрен Диканж. Дифрена користи и Јован Рајић. Помиње га у свом *Каталогу аутора* којим се користио, под редним бројем 18, именом Дуфренсе Карол. Раичъ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ*, I, Предисловие. Нема пагинацију. Према нашем бројању у питању је лист 39–40.

¹⁷⁴ Опширније: Ковјанић, *О Павлу Јулинцу*, 35–36.

¹⁷⁵ Јулинацъ, *Краткое введеніе в исторію*, 60.

¹⁷⁶ *Исто*, 67.

¹⁷⁷ *Исто*, 129–130.

¹⁷⁸ *Исто*, 48.

Хорватовъ и Сербовъ. У Предговору љубитељима историје он је објавио и разлог зашто је настало његово дело. То је жеља да се читатељи подстакну на подражавање добродетељима и одвраћање од злих дела, то јест, да навикну подражавати својим прецима у врлинама и храбрости. Као посебан пример наводе се врлине Стефана Дечанског: „Можемо ли Стефану Урошу Дечанском краљу у трпљењу кротости и смирењу, љубљењу непријатеља и другим добродетељима поревновати? Зар такве његове добродетељи неће и Историја описати?“¹⁷⁹ Ако имамо у виду да је рукопис настао најкасније до 1768. године,¹⁸⁰ а да су *Правила молебнаја свјатих сербских просветителеј* штампана 1761. године, можемо између њих уочити извесну сличност, тачније, идентичан мотив њиховог настанка. У предговору Римничког Србљака стоји: „У част светопоменутих светитеља, на корист и богомољство светих обитељи и цркви српских; у спомен и на подражавање православном српском роду“¹⁸¹. Мотиви спомена тј. памћења и подражавања су јасно уочиве споне ове две литерарне целине. Јован Рајић у својој другој књизи *Историје* отпочиње казивања о светородној лози Немањића. Поред живота краљева и царева српских, он је после живота Стефана Првовенчаног записао поглавље *О светом Сави првом архиепископу српском*¹⁸². Он сам признаје да ће о њему написати онолико колико је потребно његовој намери док читаоца упућује да о чудима чита у црквеном Патерику¹⁸³. У даљем тексту *Историје* писац поклања особиту пажњу деспотима Бранковићима, Јовану, Максиму и мајци Ангелини. Ту се издваја сцена обретења моштију владике Максима и трагични догађај паљења моштију страдалне породице, 1716. године¹⁸⁴. Када говори о блаженој кончини владара немањићког периода, Рајић се користи *Зборником* архиепископа Данила, редовно напомињући где се налази тело светитеља. Мешајући извештаје западних историчара са црквеном историјом, он приказује сакралну топографију светитељских моштију, стварајући за тај тренутак неопходну научно-аналитичку, аргументовану слику култова српских светих. Значајно је приметити да ни Јулинац ни Јован Рајић у својим историјама не спомињу кнеза Стефана Штиљановића. Разлог треба тражити у чињеници да Свети Стефан Штиљановић није био династички владар, а да су Рајић и Јулинац при сликању националног идентитета инсистирали на континуитету и прејемству владарских лоза.

Пре него што је завршено штампање *Историје* Јована Рајића, њен издавач Стојан Новаковић најавио је 1793. године будуће издање и сачинио *оглас на књигу*, унапред је представљајући широј читалачкој публици. Новаковић је штампао најпре кратак синопсис садржаја коме су претходиле похвалне речи у корист будућег дела: „Цео овај садржај превазилази сваку похвалу, захваћен из 61 аутора страног и домаћег, раздјелен је на књиге и главе којима је придана посебна пажња“¹⁸⁵. Квалитетан Рајићев историографски рад огледао се и у преводима¹⁸⁶. За разлику од штива које је превео, његова историја је знатно обимнија, потпунија и богато је илустрована.

¹⁷⁹ Раичъ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ*, I, Предисловие, нема пагинацију. Према нашем бројању била би страна 27–28.

¹⁸⁰ Рукопис је штампан тек 1794/95. Ђорђе Ђурић, „Рајићева Историја у српској историографији XVIII века“, *Јован Рајић, историчар, песник и црквени великододстојник*, 196.

¹⁸¹ *Правила молебнаја* (1761. год.), БМС Р18 Ср II 47.1, л 1.

¹⁸² Раичъ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ*, II, 339–349.

¹⁸³ *Исто*, 340.

¹⁸⁴ Раичъ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ*, III, 333–335.

¹⁸⁵ Стојан Новаковић, *Оглас на књигу Јована Рајића 1793. год.*, БМС РОбСр II 2.1, л. 2.

¹⁸⁶ Јован Рајић је 1793. године превео и *Кратку историју Србије, Раса, Босне и Раме* по плану Вилхема Гутрија и Јована Грауа и других учених аутора. Текст је преузет из 55. тома опште историје и преведен је с немачког на словенски језик. Рајић је дело посветио ученом митрополиту Стефану Стратимировићу. У питању је дело: *Краткал Серблин, Расин, Босни и Рамы кралевствъ Негориа, въ Киненѣ, по плану Вилхема Гутри и Иоанна Грау и по иинныхъ ученныхъ англѣзовъ... и съ нѣмецкаго на словенскн языкъ преведѣнна и краткими*

Поред имена српских владара, Рајић је својој *Историји* придодао и њихове уопштене илустративне портрете по критеријумима барокне естетике. У *Историји разних словенских народа* коју ковиљски архимандрит Јован Рајић штампа у Новаковићевој штампарији у Бечу 1794/95. године налазе се бакрорези са лаицизираним ликовима српских владара-светитеља, где се лик светитеља јавља у форми идеализованог историјског портрета без светитељских атрибута. На оваквом начину презентације инсистирао је сам митрополит Стефан Стратимировић. Новаковић је тражио од митрополита да му као графичке предлошке пошаље *Стематологију* и *Правила молебнаја* Синесија Живановића, како би из тих књига узео образе српских владара, међутим, митрополит је захтевао да се не сликају светитељски ореоли, а да се монашко одјејаније замени царским орнатом јер, како митрополит каже: „Елико бо дела их, промени житија на чин монашески, их благочестија, свјатини и кончини живот касајетсја, то и тако из историји читателем јавлено будет“¹⁸⁷. Митрополитов поступак је сасвим разумљив ако се има у виду тадашњи историјски контекст. Питање броја српских светитеља у месецослову решавала је аустријска власт и, као последица државних редуција, уклоњени су сви заповедни празници српским светитељима осим празника Светог Саве. Националну и верску одбрану Срби су морали да помере са верског плана на план активног буђења историјске свести¹⁸⁸. Код Рајића и Јулинца мученичка смрт цара Уроша, убијеног од Вукашина, добија и своје историографско упориште¹⁸⁹. Поменути догађај је код историчара посматран у светлу несрећних династичких сукоба и незрелих политичких амбиција властеле, и виђен је пре као злосрећни ток историје него ли као основа за царев мученички култ.

У последњој деценији XVIII века настало је још једно важно историографско дело а то је *Историја српског народа* Симеона Пишчевића. Пун наслов овог дела гласи: *Извѣстїе Собраное изъ разныхъ авторокъ и въведеное въ исторїи превадомъ на славенски языкъ, о народѣ славенскомъ о Нырий, Сербый, и вѣдѣхъ тѣхъ Сербскон націй бывшихъ князѣн, королѣн, царен и деспотокъ, также нѣкоторыя появленїи о Грецій, Турцій и о бывшихъ давнѣмъ венгерскомъ Бѣнчѣ а напоследокъ о виходѣ Сербскаго народа въ Россїю*¹⁹⁰. Књигу је сачинио генерал мајор Симеон Пишчевић приликом свог боравка у Русији. Историју је почео да пише 1775. године, а завршио је писање 1795. године. Историографски концепт који је аутор представио у свему одговара зачецима критичке историографије уз употребу релевантне литературе, али нам не говори много о поштовању српских светитеља. За Светог Саву се наводи да је то *исти онај Сава који се помиње у синаксару за дан 11. јануар, Свети Сава архиепископ српски*¹⁹¹. Датум у синаксару је потпуно разумљив ако имамо у виду да је Пишчевић своје дело писао у Русији и са жељом да га представи руској читалачкој публици. Особеност Пишчевићеве *Историје* у односу на све раније српске историографе XVIII века састоји се у томе да он једини помиње име Светог Стефана Штиљановића. Иако то чини у фусноти, када описује порекло последњег босанског краља Стефана, податак је од посебне важности. Дословно стоји записано: „Овај краљ Стефан није онај што је назван Шкриљановић, који почива у кивоту у манастиру Шишатовоц у Сирмији на Фрушкој Гори, мада у другим историјском изворима нема података о томе како се звао. Срби га називају краљем. Још се зна да је његова супруга била угарског порекла и да је саградила камену

примѣчанїи изъ иеннаго Іванномъ Раичемъ архїандрїтомъ, въ вѣннѣ при благородномъ Г. Стефанѣ Новаковичѣ 1793, БМС Р18Ср II 50.1.

¹⁸⁷ Дејан Медаковић, *Путеви српског барока* (Београд: Нолит, 1971), 274.

¹⁸⁸ Костић, *Просветитељско схватање уметности*, 268.

¹⁸⁹ Јулинац, *Краткоке введеније в ѿсторїю*, 79; Раич, *Исторїя разныхъ славенскихъ народовъ*, II, 675.

¹⁹⁰ Пишчевићев аутограф се данас чува у Архиву САНУ под бројем 9238.

¹⁹¹ Симеон Пишчевић, *Историја српског народа*, превели Ненад Спасић и Милица Спасић (Нови Сад: Академска књига; Шид: Народна библиотека Симеон Пишчевић, 2018), 203.

цркву у Доњој Славонији код малог места Моровића на реци Босуту, где је и данас¹⁹². Овом последњом допуном видимо да су сви српски светитељи који су прослављани у XVIII веку имали своје место не само у богослужбеним књигама Карловачке митрополије, него и у првим штампаним националним историјама, где су описане њихове историјске заслуге али и потврђена сведочанства о постојању њихових светитељских култова.

1.4 Друштвено-политичка рецепција светитељског култа

Да бисмо правилно сагледали улогу култова српских владара и светитеља у репрезентативном и идентитетском програму Карловачке митрополије XVIII века, најпре морамо анализирати улогу светитељског култа у простору барокног света, у ширем верско-националном контексту. Светитељски култови су у простор друштвеног живота ступили врло рано. Најпре су поштовани култови мученика¹⁹³, потом су развијани култови подвижника и анахорета, затим култови угледних епископа и напослетку култови светих владара¹⁹⁴. У источнохришћанској пракси целовит модел култа обухватао је три важна момента. На првом месту су хагиолошко-литургијски састави, чија је функција пре свега обредна¹⁹⁵, затим визуелно-материјални елемент, отелотворен у икони светитеља и трећи моменат односи се на светитељске мошти које се излажу виђењу и додиру¹⁹⁶. Сви ови елементи функционисали су и као интегрални део друштвене и државничке динамике¹⁹⁷.

Светитељски култ изван простора богослужења посматран је двојачко: као политичко-идентитетски чинилац¹⁹⁸ и као конститутивна основа верског патриотизма¹⁹⁹. Идеја о улози националних светитеља и његовом верско-политичком значају била је позната и српској средњовековној култури²⁰⁰. Политичка функција светитељства однегована је још у светлу

¹⁹² Исто, 244.

¹⁹³ Најстарија сведочанства везана су за култ Поликарпа, епископа Смирноског. Види: Leszek Misiarczyk, „The Beginning of the Cult of Relics in Martyrium Polycarpi“, *Series Byzantina* XIV (2016): 13–23.

¹⁹⁴ Најпре се почело са поштовањем владара мученика (7–11. век), док се иницијативе за стварање светих династија (beata stirps) стварају у 11. веку. Klaniczay Gabor, „Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity“ у *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, John H. Arnold (Oxford: Oxford University Press, 2014), 220; Griffin, *The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus*, 229–243.

¹⁹⁵ Јелка Ређеп као основне култне списе наводи: житије, службу и похвалу. Јелка Ређеп, *Старе српске биографије* (Нови Сад: Прометеј, 2008), 6.

Обред, по речима Николе Кавасиле, треба разумети као почетак постојања оних који су у Богу и који живе са Богом. Џон Мајендорф, *Византијско богословље*, превела Јелена Ђ. Олбина (Крагујевац: 2008), 258.

¹⁹⁶ Поповић, *Под окриљем светости*, 139; О историји поштовања реликвија види: Robert Wiśniewski, „Eastern, Western and Local Habits in the Early Cult of Relics“, *Studia patristica* 91 (2017): 283–296. О врстама светитељских тела опширније: Смиља Марјановић Душанић, *Свето и пропадљиво* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2017), 283–363.

¹⁹⁷ Индикативна је чињеница да је Константинопољ пре 1204. године имао 3600 реликвија од око 476 различитих светитеља од којих је велики број чуван у палати, у посебно грађеним црквама. Ioli Kalavrezou, „Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the cult of Relics at the Byzantine Court“, у *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. by Henry Maguire (Washington: Dumbarton Oaks, 1997), 53.

¹⁹⁸ Опширније: Поповић, *Ризница спасења, култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији*, 313–337. За пример других средина видети: В. А. Ткачук, „Култура древнерусских святых в Киевской митрополии XVII и первой половины XVIII века, как инструмент исторической и политической легитимации“, у *Нарративы руси конца XVI – середины XVIII века в поисках своей истории*, А. В. Доронин (Москва: Политическая энциклопедия, 2018), 384–408.

¹⁹⁹ Симић, *За љубав отаџбине*, 76–88.

²⁰⁰ У периоду средњовековља српске државе светачки култови били су постављени у саме основе државности и црквености. Даница Поповић, „Национални пантеон– светачки култови у темељима српске државности и црквености“, у *Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, ур. Драган Војводић, Даница Поповић (Београд: Српски комитет за Византологију; ЈП Службени гласник, Византолошки институт САНУ, 2016), 123–

византијске империјалне идеологије где је почивала на идеји универзалности земаљског и небеског царства²⁰¹. Светитељи новооснованих држава и црква постепено су уобличавали националне светитељске хорове, одражавајући тако и нови земаљски поредак. Укључивање националних светитеља у јерархију небеског царства утврђивало је легитимитет новоустројених државних и црквених институција. Формирањем светородне лозе националних светитеља утврђивало се право на опстанак политичке и црквене самосталности²⁰². При томе, култ светих владара имао је нови кохезивни потенцијал, јер су култови светих владара запечатали сарадњу Цркве и државе у новохристијанизованим земљама²⁰³.

Политизација светитељског култа, која се најпре везује за средњовековне владарске помене, најобухватније је вреднована кроз методолошко упориште Јиргена Петерсона. Петерсон је указао на чињеницу да су религиозни и политички аспекти култа од самог почетка били тако испреплетани да је често немогуће раздвојити њихову примарну и секундарну функцију. Он сматра да однос политике и култа треба изучавати као историјску појаву, истичући да се култ светитеља и њихових реликвија може сматрати „политичким“ уколико разлози због којих је настао имају такав карактер, као и циљеви којима је служио и поруке које је носио²⁰⁴. Слично поменутоме сматра и Раде Михаљчић тврдећи да је у средњем веку, у коме је спрега Цркве и државе била јака, култ превазилазио верске оквири и добијао један шири друштвени, превасходно политички значај²⁰⁵. За разлику од барокног приступа култу, култ владара-светитеља у Византији био је готово занемарљив – ту је сакралном сматрана институција царства, а не личност актуелног автократора²⁰⁶. Приписани атрибут *политички* и појава названа *политизација култа* најпре треба да буду вредновани кроз призму социјалне присутности и државничке заинтересованости за неки светитељски лик. Свако утицајно присуство светитељских култова изван простора храма, до сада, углавном је тумачено као политизација. Под *политизованим* углом пре ваља разумети патронско-идентитетску улогу²⁰⁷ и поносно сећање на славне узор из прошлости, него на неку прорачунату тактичност која би смерала остваривању нечијих интереса. Таква врста верско-политичке функције светитељских култова била је добро позната високој јерархији Карловачке митрополије XVIII века. Слична појава манифестована је и у римокатоличким круговима, посредством хабзбуршких градско-црквених (*Staatskirchentum*) свечаности²⁰⁸. У случају таквих процесција, јавни друштвени простор постајао би простор презентације

124. Опширније: Boško I. Vojović, „L'idéologie monarchique dans Les hagio-biographies dynastiques du Moyen age Serbe“, *Orientalia Christiana Analecta*, 248 (Roma: Pontificio Instituto Orientale, 1995.).

²⁰¹ Brown, *The Cult of Saints in Late Antiquity*, 117. Опширније: Сјузан Ешбок Харви, „Политизација византијског светитеља“, у *Византијски светитељ*, приредио Сергеј Хејкел, (Београд, ПБФ, Универзитет у Београду), 58–67; Розмари Морис, „Политички светитељ једанаестог века“, у *Византијски светитељ*, 68–80; А. Laiou-Thomadakis, „Saints and Society in the Late Byzantine Empire“, у *Charanis Studies: Essays in Honor of Peter Charanis*, ed. A. Laiou-Thomadakis (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1980), 84–114.

²⁰² Мирослав Тимотијевић, „Serbia Sancta и Serbia Sacra у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије“, у *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. Сима Ћирковић (Београд: САНУ, 1988), 387–388.

²⁰³ Gabor Klaniczay, „The Power of Saints (Patronage and Miracles) in Defining Regional Cohesion and Identity“, у *The Historical evolution of Regionalizing Identities in Europe*, ed. by Dick E.H. De Boer, Nils Holger Petersen, Bas Spierings, Martin Van der Velde (Bern: Peter Lang, 2020), 212.

²⁰⁴ Поповић, *Под окриљем светости*, 251.

²⁰⁵ Мihaljčić, *Lazar Hrebeljanović*, 145.

²⁰⁶ Поповић, *Под окриљем светости*, 251. За разлику од западне Европе, број императора у Византији који су препознати као светитељи знатно је мањи. Види: Apostolos Spanos, „Political Approach to Byzantine Liturgical Text, Approaches to the Text. From Pre-Gospel to Post-Baroque“, *Early Modern and Modern Studies* 9 (2014): 76–77.

²⁰⁷ Пример за то су молбе за посредовање светитеља да се сачува Константинопољ или пак да Господ сачува цара. У исту категорију може се сврстати литијско, јавно прослављање неких реликвија које су се сматрале заштитом царства, на пример Часног Крста. Spanos, *Political Approach to Byzantine Liturgical Text*, 63–81.

²⁰⁸ Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 375.

ауторитета и моћи, што је особито својствено барокном менталитету²⁰⁹. Ова схватања су дубоко прожимала и литургијску праксу²¹⁰.

Аутентичан пример визуелне презентације политичке улоге у прослављању српских светитеља сусрећемо у бакрорезу Христофора Жефаровића, *Свети Сава са српским светитељима дома Немањина из 1741. године*²¹¹. Бакрорез је осмислио патријарх Арсеније IV Јовановић²¹², илустровао га је Жефаровић, а изгравирао Томас Месмер, у Бечу. Повод његовог настанка било је крунисање Марије Терезије за краљицу Угарске 1741. и потврђивање титуле патријарха Арсенију IV Јовановићу (1737–1748) које је уследило неколико месеци касније. Гравура је пре свега литургијска сцена која представља литургијски тренутак, епиклезу. Свети Сава је приказан као начелствујући литург у архијерејској одежди, како стоји у средини сабора српских светих, испред Часне трпезе. На трпези се налазе путир, дискос, Свето јеванђеље, крст и архијерејска митра. Изнад светитеља Саве који благосиља, насликан је голуб који симболизује присуство Духа Светога, сагласно речима епиклезе: „Ниспошљи Духа Светога на нас и на ове Часне дарове“. Око Светог Саве стоје српски светитељи. То су архиепископ Никодим, архиепископ Сава Други, Свети Арсеније Чудотворац и Свети Јефрем. Бочно су монаси и монахиње из владарске куће: монахиња Анастасија, Свети Симеон, Свети Стефан Првовенчани, Света царица Јелена, Свети Теоктист и Свети Давид. Затим су осликани владари који нису били примили монашки подстриг: краљ Стефан Урош Храпави, Свети краљ Владислав, Свети краљ Милутин, Стефан Дечански, цар Урош и кнез Лазар. Овако конципирана представа јасно показује идеју о сабору српских светих, окупљеном око Светог Саве у чину литургијског благодарења. Кроз лик Светог Саве и ликове насликаних архиепископа, патријарх Арсеније IV представља себе као легитимног наследника пећког патријаршијског трона²¹³.

Испод слике налази се изгравирани текст са грбом Немањиног дома и земаља којима је, по мишљењу Цефаровића, владала династија Немањић. То су грбови: Србије, Рашке, Босне, Бугарске, Албаније и Херцеговине. Аутор текста који се налази испод слике је патријарх Арсеније IV Јовановић. Текст започиње речима: „Ревност за дом твој о Немањо славни, изједа ме у дане живота, и тајно и јавно“²¹⁴. Патријарх затим у стиху набраја земље којима су Немањићи владали, а које су сада, под влашћу хабзбуршке круне, срећно ослобођене. Патријарх Арсеније IV Јовановић је кроз стихове изгравираних испод текста поздравио крунисање Марије Терезије за угарску краљицу и дао јој подршку у рату за наследство. Учинио је то мудро. Краљици и царици давао је подршку народа дугог трајања и знамените

²⁰⁹ Јелена Тодоровић, *Ентитет у сенци, мапирање моћи и државни спектакл у Карловачкој митрополији* (Нови Сад: Платонеум, 2010), 14–18.

²¹⁰ Тимотијевић, *Serbia Sancta u Serbia sacra*, 387–388. Примери такве преузете помпезности преносе се и на светотајински живот. То се најочигледније види на примеру хиротоније епископа или у сложеном програму њиховог погребана. Види: Тодоровић, *Ентитет у сенци*, 23–29.

²¹¹ Овај бакрорез је познат и под другим именом: *Свети Сава са јужнословенским православним светитељима*. Анализирајући ликове светитеља Чурчић је дошао до закључка да на бакрорезу није лик српског краља Драгутина, него да је у питању бугарски светитељ истог имена, бивши бугарски хан Тервел, из осмог века. Истовремено, сматра да је и лик Светог Давида преузет из броја бугарских светитеља. Сходно својим претпоставкама, закључује да су бугарски светитељи уврштени по литерарном узору из Орбинијеве историје, с циљем да потврде простор и време патријарашке титуле Арсенија IV Јовановића. Зато он Цефаровићев бакрорез назива *Свети Сава са јужнословенским православним светитељима*. Види: Лазар Чурчић, „Цефаровићева 1741.“, *ЗМСЛУ* 26(1990): 279.

²¹² Патријархов бакрорез манастира Студенице сматра се идејним претечом бакрореза *Свети Сава са светитељима дома Немањина*. Бакрорезом манастира Студенице из 1733. године исказане су националне и политичке мисли патријарха Арсенија IV, као уверљива порука о јединству српске средњовековне државе и црквене власти, коју владарска кућа Немањића јасно изражава. Зато бакрорез манастира Студенице предсказује барокну обнову култова Немањића. Динко Давидов, „Ктитори и приложници српске графике XVIII века“, у *Студије о српској уметности XVIII века* (Београд: СКЗ, 2004), 135.

²¹³ Симић, *За љубав отаџбине*, 78–79.

²¹⁴ Види: *Свети Сава са српским светитељима дома Немањина*, БМС ЛР V 103.

прошлости. Марија Терезија је крунисана за краљицу 25. јуна 1741. године у Пожуну. Могуће је да је бакорез био завршен у лето, непосредно пред само крунисање. На овај и овакав поздрав одговорила је Марија Терезија тек 20. октобра потврђујући патријарху Арсенију чин архиепископа и патријарха²¹⁵.

Основа верско-политичког програма заснована на прослављању националних светитеља формулисана је почетком четрдесетих година у придворном кругу патријарха Арсенија IV Јовановића, а визуелно је била представљена штампањем Жефаровић-Месмерове *Стематографије*, која је остала основни иконографски узор током целог XVIII века²¹⁶. Жефаровићева *Стематографија* штампана је 1741. године. Идеју о њеном настанку као и моделу презентације можемо пронаћи у нешто раније изданом делу Павла Ритера Витезовића *Stemmatographia, sive armorum Illyricorum, delineatio descriptio et restauratio* из 1701. године²¹⁷. Жефаровић, за разлику од Витезовића, уноси у садржај свог рада и иконе српских светитеља, што представља крупну и суштинску разлику, не само визуелно него и тематски. Витезовић жели да се народи и земље препознају по грбовима које он слика, док Жефаровић представља српски народ кроз његове светитеље. У појединим боље очуваним издањима *Стематографије* сачувана је писана захвалност Павла Ненадовића Христофору Жефаровићу. Она је значајна јер садржи вредновање дела од стране савременика које је врло позитивно, у прилог очувања сећања на српске владаре и светитеље. Ненадовић записује: „Ова књига мала велико је себи име записала ... зрака славе дома Немањина од сада је сигурна“²¹⁸. У случају *Стематографије* можемо говорити о култу унутар државничке дипломатије, с циљем презентовања националног идентитета. Та условна политичност која се приписује култовима је репрезентативног карактера и пре представља славну прошлост оличену у светитељским ореолима него што одражава стварну политичку аспирацију. Какав је могао бити реалан политички учинак оваквих програма можемо проценити тек на основу општег статуса светитељског култа у барокној култури XVIII века.

У општем социјално-политичком контексту XVIII века, Римокатоличка црква посматрала је култове светитеља у светлу посттридентског наслеђа и користила их је као прилог аргументацији у корист правоверности у супротстављеном односу према протестантима²¹⁹. У периоду барока изузетно се развија богослужење у част светитеља, са или пак без подршке Свете столице. То се чини на различите начине, кроз афирмацију или критику²²⁰. У Риму је период контрареформације сматран као победа морала над неверницима и јеретицима, док је у немачким земљама акценат био на херојским врлинама и милосрђу. Саобразно томе, формирали су се и модели светости који су акцентовали пожељне хришћанске врлине. Тема светитељских култова била је у тој мери актуелна да су тадашњи интелектуалци, мислиоци и филозофи такође формирали своја мишљења о богослужбеном култу и обредности²²¹. Опозицију званичном црквено-државном ставу представљале су протестантске заједнице које су оптуживале римокатолике да су идолопоклоници, видећи у

²¹⁵ Чурчић, *Џефаровићева 1741*, 280.

²¹⁶ Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 374; Чурчић, *Џефаровићева 1741*, 282–286.

²¹⁷ О делу опширније: Klajić, *Pavao Ritter Vitezović*, 153–155.

²¹⁸ Христофор Жефаровић, *Стематографија* (1741), БМС Р18Ср II 13.2, л. 536.

²¹⁹ О стању култа светих на западу после Тридентског концила и у времену просветитељства: Simon Ditchfield, „Tridentine worship and Cult of Saints“, у *The Cambridge History of Christianity*, ed. by R. Pochia Hsia, vol. VI (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 205–224.

²²⁰ Поједини католички реформатори критиковали су претерано поштовање светитеља. Најпознатији критичар је Лудовико Муратори (1672–1750). Његов рад је посебно био познат у Италији, Немачкој и Аустрији. Иако је Муратори имао опоненте међу конзервативним теолозима, његов приступ историји и археологији оставио је утицајан траг на поштовање римокатоличких светитеља до данас. Raeleen Chai-Elsholz, „Regards germaniques et romains sur la canonisation dans la première moitié du XVIIIe siècle“, *Textes et contextes* 10 (2015): 53.

²²¹ О Хјумовом схватању светитељскокулта: Brown, *The Cult of Saints*, 5; О Кантовој критици религиозног ритуала: Martina Roesner, „Reason Rhythm and Rituality, Reinterpreting Religious Cult from a Postmodern, Phenomenological Perspective“, *Religions* 6 (2015), 821–823.

култовима ревитализацију паганских навика²²². Независно од оптужби које су протестанти упућивали, они су и сами у одређеној мери развијали поједине култове. Један пример таквог конфесионалног сукоба тиче се односа римокатоличког култа Јована Непомука и протестантског поштовања Јана Хуса. Непомук је канонизован 1729. године од стране папе Бенедикта XIII (1724–1730)²²³. Хабзбурговци су дали енергичну подршку овом култу после дефинитивног пораза протестаната у Бохемији 1620. године, а култ су подржали и сами језуити. Истицање светитељског идеала оличеног у Непомуку пригодно је коришћено и у друштвено-политичкој борби против јансенизма²²⁴.

Хабзбуршка монархија као тврђава римокатолицизма XVIII века имала је посебан, државом утврђен програм побожности, *Pietas Austriaca*, мотивисан патриотским схватањима. Ова врста религиозности манифестовала се на више начина, посебно кроз поштовање Пресвете Богородице, учествовање у Светим тајнама, нарочито у Евхаристији и покајању, у прослављању светитеља и у глорификовању империјалне мисије хабзбурговаца²²⁵. Лична евхаристијска побожност обједињена маријанским култом, представљала је две главне компоненте *Pietas Austriaca*. Зато је у званичним хабзбуршким документима из 1715. године јасно дефинисана убеђеност хабзбуршког монарха да цело аустријско право на владавину почива на два стуба: поштовању Свете Евхаристије и поштовању непорочног зачећа Пресвете Богородице²²⁶. Поштовање Пресвете Богородице и обилажење значајних маријанских ходочасних места чинило је саставни део исказивања побожности и оданости римокатоличкој вери од стране владара. Пресвета Богородица је поштована као заступница Хабзбуршке монархије, као Врховни војсковођа (*Generalissima*) и као Царица и Императоркиња царства²²⁷. У неговању култа Пресвете Богородице од стране владара свакако треба видети и вешт државнички потез. Док је у Карловачкој митрополији доминирао избор националних светитеља, Хабзбуршка монархија није фаворизовала такав тип светитељских култова, јер га је сматрала политички проблематичним због питања државничког јединства, док је патронство оличено у јаком присуству Богородичиног култа представљало снажан обједињујући фактор. Значај култа Пресвете Богородице почивао је на њеном молитвеном посредништву које се, према мишљењу императора и народа, читавало не само у личној побожности него и у простору државних интереса. У том светлу вреднован је и значај појединачних светитељских култова који добијају истакнуто место у политичко-пропагандном програму апсолутистичких монархија, каква је била Хабзбуршка²²⁸. У овој

²²² Raelen Chai-Elsholz, „The „Significant Other“ in Canonizations in the First Half of the Eighteenth Century“, у *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*, Ana Marinković, Trpimir Vedriš (Zagreb: Hagiotheca, 2010), 270. У посттридентском периоду од 1588–1767. године канонизовано је 55 светитеља; од тога само два мученика. Већина светитеља те епохе су по националности били Италијани и Шпанци. Chai-Elsholz, *Regards germaniques et romains sur la canonisation*, 53–58.

²²³ О поштовању Јана Непомука: Anna Coreth, *Pietas Austriaca*, transl. by William D. Bowman and Ana Maria Letgeb, (Indiana: Purdue University Press, 2004), 84. Протестанти су сматрали да је култ настао као противтежа њиховом поштовању Јана Хуса. Chai-Elsholz, *The „Significant Other“ in Canonizations in the First Half of the Eighteenth Century*, 265.

²²⁴ У XVIII веку морално богословље на западу било је подељено између јансенистског ригоризма и језуитског пробабилитета. Јансенисти су промовисали ригоризам и аскетски морални стил не само по питању сексуалности, театра, плеса, пушења и употребе алкохола него и у богослужењу, у декорацији цркава иконама, реликвијама, свећама, заставама, стубовима, бочним олтарима и свим барокним формама побожности, као и у поштовању светитеља. Заговарали су ретко причешћивање, као и протестанти. Harm Klueping, „The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands“, *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, ed. U. Lehner and M. Printy, Vol. 20 (Brill: 2010), 152; О јансенизму опширније: William Doyle, *Jansenism: Catholic Resistance to Authority from the Reformation to the French Revolution* (New York: St. Martin's Press, 1999).

²²⁵ Симић, *За љубав отаџбине*, 54–55.

²²⁶ Coreth, *Pietas Austriaca*, 64–65.

²²⁷ Овакав значај култ Пресвете Богородице задржао је све до времена Јосифа II када је *Pietas Mariana* потпуно потиснута. Coreth, *Pietas Austriaca*, 66.

²²⁸ Види: Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 374.

религиозно-државничкој конструкцији треба тражити идејну основу процена којима се алудира на политичке форме култова српских светитеља.

Тако значајна позиција култова Срба светитеља у политичком и богослужбеном животу допринела је да њихово прослављење добије истакнутију заштитничку и представничку улогу. На све то утицала је и реорганизација богослужбене праксе која је још од првих деценија XVIII века спровођена на тлу Карловачке митрополије²²⁹. И сами литургијски текстови недвосмислено нам сведоче у корист молитвеног посредништва светитеља. Након што поброји и помене светитеље на Литургији, свештеник додаје: *чијим молитвама посети нас Боже*²³⁰. Саставни део Анафоре, *Commemoratio Sanctorum* = *Intercessio*, је моменат када се врши помињање светих кроз диптихе и тражи њихово молитвено посредовање, али је истовремено и време када се Црква моли за свете. Тражење молитвеног заступништва прелива се у конкретне форме поштовања светитеља, што ствара култ, док сам садржај поштовања рађа однос поверења у заступништво светитеља чије молитве представљају небеско покровитељство. Идентична идеја садржана је и у тексту римске мисе при певању *Sanctus-a sa свим анђелима и са свим светима*²³¹. Садржај помена светога није фокусиран само на констатацију светитељевих врлина, чудеса после смрти и историјат његових моштију, него има богослужбени карактер изражен кроз свештене текстове који представљају пример светитељевог живота који треба подражавати али и описују молитвено посредовање светитеља за свој народ. То посредовање односи се како на заштиту и излечење од опаких болести, тако и на заштиту вере и отаџбине од турског насиља²³². Суштина култа је у молитвеном посредништву за милост и љубав Божију, у уверењу да смрт не може раставити оне који су се здружили у вери и љубави²³³. Чињеница је да култ може бити циљно коришћен у одређену сврху, али то је само један аспект његовог пројављивања. Он се не може исцрпити у садржају пропагандног програма или политичке коректности зато што начин његове употребе не може довести у питање литургијски идентитет светитеља.

Поштовања српских светих на подручју Карловачке митрополије XVIII века приказано је кроз истицање њиховог молитвеног заступништва за свој народ. Директан пример видимо у *Стихири српским светитељима* (1771. година) митрополита Јована Георгијевића. Помињање српских светитеља од Симеона Мироточивог и Светог Саве до Светог Василија Острошког митрополит закључује речима: *Иже всех Вас прославляем и славим, яко великие столпе и Предстатели Рода Сербскаго (Врѣтоноснаго). М[о]литве Б[о]га о Д[у]шах наших, Спаситиѣ Нам*²³⁴. У српској барокној уметности идеја посредништва националних светитеља поновљена је у истом тону на још једном месту, на графичком листу венецијанског Србљака из 1765. године. У горњем делу графике приказана је допојасна фигура Господа Исуса Христа, а испод ње су постављени медаљони са ликовима српских светитеља. У доњем делу листа исписан је текст који се завршава речима: *Г(оспо)д(е)вн за*

²²⁹ Види: Тимотијевић, *Serbia Sancta u Serbia Sacra*, 389; Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 257–311; Симић, *За љубав отаџбине*, 59.

²³⁰ Никола Кавасила, *Тумачење Свете Литургије*, са грчког изворника превео С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2009), 176.

²³¹ Rouillard, *The Cult of Saints in the East and the West*, 310.

²³² Овакво очекивање експлицитно је саопштено у *Заједничкој служби Светим деспотима Бранковићима* коју је написао непознати Крушедолац. Владимир Симић, *За љубав отаџбине*, 63–64. О самој служби опширније: Ђорђе Трифуновић, „Белешке о делима у Србљаку“, у *Србљак*, прир. Ђорђе Трифуновић, I (Београд: СКЗ, 1970), 337–341.

²³³ Ђорђе Трифуновић, *Стара српска књижевност* (Београд: Чигоја штампа 2009), 81.

²³⁴ Види: Јован Георгијевић, *Собраније изабраних молитв* (1771. година), Р18Ср IV 2.1 л. 55б; Лаза Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века* (Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1988), 169.

рѡдѡ и ѡтчеѡткѡ коѡе молаѡцихѡ²³⁵. То сабирање светитељских служби у Србљак, фаворизовање сабора и јединства Светих, као и укључивање појединих култова у тај хор има између осталог и функцију да, поред формирања идентитета, позове верне на узајамно јединство.

Култ светих и његова улога на простору Карловачке митрополије XVIII века огледа се управо у његовој слојевитости. Свако пренаглашавање делова суштински би осиромашило идеју и вредност целине. Ако бисмо посматрали присутност култа искључиво у светлу политичких дешавања, превидели бисмо литургијски помен светитеља и на тај начин бисмо изоставили његов богослужбени смисао. Ако бисмо пак само инсистирали на величању светитељских ореола изван социјалне стварности и постојећег историјског контекста, лишили бисмо култ реалности, одричући му сваки духовни квалитет. Комплексност разматрања улоге култа управо је обједињена у чињеници да он представља свеобухватну реалност наших потреба и пројављење спасавајуће љубави Божије у лику светитеља. Стога политизацију култа тј. његову политичку вредност морамо посматрати у светлу насталих историјских околности, са пуном свешћу о томе да се живот Цркве изобилно улива у простор историје и даје трајан печат у постојећим социјалним контекстима, о чему нам сведочи и историја Карловачке митрополије XVIII века.

2. *Translatio cultuum*– Велика сеоба 1690. године и њене последице

2.1 Значај Велике сеобе 1690. године

Питање култова Срба светитеља у XVIII веку није само питање које се тиче афирмације фрушкогорских култова северно од Саве и Дунава, него се под тим појмом констатује једна стварност коју су формирали особени историјски услови који су започели од Велике Сеобе 1690. године. Велика Сеоба је маркирана као изузетно важан историографски топос. Специфичност Велике сеобе у односу на раније миграције је у бројности становништва које је захватила, затим у томе што се у Угарску преселио велики део црквене јерархије – патријарх, епископи, свештеници, монаси и у томе што су се међу страдалницима затекле и неке од најзначајнијих моштију српских светитеља. Кључна личност тих страдалних збивања је патријарх Арсеније III Чарнојевић.

Иако је праћена бројним отежавајућим збивањима и страдањима, Сеоба није била стихијска појава него организован покрет српског народа²³⁶. О Сеоби, као значајном и примећеном кретању, сведоче и угарски извори. Угарски примас кардинал Колонић у својој познатој *Информацији* цару Јосифу I признаје да је истина да је патријарх Арсеније III 1690. године позван од ћесара Леополда I да дође под окриље царевине, те да је због тога био у очитој опасности од Турака. Патријарх је тада са собом повео 40.000 душа²³⁷ под окриље

²³⁵ *Правила молебнаја* (1765. година), БМСП18Ср IV 14.1, поткорични лист књиге.

²³⁶ Види: Радослав Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини* (Београд: Српско библиофилско друштво, Музеј Српске православне цркве, 2012), 105–111; Т.А. Лебер, „Правовой статус Сербов как коллективного субъекта монархии Габсбургов 1690–1792“, у *Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы 1517–1918*, А. Форго, К. А. Кочегаров, Л. К. Новосельцева, Ольга Хаванова (Москва, Санкт-Петербург 2016), 119.

²³⁷ Подаци о броју становника који су емигрирали у Великој сеоби нису уједначени и процене варирају од 30.000 до 60.000 људи. Историографија XVIII века помиње 37.000 породица. Види: Јулинац, *Краткое введение въ историю происхождения славено-сербскаго народа*, 156. Идентичан број преузима и Јован Рајић Види: Раич, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ*, IV, 135. Иларион Руварац тврди да се број креће од 70.000–80.000 душа. Иларион Руварац, *Одломци о грофу Ђорђу Бранковићу и Арсенију Црнојевићу* (Београд: Српска краљевска академија, 1896), 93–103. Мита Костић, иде најдаље у процени броја избеглица, ослањајући се на

аустријског дома. Очигледно је да Велика Сеоба није била ни прва ни последња у низу и да су миграције нашег народа на простор Угарске различитим интензитетом бивале још од XV века и од тада треба тражити почетке прослављања српских светитеља на територији северно од Саве и Дунава. Будући да је догађај Сеобе до сада исцрпно истраживан у историографском контексту²³⁸, ми ћемо само посматрати њене рефлексije унутар богослужбеног живота наше Цркве и последице по култове српских светитеља.

Зависно од променљивих историјских прилика, духовни и богослужбени живот је наставио своје постојање у новим границама на простору монархије. Патријарх Арсеније III Чарнојевић није хтео да допусти да текуће неповољности парализују живот Цркве. Стога се и сам, у невољама Сеобе, активно бринуо о богослужбеним просторима и снабдевао их потребама²³⁹. Патријарх се трудио да сачува потребне богослужбене књиге²⁴⁰ или да преко угледних монаха додвори нове књиге из Русије. Истина, закратко, али под утицајем дешавања Велике сеобе Сентандреја је постала богослужбени центар и сабирно место националних вредности²⁴¹. У тим новонасталим околностима, својим радом и значајем истаћи ће се братство манастира Раче које ће кроз преписивачки рад интензивно настојати на умножавању неопходних богослужбених књига²⁴². Преостало братство састало се у Сентандреји и наставило свој рад на преписивању богослужбених књига. Колико је рад ове монашке школе био плодотворан најбоље нам сведочи број од 76 сачуваних рукописа, а сматра се да их је могло бити и више²⁴³. У времену пре Сеобе, још у свом крају, Рачани су

сведочанство патријарха Арсенија III помиње број од око 100.000 Срба. Мита Костић, *Културно-историјска раскрсница Срба у XVIII веку*, изабрао и приредио Властимир Ђокић (Загреб: СКД Просвјета, 2010), 81.

²³⁸ Знатан је број студија међу којима по важности истичемо следеће зборнике: Мита Костић, *Из историје Срба у Угарској и Аустрији XVIII и XIX века*, одабране студије, изабрао и приредио Властимир Ђокић (Загреб 2013); Стефан Чакић, *Велика Сеоба Срба 1689/90. и патријарх Арсеније III Чарнојевић* (Нови Сад: 1990); *Патријарх Арсеније III Чарнојевић и Велика Сеоба Срба 1690. године*, зборник радова од тристагодишњице Велике сеобе, (Београд:1997); Манојло Грбић, *Карловачко владичанство*, књига прва (Карловац: штампарија Карла Хауптфелда, 1891), 221–234; О вредновању Сеобе у контексту европске историографије опширније: Maroš Melichárek, *Great Migration of the Serbs (1690) and its Reflections in Modern Historiography*, *Serbian Studies Research* 1 (2017): 87–103.

²³⁹ Као сведочанство томе сачуван је запис на освећеном антиминос манастира Бешенова: *господинь преосвещени Арсеније Чрновичь под властїю свесветлешаго цѣсара римскаго Леополда I въ лето 7200 ѿ рождаства 1692*. Љубомир Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I (Београд: СКА 1902), № 1961, 258. Из исте године сачуван је и антиминос манастира Крушедола, са сличним записом. Павле Штрасер, *Ктитори и приложници манастира Крушедола* (Епархија сремска, Министарство културе Републике Србије, нема годину издања), 27.

²⁴⁰ Сачувана су сведочанства и о његовим личним књигама. На *Тактикону* или *Требнику* сачуван је запис: *господинь преосвещени Арсеније Чрновичь под властїю свесветлешаго цѣсара римскаго Леополда I въ лето 7200 ѿ рождаства 1692*. Љубомир Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, № 2009, 467. У заоставштини патријарха Арсенија Чарнојевића, која је предана митрополиту Исаји Ђаковићу сачуване су књиге, одежде и богослужбени предмети који су били у личном власништву патријарха. То су: јеванђеље московско оковано, три сакоса, омофор, наруквице, бели стихар од свиле, један црни орач, завеса са двери (катапетазма), сребрне трикирије, велики оковани крст, сребрни путир и дискос и оковани панагијар. Од предмета везаних за култ светитеља сачувана је шака од сребра, као вотивни дар, саставни део неке иконе, али није забележено које. Славко Гавриловић, *Извори о Србима у Угарској са краја XVII и почетком XVIII века*, књ. III, (Београд: САНУ, 2003), 126.

²⁴¹ О Сентандреји непосредно после сеобе види: Јакв Игнатович, „Св. Андреја“, *Сербскій летописъ* 1 (1854): 21–25.

²⁴² Опширније: Слободан Јаковљевић, „Школа Кипријана Рачанина у Сентандреји као пример српско-руских богослужбених преплитања“, у *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије*, ур. Владимир Вукашиновић (Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус, Институт за литургику и црквену уметност ПБФ УБ, 2019), 22–34. О Сентандреји као преписивачком центру речито сведоче сачињени записи на рукописима. Види: Љубомир Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, записи № 1988, № 1990 и № 2051.

²⁴³ Слободан Јаковљевић, *Архијерејски чиновници и литургијари рачанских скриптора у литургијском животу Српске цркве XVII и прве половине XVIII века* (Врњци: Интерклима-графика; Београд: Православни богословски

започели преписивање mineја, које ће доцније завршити у првим деценијама XVIII века на простору будуће Карловачке митрополије²⁴⁴. Што се тиче служби српским светитељима у рачанским mineјима после Велике Сеобе, можемо констатовати да у њима има свега неколико служби. Рецимо, у Mineју за јун-јул СА 15 који су исписали Михајло и Рафаило у Сентандреји 1721. године, постоји служба Светом великомученику Јовану новом (2. јун), мученом у Београду од стране Турака (л.11б–л.14а) и служба Светом кнезу Лазару Новом (л.86б–л.92) пострададом на Косову пољу... са многим хришћанима православним ради вере од турског цара Амурата (15. јун)²⁴⁵. У mineју за јануар СА 11 помиње се служба Светом Сави (л.145–л.164) са Малом вечерњом. У mineју СА 12 за фебруар, пак, нема службе Светом Сиомеону Мироточивом. На том месту налази се служба Светог Мартиријана и помени неколицине руских светитеља²⁴⁶. Изостављене поменуте службе не треба доводити у везу са вољом редактора, него са предлошком са кога је преписивано. Евидентно је да су Рачани преписивали не само из српскословенских рукописних mineја, него и из руских штампаних mineја.

Слику присутности и појединачних недостатака служби српским светима у празничним mineјима у сам освит XVIII века најбоље нам представља *Саборник* Кипријана Рачанина. Ово није званичан назив рукописа потекао од аутора зборника или савременика, него је један од предложених назива које је зборник добио захваљујући досадашњим истраживањима²⁴⁷. Повод за овакво именовање треба тражити у могућој аналогiji са *Саборником* или *Празничним mineјем* Божидара Вуковића из 1536–1538. године. Овде аналогija почива пре на идеји неголи на стварној компарацији садржаја, јер Вуковићев mineј има знатно мањи број служби српским светима него Кипријанов рукопис. Кипријанов *Саборник* познат је и под насловом *Избране службе свецима*²⁴⁸. Садржај рукописа и време његовог настанка навело је поједине истраживаче да *Саборник* сматрају првим Србљаком²⁴⁹. Међутим, не можемо се сложити с том претпоставком, будући да је раније рукописно предање познавало и обимније примере сједињавања служби српским светима²⁵⁰.

Текст *Саборника* настајао је у два периода: непосредно после Сеобе 1691/1692. и 1694. године, када је завршен. Рукопис садржи службу Светом апостолу Луки (л. 1–30),

факултет Универзитета у Београду, Институт за литургику и историју уметности, Центар за литургијске студије Монс Хемус, 2019), 133.

²⁴⁴ Опширније: Слободан Јаковљевић, „Рачански скрипторијум – извор продирања руског и малоруског утицаја на култни и културни живот Пећке патријаршије“, у *Очување рукописног и старог штампаног наслеђа југоисточне Европе – идентитетска истраживања*, ур. Владимир Вукашиновић, (Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност УБ ПБФ, 2016), 83.

²⁴⁵ Н. Синдик, М. Гроздановић Пајић, К. Мано Зиси, *Опис рукописа и старих штампаних књига библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји* (Београд – Нови Сад, Народна библиотека Србије, Матица српска, 1991), 119. Овде је интересантно приметити да се, без обзира на већ формиран култ кнеза Лазара, чува сећање на колективно мартирство, док ће већ у другој деценији XVIII века, у *Раковачком србљаку*, у наслову службе преовладати и остати само помен Светог кнеза и тако ће бити кроз читаво столеће. Васиљевић, *Позносредњовековни култови светих*, 280.

²⁴⁶ Н.Синдик, М.Гроздановић Пајић, К. Мано Зиси, *Опис рукописа и старих штампаних књига библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји*, 113–114.

²⁴⁷ Види: Катица Шкорић, „О Рачи и Рачанима“ у *Ћирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске, Стихологија Кипријана Рачанина*, ур. Миро Вуксановић, књ. VI (Нови Сад: 1996), 22; Милена Давидовић, „Српски скрипторији од XII до XVII века“, у *Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век)*, ур. Душан Оташевић, Зоран Ракић, Ирена Шпадијер (Београд: 2016), 68; Јаковљевић, *Архијерејски чиновници и литургијари*, 77.

²⁴⁸ Љубомир Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига, Збирка српске краљевске академије* (Београд: СКА), 17.

²⁴⁹ Јаковљевић сматра да је посебно битно нагласити да је Кипријан покушао да састави први Србљак. Види: Јаковљевић, *Архијерејски чиновници и литургијари*, 77–78; Димитрије Богдановић је први званично назвао овај рукопис Србљаком. Види: Димитрије Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)* (Београд: САНУ 1892), 105.

²⁵⁰ Као један од примера можемо навести Србљак НБС Рс 18, из 1525. године. Види: *Празнични mineј за фебруар-август, друга четвртина XV века и Србљак* (1525. година), НБС Рс 18, л. 158–253.

затим службу Покрову Пресвете Богородице (л. 33–50), службу двојници александријских патријараха, Атанасију и Кирилу, са службом Светом владици Максиму Новом (л. 53–82). Потом следе службе: Светом пророку Амосу и Светом великомученику кнезу Лазару (л. 85–115), Пророку Јеремији (л. 115–135), Преносу моштију Светог Николе (л. 138–149) и служба Светом Сави која се врши 14. јануара²⁵¹ (л. 152–168б). Затим следи помен Светог Симеона (л. 169–184²⁵²), па помен Светог великомученика међу царевима, Стефана српског који је у Дечанима (л. 184–198). Последња је служба Светом великомученику Меркурију (л. 200–213). Помени светитеља нису преписивани по поретку прослављања у литургијској години, што нам сведочи да *Саборник* није настао као преузети текст неког ранијег предлошка, него је настао као резултат селективног преузимања богослужбених текстова. Као додатак, рукопис садржи исписане обрасце за многољетствија на Светој литургији за пећког, константинопољског и антиохијског патријарха²⁵³. Службе Светом Сави, Светом Симеону и Стефану Дечанском су већ раније биле обједињене у саставу празничног минеја. То је учињено у Вуковићевом издању *Празничног минеја* 1538. године, штампаном у Венецији. Рачански скриптори, насупрот празничном минеју, проширују број помена српских светих, додајући помен кнеза Лазара и помен Светог владике Максима. У време када је *Саборник* настајао, у Сентандреји су боравиле мошти ових Божијих угодника. У томе најпре треба тражити разлог зашто су се преписивачи определили за баш ове две службе. Можда је и највећи значај овог рукописа управо у томе што садржи службу Светом владици Максиму, јер је на очигледан начин по први пут учињена иницијатива ка обједињавању култова старе српске државе са култовима северно од Саве и Дунава. У том смислу *Саборник* је постао идејни претеча доцнијих *Молебних правила српским светитељима*, како 1714. тако и 1761. године.

Све службе српским светима у саставу овог рачанског празничног минеја, *Саборника* (САНУ 142), јесу полијелејне. Најопширнија богослужбена указања налазе се у заглављу сваког канона, где је исписано крајегранесије (акростих) према коме је канон устројен, као и правило по ком се поје канон светитељу²⁵⁴.

- За службу Светом владици Максиму стоји: Канон Светом Максиму на шест и Атанасију и Кирилу на осам²⁵⁵. Канон Светом Максиму има крајегранесије: **Вѣхѡвѡлимѣ ѿвѣтѣтѣ)ма хѡрѡгѡѡ ц(ѣ)ркѡвѣ** (л. 62б). Служба, на свом крају, не садржи указања везана за Свету литургију.
- За службу Светом кнезу Лазару исписан је акростих: **Лазара похѡвѡлѣтѣ ѿ(ѡ)ж)ѣ мѡн ѡѡм дѡрѡи ми** (л. 88б). Лазарев канон се комбинује са Богородичиним

²⁵¹ Овај датум је значајан индикатор да су Кипријан и Христофор, бар када су у питању минеји, апсолутно уважавали чињенице унутар српског богослужбеног предања, независно од предложених образаца руске праксе. У XVIII веку Свети Сава се славио код Руса 12. јануара. О томе опширније: Ана Рашковић, „Свети Сава у руским богослужбеним рукописима XV–XIX века“, у *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије*, ур. Владимир Вукашиновић (Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност УБ ПБФ, 2018), 128–129; О празновању Светог Саве у Руској цркви писала је Јелена Чишковска. Опширније: Елена Викторовна Чишковская, *Службе сербским свјетим по руским рукописам XVI–XIX вв.: Свв. Савва и Арсениј, (Российская академия музыки имени Гнесиных, диссертации на соискание ученой степени доктора, Москва 2002).*

²⁵² На крају службе дописано је брзописом: *Преподобни оче Симеоне моли Бога за нас*. Види: *Саборник* (1691/4), САНУ 142, л. 184.

²⁵³ *Саборник* (1691/4), САНУ 142, л. 184; Кипријан ће прво многољетствије поновити и у својој *Стихологији*, уз указање: *на Литургији патријарху српском*. Потом је дописао многољетствије за тадашњег београдско-сремског епископа Христофора. *Стихологија* (XVIII век), БМС РР II 8, л. 119.

²⁵⁴ Засебна богослужбена правила о свакодневном појању канона, о појању канона два светитеља и о појању канона на празнике, записао је Гаврило Стефановић Венцловић око 1730. године у свом *Зборнику*. *Црквени зборник* (1730/40), САНУ 140, л. 363б–365.

²⁵⁵ Распоред читања канона је идентичан и у првом штампаном издању србљака из 1761. год. Види: *Правила молебнаја* (1761. год), БМС Р18Ср II 47.1, л. 163 б.

каноним. На крају последовања стоји указање да је на Јутрењу и на Светој литургији служба мученичка²⁵⁶.

- У служби Светом Сави стоји: Канон Богородици на шест и светоме два канона на 8²⁵⁷. Крајегранесије гласи: *Слѣдѣ похвалити разума Б(ож)е мой дарѣ ми* (л. 158б). У овој служби први пут у зборнику срећемо указање везано за садржај појања и читања на Светој литургији. Од другог канона светитељу узима се трећа песма, осмог гласа и шеста песма од оба канона, поје се на десет (тропара)²⁵⁸. Прокимен апостола је седмог гласа: *Часна је пред Господом смрт...* стих: *Шта ћу узвратити Господу*, апостол зачало триста осамнаесто, Алилуја глас други, стих: *Свештеници твоји обући ће се у правду*, јеванђеље од Јована зачало 36: *Рече Господ ја сам врата...* Причастен: *У спомен вечни биће праведник*. Правило у трпезарији је: Велико утешење за братију (л. 168б).
- У служби Светом Симеону стоји: канон Богородици осмог гласа и Светоме Симеону. Крајегранесије је: *дѣв(до)иѣ недо(ст)ѣннии поубѣ оче Свмемне* (л. 175б). Служба садржи указање за Свету литургију: Од оба канона шеста песма. Дакле на *Блажена*, поје се на осам тропара а не на десет као што је био случај са поменом Светог Саве. Прокимен апостола гласи: *Часна је пред Господом смрт...* стих: *Шта ћу узвратити Господу...* Зачало апостола је двеста тридесет и треће. Јеванђеље је од Матеја зачало четрдесет треће. Причастен је: *У спомен вечни биће праведник* (Пс.112). Испод текста стоји Кипријанов аутограф: *Преподобни оче Симеоне моли Бога о нас* (л. 184). За разлику од других служби овде се помиње и помазање на крају Бденија: *и даје се братији помазање маслом ако ли нема светитељевог мира*²⁵⁹.
- Служба мученика међу царевима, Стефана Дечанског има крајегранесије: *Нокѣмѣ м(учени)кѣ нѣкѣ приношѣ дѣла гл(л)нѣ* (л. 189б). Указање за Свету литургију је: На *Блажена* песма трећа и шеста. Прокимен апостола глас седми: *Узвеселиће се праведник у Господу*, стих: *Услиши Боже молитву моју*. Апостол из Дела апостолских, зачало двадесет и девето, Алилуја глас четврти, стих: *Праведник ће процветати као палма...* Јованово јеванђеље зачало педесет друго: *Ову вам заповест дајем...* Причастен је: *У спомен вечни биће праведник* (л. 199).

Сва ова крајегранасенија, осим крајегранесија Светог Симеона, нашла су се у првом штампаном издању Србљака 1761. године. Иста ће пронаћи своје место и у београдском издању Србљака из 1861. године, али овај пут ће укључити и акростих Светом Симеону²⁶⁰. За кратко време колико су мошти кнеза Лазара биле у цркви-брвнари Светог Луке у Сентандреји, тадашњи *општи духовник* Кипријан Рачанин, који је предано водио сентандрејску преписивачко-илуминаторску радионицу, написао је стихиру Светом кнезу.

²⁵⁶ *Саборник* (1691/4), САНУ 142, л. 110б.

²⁵⁷ Сравни: *Правила молебнаја* (1761. год), БМС Р18Ср II 47.1, л. 141б.

²⁵⁸ У првом штампаном србљаку 1761. године (*Правила молебнаја*) број песама трећег антифона је смањен на 6, у већ познатој комбинацији треће и шесте песме канона где је искључена 6. песма другог канона Светом Сави. Сравни: *Правила молебнаја* (1761. год), БМС Р18Ср II 47.1, л. 156б. Такође, римничко издање не садржи указање везано за трпезу.

²⁵⁹ *Саборник* (1691/4), САНУ 142, л. 184. Када је у питању служба Светом Симеону, примећене су највеће разлике између *Саборника* и *Правила молебних* из 1761. године. Издање из 1761. године променило је распоред тропара трећег антифона на Светој литургији узевши у обзир 3. и 6. песму канона, и изменило је перикопе читања апостола и јеванђеља. Римничко издање за апостол одређује посланицу Галатима, зач. 213, а за јеванђеље перикопу јеванђелисте Марка (зач. 37). Сравни: *Правила молебнаја* (1761. год), БМС Р18Ср II 47.1, л. 198 б.

²⁶⁰ О питању акростиха у доцнијем издању Србљака (из 1861. године) видети: патријарх Павле, „Акростих у канонима Београдског Србљака“, у *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, ур. Амфилохије Радовић, III (Београд: Издавачки фонд СПЦ Архиепископије београдско-карловачке, 2010), 330–343.

Стихира се налази записана независно од последовања, тачније после завршетка светитељеве службе²⁶¹. Изнад текста записано је *Стихира светога Лазара*, глас осми. Будући да из наслова не можемо извести никакав закључак који би ближе лоцирао њено богослужбено место, на основу позиције текста можемо закључити да је у питању стихири која се појала на крају бденија, приликом помазивања братије јелејем из кандила. Динко Давидов сматра да је *Стихира* била присутна у духовном животу српског народа у Хабзбуршкој монархији, да је певана у црквама, учена напамет, уношена у црквене омилије и да је тако ширила дубоко поштовање према кнежевој успомени²⁶². Међутим, поменутој популарности не иде у прилог чињеница да нам је до данас познат само један пример ове стихири. Она је исписана у *Саборнику*, али се не може наћи у издањима *Молебних правила* ни из 1761, ни из 1765. године. На основу тога можемо закључити да је поменута стихири као усамљени пример остала непозната редактору Синесију Живановићу, или пак да службе из поменутог *Саборника* нису узимане као материјал при Синесијевој редакцији Србљака.

Недостатке богослужбене химнографије везане за полијелеје на празнике српских светих, Кипријан је допунио у *Стихологији*. *Стихологија* је настала у Сентандреји 1706. или 1711. године²⁶³. У одељку *Стихови изабраних псалама* Кипријан додаје изабране псалме по општем моделу за одређени светитељски лик и припела²⁶⁴ којима се полијелеј завршава. Управо припела на јединствен начин дају слику присуства највећих празника српских светих. То је разлог више зашто нам је овај извор значајан, будући да су у њему сачуване особености старе српске богослужбене праксе, певање припела на полијелеју без величанија. Величанија су на полијелејном јутрењу интензивно присутна тек од активног снабдевања књигама из Русије, најраније од треће деценије XVIII века²⁶⁵. Исписивање припела српским светитељима везано је за катавасијаре²⁶⁶, стихологије²⁶⁷ и ирмологије са стихологијама²⁶⁸ и активно је присутно у првим деценијама XVIII века.

Припело на изабрани псалм на празник Стефана Дечанског гласи: *Прїндѣте вѣсїи свгласно вѣсхвалнмъ. кѣлнко м(ѣче)н(н)ка вѣ ц(а)рех стѣфанѣ. лѣге. вл(а)гоч(а)гїѣ побѣрника*²⁶⁹. За празник кнеза Лазара припело је: *Прїндѣте вѣсїи Лазѣра вѣсхвалнмъ. вл(а)гоч(а)гїѣ побѣрника, лѣге, и страдалица х(ристѣ)ка*²⁷⁰. За празник Светог Саве узимао се псалм за опште светитеље и припело: *Прїндѣте вѣсїи свгласно вѣсхвалнмъ. сѣвѣ дїкнаго, лѣге. архїерархум*

²⁶¹ *Саборник* (1691/4), САНУ 142, л. 111.

²⁶² Давидов, *Студије о српској уметности XVIII века*, 92.

²⁶³ Миро Вуксановић, „Предговор“, у *Стихологија Кипријана Рачанина, Гирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске*, књ. VI, 7–8.

²⁶⁴ Појам припела се користи као технички термин који је присутан у стихологијама, катавасијарима и ирмологијама и означава стих у част прослављаног светог, а пева се као саставни део изабраног псалма на полијелеју.

²⁶⁵ Вукашиновић наводи да су на крају Римничког Србљака (МСПЦ № 264, л. 262) руком дописана величанија за све светитеље јер их нема у самим службама, што значи да је то била богослужбена новина, пореклом из украјинске богослужбене праксе. Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 278.

²⁶⁶ Види: *Катавасијар Софронија и Викентија Јовановића* (1724. године), МСПЦ Гр 15, л. 80. Исписана су припела у част Светог Стефана Дечанског, Светог краља Милутина и Светог кнеза Лазара.

²⁶⁷ Види: *Стихологија јеромонаха Максима из Ремете* (поч. XVIII века), МСПЦ Гр 27, л. 286–31. Исписана су припела у част Светог Арсенија, Светог краља Милутина, Стефана Дечанског, Светог Саве, Светог Симеона и кнеза Лазара; *Стихологија из Ораховице* (поч. XVIII века), МСПЦ Гр 30, л. 41–45. Исписана су припела у част Светог краља Милутина, Стефана Дечанског, Светог Саве, Светог Симеона и кнеза Лазара.

²⁶⁸ *Ирмологија са стихологијом* (поч. XVIII века), МСПЦ Гр 31, л. 28–34. Исписана су припела у част Светог Стефана Дечанског, Светог Саве, Светог Симеона и Светог кнеза Лазара.

²⁶⁹ *Стихологија* (XVIII век), БМС РР II 8, л. 266.

²⁷⁰ *Исто*, л. 27. Пошто су Свети Стефан Дечански и Свети кнез Лазар сврстани међу великомученике, додељен им је заједнички изабрани псалм који се поје на празнике великомученика. Овај изабрани псалм је комбинација више стихова разних псалама. Починье речима: *Бог нам је прибежиште и сила* (Пс. 46,1) а завршава се стихом: *Заватише праведни и Господ их услыши* (Пс. 33,17).

похвал²⁷¹. За помен Светог Симеона узимао се општи псалом преподобним оцима са припелом: Приидѣте къи иннокимъ чини похвалимъ. мѣротѣчнѣго сѣмешна прѣ(к)п(о)добнымъ крѣсто²⁷². Уношење Величанија у састав полијелеја на празнике српских светитеља, према до сада познатим рукописима, први је учинио Гаврило Стефановић Венцловић 1730. године у свом *Црквеном зборнику*²⁷³. Он је најпре увео величанија на Господње и Богородичине празнике и празнике појединих светих и записао обрасце за опште светитељске ликове подвижника и великомученика. Венцловић није увео величанија као текст који замењује припела него као почетну допуну полијелеју. Тако се величанија почињу јављати и у службама српских светитеља. Статус празника са полијелејем нам јасно показује да су спомени Стефана Дечанског, кнеза Лазара, Светог Саве и Светог Симеона – уживали посебан статус међу празницима српских светитеља. Доказ да се у Кипријаново време знало и за празнике других српских светих, јесте дописани текст на крају *Стихологије*. Тај текст почиње речима: *У славу истинитоме Господу и Богу и спасу нашему Исусу Христу... У молбу и похвалу*²⁷⁴ и потом се наводе имена светих. Кипријан Рачанин поред немањихких и постнемањихких култова помиње и новопросијавше светитеље под окриљем Фрушке горе: владику Максима, деспота Стефана, деспота Јована и мајку Ангелину и Стефана Штиљановића²⁷⁵. Примећујемо да Кипријан Рачанин не помиње Светог Арсенија, П архиепископа српског, чији ће култ постати један од најугледнијих култова у Карловачкој митрополији XVIII века. Период интезивног рада Рачана, од после Сеобе до 1733. године – обележиће појединачна настојања на развијању празника српским светима. Састављање познатог, али нажалост изгубљеног, Раковачког србљака учиниће даскал Максим, један од прејемника рачанске традиције.

Обиман рад на преписивању mineја биће довршен после Велике сеобе и у првим деценијама XVIII века, трудом Гаврила Стефановића Венцловића који је преписао mineје за јануар, фебруар, март-април, мај, август, октобар и новембар. На више места евидентно је да је Гаврило Стефановић Венцловић имао пред собом руске предлошке. О томе нам најречитије сведочи значајан број помена руских светитеља. Штавише, Венцловићев mineј за новембар не садржи службу Светом Стефану Дечанском, иако је његов помен наведен под тим датумом. Под 11. новембром помиње се памјат Светог мученика Мине, Виктора и Викентија, Свете мученице Стефаниде, Преподобног оца исповедника Теодора Студита, Светог блаженог Максима јуродивог московског чудотворца и Светог славног великомученика Стефана српског новог, чудотворца из Дечана²⁷⁶. Објашњење зашто Венцловић није записао службу треба тражити у великом броју светих који се помињу претходно тога дана, али и у чињеници да је Венцловић знао где би се та служба могла пронаћи, те није било потребе за дуплицирањем. Колико је он држао до поштовања српских светитеља најбоље сведочи сачуван препис његовог месецослова са тропарима и кондацима, настао између 1730. и 1740. године²⁷⁷. Овај месецослов, који ће у даљем раду бити опширно анализиран, литургијски афирмише садржај Раковачког србљака из 1714. године и проширује број помена српских светих у распореду литургијске године.

Када говоримо о времену непосредно после Велике сеобе укључујући и прве три деценије XVIII века, видимо да значај тог почетног периода није толико у продуктивности

²⁷¹ Исто, л. 28.

²⁷² Исто, л. 296.

²⁷³ *Црквени зборник*(1730/40), САНУ 140, л. 409–436.

²⁷⁴ Венцловић ће овај списак на другом месту насловити као *Похвално помињање светитеља*. Види: *Црквени зборник* (1730/40), САНУ 140, л. 390.

²⁷⁵ *Стихологија* (XVIII век), БМС РР II 8, л. 1166–118.

²⁷⁶ Н.Синдик и др., *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји*, 110.

²⁷⁷ Види: *Црквени зборник* (1730/40), САНУ 140, л. 1–2126.

рада на текстовима колико у јачању идеје о јединству култова српских светитеља. Тада се, по први пут у саставу једне богослужбене књиге, почињу обједињавати познати српски средњовековни култови са култовима фрушкогорских светитеља. Кроз јединство култова светих народ, тада у сеобама подељен, подсећан је на јединство, али се тако утицало и на обнову сећања на славну прошлост и Богом прослављене претке.

2.2 Транслација моштију и нова сакрална топографија

Сеоба није била значајна само зато што је спашавала егзистенцију и нужна материјална добра него и по томе што је имала и препознатљив духовни идентитет. Приликом напуштања својих вековних огњишта, народ је понео са собом и мошти светих. Према сведочењу историје када су мошти преносене из удаљених крајева у нове средине то је увек резултирало на два начина: један је размена културних вредности које обликују однос према светитељу, а други је да је светитељски култ нужно пролазио кроз преображај који би стекао нова значења²⁷⁸.

Пре него што су се Срби одлучили да крену преко Саве и Дунава, патријарх Арсеније III Чарнојевић обраћа се писмом руском цару, 25. маја 1688. године, где описује страдања свог народа и помиње уништавање светитељских тела. У писму се наводи: „(Турци) мошти светитељске газе коњским ногама, свештене сасуде и друге потребне ствари себи на оружје на пропаст расковаше и мноштво народа хришћанскога мачем сатреше“²⁷⁹. Патријарх Арсеније је и сам избегао под аустријску власт скоро без икаквих средстава за живот. Успео је да изнесе само мањи део патријаршијских богослужбених предмета и моштију, драгоцености које су Срби сматрали за светиње, како сведочи језуита Хевенеш²⁸⁰. Сећања савременика забележио је старац Кирило, игуман хоповски, 1721. године: „Пред толиким мноштвом народа ишао је свјатјјши патријарх Арсеније Чарнојевић, као Мојсије пред Израиљем кроз Црвено море. Израиљ је носио кости Јосифове, а свјатјјши патријарх је водио христоимените људе преко славног Дунава и преносио је ђивоте са моштима светитеља из Фрушкогорских манастира“²⁸¹. Тада опустеше многи манастири и огњем сагореше четири лавре: Хопово, Милешева, Рача и Раваница²⁸². Монах Стефан Раваничанин као очевидац сведочи: и многимъ мѡнастиромъ конечное запущеніе и свѣтнимъ многимъ телесемъ ѿ мѡстѣхъ пренесеніе, другимъ же и сагореніе и свѣтнимъ и свѣщеннимъ саудомъ и ѡдѣждамъ ка поганскихъ и сквернихъ рѣкахъ разграбленіе²⁸³. Сва ова страдања забележена су у сећању и записима очевидаца: Атанасија Даскала, Јеротеја Раваничанина, јеромонаха Кирила Хоповца, као и патријарха Арсенија III Чарнојевића²⁸⁴.

²⁷⁸ Васиљевић, *Позносредњовековни култови светих*, 171.

²⁷⁹ Руварац, *Одломци о грофу Ђорђу Бранковићу и Арсенију Црнојевићу*, 58–59. Ова светогрдна пракса ће се доцније у потпуности пројавити над моштима Светих Бранковића у Крушедолу 1716. године. Опширније: Иванка Веселинов, „Повест о Теодору Тирону“, *ЗМСКЈ* 2 (1968): 230–231.

²⁸⁰ Грујић, *Духовни живот код Срба после Велике Сеобе*, 252.

²⁸¹ У изворном тексту запис се налази на листу 15а. Види: Веселинов, *Повест о Теодору Тирону*, 230; Становници Пеште су патријарха доцније у свом помињању из 1735. године називали *вторим Мојсијем*. Бранислав Годић, „Сентандрејски портрет патријарха Арсенија Чарнојевића“, *ЗМСЛУ* 36 (2008): 96; Годоровић, *Ентитет у сенци, мапирање моћи и државни спектакл у Карловачкој митрополији*, 126.

²⁸² Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, № 1895, 446.

²⁸³ *Исто*, № 2015, 468.

²⁸⁴ Марија Илић, „Велика Сеоба у колективном памћењу: заједнице памћења и жанрови“, у *Жива реч*, зборник у част проф. др Наде Милошевић Ђорђевић, ур. Мирјана Детелић, Снежана Самарџија (Београд: Балканолошки институт САНУ: Филолошки факултет, 2011), 218–219.

Својим обимом и значајем сведочења, истиче се дело Атанасија Даскала Србина²⁸⁵, *Из летописа српских царева и о војевању цара турског са цесаром хришћанским и о пустошењу српске земље*²⁸⁶. Дело је настало непосредно после Сеобе, најкасније 1698. године и из његовог сведочења видимо какво је било стање и распоред најугледнијих светитељских моштију пре Велике сеобе 1690. године, а потом и доцније. Дело је било намењено Софији Алексејевној, сестри Петра Великог²⁸⁷. Посебно је значајна чињеница да писац говори из позиције очевица, што напомиње у предговору књижице: *Једно, дакле, узех од старих летописа српских цареваа друго сам очима својим видех*²⁸⁸. Поред летописа, Атанасије се служио и житијима, те у два маха непосредно упућује на житија Светог Кирила и кнеза Лазара, као и на Цамблаково житије Стефана Дечанског. Први део списка описује историју Немањића, од Стефана Немање до цара Душана, други део је попис најзначајнијих манастира са моштима које су у њима почивале, затим описује пустошење тих манастира у аустријско-турском рату, завршавајући плачем због пустошења Цркве Божије.

Спис обилује бројним хронолошким и фактографским омашкама, али упркос томе пружа јединствен опис српских манастира непосредно пред Сеобу. Спис нам омогућава да лакше одгонетнемо матичне манастире одакле су пренете неке светитељске мошти, али и да схватимо да су, поред моштију српских светитеља, у Сеоби били и други знаменити манастирски реликвијари. Дело почиње кратким поменом Стефана Немање и одмах прелази на казивање о Светом Сави, подсећајући на његов атонски подвиг. Аутор напомиње да се спомен Светог Саве чита у руском прологу 12. јануара, а спомен Светог Симеона 13. фебруара. Треба имати у виду да је реципијент Софија Алексејевна, сестра Петра Великог и да се Атанасије, због бољег разумевања, оријентише према руском прологу, што је основа свих датумских неслагања. До XVII века помен Светог Саве у Русији је прослављан 14. јануара, а од XVII века преноси се на 12. јануар, како и Атанасије Даскал увиђајно напомиње. У питању је била литургијска колизија око прослављања помена Светог Саве и Оданија Богојављења коју је Богдановић разложно објаснио²⁸⁹. Наратор потом чини историјски раскорак и одмах помиње култ Светог краља Стефана V Дечанског који се слави по прологу 9. маја²⁹⁰. Није познато одакле је Атанасије Даскал преузео тај датум и са којим разлогом.

²⁸⁵ О Атанасију Даскалу: Боривоје Маринковић, „Литература о српским писцима XVIII столећа: из документације о Атанасију Даскалу "Србину", писцу заборављеног дела "О српским царевима" (1699?)“, *ЗМСИ* 11 (1975), 193–195.

²⁸⁶ Текст је први штампано Панта Срећковић. Види: Панта Срећковић, „Из летописа српских царева и о војевању цара турског са цесаром хришћанским и о пустошењу српске земље“, *ССКА V* (1890): 21–36. Ово издање имало је доста штампарских грешака и нетачности у читању, те је Трифуновић начинио први и потпуни превод овог дела на српски језик. У овом раду користимо се Трифуновићевим преводом, који у свом садржају интегриса и делове Срећковићевог рада.

²⁸⁷ Ђорђе Трифуновић, *Очевици о Великој Сеоби* (Крушевац: Багдала, 1990), 58.

²⁸⁸ Није најјасније шта је подразумевао под старим летописима српских царева. С обзиром на околности у којима је спис настао, највероватније је у питању неки од *Цароставника* тј. *Зборника* са различито обједињеном богослужбеном и националном тематиком. Разноликост садржаја таквих дела можемо видети на примеру зборника, *Студенички типик, цароставник манастира Студенице*. Он својом хронологијом обухвата простор од 1619. до 1762. године, са разним тематски необједињеним исписима. Опширније: *Студенички типик: Цароставник манастира Студенице*, књигу приредио, превео и поговор написао Томислав Јовановић (Београд: НБС и Завод за уџбенике и наставна средства, 1994). О значају цароставника: Иларион Руварац, „О цароставнику или цароставним књигама с погледом за важност њихову за српску повесницу“, *ЛМС* 115 (1873): 38–44.

²⁸⁹ Види: Димитрије Богдановић, „Служба Светом Сави у руским минејима XV–XVII века“, у *Свети Сава – споменица поводом осамтогодишњице рођења* (Београд: Богословље, 1977), 349–360.

²⁹⁰ О улози Светог краља Стефана Дечанског у верско-политичком барокном програму: Смиља Марјановић Душанић, *Свети краљ: Култ Стефана Дечанског* (Београд: Балканолошки институт САНУ, Сlio, 2007), 406–466.

Потом Атанасије помиње пут цара Душана у Јерусалим, тврдећи да је он донео тело пророка Исаије у српску земљу и положио га у цркви са достојном чашћу. Пророково тело је, по Атанасијевом сведочењу, лежало у манастиру Осогово²⁹¹. Управо у светлу ове изјаве можемо сагледати доцнији помен моштију Светог пророка Исаије у манастиру Бешенову, у храму Светих Архангела Михајла и Гаврила, средином XVIII века²⁹². Из Осогова су у Великој сеоби у Бешеново дошле и мошти Светог мученика Кирика²⁹³. Атанасије овде закључује казивање о светитељима и почиње да помиње светитељске мошти и манастире у којима се чувају. Наводи укупно 15 манастира²⁹⁴. Први је манастир Студеница који има дванаест камених цркава: „Ту лежи *скривено* тело Светог Симеона новог мироточца, чији је спомен у фебруару 13. дана и маја у 9. дан“²⁹⁵. Из извештаја видимо да је братство манастира Студенице у време Сеобе сакрило тело Светог Симеона да би га спасило од турског гнева.

Други манастир који Атанасије даскал помиње је Милешева, манастир Светог Саве првог архиепископа и учитеља српског. У том манастиру лежале су мошти Светог Саве и мошти двојице Светих краљева српских, Владислава и Давида. Мошти Светог Саве спалили су Турци у огњу 7175. (1667) године²⁹⁶. Упркос страдањима, у међувремену, манастир Милешева је остао седиште светосавског култа. О томе нам сведочи писмо влашког војводе Јована. Војвода Јован, син покојног војводе Леона Стефана, упутио је 1665. године писмо манастиру, у коме моли за молитвено посредништво и помињање својих родитеља и себе на Проскомидији. На основу садржаја писма сазнајемо да се у манастиру налазе остаци тела Светог Саве и тела оних који су се удостојили да се назову новим приложницима ове светиње²⁹⁷. Пети манастир који *Летопис* описује је манастир Хопово. Ту, по мишљењу Даскала Атанасија, лежи тело преподобног Григорија Синаита²⁹⁸. Шести манастир је Тројички. Ту се помиње тело Светог великомученика Теодора Тирона. Управо из тог манастира је Атанасије и одведен у агаренско ропство. Не прецизира се тачно који би то манастир био, али Трифуновић сматра да је у питању манастир Орешковица у области Браничева²⁹⁹.

Седми манастир је манастир Раваница, у коме обитавају мошти српског кнеза Лазара. Осми је манастир Крушедол, где лежи тело Светога деспота Стефана. Ту се налази и тело Светог архиепископа Максима и Светога деспота Јована и њихове мајке, блажене госпође инокиње Ангелине. Девети манастир је Велика пештера тј. Пећки манастир. Ту се помиње тело Светог Арсенија II архиепископа српског. У истом манастиру су и главе Светих петочислених мученика³⁰⁰ и светих српских архиепископа Никодима и Јевстатија. Десети манастир који се помиње је Рача, али се не наводи никакве мошти које би се ту могле налазити. Мошти се не помињу ни у манастиру Љубостиња, Морача и манастиру Бања. Напослетку аутор помиње манастир Сопоћани и тврди да ту почива тело Светог краља

²⁹¹ Трифуновић, *Очевици о Великој Сеоби*, 20; Леонтије Павловић, „Преглед светих моштију кроз историју у Српској православној цркви“, *ЗПБФ* 3 (1954): 247.

²⁹² *Мали кивот стои с леве стране, от чамовине, тишлерски посао, в нем две части от глави, казујут да сунт мошчи пророка Исаји. На нима внутр кивота: покров червена атлаза*. Димитрије Руварац, *Опис фрушкогорских манастира 1753* (Ср. Карловци: Српска манастирска штампарија, 1903), 123.

²⁹³ *Исто*.

²⁹⁴ Новију ревизију и један уопштенији преглед сачинио је Леонтије Павловић. Павловић, *Преглед светих моштију кроз историју*, 231–256.

²⁹⁵ Трифуновић, *Очевици о Великој Сеоби*, 20.

²⁹⁶ Ово је година другог спаљивања моштију Светог Саве, будући да је прво било 1594. на Врачару.

²⁹⁷ *Писмо влашког војводе манастиру Милешева*, АСАНУК МПА 1665/14.

²⁹⁸ Иванка Веселинов сматра да је Атанасије Даскал упао у забуну и да су се тада у Хопову налазиле мошти Теодора Тирона. Веселинов, *Повест о Теодору Тирону*, 216.

²⁹⁹ Трифуновић, *Очевици о Великој Сеоби*, 57.

³⁰⁰ У *Номоканону* Гаврила Раваничанина из XVII века познати су под називом Пећки петозарни мученици: Евстратије, Аксентије, Евгеније, Мардарије и Орест. Полихроније Сырку, „Подаци из историје старог српског живота“, *ЛМС* 3 (1898), 102; Идентичан је и случај у Молабнику Софронија Подгоричанина из 1800. године. *Молабник Софронија Подгоричанина* (НБС Рс 394), 1800. године, л. 51.

Стефана трећег Храпавог, тј. тело краља Уроша I³⁰¹. Атанасије Даскал, док је писао све ово, засигурно је био упознат са новим сентандрејским размештајем моштију, али је желео да сачува сећање на славне манастире који су пострадали и на места где су се мошти првобитно налазиле.

Места пребивања моштију српских светитеља била су нашироко позната изван османлијског царства и пре извештаја Атанасија Даскала. О томе нам сведочи *Палинодија*, архимандрита Захарије Копистенског, настала 1621. године³⁰². Копистенски потиче са подручја пољско-литванских територија, и живео је у времену последица Брестовске уније (1596. година), те је његово сведочанство утолико значајније. Он пише полемички трактат о заштити православне вере, помињући светачке мошти као доказ истинитости православља³⁰³. Набраја угледне мошти у Грчкој и Влашкој, а затим набраја мошти у Србији и Македонији. Копистенски сведочи да се у Србији чувају тела светаца наше вере која чудотворе до данашњег дана: „У манастиру Милешеви Сава архиепископ српски, у манастиру Студеница – Свети Симеон Немања, отац Светог Саве... истог Симеона син, првовенчани Стефан краљ у манастиру Сопоћани. У Македонији, у манастиру Дечани краљ Стефан I звани Милутин који и до сада чудотвори. У архиепископији српској Арсеније и архиепископ Никодим, у манастиру Давидовици српски краљ Давид лежи, у Раваници кнез Лазар, у манастиру Крушедол деспот Стефан и његова супруга Ангелина и његов син деспот Максим и други његов син деспот Јован. У једном ковчегу су положене мошти Преподобне мајке Ангелине и архиепископа Максима, а у другом кивоту су мошти деспота Јована, сви цели и чудотворни“³⁰⁴. Копистенски је врло детаљан у свом извештају, одлично обавештен и изразито поштује светитеље које наводи. Сматра их гарантом православности. Мирјана Бошков мисли да искључиво ослањање на *Палинодију* приликом процењивања поштовања српских култова до XVII века у Русији није меродавно, као и то да се на основу списка култова код Захарије Копистенског не може изводити закључак да је почетком XVII века било кога од ових светих славила црква у Украјини или у Русији³⁰⁵. Независно од тога како приступамо овоме, не можемо оспорити значај *Палинодије* у осликавању сакралне топографије непосредно пре Велике сеобе (1690. године), нити довести у питање њену улогу у промовисању култова српских светитеља.

За време Велике сеобе нису све мошти српских светитеља биле пренете на територију Хабзбуршке монархије. Није била у питању чак ни већина, тако да се не може говорити о планској сеоби култова српских светитеља. У прилог томе сведочи нам и извештај друге Сеобе из 1739. године. Ту сазнајемо да је знатан број моштију остао јужно од Саве и Дунава. Патријарх Арсеније IV Јовановић је тада остао без своје резиденције у Пећи за коју је сам писао да је подобна граду и пуна украса од злата, сребра и драгог камења, реликвија и моштију старих српских краљева и патријараха³⁰⁶. За разлику од свог претходника Арсенија

³⁰¹ Трифуновић, *Очевици о Великој Сеоби*, 22.

³⁰² Овај рукопис налази се у Московској Синодалној библиотеци, под бројем 272. Томин, *Владика Максим Бранковић*, 213. Дело је штампано у Кијеву 1661–1662. под именом: Копистенський Захарія, *Палинодія или Книга Оборони Кафолической Святой Апостольской Восточней Церкви и Святых патріховъ, и о Грекохъ, и о Россохъ христіанехъ ...* Види: Јан Страдомски, „Балканските светци и свети места като аргумент в полско-рутенската религиозна полемика през XVI–XVII“, *Старобългарска литература* 48 (2013): 228.

³⁰³ Тачније, он говори да су исцељења од моштију доказ православности и то узима као основни аргумент у својој полемици. Страдомски, *Балканските светци и свети места*, 224.

³⁰⁴ Зачуђујућа је прецизност са којом Копистенски описује мошти Светих Бранковића. Бранковићи су били тесно повезани са православним родовима у пољско-литванској, московској и влашкој држави. Ово је уједно и један од најстаријих података о култу целе лозе и сведочи нам о распрострањености њеног поштовања. Александар Наумов, *Старо и ново, студије о књижевности православних Словена* (Ниш: Центар за црквене студије, 2009), 158–159.

³⁰⁵ Томин, *Владика Максим Бранковић*, 213.

³⁰⁶ Милутин Јакшић, *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти: лекције из историје Карловачке митрополије по архивским изворима* (Ср. Карловци, Српска манастирска штампарија, 1899), 6.

III Чарнојевића, Арсеније IV Јовановић Шакабента није придружио Сеоби мошти преосталих српских светитеља, али је на простору Карловачке митрополије наставио да континуирано развија култове које је затекао, стављајући их у сам центар црквено-политичког деловања Срба у монархији.

Посебну вредност у Сеоби (1690. године) представљале су мошти Светог кнеза Лазара³⁰⁷. О томе нам непосредно сведочи и запис очевица Стефана Даскала, члана страдалог Раваничког братства: „Такође и ми житељи манастира Раванице са моштима Светог међу царевима кнеза Лазара Српског. И уселисмо се у неко место близу Будима звано Сентандреја, добро место а пребивалиште странаца. Ту саградисмо кућице, како који може и цркву од дрвета подигосмо близу обале дунавске, те ту положисмо мошти Светога цара Лазара Српског³⁰⁸“. По учињеном миру између Турака и римског цара многи су се вратили у Варадин, као и житељи Фрушкогорских манастира у Срем: „Тада се и вратисмо у Варадин“ – сведочи Стефан Раваничанин. У Срему у Фрушкој Гори нађосмо манастир Врдник потпуно запустео, дуго времена у шуми а по своду дрвета порасла. Овај манастир обновисмо и покрисмо и ћелије подигосмо како могосмо³⁰⁹. Поред моштију кнеза Лазара, у Врдничкој Раваници после Сеобе нашле су се и мошти Светог Ромила Раваничког³¹⁰. У Великој сеоби су се затекле и мошти Стефана Штиљановића које су из манастира Шишатовца, због опасности од Агарена, пренете оу дом плачкни зокм Жанкургаран 1692. године³¹¹. Теза да су се мошти овог светога налазиле у Будиму тешко је одржива³¹². Видимо да су монаси манастира Шишатовца приликом збега понели са собом и богослужбене књиге, о чему нам сведочи запис на Типику из 1698 године³¹³. Као војсковођа и светитељ, Стефан Штиљановић је побудио интересовање и савременика. За њега се заинтересовао тадашњи хабзбуршки генерал Марцилије. Он је тражио Стефаново житије да би се могао информисати о светитељу и игуман шишатовачки Серапион му је послао Минеју у коме га је могао наћи. Генерал је по прочитаном вратио књигу у манастир 1699. године³¹⁴.

Место свог боравка су промениле и мошти Теодора Тирона. Колико је овај свети поштован најбоље нам сведочи чињеница да се међу службама српским светима у Раковачком србљаку наша и његова служба³¹⁵. О сеоби моштију Теодора Тирона детаљно

³⁰⁷ Nenad Makuljević, „Migrations and the Creation of Orthodox Cultural and Artistic Networks between the Balkans and the Habsburg Lands (17th–19th Centuries)“, у *Across the Danube, Southeastern Europeans and Their Travelling Identities (17th–19th C.)*, ed. by Olga Katsiardi-Hering Maria A. Stassinopouloun (Boston: 2017), 57.

³⁰⁸ Трифуновић, *Очевици о Великој Сеоби*, 42.

³⁰⁹ Исто.

³¹⁰ Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, № 1997, 465. Димитрије Руварац у свом опису манастира из 1753. године не помиње у манастиру Врдничкој Раваници мошти Ромила Раваничког. Од моштију помиње десну ногу Свете мученице Анастасије, три ребра непознатог светитеља, честице Часног крста и неколико честица непознатих светитељских моштију. Руварац, *Опис српских фрушкогорских манастира 1753. године*, 58–59.

³¹¹ Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, № 1963, 458; То је највероватније стари назив за град Едун, где су мошти биле положене у храм Успења Пресвете Богородице. Види: Дергенц, *Мошти светог Стефана Штиљановића*, 101.

³¹² Јован и Марко Максимовић у свом раду наводе да су у време аустријско-турских ратова, 1687. године, мошти Стефана Штиљановића биле пренете у Будим, где су почивале 73 године, да би заузимањем шишатовачког игумана, доцније вршачког епископа Вићентија Поповића, биле поново враћене у манастир Шишатовца и положене у нови кивот, 1760. године. Види: Јован Максимовић и Марко Максимовић, „Прилог познавању исцелитељског култа моштију сремских светитеља“, *ЗМСДН* 109 (2000): 142. Тешко је одржив податак да су мошти боравиле у Будиму 73 године, јер знамо да се у извештају визитационе комисије из 1753. године у манастиру Шишатовцу помињу мошти кнеза Стефана Штиљановића. Види: Руварац, *Опис српских фрушкогорских манастира*, 149.

³¹³ Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, № 2047, 473.

³¹⁴ Исто, № 2058, 475.

³¹⁵ Разлог томе треба видети у чињеници да је култ Теодора Тирона представљао један од најугледнијих фрушкогорских култова и да се његов празник обележавао свечано, како у манастиру Хопову тако и у манастиру Раковцу. Не смемо превидети чињеницу да је Раковачки србљак настао за богослужбене потребе

нас извештава хоповски игуман Ћирило Хоповац³¹⁶. Култ Светог Теодора Тирона у Срему почео се развијати једновремено када и култ Стефана Штиљановића. Житије, химнографија, као и народна казивања о чудесима Теодора Тирона били су преписивани и неговани не само од Срба, него код Руса и Бугара. Мошти су дошле у Хопово из манастира Ходоша где су претходно боравиле двадесет пет година³¹⁷. У *Повести О Теодору Тирону* наводи се да је он општепоштовани хришћански светитељ и да су његовим моштима притицали безбројни православни, али и Агарјани, Франци, Угри, Немци калвинисти и други. Чак су поједини за његове мошти мислили да су мошти Светог Димитрија или Јакова Персијанца. Мошти су напослетку положене у један од храмова у Сентандреји $\text{Здѣ чѣлеса св(а)тых Фрушкогорских м(о)н(а)стырен нынѣ нахѡдацѡлѡса всѡ къ предреченнѣмъ мѣстѣ быша}$ ³¹⁸.

Све мошти фрушкогорских светитеља, осим тела Стефана Штиљановића, налазиле су се за време Сеобе у Сентандреји. Ту су избеглице подигле себи привремене станове и седам дрвених цркава међу којима су биле Београдска³¹⁹, Пожаревачка, Хоповска, Ћипровачка, Крушедолска, Рачанска и Раваничка. Те цркве су биле врло скромног изгледа и сачињене од дрвета. Локални називи цркава сведоче о томе из ког су краја били њихови градитељи. У јужном делу насеља, на будимском путу, подигли су цркву Светог арханђела Михаила, коју назваше Пожаревачка. Они из Ћипровачког краја начинише цркву од греда и дасака и посветише је Светом Николи. У самом центру насеља начинише цркву посвећену Благовестима. На северној страни, недалеко од вишеградског друма, занатлије које су се бавиле прерадом коже саградише Преображењску или Табачку цркву³²⁰. У близини старе католичке цркве испод Клисе исељеници су затекли мању и оштећену цркву Успења Пресвете Богородице. Она постаде саборна, а називали су је још и Београдска црква³²¹. Према извештају крушедолског игумана Силвестера, упућеног мештанима Сентандреје, Бечеја и Мартоноша, сазнајемо да су Крушедолци побегли испред Турака у Сентандреју и тамо саградили цркву Свете Богородице и у њу сместили све мошти српских деспота³²². Не разазнајемо јасно да ли је у питању саборна црква Успења Пресвете Богородице или је пак у питању Благовештењски храм који се налазио у центру насеља. Због светих моштију а и због географског положаја склонији смо мишљењу да су мошти Светих деспота почивале у Благовештењској цркви, а да су мошти Светог Теодора Тирона почивале у Хоповској цркви. Благовештењску цркву Грујић још назива и Крушедолском, док није јасно који би храм одговарао Хоповском. Највероватније да је то био Оповачки или Светониколајевски храм по аналогiji и сећању на храм Светог Николе манастира Новог Хопова. Потребно је поменути да је у време Сеобе у Сентандреји постојала и Збешка црква посвећена Силаску Светога

једног манастира и у том кругу треба тражити и поводе исписивања ове службе. Служба се у Раковачком србљаку налазила после службе Светом Стефану Штиљановићу (л. 211–225). Види: Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 36; П. И. Шаффарик, „Прегледъ найзнатнѣи писменныи споменика старѣи времена кодъ Србаля и други Югословена“, *Лѣтопись* 68 (1845): 50–52.

³¹⁶ Оригиналан текст Ћириловог извештаја објавила је Иванка Веселинов. Види: Веселинов, *Повест о Теодору Тирону*, 216–231. Део *Повести о Теодору Тирону* превео је и објавио и Ђорђе Трифуновић. Види: Трифуновић, *Очевици о Великој сеоби Срба*, 51; Трифуновићев приказ представља инципит оригиналног текста, тачније његов део од л. 13а–15б који је преузет са извесним пропустима у тексту, евидентним на првом и последњем листу.

³¹⁷ Веселинов, *Повест о Теодору Тирону*, 218–222.

³¹⁸ *Исто*, 229–230.

³¹⁹ У овој цркви служио је патријарх Арсеније и ту су вршене хиротоније нових епископа. Динко Давидов, *Помени давних Сеоба, знамења српске повеснице* (Нови Сад: Православна реч, 2017), 329.

³²⁰ О даљој историји овог храма: Динко Давидов, *Споменици Будимске епархије* (Београд: Просвета, Републички завод за заштиту споменика културе, Балканолошки институт САНУ; Нови Сад: Матица српска, 1990), 151–156.

³²¹ Давидов, *Знамења Сеоба*, 111–112.

³²² Радослав Грујић, „Духовни живот код Срба после Велике Сеобе“, у *Патријарх српски Арсеније III Чарнојевић и Велика сеоба 1690. године* (Београд: 1997), 227.

Духа³²³. Извори наводе да се тело Светог кнеза Лазара налазило у цркви Светог Луке, у близини које се налазила писарница рачанских скриптора³²⁴. Међу поменутиим храмовима ниједан није посвећен неком српском светитељу, иако су њихове мошти засигурно давале посебно достојанство тим храмовима. Тврдња да су се у Сеоби 1690. године затекле и мошти цара Уроша не може се одржати³²⁵. У већ помињаном литургијском зборнику (ПБ Рс 33) из 1676. године који садржи службу цару Урошу, на 148. листу стоји накнадно унет запис који сведочи да су лета Господњег 1705. месеца маја, из Неродимља пренесене мошти Светог цара Уроша у манастир Јазак. Мошти су потом кратко боравиле у Врднику и Крушедолу да би напослетку биле враћене у Јазак³²⁶. Разлог зашто су мошти морале бити склоњене са Косова је учесталост арбанашких насиља која су у раздобљу између 1703–1708. године била достигла своју кулминацију³²⁷. Светитељске мошти које су током XVIII столећа најчешће мењале место свог боравка јесу мошти Првовенчаног српског краља. Иако 1690. године нису прешле преко Саве и Дунава, оне ће доцније накратко боравити на подручју Карловачке митрополије³²⁸. Да би се сачувао помен о збивањима и сеобама краљевих моштију, сачињена је и посебна историја њиховог преношења³²⁹. Првовенчани краљ првобитно је био сахрањен у манастиру Студеници да би одмах по откривању нетљених моштију оне на свечан начин биле пренете у Жичу. То је први од многих преноса.

За време краља Владислава и архиепископа Арсенија, због опасности од Кумана, мошти су враћене у Студеницу. Затим је краљ Урош Први пренео мошти у Сопоћане, где је тело после Косовске битке било закопано и ту је боравило све док се Првовенчани краљ није јавио патријарху Пајсију 1629. године. Светитељ се затим јавио и митрополиту рашком, заповедајући му да изађе пред град Јелеч и да ту сусретне патријарха. Затим су патријарх и митрополит заједно отишли у манастир Сопоћане где су савршили свеноћно бденије и Божанску службу, ископали мошти и пронашли *ч'кло нерџшимо*³³⁰. Мошти су ту боравиле све до ратних дешавања последњих деценија XVII века. Када ратна срећа прелази на страну Турака, монаси манастира Сопоћана, бојећи се да Турци не спале тело као што су то учинили са телом Светог Саве, склањају тело у Црну Реку где оно борави 14 година, да би 1701. године мошти биле враћене у Студеницу³³¹. При бекству из манастира монаси су понели и

³²³ Давидов, *Знамења Сеоба*, 116. Живот наших сународника у Сентандреји описао је Јаков Игњатовић у својим успоменама. Опширније: Владимир Стојанчев, „Из прошлости Велике сеобе Срба – Метохијци у Сентандреји“, у *Косовско-метохијски зборник* 5 (2013): 115–120.

³²⁴ Димитрије Е. Стефановић, „Свети кнез Лазар у месецослову Гаврила Венцловића Стефановића“, у *Свети кнез Лазар*, споменица о шестој стогодишњици Косовског боја (1389–1989), ур. епископ рашко-призренски Павле и др. (Београд: Издавачко-графички завод, 1989), 294.

³²⁵ Миладин Стевановић наводи да су мошти цара Уроша у Сеоби донели калуђери са Косова. Миладин Стевановић, *Патријарх Арсеније III Чарнојевић и Велика Сеоба Срба* (Београд: Књига-комерц, 2006), 30.

³²⁶ Оширније: Димитрије Руварац, „Кратко пребивање светих моштију цара Уроша у Врднику и Крушедолу“, *Архив за историју Српске православне Карловачке митрополије* 9–10 (1912): 135–137.

³²⁷ Атанасије Јевтић, „Велика Сеоба и даља судбина Срба на Косову и Метохији“, у *Патријарх српски Арсеније III Чарнојевић и Велика Сеоба Срба 1690. године*, 31. Татомир Вукановић наводи: „Миграције становништва и несигурност од надирања Арбанаса учинили су своје те су из основног жаришта култа цара Уроша мошти пренете у Срем, у манастир Јазак“. Вукановић, *Култ цара Уроша*, 65.

³²⁸ Милан Ковачевић, „Култ Стефана Првовенчаног“, *Теолошки погледи* 1–2 (1984): 133; Станоје Станојевић, „Мошти Стевана Првовенчаног у Војводини“, *ГИДНС* 3 (1930), 50–56; Тема се у назнакама помиње и код Леонтија Павловића. Види: Леонтије Павловић, „Стварање култова првих Немањића“, у *Спаљивање моштију Светог Саве 1595–1994*, зборник радова, ур. Сава Вуковић (Београд: Штампарија српске патријаршије, 1997), 200.

³²⁹ У питању је текст исписан у Зборнику литургијско-житијног садржаја (ПБ Рс 434) који потиче из XVIII века. Сеобу моштију Првовенчаног краља, веома блиско овом извештају, Викентије Ракић је преточио у стихове. Види: Викентије Ракић, *Житије преподобног Стефана Првовенчаног*, Будим 1813, БМС Р19 Ср II 948.1.

³³⁰ *Зборник литургијско-житијног садржаја* (XVIII век), ПБР Рс 434, л. 30а.

³³¹ Исто.

манастирске драгоцености, кивот са светим моштима и крст са Часним дрветом³³² и друге црквене ствари и сребрна кандила и многа неизречена блага, како сведочи извештај. Иако мошти нису физички боравиле на тлу Карловачке митрополије све до последњих деценија XVIII столећа, оне су уживале пажњу и поштовање карловачких митрополита али и побожних грађана. По налогу патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте, израђен је у Сремским Карловцима 1747. покров од броката с дугачким натписом извезеним златном жицом за кивот Светог Краља, који је епископ Вршачки Јован Георгијевић тек 1753. године успео да пошаље у Студеницу. Такође, забележени су и поклони који су из Темишвара стигли у манастир Студеницу. Грађани су поклонили манастиру Студенице мали кивот од сребра с представом Студенице и ликовима Богородице, Светог Симеона и Стефана Првовенчаног³³³.

Мошти ће због ратних дешавања, према извештају *Зборника* (ПБ Рс 434), бити склоњене у Црну Реку, где ће боравити све до 1787. године када почиње нови Аустријско-турски рат те мошти поново бивају пренете у манастир Жичу. После тога мошти ће се обрести у Београду, где ће чинити многа чудеса и где ће светитељ обилно пројавити своју милост. Тело је потом свечано пренето у Панчево у храм Преображења Господњег. Ту су мошти дочекане са литијом и мноштвом хоругви и рипида, тако да су се сви дивили тој красоти и том чудесном сусрету, сведочи извештај³³⁴. Мошти су боравиле у Панчеву годину и три месеца. Тамо су учиниле бројна исцељења и сатвориле многа чуда која се са пажњом описују³³⁵. По завршетку рата Турци дају амнестије за све учеснике и студенички монаси одлучују да се врате у свој манастир. Пренос моштију креће 1. децембра, на празник Светог пророка Наума, из Панчева у манастир Рајиновац. Даље се наставља пут манастира Студенице где мошти пристижу 9. фебруара 1792, на дан Светог мученика Никифора³³⁶.

Сеоба моштију, мотивисана различитим поводима, је феномен познат и ранијој историји³³⁷. У случају наше националне историје мења се сакрална топографија Српског народа и у новим условима ревитализују се постојећи култови у новој верско-политичкој динамици. Оно што је за њих особено није чињеница да су се нашли у Сеоби, него чињеница да је Сеобом пронађен нови *modus vivendi*, нови модел и начин заступљености и обликовања светитељског култа у будућности српског народа на простору Хабзбуршке монархије³³⁸. Сеоба је та која је и физички објединила најистакнутије култове српских светитеља и тако на директан начин интензивирала обнављање њихових спомена у литургијској години и услед новонасталих околности уздигла њихов значај и присутност у богослужбеном и историјском сећању нашег народа.

³³² О значају Часног Крста у српским средњовековним реликвијарима: Даница Поповић, „Реликвије Часног Крста у средњовековној Србији“, у *Константин Велики у Византијској и српској традицији*, ур. Љубомир Максимовић (Београд: Завод за уџбенике, 2015), 99–121; Димитър Пеев, „Разделянето на хилендарската частица од Светия Кръст от 1767. г в светлината на нови документи“, *Црквене студии* 16/2 (2019): 257–264.

³³³ Предраг Пузовић, „Везе манастира Студенице са Карловачком митрополијом XVIII века“ у *Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве*, ур. Љубомир Максимовић и Владимир Вукашиновић (Београд: Службени гласник, 2016), 161.

³³⁴ *Зборник литургијско-житијног садржаја* (XVIII век), ПБ Рс 434, л. 29 б.

³³⁵ *Исто*, л. 34а

³³⁶ Повратку моштију претходило је писмо рашког митрополита Јоаникија митрополиту Стефану Стратимировићу од 12. септембра 1791. године, када је рашки митрополит замолио митрополита Стратимировића да по јеромонаху Мартирију Петровићу кога је послао у Сремске Карловце, врати драгоцености манастира Студенице. Пузовић, *Веза манастира Студенице са Карловачком митрополијом XVIII века*, 163.

³³⁷ О томе нам најбоље сведочи богатство Константинопољских реликвијара. Види: George P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Washington, Dumbarton Oaks, 1984), 189–388.

³³⁸ О сличним примерима у средњовековној пракси: Marija Vasiljević, „Translations of Saints’ Relics in the Late Medieval Central Balkans”, *Balkanica* LI (2020): 23–42.

2.3 Светитељски култ и богослужбени простор

Сведочанстава ране Цркве наводе да је литургијско поштовање светитеља увек било везано за место где се налазе његове мошти, те је цео тај простор био препознат као *Iosa sanctorum*³³⁹. Разлог окупљања заједнице око гробова сведока вере, мученика, дефинисан је на самим почецима, још у моменту поштовања гроба Светог Поликарпа. Заједница се сакупљала на дан мучениковог страдања као сећање на онога ко је већ победио страдања и ради укрепљења и припреме онима којима та страдања предстоје. Још тада су се гробнице мученика разликовале од других гробница посебним симболичким знацима. Као такав знак најпре је служила палма, знак победе, а потом је коришћена слика маслиновог венца. Венац и мучеништво су касније представљали синоним древне Цркве³⁴⁰. Улога светитеља као заштитника постаје евидентнија од времена Константина Великог, када се култ реликвија пренео у јавни друштвени простор³⁴¹. Грбови светитеља су сепочели поштовати као место додира неба и земље и они тада постају центар нове урбане заједнице³⁴². Врло рано светитељске мошти се полажу у жртвенике. Такву одлуку први је донео сабор у Картаргини 401. године, наводећи да сваки освећени олтар мора имати део моштију светих³⁴³. Тако се формира једна нова јеротопија, нови концепт сакралног простора³⁴⁴.

Место моштију је најпре везивано за светитељев гроб, а по обретењу моштију (*Elevatio*) није постојало јасно утврђено правило о њиховом полагању у простор храма. Распоред моштију у храму није стандардизован ни у средњем веку као ни у касновизантијском периоду. Налазимо да су мошти излагане готово у сваком делу храма. Мошти су чуване у олтару, иконостасима, у посебним бочним капелама грађеним у ту сврху³⁴⁵, криптама и помоћном простору. Дворске капеле направљене у ту сврху представљале су еквивалент циновским реликвијарима³⁴⁶. Мошти су полагане или на слабо доступну локацију у подножју олтара или су за време празничних дана излагане на посебне тетраподе ради целивања³⁴⁷. Такође, мошти су полагане у темеље цркава, у посебна удубљења у зидовима храма, као и у стубове и сводове³⁴⁸. Независно пак од тога где су се

³³⁹ Gabor, *Using Saints*, 217.

³⁴⁰ Василиј Васильев, *История канонизации русских святых* (Москва: 1893), 22–23.

³⁴¹ О почецима култа реликвија, о поштовању моштију и односу ранохришћанских заједница према њима, опширније: Robert Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

³⁴² Gabor, *Using Saints*, 217.

³⁴³ Klaniczay Gabor, „Cult of Relics in the Middle Ages“, у *Image and Christianity*, ed. Péter Bokody (Pannonhalma: Archabbot of Pannonhalma, 2014), 48.

³⁴⁴ О сакралном простору и човековој улози у опиљивој артикулацији светости: Alexei Lidov, „The Creator of Sacred Space as a Phenomenon of Byzantine Culture“, у *L'artista a Bisanzio nel mondo cristiano orientale*, Michele Vacci (Pisa: 2007), 135–176; Leon Debevc, *Toward Sacral Architecture* (Belgrade: University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, The Institute for Liturgy and Church Art; Ljubljana: The Institute for Sacral Architecture, 2016), 93–118.

³⁴⁵ Гордана Бабић наводи три главне сврхе помоћних капела храма: прослављање светитеља, погребно место монаха и погребно место ктитора. Vasileios Marinis, *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 78.

³⁴⁶ Vasileios Marinis and Robert Ousterhout, „Relics and the Byzantine Church Building“, у *Saints and Sacred Matter, The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, ed. by Cynthia Hahn and Holger A. Klein (Washington: Dumbarton Oaks, 2015), 153–167; У Константинопољу у капели Богородице Фарске чуване су најважније реликвије царства. Између осталих и реликвије везане за Светог Стефана и десна рука Јована Крститеља. Ioli Kalavrezou, *Helping Hands for The Empire*, 54–57; Поповић, *Под окриљем светости*, 228.

³⁴⁷ Alice-Mary Talbot, Deposition, „Translation and Veneration in Middle and Late Byzantium“, у *Saints and sacred matter*, 2015, 215.

³⁴⁸ Natalia B. Teteriathikova, „Relics in Walls, Pillars and Columns of Byzantine Churches“, у *Восточнохришћанские реликви*, А. М. Лидов (Москва: Прогресс Традиция 2003), 78–83.

мошти налазиле у храму, поштовање моштију потиче из погребног обреда и увек је у својим првим корацама везивано за гроб светитеља³⁴⁹.

У српским средњовековним задужбинама изглед владарског гроба сачињавао је интегрални део богослужбеног простора и његов изглед је најчешће синхронизован са осталом пластиком храма. Поступак објављивања нетљеног тела, односно обретење светитељских моштију, према сведочанству архиепископа Данила II, имало је уобичајен поступак. Тело је вађено из раке са псалмима и појањем надгробних песама, потом је тело светитеља обавијано благоуханим мирисима и полагано у кивот. Кивот је полаган изван олтарских двери пред Христовом иконом³⁵⁰. Место испред иконостаса је и најчешће место где су излагане прослављене мошти српских светитеља. Постављање кивота пред олтаром је по правилу представљало завршни чин прослављања српских владара³⁵¹. У средњем веку, општи део византијске традиције сведочи да су мошти краљева и најугледнијих светитеља биле изложене или пред иконостасом или окомито од њега и над моштима је на четири стуба подизан балдахин³⁵².

Када се говори о излагању других реликвија, црквена архитектура је предвиђала и посебан простор где су угледне светиње чуване под проскинитариима, засвођеним балдахинима односно циворијумом³⁵³. Ту идеју посебно наглашеног простора за реликвије усвојила је и барокна теологија XVIII века. Барокна решења у свему наликују аутентичним византијским проскинитариима у руху нових стилских решења тадашње црквене уметности. Тачније, барокни трон за мошти је у својој конструкцији обједињена целина проскинитариија барокне естетике и кивота са светитељским моштима. Тимотијевић сматра да се код ових конструкција може пронаћи физичка сличност са дрворезним бочним олтарима средњоевропских барокних католичких цркава типа *roftico* и да им је и исходиште унеколико исто³⁵⁴. Својим местом у храму мошти српских светитеља су заузимале положај прослављених и најугледнијих светитељских моштију, а својим уметничким решењем, присуством иконе и балдахина, рефлектовале су слику првобитних гробница светих. Ова комбинација византијске богослужбене традиције и нове барокне естетике створила је оно што је нама данас познато као трон за мошти. На овај начин фрушкогорски манастири су постали нови сакрални и репрезентативни простор са посебним, дарованим статусом који су могле да имају првобитне немањихке задужбине у којима су се налазили светитељски гробови српских краљева и архиепископа. То се најјасније огледа у примерима сремске Раванице и манастира Јаска, где су се налазиле мошти кнеза Лазара и цара Уроша. Овако сложене конструкције за презентацију моштију у Карловачкој митрополији јављају се у

³⁴⁹ Александар Мусин, „Святыя мощи в древней Руси, литургические аспекты истории почитания“, у *Восточнохристианские реликвии*, 364.

³⁵⁰ Даница Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку* (Београд: Филозофски факултет, Институт за историју уметности, 1992), 82–83; О српским средњовековним реликвијарима опширније: Даница Поповић, *Ризница спасења, култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији* (Београд: САНУ Балканолошки институт, Нови Сад: Матица српска, 2018), 165–185.

³⁵¹ Поповић, *Под окриљем светости*, 62.

³⁵² Елка Бакалова, „Реликвије у истоков култа свјатих“, у *Восточнохристианские реликвии*, 32. Милка Чанак Медић сматра да је гроб Светог Симеона у Студеници због свог значаја имао такву лучну конструкцију (циворијум), док Даница Поповић сматра да се гробно место састојало од зидане гробнице, саркофага и ктиторско-надгробног портрета над гробом, без циворијума. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 16.

³⁵³ О улози балдахина у богослужбеном простору опширније: Jelena Bogdanović, *The Framing of Sacred Space. The Canopy and the Byzantine Church* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

³⁵⁴ Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, II, 72; Што се тиче тронов за мошти Светих Бранковића и мошти цара Уроша, Тимотијевић сматра да се они могу довести у везу са сличним барокним конструкцијама, блиским католичким бочним олтарима. Оваква веза није нимало случајна, пошто се католички бочни олтари развијају из конструкција које су подизане над светитељским гробовима. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 70.

другој половини XVIII века³⁵⁵. Један од репрезентативних примера кивота са небом, како су их тада називали, налазио се у манастиру Хопову над гробом Теодора Тирона³⁵⁶. Овај нови кивот и циворион завршени су 1747. године. Једну деценију касније постављени су нови кивот и циворион за мошти кнеза Лазара које су се чувале у Врднику. Кивот је био израђен од резбареног и позлаћеног дрвета, а изнад њега се налазила икона кнеза Лазара. Над кивотом је подигнут циворион, постављен на шест стубова. Балдахин је био украшен крунама, а на врху се налазио голуб, символ Светога Духа и хералдички двоглави орао. Трон, нажалост, није сачуван али је засигурно као такав дочекао XIX век. Посебно истакнуто место заузимају тронове за мошти Светих Бранковића у манастиру Крушедолу. То су два трона симетрично ослоњена на северни и јужни стуб поткуполног простора манастирског католикона. Према ктиторском запису који се налази на картуши левог трона сазнајем да је трон завршен трудом великог бирова Давида Рацковића 18. јуна 1759. године. Осликавање тронова било је поверено новосадском сликару Василију Остојићу. Што се тиче икона српских светитеља на наслону десног трона, наспрам јужног стуба, ту је икона са ликовима Светих, владике Максима и мајке Ангелине, док су на трону са леве стране осликани Свети деспоти Стефан и Јован. Распоред моштију у кивотима одредио је распоред икона са ликовима светих деспота Бранковића³⁵⁷.

Молитвословље за освећење кивота за мошти и његово постављање у контекст богослужбеног простора пропраћено је молитвама у којима се тражи помоћ и молитвено заступништво светитеља коме се кивот дарива³⁵⁸. Овакво обредословље није имало за циљ да формира други богослужбени олтар у истом простору, те се тако Тимотијевићева аналогија са римокатоличким *portico* олтаром може сматрати одрживом само у одређеној мери, на нивоу визуелне сличности и асоцијације. На упутству за освећење кивота сачуван је запис који је везан за кивот цара Уроша. Запис сведочи да је у општежитељном манастиру Јаску 19. октобра 1774. године било освећење новог кивота и пренос моштију славног великомученика цара Уроша у њега, са предјављеним молитвама и церемонијама при игуману Теодосију Петровићу и свему братству³⁵⁹. Китњаста барокни трон за мошти Светог цара Уроша, постављен с десне стране југоисточног ступца католикона, урађен је две године касније, 1776. године³⁶⁰. Освећење кивота фрушкогорских светитеља увек је представљало посебан повод за манастирска окупљања, али није нужно морало бити везано за дан кад се светитељ прославља. То видимо на примеру освећења новог кивота за мошти Светог Стефана Штиљановића.

Овај значајан догађај збио се 22. јуна 1760. године, у оквиру канонске посете митрополита Павла Ненадовића манастиру Шишатовца. Разлог митрополитове посете био је освећење гробљанске цркве у част Светих апостола Петра и Павла и пренос моштију Светог Стефана Штиљановића у нов кивот. У *Протоколу манастира Шишатовца* забележено је да је митрополит најпре служио Свету литургију и осветио гробљанску капелу посвећену Светим апостолима Петру и Павлу и да је том приликом рукоположио два кандидата, једног

³⁵⁵ У Православном свету ово је већ позна етапа њиховог развоја, они се у Русији јављају читав век раније. Види: А. Г. Мельник, „Гробница святого в пространстве русского храма XVI начала XVII века“, у *Восточнохристианские реликвии*, 536–541.

³⁵⁶ Детаљан опис кивота: Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 69; Бранка Кулић, „Троневи за свете мошти у Фрушкогорским манастирима“, *ЗМСЛУ* 32–33 (2003): 176.

³⁵⁷ Опширније: Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, II, 72–73.

³⁵⁸ Поредак освећења кивота припада оној групи последовања која се везују за освећење храмовног мобилијара, као што су обред благосиљања иконостаса или дарохранилнице или освећења икона. Поредак овог чина из XVIII века познат је на основу преписа Архиепископског чиновника, преписивача Антонија Штудиоза. Рукопис је преписан у Араду 1769. године. Поредак последовања видети у: *Архиепископски чиновник Антонија Штудиоза* (1769. година), БМС РР III 60, л. 366–39.

³⁵⁹ Петар Момировић, *Стари српски записи и натписи у Војводини* (Нови Сад: Матица српска, 1993), № 1746, 474.

³⁶⁰ Бранка Кулић, „Троневи за свете мошти у Фрушкогорским манастирима“, *ЗМСЛУ* 32–33 (2003): 174.

у свештенички, другог у ђаконски чин. Митрополит је по завршеној Светој литургији с народом литијски сишао до манастирске Саборне цркве и тамо прочитао разрешну молитву над гробом и потом је осветио новосаздани кивот и окропио га светом водом. Затим је са саслужитељима пренео мошти из старог кивота у нови. Тај дан је обележен великим слављем. Према извештају протокола видимо да је био у питању сабор на ком су били присутни сви настојатељи фрушкогорских манастира, сви протопопи, као и велико мноштво народа³⁶¹. Прослава је одржана уочи празника Светих апостола Петра и Павла којима је посвећена шишатовачка гробљанска црква³⁶², а не почетком октобра, на празник Светог Стефана Штиљановића, мада је свакако пренос његових моштију у нови кивот представљао централни догађај тога дана³⁶³. Мошти српских светитеља које су пребивале на Фрушкој Гори налазиле су се на долема храмова у посебним троновима или, ређе, непосредно пред иконостасом, као што је случај са моштима Светог Стефана Штиљановића. Трнови за мошти, налик на традиционалне проскинитаре који су имали на себи икону светитеља, били су позиционирани непосредно испред иконостаса или ослоњени на поткуполне стубове храма. Постојао је устаљен концепт распореда кивота. Преко пута великог кивота у коме су се налазиле мошти српског светитеља, налазио се мали кивот са честицама моштију других светитеља или са честицама Часног Крста. Оваква распоред кивота чинио је предворје олтара где се присуством светих моштију сведочила стварност литургијског дара вечног живота.

Поменути распоред кивота јасно је посведочен при опису фрушкогорских манастира 1759. године. У манастиру Врднику, пише Руварац, у кивоту са десне стране цркве, налази се цело и нерушимо тело кнеза Лазара, а са леве стране у малом кивоту налази се десна нога мученице Анастасије, део Часног Крста и честице непознатих моштију³⁶⁴. У манастиру Јаску помиње се велики кивот у коме леже мошти цара Уроша. Кивот је био украшен златом и налазио се са десне стране цркве док је са леве стране био скромнији кивот у коме су биле три честице моштију непознатог светитеља и икона Пресвете Богородице³⁶⁵. У манастиру Шишатовцу са десне стране иконостаса помиње се кивот од пуног ораховог дрвета са моштима Светог кнеза Стефана Штиљановића, а са леве стране налазио се мали кивот, скромније израде, са моштима светог мученика Меркурија³⁶⁶. У манастиру Хопову помиње се кивот где се налазе мошти Теодора Тирона а наспрам њих налазио се мали кивот у коме је панагијар са седам честица непознатих моштију, као и честица Часног Крста и две мање Богородичине иконе³⁶⁷. У манастиру Крушедолу налазе се кивоти где почивају остаци моштију Светих Бранковића, деспота Стефана, мајке Ангелине, владике Максима и деспота Јована. У кивоту са десне стране иконостаса леже мошти архиепископа Максима, преподобне мајке Ангелине и сачувана рука деспота Стефана у једној рукавици од плаветне свиле. Са моштима које су богато дариване вредностима у кивоту се налазила и мала икона са ликовима Светих деспота као и честице Часног Крста. У посебном панагијару у манастиру Крушедолу чувао се и део моштију Светог Арсенија I, другог архиепископа српског. У кивоту са леве стране иконостаса чувају се мошти Светог деспота Јована, стопало десне ноге деспота Стефана као и један панагијар и честице Часног Крста³⁶⁸. За време турске похаре манастира Крушедола 1716. године, мошти су пре паљења биле опљачкане и искасапљене.

³⁶¹ У оригиналном рукопису белешка се налазина листу 17а. Види: Сретен Петковић, „Збирка рукописа манастира Кувеждина, Дивше, Шишатовца и Гргетега“, *ССКА* CI/3 (1951), 76.

³⁶² Приликом освећења овог храма митрополит је у престо ставио мошти Светог Теодора Тирона, Светог Меркурија, Светог Пантелејмона и Светог Прокопија. Павловић, *Преглед светих моштију кроз историју*, 255–256.

³⁶³ Мирослав Тимотијевић, „Визитације манастира Шишатовца у XVIII веку“, у *Манастир Шишатовца*, 353; Лукић, *Култ Светог Стефана Штиљановића: литургијско-историјска анализа*, 244–245.

³⁶⁴ Руварац, *Опис српских фрушкогорских манастира*, 58.

³⁶⁵ *Исто*, 89.

³⁶⁶ *Исто*, 149.

³⁶⁷ *Исто*, 245.

³⁶⁸ *Исто*, 286–287.

Неки од преосталих делова моштију су покрадени. Тако је митрополит Јован Георгијевић (1769–1773) деценијама касније успео срећно да пронађе, откупи од Турчина и врати у манастир руку мајке Ангелине³⁶⁹. Важно је приметити да се у свим кивотима српских светих поред моштију налази значајан број покрива и драгоцених тканина које су служиле за облагање моштију, али и са облагање кивота. Поред моштију српских светитеља, које су несумњиво чиниле највећу вредност и препознатљивост манастира³⁷⁰, фрушкогорски реликвијари су били изузетно богати. Ретки су манастири који су били без моштију. То су најчешће филијални манастири као што је Петковица, Дивша, Старо Хопово. Поред моштију које су се налазиле у храму, постојао је и знатан број моштију који је чуван у приватном поседу као део личне својине црквених великодостојника. О томе нам сведоче инвентари епископских заоставштина или међусобна преписка епископа³⁷¹.

Иако је поклањање реликвија у прошлости било део формираног дипломатског ритуала, оне су често ношене и као знак заштите. Такви реликвијари, панагијари и енколпиони били су пре за личну употребу него за коришћење на богослужењу³⁷². Поред приватног поштовања, мошти светитеља чиниле су саставни део богослужбених последовања, а најпре литија. Према доступним историјским сведочанствима видимо да су мошти светитеља, својом употребом на крсним ходовима односно литијама, проширивали званични богослужбени простор изван зидова храма и чинили читав град местом богослужења. Богослужбени простор се употребом реликвија уливао у простор свакодневице и давао му, макар привремено, свој идентитет. О томе нам најраније и најбоље сведочи пракса константинопољских цркава³⁷³. Пре развијања култова националних светитеља, богослужбена пракса је подразумевала поштовање најистакнутијих реликвија хришћанског света³⁷⁴. Међутим, пошто су најистакнутије реликвије биле у ексклузивном власништву ромејских монарха, временом се развила пракса поклоњења светитељским моштима на велике празнике, када су оне свечано у процесiji изношене³⁷⁵.

³⁶⁹ Димитрије Крестич, *Споменъ древности фрушкогорскихъ монастырей наипаче монастыра Крушедола* (у Новомъ Саду: писменима Паула Јанковића, Ц. К. прів. Тупографа, 1840), 12–13.

³⁷⁰ Бројни су записи на књигама који почињу: *Манастир Врдник, где почивају мошти Светог кнеза или Манастир Јазак, где почивају мошти великомученика међу царевима Уроша*.

³⁷¹ Тако се у инвентару личних ствари, покретне и непокретне имовине митрополита београдског Мојсија Петровића, као део његове личне својине наводе: оковани светогорски панагијар са моштима, окована енколпија са моштима и мала кутијица са моштима. *Инвентар личне својине митрополита београдског Мојсија Петровића* (1737. година), АСАНУК МПА, А, 1737/526. Из међусобне епископске кореспонденције сазнајемо да се код епископа Синесија Живановића и Јована Георгијевића налазе и неке од реликвија Пећког манастира. Види: *Претпоставка митрополита Василија Петровића предата царици*, АСАНУК, МПА, Б, 1750/21.

³⁷² Познато је у пракси Западне цркве да су епископи, по угледу на византијску праксу, у одређене дане у литијама носили око врата мањи панагијар, налик енколпиону, са честицама Часног Крста. Holger Klein, „Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries Between Byzantium and the West“, *Dumbarton Oaks Papers* 58 (2004): 294.

³⁷³ Уличне процесije или Крсни ходови у којима су обавезно биле присутне реликвије чине саставни део Константинопољског месецослова. Још у VI–VII веку током недеље, уторком, средом и петком одржаване су многољудне литије које су биле везане за места почивања светитељских моштију. Поред ових недељних, постојале су литије и у дане празника и важних догађаја из историјског сећања. Тако Типикон Велике Цркве (према рукопису *Hagios Stavros 40*) наводи укупно 68 таквих случајева, а књига церемонијала Константина Порфирогенита наводи још 17 њих у којима учествује и император. А. Шалина, *Реликвији в восточнохристианској иконографији* (Москва, Индрик, 2005), 57.

³⁷⁴ Ту најпре мислимо на поштовање Часног Крста. О самом обреду опширније: Шалина, *Реликвији в восточнохристианској иконографији*, 73–74. О реликвијама страдања Христовог у катедралном богослужењу Великог петка. Опширније: Михаил Желтов, „Реликвији в византијских чинопоследованиях“, у *Реликвији в Византији и древней Руси, письменные источники*, А. Лидов (Москва, Прогресс-Традиция, 2006), 86–108.

³⁷⁵ Као илустративан пример можемо навести поклоњење Светом коплу. Током седмог века чин поклоњења часном Крсту на Велики петак у Константинопољу замењен је чином поклоњења Светом коплу. Пошто је реликвија Светог копља била део ексклузивног права византијских царева у пракси других православних народа уместо поклоњења њој на Велики Петак развила се пракса поклоњења светитељским моштима.

У Карловачкој митрополији XVIII века литија је била саставни део архијерејских визитација. Вршена је после Свете архијерејске литургије трократним опходом око храма заједно са молепствијем о погодним временима и читањем заклињачких молитава онима које су мучили демони³⁷⁶. У овим описима литија нигде не наилазимо на спомен ношења моштију, тако да видимо да мошти српских светитеља нису ношене у литијама у опходу око храма, него су представљале посебне свештено-историјске топосе унутар храма. У XVIII веку мошти светитеља остају у храму, изван литијских ходова³⁷⁷. Византијски концепт града као сакралног простора освећеног литијским ходовима бива замењен статичним концептом јерусалимске свештене топографије, где главни моменат поштовања реликвија представља поклониство. Мошти су биле изложене за целивање, јер су реликвије признате за носиоце божанске благодати, па је непосредан физички контакт са њима био је важнији од визуелне перцепције³⁷⁸. Поседовање моштију је увек у историји било привилегија, док су чудотворне иконе увек изношене и биле непосредније изложене виђењу, што је врло рано узроковало да се мошти у литији замене иконама³⁷⁹.

Пракса литијских ходова, када је у питању поштовање реликвија, изворно се везује се за пренос моштију (*Translatio*³⁸⁰). Пренос моштију је често био повод за формирање новог, самосталног празника. До сада је у пракси поштовања српских светитеља најпознатији празник Преноса моштију Светог Саве³⁸¹. У XVIII веку формира се нови празник, овај пут Пренос моштију Светог Стефана Штиљановића. Не можемо са сигурношћу рећи када је овај богослужбени текст настао и ко је његов аутор, али засигурно знамо да је најстарији део ове службе, њен канон, штампан још у Римничком издању *Молебних правила* 1761. године, као интегрални део службе Светом Стефану Штиљановићу³⁸². Стихире, које ће поред канона чинити садржај службе Преносу моштију, појавиће се у XVIII веку. Због датума када се прославља успомена Преноса светитељевих моштију (17. август), служба је комбинована са неким химнографским детаљима који се везују за празник Успења Пресвете Богородице. Служба преноса моштију Светог Стефана Штиљановића сачувана је, колико је за сада познато, у два рукописа који се данас чувају у рукописном фонду Библиотеке Епархије

Александр Мусин, „Святые мощи в древней Руси, литургические аспекты истории почитания“, у *Восточнохристијанские реликвије*, 382.

³⁷⁶ Можемо навести сведочанство са прославе празника Светог кнеза Лазара (15. јуна) у Врднику. Руварац, *Опис српских фрушкогорских манастира*, 70–71.

³⁷⁷ Присутност моштију у свештеним радњама у храму вежесе за време Великог входа на Светој литургији. Тако се помиње да је у Дечанима као део свештених радњи током Великог входа укључиван и опход око ковчега са моштима Стефана Дечанског. Поповић, *Под окриљем светости*, 170; Антоније Новгородски приликом своје посете Константинопољу (1348–1349. године) сведочи да су током Великог входа ношене мошти светитеља и полагање на болеснике. Е. Голубинский, *История канонизации святых в Русской церкви* (Москва: Крутицкое патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 1998), 39.

³⁷⁸ Марјановић Душанић, *Свето и пропадљиво*, 224.

³⁷⁹ Liz James, „Dry Bones and Painted Pictures: Relics and Icons in Byzantium“, у *Восточнохристијанские реликвије*, 49.

³⁸⁰ Чин преноса моштију представља јасно дефинисан поступак. Три основна дела су: *elevatio* (обретење моштију), *translatio* (пренос моштију) и *despositio* (полагање моштију). Сам чин *translatio* је подељен на неколико целина: *profectio* (полазак), *adventus* (долазак), *occursus* (дочек), *suspectio* (примопредаја моштију), *ingressus* *introductio* (полагање у храм). Види: Поповић, *Под окриљем светости*, 233–252; Martin Heinzelmann, *Izvešća o translacijama i drugi izvori o kultu relikvija*, пријевод Tatjana Buhin, Sara Katanec, Sofija Koretić i Neven Kovačev (Zagreb, Monogram do, 2020), 51–107; Прегледну библиографију на тему транслације моштију светих представила је и Јелена Ердељан. Види: Јелена Ердељан, *Изабрана места, конституисање нових Јерусалима код православних Словена* (Београд: Институт за теолошка истраживања ПФФ, 2013), 56.

³⁸¹ Празник се слави 6. маја. Прославља се успомена на пренос моштију Светитеља Саве из Трнова у Милешеву. Текст ове службе први је издао Љубомир Ковачевић. Види: Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 273–274; Познат је још један празник. У садржају Романовог типика л. 996, под датумом 27. јануар забележено је да се тог дана празнује *Пренос моштију хиландарске братије*. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 1965, 281.

³⁸² Види: *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18Ср II 47.1, л. 256–356.

будимске. Први рукописни текст налази се у саставу Србљака јеромонаха Антонија (ГР 28³⁸³), који се према досадашњим научним резултатима датирао 1759. годином, док је други текст службе сачуван као засебна и не до краја преписана целина³⁸⁴. Други препис службе (Гр 35) потиче из 1770/1780. године³⁸⁵. Пун назив службе исти је у оба рукописа и гласи: „Месеца августа 17. дан пренос моштију Светог и праведног Стефана Штиљановића, од места названог Ђунтир у пределу који се зове Барања, у близини града Шиклуша у манастир Шишатовац, који је у Срему у подножју Фрушке Горе“³⁸⁶. Несумњиво је да је место настанка ове службе манастир Шишатовац, јер се празник првенствено везује за сам манастир, па је логично да служба управо ту и настане. Овај празник не помиње се у месецословима XVIII века.

Присуство моштију и њихов утицај и углед није било могуће задржати у физичким оквирима храма, те се њихово посебно достојанство преливало и на даље форме црквеног живота, формирајући светковине и празнике. Сваки озбиљан наратив о моштима почињао је из богослужбеног простора, а његове домете и форме могуће је доцније тражити у готово свим формама црквеног живота.

2.4 Патријарх Арсеније III Чарнојевић: поштовање и култ

Постојање светитељског култа патријарха Арсенија III Чарнојевића (1674–1706) је више пута наговештавано или помињано у досадашњој литератури. Углавном су фаворизовани они аспекти који би ишли у прилог овом уверењу, али интегрално посматрање могућих супротстављености и критичко повезивање целина је ипак изостало. С обзиром на комплексност и важност овог питања потребно је да још једном размотримо све појединости како бисмо дошли до потребног одговора.

Идеја о култу патријарха Арсенија III најпре је поменута у делима Радослава Грујића. Теза је потом преузимана од аутора до аутора, и најчешће дословно понављана без неопходних појашњења, што је временом прерасло у недвосмислена уверења да је патријарх по својој смрти сматран светитељем³⁸⁷. Основу за формирање патријарховог култа најпре можемо тражити у позитивним и похвалним вредновањима савременика. Ту најпре мислимо на сведочења његове пастве, али и високих црквених прелата, како источних тако и западних, као и на сведочења високих државних чиновника Хабзбуршке монархије. Прва сведочанства о високом угледу и поштовању патријарха Арсенија III Чарнојевића даје нам његова архипастирска кореспонденција. У свом писму из 1686. године становници Сарајева се жале патријарху на свој тежак положај и моле патријарха Арсенија да им пошаље службу Светог Арсенија другог архиепископа српског. Писмо је интонирано најдубљим изразима поштовања. Верници се, како је у писму написано, патријарху клањају до земље целивајући га са страхом, иако су, по личном признању, недостојни да га се дотакну. Напослетку они благодаре, целивају му и руке и ноге и захваљују му се на послатом писму поуке³⁸⁸. Ово је прва од многих слика народног поштовања. Патријарх је још за живота називан: *велики отац*

³⁸³ Србљак Антонија Грабовачког (1759. година), АСПЕБ Гр 28, л. 74–89.

³⁸⁴ Служба је исписана до стихире која се поје по читању јеванђеља на Јутрењу.

³⁸⁵ Служба преноса моштију Стевана Штиљановића (1770/1780. година), АСПЕБ Гр 35, л. 1–6.

³⁸⁶ Србљак Антонија Грабовачког (1759. год), АСПЕБ Гр 28, л. 74; Служба преноса моштију Стевана Штиљановића (1770/1780. год.), АСПЕБ Гр 35, л. 1.

³⁸⁷ Види: Душан Ј. Поповић, *Срби у Војводини, од Карловачког мира 1699. до Темнишварског сабора 1790*, књ.2 (Нови Сад: Матица српска, 1959), 74.

³⁸⁸ Чакић, *Велика Сеоба Срба и патријарх Арсеније III Чарнојевић*, 37.

и богомолац³⁸⁹, општи отац и учитељ³⁹⁰, свети стари³⁹¹, добри пастир³⁹², благодаровани, милостиви господин, свети³⁹³, а после смрти светопочивши³⁹⁴, блажени богоугодни муж и учитељ наш, сладки кир Арсеније³⁹⁵. Имајући у виду поштовање које је патријарх уживао, Леонтије Павловић не доводи у питање постојање светитељског култа и сврстава култ патријарха Арсенија III Чарнојевића међу прекинуте култове српских светитеља. Павловић сматра да је патријарх Арсеније добио култ који је убрзо потамнео пред култом светородних Бранковића, који је у Крушедолу био јак³⁹⁶. Ова претпоставка је посебно упитна управо зато што се легитимитет светитељског лика патријарха Арсенија III Чарнојевића, сагласно посведоченом народном предању, у највећој мери ослања управо на култ Светих Бранковића. Штавише патријарх је првобитно сахрањен у гробу владике Максима Бранковића³⁹⁷.

Тези о могућем светитељском култу доприноси и један пример евидентираног патријарховог помена у месецослову *Псалтира с последовањем*. Иако је случај јединствен и пре је на нивоу изванредног изузетка него правила, морамо га поменути. Тај помен је значајан по томе што потврђује расположење у коме су на црквено-народном сабору 1721. године били решили да се обави црквени, истовремено и култни ритуал са његовим телом, тј. да се изврши омивање костију, сматра Димитрије Е. Стефановић³⁹⁸. У *Псалтиру са последовањем* патријарха Калиника из XVII века³⁹⁹ на маргини рукописа су, поред већ редовно исписаних светитељских помена, очигледно доцније, дописани помени патријарха Јефрема (15. јуна)⁴⁰⁰ и патријарха Арсенија (6. децембра). У помену *светог Арсенија 9. патријарха сербскога* који је дописан неправилним полууставом XVIII века, рефлектују се тежње да се установи Арсенијев помен – закључује Стефановић⁴⁰¹. Упркос постојећем сведочанству остаје нејасно зашто је за датум помена одређен 6. децембар, с обзиром да се патријарх упокојио у месецу октобру, док је омивање костију извршено у месецу јануару. Не постоји ни једна историјска паралела којом би се оправдао овакав избор датума. Истовремено је спорно зашто је патријарх Арсеније назван деветим српским патријархом. Ако узмемо у обзир број патријараха од обнове Пећке патријаршије 1557. године патријарх Арсеније III Чарнојевић је дванаести српски патријарх. Отворено је питање да ли се рукопис током дописивања помена патријарха Арсенија налазио у неком од духовних центара северно од Саве и Дунава и где је конкретно уписана ова значајна интерполација. Будући да се за исписани патријархов помен везује више претпоставки и питања неголи чињеница, он остаје контекстуално изолован и може се само констатовати, док му се не могу учитати никаква шира значења. До данас није позната ни једна химнографска јединица која би нам

³⁸⁹ *Богомолцу преосвешченному Арсенију* – Овако су га у писменом одговору ословили велики руски кнез Јован Алексијевич и Петар Алексијевич и књегиња Софија Алексејевна. *Исто*, 62.

³⁹⁰ Ове речи чине саставни део литургијског многољетсвија патријарху Арсенију. Види: *Саборник* (1691/94. година), САНУ 142, 137.

³⁹¹ Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, № 1936, 453; Витковић, *Споменици из Будимског и Пештанског архива*, 51.

³⁹² Овако га назива Јерусалимски патријарх Доситеј. Грујић, *Патријарх Арсеније III Чарнојевић*, 10.

³⁹³ Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, № 1758, 423.

³⁹⁴ Витковић, *Споменици из Будимског и Пештанског архива*, 54.

³⁹⁵ Вуковић, *Арсеније III Чарнојевић, патријарх пећки*, 22.

³⁹⁶ Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 244.

³⁹⁷ Детаљан опис гроба: Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, II, 64.

³⁹⁸ Стефановић, *О поменима словенских празника у месецословима псалтира са последовањем Библиотеке Матице српске*, 178–179.

³⁹⁹ Види: *Псалтир патријарха Калиника*, БМС РР II 22. Опширније о рукопису: у *Ђирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске, Псалтири*, Вера Јерковић, IV (Нови Сад: Матица српска, 1993), 48–52.

⁴⁰⁰ О култу патријарха Јефрема: Даница Поповић, „Патријарх Јефрем – један позносредњовековни светитељски култ“, *ЗРВИ XLIII* (2006): 111–124.

⁴⁰¹ Стефановић, *О поменима словенских празника у месецословима псалтира са последовањем Библиотеке Матице српске*, 179.

позданије посведочила бар о некој форми настанка патријархове светитељске службе, нити је познат неки прилог о покушају формирања његовог богослужбеног култа.

Култ патријарха Арсенија III Чарнојевића је у свему наликовао историјском сећању и високопоштованом признању његовог рада које је дубоко прожето народним саосећањем за преживљена страдања у току Велике Сеобе и доцније. Основна идеја која је послужила за формирање његовог култа је култ мученика. Иако је култ мученика основна форма светитељског поштовања, његови су се обрасци временом мењали⁴⁰², што је створило синтагму *мученик без крви*, којом се карактерисао патријархов живот. Посебан повод за могуће светитељство, према процени Радослава Грујића, даје сачувано писмо јерусалимског патријарха Доситеја II (1669–1707) упућено патријарху Арсенију, у коме се ова синтагма и помиње. Патријарх Доситеј пише патријарху Арсенију да је његов пут – пут страдалника, да истраје на том путу и каже: „Љубљени мој и најслађи брате трчи путем твојим светим да би изнео дело своје до краја... *ради кога си постао мученик без крви у Цркви Христовој*, као Василије, Григорије и остали свети и виђени оци⁴⁰³. Грујић сматра да је управо овако интонирано обраћање од стране тада најауторитативнијег преставника Источноправославне Цркве наслућивало светитељске ореоле⁴⁰⁴. У питању је посланица јерусалимског патријарха Доситеја српском патријарху Арсенију III под насловом *О јединству епископа Пећке архиепископије (Περί της ενώσεως των επισκόπων της Αρχιεπισκοπής Πεκίου)* из 1706. године⁴⁰⁵. Ово писмо је стигло као одговор на упућено питање патријарха Арсенија III око односа и устројства будућег црквеног живота Српске цркве у новонасталим околностима. Цео тон одговора патријарха Доситеја прожет је разумевањем за претрпљено страдање и егзодус српског народа. Јерусалимски патријарх пореди дело пећког патријарха са трудом апостола, јер је сачувао своје стадо од противника Свете православне вере. Стога, патријарх Доситеј назива патријарха Арсенија најподобнијим апостолима Петру и Павлу, управо због претрпљених страдања и због непрекидне бриге за Цркву Христову⁴⁰⁶.

Будући да се патријарх Арсеније неочекивано упокојио управо те 1706. године када је писмо и стигло, стицајем околности поменута посланица у свом садржају представља вредновање целокупног патријарховог архијерејског рада. Рајко Веселиновић расуђује супротно полазиштима Радослава Грујића, сматрајући да патријарх Доситеј претерује са својим похвалама патријарху Арсенију⁴⁰⁷. Овакву присност у обраћању и обавештеност јерусалимски патријарх Доситеј II засигурно црпи и из личног познанства и пријатељства са патријархом Арсенијем III Чарнојевићем⁴⁰⁸. Јерусалимски патријарх Доситеј га на више

⁴⁰² Опширније: Smilja Marjanović Dušanić, „Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia Continuity and Change“, *Balkanica XXXVII* (2006): 69–79; Efthymios Rizos, „Martyrs from the North-Western Balkans in The Byzantine Ecclesiastical Tradition: Patterns and Mechanisms of Cult Transfer“, у *Forschungen zu Spätantike und Mittelalter, GrenzÜbergänge*, von Orsolya Heinrich-Tamáská, Niklot Krohn und Sebastian Ristow, band 4 (Remshalden, Verlag Bernhard Albert Greiner 2016), 195–213.

⁴⁰³ Δελκάνη, *Πατριαρχικῶν ἐγγράφων*, 907; Сава Вуковић, „Арсеније III Чрнојевић, патријарх пећки“, у *Патријарх српски Арсеније III Чарнојевић и Велика Сеоба Срба 1690. године*, 22.

⁴⁰⁴ Грујић, *Патријарх Арсеније III Чарнојевић*, 111.

⁴⁰⁵ Изворни текст овог писма објавио је Деликани. Види: Καλλινίκου Δελκάνη, *Πατριαρχικῶν ἐγγράφων*, τόμος τρίτος (Εν Κωνσταντινουπόλει: ἐκ του πατριαρχικοῦ τυπογραφείου, 1905), 905–910. О интересовањима јерусалимског патријарха Доситеја II писао је Емануил Дундулакис. Видети: Emmanoil Doundoulakis, *The Saints Holy Relics As Religious and Cultural Treasures and Heritage of the People of the Mediterranean and the Balkans; An Approach to the Writings of the Patriarch Dositheus of Jerusalem* (Heraklion-Creta, 2014), 15–21. Већи део писма јерусалимског патријарха Доситеја превео је Радослав Грујић. Види: Радослав Грујић, *Патријарх Арсеније III Чарнојевић, поводом 250 година Велике Сеобе Срба у области северно од Саве и Дунава* (Ср. Карловци, патријаршијска штампарија, 1941), 9–11; Текстом посланице бавио се и Рајко Веселиновић. Види: Рајко Веселиновић, *Арсеније III Чрнојевић у историји и књижевности* (Београд: Српска академија наука, 1949), 58.

⁴⁰⁶ Δελκάνη, *Πατριαρχικῶν ἐγγράφων*, 907.

⁴⁰⁷ Веселиновић, *Арсеније III Чрнојевић у историји и књижевности*, 59.

⁴⁰⁸ Познато је да је српски патријарх походио Свету земљу 1683. године и о томе постоји писано сведочанство – *Дневник патријарха Арсенија Чарнојевића* о путовању у Јерусалим. Текст Дневника видети у: Ђорђе Костић,

места у посланици назива љубљеним и најслађим братом, укрепљујући га речима Светог апостола Павла и Петра као и казивањем јеванђелисте Јована о добром пастиру (Јн.10, 11). Посебно је индикативан завршетак писма: „а кад те Бог позове да одеш њему, неће те само благосиљати, благодарити и блажити као једног од светих отаца и васељенских учитеља само сав пресвети престо Пећи, већ и сав свет, а нарочито саборни патријарси што си за свога живота учинио такво дело и тако управљао и остварио јединство код православних који су под управом Пресветог престола пећког, него ће ти поред тога остати спомен у свеопштој Цркви“⁴⁰⁹.

Разлог за вечно сећање на патријарха Арсенија јерусалимски патријарх најпре налази у чињеници да је он остварио јединство код православних који су под управом Пресветог престола пећког⁴¹⁰, а тек охрабрујући га помиње да је српски патријарх изгнан и намучен Сеобом, странствујући старац уморан од терета турског прогона. У томе је кључна разлика између виђења патријарха Доситеја јерусалимског и народног виђења патријархових заслуга од стране савременика. Народно поштовање огледа се најпре у уважавању патријархових личних врлина и у саосећању са претрпљеним страдањем које је неодвојиво повезано са њиховом личном трагедијом, док јерусалимски патријарх вреднује рад патријарха Арсенија III у светлу његовог архипастирског залагања и сачуваног црквеног јединства. Разуме се да патријарх Доситеј није могао предвидети чињеницу патријархове скоре смрти, али то ништа не одузима тежини и значају његовог виђења живота и лика српског патријарха. Примећујемо једнако да је у питању интерна преписка два патријарха на јелинском језику и колико год била похвална, она није могла имати посебног одјека у јавности нити је као таква могла формирати посебну основу на којој би се потом могао градити потенцијални светитељски култ. Насупрот томе, јавно признање патријарховог угледног лика било је врло приметно чак и од стране аустријских власти. Хабзбуршка власт се према патријарху Арсенију односила са извесним уважавањем, свесна његовог утицаја и угледа у народу. Патријарх је по њиховом уверењу био главни чинилац доброг или лошег расположења према круни. Кардинал Колонић, иако љути патријархов противник, признаје да је Арсеније III код свег шизматичког народа у врло великом поштовању, тако да само једним мигом може сав тај народ како на добро тако и на зло покренути⁴¹¹. Сам цар Леополд у уводном делу *Повеље* назива патријарха часним, оданими драгим: *Honorabili, devoto, Nobis dilecto Arsenio Czereoovich, Orientalis Ecclesiae Ritus Gracei Rascianorum Archi-episcopo*⁴¹². Патријарх је сам себе у дипломатским препискама најчешће називао служителем и богомољцем. То се види у његовој кореспонденцији са државним представницима. Када пише руском цару⁴¹³, али и када пише аустријском канцелару Штратмаму 17. новембра 1689. године, он започиње писмо

Квантитативни опис структуре српског језика, српски језик од XII до XVIII века, књ. 7 (Београд: Службени гласник, 2012), 204–208.

⁴⁰⁹ Δεῦλκάνη, *Πατριарχικὸν ἐγγράφων*, 907; Веселиновић, *Арсеније III Црнојевић у историји и књижевности*, 59; Иако је патријарх Арсеније III Чарнојевић остварио јединство, недуго после његове смрти појавиће се неки епископи који ће се показати као непокорни и одметници, о чему ће тада писати цариградски патријарх Атанасије V ради очувања православља и црквеног јединства 1709–1710. године. Текст посланице видети: Владо Ст. Маријан, *Историја Срба у XVIII веку, према одабраним историјским изворима* (Београд: Досије 2005), 386–388.

⁴¹⁰ То јединство Цркве најбоље се огледа у географским одредницама патријарашке титуле патријарха Арсенија III Чарнојевића која је литургијски провозглашавана. Титула гласи: *архиепископ Свете Пећке архиепископије, западног поморја и целог подунавља, Далмације и Травуније и вретанијских острва, патријарх све српски и бугарски*. Види: *Саборник* (XVIII век), САНУ 142, 137. Стихологија Кипријана Рачанина додаје пре свих титула: *Архиепископ прве Јустинијане* и наставља наведени низ. Види: *Стихологија* (XVIII век), БМС РР II 8, 119.

⁴¹¹ Радослав Грујић, *Како се поступало са српским молбама на двору ћесара австријског последње године живота патријарха Арсенија III Чарнојевића* (Нови Сад: Магица српска, 1906), 30.

⁴¹² Стефан Чакић, *Велика Сеоба Срба и патријарх Арсеније III Чарнојевић*, 190; 261.

⁴¹³ Цео садржај писма: Ђорђе Трифуновић, *Огледи и преводи XIV–XVII век* (Београд: Источник 1995), 123–125.

речима: *Ми смјерни службители богомоци царског и прѣсвѣтлаго величаштва и кашеи многти...*⁴¹⁴.

Име патријарха Арсенија било је општепознато и поштовано и међу млетачким савременицима. Генерални провидур Далмације и Албаније, Александар Молин, у свом извештају Сенату јавља да је у Никшић стигао пећки патријарх: прелат великог утицаја и неизмернога поштовања код онога народа (*infinita estimatione appresso quei popoli*⁴¹⁵). Такође, дубровачки посланик Корadini скупљао је податке о угледу и утицају патријарха Арсенија. О томе је известио цара у Бечу. Из података које имам, пише Корadini цару 24. новембра 1689. године, види се да је речени патријарх човек велике вредности, много цењен од речених народа, као и да је непријатељ Турака од којих је много страдао и прогоњен, због чега се од њега може очекивати свака добра услуга⁴¹⁶. Похвална вредновања патријарховог лика забележена су и по његовом упокојењу. Најстарији запис о томе оставио је дијак Вељко Поповић, који је био у непосредној пратњи патријарховог тела⁴¹⁷. У његовом *Зборнику* остао је запис на доњој маргини, испод текста: „Потом лета 1706 би представљење светопочившег патријарха ... и допратих његово часно тело од Будима до Срема (Сермије) и погребом тело његово у манастир Крушедол“⁴¹⁸. Одмах, непосредно по погребу патријарха Арсенија III Чарнојевића имамо нешто детаљнији извештај Теодосија Симуновића: „Иначе, покојног патријарха који је остао у лепој успомени, пренели су сигурно преко Угарске у Срем у Крушедолски манастир; патријарх је положен у гробницу Светог Максима у дан суботе“⁴¹⁹.

Архијереји који су потом наследили трон Арсенија III са пијететом су се сећали Сеобе из 1690. године и претрпљених страдања остарелог српског патријарха. О томе нам сведочи Арсеније IV Јовановић у својој *Посланици свему народу* наводећи помен Арсенијевог егзодуса. Он између осталог пише: „Да се са исходом нашим (мислећи на Другу сеобу 1739. године) помене и исход са светима почившег господина и патријарха тезоименог нам Чарнојевића“⁴²⁰. У поменутих похвалама савременика које високо вреднују лик и дело блаженопочившег патријарха Арсенија може се наћи основа да се говори о формирању његовог светитељског култа. Да би се ово питање анализирано до краја потребно је још једном сагледати и оценити догађаје Хоповског сабора из 1721. године који се везују за претпоставку о могућој патријарховој канонизацији. Пре хоповског сабора посебну пажњу треба обратити на појаву постхумног портрета патријарха Арсенија III на архијерејском трону у цркви у Острогону, сликаног 1708. године који према уверењу ранијих истраживача чини саставни део патријарховог светитељског култа.

⁴¹⁴ Чакић, *Велика Сеоба Срба и патријарх Арсеније III Чарнојевић*, 140.

⁴¹⁵ Веселиновић, *Арсеније III Чарнојевић у историји и књижевности*, 20.

⁴¹⁶ *Исто*, 22.

⁴¹⁷ Цео запис видети: *Зборник дијака Вељка Поповића* (1704. година), ПБ Рс 36, л. 17а–40б.

⁴¹⁸ *Исто*, л. 21б–25б. Дијак Вељко је убрзо после сахране рукоположен за презвитера од стране сремског епископа Стефана. На крају записа он оставља напомену да га не забораве они који наследе његову књигу, да га се молитвено сете тј. да га не забораве на Светим тајнама. *Исто* (л. 30–32б).

⁴¹⁹ Теодосије Симуновић је био повереник грофа Ђорђа Бранковића. Он писмом обавештава грофа Бранковића о патријарховом упокојењу и ту наводи поменуте податке. Бранислав Тодић, „Сентандрејски портрет патријарха Арсенија Чарнојевића“, *ЗМСЛУ* 36 (2008): 92; Веселиновић, *Арсеније III Чарнојевић у историји и књижевности*, 64–65.

⁴²⁰ *Посланица патријарха Арсенија IV Јовановића*, АСАНУК МПА 1744/ 357, л. 1 б.

2.5 Патријархов лик: икона или портрет

До данас су сачувана два портрета патријарха Арсенија III Чарнојевића. Први, старији, већ поменути, зографски рад из 1708. године, садржи у себи необичну комбинацију тематике блиске иконографским узорима, док је други рад из 1744. године на висини задатка барокне естетике и дело је Јова Василијевића. Тврдња да је слика из архијерејског трона храма у Острогону у ствари икона патријарха Арсенија III Чарнојевића промовисана је тридесетих година двадесетог столећа. Грујић пише о ванредно великом угледу патријарха Арсенија III у нашем народу од стране његових савременика као и о поштовању које се граничило готово са оданошћу светитељу, о чему посебно сведочи један портрет. Дословно наводи: „Портрет је израђен 1708, дакле две године после патријархове смрти, на архијерејском столу, *сасвим у стилу светитељском*, у цркви столног Београда, југозападно од Будимпеште. То је у ствари икона, наставља Грујић, на чијем је горњем мањем делу приказан Исус Христос као врховни архијереј на престолу, а под њим, на целом доњем делу израђена је слика патријарха Арсенија у пуном ставу, у архијерејским одежама са десницом подигнутом на благослов⁴²¹. Тако се исто, по старим црквеним прописима, на том месту, поред Христа, сликају најугледнији архијереји православља, Св. Никола, Јован Златоусти, а од српских светитеља махом само Свети Сава⁴²². Поштовање икона српских светитеља током XVIII века истицано је њиховим сликањем на истакнутим местима на иконостасу али и сликањем здружених композиција са иконом Пресвете Богородице како на иконостасу тако и на Богородичиним троновима⁴²³. За сада није познат ни један случај да је слично учињено на неком од архијерејских трона XVIII столећа.

Суперпозицијом ликова Христа архијереја и патријарха Арсенија Чарнојевића јасно је исказана мисао о хијерархијском односу и о томе да је српски патријарх изабраник Христов. Архијерејска власт силази од Бога на српског патријарха и преко њега он постаје изабрани пастир свог народа. Оваква Христова представа на архијерејским троновима је веома честа, али нигде, колико нам је познато, није доведена у везу са ликом неког архијереја, као што је то случај на острогонском архијерејском трону⁴²⁴. Блиска, али не и истоветна аналогија, може јој се наћи на знатно старијим фрескама у Пећкој патријаршији, где је око 1380. године над престолом у припрати сликан Свети Сава⁴²⁵. Оно што чини особеност острогонске композиције и појачава асоцијације према иконографији је посебан текст исписан на слици. Натпис је исписан у два ступца, са неједнаким бројем редова, и засигурно га је извео сликар портрета. Текст је тешко читљив, а надредни знаци су или изостављени или произвољно постављени. Према реконструисаном тексту који је извео професор Тодић, разликујемо две целине. Са леве стране стоји записано: *ѿ вѣх вѣмѣх вѣ / тридесет чрмѣмѣ / лѣтѣмѣ*

⁴²¹ Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини*, 100–101. Физички опис портрета сачино је Лазар Мирковић. Портрет је израђен на дрвету, слика је висока 86, а широка 37 центиметара. Патријарх Арсеније има на глави митру, десном руком благосиља а у левој држи жезал. Обучен је у црвени сакос, а позадина је обојена тамно зеленим колоритом. Висина Арсенијеве фигуре је 57 центиметара. Изнад њега је насликан Христос као архијереј који седи на трону, његова позадина је златна. Према времену када је портрет рађен ово би могао бити веран лик Арсенија III Чарнојевића—сматра Мирковић. Види: Лазар Мирковић, „Црквене старине у српским црквама и манастирима Баната, Румуније и Мађарске“, *ССКА* 1 (1950): 19.

⁴²² Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини*, 101; Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 244.

⁴²³ Опширније: Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, I, 277–281; Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 64; Александра Кучековић, *Уметност Пакрачко-славонске епархије у XVIII веку* (Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 2014), 294–304.

⁴²⁴ У каснијем периоду, половином XVIII века, сликани тематски репертоар архијерејских трона постаје разноврснији. Опширније: Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 60–63.

⁴²⁵ Тодић, *Сентандрејски портрет патријарха Арсенија Чарнојевића*, 94–95.

⁴²⁶ Лазар Мирковић је први у целости рашчитао наведени запис. Види: Мирковић, *Црквене старине у српским црквама и манастирима*, 19. Када упоредимо његово читање са читањем професора Тодића, видећемо да прва реченица записа с леве стране (*С Богом водим*) недостаје у тексту Лазара Мирковића.

остаки е. чѣмъ/архидерею ѡт Бѣа/ избранъни радѣи се./ чакѡвѣю честѣ сла(в)нѣ/ имѣюще.
ключ и/ властѣ ѡт бга човеки везати. С десне стране је исписано: вѣдѣтица црковѣ/ вѣ
пастирствѡ вѣдѣи се/црѣ римскомѣ еси/ сакѣтникомѣ названи⁴²⁷ / хрѣстовѡ стадо везати/
добрѣ содержаще/ и ѡт грѣховѣ смртелни/нѣхъ ихъ разрѣшити/ 17...

Да би се натпис правилно разумео мора се водити рачуна да он почиње великим словом на десној страни (прва два реда) затим прелази на леву и потом се у истој равни наставља и завршава на десној страни. У питању је очигледно стихован текст са редовима неједнаке дужине, исписан континуирано са покушајима слагања и римовања: „Благочестива Црков в пастирство вручи се, С Богом водим, в тридесет трим љетми остави је. Тем, архијереју, од Бога избрани, радуј се. Таковују чест славну имејуште, Кључ и власт од Бога човеки везати. Цару римскому јеси савјетником названи. Христово стадо везде добрје содержаште. И од грјехов смртелних их разрјешити“⁴²⁸. Похвални стихови Арсенију Чарнојевићу су настали истовремено са патријарховим ликом и складно се композиционо прожимају. Смисао натписа је необично сродан похвалама које су Арсенију изрицали савременици, нарочито јерусалимски патријарх Доситеј. Оно што одликује ову похвалу јесте њен дух и форма блиска светитељским похвалама, што се посебно пројављује кроз акатистни усклик *Радуј се*, па чак и наговештава његово заступништво пред Богом⁴²⁹. Текст пак можемо, на основу транскрипције, посматрати и на други начин. У њему можемо видети сједињен опис патријарха као народног и духовног вође, како су га савременици препознавали. Ако похвала *Радуј се* и представља идентификацију са акатистним ускликом, она се може тумачити и као опште историјско признање, а не само као молитвена инвокација. Признање да је патријарху дарована част опраштати грехе је део описа његове свештеничке службе. Последњи стих *И од грјехов смртелних их разрјешити* односи се на савршавање Свете тајне покајања. Део ових стихова који се односе на опраштање и ослобађање од греха инспирисан је садржајем Опросног писма патријарха Арсенија који је савременицима засигурно било познат⁴³⁰, док биографски подаци описују његову патријаршијску службу и затражено звање саветника⁴³¹.

Поред загонетног питања у вези са именом аутора текста, постоје и две теорије о пореклу тј. о припадности иконе на архијерејском трону. Да ли она припада храму у Острогону или је првобитно била власништво Сентандрејаца? Познато је да је патријарх Арсеније за време живота више пута посећивао Острогон и са становницима тог града одржавао врло присан контакт. Као и у другим местима, и у Острогону су Срби дочекивали свог предводника и заштитника готово као светитеља⁴³², па су одлучили да се уради његова слика и стави у архијерејски трон. У међувремену, патријарх је преминуо и Острогонци су му са обала Дунава одали дужно поштовање у свом последњем поздраву. Тек тада нису одустали од намере да архијерејски трон украсе његовим ликом, те су поручили ову слику као успомену на патријарха Арсенија, да га могу гледати у току Литургије, сматра академик

⁴²⁷ Текст професора Годића садржи глагол *названи* док Мирковићев текст нема тај глагол. Сравни: Мирковић, *Црквене старине у српским црквамаи манастирима*, 20.

⁴²⁸ Годић, *Сентандрејски портрет патријарха Арсенија Чарнојевића*, 98.

⁴²⁹ *Исто*, 99.

⁴³⁰ Текст писма видети: Димитрије Руварац, „Писмени опрост грехова (Indulgentia) у православној цркви“, *Српски Сион* XV (1905): 54; О теологији Свете тајне покајања у XVIII веку: Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 225–232.

⁴³¹ Патријарх је непосредно пред своју смрт 1706. године затражио приликом потврде племства да му цар додели извање царевог саветника. С обзиром на политичке прилике, кардинал Колонић је тражио да се изађе у сусрет патријарховом захтеву, што је и учињено. Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини*, 136.

⁴³² Овде се засигурно мисли на литургијски дочек архијереја. О самом чину опширније: Јаковљевић, *Архијерејски чиновници и литургијари рачанских скриптора*, 149–151; Тодоровић, *Ентитет у сенци, мапирање моћи и државни спектакл у карловачкој митрополији*, 23–29.

Давидов⁴³³. Постоји и друго мишљење. Тодић сматра да је портрет стигао у Острогон из Сентандреје и да је првобитно био део мобилијара старе Саборне цркве, па када је грађена нова црква стари мобилијар, будући да је био употребљив, послан је у Острогон, те се тако тамо обрео и архијерејски трон⁴³⁴. Основу идејног решења портрета са архијерејског трона у острогонском храму чини бакрорезни портрет патријарха Арсенија III, израђен још за његова живота у Бечу, око 1700. године⁴³⁵. У сачуваном инвентару митрополитске резиденције у Ср. Карловцима, који је сачињен 1733. године, помиње се један овакав бакрорезни предлошак, тачније плоча са које се портрет отискивао: 1 *ѡбраз патријарха Арсенија на бакрѡ*⁴³⁶. Бакарну плочу од неког непознатог гравера поручио је сам патријарх, а појава овог графичког портрета несумњиво је условљена тежњама патријарха Арсенија III да у новој постојбини, Хабзбуршкој монархији, потврди ауторитет и привилегије поглавара аутокефалне Српске цркве⁴³⁷. По карактеристикама, тај бакрорез спада у жанр репрезентативног портрета који се конституише у српској уметности крајем XVII и почетком XVIII века. Током XVIII века развија се пракса портретисања карловачких високих архијереја и новопостављени архијереји на митрополијском трону је од времена патријарха Арсенија III успостављају као традицију и неизоставни део процеса самопотврђивања на новој позицији⁴³⁸. У складу с тим, морамо имати у виду да је бакрорез био препоручени образац у коме би савременици препознали патријархов лик и улогу⁴³⁹. Тако је 1708. године настала ова слика, по угледу на општепознати бакрорез, две године по упокојењу патријарха Арсенија⁴⁴⁰. Портрет на архијерејском трону је могао, према неким проценама, настати и знатно касније, око 1720. године⁴⁴¹. Слика, зограф, по свему судећи био је Грк, један од путујућих иконописаца тог времена. Поседовао је скромнију ликовну културу и сведеније ликовне могућности. Тај

⁴³³ Динко Давидов, „Ведуте Острогона и српска варош“, у *Споменици Будимске епархије*, 132. Улога архијерејског портрета у Литургији је древна. Захваљујући Јовану Ефеском знамо да су новоизабрани патријарси Константинопоља у шестом веку свој службени портрет стављали на галерију, која је за то била предвиђена. Патријарси су слали портрете у своје дијецезе, пре свега као диптихе, да би кроз њих били помињани за време Свете литургије. Hans Belting, *Slika i kult*, превела са немачког Branka Rajlić (Novi Sad: Akademska knjiga, 2014), 106.

⁴³⁴ Опширну аргументацију у прилог тврдњи видети: Тодић, *Сентандрејски портрет патријарха Арсенија Чарнојевића*, 100–101.

⁴³⁵ Бранислав Тодић, „Јов Василијевић у Сремским Карловцима“, *Зборник народног музеја XVIII–2* (2007), 184; Да је Острогонски портрет копија бакрорезног предлошка сматрао је и Мирослав Тимотијевић. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 264.

⁴³⁶ Он се налазио у Београду у једном од сандука са личном својином патријарха Арсенија III Чарнојевића. Није без значаја поменути да су се у истом сандуку са бакрорезном плочом портрета нашла и 104 неосвећена антимиња. Грујић, *Прилози за историју Србије у доба аустријске окупације 1718–1739*, 145.

⁴³⁷ Зоран Ракић, „Икона светог Арсенија Српског у галерији Матице српске у Новом Саду“, *Саопштења XXXV–XXXVI* (2003–2004), 116–117.

⁴³⁸ Катарина Васић, *Портрет српских архијереја у Карловачкој митрополији (1690–1790)* (докторска дисертација, Филозофски факултет, 2013), 25–26.

⁴³⁹ Бакрорез је доцније служио и као средство за популаризовање икона српских светитеља које су потом дељене у народу. Познате су Жефаровићеве графике Свети Сава са светитељима дома Немањина из 1741. године, графика Светог цара Уроша, приказ Свете породице Бранковића, као и графичка икона Светог кнеза Лазара из 1746. године. Графика Стефана Штиљановића настала је нешто касније, 1753. године. Орфелин је 1773. поново отиснуо у бакру лик кнеза Лазара и заједничку икону Светог Саве и Светог Симеона. О радовима опширније: Kolendić Petar, *Džefarović i njegovi bakrorezi* (Sremski Karlovci: Srpska manastirska štamparija, 1931); Динко Давидов, *Српска графика XVIII века* (Нови Сад: Матица српска, 1978), 131–137; 197–198; Динко Давидов, *Студије о српској уметности XVIII века* (Београд: Српска књижевна задруга, 2004), 81–95; Лепосава Шелмић, „Бакрорез кнез Лазар Захарије Орфелина“, *ЗМСЛУ* 9 (1973), 291–302; Симић, *Захарија Орфелин (1726–1785)*, 225–264.

⁴⁴⁰ О проблемима у вези с временом настанка портрета: Тодић, *Сентандрејски портрет патријарха Арсенија Чарнојевића*, 89–92.

⁴⁴¹ Тодић, *Јов Василијевић у Сремским Карловцима*, 185.

условно назван портрет по иконографском решењу подсећа на ликове светих архијереја у српском средњовековном живопису⁴⁴².

Кроз историју Карловачке митрополије XVIII века, од Велике сеобе па до краја столећа, црквени поглавари вршили су и својеврсну улогу политичких вођа и чувара народних интереса. У складу са специфичношћу позиције српских архијереја Карловачке митрополије чији је ауторитет црквених предводника укључивао сакрални елемент, сликање њихових портрета обухватало је обе димензије њихове службе што их је чинило блиским представама националних светитеља. Одређени портрети српских архијереја претендујућих на симболичну позицију наследника ауторитета српских средњовековних светих владара, ослоњени на богате визуелне узоре православног иконописа, наменски су били осмишљени да ликовном поетиком и иконографском структуром буду блиски иконосликарству и представама српских средњовековних светитеља и светих краљева. Портрети су били својеврсне профане иконе⁴⁴³. Иако формално засновани на иконописним узорима, они су у суштини имали модерну нововековну поуку истицања ванвременског, политичког тела портретисаног ауторитета. Оваквим концептом иконично приказаног архијерејског портрета који је наликовао представама средњовековних светих српских краљева и поглавара цркве и тиме евоцирао да је био њихов симболични и историјски настављач, није се само градио култ личности портретисаног архијереја већ се и кроз истористички аргумент временске трајности Српске цркве коју је презентовао потврђивао ауторитет њене институције⁴⁴⁴.

Поред портрета из архијерејског трона у цркви у Острогону познат је још један, доцнији портрет патријарха Арсенија III, рађен по истом бакрорезном предлошку. Тај портрет је за митрополитску резиденцију поручио патријарх Арсеније IV Јовановић, а насликао га је знаменити Јов Василијевич 1744. године. Патријарх Арсеније IV Јовановић засигурно је могао да се упозна са графичким портретом Арсенија III знатно раније, о чему сведочи једно занимљиво поређење. Док је још боравио у Пећкој патријаршији, средишту култа Светог Арсенија III архиепископа српског, патријарх Арсеније IV Јовановић је 1734. године поручио икону са ликом овог светитеља која се данас налази у галерији Матице српске. Та икона Светог архиепископа Арсенија одаје многе подударности са бакрорезним портретом патријарха Арсенија III Чарнојевића из 1708. године. Положај тела Светог Арсенија, његова митра, надасве архиепископско жезло које је дословно прекопирано са портрета Арсенија III, наводе на закључак да је зограф који је насликао икону следио упутства поручиоца дела, патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте, и као предлошак употребио графички портрет патријарха Арсенија III Чарнојевића⁴⁴⁵.

Портрет који је 1744. године сачинио Јов Василијевич имао је идентичан предлошак, али овај пут потпуно други приступ. За разлику од острогонског предлошка, код Василијевичевог је изостављен горњи део композиције Христа као архијереја. Лик патријарха Арсенија III урађен је стилски и квалитативно неупоредиво боље од зографског рада из Острогона. Патријарх је ту портретисан у фронталном ставу, па формална поставка подсећа на хијератичну укоченост светитеља са барокних икона и одраз је тражене „иконичности“ која полази од западноевропског схватања профане иконе⁴⁴⁶. Чврсту везу портрета са европском алегоријском праксом потврђује и његов други план. Патријарх је постављен у плитак простор трема који је у доњем делу затворен зидом и оживљен

⁴⁴² Давидов, *Ведуће Острогона и српска варош*, 132.

⁴⁴³ Концепт профане иконе подразумева представљање архијереја у маниру светитељске представе. Иако концептуално заснован на конвенцијама оновремене западноевропске портретске традиције, линеарни, дводимензионални цртеж и ликовна поетика ових портрета визуелно их повезују са изгледом традиционалног средњовековног иконописа. Васић, *Портрет српских архијереја*, 56–57.

⁴⁴⁴ *Исто*, 80–81.

⁴⁴⁵ Ракић, *Икона светог Арсенија Српског у галерији Матице српске у Новом Саду*, 118.

⁴⁴⁶ Анђела Гавриловић, „Надбедреник патријарха Арсенија III Чарнојевића на портрету овог патријарха од Јова Василијевича (1744) – његов смисао и украс“, у *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије*, ур. Владимир Вукашиновић (Београд: 2019), 178–188.

пиластрима, а у горњем делу се појављују два стуба који су саставни део владарског сликаног програма. Они су симболи моралних врлина, правде и вере, али се њихово значење везивало и за позитивне територијалне промене граница царства⁴⁴⁷. Сматра се да је у сликаним стубовима интерна порука, тј. да је изражена политичка идеја Карла V која је била блиска тадашњим надама патријарха Арсенија, ослобођењу од Турака и повратку у Пећ⁴⁴⁸. Да бисмо разумели идејност два у свему различита сликара, морамо разликовати улогу и простор за који су били намењени сваки од портрета. Острогонски, сентандрејски портрет намењен је за богослужбени простор, потврђује идеју епископског прејемства и зато се комбинује са Христовом иконом, док је други, познији портрет из 1744. године, рађен за потребе црквено-народног сабора, приликом којег је требало да буде и изложен, у сали где се одржавао, у циљу утврђивања неоспорног континуитета између два висока црквена поглавара⁴⁴⁹.

Не смемо превидети да је острогонска композиција рађена по бакрорезном узору за који је патријарх сам начинио образац, 1700. године. Бакрорез као такав није могао имати хагиолошке претезније, него је пре имао за циљ да посведочи архијерејско прејемство српског патријарха презентујући његов архијерејски идентитет. Хагиолошке амбиције острогонског портрета могле су пре бити пројављене у записаном тексту који је зограф оставио у дну композиције неголи у самом сликарском концепту. Стога слику можемо назвати иконом, али само захваљујући чињеници да је на њој насликан Господ Исус Христос. Имајући у виду све речено не можемо закључити да је острогонски портрет сликан са иконографским тенденцијама које иницирају светитељски култ патријарха Арсенија III Чарнојевића.

2.6 Хоповска канонизација

Када говоримо о разумевању догађаја који су уследили по упокојењу патријарха Арсенија III, врло важно место заузима опис патријарховог погребца као и потоњи опис омивања његових костију извршен 1721. године. Опис патријарховог погребца посведочен је у народном предању, али је и забележен у стиховима, од којих су неки сачувани и до данас. Према сагласном опису предања и песама, погреб је својом свечаношћу у свему наликовао традиционалној транслацији светитељских моштију, са свим дужним почастима. Иако је народно предање разрадило догађаје до самих граница историјске прихватљивости, црквени извори су врло штур и бележе само чињеницу патријарховог упокојења. Из целокупног садржаја забележеног у народном песништву, за нас је од посебног значаја чињеница да се тело блаженопочившег патријарха увек и без изузетка назива светим. Патријарх се упокојио у Бечу, 27. октобра по старом календару, 1706. године, у седамдесет трећој години живота. Година упокојења није упитна, али сам дан је различито одређиван. Као датум упокојења негде се наводи 12. септембар⁴⁵⁰ а негде 27.⁴⁵¹ или 28. октобар⁴⁵². Последњи наведени датум не спада у групу историјских процена, него је званични запис сачињен на доцније нарученом портрету патријарха Арсенија III из 1744. године и самим тим представља најрелевантнији податак.

У нашој историји XIX столећа прилично дуго је владало уверење да је патријарх Арсеније III Чарнојевић отрован. То мишљење заснивало се на тзв. *Општем листу Пећке*

⁴⁴⁷ Васић, *Портрет српских архијереја у Карловачкој митрополији (1690–1790)*, 58.

⁴⁴⁸ Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 265.

⁴⁴⁹ Костић, *Деспот Георгије II Бранковић (1645–1711): уобличавање култа првог модерног патриотског хероја код Срба*, 145.

⁴⁵⁰ Томин, *Владика Максим Бранковић*, 44.

⁴⁵¹ Димитрије Руварац, „Прилози за историју архиепископа и епископа у митрополији Карловачкој“, *ЛМС* 2 (1899): 103.

⁴⁵² Тодић, *Јов Василијевић у Карловцима 1743–1744. године*, 183.

патријаршије који је објавио Милош Милојевић⁴⁵³. Насупрот тој тврдњи, Димитрије Руварац је доказао да је патријарх ипак умро природном смрћу⁴⁵⁴. Други историограф патријарховог живота, Стефан Чакић, био је ближи Милојевићевом ставу. Он је сматрао да је, на основу отвореног непријатељског става кардинала Колонића и језуита, постојала и таква могућност, те наводи да у времену које је претходило патријарховој смрти нигде није било говора да је патријарх озбиљно болестан, нити се зна од чега је умро и каква му је била смрт⁴⁵⁵. За разлику од Чакића, Веселиновић тврди супротно наводећи да је патријархово здравствено стање приликом боравка у Бечу било крхко⁴⁵⁶. Гаврило Витковић, представљајући изворе из будимских и пештанских архива, наводи писмо епископа Исаије Ђаковића, *бедног и горког страдалца* – како се овај сам потписује у обраћању Будимцима и Сентандрејцима. На основу тог писма видимо да је патријарх боловао у Бечу дуже времена и да је трошак за плаћање лекара био знатан⁴⁵⁷. Иако су били уложени значајни напори у лечењу, смрт патријарха изненадила је све присутне, наводи у свом другом писму Исаија Ђаковић⁴⁵⁸.

Одмах по упокојењу, владика Исаија Ђаковић који се тада налазио у Бечу послао је патријархово тело лађом низ Дунав у правцу манастира Крушедола. До 5. новембра шајка са патријарховим телом је већ стигла до Будима. У пратњи тела из Беча налазио се Василије Рајић, егзарх покојног патријарха и потоњи пакрачки епископ. Иако се у Будиму пратња повећала, егзарх Василије није био задовољан овако малом пратњом, па није крио своје нерасположење у вези с тим, што у свом писму и изражава⁴⁵⁹. Доцније народно предање ће створити легендарне и театралне описе патријархове пратње. Према тврдњи Рајка Веселиновића, постоје три народне песме које описују пренос патријарховог тела⁴⁶⁰. Новија истраживања проширила су увиде и наводи се седам објављених песама о блаженој кончини српског патријарха⁴⁶¹. Песме су идентично организоване, у три целине: болест патријарха у Бечу и његова предсмртна жеља, пренос патријарховог тела и компликације пре и током преноса као и место сахране тела. Зависно од времена и места настанка, песме имају различите стилске интерпретације које се крећу у задатим координатама. Свака од народних песама описује свечани дочек и испраћај патријарховог тела и његов последњи починак у Крушедолу⁴⁶².

⁴⁵³ У *Обштем листу* се наводи да је патријарх Арсеније III Чарнојевић отрован на ручку код бечког кардинала. Записано је: „Токмо два часа по отровје жив бил и по допушченију цесарском ладиеју Дунавом до Срема свезен бист и погребен в крушедолје манастирје“. Милош С. Милојевић, *Обшти лист из патријаршије пећке* (Београд: Државна штампарија 1872), 77.

⁴⁵⁴ Рајко Веселиновић, *Смрт патријарха Арсенија III Црнојевића у Бечу, пренос тела и сахрана тела у манастиру Крушедолу 1706*, *ЗМСДН* 16 (1957): 76.

⁴⁵⁵ Чакић, *Велика Сеоба Срба и патријарх Арсеније III Чарнојевић*, 366.

⁴⁵⁶ Веселиновић каже: „Извесно је да је патријарх за време свог последњег боравка у Бечу побољевао, што се може видети из преписке са Исаијом Ђаковићем“. Веселиновић, *Смрт патријарха Арсенија III Црнојевића у Бечу*, 77.

⁴⁵⁷ Витковић, *Споменици из Будимског и Пештанског архива*, 56.

⁴⁵⁸ *Исто*, 50.

⁴⁵⁹ Веселиновић, *Смрт патријарха Арсенија III Црнојевића у Бечу*, 77. Према Рајићевом извештају сахрана је била 24. новембра у три сата поподне у манастиру Крушедолу. Руварац, *Прилози за историју архиепископа и епископа у митрополији Карловачкој*, 103.

⁴⁶⁰ Веселиновић, *Арсеније III Црнојевић у историји и књижевности*, 62–64.

⁴⁶¹ То су текстови: *О смрти Арсенија патријарха* (ЛМС 1842), има 18 стихова; *Смрт Арсенија патријара* (ЛМС 1846), има 52 стиха; *Смрт Арсенија српског патријара* (Задар, 1866); *Смрт Арсенија патријара* (Јавор, 1878), има 56 стихова; *Смрт Арсенија патријара*, забележена од народног песника, 193 стиха; *Опет смрт Арсенија патријара*, забележена од народног песника, има 193 стиха. Песму казивала Слепа Јеца; *Песма Арсенија патријару* (Петроград, 1973), има 123 стиха. Светлана Томин, „Смрт Арсенија патријара – историјски оквир и песничко памћење“, *Без очију кано и с очима, народне песме слепих жена*, Марија Клеут, Љиљана Пешикан Љуштановић, Наташа Половина, Светлана Томин (Нови Сад: Филозофски факултет – Академска књига, 2014), 88.

⁴⁶² Народна предања спомиње као место почивања тела место Беркасово. Ово је усамљен пример и очигледно погрешан. Види: Томин, *Владика Максим Бранковић*, 46.

Што се тиче непосредног сведочанства из XVIII века, збиру познатих текстова можемо додати још једну у рукопису сачувану песму под насловом *Песма од Арсен патриара*⁴⁶³. Песма је више у наративној форми и може се сматрати потенцијалном основом будућих стихотворења. Као главни лик наводи се дете или ђаче Исаило, очигледна алузија на епископа Исаију Ђаковића. Патријарх, према народној песми, моли Исаила да напише писмо ћесару Јозефу (цар Јосиф I, 1676–1711), да га пусти „под окриље у Планине Врушке до наше светих намастира, где нам света почивају тјела. Тамо ми је и отац и мајка“⁴⁶⁴. Посебно је интересантно, а даљи наставак песме ће показати да патријарх, према виђењу народне традиције, оцем сматра Светог владику Максима Бранковића, а мајком Преподобну Ангелину Крушедолску. Овде се на индиректан начин, кроз лик омиљеног архијереја, велича култ Светих Бранковића и изражава искрено народно осећање према Светој породици. Та веза патријарха Арсенија и култа светих Бранковића биће још једном потврђена приликом полагања патријарховог тела у гроб владике Максима.

Што се тиче прозних сведочанстава о смрти патријарха Арсенија, вредно је поменути драму Емануила Козачинског *Трагедија српчкы печалнаа повѣстѣ ѿ смѣрти послѣднѣгѣ црѣлѣ сѣрвскагѣ Уроша Пѣтѣгѣ и ѿ падѣнїи сѣрвскагѣ царствѣ*. Ту драму је доцније допунио и издао Јован Рајић, у Будиму 1798. године⁴⁶⁵. У завршници *Трагедије* Рајић помиње и времена непосредне прошлости, сећајући се Велике Сеобе и скорог доласка патријарха Арсенија III Чарнојевића. Он га помиње као пророкованог вођу и спаситеља народа. Патријарх се описује похвалним речима и титулише као светитељ и чувар Православља: *Чарноевичѣ Арсении патриарх чтвой св(а)тый... Прїкїлегїи изведечѣ Церкви созидачїи, вѣрѣ правѣ и законѣ всегда сохраничїи*⁴⁶⁶. У даљем тексту Рајић пише: *Поглѣлѣ ко мнѣ бѣше Б(о)гѣ св(а)та Іерарха, и добрагѣ пастыра мудра Патриарха, иже своѣм чолїки положиѣ естѣ чрудѣ, ажѣ испод чурчина изведеми люди*⁴⁶⁷. Напоследку, међу писаним сведочанствима, у прилог светости треба поменути и споменик са леве стране улазних врата у цркви манастира Крушедола. Ту се налази запис о смрти у Бечу и сахрани у Крушедолу патријарха Арсенија и овде се његово тело назива светитељским: „и пренесено бист его светителское тјело от Беча в царскују обител Крушедол“⁴⁶⁸.

Основу за питање о могућој патријарховој канонизацији представља одлука Хоповског сабора из 1721. године. Током трајања овог црквено-народног сабора у манастиру Хопову, доноси се одлука да се пошаље хоповски игуман Кирило у манастир Крушедол да умије тело блаженопочившег патријарха Арсенија. Наиме, Сабор је наложио Кирилу, игуману манастира Хопова, да обави обред умивања моштију патријарха Арсенија и он је то и учинио⁴⁶⁹. О догађају на сабору сачувана је белешка хоповског игумана, у којој се сведочи да су 4. јануара 1721. године светопочившег патријарха Арсенија Чарнојевића извадили из гробнице, петнаест година после његовог упокојења: „И наредише саборно, мени грешном Кирилу свештеномонаху, игуману манастира Хопова да омијем његове свете кости. Омих и послужих његовом блаженству како за живота тако и по смрти. Ово беше у манастиру

⁴⁶³ Види: *Молитвеник* (XVIII век), БМС РР1 64, л. 11–14.

⁴⁶⁴ *Исто*, л. 14а

⁴⁶⁵ У питању је дело: *І. Ранѣ, Трагедија српчкы печалнаа повѣстѣ ѿ смѣрти послѣднѣгѣ црѣлѣ сѣрвскагѣ Уроша Пѣтѣгѣ и ѿ падѣнїи сѣрвскагѣ царствѣ* (Будимѣ: печатано при Кралѣв. Унивѣр. Писмени Славено-Сѣрвскїи Печатни, 1798), БМС Р18Ср III 15.1

⁴⁶⁶ *Ранѣ, Трагедија српчкы печалнаа повѣстѣ ѿ смѣрти послѣднѣгѣ црѣлѣ сѣрвскагѣ Уроша Пѣтѣгѣ и ѿ падѣнїи сѣрвскагѣ царствѣ*, 60.

⁴⁶⁷ *Исто*, 63.

⁴⁶⁸ Пун садржај записа видети: *Момировић, Стари српски записи и натписи из Војводине*, № 94, 31.

⁴⁶⁹ Исидора Точанац, *Српски народно-црквени сабори (1718–1735)* (Београд: Историјски институт, 2008), 119.

Крушедолу а тада беше српски сабор у манастиру Хопову⁴⁷⁰. Ако се пак случај омивања моштију повеже са великим угледом који је блаженопочивши патријарх имао и када се узме у обзир народно сведочење о преносу његовог тела и теза о икони с његовим ликом на архијерејском столу у Стоном Београду, не би била без основа ни претпоставка да је на црквено-народном сабору у Хопову 1721. године можда могло бити говора о могућности Арсенијеве канонизације, сматрао је Грујић⁴⁷¹. Посебан повод да се размишља у правцу поменутог предлога даје и већ поменута констатација Леонтија Павловића да је патријарх Арсеније добио култ који је убрзо потамнео пред култом Бранковића. Иако не даје никакве назнаке садржаја тог култа, Павловић евидентно алудира на већ признату светост и одређену форму светитељског поштовања патријарха Арсенија. Тодић такође сматра да је култ имао извештан почетак, али процес заснивања култа није доведен до краја, иако је заснивање култа имало све почетне етапе утврђене древном праксом: богоугодни живот, узорна пастирска брига о повереном народу, наглашено поштовање од стране савременика, вађење његових моштију и полагање у нови гроб⁴⁷². Тимотијевић сматра да чин омивања моштију показује да је на сабору било говора о покретању поступка за проглашење преминулог патријарха за светитеља, али због општег става верско-политичког програма Карловачке митрополије према проглашавању нових светитеља овај процес није приведен крају. Наиме, Православна црква у Хабзбуршкој монархији је у борби за очување култова старих светитеља, за разлику од Католичке цркве, избегавала проглашење нових светитеља – закључује Тимотијевић⁴⁷³. Култ патријарха Арсенија имао је своју узлазну путању од 1706–1721. године, да би убрзо потом пао у заборав. Да бисмо пак боље разумели проблем и контекстуални оквир поменуте тезе о канонизацији патријарха Арсенија III, морамо се детаљније позабавити догађајем са Хоповског сабора 1721. године⁴⁷⁴. Колико је ово питање захтевно говори и чињеница да је и сам Грујић јавно преиспитивао своје ставове. Он првобитно закључује да су чланови црквеног и народног сабора у Хопову решили да сви заједно пређу у манастир Крушедол да из гробнице изваде „свете кости светопочившег патријарха Арсенија Црнојевића и омију“⁴⁷⁵, док се доцније исправља и каже да је умивање тела извршио само хоповски игуман Кирило⁴⁷⁶.

Да бисмо правилно проценили резултат одлуке Хоповског сабора, постоје чињенице које морамо препоставити већ изреченим закључцима. Прво, не смемо поистовећивати чин омивања моштију са канонизацијом. У XVIII веку није још увек био познат издвојен чин којим би се појединац увео у ред светих. Основна дефиниција канонизације је да она представља установљавање постојаног празника неком светом⁴⁷⁷ и то је и тада била основна

⁴⁷⁰ Димитрије Руварац, „О народном сабору у манастиру Хопово 1721. године“, *Српски Сион* XIV (1914): 48.

⁴⁷¹ Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини*, 103.

⁴⁷² Тодић, *Сентандрејски портрет патријарха Арсенија Чарнојевића*, 97.

⁴⁷³ Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, II, 124. Овакав Тимотијевићев закључак треба вредновати са опрезношћу, имајући у виду шири историјски контекст као и православну праксу уписивања Светих у диптихе Цркве. Такође, недовољно јасне одреднице везане за „старе и нове светитеље“ саме по себи отварају нови низ питања којима ћемо се бавити у наставку рада.

⁴⁷⁴ Хоповски црквено-народни сабор је у свом програму разматрао више питања. Сабор је одржан у Хопову 1721. године у периоду од 12–17. јануара. Повод одржавања сабора је објављивање царске резолуције са олакшицама за Славонију и Срем, као и избор двојице нових епископа. Поред угледних народних депутата, сабору је присуствовао тадашњи митрополит београдски Мојсије Петровић, епископ ваљевски Доситеј Николић, епископ темишварски Јоаникије Владисављевић и епископ вршачки Мојсије Станојевић. Вићентије Поповић, тадашњи митрополит карловачки, због лошег здравља је одсуствовао са сабора. Точанац, *Српски народно-црквени сабори од 1718. до 1735. године*, 22–32; Када се говори о самом датуму одржавања сабора, Руварац сматра да је одржан од 1. до 6. јануара. Руварац, *О народном сабору у манастиру Хопово 1721. године*, 45–46; Владо Ст. Маријан, *Историја Срба у XVIII веку, према одабраним историјским изворима* (Београд: Досије 2005), 49–50.

⁴⁷⁵ Грујић, *Патријарх Арсеније III Чарнојевић*, 14–15.

⁴⁷⁶ Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини*, 103.

⁴⁷⁷ Павловић, *Канонизација светих у Српској православној цркви*, БМСП IV 4447, 5.

идеја. Не можемо говорити о овом догађају као о афирмацији локалног култа патријарха Арсенија III у манастиру Крушедолу, поготово ако се сетимо епизоде уништења манастира 1716. године и страдања његовог братства, као и чињенице да сабор у Хопову бива убрзо потом, 1721. године. Друго, црквено-народни сабор није тело које је делегирано за таква питања. Треће, да је у питању акт канонизације, засигурно би тај чин провере који би одредио и коначну одлуку – извршио сам митрополит или неко од епископа⁴⁷⁸, а не би делегирали само хоповског игумана. Такође, тадашњи карловачки митрополит Вићентије Поповић (1713–1725), у чијој је надлежности била одлука, одсуствовао је са сабора због лошег здравственог стања и тешко да је одлука о установљењу помена била толико хитна да се доноси у таквим околностима. Сама канонизација, да је до ње дошло, засигурно би оставила знатнијег трага у аналима или би је бар негде доцније потврдио садржај богослужбених књига, али ништа од овога до сада није посведочено.

Такође, чин омивања моштију је независан од поступка уврштавања у светитељске помене. Он има своју основу у богослужењу Великог петка и може бити у вези са чином поклоњења реликвијама или пак светом копљу, као што је то био случај у Великој цркви у Константинопољу⁴⁷⁹. Лисицин сматра да чин настаје у XIV веку када последовање Тритекти постепено нестаје из поретка типика Велике цркве. Тако је чин омивања моштију испунио образовану литургијску празнину и придодат је Часовима – делу богослужења Великог петка, о чему нам сведоче и руски катедрални чиновници позног средњовековља⁴⁸⁰. За разлику од ове тезе, Никољски и Прилуцки везују чин омивања моштију са чином водоосвећења са крстом у коме се налазе реликвије⁴⁸¹. Чин омивања моштију доводи се и у везу са малим водоосвећењем, а понекад се помиње и као чин чишћења моштију од разних честица и остатака. У XIV веку чин је нарочито било популаран код Словена, како на југу тако и у Русији. Чин се јавља у рукописима под називом *Омыти мощи святых* или *Чин омовения мощей*. Сама структура чина садржи молитве које су сличне чину Малог водоосвећења. Централни моменат водоосвећења је полагање моштију у воду⁴⁸². Иако је чин био популаран код Словена, корен његовог настанка је у јелинском богослужењу⁴⁸³. Овај древни чин умивања моштију на Велики петак утврђен је у Русији 1681. године одлуком цара Теодора Алексејевича као редован катедрални чин. Омивање моштију се осим за Велики Петак вршило и у другим приликама. То се чинило из поштовања према њима, ради благољепија, држања светиње у чистоти, а такође и ради добијања свештене воде која се прањем слива са светих непропадљивих остатка. Служило се ради очишћења оскврнутих у

⁴⁷⁸ Зато што дан када се прославља неки свети одређује епископ. Васильев, *История Канонизации русских святых*, 53.

⁴⁷⁹ Слична пракса постојала је и у Римокатоличкој цркви. На вечерњем богослужењу Великог Петка вршено је умивање моштију. Snoek Godefridus, *Medieval Piety, from Relics to the Eucharist, A Process of Mutual Interaction* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1995), 349.

⁴⁸⁰ Александр Мусин, „Святые мощи в древней Руси, литургические аспекты истории почитания“, у *Восточнохристианские реликвии*, 369. Ако Благовести падну на Велики петак омивање моштију се врши на Велику среду.

⁴⁸¹ У питању је тзв. ставротека која је увек имала изузетно примећен државничко-верски статус у средњовековној Србији. Видети: Поповић, *Ризница спасења*, 55–165.

⁴⁸² Михаил Желтов, „Реликвии в византийских чинопоследованиях“, у *Реликвии в Византии и древней Руси*, А.М. Лидова (Москва: Прогресс-Традиция, 2006), 78.

⁴⁸³ У литератури се често среће констатација да је овај чин словенског порекла и да нема своје аналогије у византијској традицији. Појединци сматрају да тај обред води порекло од времена митрополита Кипријана московског. Опширније: Мусин, *Святые мощи в древней Руси, литургические аспекты истории почитания*, 373. Међутим, то није тачно. Имамо бројна житија из VII века која сведоче о освећењу воде моштима светих, а потпун грчки чин последовања сачуван је у Росанском кодексу (Vat. gr. 1970, Fol.191–192). Михаил Желтов, *Реликвии в византийских чинопоследованиях*, 78–79. О чину Малог водоосвећења и његовој византијској пракси: Nenad Milosevic, *To Christ and the Church, The Divine Eucharist as the All-Encompassing Mystery of the Church* (Los Angeles, Sebastian Press, 2012), 145–147.

идолослужењу или приликом појаве неких болести и недаћа⁴⁸⁴. Омивање моштију се најпре вршило над дискосом, а касније су мошти омиване водом из чаше. Тачније, мање честице моштију су умакане у чашу, а нетљене мошти су се отирале губом а са остатком воде кропио се храм⁴⁸⁵. У свакој од ових ситуација потребне су већ посведочене светитељске мошти, што се не помиње у случају патријарха Арсенија III Чарнојевића.

Почетком XVIII века писмено је посведочен само један случај омивања моштију у српској средини. У манастиру Хопову 1701. године извршено је омивање моштију Светог Теодора Тирона. Што се тиче начина на које је омивање вршено само је забележено да *тога дана служисмо Свету службу*, док не постоји неки детаљнији опис⁴⁸⁶. Поред омивања моштију, омивана су и тела покојника. Тело се омивало из два разлога: у случају сахране и у случају објављивања светитељских моштију⁴⁸⁷. У случају објављивања моштију овај чин се назива још и Чин помазања тела. Реч је о изливању мира и јелеја на мошти и повезано је са преносом моштију подвижника. Омивање костију упокојених везано је и за тзв. другу сахрану која је у Византији, али и код околних народа, била врло популарна – од средњег века до почетка XX столећа. Ексхумација се вршила кроз 3, 7 или 18 година, после чега су затечени остаци омивани водом и вином⁴⁸⁸. Самим тим омивање тела упокојених се не може довести у везу с канонизацијом, него је везано за праксу преношења у нови гроб, као што је био случај патријарха Арсенија III, а како и Тодић сматра⁴⁸⁹. Овакво гледиште у потпуности одговара и намени самог чина. Вађење костију као део другог погребња део је Атонске праксе⁴⁹⁰, али се према повременим записима може посведочити и у пракси Карловачке митрополије XVIII века. У једном сачуваном запису се у контексту *друге сахране* помиње и тело патријарха Арсенија III Чарнојевића. Запис је повезан с преносом тела блаженопочившег митрополита Мојсија Петровића из Београда у манастир Крушедол. Запис гласи: „У Крушедолу манастиру (нечитак број) октобра 1739. године у малој цркви, параспуру, пред вратима олтарским до прага од стране проскомидије, у сандучету маленом укопасмо кости у Богу почившег архиепископа и митрополита Мојсија Петровића, које су пренете из Београда 1. септембра у Карловце, да се још боље исцеде и очисте: а главу и ручне кости и ребра постависмо у сакос, у сандук где се налазе кости свето почившег патријарха Арсенија. Ту заједно остависмо омофор са наруквицама“⁴⁹¹. Дакле, судећи по записаном, кости митрополита Мојсија Петровића су сахрањене заједно са костима блажене успомене патријарха Арсенија III Чарнојевића које су извађене из гроба Светог владике Максима Бранковића, о чему нам сведочи догађај са хоповског сабора из 1721. године. Где је

⁴⁸⁴ Алексей Мальцев, *Чины погребения и некоторыя особенныя и древния церковныя службы Православной Кафолической Восточной Церкви*, немецкий перевод с параллельным славянским текстом, проверенным по греческим оригиналам (Берлин: Карль Сигизмундъ, 1898), 387–395.

⁴⁸⁵ Мусин, „Святыя мощи в древней Руси, литургические аспекты истории почитания“, у *Востоочнохристианские реликвии*, 375–379.

⁴⁸⁶ Веселинов, *Повест о Теодору Тирону*, 224.

⁴⁸⁷ Godefridus, *Medieval Piety, from Relics to the Eucharist*, 344.

⁴⁸⁸ Мусин, „Святыя мощи в древней Руси, литургические аспекты истории почитания“, *Востоочнохристианские реликвии*, 378–380.

⁴⁸⁹ Опширније: Тодић, *Сентандрејски портрет патријарха Арсенија Чарнојевића*, 97.

⁴⁹⁰ Омивање моштију је саставни део Атонске праксе. После три године кости су се вадиле из земље и омивале водом и вином пре полагања у костурницу. Кључни знак који је наговештавао светост било је благоухање костију. Н.В. Верещагина, „Проблема святости мощей в контексте византийской, афонской и древнекиевской духовных традиций“, у *Афон и славянский мир*, сборник 3, Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе, Киев, 21–23 мая 2015 (Святая Гора Афон: Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2016), 46–47; Надежда Верещагина, *Христианские культы и реликвии древнего Киева (конец X – первая треть XVIII в)* (Одесса: Астропринт 2019), 29–35.

⁴⁹¹ Мирјана Брковић, „Записи о Арсенију IV Јовановићу Шакабенти у Best-Gestellter Crackauer Schreib-Kalender за 1739. годину“, *ГБМС* 1995: 138.

патријархово тело после тога похрањено данас није познато⁴⁹². Гроб владике Максима Бранковића налази се у припрати манастира Крушедола и био је гробно место више архијереја. У њему су сахрањивани патријарх Арсеније III Чарнојевић 1706. године, архиепископ Исаја Ђаковић 1708. године, затим и митрополит Викентије Поповић 1725. године, као и патријарх Арсеније IV Јовановић који се упокојио 1748. године. Сачувано је занимљиво сведочанство са сахране блаженопочившег патријарха Арсенија IV Јовановића. Свештеник Тома Николић, у свом писму будимском епископу написаном 1. маја 1748. године у Петроварадинском Шанцу, пише да је присуствовао патријарховој сахрани и бележи: „том приликом сам видео и мошти нашег благодјетелја блаженопочившег Викентија Поповића, достојне удивљења и похвале, о чему од других опширније можете чути... у оној раци где су сада положили патријарха остале су мошти блаженог Викентија у другом мањем ковчегу положене“⁴⁹³. Оваква пракса полагања тела у исти гроб можда би могла наслутити и одговор о месту почивања костију патријарха Арсенија III Чарнојевића. Такође је и митрополит Јован Георгијевић, који је у припрати начинио мермерни гроб од црвеног мрамора, једнако завештао да се у гробу Светог Максима и његовим костима дарује покој⁴⁹⁴.

Ранији истраживачи су такође покушали да идентификују обредословље по чијем последовању је Кирило хоповски омио патријархово тело. Радослав Грујић упућује на обредословље о омивању моштију, садржано у Требнику Божидара Вуковића⁴⁹⁵, док Леонтије Павловић не разликује у потпуности садржај богослужбених књига и погрешно наводи да се то последовање налази „у Цветном Триоду у Молитвенику (требнику) из штампарије Црнојевића“⁴⁹⁶. Тачно је да се последовање налази у Требнику⁴⁹⁷, али не и у Цветном триоду. Ако пак погледамо обредословље Вуковићевог Требника, схватићемо да је врло тешко да је чин омивања тела патријарха Арсенија извршен по његовим указањима. Главни разлог лежи у недостатку неопходне химнографије коју обред подразумева⁴⁹⁸. Сваки Чинъ быкмийн помыгн хотецце моцны стїиухъ је у основи имао прозбе и садржај водоосвећења и није погребни чин који би се могао узети за ову прилику⁴⁹⁹.

Узимајући у обзир да се догађај Хоповског сабора из 1721. године не може сматрати кораком у правцу канонизације блаженопочившег патријарха, не можемо говорити о организованој иницијативи за стварање култа Арсенија III Чарнојевића на простору Карловачке митрополије XVIII века. Позитивно вредновање патријарховог лика и дела од стране савременика формирало је широко народно предање које се није развило у светитељски култ. Лик патријарха Арсенија III у доцнијој историографији XVIII столећа

⁴⁹² Бивши крушедолски игуман Стефан Чакић сматрао је да се патријархово тело налази још увек у манастиру, у једној крипти испод капеле посвећене Светом архиепископу Максиму, где је склоњено ради опасности од Турака и од пустошења. Види: Чакић, *Велика сеоба Срба 1689/90 и патријарх Арсеније III Чарнојевић*, 374–377.

⁴⁹³ *Писмо свештеника Томе Николића*, АСАНУК МПА, Б, 1784/6.

⁴⁹⁴ Крестич, *Споменъ древности фрушкогорскихъ монастырей наипаче монастыра Крушедола*, 14.

⁴⁹⁵ Грујић, *Патријарх Арсеније III Чарнојевић*, 14. Види: *Требник Божидара Вуковића* (ПБФ 162), *Чинъ быкмийн помыгн хотецце моцны стїиухъ*, 367–368.

⁴⁹⁶ Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 244, фуснота 66.

⁴⁹⁷ Ово последовање налази се у Цетињском требнику и у свим српским штампаним требницима прве генерације. Види: *Молитвеник* (1496), фототипско издање (Цетиње: Обод, 2002), л. 172–173б; *Гораждански требник* (1523), МСПЦ Орг. 304, л. 1956–1966; *Милешевски требник* (1545), МСПЦ Орг. 313, л. 2206–226. Такође се налази и у *Требнику Јеролима Загуровића* (1570), МСПЦ Орг. 332, л. 184–186.

⁴⁹⁸ Види: *Требник Божидара Вуковића* (1539), ПБФ 162, *Чинъ быкмийн помыгн хотецце моцны стїиухъ*, 367–368.

⁴⁹⁹ Последовање руског Требника из 1625. године, које се разликује од Вуковићевог и које би било прихватљивије за решења химнографског проблема представља такође поредак водоосвећења и не може се узети као адекватно решење. Цео поредак последовања: Желтов, *Реликви в византийских чиновослѣдованиях*, 80–82.

везиван је искључиво за Велику сеобу а не за богослужбене књиге и празнике српских светитеља. Позитивно вредновање историчара промениће се под утицајем политичких дешавања XIX века, што ће утицати и на виђење патријархових заслуга⁵⁰⁰. Крајем XIX века јавља се апологија лика и дела блаженопочившег патријарха. О томе нам сведочи Каменко Суботић који брани патријархов лик и позива: „Стога, поклонимо се делима овог уистину Светог патријарха српског“⁵⁰¹. Идентично гледиште задржано је и у XX веку. Патријарх Герман у својој *Посланици православног српском народу* 1990. године, поводом сећања на Велику сеобу, назвао је патријарха Арсенија великим и светим и закључио посланицу речима: „у име Истине која једина даје слободу и којом нас је родио Свети Сава и Свети Арсеније Чарнојевић, све вас поздрављамо поздравом мира и љубави“⁵⁰². Народно поштовање и глас близак светости несумњиво су сачували свој континуитет од XVIII века до данас. Да ли ће блажене успомене патријарх бити уврштени у диптих светих наше помесне Цркве је питање које припада неким будућим временима. Свакако, та времена неће смети да превиде искрене жеље и утиске пуне поштовања који звучно допиру из прошлости.

2.7 Преподобни Рафаило Хиландарац – један локални култ

Представљајући ширу слику прослављања српских светитеља видели смо да Карловачка митрополија XVIII века, из различитих разлога, није систематски приступала развијању локалних светитељских култова. Због бојазни од сујеверја и нежељених последица митрополити су били уздржани према непровереним појавама, али то не значи да су укидали проверена и већ позната места народног ходочашћа која су била везана за место почивања неког локалног светитеља. Један пример прихваћеног локалног култа представља и гробно место Преподобног Рафаила.

Преподобни Рафаило Хиландарац или Рафаило Банатски је један од локалних светитеља XVIII столећа чији се култ доцније постепено развијао, да би у XX веку била написана и прва служба овоме светитељу која од тада чини саставни део Србљака. О самом животу овог хиландарског монаха зна се веома мало, готово ништа. Мало је о њему и писано, уз различите варијације у обједињавању већ познатих резултата⁵⁰³. Иако је живео у XVII веку, зачетак његовог култа везан је за почетак XVIII века. „Најзад, за време Турака и Банат је добио једног свог локалног светитеља“, сведочи Грујић. Предање сведочи да је јеромонах Рафаило живео у тршчаној колиби у предграђу Бечкерекa, званом Градна улица, где је раније био и манастир при данашњој парохијској Ваведењској цркви⁵⁰⁴. Ту се упокојио, ту је и сахрањен, и над његовим чудотворним гробом подигнута је капелица⁵⁰⁵. Та капела помиње се у извештају егзарха Арсенија Радивојевића из 1758. године. Извештај бележи да је при Ваведењској цркви капелица у којој се налази гроб јеромонаха Рафаила над којим гори

⁵⁰⁰ Један такав пример представља рад Гаврила Витковића под насловом *Критички поглед на прошлост Срба у Угарској*. Опширније: Веселиновић, *Арсеније III Црнојевић у историји и књижевности*, 75.

⁵⁰¹ *Исто*, 79.

⁵⁰² Текст *Посланице* наведен према: Чакић, *Патријарх српски Арсеније III Чарнојевић и Велика сеоба Срба 1690. године*, 8–13.

⁵⁰³ Досадашњи истраживачки резултати представљени су у неколико наслова. Види: Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини*, 90; Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 204–207; *Преподобни Рафаило Банатски, житије, служба, акатист*, ур. епископ банатски Амфилохије (Вршац: 1989); Бранислав Несторов, „Банатски светитељ – преподобни Рафаил Банатски“, *Банатски Весник* 2 (1981): 10–15; Дејан Воргић, „Свети Рафило банатски у контексту историјских извора и етнoлошке грађе“, *Саборност* 10 (2016): 147–157.

⁵⁰⁴ Од богослужбених књига до сада је сачуван један Апостол који је припадао манастиру. Он је драгоцен и по својим записима који сведоче о Великој сеоби, али и о страдању манастира Крушедола 1716. године. Душица Грбић, „Записи из времена Велике Сеобеу Граднуличком апостоу“, *Годишњак БМС* (1991), 124–127. Апостол се данас чува у Библиотеци Матице српске под сигнатуром БМС РР III 43.

⁵⁰⁵ Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини*, 90.

стаклено кандило. Са источне стране Ваведењског храма и цркве капелице налази се дом од непечене цигле, покривен даском, који су сазидали хиландарски монаси. У том дому под једним кровом налазе се две велике келије⁵⁰⁶. Подаци сведоче да је та црквица постојала још од 1673. године. Она је могла бити преправљана и дограђивана до 1758. године, као и стамбени део манастирског комплекса⁵⁰⁷. Забележено је да је црква поправљана и 1777. године, када је добила своје матичне књиге⁵⁰⁸.

Након смрти јеромонаха Рафаила, његове мошти почеле су да показују своју чудотворност, што је почетком XVIII века гроб светога учинило значајним поклоничким местом. Какво је поштовање припадало новопројављеним телима светих најбоље сведочи теолог Стефан Јаворски у делу *Камен вере*. Овај теолошки спис снажно је утицао на прослављање светих и њихових моштију у барокној култури Карловачке митрополије⁵⁰⁹. Јаворски у свом тексту наглашава да је поштовање моштију светих благочестиво дело и да моштима Божијих угодника треба одавати достојну част. Он наводи да се светост моштију најпре огледа у пројављеном исцелитељском дејству и да стога мошти светих треба поштовати као оруђе којим Бог, диван у светима својим, чини чудеса. Јаворски гледа на мошти као на живе чланове тела Христовог, на сместилишта Божанске благодати која сијају као сунце у царству Оца небескога⁵¹⁰.

За поштовање Рафаила Банатског, поред његових моштију везан је и чудотворни извор воде, пројављен кроз брест који се налази у близини капеле где су похрањене светитељеве мошти. Веровање у чудотворне изворе уживало је велику популарност током XVIII века⁵¹¹. Црквена власт је овим изворима посвећивала велику пажњу и посебан надзор. Сличних ситуација било је и у Русији. Услед тога је *Духовним регуламентом* Петра Великог прописано да епископи провере чудотворне изворе око којих се верни сабирају⁵¹². По *Регуламенту* једна од обавеза коју су епископи имали приликом генералних визитација је и испитивање верника да ли се у неком месту поштује некакав чудотворни извор или кладенац са чудотворном иконом. Уколико је такав извор постојао, епископ је био дужан да то испита и спречи потенцијалну празноверицу⁵¹³. Они који су и поред забране одлазили на таква места бивали су анатемисани. Овакву дисциплину на подручју Карловачке митрополије први је својим *Свештеничким правилима* успоставио митрополит Павле Ненадовић 1745. године. Пре његових правила објављена су *Свештеничка правила* митрополита Викентија

⁵⁰⁶ *Преподобни Рафаило Банатски, житије, служба, акатист*, 36; Воргић, *Свети Рафило банатски у контексту историјских извора и етнолошке грађе*, 153.

⁵⁰⁷ О томе опширније: Воргић, *Свети Рафаило Банатски*, 149; Несторов, *Банатски светитељ – преподобни Рафаил Банатски*, 10–11; Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 205–206.

⁵⁰⁸ Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 205.

⁵⁰⁹ Трактат је уперен против реформаторског иконоклазма. Јаворски расправља о поштовању светих моштију надовезујући се на одељак XXV сесија аката Тридентског концила. Опширније: Мирослава Костић, „Поштовање култа светитеља, њихових моштију и чуда на подручју Карловачке митрополије у периоду барока“, *Чудо у словенским културама* (Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе; Нови Сад: Апис, 2000), 238.

⁵¹⁰ Опширније: Стефан Јаворский, *Камень веры*, (въ Московѣ, в Сѣнодальной Тѣпографіи 1843), 317–345.

⁵¹¹ О поштовању лековитих извора у Византијској пракси: Базилиус Гроен, „Омијте ваша безакоња а не само ваше лице: терапеутска вода и развој малог водоосвећења у грчко-византијској традицији“, у *Свештенослужеће богословље*, Зоран Крстић и Србољуб Убипариповић (Крагујевац: 2015), 79–94.

⁵¹² Воргић, *Свети Рафаило Банатски*, 151–152.

⁵¹³ Борба против празноверја представљала је и део државничке политике Хабзбуршке монархије. Опширније: Harm Kluiting, „The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands“, у *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Ulrich L. Lehner и Michael O'Neill Printy, Vol. 20 of *Brill's Companions to the Christian Tradition* (Brill, 2010), 144–153. Митрополит Ненадовић је 1. августа 1759. године објавио *Посланицу против празноверја и врацања*. Посланица је данас заведена под сигнатуром МСПЦ Гр 183. Грујић је овај текст назвао *Уредба против врацања*. Опширније: Владимир Мошин и др, *Рукописи Музеја српске православне цркве: Збирка Радослава М. Грујића*, 234–235.

Јовановића 1733. године, али она не помињу чудотворне изворе⁵¹⁴. На основу ове временске разлике можемо видети да се поштовање чудотворних извора посебно интензивирало у периоду после 1733. године па све до 1745. године, када се јавила потреба да се над оваквим феноменом успостави духовни надзор. У Карловачкој митрополији током XVIII века посведочено је постојање више оваквих чудотворних извора. У периоду од 1691. до 1700. године помиње се чудотворни бунар манастира Фенека чију исцелитељску воду је осветио патријарх Калиник⁵¹⁵. Поред тог бунара је непосредно затим сазидана капела која се није сачувала до данас. У жељи да усмери народно веровање, митрополит Павле Ненадовић подигао је 1758. године капелу на Доброј води на митрополијском добру у Даљу. Јак локални култ извора Добра вода није било могуће затрти, о чему су црквене власти биле добро обавештене. Градњом капеле посвећене Успењу Пресвете Богородице, у духу тада важећих верских реформи, митрополит је хтео да сузбије празноверје, чиме је дао лични пример свештенству како да се влада у сличним ситуацијама⁵¹⁶.

Светост јеромонаха Рафаила Банатског најпре је потврђена од стране манастира Хиландара, када је братство одлучило да се ослика икона са ликом новог светитеља. Лик светога приказан је са нимбом, у монашкој одори, како једном руком благосиља док у другој држи крст и бројаницу. Фигура је ослоњена на тло осликано јарко црвеном бојом, што се може тумачити сагледавањем околности при којима је Рафаило за време свога живота походио земљу натопљену крвљу страдалника у борбама за ослобођење од Турака. Икона је настала након 1718. године, што видимо по натпису у коме се користи термин Банат. Икону је у олтару храма видео архимандрит Ниђифор Дучић, приликом обиласка Хиландара 1882. године⁵¹⁷. Натпис на икони представља уједно и најстарије житије светога: „Сеј свјати Рафаил, родом Србин, свјаштеноинок, хиландарски на таксид послан⁵¹⁸ на манастирскоје послушаније у Банат и тамо престависја и прослави јего Бог дар чудотворније от чесних јего мошчеи приходјашчим к њему с вјероју“⁵¹⁹. Запис се налази на полеђини иконе⁵²⁰. Рафаилов култ сведочи о повезаности Карловачке митрополије и манастира Хиландара, јер је хиландарски јеромонах Рафаило и сам купио милостињу по Банату где га је и смрт затекла. Временом је углед преподобног Рафаила растао, али је култ ипак остао у локалним или боље речено регионалним оквирима⁵²¹. У светлу те чињенице Воргић сматра да постојање Рафаиловог култа није у правој мери признавано од стране врха тадашње Карловачке митрополије⁵²². Према општем историјском контексту XVIII столећа видимо да је култ признаван у оној мери у којој је и постојао, о чему нам сведочи и помињани извештај визитације Арсенија Радивојевића из 1758. године. Сведочи се о једном локалном поклоничком месту, што у ствари и јесте права мера у којој се култ тада налазио. Свако друго очекивање неизбежно води ка читавању резултата потоњих времена. У свом даљем образложењу Воргић преузима Тимотијевићев закључак у коме се наводи да као један од разлога за неканонизовање јеромонаха Рафаила у XVIII веку можемо наћи и у општим

⁵¹⁴ Овде се проблем могућег празноверја описује на примеру обележавања гробних места. Види: *Свештеничка правила митрополита Викентија Јовановића*, АСАНУК МПА, Б 1733/39, правило 29.

⁵¹⁵ На тај лековити бунар народ је долазио сваког петка и ту се купао и по њиховом сведочанству бивао излечен. Највише они који су боловали од грознице. Бунар је доцније посетио и митрополит Мојсије Петровић, Викентије Јовановић као и митрополит Павле Ненадовић. Руварац, *Опис српских фрушкогорских манастира: 1753. година*, 28–30.

⁵¹⁶ Мирјана Ђекић, „О чудотворним водицама на подручју Војводине“, *Чудо у словенским културама*, 262–264.

⁵¹⁷ Воргић, *Свети Рафаило Банатски*, 150–151.

⁵¹⁸ О таксиду опширније: Љиљана Пузовић, „Хиландарска писанија 1709. године“, *ЗМСИ* 97 (2018): 29–51.

⁵¹⁹ Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 205.

⁵²⁰ *Преподобни Рафаило Банатски, житије, служба, акатист*, 29.

⁵²¹ Бранислав Несторов наводи: „Гроб Рафаила Банатског је постао угледно поклоничко место. Овај податак показује да је култ Рафаила Банатског у XVIII веку био већ велико развијен. Не само у тадашњем Бечкереку него и Банату уопште“. Несторов, *Банатски светитељ – преподобни Рафаил Банатски*, 13.

⁵²² Воргић, *Свети Рафаило Банатски*, 151.

околностима које су владале у оквиру нове барокне религиозности где је мање пажње придавано монашком животу и идеалима, али и у томе што су већи значај за Карловачку митрополију у том тренутку имали српски светитељи који су у прошлим временима помагали стварању државе⁵²³. Врло је упитна претпоставка да је промовисање култова српских светих владара одложило развој култа Светог Рафаила Банатског. Да је такво полазиште оправдано култ би процветао одмах по редукцији празника српских светих или пак у XIX веку, а писање службе не би дочекало половину XX stoleћа. Карловачка митрополија није желела да механички унапређује почетке локалних култова, стварајући тако вештачке програмске феномене који би је могли изложити опасностима. То је доказ да пресудну улогу у развоју култа одређује богослужбени живот Цркве, а не искључиво спољашњи друштвено-политички утицаји.

Званична потврда светости Рафаила Хиландарца уследила је 1965. године одлуком Светог архијерејског сабора Српске православне цркве. Тада је Свети архијерејски Синод на образложени предлог блаженопочившег епископа банатског Висариона, на свом редовном заседању 20. маја 1965. године одлучио да се Преподобни Рафаило Банатски унесе у *Именик Светих Срба*, са тим да се помиње на дан 16/29. августа сваке године. Тада је жива традиција поштовања свете успомене на Преподобног Рафаила била обogaћена овим значајним признањем наше Свете цркве⁵²⁴. Прву службу светоме сачинио је прота Мирко Павловић, на црквенословенском језику. Служба је одмах потом штампана у саставу новог издања Србљака 1986. године под насловом *Паматъ преподобнагъ ѿтца нашегъ Рафаила Банатскагъ Хиландарца*⁵²⁵. Значајно је напоменути да је прота Мирко Павловић, аутор ове службе, од стране Светог Архијерејског Синода делегиран и као члан уређивачког одбора за послератно издање Србљака, где је заједно са тада доцентом Прибиславом Симићем био задужен за питања литургије⁵²⁶. Поред службе Преподобном Рафаилу, прота Мирко Павловић је написао и за умножавање припремио 20 служби српским светитељима. Он је, према сопственом допису од 8. јуна, те службе ставио Светом Синоду на располагање, доставивши списак свих 20 служби⁵²⁷. Прота Стеван Нинчић сачинио је 1967. године Акатист Светом Рафаилу. Култ Преподобног Рафаила Банатског је својим почецима везан за XVIII век, иако његов помен тада није био званично кодификован у простору литургијске године нити посведочен у богослужбеним књигама. Независно од тога, култ је имао своју актуелност и значајно место у сакралној топографији поклоничких места са чудотворним моштима, што је пружило сигурну основу за потврду светачког лика Преподобног Рафаила, хиландарског пострижника и банатског светитеља.

⁵²³ Воргић, *Свети Рафаило Банатски*, 151; Насупрот Тимотијевићевој тврдњи, позната су бројна монашка дисциплинарна и богослужбена правила која су се интересовала за добар поредак монашког живота. У списима оновремених интелектуалаца, аскетски идеал бива рационализован али не и искључен. Примера ради видети: Јоанна Мушкатиричичез Славное Кралѣвство Мажарское, и емупринадлежашце Стране заклетога Адвоката, *Краткое размышление о праздници* (У Бечу : при Јосифѣ благород. отъ Курцбекъ, 1786.), БМС Р18Ср I 69, 24–26.

⁵²⁴ Несторов, *Банатски светитељ – преподобни Рафаил Банатски*, 13; Воргић, *Свети Рафаило Банатски*, 153.

⁵²⁵ Као назначени датум празновања наводи се 17. август. Ова омашка у датуму засигурно је техничка грешка, будући да се ради само о једном броју разлике. Ово издање Србљака приредио је тадашњи рашко-призренски епископ Павле. Текст службе видети: *Србљак* (Београд, Завод за умножавање при Светом архијерејском синоду, 1986), 503–510; Служба је потом прештампана 2018. године и датум празновања је исправљен на 16. август. Види: *Србљак*, Јован (Гардовић), II (Добрунска Ријека: Дабар 2018), 650–662.

⁵²⁶ Остале чланове комисије чинили су: Његово преосвештенство епископ рашко-призренски Павле, задужен за типик, јеромонах Атанасије Јевтић, задужен за догматику, Димитрије Богдановић, задужен за стару српску књижевност, Александар Ћирић и Томислав Јовановић за старословенску филологију, др Емилијан Чарнић за грчку филологију и др Димитрије Стефановић за музикологију. Види: *Акта САС*, 585/зап. 98 од 2. марта 1976. године, Београд.

⁵²⁷ *Акта САС*, документ од 8. јуна 1977. године, а одговор у вези с актом 1198/ зап. 263 од 9. маја 1977. године. Прота је само годину дана раније издао и *Акатист свим српским светима*.

2.8 Светитељски празници у првој половини XVIII века

Када говоримо о особеностима литургијске године у Карловачкој митрополији XVIII века а у светлу развоја празника српских светитеља разликујемо две важне целине. Прву целину чини период непосредно после Велике сеобе 1690. године и траје до појаве првог штампаног Србљака 1761. године. Другу целину чини време од појаве штампаног Србљака па до краја столећа. Прва целина започиње консолидацијом црквеног живота, где значајну улогу имају мошти српских светитеља. Једновремено, кроз садржаје месецослова настоји се да се формира постојан обим празника српских светитеља, јер различити рукописни извори не дају увек уједначен број помена. Ради се на утврђивању броја празника српских светитеља где се, поред већ посведочених помена, у месецослове сада укључују и они празници српских светитеља који су само периодично посведочени у некој од богослужбених књига, као и празници светитеља чије су се мошти затекле у сеобама. Овај временски период обележен је покушајима нелитургијске фузије празника, на штету православног синаксара, коју је наметала државно-верска политика Хабзбуршке монархије. Другу целину изучавања празника у XVIII столећу обележило је време истицања празника српских светитеља, али и време борбе да се очува њихово обавезно празновање, тј. њихов заповедни статус у месецослову, што је посебно било угрожено државничким терезијанским реформама. Овај период укључује и неочекиване државничке интервенције које су укинуле празнични статус српских светитеља, укинута је обавеза њиховог празновања и у те дане дозвољени су јавни радови који не предвиђају време за одлазак на богослужења те је тако укинута и њихово литургијско прослављање, што је створило пометњу у минејским књигама, као и самој рецепцији празника.

Од побројаних феномена који су обележили историју празника српских светитеља у XVIII веку, истраживачи су се до сада у највећој мери бавили питањем редукције празника, док су друге теме пале у сенку популарности активних државних реформи⁵²⁸. Ради јаснијег разумевања значаја празника и устројства литургијске године, потребно је нагласити истакнуту улогу коју је имао календар у верском и политичком животу Карловачке митрополије. Право на коришћење јулијанског, старог календара, један је од првих захтева који су упућени хабзбуршкој круни непосредно после Сеобе. Када је патријарх Арсеније III Чарнојевић послао владику Исаију Ђаковића да тражи привилегије за српски народ, међу важнијим молбама био је и захтев да се православнима допусти да се слободно држе свог старог календара или синаксара. Цар је изашао у сусрет овим захтевима⁵²⁹. Садржају

⁵²⁸ Према досадашњим истраживачким резултатима, најрелевантнији радови на ову тему су: Димитрије Руварац, *Како је настао број заповедних празника код Србаља* (Београд: Ј. Ј. Медедијан и Ђ. Кимпановић, 1888); Лазар Мирковић, *Православна литургија или Наука о богослужењу Православне источне цркве*, део 2, посебни, *Хеортологија* (Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1961), 18–25; Манојло Грбић, *Карловачко владичанство: прилог к историји српске православне цркве*, књ. III (Карловац: штампарија Карла Хауптфелда, 1893), 19–45; Костић, *Гроф Колер*, 131–151; Душан Кашић, „Редукција празника у XVIII веку“, *Православна мисао*, I (1958), 61–68; Исидора Точанац, *Реформа Српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време владавине Марије Терезије и Јосифа II (1740–1790)* (докторска дисертација, Филозофски факултет, 2014), 275–294; Исидора Точанац, „Српски календар верских празника и терезијанска реформа“, *ЗМСИ* 90 (2015), 7–38; Исидора Точанац, „Архијерејски Синод из 1774. године, о разрешењу заповедних празника“, *Мешовита грађа, Историјски институт XXXVIII* (2017), 57–68.

⁵²⁹ У првој привилегији цара Јосифа од 21. августа 1690. стоји: „да се слободно држите расцијанског обичаја и Источне цркве грчког обреда, као и норме старог календара“. Динко Давидов, *Српске привилегије* (Нови Сад: Галерија Матице српске, Светови; Београд: Балканолошки институт, 1994), 94. Разлика у времену између Грегоријанског и Јулијанског календара је у XVIII веку износила 11 дана. Точанац, *Реформа Српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији*, 275.

календара давана је једнака важност, готово истоветна као и садржају исповедања вере⁵³⁰. Јулијански календар представљао је у очима изгнаних савременика гарант православности и знак распознавања православних заједница. Током прве половине XVIII века, тачније све до времена патријарха Арсенија IV Јовановића (1737–1748), а повремено и доцније – Срби су били принуђени да празнују и римокатоличке празнике упоредо са својима. Ово није био само покушај дезоријентације православног синаксара него и важно идентитетско питање у коме се садржао и проблем реализације поретка литургијске године у XVIII столећу. Упркос инсистирању државе да се Православна црква саобрази захтевима званичне државне политике, Митрополија је врло будно чувала православну свест оличену у сећању на своје светитеље и томе је придавала посебну пажњу. Митрополит Исаија Ђаковић, полагајући заклетву на верну службу цару и народу, помиње српске светитеље, препознајући себе као легитиман изданак светосавског трона. Митрополитска заклетва почиње тринитарном инвокацијом, потом се помињу: Часни крст, Пресвета Богородица, Свети апостоли, пророци, мученици и потом се митрополит заклиње „међу првима нашим светитељима Симеоном, Савом и Арсенијем и осталим нашим светитељима“⁵³¹. Упркос обећањима, царска власт је у верској политици почела да мења своје расположење и да приморава православне да поред својих празника славе и највеће римокатоличке празнике, уводећи тако двопразништво.

Колико је то стање двопразништва било проблематично најпре нам сведочи владика будимски Василије Димитријевић (1728–1748). Он у својој кореспонденцији са митрополитом подсећа на царску одлуку: „Милостиви, дознали смо да је слободно да се Источна црква грчког закона расцијанског обичаја, придржава правила старог календара, како од сада тако и убудуће и ни од једних црквених или светских редовника да се не прогања“. Упркос гарантованој царској привилегији, епископ изјављује: „у нашем народу, уистину велико је досажденије празновати свете оба синаксара“⁵³². Народ је упорно и пожртвовано апеловао на почињене неправде посредством црквено-народних сабора, подсећајући на то и самог цара. Народни сабор је 1727. године у свом одговору на девет предложених Царских тачака, изнео своје замерке. У првој тачки присутни су протестовали против царске наредбе – да се у срединама где су помешани православни и римокатолици, празници Божић, Васкрс и Духови славе по грегоријанском, новом, календару⁵³³. Позивајући се на царске привилегије и подсећајући цара на беспштедну верност, народ моли да им се празновање ових празника одобри „по нашем старом календару грчког закона и старим обичајима расцијанским“, да могу светковати ове празнике а не да им се чини поменуто насиље⁵³⁴.

О идентичном проблему сведочи и обраћање клира и народа са Београдског црквено-народног сабора, 1732. године. Упркос новој царској наредби да се Срби не приморавају на слављење три римокатоличка празника, Божић, Васкрс и Духове, ситуација у Будиму, Пешти, Острогону, Коморану, Ђуру, Столном Београду, Јегри и на другим местима се још и погоршала. Сада се Срби у поменутих местима приморавају да славе све празнике

⁵³⁰ Мирковић, *Хеортологија*, 20. Познати полемиста Захарија Орфелин у свом професионално полемичком зборнику *Против папства римског*, набрајајући заблуде Римокатоличке цркве на прво место ставља питање календара. Захарија Орфелин, *Против папства римског* (XVIII век), ПБ Рс 214, 712.

⁵³¹ *Епископска заклетва Исаије Ђаковића*, АСАНУК МПА, А, 1708/4. У тексту дословно стоји: et primorum Sanctorum nostrorum Simeonis, Sabbe et Arsenij, reliquorum omnium Sanctorum. Идентична је и доцнија заклетва Вићентија Поповића. Види: *Епископска заклетва Вићентија Јовановића*, АСАНУК МПА, А, 1775/319.

⁵³² Ова напомена садржана је у извештају Василија Димитријевића, епископа будимског, о стању у епархији. Писмо је адресовано на митрополита карловачког. *Писмо епископа будимског Василија Димитријевића карловачком митрополиту*, АСАНУК МПА, Б, кут. 88, Н-Бу-7. л. 1.

⁵³³ Колико се зна, први пут је наређено од царске стране у *Деклараторији* од 1727. године да Срби у Тамишком Банату, и то у оним местима где живе заједно са римокатолицима, морају празновати и њихове празнике и да се имају суздржавати од јавног рада и послова ван куће. Грбић, *Карловачко владичанство*, III, 20.

⁵³⁴ *Одговор народног сабора из 1727. године*, АСАНУК МПА, А 1727/166; А. Хаџић, „Два прилога из 1727 за повесницу српског народа“, *ЛМС* 125 (1881): 113.

римокатоличког, грегоријанског календара, о чему нам сведочи прва тачка обраћања цару. На празнике по јулијанском календару православни се приморавају на опште и јавне послове. Из тих разлога је и Божанствена служба запостављена и прети да се прекине, како сведоче депутирци сабора. У Баји су државне власти приморавале православне становнике да учествују у католичким литијама, кажњавајући их затвором и материјално уколико се не би одазвали⁵³⁵. Сва ова насиља стварала су потпуну забуну у дневним навикама и ометала православне у одласку на богослужење⁵³⁶. Упркос томе, државна политика је била по том питању врло истрајна.

Колико је тема прослављања празника заокупљала државна интересовања види се по званичном указу од 27. јануара 1733. године, издатом у Пожуну под насловом *Заповести позаради светаца*. У указу су од стране државе санкционисани преступи везани за непоштовање задатих римокатоличких празника. Одређено је да племство, уколико не изврши покорност, сноси материјалну казну у вредности 6 сребрњака, а сељаци да носе казне на телу, од 12–50 шиба, у зависности од престапа. Заповешћу се наређује да се свакој општини достави каталог празнујућих светаца римокатоличке цркве и да га месни кнезови у свакој прилици јавно обзнањују, да би се укућани било ког закона, православног или римокатоличког, током светкованих дана и недеља суздржавали од посла. Забрањује се да се тим данима креће колима на пут. Онима пак који се тог дана затекну на путу дозвољава се да пут наставе тек по завршетку Свете литургије⁵³⁷. На највеће римокатоличке празнике забрањивао се рад у пољу да би се тако, према уверењу државних власти, православни подстицали на ревност према католичким празницима⁵³⁸. У светлу царског указа пожунски службеник, Каролус Недечки, саветује да се у појединим општинама где су Срби навикли да светкују римокатоличке празнике та навика задржи, а где таквих обичаја нема, да на њима треба настојати. „ Поред Рођења и Васкрсења и друге празнике треба Расцијани да празнују, да се на то навикавају или приморавају“ заповеда Недечки⁵³⁹.

Стање јужно од Саве и Дунава је у овом временском периоду по питању празника било је знатно подношљивије и оваква насиља се не помињу⁵⁴⁰. Упркос притисцима државних уредби, наметнута календарска пометња није утицала на велелепност православног богослужбеног поретка, око кога су се митрополити ангажовано залагали. О томе нам сведоче сачуване митрополитске уредбе, које су хронолошки паралелне са помињаним жалбама и указима царске власти. Патријарх Арсеније IV Јовановић у посланици *О устројењу Свете цркве*, упућеној протопопу и свему народу у Земуну, заповеда епитропима да свештеницима на празнике дају најлепше одежде, док оне мање свечане да се користе на свакодневном богослужењу. У даљим инструкцијама заповеда се да храм буде

⁵³⁵ *Обраћање црквено-народног сабора хабзбуршком двору*, АСАНУК МПА, А 1732/77, л. 1–2.

⁵³⁶ Пометња је настала и око времена служења Свете литургије, па верници нису знали како да категоришу празник и како да се владају тог дана. О томе нам сведочи сачувана жалба будимских Срба, где се у 4. тачки наводи: „21. маја на празник Константина и Јелене Литургија је служена рано у седам сати, а од девет сати је био радни дан, што је учинило многе забуне“. У наставку текста помиње се и неприлика на празник Светог Стефана Дечанског, где сазнајемо да је на дан празника на Јутрењу, кнез поставио стражу на обоја црквена врата и заповедио људима и женама да не целивају иконе и да се не мирошу, нити пак да узимају нафору од свештеника на крају Свете литургије. Кнез је у обести казао да ће и он сам тако учинити. *Жалба будимских Срба митрополиту*, АСАНУК МПА, А, 1747/162

⁵³⁷ *Заповест позаради светаца*, АСАНУК МПА, Б 1733/1

⁵³⁸ *Заповест позаради светаца*, АСАНУК МПА, Б 1733/3, л. 1

⁵³⁹ *Исто*, л. 2. Ови укази ће доцнији бити интерпретирани и у другим актима државне администрације. Опширније: Точанац, *Реформа Српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији*, 276–278.

⁵⁴⁰ О томе нам сведочи визитација Викентија Јовановића манастиру Раваница. Из извештаја се детаљно можемо упознати са богослужбеним животом манастира. У манастиру се радило на појачавању интензитета литургијског живота али се не помињу никакве неповољности у вези празника. *Визитација манастира Раванице*, АСАНУК МПА, Б, 1733/137, л. 12.

уредан и да је пре сваког празника у цркви светло и очишћено⁵⁴¹. Обе припрате да се очисте пред недељу или празник Господњи и цела порта да је чиста и пометена⁵⁴². Колико се држало до великолепности свештених радњи и до улоге сваког појединца на богослужењу сведочи нам оновремено казивање о богослужбеном церемонијалу. О томе су писали и епископи⁵⁴³ и свештеници⁵⁴⁴. Под церемонијалом се није подразумевала барокна ефемерност с циљем да нагласи личне утиске, него се церемонијал поистовећивао са правилним свештеним поретком. У складу с тим се и саопштава да је церемонијал спољашње дело закона којим се Бог прославља⁵⁴⁵. Међу новозаветним церемонијалима наводи се Свете тајне, свештенослужење Евхаристије, свештени сасуди, олтар, кадионице и остало, чување постова и празника, коленопреклоњења и осењивање крсним знаком. Они пак који сматрају да церемонијали нису неопходни, чине тежак грех, истиче се у тексту⁵⁴⁶. Свештеничка правила митрополита Викентија Јовановића из 1733. године су директна и изричита у прилог великолепности празничног богослужења: „Где је више свештеника у недељу и на велике празнике, да се облаче на Вход и излазе по три и четири свештеника или више да би било што благоугодније. За време богослужења, Јутрења, Вечерњег, Часова, Међучасова и Литургије да један другога не пожурјују, него да се врши према поретку тихо и разговетно“⁵⁴⁷. Устројство и правилно савршавање богослужења остаће значајна тачка и у даљим интересовањима карловачких митрополита⁵⁴⁸. Што се тиче богослужења у парохијама литургијска година трпела је извесне измене због уступака свакодневници, али то није нарушавало њен општи поредак. О томе сведоче *Свештеничка правила*: „Тамо где су два свештеника тамо нека буде Литургија сваку суботу и недељу и на празнике Господње и Богородичине и Светих који имају полијелеј. Где има три свештеника тамо да буде Литургија на празнике Светих који имају шест стихира. Тамо где има више од три свештеника тамо да се Литургија служи сваки дан осим у време када се коси сено и у време жетве, када свештеници косе и жању. Такође и у месецима брања грождја где има винограда, као и када је кошење сена, у време због ових неодложних послова да се одложи Литургија у дане који су посвећени Светима на четири стихире. Тада људи косе и не могу празновати, а

⁵⁴¹ Овде се најпре мисли на осветљење храма приликом богослужења, о чему нам сведоче правила типика штампаног у Москви 1733. године. Према одредбама Типика свеће се пале пре почетка Свете литургије. Прво се пали свећа на жртвенику. Када свештеник обуче одежде, у време звоњења, пале се свеће на престолу и у цркви, пред Христовом иконом и иконом чији је храм, затим пред Богородичином иконом на иконостасу. На почетку читања јеванђеља упале све свеће у храму и оставе се да горе до заамвоне молитве. На празнике Рођења Христовог, Богојављења и остале празнике Господње и Богородичине, као и у Светлу недељу и на свете који имају бденије, свеће се пале као што је уобичајено у недељни дан. Види: *Тѹпїкѹнѹ не есѹ ѹсѹгѹкѹ* (Москва: 1733), л. 26а; О улози светлости у богослужењу опширније: Србољуб Убипариповић, „Припремићу светиљку Помазанику моме...“ (Пс 131/2, 17): принос светлости у хришћанском богослужењу, *Саборност* 12 (2018): 57–68.

⁵⁴² Патријарх Арсеније IV Јовановић, *О устојењу Свете цркве*, АСАНУК МПА, А, 1740/29, л. 3.

⁵⁴³ Видети: Партеније Павловић, *Сказаније официам свјатија и великија Церкве*, повелењем господина архиепископа и митрополита Павла Ненадовича, истолковасја од греческаго дијалекта Патренијем архимандритом а сописасја же љета 1751. у Сремским Карловцима. На крају рукописа је записано да је ово завештање Свете Божије Цркве које су законоположили свети патријарси и васељенски оци светих сабора и заповедили да се у цркви тако чини. Види: Партеније Павловић, *Сказаније официам*, БМС Рк 59, л. 5.

⁵⁴⁴ У питању је текст презвитера Јована Младеновића под насловом *Ученије краткоје о Светих тајнах*. Питање богослужбеног великолепија је обрађено под тачком број 5. Рукопис је настао по заповести митрополита Арсенија IV Јовановића 1740. године. Види: Јован Младеновић, *Ученије краткоје о Светих тајнах*, БМС РР III 37, л. 45–46. О аутору рукописа: Божидар Ковачевић, „О Јовану Младеновићу, писцу XVIII века, *ЗМСКЈ* 1 (1970), 187–188.

⁵⁴⁵ Младеновић, *Ученије краткоје о Светих тајнах*, БМС РР III 37, л. 45.

⁵⁴⁶ *Исто*, л. 46. О присутности церемонијала у богослужењу и његовим византијским облицима: Woodrow, Zoe Antonia, *Imperial Ideology in Middle Byzantine Court Culture: The Evidence of Constantine Porphyrogenitus's De Ceremoniis* (Doctoral thesis, Durham University, 2001), 41–78.

⁵⁴⁷ *Свештеничка правила*, АСАНУК МПА, Б, 1733/39, 5. правило.

⁵⁴⁸ На то ће се посебно детаљно осврнути митрополит Вићентије Јовановић Видак у *Монашким правилима* (*Regulae monasticae*) из 1777. године. Види: *Правила монашескаја*, БМС Р18Ср IV 15.1, 14–25.

да не леже жита која су пожњета и гумна која су свезана, а где су виногради грождје да се бере. У суботу и недељу и у остале празнике као и на свете са полијелејима у ово време никако да се не прескаче Литургија. Где је пак због сиромаштва један свештеник и има једног ђакона да пази да добро чита у Цркви. У недељу и велике празнике и Светих нарочитих да се не оставља Црква без Литургије⁵⁴⁹. Сваки празнични недељни дан отпочињао је најпре са Јутрењем. Јутрење се вршило пред сам излазак сунца, а Вечерње је почињало у погодно време, тако да се окончава пред сам залазак сунца. Божанствена служба служена је од октобра до празника Пасхе у девет часова ујутру. Од празника Пасхе до 1. октобра за службу се звонило у осам часова. По завршетку проскомидије служба је почињала без одлагања, не чекајући никог, осим архијереја⁵⁵⁰. Када говоримо о светковању празника у првој половини XVIII века, препознајемо две важне и готово паралелне категорије. Прва је представљена кроз притиске државних власти и инсистирање на двопразништву, а друга категорија се заснива на настојањима митрополита на очувању богослужбеног поретка. Будући да се Карловачка митрополија није могла на равноправан начин супротставити верској политици Хабзбуршке монархије, снажењем богослужбеног поретка и дисциплине митрополити су јачали угрожени простор и на тај начин су настојали да сачувају свест о постојању дефинисаног хеортолошког поретка у границама њихове митрополије.

2.9 О прослављању празника: уредбе и катихизиси

Да би светковање празника сачувало своју хришћанску форму, неоспорно утемељену у литургијској пракси, митрополити су слали бројне посланице у којима су инсистирали на правилном разумевању празника. Допуну овим пастирским циркуларима доцније ће чинити штампани катихизиси, као и популарни беседнички зборници. Слањем пастирских посланица настојало се на консолидовању извесних пропуста у дисциплини и хришћанским навикама, док се кроз садржај катихизиса представљало богословско разумевање тајне празника пропраћено директним и практичним упутствима за владање.

Већ у првим деценијама XVIII столећа обраћа се посебна пажња на садржај празничних дана. Митрополит Мојсије Петровић у својој *Посланици свештенству* 1728. године издаје инструкције за правилно светковање празника. Митрополит заповеда да се затварају кафане и дућани док траје Света литургија, а да се по свршетку службе они могу поново отварати. „Ко се не буде придржавао тога да се казни“, заповеда митрополит у осмој тачки посланице. На празнике и недељом одлажу се све активности у корист одласка на богослужење, заповеда се да не буде суђења нити сабирања у варошком дому него сви иду у храм на службу⁵⁵¹. Сличан приступ имао је и патријарх Арсеније IV Јовановић. Познат је његов циркулар из 1743. године *О празновању празника* који садржи и придружени текст против зографа. Патријарх пише о доличном светковању празника, тј. о празничној форми и садржају. Помињући недоличности и рђаве обичаје који су завладали у празничне дане, он опомиње да нас и сама природа кажњава због наших престапа, сушом и глађу. Напоследку митрополит подстиче свештенство и верни народ да правилно светкују празнике и пише: „и Ви свештеници који сте на парохијама учините да парохијани при празновању празника одступе од свих мирских брига, мирских спољашњих и земљоделних радова⁵⁵². Да се у свете

⁵⁴⁹ *Свештеничка правила*, АСАНУК МПА, Б, 1733/39, 9. правило.

⁵⁵⁰ *Епископска резолуција свештенству Василија Димитријевића*, АСАНУК МПА, А, 1747/171, л. 1.

⁵⁵¹ *Посланица свештенству митрополита Мојсија Петровића*, АСАНУК МПА, А 1728/55, л. 5.

⁵⁵² Одлука о забрани рада на празнике у нашој средини институционално је утврђена још Душановим законодавством. Александар В. Соловјев, „Српска црквена правила из XIV века“, *Гласник скопског научног друштва* XIV (1935): 37; У споменицима XV–XVI века забрана рада на празнике се спомиње као светоотачка заповест. Vatroslav Jagić, „Sitna građa za crkveno pravo“, *Starine* VI (1874): 126.

дане уздржавају и остало, како боље и крепкије будете могли, о томе им у уши говорите⁵⁵³. О забрани непотребног физичког рада и тумачењу смисла празника писао је и епископ будимски Дионисије Новаковић у својој *Пропедији*, тумачећи четврту заповест декалога. На питање зашто празнујемо празнике Светих апостола, мученика и других светитеља, учени епископ одговара: „Прво, ради очувања чина спомињања у Цркви. Друго, ради годишњег спомена особитих добротинастава у Цркви Христовој која су учинили Свети, а којих се ваља са благодарном хришћанском душом сећати. Треће, ради подражавања животу Светих, њиховој вери и исповедништву, да би наследили трпљење и друга добротинастава, веровали у њих и исповедали њихову светост. Четврто, да их призивамо у помоћ и заступништво, да буду као они који су Богу благоугодили, нама милостиви посредници и молитвеници за душе наше“⁵⁵⁴. Тумачећи девет црквених заповести, на самом почетку Дионисије Новаковић описује како треба прослављати празнике: „Установљене празнике поштовати славословљем и молитвама Богу, благодарењем, честим исповедањем и причешћивањем Светим Тајнама, Телом и Крвљу Христа Господа нашега“⁵⁵⁵.

Активна настојања око правилног прослављања празника продужена су радом митрополита Павла Ненадовића. Митрополит Павле Ненадовић шаље циркуларну посланицу *О правилном начину прослављања празника*. У њој опомиње вернике да у празничне и недељне дане не треба да се опијају, беспосличаре или раде, него да иду на службу и врше остала богоугодна дела⁵⁵⁶. Ова циркуларна посланица митрополита Ненадовића, издана у резиденцији, у Сремским Карловцима 12. марта 1755. године, уједно је и најсистематичнији и најопширнији теолошки трактат XVIII столећа који се тематски бави прослављањем празника и њиховим значајем. Посланица почиње јеванђелским наративом о исцељењу згрчене жене у суботу (Лк. 13,10–17) и даље се кроз текст посланице тематски разлаже теологија празника, започињући од празновања недеље. Поред светописамских топоса, посланица обилује и релевантном теолошком литературом. Митрополит комбинује старозаветне и новозаветне цитате са светоотачким текстовима Светог Јована Златоустог и Светог Григорија Богослова, придодајући им Теофилактово тумачење Лукиног јеванђеља. Разликујући оно што за празнике треба или не треба чинити, митрополит најпре излаже: „Такође и празници светих Божијих угодника сачувани су од мајке Цркве. Дужни смо празнике благоверно савршавати помињући Господња добротинастава нама учињена, помињући веру светих угодника и њихове различите добродетељи, трпљења и страдања. Помињући частан крај њиховог живота подстичимо сами себе на подражавање њихових врлина подстичући победу над духовним непријатељима и са том радошћу сви ми се молимо да код Господа посредују за разне наше потребе... Због тога смо дужни празновати помене светитеља као дела од Духа узакоњена“⁵⁵⁷. Набрајајући начине празновања митрополит набраја духовна дела празника: „Молитва, благодарење, скрушеност срца, дела вере и љубави. Хвалити Бога, слушати Божанствену литургију, доносити у цркву јелеј, свеће и кад, вина, просфоре и друге потребе. Дужни смо да се радујемо весељем духовним, радујући се

⁵⁵³ Димитрије Руварац, „Циркулар патријарха Арсенија Јовановића о светковању празника и о забрани куповања икона од којекваких молера“, *Богословски гласник* 1 (1911), 29.

⁵⁵⁴ Дионисије Новаковић, *Пропедија*, наведено према: Владимир Вукашиновић, *Српска теологија XVIII века Ad fontem* (Београд: Mons Naemus, Центар за литургичке студије; Врњци: Интерклима графика, 2019), 378.

⁵⁵⁵ Новаковић, *Пропедија*, 382.

⁵⁵⁶ Владимир Вукашиновић, „Прилог бољем разумевању литургијске теологије и праксе Карловачких митрополита XVIII века“, *Саборност* II (2008), 140; У сличном духу садржај празничних дана протумачио је и Кирило Живковић у свом Катихизису 1757. године. За разлику од садржаја посланице, овде се сведено тумаче празници у саставу тумачења декалога. Тумачећи четврту Божију заповест, Живковић пише: „четврто, да се сећамо недеље и празничних дана и да их светкујемо и поштујемо са радошћу – да никакве друге послове не радимо у те дане“. Кирило Живковић, *Катихизис*, наведено према: Вукашиновић, *Српска теологија XVIII века Ad fontem*, 211.

⁵⁵⁷ *О правилном начину прослављања празника*, Циркуларни протокол (1753–1768), АСАНУК МПА, каса, л. 176.

Господу и размишљајући о добротама и благословима Господњим⁵⁵⁸. У даљем тексту се додаје да треба празновати умртвљењем страсти, слушањем и учењем речи Божије, треба чинити дела милосрђа док се сваки рад који није неопходан најстроже забрањује и кажњава. Присуство богослужењу се подразумевало. Уколико је неко био упоран у недолажењу на богослужење, за њега је било прописано извршење телесне казне пред храмом или је требало да плати одговарајућу казну која би ишла у прилог храму⁵⁵⁹.

Познато је да се митрополит Ненадовић залагао за школство и за унапређење опште писмености, тако да ни у школској атмосфери празници нису протицали без посебног обележја. Они су најчешће у школском кругу обележавани пригодном представом. За разлику од позоришта у Хабзбуршкој монархији које је било организовано по језуитском моделу, високи црквени великодостојници Карловачке митрополије неговали су традицију Кијевске духовне академије⁵⁶⁰. Сачувани Рајићев *Elaboratio*⁵⁶¹ тј. белешке из Латинске школе у Сремским Карловцима из 1759. године најбоље нам осликава те школске светковине. Бележница се састоји од пригодних текстова који су читани и извођени на одређене празнике, о чему сведоче и исписане напомене изнад текста. Забележени су текстови за празник Рођења Христовог – Вертеп, стихови за празник Очева прве недеље пре Божића, исписан је текст Новогодишњег поздрава, потом следи васкршњи текст – Пјесан тријумфална Христу, песма за празник Светог оца Николаја и напослетку, исписан је дијалогски трактат под насловом *Кант о судном стојенију Божијем на празник апостола Петра и Павла*⁵⁶².

Разумевање теологије празника посматрано је као саставни део педагошког програма, те је тако чинило важан део катихизиса који се представљао у одељку тумачења Божијих заповести. Јован Рајић у свом *Великом катихизису* из 1774. године⁵⁶³, када тумачи четврту Божију заповест опширно излаже теолошко разумевање празника. Он наводи велики број светописамских места, њих 18, дајући одговоре у комбинацији старозаветних и новозаветних цитата. На питање шта Бог заповеда овом заповешћу Рајић одговара: „Бог снисходећи потребама и слабостима човечанским, разделио је седмицу на два дела и шест дана да би у њих човек могао радити и размишљати о својим потребама а један дан је оставио за себе, да би у тај дан човек могао починути од свих дела и приносити благодарење и хвалу Богу за сва добра која је примио из руке Господње⁵⁶⁴“. На питање како ваља светковати суботу нашу тј. недељу следи одговор: „На следећи начин: Ревносно долазити у храм Божији, проповед и остала црквена читања прилежно слушати, молити се с пажњом, ниште и убоге снабдети милостињом, духом и телом спокојствовати, помолити се са свим својим домаћима⁵⁶⁵. Шта забрањује ова заповест? Све што је противно раније записаном“. Потом набраја те супротности. У даљем тексту, на питање зашто ваља да празнујемо и друге празнике, Рајић одговара: „Имамо двоструке празнике у Цркви: Господње и празнике великих угодника Божијих. Господње празнујемо ради сећања на величанствена дела Божија која су се ради нас збила, као нпр. празници Благовести или Богојављење итд. а помен светитеља славимо ради

⁵⁵⁸ Исто, л. 196.

⁵⁵⁹ Исто, л. 216.

⁵⁶⁰ Тодоровић, *Ентитет у сенци*, 130.

⁵⁶¹ То није оригиналан наслов рукописа, него је сачињен према археографском опису. Рукопис нема сачувану прву страну. Починје насловом *Elaboratio* са додатком испод наслова *sub finem* (на крају) и следи текст на латинском у част празника Рођења Христовог. Текст се приписује Јовану Рајићу. Највероватније је у питању нека врста Рајићеве бележнице која је припадала архиви школе. Види: Рајић, *Elaboratio* (1759), БМС М.13.606 л. 1.

⁵⁶² Рајић, *Elaboratio* (1759), БМС М.13.606, л. 1–21.

⁵⁶³ Опширније о самом делу: Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 50–51.

⁵⁶⁴ Јован Рајић, *Велики катихизис*, АСАНУК, МПА, А, 1774/157, 19.

⁵⁶⁵ Исто, 19–20.

подражавања њиховог живота и да бисмо следовали њихову веру. Ове празнике треба светковати на исти начин као и недељу⁵⁶⁶.

Штампајући свој *Мали катихизис*, Рајић је био принуђен да редукује целокупан садржај текста, самим тим и појашњења о светковању празника. Три претходна опширна одговора свео је на две реченице, у којима се потрудио да обухвати суштину првобитног текста: „Да сваки човек у дан недељни или у други празнични дан од свих тешких дела почива и Богу благодари. Ово може чинити на следећи начин: кад буде без лености у Цркву долазио и ту божанствену службу прилично слушао и молио се са свештеним трепетом, ниште и убоге нахранио, и остало⁵⁶⁷. Из Курцбекове штампарије, која је штампала Рајићев *Мали катихизис*, изашао је десет година касније, 1784. године, катихизис Платона Левшина под насловом *Православноје ученије или Сокрашченаја християнскаја богословија*. У свом обимном излагању, према ранијем обичају, тумачећи четврту Божију заповест аутор даје тумачење празника. Левшин наводи од чега се састоји празнични дан: почивање од рада, одлазак у храм, поучавање у закону Господњем, чињење дела милостије. У другој тачки тумачења он опширније говори о доласку у храм: „Долазити у храм да би на општем црквеном сабрању благодарили милосрдном Промислитељу за сва његова добротинства. Непокајање и грех са жаљењем признати и молити Његову милост да би нас и убудуће непрекидно даривао својим светим благословом и тада се често (не рѣткѡ) причешћивати Божанским тајнама, слушати прилежно читања и црквене песме и с усрђем разумевати приповедану реч Божију и духовну поуку. Долазити у храм не само недељом него и на друге знамените Господње празнике, и празнике његових угодника да би кроз ово духовно ревновање боље успевали у благочешћу⁵⁶⁸. Исте, 1784. године, када је штампан Катихизис Платона Левшина у Лајпцигу, изашло је и знаменито Доситејево дело *Совѣти здраваго разума*. Између осталих савета, Доситеј објашњава како треба празновати и каже: „Ко на празник савршенство своје и ближњих својих подстиче, пре ручка Бога слави а по ручку Свето јеванђеље чита или које друго дело милосрђа чини, болнога у тамници посећује или тужнога теши, сиротоме и немоћноме руку подршке даје његова је светковина блажена⁵⁶⁹.

У последњој деценији XVIII века, 1793. године, митрополит Стефан Стратимировић штампао је збирку беседа под насловом *Собраније недељних и празничних поученија*. На месту беседе за 27. недељу по Духовима налази се текст по насловом *Како нам ваља празновати празничне дане*. Овај зборник је прештампано московско издање и садржи објашњења умногоме слична претходним. У беседи се највише пажње обраћа раду на празнике, који се експлицитно забрањује. Беседа налаже да светкујемо чињењем добрих дела, старањем око спасења душе и исправљања живота. Сваки грех који се чини на празник назван је *каѡценночѣтѣтѡ*⁵⁷⁰. Поменуте дисциплинарне одредбе и теолошка тумачења без разлике су се односила на све веће празнике који су као такви приказани у синаксару. У светлу наведених извора можемо сагледати и разумети садржај и значај празничних дана у част српских светитеља, који ће током XVIII века бити актуелне теме.

⁵⁶⁶ Исто, 20.

⁵⁶⁷ Јован Рајић, *Мали катихизис*, наведено према: Вукашиновић, *Српска теологија XVIII века Ad fontem*, 137.

⁵⁶⁸ Платон Левшин, *Православноје ученије* (1784), БМСП18Ср II 43.1, 193–194.

⁵⁶⁹ Совѣти здраваго разума, *Дѣла Досіѡеа Обрадовића*, часть 4, на ново препечатана и издана Глигоріемъ Возаровићемъ (У Крагуевцу : У Княжеско-Србской Типографіи, 1834), 54.

⁵⁷⁰ *Собраније недељних и празничних поученија* (1793), БМС Р18Ср IV 20.1, л. 85.

2.10 Месеослови прве половине XVIII века

О присутности и статусу празника српских светитеља у првој половини XVIII столећа можемо се информисати из малобројних сачуваних рукописних, бакрорезних и штампаних богослужбених књига и месеослова. Уобличавање месеослова XVIII столећа почиње непосредно после Велике сеобе 1690. године и тада се формирају први обриси континуираног умножавања празника српских светих. Што се тиче прелазног периода – краја XVII и почетка XVIII века, као прворазредни извор можемо навести *Требник* Кипријана Рачанина (САНУ 143) који у свом садржају има записан и месеослов⁵⁷¹. Месеослов не садржи литургијске ознаке, али црвеним киноваром разликује значај празника. Од српских светитеља у саставу месеослова помињу се: Свети Арсеније, Стефан Дечански, Свети Сава⁵⁷², Свети владика Максим, Свети Симеон Нови Мироточац и Свети кнез Лазар⁵⁷³. Сви помени српских светитеља уписани су црвеним мастилом, као други светитељски помен који се прославља тог дана. Први светитељски помен исписан је црним мастилом па тек онда следи помен српског светитеља. Иза сваког помена српског светитеља, будући да је празник, стоји записано правило трпезе и разрешење на вино и јелеј. Исти поредак празника, али без помена владике Максима даје и *Календар са молебним каноном Пресветој Богородици* (САНУ 48), с краја XVII и почетка XVIII века⁵⁷⁴. Зборници мешовитог садржаја овог прелазног периода који укључују месеослове, дају другачију хеортолошку слику. Тако *Зборник* (САНУ 147), помиње само празник Светог Саве првог архиепископа српског и празник Светог Симеона Новог Мироточца⁵⁷⁵. Иако су ова два празника обележена црвеним мастилом, празници осталих српских светитеља се не наводе. На крају овог месеослова налази се драгоцено појашњење: „Знај о празницима како приличи славити. Ако је име празника и број црвено празнуј овај празник цео дан. Ако је празнику само број црвен, а не и име, празнуј само до подне“⁵⁷⁶. Што се тиче директних сведочанстава о поретку литургијске године, сачувана сведочанства на основу рукописних месеослова првих деценија XVIII века су врло оскудна. Томе су непосредно допринели и историјски услови епохе. Доласком руских књига српске рукописне књиге, оно мало што је од њих остало, „после 1733. године раздате су по селима и којемоу“⁵⁷⁷. За разлику од месеослова прелазног периода у саставу зборника мешовитог садржаја, месеослови с почетка XVIII века у саставу зборника дају знатно бољу слику. Такав пример је *Зборник* (САНУ 262) из прве половине XVIII столећа. Од српских светих помиње све светитеље као и већ поменути *Саборник* (САНУ 143) и *Календар са молебним каноном Пресветој Богородици* (САНУ 48). Сви празници српских светих исписани су црвеним мастилом и такође имају дописано правило трпезе *празник вина и јелеја*⁵⁷⁸. Најстарији познати штампани месеослов с почетка XVIII века је бакрорезни илустровани црквени календар из 1719. године. У питању је месеослов израђен за

⁵⁷¹ Стојановић датује рукопис без прецизније одредбе и смешта га у период с краја XVII и почетка XVIII века. О рукопису: Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига: Збирка српске краљевске академије*, 33–34; Светлана Томин овај рукопис датује 1717/1720. годином. Томин, *Владика Максим Бранковић*, 131.

⁵⁷² Испод помена стоји кратка рубрика: *и оданије празника (Богојављења) и празник, разрешење масла и вина. Требник* (крај XVII поч. XVIII века), САНУ 143, л. 518.

⁵⁷³ *Требник* (крај XVII поч. XVIII века), САНУ 143, л. 514–525.

⁵⁷⁴ Види: *Календар са молебним каноном Пресветој Богородици* (крај XVII поч. XVIII века), САНУ 48, л. 5–18а.

⁵⁷⁵ *Зборник* (XVII–XVIII век), САНУ 147, л. 18–л.19; Сличну слику даје и *Богослужбени зборник* треће четвртине XVII столећа (РНБ Пог. 323) који поред Светог Саве и Светог Симеона наводи и помен Светог Стефана Штиљановића, што је драгоцен податак у прилог култа овог светитеља. Види: *Богослужбени зборник* (трећа четвртина XVII столећа), РНБ Пог. 323, л. 208а. О рукопису опширније: Ж. Л. Левшина, „Шесть столетий сербского книжного письма XII—XVII века (Материалы выставки)“, *Вестник Альянс-Архео* 18 (2017): 139.

⁵⁷⁶ *Зборник* (XVII–XVIII век), САНУ 147, л. 246

⁵⁷⁷ Руварац, *Опис српских фрушкогорских манастира*, 154.

⁵⁷⁸ Види: *Зборник црквени* (прва половина XVIII века), САНУ 262, л. 179–191.

карловачког митрополита Вићентија Поповића Јањевца, настојањем Стефана јеромонаха шишатовачког. Тај Месеослов био је доста упрошћена књига. Бакрорезни листови са ликовима светитеља и приказаним празницима по данима, отискивани су на једној страници, па је онда дванаест листова за дванаест месеци увезано као дванаест карата и тако је начињена књига⁵⁷⁹. Према доскорашњим сазнањима владало је уверење да је од Месеослова из 1719. године сачуван само један његов фрагмент у Бечу, где је календар и објављен. У питању је био први лист са почетком индикта⁵⁸⁰. У непосредној прошлости пронађен је један примерак ове значајне бакрорезне књиге. Захваљујући томе можемо се детаљније упознати са њеним садржајем и ауторима. Будући да је предлог за настаanak ове књиге руски, у њој се од српских светитеља помињу само Свети Сава и његов наследник Свети архиепископ Арсеније, јер су њихови помени били присутни и у руским месеословима, док се празници других српских светитеља не наводе⁵⁸¹.

Од четврте деценије осамнаестог столећа када руска богослужбена књига постаје образац за вршење богослужења у Карловачкој митрополији унеколико се мења и статус и начин обележавања празника. Празнике у месеословима не разликује више само боја слова него и адекватна литургијска ознака. У званичном *Уставу*, типичу штампаном у Москви 1733. године, који садржи месеослов сви празници су подељени у три категорије: на велике, средње и мале. Велики су празници Христови и Богородичини и два Претечева; Рођење и Усековање, и првоврховних апостола Петра и Павла. Ознака ових празник је окружен црвени крст (⊕). Ови празници имају бденије и сва служба празника савршава се по Уставу. Средњи празници светих имају два вида обележавања. Први је крст са полукружјем црвене боје (⊕) када се савршава бденије додајући Богородичин канон на јутрењу, према Уставу. Друга ознака је пак само црвени крст (⊕), када се Бденије не савршава. У том случају се на Вечерњем поје *Блажен муж*, на *Господи возвах* стихире на 6, или на 8, и три читања (Паримеји). На јутрењу имају Полијелеј и јеванђеље, канон на 8 и *Велико славословље*. Мали празници пак имају два вида означавања. Ако су у питању три тачке неправилно окружене, црвене боје (⊕), на Вечерњем иде обична катизма и 6 стихира на *Господи возвах*, на Јутрењу канон на 6 и *Велико славословље* и остало по Уставу. Ако су у питању три тачке неправилно окружене, црне боје (⊖), 6 стихира на *Господи возвах* и канон на 6, Литургија бива према Уставу. Празници који немају обележје поју се на три стихире и јутарњи канон на 4 тропара⁵⁸². У типичу се од српских светитеља помињу само Свети Арсеније и Свети Сава⁵⁸³.

Иако су празници осталих српских светитеља изостали из месеослова то не значи да њихов помен није био прослављан на тлу митрополије. У прилог постојања њихових култова и обележавања њихових празника сведочи рукописна *Стихологија* из 1736. године (САНУ 17). Ту се налазе исписани додаци приликом појања полијелеја на њихове празнике тј. исписана су припела српским светитељима: Стефану Дечанском, Светом Сави и Симеону Мироточивом. У *Стихологији* су исписани и тропари Светом Арсенију, Стефану Дечанском, цару Урошу, Светом Сави, Симеону Мироточивом, заједнички тропар Светом Сави и Светом Симеону, тропар кнезу Лазару, Максиму деспоту и *всѣмъ свѣтымъ деспотомъ*⁵⁸⁴.

⁵⁷⁹ Чурчић, *Цефаровићева 1741.*, 274.

⁵⁸⁰ Види: Живко Марковић, „Бакрорезни српски илустровани календар из 1719. године“, *Сусрети библиографа* '83 (Инђија: 1893), 66–67.

⁵⁸¹ Жарко Војновић, „Бакрорезни месеослов у сликама из 1719– најстарија књига обновљеног српског издаваштва“, *Археографски прилози* 42 (2020): 139.

⁵⁸² *Тѣпѣконъ се естъ оуставъ* (1733), л. 49б. О начину обележавања празника: Сергие Спаский, *Полный месяцесловъ востока*, 2-е изд., испр. и доп. (Владимир: 1901), 440–443.

⁵⁸³ *Тѣпѣконъ се естъ оуставъ* (1733), л. 107; л. 193.

⁵⁸⁴ Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига*, 37.

Најрепрезентативнији извор за проучавање празника српских светитеља за прву половину XVIII столећа представља текст месецослова Гаврила Стефановића Венцловића, исписан у његовом *Црквеном зборнику*⁵⁸⁵. *Зборник* је исписан између 1730. и 1740. године и поред илуминираног месецослова садржи и значајна богослужбена правила⁵⁸⁶. Разлог настанка Венцловићевог рукописа треба тражити у увођењу московског типика као обавезног регуламента богослужења у Карловачкој митрополији⁵⁸⁷. У Месецослову типика штампаног У Москви од српских светитеља налазе се само помени Светог Саве и Светог архиепископа Арсенија, док се други српски светитељи не помињу. Стога, Венцловић је имао потребу да допуни месецослов поменима српских светитеља, не желећи да брише празнике руских светих. Он није вршио редукцију руских празника него им је само придружио српске култове са простора Карловачке митрополије, додељујући им статус општепрослављаног празника. У Венцловићевом месецослову су сви помени српских светих уведени у статус заповедних празника, заузимајући истакнуто место у простору литургијске године. Изузетак чини помен деспота Стефана, оца Светог Максима (9. октобар) и његове супруге, преподобне мајке наше Ангелине (30. јул), где по начину обележавања текста видимо да се ови празници светкују нерадно само до подне. Помен ових светих обележен је црним подебљаним мастилом. У истом статусу су и помен Светог Јована Рилског и Светог Илариона Мегленског. Помен Светог Арсенија, Светог Стефана Дечанског, Светог деспота Јована Крушедолског, Светог оца нашег Саве, Светог Максима деспота, Преподобног Симеона Новог Мироточца и Праведног кнеза Лазара – означени су као заповедни празници. У општем саставу помена примећујемо да Венцловићевом месецослову недостаје помен Светог Стефана Штиљановића, као и помен цара Уроша који ће током друге половине столећа чинити интегрални део месецослова Карловачке митрополије. Венцловићев месецослов настао је на основу руске, нарочито кијево-печерске литературе, премда су узети у обзир и српски рукописни предлошци⁵⁸⁸. Што се тиче српских рукописних предложака који су могли бити употребљени у раду, са великом извесношћу можемо одгонетнути њихово порекло и садржај. Због српских светих које наводе, укључујући и светитеље из светородне лозе Бранковића, Венцловић је поред руског предлошка морао користити или *Псалтир с последовањем* Христофора Рачанина из 1645. године (НБС Рс 326) или *Псалтир* патријарха Калиника с краја XVII века (БМС РР II 22). Број српских светих које *Псалтири* помињу, а Венцловић у свом набрајању преузима, идентичан је у оба случаја. У питању је девет помена српских светих са датумом празновања. Поред помена светитеља, Венцловић је у саставу месецослова исписивао и тропаре и кондаке, што непосредно сведочи о месецослову Псалтира са последовањем као предлошку за његов рукопис. Исписао је тропар Светом Стефану Бранковићу, Стефану Дечанском, оба тропара и кондак и тропар и кондак Светом

⁵⁸⁵ Месецослов обухвата готово половину рукописа. Види: *Црквени зборник (1730–1740)*, САНУ 140, л. 1–2126; О књижевном раду Гаврила Стефановића Венцловића: Милеса Д. Стефановић Бановић, Беседе, слова и поуке на Благовести у преводу и преради Гаврила Стефановића Венцловића (докторска дисертација, Филолошки факултет, 2015), 1–31.

⁵⁸⁶ Поједини исписи *Зборника* су садржински аутентични делови типика. Примера ради: укази о богослужењу у току Четрдесетнице (л. 456–49а), како се поју дневни канони у минеју (л. 363б–365а), како се служи агрипнија недељом ако то помен захтева (л. 365а–366а). *Зборник* садржи и доста химнографског материјала. Детаљно се описује појање полијелеја и садржај његових припева. Од српских светитеља наводе се полијелеји за празнике Стефана Дечанског, Светог Саве, Светог Симеона и кнеза Лазара. Види: *Црквени зборник (1730–1740. година)*, САНУ 140, л. 407–435.

⁵⁸⁷ У питању су одлуке митрополита Викентија Јовановића из 1733. године. О томе нам сведочитреће монашко правило: „При свештенослужбеним црквеним Тајни, свештеници и ђакони да поступају ревносно. Све да буде по поретку и благообразно, као што је написано у службеницима јерејског свештенослужења а по штампаном московском Типику“. Никола Лукић, „Монашка правила митрополита Викентија Јовановића и њихов утицај на богослужбени живот Карловачке митрополије“ у *Три века Карловачке митрополије (1713–2013)*. Дејан Микавица и Драго Његован (Нови Сад: 2018), 517.

⁵⁸⁸ Димитрије Е. Стефановић, „Свети кнез Лазар у Месецослову Гаврила Венцловића Стефановића“, у *Свети кнез Лазар*, споменица шестој стогодишњици Косовског боја (1389–1989), епископ рашко-призренски Павле и др. (Београд 1989), 300.

кнезу Лазару⁵⁸⁹. Поред тога, месецослов је богато илуминиран. Венцловић минијатурама које заузимају целу страну истиче култ Преподобне Параскеве (л. 126а), Светог кнеза Лазара (л. 160б) и Светог Стефана Дечанског (л. 43б). Поред поменутих икона, у месецослову је осликана и икона Светог Арсенија (л. 3б), икона светог Саве (л. 88) и икона Светог Симеона (л. 106б)⁵⁹⁰.

Због извора које користи као и времена када је настао, Венцловићев месецослов је значајан за преошћавање слабо познате историје култова српских светитеља у распону од 1714. до 1740. године. Посебно је драгоцен поглавље у коме, поред исписаних општих тропара и кондака, стоји указање: „Тропари и кондаци са икосима, општи свакоме светитељу када је његов дан разрешни и не налази се служба у синаксару. Ту тражи *којему год желиш светоме*“⁵⁹¹. Реч је о празницима друге категорије који нису истакнути као заповедни или обавезни празници и који су у месецослову исписани црним мастилом. Овакав приступ и химнографска основа даје могућност активног прослављања сваког локалног култа српских светитеља који се још увек није нашао у синаксару. Овде се конкретно види прилика за интензивирање помена цара Уроша и Светог кнеза Стефана Штиљановића. Што се тиче општих карактеристика месецослова прве половине XVIII века, видећемо да они увек укључују помене Светог Арсенија, Светог Стефана Дечанског, Светог Саве, Светог Симеона и Светог кнеза Лазара, независно од тога у којој се богослужбеној књизи месецослови налазе. У неким случајевима се уписује и помен Светог владике Максима (САНУ 143 и САНУ 17), што ће бити основа за каснији развој свих помена Свете породице Бранковића, деспота Стефана, мајке Ангелине, владике Максима и деспота Јована, као што видимо код Гаврила Стефановића Венцловића (САНУ 140). Од 1740. године помени Светих Бранковића постали су интегрални и неизоставни део српског месецослова. Помени цара Уроша и деспота Стефана Штиљановића се у првој половини XVIII века још увек не уписују у месецослове, него се прослављају као празници везани за манастир где пребивају њихове мошти. Они ће своје место у распореду литургијске године пронаћи дефинитивно тек средином XVIII века.

Табела бр.1: Помени српских светитеља према Црквеном зборнику (1730–1740. године), САНУ 140

свети	дан помена	богослужбено указање
Свети Стефан српски, отац Св. Максима	9. октобар	Обележен са три црвене тачке, неправилно заокружене (⊕); Мали празник прве категорије, на Вечерњем обична катизма, стихире на 6. Јутрење са Великим славословљем.
Свети архиеп. Арсеније I	28. октобар	Обележен са три црвене тачке, неправилно заокружене (⊕); Мали празник прве категорије, на Вечерњем обична катизма, стихире на 6. Јутрење са Великим славословљем.
Свети славни великомученик Стефан Дечански	11. новембар	Обележен црвеним крстом (+); Средњи празник, без бденија. Испод помена исписана су оба тропара Стефану Дечанском.

⁵⁸⁹ Види: *Црквени зборник (1730–1740. година)*, САНУ 140, л. 226–23а; л. 43а–43б; л. 160б–161а.

⁵⁹⁰ О минијатурама месецослова видети: Љ. Стошић, *Српска уметност 1690–1740* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006), 207–209.

⁵⁹¹ *Црквени зборник (1730–1740. год.)*, САНУ 140, л. 222.

Свети и праведни деспот српски Јован	10. децембар	Нема ознаку празника, име празника исписано црвеним словима; По аналогији са празником Св. деспота Максима закључујемо да је у питању средњи празник без бденија.
Свети отац Сава	14. јануар	Празник обележен црвеним крстом (+). Средњи празник, без бденија. Код Венцловића под 13. јануаром стоји рубрика са указањем да је тада Оданије празника Светог Богојављења. Оданије Богојављења врши се са службом Светом Сави, <i>са расуђивањем</i> . Ако се Светом жели вршити посебна служба <i>Оданије празника</i> бива 13, тј. 12–13. јануар. Служба мученицима пострадалим на Синају и Раиту се чита на повечерју. Служба Светом Сави поје се засебно или са службом празника, као што је речено.
Свети деспот Максим	18. јануар	Обележен црвеним крстом(+); Средњи празник, без бденија.
Преподобни Симеон Српски	13. фебруар	Обележен са три црвене тачке, неправилно заокружене (⊕). Мали празник прве категорије, на Вечерњем обична катизма, стихире на 6. Јутрење са Великим славословљем.
Свети и праведни кнез Лазар	15. јун	Празник нема посебну литургијску ознаку. На основу обележавања текста црвеним мастилом види се да је средњи празник без бденија.
Преподобна мајка Ангелина	30. јул	Празник нема посебну литургијску ознаку. Средњи празник без бденија.

Закључак

Прва половина XVIII века, тачније период који започиње Великом сеобом 1690. године и завршава се петом деценијом столећа, представља период развоја и консолидације празника српских светих у новонасталим историјским и богослужбеним околностима. Под новонасталим историјским околностима подразумевамо дешавања после Велике сеобе и борбу за национална и верска права српског народа у Хабзбуршкој монархији, док под новонасталим богослужбеним околностима имамо у виду преписивачку делатност сентандрејских и рачанских скриптора, али и појачано присуство и утицај руских богослужбених књига. Развој и консолидација празника српских светих огледа се у њиховом дописивању и потврђивању у месецословима који су били присутни на територији Карловачке митрополије, а који су били устројени према руском богослужбеном поретку литургијске године. Помени који су дописивани руским месецословима, поред већ у њима постојећих помена Светог Саве и Светог архиепископа Арсенија, јесу помени Светог Стефана Дечанског, Светог Симеона Мироточивог и Светог кнеза Лазара. Том броју се у првој половини XVIII столећа почињу приписивати и помени српских светитеља са простора Карловачке митрополије, помени Светог владике Максима, деспота Јована и мајке Ангелине Бранковић, док се други помени српских светитеља срећу само у појединачним случајевима, кроз засебне химнографске јединице и најчешће се везују за *Стихологије*. Раковачки србљак

из 1714. године, иако припада првој половини столећа и представља најкомплетнији зборник празника српских светих, представља појединачну слику светитељских празника у једном манастиру, а не општу слику прослављања српских светих на подручју Карловачке митрополије прве половине XVIII столећа. Опште стање српских светитељских празника верније осликава Венцловићев месецослов из 1730–1740. године.

Посебан проблем у прослављању највећих хришћанских празника чинило је политички наметнуто двопрзнициштво тј. паралелно празновање Божића, Васкрса и Духова по грегоријанском календару, на чему је инсистирала државна власт. Православни епископи су се свим силама борили против овакве појаве која је, поред очигледног конфесионалног притиска, директно ометала и ток православног богослужења. Прву половину столећа, као и доцније време обележила је и пастирска брига о доличном прослављању празника, о чему нам сведоче сачуване архијерејске посланице и тумачења у катихизисима. Ово је уједно и време активне литургијске обнове и реконструисања богослужбеног поретка који се рађао из практичних захтева богослужбене свакодневнице. Иако су процене појединих истраживача, а ту најпре мислимо на ставове Мирослава Тимотијевића, везивале утицајно присуство култова српских светих тек за време од Друге сеобе, када су они постали суштински део *Serbia Sancta* и *Serbia Sacra* у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије, видимо да су ти светитељски култови потврђени у богослужбеним књигама као празници и раније, непосредно пре 1739. године. Почети умножавања помена српских светих у месецословима прве половине XVIII столећа не везују се за Другу сеобу него за рад преписивача Рачанске школе, о чему нам сведоче сачувани рукописи. Култови српских светих најпре добијају замаха у месецословима првих деценија XVIII века да би доцније, после 1740. године, били и репрезентативно представљени у Жефаровићевим бакрорезима. Спајање култова јужно од Саве и Дунава, немањићких и постнемањићких традиција, са култовима северно од Саве и Дунава створило је природно жељену слику верског и националног јединства, лишено спорних идеја и подела, као и конфронтације ауторитета међу празничним поменима српских светитеља.

3. Државне реформе и празници српских светих

3.1 Редукција празника

У својим зачецима, календар сваке црквене заједнице, осим општих, Господњих, празника, имао је потпуно локални карактер, садржећи помене помесних мученика и епископа. Такав обичај био је потпуно разумљив, јер је помен мученика најпре прослављан на њиховим гробовима. Гроб мученика представљао је централно место молитвеног сабрања и самим тим је помен најпре био локално условљен⁵⁹². Потом би култ, у зависности од своје популарности, напредовао ка општенационалном или општехришћанском празнику. У светлу богослужбеног предања могли бисмо закључити да развијање култова националних светитеља није нужно сакрално легализована политичка амбиција, него представља део најаутентичнијих основа за организацију литургијске године, која се најпре формирала на основу прослављања светитељских помена из непосредне историјске и физичке близине. Стога је помен српских светитеља у месецословима XVIII века представљао најлегитимнију пројаву самосвести, уобличене у блиским и познатим узорима светости. Интензивирање и организовано умножавање богослужбених помена српских светитеља у богослужбеним књигама заокружено је у седмој деценији XVIII века⁵⁹³. То време се подудара са временом државно-верских реформи царице Марије Терезије. Једна од главних идеја тих реформи је

⁵⁹² Rouillard, *The Cults of Saints in the East and the West*, 303.

⁵⁹³ Овде најпре мислимо на идеју формирања и штампања *Правила молебних светим српским просветитељима – Србљака*, где се заокружује број од 13 светитељских помена који ће бити присутни у месецословима XVIII века.

жеља државних власти да се радно време у току једне календарске године што функционалније организује у циљу економске оправданости⁵⁹⁴. Царица је желела да повећа број радних дана својих поданика и потребну накнаду времена видела је у укидању празника. Овај феномен је у досадашњим истраживањима именован као редукција празника и постао је ознака за све акције које се тичу укидања или ревидирања празничних дана.

Редукција празника није била иницирана као антиправославна тенденција, него је представљала саставни део политичког програма терезијанског и јозефинистичког режима подстакнутог просветитељским расположењем и била је усмерена ка свим конфесијама без изузетка. Стога је разумљиво да су поједини истраживачи у државним терезијанско-јозефинистичким реформама видели покушај литургијске реформе⁵⁹⁵. Реформа празника на тлу Хабзбуршке монархије најпре је почела у крилу Римокатоличке цркве⁵⁹⁶. Папа Бенедикт XIV (1740–1758) је то јасно подржао, о чему нам сведочи писмо упућено кардиналу Де Тенцину 1744. године: „Црква потребује реформу у самом врху а и међу њеним члановима. Нека нам Бог да снаге да почнемо прво од себе и наставимо реформу са другима“⁵⁹⁷. Папа је позвао хришћане да поново преиспитују изворе своје вере, наглашавајући да своју побожност држе фокусирану на Христу, да избегавају сујеверје и претерану сентименталност. Сам је лично покренуо преиспитивање богослужења према филолошким и историографским критеријумима, желећи да створи једно, по његовом утиску, рационалније хришћанство⁵⁹⁸. Папа Бенедикт XIV борио се и против непроверених светитељских култова, конфискујући неауторизоване објекте и слике које су уживале извесно поштовање, покретао је истраге против сумњивих ходочасних места. У овим иницијативама видљива је скоро потпуна идентичност папског реформног програма и будућих терезијанских верских реформи. Стога однос Римокатоличке цркве и Хабзбуршког двора, упркос државним интервенцијама предузетим у простору црквеног живота, није ескалирао у званичном сукобу црквених и државних власти.

У време папе Бенедикта XIV, 1754. године, укинута су, упркос противљењу појединаца из клира, 24 римокатоличка празника⁵⁹⁹. Сличну политику наставио је и Бенедиктов наследник, папа Климент XIV. Он је наставио редукцију празника 1771. године, објављујући садржај редукције булом *Breve*⁶⁰⁰. Римокатолички верници у Хабзбуршкој монархији упознати су са одлуком о разрешењу празника царском наредбом од 6. октобра 1771. године, у коју је укључен и текст папске буле. Према плану државних реформи, у новом календару верских празника требало је да остану само велики празници. То су, на првом месту, Васкрс и Духови, који се празнују по два дана, затим Божић и Свети првомученик Стефан, који је истовремено други дан Божића према римокатоличком календару. Такође, нерадни празници били би: Почетак календарске године, Три краља,

⁵⁹⁴ Пре Марије Терезије то је већ учинио пољски краљ Фридрих II. Он је укинуо велики број протестантских празника и самим тим је католичка Аустрија по броју радних дана заостајала умногоме за непријатељском Пруском. Костић, *Гроф Колер*, 143.

⁵⁹⁵ Ову тезу је први поставио Ханс Холервегер (Hans Hollerweger), Види: Harm Klueting, „The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands“, у *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Volume 20 of Brill's Companions to the Christian Tradition, Ulrich L. Lehner, Michael O'Neill Printy (Brill, 2010), 153.

⁵⁹⁶ Прве редукције празника у Римокатоличкој цркви које укључују интервенцију државних власти почеле су знатно раније, непосредно после Тридентског концила 1570. године, редукцијом празника од стране папе Пија V. Време када су празници поново интензивно умножавани је време контрареформације, што ће поново захтевати редукцију празника у XVIII столећу. Види: Kevin Donovan, „The Sanctoral“, у *The study of Liturgy*, ed. by C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, P. Bradshaw (New York, Oxford University Press, 1992), 482.

⁵⁹⁷ Rebecca Messbarger, Christopher Johns, Philip Gavitt, *Benedict XIV and the Enlightenment: Art, Science, and Spirituality* (University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2016), 264.

⁵⁹⁸ Исто, 255–259.

⁵⁹⁹ Костић, *Гроф Колер*, 132; Кашић, *Редукција празника у XVIII веку*, 62.

⁶⁰⁰ Као разлог за укидање празника наводи се жеља да се народу дарује више времена и прилике да заради, да се избегне ужасна доколица и раскалашност и сва неумереност многих празничних дана које су имали у прошлости. Klueting, *The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands*, 144.

Вазнесење Господње, Телово или Брашанчево, пет Богородичиних празника (Сретење, Благовести, Успење, Рођење и Зачеће), Свети апостоли Петар и Павле и празник Свих Светих. Папа је у були посебно истакао модел обједињавања празника где на дан Светог Петра и Павла треба славити све апостоле, а на дан Светог првомученика Стефана све мученике. Према овој редукцији, у римокатоличком календару остало би 16 празника, тј. 18 празничних дана. Наглашено је и то да су нерадне и све недеље у току године⁶⁰¹.

Сличан просветитељски занос пројављен је и у Православљу, тачније у Русији у првим деценијама XVIII века. По указу Синода за време цара Петра I Великог укинута је празновање неких непроверених локалних култова. Прекидање умножавања непроверених локалних култова било је повезано са општеизраженом централизацијом државе, подстакнутом просветитељско-протестантским идејама. Такве перспективе изродиле су познати предлог из 1767. године од стране обер-прокурора Синода Мелисина да у Русији законодавним путем треба ослабити поштовање светих моштију и икона⁶⁰². Оваква ситуација довела је до деканонизације десетине подвижника у XVIII веку⁶⁰³. Деканонизација јеподразумевала брисање помена из месецослова и службе из минеја што је као последицу имало да се деканонизованом светитељу више не врши служба него само панихида⁶⁰⁴. Петар Велики није био атеиста, напротив, он је био несумњиво верујући човек, но његова религиозност није носила црквени карактер који је био својствен руском благочешћу из времена московске Русије. Перспектива његове религије била је строго етичка. Што се тиче поштовања светих, Петар Велики се, и поред укидања непровереног поштовања неких од њих, лично старао око развоја култа Светог Александра Невског, правећи кроз службу светоме аналогiju својих и светитељевих победа⁶⁰⁵. Захарија Орфелин у свом познатом делу *Житије и славнија дела государја императора Петра Великога* из 1772. године, похвалним речима слика лик Петра Првог. Орфелин наводи да је старање императора о душама народним било непрекидно. Император је својим указом издао заповест да су људи свих сталежа и звања дужни у недељни дан и на Господње празнике да иду у храм на вечерње, јутрење а затим на Литургију, као и да се редовно исповедају. Број заповедних празника, када су сви сталежи царства били дужни да походе богослужења, сведен је на 17. То су: Обрезање, Богојављење, Сретење Господње, Благовести Пресвете Богородице, Цвети, Христова Пасха као и остали дани Светле седмице. Затим Вазнесење Господње, Силазак светог Духа на апостоле, Рођење Претече и Крститеља Јована, Помен Светих апостола Петра и Павла, Преображење Господње, Успење Пресвете Богородице, Усековање Претечине главе, Рођење Пресвете Богородице, Воздвижење Часног крста, Ваведење Пресвете Богородице и Божић⁶⁰⁶. Одмах је уочљиво да у набрајању нема помена ниједног националног светитеља. Српски просвећени интелектуалци XVIII века су подстицали позитиван однос према Петровим реформама у Русији и препоручивали их као пожељан образац: „Кад би се код нас празници смањили и довели на предложени број, као што је у Русији учињено, било би једно превелико благодјејаније“, сматрао је Јован Мушкатировић⁶⁰⁷.

⁶⁰¹ Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и терезијанска реформа*, 15; Точанац Радовић, *Реформа српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време Марије Терезије и Јосифа II (1740–1790)*, 278–279.

⁶⁰² То је дословна реализација калвинистичких утицаја. Видети: John Calvin, *A Treatise on Relics*, Translated from the French Original with An Introductory Dissertation (Edinburgh: 1870), 120–162.

⁶⁰³ А. Е. Наумов, „Святость в эпоху Петра Первого“, у *Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации*, приредили Татьяна Р. Руди и С. А. Семечко (Санкт-Петербург: Издательство Пушкинский Дом, 2011), 604.

⁶⁰⁴ Голубинский, *История канонизации святых в Русской Церкви*, 199–202.

⁶⁰⁵ Наумов, *Святость в э эпоху Петра Первого*, 606–609.

⁶⁰⁶ Захарија Орфелин, *Житије и славнија дела государја императора Петра Великога*, част. 2, БМС Р18Ср III 17/2.1, 292.

⁶⁰⁷ Мушкатировичь, *Краткое размышление о праздники*, 24.

Што се тиче стања у Васељенској патријаршији XVIII века, нема помена о редукцији празника и интервенцијама унутар црквене године. У време доласка Доситеја Обрадовића на Свету Гору 1764. године, просветитељске идеје на Атону доживеле су свој крах, Евгеније Вулгарис је побегао и његови ученици су се разбежали⁶⁰⁸. У складу с тим јасно нам је каква је била рецепција просветитељских идеја у свештеним круговима Свете Горе⁶⁰⁹. Редукција празника није постојала ни као тема, ни као могућност⁶¹⁰. Што се пак тиче грчких заједница на просторима Карловачке митрополије, они су и после досељења у Угарску наставили да негују своје култове и да празнују свете које су сматрали својим покровитељима. То су на првом месту помени Светог Димитрија и Светог Константина, а такође и помени Светог Наума, Светог Анастасија, Свете Параскеве, Свете Марине и Свете Јелене. Посебно су поштовани велики хришћански светитељи: Свети Никола, Свети Јован, Свети Георгије и Свети архангел Михајло⁶¹¹. Сачувани грчки месецослов из 1767. године⁶¹² у свом поретку садржи и помене српских светитеља: Стефана Првовенчаног, Стефана Штиљановића, деспота Стефана Новог, архиепископа Арсенија, краља Милутина, Стефана Дечанског, цара Уроша, Светог Саве, деспота Јована Бранковића, владике Максима, мајке Ангелине. Календар је из непознатих разлога изоставио помене Светог Симеона и кнеза Лазара. Празници у месецослову нису категорисани црвеним ни подебљаним словима, према дотадашњем обичају, него се као ознака важности празника постављала звездица иза помена⁶¹³. Помен Светог Саве је једини од празника српских светих имао ту ознаку и као такав био је прослављан као заповедни празник. Овакав календар користиле су грчке заједнице које су живеле на простору Карловачке митрополије.

У ранијој историји наше помесне цркве нису непознате интервенције око празника и организовања празничног времена. Још Душанов законик заповеда да се не светкују празници који нису благословљени од светих отаца⁶¹⁴ и тиме сузбија нецрквену народну обичајност. Промене видимо и у додавању нових празника. Као први пример можемо навести увођење помена Светог Симеона Мироточивог, који је представљао интерполацију дотадашњем садржају синаксара⁶¹⁵. Даљи развој празничних помена српских светих забележен је у месецословима потоњих времена, кроз уписивање помена Светих Немањића и доцнијих српских светитеља. Све ово доказује да су интервенције у простору месецослова била текућа ствар црквеног живота. За разлику од свих претходних интервенција у месецословима, укидање или редукција празника која се појавила у XVIII веку било је по својој идејности и последицама које је донела – до тада непознат феномен у животу наше помесне Цркве.

Редукција празника у месецословима Карловачке митрополије током XVIII века мора се посматрати као сложен феномен унутар чијег садржаја разликујемо више активности. У

⁶⁰⁸ Paschalis Kitromilides, „Dositiej Obradovic and the Greek Enlightenment“, *Balkanica* XLIV (2013): 202.

⁶⁰⁹ Опширније о томе: Vasilios N. Makrides, "The Enlightenment in the Greek Orthodox East: Appropriation, Dilemmas, Ambiguities", у *Enlightenment and Religion in the Orthodox World, Oxford University Studies in the Enlightenment*, Paschalis M. Kitromilides (Oxford: Voltaire Foundation, 2016), 32–47.

⁶¹⁰ Један од најзначајнијих проблема Васељенске патријаршије тог времена, паралелно са редукцијом празника у другим Црквама, је питање поновног крштавања оних који прелазе из римокатолицизма у православље. Опширније: Concilium Constantinopolitanum, ed. V. Kontuma, у *Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, IV/1, A. Melloni, G. Alberigo (Brepols: 2017), 347–352.

⁶¹¹ Давидов, *Споменици епархије Будимске*, 167.

⁶¹² У питању је *Календар или Прогностикон*, штампан на грчком језику у Саксонији, у Лајпцигу 1767. године. Преведен је на српски трудом господина Дамјана Каулица и 1801. године поново штампан у Будиму. Види: *Календаръ или Прогностиконъ* (1801.), БМС РТкСР I 52

⁶¹³ Види: *Календаръ или Прогностиконъ* (1801), БМС РТкСР I 52, л. 1а.

⁶¹⁴ Соловљев, *Српска црквена правила из XIV века*, 37.

⁶¹⁵ Спомен Светог Симеона установљен је поред празника Светог оца Мартиријана, који је већ био уписан у синаксар. Види: Robert H. Jordan, *The Synaxarion of the Theotokos Evergetis, September to February* (Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, 2000), 539.

поретку редукције разликујемо два основна таласа и унутар њих разликујемо више подиницијатива или група. Први талас редукције верских празника оличен је у укидању празничног статуса поменима руских светих као и брисањем појединих руских светих из месецослова (1769. године). Потом следи период привремене афирмације помена српских светитеља као заповедних празника (1771–1774. године) што се завршава укидањем празничног статуса свим српским светима осим Светог Саве. И даље је свих 13 помена Срба светитеља штампано у месецословима, али је само дан Светог Саве обележаван као национални, заповедни празник. Последњу фазу у првом таласу чини период од 1774–1779. године, када се институционалним државним актима потврђује стање ранијих редукција. У поменутом међупериоду празници српских светитеља губе свој национални префикс и не називају се више српским, али и даље остају у садржају месецослова као незаповедни празници. После 1784. године почиње други талас редукције под просветитељским назорима цара Јосифа II. Император је захтевао умањење празничног статуса за још један број празника. Царска иницијатива подржана је не само од стране званичних власти, него је задобила симпатије и у круговима српских просвећених интелектуалаца који су своја схватања правдали пишући теолошко-прагматичке трактате. Последња измене везане за празнике поклапају се са последњом деценијом столећа, када се из штампаних месецослова Новаковићеве штампарије почињу брисати помени одређеним српским светима, те се њихов помен више није могао наћи у садржају месецослова. За разлику од свих претходних фаза, ова последња није видно институционално потпомагана, па се стиче утисак да се ради о штампарским пропустима који су пре везани за проблем предлошка неголи за неку стварну редакцију.

Термин којим се обележавао укинути празнични статус помена унутар месецослова је *dispensatio*⁶¹⁶ или разрешење, тј. дозвола да се у помените дане може радити, а да се не узима у обзир до тада постојећи статус празника и поредак богослужења. У таквим околностима светитељски помен као такав и даље опстаје, али се Света литургија због радних обавеза не служи. Државна власт је преко официра забрањивала да се звони на разрешене празнике, да се служба врши и да се народ скупља на молитву. Било је обавезно да се у те дане ради, а ако ли народ не буде хтео послушати – да се казни. Народ се најпре чудило и снебивао кад су официри забрањивали светковање и молитву Богу и Светом Симеону Мироточивом, Стефану Дечанском, Светом Луки, Прокопију и другим светитељима које је он од давнина светковао. Овим насилним и пренагљеним кораком од стране државне власти посејано је и оно најопасније семе, а то је семе верске сумње. За кратко време од тог семена поникао је плод неверства, немара и непоштовања свештених помена, тако да су после само десетак година царски официри поново ишли од цркве до цркве и нагонили народ да иде на богослужења исто као што су им раније забрањивали⁶¹⁷. О томе нам најбоље сведочи посланица Генедија Димовића, горњокарловачког епископа од 19. маја 1794. године, где се каже: „неће иста власт да увиди и да призна да су баш државне власти силом изгнале народ из цркве укидајући онако нагло светковине, празнике, па и манастире“⁶¹⁸. Целокупној ситуацији битно је допринело и просветитељско-прагматичко виђење хришћанства од стране владајућих хабзбуршких структура, где је свака религиозна акција морала бити друштвено корисна или је у супротном сматрана нежељеним рецидивом прошлих времена. Проблематику редукције помена светих нећемо посматрати у корелацији са (не)радним данима и позицијама економске оправданости, јер је то већ са успехом учињено⁶¹⁹, него ћемо питање редукције посматрати из угла литургијске године и места светитељских култова у новом хеортолошком поретку. Држави нису сметали празници као обележје вере и

⁶¹⁶ Овај израз је постао је технички термин свих будућих редукција. Начин његове примене видети: *Месецослов*, АСАНУК МПА, А, 1769/ 299, латински текст календара л. 1–13.

⁶¹⁷ Грбић, *Карловачко владичанство*, III, 35–36.

⁶¹⁸ *Исто*, 229.

⁶¹⁹ Види: Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и терезијанска реформа*, 7–38.

побожности, већ чињеница да је превише оних који су прослављани заповедно тј. нерадно⁶²⁰. Упркос томе, највећа штета која је редукацијом почињена јесте у садржају месецослова, а самим тим и у распореду богослужења који је њиме назначен.

Темељна идеја којом се реформа водила давала је смелост држави да интервенише унутар црквеног поретка. Иста идеја је, у ствари, била уједно и лични став секретара Кауница, промовисан у његовој *Тајној резолуцији* из 1768. године. Она гласи: „Све што није установљено од Бога потпада под надзор државе; само оно што је Исус предао својим апостолима сматра се да је установљено од Бога; то су проповед јеванђеља, хришћанске истине, богослужење, Свете тајне и дисциплина клира, али потоња једино у пољу савести“⁶²¹. Ово појашњава зашто су се државне реформе свом силом биле оријентисале на укидање манастира и редукацију празника – сматрало се да је поменуто продукт социјалних збивања у историји и самим тим да је под непосредном ингеренцијом државних власти.

3.2 Црквено-народни сабор 1769. године

Дешавања на црквено-народном сабору из 1769. године непосредно ће се одразити на одлуке Светог Синода Карловачке митрополије, чије ће заседање уследити непосредно после сабора. Стога су саборска питања и одлуке Синода нераскидиво повезани у узрочно-последичном односу. Још за живота митрополита Павла Ненадовића упућено је више молби за сазивање црквено-народног сабора. Било је одређено да се сабор одржи 1768. године, али пошто се те године упокојио митрополит Ненадовић, сабор је одложен за следећу годину. Повод и сврха одржавања сабора објашњени су у ноти Илирске дворске депутације упућеној ратном савету 25. јула 1768. године. Сабор се сазивао ради уклањања слабости унутар црквеног живота и установљење једног трајног система будућих односа клира и народа, као и ради избора новог митрополита⁶²². Црквено-народни сабор отворен је у Карловцима 4. маја 1769. године⁶²³, а затворен је 7. октобра исте године⁶²⁴. О раду сабора и свим темама које су пратиле саборска заседања можемо се детаљније обавестити из сачуваног саборског записника⁶²⁵ као и из доцнијих историјских приказа и процена саборских збивања⁶²⁶. Поред бројних тема црквено-политичког живота које је сабор иницирао, овде ћемо се ограничити на питање редукације празника. Питање разматрања броја празника и њихове редукације иницирано је на црквено-народном сабору, али је закључено тек одлукама Синода, непосредно после распуштања сабора. На саборској седници од 20. јула 1769. године царски комесар, гроф Хадик, затражио је од епископа да му дају списак празника који се светкују и списак празника на које би се народу могло дозволити да раде. У тај списак требало је уврстити и празнике који се светкују само три часа⁶²⁷ или само до подне⁶²⁸. На саборској

⁶²⁰ Точанац Радовић, *Архијерејски синод из 1774. год, о разрешењу заповедних празника*, 57.

⁶²¹ Kluebing, *The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands*, 143. Апологију државне власти у овим случајевима чинио је и канониста Ригер (Paul Joseph von Rieger) у свом делу *Институције канонског права*, док је опет Криниц у својој *Економској енциклопедији* саветовао укидање празника с практичне стране, сматарајући да један дан празновања стаје државу милион форинти. Костић, *Гроф Колер*, 132.

⁶²² Ј. Х. Швикер, *Политичка историја Срба у Угарској* (Нови Сад: Матица српска, 1998), 183.

⁶²³ Точанац Радовић, *Реформа Православне цркве у Хабзбуршкој монархији*, 71.

⁶²⁴ Швикер, *Политичка историја Срба у Угарској*, 187.

⁶²⁵ Ђ. Рајковић, Српски народни сабор 1769. у Карловцима, *Српски летопис* 114 (1872): 151–203.

⁶²⁶ Опширније: Точанац Радовић, *Реформа Православне цркве у Хабзбуршкој монархији*, 71–83.

⁶²⁷ Грбић, *Карловачко владичанство*, III, 23. Под празницима који се светкују само три сата, према потоњој одредби *Регуламента* из 1771. године, сматрају се римокатолички празници на које се заповеда да се прекида сваки посаод од осам до једанаест часова, јер је то време када бива римокатоличко богослужење. Занатлије и трговци су тада дужни да затворе трговачке радње и дућане, а занатлије да не чине никакву буку. Види: *Регуламент* (1771), БМС P18 Ср IV 12.1, 24.

⁶²⁸ То је била последња, 4. тачка, седнице тог дана. Рајковић, *Српски народни сабор 1769. у Карловцима*, 170.

седници која је одржана 24. јула расправљало се о броју православних празника у месецослову. Комесар је изјавио да је царица дознала како у Православној цркви има и таквих светаца који су једва пре десет година проглашени за светитеље, на шта су посланици одговорили да то није истина, пошто код њих нема ни једног свеца који није за таквог проглашен бар пре 300 година⁶²⁹. Евидентно је да се царичином изјавом алудира на свете чије су службе штампане у Србљаку 1761. године, с изузетком властима добро познатих светитеља, Светог Симеона, Светог Саве и Светог Арсенија која је царица признала као древне.

Оптужба за прекобројност празника пласирана је Сабору кроз оптужбу на име православног свештенства због наводног самовољног умножавања празника. Гроф Хадик је тврдио да је дочуо да свештеници у току лета намерно проглашавају празнике да би им се платило за допуштење за рад. Оваква оптужба изазвала је бурну реакцију. Друга тачка записника са седнице одржане у понедељак 24. јула 1769. године сведочи: „Будући да је царском височанству јављено да свештенство у току летњих радова, најпре кад је жетва, заповеда празнике, да би их људи молили и давали награду за благослов за рад ... На то цео сабор, оба чина, духовници и мирјани одговорише царском комесару да дојављено није истина...”⁶³⁰. У току даљег рада сабора комесар је поновио захтев за спецификацијом празника и према захтевима државних власти одредио је начин њихове поделе. Поделио их је у три категорије. Прву категорију чине они празници који ће бити нерадни дани, односно они који су без разрешења, другу категорију чине они празници који се могу разрешити да буду радни дани и у трећој категорији су разрешени празници који у посебним приликама, као заштитници локалних заједница и храмова и заветни дани, постају заповедни празници⁶³¹. Ако изузмемо Господње и Богородичине празнике и празнике Светих апостола и највећих општехришћанских светих, који су недвосмислено спадали у прву категорију, и заветне и храмовне славе које су остале у статусу заповедних празника зарад државног интереса, само једна трећина календара је подлежала разматрањима редукације⁶³². Према објашњењу комесара Хадика, по учињеној реорганизацији месецослова, синаксар с категоризацијом верских празника биће подељен војним командама, жупанијама, властелинствима и другима, како би знали да не присиљавају православне вернике да раде на одређене дане⁶³³. Сабор је јавно изразио бојазан да ће државне власти укидати празнике, а гроф Хадик је заменио тезу и уверавао посланике да Привилегије гарантују Србима слободу вере и закона, као и употребу старог календара, мислећи на рачунање времена према јулијанском календару. Објаснио је, ублажавајући бојазни, да је календар празника потребан само зато да би Марија Терезија знала „колико у години свецев светите”⁶³⁴.

Пред крај сабора, после расправљања текућих питања, 6. септембра приступило се избору митрополита. Важно је предочити да су сва питања сабора по први пут решавана без изабраног црквеног поглавара, јер се стари митрополит упокојио, а нови није још увек био изабран. Сабор је имао три кандидата: вршачког епископа Јована Георгијевића, карлштатског епископа Данила Јакшића и бачког епископа Мојсија Путника. Кандидати су

⁶²⁹ Грбић, *Карловачко владичанство*, III, 23; Рајковић, *Српски народни сабор 1769. у Карловцима*, 170; Костић, *Гроф Колер*, 134; Руварац, *Како је постао данашњи број заповедних празника код Србаља*, 12; Кашић, *Редукација празника у XVIII веку*, 62.

⁶³⁰ Рајковић, *Српски народни сабор 1769. у Карловцима*, 170; Истим наводима знатно доцније користио се Мушкатиновић, наводећи да се празник може начинити за какву багателу, за једне ципеле. Види: Мушкатинович, *Краткое размышление о праздници*, 44.

⁶³¹ Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и терезијанска реформа*, 16; Костић, *Гроф Колер*, 134.

⁶³² Тачан број празника са којим је Синод 1769. почео реформу српског верског календара био је 121. Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и терезијанска реформа*, 18; Од тога је чак 81 празник био предмет синодалне расправе. О томе нам сведочи сачувани текст месецослова, где су поменути празници као тема разговора маркирани црвеном звездом. Види: Месецослов, АСАНУК МПА, А, 1769/299

⁶³³ Сачуван је пример једног таквог списка. Видети: *Списак празника*, БМС РР II 92.

⁶³⁴ Точанац Радовић, *Српски календар верских празника*, 16; Костић, *Гроф Колер*, 134.

постављени вољом депутираца сабора, а не по инструкцији царског комесара. После првог круга гласања владика вршачки је имао 29, карлштатски епископ 44 гласа, а епископ бачки Путник ниједан глас. Упркос релативно јасној ситуацији у броју гласова, сабор се ипак није сложио и тражили су интервенцију царског комесара грофа Хадика. Он им је дао још један дан као крајњи рок сугеришући да сабор треба да изабере митрополита који је најзаслужнији и најстарији, рођен у Царству и који је по вољи био царском величанству⁶³⁵, што је била очигледна алузија на избор Јована Георгијевића. У извештају двору, упућеном непосредно пре сабора, из децембра 1768. године, гроф Хадик је навео да епископ Јован важи за поштеног човека, доброг начина размишљања, да је веран династији и да се залаже за државне интересе. Поред тих карактеристика, комесар је истакао и да се епископ Јован у свакој прилици понаша мирно и мирољубиво, да се не меша у туђе послове, да избегава сукобе и расправе и да је брижан кад су у питању његове епископске обавезе. Такође, нису познате оптужбе против епископа Јована, он има здрав разум, доста размишља, има телесну снагу, помаже сиромашнима и све те особине дају му предност у односу на друге епископе, а и користе нацији више него други. Тим закључком је, нема сумње, наговештен и крајњи резултат избора за новог архиепископа⁶³⁶. Исти тон благонаклоности према њему потврђен је и од стране царице Марије Терезије у њеној потврди новог митрополита⁶³⁷. Напослетку, сви епископи сјединили су се у избору владике вршачког Јована Георгијевића за митрополита и 26. септембра обављена је свечана инсталација⁶³⁸.

Личност новог митрополита, Јована Георгијевића, биће кључна у даљем разматрању догађаја везаних за помене српских светих. Када је после црквено-народног сабора комесар Хадик изказао, на седници Синода од 31. децембра 1769. године, царичину жељу да се известан број празника разреши, Синод је разрешио 56 празника, међу њима 27 руских, сведочи Костић⁶³⁹. Под разрешењем треба најпре разумети укидање празничног статуса помена светога и превођење у статус радног дана. Као резултат активног рада, Синод је 27. јануара 1770. године комесару Хадику предао један формулар месецослова на словенском и један на латинском да пошаље царици. Царица је одмах тај календар и потврдила, очигледно задовољна постигнутим резултатом. Сачуван је месецослов са те синодске седнице у две језичке варијанте, на црквенословенском⁶⁴⁰ и латинском језику⁶⁴¹. Месецослов је насловљен:

⁶³⁵ Рајковић, *Српски народни сабор 1769. у Карловцима*, 180–181.

⁶³⁶ Точанац Радовић, *Реформа Православне цркве у Хабзбуршкој монархији*, 73; Поједини историчари бележили су и дијаметрално супротне извештаје о лику митрополита Георгијевића. Цела та негативна визура потекла је, у ствари, из пера руског амбасадора у Бечу Ланчинског, који је у свом незадовољству због избора Георгијевића писао извештај у Петербург, недолично оцрнивши епископа. Види: Ю. В. Костяшов, „Повседневная жизнь сербского православного духовенства в Австрии в XVIII веке“, *Историки-слависти МГУ, Славянский мир профессора Матвеева*, кн. 10 (Москва: 2013), 44.

⁶³⁷ *Царска конфирмација митрополиту Јовану Георгијевићу*, АСАНУК МПА, Б, 1769/77, л. 16

⁶³⁸ Сабор је на крају свог рада предао комесару сабора своје жалбе на неправде које се чини српским верницима. Вредна је помена четрнаеста тачка. У Банату, сведочи се, ухапшенима који су у тамници било је дозвољено да се причешћују само једном годишње. Од сада сабор моли да им се дозволи причешћивање четири пута годишње у четири поста и да им се приликом причешћа окови скину. Рајковић, *Српски народни сабор 1769. у Карловцима*, 188–189.

⁶³⁹ Костић, *Гроф Колер*, 135; Према личном пребројавању светитеља из текста Месецослова из 1769. године, од укупно 62 руских светитеља после редукције у календару су остала 34 руска помена, не рачунајући месец август, јер је тај лист изгубљен. Укинута је укупно 28 празника. Од тога су 2 заповедна празника и 26 разрешених празника руских светитеља. Види: *Месецослов*, АСАНУК МПА, А, 1766/299.

⁶⁴⁰ У питању је документ АСАНУК МПА, А, 1766/299; Документ је подељен на два дела. Црквенословенски текст месецослова садржи 12 листова, али нема фолијације нити пагинације. Он не садржи литургијске ознаке празника, али има црвеном звездом маркиране празнике који су били тема синодских разговора.

⁶⁴¹ Латински текст месецослова чини другу половину рукописа. Он садржи 14 листова и има фолијацију. Недостаје лист где би требало да буде исписан поредок празника за месец август. За разлику од црквенословенског текста, латински текст садржи литургијске ознаке празника. Латински текст месецослова са поменима српских светитеља сачуван је и у унијатским актима XVIII столећа. Види: Michael Lacko, *Synodus*

Календар грчке цркве неунијатског закона. Црквенословенски текст календара одражава стање празника како је изгледало пре синодске интервенције, док је латински текст представљао коначан резултат синодског рада. Црквенословенски текст имао је за основу московски календар штампан 1765. године код Димитрија Теодосија⁶⁴², који је допуњен поменима српских светих који су недостајали а чије су се службе нашле у римничким *Молебним правилима* из 1761. године. У тој црквенословенској верзији текста поредак богослужења за првог светог који се тог дана помиње остао је по Теодосијевом моделу, док је помен српском светитељу који се тог дана празновао долазио на друго место, а московски светитељ, уколико се тог дана празновао, био је исписан тек на трећем месту. Ово је уједно и слика српског месецослова у времену после изласка првог штампаног Србљака, *Молебних правила*, а непосредно пре државних интервенција у хеортолошки поредак месецослова.

Латински текст календара представља редуковани састав црквенословенског текста у свом коначном решењу, допуњен богослужбеним ознакама празника, истоветним са онима које су коришћене и у московском типичу из 1733. године. У месецослову латинског текста смањен је број дневних помена на максимално два, док поред сваког разрешеног празника стоји дописано *dispen.* – што је ознака разрешености. Од литургијских ознака употребљен је заокружени крст исписан црвеним мастилом, црвени крст без додатних ознака и три црвене тачке, неправилно заокружене. На крају календара стоји појашњење: „На празнике обележене ☩ ☩ ☩ забрањује се сваки физички рад за цео дан, због празника. Сви ови различити знаци су према распореду и легенди грчког црквеног ритуала“⁶⁴³. Сви српски светитељи испред дана празновања имају кружно уписан црвени крст и спадају у ред великих празника са бденијем. Изузетке чине празници Светог деспота Стефана Бранковића, Светог Арсенија и Светог краља Милутина који су спадали у мале празнике прве категорије и били обележени црвеном бојом са неправилно окружене три тачке, што је означавало празник са 6 стихира и обичном катизмом и са Великим славословљем. Ова три празника у *Молебним правилима*, из 1761. и 1765. године, садрже службе са осам стихира и имају заповеђено бденије које према обележју месецослова није предвиђено. Ово је прва од многих примера колизије између месецослова и богослужбених књига. Овај синодални месецослов је својим садржајем потврдио све празнике српских светитеља према категоризацији Србљака из 1761. године и афирмисао њихово место у простору литургијске године. Приметно је одступање, где је тројици поменутих светитеља редукован обим богослужбеног последовања иако су остали у саставу заповеђених празника.

Питање броја помена српских светих и увођења нових празника 1769. године до сада је различито посматрано. Од српских светих слављени су у целом народу до тада само Свети Сава, Свети Симеон и Стефан Дечански. „За остале светитеље српског народа знао је само онај део српског народа који је живео у близини оних манастира у којем се налазила рукописна служба том светитељу или где му је лежало тело“, сматрао је Манојло Грбић⁶⁴⁴. Дакле, по логици Манојла Грбића, сви други помени српских светитеља су до тог тренутка били локални култови којима је сабор дао статус заповедних празника. Колико је та теза тешко одржива показали смо анализом месецослова прве половине XVIII века. У прилог нашој тези можемо придодати коментарисани предсаборски месецослов. Следствено томе, искључује се и последична тврдња да је сабор установио 10 нових заповедних празника српских светитеља. Не можемо предвидети чињеницу да су помени свих српских светих који

Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex Antiqua Hungaria Vindobone A. 1773 celebrata, Orientalia Christiana Analecta 199 (Roma: 1975), 150–152.

⁶⁴² Календар Димитрија Теодосија из 1765. године од српских светитеља помиње Светог Арсенија као црно слово (28. октобра) и Светог оца Саву архиепископа српског као црвено слово. Види: *Месецослов* (1765. година), БМС РТкСр I 95, л. 5б; л. 12.

⁶⁴³ *Месецослов*, АСАНУК МПА, А, 1769/299, латински текст, л. 14.

⁶⁴⁴ Грбић, *Карловачко владичанство*, III, 27; Руварац, *Како је настао број заповедних празника у Србаља*, 12.

су се нашли у месецослову 1769. године преузети према садржају књиге *Правила молебная (ка)тгыхъ сербскихъ просвѣтителей* тј. Србљака штампаног у Римнику 1761. и доцније прештампаног у Венецији 1765. године. Ти помени су већ били унесени у рукописне месецослове између 1761–1769. године⁶⁴⁵ и у тренутку одржавања црквено-народног сабора већ су представљали готову чињеницу. Укупан збир празника српских светих после одлуке Синода био је 13, исто као и пре синодске расправе. Значај синодске одлуке је што је унапредио празнични статус појединих помена. Празнике које је према ранијем обележју требало светковати само до подне, тј. празнике деспота Стефана Бранковића, краља Милутина и Светог Арсенија – Синод је увео у целодневно празновање.

С обзиром на то да је Хабзбуршка монархија пребројавала празнике у категоријама радних и нерадних дана, српски светитељи који су светковани без обавеза јавних радова уврштени су у категорију највећих празника. Поставља се питање из чега се онда састојала жељена државничка редуција празника? Састојала се од укидања прекобројних култова руских светитеља. Када се погледа збирни однос празника унутар календара 1769. године руских светитеља је било 62 а српских 13. Иако сви празници руским светитељима нису били у заповедном статусу, нити обележени црвеним словом, значајан постотак тог броја прослављан је нерадно. Брисањем ових помена учињена је и својеврсна дерусификација месецослова Карловачке митрополије. Оно што је иницирано митрополитским правилом о заповеђеним књигама 1733. године, преуређено је синодском одлуком 1769. године.

Табела бр. 2: *Однос богослужбених помена кроз месеце пре и после синодске одлуке из 1769. године*

<i>Број помена у месецослову пре 1769. године</i>			<i>Број помена у месецослову после синодске одлуке 1769.</i>	
месец	српски светитељи	руски светитељи	српски светитељи	руски светитељи
Септембар	1	6	1	/
Октобар	4	6	4	2
Новембар	1	7	1	5
Децембар	2	3	2	3 ⁶⁴⁶
Јануар	2	2	2	2
Фебруар	1	2	1	2
Март	/	3	/	2
Април	/	2	/	2
Мај	/	12	/	8
Јун	1	6	1	3
Јул	1	8	1	5
Август	/	5	/	није сачуван лист месеца
Укупно	13	62	13	34

Сви помени руских светитеља који су редуковани тј. укинати синодском одлукомучестало су присутни у руским месецословима између 1761. и 1769. године. Ако упоредимо садржај венецијанских и московских издања месецослова из седме деценије XVIII века, који су паралелно излазили, са првим штампаним издањима Србљака, а

⁶⁴⁵ У прилог томе сведочи *Табела сербских просветитеља* исписана у *Параклису Стефану Дечанском* Јована Георгијевића, 1762. године. Поред имена светих, уписани су и датуми када се прослављају. Види: *Параклис Стефану Дечанском* (1762), Деч 150, л. 18а–20б.

⁶⁴⁶ Болдовани бројеви означавају месеце у којима број руских светитеља није умањиван.

непосредно пре редукције празника 1769. године и који су били у оптицају на простору Карловачке митрополије – видећемо да штампана издања месецослова тог времена нису пратила развој култова српских светитеља. У тим руским издањима месецослова од српских светитеља помиње се Свети Сава⁶⁴⁷, Свети Симеон⁶⁴⁸ и Свети Арсеније⁶⁴⁹. Свети Сава се према руским месецословима славио 12. јануара, због познатог разрешења око попразништва Богојављења и био је обележен црним мастилом⁶⁵⁰, да би тек у издању из 1765. године добио празнично обележје и био штампан као заповедни празник⁶⁵¹. Интересантно је приметити да се у том периоду сусрећу и разлике око химнографског материјала у руским издањима месецослова у односу на текстове српских служби штампаних у Србљаку. Тако се у венецијанском *Молитвослову* из 1761. године, који у свом садржају има интегрисан месецослов, јавља други кондак Светоме Сави, у потпуности другачији од савременог му, штампаног у Римничком Србљаку 1761. године. Текст кондака из *Молитвослова* гласи: *ИЗЪБРАННАГО ѿ ПЕЛЕНЪ ХР(И)ТОВОЮ БЛАГОДАТІЮ И ВОЗМОБЛЕННАГО ѿ ЮНОСТИ Б(О)ЖИИМ А(В)ХОМЪ, А(В)ВЕТКА ПРОЦВЕТЕНІА, СЛЪВЫ БЛАЖЕННАГО, ПОХВАЛНЫА ВЪНЦЫ ВЪРНИИ НЫНѢ ИСПЛѢТШЕ, Б(О)ЖЕСТВЕННЮ ГЛАВЪ ВЪНЦАМЪ, ЗОБЪЩЕ: РАДЪИСЯ ОЧЕ, Б(О)ЖІЕ ЖИЛИЩЕ*⁶⁵².

Од штампаних српских месецослова који су могли бити сведочанство овог предаборског периода помиње се *Славено-сербске источне цркве календар* за 1766/67. годину. Шафарик као издавача помиње Димитрија Теодосија, венецијанског штампара, али не и Орфелина, аутора овог Календара. Овај Календар је данас недоступан и у литератури се о његовом постојању зна на основу сведочанстава Вука Караџића, Антонија Арнота и Лукијана Мушицког⁶⁵³. Што се тиче реорганизације месецослова на састанку Синода 1769. године, а према поретку помена, видимо да се у већини случајева помени српских и руских светих нису датумски преклапали, али када би се догодио такав случај разрешаван је у корист српских светитеља⁶⁵⁴. Иако је знатан број помена руским светитељима обрисан, ипак нису избрисани сви помени. Задржано је њих 34, од тога највише у мају, чак осам. То значи да је спрам првобитног броја укинута 28 помена, тачније они су сасвим избрисани из месецослова. Свесни смо да због недостатка листа за месец август статистика није коначна, али према примењиваном моделу и броју помена руских светитеља број се није могао суштински променити. Сви задржани руски празници имају дописано *dispens.* што значи да су разрешени и да је на њих слободно радити. Изузетак су само два случаја када су помени сједињени са већ постојећим заповедним празником. Тако је празник Светог Михаила и Теодора муромског од 21. маја сједињен са поменом Светог цара Константина и Јелене⁶⁵⁵. Други пример везан је за 15. јун када се прославља митрополит московски Јона. Његов помен сједињен је са поменом кнеза Лазара, па се зато водио као заповедни празник⁶⁵⁶. Од неруских

⁶⁴⁷ *Молитвослов* (Венеција, 1761. година), БМС Р18 Ср II 30. 1, л. 371; *Месецослов* (Москва, 1765. година), БМС РТкСр I 95, л. 12. Ту се помен Светог Саве налази као први и једини помен тог дана; *Молитвослов* (Венеција, 1761. година, БМС Р18Ср II 60.1, л. 218б.

⁶⁴⁸ *Молитвослов* (Венеција, 1761. година), БМС Р18 Ср II 30. 1, л. 386.

⁶⁴⁹ *Месецослов* (Москва, 1765. година), БМС РТкСр I 95, л. 5б.

⁶⁵⁰ *Молитвослов* (Венеција, 1761. година), БМС Р18 Ср II 30. 1, л. 371; л. 218б.

⁶⁵¹ *Месецослов* (Москва, 1765. година), БМС РТкСр I 95, л. 12.

⁶⁵² *Молитвослов* (Венеција, 1761. година), БМС Р18 Ср II 30. 1, л. 372.

⁶⁵³ Миодраг Матицки, *Летопис српског народа, три века алманаха и календара* (Београд: Институт за књижевност и уметност; Нови Сад: Библиотека Матице српске, 1997), 53.

⁶⁵⁴ Тако је у дан кад се слави Свети Стефан Дечански из латинског текста избрисан Максим Христа ради јуродиви, московски чудотворац. Види: *Месецослов*, АСАНУК МПА, А, 1769/299, латински текст, л. 4.

⁶⁵⁵ *Исто*, л. 10.

⁶⁵⁶ *Исто*, л. 11.

празника укинут је помен Варлама и Јоасафа, 19. новембра, који се помиње у словенском тексту месецослова из 1769. године⁶⁵⁷.

Незаобилазну појединост у саборским актима чини и набрајање одобрених покретних заповедних празника, на крају календара (*Huc accedunt festa Mutabilia*)⁶⁵⁸. Као заповедни празници наводе се: Лазарева субота, Велики петак, сва три дана Пасхе, Вазнесење Христово, сва три дана Педесетнице, Рођење Христово, такође сва три дана⁶⁵⁹, као и Велики четвртак са свих шест четвртака до Вазнесења⁶⁶⁰. У овом набрајању специфичан је круг празника који почиње од Великог четвртка и траје 6 четвртака до Вазнесења (*Cena Domini una cum 6. diebus Iovis usque ad Ascensionem Christi feriarum solitis*). Овај круг заповедних четвртака није обележен у месецословима и нема своју литургијску основу. На њега се доцније критички осврће Јован Мушкатировић 1786. у свом познатом делу *Краткое размышление о праздници* и каже: „шта више, давно је било још у четвртном веку када је Августин живео и против оваквих викао, који су незнабожног Јова четвртком славили⁶⁶¹. Али ето невоље што многи међу нама и у ове дане празнују четвртке од Васкрса до Вазнесења. Зато и овај зли обичај треба одбацити да не би пали под већ поменуто осуду“⁶⁶². Рукописни синодални месецослов из 1769. садржи и списак заветних слава у провинцијама које су одређене као заповедни празници, тј. нерадни дани за оне које их празнују (*Horsum pertinent etiam festa Provincialia votiva quo ab omni morsus servile labore abstinendo feriantur*)⁶⁶³. Посматрано с позиција историје богослужења, овај сабор, поред диспензације празника, могао би имати и нека позитивна вредновања. Прво, својим месецословом афирмише помене српских светитеља према концепту штампаног Србљака Синесија Живановића и на тај начин директно уводи ову богослужбену књигу у литургијски живот цркве. Друго, сабор редукује помене свдећи их на прихватљив број светитељских служби у току дана чинећи прегледнијим организовање литургијске године⁶⁶⁴. Помени српских светитеља нису имали задатак да попуне празнине настале уклањањем руских празника, јер су они и раније пре одлука Синода 1769. године заузимали најистакнутија места у месецословима Карловачке митрополије.

После потврде владара, одлука о редукацији празника објављена је у *Регуламенту* 1771. године. У одлуци је истакнуто да је број празничних дана смањен договором саборско-синодског комесара, митрополита и епископа. Празничних дана било је превише, објашњено је у тексту, и редукација је учињена да би био повећан број радних дана и спречено ленствовање које произилази из нерада. Празнике који су укинута имају право да славе само насеља, храмови и породице који имају те свете као заштитнике, док други у те дане треба да обављају свакодневне послове. У посебном додатку *Регуламенту* означеним словом (Д) штампан је списак разрешених празника⁶⁶⁵. Регуламент заснован на одлукама сабора

⁶⁵⁷ О Варламу и Јоасафу опширније: Светлана С. Томин, Наташа М. Половина, „Варлам и Јоасаф у српској владарској идеологији средњег века“, у *Symbola władzy, władza symboli*, Magdaleny Diras, Barbary Suchon-Chmiel, Tomasz Kwok (Krakow 2014), 53–63.

⁶⁵⁸ Цео запис гласи: *Huc accedunt festa Mutabilia: Sabbathum S.Lazari, Cena Domini una cum 6. diebus Iovis usque ad Ascensionem Christi feriarum solitis, Paraskeve, Pascha per tres dies, Ascensio Christi, Pentecostes per tres dies, Nativitas Christi per tres dies. Месецослов, АСАНУК МПА, А 1769/299.*

⁶⁵⁹ Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и терезијанска реформа*, 17–18.

⁶⁶⁰ *Месецослов, АСАНУК МПА, А, 1769/299*, латински текст, л. 14.

⁶⁶¹ Овде се Мушкатировић првенствено обрушава на незнабожачко светковање *Dies Iovis* или, како га он назива, Јовишиног дана. Мушкатировић, *Краткое размышление о праздници*, 38.

⁶⁶² *Исто*, 40–43.

⁶⁶³ *Месецослов, АСАНУК МПА, А 1769/299*, латински текст, л. 14.

⁶⁶⁴ Пример за прекобројност помена је *Начало индикта*, 1. септембра. У тај дан се помиње чак 8 помена: помен Преподобног Симеона Столпника и његове мајке Марте, Сабор Пресвете Богородице у Месини, Светог мученика Аитала, Светих 40 мученика и Светог Амона ђакона, њиховог учитеља, Светих мученика Калиста, Евода и Ермогена и помен Исуса Навина. *Месецослов* (Москва, 1765. година), БМС РТКСр I 95, л. 1.

⁶⁶⁵ Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и терезијанска реформа*, 18–19.

штампан је 1771. године, иако на документу као датум издавања стоји 27. септембар 1770⁶⁶⁶. Штампани су само они одељци Регуламента који су одражавали повољне политичке резултате, а не и цео текст документа. У одељку XXVII дефинисане су одлуке о празновању празника⁶⁶⁷. Иако је неунијатском живљу допуштено коришћење старог календара, упркос томе *Регуламент* својим садржајем поново обнавља несугласице са почетка столећа и изричито заповеда: „У свим оним градовима и местима у којима поменути народ живи заједно са римокатолицима, имају да се заједно са римокатолицима славе четири следећа празника: Васкрсење Христово, Силазак Светог Духа на апостоле, Рођење Христово и празник Тела Христовог или Брашени четвртак. Од прва три поменута празника православни су дужни да славе само први дан. У те дане они су дужни ради избегавања саблазни да затварају своје дућане и да не обављају никакве велике работничке послове“⁶⁶⁸.

Коначна одлука Светог Синода крунисана је издавањем календара за 1771. годину. Месеослов је штампан под пуним насловом *Месеослов источног грчког православног исповедања у држави Цесарокраљевског Апостолског височанства у којој борави неунијатски славеносрпски и валахијски народ*⁶⁶⁹. Штампан је у штампарији у Бечу, у придворној илирској типографији код Јосифа Лоренца Курцбека. На самом почетку месеослова стављено је указање *: „Под овим знаком разрешени су празници у којима је слободно (безгрешно) радити“⁶⁷⁰. Таквих празника је у календару укупно 53. Највише их је разрешено у јулу, чак 13⁶⁷¹, потом следи мај са 8 разрешених помена⁶⁷². Најмање празника је разрешено у октобру, свега један⁶⁷³. Посебно је значајно да се сви помени српских светих који су на сабору 1769. потврђени налазе као заповедни празници и као једини помен који се тог дана празнује. То је јединствен случај у целокупној историји помена српских светих, те се стога 1771. година може с правом узети као најсветлија тачка у вредновању месеослова XVIII века.

3.3 Празник Сабора српских светитеља

У досадашњим сагледавањима резултата црквено-народног сабора из 1769. године важило је уверење да је овај сабор увео у календар нови празник под називом *Сабор српских просветитеља*, који се празновао 30. августа. „За потребе прослављања тог празника је две године касније митрополит Јован Георгијевић објавио *Стихиру Србима светитељима у Зборнику изабраних молитава*, у штампарији Јосифа Курцбека у Бечу“, наводи Грујић⁶⁷⁴. Ова теза, упућена са адресе ауторитативног истраживача, радо је навођена, те је постала *locus classicus* свих доцнијих вредновања ове теме⁶⁷⁵. Упркос томе, постоји јасна потреба да се ова претпоставка још једном сагледа у светлу непосредних историјских и теолошких околности.

Најпре треба проверити узрочно-последичну везу између карловачког сабора и настанка *Опште стихире српским светитељима*. Тачно је да је митрополит Јован

⁶⁶⁶ Швикер, *Политичка историја Срба у Угарској*, 211.

⁶⁶⁷ У пуном тексту питање празника је 72. параграф, а у штампаном изводу Регуламента тема заузима 27 и 28. параграф. *Исто*, 216.

⁶⁶⁸ *Регуламент* (1771), БМС Р18 Ср IV 12.1, 23–24; Руварац, *Како је постао данашњи заповедни број празника код Србаља*, 9–10.

⁶⁶⁹ Види: *Месеослов* (1771), БМС РПСр I 8/1771, 1.

⁶⁷⁰ *Исто*, 2.

⁶⁷¹ *Исто*, 23–23.

⁶⁷² *Исто*, 19–20

⁶⁷³ *Исто*, 5.

⁶⁷⁴ Радослав Грујић први уводи ову тезу. Види: Радослав Грујић, *Православна српска црква* (Београд:Издавачка књијарница Геце Кона, 1921), 96.

⁶⁷⁵ Види: Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 299; Тимотијевић, *Serbia sancta u Serbia sacra у бароком верско-политичком програму карловачке митрополије*, 396; Томин, *Владика Максим Бранковић*, 214; Симић, *За љубав отаџбине*, 76; Костић, *Деспот Георгије II Бранковић (1646–1711)*, 122.

Георгијевић штампао стихиру Србима светитељима 1771. године, али морамо напоменути да је она настала скоро деценију пре црквено-народног сабора 1769. године, тако да су мотиви њеног настанка везани за други догађај. Стихира је први пут штампана 1771. године као део молитвеника *Собрание избранных молитвъ, ко оупотребленіе пресчръпныхъ дѣхобнаго и мірскаго чина добръ въ видѣ дѣствіи слѣдующихъ за келійное бл(а)гоговѣйство*, под насловом *Стихира ѡбца С(в)ѣтѣлемъ Сербскимъ* као засебна химнографска јединица без икаквих назнака којој служби би могла припадати⁶⁷⁶. Стихира је штампана с циљем да подржи синодски прокламовани месецослов и да скрене пажњу на помене српским светитељима а не да инаугурише празник који се, треба нагласити, у том месецослову и не помиње. Ни месецослов који је био продукт рада Синода, настао непосредно после црквено-народног сабора – не наводи помен таквог празника ни међу непокретним ни међу покретним заповедним празницима. Садржаји рукописних месецослова XIV–XVIII века које смо прегледали такође немају ниједан тако или слично насловљен празник⁶⁷⁷.

Леонтије Павловић је у својој анализи ове теме настојао да појасни околности, наводећи да поменути сабор из 1769. године у својој одлуци наглашава да се установљава нови култ, аналогно већ постојећем празнику Свих светих. „Разлог за установу овог заједничког националног култа је нека врста замене за редуциране култове од Аустрије од 1769–1779. године“, сматра Павловић⁶⁷⁸. Аутор, нажалост, није навео тачну одлуку коју је имао у виду, као ни ближи извор који би могао потврдити његов исказ, тако да се стиче утисак да се пре ради о претпоставци него о аргументованом ставу. Будући да не можемо судити о садржају такве одлуке, осим уколико се не докаже да она постоји, морамо детаљније промотрити услове и процену о томе да ли је постојала потреба свештеног Синода за таквим поступком, будући да се црквено-народни сабор није на директан начин бавио садржајем месецослова. Уколико бисмо прихватили тезу да је одлука о установљењу овог празника замена за редуциране култове од стране Аустрије у дешавањима 1769–1779. године, уочили бисмо извесне недостатке овог става. Ако је Синод 1769. године донео одлуку о установљавању овог празника, у крајње повољним условима по помене српских светих, није било могуће том одлуком антиципирати и компензовати резултате будућих редуција које ни Синод није очекивао. Помени који су редуцирани 1769. године су апсолутном већином помени руских светих и није био угрожен ниједан помен српских светитеља. Засигурно није било задовољавајуће решење, уколико је неко и имао такав предлог, да се десетине укинутих руских празника замене једним празником *Сабора српских светитеља*.

У свом даљем појашњењу Павловић наводи теолошку аналогију празника Сабора српских светитеља са празником Свих светих. Празник Свих светих у Православној цркви почео је да се слави још крајем IV и почетком V века и има своју основу у заједничком празновању свих мученика⁶⁷⁹. О томе нам сведочи проповед Јована Златоустогу спомен свих

⁶⁷⁶ *Собрание избранных молитав* (1771), БМС Р18 Ср IV 2 .1, л. 51.

⁶⁷⁷ У Требнику манастира Кувездина, који садржи месецослов с краја XVII века, срели смо јединствен назив празника: *Въ тоиже(ѣ) д(ѣ)нь(ѣ) св(ѣ)т(ѣ)хъ(ѣ) сръб(ѣ)ск(ѣ)и(ѣ)* чији је датум прослављања 14. јануар. Међутим, то се не може узети као неки посебан индикатор, поготово не у оквиру ове теме. *Требник из Кувездина*, крај XVII века, МСПЦ Гр 16, л. 269.

⁶⁷⁸ Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 299.

⁶⁷⁹ Голубинский, *История канонизации святых*, 20. У западној Цркви се посебно овом темом у свом беседништву интересовао Бернардод Клервокса (1090–1153), и оставио нам је пет беседа на тему празника Сабора свих светитеља. Види: Anna Harrison, „Community Among the Saintly Dead, Bernard of Clairvaux Sermons for the Feast of All Saints“, у *Last Things, Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, ed. by Caroline Walker Bynum Paul Freedman (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), 191–204.

светих који су у свету пострадали⁶⁸⁰. Проповед нас обавештава о томе да је празник слављен у првој недељи по Педесетници као што је и данас случај⁶⁸¹. У проповедничким зборницима које је штампао митрополит Стратимировић крајем XVIII столећа налазимо и беседу на празник Сабора свих светитеља, под насловом *У недељу свих светих или ти на Петрове покладе*. По признању митрополита, што у предговору наводи, зборник је сачињен као компилација скраћених светотачких увида и био је намењен богослужбеној пракси и предвиђен да се чита у свим црквама, у селима, варошима и манастирима. Беседе су најпре биле штампане у Русији и ради Руса, али су сада устројене ради нас Срба и ту се и штампају, – истиче митрополит Стратимировић. У беседи на празник Свих светих каже се: „Зато је Црква празнични помен свих њих у овај дан установила, да би они који су сједињени добродјетелима били нераздељени и прослављањем. Зато сада и ми прослављамо свете старе праоце и ревносне пророке и славне апостоле и непобедиве мученике, часне подвижнике, благочестиве царе и трудољубиве пастире, и праведне судије, иверне ратнике, и одане управитеље домова, и добросавесне трговце и простосрдачне земљораднике и сваки праведни дух“⁶⁸². У другу пак недељу по Педесетници која је према данашњој богослужбеној пракси назначена као датум прослављања Сабора свих српских светитеља, у истом зборнику, стоји Беседа о предодређењу тј. о домостроју спасења, која не помиње нити акцентује ниједан светитељски чин⁶⁸³. Овај зборник проповеди организован је у посебном хеортолошком поретку који представља најистакнутије празнике годишњег литургијског прослављања, везане за недеље и празнике светих, али празник *Сабор српских светитеља* се не наводи. Иако овај празник у XVIII веку још увек није хеортолошки утврђен и посведочен, сама идеја празника сеже још у времена српске средњовековне државности.

Одлучујући кораци али и прве идејне основе ка стварању празника Сабора српских светихучињени су још за време краља Милутина. Култ свештене двојице, Светог Симеона и Светог Саве, који се обједињује у то време, представља полазну основу за формирање те идеје. Стога, Димитрије Богдановић сматра да је доба синтезе и нове, хагиографске и химнографске кодификације српских култова, у делу Теодосија и Данила II у коначници довело до конституисања Сабора српских светих⁶⁸⁴. Данило II у свом знаменитом делу *Животи краљева и архиепископа српских* у уводном наративу, описујући живот краља Уроша (1243–1276), каже: „Но ходите сада, вазљубљени, који волите празнике, а још више као ваистину побожни и достоимени христољупци, и насладите се данас, приклонивши уши ваше ка слушању божанствених списа, *јер ево настаде нам данас божанствена и свехвална успомена благочастивих и христољубивих царева који су засијали у отачаству своме, тј. у српској земљи*“⁶⁸⁵. Да ли је Данилово штиво намењено за већ постојећи празник Сабора српских светитеља или он својим казивањима утврђује помен а самим тим и даје историјску основу празника, није из поменутог цитата најјасније. Служба Сабору српских светих, ако је тада и постојала, најраније је могла настати у периоду завршне консолидације јерусалимског типика. Јерусалимски типик пре друге исихастичке редакције, још увек је истрајавао у давању предности богослужбеној тематици недељног циклуса, док је помен светима, ма

⁶⁸⁰ Опширније: St. John Chrysostom, *The Cult of the Saints: Select Homilies and Letters*, introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil (New York Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 2006), 217–226.

⁶⁸¹ Опширније: А. А. Лукашевич, „Всех святых неделя“, у *Православная энциклопедия*, 9, 706–707. <http://www.pravenc.ru/text/155560.html>, приступио 16.9. 2019. Доцније је нови канон и службу Свим светима написао патријарх Филотеј Кокинос, у XIV столећу. Види: Mihail Mitrea, *A Late-Byzantine Hagiographer: Philotheos Kokkinos and His Vitae of Contemporary Saints* (PhD in Classics, The University of Edinburgh, 2017), 96.

⁶⁸² *Собрание разних недељних и празничних правоучитељних поучени* (1793), БМС Р18Ср IV 20. 1, други део зборника, л. 1.

⁶⁸³ Види: *Исто*, л. 46–7а.

⁶⁸⁴ Поповић, *Свод српских светих у доба краља Милутина, култови архијереја и пустиножителиа*, 81.

⁶⁸⁵ Данило II, *Животи краљева и архиепископа српских*, превод Лазара Мирковића (Београд, СКЗ 1935), 6.

колико он био значајан, чак и за локалну заједницу заузимао тек друго место⁶⁸⁶. О томе нам сведочи и типик архиепископа Никодима⁶⁸⁷. Први и за сада једини познати рукописни текст службе Сабору српских светих потиче из Србљака Антонија Грабовачког из 1759. године, и носи наслов *Служба вѣкъ (кѣ) чымъ сѣрбскимъ*⁶⁸⁸.

Excursus: Србљак Антонија Грабовачког, АСПЕБ Гр 28

Србљак Антонија Грабовачког засигурно представља један од најзначајнијих рукописних извора за изучавање помена светих Срба. Према досадашњим научним резултатима рукопис се датира 1759. годином. Пажљиво изучавајући садржај рукописа уочили смо извесне противречности које су врло брзо довеле у питање назначену годину настанка овог драгоценог манускрипта. Поуздано и јасно датовање настанка *Србљака јеромонаха Антонија* дало би кључне одговоре на бројна питања, а најпре на питање када је сачињена служба празнику *Сабора српских светих*. Досадашње датовање зборника учињено је према једном сегменту рукописа, док није узимана у обзир целина као ни комплексност његовог садржаја. Тачније, датовање је учињено према преписаном *Раковачком поменику* који чини део рукописа, а не према индикаторима који дају службе светима, иако оне чине апсолутну већину текстова у Србљаку. Управо због оваквог приступа настала је забуна и превид у датовању рукописа. Када погледамо име аутора као и различите чинове под којима се потписао, као монах Антоније или пак као јерођакон Антоније, и узмемо у обзир биографију аутора, видимо да службе Антонијевог србљака нису настале истовремено него поступно и да је преписивач Антонијевих аутографа све текстове објединио у зборник који је доцније, током времена, допуњаван. Посебно је збуњујуће што се зборник према воденом жигу на хартији и једном датуму у рукопису смешта у средину XVIII века, а приписује се аутору који је живео средином и у другој половини XIX века.

Датовање рукописа према садашњем археографском опису изведено је на следећи начин: „Из записа на л. 90б који је исписан савременим курзивом сазнајемо да је службе српским светима саставио монах Антоније. Почео је да их пише као млад раковачки монах, а затим наставио као јерођакон и јеромонах у манастиру Шишатовцу и Сентандреји и, најзад, као игуман манастира Грабовац. У препису писар стално наглашава Антонијево ауторство, па се може претпоставити да је препис настао још за његовог живота. Како диптих има годину почетка преписивања (1759), то ова претпоставка стоји на чврстим основама. Водени знаци се крећу око тих година (1751–1762), па се датирање може уже свести, на годину 1759, јер рукопис није велики и могао се преписати током те године“⁶⁸⁹. Посебан проблем у датовању рукописа представља чињеница да је текст служби писан млађим типографским писмом, док су поједини записи писани делимично курзивом, а делимично и брзописом. Типографски тип писма имитира форме штампаних слова и не може нам ништа опширније рећи о датовању рукописа. Текст писан типографским писмом увек има обележено велико почетно слово, исписано црвеним мастилом. Доследност у оваквој реализацији сведочи да је у питању једна идеја или један писар и такав текст чини првобитни садржај рукописа. Писац текста курзива није користио црвено мастило чак ни када је уписивао неке химнографске интерполације имитирајући уставно писмо⁶⁹⁰. Те интерполације текста, уписане курзивом,

⁶⁸⁶ Ненад С. Милошевић, *Поклоњење ономе што знамо* (Београд: Центар за литургичке студије Mons Naemus, Врњци: Интерклима графика), 149.

⁶⁸⁷ Када се говори о опширнијим богослужбеним указањима, она се завршавају празником *Свих светих*, док у понедељак по том празнику почиње пост Светих и свехвалних апостола – наводи Типик. *Типик архиепископа Никодима*, српскословенски текст разрешио Лазар Мирковић, књига друга (Београд: Чигоја штампа, 2007), л. 1676.

⁶⁸⁸ *Србљак Антонија Грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 52.

⁶⁸⁹ Надежда Р. Синдик и др., *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји*, 56.

⁶⁹⁰ Таквих примера у *Зборнику* је приличан број. Видети: *Србљак Антонија Грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 20б; л. 31б; л. 51б; л. 64б; л. 90.

налазе се ван општег контекста служби и осим што се разликују рукописно, разликују се и по садржају. То су најчешће појединачне химнографске јединице, тропари и кондаци у част светих, без текста службе и без икаквих богослужбених назначења⁶⁹¹. Ако поделимо рукопис према типу писма, садржај Србљака можемо поделити на два дела:

1.) Типографски текст, са употребом црвеног мастила: јектенија за усопше (л. 1); служба Светог мученика Михајла Црногорца, 23. маја (л. 2–9б); Поменик манастира Раковца (л. 10б–20а); Служба преподобном Јоаникију Дјевичком (л. 21а–31б)⁶⁹²; Служба светих отаца наших, све Србије просветитеља и учитеља светитеља Саве, Арсенија и Маскима, 4. новембар (л. 32а–51б); Служба свим Српским светима (л. 52а–64а); Служба Светом краљу Драгутину, 18. марта (л. 65а–73б); Служба преноса моштију Светог Стефана Штиљановића, 17. август (л. 74а–89б).

2.) Подражавани типографски текст без црвеног мастила, курзив и брзопис: На Васкрс уместо херувике и стихира (л. 1б); тропар и кондак Светом Симеону и Сави (л. 10а); тропар Светом Петру Цетињском (л. 20б); кондак Преносу моштију деспота Стефана Бранковића (л. 31б); кондак и тропар Преносу моштију деспота Стефана Бранковића (л. 51б); тропар и кондак Светом Петру Цетињском (л. 64б); тропар и кондак Кирилу и Методију (л. 90а). Евидентно је да унутар ове текстуалне скупине има дупликација садржаја, што не примећујемо у делу с текстовима исписаним типографским писмом.

Ако упоредимо ове две целине, видимо да први део текстова чине Раковачки поменик и службе светима. То су јасно дефинисане целине са почетком и крајем. Други део текстова чине касније интерполације на празним странама између заокружених текстуалних целина. Стога сматрамо да је аутор првог дела текстова јеромонах Антоније, док друга скупина текстова, тропара и кондака, јесте доцнија интерполација настала накнадним попуњавањем зборника. Антонијев зборник нема званични наслов који би претходио преписаном тексту. На доњој маргини рукописа, очигледно касније, курзивом је дописано: *Сїя книга глголемя пракило нѣкихъ свѣтѣхъ Сервскїхъ ко ѡбщѣмъ миней не имѣцим*⁶⁹³. Видимо да текстови служби нису истовремено настајали, те стога не могу имати ни јединствену годину датовања, или бар не ону према препису Раковачког поменика. Можемо пре говорити о години организованог састављања и обједињавања служби у овај србљак.

Једнако је несигурно и датовање рукописа засновано на позивању на л. 15, као што је до сада чињено. Наиме, на овом месту се међу поменима упокојених помиње име јеромонаха Антонија уписано у Диптих манастира Раковца. Име јеромонаха Антонија налази се међу именима упокојених чији се помен врши на богослужењу у уторак, ујутру и увече. У поменик је за тај дан уписан помен 21 јеромонаха. Почетно слово њихових имена исписано је црвеним мастилом, уједначеним типографским писмом. На 22. месту списка записано је: *Јеромонаха Антонија, игумана М. Грабовца*. Рукопис је упадљиво другачији, покушава да имитира типографски текст, без употребе црвеног мастила. Оваква слика наводи на закључак да је име уписано касније, засигурно по Антонијевом упокојењу, јер се ради о диптиху за усопше. Природно је да диптих буде допуњаван, али је овде очигледно у питању различит рукопис, који потиче од другог преписивача. Датум, тачније 1759. година, говори о времену настанка Раковачког диптиха, али с обзиром на то да је име јеромонаха Антонија очигледно доцнија интерполација, наведени критеријум не може претендовати на апсолутни ауторитет. Прота Матеја Матејић, приређујући за штампу текст служби Антонијевог србљака изразио је

⁶⁹¹ Као пример видети: *Србљак Антонија Грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 20б и л. 90.

⁶⁹² Антоније је написао потпуно оригиналну службу Јоаникију Девичком. Види: Ирена Шпадијер, „Богослужбени списи посвећени Јоаникију Девичком“, у *Византијски свет на Балкану*, Бојана Крсмановић, Љубомир Максимовић, Радивој Радић, књ. II, посебна издања 42/2 (Београд: Византолошки институт САНУ, 2012), 598.

⁶⁹³ *Србљак Антонија Грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 21а–22а.

уверење да је рукопис сачињен као допуна Србљаку⁶⁹⁴. Иако није тачно прецизирано да ли су у питању *Правила молебнаја* из 1761. године или *Србљак* митрополита Михаила из 1861. године (јер су оба решења хронолошки могућа), сматрамо да се допуна односила на Римничко издање из 1761. године. Поменуте службе које је Антоније унео и јесу биле неопходна допуна овом издању.

Као аутор текстова овог додатног србљака помиње се Антоније Марковић, монах⁶⁹⁵. Његово име поменуто је више пута унутар зборника. Најчешће у натписима над стихирама: *Антоніеко*⁶⁹⁶, *Антѡніеко*⁶⁹⁷, *Твореніе Антоніа монаха*⁶⁹⁸. Напошетку, на крају рукописа, на листу 90б, исписан је савременим курзивом кратак животопис грабовачког игумана: „Пострижник у Срему, смирили Антоније монах раковачки у време свог младалачког доба овим се занимао, што је наставио и као јеромонах у Шишатовцу и у Сентандреји, послужитељ овог (послужител сый⁶⁹⁹) архијерејског дома игуман у манастиру Грабовцу, из љубави према српским светитељима, сачинио им је Службе ради своје душевне радости. Молим Вас благочестиви читаоци ако нађете нешто што је смислом непријатно или можда православља у противно, исправите то а не осудите овог у свему православног и истински благочестивог писца, јер уистину није намерно написано. Ако и буде нечега, то је ради недовољног знања. Ради тога, молим Вас Бога ради, исправите, тако Вам Господ био милостив. Амин“. Запис није сачинио јеромонах Антоније него писар који је преписивао његове службе у овај зборник, о чему нам сведочи и рукопис аутора и начин на који је запис сачињен. Матеја Матејић је приметио да је овај запис писан једним делом у трећем, а другим делом у првом лицу једнине⁷⁰⁰. Када још једном погледамо текст, видимо да је цео запис исписан у трећем лицу и да представља накнадно уписану краћу биографију јеромонаха Антонија.

Поменути биографски подаци су, несумњиво, тачни, јер су преузети из Антонијеве бележнице која је остала сачувана. Ова бележница у свом садржају обухвата одређене биографске податке комбиноване са извештајима о оновременим збивањима. Унутар бележнице налази се дневник који нам нуди драгоцене биографске податке. Дневник почиње извештајем од 29. октобра 1827. године, а завршава се 1865. годином. На основу текста дневника сазнајемо да је мирско име јеромонаха Антонија било је Аврам. Мајка му се звала Теофанија, а отац Михаило. Крштен је у Горњем Ковиљу у Бачкој. Његов отац Михајло довео га је 5. маја 1843. године у манастир Раковац, где је седам година боравио као искушеник. У месецу мају, 21. дана 1850. године, на празник Светих и благочестивих царева Константина и Јелене, у недељу посвећену Самарјанину, обучен је у монашку схиму и пострижен руком раковачког игумана Иринеја, добивши монашко име Антоније. Истог лета, 16. септембра рукоположен је у чин ђакон у Саборној цркви у Сремским Карловцима од стране епископа карлштатског Евгенија Јовановића. Из места свог подстрига, манастира Раковца, премештен је у манастир Шишатовцац 26. фебруара 1852. године. Ту је током целе те године био ђакон, да би 31. маја 1853. године био рукоположен за свештеника од стране

⁶⁹⁴ Mateja Matejić, *Dopuna Srbljaku Antonija Markovića (oko 1810–posle 1886)* (Columbus, Ohio: Resource Center for Medieval Slavic Studies, 1995), 7. Матеја Матејић је први научној јавности представио целокупан садржај Антонијевог дела. Поред похвала које рад несумњиво завређује, примећујемо да приказ текстуалних целина није раздвојен пагинацијом, те се за свако прецизно навођење неке химнографске јединице ипак мора користити изворни текст рукописа.

⁶⁹⁵ *Србљак Антонија Грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 1.

⁶⁹⁶ *Исто*, л. 23а; л. 23б; л. 24а; л. 24б; л. 25а; л. 32а; л. 32б; л. 35а; л. 39а; л. 56 а; л. 68а.

⁶⁹⁷ *Исто*, л. 26а; л. 74б; л. 76а; л. 76б; л. 79а; л. 79 б; л. 80а; л. 81а.

⁶⁹⁸ *Исто*, л. 3а; л. 3б; л. 9б; л. 22б; л. 27б; л. 51а; л. 53б; л. 57а; л. 59а; л. 63а.

⁶⁹⁹ Изнад речи *послужител* дописано је дрвеном оловком, очигледно накнадно, економ. *Исто*, л. 90. Глагол сый, могао би се превести као *налази се* (находящийся, обретающийся), па би се посредно могло закључити да је запис о јеромонаху Антонију исписан курзивом унутар Србљака, сачинио неки од писара епископског двора у Сентандреји.

⁷⁰⁰ Matejić, *Dopuna Srbljaku Antonija Markovića (oko 1810–posle 1886)*, 2.

Прокопија Ивачковића, епископа арадског (1853–1873). По писменом налогу 7. августа 1855. године бива послат из манастира Шишатовца у Сентандреју код епископа Арсенија Стојковића, за придворног капелана и епитропа. Шишатовец је напустио 7. августа, да би се 1. септембра обрео у Сентандреји⁷⁰¹. Толико јеромонах Антоније бележи сам о себи. Остатак бележнице испуњен је описима оновремених збивања, закључно са 1865. годином. Та година не може се узети као година упокојења јеромонаха Антонија, јер се после Сентандреје Антонијев животни пут наставља у манастиру Грабовац, о чему нам сведочи и летопис овог манастира.

У рукопису *Летопис манастира Грабовца* (АСПЕБ Гр 52)⁷⁰², на страницама 102–107, налази се документ о постављењу Јулијана Чокора за игумана манастира Грабовца. Документат је датиран под 13. децембром 1865. године. На крају документа налазе се потписи више особа, међу којима је и Антоније Марковић, јеромонах и епископски капелан и сосједник конзисторијални. У истом рукопису, на страницама 106–107, налази се извештај о смрти игумана Јулијана Чокора и назначење о постављењу Антонија Марковића за администратора манастира Грабовац. На страницама 126–127 тог рукописа, у запису од 8. августа 1886. помиње се Антоније Марковић као игуман манастира Грабовца⁷⁰³. Он је постао игуман већ знатно раније, 1872. године⁷⁰⁴. Владимир Красић, описујући манастир Грабовац 1881. године, помиње игумана Антонија: „који се и данас брине очински око унапређења манастира“⁷⁰⁵. Ако пак погледамо списак игумана манастира Грабовца, да бисмо и према тој аналогiji покушали да одредимо датум настанка рукописа, врло лако ћемо довести у питање постојећу процену о досадашњем датовању рукописа који се везује за игумана Антонија Марковића. Од 1753–1761. године, када се наводи и време настанка рукописа, игуман манастира био је Михајло, док се Антоније Марковић као игуман помиње тек у другој половини XIX века. Антоније је постао игуман по смрти игумана Јулијана Чокора⁷⁰⁶, 1872. године, и ту службу је вршио све до свог упокојења у рано пролеће 1892. године⁷⁰⁷. На основу биографских података видимо да име јеромонаха Антонија Марковића не можемо везати за 1759. годину, те стога сматрамо да треба размислити о новом датовању рукописа везујући се сада за XIX век.

Што се тиче избора служби које је јеромонах Антоније сачинио, много тога може се објаснити на основу његовог животног пута. Служба Светом мученику Михаилу Црнорисцу, Раковачки диптих, Служба Светом Јоаникију Девичком и Служба трима српским просветитељима – Сави, Арсенију и Максиму – настале су док је Антоније био раковачки јерођакон⁷⁰⁸. То је, сматрамо, задовољавајуће објашњење зашто је преписао баш Раковачки диптих и сачинио Службу Јоаникију Девичком, која је недостајала у садржају њему засигурно познатог Раковачког србљака, будући да је синаксар Јоаникијеве службе већ био уписан у рукопис заједно са синаксаром Службе цару Урошу. Службу свим српским светима записао је већ као монах, тачније јеромонах Шишатовачки⁷⁰⁹. У Шишатовцу је преписао Службу краљу Драгутину и, под утицајем култа Светог Стефана Штиљановића, сачинио је Службу Преносу његових моштију. Ту службу је касније, у Грабовцу, преправио и

⁷⁰¹ Антонијева бележница (1827–1866), АСПЕБ Гр 45, л. 3–46.

⁷⁰² Археографски опис рукописа видети: Надежда Р. Синдик и др., *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји*, 84–87.

⁷⁰³ Матејић, *Dopuna Srbljaku Antonija Markovića (oko 1810–posle 1886)*, 2.

⁷⁰⁴ Стеван Чампраг, „Манастир Грабовац у Мађарској“, *ЗМСДН* 17 (1957): 132.

⁷⁰⁵ Владимир Красић, „Манастир Грабовац“, *ЛМС* 128 (1881): 95.

⁷⁰⁶ Јулијан Чокор је познат по томе што је радио на приређивању Месеџослова. Он је приредио *Месеџослов свих светих које Источне православне цркве прослављају, са назначењем Господњих и Богородичиних празника* за 1860. и 1861. годину. Месеџослови су штампани у време када је Јулијан Чокор био управник типографије у Сремским Карловцима.

⁷⁰⁷ Чампраг, *Манастир Грабовац у Мађарској*, 134.

⁷⁰⁸ О томе сведочи и запис изнад стихира, види: *Србљак Антонија Грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 33а.

⁷⁰⁹ Исто, л. 52а.

допунио⁷¹⁰. Важно је приметити да су неке службе његов ауторски рад, док су у појединим службама видљиве само неке химнографске интерполације које је он потписао као своје. Тако је служба Светом мученику Михаилу Црнорисцу рађена према обрасцу Службе преподобним мученицима, док је канон службе Антонијево дело⁷¹¹, као и неке од стихира⁷¹². У Служби Јоаникију Девичком апсолутна већина материјала на вечерњем богослужењу је Антонијево дело, као и канон на јутрењу и Хвалитне стихире. Заједничка служба трима српским просветитељима – Сави, Арсенију и Максиму је његово ауторско дело, као и Служба свим српским светитељима. Служба свим српским светима инспирисана је *Стихиром* Јована Георгијевића, која је напослетку дословно преписана као *Слава* на Хвалитним стихирама исте службе⁷¹³. Најмање ауторских интервенција учињено је у Служби Светом краљу Стефану Драгутину. Ту је Антоније само уписао своје стиховне стихире и свој канон светоме⁷¹⁴.

Прича о Србљаку XVIII века започета је у манастиру Раковац. Започео ју је раковачки игуман Максим, потом је прво штампано издање приредио раковачки пострижник Синесије Живановић, епископ арадски, док је текстуалну целину тога издања заокружио бивши раковачки јерођакон, Антоније Марковић, у XIX веку, сачинивши својеврстан *Дополнителни србљак*.

* * *

Но, вратимо се на тему празника Сабора српских светих. Питање потенцијалног предлошка за *Службу свим српским светима* коју је сачинио грабовачки монах Антоније тешко је одгонетнути. До тада је већ постојала написана *Служба свим руским светима*. Њу је записао монах Јефимије из Суздаљско-Спасовог манастира још у XVI веку. Насупрот ономе што бисмо очекивали, Служба је у XVIII веку међу Русима била потпуно изван употребе и користили су је само старообредници. Они су је штампали два пута у току осамнаестог столећа: први пут у првој половини века у Кракову, а други пут у Гродну 1786. године⁷¹⁵. Колико је садржај ове службе могао бити познат монаху Антонију – остаје отворено питање. Једино указање које би могло повезати службу за празник *Сабора српских светих* са неким ранијом предлошком јесте указање за читање паримеја на Великој вечерњи, где у рубрици стоји да се читају паримеји са *Недеље свих светих*, тачније, стоји да се прво чита прокимен дана, па следе три паримеја написана у *Недељу свих светих*, прву недељу по празнику Силаска Светог Духа⁷¹⁶.

Пре него што пређемо на анализу Антонијеве службе *Служба свим српским светима*, морамо је јасно разликовати од службе коју је сачинио и штампао митрополит Михаило Јовановић у свом *Србљаку* 1861. године, под насловом *Собор свих српских просветителей и оучителей*. Служба која се приписује митрополиту Михаилу Јовановићу

⁷¹⁰ О времену писања служби опширније: Никола Лукић, „Србљак Антонија Грабовачког (АСПЕБ Гр 28): прилог новом датирању рукописа“ у *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије*, Црква и политика: сусрет, сукоб и дијалог идентитета – духовни и теолошки оквири и тумачења, ур. Владимир Вукашиновић и Никола Лукић (Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност ПБФ УБ 2021), 234–235.

⁷¹¹ *Србљак Антонија Грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 56–86.

⁷¹² *Исто*, л. 26; л. 3а–3б; л. 96

⁷¹³ *Исто*, л. 63б–64а.

⁷¹⁴ *Исто*, л. 70а–72б.

⁷¹⁵ И. Спасский, „Первая служба всем русским святым и ее автор“, *Журнал Московской Патриархии* 8 (1949): 50–55; Служба *Сабору Московских светитеља* настала је скоро цео век касније, 1620. године. Писац њеног канона је Симеон Шаховски. Види: Сергей Юрьевич Темчин, „Функциональный сдвиг в церковнославянской гимнографии: служба Собору св. сербских просветителей и учителей (30. августа) в составе Сербляка (1861, 1986)“, *Slavistica Vlnensis* 63 (2018): 16.

⁷¹⁶ *Србљак Антонија грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 54б.

може се сматрати оригиналном на нивоу идеје да се таква служба уведе, али не може се третирати као самостална ауторска целина. Она представља значајан споменик руско-српских односа у области црквене литературе и химнографије последње трећине XVIII и прве половине XIX века. Осим три тропара која се могу сматрати ауторским делима митрополита Михаила, остали делови ове службе лако се идентификују као преузети и модификовани састави из других празничних последовања. Истраживањем химнографских извора уочено је да *Служба српским просветитељима и учитељима* митрополита Михаила има солидну културну предисторију и очигледну химнографску везу са службом *Сабору московских светитеља* (5. октобра), а кроз њу и везу са службом Преподобном Атанасију Атонском (5. јул) као и са службом Никити Новгородскоме (31. јануара). У мањој мери препознају се преузети и модификовани текстови из служби Василију Великом, Григорију Богослову, Јовану Златоустом, као и служби Макарију Египатском и Преподобним оцима атонским, друге недеље по Педесетници⁷¹⁷.

Првобитна сличност у насловима Антонијеве службе и службе митрополита Михаила може упућивати на истоветност богослужбених текстова, али то овде није случај. Служба јеромонаха Антонија наводи српске свете и из реда владара и из реда подвижника, док служба митрополита Михаила помиње само Свете архиепископе и патријархе, док владаре и подвижнике не. Антонијева служба помиње укупно 36 имена светих⁷¹⁸, док служба митрополита Михаила помиње 16 имена српских светитеља, архиепископа и патријараха. Антонијева *Служба свим српским светима* нема у свом тексту назначен дан када се врши, док је *Служба светим српским просветитељима и учитељима* назначена за 30. август. Грујић је, услед привидних сличности, тврдио да је управо овај празник под датумом 30. август, установљен на црквено-народном сабору 1769. године под називом *Сабор српских светитеља*⁷¹⁹. Целокупна забуна настала је управо зато што је проблем празника XVIII века изучаван на доступном материјалу из XIX века, који је поприлично независан од првобитне проблематике.

Према садашњем стању, Служба Антонија Грабовачког по свом месецословном поретку назначена је да се служи друге недеље по Педесетници, када се слави *Помен свих светих који су у српској земљи просијали*, као што је забележено у последњем издању Србљака⁷²⁰. Идеја да се одреди баш тај датум као дан прослављања Сабора националних светих потиче из непосредне прошлости, са самих почетака XX века. Најпре је на помесном сабору Руске Цркве 1917–1918. године одлучено да се тада прославља помен *Свих светих који су просијали у земљи Руској*. Тачније, на седници од 7/20. августа 1918. године представљен је извештај професора Бориса Турајева о прослављању помена Свих светих, нових руских чудотвораца. Предлог је садржао кратку историју службе за нове руске чудотворце, сличне примере таквих служби и предлог о рестаурацији и прослављању њиховог помена после прослављања недеље Сабора свих светих. Пошто је саслушан предлог, Сабор је одлучио да поново установи празник *Сабора свих руских светих* у првој недељи Петровског поста тј. у другој недељи по Педесетници⁷²¹. По овој аналогiji, у другој половини XX столећа одређен је исти датум и у нашој помесној Цркви. О томе нам сведочи предлог упућен председнику синодалне комисије за издавање Србљака, епископу Хризостому браничевском, 2/15. маја 1976. године, од стране тадашњег јеромонаха Атанасија Јевтића. Последња, 4. тачка, поводом теме Именика Срба светитеља гласи: „Предлажемо да се, по угледу на Свету Гору и Руску цркву – установи у Српској цркви у недељу прву после Недеље свих светих празник Свих светих на српској /или нашој/ земљи

⁷¹⁷ Темчин, *Функциональный сдвиг в церковнославянской гимнографии*, 17.

⁷¹⁸ Види: *Слава на литијским стихирама*, у *Србљак Антонија грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 55а–56а.

⁷¹⁹ Грујић, *Православна српска црква*, 96.

⁷²⁰ Види: *Србљак*, II (Дабар: 2018), 274.

⁷²¹ Victoria Legkikh, „The Service to All New Russian Saints: Performance through Associations“, *Journal of the International Society for Orthodox Church Music* 4/2 (2020): 211–212.

просијавших – које у недељу по Недељи свих светих прослављају све свете на својој територији просијавше. Ту би се славили сви светитељи који су, од светих апостола до најновијих Светих новомученика и Божијих угодника, знаних и незнаних били пореклом са наше земље, или живели и подвизавали се на њој, или страдали на њој, и тако ту земљу осветили својом крвљу и подвизима. Ми смо дошли у њихов дом а српски је свети обичај да када неко дође у туђу кућу и настани се да у њој живи, да слави и светитеља, или светитеље те куће. Ми смо ушли у духовно наслеђе њихово по речи Господњој (ср. Јн 4, 36–38). Зато у прилог достављам списак имена тих светитеља на нашој земљи просијавших, колико ми је до сада било могуће да сакупим. Њиме желим да потврдим оправданост једног оваквог предлога, односно једног општег празновања. На овај начин би се установио један општи празник за све Србе светитеље и све српске светитеље, односно светитеље српске земље, без обзира на њихову националност. Срби пак светитељи славили би се сваки посебно у свој дан а посебно пак сви Срби мученици и новомученици славили би се на Видовдан 15. јуна, а сви Срби светитељи, архијереји, просветитељи последње недеље августа тј. око 30. августа, како је то до сада већ и одређено и слављено⁷²².

Служба Сабору свих српских светих јеромонаха Антонија конципирана је као агрипнија. Структурално се састоји од четири елемента: Мале вечерње, Малог повечерја, Велике вечерње, Јутрења и Свете литургије. Мало вечерње⁷²³ садржи четири стихире од којих прва открива и мотив настанка службе: „Господе ти си од рода српскога од оних који су теби угодили нама дао образац добродетељи, да следимо њиховим стопама...“⁷²⁴. Посебно је текстописац обратио пажњу, током целе службе, на прослављање Светог Симеона, поредећи његову лозу са лозом Јесејевом (трећа стихира Мале вечерње). На петохлебници се не поје тропар са Мале вечерње, као што је обичај, него посебан тропар у част Светог Симеона два пута и једанпут тропар *Богородице Дјеве*. Стихира која се пева на празничном Јутрењу на *Помилуј мја Боже*, по читању Јеванђеља, поново прославља Светог Симеона као почетак вере и стуб благочешћа⁷²⁵. Тропар на крају Мале вечерње *Јако звезди нелестнија* набраја свете које тог дана прослављамо. То су православни архијереји, благочестиви цареви и христољубиви краљеви, благоверни велики кнежеви, преславни деспоти, царице и краљице, кнегиње и деспотице са осталим светитељима⁷²⁶. Сва ова имена биће систематично распоређена и кроз песме канона на Јутрењу. Посебно место заузима *Стихира српским светитељима* која се налази на месту *Славе* на хвалитним стихирама⁷²⁷. То је иста она стихира коју је сачинио митрополит Јован Георгијевић.

Поред личног ауторства јеромонах Антоније је и преузимао неке елементе, о чему и сам назначавача. Тако за последњу стиховну стихиру наводи да је *твореније Теодосија јеромонаха манастира Хиландара*⁷²⁸. На хвалитним стихирама јеромонах Антоније истиче своје ауторство, али изнад Стихире српским светитељима не истиче да је *твореније Јованово* тј. дело Јована Георгијевића, као што је то чињено приликом првобитних издања стихире. Напослетку, након анализе текста Службе, можемо закључити да је за основ овог Антонијевог дела послужила Служба Светом Симеону Мироточивом чије се химнографске целине активно интегришу у Службу, уз преузете елементе из Службе Светом Сави, са

⁷²² Писмо је настало као лична молба на основу Акта Светог архијерејског Синода бр. 1954. од 14. априла 1976. године. Синодски акт коришћен је из личне архиве проте Мирка Павловића, члана комисије за издавање Србљака.

⁷²³ Служба Мале вечерње *Сабора свих српских просветитеља и учитеља* у Србљаку митрополита Михаила Јовановића је у потпуности различита од Антонијеве службе. Види: *Србљак митрополита Михаила* (1861. година), БМС Р19Ср IV 32.1, 161–162.

⁷²⁴ *Србљак Антонија Грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 52а.

⁷²⁵ *Исто*, л. 57–59.

⁷²⁶ *Исто*, л. 53.

⁷²⁷ *Исто*, л. 63б–64а.

⁷²⁸ *Исто*, л. 56б.

чињенично већинским делом оригиналних химнографских састава њега самога, јеромонаха Антонија, игумана манастира Грабовца. Текст Службе укључио је и популарне оновремене елементе химнографије везане за српске свете, тј. *Стихиру Србима светитељима* Јована Георгијевића. Прва штампана служба у част овог празника налази се у издању Србљака Митрополије дабробосанске из 2018. године. Очигледно је да је за савремену службу коришћен предлогак Антонијеве рукописне службе из 1759. године, иако се у штампаном тексту из 2018. године Антоније као аутор не помиње. У овом издању *Службе Сабору српских светих* извршене су одређене редакторске интервенције у односу на рукописни предлогак. Сва разликовања између рукописног предлошка Антонијеве службе и штампаног издања из 2018. године, углавном потичу од чињенице да је *Служба Сабору свих српских светих* у дабарском Србљаку комбинована са васкршњом службом. То је довело до тога да су се неки делови из рукописне службе јеромонаха Антонија морали бити изостављени у корист текстова из Октоиха. Наслов Антонијеве службе према рукописном предлошку гласи: *Служба всјем свјатим сербским*, док штампано издање службе има наслов: *Памјат всјех свјатих иже в земљах сербских просијавиших*⁷²⁹.

Разлика у наслову је незнатна, али је ипак приметна. Следећа разлика тиче се савршавања Повечерја. Рукописни текст грабовачког јеромонаха на крају Мале вечерње јасно заповеда у рубрици да следи Повечерје, указујући посредно на Свеноћно бденије које ће уследити, док штампани текст то указује изоставља. Све стихире Велике вечерње, свих шест, преузете су из Антонијевог рукописа, док се у штампаном издању број стихира умножава⁷³⁰. Највећа разноликост у службама саборног прослављања српских светих налази се у избору богослужбених читања, у паримејима. У служби Антонија Грабовачког стоји: *три читања писана у недељу свих светих по силаску Светога Духа*. У издањима служби из 1861. и 2018. године избор текста и ред читања је другачији⁷³¹. Уочљива разлика између Антонијевог рукописног предлошка и савременог издања службе налази се и у распореду тропара при благосиљању хлебова на Великој вечерњи. Антоније уводи други тропар у службу, у част Светог Симеона, *благочестивог корена из кога је израсла благословена лоза*⁷³² с назнаком да се пева два пута, док се тропар *Богородице Дјево* пева једном. Издање Србљака из 2018. године налаже да се пева два пута *Богородице Дјево*, потом тропар празника са Мале вечерње. После сједални на Јутрењу, Антонијев Србљак рубриком назначавача почетак полијелеја, наводећи изабрани псалом и текст *Величанија* које се пева⁷³³, док у штампаном

⁷²⁹ Види: Србљак (Дабар: 2018), II, 274. Оваква интерполација у наслову може бити указује на непосредан идејни предлогак, а то је *Служба всем святым, в земле Российской просиявшим*. Види: Кустовский Евгений, *Служба всем святым, в земле Российской просиявшим* (Москва: Живоносный Источник, 2016), 3.

⁷³⁰ Антонијева Велика вечерња укључује осам стихира на *Господи возвах*, док дабарско издање додаје и васкршње стихире, те се број стихира повећава на десет. Стихира на *Славу* шестог гласа на *Господи возвах*, по правилу заповеда и Богородичан истог гласа, васкрсни. Антонијев Србљак то правилно и констатује (л. 546) док се у штампаном издању заповеда да Богородичан буде првог гласа. Види: Србљак (Дабар: 2018), II, 276–277.

⁷³¹ У Србљаку Антонија Грабовачког (Гр 28) паримеји су везани за читање из књиге пророка Исаије (гл. 43) и Премудрости Соломонових (гл. 3. и гл. 5). У Србљаку митрополита Михаила из 1861. године паримеји који се читају на празник *Сабора српских просветитеља* преузети су из Службе владици Максиму Бранковићу (Понз., Понз., Прем. Сол). Види: Србљак митрополита Михаила (1861. година), БМС Р19Ср IV 32.1, л. 109а–109б. У последњем издању Србљака, из 2018. године, читања су из књиге пророка Исаије (гл. 49), из Премудрости Сирахових (гл. 44) и Соломонових (гл. 3). Види: Србљак (Дабар: 2018), II, 278.

⁷³² Цео текст тропара види: Србљак Антонија Грабовачког, АСПЕБ Гр 28, л. 57а–57б. Тај тропар ће, поред тропара празника са Мале вечерње, бити поновљен на *Бог Господ*, на Јутрењу.

⁷³³ Величаније је начињено према општем образцу. Оно гласи: *Величајем вас о свјати сербски вси и чтем свјатују памјат вашу, ви бо молити за нас Христа Бога нашего*. Србљак Антонија Грабовачког, АСПЕБ Гр 28 л. 58. Уписивање овог полијелејног стиха може бити још један аргумент познијем датуму исписивања Антонијевог рукописа, далеко после претпостављене 1759. године. Штампани Србљаци XVIII века (1761. и 1765. године) не садрже исписан полијелеј или неки полијелејни стих. На месту предвиђеног стиха увек стоји рубрика: *по полијелеју сједален*. Текст полијелеја исписиван је у ирмологијама. Поред полијелеја у Ирмологијама се налазе и величанија општег типа, по светитељском чину (мученицима, преподобнима итд.), па

издању не срећемо тако опширно указање него само стоји напомена да се по полијелеју певају непорочни: *Ангелски собор*. Канон је у обе верзије службе идентичан по обиму, с тим да је број Богородичиних песма у штампаној служби због комбиновања са васкршњим каноном смањен у корист химнографије Октоиха. Посебну пажњу заузима место *Стихире Србима светитељима*. У рукописном тексту Грабовачког србљака она заузима *Славу* на хвалитним стихирама. У штампаном тексту из 2018. године, због комбиновања Службе Сабору српских светих са васкршњом службом, место *Славе* на хвалитним стихирама заузима јеванђелска стихира, а *Стихира Србима светитељима* се помера за једно место уназад и улази у број хвалитних стихира са стиховима.

Компаративни преглед рукописне службе јеромонаха Антонија и њеног првог штампаног издања показао нам је не само историјски пут настанка овог текста него и први корак његове активне рецепције у богослужбеном животу наше помесне Цркве. Изучавајући доступне материјале покушали смо да формирамо постојану богослужбено-идентитетску основу теме, што чини неопходан предуслов за даља истраживања.

3.4 Општа стихира српским светитељима

Када је штампан *Месеџослов* 1771. године, митрополит Јован Георгијевић је у истој, Курцбековој штампарији, издао свој *Молитвеник*, сабран од различитих молитава. Пун назив овог издања је *Собрáнїе избрáнныхъ мо́литвъ, во оупотреблѣнїе прѣстáрѣлихъ дѣхънагъ и мїрскагъ чїна ѡсобь въ видѣ ѡчєсь слáвѣющїихъ за келѣйное бл(а)гоговѣйствѣ*⁷³⁴. Овај молитвеник Јована Георгијевића за старе, ослабела вида, сасвим је особена и изузетна књига. Њено посебно место одређено је њеном несвакидашњом наменом. Рукописни и штампани молитвеници свугде, па и у нашој средини, били су мале, цепне књижице⁷³⁵. Штампани првенац митрополита Јована Георгијевића издат је, међутим, на фолију, формату осам пута већем од других уобичајених молитвеника и заиста је био од користи онима којима је намењен. Књига је илустрована изванредним бакрорезима Јохана Г. Менфилда за кога је Павле Васић рекао да спада међу најбоље бакроресце који су радили српске књиге. Јован Георгијевић није стигао да исплати књигу за живота, па је рачун штампару Курцбеку исплаћен тек после митрополитове смрти⁷³⁶.

Садржај књиге је врло нетипичан. Књига садржи *Јутарње молитве* (л. 1–8а), *Правило Светом Духу* (л. 8б–20а), *Молебни канон Пресветој Богородици* (л. 20б–25а), *Молитве пред Свето Причешће* (л. 25б–38а), *Молитве после Светог Причешћа* (л. 38б–39б), *Поредак како приличи певати 12 псалама* (л. 40–50а)⁷³⁷, Свакодневно исповедање вере (л. 50б), *Стихиру*

је по том обрасцу општег типа сачињено и Антонијево *величаније*. За пример исписивања полијелеја у XVIII веку види: *Ирмологија* (1780. год.), БМС Р18Ср III 7.1, л. 156б–166а.

⁷³⁴ У питању је дело: *Собрáнїе избрáнныхъ мо́литвъ, во оупотреблѣнїе прѣстáрѣлихъ дѣхънагъ и мїрскагъ чїна ѡсобь въ видѣ ѡчєсь слáвѣющїихъ за келѣйное бл(а)гоговѣйствѣ, въ царствѣющемъ Градѣ Вѣннѣ, въ Цесаро-Крáлевској придворној Илѣрическој и Кѡсточной Тѣпографїи г(оспо)д(а)ра Юлиана Лоренца ВѢрцѣка, в лѣто ѿ рождѣствѣ Хр(і)стова 2270г. БМС Р18Ср IV 2.1*

⁷³⁵ Дobar пример таквог, посебног, цепног формата је *Зборник за путнике* Божидара Вуковића, штампан у Венецији 1536. године. Види: *Зборник за путнике* (1536. година), БМС РСр I 3.1

⁷³⁶ Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 132; Курцбек му је 16. децембра те године поднео рачун од 685 форинти од кога је Ђорђевић 2. маја идуће године платио само 200 форинти. Остатак је наплаћен тек из посмртне оставине митрополита. Костић, *Гроф Колер*, 84.

⁷³⁷ У овом правилу наводи се десет псалама (26, 31, 56, 33, 38, 40, 69, 70, 76, 101) са додатком Манасијине молитве и Молитве Светог Евстратија. Читање псалама се прекида појањем покајних тропара и напослетку се чита Славословље. *Собрáнїе избрáнныхъ мо́литвъ* (1771), БМС Р18Ср IV 2.1, л. 40–50а.

општу српским светитељима (л. 51) и Месеџослов (л. 52). Георгијевићев зборник поновио је издање месеџослова, који је непосредно раније издан као засебна књижица, тако да је ово јединствен случај у XVIII веку – да имамо два издања српског штампаног календара исте године у истој штампарији. Календар под покровитељством државе штампан је раније, 7. јула, а одмах потом и Георгијевићева *Збирка молитава*. Иако би се очекивало да је штампани предложак за оба месеџослова истоветан, ипак постоје мање међусобне разлике у тексту. Државни календар на самом почетку садржи назнаку: „Под овим знамењем * су разрешени празници у које се може безгрешно радити“⁷³⁸, док календар у Георгијевићевом зборнику не садржи такву напомену нити такав начин препознавања празника. Иако је Георгијевићево *Собрание избранных молитвъ* и државни *Месеџословъ* штампала иста, Курцбекова штампарија, постоје извесне ситне разлике у именовану помена српских светитеља.

У државном издању *Месеџослова*, за разлику од Георгијевићевог издања имамо извесне додатке. Светом Стефану Дечанском додат је епитет великомученика⁷³⁹, поред титуле архиепископ Светог Саве додато је прваго⁷⁴⁰ и деспот Максим се назива Новим⁷⁴¹. За разлику од државног издања *Месеџослова*, митрополит Георгијевић је у свом месеџослову помен Светог Симеона допунио епитетом мироточиви, који је изостављен у државном издању. Посебну пажњу у оба месеџослова завређује помен 24. септембра: *Светог оца нашего Симеона и Стефана краља српског*. У оба месеџослова стоји идентичан запис, што је створило извесну забуну. Под тим датумом прославља се Стефан Првовенчани. Његово монашко име је Симон а не Симеон и вероватно се ради о Курцбековом пропусту, lapsus calami, који је поновљен. Ово место збунило је и Василија Божичковића, гркокатоличког крижевачког епископа (1759–1785), који је напао овај календар и помене српских светитеља непосредно по штампању месеџослова. Он се пита: „Али ако су Симеон и Стефан иста особа зашто се предлаже да се, након што је Св. Мартиријан избачен, Симеон опет слави 13. фебруара?“⁷⁴² У оба календара поред имена сваког светога стоји у наставку запис: *архиепископа сербскога, краља сербскога, деспота сербскога, сербскога мироточца, великога књаза сербскога и деспотици сербскија*. Једини српски светитељ уз чије име не иде епитет *српски* иако је обележен као црвено слово је Стефан Штиљановић⁷⁴³. У Георгијевићевом *Зборнику* у Стихири српским светитељима он се назива у *одбранама славни војник и велики целебник* и нема никакву властелинску титулу иако му историографија приписује титулу деспота или кнеза⁷⁴⁴. Међутим, у оба месеџослова изузета је свака напомена о његовој титули и зато поред имена нема додатак *српски*, јер не постоји титула које би му претходила.

Поред молитвеника за слабовиде, митрополит је приредио и штампао и *Молитвеник за војнике*. Данас није познат ниједан сачуван примерак овог молитвеника чији је наслов: *Утренниѧ и вечерниѧ молѧи, иже за поскедневноѧ оупотребленне Хр(іе)гољубникомѧ Восточниѧ цркве Греческаѧ, не оунитовѧ Конистѧѧ, ихѧ Ц.Вр. Величестѧ Іѧвниѧ Георгиевичѧ, Архиепископѧ Карловачкин и сѧго Славенно-сербскаѧ и Валахинекаѧ народа*

⁷³⁸ *Месеџослов* (1771), БМС РПСр I 8.1, л. 2; Празници обележени црвеним словом подразумевали су се као нерадни, док су звездицом најчешће обележена црна слова и руски празници штампани црвеним мастилом који се воде као разрешени. Звездицом је обележено укупно 54 празника. Толико их је и разрешено, или укинуто, на сабору 1769. године.

⁷³⁹ *Месеџослов* (1771. год.), БМС РПСр I 8.1,7.

⁷⁴⁰ *Исто*, 11.

⁷⁴¹ *Исто*, 12.

⁷⁴² Lacko, *Synodus Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex Antiqua Hungaria Vindobonae A. 1173 celebrata*, 189.

⁷⁴³ Види: *Месеџослов* (1771. година), БМС РПСр I 8.1, 5; *Собрание избранных молитвъ* (1771), БМСР18Ср IV 2.1, л. 56.

⁷⁴⁴ Костић, *Стеван Штиљановић, историјско-хагиографска-студија*, 4–18.

митрополитѣ прописалъ и дарокал. Заѣгоа цампатго чрез І. Курцбека⁷⁴⁵. Мита Костић сведочи да је митрополит крајем 1771. године по заповести царичиној из свог већ штампаног овећег зборника молитава направио кратак извод за употребу у првом реду војника православне вере, а онда и целог српског и румунског народа. Митрополит је то дело штампао о свом трошку. Слична збирка молитава штампана је на царичину заповест у Загребу, за потребе војника римокатолика. После Божића 1771. године, митрополит је подручним епископима разаслао те молитвенике са пропратницом да их као његов дар поделе оним војницима који знају читати будући да они, сматра митрополит, због војничких дужности, ако и где имају цркву – не могу присуствовати дугом молепствију, а удаљени од цркве немају времена да се моле. Разашиљање овог молитвеника је ишло доста брзо⁷⁴⁶. Да ли је и овој евхолошкој целини придружена *Стихира српским светитељима*, због недостатка извора не можемо знати.

Треће дело настало заслугом митрополита Јована Георгијевића је *Пасхалниѣ службы*⁷⁴⁷. На првој страни књиге стоји да је она настала заповешћу Јосифа II и Марије Терезије⁷⁴⁸, а благословом и сопственим трудом митрополита Јована Георгијевића⁷⁴⁹. Садржај књиге представља извод из Цветног триода и у наслову је назначено да је у питању садржај почетка Пентикостара. Почиње васкршњим јутрењем, затим садржи упутство о Часовима који се врше на Пасху и указања везана за васкршњу Литургију. Књига је настала са жељом да постане практичан приручник за васкршње богослужење и засигурно је остварила свој циљ⁷⁵⁰. Од целокупног корпуса Георгијевићевих издања, највећу популарност доживела је *Стихира ѓбца С(в)ѣтнелем Сербским. Твореніе Іоанна Архієпископа Карловачкаго и Блаженно-Сербскаго ѣ Блахійскаго Народа Митрополита. Блава гласъ.*⁷⁵¹. Текст стихире је први пут посведочен 1763. године у рукописном *Параклису Стефану Дечанском*⁷⁵², дару тадашњег епископа карансебешког Јована Георгијевића манастиру свог пострижења⁷⁵³. Популарност култа Стефана Дечанског у XVIII веку песнички је изражена и пре настанка стихире, само годину дана раније, 1762. године, кроз стихове *Песме Светом Стефану Дечанском*, коју је највероватније у манастиру Дивши (Ђипши) сачинио монах Јосиф Становић чије се име препознаје у акростиху⁷⁵⁴. *Параклис Светом Стефану*

⁷⁴⁵ Костић, *Гроф Колер*, 87.

⁷⁴⁶ Исто, 87–88; Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 132.

⁷⁴⁷ Пасхалну службу као посебну целину пре митрополита Георгијевића штампао је патријарх Арсеније IV Јовановић 25. марта 1742. године у Бечу. Види: *Канонъ воскресніе Г(о)с(по)да нашего...*, БМС Р18Ср I 60.

⁷⁴⁸ Заповест Јосифа II и Марије Терезије не односи се на иницијативу за настанак књиге него на избор штампара, о чему се напоследку и сведочи. У питању је штампарија Јосифа Лоренца Курцбека. Одлуком цара 3. јуна 1770. године извештава се митрополит Јован Георгијевић да је за потребе илирске нације основана штампарија Јосифа Курцбека, и заповеда се да се убудуће тамо имају штампати све илирске књиге. Види: *Извештај*, АСАНУК МПА, Б, 1770/3.

⁷⁴⁹ Види: *Пасхалниѣ службы* (1772), БМС Р18Ср III 12.1, 1.

⁷⁵⁰ Слична упутства и приручнике слао је и митрополит Павле Ненадовић. За разлику од митрополита Јована Георгијевића он је 29. марта 1752. године издао упутство игуманима за служење током Страсне седмице. Види: *Упутство игуманима за служење Страсне седмице*, АСАНУК МПА, Б, 1752/9

⁷⁵¹ *Собрание избранныхъ молитвъ* (1771), БМС Р18Ср IV 2.1, л. 51.

⁷⁵² Параклис је у збирци Дечанских рукописа познат под сигнатуром Деч 150. Димитрије Богдановић и др., *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*, књ. 1 (Београд: Народна библиотека Србије, 2011), 595–598. Рукопис се тренутно не налази у Збирци дечанских рукописа Народне библиотеке Србије. Увид у његов садржај могућ је само преко сачуваног микрофилма А 4643/1–31. Лазар Мирковић описао је рукописе манастира Дечана, њих 103 укупно, али није стигао да опише *Параклис*. Види: Лазар Мирковић, *Опис рукописа манастира Дечана*, 387–389.

⁷⁵³ Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 137.

⁷⁵⁴ Литерарни узор за настајање Песме Светом Стефану Дечанском је *Молебни канон светом краљу* али и *Песма Теодору Тирону* од монаха Исидора, чији је рад Јосиф засигурно познавао. Могуће је да су једно време били

Дечанском је по свом садржају зборник који обједињује више химнографских и хагиолошких целина. Поред Молебног канона Стефану Дечанском он садржи у себи тропаре и кондаке цару Урошу (л. 2), Светом Сави (л. 24) и Светом Арсенију (л. 25б). Поред очекиваног житија Стефана Дечанског (л. 16–18), ту је и пролошко житије Светом Сави (л. 21–22б). Параклис је богато илустрован. Од илустрација садржи грб Илирије, грб Србије, икону цара Уроша, икону Стефана Дечанског, икону Светог Саве и икону Светог Арсенија.

Што се тиче збирног помињања имена српских светих, унутар *Параклиса* разликујемо две важне целине. Прву целину чини *Стихира општа српским светитељима* а другу *Табела српских светитеља*. *Параклис Стефану Дечанском* је спис чије се ауторство, тачније редакторство приписује Јовану Георгијевићу. То се јасно и каже у заглављу текста: „Часни Параклис великом и славном великомученику међу царевима Стефану Српском који се назива и Дечански, исписа се из древних књига славно српских. Настао настојањем и трудом Преосвећеног господина Георгијевића епископа Карансебешког, Вршачког, Логошког“⁷⁵⁵. Међутим, знамо да молебни канон Светом дечанском краљу није сачинио карансебешки епископ, него је канон постојао и пре њега и дело је непознатог писца. Древна књига из које је канон могао бити исписан, како је у наслову и назначено, јесте *Зборник различитих састава* (САНУ 273) са краја XVI века⁷⁵⁶. Параклис је преписан у вршачкој дворској скрипторији. Преписивала су га тројица преписивача. Први од њих био је Константин Студеничанин, један од најбољих калиграфа XVIII века. Он је преписао првих 15 листова Параклиса. Други преписивач преписао је листове 16–22, а трећи, знатно слабији калиграф, исписао је 23 лист.⁷⁵⁷ Поред рукописног Параклиса из XVIII века, посведочен је још један препис *Параклиса Стефану Дечанском* начињен на почетку XIX века, 1813. године, исписан руком оновремених скриптора⁷⁵⁸.

Параклис сваком светитељу, независно у чије је име посвећен, има заједнички извор, а то је минејска служба светоме. Састављачи су бирали тропаре из песме канона службе, те су њиховим компоновањем правили нови молебни канон или параклис. Параклиси у српској средњовековној средини и доцније настајали су по идентичној, већ устаљеној форми византијске химнологије⁷⁵⁹. У ранијој традицији текст параклиса се састојао из текста службе из минеја која се везивала са текстовима из Псалтира, али се временом поред Псалтира комбиновао и други евхолошки материјал или је параклис постајао засебан текст. Примена параклиса није била обавезна унутар дневног богослужбеног круга и читао се само по потреби⁷⁶⁰. Од српских светих, поред Светог Стефана Дечанског једино је Свети Сава имао појединачно исписан свој параклис⁷⁶¹. Другу значајну целину у *Параклису Стефану Дечанском* са именима српских светих чини *Табела српских светитеља*⁷⁶². Ова табела је особито значајна како због свог садржаја тако и због времена када је настала. Настала је 1763. године, тачно на размеђи између два издања *Молебних правила*, обично називаних србљаком, тј. између 1761. и 1765. године. Табела садржи све помене светих који су у

сабраћа у манастиру Дечани, а потом и у манастиру Дивши. Ђ. Перић, „Јосиф монах–дечански песник-мелод из XVIII века“, *Гласник СПЦ* 7 (1999): 138–1139.

⁷⁵⁵ *Параклис Св. Стефану Дечанском*, Деч. 150, л. 5.

⁷⁵⁶ Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 318–319.

⁷⁵⁷ Лазар Чурчић, *Исходи и стазе српских књига 18. века* (Нови Сад:Библиотека Матице српске, 2006), 56.

⁷⁵⁸ Опширније: Поповић, *Под окриљем светости*, 181.

⁷⁵⁹ Миланка Убипарип и Владан Тријић, „Зборници параклиса у српскословенској традицији“, *Археографски прилози* 37 (2015): 75; Миланка Убипарип и Владан Тријић, „Непознати Параклис Светоме Симеону и Светитељу Сави“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 76 (2010): 49–79.

⁷⁶⁰ По примеру Параклиса Светом Луки у средњовековном смедеревском граду видимо да се он појао током читаве године сваког петка. Оно што је основна одлика параклиса је прилагођеност потребама молитвеног живота заједнице за коју је написан. Убипарип и Тријић, *Зборници параклиса у српскословенској традицији*, 74.

⁷⁶¹ Текст параклиса видети: *Зборник литургијски* (друга половина XVII века), ПБ Рс 233, л. 52а–61а.

⁷⁶² *Параклис Св. Стефану Дечанском*, НБС А 4643/1–31, л. 186–20.

Србљаку, са посебно опширним указањем о страдању кнеза Лазара⁷⁶³. На крају табеле наводе се српски светитељи чија тела почивају у кивотима под сводовима Пећке патријаршије: Свети архиепископ Никодим, нетљено тело у кивоту, тело Светог Саве II налази се у гробници, као и тела Светих архиепископа Данила и Јефрема и тело патријарха Јоаникија I⁷⁶⁴. Не смемо превидети чињеницу да је Јован Георгијевић дао да се *Параклис Стефану Дечанском* испише као дар манастиру у ком је пострижен и да садржи оне свете које је Карловачка митрополија већ увелико у XVIII веку прослављала. Зато би у овој Табели могли видети и намеру подсећања дечанских монаха на ту чињеницу, као и идеју ширења богослужбеног утицаја Србљака и на јужне крајеве који су још увек били под влашћу Османског царства.

Стихира српским светитељима, као најпопуларнији део *Параклиса*, почела је доцније да се издаје као независна целина и сачувала је своју популарност и после XVIII века⁷⁶⁵. На самом почетку XIX века, тачније 1803. године, по први пут је штампан текст *Параклиса Стефану Дечанском*⁷⁶⁶. У другом штампаном издању *Параклиса*, из 1850. године, изостављен је уводни део богослужбеног текста који садржи рукопис из 1763. године. Изостављени део гласи: *Благословен Бог наш, потом Свети Боже, Пресвета Тројице, Оче наш, Господи помилуј три пута, Приђите да се поклонимо, Господе услиши молитву моју* (пс. 143), потом *Бог Господ* тропар и кондак⁷⁶⁷. Рукописни текст *Параклиса*, у свакој текстуалној верзији, садржи оба кондака Стефану Дечанском. Први је иза треће, а други иза шесте песме. Припев који се поје уз све тропаре канона је: *Свјатиј великомучениче иже во царех Стефане, моли Бога о нас*⁷⁶⁸. Особено је конципирано и пролошко житије у *Параклису*. Оно донекле прати житије штампано у Римничком Србљаку⁷⁶⁹, али Јован Георгијевић у *Параклису* наставља своје казивање и после смрти Стефана Дечанског, и напослетку помиње и мученичку смрт цара Уроша⁷⁷⁰. После канона следи певање стихира⁷⁷¹ и отпуст.

За разлику од *Параклиса* који је цело XVIII столеће остао у рукопису, *Општа стихира српским светитељима* доживела је више издања. Стихира је штампана први пут 1771. године, али она има и предисторију свог рукописног постојања. Идеја о поштовању српских светитеља дуго је закупљала Јована Георгијевића. Он је још као дечански архимандрит 1745. године на маргинама књиге оставио запис, свој ламент: „О Србљи! Где свјати краљи и цари наши? Славу и чест и храброст камо отпависте? Све погребу завист проклета“⁷⁷². Стихира је настала као испуњење његове дечанске жеље и испевана је у периоду између 1750. и 1761. године⁷⁷³. Несумњиво је да настанак стихире дугујемо песничком дару митрополита Георгијевића⁷⁷⁴. Радојчић сматра да су први елементи ове

⁷⁶³ Види: Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 174.

⁷⁶⁴ *Исто*, 175.

⁷⁶⁵ Стихира је сачувала популарност и у XIX веку. Тако налазимо један њен препис у рукописном *Требнику* (БМС, РР II 108) из половине XIX столећа. Види: Петар Николић, Богослужбене књиге Карловачке митрополије у XIX столећу, *Саборност* 10 (2016): 108.

⁷⁶⁶ *Канон молебни свјатом великомученику Стефану краљу Дечанском* на штампање је предао јеромонах Захарија, сабрат манастира Дечана. Књига је штампана у Будиму. Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 166. Друго издање појавило се убрзо потом, трудом Серафима Христића, јеромонаха манастира Дечана, 1850. године. Види: *Акатист и Параклис Стефану Дечанском*, БМС Р19Ср III 12.1, 30–40.

⁷⁶⁷ Упореди: *Параклис Стефану Дечанском*, НБС А 4643, л. 11.

⁷⁶⁸ *Исто*, 12.

⁷⁶⁹ Упореди: *Правила Молебнаја* (1761. година), БМС Р18Ср II 47.1, л. 99.

⁷⁷⁰ Упореди: *Параклис Стефану Дечанском*, НБС А 4643, л. 22.

⁷⁷¹ Верујемо да је техничком грешком у Богдановићевом опису рукописа манастира Високих Дечана *Слава* на крају канона *Придите празника љубезни* означена да се поје деветим гласом. У тексту *Параклиса* стоји да се поје трећим гласом. *Параклис Стефану Дечанском*, НБС А 4643, л. 19

⁷⁷² Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. II, № 2912, 149; Ђорђе Сп. Радојчић, Архијакон Јован, писац стихова XVIII века, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 4 (1959): 267.

⁷⁷³ Симић, *За љубав отаџбине*, 74.

⁷⁷⁴ Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 120.

стихире зачети још у стиховима које је Јован Георгијевић саставио као архиђакон патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте, 29. јуна 1735. године. Стихови су исписани на рукописној *Псалтикији* из XVI века, на њеном 169. листу⁷⁷⁵. Ти стихови гласе: „Радѣи се мнѣгострадални, мѣже мѣдрени, сръбски Учителию и нам наставителю. Апостолов спрестолници Сръбскои земли Учители, Славко свѣтителю и нам приноси Учителию“⁷⁷⁶. Доцнија стихира је по Радојичићевом уверењу само разрада ових стихова⁷⁷⁷.

Обрађујући питање потенцијалног предлошка стихире, Иларион Руварац у својим *Прилошцима агиолошким* сматра да су тзв. *Славе* прототипови на основу којих је настала *Општа стихира српским светитељима*. На дескриптиван начин он даје јасну алузију шта под *Славама* подразумева. То су спискови светитеља који почињу речима *Ва славу...*, па се набрајају светитељи по узору на поредак Проскомидије, са извесним одступањима, а текст се закључује поменима српских светитеља⁷⁷⁸. Текст Георгијевићеве стихире гласи: Св(ѣ)тъи Сръбскии Прос(ѣ)тители, ОУчителн и Пр(ѣ)подобни: Кралы, Ц(а)ры, Кн(ѣ)зы. Симеоне Мироточе. Славко равн-Апостолни. и Арсение Чудотворче. Стефане Перковенчанне. Владиславе и Славко Вторый, со Теоктитомъ всехвалнымъ. Преславный: Милутинне, Никодиме, Даниле. Ефреме со Евстратиемъ, ко премѣдрости предикни, и ко страдаии Адаманти Светлий. и Великий Чудотворче Стефане Дечаном(ъ) Слава. и ОУрошѣ ѿ Радла егѣ, честна, и с(ѣ)ѣта. Преславный. и Великий Кнѣже Лазаре, иже проліавъ Крова свою За вѣрѣ и Оте(ч)ество, и Достоинне твоє, Слава тебе. Всехвалне Ц(а)р(и)це и Велике К(ѣ)рине Деспотнице воспоем: Еленѣ, Анастасию, и Ангелинѣ. С(ѣ)тъи и Славни Деспоты: Георгіе, Стефане, Мѣрине и Іванне Сурмискіа, и Врѣшедолскіа, Обытели Слава. По бранехъ Славный Вонне, Стефане Цилановичѣ. и Велики Целаниче приходецим(ъ) тебе с вѣрою. С(ѣ)тъи Петре Коринскій, Іванникіе Девчикій, Прохоре. Пшинскій, Іванне Рилскій. Гавриле Лесновскій Іларіоне Осоговскій. С(ѣ)тъи Василіе Новый Чудотворче Захолмскіи Архїерею, Прес(ѣ)ценне: Иже всехъ насъ прославляем(ъ), и Славимъ, іакѣ Велике Столпе и Предстателе, Рѣда Сръбскагѣ кр(ѣ)стоносцагѣ: М(о)литѣ Б(о)га ѿ Д(о)шахъ нашихъ. Спасителѣ Намъ⁷⁷⁹.

⁷⁷⁵ Радојичић, *Архиђакон Јован писац стихова XVIII века*, 260.

⁷⁷⁶ Александра Павловић, *Пелен и мед, српска дидактичка поезија од барока до романтизма* (Нови Сад: Академска књига, 2017), 135.

⁷⁷⁷ Радојичић, *Архиђакон Јован писац стихова XVIII века*, 269: Опширније: Будимир Стефановић, „Стихира Србима светитељима, проблем текста, мелодије и места њеног у службама светих у Србљаку“, *Православна мисао* 2 (1964): 67–85.

⁷⁷⁸ Руварац не наводи тачно рукописе на чији садржај алудира нити предлошак који описује, него неодређено каже: „има један рукописни зборник у коме има свашта“. Види: Иларион Руварац, „Прилошци агиолошки“, *Српски Сион*, 30 (1898): 474. Једну тако насловљену химнографску целину, *Свети у славу Божију и у памјат светитељску*— налазимо у литургијском зборнику средине XVIII столећа. Види: *Зборник литургијски*, (средина XVIII века), МСПЦ 248, л. 108; То је управо један од примера наведених Руварчевих *Слава* и прилог је прецизнијем лоцирању извора.

⁷⁷⁹ Ово је оригинални текст *Стихире* који је у рукопису и садржи аутентичне интерпункцијске знаке. Види: *Параклис Стефану Дечанском*, НБС А4646, л. 10–11. Текст *Стихире* штампан је и у опису дечанских рукописа али без уважавања оригиналне рукописне интерпункције и величине графема. Види: Богдановић и др., *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високих Дечана*, 597; Текст *Стихире* према рукопису у транскрипцији на савремену руску ћирилицу приредио је Лазар Чурчић. Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 169.

Колико је ова стихира била популарна и пре свог штапаног издања најбоље нам сведочи Иларион Руварац. Он је био упознат са крушедолским преписом те стихире из 1763. године, који је настао у време архимандрита Пахомија. Препис је настао само годину дана након настанка рукописног *Параклиса* и наслов стихире и атрибуција аутора је идентична као у оригиналном предлошку⁷⁸⁰. Текст је од самог настанка уживао популарност и убрзо је почео да развија своју историју независно од *Параклиса* Светом краљу. Засигурно је епископ карансебешки и вршачки Јован Георгијевић упознао митрополита Ненадовића са текстом стихире одмах по њеном настанку или је можда митрополит Ненадовић и сам наручилац овог дела⁷⁸¹. Јован Георгијевић је био и игуман јазачки⁷⁸², те је могуће је да је он послао текст стихире управо у Јазак, где су за њега чули и крушедолски монаси. Очекивано је и блиско стварности да су сви манастири где почивају мошти набројаних светитеља који су поменути у стихире врло брзо преписали текст за сопствене потребе прослављања светих, што је допринело популарности стихире. Упркос томе, приметна је чињеница да стихира није узета у обзир приликом штампања *Молебних правила* ни 1761. ни 1765. године, када је већ засигурно била позната.

Текст *Стихире српским светитељима* први пут је штапан 1771. године као независна химнографска јединица у саставу Георгијевићевог зборника *Сѡбрѡніѣ изѡбрѡннихѡ мѡлитѡвъ*⁷⁸³. Отворено је питање који су били мотиви за тај чин. Лаза Чурчић сматра: „*Стихира* је настала да би се њеним читањем на литургијама наглашавала посебност и аутономија Српске православне цркве, а ваљда и отпор русификацији која их је поново изненадила“⁷⁸⁴. Међутим ако погледамо место *Опште стихире српским светитељима* у делу *Сѡбрѡніѣ изѡбрѡннихѡ мѡлитѡвъ* коју је Јован Георгијевић штампао, *Стихира* се налази на листу непосредно пре штапаног месецослова, те је очигледно ту смисаоно постављена, да би својим садржајем најавила празнике српских светитеља и на тај начин скренула посебну пажњу на њих у месецослову који следи.

У XVIII веку *Стихира* је штапана и по други пут, у оквиру *Канона Симеону и Сави* 1776. године, на његовом последњем листу, као засебна химнографска јединица⁷⁸⁵. Књига је настала у Хиландару, трудом и усрдним настојањем тадашњег проигумана Хиландара Тимотеја Јовановића. Штапана је у Венецији код Димитрија Теодосија. У овом другом издању *Стихире* примећујемо извесне разлике у односу на текст из 1771. године. Најпре, скраћен је наслов стихире. Првобитни наслов *Општа стихира српским светитељима* добио је поједностављену форму и гласи *Стихира светима српским*⁷⁸⁶. Испред *Стихире* уклоњено је и указање о ауторству Јована Георгијевића. Иако је изостало именовање аутора, очигледно је да је текст *Стихире* Георгијевићев текст, сада допуњен са 6 нових светитељских имена. То су: Свети Климент и Теофилакт, Свети Методије с Никодимом и Свети чудотворац Наум и Давид⁷⁸⁷.

⁷⁸⁰ Руварац, „Прилошци агиолошки“, *Српски Сион* 29 (1898): 458.

⁷⁸¹ Идеју да је митрополит Ненадовић потенцијални наручилац овог дела први помиње Лазар Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 169.

⁷⁸² О томе сведочи натпис на Жефаровићевом бакрорезу цара Уроша, где је записано да је Јован Георгијевић игуман јазачки. *Исто*, 138.

⁷⁸³ Стихира наводи име 31 српског светитеља. *Сѡбрѡніѣ изѡбрѡннихѡ мѡлитѡвъ* (1771), БМС Р18Ср IV 2.1, л. 51; Руварац, „Прилошци агиолошки“, *Српски Сион* 29 (1898): 458.

⁷⁸⁴ *Исто*, 160.

⁷⁸⁵ *Канони Симеону и Сави* (1776), Р18Ср III 10.1, 119–120; Руварац, „Прилошци агиолошки“, *Српски Сион* 30 (1898): 473–474.

⁷⁸⁶ *Канони Симеону и Сави* (1776), Р18Ср III 10.1, 119.

⁷⁸⁷ *Канони Симеону и Сави* (1776), Р18Ср III 10.1, 120; Будимир Стефановић, „Стихира Србима светитељима–скраћена верзија са допунским текстом и коментарима“, *Богословље* 1–2 (1965): 186.

Лако је приметити да светитељи ове групе припадају различитим нацијама, које се уже везују за јужнословенско подручје и Српску Цркву, што значи да се не могу сврстати у ужи број српских светих. Састављачи текста имали су широку концепцију која је баштинила посебну традицију, традицију широког прослављања светитеља разних националности на простору Пећке патријаршије. Познато је да је Пећка патријаршија својом територијом обухватала више националности и пећки патријарси су с правом у својој титули истицали имена више нација којима су били духовни поглавари⁷⁸⁸. Однос нација, блискост између њих и обједињујућа снага православља била је далеко јача тада него касније. Отуда и није чудо што је на таквој основи, сасвим адекватно, могао понићи и шири култ поштовања светих, сматра Будимир Стефановић⁷⁸⁹. Та идеја је само поступно разрађивана у XIX и XX веку када је садржај *Стихире српским светитељима* допуњаван именима других светих. Штавише, у XIX веку јављају се модели песништва непосредно иницирани садржајем *Стихире*. Тако је Антим Радојковић, пећки јеромонах 1853. године сачинио и штампао *Песму на похвалу српским светитељима и славним манастирима Студеници, Пећкој патријаршији и Високим Дечанима*, са благословом архиепископа београдског и све Србије Петра. У форми десетерца, он набраја мошти свих српских светих које се у овим манастирима налазе или чији су животи везани за њих. На крају набрајања он закључује: „Да се нагледате славе и красоте, да целивате угодничке мошти, врло славних светитеља српских“⁷⁹⁰.

Иако *Стихира српским светитељима* није штампана у издањима *Молебних правила* XVIII века, штампана је 1861. године у *Србљаку* митрополита Михаила Јовановића. Њен текст везује се за службу Стефана Дечанског (11. новембра). Налази се на крају јутрења, под рубричним појашњењем *Стихира јутрења по Славословљу, Слава глас 5. самогласна*. По завршетку стихире поје се на *и није* стихира храма. Иако нема директне назнаке да је текст стихире *творение Јованово*, нити да је у питању *Опита похвална стихира*, из садржаја видимо да је у питању дело митрополита Јована Георгијевића⁷⁹¹. Текст је у основи идентичан са првобитном верзијом стихире из 1771. године, иако садржи проширен списак имена. Стихира укупно помиње 37 српских светих, тачније 36, пошто се наводе оба имена свете Анастасије (Ана, Анастасија). Нова имена која сусрећемо у издању из 1861. године у односу на верзију из 1771. године су: Свети Јоаникије, први српски патријарх, Света Јелена, сестра Стефана Дечанског, Свети Иларион мегленски, Свети Јефимије и Нестор, дечански пустињаци и Свети Петар цетињски⁷⁹². Унутар *Србљака* митрополита Михаила садржана је још једна верзија Стихире коју Стефановић назива краћом верзијом *Стихире српским светитељима*⁷⁹³. Ова *Стихира* је део службе *Сабора српских просветитеља и учитеља* (30. августа), тачније, поје се као *Слава* на литијским стихирама⁷⁹⁴. Осим заједничке инвокације: *Свети српски просветитељи и учитељи*, ова *Стихира* нема ништа заједничко са Георгијевићевом стихиром. Текст Јована Георгијевића је могао у том случају бити само образац за угледање, али као такав није преписан него је преузет као идеја. У тексту ове *краће верзије*, како је Стефановић именује, помиње се укупно 19 имена који се тог дана прослављају. Што се тиче увођења нових имена светих у односу на штампано издање 1771. године, слика је следећа:

⁷⁸⁸ То се најбоље види на *Стематографији* која је рађена по поручбини Арсенија IV Јовановића, 1741. године. Патријарх Арсеније IV назива се архиепископом пећким, свих Срба, Бугара, западно од мора, Босне, Далмације, обе половине Дунава и целог Илирика. Види: Христофор Жефаровић, *Стематографија*, БМС Р18Ср II 13.2, 17.

⁷⁸⁹ Стефановић, *Стихира Србима светитељима – краћена верзија са допунским текстом*, 186–187.

⁷⁹⁰ Антимъ Радојковичъ, *Пећка на похвалу Српскимъ Светитељима и Манастирима: Студеници, Патријаршии Пећкој Високимъ Дечанима, у Београду, у Правителственој печатни* 1853. год, БМС Р19Ср I 454.1, 10.

⁷⁹¹ *Србљак митрополита Михаила* (1861. година), БМС Р19Ср IV 32.1, л. 70.

⁷⁹² Будимир Стефановић, „Стихира Србима светитељима, проблем текста, мелодије и места њеног у службама светих у Србљаку“, *Православна мисао* сепарат (1965), 3.

⁷⁹³ *Исто*, 3.

⁷⁹⁴ *Србљак митрополита Михаила* (1861. година), БМС Р19Ср IV 32.1, л. 162.

Табела бр. 3: *Имена српских светитеља која проширују садржај Георгијевићеве стихире*

1771.	1776.	1861. ⁷⁹⁵	1861. ⁷⁹⁶
Текст је идентичан са рукописним предлошком <i>Стихире</i> из 1763.	Климент Охридски Теофилакт Методије Никодим Наум Давид	Патријарх Јоаникије Иларион Мегленски Јевтимије Нестор Петар Цетињски	Епископи: Јоаникије, Јоаникије II Спиридон, Сава III, Григорије, Кирил, Јован, Никон, Макарије и Максим

Када говоримо о међусобном односу текстова стихира, најправилнији низ настављања који најаутентичније следи Георгијевићев текст из 1771. године има *Стихира* у *Србљаку* из 1861. године, на листу 70, а у оквиру службе Стефана Дечанског. За разлику од *Стихире* из 1776, ова *Стихира* нема опште словенске свете, него су сви светитељи српскога рода. Друга и трећа верзије текста (из 1776. и 1861. године) иако имају извесне интерполације, јасно показују да је аутор текста Јован Георгијевић. Четврта, тзв. скраћена верзија (1861. година, л. 162), дело је непознатог аутора. Стихира српским светитељима, поред ових штампаних издања поменуто је и у XIX веку у *Србљаку Антонија Грабовачког* у саставу *Службе свим српским светитељима*, као саставни део хвалитних стихира, као *Слава*⁷⁹⁷. Ни у овом случају није поменуто име митрополита Јована као аутора, али је текст стихире очигледно идејно утицао на формирање целокупне службе.

Недостатак овог рукописног текста Антонија Грабовачког задавао је проблеме истраживачима који су хтели да лоцирају место *Стихире* у богослужењу. Најближе тачном решењу био је Будимир Стефановић, али га је одсуство консултовања рукописне грађе зауставило пред самим одговором. Њему се чинило да би *Стихира* морала бити уврштена најпре у службу *Сабора свих српских светитеља* али та би служба, по његовом мишљењу, тек требало да буде написана. Стефановићу није било познато да таква служба већ постоји. У њој би *Стихира* могла заузети место једне од *Слава*, да ли на *Господи возвах* или стиховње или на литијским стихирама или најпосле на хвалитним стихирама. „На литургичарима је да утврде и одреде њено место. Аналогно томе, *Стихира* би се неизоставно морала унети и у службу сваком појединачном светитељу у *Србљаку*“, сматра Стефановић⁷⁹⁸. *Стихира* пак, као химнолошка јединица, није могла бити предвиђена за читање на Литургији као што су појединци сматрали⁷⁹⁹. Њен предлогак, *Слава глас 5. самогласан*, већ је довољна почетна асоцијација да се такво предвиђање искључи. Указање из *Србљака* из 1861, л. 70 сведочи јасно да се стихира пева по окончању Славословља, управо у оном простору испред кога у другим празницима стоји напомена: „И дајетсја јелеј братији от кандила“. Та стихира пева се приликом помазања крају Јутрења. Патријарх Павле закључује: „Али ће бити да је у ту сврху стављена овде када ју је написао карловачки митрополит Јован Георгијевић, бивши архимандрит дечански и штампао у *Зборнику молитава*“.⁸⁰⁰ Потенцијално, она се могла

⁷⁹⁵ Види: *Србљак митрополита Михаила* (1861. година), БМС Р19Ср IV 32.1, л. 70.

⁷⁹⁶ Исто, л. 162.

⁷⁹⁷ *Србљак Антонија Грабовачког*, АСПЕБ Гр 28, л. 636.

⁷⁹⁸ Стефановић, *Стихира Србима светитељима, проблем текста, мелодије и места њеног у службама светих у Србљаку*, б.

⁷⁹⁹ Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 160.

⁸⁰⁰ Патријарх Павле, „Шта значе речи на крају јутрења у службама Светим „И дајетсја јелеј братији от кандила“, у *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, II (Београд: 2010), 456.

користити и на празник оних српских светих који немају ту већ предвиђене стихире за помазање⁸⁰¹.

Видели смо да постоји један основни текст *Стихире* епископа Јована Георгијевића, који је више пута умножаван, уз неизбежне интерполације. Ако бисмо се питали који је од текстова стихире, укључујући све поменуте, најподеснији за садашњу употребу, сусрели бисмо се са потешкоћом. Не постоји званично прописан обим имена која могу бити уврштена у *Стихиру*, као ни њен званично закључени официјелни текст. Обим је тешко одредити будући да се број светих у Цркви стално повећава. Отуда је сасвим природно што је свака нова верзија имала већи број имена од претходне. Својом одлуком Свети архијерејски сабор утврдио је 1962. године *Именик Срба светитеља*⁸⁰², у коме само ужи круг Срба светитеља броји 54 имена, а круг словенских светих са Светим Кирилом и Методијем на челу, броји 12 имена. На послетку се помиње круг тзв. Синаита којих појединачно побројаних има девет. То значи да би најновија верзија стихире, када би обухватала сва имена овог *Именика*, морала имати 75 помена. У садашњем тренутку неопходно је уважити и канонизације после 1962. године, па би се на тај начин опет проширио број помена. Покушај обједињавања текста и мелодије према проглашеном *Именику српских светитеља* учинио је Будимир Стефановић, распоређујући *Стихиру* у два текста. Најопширнија верзија стихире која би обухватала сва имена из *Именика* носила би наслов: *Стихира сербскимъ и иже съ ними почитаемимъ свјатихъ*⁸⁰³. Стихира са именима само српских светих имала би 54 имена и класичан наслов: *Стихира свјатимъ сербскимъ*⁸⁰⁴. По мишљењу Стефановића садржај *Стихире* би требало да буде еквивалентан садржају Србљака. Поред Стефановића, обимом текста и мелодијским уобличавањем *Стихире српским светитељима* бавио се још и Ненад Барачки⁸⁰⁵. Ова јединствена стихира у историји српског богослужења настала је XVIII веку, као прилог интензивном литургијском прослављању култова српских светих. Иако је због своје популарности више пута штампана и преписивана, она није изгубила основну форму ни идеју са којом је настала. Као што би неки суштински цитат био довољан да се реконструише смисао одређеног текста, тако је и *Стихира српским светитељима*, као један значајан део целине, довољно речита да нам укаже на целокупно поштовање српских светих у Карловачкој митрополији XVIII века.

Поред *Стихире српским светитељима* имамо још неколико примера забележеног нелитургијског песништва у част српских светих у XVIII веку. У последњој деценији столећа, 1790. године, појављује се зборник похвалних, нелитургијских песама под називом *Пѣсни различных на Господскихъ праздници*, у издању Дамјана Каулица у царском Бечу. Песмарица је због почетног успеха доживела још два издања, 1801. и 1804. године. Издања из 1790. и 1801. године су готово идентична, док је издање из 1804. године знатно допуњено. Песме из овог зборника духовних песама су, према тврдњи Ђорђа Перића, у то доба врло радо певане после службе Божије у храму, на манастирским славама и код куће на славама и о другим празницима. Јован Скерлић овај зборник приписује Јовану Рајићу, док га каснији историчари књижевности исправљају, тврдећи да ова песмарица није састављена искључиво од Рајићевих стихова него да су присутне песме и других аутора⁸⁰⁶.

⁸⁰¹ У саставу Србљака митрополита Михаила из 1861. године, предвиђене посебне стихире приликом помазања имају само Свети Сава (л. 110), Свети Симеон (л. 128) и Свети архиепископ Никодим (л. 138.)

⁸⁰² Одлуку видети: *Именик Срба светитеља*, *Гласник*, службени лист Српске Православне Цркве, 9 (1962): 282.

⁸⁰³ Текст *Стихире* видети: Стефановић, *Стихира Србима светитељима, проблем текста, мелодије и места њеног у службама светих у Србљаку*, 7–14.

⁸⁰⁴ *Исто*, 15–18.

⁸⁰⁵ Текст стихире је у основи Георгијевићев текст из 1773. године. Види: Ненад Барачки, „Стихира општа светитељима српским, глас 5“, *Духовна стража* 1 (1937), 30–34.

⁸⁰⁶ Ђорђе Перић, „Песма кнезу Лазару“, *Гласник СПЦ* 6 (1977): 121–122.

Песмарица садржи стихове на Господње празнике и на празнике великих и истакнутих светитеља. У првом издању овог зборника, од српских светих наилазимо на нелитургијску песму за празник цара Уроша⁸⁰⁷. Као аутор ове песме препознат је монах Исаија који је уједно испевао и песму Светом Димитрију Мироточивом у истом зборнику. Што се тиче монаха Исаије и биографских појединости о њему, до сада готово ништа није познато. Велики број монаха XVIII века носио је то име, тако да је у том мноштву готово немогуће препознати аутора. Најпре би то могао бити неко од сабраће манастира Јаска, где бораве мошти Светог цара Уроша. У издању песмарице из 1804. године придодата је песма кнезу Лазару⁸⁰⁸ као и три стихире у част Светог Стефана Штиљановића⁸⁰⁹. Иако су ови песнички састави штампани у XIX веку, по датуму свог настанка вежу се за XVIII век. Песма Светом кнезу Лазару настала је између 1760–1764. године у манастиру Кувеждину и ауторство се приписује монаху Исидору. Текст песме садржи шест строфа, а сваки почетни стих сваке строфе заједно даје акростих пишчевог имена⁸¹⁰. Иако је познавање биографије овог писца оскудно, на основу записа који је оставио знамо да је у питању монах Исидор Дамјановић који се упокојио у Ћипши (Дивши) 1764. године. Он је био родом из Будима и пре монашења се звао Јован. Овај монах био је и велики путник свог времена. Путовао је до Јерусалима, а затим је путовао и у Москву. Након ходочашћа по Русији вратио у фрушкогорско окриље и тада је сачинио песму кнезу Лазару⁸¹¹. Са именом Исидора Дамјановића не завршава се списак фрушкогорских монаха-песника. Ту морамо поменути и Јосифа монаха, дечанског сабрата. Он је у манастиру Дивши могао упознати духовне песме јеромонаха Исидора које су га инспирисале да састави своју барокну похвалницу Светом Стефану Дечанском⁸¹².

Наведене нелитургијске песме у част српских светих: цара Уроша, кнеза Лазара и Стефана Дечанског – настале су у XVIII веку и по ближем и претпостављеном времену датовања вежу се за време између 1760. и 1764. године. Иако за песму у част цара Уроша немамо неку темељнију одредницу, претпоставља се да су се аутори међусобно познавали и да су се угледали једни на друге, те по аналогiji с познатима и њу можемо сместити у исти временски период. Седма деценија XVIII века представља и време појаве првог штампаног издања *Правила молебних* (1761. године), па песничко расположење према стварању нелитургијских песама у част српских светих може бити мотивисано управо присутним литургијским службама. Ове нелитургијске песме одражавају дефинисано народно осећање, обојено искреном и проживљеном побожношћу. У њиховим стиховима препознајемо мотиве инспирисане *Молебним правилима* која су се по много чему показала присутним и утицајним и изван певничких пултова XVIII века.

⁸⁰⁷ Види: *Пѣсни различныя на Господскія праздници* (1790. година), БМС Р18Ср II 39.1, 35–38. Издање ове песме поновљено је и у другом и трећем издању зборника. Види: *Пѣсни различныя на Господскія праздници* (1801. година), БМС Р19Ср II 791.1, 28–30; *Пѣсни различныя на Господскія праздници* (1804. година), БМС Р19Ср II 787.1, 83–84.

⁸⁰⁸ Види: *Пѣсни различныя на Господскія праздници* (1804. година), БМС Р19Ср II 787.1, 83–84.

⁸⁰⁹ *Исто*, 87–90.

⁸¹⁰ Песма је врло брзо и мелодијски уобличена и дефинисана нотним записом. Види: Перић, *Песма кнезу Лазару*, 123–125.

⁸¹¹ Ђорђе Перић, „Прилози биографији монаха Исидора (Јована) Дамјановића, непознатог српског песника и путописца из XVIII века“, *Православна мисао* 30 (1983): 68–82.

⁸¹² Текст похвале видети: Ђорђе Перић, „Јосиф монах–дечански мелод из XVIII века“, *Гласник СПЦ* 7 (1999): 136–137.

3.5 Међусаборска полемика

Временски период између 1769. и 1774. године омеђен је двама важним црквено-народним саборима чије су последице значајно утицале на прослављање празника српских светих. Појава месецослова 1771. године, штампаног у Курцбековој штампарији, афирмисала је одлуке Светог Синода Карловачке митрополије из 1769. године и изазвала жучну контрареакцију у унијатским круговима што је напослетку резултирало и конфесионално полемичким сукобом. Овак сукоб ће у сплету разних историјских околности кулминирати 1774. године и завршити се потпуном редукцијом свих празника српских светих, осим помена Светог Саве који ће једини остати у статусу заповедног празника. Главни иницијатор те релативно кратке али идејно врло важне расправе је гркокатолички марчански бискуп Василије Божичковић. Ставовe православних заступао је и бранио карловачки митрополит Јован Георгијевић. Василије Божичковић био је образован и утицајан прелат гркокатоличке јерархије. Његов образовни пут завршен је у Риму, на Конгрегацији за ширење вере *Urbanum*, где је 1745. године постао доктор теолошких наука и свештеник, док је његова каријерна спретност учинила да постане први крижевачки бискуп, независан од ауторитета загребачког бискупа, 1777. године. Сва позната верско-политичка настојања бискупа Божичковића била су против верске слободе православних. У свему томе он је уживао царску потпору и помоћ државних институција, будући да је био царски саветник хабзбуршке верске политике и врло утицајан члан дворског круга. Његов утицај на империјалној равни читавао се седамдесетих година кроз његову цензорску делатност. У Бечу је 1770. године била основана штампарија Јосифа Курцбека, у циљу надзора православних литургијских књига. Протестујући при Хрватском краљевском већу поводом објављених књига у Курцбековој штампарији, 1770. и 1771. године, Божичковић је започео сукоб не само са тадашњим цензором штампарије, гркокатоличким мукачевским бискупом Јованом Брадачем (1771–1772), него и са надзорником цензора и краљевским саветником Адамом Фрањом Коларом, као и са карловачким митрополитом Јованом Георгијевићем. Божичковић је у својим оптужбама настојао да докаже да су објављена дела супротна реформи календара коју је спровела царица Марија Терезија, оптужујући такмаце за јерес и политички их сумњичећи⁸¹³.

Иако су православни календар за 1771. године из Курцбекове штампарије, због укидања празника тј. због повећања броја радних дана, дочекали с извесним негодовањем, они су ипак били задовољни сачуваним бројем помена српских светих и њиховим унапређеним празничним статусом. Управо због таквог садржаја месецослова гркокатолички апостолски викар за Хрватску, Василије Божичковић, напао је календар из 1771. године тражећи да се укину сви празници српским светима. Он се одмах обратио царском двору у Бечу наглашавајући опасност по државне и верске интересе. Тим поводом писао је: „Ако се Србима допусти да славе толике своје националне светитеље, видимо у томе опасност да им се разбукти жеља да славећи своје краљеве и царе опет постану што су негда били“⁸¹⁴. Тако се иницијативом бискупа Божичковића развила активна полемика не само око месецослова него и око празновања српских светих. Расправа није вођена кроз личну преписку и сусрете, него преко званичне државне администрације, Илирске дворске депутације која је била задужена за ово питање и званичним латинским језиком и својом агресивношћу узбунила је сву српску јавност. Сва ова дешавања дала су доцније повода језуити Пејачевићу да напише своју *Историју Србије* (1775–1780) у којој је, кроз њему

⁸¹³ Irena Smiljanić, „Grkokatolički prelat Bazilije Božičković (1719–1785)“, у *Ljudi 18. stoljeća na hrvatskom prostoru, od plemića i crkvenih dostojanstvenika do težaka i ribara*, Lovorka Coralić (Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2016), 211–213.

⁸¹⁴ Радослав Грујић, „Култ светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века“, *Богословље* 1–2 (1935): 143.

својствен приступ чињеницама покушао да ублажи агресивност минулих дешавања⁸¹⁵. Пејачевић је на сличан начин, према Божичковићевом моделу, хтео да испита да ли се католичкој вери светковањем српских народних краљева, деспота и епископа наноси каква штета или опасност или се тиме можда појачава шизма, те је тако и конципирао своје дело⁸¹⁶. Све што досадашњи истраживачки резултати сведоче о садржају полемике између унијатског бискупа Божичковића и карловачког митрополита Георгијевића, имамо захваљујући управо обавештењима из Пејачевићеве *Историје*.

Мита Костић је, желећи да разреши ово питање, трагао за изворном грађом и напослетку је констатовао да у карловачком и крижевачком архиву није могао наћи оригинале поменуте преписке између Василија Божичковића и митрополита Георгијевића. Захваљујући објављивању архивске грађе успели смо да пронађемо садржај ове загубљене конфесионално-полемичке кореспонденције. Писма су сачувана у публикованим Синодским актима унијатских епископија у Угарској до 1773. године. Преписка садржи укупно шест писама и у њој су учествовала тројица коресподената. Први кореспондент је унијатски бискуп Василије Божичковић, други је Адам Франтишек Колар, рецезент у Курцбековој штампарији и човек одговоран за издавање календара 1771. године, а као трећи активан учесник наводи се карловачки митрополит Јован Георгијевић. Расправа је иницирана писмом које је Василије Божичковић упутио Адаму Колару о српском, илирском календару, 23. фебруара 1772. године, износећи о њему своје мишљење. Убрзо потом, у току марта, Божичковић је добио одговор и одбрану садржаја календара од стране Адама Колара, управника Царске библиотеке у Бечу, под чијим је патронатом штампан календар. Затим је 10. априла 1772. године уследио одговор митрополита Јована Георгијевића на Божичковићева Размишљања (*Reflexiones*)⁸¹⁷. Божичковић је одговорио на оба писма, трудећи се да оправда и одбрани своје позиције. Писао је и против Колара и против митрополита Георгијевића⁸¹⁸. Напослетку, Божичковић је у свом писму од 6. јула 1772. године, обавестио и Конгрегацију за ширење вере (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) о својој акцији против српског календара⁸¹⁹. Већ следеће, 1773. године, 24. марта у Бечу је, на захтев Марије Терезије а по насталом питању, одржан Синод угарских гркокатоличких бискупа. Синодом је председавао управо Василије Божичковић. Тада је смењен дотадашњи цензор Курцбекове штампарије Иван Брадач, а на исто место постављен је Божичковићев викар Басташић⁸²⁰.

Материјал целокупне преписке је обиман и учестало се понављају иста гледишта. Из целокупног садржаја расправе издваја се садржај писма Василија Божичковића у коме он настоји да оповргне ставове митрополита Јована Георгијевића по питању Календара и прослављања српских светих. Ово писмо представља својеврсну суму целокупне полемике и у свом садржају обједињује митрополитове ставове, али представља и позиције унијатског епископа. Божичковићева самоувереност и цинизам преносе се и на став према његовим саговорницима, те је и писмо насловио са: *Излагање истине епископа диоклецијанско-наполитанског и викара апостолског против митрополита неунијатског*. Текст писма започиње: „Премда сматрам да сам својим излагањем против Колара одговорио како на

⁸¹⁵ Костић, *Гроф Колар*, 136–137.

⁸¹⁶ Мита Костић сматра да је историја написана за потребе момента, с циљем да потпомогне започету Божичковићеву пропаганду. *Исто*, 141.

⁸¹⁷ Види: *Responsum Mitropolitae Serbi non-uniti Joannis Georgević ad Reflexiones episcopi Uniti Basilii Božičković circa Kalendarium Illyricum, praesentatum Consilio Regio, y Michael Lacko, Synodus Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex Antiqua Hungaria Vindobonae A: 1773 celebrata*, 165–170.

⁸¹⁸ Види: *Refutatio Episcopi Basilii Božičković contra metropolitan Serbum de Sanctis in novo Kalendario recensitis*. Види: *Исто*, 187–190.

⁸¹⁹ *Epistola Episcopi Basilii Božičković ad Cardinalem Paerfectum S. Congregationis de propaganda Fide. Sua actio contra Calendarium Servianum*. Види: *Исто*, 194–197.

⁸²⁰ Smiljanić, *Grkokatolički prelat Bazilije Božičković (1719–1785)*, 211.

његова оповргавања мојих Размишљања везаних за нови Илирски календар, тако сматрам да сам одговорио и митрополиту неунијатском. Будући да одговори овог другог садрже још мање од оног чиме се претходни бавио, неће бити без разлога све ово укратко размотрити. Разуме се размотрићу оно што он (митрополит) сматра да му у његовом одговору служи у одбрану. Пошто се одговор развија чак кроз три параграфа и ја ћу следити исти редослед⁸²¹. Даљи садржај писма кроз три параграфа сабира аргументацију митрополита Георгијевића као и контраодговоре апостолског викара Божичковића. Грkokатолички бискуп Божичковић ушао је у сукоб са карловачким митрополитом због увођења, како лично сматра, до тада непознатих српских и руских светих у новоштампани календар. У првом параграфу митрополит пише: „Ни од једног светитеља који се до данашњег дана славио у нашој Цркви није се одступило“. Митрополит ово пише мислећи на српске светитеље и говори у прилог древности њиховог поштовања, док Божичковић неконтекстуално износи аргумент покушавајући да депласира митрополитов став: „Чудим се тврдоглавости човека који је сакупио ове одговоре а посебно његовој лакомислености и смелости. Где је Св. Текла 24. септембра? Где је Св. Јеротије 4. октобра? Где су други (светитељи) које приказујем под словом Ј? Сви они падају у радне дане за које су сада установљени заповедни празници због новоусвојених српских светитеља, као што то приказујем под словом А бр. 3“⁸²².

Нападајући садржај месецослова, Божичковић је у претходном писму оптужио митрополита и за присуство у њему превеликог броја руских светих. Георгијевић се у свом одговору на Божичковићеве оптужбе (*Responsum Mitropolitae Serbi non-uniti Joannis Georgević ad Reflexiones episcopi Uniti Basilii Božičković circa Kalendarium Illyricum*) бранио ставом да су до тада због непостојања могућности штампања календара на матерњем језику, књиге штампане у руским штампаријама или су руком писане. Митрополит је тврдио да других штампаних књига Срби немају и зато су користили руске. Они нису могли да забране Русима уношење њихових светаца у своје календаре и тиме нису могли да спрече њихово ширење и слављење у српском народу. Георгијевић је предложио да се ови свети означе звездицом у новом календару и да се они који су до тада били раширени обележе јер се не могу у потпуности избацити⁸²³. Предложени образац следи исти онај модел који је Синод користио 1769. године. Насупрот томе, Божичковић је тврдио да су у календар по први пут тенденциозно унети нови српски свети, при чему мисли на српске краљеве и деспоте. Као доказ да их није било у ранијим календарима он наводи то што за њих, наводно, нису чули православци у Хрватској и Славонији. Митрополит му то спочитава и чуди се зашто онда Божичковић спомиње прослављање Св. Саве у Хрватској и Славонији ако за те свете Срби у тим крајевима нису чули. Потом митрополит набраја датуме када се који српски светитељ прославља, као и место где се налазе његове мошти⁸²⁴.

У свом одговору карловачком митрополиту (*Refutatio Episcopi Basilii Božičković contra metropolitan Serbum de Sanctis in novo Kalendario recensitis*), Божичковић сада не напада број руских светитеља, што је чинио у претходном писму, него покреће питање присуства грчких светитеља у месецослову и пише: „Будући да код српског народа ни хришћанска вера ни обред ни сами ликови светитеља којима се штампају књиге нису потекли од Руса, и будући да готово све ово потиче од Грка, зар није разумније и природније да српски народ у календар са истим тим светитељима уврсти и светитеље Грка чији обред и обичаје признаје

⁸²¹ *Refutatio Episcopi Basilii Božičković contra metropolitan Serbum de Sanctis in novo Kalendario recensitis*, наведено према: Lacko, *Synodus Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex Antiqua Hungaria Vindobonae A: 1773 celebrata*, 187.

⁸²² Исто.

⁸²³ Исто, 165–170.

⁸²⁴ Исто, 168. У прилог прослављању српских светитеља у Славонији у XVIII веку као и у временима која су претходила: Александра Кучековић, *Манастир Ораховица у Славонији* (Загреб: Српско културно друштво Просвјета, 2007), 126–135; Александра Кучековић, *Уметност Пакарчко-Славонске епархије у XVIII веку* (Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 2014), 293–314.

да следи?⁸²⁵. Божичковић сматра да је због оваквог пропуста посао на штампању календара одрађен површно и неодговорно и да је тако цео посао пропао, а календар је могао бити општи узор. Зато је и закључио: „Да је овај посао од самог његовог почетка сматран узвишенијим, у такав календар у коме се налазе светитељи поштовани од давнина, гледали би сигурно и Грци и Срби и Власи и Руси или Рутени или Пољаци и сами московски Руси, и не би га избегавали, чак би га и они најнаклоњенији вери прихватили и књиге штампане уз њихово одобрење би без сумње изабрале најсрећнији и најплоднији пут“⁸²⁶. Из овог навода јасно се види Божичковићево елементарно непознавање православног месецослова, или се пак ради о вештом полемичком маневру који је смерао у правцу остваривања политичких резултата, те није сматрао да су чињенице обавезујуће.

Следећа оптужба гркокатоличког бискупа, изречена у даљем наставку писма, тичала се употребе руских богослужбених књига у Карловачкој митрополији. Митрополит Георгијевић је тврдио да Срби користе штампане московске књиге јер својих немају или су рукописне, што и јесте била апсолутна истина. На то је уследио Божичковићев одговор: „То што (митрополит) каже да није било других књига осим оних одштампаних у Москви, убедиће оног коме су српски народ и његови обичаји сасвим непознати... Из овога је јасно да су код српског народа штампане књиге већ одавно и пре него што су постојале код Московских Руса, мада не такве лепоте и правописне тачности као оне у Московској Русији у каснија времена. Ја сам их означио термином старе. Не знам зашто је Колар сматрао да их треба другачије назвати? Не налазим никакав разлог зашто их и Колар и митрополит не унијатски крију, осим јер у њих нису уврштени ни новоусвојени московски светитељи ни краљеви и деспоти Србије, Урош, Лазар, Ђорђе, Максим итд“⁸²⁷. Митрополит није крио ове књиге, него ових књига једноставно више није било или су остале само у појединачним примерцима у неким манастирима⁸²⁸. Под старим књигама Божичковић је разумео прву генерацију српских старих штампаних књига које се настанком везују за крај XV и XVI век⁸²⁹. Проблем настаје у томе што је он желео да закључи расправу узимајући у обзир ставове закључно са XVI столећем, али је самим тим превидео развој српских светитељских култова и њихову евиденцију у богослужбеним књигама у XVII и XVIII веку, у чему и почива главни недостатак његовог уверења.

Посебно је изненађујући став који гркокатолички епископ заузима према поштовању моштију српских светих, али и поштовању моштију уопште. Он каже: „А то што се њихова тела чувају неоштећена у сремским манастирима велики је подстицај за поигравање са лаковерношћу народа. Свакако би прво требало да се провери идентитет особа чија тела се, како се тврди, ту налазе да не би случајно неки разбојник потакнут на злочин, себе изложио празноверном култу, што се десило у време Св. Мартина, како сам већ рекао. Кад се најзад провери идентитет, треба знати да, како оштећеност тела не искључује претпоставку и доказ о светости ни код највећих заговорника и других истраживача, тако и њихова очуваност и поред сагласности свих теолога и физичара, не пружа сасвим несумњив аргумент о светости. Другачије ћемо поштовати египатске мумије и очувана тела код других народа“⁸³⁰. Овакав

⁸²⁵ Lasko, *Synodus Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex Antiqua Hungaria Vindobonae A: 1773 celebrata*, 188.

⁸²⁶ Исто.

⁸²⁷ Исто, 189.

⁸²⁸ У прилог томе сведочи опис манастира из 1753. године. Поред руских књига помиње се мањи корпус србуља и тек у појединачним случајевима нека од старих штампаних књига из периода који Божичковић наводи. Види: Руварац, *Опис фрушкогорских манастира*, 181.

⁸²⁹ О развоју старог српског штампарства: Ратко Хрваћанин, *Историјско-богословска анализа српских штампаних литургијара из XVI века* (Београд–Врњци: Интерклима графика, 2017), 90–150.

⁸³⁰ Lasko, *Synodus Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex Antiqua Hungaria Vindobonae A: 1773 celebrata*, 189; Што се тиче разумевања односа моштију и светитељства, у Православној Цркви нетљеност моштију није била обавезујућа. Свети живот и чудотворење били су кључни критеријуми за проглашавање некога светим. У атонској пракси значајну улогу имало је и благоухање моштију, док је тек у Русији у синодалној епохи

скептицизам према моштима светих је на први поглед врло чудан. Ово неповерење у западној теологији настаје у сам освит XVIII века, због честих злоупотреба реликвија. Поводом тога је и настало знаменито дело Жана Мабилона 1698. године, *О поштовању непотврђених светитеља* на које се позива и Захарија Орфелин у свом делу *Против папства римског*, желећи да укаже на овај проблем⁸³¹. Очигледно је та неповерљивост опстала и код гркокатолика, чак и у највишим круговима којима је Божичковић припадао. Трећи, последњи параграф писма се на директан начин односи на редукацију празника, на шта Божичковић одговара: „У излагању митрополит се жали да је увредљива тврдња да је број празника увећан а не умањен, и да је он у календар ставио 62 дана, означио их звездицом и поделио, као и да је српских заповедних празника 12 а не 14“⁸³². Ово је у ствари био митрополитов одговор на претходни нерационалан закључак унијатског епископа, који је тврдио да се упркос тадашњем стању календара број празничних дана повећао.

Божичковић се побунио против, по његовом мишљењу, превеликог броја православних празника који су штампани у Курцбековом календару, против прослављања светих српских архиепископа и владара, нарочито оних из доба Немањића и сматрао је да се од 14 српских светих колико је тада штампано у календару, једино може светковати Свети Сава, тврдећи да су сви остали уврштени у свете без праве канонизације⁸³³. Овакво Божичковићево уверење обликовано је под углом његовом богословског образовања. Почетком XVIII века на западу, под утицајем протестантизма, поштовање светитеља подрвгава се критичком поступку те процес канонизације постаје административно видљив и поставља се као коначан критеријум истинитости⁸³⁴. Комплексна методологија процеса канонизације израсла је у гарант интегритета и традиције против оптужби за лаковерност и сујеверје⁸³⁵. У првој половини XVIII века, у периоду од 1734–1738, настаје и значајан трактат *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione*, аутора Проспера Ламбертинија, доцнијег папе Бенедикта XIV (1740–1758). Ламбертини је ово дело сачинио још као кардинал, док је био надлежан за канонизацију као члан тима *advocata diaboli*⁸³⁶. У свом делу о канонизацији будући папа је описао светост као културни и литургијски феномен чије се последице одражавају у непосредној садашњици Цркве и реконструишу њену историјску основу⁸³⁷. Управо такво размишљање које је потребовало поткрепљену административну легализацију – било је основа оног што је Божичковић назвао правилним канонизовањем. Проблем је био у томе што он није схватао да је светитељски статус српских светих посведочен на други начин⁸³⁸, а не адвокатским поступком у корист светости⁸³⁹.

непропадљивост моштију почела да се истиче као критеријум у препознавању светитељства. О моштима на истоку у XVIII веку: Н.В.Верещагина, „Проблема святости мощей“, у *Афон и славјанскиј мир*, сборник 3 (Святая Гора Афон: Издание Русског Свято-Пантелеимонова манастира на Афоне, 2016), 45–55.

⁸³¹ Орфелин, *Против папства римског* (XVIII век), ПБ Рс 214, 750–751.

⁸³² *Исто*, 189.

⁸³³ Костић, *Гроф Колер*, 137; Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и Терезијанска реформа*, 20.

⁸³⁴ Упркос наизглед строгим разграничењима, поједини култови превазилазили су оквире препоручене конфесионалности и стварали су додирне тачке између римокатолика и протестаната. Chai Elsholz, *The „Significant Other“ in Canonizations in the First Half of the Eighteenth Century*, 261–262.

⁸³⁵ О ранијим методама канонизације: Klaniczay Gabor, „The Power of the Saints and the Authority of the Popes. The History of Sainthood and Late Medieval Canonization Processes“, у *Church and Belief in the Middle Ages. Popes, Saints and Crusaders*, ed. by Kirsi Salonen and Sari Katajala-Peltomaa (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016), 117–140.

⁸³⁶ Chai Elsholz, *Regards germaniques et romains sur la canonisation dans la première moitié du XVIIIe siècle*, 54.

⁸³⁷ *Benedict XIV and the Enlightenment, Art, science and spirituality*, ed. by Rebecca Messbarger and Christopher Johns and Philip Gavitt (Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2017), 259.

⁸³⁸ То се најбоље види на примеру канонизације Светог Симеона. У најкраћем, одслужена је Света литургија, сабор отаца Свете Горе установио је дан празновања Светог Симеона и задужио је Светог Саву да му напише службу. Лазар Мирковић, „Уврштење деспота Стефана Лазаревића у ред светитеља“, *Богословље* 3 (1927), 166.

Средњовековна источна црквена традиција зна за саборно прихватање светитеља, без икакве потребе накнадног процесуирања и испитивања, него кроз *задовољавање делима свише, чудима и вером*⁸⁴⁰. Идентична пракса задржана је и у источним црквама XVIII века. У грамати константинопољског патријарха Гаврила, на почетку столећа, 1703. године налази се указ о канонизовању Дионисија епископа Закинтског, где се каже: „дужни смо да прослављамо помен и освећујемо га поштовањем сваке године... прибројавајући га чину светих и списку преподобних и славно удостојених од Цркве светог помињања... посведоченог свише, доказаног чудима“⁸⁴¹. Потом следи опширан списак сведочанстава као и житије светитеља. Потврђивање светитељства вршено је кроз литургијско-хагиографске садржаје⁸⁴², на основу светитељских знамења и већ раширеног поштовања једне личности и битно се разликује од формалног проглашења налик римокатоличкој канонизацији⁸⁴³. Непознавање или пак неуважавање овакве праксе од стране гркокатоличког епископа Божичковића довело је до тога да он негира канонизацију српских светитеља. Такав поступак какав је Божичковић захтевао да би светитеље сматрао легално канонизованим, у Карловачкој митрополији XVIII века није било практикован.

О разумевању канонизације у XVIII веку опширније сведочи и Захарија Орфелин: „Хиљаду година Црква није знала за канонизацију онакву какву је увело папско властољубље. Постоје и они светитељи које је свештено писмо оба завета посведочило као такве. Колико је тек мноштво мученика и других предивних светих које је Православна црква у диптихе своје поставила да би кроз њихов спомен живи хришћани подражавали њихову веру и благочестиво житије. *Уписивање у диптихе је у давна времена значило канонизацију*. Ми чврсто можемо веровати да је безброј светих чија имена на земљи нико не зна, те стога они нису ни канонизовани, а једнако и исто блаженство уживају код Бога као и они канонизовани. То што ми прослављамо и поштујемо њихову успомену блаженство њихово нити умножава нити умањује. Прослављајући их, ми благодаримо Богу што Он у милости прима подвиге својих верних слугу и притом молимо да и нас постави и укрепи на исти подвиг. Стога, следи да канонизација благочесно упокојенога није нимало нужна“⁸⁴⁴. Јасно је дакле да оваква два потпуно различита приступа питању канонизације и формирању празничног помена у XVIII веку нису могла створити коначни консензус код хришћана Хабзбуршке монархије.

Ова конфесионално-полемичка кореспонденција између гркокатоличког бискупа Василија Божичковића и карловачког митрополита Јована Георгијевића помаже нам да спознамо непосредне основе сукоба који ће потом уследити. Тада ће државна власт усвојити мотиве бискупа Божичковића и допунити их теоријом о економској оправданости редукације празника у циљу обнављања економске моћи царства, што ће 1774. године као коначан резултат имати укидање празничног статуса свим српским светима, с изузетком помена Светог Саве који ће једини од српских светитеља задржати статус заповедног празника и бити потврђен и допуштен за свечано празновање од стране Хабзбуршког двора.

⁸³⁹ Зато је упитна тврдња да је канонизација процес постепеног увођења у светост једне личности, на основу већ раширеног штовања и потврде њеног благочешћа. Види: Даница Поповић, „Кад је краљ Стефан Првовенчани уврштен у светитеље“, *ЗРВИЛ* (2013): 577.

⁸⁴⁰ Овај критеријум као општи пример узет је из случаја канонизације Григорија Паламе. Мирковић, *Увртенење деспота Стефана Лазаревића у ред светитеља*, 164; Опширније: Евелина Минева, „Предложения за канонизација на светци през –примери от византијската, старобългарската и старосръбската литература“, *Старобългарска литература* 48 (2013): 196–209.

⁸⁴¹ Голубинский, *История канонизации святых в Русской церкви*, 401.

⁸⁴² Житије и служба посматрани су као завршни степени канонизације неког светитеља. Татьяна Суботин Голубович, „Национальные святые в Календаре Сербской Церкви (по средневековым источникам)“, *Latopisy Akademii Supraskiej* 4 (2013): 37–41. О моделима канонизације кроз историју Српске православне цркве опширније: Павловић, *Канонизација светих у Српској православној цркви*, 214–220.

⁸⁴³ Поповић, *Свод српских светих у доба краља Милутина, култови архијереја и пустиножителиа*, 93.

⁸⁴⁴ Орфелин, *Против папства римског* (XVIII век), ПБ Рс 214, 310.

3.6 Питање националних светитеља

Пошто су се због Курцбековог издања Месеослова (1771. године) и због српских светитеља у Георгијевићевом *Зборнику молитава* побунили гркокатолици, влада је хтела да питање националних светитеља најпре реши са њима. По тој иницијативи државних власти 24. марта 1773. године састао се гркокатолички Синод да би решавао тај проблем⁸⁴⁵. Синодом је председавао тадашњи ердељски епископ Василије Божичковић. После друге седнице Синод се сложио да се изда календар онако како га је Грчка црква у најстаријим временима примила и да се у календар ставе само они свети које је Црква признала као праве и несумњиве (*veros ac indubiatos*). Пошто се у календар према одлуци владе може ставити за сваки дан само помен једног светог који треба да је заједнички, у календар нису могли ући национални светитељи, као и грчки светитељи новијег датума⁸⁴⁶. Гркокатолички Синод је инсистирао да и православни прихвате исте празнике и методе класификације литургијских помена, да би се избегле несугласице које доноси неусаглашеност⁸⁴⁷. Видећи у томе потенцијалну економско-верску корист, царица је привремено одложила укидање гркокатоличких празника, док то прво не учине православни. После заседања гркокатоличког Синода, Угарска дворска канцеларија је одмах од царице затражила да се укине православни календар из 1771. године, те да себрој православних празника уједначи са гркокатоличким месеословом и сведе на 16, осим недеља, да би се на тај начин број празника изједначио са римокатоличким, већ редукованим календаром. Царица је целу ствар поверила грофу Колеру.

Гроф Колер је ово дело планирао да спроведе преко тадашњег државног цензора Атанасија Димитријевића Секереша. Секереш је требало да састави нови месеослов комбинујући раније месеослове од 1771. до 1773. године, али тако да се број православних празника могао смањити и изједначити са бројем римокатоличких. На предлог Илирске дворске депутације митрополита Јован Георгијевић је 16. априла 1772. поставио Атанасија Димитријевића Секереша за капелана у капели Светог Георгија у Бечу на Штајерхофу, а 4. маја исте године царица Марија Терезија именовала га је за државног цензора и ревизора свих књига које се буду штампале у Курцбековој штампарији на словенским језицима⁸⁴⁸. По инструкцијама Илирске дворске депутације Секереш је израдио поручени нови календар у ком је предложио да се број православних празника заједно за све 52 недеље ограничи на 88, а да се при томе руски светитељи из календара избришу. Исто тако, предложио је да се провинцијални и заветни празници изоставе, односно да се њихово светковање пренесе на недељу која је свакако спадала у ред заповедних дана. На очекиване жалбе српске јерархије, Секереш је смислио два, по његовом мишљењу задовољавајућа оправдања. Прво, сматра он, прослављање празника није битан део религије, него ствар Цркве која их према приликама може мењати, пошто превелики број празника омета благостање народа и води пропасти и лењости. Друго, употреба привилегијама одобреног старог календара не односи се на празнике него на рачунање времена по тзв. јулијанском календару; ако пак епископат битност календара одређује по празницима, то би епископи најпре имали себи да пребаце, да

⁸⁴⁵ О активностима и дешавањима у Гркокатоличкој цркви Хабзбуршке монархије сачувана су синодска документа за целу 1773. годину. Опширније: Lacko, *Synodus Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex Antiqua Hungaria Vindobonae A: 1773 celebrata*, 203–294.

⁸⁴⁶ Опширније: Michael Lacko, *The Reduction of the Number of Feast Day for the Catholics of the Byzantine Rite in Hungary in the XVIII century*, *Slovak studies*, IV, *Historica 2* (Cleveland–Rome, Slovak Institute, 1964): 197–216.

⁸⁴⁷ Костић, *Гроф Колер*, 142–144.

⁸⁴⁸ О појединостама Секерешове биографије: Мита Костић, *Достоејев пријатељ и саветник Секереш* (Београд: САНУ, 1963), 29–33; Боривоје Маринковић, „Литература о српским писцима XVIII столећа: ка бољем познавању Атанасија Димитријевића Секереша (1738–1794), писца, преводиоца и првог значајног књижевног рецензента“, *Зборник за историју* 6 (1972): 199–202.

су својевољним уплитањем руских светаца повредили свој стари календар, сматрао је Секереш⁸⁴⁹.

Тај Секерешов преложени календар барон Матезен је предао Синоду Карловачке митрополије као коначно формиран садржај месецослова, али су се епископи томе успротивили. Матезен је захтевао да се из постојећег календара који је садржао 76 празника извади и дишпендира тј. разреши још неки. Према предлозима достављеним Бечу у календару је требало да остане 17 великих празника. Са мањим разликама тај списак би у броју празника личио на календар Римокатоличке цркве. На заседању Синода одржаном 19. маја 1774. године, после избора митрополита Вићентија Јовановића Видака за митрополита, царски комесар Матезен је изразио царичину жељу да се укине известан број празника и према добијеним инструкцијама тражио да се укину сви српски светитељи осим једног, који ће остати у статусу заповедног празника као национални патрон. У току месеца јуна 1774. године, на инсистирање царичиног комесара почело је заседање Архијерејског синода. На седници одржаној 25. августа, комесар генерал-барон Матезен објавио је одлуку владара о повлачењу штампаног календара из 1771. године. Поновио је епископима захтев за смањењем броја празника и предао им раније припремљени формулар календара. Од почетка заседања Синода Карловачке митрополије било је извесно само то да треба да остане 17 (12 Господњих и 5 Богородичиних) великих празника, док се о оправданости других празника требало разматрати. Том приликом је изнета и царска наредба о успостављању националног празника. Празнике српских светих двор више није сматрао заповедним, било због тога што је држао да је већина празника успостављена као заповедна тек 1769. године, било због тога што је власт прихватила аргументе утицајног унијатског епископа Василија Божичковића⁸⁵⁰.

На седници Синода, којој је присуствовао и царски комесар, епископи су пристали да разреше 20 празника, с тим што су инсистирали на томе да у календару као заповедни празници (тзв. црвено слово) остану датуми прослављања српских светитеља⁸⁵¹. Посебно је значајан, и у записнику Синода сачуван, предложени концепт захтева Марије Терезије у вези са реформисањем црквених празника. Концепт у свему личи на опширно литургијско рубричко указање. Царица у име државних интереса заговара нова решења. У трећој тачки предлога царица заповеда да, као што Грци у монархији имају заповедни национални празник Светог цара Константина и царице Јелене (27. маја), тако и Срби из збора српских светитеља треба да изаберу један национални празник⁸⁵². У четвртој тачки заповеда да се остали предначинени празници, а ту се мислило на побројане празнике српских светих као и оне провинцијалне – сједине с првим најближим апостолским поменом или следећим најближим празником. Настављајући заповест, царица полаже наде у послушност Синода, сматрајући да он неће злоупотребити њено поверење. Она указује на модел који је сам Синод већ понудио када је празник Светог Стефана Бранковића проширио поменом његове супруге Ангелине која се слави 30. јула, а оба повезао с празником светог апостола Јакова Алфејева, и тиме их заједно сјединио као помен 9. октобра. Тако је и празник краља Милутина сједињен са празником Светог Арсенија 28. октобра. Рођење Христово, Васкрсење и Педесетница се и даље славе три дана⁸⁵³.

⁸⁴⁹ Костић, *Гроф Колер*, 145.

⁸⁵⁰ Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и Терезијанска реформа*, 22–23.

⁸⁵¹ Епископи су доставили списак празника за које су инсистирали да остану заповедни (Види: АСАНУК МПА,А, 1774/236). Точанац Радовић, *Архијерејски Синод из 1774. године о разрешењу заповедних празника*, 59.

⁸⁵² Идеју националних празника Марија Терезија преузела је из тадашње верско-политичке праксе *Pietas Austriaca*. Аустрија је као свог патрона славила дан Светог Леополда, 15. новембра. Симић, *За љубав отаџбине*, 55; У Угарском делу царства је то био дан краља Стефана, 20. августа. Gábor Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe* (Cambridge: Cambridge University press, 2002), 412–413.

⁸⁵³ АСАНУК, Синод, 1774/263. Наведено према: Точанац Радовић, *Архијерејски Синод из 1774. године о разрешењу заповедних празника*, 65–66.

Као одговор на ово настао је нови предлог синодског месецослова упућен царском комесару 8/19. септембра 1774. године⁸⁵⁴. Он представља решење од стране Синода Карловачке митрополије у коме је заступан средњи пут, а у корист празника српских светих. У предлогу Синода исписани су помени српских светих по моделу штампаног месецослова из 1771. године. Они српски светитељи који су сједињени са другим празником прецртани су у свом дотадашњем помену, а уписивани су иза празника коме се присаједињују остајући у статусу заповедних празника, исписани црвеним мастилом. Остали дани који су разрешени, у које се радило и није празновано, означени су црвеном звездом уписаном испред помена. Први предлог Синодског решења налази се у месецу октобру када је обједињен помен апостола Јакова и празници српских деспота: „9. октобар, Апостол Јаков Алфејев и Преподобни Стефан нови деспот Србије и Јован деспот српски и мајка његова Ангелина, деспотица српска“. У октобру је и помен краља Милутина придружен помену Светог Арсенија. Предлог гласи: „28. октобар, Свети мученици Терентије и Неонил, Свети Арсеније архиепископ српски и Свети Милутин краљ српски“. Затим је помен Стефана Првовенчаног придружен помену Симеона Мироточивог: „13. фебруар: Преподобни Мартиријан, и Свети Симеон просветитељ српски и преподобни Симон монах, бивши краљ српски Стефан“⁸⁵⁵. Остали српски свети по поретку месецослова од 1771. године остали су на свом месту, исписани црвеним мастилом као заповедни празници. Упоређујући садржаје овог синодског предлога и потоњег месецослова за 1775. годину штампаног од стране државе, видимо да државна редукција календара није уважила наведене синодске сугестије. Здружени помени српским светима су рашчлањени и враћени на датуме свог празновања, али обележени црним словом и без празничних обележја. У штампаном издању месецослова 1775. године начињена је грешка – празник преподобног Симона помешан је са именом Светог Симеона и стоји записано да се 24. септембра поред Свете мученице Текле слави и помен *С. Сѣмѣвна перковѣнчанагѡ краљ. Сербскагѡ*⁸⁵⁶. Једини помен који је обележен као заповедни празник је 14. јануар, помен Светог Саве архиепископа српског.

Синодским закључком од 1774. године, на инсистирање царске власти, укинута је празновање свих српских светих осим Светог Саве⁸⁵⁷. То не значи да су ти помени српских светитеља одлуком из 1774. године избрисани из месецослова. Њихов помен је задржан, али је редукован њихов празнични статус. Означени су као дани у које треба радити, без осврта на постојећи помен. Тога дана, у складу са државном одлуком, није се служила Света литургија и није се празновало уздржавањем од рада. Бојећи се неповољног народног расположења, царица Марија Терезија је својим *Рескриптом* од 19. јануара 1775. године захтевала од митрополита да одмах прогласи ове промене у вези с празницима, али да изричито нагласи да је то учињено синодским решењем и да поучи народ да је Синод властан чинити такве одлуке, а да је народ дужан слушати и покоравати се⁸⁵⁸. Царица је заповедила и да, ако свештеници не буду могли о томе темељно поучити народ, епископи су

⁸⁵⁴ Види: *Месецослов предан царском комесару 8/19. септембра 1774. године*, АСАНУК МПА, А, 1774/203. Документ садржи 7 листова, али не садржи ни пагинацију ни фолијацију.

⁸⁵⁵ Види: *Месецослов предан царском комесару 8/19. септембра 1774. године*, АСАНУК МПА, А, 1774/203, према нашем бројању био би л. 2–4а.

⁸⁵⁶ *Месецослов* (1775), АСАНУК МПА, А, 1774/203 ad., л. 1а. Текст поменутог месецослова је према садашњем инвентару заведен је под сингнатуром АСАНУК МПА, А, 1774/203 ad. Очигледно је да је текст месецослова преписан доцније са штампаног примерка, што можемо закључити по насловној страни преписа, где се види да је у питању месецослов за 1775. годину.

⁸⁵⁷ Руварац, *Како је постао број данашњих заповедних празника код Србаља*, 14. Овај Руварчев закључак у свом раду понавља и Лазар Мирковић. Мирковић наводи да је укинута 28 празника. Мирковић, *Хеортологија*, 22.

⁸⁵⁸ Оваквој наредби одмах је саображено следеће издање месецослова. На инсистирање царске власти одредба која редукцију приписује иницијативама Синода штампана је у наслову месецослова за 1776. годину: „Месецослов у Цесаро-краљевским државама где борави народ грчког неунијатског закона. Лето од рођења Христовог 1776. које има укупно 366 дана. По уставу Синода неунијатских епископа који је био у Карловцима“. Види: *Месецослов* (1776 година), БМС РПСр II 6/1776, л. 1.

дужни да напишу о томе посланицу. У својој циркуларној посланици од 20/31. марта 1775. године, митрополит Викентије Јовановић Видак (1774–1780) тражио је од свештенства да почну оглашавање *свих двигнутих и умањених празника*, наводећи списак празника које је владар потврдио. Тако су остала укупно 44 заповедна празника⁸⁵⁹. Што се тиче празновања народног заштитника Светог Саве, као и грчког народног празника Светог Константина и Јелене⁸⁶⁰, те празнике треба огласити народу, а од светковања осталих националних празника народ треба одвикнути – био је изричит захтев власти. У супротном, царица је запретила да ће укинути оне епархије које не буду извршавале ову наредбу⁸⁶¹. Дакле, 1774. године Свети Сава је званично проглашен за патрона, заштитника српског рода чији је празник добио статус истакнутог помена⁸⁶².

Посебан проблем настао је око издавања месецослова за 1776. годину. Посведоченом историјском негодовању придружиле су се и неке доцније оптужбе на рачун тог месецослова које се у компарацији са изворним текстом тешко могу одржати. Манојло Грбић наводи три новотарије које тај календар уводи⁸⁶³. Прва новотарија, и то замашна, сматра он, јесте то што је нова година отпочета првог јануара, као по грегоријанском календару, а не 1. септембра као што је по јулијанском⁸⁶⁴. Другом новотаријом Грбић сматра то што су месеци организовани по седмичним данима, тј. је пре сваког датума штампан је назив седмичног дана⁸⁶⁵, што није био случај у претходним месецословима. Трећа новотарија била је та што је од свих српских светитеља једини Свети Сава наштампан црвеним словима. Ово треће, уједно и последње, је једино тачно. Притом треба додати да је Свети Сава једини српски свети у месецослову који је задржао епитет српски, док су сви остали помени српских светих штампани црним словима и без националног обележја⁸⁶⁶. У месецослову за 1776. годину помени светих не садрже литургијске напомене нити особености у начину обележавања празника. Месецослов је штампан више као радни распоред него што је посвећена пажња особеностима литургијске године. Календар је био специфичан и по томе што су одређени његови делови, премда не и месецослов, штампани двојезично, на словенском и на немачком⁸⁶⁷. Поред месецослова штампани су и додатни садржаји као што су *Кратка поука о човековом благостању* као и *О користи од учења*.

Готово истовремено са издањем месецослова тадашњи митрополит Викентије Јовановић Видак обратио се окружном посланицом 18. марта 1776. године

⁸⁵⁹ Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и Терезијанска реформа*, 24. Пошто је комесар категорички запретио, Синод је морао попустити и редуцирао је 36 празника а међу њима све српске свете осим Светог Саве који је узет за патрона. Кашић, *Редукација празника у XVIII веку*, 64.

⁸⁶⁰ Поред култа Светог цара Константина и царице Јелене, Грци су на подручју хабзбуршке монархије XVIII века особито славили и помене Светог Димитрија, Светог Наума, Светог Атанасија, Свете Параскеве, Светог Марина. Посебно су поштовани велики светитељи: Свети Никола, Свети Јован, Свети Георгије и Свети Михајло. Динко Давидов, „Култ светог Наума у Будимској епархији“, у *Споменици Будимске епархије*, 167.

⁸⁶¹ Грбић, *Карловачко владичанство*, III, 29; Костић, *Гроф Колер*, 148–149.

⁸⁶² Грујић, *Култ светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века*, 134. Поводећи се за овим посебним статусом празника, Леонтије Павловић је изнео нетачну процену ситуације везујући овај датум за канонизацију Светог Саве. Павловић тврди: „Ометена турским ропством и непрестаним ратовима, за српског свеца Црква га је званично прогласила 1774“. Павловић, *Стварање култова првих Немањића, у Спаљивање моштију светог Саве 1594–1994, зборник радова* (Београд: 1997), 197.

⁸⁶³ Грбић, *Карловачко владичанство*, III, 30–31.

⁸⁶⁴ Ову тврдњу Грбић је највероватније преузео од Руварца. Сравни: Руварац, *Како је настао данашњи број заповедних празника код Србаља*, 14. Ако погледамо, видећемо да месецослов почиње 1. септембром као што је и до тада био случај. Види: *Месецослов* (1776. година), БМС РПСр II 6/1776, л. 36; У календару 1. јануар није обележен као начало индикта нити као нова година. *Исто*, 76.

⁸⁶⁵ Седмични дани нису унети у месецослов него само датуми: Види: *Месецослов* (1776. година), БМС РПСр II 6/1776, л. 36–146.

⁸⁶⁶ Кашић, *Редукација празника у XVIII веку*, 64–65.

⁸⁶⁷ Колико је нови календар био лоше прихваћен у народу говори податак да је упркос ниској цени продато мање од 150 примерака. Точанац Радовић, *Реформа Српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време владавине Марије Терезије и Јосифа II (1740–1790)*, 287.

протопрезвитерима и јасно дефинисао однос разрешених празника и богослужења. Митрополит у уводу посланице напомиње редукују из 1771. године и одлуку царске власти о томе да је на одређене празнике безгрешно радити ради бољег издржавања земљоделца, као и то да је Синод, видећи да многи неблагодарно и недолично проводе празнично време, по власти даној му од Бога одредио неке празнике као радне, док је поједине оставио у доличном достојанству празника. Подсећајући на царску одлуку од 17. јануара 1775. године, митрополит такође наводи списак заповедних и разрешених празника. Поред Божића, Васкрса и Духова који се славе по три дана, наведена су још 34 заповедна помена. На крају низа заповедних празника записано је: „Ово су сви предписани празници тачно. Верницима приличи ићи на молитву у Цркву, уздржавајући се од рада и пијанства, подражавати свете угоднике чињењем добрих дела. Свештенство свагда има да у цркви народу огласи празник“. Затим следи списак разрешених празника. Има их укупно 28. У том списку налазе се сви српски свети осим Светог Саве. На крају низа стоји записано: „У све ове разрешене празнике наши јединоверни разрешују се не само од слушања Свете литургије и осталих правила црквених него и да свако делање и работу чине као и осталим данима дозвољавајући им се да раде од јутра до вечера“⁸⁶⁸.

Исте године Архијерејски синод, у присуству грофа Колера, имао је заседање на тему празника и спровођења нових одлука државних власти⁸⁶⁹. Важна тачка у низу разговора тичала се рецепције садржаја и текста будућег Регуламента који је царица потписала 2. јануара 1777. године. Садржај другог Регуламента, објављеног 1777. године, у основи је остао истоветан са текстом Регуламента из 1770. године, само што се овај последњи поред позивања на Сабор из 1769. године позива и на заједничке расправе православних епископских заседања Синода одржаних 1774. и 1776. године у Сремским Карловцима⁸⁷⁰. Регуламент је веома опширан према броју тема које обухвата. Тематски је подељен на десет целина и укупно обрађује 76 питања из простора црквеног живота. У последњем, десетом одељку унеколико се дотиче и теме чувања празника, која је уједно и седамдесет прво питање Регуламента. Том тачком потврђује се употреба јулијанског календара, уз обавезу празновања 4 римокатоличка празника у оним срединама где живе заједно римокатолици и православни. То су празници Рођења Христовог, Васкрсења Христовог, Силаска Светог Духа на апостоле и Тјелово (Брашанчево) – и то само први дан празника. Заједничко празновање не односи се на одлазак на богослужење него само на забрану јавног рада тј. на опште затварање продавница у време служби да се не би ометало богослужење⁸⁷¹. Као препоручени образац будућих месецослова узима се онај из 1774. године, са изводом заповедних празника који се имају држати⁸⁷². Свети Сава је потврђен као национални патрон, а тамо где је храмовна слава разрешени празник дозвољава се ипак да се тај дан прославља нерадно⁸⁷³.

Када су се вести о укидању празника српских светих прошириле и потврдиле кроз издање месецослова 1776. године и Регуламента 1777. године, епископи су се суочили с неправедним оптужбама за издају народа, вере и закона. Сачувана је *Молба општине Вуковарске* коју су поджупану сремске жупаније предали незадовољни грађани да се за њих код цара испослуже да им се не уводе никакве новине промовисане Регуламентом 1777.

⁸⁶⁸ *Циркуларни протокол из Сремских Карловаца* (1773–1808. године), БМС РР IV 93, л. 116–126.

⁸⁶⁹ Точанац, *Реформа Српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време владавине Марије Терезије и Јосифа II* (1740–1790), 96–102.

⁸⁷⁰ Швикер, *Политичка историја Срба у Угарској*, 229. Разлике између Регуламента из 1770. године и Регуламента из 1777. године су незнатне. Костяшов, *Србы в Австријској монархији в XVIII веке* (Калининград: 1997), 77–78.

⁸⁷¹ *Регуламент* (1777. година), УБСМ Р 645, 93–94.

⁸⁷² Извод заповедних празника је додатак Регуламенту из 1777. године, а допунски део документа означен је словом Д. Укупно је наведено 36 празника. Божић, Васкрс и Духови се славе по три дана. Од српских светих помиње се само Свети Сава: јануара 14. (празник) светог архиепископа и српског рода заступника Саве. *Регуламент* (1777. година), УБСМ Р 645, додаток Д.

⁸⁷³ *Исто*, 95.

године. Суштина ове молбе је у следећем: „Знамо ми, премилостиви господине, да нови календар имате ви у рукама ваших, кога су у Карловцима тајно без знања народа наше владике и митрополит начинили, и од имена Карловачког синода у народ чрез протопрезвитере пустили, и наше светитеље многе а најпаче српске у том календару касирали ... Друго пак што су неколико светаца српски и оставили между празницима али нису хотјели у календару именовати да су српски⁸⁷⁴, то је чисто јасно да би наша деца мало по мало не знала и да би неверовала, да смо ми имали од свог рода и племена и богоугодне људе кадгод. А нама наши светци нису за касирање ни за отмет, зашто ми од њих не находимо никакве штете ни губитка најмањег у својој радњи, него јоште, Бога чрез њих славеште осећамо благословеније и велику милост Божију у свачему над нама“⁸⁷⁵. Овде се најбоље види какав је резултат царских учена да се на Месеослов из 1776. године потпише Синод Карловачке митрополије као законодавац, иако се Синод и сам борио против решења на која је принуђен. „Да је Синод иницијатор ставља се сваке године на наслов, каже митрополит, а народ неће да зна да се укидање празника оба пута морало извршити због жестоког наваљивања царског комесара“⁸⁷⁶. Поред вербалних протеста избиле су отворене побуне у Новом Саду, Вршцу, Панчеву и Будиму⁸⁷⁷. Ни црквене власти као ни народ нису показале никакве симпатије према обнародованом Регуламенту из 1777. године. Митрополит Викентије Јовановић Видак је лично тим поводом упутио жалбу Царском двору. Прва тачка жалбе, која је уједно и главни повод митрополитовог обраћања, јесте новонастала забуна народа око календара, будући да се два пута у две године календар мењао⁸⁷⁸. Потом следи митрополитово обраћање и жалбе на свих 76 тачака које је Регуламент озаконио⁸⁷⁹.

Поред посведоченог негодовања због објаве Регуламента 1777. године и пројављеног општенородног незадовољства 1778. године забележене су и извесне симпатије појединаца према реформаторским захтевима Марије Терезије. Захарија Орфелин у свом спису *Представка Марији Терезији*⁸⁸⁰ слика своје незадовољство тренутним стањем у Цркви и питању празника посвећује посебно поглавље (*De festis*), које је уједно и десета глава његове *Представке*. Орфелинова мисао и запажања представљају верну слику наклоности тадашњих просветитељски оријентисаних интелектуалаца према државним реформама. Ако се постави питање порекла Орфелинових идеја и схватања изнетих у *Представци* одмах се може уочити утицај *Духовног регуламента* Теофана Прокоповича, као и идеје немачког пијетизма које су на њега одлучно утицале⁸⁸¹. Усвајајући ранију Секерешову логику, он започиње речима: „Тобожње смањење празника исто тако не погађа веру, још мање такве празнике који нам

⁸⁷⁴ Драгосављевић, *Старински рукописи*, 98–99. Ту се мисли на све оне српске свете осим Светог Саве који су изгубили статус празничног помена још 1774. године.

⁸⁷⁵ Цео текст Молбе види: Адам Драгосављевић, „Старински рукописи“, *ЛМС* 96 (1857): 83–103.

Манојло Грбић је ово писмо грешком приписао Будимцима: „Ево како су о томе писали Будимци 24. новембра 1778. поджупану у Беркасово“. Види: Грбић, *Карловачко владичанство*, III, 33–34.

⁸⁷⁶ *Исто*, 34.

⁸⁷⁷ Точанац, *Реформа Српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време владавине Марије Терезије и Јосифа II (1740–1790)*, 287–288; Мирковић, *Хеортологија*, 22; Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и Терезијанска реформа*, 27.

⁸⁷⁸ Димитрије Руварац, „Жалба митрополита Викентија Јовановића Видака против Регуламента од 2. јануара 1777“, *Архив за историју српске православне Карловачке митрополије* 5–6 (1911), 72.

⁸⁷⁹ Цео текст жалбе: Димитрије Руварац, „Жалба митрополита Викентија Јовановића Видака против Регуламента од 2. јануара 1777“, *Архив за историју српске православне Карловачке митрополије*, 5–6 (1911): 71–77; *Исто*, 7–8 (1911): 113–122; *Исто*, 9–10 (1911): 140–161; *Исто*, 11–12 (1911): 176–184.

⁸⁸⁰ Орфелин је ово дело руком написао и није га штампао. Лично га је уручио Јосифу II, кад је овај био на пропутовању кроз јужну Угарску. У уводу представке говори се о немирима који су се због реформи одиграли 1777. године у Вршцу, Сремским Карловцима и Новом Саду. Закључује се да је Орфелин могао предати представку Јосифу између 1778. и 1780. године. Владимир Симић, Захарија Орфелин (1726–1785), докторска дисертација (Београд: Филозофски факултет, 2013), 94.

⁸⁸¹ Симић, *Захарија Орфелин (1726–1785)*, 119; Владимир Симић, „Утицај пијетизма на српске интелектуалце средином XVIII века: оквири за интерпретацију раног просветитељства код Срба“, у *Hrvati i Srbi u Habzburškoj monarhiji u 18. stoljeću*, Drago Roksančić (Zagreb: Filozofski fakultet, FF-Press 2014), 159–172.

нису предани од васељенске цркве, него су просто пренесени из обичаја овог или оног неугог народа, најчешће из једног у други крај⁸⁸².

У самом укидању празника Орфелин не види никакав проблем: „Варају се који кажу да је ово смањивање извршено због тога да би нам се постепено могла одузети наша вера. Јер ако видимо да је у Русији извршено далеко веће смањивање празника, немамо разлога да из овдашњег смањивања закључујемо нешто штетно. Као што наредба о празновању нити наноси нити може нанети штету вери и веровању наше православне хришћанске цркве. А што се врло многи жале због српских светитеља кривица није до најузвишенијег двора, него до самих епископа који њеном величанству нису објаснили ствар, јер из тога што би се ови светци у календару звали српским, најузвишенијим интересима то не би користило ни штетило⁸⁸³. Наводећи списак празника који су задржани царском вољом, Орфелин поред *Светог Саве, архиепископа српскога народа који га свуда и слави*, као другог националног патрона наводи кнеза Лазара. У примедби празника за јун стоји: „Српски народ је увек празновао 15. дан овог месеца у славу свог заштитника Светог и великог кнеза Лазара⁸⁸⁴.

Црква је такође имала реалну потребу да објасни новонастало стање, будући да је епископат окривљен за редукацију српских светих од стране половично обавештене јавности. Стога се митрополит Викентије Јовановић Видак, 22. јуна 1778. године, обраћа свим верницима архипастирском посланицом. У самом уводу митрополит наглашава да су од 1769. године па до данашњег дана (1778. године), вољом ћесарске власти у Бечу штампани календари који нису сходни нашем православном синаксару ни обичају наше цркве. Протестујући против изостављања националних обележја српских светитеља у штампаном месецослову, каже: „Поштујемо свакога дана кроз месец у синаксару положеним и записаним светим приложено достојанство, предео и место одакле су, ког су рода и из ког града, били они цареви, патријарси или архиепископи и други. Многи су светитељи за један месец у нашем синаксару записани, а тако нису били постављени у бечким календарима те су у нашем народу проузроковали страх и саблазан⁸⁸⁵. Поред 52 недеље, колико их у години има и које су заповедни празници, митрополит помиње још 42 заповедна празника, тако да се у години имају укупно светковати 94 празника. Затим следи списак заповедних празника на основу кога је требало усагласити светковање празника, да се не разликује место од места. Сваки свештеник био је дужан да ову таблицу препише и да благовремено оглашава празнике, заповеда митрополит⁸⁸⁶. Да ли је оглашавање празника адекватно вршено, проверавали су царски официри. Они су заповедали да се на разрешне празнике не сме ни звонити ни служба вршити, него народ мора радити или ће у супротном бити кажњен⁸⁸⁷.

У Бечу је штампан месецослов и за следећу, 1778. годину. На насловној страни је стајало, поновљено према ранијој заповести, да је календар штампан по уставу Синода одржаног у Карловцима 1774. године⁸⁸⁸. Овај календар је, као и издање из 1776. године, укинуо обележавање помена српским светима, укидајући им национални префикс. За разлику од месецослова из 1776. године, месецослов за 1778. годину није двојезично издање и знатно је мањег обима, будући да не садржи додатке. Посебну пажњу у обележавању заповедних празника заслужује 9. октобар, помен Светог апостола Јакова и Стефана деспота

⁸⁸² Орфелин ту првенствено мисли на празнике обновљења храмова и успомена на преносе реликвија, на празник Часних Верига Светог апостола Петра итд. Види: Захарија Орфелин, *Представка Марији Терезији* (Нови Сад: Матица српска, 1972), 85.

⁸⁸³ *Исто*, 87–89.

⁸⁸⁴ *Исто*, 91.

⁸⁸⁵ *Циркуларни протокол из Сремских Карловаца* (1773–1808. год.), БМС РР IV 93, л. 156; Један од првих захтева редукације празника био је да се сваки дан празнује само један светитељ. Види: Костић, *Гроф Колер*, 143.

⁸⁸⁶ *Циркуларни протокол из Сремских Карловаца* (1773–1808. година), БМС РР IV 93, л. 166–17а.

⁸⁸⁷ Грбић, *Карловачко владичанство*, III, 35.

⁸⁸⁸ *Месецослов* (1778. година), БМС РР Ср I 5.1, л. 1.

српског. Апостол Јаков обележен је црвеним мастилом као заповедни празник, истом бојом записано је и име Стефан, док је реч деспот остала црним мастилом. То би значило да је и деспот Стефан српски захваљујући заповедном празнику светог апостола Јакова ушао у статус заповедних празника⁸⁸⁹. Остали српски свети остали су разрешени, уз опис њиховог звања (архиепископ, краљ, велики кнез), али без епитета српски. Једино 14. јануара стоји помен Саве *архиепископа српског*. Идентично је прошло и штампање Месецослова за 1779. годину, где се такође понавља наредба да је слављење укинутих празника забрањено.

3.7 Други талас редукције празника

За државне власти 1777. година била је последња активна година за питања регулисања броја празника. У даљим одлукама и документима између 1777–1784. године подвлачили су се пређашњи закључци и понављане су забране слављења разрешених празника⁸⁹⁰. То је најпре учињено издавањем *Деклараторије* 1779. године. Овај документ још једном званично понавља закључке редукције из 1774. године, као и укидање празничног статуса свим српским светима осим Светог Саве, који је проглашен народним заштитником⁸⁹¹. Деклараторијом и конзисторијалним системом створен је сталан систем за управљање црквено-народним животом Срба⁸⁹². Деклараторија је као правни акт проглашена јединственим извором тумачења народних привилегија и као таква је добила посебну законодавну вредност. Период између 1777. и 1784. године може се сматрати прелазном етапом између првог и другог таласа редукције празника.

Значајан споменик овог прелазног периода представља *Календаръ* Захарије Орфелина који садржи у себи Свјатцеслов тј. месецослов штампан 1783. године у Бечу код Јосифа Курцбека⁸⁹³. Ово обимно, по тенденцији енциклопедијско дело, у свему одговара ерудицији ученог аутора. Календар у себи обједињује најразличитије садржаје из познавања рачунања времена, познавања

⁸⁸⁹ *Месецослов* (1778. година), БМС РП Ср I 5.1, л. 3а. То нам потврђује и списак празника који је митрополит Викентије Јовановић, у својој посланици објавио. Види: *Циркуларни протокол из Сремских Карловаца* (1773–1808. година), БМС РР IV 93, л. 16 б.

⁸⁹⁰ Точанац, *Реформа српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време владавине Марије Терезије и Јосифа II* (1740–1790), 289–290.

⁸⁹¹ Костяшов, *Србы в Австријској монархији в XVIII веку*, 81.

⁸⁹² Маријан, *Историја Срба у XVIII веку*, 105.

⁸⁹³ Исте године Доситеј Обрадовић издаје у Лајпцигу *Живот и прикљученија*. Он се у свом делу осврће на недавно минула укидања празника и каже: „Зашто како се почне против стари и плесњивих и зарђалих обичаја чинити одмах вичу? Пропадосмо! Пропаде Православие! И да дижу руке на архијереје своје! Србљи којима је Бог дао здрав разум и поштено срце! Та живим те Богом закљичем! Буди ревнитељ, но словесни и разумни ревнитељ... Оће ли Православие посрнути ако народ не буде празновао друге празнике осим недеље и Христових и Богородичиних и у лењости и у нераду целу трећину године, због толиког светковањаизгуби?“ Види: *Животъ и прикљученія Димитрія Обрадовича, нареченога у калуђерству Досіоеа*: нимъ истимъ списать и издать, часть 1 (У Лаипсіку: у Типографіи Брайткопфа 1783), 118–119; Већ следеће 1784. године Доситеј издаје *Совјете здравог разума* где помиње празнике као конститутивни део идентитета и каже о светковинама: „Двадесет и пет година провео сам са различитим народима нашег закона, у Грчкој, Албанији, Босни и Херцеговини и Молдавији и где год ти драго, и скоро сав народ нипочем другом не зна да је источне Цркве хришћанин осим по посту и светковинама“. Потом због недоличног прослављања празника опомиње народ али не говори о укидању истих: „А шта сад да чинимо, да одбацимо постове и светковине и да порушимо обичаје источне Цркве и да нов закон чинимо? То ја нити мислим нити говорим“. Дѣла Досіоеа Обрадовића, часть 4, *Совѣти здраваго разума* (на ново препечатана и издана Глигоріемъ Возаровићемъ у Крагуевцу : У Княжеско-Србској типографіи, 1834), 50–53.

природе и корисних дела за човека⁸⁹⁴. Орфелинов *Свјатцеслов* садржи особен начин обележавања празника. У последњој, десној рубрици месецослова, он обележава статус празника: **О** означава општи празник који хришћани увек и свуда славе, не радећи у тај дан, дужни су да прослављају. **С** су српски празници, које српски народ празнује, **Ц** су цариградски а **М** су они манастирски⁸⁹⁵. Као српски празник који садржи ознаку **С** обележен је само Свети Сава. Орфелин не користи црвено мастило, него поменутиим словима означава празнични статус и порекло празника. Основа његовог *Свјатцеслова* је текст месецослова из 1771. године, који садржи у себи побројане српске свете према поретку идентичном оном у издању Србљака из 1761. године. Свети Сава, иако је означен као једини српски празник, не налази се на првом месту међу светима који се тог дана светкују, као што је случај у државном месецослову из 1776. године. Орфелинов календар⁸⁹⁶ није настао државном него личном иницијативом, али је штампан у државној, Курцбековој штампарији 1783. године. За разлику од претходних месецослова, Орфелин српским светима враћа назив српски. Празник Светог Атанасија и Кирила, патријараха александријских и Светог Максима, архиепископа српског (18. јануара) има ознаку **О**, што значи да је општехришћански празник. Такође и 9. октобар, празник Светог апостола Јакова Алфејева и светог Стефана деспота српског има ознаку **О**. У Орфелиновом Календару истакнута су 33 општа, три манастирска, два цариградска (Пренос моштију Светог Јована Златоустог и Света Три јерарха) и један српски празник. Укупно 39 празника, три мање него што је Синод одобрио⁸⁹⁷. Идеја о новом смањивању броја празника обновљена је 1784. године, за време владавине цара Јосифа II (1780–1790) који је сматрао да је неопходна још једна редукација⁸⁹⁸. Митрополиту Мојсију Путнику (1781–1789) је стигао захтев преко Угарског намесничког већа да смањи број празника. Митрополит је покушао то да избегне или бар да одложи за неко време, те је 1786. године поновљена царска наредба о смањивању броја празника. На заседању Синода, у мају 1786. године, епископи су били приморани да се сагласе са предложеном редукацијом празника. Ова последња царска интервенција није донела никакве промене по питању празновања српских светих. Синод је тада прогласио национални празник за Влахе – Свету Петку (14. октобар)⁸⁹⁹. Према закључцима ове последње редукације, славило би се 29 непокретних празника док би се са додатком недеља број нерадних дана у години кретао до 79⁹⁰⁰. Исте, 1786. године, када је питање редукације коначно завршено појавила се књига

⁸⁹⁴ Садржај видети: З. Орфелин, Вѣчный то есть од начала до конца мира трагичный Календарь (въ Вѣннѣ 1783.), БМС Патронат 2237, 7–15.

⁸⁹⁵ Исто, 16.

⁸⁹⁶ Значајно је приметити да Орфелин први званично користи назив *календар* за наслов свог штампаног издања, иако ће сви пре њега и после њега у XVIII веку користити назив месецослов. Он део који садржи поредак светитеља у литургијској години назива *Свјатцеслов*. Орфелин такође први почиње набрајање месеци у Свјатцеслову од јануара, иако је то до тада увек чињено од месеца септембра.

⁸⁹⁷ Точанац, *Реформа српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време владавине Марије Терезије и Јосифа II (1740–1790)*, 290.

⁸⁹⁸ Холервегер (Hans Hollerweger) сматра да је реформа богослужења била језгро јозефинистичких црквених реформи. Антибарокни покрет јансенизма и католичко просветитељство показали су се посебно у богослужењу. Није само у питању барокна забрана ходочашћа и укидања верских празника, него и симплификација богослужења повезана са редукацијом његове суштине, уз подршку јансенистичких оријентисаних епископа. Литургијска реформа спровођена је од стране државе уз помоћ декрета о броју и свечаности миса у државом одређеним прописима све до 1783. године. Упркос оваквом приступу, нису настали никакви значајнији литургијски резултати и закључци. Воља владара била је пресудна. Миса је и даље служена на латинском, јер употреба народног језика није ишла у прилог државној политици. Kluebing, *The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands*, 153.

⁸⁹⁹ О томе нам сведочи посланица Мојсија Путника поводом последње редукације 1786. године. Види: Руварац, *Како је настао број заповедних празника код Срба*, 16–18.

⁹⁰⁰ Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и Терезијанска реформа*, 30–32.

Краткое размышление о празднице Јована Мушкатиновића⁹⁰¹. Мушкатиновић по вокацији није био теолог него адвокат⁹⁰², те је стога његово дело не само теолошка него и политичко-правна оцена редукције празника. Дело је значајно за нас јер нам открива и начин размишљања и ставове интелектуалне елите епохе просветитељства, којој и Мушкатиновић припада и која представља значајан чинилац у сталежима Хабзбуршке монархије. Да би појаснио порекло празника, Мушкатиновић користи светописамски текст, наводе Јустинове Апологије, дела Епифанија Кипарског, Јевсевија Кесаријског, блаженог Августина, као и каноне васељенских и помесних сабора. Напоследку, ради бољег познавања настанка празника, аутор радозналост читаоца упућује на дело протестантског теолога Рудолфа Хоспијанија, *Историја празника*⁹⁰³. Мушкатиновић у укидању празника види не само рационалнији модел хришћанства него и економску корист кроз повећавање броја радних дана⁹⁰⁴. Он не види проблем у самом празновању колико у нераду. На крају књиге он открива која је права намера писања трактата: „Прво: да се позна право својство празника. Да се проводи онако како хришћанима доликује, у молитви и у вршењу науке Божије. Друго: да се сујеверје оповргне и да се у случају потребе не сматра за грех ако земљоделци, по горе наведеном правилу цара Константина и у празничне дане морају радити; треће: празници који су од мухамеданаца позајмљени или од идолопоклонства заостали и задржани да се одбаце; четврто: у делу овоме покуравамо се наређењу цесаро-синодском ако би и у будуће тако било, без роптања...“⁹⁰⁵.

С обзиром на то да се свештенство није строго придржавало уредбе око броја празника и да је самовољно проширивало њихов број, митрополит Стратимировић је био приморан да такве преступе писмено опомене и казни⁹⁰⁶. Што се тиче месецослова који су издавани од стране државних власти, у последњој деценији XVIII века појављују се различита издања која периодично, на нивоу годишњег издавања месецослова, мењају или чак потпуно бришу помене српских светитеља из садржаја месецослова, иако су празници српских светих остали и даље у статусу разрешеног празновања. За 1792. годину појавила су се два издања месецослова. Прво издање штампао је Стефан Новаковић у Бечу, у Славено-сербској и валахијској и источних језика привилегованој типографији, под насловом *Месецослов целе године* у две табеле, који садржи и вечни календар⁹⁰⁷. Друго издање је *Славено-сербски месецослов* за преступну 1792. годину, који је штампан у Бечу трудом Макридеса Пуља⁹⁰⁸. Месецослов из штампарије Стојана Новаковића следује раније штампарске традиције, почињући организацију литургијске године од месеца септембра, за разлику од Пуљевог издања који свој месецослов почиње месецом јануаром. У издању Новаковићевог месецослова видимо и прве интервенције у броју празника српских светих. Он штампа све помене српских светитеља према поретку *Правила молебних* из 1761. године до празника Светог Максима, архиепископа српског и као и Орфелин враћа светима назив

⁹⁰¹ У питању је дело: Иоанна Мушкатиновичъ, чрезъ Славное Кралѣвство Мажарское, и емупринадлежаще стране заклетога Адвоката, *Краткое размышление о празднице* (У Бечу: при Иосифѣ благород. отъ Курцбекъ 1786.).

⁹⁰² Мираш Кићовић, „Мушкатиновић као адвокат Фрушкогорских манастира“, *ГИДНС* 1 (1930): 109–110; Васа Стајић, „Јован Мушкатиновић од 1767 до 1787“, *ГИДНС* 4 (1937), 413–420.

⁹⁰³ Мушкатиновичъ, *Краткое размышление о празднице*, 10. У питању је дело: Rodolphus Hospinianus, *De festis Christianorum: hoc est, De origine, progressu, ceremoniis et ritibus festorum dierum apud christianos, tractatus* (Genevae: Sumptibus Samvelis de Tovar nes, 1674). Ово нам јасно открива одакле потиче Мушкатиновићев модел размишљања.

⁹⁰⁴ Мушкатиновичъ, *Краткое размышление о празднице*, 46–47.

⁹⁰⁵ *Исто*, 49–50.

⁹⁰⁶ Руварац, *Како је настао број заповедних празника код Срба*, 18–19.

⁹⁰⁷ Види: *Месецослов* (1792. година), БМС РПСр I 7/1792.1, л. 2–14.

⁹⁰⁸ Види: *Месецослов* (1792. година), БМС РПСр II 8/1792.1, л. 2–66.

српски. Потом из непознатих разлога у месецослов изоставља помен Светог Симеона⁹⁰⁹ и кнеза Лазара, док код помена деспотице Ангелине стоји само Преподобна Ангелина, без дотадашње титуле деспотица српска. У издању овог месецослова штампар није користио црвено мастило зарад прецизнијег разликовања празника. Уместо тога штампао је звездице које се налазе на крају помена. У складу с тадашњом ситуацијом, од српских светитеља једино је такву ознаку имао празник Светог Саве. Господњим празницима, као и најистакнутијим општехришћанским празницима исписан је тропар и кондак. На крају календара налази се Пасхалија.

Други месецослов, издање штампарије Макридеса Пуља потпуно се разликовао од Новаковићевог издања, не само по техничкој опремљености него и по садржају. То није био класичан месецослов, него је имао придружене разне објаве као и врло обимна указања која се тичу времена пољопривредних радова. Иницијативом државних власти у овом издању штампан је упоредо православни и римокатолички месецослов. Звездицама су означени празнични дани, а крстом посни дани у оба месецослова. Помен Светог Саве је штампан под 12. јануаром, али је испод помена месеца јануара одштампана исправка да се празнује 14⁹¹⁰. Строго је испоштовано правило да се једног дана може славити само један светитељски помен. Месецослов осим Светог Саве не помиње ни једног српског светитеља, чак ни као разрешени празник. Сви српски светитељи осим Светог Саве избрисани су из овог месецослова.

Славно-валахијска штампарија је под управом Стефана Новаковића, у Бечу, издала месецослов и за 1794. годину. Овај месецослов је технички другачије организован од претходних Новаковићевих издања. Месецослов почиње месецом јануаром, а сви дани у недељи обележени су скоро пуним именом што до тада није чињено ни у једном издању месецослова. Лист месецослова подељен је на три колоне. Прве две заузимају дан и датум, док се у трећој колони налазе источни празници. Овај пут се за разликовање празника користи црвено мастило. Помен Светог Саве обележен је као заповедни празник. Поред Светог Саве, као незаповедни празници помињу се Свети Арсеније, Свети краљ Милутин, Стефан Дечански, цар Урош и Свети деспот Јован Бранковић, док се празници других српских светих не помињу⁹¹¹. За разлику од претходног издања из 1792. године⁹¹², где су изостављени помени Светог Симеона и кнеза Лазара, у издању месецослова из 1794. године поред поменута два празника изостављени су и помени Светог архиепископа Арсенија, Стефана Првовенчаног, Стефана Штиљановића, деспота Стефана Бранковића, владике Максима и мајке Ангелине. Разлози зашто је тако учињено нису приказани, тако да то и даље остаје отворено питање.

Штампарија Стефана Новаковића издала је 1794. године у Бечу *Житије свјатих сербских просветитељј Симеона и Сави списано Доментијаном јеромонахом хиландарским*. Ово је уједно и прво засебно штампано житије у част неког од српских светих. Житије је приредио епископ пакрачки и славонски Кирило Живковић, желећи да обележи двестогодишњицу спаљивања моштију Светог Саве (1594–1794). Претходно, Кирило Живковић је приликом свог боравка у Хиландару, као двадесетогодишњак, 3/14. јануара 1751. године завршио преписивање Теодосијевог *Канона општег Симеону и Сави*. Из

⁹⁰⁹ Новаковић прави штампарску грешку и под 24. септембром када је помен Првовенчаног краља, у монаштву нареченог Симон у свом месецослову штампа *сѣ. Сѣмѣшна Краља Сѣрвикагѣ*. Види: *Месецослов* (1792. година), БМС РПСр I 7/1792.1, л. 2а.

⁹¹⁰ Напомена гласи: *Слѣвка по новомѣ ѡрежденію пачѣ 14 сѣгѣ*. Исто, л. 2.

⁹¹¹ Види: *Месецослов* (1794. година), БМС РПСр II 7/1794, л. 1–16.

⁹¹² Штампан је и Месецослов за 1793. годину у штампарији Макридеса Пуља, али у сачуваном примерку не налази се месецослов са празницима, те је стога неупотребљив за тренутну компарацију: Види: *Месецослов* (1793. година), БМС РПСр II 8/1793.1.

Хиландара је том приликом понео препис *Житија* које ће 1794. објавити⁹¹³. Појава Живковићевог *Житија* мора бити посматрана у ширем црквено-политичком и културном контексту друге половине XVIII века, када је на територији Карловачке митрополије посведочено обновљено и појачано интересовање за националну тематику, јављање својеврсне верско-културне оријентације која је сматрала да будућност развоја српског народа треба тражити у развоју њему својствених форми и израза, не везујући се за судбину ниједног другог народа, па ни руског. Тада долази до таласа објављивања књига о светим Србима⁹¹⁴. Као што су *Правила молебнаја* из 1761. године прво штампано издање у корист ширења култова српских светих, тако је Живковићево *Житије* целина са којом се затвара круг штампаних књига везаних за прослављање српских светитеља у XVIII веку.

Никола Радојчић је први утврдио да у *Житију* није објављен Доментијанов текст као што се у наслову наводи, него Теодосијев, и то у измењеном облику. Георгије Михајловић је, такође, описујући овај текст приметио да су примерци ове књиге ретки и да имају самовољних редакторских уметака⁹¹⁵. Кирило се сматра комплетним редактором овог дела, јер је унео оне делове којих нема код Теодосија, допунио га сведочењима светогорске и народне традиције, те својим тумачењима, разјашњавајући понегде и значење неких речи у тексту⁹¹⁶. Првобитно издати примерци садрже на сва три табака опширнији, Теодосијев текст, као и редакторске допуне Кирила Живковића⁹¹⁷. Исте године и под истим насловом појавило се у Бечу друго издање ове књиге са новим штампарским слогом, црквеном ћирилицом, али са унеколико скраћеним текстом⁹¹⁸. Новаковићева штампарија наставила је са радом и следеће, 1795. године и штампала је нови месецослов. Овај месецослов штампан је двостубачно, паралелно са римокатоличким празницима. Од српских светих помињу се само Свети Арсеније, Свети краљ Милутин, Стефан Дечански, цар Урош и Свети Сава, док помени другим српским светима нису штампани⁹¹⁹. У издањима Новаковићеве штампарије у последњој деценији XVIII столећа видимо континуирано опадање и брисање помена српских светих. Најпре су, у издању из 1792. године избрисана два помена, да би се у издању месецослова из 1794. године тај број попео на осам, што је поновљено и у следећем издању из 1795. године. Иако се у штампаним издањима месецослова последње деценије XVIII века не налази простора за све празнике српских светих, рукописни извори дају нам другу слику. У рукопису *Правила светим* Јована Кнежевића из 1798–1800. налази се месецослов исписан 1799. године који садржи све помене српских светих, у истом оном броју као што је било у *Молебним правилима* 1761. године. Ту се сви српски свети наводе у статусу заповедних празника⁹²⁰. Сви српски светитељи, сагласно *Правилима* из 1761. године, поново ће наћи своје место у *Месецослову* штампаном у Будиму 1801. године, издавача Каулиц Дамјана. Као

⁹¹³ Лазар Чурчић, „Рајићева 1762. године“, у *Јован Рајић, историчар, песник и црквени великодостојник* (Нови Сад: 2002), 209. Данас је познат хиландарски препис *Житија* из 1739. године (НБС Рс 70). Највероватније је управо тај текст Кирило Живковић преписао и штампао. Опширније о рукопису: Љубица Штављанин Ђорђевић и др., *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, 154–155.

⁹¹⁴ Владимир Вукашиновић, „Катихизис Кирила Живковића Крка Рс № 47“, *Црквене студије* 7 (2010): 161.

⁹¹⁵ Сава Вуковић, „Два века трајања једне књиге“ у *Изабрани богословско-историјски радови*, Негослав Јованчевић (Крагујевац: Каленић, 2011), 637–638.

⁹¹⁶ Вукашиновић, *Катихизис Кирила Живковића Крка Рс № 47*, 160.

⁹¹⁷ Види: *Житије Симеона и Сави* (1794. година), БМС Р18Ср III 5.1.

⁹¹⁸ Види: *Житије Симеона и Сави* (1794. година), БМС Р18Ср III 6.1. У овом штампаном примерку су руком непознатог ранијег истраживача накнадно обележене све интервенције које је Кирило Живковић учинио у Доментијановом тексту.

⁹¹⁹ Види: *Месецослов* (1795. година), БМС РТкСр III 199. У издањима из 1794. и 1795. помиње се по пет српских светих, с тим што је помен деспота Јовану (Бранковићу) који постоји у месецослову из 1794. године – у издању из 1795. обрисан, али је ово издање и допуњено поменом Светог архиепископа Арсенија, па се опет остало на броју пет.

⁹²⁰ Види: Јован Кнежевић, *Правила светим* (1798–1800. година), БМС РР III 39, л. 52–134. Новаковић је штампао месецослов за 1799. годину у Универзитетској штампарији у Будиму. Имамо сачувана само два листа од овог месецослова. Види: *Месецослов* (1799. год.), БМС РПСр II 5.

предочени образац по коме је штампање урађено наводи се месецослов из 1767. године⁹²¹. Овај месецослов биће наново штампан с благословом митрополита Стефана Стратимировића 1807. године у Будиму, у истој штампарији⁹²². У овом будимском издању месецослова сви српски свети наведени су по датуму свога прослављања, као незаповедни празници, с изузетком Светог Саве, архиепископа српског који је обележен као заповедни празник, тзв. црвено слово⁹²³.

3.8 Провинцијални и заветни празници

Провинцијални и заветни празници су светковине које су од хабзбуршких власти препознате као значајни и важни датуми али, упркос томе, нису били предмет посебних разматрања државних реформи. Под провинцијалним празницима подразумевају се особено поштовани свети у одређеним областима, док у заветне празнике убрајамо храмовне славе, крсне славе и заветне празнике који су установљени посебним поводом⁹²⁴. Такав начин празновања светитељских празника дубоко је укореењен и присутан у животу наше Цркве још од средњег века⁹²⁵. Најпоштованији су били истакнути хришћански светитељи које су монаси, ратници и владари узимали за своје заштитнике⁹²⁶. Прослављање светога као заштитника још тада је јасно било дефинисано. О томе нам сведочи сачувано писмо светогорског Протата где се каже: „не молимо светитеље као богове, него да моле Бога за нас и спасење наше и за све потребе наше, пошто власт имају као синови и наследници Божији и царства његовог“⁹²⁷.

По завршеној редукацији празника 1774. године, сви српски свети осим Светог Саве изгубили су статус заповедних празника и самим тим су сведени на ниво провинцијалних празника. Назив „провинцијални празник“ се у званичним државним документима обично користио у значењу мањег православног празника кога славе поједине општине и породице⁹²⁸. Један такав списак провинцијалних празника сачуван је у садржају месецослова који је формирао Архиепископски синод Карловачке митрополије 1769. године. То је списак заветних слава у провинцијама које су одређене као заповедни празници тј. нерадни дани за оне који их празнују (*Horsum pertinent etiam festa Provincialia votiva quo ab omni morsus servile labore abstinendo feriuntur*). То су празници: Киријак Отшелник (29. септембра), Света мајка Параскева (14. октобар), Игњатије Богоносац (20. децембар), Теодор Стратилат (8. јун), Козма и Дамјан (1. јул), Свети Прокопије (8. јул), Свети Арханђел Гаврило (8. јул), Кирик и

⁹²¹ *Месецослов* (1801. година), БМСРТкСр I 52, л. 1.

⁹²² *Месецослов* (1807. година), БМС РПСр I 15/1807.1, л. 1

⁹²³ Види: *Месецослов* (1807. год.), БМСРПСр I 15/1807.1, л. 19.

⁹²⁴ Сачувано је писмо Павла Ненадовића, тада епископа горњокарловачког, патријарху Арсенију IV Чарнојевићу, где он извештава патријарха да је служио Свету литургију на заветни празник апостола Петра и Павла, да је принео бескрвну жртву и да се помолио за патријархово здравље. *Писмо Павла Ненадовића патријарху Арсенију IV*, АСАНУК МПА, Б, 1744/16. Помиње се и Свети Пантелејмон као заветна слава хоповског игумана Захарије. Тихомир Остојић, *Доситеј у Хопову, студија из културне и књижевне историје* (Нови Сад: Матица српска, 1907), 64.

⁹²⁵ Опширније: Станоје Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији* (Београд: Историјски институт – Службени гласник, 2005), 113–131; Marko Popović and Smilja Marjanović Dušanić, Danica Popović, *Daily Life in Medieval Serbia* (Beograd: Clío, Institute for Balkan Studies SASA, 2016), 164–173.

⁹²⁶ Крсне славе које се и данас обележавају су у највећој мери повезане са најпоштованијим светима међу Србима средњег века—Свети Никола, Свети Јован Крститељ, Свети арханђели, Свети Ђорђе, Свети Стефан, Света Петка, Свети апостол Лука итд. Dubravka Preradović i Ljubomir Milanović, „Pan-Christian Saints in Serbian Cult Practice and Art“, у *Sacral Art of the Serbian Lands in the Middle Ages* (Belgrade: The Serbian National Committee of Byzantine studies, P.E. Sluzbeni glasnik, Institute for Byzantine studies SASA, 2016), 117.

⁹²⁷ Ирена Шпадијер, „Реформација и Света Гора—једно српско сведочанство“, *Slavia centralis* 1 (2019): 68.

⁹²⁸ Точанац Радовић, *Српски календарверских празника и терезијанска реформа*, 23.

Јулита (14. јул), Света мученица Марина (17. јул), Марија Магдалина (22. јул) и Свети великомученик Пантелејмон (27. јун)⁹²⁹.

Регуламентом од 1770. године законом је дефинисан статус провинцијалних празника и црквених слава. Тим питањем се са потребном пажњом бави 18. тачка Регуламента: „Ако би у тај дан доспео празник који су не унијати јединозаконици у различитим случајевима узели себи за патрона и потом завет празновања учинили посебне породице, цела места, заједнице а такође и цели предели, нека празнују уздржавајући се од сваког рада, по раније узетом обичају; то у другом случају (тј. кад они не славе) јесте тим посебним породицама и заједницама и пределима допуштено пословати без грехотворења, ма који други сличан празник био“⁹³⁰. Дакле, патрон једне заједнице не обавезује друге заједнице на његово празновање. У наставку Регуламента дефинише се и статус крсне славе: „Ако би ко ради свога завета једног или другог, на разрешени празник хтео славити свог личног патрона (крсно име), њему да се не чине никакве препреке или да се узрокује насиље савести. У оним местима где је ком светитељу посвећен храм, а светитељ падне у заповедне празнике допушта се храму да слави“⁹³¹. Неколико година потом, Регуламент из 1777. године увео је битну новину у контролисању броја заветних празника: „У будуће, ниједној заједници се не дозвољава да сама себи или ради потомака чини такве завете ако ли то претходно не објави свом епархијском епископу или архијереју и од њега добије потребну дозволу и благослов“⁹³². Ова жеља за контролисањем празника кулминирала је у царском рескрипту 1786. године, када је најављен контролисан избор храмовних слава. Одредба је врло изричита: „Што се тиче светитеља којима је нека црква посвећена, ове смо потврдили из разлога што се свуда не светкују него само на једном месту. Очекујемо да епископи неће, као што су обећали, унапред посветити цркву на име оног светитеља који је укинут или који није никада ни светкован“⁹³³. Стога су епископи сваке године морали подносити списак освећених цркава да би власт имала уверење да се њени захтеви испуњавају, те је тако контролисан број заветних празника.

Што се тиче одабира храмовних слава, примећујмо знатну учесталост неких светитељских помена. Примера ради, у Сремској архидијезези средином XVIII века помињу се 152 парохијска храма. Од тога је 48 њих посвећено Светом Николају Мирликијском, 21 Светим архангелима Михаилу и Гаврилу, 16 Светом Георгију, док се остали свети помињу знатно ређе или у појединачним случајевима, као нпр. Света Петка, Свети Козма и Дамјан, Свети апостоли Петар и Павле итд. Од српских светих, на простору Сремске архидијезезе помињу се храмови у част Светог Саве, и то свега три храма: у Бечмену, Черевиху и Марадику⁹³⁴. Што се тиче манастирских храмова, ситуација је слична, али у сразмернијем односу. Од укупно 18 фрушкогорских манастира који се помињу у опису манастира из 1753. године, три храма су посвећена Светом Николи (Дивша, Хопово и Гргетег), два Светим архангелима (Бешеново и Привина Глава), два Светој Петки (Фенек и Петковица), два Вазнесењу Господњем (Врдник и Беочин), два Благовестима (манастир Обеда и Крушедол) и по један храм је посвећен Силаску Светог Духа на апостоле (Јазак), Ваведењу Пресвете Богородице (Стари Јазак), Рођењу Пресвете Богородице (Шишатовач), Светом Димитрију

⁹²⁹ *Месеџослов*, АСАНУК, МПА, А, 1769/299

⁹³⁰ *Регуламент* (1771. година), БМС Р18Ср IV 12.1, л. 25; Исто је потврђено и Регуламентом 1777. године. *Регуламент* (1777. година), УБСМ Р 645, 95.

⁹³¹ *Регуламент* (1771. година), БМС Р18Ср IV 12.1, л. 25; *Регуламент* (1777. год.), УБСМ Р 645, 95.

⁹³² *Регуламент* (1777. година), УБСМ Р 645, 95.

⁹³³ Грбић, *Карловачко владичанство*, III, 38–39; О избору храмовних слава у ранијим случајевима: Миодраг Пурковић, „Светитељски култови у старој српској држави при храмовном посвећивању“, *Богословље* 2 (1939): 151–174.

⁹³⁴ Димитрије Руварац, *Српска митрополија Карловачка око половине XVIII века, по архивским списима* (Ср. Карловци: Српска манастирска штампарија, 1902), 15–53; Изван архидијезезе помиње се храм Светог Стефана Дечанског у Вилову (№ 318). Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. V, 94; и храм Светог Саве у Итебеју (№ 583), *Исто*, 166; као и храм Светог Саве у Мољу (№ 1227). *Исто*, 349.

(Ремета) и Светима Козми и Дамјану (Раковац). Само је манастир Кувеждин посвећен Светом Симеону и Светом Сави, док је капела у манастиру Крушедолу посвећена Светом Максиму Бранковићу⁹³⁵.

Оно што је незаобилазни део обредословља везаног за прослављање сваког заветног празника и крсне славе, то је присуство славског жита, кољива и колача. О присуству поменутих елемената при слављењу слава сазнајемо најчешће на основу *штоларни*, тј. платних спискова о којима је расправљао црквено-народни Сабор у оквиру теме примања и издржавања свештенства⁹³⁶. Пре Сабора о томе су посебну бригу водили архијереји. Сачувана је пастирска посланица патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте која садржи штоларну и унутар ње одреднице *за заветницу* и *од свечара за благосиљање кољива и колача*⁹³⁷. Регуламент из 1771. увео је у трошковник посебну одредницу: „Од свечара који хоће празник светитељски у својој породици тј. да слави крсно име, за благосиљање кољива... (износ)“⁹³⁸. Идентично је потврђено и у Регуламенту из 1777. године, у одељку са додацима (додатак В): „Ко хоће да слави заветни празник неког светог, тј. од свечара, за освећење воде, благосиљање кољива, и колача...“ (износ). У трећем, Г додатуку Регуламента стоји: „Ко хоће да слави заветни празник неког светог за благосиљање кољива и колача у цркви (износ)“⁹³⁹. Нажалост, ови наводи осим општег податка не нуде нам ништа опширније. Ипак, на основу истог додатка у Регуламенту из 1777. године, можемо видети да је на дан празника као опште правило благосиљано жито и резан колач, док у штоларнама за Бачку, Будимску, Арадску, Вршачку и Темишварску епархију видимо да се тај дан светила и водица. Што се тиче манастирских слава и прослављања храмовног светога, вредно сведочанство представља посланица митрополита Јована Георгијевића упућена настојатељима фрушкогорских манастира. Митрополит пише: „У неким манастирима постоји обичај да се при прослављању светих ради против Типика. Стога заповедамо да се у навечерје светога коме је посвећен храм обитељи, не чини као што се до сада чинило, и да се не износи колач, који су навикли мирјани да употребљавају. Но уочи светога чији је храм и бденије по Уставу, износити само кољиво“⁹⁴⁰. Оваква уредба намеће нам неколико телетургичких питања везаних за прослављање заветне славе или крсног имена у XVIII веку. Овом приликом нећемо се бавити обичајима и пореклом празника, јер је ово већ било предмет ранијих истраживања⁹⁴¹, него ћемо се усредсредити на текстове и рубрике унутар богослужбених књига.

Најстарија молитва које је читана приликом прослављања помена неког светога сачувана је у кодексу *Барберини 336*, из осмог века⁹⁴². Њен назив је *Молитва над кољивом светих*⁹⁴³. Почиње идентично као и нама данас позната молитва: *Господе Ти си све својом речју усавршио...* Текстурална подударност ове древне византијске молитве и савременог

⁹³⁵ Руварац, *Српска митрополија Карловачка око половине XVIII века, по архивским списима*, 168.

⁹³⁶ Рајковић, *Српски народни сабор 1769 у Карловцима*, 186.

⁹³⁷ *Штоларна*, АСАНУК, МПА, А, 1744/387; Грујић помиње и пример штоларне из 1726. године, где се помињу кољиво и колач. Радослав Грујић, „Црквени елементи крсне славе“, *Гласник Скопског научног друштва 7–8* (1929–30): 69; Миленко С. Филиповић, „Слава, служба или крсно име у писаним изворима до краја 18. века“, у *О крсном имену*, Иван Ковачевић (Београд: Просвета, 1985), 187.

⁹³⁸ *Регуламент* (1771. година), БМС Р18Ср IV 12.1, л. 30. На листу 34, истод документа стоји допуна: *за благосиљање кољива у цркви...*

⁹³⁹ *Регуламент* (1777. година), УБСМ Р 645, додатак Г.

⁹⁴⁰ *Писмо настојатељима фрушкогорских манастира*, АСАНУК МПА, Б, 1770/17, л. 2.

⁹⁴¹ О овоме опширније видети у зборнику радова: *О крсном имену*, Светлана Велмар Јанковић, Библиотека баштина, књ. 13 (Београд: Просвета, 1985); Радослав Грујић, „Црквени елементи крсне славе“, *Гласник Скопског научног друштва 7–8* (1929–30), 35–78.

⁹⁴² Е.Велковска и С.Паренти, *Евхологий Барберини гр 336*, издание текста, предисловие и примечания (Омск: 2011), 204. Ово директно поништава тврдњу Миленка С. Филиповића који сматра да је кољиво уведено постепено, утицајем Цркве, негде тек у најновије време. Види: Миленко С. Филиповић, „Слава, служба или крсно име у писаним изворима до краја 18. века“, у *О крсном имену*, 168.

⁹⁴³ Изворни наслов молитве је: Εὐχὴ εἰς κοῦβια ἁγίων. Велковска и Паренти, *Евхологий Барберини гр. 336*, 425.

текста је очигледна. Упркос томе, постоје извесне разлике у даљем тексту које би требало приметити. Савремени текст молитве одликују допуне везане за молитвено посредништво Пресвете Богородице (*Молитвама Пречисте владичице наше и Приснодјеве Марије...*⁹⁴⁴), између вавилонских младића касније почиње да се истиче Данилово име, промењен је однос множине и једнине у помену светих. Барберинијев кодекс помиње *светитеље*, збирно и без помињања имена, док је доцнији текст фокусиран на једног светога чије се име изговара. У даљем тексту видљива је и надоградња возгласа молитве⁹⁴⁵. У словенском преводу овог текста постоји више наслова ове молитве, на пример: *Молитва глаголема над коливом, ва памети светих и над новом брашном у васакому приношенију и овошију*⁹⁴⁶, *Молитва над котиом глаголемаја светих*⁹⁴⁷, или пак молитва нема никакав посебан наслов⁹⁴⁸. Доцније, почетком XVIII века, наслов прате и појашњења: „Чин благословенија колива тј. кутии или варенија шеници с медом смешенија с различним овоштми украшенија⁹⁴⁹ и в чест и памјат Господских празника или светих Божијих в церков приносимаја“⁹⁵⁰. Непосредно иза овако опширног наслова, у стилу богослужбене рубрике уписано је и време када се кољиво доноси у храм. Може се донети на Вечерње богослужење или пак на саму Свету литургију. Ако се донесе на Вечерње по *Ниње отпушчајешу, Трисветом* и *Оче нашу* пева се тропар, *Слава и ниње*, Богородичан по гласу тропара светога и тада се благосиља кољиво. Ако је пак кољиво принесено на Светој литургији, по Заамвоној молитви пева се тропар и кондак светога. Архијакон окади и говори: *Господу се помолимо*, народ: *Господе помилуј*. Патријарх стојећи над кољивом говори ову молитву: *Господе Ти си речју својом...*⁹⁵¹. Сведочанства о присутности славског колача на трпези заветних празника учестало се сусрећу и у државној администрацији у одлукама Дворског ратног већа⁹⁵², као и у садржају већ поменутих *штоларни* и *регуламената*. Штуре рубрике везане за поредак резања славског колача помиње рукописни Требник с краја XVIII века⁹⁵³. Ову књижицу исписао је јерођакон Георгије Цветковић у Великој Кикинди у августу 1793. године. Требник није преписиван са

⁹⁴⁴ У Служабнику МСПЦ 224, из XVII века који припада манастиру Крушедолу на послетку се, поред молитвеног заступништва Пречисте Богородице додаје: *и Силом божественог и животворног Крста. Служабник* (XVII век), МСПЦ 224, л. 31б.

⁹⁴⁵ Првобитни возглас је: *Да и они са нама славу узносе имену Твоме пречасном и великолепном...* Велковска и Паренти, *Евхологий Барберини гр 33б*, 204. У словенској средини срећемо и возглас: *Јер си ти благословен и освећујеш све и Теби славу узносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, свагда сада и у векове векова. Амин.* Види: *Служабник* (XVI век), МСПЦ Грујић 244, л. 5б. Присутан је и данас коришћени возглас: *Јер си Ти онај који благосиља и освећује све Христе Боже наши Теби славу узносимо Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова. Служабник* (XVII век), МСПЦ Грујић 224, л. 32 б.

⁹⁴⁶ *Служабник* (XVI век), МСПЦ Грујић 244, л. 5б; *Требник* (1622. година), МСПЦ Орг. 86, л. 148 б.

⁹⁴⁷ *Архијерејски чиновник* (XVII век), ПБ Рс 21, л. 79.

⁹⁴⁸ *Служабник* (XVII век), МСПЦ Грујић 224, л. 31 б.

⁹⁴⁹ На основу извештаја о спремању жита на Теодорову суботу видимо да је жито украшавано грођем, бадемима, бомбонама (конветама), медом и орахом. Душан Поповић, Милица Богдановић, *Грађа за историју Београда од 1717 до 1739*, књ. I (Београд: Историјски архив, 1958), 153.

⁹⁵⁰ *Архијерејски чиновник* (1706. година), ПБ Рс169, л. 164б–165б; *Архијерејски чиновник* (1716. година), ПБ Рс 55, л. 73а.

⁹⁵¹ *Архијерејски чиновник* (1706. година), ПБ Рс169, л. 164б; *Архијерејски чиновник* (1716. година), ПБ Рс 55, л. 73а.

⁹⁵² Дворско коморско и Дворско ратно веће у Бечу издали су 1724. године једно решење у девет тачака о Православној цркви у окупираној Србији. У шестој тачки говори се о слави: „иако оба већа сматрају обичај славе за празноверицу ипак, пошто је опасно дирати у обичаје, треба га оставити и допустити свештеницима да за сечење колача могу узимати дванаест крајцара“. Миленко С. Филиповић, „Слава, служба или крсно име у писаним изворима до краја 18. века“, у *О крсном имену*, 186.

⁹⁵³ Радослав Грујић тврди да је обред резања колача први пут штампан у *Требнику* Саве Грбовића 1891. Види: Грујић, *Црквени елементи крсне славе*, 52. Увидом у садржај требника XIX века уочено је да је обред насловљен као *Поредак резања колача* први пут штампану *Требнику* из 1869. године. То је Дополнителни требник приређен с благословом патријарха српског Самуила Маширевића. Види: *Дополнителни требник*, из разних црквених књига сакупио и издао Василије Николајевић, Београд 1869, 228. Опширније: Владимир Вукашиновић, *Службе и уставу пјенија* (Београд: Центар за литургијске студије Mons Naemus; Врњци: Интерклима графика, 2020), 218–241.

директног предлошка, него је компилација ауторових интересовања и потреба везаних за богослужење. Рукопис не садржи оригиналне ауторске целине, него умножава већ постојано сведочанство богослужбене праксе. У том светлу може се посматрати и следећа рубрика: *На вѣгословѣнїе Кѣлики, и кѣдѣ вѣѣценникѣ, Рѣжет колѣчѣ в дѣмѣ звѣнѣ ѣже ѣтъ, поѣтъ стѣхїрѣ сїѣ : Днѣсѣ вѣгодѣтъ* и следи исписан цео текст стихире⁹⁵⁴.

Прилагање колача довођено је у везу с наслеђеном традицијом преузетом са свеноћног бденија или пак с обредом који је настао под јаким утицајем уздизања Панагије, док је у освит XVIII века резање колача било везано за кућу и за чин славске трпезе⁹⁵⁵. За чин празничне трпезе везивао се приливак или здравица. Текст уздизања приливка посведочен је у српској пракси веома рано, још крајем XIV века. Чин се вршио у недељне дане, у суботу, ктиторима о Господњим и обичним празницима⁹⁵⁶. Поред Господњих и Богородичиних празника, приливак се чинио и у дане изабраних великомученика и преподобних отаца и јерараха. Свака од ових празничних здравица почињала је иницијалним наречењем *Ва славу* (У славу)⁹⁵⁷. Испрва ове здравице нису помињале имена српских светих, док ће у XVII и XVIII веку имена српских светих чинити значајан део целокупног садржаја молитве приливка. Молитва *Ва славу* је по својој форми ходатајствена молитва, која садржи помињања светих по проскомидијском обрасцу и припада поретку благосиљања трпезе⁹⁵⁸. Молитва је активно присутна током целог XVIII и XIX века⁹⁵⁹. У XIX столећу прота Никола Беговић штампа је под насловом *Славна молитва*⁹⁶⁰. Ова молитва је била општепозната и популарна и прота сведочи да се читала о крсном имену, о великим празницима, на Божић, на Богојављење, на Светог Саву, о крштењу и водици, па и на пиру сватовском⁹⁶¹. Познати наслов текста *Ва славу*, није званично посведочен у богослужбеним књигама, него је прихваћен и дефинисан према почетним речима текста и као такав присутан је и данас.

Прво представљање текста *Славе* на основу њене усмене традиције учинио је Вук Врчевић⁹⁶², а две године после њега текст је објавио и прота Никола Беговић. Прво представљање текста *Славе* на основу рукописних извора учинио је професор Полихроније Сирку⁹⁶³. За исту тему био је заинтересован и Иларион Руварац у својим *Агиолошким прилозима*, где је наводио рад професора Сирку⁹⁶⁴. У тренутку када почиње интересовање за проучавање ове молитвене целине она се у свим својим формама и значењима недвосмислено везује за обичај славске трпезе⁹⁶⁵. Идеја груписања имена словенских подвижника у један текст јавља се врло рано у српским рукописима, још у време краља

⁹⁵⁴ *Требник Георгија Цветковића* (1793), БМС РР II 13, л. 46.

⁹⁵⁵ Грујић, *Црквени елементи крсне славе*, 42–47.

⁹⁵⁶ Никољски помиње *Чинь за приливкоѣ о здравїи царѣ*. Чин је повремено био популарану руским требницима XVIII века, док га у XIX веку нема. Опширније: Константин Никољский, *О службахъ Русской церкви бывшихъ въ прежнихъ печатныхъ богослужбенихъ книгъ* (Санктпетербургъ 1885), 237–256. Такође, српска богослужбена пракса је у Архиепископском чиновнику сачувала возгласе који се чине при читању приливка. Види: *Чиновник архиепископски* (1415/1425 са додатком из 1530), Деч. 129, л. 74.

⁹⁵⁷ Види: *Служабник* (крај XIV века), Деч. 124, л. 38–39.

⁹⁵⁸ Руских текстова приливка које наводи Никољски имају другачији поредак. У њима се набрајају руски свети у форми отпуста, а не по форми проскомидије као што је то случај са српским рукописима.

⁹⁵⁹ Види: *Молабник Софронија Подгоричанина* (1800. година), НБС РС 394, л. 51.

⁹⁶⁰ Никола Беговић, *Живот и обичаји Срба граничара* (Загреб: Тискарски завод народних новинах 1887), 38–39.

⁹⁶¹ *Исто*, 45.

⁹⁶² Вук Врчевић у свом чланку из 1885. године донео је текст према казивању попа Нике из 1844. године. Од српских светиху тексту се помиње Свети Сава, Свети Арсеније, Свети Максим, Свети Симеон и Свети деспот Стефан. Види: Вук Врчевић, „Крсно име“ у *О крсном имену*, 36.

⁹⁶³ Види: Полихроније Сирку, „Подаци из историје старог српског живота“, *ЛМС* 3 (1898), 100–102.

⁹⁶⁴ Види: Руварац, „Прилошки агиолошки“, *Српски Сион* 30 (1898), 474.

⁹⁶⁵ То сведоче: Грујић и Веселин Чајкановић, „Слава“, у: *О крсном имену*, 12–14; Стефановић, *Стихира Србима светитељима, скраћена верзија са допунским текстом и коментаром*, 187–188; Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 277; Томин, *Владика Максим Бранковић*, 215–216.

Милутина, док најстарији слој овог типа *Славе* потиче из времена после обнове патријаршије 1557, сматра Трифуновић⁹⁶⁶. Не постоји стриктан критеријум по коме се имена узимају, тако да репертоар чине месни и општи култови⁹⁶⁷. Ђорђе Трифуновић доноси приказ још две овакве *Славе*. Обе се налазе унутар зборника различитих састава. Прва се налази у рукописном *Зборнику различитих састава* Музеја српске православне цркве, Грујићеве збирке (МСПЦ Грујић 3.1 107) и потиче из треће четвртине XVII века. Ту се помињу нека од имена пећких и атонских подвижника, али се не помињу имена фрушкогорских светих⁹⁶⁸. Други Трифуновићев пример чини текст *Славе* преузет из *Зборника*, с краја XVII и почетка XVIII века⁹⁶⁹, али ни у овом тексту не помињу се српски светитељи северно од Саве и Дунава⁹⁷⁰. Што се тиче текстова XVIII века, до сада је научној јавности представљен текст *Славе* Кипријана Рачанина из његове *Стихологије*⁹⁷¹, а ми смо нашли још два рукописна текста. Први је део литургијског зборника из средине XVIII века⁹⁷², а други се налази у *Црквеном зборнику* Гаврила Стефановића Венцловића из 1730. године⁹⁷³. Обе *славе* налазе се у зборнику мешовитих састава као самосталне целине. Оне су различито насловљене. У првом примеру као *Свети у славу Богу и у памјат светих*⁹⁷⁴, а у другом као *Похвално помињање светих*⁹⁷⁵. Текстови оба рукописа, за разлику од претходних текстова из XVII века, узимају у обзир култове српских светих северно од Саве и Дунава: *У славу и част у подкриљу Фрушке горе новопросијавиших звезда*⁹⁷⁶ или *у Фрушкој гори у последња времена просијавиших звезда*⁹⁷⁷. Редослед навођења светих поприлично је уједначен у оба рукописа, док је број српских светитеља идентичан.

Како сведочи професор Сирку, познат је још један текст *славе* из XVIII века који се налази у *Номоканону* јеромонаха Гаврила Раваничанина из 1742. године. Потоњи припада Шафариковој колекцији Националног музеја у Прагу⁹⁷⁸. Ова целина је у рукопису насловљена као: *Приливак на трпезама*. Наслов *славе*, приливка, сведочи нам о томе да је она била саставни део славске трпезе. О истом нам говори и завршетак, у коме се помињу домаћин дома и укућани⁹⁷⁹. У прилог повезаности овог текста и трпезе сведочи нам још један пример. Грујић унутар једног рукописног требника из друге половине XVIII века, који је пронашао у селу Бршљанцу у Хрватској, налази и руком записан накнадно придодан поредак напитунице или дизања *У славу*⁹⁸⁰. Поредак гласи: „Ако свештеник у свечарски дан чини ово

⁹⁶⁶ Ђорђе Трифуновић, „Слава“ са поменима јужнословенских и балканских светаца“, *Старобългарска литература* 33–34 (2005): 109.

⁹⁶⁷ Джорђе Трифунович, „Србска средновековна „слава“ на балкански и јужнословенски светци“, *Старобългарска литература*, 14, Софија 1983, 86–89.

⁹⁶⁸ Изворни текст видети: Трифунович, *Србска средновековна „слава“ на балкански и јужнословенски светци*, 90.

⁹⁶⁹ У питању је *Зборник различитих састава*, српске редакције XVIII века, ПБ Рс 17(л. 171а–172б). Садржи недељне и празничне поуке (сакупили, исправили и саставили Гаврило Петров и Платон Левшин, превео Јован Рајић). Садржи посланицу Дмитрија Кантакузенаи српски летопис до 1683. године. Владимир Вукашиновић и др., *Инвентар рукописа Библиотеке српске патријаршије*, 34.

⁹⁷⁰ Види: Трифуновић, „Слава“ са поменима јужнословенских и балканских светаца, 110.

⁹⁷¹ Опширније: Полихроније Сырку, „Подаци из историје старог српског живота“, 100–101. Цео текст видети: Кипријан Рачанин, *Стихологија* (XVIII век), БМС РР II 8, л. 116 б–118.

⁹⁷² *Литургијски зборник* (XVIII век), МСПЦ 248, л. 108–110а.

⁹⁷³ *Црквени зборник* (1730. година), САНУ 140, 390–392.

⁹⁷⁴ *Зборник литургијски* (средица XVIII века), МСПЦ 248, л. 108.

⁹⁷⁵ *Црквени зборник* (1730. година), САНУ 140, 390.

⁹⁷⁶ *Исто*, 391.

⁹⁷⁷ *Литургијски зборник* (XVIII век), МСПЦ 248, л. 110.

⁹⁷⁸ У саставу Номоканона Гаврила Раваничанина из 1742, помињу се пећки петозарни мученици: Евстратије, Авксентије, Јевгеније, Мардарије и Орест. У осталим примерима *слава* XVIII века они се не помињу, да би се тек појавили у *Молабнику* Софронија Подгоричанина из 1808. године.

⁹⁷⁹ Грујић, *Црквени елементи крсне славе*, 57–58.

⁹⁸⁰ *Слава* из Бршљанца, друге половине XVIII века, коју је открио професор Грујић носи наслов *Напитуница у свечарски дан*. *Исто*, 56.

правило дужан је да учини ово: по постављеној трпези⁹⁸¹ заповеда да се донесу упаљена свећа, кољиво и кадило. Свештеник стављајући на себе епитрахил, благосиља кадило и кади икону светитеља ако је има у дому, трпезу и около присутне и говори: Благословен Бог наш, Трисвето, Оче наш, Јер је твоје царство. Тада се пева тропар празника, слава и ниње и кондак. Потом се сипа чаша с вином и свештеник је узима у десну, а ово правило (Ва славу) у леву руку и почиње: У славу и похвалу ... и све даље као што је по реду записано⁹⁸². По припеву Помилуј мја Боже⁹⁸³ пева стихиру, светитељу или мученику или Претечи⁹⁸⁴. Потом премудрост, Честњејшују ... Слава Теби Христе Боже и отпуст⁹⁸⁵.

Поред бршљаначког, за изучавање поретка приливка *Ва славу* најзначајнији је текст *Зборника* Гаврила Стефановића Венцловића из 1730. године. Рубрике овог текста нису накнадно исписане него чине једновремену целину са текстом и зато су контекстуално поузданији показатељ од бршљаначког накнадног исписа. Наслов ове целине је: *Похвално помињање светим*. Почиње овако: „У славу у Тројици светом прослављеном, клањајући се истинитом Господу Богу и Спасу нашем Исусу Христу“. Припев: „Господе Исусе Христе Боже наш помилуј нас“. У целом тексту наводи се укупно 16 молитвених зазива *Ва молбу и похвалу* светитељима чија се имена помињу. Најпре се призива име Пресвете Богородице: „За премноге молбе и молитве Преблагословене славне наше Владичице Богородице и увек Дјеве Марије“. Припев: „Чијим молитвама Боже помилуј нас“. Потом: „Силом Часног и животворног Крста“. Припев: „Крсте Христов спаси нас силом Твојом“. Затим: „Представништвом и заступљењем Часних небесних сила бестелесних, Михаила и Гаврила, Урија и Рафаила и осталих сила бестелесних“. Припев: „Молитвама тих светих Боже помилуј нас“. Затим се наставља помињање Претече, апостола, првојерараха по сличности са чином Проскомидије. Међу архијерејима помиње се напослетку Свети Сава. Међу светим и преподобним у подвигу просијавшиоцима поред имена Антонија Великог, Јефтимија и Саве, Онуфрија и Теодосија, Атанасија Атонског помиње се Свети Симеон српски⁹⁸⁶. Низ се наставља поменом Јована Рилског, Јоакима Осоговског, Гаврила Лесновског Илариона Мегленског, Онуфрија и Теодосија печерског и свих преподобних отаца. У даљем набрајању истиче се: „Ва молбу и похвалу Светог и славног кнеза Лазара и оца Ромила у Раваници и Светог краља Милутина у Софији и Светог Стефана краља у Дечанима. У славу и част у подкриљу Фрушке горе новопросијавших звезда, владике Максима и Стефана деспота и госпође Ангелине и мученика међу царевима Уроша и Стефана Штиљановића и Светога (име) чији спомен прослављамо и свих светих“. После сваке целине *Ва молбу и похвалу* стоји припев: „и тих светих молитвама Боже помилуј нас“. Напослетку се помиње 318 Светих отаца никејских који утврдише исповедање вере⁹⁸⁷. На самом крају текста исписано је црвеним мастилом: „на здравље спасење и отпуштање грехова, кога хоћеш“. Трифуновић сматра да овакав поредак помињања светитеља има своје обрасце у неким требничким молитвама али не наводи о којим молитвама је реч⁹⁸⁸, док Грујић даје више конкретних

⁹⁸¹ У рашчитаној верзији текста стоји: *принесени бившеј печенки. Исто, 57.*

⁹⁸² Овај текст *славе* не помиње ни једног српског светога, што га сврстава међу изузетке.

⁹⁸³ Ова стихира као припев сачувана је уз *Славу*, само у *Зборнику различитих састава* (средина XVIII века), МСПЦ 248, л. 110.

⁹⁸⁴ У рубрици данашњег поретка благосиљања славског колача, после ломљења колача а после припева шестог гласа: *Помилуј нас Боже по великој милости Својој*, стоји рубрика: „И јутрењска стихира празнованог светитеља или ово: Благодат Светог Духа данас нас сабра...“. Види: *Мали молитвослов* (Требник), превео са грчког и словенског архим. др Јустин Сп. Поповић (1938. година), (Београд: 2016), 278.

⁹⁸⁵ Грујић, *Црквени елементи крсне славе*, 57.

⁹⁸⁶ *Црквени зборник* (1730. година), САНУ 140, л. 391.

⁹⁸⁷ У српским катихизисима XVIII века значајан простор заузима тумачење Символа вере. Оци васељенских сабора су ауторитет и потврда православности и зато су помињани с посебним поштовањем. На питање која је вера права, Кирило Живковић, епископ пакрачки, одговара: „Она којом је сам Бог од почетка света омогућавао правилно познање себе и кроз апостоле нама предао; коју су Први и Други васељенски сабор утврдили и у дванаест чланова овако разделили“. Види: Вукашиновић, *Српска теологија XVIII века, Ad fontem*, 181.

⁹⁸⁸ Трифуновић, „*Слава*“ *са поменима јужнословенских и балканских светаца*, 107.

претпоставки. Најпре сматра да је као образац за састављање текста *Ва славу* могао послужити отпуст са Вечерњег богослужења или са Малог освећења воде или пак текст Проскомидије – иза треће просфоре. Грујић уопштено закључује да су предложак могле чинити и разне друге молитве, а нарочито оне за здравље, у којима се такође помињу многи свети⁹⁸⁹. Поредџи садржај текста *Ва славу* и Проскомидије видимо да је Проскомидија структурални узор по коме се формирао текст. Свети Сава је увек придружен скупу архијереја, а Свети Симеон сабору преподобних, док је у појединим случајевима краљ Стефан Дечански сврстан међу великомученике⁹⁹⁰. На основу наведених примера засигурно знамо да је помињање српских светих и призивање њиховог молитвеног заступништа било саставни део празничних трпеза XVIII века.

Табела бр 4: *Имена српских светих у помињању Ва славу у XVIII веку*

рукописи	имена српских светих, по поретку рукописа	збир
БМС РР II 8 ⁹⁹¹	Св. Сава; Св. Симеон; кнез Лазар; Ромило Раванички; краљ Милутин; Стефан Дечански; Владика Максим; деспот Стефан; деспот Јован; мајка Ангелина; Стефан Штиљановић.	11
ПБ Рс 17 ⁹⁹²	Св. Сава; Св. Симеон; Стефан Првовенчани; краљ Милутин; краљ Драгутин; краљ Владислав; цар Урош; кнез Лазар; деспот Стефан; деспот Јован; мајка Ангелина; Стефан Штиљановић.	12
САНУ 140 ⁹⁹³	Св. Сава; Св. Симеон; кнез Лазар; Ромило Раванички; краљ Милутин; Стефан Дечански; владика Максим; деспот Стефан; деспот Јован; мајка Ангелина; цар Урош; Стефан Штиљановић.	12
Гаврило Раваничанин ⁹⁹⁴	Св. Сава; Св. Симеон; кнез Лазар; Ромило Раванички; краљ Милутин; Стефан Дечански; цар Урош; Пећки петозарни мученици: Евстратије, Аксентије, Евгеније, Мардарије и Орест; владика Максим; деспот Стефан; деспот Јован; мајка Ангелина; Стефан Штиљановић.	17
МСПЦ 248 ⁹⁹⁵	Св. Сава; Св. Симеон; Стефан Дечански; Стефан Првовенчани; краљ Драгутин; краљ Владислав; цар Урош; кнез Лазар; владика Максим; деспот Стефан; деспот Јован; мајка Ангелина; Стефан Штиљановић, Св. Арсеније.	14
Грујић 3. I 107 ⁹⁹⁶	Св. Симеон; Св. Сава; краљ Владислав; архиепископ Арсеније; архиепископ Данило; архиепископ Никодим; Стефан Дечански; кнез Лазар.	9
НБС Рс 394 ⁹⁹⁷	Пећки петозарни мученици: Евстратије, Аксентије, Евгеније, Мардарије и Орест; Стефан Дечански; цар Урош; деспот Јован; деспот Стефан; архиепископ Максим; мајка Ангелина; Св. Симеон; Св. Сава; Св. Арсеније; Преподобни Симон.	15

⁹⁸⁹Грујић, *Црквени елементи крсне славе*, 58.

⁹⁹⁰Зборник различитих састава (XVIII век), МСПЦ 248, л. 109.

⁹⁹¹Стихологија Кипријана Рачанина, настала 1706–1711. године.

⁹⁹²Зборник различитих састава, XVIII век.

⁹⁹³Зборник различитих састава, 1730. година.

⁹⁹⁴Номоканон Гаврила Раваничанина, настао 1742. године.

⁹⁹⁵Зборник различитих састава, средина XVIII века.

⁹⁹⁶Зборник различитих састава, трећа четвртина XVIII века.

⁹⁹⁷Молабник Софронија Подгоричанина, 1800. година.

Закључак

Историјско раздобље од 1769. године па до краја столећа, по својим догађајима и последицама представља најсложенију целину везану за прослављање српских светих у Карловачкој митрополији XVIII века. Овај период обележиле су државне реформе у Хабзбуршкој монархији које су се непосредно одразиле и на прослављање празника српских светих. То је период укидања празничног статуса поменима српских светих, али и време реорганизовања њиховог празничног статуса у поретку литургијске године. Овај феномен данас је познат под називом редукција празника. Разликујемо две етапе редукције. Прва етапа редукције обухвата временски период од 1769. до 1786. године, док је друга етапа започела захтевом цара Јосифа за умањење празника 1786. године и трајала је, са својим последицама, до краја столећа. Све је почело на црквено-народном сабору 1769. године државничком иницијативом за смањење броја празника. На том сабору је гроф Матезен најпре изнео царске жеље и притужбе на број празника, док се питање празника решавало на заседању Светог архијерејског синода који је уследило одмах после Сабора. Радом Синода председавао је новоизабрани митрополит Јован Георгијевић. Иако су одлуком Синода избрисани бројни празници руских светих и извршена извесна дерусификација месецослова, захваљујући митрополитовој одлучности Синод је успео да задржи све празнике српских светих. То су они празници чије су службе штампане у *Молебним правилима* 1761. године. На тај начин Синод је својим одлукама уједно посредно афирмисао и богослужбену улогу Србљака. Сви празници српских светих који се налазе у штампаним *Молебним правилима*, њих 13, проглашени су и потврђени од стране државе као заповедни празници. То је значило да су на те празнике били забрањени јавни радови као и они послови који би ометали вршење богослужења, али и присуство на њему.

Одлуке црквено-народног сабора и Синода ратификоване су државним *Регуламентом* и на тај начин су постале општеобавезујуће. Нови распоред празника приказан је у *Месецослову* који је 1771. године штампан у Курцбековој штампарији, под надзором Адама Колара. Овај Месецослов јединствен је по томе што су по први пут у историји помени српских светих, сви без изузетка, штампани као заповедни празници и обележени црвеним словом, као једини светитељски помен који се тог дана прославља. Овакав статус био је и повод за избијање конфесионално-полемичког сукоба између тадашњег гркокатоличког крижевачког епископа Василија Божичковића и карловачког митрополита Јована Георгијевића. Сукоб је кулминирао 1774. године. Тада је Синод, на састанку одржаном у Сремским Карловцима, под јаким притиском и снажним уценама државне политике оличене у лицу царског комесара грофа Колера, био приморан да укине празнични статус свим поменима српских светих. Остављен је само један празник, Светог Саве, архиепископа српског, који је тада уједно проглашен за заштитника српског народа. Царица је била свесна верско-политичких последица коју овакав подухват може изазвати, те је приморала Синод да штампа месецослове на којима ће писати да су празници укинута вољом Синода а не државних власти, што је Синод под притиском и учинио. Царичина наредба спроведена је већ у следећем штампаном месецослову из 1775. године, што је изазвало бројне изразе незадовољства и народних оптужби на рачун епископата. То је приморало митрополита Вићентија Јовановића Видака да се народу обрати посланицом у којој појашњава новонасталу ситуацију и сам тврдећи да овај нови синаксар не одговара у свему ономе каквог одраније познају. Издања месецослова која су уследила после 1776. године показала су се проблематичним. У исписивању помена српских светих избрисано је њихово национално и историјско обележје, што је посебно узбунило народ који је у томе прозрео акцију државних власти, али неправедно оптужио Синод. Поред помена српских светих, дакле, није више писало да су српски, него је само задржана општа одредница

припадности одговарајућем чину, нпр. архиепископ, краљ, цар. Особеност овог првог таласа редукције је да су у месецословима садржани сви помени српским светима који се налазе у Србљаку из 1761. године, с тим да су од 1769–1774. сви били у статусу заповедних празника (тзв. црвено слово), док су од 1774. до 1792. године сви остали присутни у месецослову као разрешени празници, док је само помен Светог Саве остао као заповедни празник. У првом таласу редукције мењан је празнични статус и национално обележје празника, док ће као последица континуираног државничког притиска у другом таласу уследити брисање помена и смањивање броја српских светих у штампаним месецословима.

Други талас редукције празника започео је захтевом цара Јосифа II за умањењем празника 1786. године, за време митрополита Мојсија Путника. Исте године појавило се и дело пештанског адвоката Јована Мушкатиrowића под насловом *Кратко размишљање о празницима*. Мушкатиrowић подржава редукцију, видећи у томе борбу против сујеверја и неселективно нагомиланог историјског наслеђа. Иако дело обилује наводима из теолошке литературе, ипак није у питању теолошки трактат него практична оцена подухвата с економском оправданошћу резултата. У периоду после 1786. године месецослове више не штампа државни штампар Јосиф Курцбек, него сада то чине приватне штампарије Стефана Новаковића и Макридеса Пуља. Из Новаковићеве штампарије до данас су сачувани месецослови за 1792, 1793, 1794. и 1795. годину. Месецослов за 1793. годину је поприлично оштећен и није могао бити узет у обзир у овом истраживању. У свом првом издању из 1792. године Новаковић наводи 11 српских светих од укупно 13 колико их има у *Правилима молебним*, изостављајући помен Светог Симеона и кнеза Лазара. У издањима из 1794. и 1795. године Новаковић наводи само пет празника српских светих, док остале помене потпуно брише из поретка месецолова. Издање Макридеса Пуља од српских светих помиње само Светог Саву, док се остали српски светитељи не помињу. Повратак помена свих светих Срба чије службе наводе *Правила молебна* у штампане месецослове учиниће тек издања Будимске штампарије, о чему нам сведочи *Календар* или *Прогностикон* који је 1801. године штампан у Будиму при Краљевском универзитету, а према предлошку из 1767. године. Појачана потреба за враћањем помена српских светих на самом крају столећа пројављена је и у рукописном предању. У прилог томе сведочи нам текст месецослова који је сачињен као део зборника *Правила светим* из 1799. године који припада преписивачком раду Јована Кнежевића, а који реконструира образац месецослова из 1769. године. Проблеми око промене статуса празника у месецослову или њихових брисања могли су се у богослужбеном животу успешно ублажити присуством *Молебних правила*, што посебно истиче значај Србљака. Штампани Србљак у два издања из 1761. и 1765. године није само афирмисао него је и трајно сачувао помене и празнике српских светих током криза у XVIII столећу, али и доцније.

4. Богослужбене књиге

4.1 Стара штампана књига и стање помена

У представљању садржаја богослужбених књига не можемо превидети утицај и значај старог српског штампарства. За разлику од рукописних књига које обилују разним варијантама и саставима, штампана књига представља својеврсну кодификацију тих садржаја. Време настанка прве генерације старих српских штампаних књига је крај XV и почетак XVI века. Период прве генерације штампаних књига завршава се издавањем Пентикостара 1649. године⁹⁹⁸, али се тиме не закључује време њихове богослужбене употребе. Штампане књиге прве генерације помињу се и у манастирским инвентарима непосредно после Велике сеобе 1690. године, где су са српским рукописним књигама чиниле корпус богослужбених књига прве трећине XVIII столећа на простору Карловачке митрополије. Тај корпус је био малобројан и засигурно недовољан, што је и појачало потребу за руском богослужбеном књигом.

Када је српски народ пребегао у Аустрију 1690. године светковао је са тамо затеченим Србима мање или више све оне празнике за које су штампане службе у *Саборнику*, празничном минеју Божидача Вуковића из 1536–38. године, сматрао је Мирковић⁹⁹⁹. *Саборник* је садржао истакнуте тачке литургијске године, али није могао никако представљати и коначан збир прослављаних празника, будући да је у питању био празнични минеј са одабраним службама. Зато Руварац констатује да су се поред њих светковали и сви они празници обележени црвеним словом и штампани и дан данас у службеницима и типцима¹⁰⁰⁰. Да бисмо дошли до потпунијег и прецизнијег броја празника који су прослављани, следећи решења које су нагостили наши угледни претходници, морамо најпре сагледати садржај месецослова старих штампаних књига стављајући посебан акценат на празнике српских светих. Мирковић сматра да нам најприближније податке о празницима који су славили Срби у позном средњем веку, на основу старих штампаних књига прве генерације, пружа *Зборник за путнике* Божидача Вуковића, штампан у Венецији 1520. године¹⁰⁰¹. Појава штампаног *Зборника за путнике* Божидача Вуковића 1520. године, према Мирковићевом мишљењу, представља уједно и прву кодификацију празника¹⁰⁰². У овом закључку превиђена је чињеница да је скоро три деценије раније, 1495. године, у штампарији Црнојевића на Цетињу штампан *Псалтир са последовањем* који садржи месецослов у коме постоје и помени српских светих.

У месецослову цетињског *Псалтира* наводе се датуми празновања Светог Арсенија, Светог Стефана Дечанског, Светог Саве и Светог Симеона. Под 28. октобром, поред празника Терентија и Неониле и Преподобног Стефана Саваита, уписан је помен Светог Арсенија I, другог архиепископа српског. У наставку помена штампан је тропар и кондак светитељу. Помен Светог Арсенија нема посебних литургијских обележја, записан је као

⁹⁹⁸ Види: Ратко Хрваћанин, *Историјско-богословска анализа српских штампаних литургијара из XVI века* (Београд–Врњци: ПБФ УБ, Институт за литургику и историју уметности, 2017), 124.

⁹⁹⁹ Мирковић, *Хеортологија*, 20.

¹⁰⁰⁰ Руварац, *Број заповедних празника*, 7.

¹⁰⁰¹ О делу опширније: Стојан Новаковић, „Божидача Вуковића Зборници за путнике“, *Гласник српског ученог друштва* XLV (1877), 129–167; Катарина Мано Зиси, „Зборници за путнике Божидача Вуковића у светлу сачуваних примерака“ у *Штампарска и књижевна ојелатност Божидача Вуковића Подгоричанина*, Јевто М. Миловић (Титоград: ЦАНУ, 1986), 151–171.

¹⁰⁰² Мирковић, *Хеортологија*, 19.

црно слово, без празничног статуса¹⁰⁰³. Следећи празник, Стефана Дечанског, забележен је као трећи помен у дану и датум помена је обележен као празник, црвеним мастилом. Светоме је, као што је било уобичајено у псалтирним месецословима, поред помена штампан и тропар, као и оба кондака. Поред празника Светог Саве и Светог Симеона чији су помени стабилно били присутни још у време немањићке државности, помен Стефана Дечанског постао је врло рано широко популаран због мученичке кончине овог светога, те је у време штампања цетињског *Псалтира* био најпознатији мученички помен неког од српских средњовековних светих¹⁰⁰⁴. Помен Светог Саве обележен је празнично, црвеним словом, и поред штампаног тропара и кондака садржи литургичко указање: *Служба његова поје се када еклисијарх хоће*¹⁰⁰⁵. Помен Светог Симеона Мироточивог штампан је под 13. фебруаром и обележен је црвеним мастилом. Прво се наводи помен преподобног оца нашег Мартиријана, његов тропар и кондак, затим је крупним киноваром штампано: „Знај: У тај дан је и помен преподобног оца нашег Симеона, српског новог мироточца“ и потом следи његов тропар и кондак¹⁰⁰⁶. Идентично решење месецослова има и Божидар Вуковић у свом *Зборнику за путнике* из 1520. године, али без штампања тропара и кондака светих.

На основу цетињског месецослова видимо да је прва кодификација празника српских светих, у смислу постојаног сведочанства на основу константних примера у рукописном предању, извршена у цетињском *Псалтиру* 1494. године. Божидар Вуковић својим издањем само потврђује затечено стање и у свему понавља типично сведочанство месецослова прве две деценије XVI века. Иако се у то време у рукописним месецословима Псалтира са последовањем у појединачним случајевима јавља и помен кнеза Лазара, Божидар Вуковић изоставља његов празник. Већ у првом увиду у садржаје старих српских штампаних књига видимо да њихови месецослови не уносе број помена српских светих који би био у складу са нашим садашњим очекивањима. Месецослови нису ни имали за циљ да напишу све свете које Црква прославља, за ту сврху постојао је пролог¹⁰⁰⁷. Месецослов је обухватао само најистакнутије помене у току литургијске године, што је првобитно и била основна идеја за његов настанак. Ако помен неког светога није био уписан у месецослов, то не значи да се он није прослављао, него да се прослављао на неком сведенијем географском подручју. У време штампања старих српских књига прве генерације засигурно се знало и за помене других светих из лозе Немањића, за свете архиепископе, као и за помен кнеза Лазара коме је већ била написана служба, али ти празници прослављани су најчешће само у манастирима у којима су почивале њихове мошти¹⁰⁰⁸. Питање присуства одређених култова светих у месецослову не смемо поистовећивати са питањем светитељске канонизације, него разлоге за то што су помињани само локално можемо тражити у недостатку прославних састава као и у

¹⁰⁰³ Исто је учињено и у издању од 1520. године. Види: *Зборник за путнике Божидача Вуковића* (1520. година), УБСМ Р. 3006, л. 9.

¹⁰⁰⁴ Култ Јована Владимира такође је мученички култ и хронолошки претходи помену Стефана Дечанског, али његова присутност у богослужбеним књигама је знатно слабије посведочена. О култу Јована Владимира опширније: Ђорђе Ђекић, „Култ Светог краља Јована Владимира у Карловачкој митрополији“, *Саопштења XLVIII* (2016): 275–290.

¹⁰⁰⁵ Одредницу *када еклисијарх хоће* треба схватити условно у односу на попразништво Богојављења које се тог дана прославља, тј. да ли ће служба Светом Сави бити певана као главна или ће бити певана на Повечерју или ће се пренети на 12. јануар као што су то чинили Руси.

¹⁰⁰⁶ *Псалтир с последовањем Ђурђа Црнојевића*, 1494, фототипско издање, Цетиње, 1986. Издање не садржи континуиране бројне ознаке на листовима према којима бисмо се прецизније оријентисали. Почев од друге свеске, због одсуства оригиналне фолијације ознаке иду по свескама и листовима у свакој појединачно. Од 24 свеске лист 7 до свеске 33, лист 8 налази се *Последование сабрана васелетнаго* тј. календар из кога смо преузели информације за наш рад.

¹⁰⁰⁷ Опширније: Татјана Суботин Голубовић, „Календари српских рукописа прве половине XV века“, *ЗПВИ* 43 (2006), 175–187.

¹⁰⁰⁸ О стању српских култова у средњем веку: Татјана Суботин Голубовић, „Националне свјетљев календаре Српској цркви (по средњовековним изворима)“, *Latopisy Akademii Supraskiej* 4 (2013): 37–48.

неповољним историјским околностима, које ће се поправити после 1557. године обновом Пећке патријаршије.

Штампање *Зборника за путнике* Божидара Вуковића поновљено је 1536. године. У *Зборнику* је штампан и месецослов са празницима који се прослављају у току литургијске године, од септембра до августа. Издвојен је 31 празник чији је текст штампан црвеним мастилом¹⁰⁰⁹. У овом зборнику, као и у издању из 1520. године, у поглављу *Катавасије и Славе у све годишње празнике нарочитих светих*, исписане су стихире на славе входа на Вечерњем, на Литији, *Слава* стиховних стихира у част Стефана Дечанског¹⁰¹⁰. После химнолошких текстова за Богојављење записана је стихира (*Слава* глас 4) Светоме Симеону и Сави, ктиторима српским¹⁰¹¹. Такав наслов стихире може створити варљив утисак да се ради о двоједном празнику у част српских светих, иако стихира не садржи датум службе када се поје. У поређењу са садржајима служби наведених светих видели смо да стихира припада служби Светог Саве и да се поје као *Слава* на стиховним стихирама Вечерњег богослужења¹⁰¹². Познато је да постоје химнографски састави који прослављају здружени помен Светог Саве и Светог Симеона, али овде је случај друге природе¹⁰¹³. Зборник за путнике из 1520. године упоређен са подацима из следећих Вуковићевих издања: *Служабника* штампаног 1519. године, *Молитвеника* штампаног 1520. године и готово истоветног с њим *Молитвеника* из 1536. године, *Празничног минеја* из 1538. године, као и *Требника* из 1538–40. године – показује апсолутну идентичност када су у питању заповедни помени српских светих¹⁰¹⁴. По већ задатом обрасцу у месецослову помињу се Свети Стефан Дечански, Свети Сава и Свети Симеон као празници обележени црвеним мастилом, док је помен Светог архиепископа Арсенија обележен као мањи празник, црним словом. Иако месецослови не садрже литургијска обележавања празника која би више посведочила о поретку богослужења, ипак на основу појединачних химнографских одредби можемо прочитати њихов статус. Тако, на примеру Вуковићевог *Молитвеника* из 1520. године, у одељку *Катавасије и Славе нарочитих празника у току године* налазимо да је празник Светог Стефана Дечанског обележен црвеним словом. Ту се налази и химнографски материјал везан за прослављање овог светитеља. Записана је *Слава* на Господи возвах, *Слава* на литијским стихирама и *Слава* на стиховње. На основу поменутих материјала и присутности литијских стихира које укључују артокласију, видимо да је уочи празника Стефана Дечанског вршена агрипнија¹⁰¹⁵. Исто видимо да је случај и са празником Светог Саве и Светог Симеона, док за празник Светог Арсенија према ознаци у месецослову не можемо извесно тврдити да се предвиђа свеноћно бденије.

У *Молитвослову* који је 1547. у Венецији штампао Винћенцо Вуковић, наведен је календар празника уз објашњење како их треба празновати. Према садржаном указању, празник коме су и датум и слова штампани црвеним мастилом празнује се током целог дана и спада у ред заповедних празника. Празник коме је датум штампан црвеном, а назив црном

¹⁰⁰⁹ Точанац, *Српски календар верских празника и терезијанска реформа*, 10. У досада сачуваним издањима овог зборника из 1536. године (НБС фонд Петар Колендић–стара књига 66 и БМС РСр I 3.1) немамо сачуван месецослов.

¹⁰¹⁰ *Зборник за путнике Божидара Вуковића* (1520. година), УБСМ Р. 3006, л. 198

¹⁰¹¹ *Зборник за путнике Божидара Вуковића* (1536. година), БМС РСр I 3.1, л. 260.

¹⁰¹² Идентичан текст стихире штампан је у Србљаку 1761. године. Види: *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18Ср II 47.1, л. 1396.

¹⁰¹³ Тема свештене двојице несумњиво је средишња тема литургијске реформе епохе краља Милутина. Марјановић Душанић, *Свети краљ*, 155. У XVIII веку директно сведочанство представља здружени канон Симеона и Саве, Теодосија Хиландарца, штампан 1776. године. Види: *Канони Симеону и Сави* (Венеција: Димитрије Теодосије, 1776), БМС Р18Ср III 10.1

¹⁰¹⁴ Наталија Наумова, „Светачник Божидара Вуковића“, *Црквене студије* 15 (2018), 75–115.

¹⁰¹⁵ О вези артокласије и агрипније: Srbljub Ubiparipović, „The Rite of Artoklasia in the Eastern Orthodox Church: A Sacred Connection between Pre-Eucharistic and Eucharistic Table“, *Bogoslovni vestnik* 78 (2018), 833–839.

бојом празнује се само до поднева¹⁰¹⁶. На тај начин обележена су 54 непокретна и пет покретних празника. Највеће повећање броја празника, убрајајући све њих, према броју, било је у јануару – са пет на десет, а процентуално у мају, у коме 1536. године није био забележен ниједан празник, а у издању из 1547. године забележена су три празника¹⁰¹⁷. Што се тиче помена српских светитеља ситуација је у односу на раније стање остала непромењена: три заповедна целодневна празника и један који се празновао само до подне. То су помен великомученика Стефана Дечанског, Светог Саве и Светог Симеона – заповедни празници, док се до подне славио помен Светог Арсенија¹⁰¹⁸. У саставу издаваштва старог српског штампарства штампан је 1566. године *Зборник за путнике* Јакова од Камене Реке, где и даље остају само три српска светитеља као празници обележени црвеним словом: Свети Стефан Дечански, Свети Сава и Свети Симеон. Примећујемо да је помен Светог Стефана Дечанског уписан прво црним словом, а и не садржи епитет великомученика. Одмах у следећој реченици, где се додаје указање о тропару, помен Светог Стефана је исправљен тј. штампан црвеним мастилом¹⁰¹⁹. По свим осталим карактеристикама, месецослов из овог зборника био је типично издање, налик свим претходним. Штампана издања су умногоме само пресликала стање оновремених рукописа, али су у недостатку богослужбених књига доцније и обликовала друге преписе. Примера ради, Ораховачки рукописни молитвослов са месецословом с краја XVI века садржи помене српских светих у месецослову на идентичан начин као и прва штампана издања. И даље се као заповедни празници (црвено слово) међу српским светима означавају само Свети Стефан Дечански, Свети Сава и Свети Симеон, док се остали српски светитељи не помињу¹⁰²⁰.

Умножавање светитељских празника настављено је и у XVII веку као последица све већег руског културног утицаја, посредством руских богослужбених књига. Овај утицај није једносмеран, бар када су у питању помени српских светих. Експанзија култова српских светих преноси се у извесној мери у руске и гркокатоличке штампане месецослове XVII и почетка XVIII столећа. На руском говорном подручју тада су присутна два модела месецослова: кијевски и московски. Разлика између кијевског и московског календара овог периода била је та што је кијевски календар уврштавао у свој садржај помене јужнословенских светих, а самим тим и српских, за разлику од московског месецослова који је инсистирао на поменима руских светих, уз појединачне изузетке у корист јужнословенских култова. Разлог зашто је у кијевским издањима било тако можемо тражити у имену Григорија Цамблака. Он је у XV веку био митрополит кијевски и развијао је култове словенских светих. Између култова које је ширио најзначајнији је култ Свете Петке Трновске, као и култови Светог Саве и Симеона¹⁰²¹. Иако је Григорије Цамблук учврстио култ Стефана Дечанског у Србији, он га није пренео у богослужбене књиге тадашње Украјинске митрополије¹⁰²². Од осамдесет прегледаних малоруских рукописних

¹⁰¹⁶ *Молитвослов* (1547. година), РГБ № 18, л. 20. О начину обележавања и класификовања празника у византијским месецословима видети: Elena Velkova Velkovska, „The Liturgical Year in the East“, у *Handbook for Liturgical Studies, Liturgical Time and Space*, Anscar J. Chupungco, volume V (Collegeville: Minnesota: Pueblo Books 2000), 157–166; Сергей Спасский, Полный месяцеслов Востока, *Восточная агиология*, том I (Владимиръ: Типо-Литографія В.А. Паркова, 1901), 440–443; Стефановић, *О поменима словенских празника у Месецословима Псалтира са последовањем Библиотеке Матице српске*, 184.

¹⁰¹⁷ Точанац Радовић, *Српски календар верских празника и терезијанска реформа*, 10–11.

¹⁰¹⁸ Види: *Молитвослов* (1547. година), РГБ № 18, л. 12; л. 14б; л. 16; л. 11б.

¹⁰¹⁹ *Зборник за путнике Јакова од Камене Реке* (1566. година), БМС РСр I 1.1, л. 27.

¹⁰²⁰ Наведени свети имају записане тропаре и кондаке. После кондака Светом Сави стоји напомена да се његова служба поје када еклесијарх одреди, што је идентична напомена као и у Цетињском псалтиру. Види: *Месецослов са додацима* (крај XVI века), Пакрац бб, л. 61; Раније сигнатуре рукописа су NSK 524; MKRH 524. Детаљније о рукопису видети: Владимир Вукашиновић и др., *Рукописне књиге библиотеке Славонске епархије у Пакрацу*, 49–52.

¹⁰²¹ Piotr Chomik, „Kult świętych serbskich w monasterach Wielkiego Księstwa Litewskiego do końca XVI wieku“, *Elpis* 27 (2014): 165.

¹⁰²² *Исто*, 168.

јеванђелистара од XV–XVII века, према сведочењу Наумова, педесет помиње само Светог Симеона и Светог Саву, док само тринаест јеванђелистара има друге комбинације српских светих. Два имају помен Параскеве Трновске, а шеснаест су без иједног помена словенских светих¹⁰²³.

О познатим култовима српских светих у XVII веку на руском говорном подручју, сведочи и *Палинодија* Захарија Копистенског из 1621. године. Дело је значајно јер помиње више српских светих, наводећи места почивања њихових моштију. Текст представља полемички одговор упућен унијатском архимандриту Лаву Кревзи. Копистенски међу својом конфесионалном аргументацијом наводи опширну листу светих другог миленијума као апологетски доказ да је Православна црква сачувала догматску исправност, наводећи да су свети управо плодови тога. Он приводи у формалној листи грчке, молдавске, српске и бугарске свете као литургијске помене¹⁰²⁴. Од српских светих Копистенски наводи: Светог Саву, Светог Симеона, Стефана Првовенчаног, краља Милутина, архиепископе Арсенија и Никодима, кнеза Лазара, деспота Стефана и мајку Ангелину, владика Максима и деспота Јована¹⁰²⁵. Наводи Копистенског сведоче нам да су култови поменутих српских светих већ били шире познати и да су имали одређени углед у хришћанском свету. Приликом процене о могућем утицају *Палинодије* на ширење култова српских светих мора се бити обазрив. Мирјана Бошков сматра да искључиво ослањање на *Палинодију* приликом процењивања поштовања култова српских светих у Русији до XVII века није меродавно, као и то да се на основу списка српских култова код Украјинца Захарије Копистенског не може изводити закључак да је почетком XVII века било кога од њих славила Црква у Украјини, а поготово не у Русији¹⁰²⁶. Сложићемо се да нам *Палинодија* о томе и не говори. О томе нам поузданије сведоче богослужбене књиге. Почетком XVIII века посведочен је помен српских светих и у штампаним гркокатоличким књигама. Гркокатолик Игњатије Кључински, василијански прокуратор у Риму, штампао је 1733. у Риму хагиографску историју Руске тј. Кијевске цркве и поменуо је шездесет три словенска светитеља својствена руској Гркокатоличкој цркви ослањајући се на ранија издања *Часослова* (1642. године) и *Антологиона* (1651. и 1694. године) из Лвова. Између осталих словенских светих, помиње Светог Саву, Светог Арсенија и Светог Симеона. Кључински не даје поделу светитеља на националне групе, него за све напомиње да су то празници које прослављају Русини¹⁰²⁷.

Представљајући помене српским светима у старим штампаним књигама прве генерације, видимо да је у свим месецословима број помена идентичан и обележен на истоветан начин. Имамо три заповедна празника и један разрешен. Заповедни празници су: Свети Стефан Дечански, Свети Сава и Свети Симеон, док је празник Светог архиепископа Арсенија разрешен. Иако се други српски свети не помињу у садржају месецослова, о њиховом поштовању и култу сазнајемо на основу помињања њихових моштију али и из посредних извора, о чему постоје сведочанства у другим православним и неправославним срединама.

¹⁰²³ Michael Petrowycz, „The Addition of Slavic Saints to 17th Century Liturgical Calendars of the Kyivan Metropolitanate“, *Eastern Christian Studies, Inquires into Eastern Christian Worship*, ed. by Bert Groen, Steven Hawkes-Teeples and Stefanos Alexopoulos, 12 (Leuven, Paris, Walpole: 2012), 332.

¹⁰²⁴ Изучавајући дело Копистенског, Голубински је приметио да је Копистенски позајмио московску листу светих која се налазила штампана у Типикону за 1621. годину. Petrowycz, *The Addition of Slavic Saints to 17th Century Liturgical Calendars of the Kyivan Metropolitanate*, 337.

¹⁰²⁵ Наумов, *Старо и ново, студије о књижевности православних Словена*, 158–159.

¹⁰²⁶ Томин, *Владика Максим Бранковић*, 213.

¹⁰²⁷ Михаил Петрович, „Слов'янські святі в ревізіях літургійних книг Унійної Церкви у XVIII ст.“, *Гілея* 54 (2011), 53–54.

4.2 Јеванђелистари и апостоли

У словенској рукописној традицији која у свему следи образац лекционара Константинопоља, месецослови се ређе појављују као самосталне целине¹⁰²⁸. Најстарији словенски месецослови сачувани су у јеванђелистарима¹⁰²⁹ и апостолима¹⁰³⁰, док развој других богослужбених читања везаних за прослављање светих можемо пратити преко пролога¹⁰³¹. Од свих српских светих у месецослове јеванђеља и апостола најпре је унет помен Светог Саве, Светог Симеона и Светог Арсенија, другог архиепископа српског. Помени су подједнако посведочени и у изборном јеванђелистару, апракосу и у четворојеванђељима. Назначена читања се најчешће налазе под рубриком *Јеванђеље за изабране свеце и Господње празнике*, али и као саставни део целине која је насловљена као *Синаксар са месецословом*. Богослужбена читања везана за празнике српских светих сачувана су и у апостолима. Димитрије Стефановић се опширно бавио питањем помена српских светитеља у месецословима апостола. Он је прегледао 40 рукописних апостола и констатовао да је најчесталији помен Светог Саве, потом помен Светог Симеона, док се помен Светог Арсенија сусреће тек периодично¹⁰³². Први рукописни апостол који садржи читања на празник Светог оца нашег Симеона Мироточца српског, као и помен Светог Саве, је Софијски апостол (Соф. 501) с краја XIII и почетка XIV века. У месецословима апостола XIV века празник Светог Симеона је знатно ређе помињан него празник Светог Саве. Први помен читања апостола на празник Светог Арсенија посведочен је у хиландарском праксапостола јеромонаха Гервасија (Хил. 47) који је исписан 1312/1316.¹⁰³³ За разлику од апостола, у којима се сусрећу само ова три помена, рани пролози с краја XIII века у појединачним примерима проширују број помена српских светих. Тако на пример, пролог српске редакције Југословенске академије у Загребу (JAZU III с 6) с краја XIII века, за целу годину бележи Светог Симеона Мироточивог (13. фебр.), Светог Саву (14. јан.), Светог Арсенија (28. окт.), али и помен Светог краља Стефана Уроша који се упокојио првог маја 1276. године¹⁰³⁴.

Литургијска читања апостола и јеванђеља су међусобно усаглашена, тако да ћемо пажњу усмерити на јеванђелистаре који су сачувани у већем броју и самим тим су

¹⁰²⁸ О развоју византијског лекционара видети: R.S. Nelson, „Patriarchal Lectionaries of Constantinople: History Attribution and Protects“, у *The New Testament in Byzantium*, D. Kruegerand, R.S. Nelson (Washington, D.C., 2016), 87–115; Velkovska, *The Liturgical Year in East*, 157.

¹⁰²⁹ Најстарији словенски месецослов забележен је у *Асеманијевом јеванђељу* и потиче из 10. века. О *Асеманијевом јеванђељу* опширније: Вера Иванова Мавродинова и Аксинија Джурова, *Асеманијевото евангелије, старобългарски глаголически паметник от X век: художествено-историческо проучване* (Софија: Наука и изкуство, 1981), 84–88.

¹⁰³⁰ Димитрије Стефановић, „Прилог проучавању месецослова XIII и XIV века“, *Јужнословенски филолог XLV* (1989), 137–160.

¹⁰³¹ Пролози се у грчкој црквеној књижевности обично зову синаксарима, а понекад и менологијима. Садржински одговарају западним мартирологијима и представљају зборнике кратких житија светаца по календарном реду. Израз синаксар узет је из литургијског календара, који се налази на крају јеванђеља или апостола, са именима светаца за сваки дан и знаком које се зачало тог дана чита. Као синоними на грчком језику за исту врсту литургијског календара употребљавају се и изрази ἐκλογάδιον (нпр. у јеванђељу Кристофератског манастира) μηνολόγιον– месецослов и κανονάριον (нпр. у Синајским јеванђељима IX–X века). Vladimir Mošin, „Slavenska redakcija prologa Konstantina Mokisijskog u svetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII–XIII veka“, *Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti*2 (1959): 18.

¹⁰³² Стефановић, *Прилог проучавању месецослова XIII и XIV века*, 155.

¹⁰³³ Стефановић, *Прилог проучавању месецослова XIII и XIV века*, 148–149; Ана Рочкомановић, „Свети архиепископ Арсеније I од XIV до XIX века“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. 74, св. 1/4 (2008–2009), 127.

¹⁰³⁴ Mošin, *Slavenska redakcija prologa Konstantina Mokisijskog u svetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII–XIII veka*, 32.

доступнији за анализу. Сачувани јеванђелистари XIII–XVII века дају нам јасну слику јеванђелских читања на празнике српских светих. У месецослову Буниловог јеванђеља (Хил. 23¹⁰³⁵) датираним последњом четвртином XIII и почетком XIV века, налази се помен Светог Саве. Помен садржи посебно опширну рубрику која указује на празник: „Свечасно успење апостолима равночасног саблаговесника и првопрестолног архиепископа све српске земље великог Саве, чију свету душу Христос Бог достојно венча и прослави са свима светима, ми радосно помен његов славимо, говорећи, на Јутрењу...“¹⁰³⁶. У Буниловом четворојеванђељу (Хил. 23), под 11. мартом, после празника Светог оца Софронија налази се помен Успења другог српског архиепископа, Светог и великог Арсенија. Ово је уједно и први помен Светог Арсенија у неком јеванђелистару. Помен прати рубрика: „служба је сва написана 14. јануара“. У месецослову се под 14. јануаром налази помен Светог Саве са проширеним рубричким појашњењем које смо навели¹⁰³⁷. Од сачуваних јеванђелистара са месецословом из XIV века, готово истоветан опис помена Светог Саве налази се у четворојеванђељу Гиљфердингове збирке Руске националне библиотеке¹⁰³⁸. Ово јеванђеље је првобитно припадало збирци пећких рукописа. За разлику од Буниловог четворојеванђеља, овај Јеванђелистар садржи и помен Светог Симеона. Посведочен је још један сачуван пример месецослова јеванђелистара XIV века где се помиње Свети Сава, сада са знатно сведенијим рубричким поменом: „У 14. (јануар) помен светих отаца настрадалих на синајској и Раитској гори и у тај дан Свети Сава архиепископ српски“¹⁰³⁹. Од треће четвртине XIV века уписивање Светог Саве и Светог Симеона у месецослове јеванђелистара постаје учестало¹⁰⁴⁰ и може се пратити све до XVIII века. У прилог овој тврдњи поменућемо рукописну збирку манастира Хиландара са 35 сачуваних јеванђелистара од XIII–XVII века који у својим месецословима садрже помене Светог Саве и Светог Симеона.

Од XV века у појединим месецословима јеванђелистара јавља се интересантан додатак где се на дан празник Светог Саве типикар упућује да службу узме према светоме који се прославља 13. новембра, тј. да се литургијска читања устроје према помену Светог Јована Златоустог¹⁰⁴¹. Леонтије Павловић сматра да је Свети Сава прибројан Јовану Златоусту иако се није упокојио 13. новембра, вероватно зато што су обојица били црквени поглавари и што су обојица умрли у туђој земљи, одакле су доцније пренете њихове мошти¹⁰⁴². Насупрот овоме, сматрамо да је утемељење овог указања засновано пре у литургијском искуству свештенослужитеља него на равни не до краја компатибилне историјске подударности. На Предложењу се, у XV веку, на трећој просфори, поред помена великих црквених јерараха, Светог Јована Златоустог и других – помиње и име првог српског архиепископа¹⁰⁴³, те свакако и ту можемо тражити оправданост за овакав избор јеванђелске перикопе.

¹⁰³⁵ О писцу и датовању Буниловог јеванђелистара: Анатолиј Турилов, „К изучению южнославянской рукописной традиции Прогласа Константина Философа“, у *Пение мало Георгию: Сборник в чест на 65-годишнината на проф. Георги Попов* (София, 2010), 349–352.

¹⁰³⁶ Јеванђелистар Хил. 23, л. 209б; наведено према: Димитрије Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара* (Београд: САНУ, Народна библиотека Србије, 1978), 60.

¹⁰³⁷ Опширније: Анатолиј Аркадијевич Турилов, Снежана Јелесијевић, „Нове чињенице о Светом архиепископу српском Арсенију“, у *Осам векова аутокефалије Српске православне цркве*, I, Владислав Пузовић и Владан Таталовић (Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве и Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2020), 259–276.

¹⁰³⁸ Види: *Четворојеванђеље* (средина XIV века), РНБ Гилф. 2, л. 255а.

¹⁰³⁹ *Четворојеванђеље* (прва половина XIV века), Основное собрание рукописной книги, РНБQ.п.I 44, л. 155а.

¹⁰⁴⁰ То можемо пратити од *Четворојеванђеља* (трећа четвртина XIV века), Основное собрание рукописной книги, РНБ F.п.I 109, л. 316а–317а.

¹⁰⁴¹ Види: *Четворојеванђеље* (XV век), РНБF.I. 951, л. 233б; *Апостол и јеванђеље апракос* (друга половина XV века), РНБ Погод. 107, л. 268б.

¹⁰⁴² Павловић, *Канонизација светих у српској православној цркви*, 65.

¹⁰⁴³ У прилог тврдњи можемо навести следеће служабнике: *Служабник* (XV–XVI век), БМС РР II 83, л. 126; *Служабник* (XV век), УБСМ Рс 47, л. 6б; *Ивков служабник* (1495/1515), Деч. 120, л. 8а; *Служабник* (1400/1425),

Ово указање о међусобној вези светитељских служби није доследно исписивано у свим јеванђелистарима XV века, па постоје и они малобројнији који су наставили са преписивањем ранијих предложака, без поменутог указања везаног за помен Јована Златоустог. Као пример таквог јеванђелистара у коме литургијска читања не упућују на празник Јована Златоустог можемо навести *Ђуришко четворојеванђеље* (НБС Рс 7) из прве деценије XV века. Рукопис има делимично сачуван Саборник 12 месеци, закључно са 5. фебруаром. Под 14. јануаром налази се помен Светог Саве¹⁰⁴⁴. У XVI веку пракса упућивања на читање са Златоустове службе представља готово опште место у свим српскословенским јеванђелистарима. То се види најпре на прелазу из XV столећа¹⁰⁴⁵ па и даље, кроз читаво XVI столеће. У четворојеванђељу с почетка XVI века (НБС Рс 333¹⁰⁴⁶), које садржи скраћени месецослов, налази се помен Светом Сави под 14. јануаром са упутством за службу од 13. новембра¹⁰⁴⁷. У Четворојеванђељу из друге четвртине XVI века (НБС Рс 95) сачуван је помен 14. јанура Светом Сави, а под 13. фебруаром налази се читање на празник Светом Симеону¹⁰⁴⁸. Идентичан је случај и са Четворојеванђељем из треће четвртине XVI века (НБС Рс 29¹⁰⁴⁹), као и са јеванђелистарем (НБС Рс 401¹⁰⁵⁰) с краја столећа. Поједини рукописни јеванђелистари су, и поред појаве штампаних књига, и даље задржани у богослужбеној употреби све до XVIII века¹⁰⁵¹. Прегледом српских рукописних јеванђелистара са сачуваним месецословима који садрже посебно назначена јеванђелска читања, видимо да се присутност помена српских светих до XVIII столећа може поделити у три групе. Прву групу чине јеванђелистари који помињу Светог Саву и Светог Симеона, другу групу чине они јеванђелистари који помињу само једног од ове двојице светих, док трећу групу чине малобројни рукописи који помињу и читање на празник Светог Арсенија.

На основу сачуваних рукописа можемо закључити да је прво уврштење неког од српских светих у месецослов јеванђелистара учињено у последњој четвртини XIII и почетком XIV века. Месецослови јеванђелистара у свом даљем развоју континуирано помињу имена Светог Саве и Светог Симеона, док се под покровитељством манастира Хиландара развија култ Светог Арсенија. За празнике других српских светих у месецословима јеванђелистара нису посведочена посебна читања. Допринос XVIII века у односу на ранију праксу читања јеванђелских одељака на празнике српских светих састоји се у томе што су 1761. године, издавањем *Молебних правила*, по први пут обједињена читања за

Деч. 123, л. 6а; *Служабник* (1465/1475), Деч. 130 л. 5а; *Служабник* (1475/1485), Деч. 132, л. 46; *Служабник* (XV век), МСПЦ Крушедол 375, л. 56.

¹⁰⁴⁴ *Ђуришко четворојеванђеље* (XV век), НБС Рс 7, л. 269–270. Наведено према: Љубица Штавланин Ђорђевић и др., *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, 14.

¹⁰⁴⁵ Види: *Четворојеванђеље* (XV–XVI век), РНБ F.I. 581, л. 1926.

¹⁰⁴⁶ *Четворојеванђеље* (XVI век), НБС Рс 333, л. 265. Наведено према: Љубица Штавланин Ђорђевић и др., *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, 243–244.

¹⁰⁴⁷ Под овим датумом се налази распоред читања и у Мркшином штампаном јеванђелистару из 1562. године (*иже ва светих оца нашего Сави прваго архиепископа србскога служба ноеврија 13*). Празник Светог Симеона има назначена читања јеванђеља и на Јутрењу и на Светој литургији, док се читања на празнике других српских светих не помињу. Види: *Четворојеванђеље* (1562. година), Мркшина црква, БМС РСр IV 8.1, 420–421. Идентичан случај поновљен је у рукописном јеванђелистару из прве четвртине XVII века. Види: *Јеванђелистар* (XVII век), НБС Рс 555, л. 249–360. Под 13. фебруаром је помен Симеона Мироточивог. Други српски свети се не помињу; Следећи јеванђелистар из прве четвртине XVI века помиње Светог Саву и Светог Симеона, али не указује на везу са поменом Светог Јована Златоустог (13. новембар). Види: *Јеванђелистар* (XVI век), НБС Рс 463, л. 253–260.

¹⁰⁴⁸ *Јеванђелистар* (XVI век), НБС Рс 95, л. 135; *Исто*, л. 198.

¹⁰⁴⁹ *Јеванђелистар* (XVI век), НБС Рс 29, л. 228, л. 255 и *Јеванђелистар* НБС Рс 500 припада истом периоду. На листу 249 налази се помен светом Сави, док се свети Симеон не наводи.

¹⁰⁵⁰ *Јеванђелистар* (XVI век), НБС Рс 401, л. 290, *Исто*, л. 260; *Исто* сведочи и *Четворојеванђеље* (крај XVI почетак XVII века), РНБ Погод. 128, л. 160б.

¹⁰⁵¹ У прилог томе видети рукопис из Сентандреје (СА РА 1, *Четворојеванђеље*) друге четвртине XVI, краја XVII и почетка XVIII века. Надежда Р.Синдик и др., *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке српске православне епархије будимске у Сентандреји*, 129–131.

празнике српских светих, што није учињено ни у једном јеванђелистару до тада. Јеванђелска зачала прецизно су дефинисана и фиксирана и тиме трајно богослужбено одређена.

Табела бр. 5: *Рукописни јеванђелистари са месецословом који садрже перикопе за литургијска читања*

Помен и Св. Саве и Св. Симеона	Само помен Св. Саве	Само помен Св. Симеона	Помени Св. Саве, Св. Симеона и Светог Арсенија
РНБ Ф.п.І 109 (XIV в.) РНБ Погод.107 (XV в.) РНБ F.I. 746 (XV в.) РНБ Гилф. 80 (XV в.) РНБ Погод. 128 (XV в.) РНБ СПБДА А 1/98 (XV в.) НБС Рс 333 (XVI в.) НБС Рс 463 (XVI в.) НБС Рс 95 (XVI в.) НБС Рс 29 (XVI в.) НБС Рс 401 УБ Рс 18 (XVI в.) БМС РР IV 7 (XVI в.) БМС РР IV 3 (XVI в.) БМС РР IV 2 (XVI в.) БМС РР III 40 (XVI в.)	РНБ Гилф. 2 (XIV в.) РНБ Q.п.І 44 (XIV в.) НБС Рс 7 (XV в.) НБС Рс 500 (XVI в.) Хил.15 (1348 .г.) Хил. 159 (XV в.) Хил. 63 (1425.г.) Деч. 3 (XIV в.)	РНБ Q.п.І 896 (XV в.) РНБ Ф.п.І 581 (XV– XVI в.) Хил. 37 (1558. г.)	Хил. 23 (XIII–XIV в.) НБС 643 (XIV в.) Хил. 9 (XIV в.) Хил. 12 (XIV в.) Хил. 14 (XIV в.) Хил. 10 (XIV в.)
Укупно: 16	8	3	6

4.3 Псалтири с последовањем

Поред јеванђелистара, месецослови су записивани и у саставу псалтира са последовањем¹⁰⁵². Иако су заузимали различито место у поретку целина, у псалтирима месецослови чине једну од препознатљивости ове богослужбене књиге¹⁰⁵³. За разлику од месецослова јеванђелистара који поред помена доносе и правила литургијских читања, у месецословима псалтира са последовањем помен светог који се прославља допуњен је текстом тропара и кондака. У псалтирима се текстови помена са додацима тропара и кондака, наводе по данима литургијске године, која почиње првог септембра. Поједини, истакнути помени у простору литургијске године обележени су киноваром и садрже потребна литургичка појашњења¹⁰⁵⁴. За разлику од јеванђелистара који континуирано понављају задате обрасце, месецослови псалтира са последовањем постепено, из столећа у столеће, проширују број богослужбених помена српских светих. Под утицајем ранијих времена, али и у духу стваралаштва друге половине XVI века, пре свега у времену после

¹⁰⁵² Псалтир се у историји наше помесне цркве назива још и *Чатовник*. О томе сведочи запис Патријарха Пајсија на српском Минхенском псалтиру: „Ову свету и душеспасну књигу звану Чатовник, са сликама, нађох ја, смерни архиепископ Пајсеј, у Горњем Срему у ћелији Прибиној Глави“. Зоран Ракић, „Минхенски српски псалтир и његова београдска копија“, *Смедеревски зборник* 5 (2016): 233–234.

¹⁰⁵³ О псалтиру и развоју његовог садржаја: Georgy R. Pappulov, *Toward the History of Byzantine Psalters, ca. 850–1350 AD* (Plovdiv: 2014), 49–135.

¹⁰⁵⁴ Радослав Грујић сматра да су у неким преписима псалтира с последовањем сачуване аутентичне редакторске интервенције Светог Саве везане за јерусалимско-студитску синтезу. Опширније: Радослав М. Грујић, „Палестински утицај на Св. Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији“, у *Светосавски зборник*, књ.1 (Београд: 1936), 277–313.

обнове Пећке патријаршије, 1557. године као и током XVII века, култови старијих словенских празника¹⁰⁵⁵ чине саставни део месецослова, али се појављују и помени нових или обновљених празника¹⁰⁵⁶.

Поред култова Светог Саве и Светог Симеона који су већ од XIV века опште присутни у месецословима, помен Светог архиепископа Арсенија I као и помен Светог краља Стефана Дечанског убрзо потом постају опште прихваћени у месецословима псалтира с последовањем, о чему нам сведочи и штампани цетињски Псалтир из 1494. године. За разлику од штампаног псалтира, рукописни псалтири са последовањем друге половине XVI века повремено бележе различите приступе у уписивању помена Светог Арсенија и Светог Стефана Дечанског¹⁰⁵⁷. Без обзира на појединачне примере одређених рукописа ипак видимо да су култови ових српских светих у XVI веку постојано присутни. У истом столећу у псалтире се, периодично, поред наведених помена почиње уносити у поредак месецослова и помен кнеза Лазара. Иако је у другој половини XVI и почетком XVII века помен кнеза Лазара чешће записиван у месецословима псалтира с последовањем него што је то раније бивало, тада још увек није био добио статус општеобавезујућег празновања¹⁰⁵⁸. Он се у месецословима псалтира XVI века појављује у појединачним случајевима, док је учестало присутан тек од средине XVII века¹⁰⁵⁹. Одсуство других празничних помена српских светих не значи да су ти помени били непознати, него се њихово уписивање у месецослове јављало знатно ређе, готово увек као изузетак спрам већ утврђеног поретка. Примера ради *Тропарник-месецослов са Часословом* (МСПЦ Грујић 2) из XVI века, који по свом садржају месецослова прати форму Псалтира са последовањем садржи за тај тренутак нетипично велики број помена српских светих, са исписаним тропаром и кондаком, укључујући и до тада тек успутно и појединачно посведочене месецословне *памети*. Часослов садржи чак девет помена: помен Светог Арсенија, Светог Стефана Дечанског, Светог Саве, Светог Симеона, Светог деспота Стефана, Светог деспота Јована, Светог владике Максима, Светог кнеза Лазара и Свете мајке Ангелине¹⁰⁶⁰. Учестало уписивање одређених светитељских помена сведочи нам да су ти свети већ тада били добили статус општег прослављања, док су други празници српских светих били познати, али су активно прослављани само у манастирима где је било седиште њиховог култа или у ужој околини манастира где се култ

¹⁰⁵⁵ Ту се најпре мисли на Кирила Философа (14. фебруар), Свету Петку Трновску (14. октобар), три балканска пустињака: Јована Рилског (19. октобар), Илариона Мегленског (21. октобар), Јоакима Осоговског (16. август); на српске светитеље: Светог Арсенија српског (28. октобар), Саве српског (14. јануар) и Светог Симеона (13. фебруар).

¹⁰⁵⁶ Стефановић, *О поменима словенских празника у месецословима псалтира с последовањем Библиотеке Матице српске*, 171.

¹⁰⁵⁷ Уношење помена Светог Арсенија и Стефана Дечанског ишло је паралелним током али не и хронолошки идентично. Добар пример такве компарације представљају два рукописна псалтира Универзитетске библиотеке у Београду, Ћоровићеве збирке (УБМС Ћор. 9 и УБМС Ћор. 10). Према оба рукописа потичу из друге деценије XVI века, УБМС Ћор. 9 у месецослову наводи само Светог Арсенија, Светог Саву и Светог Симеона док УБМС Ћор. 10 поред поменутих проширује списак додајући помене Стефана Дечанског и кнеза Лазара. У прилог присутности, тј. активног укључивања, помена Светог Арсенија и Светог Стефана Дечанског у месецослов Псалтира с последовањем XVI века сведоче нам бројни сачувани рукописи. Види: *Псалтир с последовањем* (1573. год.), НБС РС 30, л. 125–184б; *Псалтир с последовањем* (из треће четвртине XVI столећа), НБС РС 37, л. 145б–20б; *Псалтир с последовањем* (последња четвртина XVI века), НБС РС 519, л. 184–337б; *Псалтир с последовањем* (са краја XVI и почетка XVII века), НБС РС 352, л. 168–230б.

¹⁰⁵⁸ Стефановић, *О поменима словенских празника у месецословима псалтира с последовањем Библиотеке Матице српске*, 187. Псалтири који сликају стање тог прелазног периода су: *Псалтир с последовањем* (XVII век), МСПЦ Гр 24 и *Псалтир с последовањем* (XVII век), МСПЦ Гр 75. Они не садрже помен кнеза Лазара.

¹⁰⁵⁹ У прилог томе сведоче Псалтири с последовањем који се чувају у библиотеци Матице српске. За XVI век сведочи *Псалтир с последовањем* БМС РР I 18. У прилог XVII веку: *Псалтир с последовањем* БМС РР I I 23, *Псалтир Гаврила Тројичанина* РР II 19 и *Псалтир патријарха Калиника*, БМС РР II 22.

¹⁰⁶⁰ Види: Владимир Мошин и др, *Рукописи Музеја српске православне цркве: Збирка Радослава М. Грујића* (Београд: 2017), 19–20.

развио. Њихово појединачно или периодично навођење у одређеним псалтирима са последовањем представљало је прве обресе њиховог општег прослављања.

У одређеним сегментима црквене књижевности с краја XVI века почиње се обележавати и култ Светог краља Милутина и краља Драгутина. Сразмерно мали број рукописа који сведочи о присуству ова два помена у месецословима псалтира с последовањем долази северно од Саве и Дунава и везује се за манастире Ораховицу и Беочин¹⁰⁶¹, или пак потиче из манастира Хиландара¹⁰⁶². Од XVII века у месецословима псалтира са последовањем налазимо пет доследно уписиваних помена српским светима. То су помени Светог Саве, Светог Симеона, Светог архиепископа Арсенија I, Светог Стефана Дечанског и помен Светог кнеза Лазара¹⁰⁶³. У истом столећу у месецослове псалтира са последовањем почињу се чешће уносити помени српских светих у земљама северно од Саве и Дунава. Додају се до тада локални помени Светих Бранковића: Светог Стефана, оца светог деспота Јована и владике Максима (9. IX)¹⁰⁶⁴, помен деспота Јована Бранковића (10. XII), владике Максима (14. I) и мајке Ангелине (28. VIII). То најпре чини Христофор Рачанин у свом *Псалтиру са последовањем* из 1645. године (НБС Рс 326)¹⁰⁶⁵. Овај псалтир у свом садржају има месецослов са тропарима и кондацима усаглашеним са датумским тачкама прославе светих у току литургијске године. Овај месецослов садржи помене следећих српских светих: праведног међу царевима Стефана (оца деспота Јована и владике Максима), Светог Арсенија, Стефана Дечанског, Јована деспота, Светог Саве, владике Максима, Светог Симеона, кнеза Лазара и мајке Ангелине. Месецослов садржи укупно девет празника у част српских светих. Идентичан по садржају и ништа мање значајан је и месецослов Псалтира из треће четвртине XVII века који је припадао патријарху српском Калинику.

На основу месецослова рукописних псалтира са последовањем можемо закључити да се број помена српских светих који ће ући у састав Србљака 1761. године већински формирао већ крајем друге половине XVII столећа. Штампани Цетињски псалтир крајем XV века укључивао је само 4 помена. То су: Свети Арсеније, Свети Стефан Дечански, Свети Сава и Свети Симеон. У рукописним псалтирима с последовањем у XVI веку потврђује се доследна присутност наведена четири празника, док се у појединачним примерима сусреће и помен Светог кнеза Лазара. У XVII веку у псалтирима се дефинитивно учврстио и помен кнеза Лазара, али се тада периодично наводе и празници Светих Бранковића који ће додатно бити афирмисани у XVIII веку. Помен Светог Симона, првовенчаног српског краља, такође се почиње јављати у појединачним примерима месецослова псалтира на прелазу XVII–XVIII столећа¹⁰⁶⁶. У *Псалтиру са последовањем* с почетка XVIII века сусрећемо раније задате обрасце са поменима деспота Стефана, Светог архиепископа Арсенија, краља Милутина,

¹⁰⁶¹ Види: *Псалтир с последовањем из Беочина, 1642. година*, МСПЦ Гр 92, л. 2336. Напомена о датуму прослављања Светог краља Милутина налази се у једном штампаном месецослову Псалтира из 1725. године (НБКМ № 8) који је припадао нишкој цркви Св. Архангела где се у поретку прослављања за 30. октобар помиње: „у тај дан слави се и успомена Светог и боговенчаног краља Милутина српског чије су мошти у Средечком граду“. Иванка Гергова, „Култът към св. Крал Милутин "Софийски" в България“, у *Манастир Бањска и доба краља Милутина*, Драгиша Бојовић (Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет; Манастир Бањска, 2007), 259.

¹⁰⁶² Стефановић, *О поменима словенских празника у месецословима псалтира с последовањем Библиотеке Матице српске*, 171. Опширније о култу краља Драгутина: Поповић, *Под окриљем светости, култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, 121–142; Мирослав М. Поповић, *Стефан Драгутин – верска политика и култ* (Приштина: Институт за српску културу, 2020), 63–81.

¹⁰⁶³ У прилог култа Светог кнеза Лазара сведоче: *Псалтир с последовањем* (XVII–XVIII век), МСПЦ Грујић 9, л. 2476; *Псалтир с последовањем из Лепавине* (XVII век), МСПЦ Грујић 14, л. 3046; *Псалтир с последовањем* (XVII–XVIII век) МСПЦ Грујић 25, л. 269; *Псалтир с последовањем* (1633. год), МСПЦ Грујић 59, л. 297; *Псалтир с последовањем из Лепавине* (1609–1610), МСПЦ Грујић 108, л. 2536.

¹⁰⁶⁴ Спомен владике Максима налази се иу месецослову *Требника САНУ* 143, са краја XVII и почетка XVIII века. Види: Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига СКА*, 33.

¹⁰⁶⁵ О Христофору Рачанину опширније: Јаковљевић, *Архијерејски чиновници и литургијари рачанских скриптора*, 79–82.

¹⁰⁶⁶ Види: *Псалтир с последовањем* (XVII–XVIII век), МСПЦ Гр 9, л. 208.

Стефана Дечанског, Светог Саве, владике Максима, Симеона Мироточивог и кнеза Лазара¹⁰⁶⁷. За умножавање празника српских светих и њихово посведочено присуство у литургијској години у освит XVIII века најзаслужнији је садржај месецослова *Псалтира са последовањем*. Из епохе у епоху уочавамо умножавање светитељских помена. Тачније, најпре се постојећем броју празника додаје нови празник који се потом афирмише током следећег столећа, да би се потом укључио следећи празник, по истом правилу и поступку. Време афирмације, тј. прелазно време од појединачног примера до општепотврђеног помена, посебно је значајно зато што разоткрива најосенченије етапе развоја култова светих.

Да бисмо јасније посведочили прелазне фазе у утврђивању богослужбених помена одређених српских светих у поретку месецослова псалтира с последовањем, наводимо рукописе који су томе допринели исписујући нове светитељске *памјати* у литургијској години:

1. Псалтири с последовањем који развијају и потврђују помен Стефана Дечанског: НБС Рс 30 (XVI век); НБС Рс 37 (XVI век); БМС РР II 20 (XVI век); Деч. 47 (XVI–XVII век); НБС Рс 352 (XVI–XVII век), Хил.157 (XVII век).

2. Псалтири с последовањем који поред помена Стефана Дечанског почињу да укључују и помен кнеза Лазара: НБС Рс 46 (XVI век); НБС Рс 519 (XVI век); БМС РР II 18 (XVI век); УБМС Тор. 10 (XVI век); АСПЕБ Гр12 (XVI–XVII век); БМС РР II 19 (XVII век); БМС РР II 23 (XVII век.); БМС РР I 4 (XVII век¹⁰⁶⁸); МСПЦ Гр 14 (XVII век); МСПЦ Гр 59 (XVII век); МСПЦ Гр 108 (1609/10. година).

3. Псалтири с последовањем који почињу да уносе помене Светих Бранковића: НБС Рс 326 (XVI крај XVII век); БМС РР II 22 (XVII век); Псалтир 15, Копитарева збирка у Љубљани (друга четвртина XVII века).

Навођењем рукописних псалтира у историјском континуитету, колико је то било могуће, покушали смо да прикажемо умножавање празничних помена српских светих, али и да представимо прелазне фазе њиховог развоја. Недостатак општег предлошка који би служио као узор потоњим преписивачима, али и различити избори светих које су преписивачи уписивали у месецослове, додатно је усложнило постојеће питање и могућност да се реконструише директан правац умножавања светитељских помена у месецословима псалтира с последовањем. У току XVII века месецослов Псалтира са последовањем постојано садржи помене 9 светих, док истовремено патријарх Пајсије развија култ Стефана Првовенчаног – Светог Симона и култ Стефана Штиљановића, које ће потом игуман Теофан усвојити и додатно потврдити садржајем свога србљака из 1714. године¹⁰⁶⁹. Помен Светог краља Милутина који је Теофан такође уврстио у састав Раковачког србљака 1714. године, иако је тек у појединачним примерима посведочен у месецословима псалтира с последовањем, интензивније је посведочен у другим богослужбеним књигама¹⁰⁷⁰. Дакле, у месецословима псалтира са последовањем може се наћи основа и оправдање за Теофанов избор баш тих 12 празника српских светих чије ће службе бити уврштене у састав *Раковачког србљака*. Ти празници ће потом наћи своје место у *Молебним правилима* 1761. године и биће додатно потврђени у штампаном издању *Месецослова* 1771. године, када ће и добити статус општепрослављаних празника српског народа на подручју Карловачке митрополије.

¹⁰⁶⁷ Мирковић, *Опис рукописних богослужбених књига Горње и Доње цркве у Сремским Карловцима*, 6–9.

¹⁰⁶⁸ Почетком XVII века јављају се псалтири с последовањем који у свој месецослов уносе помен кнеза Лазара, али не и помен Стефана Дечанског. То су рукописи Хил. 96 и Хил. 99.

¹⁰⁶⁹ Разлика између Теофановог садржаја и садржаја месецослова псалтира са последовањем прелазног периода из XVII у XVIII век састоји се у томе што игуман Теофан у свој *Раковачки србљак* није унео службу архиепископу Арсенију иако је његов празнични помен у месецословима евидентно посведочен.

¹⁰⁷⁰ Опширније: Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 92–95.

4.4 Служабник

У служабницима примећујемо три важна места где можемо пронаћи помене српских светих. Прво место светитељских помена у служабнику везано је за припремне радње за служење Свете литургије, за Предложење¹⁰⁷¹. О Предложењу Дарова у теолошком контексту XVIII века говори Гоар у свом *Евхологиону*. Он однос Агнеца и Честица сматра јединственим у својој природи, но различитим по својим дејствима у Божанском жртвоприношењу. О томе пише: „Што се тиче обичаја сачуваног у Грчкој цркви, о приношењу заједно са великом честицом (Агнецом) и другог број честица које Аркудије описује... дужни смо да запамтимо иако је жртвоприношење по јеванђелском закону једно јединствено како по принесеној жртви тако и по јединственисти Свештеника, једнако у целини и дејствима, кроз испуњење свих древних жртава, оно је многоразлично. Иако се тим жртвоприношењем поштује Бог Творац и његова творевина оно се јавља служебним (*λατρευτικόν*, *honorarium*) и подобно свеспаљеници приноси се цело Њему у част. И потом узвраћа благовољење и милост Његовог величанства, ожалашћеног људским гресима, она (жртва) је умилоствивљујућа (*ἰλασθητικόν*, *propitiatorium*), као жртва за грех. Када се приноси Богу за његово благодјејање – *εὐχαριστικόν*, онда је принос благодарења. На послетку она је ходатајство (*ἐπιτευκτικόν*) кроз кога ми молимо за небеско заступништво и добијамо га“¹⁰⁷².

Управо у светлу последњег разумевања, у молитвеном посредништву, сагледавамо улогу помињања српских светих на Проскомидији. Друго значајно литургијско место везано за помене српских светитеља је читање *Диптиха* или *Помјаника*, док треће сведочанство о присутности помена српских светих можемо срести у појединачним молитвама, тачније на литијским молитвама Велике вечерње¹⁰⁷³ и у Чину малог освећења воде из Архијерејског чиновника¹⁰⁷⁴. Колика је учесталост помињања српских светих у текстовима Предложења можемо веродостојно представити према доступним и сачуваним служабницима, у периоду XIII до XVIII века. У тој историјско-литургијској ретроспективи посебно место заузима рукописно предање XIII и XIV века. У тим служабницима, најчешће на крају набрајања имена или само назначених потребних чиновна које треба у Предложењу поменути, стоји рубричко упутство: *говори која имена хоћеш*¹⁰⁷⁵. Ова предфилотејевска форма Предложења¹⁰⁷⁶ није инсистирала на утврђеној форми помињања, те се у вези с тим може само констатовати да су помињања постојала, али се не може прецизирати која су имена навођена. Вероватно да су поред општих хришћанских узора укључивани и критеријуми

¹⁰⁷¹ О проблематици тачноименовања припремних литургијских радњи видети: Милошевић, *Поклоњење ономе што знамо*, 14–22.

¹⁰⁷² Миахаил Асмус, „Определения Римо-Католической Церкви о частицах проскомидии“, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, серија I: Богословие. Философия, 4, 24 (2008), 19.

¹⁰⁷³ То су помени Светог Саве и Светог Симеона. У прилог томе сведоче: *Служабник* (крај XIV века), Деч.119, л. 75б–76а; *Служабник* (XVI век), БМС РР II 18, л. 80б; *Служабник* (XVII век), Хил. 334, л. 59а; *Служабник* (XVIII век), Хил. 338, л. 8б.

¹⁰⁷⁴ Види: *Архијерејски чиновника* краја XVIII века, где се поред имена Светих српских просветитеља и учитеља Симеона и Саве помиње и Свети Арсеније и Владика Максим. *Архијерејски чиновник* (крај XVIII века), НБС РС 67, л. 1–5.

¹⁰⁷⁵ У прилог томе сведоче служабници: *Служабник* (XIII век), РНБ Q.п. I. 48л. 6б; *Служабник* (XIV век), Погод. 37, л. 7б; *Служабник* (XIV век), УБСМ Њор. 7, л. 7а. У развојном поретку Проскомидије овакав завршетак карактеристичан је за проскомидије другог развојног типа. Последњи, трећи тип, јесте развијена форма другог типа, с детаљним описом приношења треће просфоре. Опширније: Татјана Афанасјева, *Свете литургије Јована Златоустог и Василија Великог у словенским преводима XI–XV века*, са руског превели Иван С. Недић, Јелена Недић (Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус, Институт за литургику и црквену уметност ПБФ УБ, 2018), 128–131.

¹⁰⁷⁶ О предфилотејевским обрасцима Проскомидије: Сергей Муретов, *Исторический обзор чинопоследования проскомидии до Устава литургии Константинопольского Патриарха Филофея, Опыт историко-литургического исследования*, Москва 1895.

личне побожности и теолошког образовања, што је директно утицало на избор помена. Познато је да су из XIII века до сада сачувана четири српска рукописна служабника: *Служабник* Хил 16/4, *Служабник* РНБ Q.п. I.48, *Служабник* Михајла Милгоста Граматика из друге половине 13. века (РНБ Q.п. I.68) и напоследку *Служабник* презвитера Николе (Гим.Хлуд.117)¹⁰⁷⁷. Рукопис РНБ Q.п. I.48 у простору од 1–7. листа описује припремне радње за служење Свете Литургије и описује чин Проскомидије. Помињу се имена архистратига Гаврила и Михаила и свих небеских сила, пророка и Претече, Крститеља Јована, Светих и преславних апостола, Светих отаца наших и архиепископа Василија, Григорија и Јована и Светог Николаја, затим Светога чији помен вршимо и свих светих¹⁰⁷⁸. У XIII веку још увек не срећемо помене светих изван општих хришћанских узора, нити помене неког локалног или шире – регионалног поштованог светог који има култ. Ситуација ће се променити у XIV веку. Прво нама познато сведочанство представља рукописни служабник Хил. 315, који у саставу Предложења помиње имена Светог Саве и Светог Симеона. То се чини приликом узимања треће просфоре на Предложењу. Тада се говори: „Силом Часног и животворног крста, Часних небеских Сила бестелесних, Часног и славног пророка и Предтече и Крститеља Јована, светих славних и свехвалних апостола, међу светим оцима нашим јерархе Василија Великог, Григорија Богослова, Јована Златоустог, Атанасија и Кирила, Николаја Мирликијског, *Саве српског* и свих светих јерараха“. Потом се помињу имена мученика и великомученика, па следи помен преподобних: „И преподобних и богоносних отаца наших Антонија, Јевтимија, Саве, Онуфрија, Атанасија Атонског, *Симеона српског* и свих преподобних“¹⁰⁷⁹. Образац је потврђен још једном, у истом столећу, у рукопису Хил. 316¹⁰⁸⁰. Истоветна сведочанства даје нам и дечанска збирка служабника¹⁰⁸¹. Према овом примеру Хиландарске проскомидије исписиваће се имена Светог Саве и Светог Симеона, идентично и на истом месту и у XV¹⁰⁸², XVI¹⁰⁸³ и XVII¹⁰⁸⁴ веку. Једини изузетак, у коме се помиње друго

¹⁰⁷⁷ Њихов међусобни однос и појединачне особености су већ детаљно истражене. Види: Владимир Вукашиновић, *Српско богослужење, студије из литургијске теологије и праксе код Срба* (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, Духовни центар Св. владике Николаја Жичког; Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2012), 14–31.

¹⁰⁷⁸ *Служабник* (XIII), РНБ Q.п. I.48. л. 6а–6б. Идентично је и *Служабник* Михајла Милгоста Граматика (XIII) РНБ Q.п. I.68, л. 2–3.

¹⁰⁷⁹ *Служабник* (XIV век), Хил. 315, л. 4б–5а.

¹⁰⁸⁰ Види: Владимир Вукашиновић, „Рукописни служабници манастира Хиландара као извори за реконструкцију и развој српског богослужења од XIII до XIX века“, *Хиландарски зборник* 10 (2017): 33.

¹⁰⁸¹ У прилог томе видети: *Служабник* (1395/1400), Деч. 122, л. 4б. Исти случај је и у рукопису Деч. 125, краја XIV и почетком XV века. Такође, рукописни служабник Деч. 125 (са краја XIV века, који у себи садржи додатке из XV и XVI столећа), л. 7б; Из XIV века исто потврђује *Служабник*, РНБ Пог. 37, л. 3б. Постоје и они дечански рукописи који хронолошки одговарају задатом оквиру али немају сачуван текст Проскомидије или пак имају само неке фрагменте на основу којих се не би моли формирати закључци. То су рукописи: Деч. 119, Деч. 121 и Деч. 127.

¹⁰⁸² Видети: Вукашиновић, *Рукописни служабници манастира Хиландара као извори за реконструкцију и развој српског богослужења од XIII до XIX века*, 33; Michael Zheltov, „A Slavonic Translation of the Eucharist Diataxis of Philotheos Kokkinos from a Lost Manuscript (Athos Agiou Pavlou 149)“, у *ТОХОТΗΣ: Studi per Stefano Parenti*, ed. Daniel Galadza (Grottaferrata, 2010), 357; У прилог тврдњи можемо додати следеће Служабнике: *Служабник* (XV–XVI век), БМС РР II 83, л. 12б; *Служабник* (XV век), УБСМ Рс 47, л. 6б; *Ивков служабник* (1495/1515), Деч. 120, л. 8а; *Служабник* (1400/1425), Деч. 123, л. 6а; *Служабник* (1465/1475), Деч. 130, л. 5а; *Служабник* (1475/1485), Деч. 132, л. 4б.

¹⁰⁸³ Опширније: Хрваћанин, *Историјско-богословска анализа српских штампаних литургијара из XVI века*, 228–229; Што се тиче рукописних служабника XVI века видети: *Служабник* МСПЦ 4, л. 8б–9а; *Служабник* МСПЦ 238, л. 5а; *Служабник*, Хил. 322, л. 6б–7а; *Служабник*, Хил. 324, л. 8б; *Служабник*, БМС РР II 18, л. 7б; *Служабник*, УБСМ Рс 33, л. 9б–10а; *Служабник*, Деч 133, л. 5а; *Служабник*, Пећ 82, л. 9б; *Служабник*, МСПЦ 117, л. 7б; *Служабник*, МСПЦ 214, л. 5а; *Служабник*, МСПЦ 238, л. 5а; Рукописни Служабници XVI века који не садрже Проскомидију: *Служабник*, МСПЦ 215; *Служабник*, МСПЦ 224: *Служабник*, МСПЦ Грујић 50; *Служабник*, Хил. 319; У оквиру XVI столећа постоји и пример Проскомидије која помиње само име светитеља Саве, без помена Светог Симеона. Види: *Служабник*, Хил 320, л. 8б.

¹⁰⁸⁴ Јаковљевић, *Архијерејски чиновници и литургијари рачанских скриптора*, 263–264; Поред рукописа које Јаковљевић користи можемо додати: *Архијерејски чиновник* (XVII век), ПБ Рс 21, л. 29а–29б и *Архијерејски*

име неког од српских светих осим имена Светог Саве и Светог Симеона – је текст Предложења из XVI века (МСПЦ Грујић 50) у саставу јерејског служабника. Он према поретку помињања уместо имена преподобног Симеона наводи име преподобног Јевтимија српског¹⁰⁸⁵. Имена других српских светих нису дописивана у текст Проскомидије до XVIII века. Што се тиче рукописних служабника XVIII века, углавном су сачувани рукописни архијерејски чиновници мешовитог садржаја¹⁰⁸⁶. Неки од њих и не садрже литургијске текстове него само потребне чиновне које архијереј врши¹⁰⁸⁷. Служабници који имају сачуван литургијски текст почињу дочеком архијереја и не садрже текст Предложења¹⁰⁸⁸. У њима постоји рубрика која у низу свештених радњи сведочи да патријарх за време појања *Иже херувими* довршава Проскомидију¹⁰⁸⁹. Редак примерак служабника са сачуваним текстом предложења је *Архијерејски чиновник* с почетка XVIII столећа исписан између 1688. и 1705. године. Међутим, он понавља слику ранијих образаца који на проскомидији помињу само имена Светог Саве и Светог Симеона на већ утврђеним местима¹⁰⁹⁰. За разлику од овог служабника, *Литургијар* Гаврила Стефановића Венцловића из друге деценије XVIII века права је слика прогресивног умножавања култова српских светих почетком столећа. Он, поред већ утврђених помена Светог Саве и Светог Симеона, у попису мученика на Проскомидији додаје и помен Светог краља Стефана Дечанског и име цара Уроша Нејаког¹⁰⁹¹. Видели смо да служабници и архијерејски чиновници у десетинама примера понављају идентичан образац уписивања српских светих у текст Предложења, да би се тек у XVIII веку та слика унеколико проширила и то у појединачним примерима сачуваних рукописа. Руски штампани служабници на Предложењу не помињу српске свете. Пред крај XVIII столећа, на подручју Карловачке митрополије, у штампарији Стефана Новаковића јављају се засебно штампане Проскомидије. Према именима светих које наводе, као и помињању Синода, видимо да су штампане према руским предлошцима, преузетим из руских служабника, и не садрже помене српских светих¹⁰⁹². Ситуација је идентична и у

чиновник (1692), САНУ 16, л. 33б; *Архијерејски чиновник* (прва половина XVII века), ПБ Рс 134, л. 2а–4. Поредок Проскомидије није сачувана у следећим рукописним служабницима XVII века: Хил. 332, Хил. 333, Хил. 335; МСПЦ Грујић 121. Рукописни служабници XVII века који имају сачуване проскомидије али не помињу српске светитеље: МСПЦ 224, Хил. 30, МСПЦ 224 и МСПЦ Гр 84. Међу поменутих служабницима постоји и један Архијерејски чиновник који на Проскомидији помиње само име Светог Симеона. Види: *Архијерејски чиновник* (XVII век), ПБ Рс 139, л. 45а.

¹⁰⁸⁵ *Служабник и празнична јеванђеља са апостолом* (прва четвртина XVI века), МСПЦ Грујић 50, л. 4а. Јевтимије је био дечански подвижник и зато се прибројава роду преподобних. Прославља се 11. новембра, заједно са преподобним Нестором дечанским. Види: Именик Срба светитеља, *Гласник СПЦ* 9 (1962): 282.

¹⁰⁸⁶ О употреби назива *Архијерејски чиновник* и о адекватном именовању према разликовању садржаја ових издања види: М. Голубцов, *Соборные чиновники и особенности службы по нимъ* (Москва: Издание Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1907), 1–11; Владимир Вукашиновић, *Службе и уставни пјенија* (Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус; Врњци: Интерклима графика, 2020), 53–66.

¹⁰⁸⁷ То су најчешће радње везане за освећење храма, антиминос, разрешне молитве које архијереј чита над упокојеним, чиновни освећења воде итд. Ови архијерејски чиновници по садржају више личе на требнике. Види: *Архијерејски чиновник Константина Студеничког* (1751. година), БМС ФК 59; *Архијерејски чиновник Константина Штудиоза* (1769. година), БМС РР III 60; *Архијерејски чиновник* (1746. година), НБС Рс 64 и *Архијерејски чиновник* НБС Рс 66 из шесте деценије XVIII века.

¹⁰⁸⁸ Само стоји рубрика: „Док се врши Проскомидија у светом олтару служашчи епископи и свештеници обучени стоје са леве и десне стране патријарха, који је у архијерејском трону, не учествујући у Проскомидији. У то време читају се часови“. Види: *Архијерејски чиновник* (1706. година), ПБ Рс 169, л. 9–10.

¹⁰⁸⁹ Види: *Архијерејски чиновник* (1716. година), ПБ Рс 55, л. 136.

¹⁰⁹⁰ Види: *Архијерејски чиновник* (око 1688. и 1705. године), НБС Рс 640, л. 40а–40б; О рукопису опширније: Љубица Штавланин Ђорђевић и Мирослава Гроздановић Пајић и Луција Цернић, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, 324–327.

¹⁰⁹¹ У питању је *Литургијар*, Музеј Румјанцова 401 (1711–1716). Јаковљевић, *Архијерејски чиновници и литургијари рачанских скриптора*, 263.

¹⁰⁹² Види: *Проскомидија* (1792), БМС Р18Ср IV 30.1.

штампаном служабнику са краја XVIII столећа који је изашао с благословом митрополита Стефана Стратимировића у Будиму 1799. године¹⁰⁹³.

4.5 Поменици

Читање поменика или диптиха представља важно место помена живих и упокојених на Божанственој литургији. Током певања ирмоса у част Пресвете Богородице или химне *Достојно јест*, стоји рубрика која указује да ђакон чита диптихе усопших а свештеник чита молитву која следи. Потом после речи *Најпре помени Господе...* ђакон чита диптихе за живе. Овај образац понавља се у свим рукописним служабницима без изузетка, како у Литургији Јована Златостог тако и на Литургији Василија Великог. За ђакона стоји јасно упутство да диптихе *поминает к себје*¹⁰⁹⁴, тј. да их чита тихо¹⁰⁹⁵. Текстови диптиха нису интегрисани у текст Свете литургије и представљају засебне текстове¹⁰⁹⁶. Диптиси су у XVIII веку, осим као литургијски помени служили и као саставни текстови Сарандара¹⁰⁹⁷. У неким случајевима су, ради бољег организовања помена, имена уписивана према недељном дану у које се вршило њихово читање¹⁰⁹⁸. Молитва за упокојене вршила се свакодневно по отпусту Вечерња и Јутрења, по чину као што је написано у Типику. Неретко је на самом почетку поменика исписивано правило када и како се врше читања уписаних помена. Што се тиче поретка читања примећујемо да су литургијска упутства за читање поменика која су формирана у XVIII веку знатно краћа у односу на исте рубрике поменика из периода од XV до XVIII века. О томе нам поуздано сведочи међусобни однос поменика манастира Крушедола. Први Крушедолски поменик¹⁰⁹⁹ садржи упутство о времену вршења литије за упокојене, затим појашњења како се служи на Господње празнике и на Свету и велику Четрдесетницу. Заповеда се да, када се служи Литургија пређеосвећених дарова – не бива помен усопшим, као и да се исти не врши од Лазареве суботе до Томине недеље. Потом се наводи целокупни

¹⁰⁹³ Сравни: *Службеник* (1799. година), БМСП18Ср IV 19.1, л. 226–23а.

¹⁰⁹⁴ *Службеник* (XVII век), Хил. 326, л. 22.

¹⁰⁹⁵ Пракса гласног произношења диптиха сматрала се у XI веку већ застарелом, али је у неким подручјима задржана пракса да ђакон чита диптихе упокојених гласно, бар на Светој архијерејској литургији. Опширније сведочанство о словенској пракси представља рукопис Vat.Slav.9 из XIV века. После екфонесиса у част Пресвете Богородице, ђакон стане са десне стране и чини помињање. Он чита књигу у којој су написана имена царева који су се упокојили и архиепископа који су написани у списку Саборне цркве и то све чита тихо. Robert Taft, *History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. IV, The Diptychs* (Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1991), 108–109.

¹⁰⁹⁶ Понекад су имена из диптиха ради чешћег помињања уписивана и на маргине служабника. Као пример види: *Службеник* (XV век), МСПЦ 108, л. 31а–31б. Неправилно разумевање конструкције диптиха повело је појединце у погрешне закључке. Тако Борис Тодоров сматра да су српски клир и елита XIII века намерно замагљивали дистанцу између помена упокојеним ктиторима у Литургији и њихове литургијске комеморације уобличене кроз службе и житија. Види: Boris Todorov, „Holy Rulers and Integration of The Medieval Serbian Space“, *CAS Working Paper Series V* (2013): 13.

¹⁰⁹⁷ Сарандар је четрдесетодневни помен за упокојене. Цео Сарандар износи 40 Литургија. Овакав вид молитвеног посредништва посведочен је у актима XVIII века. Начин његове наплате било је једно од саборских питања Карловачке митрополије. То се може видети из *Регуламентa* Марије Терезије, из 1770. године, када се сарандар помиње званично и у државним актима. Његова присутност у молитвеној свести нашег народа је полако јењавала, да би већ средином XIX века (1865) постао непознат и самим свештеницима. Димитрије Руварац, „Сарандар и Парусија“, *Српски Сион* 4 (1903), 115–117.

¹⁰⁹⁸ Тако је учињено у случају Раковачког помјаника из 1759. године. Види: *Србљак Антонија Грабовачког* (1759. година), АСПЕБ Гр 28, л. 14–20.

¹⁰⁹⁹ Овде користимо рукописни Поменик манастира Крушедола из библиотеке муниципије Дробета – Турн Северин број 14731 (Biblioteca municipală Drobeta –Turnu Severin). Према мишљењу Милета Томића и Мирче Војкулеску, писање овог поменика почело је најкасније 1516. године, а завршено је 1688. године. *Поменик манастира Крушедола*, приредили Миле Томић и Мирча Војкулеску (Београд: САНУ, Народна библиотека Србија; Нови Сад: Матица српска, 1996), 65.

поредак читања поменика¹¹⁰⁰. У петак пре Вечерње свештеник је са ђаконом и параклисијархом одлазио у припрату храма где се читао цео садржај поменика и тако је чињено и у суботу, кад су се помињали ктитори свете обитељи *кѣчѣрьъ кѣ петъкъ ѣкоже сказанно естъ и кѣ соубѣтѣоу летоуѣргїама*¹¹⁰¹.

Према сведочанству *Крушедолског поменика* из 1752. године правило је знатно сведеније: „Устав Парусије да буде вечни и непрестани Поменик¹¹⁰² и да се никако не забораве имена овим славним ктиторима и саздатељима... а ми монаси житељи манастира Крушедола, за ове славне и поштоване ктиторе приносићемо Богу молитву и вечни и непрестани помен у векове. Заједно сви овај Устав полагамо и овако заповедамо: Имена наших великих ктитора да се ва вјеки не заборављају и да им буде помен на Литургији на свакој Проскомидији имена да им буду поменута. На свакој Вечерњи и на сваком Јутрењу, тамо где се спомиње игуманово име. Тако сваком дужну част одавати. Митрополиту или архијереју или хришћанину живоме имена помињати на: За милост живот здравље и спасење на Помилуј нас Боже. И потом ако Бог изволи изабрати друге неке епископе или свештенике хришћане, те почну порушено зидати или обнављати или прилагати неку благостињу подобну првима њихова имена, да буду постављена на вечни и непрестани помен, као и она раније написана. Ако је пак у питању митрополит или архијереј заповедамо да се његово име помиње и на Великом входу, као што су први оци наши положили Устав“¹¹⁰³. У четвртој деценији XVIII столећа питање начина читања диптиха било је једно од саборских питања Карловачке митрополије. Одлуком Синода Карловачке митрополије из 1732. године донето је да се у диптих саборне митрополитске цркве у Сремским Карловцима упишу имена свих упокојених архиепископа, митрополита и епископа. Утврђено је да се имена помињу на литији о усопшим на свакодневном Вечерњу и Јутрењу и на заупокојеној јектенији, наглас. Такође и на Проскомидији, у оне дане када се служи Литургија, и суботом на Литургији по јеванђељу, на Литургији за усопше у јектенији и на возгласу те јектеније да се помену гласно, а по молитви *Достојно* јест тајно. У суботу по отпусту Литургије да бивају парастос и панихида. Синод заповеда: „Дужно је да се ово неодложно учини“¹¹⁰⁴. Да читање *Поменика* не би ометало поредак дневног богослужбеног круга, заповеђено је да се не помиње више од 6 имена живих и 6 имена упокојених и да се записује када и ког месеца је које име поменуто¹¹⁰⁵.

Диптих је у појединачним случајевима у рукописном предању у складу са местом помињања имена понекад називан Проскомидијом. У прилог томе сведочи нам рукопис *Проскомидија* манастира Дечана из XVI века. Овај богато украшени диптих почиње насловом: „Ово је Света и Божанствена Проскомидија дома Сведржитељевог, где почивају мошти Светог, великог и славног чудотворца међу царевима, Стефана. Помен благочестивој и христољубивој господи ктиторима ове свете обитељи и свим и православним који хоће да

¹¹⁰⁰ Поредак разликује вршење помена усопшим у недељним данима до петка и доноси посебан поредак за петак вече и суботу ујутру. Кључна разлика између вршења помена је што помени данима до петка укључују при изласку у припрату храма и појање стихире храма, док се то у петак вече и у суботу не чини. Пример овог другог поретка поновљен је као правило и у *Раковачком поменику* из 1759. године. Види: *Србљак Антонија Грабовачког* (1759. година), АСПЕБ Гр 28, л. 11а–12а.

¹¹⁰¹ *Поменик манастира Крушедола*, *Biblioteca municipala Drobeta – Turnu Severin 14731*, л. 1–4б. Опширне рубрике о читању поменика срећемо и у *Поменику манастира Раче*, доцније дописиваном у манастиру Беочину у XVII веку. Види: *Поменик манастира Раче*, ПБ Рс 54 (1615–1625), л. 1а–4б. Пример оваких указања наводи и Стојан Новаковић када описује *Поменик манастира Леснова*. Види: Стојан Новаковић, *Српски поменици XV–XVIII века* (Београд: Државна штампарија, 1875), 11.

¹¹⁰² Поменик је словенски назив за Диптих. Види: Taft, *The Diptychs*, 16.

¹¹⁰³ *Парусија манастира Крушедола* (1752. година), МСПЦ 576, л. 2а–2б.

¹¹⁰⁴ *Одлука Синода Карловачке митрополије*, АСАНУК МПА, А, 1732/84.

¹¹⁰⁵ У питању је 7. монашко правило. Видети: Лукић, *Монашка правила митрополита Викентија Јовановића*, 519.

се упишу¹¹⁰⁶. Диптих почиње поменом благочестивих краљева и царева српске земље. У тренутку исписивања овог диптиха, наведени припадници лозе Немањића већ су имали развијен или делимично формиран светитељски помен. *Дечански диптих* помиње укупно 20 имена ове светородне лозе. Ту је уписано и име ктитора Стефана Дечанског. После Немањића, наводи се благочестива господа српске земље, почињући од кнеза Лазара а завршавајући се поменима деспота из породице Бранковића. Наведено је укупно 13 имена. Потом се наводе помени светих свештенослужитеља, архиепископа. Изнад помена архиепископа исписано је црвеним мастилом: „Помени Господе душе слугу својих“¹¹⁰⁷. Списак почиње Светим Савом и броји укупно 14 имена. Свети Сава је једини светитељ у Диптиху испред чијег имена је записано Свети. Последњи је помен патријараха. Почиње од патријарха Јоаникија и садржи још 6 имена¹¹⁰⁸. У *Поменику* се наводе укупно 53 имена српских владара, архиепископа и патријараха. У даљем саставу рукописа налази се простор за уписивање архиепископа, митрополита, игумана, монаха, великаша и благоверних жена. Део који садржи 53 имена припада групи диптиха за упокојене, док други део диптиха садржи поред имена упокојених и имена тада живих приложника.

За изучавање помена српских светих северно од Саве и Дунава, најзначајнију целину чине три сачуване групе поменика или диптиха. То су поменици манастира: Грабовца, Крушедола и Раковца. Све три групе поменика заслужују посебну пажњу зато што пре редовних помена приложника садрже поменике српске господе, епископа, патријараха царева и краљева и светопочивших деспота¹¹⁰⁹. Међу набројаним именима знатан је број оних владалаца, архиепископа и патријараха који су у XVIII веку већ имали формиран светитељски култ. Поменици манастира Грабовца потичу из времена непосредно пре Велике сеобе, око 1690. године, и обухватају период до друге четвртине XVIII века. За нашу тему везана су четири рукописа¹¹¹⁰. У њима се наводе имена живих и упокојених ктитора, приложника, монаха и архијереја, али и угледне српске господе, тада већ препознате у Цркви као свете. Најзначајнији је *Грабовачки поменик* из треће четвртине XVII века (АСПЕБ Гр 7) који садржи поменик српске господе од Стефана Немање до деспота Стефана Бранковића и поменик српских архиепископа од Светог Саве до Арсенија Чарнојевића, а затим садржи и остала имена монаха и хришћана приложника по местима. На почетку *Поменика* сачуван је део текста у коме се налазе правила уписивања у Поменик. Према сведочанству *Грабовачког поменика* (АСПЕБ Гр 7), у диптих су се уписивали само они који су представљали истинске примере хришћанског живота и који су молитвама и трудом увек, у сваком дану и часу, помишљали на будући суд. Затим су се уписивали приложници и они који су се потрудили око манастира, братија која се упокојила у манастиру, па чак и мирјани ако су ту сахрањени. Ако се пак неко сам упише у помјаник тај да се испише из књиге живота и његов удео да се упореди са Ананијом и Сапфиром, сведочи текст¹¹¹¹. На самом почетку диптиха стоји указање: *Овде почиње Поменик господе српске*. Примећујемо да имена светих чији су

¹¹⁰⁶ *Проскомидија* (1595. године), Деч 109, л. 1а–1б. Археографски опис рукописа: Богдановић и др., *Опис ћирилских рукописних књига манастира Висок Дечани*, 451–455.

¹¹⁰⁷ *Проскомидија* (1595. године), Деч. 109, л. 3а.

¹¹⁰⁸ Види: *Исто*, л. 3б.

¹¹⁰⁹ Ове спискове у појединим поменицима на простору Пећке патријаршије приказао је Стојан Новаковић. Види: Новаковић, *Српски поменици XV–XVII века*, 30–36.

¹¹¹⁰ То су: *Поменик манастира Грабовца* (трећа четвртина XVII века), АСПЕБ Гр 7; *Поменик манастира Грабовца* (друга четвртина XVIII века), АСПЕБ Гр 10, и *Поменик манастира Грабовца* (1730–1896), АСПЕБ Гр 9. Њима се хронолошки може придружити и *Поменик манастира Ковина* (1712–1755. године, АСПЕБ Гр 6), али он нема већег значаја за нашу тему. *Поменик манастира Грабовца*, из прве четвртине XVIII века, МСПЦ Гр 235 – не садржи помене српске господе и светитеља, па неће бити предмет даље анализе.

¹¹¹¹ *Поменик манастира Грабовца* (трећа четвртина XVII века), АСПЕБ Гр 7, л. 1. Идејно идентична указања налазе се и у *Раковачком поменику*, као и у крушедолском и беочинском. Види: *Раковачки поменик* (1712. године), МСПЦ Гр 205, л. 1; *Поменик манастира Крушедола* (1752. година), МСПЦ 576, л. 1–3; *Поменик манастира Раче, односно Беочина* (1615–1625), ПБ Рс 54, л. 2а–5.

култови до тада били потврђени и посведочени у другим богослужбеним књигама, немају префикс свети, него се сви обједињују под својом историјском улогом са личним световним и монашким именом, ако га имају. Иза почетног увода *Помени Господе душе слугу својих*, хронолошки следе имена. Од светих који су до тада имали потпуно развијен или само релативно познат култ помиње се монах Симеон (Стефан Немања), монах Симон (Стефан Првовенчани), монах Теоктист (краљ Драгутин), краљ Стефан Урош (Стефан Дечански), кнез Лазар, деспот Стефан Бранковић, монахиња Ангелина и деспот Јован. Независно од светитељских култова, по историјском сећању у *Поменику* се наводи име цара Душана и имена угледних велможа: Вукашина Мрњавчевића, краља Марка, деспотице Јерине итд. Од архиепископа који су имали развијен култ, у *Поменику* се помињу Свети Сава, Свети архиепископ Арсеније, Јевстатије и Јаков, као и архиепископ Максим (Бранковић). *Поменик српске госпде* из манастира Грабовца наводи 30 разних имена и 20 имена архиепископа, што је укупно 50 имена¹¹¹². У том не малом броју имена препознајемо помене 10 до тада већ формираних светитељских култова.

Другу групу поменика чине поменици манастира Крушедола. У Крушедолу је током пет векова постојања манастира установљено десетак поменика. Сачувана су два најстарија поменика из XVI века. Први је установљен по оснивању манастира и коришћен је до осамдесетих година XVII века. У питању је рукопис *Турн Северин 14731*¹¹¹³. Вођење другог сачуваног поменика започето је 1591. године. Његова особеност у односу на претходни поменик је установљење помена угледних руских приложника, што је резултат путовања крушедолских монаха у Москву. Из Москве су доношени штампани обрасци поменика, налик на свеске у које је само требало уписати имена¹¹¹⁴. Тако је настао и манастирски *Поменик* из 1719. године (МСПЦ 586) чију је свеску, по московском образцу, поклонио епископ Никанор Мелентијевић. По заповести митрополита Павла Ненадовића установљен је 1752. године нови крушедолски поменик. Он има сасвим другачију структуру од претходног па су га ранији истраживачи назвали *Споменица*. Вођење посебног поменика усопших започето је и 1789. године, али тај поменик није сачуван. Последњи установљени крушедолски поменик је из 1938. године и вођен је до 1941. године (МСПЦ 652)¹¹¹⁵. Дакле, видимо да је у манастиру Крушедолу само у XVIII веку установљено три поменика. Када говоримо о поменима српских светих, најистакнутије место заузима рукопис *Турн Северин 14731*, који се својим садржајем протеже кроз цео XVI и XVII век. Он почиње поменима српских архиепископа. Наводи се укупно 9 имена. Ту се поред имена архиепископа нашло име монаха Симеона, док је поред имена архиепископа Максима дописано ктитор, очигледно владика Максим Бранковић¹¹¹⁶. Од побројаних архиепископа већ је био увелико познат светитељски култ Светог Саве, Светог Арсенија као и архиепископа Максима. Потом следи поменик српске госпде, где се мешају имена монахиња, монаха, краљева, деспота, војвода, госпођа и госпде. Укупно су записана 52 имена¹¹¹⁷. Међу именима можемо препознати четири до тада формирана светитељска помена: помен краља Симона (Стефана Првовенчаног), помен деспота Стефана, помен деспотице Ангелине и помен деспота Јована.

¹¹¹² Цео садржај овог дела Помјаника видети: *Поменик манастира Грабовца* (трећа четвртина XVII века), АСПЕБ Гр 7, л. 1.6–36.

¹¹¹³ Поред овог поменика познат је још један поменик манастира Крушедола из XVII века. То је рукопис кратког временског распона 1615/25. године, познат под сигнатуром МСПЦ 76. О рукопису опширније: Радоман Станковић, *Рукописне књиге Музеја српске православне цркве у Београду, водени знаци и датирање* (Београд, 2003), 25.

¹¹¹⁴ О именима у поменику манастира Крушедола: Драгана Новаков, „Најчешћа српска народна имена Поменика манастира Крушедола и Поменика манастира Дечана“, *Археографски прилози* 41 (2019): 131–144.

¹¹¹⁵ Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, II, 106–111; Археографски опис рукописа видети: Драгана Новаковић, „Археографски опис поменика манастира Крушедола (XV–XVII век)“, *Археографски прилози* 31–32 (2009–2010): 467–500.

¹¹¹⁶ *Поменик манастира Крушедола*, рукопис Турн Северин 14731, л. 5а.

¹¹¹⁷ *Исто*, л. 56–66.

Остало племство везује се за ктиторе манастира и њихове сроднике. Ниједно име у поменику нема дописано *свети*. Поменик се наставља именима епископа и приложника. Манастирски поменик из 1752. године садржи битне разлике у односу на поменик *Турн Северин 14731*. Садржај поменика се проширује и у њега почињу да се уносе значајне историјске белешке везане за непосредну манастирску прошлост¹¹¹⁸. Иако поменик уместо српских приложника уноси имена руских достојанственика и патријараха, у њему се налази списак српских архиепископа и патријараха¹¹¹⁹. Наводе се имена 12 архиепископа и 21 патријарха – од патријарха Јоаникија до Арсенија III Чарнојевића. Иако испред имена не стоји *свети* нити икакво указње које би наговестило постојање светитељског култа, од побројаних архиепископа шесторици су у то време већ биле написане службе. То су: Свети Сава, Свети Арсеније, Свети Јевстатије, Свети Никодим, Свети Данило и Свети Јефрем. Од осталих имена у поменику ту су бројни приложници, међу којима се помиње и будући митрополит карловачки Јован Георгијевић, писац *Опште стихире српским светитељима*.

Трећу, значајну групу поменика чине поменици манастира Раковца. До сада су сачувана три поменика која се својим временом настанка везују за XVIII век. Најстарији је *Синодик манастира Раковца*, настао 1702. године¹¹²⁰. *Синодик* је саставио раковачки игуман Теофан, приликом својих прошенија у Москви¹¹²¹. По форми то је класичан руски штампани образац поменика украшен бакрорезним гравурама¹¹²². После илустрација следи поменик митрополита кијевских, архимандрита печерских и почајевских и потом имена угледних приложника¹¹²³. Пошто је овај поменик настао у писанији тј. прошњи јасно је зашто се овде не помињу имена српских светих или српске господе¹¹²⁴. За разлику од овог поменика, који је игуман Теофан формирао при одласку у Русију, манастир је старањем истог игумана 1711/1712. године добио нови *Поменик*. На самом његовом почетку, 1. октобра 1712. године, исписано је указање о читању диптиха. У уводу текста помиње се да су монаси у манастиру примили древно правило да се у свети општи лист уписују имена светих благочестивих царева и самодржавних краљева и кнезова земље српске и црквених учитеља и наставника. Најпре су исписана имена архиепископа, патријараха и митрополита, епископа свештеног сабора, црквених служитеља, а потом имена осталих хришћана¹¹²⁵. Набрајање имена почиње поменом српских краљева. Уписани су сви владари дома Немањића заједно са познатим именима њихових супруга. Осим Симеона – Стефана Немање и Симона – Стефана Првовенчаног, сви владари су уписани под световним именима. После Немањића помиње се кнез Лазар и његов син Стефан. Затим следе имена деспота из дома Бранковића са именима њихових супруга. Последњи се као владар помиње Стефан Штиљановић. Потом следи помен архиепископа и патријараха српских. Поменик у најправилнијем историјском следу прати континуитет црквених поглавара, од Светог Саве до укидања Пећке патријаршије, тачније до пећког патријарха Василија Бркића, а завршава се записом о укидању Пећке патријаршије. Поред имена првог српског патријарха – Јоаникија, записан је датум његовог упокојења, док

¹¹¹⁸ Прво се налази на запис о манастирским ктиторима (л. 2а–3б), потом следи извештај о страдању манастира и његовој обнови за време Викентија Поповића (л. 4б–5б) и на крају се налази сведочанство о последњем Аустројско-турском рату (л. 5а–5б). Види: *Поменик манастира Крушедола* (1752. година), МСПЦ 576.

¹¹¹⁹ *Исто*, л. 9б–10а.

¹¹²⁰ Рукопис се данас чува под сигнатуром МСПЦ Грујић 205.

¹¹²¹ У пратњи игумана Теофана били су: јеромонах Атанасије, тумач Теодор Степанов и један слуга. Маријан, *Историја Срба у XVIII веку*, 184.

¹¹²² Има их укупно 26. О илустрацијама опширније: Мара Харисијадес, *Синодик манастира Раковца из 1702. године* (Београд: Народни музеј, 1973), 53–60.

¹¹²³ Садржај поменика видети: *Исто*, 61–66.

¹¹²⁴ Раковачком *Поменику из писанија* идентичан је по форми и поменик манастира Врдника из XVIII века, ПБ Рс 25б. У ове поменике су уписивана имена дародаваца приликом прошње (писанија) и циљ је био записати тадашње приложнике са којима су се монаси суретали. Тиме се може објаснити помињање руских јерараха и одсуство помена српских архиепископа и патријараха.

¹¹²⁵ *Поменик манастира Раковца* (1711–1712), ПБ Рс 240, л. 16.

поред имена патријарха Гаврила стоји дописано да је неправедно страдао од Турака 1659. године¹¹²⁶. Списак српских владара поновљен је на још једном месту у *Поменику*. Он је интересантан по томе што се једини пут у односу на све раније поменике први српски архиепископ Сава уписује под световним именом Растко. Поред имена краља Владислава дописано је да му мошти почивају у манастиру Милешеви¹¹²⁷. Поред списка београдско-карловачких митрополита и очекиваног списка игумана и братије, Раковачки поменик из 1712. садржи преписе докумената важних за живот манастира, као што је документ о реамбулацији манастирског грунта (л. 43б–46) и историја оснивања манастира (л. 80–82). Један препис манастирског поменика сачуван је у Србљаку Антонија Грабовачког¹¹²⁸. Поменик је исписан 1759. године по заповести митрополита Павла Ненадовића и припада братству манастира Раковца. Овај поменик је специфичан по томе што су имена уписана за помен распоређена према данима. Испод рубрике: *у понедељак увече и ујутру помињемо...* наводе се имена митрополита, а паралелно с њима, у посебно назначеном простору изузетом из поретка седмичног дана, наводе се преосвећени архиепископи *славено сербски и приморски и благоверни и благочестиви цареви српски*¹¹²⁹. Ниједна личност у поменику се не назива светом. Једино је у случају Стефана Немање записано *Нови мироточац*. У складу са временом и местом где је настао овај диптих, преписивач је унео и помене сремских Бранковића. За разлику од поменика из 1712. године, овај диптих не садржи име Стефана Штиљановића. Наводе се имена 12 архиепископа, 25 патријараха, 15 владара и 2 деспотице (Ангелина и Јелена).

За ову тему једнако је релевантно и важно питање хиландарских поменика XVIII столећа. Они су по помињању српских владара и архиепископа били у потпуности идентични поменицима на подручју Карловачке митрополије. О томе нам сведочи *Проскомидијски поменик* (Хил. 789) настао 1769. године који својим трајањем заокружује цео XVIII век. Писао га је старац Теодосије Хиландарац у Хиландару 1769. године. Исписан је калиграфски, типографским писмом, црквенословенске редакције¹¹³⁰. Поменик је подељен на два дела. Први део садржи помене: светих српских царева (л. 1), блаженопочивших архиепископа (л. 2), христољубивих московских царева (л. 3), блаженопочивших архиепископа и епископа српских (л. 4–20), свештеноинока хиландарских (л. 20–35) и инока хиландарских и других (л. 36–51). Други део садржи: помен мирских свештеника и ђакона (л. 72–96) и помен мирских људи, оба пола и узраста (л. 97–226). Набрајање српских царева почиње од Стефана Немање и завршава се сремским Бранковићима¹¹³¹. Поменик у свему следи образац ранијих форми. Идентично је и са поменом архиепископа. На крају списка архиепископа записано је: „чијим молитвама посети нас Боже“¹¹³². Затим се, по други пут у поменику, наводе имена српских владара. Овај део почиње речима: „Помени Владико човекољубче слуге Твоје, блаженопочивше царева и царице све Србије“¹¹³³. Овде се набрајају имена владара после цара Душана и мешају се са именима руских владара и именима српских краљица и властеле.

На основу садржаја поменика ипак видимо да су на Светим литургијама помињана имена и осталих српских светих. Поменици или диптиси су читани за време помињања

¹¹²⁶ Исто, л. 26. О култу патријарха Гаврила опширније: Никола Лукић, „Два непозната пролога српским патријарсима“, *Богословље* 80/1 (2021): 115–140.

¹¹²⁷ Исто, л. 92б–93.

¹¹²⁸ *Србљак Антонија Грабовачког* (1759), АСПЕБ Гр 28, л. 10б–20а.

¹¹²⁹ Исто, л. 13.

¹¹³⁰ Археографски опис рукописа: Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 267.

¹¹³¹ *Поменик манастира Хиландара* (1769. година), Хил. 789, л. 11. Што се тиче простора пећке патријаршије, помен сремских Бранковића посведочен је и у Пшињском помјанику (XVI век). Опширније: Ђорђе Сп. Радојичић, „Поменик сремских Бранковића“, *ГИДНС* 3–4 (1940): 326–327.

¹¹³² *Поменик манастира Хиландара* (1769. година), Хил. 789, л. 12а.

¹¹³³ Исто, л. 12б.

упокојених, на петој просфори или на утврђеном месту читања диптиха на Литургији. Писари диптиха помињу српске владаре од Стефана Немање и монаха Симеона до Стефана Штиљановића, а архиепископе и патријархе од Светог Саве па све до оних у XVIII веку. Поменици су својим садржајем омогућили да се сачува историјско и молитвено сећање на блаженопочивше владаре, архиепископе и патријархе и у том светлу треба посматрати њихову улогу и вредновати њихов значај у формирању култова српских светих.

4.6 Минеји

Изучавање светитељских помена најпре подразумева препознавање њиховог места у поретку литургијске године, као и евидентирање њихове присутности и празничног статуса, што неизбежно води ка консултовању и проучавању садржаја минеја. Минеје према садржају можемо поделити на служабне, празничне и опште. Службе српским светима налазе се у прва два типа минеја, док општи минеј може у недостатку засебног последовања послужити као одговарајућа, привремена замена¹¹³⁴. У недостатку целовите службе при прослављању помена неком српском светоме, најпре је служба светоме сједињавана са службом некеме у подвигу сродном светитељском лику или са службом празнику у непосредној близини. У том статусу служба би остајала све до непосредног осамостаљивања¹¹³⁵. Такав пример имамо и у штампаним *Правилима молебним* из 1761. и 1765. године, где је служба владике Максима штампана заједно са службом александријских патријараха Атанасија и Кирила.

Опширнија анализа служабних минеја подразумева прегледно представљање свих кључних историјских токова који су дефинисали будуће форме минејских зборника¹¹³⁶. Општи лик служабног минеја одређују два елемента: месецослов и структура и састав минејске службе¹¹³⁷. Ова два елемента непосредно нам указују да ли минеј припада редакцији студитског или јерусалимског типика. У јужнословенским земљама постојале су и посебне редакције студијских минеја, које су се разликовале како једна од друге тако и од словенских минеја у Русији, као и мешовите редакције студитско-јерусалимских минеја¹¹³⁸. Службе руским, српским и општесловенским празницима у словенским студитским

¹¹³⁴ Општи минеји били су присутни на простору Карловачке митрополије XVIII века. Они су долазили из Русије, као део корпуса московских или кијевских минеја. За упознавање са садржајем руских општинских минеја видети: *Општи минеј* (XVIII век), БМС Р18 Рс I 86; *Општи минеј* (1781. година), НБС I 296. Што се тиче општинских минеја који припадају српском рукописном предању, њихово присуство посведочено је у XVII веку (*Општи минеј*, МСПЦ 3 и *Општи минеј*, МСПЦ 11). Види: Богдановић, *Инвентар Тирилских рукописа у Југославији*, 65.

¹¹³⁵ Суботин Голубовић и Шпадијер, *Византијска химнографија и српска литургијска књижевност—култ светитеља и настајање службе*, 82–83.

¹¹³⁶ Историја настанка минеја, као и њихов међусобни однос спрам околности у којима су настајали, већ дуже време је предмет научних истраживања. Навешћемо само неке од релевантних радова на ову тему: Спасский, *Полный месяцеслов Востока*, 237–278; Александра Никифорова, „Рождение минеи: греческие минеи IX–XII вв“, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, III: Филология*, 4, 22 (2010): 103–122; Роман Н. Кривко, „Византийские источники славянских служебных минеи“, у *Письменность, литература и фольклор славянских народов*, XIV Международный съезд славистов. Охрид, 10–16 сентября 2008, А. М. Молдован и др (Москва: 2008), 76–101; Александра Никифорова, *Из истории Минеи в Византии: Гимнографические памятники VIII–XII вв. из собрания монастыря святой Екатерины на Синае* (Москва: 2012); Роман Н. Кривко, *Славянские служебные минеи как источник по византийской гимнографии*, *Христианский восток*, XII (Санкт-Петербург, Москва: 2013), 378–390.

¹¹³⁷ Зоран Ранковић, „Структура Братског минеја, кратак преглед“, *Археографски прилози* 26–27 (2004–2005): 111.

¹¹³⁸ Спасский, *Полный месяцеслов Востока*, 150.

минејима су веома ретке¹¹³⁹. Од српских светих, само се у минеју *Ундолског бр. 75*, минеју српске редакције с почетка XIV века који архимандрит Сергије по свом општем саставу сматра студитским – налази служба Светом Сави. Најстарије сведочанство српске богослужбене праксе овог прелазног периода представља *Братков минеј* (НБС Рс 647) – служабно-празнични минеј мешовите, студитско-јерусалимске редакције¹¹⁴⁰. Од српских светих минеј садржи службу Светом Сави¹¹⁴¹. Стари српски минеји који су настали током XIII и у првој половини XIV века, припадају корпусу литургијских књига дојерусалимске традиције и у знатној мери се разликују од минеја који су усклађени са захтевима јерусалимског типика. Разлике се могу пратити на више равни – у оквиру календара, у структури и саставу појединих служби, као и у појави различитих служби за истог светога. У минејима организованим према јерусалимском типичу појављују се нови помени светих, док неки ранији помени нестају. Дешавало се и да светитесљки помен остане у минејима XIV века, али са потпуно новом службом¹¹⁴². Тако је настанак Теодосијеве службе Светом Сави као и настанак службе Светом Симеону условљен управо увођењем јерусалимског типика¹¹⁴³.

Начин организовања минејских текстова кроз историју није увек следио данас познати образац сагласан броју месеци у години, него су неки од служабних минеја у свом саставу обухватили и више месеци. То је довело до појаве минејских зборника сачињених од више обједињених минеја¹¹⁴⁴. Вољом преписивача служабни минеј је у појединачним случајевима могао да настане у различитим формама, као хибридни текст тропарника са кондакарима или као месецослов са појединачним изводом непотпуних минејских служби¹¹⁴⁵. Што се тиче служби српским светима у служабним минејима, до сада је највише пажње посвећено празницима Светог Саве¹¹⁴⁶ и Светог Симеона¹¹⁴⁷, док су службе других

¹¹³⁹ Најстарији познати словенски минеји су тзв. Јагићеви минеји. Опширније: В.Јагич, *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь: в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г.* (Санктпетербург: 1881).

¹¹⁴⁰ О Братковом минеју опширније: Прибислав Симић, „Структура и редакција словенских минеја“, *Богословље* 1–2 (1974): 76–80.

¹¹⁴¹ Ранковић, *Структура Братковог минеја*, 113; Зоран Ранковић, „Месецослов Студијско-Алексијевог типика и памети светих у Јагићевим минејима и у Братковом минеју“, *Црквене студије* 4 (2007): 373. Текст службе види: *Братков минеј*, НБС Рс 647, л. 246–249.

¹¹⁴² Пример оваквих промена је служба Св. врачима Козми и Дамјану (1. новембар). Опширније о овоме: Татјана Суботин Голубовић, „Шта је нестало из српских минеја XIII столећа“, *ЗРВИ* 44 (2009), 381–394. Увођење новог типика условило је настанак нових служби. Настанак Теодосијеве службе Светом Сави, као и настанак службе Светом Симеону условили су увођењем јерусалимског типика. Голубовић и Шпадијер, *Византијска химнографија и српска литургијска књижевност – култ светитеља и настајање службе*, 76.

¹¹⁴³ Суботин Голубовић и Шпадијер, *Византијска химнографија и српска литургијска књижевност – култ светитеља и настајање службе*, 76. О српским минејима организованим према јерусалимском типичу: Татјана Суботин Голубовић, „Минеји у Даниловом времену“, у *Архиепископ Данило II и његово доба*, Војислав Ј. Ђурић (Београд: САНУ, 1991), 253–258; Татјана Суботин Голубовић, „Једна група минеја Милутиновог времена“, у *Манастир Бањска и доба краља Милутина*, 351–358.

¹¹⁴⁴ Један такав пример представља рукопис са Атона, из Пантелејмоновског манастира, № 11, из XIV века. Он обухвата минејску целину од децембра до фебруара. Рукопис је матично припадао Карејској испосници. Од помена српских светих садржи службу Светом Сави и Светом Симеону. Види: Шпадијер Ирена, „Службы святым сербам в рукописной минеи № 11 из Свято-Пантелеймоновамонастыря“, у *Славянское и балканское языкознание, Палеославистика*, В. С. Ефимова, А. А. Турилов, 2 (Москва: Институт славяноведения, 2019), 409. Једнако индикативан пример у прилог развоја светитељских служби представља и минеј за јун Дечанске рукописне збирке, из периода XIV–XV век, у коме видимо накнадно уметнуту службу Светом кнезу Лазару. Види: *Минеј за јун*, Деч. 39, л. 86а–98а.

¹¹⁴⁵ Као пример наводимо рукопис Хил. 355 из XVI века. Види: Татјана Суботин Голубовић, „Необичан тип минеја у рукописној збирци манастира Хиландара“, у *Осам векова Хиландра*, Војислав Кораћ (Београд: САНУ, 2000), 365–368.

¹¹⁴⁶ Неки од најзначајнијих радова су: Прибислав Симић, „Карејска служба Светом Сави“, *Богословље* 22, 1–2 (1978): 17–66; Димитрије Богдановић, *Најстарија служба Светом Сави* (Београд: САНУ, 1980); Татјана

српских светих изучаване у знатно мањој мери. Главни разлог лежи у чињеница да су друге службе знатно ређе и присутне у саставима служабних минеја. Томе значајно доприноси чињеница да се постепени развитак култа последично одражавао на развој химнографије, тако да су се помени појединим српским светима нашли у минејима тек онда када је био завршен рад на обликовању служби њима у част¹¹⁴⁸, што је допринело да се неке службе појављују знатно касније него што би се испрва могло претпоставити. Формирање помена српских светих почиње на класичан начин, најпре од основних делова службе – тропара кондака и стихира. Такав пример постепеног химнографског узрастања култа забележен је у рукописном минеју за јун, број 18, из прве четвртине XV века који припада збирци словенских рукописа манастира Пантелејмона на Светој Гори. На листу овог јунског минеја (л. 114б), где се под 15. јуном налази служба Светом пророку Амосу, на доњој маргини наглашава се како се на крају књиге налази тропар кнезу Лазару, да би на последњем листу кодекса били исписани тропар и кондак Светоме кнезу, мученику који је само две деценије пре тога био посечен на Косову¹¹⁴⁹.

Према досадашњим резултатима археографских истраживања, а према попису и опису различитих збирки, евидентирана су укупно 352 служабна минеја српске редакције, ћирилских рукописа¹¹⁵⁰. Значајну већину тог рукописног наслеђа чине минеји исписани од 1557. године па до средине XVII века¹¹⁵¹. У поменутом броју сачуваних рукописних минеја евидентиран је 51 минеј који садржи службу српским светима, што чини 14,5% од укупног минејског корпуса. Ако погледамо присутност светитељских служби по месецима, стање изгледа овако: од 26 наведених јануарских минеја 16 садржи службу Светом Сави, док само два садрже службу Светом владици Максиму¹¹⁵². Од 16 фебруарских минеја само њих шест садрже службу Светом Симеону. Служба Светом кнезу Лазару налази се у шест јулских минеја од укупно 33 наведена, док се служба мајци Ангелини помиње само на једном месту. Минеји за октобар, њих 32, обједињују највише служби српским светима. Служба Светом Арсенију посведочена је у 13 рукописа, служба Светом деспоту Стефану Бранковићу у два минеја, док на службу Светом Стефану Штиљановићу наилазимо само у једном октобарском минеју из XVII века¹¹⁵³. Служба Светом краљу Стефану Дечанском помиње се у седам од укупно 24 октобарска минеја. Ако имамо у виду да се узимају у обзир само они месеци у којима се налазе празници српским светима и да је реч о оним минејима који су до данас

Суботин Голубовић, „О рукописима који садрже службе Светом Сави“, у *Свети Сава у српској историји и традицији*, Сима Ћирковић (Београд: САНУ, 1998), 337–345.

¹¹⁴⁷ Види: Ирена Шпадијер, *Почеци српске химнографије, Савина служба Светом Симеону* (Београд: Чигоја штампа, 2019), 33–109.

¹¹⁴⁸ Суботин Голубовић и Шпадијер, *Византијска химнографија и српска литургијска књижевност—култ светитеља и настајање службе*, 85

¹¹⁴⁹ Ирена Шпадијер, „Пантелејмон 22 – један необичан српски зборник из првих деценија XV века“, у *Афон и славјански мир* (Святая гора Афон: 2014), 268–269.

¹¹⁵⁰ Према опису Димитрија Богдановића помиње се 310 минеја на простору бивше Југославије. Када томе додамо најзначајније збирке рукописа, а које Богдановић из разумљивих разлога није у свом опису консултовао, рукописне минеје манастира Хиландара, њих 37, као и минеје библиотеке Православне епархије будимске у Сентадереји, њих 5, добијамо број од 352 рукописна служабна минеја. Ако узмемо у обзир да постоје и појединачне мање познате и мање доступне рукописне збирке или рукописи јасно је да ово није коначан збир свих сачуваних минеја. Збир од 352 служабна минеја представља доминантан део рукописног корпуса који је евидентиран и тако учињен доступним за будућа истраживања.

¹¹⁵¹ Види: Татјана Суботин Голубовић, *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века* (Београд: САНУ, 1999), 199–207. Из тог временског периода свакако треба истаћи збирку рукописа манастира Мале Ремете, која ће у будућности припасти простору Карловачке митрополије. У сачуваном минеју за јун из Мале Ремете налази се служба кнезу Лазару (л. 54б–60б). Новембарски минеј из исте збирке садржи службу Светом Стефану Дечанском. Странице новембарског минеја не садрже никаква бројна обележја, те је зато пагинација изостала.

¹¹⁵² Богдановићевом списку можемо додати још две службе владике Максима: Види: *Минеј за јануар* (XVI век), Деч. 45б, л. 144а–162б; *Минеј за јануар* (XVII век), БМС РР IV, л. 25а–260б.

¹¹⁵³ У питању је рукопис ПБ Рс 56 (л. 18а–35а). Види: Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 345–348.

сачувани, ова статистика изражава делимично повољно стање у корист служби српских светих унутар корпуса служабних минеја.

Међу служабним минејима XVIII века разликујемо минеје који припадају српском рукописном предању и руске штампане минеје. Најкомплетнија сачувана збирка српских рукописних минеја XVIII века налази се у библиотеци Епархије будимске у Сентандреји. Она садржи девет минеја. Сви рукописи припадају првој четвртини XVIII столећа. У питању су минеји за месец октобар (СА 8), новембар (СА 9), децембар (СА 10), јануар (СА 11), фебруар (СА 12), минеј за март-април (СА 13), мај (СА 14), минеј за јун-јул (СА 15) и минеј за август (СА 16)¹¹⁵⁴. Недостаје само минеј за септембар да бисмо имали сведочанство о заокруженом годишњем богослужбеном кругу. Овај корпус рукописних минеја садржи службе српским светима. Минеј за октобар (СА 8) садржи укрштену службу Светом Арсенију са службом Светој Петки (л. 189–210). Минеј за новембар (СА 9) нема службу Стефану Дечанском него само помен у наслову светих који се тог дана прослављају. Поред руских светих који се светкују тога дана, стоји записано: *светог и славног великомученика Стефана српског новог чудотворца из Дечана* (л. 93б). Децембарски минеј не садржи помен цара Уроша. Јануарски минеј садржи службу светитељу Сави исписану под 12. јануаром¹¹⁵⁵, заједно са поменом Свете мученице Татијане иако испред службе светитељу стоји напомена да се служи 14. јануара. Фебруарски минеј (СА 12) не садржи службу Светом Симеону, али садржи више служби руским светима, што на директан начин упућује на предлог са кога је минеј преписиван¹¹⁵⁶. Минеј за јун-јул (СА 15) садржи службу Светом пророку Амосу и *Светог кнеза Лазара новог пострадалог на Косову пољу... са многим хришћанима православним зарад вере од турског цара Амурата*. Што се тиче руских штампаних минеја, они су одлуком карловачког митрополита Викентија Јовановића 1733. године уведени као званични и општеобавезни. Четвртим монашким правилом заповеђено је да Октоих, Триод, Пентикостар, 12 минеја, Ирмологион, Часослов и Псалтир морају бити нове, московске штампе и ништа друго самоиницијативно и самовољно нико не сме да се усуди да чини, него само оно што је написано у овим књигама¹¹⁵⁷. Руски штампани минеји који су се користили на подручју Карловачке митрополије нису садржали службе српским светима, осим служби Светом Сави и Светом Арсенију¹¹⁵⁸, тако да се појавила потреба да се попуни настала празнина.

¹¹⁵⁴ Надежда Синдик и др., *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји*, 107–120. Поменутом корпусу из XVIII века можемо придодати и појединачно познате минеје за месец јул из 1713. године и за децембар из 1705. године. Види: Лазар Мирковић, „Опис рукописних богослужбених књига Горње и Доње цркве у Сремским Карловцима“, *Богословље* 4 (1935): 313–334. Дужни смо поменути и минеј за јануар, прве четвртине XVIII века, који садржи службу Светом Сави (л. 179–197), а припада рукописима Библиотеке Славонске епархије у Пакрацу. Види: Вукашиновић и др., *Рукописне књиге библиотеке славонске епархије у Пакрацу*, 53.

¹¹⁵⁵ У рукописним служабним минејима имамо још примера измештања службе Светом Сави изван познатог месецословног поретка. О томе нам сведочи и минеј за јануар из XV века, МСПЦ 36, где је служба Светом Сави записана као последња, на самом крају јануарског минеја. Види: *Минеј за јануар* (XV век), МСПЦ 36, л. 232а–249а.

¹¹⁵⁶ Сличан случај имамо и међу минејима XVIII века који припадају рукописној збирци манастира Хиландара. Минеј Хил. 252 за месец фебруар из 1708. године и минеј Хил. 253 за месец мај из исте године представљају дословне преписе руских минеја московског штампаног издања из 1690. године. Види: Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 119. О руским минејима тог периода: К. Никольский, *Материалы для истории исправления богослужбных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных Миней в 1689–1691 гг.*, (Москва: 1896).

¹¹⁵⁷ Лукић, *Монашка правила митрополита Викентија Јовановића*, 518.

¹¹⁵⁸ Ф.Г. Спасский, *Русское литургическое творчество* (Москва: 2008), 20.

4.7 Празнични минеји

Централну тачку изучавања култова српских светих у XVIII веку, на простору Карловачке митрополије представља формирање особеног празничног минеја под насловом *Правнила молѣбнаа с(кв)тѣхъ сѣрбскыхъ просвѣтѣлей*. За разлику од служабних минеја који представљају годишњи распоред прослављања светитељских празника, празнични минеји обједињују само најистакнутије тачке литургијске године. Једнако као и у служебним минејима и у њима можемо наћи појединачне службе српским светима, иако то није дословно спроведено правило¹¹⁵⁹. По природи ствари корпус празничних минеја знатно је мањи од сачуваног броја служабних минеја. У свом *Инвентару ћирилских рукописа* Богдановић помиње 49 сачуваних празничних минеја¹¹⁶⁰ и 39 рукописних празничних минеја, несталих у току рата 1941–1945.¹¹⁶¹ Ако томе додамо још девет сачуваних празничних минеја који припадају збирци манастира Хиландара¹¹⁶², видимо колика је била бројност ових химнографских зборника. Најинтензивнија употреба рукописних празничних минеја различитог састава била је током XV и XVI века¹¹⁶³. Пратећи временски распон од XIII до XVII века, према сачуваним изворима можемо представити присутност служби српским светима у празничним минејима, на примерима три најчешће присутне службе везане за празнике Светог Симеона, Светог Саве и Стефана Дечанског.

Служба Светом Симеону среће се у следећим празничним минејима: *Празнични минеј* Пљевља 109 (XIV–XV век); *Празнични минеј* Пећ 53 (XIV век); *Празнични минеј* САНУ 68 (1411/1425), л. 9а–16б. Теодосијева служба Св. Симеону налази се у празничним минејима: МСПЦ Грујић 220 (XV век), л. 54а–68а; Никољац 33 (XV век); Дечани 45а (1520/30), л. 67а–80б; МСПЦ Грујић 106 (XVI век), л. 197б–212а; НБС 18 (XV век). Служба се сусреће укупно у 8 рукописа. Поред празничних минеја које помиње Богдановић, можемо додати још *Празнични минеј* Хил. 161 (XV век) са службом Светом Симеону, л. 692б–707б¹¹⁶⁴; *Празнични минеј* Хил. 254 (XIV век), л. 221а–230а; *Празнични минеј* Хил. 249 (XVI век), л. 214б–226а; *Празнични минеј* САНУ 68 (XVI век), л. 9б–16б. Тако долазимо до 12 рукописних празничних минеја који садрже службу Светом Симеону Мироточивом.

Служба Светом Сави сусреће се у празничном, *Братковом минеју* НБС Рс 647 (XIII–XIV век), л. 246а–249; у *Празничном минеју* Дечани Црколез 7 (XIV век), л. 224б–246а; затим у *Празничном минеју* Пљевља 109 (XIV–XV век); *Празничном минеју* Дечани 148 (XIV век) л. 15б–31б, л. 265б–269б; *Празничном минеју* Дечани 45а (1520/30), л. 67а–83б; *Празничном минеју* Пећ 55 (1523. година); *Празничном минеју* МСПЦ Грујић 106 (XVI век), л. 170б–184б; *Празничном минеју* НБС 18 (XV век). Укупно 9 примера. Богдановићевој евиденцији можемо додати следеће празничне минеје са службом Светом Сави: *Празнични минеј* БМС РР IV 24

¹¹⁵⁹ Празнични минеји који не садрже помене српских светих су: *Празнични минеј* (XV век), НБС Рс 221; *Празнични минеј за септембар – јануар* Деч. 34 (XV век); *Празнични минеј* (XVI век), МСПЦ 115; *Празнични минеј* (XV почетак XVI века), Хил. 150; *Празнични минеј* (XV век), Хил. 151, и *Празнични минеј* (XVI век), Хил. 232.

¹¹⁶⁰ Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа*, 65–68.

¹¹⁶¹ Од тога је 11 било написаних на пергаменту и потицало је из XIII и XIV века. *Исто*, 205–206.

¹¹⁶² То су рукописи: Хил. 149 (XV век), Хил. 150 (XV/XVI век), Хил. 151 (XV век), Хил. 161 (XV век), Хил. 232 (XVI век), Хил. 233 (XVI век), Хил. 249 (XVI век), Хил. 250 (1670. година) и Хил. 623 (XVII век). Увид начињен према: Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*.

¹¹⁶³ Према поменутим описима (*Инвентар ћирилских рукописа у Југославији* и *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*), рачунајући и изгубљене минеје, налазимо 21 празнични минеј из XV века и 21 празнични минеј из XVI века, док шест празничних минеја припада прелазном периоду XV–XVI века, што чини апсолутну већину познатих празничних минеја.

¹¹⁶⁴ Овде су у питању два спојена празнична минеја, а службе српским светима налазе се на крају рукописа, изван месеца у ком се свети прослављају. Види: Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 97.

(XVI век), л. 190а–198б; *Празнични mineј* Хил. 161 (XV век), л. 674; *Празнични mineј* Хил. 233 (XVI век), л. 401б–421б; *Празнични mineј* Хил. 249 (XVI век), л. 175б–188а. Служба Светом Сави посведочена је, дакле, у 13 рукописних празничних mineја.

Према Богдановићевој евиденцији помен Светог Стефана Дечанског можемо пронаћи само у празничном mineју МСПЦ 225 (XVII век), л. 88а–102б. Овоме можемо додати још два празнична mineја са службом Стефану Дечанском: *Празнични mineј* САНУ 260 (XVI/XVII), л. 82а–95б и *Празнични mineј* Хил. 249 (XVI век), л. 65б–73б. Значајно је приметити да се у саставу празничних mineја налазе помени српских светих које не можемо срести у саставу служабних mineја. То је најпре случај са службом Светог Јефрема, патријарха српског (патријарх српски од 1375. до 1379. и други пут 1389–1399. године)¹¹⁶⁵. Служба патријарху српском Јефрему налази се у три празнична mineја: *Празнични mineј* Пећ 41 (1380/1390), *Празнични mineј* САНУ 68 (1411/1425) и *Празнични mineј* НБС 18 (XV век). Помен се прославља 15. јуна по јулијанском календару. Уврштење неког светитељског помена у празнични mineј значило је и додатну афирмацију култа који је богослужбено формиран у ближој прошлости. Као пример можемо навести службу Светом Максиму Бранковићу из *Празничног mineја* ПБ Рс 72 из 1681. године. Сличан пример имали смо раније у *Саборнику* Божидара Вуковића који је учинио слично са службом Светом Стефану Дечанском.

За разлику од служабних mineја који у нашој средини нису штампани ни у XVIII веку, један празнични mineј је штампан. У питању је Празнични mineј Божидара Вуковића, настао између 1536. и 1538. године. Божидар Вуковић ову књигу назива *Саборник*. О томе нам сведочи запис на крају књиге: „саставих и записах ову божанствену и много нарочиту књигу Саборник и испуних га службама светих и изабраних празника у обличју обрасца њиховог, од месеца септембра до месеца августа. Њему приложих Пасхалију Кирила Философа“¹¹⁶⁶. Вуковићев *Саборник* садржи укупно 80 празничних служби. Од српских светих наводе се само три помена: *Помен Светог великомученика краља Стефана српског* (11. новембар), л. 80б–88а, *Помен Светог Савепрвог архиепископа српског* (14. јануар), л. 242б–255а и *Помен Светог оца нашег Симеона српског, учитеља* (13. фебруар), л. 295б–305а¹¹⁶⁷. Вуковићев *Саборник* поред бројних илустрација садржи икону Стефана Дечанског као и заједничку икону Светог Симеона и Светог Саве, које претходе њиховим службама¹¹⁶⁸. Ако упоредимо прве штампане текстове служби српским светима из *Саборника* Божидара Вуковића са истим службама у првом штампаном Србљаку, *Правилима молебним* из 1761. године, уочићемо извесне мање разлике. Служба Стефану Дечанском је у оба зборника идентична, уз потребну напомену да *Правила молебнаја* немају штампан текст Богородичиног канона на који упућују, док *Саборник* садржи цео тај текст. За разлику од *Правила молебних*, Вуковићева служба Светом Сави не садржи текст Мале вечерње, али има целокупан текст Паримеја на Великој Вечерњи. *Правила Молебнаја* из 1761. године по питању Паримеја упућују на одељке из службе Светом Арсенију, одакле се чита текст. У оба случаја паримејске целине су идентичне, с тим што Србљак има унеколико измењен поредак читања тј. у питању је инверзија другог и трећег читања. На крају Велике вечерње Вуковић наводи само један тропар Светом Сави (*Пути воводјаишчаго*), док *Правила Молебнаја*

¹¹⁶⁵ Службу патријарху Јефрему сачинио је његов савременикепископ Марко. Опширније о служби патријарху Јефрему: *Шест писаца XIV века*, ур. Димитрије Богдановић (Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1986), 163–171.

¹¹⁶⁶ *Празнични mineј Божидара Вуковића* (1538. година), БМС РСр IV 1.1, л. 432а–433б.

¹¹⁶⁷ Ђура Даничић у свом тексту Службе Србима светитељима, за Вуковићев зборник каже: „Та је дакле, Србуља, најстарија за сада позната књига у којој има служба светом Симеону и Стефану Дечанском и најстарија у којој долази садашња служба светом Сави“. Руварац, „Прилози агиолошки“, *Српски Сион* 35 (1898), 559.

¹¹⁶⁸ Опширније: Сретен Петковић, „Ликови Срба светитеља у српским штампаним књигама XVI века“, *ЗМСТУ* 26 (1990), 139–157.

помињу оба тропара (*Пути воводјашчаго и Православија наставниче*). *Правила молебнаја* укључују у састав службе оба канона Светом Сави, док Вуковић наводи само један канон. Вуковић, за разлику од Синесија Живановића, у свој зборник уноси синаксарно житије Светог Саве, док је оно у *Правилима* изостављено. Што се тиче службе Светом Симеону, Вуковић није штампао тропар у саставу Мале вечерње, али је за разлику од *Молебних правила* штампао цео текст Паримеја. Наведене разлике сведоче нам да службе српским светима које се налазе у *Саборнику* нису биле предложак за Синесијево издање истих служби 1761. године, нити су консултоване приликом редакторских интервенција. Службе Светом Сави и Светом Симеону су у XVI веку саставни део готово сваког рукописног минеја и зборника, док служба Стефану Дечанском представља ређу појаву.

Поставља се питање зашто се редактор *Саборника* одлучио да унесе баш службу Стефану Дечанском а не, рецимо, кнезу Лазару¹¹⁶⁹ или неком другом светоме? Ту можемо видети два разлога. Први, зато што је крајем XV и почетком XVI века култ Светог краља био у експанзији а други – зато што је редактор зборника сам за себе посведочио: „трудих се о овом делу ја грешни, најмањи међу монасима, јерођакон Мојсије од манастира Дечана“¹¹⁷⁰. Познато је да су монаси манастира Дечана ширили култ Светога краља. Најочигледнији пример представља рад потоњег архиепископа карловачког Јован Георгијевића (1769–1773). Леонтије Павловић сматра да се *Саборник* Божидача Вуковића не може се назвати србљаком, али се свакако може сматрати његовим заметком¹¹⁷¹. Разлог зашто се Вуковићев минеј не би могао назвати србљаком не треба тражити у малом броју служби српским светима, колико у намери настанка те књиге. Зборник није настао с намером да сабере култове српских светих, штавише, он је само верно осликавао најистакнутије празнике тадашњег месецослова. Зборник је настао као потребна замена за минеје који су недостајали и садржао је све истакнуте празнике у литургијској години, а не само одређене празнике или групу празника. У прилог томе говори нам и чињеница да се српски свети налазе уписани у саставу помена оног месеца када се и прослављају, а њихове службе не чине груписану целину као што ће то доцније бити случај у србљацима.

4.8 Типици

Међу богослужбеним књигама типик заузима важно и истакнуто место и његовом изучавању може се приступити на више начина. За потребе нашег рада приказаћемо утицај типика на формирање богослужбених помена српским светима. Још је Свети Сава у Хиландарском типикју, у 35. поглављу, у одељку о томе како треба певати панихиде ктиторима, установио и дефинисао помен Светог Симеона: „И са свеноћним бденијем славите успомену триблаженог и преподобног оца нашег и ктитора господина Симеона монаха, који је месеца фебруара, тринаестог дана. Празнујте га светло, појањем и свећама и јелом и пињем до обиља... И ово треба да знате, јер много пута догађа се овај празник у велике постове. Ако буде овај празник у велике постове, то заповедамо да се овај празник слави пре поста. А увече на панихиди дати свој братији по свећу док стоје над гробом и свима који су обучени као јереји. На такав начин треба да појете и дан успомене блаженопочивше, која је некад била супруга његова, Анастасије монахиње, која бива месеца јула, двадесет првог дана“¹¹⁷².

¹¹⁶⁹ О почецима култа кнеза Лазара: Франк Кемпфер, „Почетак култа кнеза Лазара“, у *О кнезу Лазару* (Београд: Филозофски факултет, Одељење за историју уметности, 1975), 265–269.

¹¹⁷⁰ *Празнични минеј Божидача Вуковића* (1538. година), БМС РСр IV 1.1, 432.

¹¹⁷¹ Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 273.

¹¹⁷² *Типикъ или Уставъ Светога Саве, одъ Светога Саве првога архіепископа и просветителя србкога написанъ за манастиръ Хиландаръ у Святой гори Атонској* (У Београду: у Државной књигопечатњи, 1866), 45–47. Исто стоји и у Студеничком типикју. Види: *Студенички типик, Цароставник манастира Студенице*, Томислав Јовановић (Београд: Народна библиотека Србије, Завод за уџбенике и наставна средства 1994), 111–113.

Типик архиепископа Никодима такође садржи датуме прослављања српских светих. Када је архиепископ Никодим превео типик, он га је ставио у ризницу Велике цркве у Пећи и у њега су уписивани датуми престављења српских владара и архиепископа, да им се у те дане чини помен, а уколико су били свети – да им се тог дана чини служба. Ови датуми престављења уписани су у месецослову на маргинама текста, на одговарајућој страни¹¹⁷³. Неке од ових датума записао је сам преписивач типика, а неки су накнадно унети¹¹⁷⁴. По питању Романовог типика, ситуација је врло слична, уз важну напомену да су помени неких српских светих по први пут унети у интегрални поредак месецослова типика, што у Никодимовом типиком није случај. Од светих Срба у месецослову Романовог типика налазе се Свети архиепископ Сава, архиепископ Арсеније и Симеон Нови мироточац српски¹¹⁷⁵. Њихови помени садрже краће рубрике које се односе на правила богослужења као и исписане тропаре овим светима. Као светитељ у Романовом типиком се помиње 29. октобра и *Велики у милостијама Свети краљ српски Стефан Урош*. Овде се очигледно указује на светитељски помен краља Милутина. Помен се у саставу рукописа јавља два пута. Први пут се среће исписан на доњој маргини рукописа, у саставу месеца коме припада, док се други пут среће као део помена хиландарским ктиторима којима се врши панихида¹¹⁷⁶. Датуми упокојења српске господе писани су, као и у Никодимовом типиком, на маргинама листова у месецима којима припадају, али је списак још једном збирно исписан на крају рукописа у склопу одлуке хиландарског братства да се ктиторима у дан њихове смрти служи Литургија и панихида¹¹⁷⁷. Поред ова два јерусалимска типика из XIV века, Дмитријевишки помиње још један типик атонско-хиландарске редакције писан на пергаменту крајем истог столећа¹¹⁷⁸. Инвентарише га под бројем № 493 и његов настанак смешта у време цара Уроша¹¹⁷⁹. У свом опису хиландарских рукописа, Димитрије Богдановић овај рукопис евидентира под сигнатуром Хил. 165 и смешта га у средину XIV столећа¹¹⁸⁰. Сви помени српским светима у типиком унети су у редован поредак месецослова. То су помени: Светог краља Милутина, Светог Стефана Дечанског, Светог Саве, Светог Симеона и Празник преноса моштију Светог Саве. Служба Светог Саве садржи врло опширно рубричко указање, док је рубрика за службу Светог Симеона знатно сведенија¹¹⁸¹. У месецослов је уписан и ктиторски помен краља Владислава, али се краљ још увек не назива светим.

¹¹⁷³ О проблематичним датумима упокојења неких српских владара и светитеља: Димитрије Руварац, „Прилошци агиолошки“, *Српски Сион* 26 (1898): 405–407; *Исто* 27 (1898): 421–425; *Исто* 28 (1898): 437–439.

¹¹⁷⁴ *Типик архиепископа Никодима*, књига друга, Жарко Чигоја (Београд: Чигоја штампа, 2007), XXXIII. О типиком опширније: Лазар Мирковић, „Типик архиепископа Никодима“, *Богословље*, 1–2 (1957): 12–19; Лазар Мирковић, „Типик архиепископа Никодима“, *Богословље* 1 (1958): 69–88; Арсеније Главчић, Типик архиепископа Никодима, у *Српска теологија данас*, Богољуб Шијаковић (Београд: ПБФ УБ, 2009), 294–307.

¹¹⁷⁵ Види: Прибислав Симић, *Хиландарски типик монаха Романа* (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2010), 100; 134, 142. Лазар Мирковић, „Романов типик“, у *Типик Архиепископа Никодима*, XLVI–LIV.

¹¹⁷⁶ *Романов типик*, л. 426; л. 2716–2746. Наведено према: Симић, *Хиландарски типик монаха Романа*, 390–391.

¹¹⁷⁷ *Романов типик*, л. 2716–2746. Наведено према: Симић, *Хиландарски типик монаха Романа*, 391. Миклошић је још у свом знаменитом делу *Monumenta Serbica* 1858. године из Романовог типика објавио записе о данима смрти српских владара XIII и XIV века. Симић, *Хиландарски типик монаха Романа*, 5.

¹¹⁷⁸ Опширније о рукопису: Алексей Дмитриевский, *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного востока*, том III, Толка́, ч. II (Петроградъ: Типографія В.Киршбаума Новоисакиевская 20, 1917), 464–472. Постоје јерусалимски типичи XIV века који не помињу Српске свете. Као пример можемо навести *Ковински типик* (САНУ 294) као и *Бечкеречки типик* (БМС РР II 16). Опширније: Виктор Савић, *Месецослов јерусалимског типика* (Ниш: Центар за црквене студије Ниш, манастир Сопотани 2003).

¹¹⁷⁹ Дмитриевский, *Описание литургических рукописей*, 465.

¹¹⁸⁰ Види: Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 98.

¹¹⁸¹ Дмитриевский, *Описание литургических рукописей*, 469–471. Текст рубрика доцније је објавио и Лазар Мирковић. Види: Лазар Мирковић, „Рукописни типичи српскословенске рецензије“, *Богословље* 1–2 (1960): 5–6.

Табела бр. 6: *Међусобни односи помена светих и панихида у српским типцима XIV столећа*

Никодимов типик	Романов типик	Типик Хил. 165
- 3.9. патријарх Јоаникије, л. 33а - 28.10. архиепископ Свети Арсеније ¹¹⁸² , л. 54б - 2.12. цар Урош, л. 63б - 19.12. архиеп. Данило, л. 68б - 20.12. цар Стефан Душан - 4.1. Свети Евстатије арх. српски, служба светитељска , л. 77б - 14.1. Свети отац наш Сава , л. 83б - 3.2. архиепископ Јаков, л. 91а - 12.2. Свети архиеп. Сава II , л. 91а - 13.2. Преп. Симеон Мироточиви , л. 91б - 27.4. Св. архиепископ Јоаникије , л. 105а - 29.4. патријарх Сава II, л. 105б - 12.5. Св. архиеп. Никодим , л. 107б - 15.6. Св. патр. Јефрем , л. 110а - 27.6. архиеп. Сава, л. 116а - 16.7. архиеп. Јевстатије II, л. 121а	- 6. 10. Вук Бранковић, л. 256 ¹¹⁸³ - 28.10. Свети Арсеније - 29.10. Свети краљ Стефан Урош Милутин ¹¹⁸⁴ , л. 42б - 13.11. Урош III, л. 48б - 7.11. царица Јелисавета, л. 46а - 3.11. Стефан Дечански, л. 48б 3.12. цар Урош, л. 58 - 20.12. помен цару Душану, л. 67б - 14.1. Свети отац наш Сава - 27.1. пренос моштију хиландарске братије - 13.2. Преподобни Симеон Мироточиви - 21.7. монахиња Анастасија, супруга Светог Симеона - 7.11. монахиња Евгенија, супруга цара Душана - 12.3. краљ Стефан, Теоктист монах. Дописано после 1353. год. - 17.5. Константин Драгаш, л. 174б - 15. 6 кнез Лазар, л. 174б 6.10. Вук Бранковић, л. 174б 11.11. монахиња Ефросина, супруга кнеза Лазара, л. 174б 18.1. деспот Максим Бранковић	- 29.10. Свети краљ Стефан Урош Милутин, чији је спомен у Бањској , л. 40 б - 11.11. помен благоверног краља Владислава, у исти дан помен Светог и благоверног краља Стефана Дечанског , л. 45а - 14.1. Св. Сава први архиеп. Српски , л. 76 б - 13.2. помен Светог оца Симеона, богосадног корена и новог мироточца , л. 89а 6.5. Пренос моштију Светог архиепископа Саве , л. 104б
Светитељски помени: 8	4	5
Панихиде: 7	13	1

На основу рукописних типика видимо да су се одређени ктиторски помени, првобитно назначени за панихиду, доцније развили у помене светих и празнике, јер су управо поједине ктиторске панихиде представљале полазну основу за даљи развој култова српских светих. Бројност ових заупокојених помена врло рано је створила потребу за литургијским појашњењима. О томе нам сведочи запис из Романовог типика. На крају листе помена у Романовом типичу, стоји: „овој вишенасписаној светој господи и ктиторима хиландарским, оци и братија наша који су били пре нас установише и записаше у типик да се свакоме од њих у дан успења његова пева у пшеници, са свећама свој братији и са приливком сваке године. Такође и Литургија на меси. тј. у средишту Свете Горе¹¹⁸⁵. Међутим, временом

¹¹⁸²Сви болдовани помени у табели у оригиналном тексту типика којима припадају садрже префикс *свети* и сведоче о светитељском култу и богослужбеном помени тог светога.

¹¹⁸³Навођење листова у Романовом типичу учињено је према: Симић, *Хиландарски типик монаха Романа*, 390–394.

¹¹⁸⁴Ово је уједно и први светитељски помен краља Милутина.

¹¹⁸⁵*Романов типик*, л. 271б. Наведено према: Мирковић, „Романов типик“, у *Типик архиепископа Никодима*, књига друга, LI–LII.

неки почеше да не испуњавају установљену заповест, настојећи да се сви ктиторски помени служе обједињено, у исти дан свима. Такав проблем захтевао је сабор хиландарског братства које је напослетку одлучило да ће чинити као што типик заповеда, те је тако спор решен.

Сличан начин уписивања српских светих у месецослове типика и уписивање имена и датума упокојења владара и великаша ради вршења помена, задржан је и током XV века¹¹⁸⁶. О томе нам сведочи Јерусалимски типик из 1416. године (НБС Рс 649). У садржај месецослова овог типика унет је помен Светог Саве (л. 84б) са рубрикама за Малу и Велику вечерњу; затим је под 13. фебруаром исписано упутство за службу Светом Симеону српском, са Малом и Великом вечерњом и напослетку, под 15. јуном, унет је помен преподобног патријарха српског Јефрема са исписаним кондаком светитељу (л. 132). У тропарнику који је исписан као додатак типик у налазе се тропар и кондак Светом архиепископу Арсенију, иако се његов помен не налази у месецослову. После месецослова, идентично као и у Романовом типик, сачињене су летописне белешке о смрти српских великаша. Једини који се назива светим у тој групи имена је краљ Милутин. Иза бележака следи попис имена под насловом *Въспоминанне с[вѣ]тѣмъ архі[и]ск[о]помъ срѣпскѣм(ъ)*. Ту се помиње свеукупно 25 имена, од чега је њих 7 означено као светитељски помен¹¹⁸⁷. Међу типике који садрже помене српских светих можемо придодати и *Типик са часословом и месецословом* (Vat. Slavo 63), који припада трећој четвртини XV столећа. У месецослову типика налази се помен Светог архиепископа Арсенија, без исписаног тропара и кондака¹¹⁸⁸, помен Светог Саве који има исписан тропар и кондак¹¹⁸⁹ и помен Светог Симеона Новог Мироточца без тропара и кондака¹¹⁹⁰. Типик не садржи списак помињања за Панихиду. Прелазном периоду из XV у XVI столеће припада и типик који Дмитријевски приписује српској редакцији и представља га под бројем № 193. Типик у свом месецослову, поред других словенских светих које наводи, записује и помен Светог Саве и Светог Симеона са тропаром и кондаком¹¹⁹¹. Типик не садржи списак за Панихиду.

У Типицима XVI века не срећемо летописне белешке о смрти српских великаша ради појања панихиде. Тада помен кнеза Лазара прелази из помена за Панихиде у месецослов типика, међу празнике светих¹¹⁹² и тада се први пут у месецослову типика појављује и помен владике Максима Бранковића¹¹⁹³. Поред постојећих помена у XVII веку у саставу месецослова типика јавља се и помен Светог патријарха Јефрема (15. јун)¹¹⁹⁴. У истом столећу у типицима, после месецослова срећемо исписане помене за панихиду који у

¹¹⁸⁶ Типик који представља сведочанство прелазног периода XIV–XV век је рукопис Деч.114 из 1395–1400. године. Од српских светих у месецослов су уписани Свети Арсеније, Свети Сава и Свети Симеон. Види: Димитрије Богдановић и др, *Опис ћирилских рукописа манастира Високи Дечани*, 478.

¹¹⁸⁷ Поред три поменута помена светих у месецослову типика, која се и овде наводе, броју светих придодаје се и помен Светог Арсенија, Светог архиепископа Саве II, Светог патријарха Јоаникија и Светог патријарха Јефрема. Штавланин Ђорђевић и др, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, 349.

¹¹⁸⁸ *Типик са часословом и месецословом* (трећа четвртина XV века), Vat. Slavo 63, л. 25а.

¹¹⁸⁹ *Исто*, л. 44б са почетком текста недостаје. Тропар се завршава на листу 55а. На л. 55б налази се указање за службу Светом Сави, које каже: „Његову службу појемо трећег дана Богојављења“.

¹¹⁹⁰ *Исто*, л. 61а.

¹¹⁹¹ Опширније: Дмитриевский, *Описание литургических рукописей*, 473–475.

¹¹⁹² Помен кнеза Лазара славио се 15. јуна, заједно са поменом пророка Мојсија. Види: *Типик јерусалимски* (1550/60. година), МСПЦ 132, л. 61; *Типик јерусалимски* (1574. година), МСПЦ 67, л. 117.

¹¹⁹³ Види: *Типик јерусалимски* (XV–XVI век), САНУ 293, л. 70.

¹¹⁹⁴ Види: *Типик јерусалимски из манастира Ступе* (1629), Ораховица 65. Р64/878, л. 118б. У овом Типик у посебно је интересантна рубрика везана за дан прослављања Светог Саве. Помен Светог Саве уписан је црним мастилом 13. јануара и црвеним мастилом 14. јануара. Испод помена 13. јануара стоји да се служба поје тога дана и записан је њен поредак, док испод рубрике 14. јануара пише да је оданије Богојављења када се и поје служба празника. Види: *Исто*, л. 118а–118б.

свом саставу обједињују и помене светих ¹¹⁹⁵. У XVIII веку помен манастирским приложницима називао се парусија. Према монашким правилима из 1733. године стоји заповеђено: „Парусија да се помиње по обичају јерусалимском и Свете Горе у недељне дане и на празнике Господње и Богородичине и светих који имају Велико славословље. Помињати на Литургији на јектенији: Рецимо сви... и на Великој Вечерњи на тој јектенији и на јутрењу по Великом славословљу на Помилуј нас Боже“ (8. правило)¹¹⁹⁶. Пре доласка руског типика, богослужење прве трећине XVIII века устројавано је према сачуваним рукописним типцима српске словенске редакције. Према сачуваном опису манастира из 1753. године које нам доноси Руварац, видимо да су се у фрушкогорским манастирима користили рукописни српски и рукописни светогорски типик, док је само манастир Врдник имао заповеђени московски типик¹¹⁹⁷. Московски типик јавља се као заповеђени образац, кроз монашка и свештеничка правила која је издао митрополит Вићентије Јовановић 1733. године¹¹⁹⁸. Треће монашко правило, тачније део везан за типик, гласи: „Све да буде по поретку и благообразно, као што је записано у службеницима јерејског свештенослужења, а по штампаном московском типичу“¹¹⁹⁹. У правилима за парохијско свештенство, у првом свештеничком правилу, заповеда се да свеобавезне свештеничке књиге морају да буду чисте московске штампе, ако ли и Печерске опет исправке под именом Синода да имају¹²⁰⁰. У правилима се заповеда: „Свештеници који не држе црквени устав и чин, ако су и старији када им архијереј заповеди, готови да буду без икаквог изговора и речи ићи у архијерејску резиденцију да се уче Правилу и чину Саборне цркве која је при резиденцији или у оној цркви која Чин и Устав Саборне цркве једнообразно држи. Правила Црквена, тј. Божанствене литургије, Вечерње велико и мало, и свакодневна и са литијом, Јутрење, Часове, Међучасове свугде једнообразно да се свршавају као у Саборној цркви. По Типичу и у свим црквеним књигама сва црквена последовања да буду изображена а не по сопственом нахођењу и својевољно од чега се јереси рађају“¹²⁰¹.

Типик је у XVIII веку својим правилима био гарант исправног црквеног поретка и тиме и својеврстан гарант православности, те се стога инсистирало на његовој улози и што доследнијем спровођењу. Епископска исповедања вере која су читана приликом епископских хиротонија садржала су део везан за примену типика или *Устава*. Исаија Антоновић у свом епископском исповедању, 26. августа 1748. године, патријарху Арсенију IV Јовановићу, између осталог изјављује да ће поштовати типик и да ће према њему устројавати богослужење, као и да неће уносити неке новоизмишљене речи у црквени церемонијал¹²⁰². Такође, у заклетви коју су епископи пакрачки Антоније Живковић и арадски Пахомије Кнежевић полагали у току 1770. године пред митрополитом Јованом Георгијевићем, стоји да епископи неће примати стране обичаје у црквено предање и чинове него да ће чувати неизмењено правило Источне православне цркве¹²⁰³. У Москви је почетком 1733. године, заповешћу велике императорке Ане Иванове, с благословом Синода штампано ново издање

¹¹⁹⁵ Записивање датума панихида у типике везано је за хиландарски рукопис јерусалимског типика (Хил.376) из 1656. године. Види: Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 148. О овоме рукопису пише и Дмитријевски. Види: Дмитриевский, *Описание литургических*, 479–480.

¹¹⁹⁶ Лукић, *Монашка правила митрополита Викентија Јовановића*, 519.

¹¹⁹⁷ *Исто*, 526.

¹¹⁹⁸ На доследној реализацији типика инсистирао је и његов претходник митрополит Мојсије Петровић, о чему сведочи митрополитова посланица од 19. марта 1730. године. Митрополит заповеда да се саопшти свештенству да се свештеност чине по предању Светих апостола, по уставу Светих отаца источног благочешћа, по древном типикону наше Цркве, чије извршавање свима усрдно жели. *Посланица Мојсија Петровића, о одлукама донетим у Београду 19. марта 1730. године*, АСАНУК МПА, А, 1730/273, тачка 5.

¹¹⁹⁹ Лукић, *Монашка правила митрополита Викентија Јовановића*, 517.

¹²⁰⁰ Види: *Свештеничка правила*, АСАНУК МПА, Б, 1733/39, 1. правило

¹²⁰¹ *Исто*, 24. правило.

¹²⁰² *Епископска заклетва*, АСАНУК МПА, А, 1748/243, л. 1.

¹²⁰³ *Епископска заклетва*, АСАНУК МПА, А, 1770/355, 10. тачка.

Типика. То је, у ствари, било обновљено издање претходног богослужбеног устава из 1695. године. Руски типик је најпре исправљан 1682. године¹²⁰⁴, док је другом исправком, 1695. године, завршено усаглашавање месецослова и минеја¹²⁰⁵. Овај типик дошао је у Карловачку митрополију у XVIII столећу. Заповеђени московски типик је по свом садржају класичан типик јерусалимске провенијенције, о чему сведочи и запис на самом почетку књиге¹²⁰⁶. Московски типик је врло волуминозна књига од 547 нумерисаних листова. Обухвата 56 различитих литургичко-дисциплинарних тема. Значајно место заузима месецослов са тропарима и кондацима који садржи богослужбене ознаке за празнике и у свој састав укључује Маркове главе. Месецослов је изузетно детаљан и међу помена светих уочава се доминантан број руских светитеља¹²⁰⁷. Од српских светих помињу се само Свети Арсеније и Свети Сава. Оба празника означена су као шестеричне службе са Великим славословљем и испод оба помена стоји идентична рубрика: „савршава се тамо где леже његове мошти и где му је посвећен храм“¹²⁰⁸. Испод помена исписан је текст тропара и кондака. Овај типик био је најпоузданији регулатор исправности богослужбеног поретка, али не представља верну слику нити коначан идејни узор литургијске године у Карловачкој митрополији XVIII века будући да није садржао све тада прослављане празнике српских светих.

Иако је типик штампан у Москви 1733. године званично до краја столећа задржао своју важност, јер не срећемо правила која би сугерисала супротно. Нови распоред празника настао као последица државних редукција створио је потребу да се на самом крају столећа још једном богослужбено дефинише статус празника српских светих. Доказ представљају *Правила [ѿ]тѣмь или [Собраніе]* које је сачинио свештеник Јован Кнежевић, 1798–1800. године. Кнежевић је *Правила светим* писао у Српском Титошу. Писање је започео 1798. године, а завршио га је у септембру 1800. године. *Правила* су по својом садржају класичан типик, са месецословом који је рашчлањен на помене с исписаним тропаром и кондаком, док су засебно, у трећој целини рукописа, исписана минејска последовања за одређене празнике светих. У саставу *Правила* разликујемо 4 целине. Прву целину чини Часослов са свим последовањима дневног богослужбеног круга, затим следи месецослов по моделу Псалтира са последовањем, потом следе правила за 27 минејских служби, а целина се закључује материјалом из октоиха, васкрсним правилима на 8 гласова. Јован Кнежевић објашњава зашто је узео баш тих 27 минејских служби. То је учинио јер је у руским књигама пронашао грешке у тим службама, те их је исправио на основу српских рукописа¹²⁰⁹. Сви празници чије су службе исправљене налазили су се у статусу разрешених празника. Месецослов са тропарима и кондацима исписао је, по личном признању, због српских светих, јер: „Неки наши попови неће о њима ништа да знаду него говоре да су то балсамирана телеса и да никакве светиње у њима нема и зато им не треба ни службу вршити“¹²¹⁰. Ово је, нажалост, поразан резултат редукције празника и рационалистичко-просветитељских тенденција које су преовладале у последњим деценијама XVIII века. Зато Јован Кнежевић наставља са својом одбраном празника српских светитеља: „Зато су нама наше црквене старешине одредиле, а ми нисмо ни мудрији ни бољи од њих, да свака земља и предео, као што можемо видети, слави своје светитеље. Москва своје, ми Срби наше, Мађари Стефана Владислава, Немци Августина. Зато у руским књигама стоји све Русије чудотворца Алексеја. Када би се књиге овде штампале онда би писали и Светих српских просветитеља Симеона, Саве, Арсенија и

¹²⁰⁴ О томе како је овај типик настао: Константин Тимофеевич Никольский, *Материалы для истории исправления богослужбных книг* (Санкт-Петербург: Общество любителей древней письменности 1896), 1–52.

¹²⁰⁵ Опширније: И. Мансветов, *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви* (Москва: 1885), 357–369

¹²⁰⁶ Види: *Типикон сіе естъ Оуставъ* (1733. година), л. 1.

¹²⁰⁷ Види садржај месецослова: *Исто*, л. 59–369.

¹²⁰⁸ Види: *Исто*, л. 107б за службу Св. Арсенију и л. 193 за помен Св. Саве.

¹²⁰⁹ Јован Кнежевић, *Правила с[ѿ]тѣмь или [Собраніе]*, БМС РР III 39, л. III.

¹²¹⁰ *Исто*, л. IV б.

Максима. Мудри свештеник лако може променити и оставити руске чудотворце и споменути српске просветитеље. Многи спомену а многи и неће, али не знам зашто неће¹²¹¹. У месецослову који потом следи, Јован Кнежевић је уписао све српске свете у поредак литургијске године, вративши им статус заповедних празника. Изузетак чини владика Максим Бранковић чији је помен остао уписан црним мастилом, те је тако остао у статусу разрешеног празника¹²¹². Испод помена Светог Симона Првовенчаног (24. септембра) записана је још једна рубрика о прослављању српских светих, која суштински понавља раније Кнежевићеве ставове: „Свештеници неки ове српске светитеље пренебрегавају, и у цркви их не оглашавају, нити читају правила. Можемо видети како други предели поштују своје просветитеље као Москва и Грчка, тако је и Србија своје потврдила Светим Синодом и изложили им правило. Тамо где је написано све Русије чудотворца, тамо смо дужни да кажемо српских просветитеља Симеона, Саве, итд. Зато смо ми дужни да их прослављамо јер су у нашој земљи процветали и нама Србима су на славу¹²¹³. Тако и за празник Стефана Штиљановића стоји рубрика: „Нама је обавезно празновати јер је овде процвао¹²¹⁴. Испод помена Светог Арсенија пише: „Чије је правило писано у српској књизи¹²¹⁵. Испод помена Стефана Дечанског и цара Уроша исписана су кратка житија, што није био обичај ни у једном месецослову до тада. Значај *Правила* Јована Кнежевића огледа се у чињеници да, после свих редукција празника и неповољности, она поново записују све помене српских светих у статусу заповедних празника и врше реафирмацију помена кроз замену руских светитељских помена српским.

4.9 Рукописни Србљаци до XVIII века

Празнични минеји који су објединили више химнографско-хагиолошких целина везаних за култове српских светих, добили су назив србљаци. Изучавање феномена србљака је врло комплексно. Што се тиче рукописног наслеђа србуљских књига које у свом садржају имају више служби српским светима, још увек постоје питања која чекају своје одговоре. Прво од многих питања је питање одговарајућег именовања тих рукописа тј. поставља се питање да ли назив србљак најадекватније изражава садржај тих зборника? Морамо имати у виду да је појам србљак у XVIII веку пре дескриптивна одредница него постојећи наслов или назив неке књиге или рукописа, будући да богослужбене рукописне књиге нису имале посебно исписану насловну страну, него се књига препознавала на основу садржаја. Такође, видимо да се прва штампана *Правила молѣбна (к)тѣх срѣвскихх просвѣтителѣй* из 1761. као и из 1765. године у свом наслову или у свом садржају ни на једном месту не називају директно србљаком. Прва књига са званичним насловом *Србљак* штампана је благословом и трудом митрополита београдског Михаила (Јовановића) 1861. године и у наслову књиге стоји: *напечатана кнѣга ѿ Србљакѣ*¹²¹⁶. На основу овога видимо да су рукописи и књиге старијег датума именовани под утицајем млађег наслова из XIX века. Иако је питање именовања ових рукописних празничних минеја тек у новије време примећено као значајно, о томе је писано врло мало будући да су се истраживачи углавном бавили историјским прегледом настанка служби и проблемима везаним за химнографију Србљака¹²¹⁷.

¹²¹¹ Исто, л. IV б–Va.

¹²¹² Види: Исто, л. 86б

¹²¹³ Исто, л. 52.

¹²¹⁴ Исто, л. 55.

¹²¹⁵ Исто, л. 62б.

¹²¹⁶ *Србљак митрополита Михаила*, 1861, БМС Р19Ср IV 32.1, л. 1.

¹²¹⁷ О томе нам сведоче радови: Трифуновић, „Белешке о делима у Србљаку“, у *О Србљаку*, 271–369; Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 32–60. Дорота Гил, „Српска народна химнографија“, *ЛМС* 1(1996): 150–

Дорота Гил покушала је да објасни појаву назива *србљак* међу богослужбеним књигама XVIII века, наводећи тезу Мирка Филиповића који каже: „Име Србљак постојало је већ у XVI веку. Вероватно да је тада постојало то име као етнимон с којим је по облику потпуно идентично (име књиге)¹²¹⁸, али је (име књиге) могло постати и независно од њега по аналогiji на општак“¹²¹⁹. Цео Филиповићев текст је по садржају и интересовању етнографски и он користи појам србљак да опише одређене групе становништва, а не књигу¹²²⁰. Тек у последњем пасусу текста он на основу језичке сличности прави аналогiju са насловом богослужбене књиге коју је приредио раковачки игуман Теофан. Помињући текст раковачког рукописа, Дорота Гил закључује да је србљак као име збирке могло бити изведено из самог наслова књиге коју је приредио игуман Теофан, те да се назив србљак користи први пут управо у XVIII веку¹²²¹. Назив раковачког рукописа игумана Теофана, према сачуваном опису фрушкогорских манастира из 1753. године, гласи: *Просвјетителеј сербских правила*¹²²². На основу наслова који се приписује раковачком рукопису, тешко је пронаћи очигледну аналогiju са појмом србљак, осим ако у закључивању не учитамо доцнији наслов из XIX века. Када погледамо рукописне зборнике пре XVIII века који су у досадашњим истраживањима називани србљацима¹²²³, морамо приметити да ниједан од тих зборника у свом садржају или у записима који се у њима налазе не садржи ништа што би директно формирало такав назив рукописа или бар алудирало на њега.

Штампање *Молебних правила* 1761. године као и поновљено издање из 1765. године, учинило је ову богослужбену књигу врло присутном, она је купована и поклањана. Приликом богослужбене употребе забележени су разни записи и натписи унутар књиге који су различито интерпретирали оригиналан наслов зборника. У оквиру записа и натписа јавља се више варијанти алтернативних наслова за *Правила*. То су: *Правило српских светих*¹²²⁴, *Правила светих српских просветитеља*¹²²⁵, *Сербских царева, кнежева и архиепископа (правила)*¹²²⁶, *Саборник српског правила*¹²²⁷, *Правила молебна која у себи садрже свете српске просветитеље*¹²²⁸, *Српска правила српским царевима*¹²²⁹, *Минеј српских светитеља*¹²³⁰, *Књига српских светитеља*¹²³¹, *Минеј*¹²³² и *Србула*¹²³³. Дорота Гил сматра да се назив србљак може повезати и са појмом србуља, како су и називане старе српске рукописне

167. Запажен је био и експозе Жане Левшине, у оквиру треће пленарне седнице на Међународном научном скупу Осам векова манастира Милешеве (6–8. септембра 2012. године), под називом: *Рукописна и штампана традиција зборника служби српских светитеља (Србљака)*. Рад, нажалост, није штампан и не налази се у саставу двотомног зборника скупа који је изашао 2013. године.

¹²¹⁸ Интерполације у заградама су уметнуте ради јаснијег разумевања навода и не припадају изворном тексту.

¹²¹⁹ Dorota Gil, *Serbska hymnografia narodowa* (Kraków: Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995), 33; Опширније: М.С. Филиповић, „Србљаци“, *Српски књижевни гласник* 8 (1937): 612–625.

¹²²⁰ О етнимону *србљак* писао је и Милисав Лутовац. Види: Милисав Лутовац, „Србљаци у Горњем Полимљу“, *Гласник етнографског музеја у Београду* 10 (1935): 108–115.

¹²²¹ Текст дословно каже: „Напоменимо, међутим, да је први Србљак као назив збирке, изведен из самог наслова књиге, који му је дао Теофан, коришћен тек у 18. веку. Србљак – реч изведена из именице Србија или Србин, стога није случајно изабрана за наслов Раковачког Србљака“. Gil, *Serbska hymnografia narodowa*, 33.

¹²²² Руварац, *Опис фрушкогорских манастира*, 404.

¹²²³ То су рукописи: Пећ 78 (XV век), Хил. 479 (XV–XVI век), НБС Рс 18 (XVI век), МСПЦ Грујић 91 (XVI век), САНУ 142 (1692–1694. године). Види: Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији*, 105.

¹²²⁴ Момировић, *Стари српски записи и натписи из Војводине*, № 1417, 396.

¹²²⁵ *Исто*, № 1421, 397; № 1481, 411

¹²²⁶ *Исто*, № 1424, 397.

¹²²⁷ *Исто*, № 1482, 411.

¹²²⁸ *Исто*, № 1502, 417.

¹²²⁹ *Исто*, № 1671, 455.

¹²³⁰ *Исто*, № 1822, 492.

¹²³¹ *Исто*, № 1986, 534.

¹²³² *Исто*, № 1611, 441.

¹²³³ *Исто*, № 2033, 545.

књиге али и сама признаје да је тај однос прилично тешко документовати¹²³⁴. Што се тиче рукописних србљака који су настали пре XVIII века познато је осам рукописа, од чега је шест сачувано до данас. Најстарији србљак потиче са краја XV века и припада збирци рукописа Пећке патријаршије (Пећ 78)¹²³⁵.

1. *Србљак*, последња четвртина XV века (1475/85¹²³⁶) Пећ 78

За разлику од Богдановића који овај зборник назива Србљаком, Мошин уважава и присутни евхолошки материјал и назива га Србљак са требником¹²³⁷. Рукопис садржи службе Светом Арсенију, Светом Јевстатију и Светом Никодиму као и чинове из Требника¹²³⁸. Ако знамо да је култ архиепископа Никодима заокружен у периоду између 1390. и 1400. године, евидентно је да се ради о једном од првих преписа службе у његову част. У прилог томе иде и сличност са службом Светом Арсенију, према чијем узору је служба и настала¹²³⁹. Све три службе дело су пећких архиепископа и химнографа. Прве две службе, Светом Арсенију и Светом Јевстатију¹²⁴⁰ написао је архиепископ Данило, док је службу архиепископу Никодиму написао Марко Пећки¹²⁴¹. Служба Светом Арсенију није сачувана у потпуности, почиње од стиховних стихира¹²⁴², док је служба Успењу Светог оца нашег Јевстатија (4. јануар) потпуна, као и служба оцу нашем Никодиму, архиепископу српском (11. мај). Приметно је да овај рукописни зборник не садржи службу патријарху српском Јефрему који се упокојио 1400. године, а чију службу је сачинио такође Марко Пећки. Као разлог изостанка службе помиње се могућа теза о конкурентности култова, али ако таква могућност и постоји, тај разлог би свакако био секундаран¹²⁴³.

2. *Србљак* (настао крајем XV и почетком XVI века), Хил. 479

Овај Србљак у свом поретку садржи најпре службе а потом и житија српских светих: службу краљу Милутину Данила Бањског са синаксаром (30. октобар)¹²⁴⁴, л. 1–27; службу Светом Стефану Дечанском Григорија Цамблака са синаксаром (11. новембар)¹²⁴⁵, л. 27–49;

¹²³⁴ Gil, *Serbska hymnografija narodowa*, 33.

¹²³⁵ Суботин Голубович, *Националне свете в календаре Србској Церкви (по средновековним источникам)*, 46.

¹²³⁶ Ближи датум настанка рукописа, наведен у загради, у свом раду помиње Миланка Убипарип. Види: Миланка Убипарип, „Химнографски лик светог Јевстатија I архиепископа српског“, *Црквене студије* 16/2(2019): 641.

¹²³⁷ У Мошиновом опису рукопис има сигнатуру Пећ 85. Владимир Мошин, *Рукописи Пећке патријаршије* (Приштина: 1971), 87.

¹²³⁸ У питању су чинови: Освећење воде на Свето Богојављење (л. 47–57б); Освећење воде на почетку месеца (л. 57б–69б); Како примати оне који долазе од латинске вере (л. 69б–71); Чин одевања расе (л. 71–72б); Чин мале схиме (л. 72б–80); Чин Велике схиме (л. 80–110); Чин на разлучењу душе (л. 110–123б); Чин монашког погребња (л. 123б–163) и Чин погребња мирјанина (л. 163–187б).

¹²³⁹ Васиљевић, *Позносредњовековни култови светих на територији централног Балкана*, 65–75.

¹²⁴⁰ Опширније: Ирена Шпадијер, „Српска химнографија у доба архиепископије“, у *Краљевство и архиепископијау српским и поморским земљама Немањића*, тематски зборник у част 800 година проглашења краљевства и аутокефалне архиепископије свих српских и поморских земаља, ур. Љ. Максимовић и С. Пириватрић (Београд: 2019), 566–568.

¹²⁴¹ Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 307–310.

¹²⁴² Види: *Србљак* (последња четвртина XV века), Пећ 78, л. 2–14б.

¹²⁴³ Опширније: Васиљевић, *Позносредњовековни култови светих на територији централног Балкана*, 78–80.

¹²⁴⁴ Служба има Мало и Велико вечерње. Химнографија Велике вечерње и Јутарњег богослужења које потом следи није раздвојена рубрикама него се наставља у континуитету. Крај једне и почетак друге службе разликујемо по химнографским јединицама које следе (тропар, сједален, катизма). Види: *Србљак*, (крај XV и почетак XVI века), Хил. 479, л. 8а.

¹²⁴⁵ Пун назив службе је: Светоме међу царевима великомученику Стефану који је у Дечанима. Служба садржи Мало и Велику вечерњу и садржи оба тропара Стефану Дечанском. Један се налази на Малој вечерњи а други на почетку Јутрења. Служба се завршава хвалитним стихирама.

службу Георгију Новом Кратовцу попа Пеје (11. фебруар)¹²⁴⁶, л. 49–73; службу Светом Петру Коришком Теодосија Хиландарца са синаксаром (5. јун)¹²⁴⁷, л. 73–89; житије Стефана Дечанског Григорија Цамблака, л. 89–142; Мученије Георгија Новог (Кратовца) попа Пеје, л. 142–180; и житије Петра Коришког Теодосија Хиландарца. Рукопис садржи укупно 218 листова. Зборник је био у употреби и током XVIII века, о чему нам сведочи кожни повез који је тада урађен, као и редакцијске измене и допуне које су учињене брзописом, односно курзивом, црквенословенске редакције у XVIII веку¹²⁴⁸. Што се тиче додатака везаних за XVIII век, то су записи на маргинама који представљају незнатне химнографске интерполације и интервенције¹²⁴⁹. Само једна од њих је литургијске природе. Записана је испод указања за читање јеванђеља на Светој литургији на празник Светог краља Милутина. Она упућује на избор јеванђелске перикопе, и испод зачала стоји запис: *се же и Константину*¹²⁵⁰, алудирајући на читање на празник Светог цара Константина. Зборник садржи укупно 4 службе и 3 житија у част српских светих. Ово је први зборник компактног садржаја, и у том смислу рукопис представља најстарију комплетну форму зборника тог карактера будући да не укључује требнички материјал, као што је случај са пећким рукописом.

3. Србљак (1525. год.) НБС Рс 18

Овај рукопис састоји се из две целине. Прву целину чини празнични минеј за фебруар–август из друге четвртине XV века, док другу целину чини доцнији додатак из 1525. године који је назван Србљаком. Србљак, тачније додатак из 1525. године, почиње од л. 158, док службе српским светима почињу од листа 170, службом патријарху Јефрему Марка Пећког (15. јул) са пролошким житијем (л. 178б–182б). Потом следи Теодосијева служба Светом Сави (л. 186–202б), Теодосијева служба Светом Симеону (л. 203б–218б), потом пролошко житије Светог Арсенија (л. 219) и пролошко житије Светог Саве (л. 219б–222). У даљем садржају рукописа исписано је и пролошко житије Светог Симеона. Значајно је приметити да је у састав помена уврштен и датум када се слави Свети Стефан Дечански, али се текст службе не наводи. Стоји записано да је 11. новембра помен Светог мученика Мине Египћанина и са њим преподобног оца нашег Теодора Студита. Служба садржи пролошке стихове за помен мученика Виктора, мученика Ђакона Викентија и мученице Стефаниде, али не и стихове у част Стефана Дечанског. Потом следе службе које је сачинио архиепископ Данило Пећки. То су Служба Светом Арсенију (л. 233–238б) и служба Светом Јевстатију (л. 239–245) који се слави 4. јануара. Србљак се завршава службом Светом архиепископу Никодиму од Марка Пећког (л. 245б–253)¹²⁵¹. Цео рукопис садржи 6 служби и 3 пролошка житија у част српских светих. За разлику од Хиландарског рукописа, који помиње и свете владаре, овај Србљак, са изузетком службе Светом Симеону, прославља само оне светитеље тј. архиепископе који су били истакнути узори монашког живота.

¹²⁴⁶ Служба Светом Георгију Кратовцу није самостална него је комбинована са службом свештенумученику Власију, епископу севастопољском. На Малој вечерњи налазе се стихире у част Светог Георгија Кратовца. Служба је полијелејна и не садржи указања везана за Свету литургију. Види: *Србљак*, (крај XV и почетак XVI века), Хил. 479, л. 59.

¹²⁴⁷ Служба Петру Коришкомповезује се са службом у част првоврховних апостола Петра и Павла или у Недељу пресветих апостола. Служба почиње Великом вечерњом. *Исто*, л. 73.

¹²⁴⁸ Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 183.

¹²⁴⁹ Најопширнија интерполација налази се на л. 179 рукописа Хил. 479. Појединачне напомене налазе се још на л. 55б–56, л. 61а–62б, л. 73б, л. 77, л. 88, л. 147, л. 143, л. 144, л. 150б, л. 151, л. 156, л. 161, л. 167, л. 168, л. 171, л. 178б, л. 182б, л. 183б, л. 184, л. 187 и л. 188. Иако су интерполације бројне, значајне су пре за оне који се баве изучавањем језичких особености служби и немају особен значај за историју богослужења.

¹²⁵⁰ *Србљак*, (крај XV и почетак XVI века), Хил. 479, л. 26б.

¹²⁵¹ Љубица Штавлјанин Ђорђевић и др., *Опис рукописа Народне библиотеке Србије*, 30–34; Служба архиепископу Јевстатију и Никодиму преписана је као засебна целина 1805. године због њиховог прослављања у манастиру Дечани. Види: Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига, Збирка српске краљевске академије*, 22.

4. Србљак (средина XVI века) МСПЦ Грујић 91

Први који је представио овај Србљак и детаљно га описао је Радослав Грујић. Грујићев рад посебно је значајан зато што представља први, али и до сада једини случај компаративног представљања садржаја неког од рукописних србљака са првим штампаним издањем из 1761. године. Он овај рукопис именује као *Зборник житија и служби Срба светитеља и других*¹²⁵². Рукопис садржи укупно 357 листова. Грујић је пребројавање листова рукописа вршио према броју кватерниона или је пребројавао листове који одређена целина обухвата, почевши бројање независно од претходне целине. Стога фолијацију доносимо према нашем увиду у рукопис. Текст почиње Теодосијевим житијем Светог Саве¹²⁵³. Према садашњем стању рукописа, недостаје почетак житија, зато што су листови испали или нестали. Текст житија чини више од половине рукописа (л. 1–211б). Грујић напомиње да се текст житија ни језиком ни садржајем не разликује готово ништа од Даничићевог издања из 1862. године¹²⁵⁴. По житију Светог Саве следи служба краљу Милутину (л. 216–248б). Празник има служба на Малом вечерњем, Великом вечерњем и Јутрењу, без указања за Литургију. Тропар светитељу записан је на Великој вечерњи (л. 225б) а не на Малој, као што је обичај, иако га рубрика тамо предвиђа¹²⁵⁵. Служба садржи исписано пролошко житије (л. 234–241), али по завршетку службе наилазимо на још један текст Милутиновог житија. Изнад текста тог житија стоји исписано указање које сведочи да је текст преузет са свитка краља Стефана Уроша, петог после Симеона¹²⁵⁶. Текст, дакле, није интегрални део службе светоме, него додатак који је преписивач унео да би истакао култ Светог краља Милутина. Грујић напоследку, по питању службе и житија Светог краља Милутина, закључује: „Све ово, како службу тако и пролог са посебним житијем, употребио је скоро од речи до речи владика арадски Синесије Живановић када је око половине века спремао свој Србљак за штампу. Он је просто из сличне овакве старе књиге, преписао све рускословенским правописом те само изоставио један ирмос од сваке песме канона, јер се овде налазе по два ирмоса канона“¹²⁵⁷. Потом следи опширно житије Стефана Дечанског Григорија Цамблака. Овом житију претходила је служба Стефану Дечанском. Од службе је данас сачуван одломак од стиховних стихира на Великој Вечерњи тог дана¹²⁵⁸. Затим следи потпуна служба кнезу Лазару, помен Светог и блаженог кнеза Лазара бившег самодршца све српске земље (л. 259б–302). Служба је идентична оној у Римничком Србљаку, само што је изостављен други ирмос канона на Јутрењу, а на Вечерњем је учињена незнатна инверзија у поретку паримеја. Одмах иза службе налази се слово у част Светог кнеза Лазара које Грујић у целисти преноси¹²⁵⁹. На крају зборника налази се житије

¹²⁵² За опширнији археографски опис рукописа види: Радослав Грујић, *Србуље у бившем Вараждинском генералату у Славонији* (Загреб : СКД Просвјета, 2016), 101.

¹²⁵³ Наслов житија гласи: *Испричао преподобни Доментијан, јеромонах манастира званог Хиландар, а написао Теодосије монах истог манастира*. О проблематици овог наслова видети: Теодосије, *Живот Светог Саве*, приредио и предговор написао Данијел Дојчиновић (Бања Лука: Арт принт, 2016), 10–11.

¹²⁵⁴ Грујић, *Србуље у бившем Вараждинском генералату у Славонији*, 101. Овде је аутор учинио незнатну омашку. Даничић је житије Светог Саве штампао 1860, а не 1862. године. Види: Доментијан, *Живот Светог Саве*, трудом Ђ. Даничића (Београд: Државна штампарија, 1860). Репринт: Теодосије Хиландарац, *Живот Светога Саве*, издање Ђуре Даничића, приредио и поговор написао Ђорђе Трифуновић (Београд: 1973).

¹²⁵⁵ *Зборник житија и служби Срба светитеља и других* (средина XVI века), МСПЦ Грујић 91, л. 217б.

¹²⁵⁶ *Зборник житија и служби Срба светитеља и других*, МСПЦ Грујић 91, л. 248 б. О овом житију опширније: Миланка Убипарип, „Зборник са кратким житијем краља Милутина“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 1/4 (2005): 53–72.

¹²⁵⁷ Грујић, *Србуље у бившем Вараждинском генералату у Славонији*, 102.

¹²⁵⁸ У питању је последња стихира и *Слава и ниње*. Види: *Зборник житија и служби Срба светитеља и других* (средина XVI века), МСПЦ Грујић 91, л. 259.

¹²⁵⁹ Грујић, *Србуље у бившем Вараждинском генералату у Славонији*, 103–108. Ово посебно слово није синаксарно житије, јер је житије записано у саставу службе. Види: *Зборник житија и служби Срба светитеља*, МСПЦ ГР 91, л. 278–283.

Марије Египћанке¹²⁶⁰ и Живот и страдања мученика Максимилијана и његових другова у Ефесу за време цара римског Декија. Овај рукопис најпре је припадао парохијској цркви у Субоцкој, потом у Пакрачкој библиотеци у време када га Грујић описује¹²⁶¹, а данас се налази у Музеју Српске православне цркве. Однос служби и хагиографских текстова у рукопису је сразмеран и сагласан поретку литургијске године, што иде у прилог правилном организовању садржаја ове богослужбене књиге.

5. *Србљак јеромонаха Антонија* (1643. година), Хил. 509

На основу записа на л. 348, сазнајемо да је текст писао јеромонах Антоније у скиту Свете Ане при храму Светог Преображења на Атосу. Писмо је полуустав средине XVII века, српске редакције, ресавски правопис. Зборник претежно садржи житија српских светих и само једну службу светоме. Садржи: Теодосијево Житије Светог Саве (л. 1), Теодосијево Похвално слово Симеону и Сави (л. 97), Доментијаново Житије Светог Симеона српског (л. 113), службу кнезу Лазару са синаксаром (л. 174), Похвалу кнезу Лазару Андонија Рафаила Епактита¹²⁶² (л. 193) и житије Григорија Омиритског (19. децембар), л. 208¹²⁶³. Зборник садржи, дакле, једну службу и пет хагиолошких текстова. Овакав садржај, већински сачињен од житија, пре би одговарао садржају пролога, са изузетком службе кнезу Лазару. Овај зборник је верна слика аскетских узора јеромонаха Антонија.

6. *Србљак* (1692–1694. године), САНУ 142

За разлику од Богдановића који овај рукопис назива Србљаком, Љубомир Стојановић га у свом опису рукописа назива *Избране службе свецима*. Рукопис садржи службе Светом владици Максиму, Светом кнезу Лазару, Светом Сави, Светом Симеону и Светом Стефану Дечанском. Овај Србљак смо детаљно представили у поглављу Значај Велике сеобе, а овде га наводимо као последњи сачувани рукописни србљак који је настао у освит XVIII века.

Наведеним рукописним србљацима можемо додати још два позната али, нажалост, изгубљена или нестала рукописа. То су: *Србљак* НБС Рс 21 из XVI века, назван од стране Богдановића као *Службе и житија Срба светаца* и *Србљак* НБС Рс 22 из 1692. године назван *Службе и житија светаца*. Може бити да је Србљак НБС Рс 22 управо рукопис са кога је Шафарик штампао своје житије Стефану Дечанском¹²⁶⁴. Шафарик о рукописном предлошку не даје никакве хронолошке податке, већ само сведочи да се чува у Народној библиотеци при Попечитељству просвете. За разлику од превида у датовању, Шафарик педантно описује садржај рукописа који користи. Наводи службу Стефану Дечанском (л. 1–16) са пролошким житијем (л. 17–24), затим житије Стефана Дечанског од Григорија Цамблака (л. 25–80), службу краљу Милутину (л. 81–93), службу Стефану Првовенчаном (л. 97–107), житије краља Стефана (Драгутина) сремског, монаха Теоктиста (л. 109–128), Живот христољубиве госпође монахиње Јелене (Анжујске, л. 129–156), Житије Јована Рилског (л. 158–198), Житије Јоаникија Сарандапорског (л. 199–22). Посебност овог србљака спрам свих ранијих рукописа чини житије христољубиве госпође монахиње Јелене Анжујске. Ово је први случај да се у рукописне србљаке уноси неки прославни састав везан за српске

¹²⁶⁰ Ово житије, за разлику од других текстова унутар зборника, садржи исправке словенског текста појединачним грчким речима које су исписане на маргини рукописа. Види: *Зборник житија и служби Срба светитеља*, МСПЦ Гр 91, од листа л. 3076–321. За изузетком л. 320.

¹²⁶¹ Грујић, *Србуље у бившем Вараждинском генералату у Славонији*, 109.

¹²⁶² Опширније: Ђорђе Трифуновић, „Слово о Светом кнезу Лазару Андонија Рафаила“, *Зборник историје књижевности* 10 (1976): 106–118. Највећа разлика у односу на остале култне списе кнеза Лазара је та што га Андоније Рафаил назива стратотерпцем. Васиљевић, *Позносредњовековни култови светих на територији централног Балкана*, 55–57.

¹²⁶³ Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 192.

¹²⁶⁴ Види: *Житије Стефана Уроша .ї. њписано Григоремъ мнихомъ преписао др Я. Шафарикъ, Гласникъ друштва српске словесности*, год. 11, св. 11 (1859), 35–94.

светитељке. Овај Србљак је данас изгубљен и помен о њему сачуван је управо захваљујући Шафариковом опису¹²⁶⁵. Изгубљени Србљак (НБС Рс 22) који потиче из 1692. године заједно са сачуваним Србљаком САНУ 142 из истог периода, представља драгоцену сведочанство о томе да је садржај Србљака који ће бити коначно уобличен у XVIII веку, активно развијан у годинама непосредно после Велике Сеобе.

Када сагледамо садржаје наведених рукописа и међусобно их упоредимо, намеће се питање формирања обједињујућих критеријума или карактеристика којима би се дефинисало шта се тачно подразумева под синтагмом *рукописни Србљак*. Покушавајући да разуме сложеност овог феномена, Руварац је и сам истакао да не мора сваки рукописни минеј који има две или три службе српским светима по правилу бити назван србљаком¹²⁶⁶. Будући да су сачувани рукописни србљаци различити по свом обиму и садржају, врло је тешко поставити опште критеријуме који би се могли доследно применити на сваки рукопис. У складу са корпусом, било би реалније извести скуп карактеристика која их описују и на основу њих одредити шта то чини рукописни србљак. Карактеристике на основу којих одређене рукописе можемо назвати србљаком садржане су у следећем:

1. То су рукописни зборници који садрже химнографски и хагиографски материјал везан за прослављање српских светих. Србљаци поред засебних светитељских служби садрже и службе са пролошким житијима, али могу да садрже и засебно исписано житије неком српском светоме иако не садрже исписан текст службе том светоме.
2. Бројчани однос служби и житија српским светима у рукописним србљацима није уређен никаквим посебним правилом нити методом и зависи од избора преписивача. Поред заокружених прославних целина које чине служба и пролошко житије, налазимо примере да су појединим светима дописана и опширна житија раздвојена од служби и потпуно независно позиционирана у саставу рукописа. Поред житија одређеним српским светима, исписивана су и похвална слова или похвале, о чему нам сведочи Србљак Хил. 509 из 1643. године, а доцније и Раковачки србљак.
3. Поред служби и житија српским светима, србљаци могу да садрже службе и житија општехришћанских светих¹²⁶⁷, као и материјал из Требника¹²⁶⁸.
4. У саставу рукописних зборника, србљака који су до данас сачувани, значајну већину материјала чини химнографија тј. службе светима, док текстови житија чине већину само у случају Србљака Хил. 509 из 1643. године. Тамо где апсолутно преовладава хагиографски материјал, као у потоњем случају, зборник би било прецизније назвати прологом него србљаком.
5. Према сачуваним рукописима до XVIII века, србљак чине најмање три службе српским светима, као што видимо на примеру Србљака Пећ 78, док коначан број служби зависи од воље и намере преписивача и не може се ограничити неким критеријумом.
6. Србљаци, поред формираних и општеприсутних култова српских светих, као што су култови Светог Саве, Светог Симеона и Светог Стефана Дечанског, могу да садрже и локалне култове тј. помене оних српских светих којима је написана служба, али чији се помен не налази доследно посведочен у садржају месецослова.
7. Рукописни србљаци могу да садрже само службе Светим архијерејима, као што је случај са Србљаком Пећ 78 или само службе Светим владарима, као што је случај у Србљаку МСПЦ Гр 91 и доцнијем рукопису ПБ Рс 22 из XVIII века. У осталим

¹²⁶⁵ Житие Стефана Уроша .Г. списано Григорѣмъ мнихомъ, преписао др Я. Шафарикъ, 38–41.

¹²⁶⁶ Види: Руварац, „Прилошки агиолошки“, *Српски Сион* 34 (1989): 542.

¹²⁶⁷ Примере служби општехришћанским светима налазимо у Раковачком србљаку, у Србљаку НБС Рс 18 и Србљаку УБСМ Рс 48. Примере житија општехришћанских светих налазимо у Србљацима Хил. 479, Хил. 509 и МСПЦ Гр 91.

¹²⁶⁸ У Србљаку Пећ 78 налазимо исписане чинове из Требника.

случајевима рукописни Србљаци су зборници који садрже службе и Светим српским архиепископима и Светим владарима.

8. Поредак исписивања служби у србљацима не придржава се увек распореда литургијске године. Дешава се да служба чији је датум прослављања доцнији бива исписана пре службе која би јој по правилу претходила. Тако долазимо до мешовитог распореда служби, као што је случај у Србљаку Пећ 78. Поредак исписивања може бити диктиран вољом писара, потпуно независно од поретка литургијске године, о чему најочигледније сведочи распоред Раковачког србљака из XVIII столећа. Исто тако, наилазимо на рукописе који у исписивању служби поштују поредак литургијске године, као што је пример Србљака Хил. 479 и Србљака МСПЦ Гр 91. На основу распореда служби светима, можемо закључити да се од укупно 12 рукописних србљака, рачунајући и рукописне србљаке XVIII века, њих 10 не придржава распореда литургијске године, док је правилан поредак исписивања служби посведочен само у два рукописа.
9. Када говоримо о међусобном односу рукописних србљака до XVIII века, не можемо говорити о заједничком предлошку, будући да су рукописи настајали независно један од другог. На основу међусобног упоређивања рукописа, видимо да је Србљак НБС Рс 18 у свој састав интегрисао ранији рукопис Пећ 78 и то је једини случај где се може говорити о међусобној вези два рукописна србљака.

4.10 Рукописни Србљаци у XVIII веку

Од 1690. до 1733. године корпус богослужбених књига био је видно осиромашен и састојао се из очуваних појединачних примера старог српског штампарства, још увек преписиваних србуља и долазећих руских књига¹²⁶⁹. Овакво стање трајало је све до четврте деценије XVIII века, кад је одлучено да критеријум правилног савршавања богослужења постану руске богослужбене књиге¹²⁷⁰. Улога и допринос руске црквене књижевности у овом периоду састојала се у проширивању јужнословенског календара руским култовима¹²⁷¹, а тиме и проширивање српске културно-историјске свести елементима руске и опште историје¹²⁷².

Руски минеји представљали су организовано прослављање руских светих, док рукописни примерци српских минеја, који су тада били у употреби, нису у свом садржају особито истицали култове српских светих. Као посебан пример умножавања служби српских светих, после обнове Патријаршије 1557. године, а пре XVIII века, можемо навести рад пећког патријарха Пајсија (1614–1647). Он је сачинио две нове службе, Стефану Првовенчаном и цару Урошу и тиме је створио основу за два нова празника. Патријарх Пајсије сачинио је и *Кратко повесно слово* о Стефану Штиљановићу, те је тим саставима начинио битан искорак ка обједињавању култова северно и јужно од Саве и Дунава. Такође, крајем XVII столећа, захваљујући Великој сеоби Срба 1690. године, на простору Хабзбуршке

¹²⁶⁹ Жарко Војновић, „Преписивачка делатност у манастирима Карловачке митрополије у 18. веку“, *Читалиште* 33 (2018), 55–62.

¹²⁷⁰ Опширније видети: Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 278–319; Вукашиновић, *Српско богослужење*, 105–114.

¹²⁷¹ На саборима патријарха Макарија 1547. и 1549. године потиснути су локални култови руских кнежевина и створен је јединствен национални месецослов који се постепено интегрисао у богослужбене књиге. У току наредног века, тај процес је у потпуности завршени коначно кодификован састављањем списка *Обще почитаемых святых* који је унет у Типик патријарха Јоакима и објављен 1682. године. У списак је ушло 66 светих који су највећим делом били канонизовани на Сабору патријарха Макарија. На основу њега су 1682. и 1685. године штампани месецослови у које су били унети сви руски свети. Тимотијевић, *Serbia Sancta u Serbia Sacra у верско-политичком програму Карловачке митрополије*, 390.

¹²⁷² Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 278.

монархије наћи ће се знатан број моштију српских светих на једном месту. Сакрална топографија Сентандреје засигурно је подстакла нова размишљања о српским светима, поново им враћајући посебно место у верском и националном идентитету српског народа. Овакав патриотски програм оставиће евидентан траг у богослужбеном простору¹²⁷³ као и у химнографским допунама постојећих богослужбених књига. За разлику од ранијих столећа, у XVIII веку пројавиће се организованији приступ обједињавању служби српским светима. Богослужбена особеност ове епохе изражена је карактеристичном коегзистенцијом различитих рукописних зборника у част српских светих, али и појавом првог штампаног србљака под насловом *Правилна молебна (ка)чѣхъ српскихъ просвѣтителѣй*, 1761. године. Преглед србљака XVIII века можемо поделити на три целине. Прву целину чине рукописни србљаци до појаве штампаног издања 1761. године, другу целину чини појава штампаног издања 1761. и 1765. године и трећа целина везана је за умножавање богослужбених састава српским светима, и састојала се у преписивању штампаних служби из *Молебних правила*. Ти новонастали преписи, различити по броју служби светима, формирали су нове компилације рукописних зборника. Прву целину у изучавању Србљака XVIII века представљају четири рукописа:

1. *Раковачки србљак*, 1714. година

Први опширнији зборник *Правила српских светитеља*, настао је на Фрушкој Гори у манастиру Раковцу 1714. године. Од XIX века па све до данас, рукопис се води као изгубљен. Иларион Руварац је давне 1898. године констатовао да се не може извршити поређење других текстова са Раковачким србљаком: „ни сада ни игда, јер Максимова рукописа нема одавно већ ни у манастиру Раковцу, ни у Карловци у Патријаршијској библиотеци, њега је нестало!“¹²⁷⁴. Руварац признаје да је више пута између 1863. и 1880. године долазио у манастир Раковац са жељом да пронађе рукопис, али без икаквог успеха. Поставља се питање када је рукопис нестало? Засигурно знамо да га Димитрије Руварац помиње у саставу рукописних књига манастира Раковца 1753. године¹²⁷⁵, а да га последњи помиње, тј. користи Павел Јозеф Шафариков, описујући га 1831. године¹²⁷⁶. Рукопис је изношен из манастира и вероватно ношен у Петроварадински шанац, данашњи Нови Сад, јер Иларион Руварац наводи да је могуће да је рукопис неповратно уништен управо у једној новосадској поплави 1847¹²⁷⁷. Разлози зашто је рукопис могао био изношен нису познати. Све што данас знамо о Раковачком србљаку дугујемо Шафариковом опису, јер у свим досадашњим студијама о овом рукопису Шафариков текст је коришћен као главни извор¹²⁷⁸. Шафарик је опис раковачког рукописа сместио у поглавље названо Литургика. Оригинални назив рукописа, по његовом сведочанству је *Канони у част српских светаца*¹²⁷⁹. Према опису из визитације

¹²⁷³ Опширније: Vladimir Simić, „Body-Image-space: Serbian Orthodox Monasteries and Creation of Patristic Memory in the 18th Century“, *Annales Universitatis Apulensis*, Series Historica 18/I (2014), 196.

¹²⁷⁴ Руварац, „Прилошки агиолошки“, *Српски Сион* 36 (1898), 579.

¹²⁷⁵ Руварац, *Опис фрушкогорских манастира*, 404.

¹²⁷⁶ Шафариков рукопис у коме се налази опис Раковачког србљака, за штампу је приредио Јозеф Јиречек. У питању је дело: Paul Jos. Šafařík, *Geschichte des serbischen Schriftthums, aus dessen handschriftlichem nachlasse herausgeben von Josef Jirecek* (Prag: 1865), 197–198. Превод Шафариковог описа на словенски први је учинио Јован Суботић, 1845. године. Види: Шафарик П.И, Преглед најзнатнијих писмених споменика старијих времена код Срба и други Југословена, *Сербский Лѣтописъ* 68 (1845), 52; Превод на српски: Павел Јозеф Шафарик, *Историја српске књижевности*, с немачког превеле Мирјана Д. Стефановић и Милана Мразовић (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Вукова задужбина; Нови Сад: Матица Српска, 2004).

¹²⁷⁷ Руварац, „Прилошки агиолошки“, *Српски Сион* 36 (1898), 579; Леонтије Павловић сматра да је Раковачки србљак нестало око 1840. године. Леонтије Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 273; Мара Харисијадис пак тврди да је један део Раковачког рукописа ипак сачуван, конкретног служба Светом Арсенију. Види: Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 52. Посебан проблем ове претпоставке чини садржај рукописа, јер према Шафариковом опису рукопис није ни садржао службу Светом Арсенију.

¹²⁷⁸ Исто, 32–36.

¹²⁷⁹ Шафарик, *Историја српске књижевности*, 142.

учињене 1753. године, наслов рукописа гласи: *Просвјетитељј сѣрбских правил*¹²⁸⁰. Напослетку, Јован Суботић, преводѣћи Шафариков текст, зборник назива *Правила на честь сѣрбски народны Светителя*¹²⁸¹. Зборник је по наредби раковачког игумана Теофана, написао јеромонах Максим 1714. године и он укупно садржи 396 листова. Шафарик је у свом опису рукописа приметио да Раковачки сѣрбљак садржи биографије оних светих Срба који су добили место у Месеослову штампаном у Бечу 1771. године¹²⁸². У Раковачком зборнику налазе се следеће службе и житија: служба Светом Сави, без прошлог житија (л. 1–24); Светом Симеону, исто без житија (л. 25–48); Светом Стефану Дечанском, са прошким житијем (л. 49–65); Светом Максиму, са житијем (л. 66–87); Светој мајци Ангелини¹²⁸³ (л. 88–105); Светом Стефану, Ђурђевоу сину, са прошким житијем (л. 106–123); Светом Јовану, без житија (л. 124–148), Светом Лазару, такође без прошлог житија (л. 149–168); Светом Стефану Штиљановић, заједно са исцрпним житијем и похвалом (л. 169–210); Светом Теодору, на суботу прве недеље поста (л. 211–255); Светом Урошу, Душановом сину, заједно са прошким житијем њему и дукљанском испоснику Јоаникију (л. 226–248); Живот и похвала Стефану Душану и његовом сину Урошу патријарха Пајсија (л. 249–271); Пренос моштију Стефана Првомученика у град Констанцију, 2. августа (л. 272–294); Живот и похвала Светог Лазара (л. 295–298); служба Светом Симону, заједно са житијем и похвалом (л. 292–326); Стефану Милутину, са житијем и похвалом (л. 327–352) и напослетку, Живот и похвала Стефана Дечанског Григорија Цамблака (л. 361–396)¹²⁸⁴. Шафарик наводи укупно 17 инвентарских јединица унутар рукописа, дописујући у појединачним случајевима и лична појашњења. Тако је за празник Светог Теодора Тирона дописао да се његова служба налази у зборнику јер су му мошти у манастиру Хопову, а уз помен Светог Стефана стоји да је он ту зато што је овај светац био државни заштитник Србије¹²⁸⁵.

Као што списак показује, у Раковачком сѣрбљаку разликујемо три врсте састава: службе са прошким житијем, службе без прошлог житија и засебна житија са похвалама. Службе са прологом имају Свети Стефан Дечански, Свети Максим Бранковић, Свети деспот Стефан Бранковић, Свети Стефан Штиљановић, Свети цар Урош, Свети Симон и Свети краљ Милутин. Изузетак чини служба цару Урошу која има два прошка житија, цару Урошу и Јоаникију Девичком. Службе без пролога имају: Свети Сава, Свети Симеон, Свети Јован Бранковић и Свети кнез Лазар. Посебне литерарне целине, независно од служби, јесу: *Опширно житије са Похвалом* Стефану Штиљановићу, *Живот и похвала* Стефану Душану и његовом сину Урошу патријарха Пајсија¹²⁸⁶, *Живот и похвала* кнезу Лазару и *Житије* Стефана Дечанског Григорија Цамблака. Зборник укупно садржи 11 служби и 4 житија српским светима. Примећујемо да службе нису распоређене према поретку литургијске године. Измешаност служби и накнадно и независно од њих уписана житија сведоче да се до потребног текста долазило сакупљањем појединачног материјала који је према доступности и уношен у садржај Србљака. На основу тога видимо да је Раковачки зборник настајао као компилаторско дело и дефинитивно није преписан као целина са неког ранијег предлошка.

¹²⁸⁰ Руварац, *Опис фрушкогорских манастира*, 404.

¹²⁸¹ Шафарик, *Преглед најзнатнијих писмених споменика старијих времена код Срба и други Југословени*, 50.

¹²⁸² Ова Шафарикова тврдња је делимично тачна, јер се у месеослову за 1771. годину налази и помен Светог архиепископа Арсенија који се не налази у Раковачком сѣрбљаку.

¹²⁸³ Јиричек је у свом издању Шафарикове *Историје* прескочио помен Мајке Ангелине, а Шафарик није забележио да ли је служба имала пролог, тако да нам то остаје непознато.

¹²⁸⁴ Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 36.

¹²⁸⁵ Шафарик, *Историја српске књижевности*, 143.

¹²⁸⁶ Даничић у својим лекцијама о Србљаку помиње овај текст, али га Руварац зато укорева, тврдећи да у том рукопису нема живота цара Стефана. Тврди: „Не, не – патријарху Пајсију није могло ни на памет пасти, да само почне а камоли доврши и спише живот цара Стефана; и он је сретан био, што је могао, премда и то са великом муком, да напише службу и живот новојављеном мученику, младом цару Урошу – па пишући живот младог цара морао је у том житију споменути и оца његова, великог и силног цара Стефана Душана“. Руварац, „Прилошци агиолошки“, *Српски Сион* 35 (1898), 559.

Најбољи доказ за то представља служба деспоту Јовану Бранковићу. Ако знамо да је службу Јовану Бранковићу сачинио владика печујски Никанор приликом својих боравка у манастиру Јаску и да је служба настала између 1711. и 1713. године¹²⁸⁷, јасно нам је да би у том случају временска разлика између могућег предлошка и оригинала могла да буде највише годину дана. Таква ситуација би опет дала повода да се говори о једновременом настајању два зборника, па би опет питање заједничког предлошка остало отворено. Зато раковачки игуман није могао наредити само преписивање књиге јеромонаху Максиму као што неки тврде¹²⁸⁸.

Јозеф Шафарик је у свом опису рукописа, сачињеном 1831, јасно посведочио да је рукопис приредио раковачки настојатељ Теофан, а да га је исписао јеромонах Максим 7222 (1714) године¹²⁸⁹. У Шафариковој *Историји књижевности* коју је Јиречек приредио стоји: *по наредби раковачког управника манастира Теофана, написао јеромонах Максим*¹²⁹⁰. Идентично је превео Јован Суботић и од њега је то доцније преузео и Ђура Даничић¹²⁹¹. Шафариково сведочанство чини се најмеродавнијим, али то не значи да је улога онога који је писао, у овом случају монаха Максима, мање битна. Раковачки зборник је заједничко дело игумана Теофана и сабрата Максима. Сматрамо да је неправедно фаворизовати улогу једног од њих на штету другог. Раковачи србљак сабран је захваљујући идеји и способношћу игумана Теофана, а идеја је реализована преписивачким умећем тада већ искусног и угледног, бившег светогорског скриптора Максима¹²⁹². Што се тиче самог распореда и броја помена светих, Чурчићева подела помена осликана је у симетричној пропорцији 5-2-5. У питању је следећи однос: 5 рашких култова – два географски неутрална (Теодор Тирон и Свети Стефан) – 5 фрушкогорских култова¹²⁹³. Готово сви култови Раковачког србљака су већ били посведочени као формирано помени у месецословима и пре 1714. године, те се не може говорити о тактици позајмљивања угледа, како Чурчић сматра. Он пише: „Очигледно је, приређивач Србљака игуман Теофан и те како водио рачуна да кључним личностима рашке епохе дода и *не много равноправне пандане сремске епохе*. Он то није учинио ни мало случајно. Покушао је да тиме сремским светитељима подигне углед. Стављајући их у књизи равноправно поред најкрупнијих личности рашке епохе, он их је у ствари изједначио са њима“¹²⁹⁴. Чурчић не појашњава зашто сматра су култови Срема неравноправни. Они су чак у односу на недавна историјска збивања 1690. године много заступљенији на простору северно од Саве и Дунава него што су то неки рашки култови. Такође, појам рашки морамо схватити врло условно, јер су ти култови били познати и поштовани много шире од рашке области. Чурчићеву тврдњу компликује и чињеница да су неке рашке и сремске култове подстицале исте личности. Најпре мислимо на патријарха Пајсија који је сачинио службу Стефану Првовенчаном, али и *Повесно Слово* Стефану Штиљановићу. Сматрамо да мотиве одабира помена за Раковачки србљак треба тражити у садржају месецослова псалтира са пословањем, у раздобљу XVII–XVIII века, а не у географском пореклу култова. Не смео

¹²⁸⁷ Опширније: Сергей Ю.Темчин, „Печско-мохачски епископ Никанор (Мелентиевич) как автор службы сербскому деспоту Иоанну Бранковичу“, *Rocznik Teologiczny* 1 (2014): 70–71.

¹²⁸⁸ Лаза Чурчић тврди да је Ђура Даничић морао веровати да је таква књига постојала и много раније, па је стога раковачки игуман могао само наредити преписивање књиге другом калуђеру. Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 40. Драгутин Болић такође спомиње предлогак Раковачког србљака, наводећи да га је преписао монах Максим са оригинала донесеног из карловачке Горње цркве. Види: Драгутин Болић, „Прилози за историју манастира Раковца“, *Српски Сион* 4 (1998), 131. Лазар Мирковић у свом опису рукописа Горње цркве не помиње да је такав рукопис икада тамо и постојао. Види: Мирковић, „Опис рукописних богослужбених књига Горње и Доње цркве у Сремским Карловцима“, *Богословље* 4 (1935), 313–334.

¹²⁸⁹ Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 35.

¹²⁹⁰ Шафарик, *Историја српске књижевности*, 142.

¹²⁹¹ Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 35.

¹²⁹² О раду даскала Максима: Јаковљевић, *Архијерејски чиновници литургијари рачанских скриптора*, 86–87.

¹²⁹³ Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 53.

¹²⁹⁴ *Исто*, 53. Потпуну супротност овом гледишту чини став Мирослава Тимотијевића. Тимотијевић тврди да су култови Бранковића у Срему превазилазили углед немањихких култова. Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, II, 66.

превидети чињеницу да је Раковачки србљак настао за богослужбене потребе једног манастира и да се у опису визитације учињене 1753. године ни у једном другом фрушкогорском манастиру ова *Правила* не помињу нити се бележи постојање неког сличног зборника.

Име игумана Теофана је у историји остало неутуђиво везано за настанак Раковачког србљака, док су појединости из његовог монашког живота мање познате. Игуман Теофан је активни учесник обнове манастира Раковца после Сеобе¹²⁹⁵. Манастир је услед турско-аустријских ратова био потпуно разорен: „и у то време манастир су разорили и пожегли и све без останку и игумена и братију и све побили и од тог разоренија тог манастир је био пуст десет година и прошлих десет година када је цар српску земљу ратом очистио и он (Теофан) је с игуманима братство у том манастиру обновио, цркву у име светих Безсребреников и прошле 1701. године пошао је он (Теофан) из манастира у Москву“¹²⁹⁶. На основу писма које је игуман Теофан упутио цару Петру Алексијевичу пре својих путовања у Русију 1700. године, видимо да је раковачки игуман гајио посебан однос према српским светима. Разлог зашто пише руском цару је јасан: *наипаче церковное оскудение и украшение до конца изнеможе*¹²⁹⁷. Теофан призива на руског цара Петра благослов Пресвете Богородице, светих руских чудотвораца Петра, Алексеја, Јоне, Сергија и Филипа, а са њима и благослов наших просветитеља Симеона и Саве, Арсенија, Максима и свих светих. Значајно је приметити да Теофан у свом писму руском цару истиче посебан углед ове четворице српских светих, међу њима и Светог Арсенија, иако потом није унео његову службу у Раковачки србљак. Разлог томе може се тражити у чињеници да је та служба била присутна у руским штампаним минејима који су се у његово време периодично сретали на подручју Карловачке митрополије, почетком XVIII века¹²⁹⁸. Игуман Теофан је зарад потреба манастира два пута боравио у Русији¹²⁹⁹. Могуће је да је управо у Русији игуман Теофан и добио идеју о састављању *Молебних правила* српским светима. У Русији је у другој половини XVII века врло присутна иницијатива обједињавања хагиолошких текстова везаних за руске свете као и штампање зборника под насловом *Опис руских светитеља* или *Књига која садржи све руске чудотворце*¹³⁰⁰. Можда су управо овакви зборници били почетна идеја за Теофанов подухват. Поред црквених књига, игуман Теофан сакупљао је за свој манастир мошти светих. У Крушедолу је купио мошти Светог великомученика Прокопија за манастир Раковац¹³⁰¹. Постоји сведочанство да је на крају живота примио схиму и да је познат под именом Теофан јеросхимник, те је у том достојанству и дочекао крај живота¹³⁰². Следећи важан рукопис је:

2. *Србљак* УБСМ Рс 48 из 1725. године¹³⁰³

Рукопис има знатна оштећења, кисело мастило је нагризло папир. Упркос томе, садржај рукописа јасно је препознатљив. Србљак почиње службом Светом кнезу Лазару (л. 1–25), следи служба Преносу моштију Светог оца Николаја (л. 25б–45), служба Покрову Пресвете Богородице (л. 45–56б), Светом и праведном Стефану новом деспоту српском (л. 56б–75а), служба Светом Арсенију архиепископу српском (л. 75б–87), Служба Светим трима

¹²⁹⁵ Мирон Ненадовић, „Прилози за повест манастира Раковца у Фрушкој гори“, *Духовна стража* 5 (1932), 52.

¹²⁹⁶ Маријан, *Историја Срба у XVIII веку*, 184.

¹²⁹⁷ *Писмо игумана Теофана цару Петру Алексијевичу*, АСАНУК, повеље, 1700/24.

¹²⁹⁸ Види: Рашковић, *Свети Арсеније у руским богослужбеним књигама*, 167.

¹²⁹⁹ О боравку у Русији опширније: Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 47–48. Види: Игуман Теофан, „Протокол манастира Раковца (препис Исаије Париводског)“, *Српски Сион* 4 (1998), 108–110.

¹³⁰⁰ Голубинский, *История канонизации святых в Русской Церкви*, 311–312.

¹³⁰¹ Запис или атестација о веродостојности моштију Светог Прокопија записана је у Поменик манастира Раковца. Рука је од Крушедолаца откупљена за цену од 41 дукат. Види: *Поменик манастира Раковца* (1712. година), ПБ Рс 240, л. 17б–18а.

¹³⁰² Ненадовић, *Прилози за повест манастира Раковца у Фрушкој гори*, 53.

¹³⁰³ Владимир Ћоровић у свом опису рукописа не помиње овај Србљак. Види: Владимир Ћоровић, „Рукописи Универзитетске библиотеке у Београду“, *Споменик СКА LXXXVII* (1938).

светитељима Атанасију, Кирилу и Максиму (л. 87–111) и Служба Светој и Преподобној мајци нашој Ангелини (л. 111–130 до 9. песме канона), где се рукопис и завршава. Да бисмо проверили да ли је овај рукопис узиман у обзир при Синесијевој редакцији србљака, упоредили смо његове службе, колико је због оштећења могуће, са штампаним издањем *Правила молебних* из 1761. године. Поређење два текста показује да службе Светом кнезу Лазару садрже очигледне разлике. Рукописни текст ове службе за разлику од текста у *Правилма* не садржи прошлошко житије¹³⁰⁴, разликује се завршетак службе¹³⁰⁵ као и јеванђелске перикопе које се читају на Литургији.¹³⁰⁶ Служба деспоту Стефану Новом, као и служба Светом Арсенију – имају знатна оштећења тако да је текст готово неупотребљив за даље поређење. Значај овог рукописа, према садашњем стању, пре се састоји у његовој присутности него у његовој употребљивости. Упркос оштећењима текста, овај србљак представља значајан пример континуираног умножавања зборника у част српских светих на самим почецима XVIII столећа. Следећи значајан рукописни Србљак је:

3. Србљак из прве трећине XVIII века, МСПЦ Грујић 124

Иако не поседујемо податке према којима бисмо географски ближе одредили порекло овог зборника, на основу водених знакова рукопис се може датирати широко, око 1720/30. године. Иако је текст исписан на више типова хартије, датовање се најдаље може протегнути на 1736. годину. Србљак је писан славеносрпским језиком, полууставом, са недоследним интерполацијама и особеностима руског језика. Рукопис је без сачуваног почетка и краја. Писан на хартији 206 x 155 мм. До данас су сачувана 132 листа. Рукопис садржи 6 служби српским светима, без додатака и помена других светих. Почиње службом Стефану Дечанском, са прошлким житијем (л. 1–126), потом следи служба Симеону Мироточивом, без сачуваног почетка (л. 13–40), служба Светом кнезу Лазару (л. 41–64), Служба Светом Стефану Штиљановићу са *Повесним словом* у част овог светог (л. 65–966), Служба Светим трима светитељима – Атанасију и Кирила и архиепископу Максиму (л. 1046–132) и почетак службе Преподобној мајци Ангелини¹³⁰⁷. Рукопис није препис Раковачког србљака, што се најјасније може видети по броју служби и садржају рукописа. На основу сачуваног материјала МСПЦ Грујић 124 поседује јасну хомогеност химнографских састава у част српских светих, јасније дефинисану него у Раковачком рукопису. Последњи посведочени рукописни србљак прве половине XVIII века је:

4. Србљак 1740. године, МСПЦ Драговић 23

Овај драгоцени рукопис први су научној јавности представили Владимир Мошин и Милан Радека. Том приликом они доносе и његов наслов: *Минеј који садржи у себи службе неким српским светитељима*. Минеј је припадао манастиру Драговићу¹³⁰⁸. Иако је овај рукопис врло драгоцен, досадашњи његов опис је врло скроман. Поред основних археографских одредница, укратко се описује садржај без означавања листова на којима се службе налазе¹³⁰⁹. На срећу, минеј у свом тексту, тачније у свом предговору служби садржи сва неопходна појашњења, као и казивање о времену и мотивима који су иницирали његов

¹³⁰⁴ Римнички србљак из 1761. године (л. 2096) због штампарске грешкене садржи текст шесте песме него одмах после пете песме почиње са кондаком и житијем, док рукопис из 1725. године има 6. песму (л. 16а), али нема прошлошко житије.

¹³⁰⁵ Рукопис из 1725. године (л. 25) заповеда да се служба завршава славословљем и потом следи Први час док римничко издање из 1761. године не помиње читање Часа.

¹³⁰⁶ Рукопис из 1725. године заповеда да се на Светој литургији чита опште мученичко јеванђеље, док издање из 1761. заповеда читање из Јеванђеља по Јовану (Јн., зач. 52) и има исписан Причастен.

¹³⁰⁷ Владимир Мошин и др., *Рукописи музеја Српске православне цркве: Збирка Радослава М. Грујића*, 189–190.

¹³⁰⁸ О манастиру опширније: Милош Црномарковић, „Потапање манастира Драговића“ *Црквене студије* 18 (2021): 341–348.

¹³⁰⁹ V. Mošin i M. Radeka, Ćirilski rukopisi u sjevernoj Dalmaciji, *Starine* 48 (1958): 206.

настанак. Први листови рукописа сведоче да је mineј настао 1740. године у Петроварадинском шанцу, за време епископа Висариона Павловића. У запису стоји: „заповешћу и благословом најбогољубивијег господина Висариона Павловића, православног епископа бачког, сегединског и јегарског издаде се ова књига, овај mineј који садржи у себи службе неким нарочитим српским светитељима, руком записан“¹³¹⁰. Рукопис је сакупио и исписао свештеник Илија Стојковић. Текст је исписан на хартији размера 31 x 21, 5 центиметара, црквенословенским језиком, садржи 43 листа¹³¹¹. Садржи искључиво службе Светим Бранковићима: Владици Максиму (л. 6а–14б), мајци Ангелини (л. 15б–23б), деспоту Стефану (л. 24а–30а) и службу деспоту Јовану (л. 30б–40а) којом се закључује садржај овог зборника¹³¹². У општем контексту рукописног наслеђа везаног за прослављање Светих Бранковића у XVIII столећу, исписаним службама драговићког србљака могла је припасти и *Заједничка служба Светим деспотима Бранковићима*. Иако Драговићки србљак не садржи овакву службу, она је ипак постојала у XVIII веку. Почетком столећа, 1720. године, заповешћу митрополита Вићентија Јовановића првобитни текст из XVII века, писан српскословенским језиком, допуњен је рускословенским текстом и тако је формиран коначан садржај службе. *Заједничка служба Светим деспотима Бранковићима*, нажалост, не садржи записан датум када се чита, односно када се заједно прослављају Свети Бранковићи, али је засигурно свечано обележавана у манастиру Крушедолу коме је рукопис првобитно и припадао. Рукопис службе данас се чува у Музеју Српске православне цркве у Београду под сигнатуром МСПЦ 233¹³¹³.

Разлог зашто свештеник Илија Стојковић саставља овај Србљак лежи у чињеници да свети из породице Бранковића, као и Свети кнез Лазар, Свети цар Урош и Свети Стефан Штиљановић: „немају службе у српским саборницима нити у месечним штампаним московским mineјима, него у манастирима којегде, где почивају тела ових светитеља, тамо им се и служба налази“¹³¹⁴. Посебно је значајан предговор који је сачинио аутор рукописа, јер се ту описује читав поступак настанка овог Србљака. Да не бисмо препричавали појединости предговора, доносимо га у целини, у нашем преводу.

„Предговор благочестивом читатељу

Диван је Бог у светима својим, Бог Израилев (Пс. 67, 36); хвалите Бога сви свети његови (Пс. 150,1), говори псалмопојац, читатељу благочестиви. Притом још: Спомен је преподобног с похвалама и похваљеном праведнику обрадоваће се народи а најпре неким српским нарочитим светима као што је Максим архиепископ, Свети благоверни и велики деспот Стефан и Свети благоверни и велики деспот Јован Преподобна мајка наша Ангелина деспотица, чије су свете и многоцене мошти на Фрушкој Гори, у царској светој и свештеној обитељи, манастиру Крушедолу, у храму Благовештења Пресвете Богородице наше и Приснодјеве Марије, где часно почивају. Такође, Светом великомученику, благоверном и великом цару Урошу у Јазку, и Светом великомученику, благоверном и великом кнезу Лазару у Врднику, Светом и благоверном кнезу Стефану Штиљановићу у Шишатовцу, у светим обитељама где почивају свете мошти. Они немају службе у српским саборницима нити у месечним штампаним московским mineјима, него у манастирима којегде, где почивају тела ових светитеља, тамо им се и служба налази. Тога ради ја грешни и међу свештеницима најмањи, слуга Христов, благодаћу Духа Светога којом сви живимо и крећемо се и јесмо и помоћу Пресвете Богородице и молитвама ових светих постављен *успем*, вером утврђен и распаљем љубављу према њима, утврђен надом – поревновати у *вишечерченим*

¹³¹⁰ *Србљак* (1740. год), МСПЦ Драговић 23, л. 4а.

¹³¹¹ Мошин и Радека, *Ћирилски рукописи у сјеверној Далмацији*, 206.

¹³¹² Светлана Томин, *Владика Максим Бранковић*, 112.

¹³¹³ О служби опширније: Ђорђе Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 327–341; Библиографију по питању овог рукописа види: Томин, *Владика Максим Бранковић*, 120.

¹³¹⁴ *Србљак* (1740. год.), МСПЦ Драговић 23, л. 5а.

светим обитељима да прибавим службе ових светитеља и препишем их и заједно и саставим на славу и хвалу Бога нашега дивнога у светима својим, на похвалу Пресвете Богородице и Светих угодника Божијих. Зато и нађох службе које сам желео и трудољубно написах, сакутих у једно. Да се слави у светима својим Бог хришћански, да буде спомен ових праведника, светих архиепископа, царева и кнежева српских са похвалом; хвалећи их да се узвеселе православни христоимени и празникољубиви српски народ. Молим, поштујући оне који су појали и преписивали ове службе, молим ја неучен и неискусан у учењу граматике, јер не писа дух ни анђео него рука брена и тешка и ум сну, унијину и забораву подложен. Оци свети и браћо часна, који сте Духом Светим умудрени и у учењу сте искусни ако шта погрешно и недоречено нађете, у тишини погрешно поправите и недовољно допуните. Мене који сам се око овога трудио благословите и не куните, да и ви наследите благослов од Господа који нас благосиља сваким благословом духовним на небесима у Христу (Еф. 16). Молитвама Пресвете Богородице и свих светих сада од нас у Цркви химнама прослављаним, сви заједно да се удостојимо са свима светима торжествујуће Цркве, горе, хвалити и славити дивнога у својим светима Бога нашег хришћанског, у три лица, од светих прослављаног, Оца и Сина и Светога Духа, коме слава у Цркви у Христу Исусу у свим нараштајима у векове векова. Амин.

Свих блага небесних присни ученик, многогрешни Илија Стојковић, свештеник храма Светог великомученика Георгија при дому епископском. Предајући се молитвама светих отаца, не заборавите и на светим тајнама помените, грешног јереја Илију¹³¹⁵.

Видимо да је свештеник Илија Стојковић, по сопственом сведочењу, успео да скупи службе српским светима уопште, док у зборнику налазимо само службе Светим Бранковићима. С обзиром на жељу и потребу да их све обједини, видимо да је рукопис ипак остао незавршен. Не само да недостају текстови служби светима, него су остали и празни листови, који су временом попуњени записима. На крају службе деспоту Јовану исписано је многољетствије у част хабзбуршког владара и многољетствије за епископа бачког, Висариона Павловића¹³¹⁶. Ова неколицина рукописних србљака прве половине XVIII века сведочи нам о активно присутној жељи да се службе српским светима обједине у једну богослужбену књигу. Оно што је приметно у односу на раније рукописне србљаке, рукописи XVIII века увек у свом садржају имају једну или више служби неком од фрушкогорских светих, као што сведочи и рукопис јереја Илије Стојковића.

У готово прецизном временском размаку скоро да у свакој деценији (1714, 1725, 1720/30. и 1740. године) видимо да је настао бар по један рукопис србљака. Поред три сачувана рукописа, постојали су засигурно још неки рукописни србљаци прве половине XVIII века које историја није поштедела, тако да је број познатих рукописа свакако морао бити већи од четири, за колико данас знамо. У светлу ове претпоставке посебно је драгоценост сведочанство да је у Београду 28. јануара 1739. године учињен попис оставине преминулог београдског духовника, попа Стојка и да се у садржају другог сандука, где се налазе пописане књиге, помињу: „три књиге Правила С(вя)тителей Српских рукописне. И четрдати ѿ предка много, и на велико коло четрдати којекакоки писати“¹³¹⁷. Осим наслова рукописа, инвентар нам не даје никакве опширније податке на основу којих бисмо могли извести неке закључке. Посебно је важно што је реч о три књиге *Правила српских светитеља*, што сведочи у прилог распрострањености ове врсте рукописних састава. На основу броја сачуваних и посведочених рукописа можемо на другачији начин вредновати улогу и значај изгубљеног Раковачког србљака. Раковачки србљак је тек трећи рукописни србљак настао после Велике сеобе 1690. године, а први у низу рукописних србљака на подручју Карловачке

¹³¹⁵ Србљак (1740. године), МСПЦ Драговић 23, л. 5а–5б.

¹³¹⁶ Исто, л. 40.

¹³¹⁷ Грујић, *Прилози за историју Србије у доба аустријске окупације* (1718–1739), 194.

митрополије прве половине XVIII века. У односу на друге рукописе, он представља најкомплетнију химнографско-хагиографску целину и самим тим заузима посебно место у даљој анализи.

4.11 Штампани Србљак – Пра́вила моле́бнаа і(кв)тѣхъ і́ервскыѣхъ просвѣтѣітелей

Идеја о обједињавању служби српским светима у један зборник постојано се развијала од XV века, да би своју пуну реализацију доживела у XVIII столећу. У другој половини XVIII века, тачније 1761. године, изашао је први штампани зборник са службама српским светима под насловом: Пра́вила моле́бнаа і(кв)тѣхъ і́ервскыѣхъ просвѣтѣітелей. Зборник са истим насловом, идентичног састава, прештампан је поново 1765. године у Венецији. С обзиром на идентичност садржаја оба издања, о штампаном србљаку XVIII столећа исправније је говорити у једнини, и поред првог издања из 1761. године поменути његово поновљено и од штампарских грешака пречишћено венецијанско издање са унапређеним техничко-графичко-штампарским особеностима. За прво издање *Правила Молебних* заслужан је арадски епископ Синесије Живановић. Књига је штампана 1761. године у штампарији у Римнику, с благословом митрополита Павла Ненадовића. Сви важни подаци о настанку овог дела налазе се штампани на првом листу књиге, где стоји записано: „Во Гла́вѣ і(кв)тѣхъ і́ервскыѣхъ просвѣтѣітелей живото́творѣніа неразділіміа Тр(он)цы, О(т)ца, ѿ С(в)на, ѿ С(кв)тѣхъ А(в)хъ: Кнѣга іа ПРА́ВНАА МОЛЕ́БНАА С(кв)тѣхъ і́ервскыѣхъ Просвѣтѣітелей к себѣ соде́ржаіцаа: По Бла́гого́ловѣнію Превос(кв)ц(е)ннѣйшаго ѿ преко́сходителнѣйшаго Г(оспо)д(и)на ПА́ВЛА, Правосла́внаго І́рїеп(ис)к(о)па Карлова́чкаго ѿ всего к держа́вѣ ѿхъ цесарокра́лек, величѣствъ ѿвѣтѣающа́гоа сла́веносѣ́рвскаго и кала́хїекаго наро́да Митрополѣта, ѿ обо́ихъ цесарокра́левскыѣхъ величѣствъ та́йнаго совѣтѣнника. Трѣ́дѣмъ ѿ всѣ́хъ прилѣ́жнѣхъ тѣ́нѣмъ со́бранныѣ по возмо́жности ко все́мъ испрѣ́кленнаа, не́мѣншеже ѿ насто́нѣмъ ѿ ѿждѣ́нѣмъ: Превос(кв)ц(е)ннѣйшаго Г(оспо)д(и)на СУНЕСІА, Правосла́внаго І́рїеп(ис)к(о)па І́радскаго, Іе́нопо́лскаго, великоба́радскаго ѿ хала́мдскаго ѿ цесарокра́левскаго величѣства двѣ́рнаго совѣтѣнника. Въ чѣ́сть і(кв)топоманѣ́тѣхъ і(кв)тѣітелей, к по́лзѣ же ѿ в(о)го́мластво і(кв)тѣхъ ѡбѣітелей ѿ цркви і́ервскыѣхъ ко воспо́минѣніе же ѿ подража́ніе, правосла́внаго і́ервскаго ро́да: напеча́таа ко еп(ис)к(о)пѣ́н Рымни́ческој: въ Лѣ́то ѿ сотворѣ́ніа мі́ра. * Зѣ́о: ѿ р(о)ж(де)ства же по плѣ́ти в(о)га сло́ва, * аугѣа. При І́рхїе́рїи то́жде і(кв)тѣ́йшіа І́еп(ис)к(о)пѣ́н Квр ГРНГОРН¹³¹⁸.

Штампање књига у Римничкој епископској штампарији за потребе Срба у Карловачкој митрополији имало је до средине XVIII века већ извесну традицију. Ова словенска ћирилска штампарија основана је 1705. године. Њен оснивач био је Антун Ивернулу. Када је 1718. године Мала Влашка припала Аустрији, Римник је постао седиште Влахо-заплањске или Римничке епархије која ће временом припасти јурисдикцији карловачког митрополита¹³¹⁹. Тако су у овој штампарији штампане прве књиге за простор

¹³¹⁸ Приликом приређивања текста, скраћене речи разрешене су тако што су изостављени делови стављени у обле заграде уколико је таква реч обележена титлом. Интерпункција и мала и велика слова задржани су као што стоји у оригиналном штампаном тексту. Види: *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18Ср II 47.1.

¹³¹⁹ Римничка епархија је најпре била под јурисдикцијом београдског митрополита. Нажалост, није сачувано много извора који би нам опширније сведочили о статусу римничке епископије. За сада је познат део кореспонденције, тачније једно писмо од 9. децембра 1725. године, где се римнички епископ обраћа београдском митрополиту, признајући његову власт. У прилог томе видети: *Писмо*, АСАНУК МПА, Б, 1725/7.

Карловачке митрополије. Тако је 1726, 1727. и 1734. године штампано *Первоје ученије отроком* Теофана Прокоповича, потом *Граматика* Мелентија Смотричког 1755. године, и напослетку *Правила молебнаја* Синесија Живановића 1761. године¹³²⁰. Поред Римничке штампарије, у целој Хабзбуршкој империји постојала је само још једна штампарија која је штампала ћириличне књиге. Она се налазила у Трнави и словила је за унијатску, те је самим тим била лишена неопходног поверења¹³²¹. Синесије Живановић, епископ арадски и редактор првог штампаног издања србљака, био је родом из Сентандреје. Службу у монашком позиву започео је као близак сарадник избеглог пећког патријарха Арсенија IV Јовановића. Патријарх га је прво био поставио за егзарха фрушкогорских манастира, а потом за архимандрита манастира Раковца. Синесије је био раковачки архимандрит све до 1751. године, када је посвећен за епископа арадског¹³²². С обзиром на време које је провео у манастиру Раковцу, Синесије је засигурно знао и за Теофанов рукописни Србљак и користио га је у богослужењу. На првом листу *Правила молебних* из 1761. године објашњава се повод настанка књиге и наводи се да је она настала у част српских светитеља, на корист и богомољство светих обитељи и црква српских, на помињање и подражавање православном српском народу.

Посебну пажњу у уводном тексту *Правила молебних* треба посветити напомени о личном редакторском подухвату арадског епископа Синесијакоји се односи на сабирање и исправљање светитељских служби сабраних у овој књизи. Ту се каже да су *Правила* штампана благословом митрополита Павла Ненадовића и напомиње се да су службе које се налазе у зборнику сабране трудом и сваким прилежним настојањем преосвећеног епископа Синесија, као и да су по могућности у свему исправљене (*и по возмóжности ко кѣмъ исправљеннаѡ*) управо његовим залагањем. Поставља се питање у чему су се састојала Синесијева *исправљенија*? Иако се ни на једном месту у *Правилима* не помиње предлог који је исправљан, као ни извори са којих је Синесије вршио своје исправке по садржају *Правила молебних*, видимо да су она најсличнија рукописном Раковачком србљаку. Иларион Руварац каже: „сада не знам, но мислим и нагађам само, да је владика Синесије Живановић само по свом начину, или правије по начину свог времена преписао *Правила свецима* из Максимовог рукописа (а још додао службу Светом Арсенију српском, које није било у Максимовом рукопису“)¹³²³. Темчин ово питање решава другачије, стварајући извештај одоклон од Руварчевог закључка и сматра да је Раковачки србљак постао основа за доцније штампано издање Римничког србљака 1761. године¹³²⁴. Теофанов Раковачки србљак је изгубљен, тако да га не можемо директно упоредити са штампаним издањем из 1761. године и упознати се са појединостима редакторских интервенција које је унео арадски епископ. На

Из писма АСАНУК, МПА, А, 1735/301 сазнајемо да је карловачки митрополит Викентије Јовановић изабрао новог римничког епископа, јер је стари прешао на унију. Римник је био у саставу Карловачке митрополије све до 1739. године. Опширније: Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 74.

¹³²⁰ Душица Стошић, „Штампарије српских књига у XVIII веку“, у *Српска штампана књига 18. века* (Београд: Народна библиотека Србије; Нови Сад: Матица српска, 1963), 174. Прегледну библиографију о раду Римничке штампарије дао је Мирослав Тимотијевић. Види: Мирослав Тимотијевић, „Римничко издање Србљака и барокна примењена амблематика“, *ЗМСКЈ* 1–2 (2000), 88.

¹³²¹ Ову штампарију је држава фаворизовала због економске користи. Види: Лаза Чурчић, „Обнова штампања и издавање српских књига у 18. веку у епископској штампарији у Римнику“, у *Штампарија у Римнику и обнова штампања српских књига 1726* (Нови Сад: Библиотека Матице српске, 1976), 59.

¹³²² Тимотијевић, *Римничко издање Србљака и барокна примењена амблематика*, 89. Опширније о животу Синесија Живановића: Сава Вуковић, *Српски јерарси, од деветог до двадесетог века* (Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић, 1996), 456–457; Рајић Стеван, Синесије (Живановић) епископ арадски, *Темнишварски зборник* 3 (2001): 243–251; Ненад Нинковић, „Унијаћење православаца у Карловачкој митрополији 1713–1768“, у *Три века Карловачке митрополије*, 163.

¹³²³ Лаза Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 41.

¹³²⁴ Темчин, *Пешко-мохачки епископ Никанор (Мелентиевич) как автор службы сербскому деспоту Иоанну Бранковичу*, 64.

основу сачуваног Шафариковог описа Теофановог србљака можемо бар делимично упоредити садржаје ове две богослужбене књиге и, поред привидне сличности, видети оне најкрупније редакторске захвате које је Синесије учинио и на тај начин добио оригинални штампани зборник. Можемо препознати низ важних интервенција, као и промене које се непосредно тичу начина организовања химнолошких и хагиографских целина по којима се штампана *Правила* разликују од раковачког рукописа. Пошто смо видели да римничко издање србљака није само пуко прештампавање раковачког рукописа, предочавамо следеће важне разлике између ове две богослужбене књиге:

1. Теофанов зборник садржи 17 инвентарских јединица. То је комбинација светитељских служби, синаксарних житија и опширних житија са похвалом која су интегрисана у текст служби светима, или су исписана независно од њих. Од 13 светитељских служби Раковачког србљака, њих 11 везано је за српске свете, док су две службе посвећене општехришћанским светима Теодору Тирону и Архиђакону Стефану. Од 11 служби српским светима, 4 службе у свом саставу имају синаксарно житије. То су службе: Светом Стефану Дечанском, Светом владици Максиму, Светом деспоту Стефану и Светом цару Урошу. Поред тога, Шафарик наводи још 6 служби за које се каже да садрже житије са похвалом. То су службе: Светом Стефану Дечанском, Светом кнезу Лазару, Светом Стефану Штиљановићу, Светом цару Урошу, Светом Стефану Првовенчаном – монаху Симону и Св. краљу Милутину. Сва житија са похвалама налазе се интегрисана у састав служби, осим житија и похвале кнезу Лазару и Стефану Дечанском које су исписане као независне текстуалне целине. Светитељи којима су у Раковачком србљаку најкомплетнији прославни састави тј. поред светитељске службе садрже синаксарно житије али и опширно житије и похвалу јесу Свети Стефан Дечански и Свети цар Урош. За разлику од Теофановог рукописа, Синесијева *Правила* садрже 18 инвентарских јединица. Од тога 13 служби српским светима, 4 житија са похвалама и један засебан пролог Јоаникију Дјевичком, иако *Правила* не садрже његову службу. Од 13 служби светима, њих 7 имају синаксарна житија. Поред синаксарних житија које наводи игуман Теофан, Синесије је свом издању додао синаксаре за службе Светом Симеону, Светом кнезу Лазару, Светом цару Урошу и Светом краљу Милутину¹³²⁵. Теофан је последњој тројници исписао опширна житија са похвалом, а Синесије је од тих житија начинио синаксарна житија без похвала. Синесије додаје и синаксар Светом Симеону које се не налази у Раковачком рукопису. После служби светима, Синесије је штампао издвојено житије са похвалом Светом Симону, Светом Стефану Штиљановићу и Светом краљу Милутину. Једини свети коме је у Синесијевим *Правилима* служба, синаксарно житије, опширно житије и похвала – је Свети краљ Милутин. Дакле, најкомплетнија химнографско-хагиографска целина која подразумева постојање службе, синаксарног житија и опширног житија са похвалом – у Теофановом рукописном Србљаку постоји за Светог Стефана Дечанског и Светог цара Уроша, а у штампаном, Синесијевом издању таква целина прославних састава постоји само за Светог краља Милутина.

2. Синесије је, за разлику од Теофана, у свом србљаку задржао само службе српским светима и у састав *Правила* није уврстио службе Теодора Тирона и Архиђакона Стефана. Једини изузетак у штампаном издању чини комбиновање службе Светом владици Максиму са службама двојници александријских патријараха – Атанасију и Кирилу. То је учињено зато што владика Максим Бранковић нема написану засебну светитељску службу.

3. За разлику од Теофановог рукописа, Синесијево издање организовало је прослављање светитељских помена према поретку литургијске године.

¹³²⁵ Синесијево издање такође садржи и пролошко житије мајке Ангелине. У Шафариковом опису Раковачког србљака стоји само записано „Света мајка Ангелина“, тако да не можемо знати да ли је рукопис садржао пролог или не и зато га и не поредимо са Синесијевим издањем. Сравни: Шафарик, *Историја српске књижевности*, 143.

4. Ако међусобно упоредимо број служби српским светима, штампано римничко издање из 1761. године за разлику од Раковачког рукописа има једну светитељску службу више. То је служба у част Светог Арсенија, другог архиепископа српског. Служба је штампана без синаксарног житија.

5. Поред тога што је сложио помене према поретку литургијске године, Синесије је у односу на Теофана извршио и извесно реструктурирање и ново позиционирање пролога унутар одређених служби. Пролошка житија и похвале које је Теофан уврстио у саставе служби, као у случају Светог Симона, Светог Стефана Штиљановић и Светог краља Милутина, Синесије је због обима раздвојио од служби и штампао их као засебне целине, у другом делу зборника. За разлику од Теофана, Синесије у своја *Правила* није унео житије Стефана Дечанског Григорија Цамблака.

6. Раковачки игуман Теофан је у служби Светом цару Урошу поред царевог пролошког житија исписао и пролошко житије Светом Јоаникију Девичком. Синесије Живановић је раздвојио ове текстове и издвојио житије Јоаникија Дјевичког из службе цару Урошу и штампао га засебно, на крају књиге. Овим се завршава списак најкрупнијих редакторских интервенција које је извршио арадски епископ Синесије Живановић.

Радослав Грујић сматра да је Синесије Живановић приликом приређивања текстова служби светима поред Раковачког србљака морао имати при руци још неки од рукописа. Он сматра да је тако, приликом приређивања службе Светом краљу Милутину, Синесије користио највероватније рукопис МСПЦ 91 (XV–XVII век)¹³²⁶. Светлана Томин такође уочава сличности између Србљака Драговић 23 (1740. година) и штампаног издања из 1761. године на примеру службе владици Максиму¹³²⁷. Ако узмемо у обзир какав је однос Раковачког рукописа и Синесијевог дела видимо да Синесије додаје само две целине које није могао наћи у Раковачком србљаку. То су пролошко житије Светог Симеона Мироточивог и Служба Светом архиепископу Арсенију. С обзиром на то да се служба Светом Арсенију могла наћи и у руским штампаним минејима, поставља се питање одакле је преузето пролошко житије Светог Симеона? Једино у овом случају, према нашем мишљењу, можемо тражити повод за коришћење других рукописа изван садржаја Раковачког србљака. Према ставовима појединих истраживача, Синесијев рад на редиговању србљака огледао се најпре у исправљању дотадашњег језика служби, тачније у прилагођавању језика новом литургијском и културолошком контексту, како сматра Доминика Гапска¹³²⁸. Иако није прецизирано у чему се састоје појединости те адаптације, знамо да су службе Раковачког србљака писане српкословенским језиком, док штампано издање из 1761. године садржи текст служби на рускословенском језику. Римнички Србљак је, у времену када је настао, био солидно опремљена и богато илустрована књига. Упркос показаном труду, уочавамо извесне пропусте у пописивању садржаја књиге. Тачније, садржај који је штампан на самом почетку књиге обухвата евиденцију служби светима, али не и житија и похвалних слова који чине последњу четвртину материјала у зборнику. Садржај *Правила*, према приказаном распореду, чини 13 светитељских служби:

- 24. септембар, *Служба Преподобном оцу нашем Симону, Стефану Првовенчаном, бившем српском краљу*, лист 1¹³²⁹.

- 4. октобар, *Служба Светом и Праведном кнезу Стефану Штиљановићу*, лист 18.

¹³²⁶ Грујић, *Опис Србуља у Вараждинском генералату*, 102.

¹³²⁷ Томин, *Владика Максим Бранковић*, 166.

¹³²⁸ Dominika Gapska, „Proces zmian języka liturgicznego w Serbskiej Cerkwi Prawosławnej na przykładzie oficjów ku czci świętych Serbek“, *Latopisy Akademii Supraskiej* 3 (2012): 153.

¹³²⁹ Начин обележавања листова преузет је према оригиналном обрасцу садржаја који је штампан у *Правилма молебним*. Види: **ОГЛАВЉЕЊЕ**, *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18Ср II 47.1.

- 9. дан истог месеца, *Служба Светом и Праведном кнезу Стефану Новом, бившем српском деспоту*, лист 38.
- 28. дан истог месеца, *Служба Светом оцу нашем Арсенију, архиепископу српском*, лист 56 на оборотѣ¹³³⁰.
- 30. дан истог месеца, *Служба Светом и благочестивом, великом и богоносном Стефану Милутину, праведној палици српског царства*, лист 69.
- 11. новембар, *Служба Светом Великомученику међу царевима Стефану Српском, који је у Дечанима*, лист 88 б.
- 2. децембар, *Служба међу Светима блаженом мученику, младом цару, Урошу*, лист 103.
- 10. дан истог месеца, *Служба Светом деспоту Јовану*, лист 114.
- 14. јануар, *Служба Светом оцу нашем Сави, првом српском Архиепископу и учитељу*, лист 135.
- 18. дан истог месеца, *Служба трима светитељима: александријским патријарсима Атанасију и Кирилу, и међу Светима оцу нашем Максиму Новом, бившем деспоту српском*, лист 157.
- 13. фебруар, *Служба Светом оцу нашем Симеону, српском учитељу и новом мироточцу*, лист 179.
- 15. јул, *Служба Светом блаженом великомученику, међу царевима кнезу Лазару, бившем самодрицу српских земаља*, лист 194.
- 30. јул, *Служба Преподобној мајци нашој Ангелини, деспотици српској*, лист 214¹³³¹.

После наведених служби које су побројане и обележене у садржају *Правила*, следе текстови које садржај није евидентирао. У питању су житија и похвална слова:

- 24. септембар, *Спомен Преподобног оца нашег Симона, бившег краља Стефана Првовенчаног*, л. 233–238.
- 24. октобар, *Историјско слово о животу и обретењу Светог и праведног кнеза Стефана новог, пореклом названог Штиљановић*, л. 238–247. У исти дан, *Похвално слово Светом Стефану Штиљановићу*, л. 247–254.
- 30. октобар, *Житије Светог и праведног краља српског Милутина, другог Уроша, петог нареченог после Симеона*, л. 254б–260б.
- 2. децембар, *Спомен Преподобног оца нашег Јована Девичког*, л. 260б– 261б.

Тек са овом, другом групом уписаних података имамо пун садржан *Молебних правила* штампаних 1761. године. Синесијево дело било је изузетно популарно одмах по своје настанку. Продавано је као допунска књига минејског богослужбеног корпуса и уживало је популарност и на територијама јужно од Саве и Дунава. Поред продаје, Синесије Живановић је поклањао овај зборник угледним манастирима и тиме доприносио његовој популарности. О томе поклањању сачуван је и писани траг на доњим маргинама једног примерка *Молебних правила* где стоји записано: „Ову свету и душеполезну књигу и друге неке дарова Нама светостуденичком приставу и служитељу, Константину, архимандриту Светоуспенске

¹³³⁰ Овако је обележена оригинална нумерација страница у садржају штампаног издања. У даљем навођењу садржаја користимо слово б да означимо наличје странице тј. онај садржај који се налази на оборотје.

¹³³¹ Кратак историјски преглед настанка и развоја сваке од побројаних служби, као и кратак преглед њиховог садржаја представила је у свом раду Дорота Гил. Види: Dorota Gil, *Serbska hymnografia narodowa*, 29–75.

Светог Симеона обитељи и прве архимандритске лавре, Господин Господин Синесије Живановић Божијом милошћу православни архијереј арадски... 4. децембра 1764...¹³³².

Што се тиче служби светима које се налазе у Римничком србљаку, можемо уочити извесне доследности које важе за сваки помен. Све службе српским светима су полијелејне. Састоје се од Мале вечерње (на 4 стихире), Велике вечерње (на 8 стихира), Јутрења са каноном у част светога и садрже указања за Свету литургију. Сва Велика вечерња по свом правилу садрже паримејне текстове или указања о одељцима које треба читати¹³³³. Текст тропара светоме везује се у већини случајева за садржај Малог вечерњег, док се у појединачним случајевима тропар светоме сусреће само на Великом Вечерњем¹³³⁴. Поредак певања тропара на петохлебници је у свим случајевима исти. Тропар у част светога поје се два пута, док се трећи пут поје тропар у част Пресвете Богородице. Што се тиче прошлих житија, у пет служби нема записаног житија у шестој песми канона, док у осталих осам служби има¹³³⁵. Неки свети имају један, а неки два канона¹³³⁶. Сви светитељски канони комбиновани су са каноном Пресвете Богородице, осим канона Светог Максима који је комбинован са канонима у част Светог Атанасија и Кирила¹³³⁷. Службе имају детаљна упутства о богослужбеним читањима, како на Јутрењу тако и на Светој литургији. На Јутрењу се најчешће, чак у пет служби, читају зачала из Лукиног јеванђеља¹³³⁸, док се на Литургији најчешће читају зачала из Матејевог јеванђеља, у чак шест случајева¹³³⁹. На службама на празнике Светог Симона, Светог Саве и Светог Симеона, на крају Јутрења налази се рубричко указање о помазивању братије уљем из кандила: *и дајетсја свјатиј јелеј братији од кандила свјатаго*¹³⁴⁰. Такво указање у текстовима других служби не срећемо.

Правила молебнаја, као што је већ назначено, доживела су и своје друго издање у Венецији 1765. године, код угледног штампара Димитрија Теодосија¹³⁴¹. Иако је венецијанско издање настало с циљем да допуни потребу за *Правилима молебним* из 1761. године, током последњих деценија XVIII века наставило се са преписивањем служби српским светима. Овај пут то није чињено са рукописних предлогака као почетком столећа, него са штампаног текста *Правила*, држећи се текста дословно или уз мања одступања. До

¹³³² Момировић, *Записи из Војводине*, № 1341, 377–378.

¹³³³ Апсолутну већину читања чини избор из Премудрости Соломонових. Оне су понекад комбиноване са одељцима из Прича Соломонових. Врло ретко уносе се други паримеји. Када се пак уносе други паримеји онда они мењају прво читање из Прича Соломонових. Такве примере налазимо у службама Светом Стефану Штиљановићу и Светом владици Максиму, где постоје замене са одељком из Књиге поновљених закона, у служби Стефана Дечанског и кнеза Лазара је у питању замена текста из Премудрости Соломонових са читањем из пророштва Исаијиних.

¹³³⁴ Тропарии који су записани само на великом вечерњем су тропар Светом Арсенију, тропар Светом краљу Милутину, тропар цару Урошу и тропар деспоту Јовану, док су сви остали тропари записани на свом богослужбеном месту, на Малој Вечерњи.

¹³³⁵ Прошлошко житије немају Стефан Првовенчани, Стефан Штиљановић, Свети Арсеније, Свети деспот Јован и Свети Сава, док остале службе имају.

¹³³⁶ По један канон имају службе Светом Арсенију, Светом краљу Милутину, Светом Стефану Дечанском, цару Урошу, владици Максиму и мајци Ангелини. Све остале службе имају по два канона у част светитеља. Однос песама канона је: 6 у част Пресвете Богородице и 8 у част светитеља.

¹³³⁷ Види: *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18Ср II 47.1, л. 162б.

¹³³⁸ Из Матејевог јеванђеља су читања на 4 службе, из Јовановог на 3 и из Марковог јеванђеља је само једно читање.

¹³³⁹ Следеће по заступљености зачала је Јованово јеванђеље са 4 читања, Лукино са два и Марково јеванђеље, које се чита на само једној служби.

¹³⁴⁰ *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18Ср II 47.1, л. 17б; л. 125б–126. У служби Светом Симеону стоји рубрика да се даје миро или јелеј. Исто, л. 198. Ова указања ће задржати и митрополит Михаило у свом издању из 1861. године. Види: *Србљак митрополита Михаила* (1861. година), БМС Р19 Ср IV 32.1, л. 15б. Он ће у служби Стефану Дечанском додати стихиру по славословљу, тј. Стихиру српским светима Јована Георгијевића, управо да се поје приликом помазивања. Види: *Србљак митрополита Михаила* (1861. година), БМС Р19 Ср IV 32.1, л. 80б.

¹³⁴¹ Види: *Правила молебнаја* (1765. година), БМС Р18Ср IV 14.1.

сада су позната три рукописна србљака који представљају управо такве примерке. Најпознатији је рукописни Србљак из XVIII века који припада збирци рукописа манастира Хиландара под сигнатуром Хил. 287. Рукопис је настао после 1761. године и представља дослован препис Римничког србљака. Преписан је типографским писмом црквенословенске редакције. Чак су и заставице и вињете копиране из штампаног издања. Особеност овог преписа чине дописани припеви Светом Константину и Јелени и краљу Милутину, са изабраним псалмом и стихиром из службе Ваведења Пресвете Богородице, што сведочи да је књига намењена манастиру Хиландару¹³⁴². Поред целовитих преписа *Правила молебних*, после 1765. године поједини преписивачи су произвољно, према сопственој замисли, обједињавали само одређене службе из овог зборника. У Библиотеци српске патријаршије налази се један такав рукопис. У питању је рукописни Србљак ПБ Рс 22, насловљен као *Кратак србљак*. Писан је рускословенским језиком, 1790/1800. године. Садржи 88 листова, димензија 259 x 179¹³⁴³. Овај *Кратак србљак* преписан је са штампаног предлошка, али је препознатљив и по томе што је преписивач допустио себи неке редакторске интервенције. Зборник започиње службом Стефану Дечанском. За разлику од Римничког издања *Кратак србљак* не садржи пролошко житије Стефана Дечанског него на крају службе даје само рубрику везану за читање пролога: *Житије и страдање овог Светог Стефана види у чудесима Светог оца Николаја, који му дарова очи*¹³⁴⁴. У служби Светом цару Урошу редактор је текст тропара који се у Римничком издању налази на Великој вечерњи¹³⁴⁵ вратио на уобичајено место и поред општепознатог тропара дописао и други, мање познат текст, тако да ова служба има два тропара у част цара Уроша¹³⁴⁶. Служба Светом кнезу Лазару идентична је са оном у издању из 1761. Године, с тим што има напомену да је преписивач у рубрици везаној за читање Јеванђеља на Јутрењу уписао да се Јеванђеље чита, али није унео име јеванђелисте и број зачала као што је то обичај¹³⁴⁷. Такође, овом тексту службе недостају указања везана за Свету литургију¹³⁴⁸. Потом следи служба Светом кнезу Стефану Штиљановићу и *Похвално слово* у част истог светога. Рукопис се завршава службом Светом деспоту Стефану. Последња служба није исписана до краја, завршава се седмом песмом канона.

Групи рукописних србљака који су начињени према штампаном предлошку припада и Србљак који се налази у рукописном одељењу Матице српске под сигнатуром М 4818. Данашњи назив *Службеник Србима светитељима* исписао је оловком, знатно касније, Трива Милитар. Рукопис је кроз историју свог постојања различито сигниран и описиван¹³⁴⁹. Текст је исписан у две свеске¹³⁵⁰. Прва свеска начињена је од осам кватерниона, а друга од једне свешчице са дванаест листова. У првој свесци су службе: Светом Стефану Штиљановићу, деспоту Стефану Новом и Светом краљу Милутину. Служба краљу Милутину није сачувана до краја. Недостаје последњи лист. Текст рукописа завршава се почетном реченицом друге хвалитне стихире¹³⁵¹, у другој свешчици је служба Светом Симону. Обе свеске исписала је

¹³⁴² Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији*, 126–127.

¹³⁴³ Вукашиновић и др, *Инвентар рукописа Библиотеке српске патријаршије*, 48.

¹³⁴⁴ *Кратки Србљак* (1790/1800 год.), ПБ Рс 222, л. 15.

¹³⁴⁵ Види: *Правила молебнаја* (1761), БМС Р18Ср II 47.1, л. 104.

¹³⁴⁶ *Кратки Србљак* (1790/1800 год.), ПБ Рс 222, л. 17.

¹³⁴⁷ *Исто*, л. 33.

¹³⁴⁸ *Исто*, л. 47.

¹³⁴⁹ Опширније: Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 59.

¹³⁵⁰ На основу личног увида можемо додати да је текст рукописа исписиван у уједначеном распореду. Сваки лист садржи 21 ред текста. Димензије хартије су 240 x 180 мм. Интересантно је да ни преписивач није означавао бројеве листова, те се не може стећи утисак да се ради о континуираном и целовитом препису Римничког србљака него само о појединачним исписима који су накнадно обједињени, о чему нам сведочи и сачувани материјал.

¹³⁵¹ Види: *Службеник Србима светитељима*, БМС М 4818, последњи лист прве свеске.

иста рука. Овај рукопис је засигурно препис са Римничког или Венецијанског издања¹³⁵². Рукопис нема ни пагинацију ни фолијацију и унутар текста не постоји ни један запис нити каква сугестија која би нам указала на име преписивача или годину настанка.

Штампана издања Србљака настављена су у XIX и XX веку. Издање Србљака митрополита Михаила Јовановића из 1861. године настало је поводом стогодишњице римничког издања. Србљак је штампан у Београду. Редактор је у самом уводу начинио напомену да његовом издању претходе два издања. 1761. године у Римнику и 1765. године у Москви, која се нипочему међусобно не разликују осим спољашњошћу. Митрополит Михаило (Јовановић) признаје да је пређашња правила допунио са два акатиста и додао правила неких српских светитеља *чији се помен савршава тамо где им мошти почивају*¹³⁵³. Србљак митрополита Михаила садржи десет служби више од Молебних правила¹³⁵⁴. Издање Србљака из 1861. године доцније је у богослужбеној рецепцији врло повољно оцењено. Дословно се каже: „Према томе поменути Србљак је најпотпунији и могао би служити као углед за доцнија издања, која би могла бити и попуњавана ако би се пронашле нове службе српским свецима или само фрагменти несталих служби“¹³⁵⁵. На основу Србљака митрополита Михаила извршен је покушај издавања србљака између два светска рата. Нажалост, ово дело није доживело своју реализацију¹³⁵⁶. У овом међуратном подухвату посебно је драгоцено издвојити став владике Николаја Велимировића, у вези са синодским актом бр. 557/зап. 355 од 4. (17.) марта 1927. године. Епископ охридски Николај доставио је Синоду следећи одговор: „Мишљења смо да Србљак не треба издавати засебно од Минеја, нити српске светитеље издвајати од осталих светитеља источне православне Цркве. Па како је велика оскудица у Минејима, прешна је потреба Цркве, да се промисли о издању Минеја, чиме би се решило и питање Србљака. При издању пак Минеја морало би се бити врло обазрив, и нипошто не дозволити да се досадашњи руски минеји само прештампају без поправке и сравања с минејима грчким и старосрпским (ако би се ови нашли). Ово је једно велико питање, и нама је част за сада учинити само ове неколике напомене и предложити их просвећеној пажњи Светог Синода“¹³⁵⁷.

Синодско издање србљака штампано је 1986. године и ослоњено је управо на рад претходних комисија, као и на замишљени обим послератног издања. Садржи укупно 47 светитељских служби. Ово издање је посебно драгоцено по томе што уводи два нова термина за именовање ове богослужбене књиге. Тачније, на последњем поткоричном листу исписан је наслов зборника на грчком језику где је књига названа ΣΕΡΒΙΑΚΟΝ. Потом следи интерпретација истог наслова на латинском језику и гласи ANTOLOGION SERBORUM SANCTORUM. Ова именовања, својствена само овом издању, представљају део одлуке тадашњег редактора, епископа рашко-призренског а потоњег српског патријарха Павла¹³⁵⁸.

¹³⁵² Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 59–60.

¹³⁵³ Види: *Србљак* (1861), БМСП19Ср IV 32.1, л. 16.

¹³⁵⁴ Однос садржаја ова два србљака видети: Суботин Голубович, *Националне свјетле в календаре Србској Цркви (по средновековним источникам)*, 47.

¹³⁵⁵ Сава Вуковић, „Неуспешни покушај издавања Србљака између два светска рата“, у *Изабрани богословско-историјски радови*, 110.

¹³⁵⁶ Опширније: Вуковић, *Неуспешни покушај издавања Србљака између два светска рата*, 95–114.

¹³⁵⁷ Епископ охридски Николај Светом архијерејском Синоду, Охрид, бр. 218 од 8. (21) јануара 1928. године. Види: *Исто*, 96. Први, и до сада једини, случај интегрисања служби српских светих у садржаје служабних минеја тј. сједињавање служби србљака и минеја у једну богослужбену књигу учинио је блаженопочивши епископ жички Хризостом (Столић). Види: *Жички и студенички минеј за септембар*, приредио епископ жички Хризостом, Краљево: Епархија Жичка, Манастир Жича, Манастир Студеница, Врњачка Бања: Интерклима Графика, 2006) и све месечне минеје литургијске године закључно са *Жичким и студеничким минејем за август* који је приредио епископ жички Хризостом. Види: *Минеји жички и студенички* (Краљево: Епархија Жичка, Манастир Жича: Манастир Студеница, Врњачка Бања: Интерклима Графика, 2007).

¹³⁵⁸ Види: *Србљак*, еп. рашко-призренски Павле (Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1986).

Последње издање србљака приређено је у двотомном издању Митрополије дабробосанске¹³⁵⁹. Ово, до сада најобимније дело, садржи у себи 94 празничне службе. У првом тому налазе се 43 службе, а у другом тому 51. Оно што представља кључну разлику између првог штампаног издања, рачунајући и поновљено издање из 1765. године, и осталих штампаних издања србљака није само број светитељских служби него пре свега чињеница да римничко и венецијанско издање србљака садрже само оне светитељске службе чији су празници доследно посведочени у месецословима епохе, док сва доцнија издања србљака почињу да у свој садржај укључују и службе *неких српских светитеља чији се помен савршава тамо где им мошти почивају* тј. поред општепрослављаних српских светих, потоњи србљаци укључују и помене локалних култова светих чији празници још увек нису континуирано посведочени у садржају месецослова.

4.12 Штампарске особености Србљака

Правила молебнаја из 1761. године, поред текстова светитељских служби и житија, садрже и визуелни програм који је ово издање *Правила* учинио препознатљивим. Програм чини 14 графика. Од тога је један портрет арадског епископа Синесија Живановића, док остатак чине барокне иконе српских светих чије службе се налазе у саставу зборника. Тимотијевић овај распоред, тачније портрет епископа Синесија и иконе српских светих које претходе свакој светитељској служби изједначава са програмом примењене амблематике, која је имала одређену педагошку вредност¹³⁶⁰. Резање бакрорезне плоче са епископским портретом поверено је Јосифу Антону Лидлу, који је свој потпис ставио у доњем десном углу бакрореза. Овај бечки гравер није аутор осталих бакрорезних плоча. Израда осталих плоча за иконе српских светих поверена је непознатом бакроресцу знатно слабијих могућности. Структуру књиге и њене илустрације осмислили су епископ арадски Синесије Живановић и Стефан Тенецки, који је израдио припремне цртеже за бакрорезе са ликовима српских светих¹³⁶¹. Тимотијевић сматра да су радови Стефана Тенецког у амблематици Римничког србљака засновани на схватањима иконичних реторичких образаца и да се не могу схватити као иконе¹³⁶². Будући да је Стефан Тенецки, аутор графика, у време штампања *Правила* 1761. године, био већ познати иконописац барокног стила који је радио и на осликавању манастира Крушедола, тешко је сагласити се да би он за потребе израде једне богослужбене књиге учитавао одређене реторичке обрасце који примарно не би били везани за прослављање светих. Самим тим, сматрамо да су графике римничког издања аутентичне барокне иконе са комплексним садржајем који осликава верски и национални идентитет српског народа у Хабзбуршкој монархији. Иконе не садрже посебну пагинацију и нису бројчано обележене те се стиче утисак да их је штампар накнадно уметнуо између листова служби, раздвајајући тако богослужбене текстове. У већини случајева распоред икона прати распоред светитељских служби, док у неколико случајева имамо и одступања у правилном позиционирању те сама икона пресеца или ремети континуитет свештених текстова у зборнику.

¹³⁵⁹ Види: *Србљак*, књ. I и II, архим. Јован Гардовић (Добрунска Ријека: Дабар, 2018).

¹³⁶⁰ Тимотијевић сматра да је амблематска литература по много чему била наставак средњовековне педагошке традиције која је полазила од схватања да човека више води око него ухо и управо у томе Тимотијевић сагледава педагошки значај и ширу примењеност *Правила*. Опширније: Тимотијевић, *Римничко издање Србљака и барокна примењена амблематика*, 87; Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 209–214. О педагошким перспективама у садржајима служби српским светима опширније: Владимир Ступар, *Васпитни и образовни значај служби у Србљаку*, докторска дисертација (Православни богословски факултет Светог Василија у Фочи, 2012).

¹³⁶¹ Тимотијевић, *Римничко издање Србљака и барокна примењена амблематика*, 89.

¹³⁶² *Исто*, 95.

Изнад сваке барокне иконе исписано је име светога, док се испод иконе налазе стихови посвећени њему. Аутор ових стихова је највероватније Синесије Живановић, за кога је већ посведочено да је имао песничког дара¹³⁶³. Ови стихови значајни су из више разлога. Најпре, они се налазе само у Римничком издању и не сусрећу се у другим издањима србљака, те су самим тим особена појава не само у XVIII веку него и у потоњим временима. Такође, они представљају сведочанство оригиналног песничког стваралаштва у част српских светих, иако нису директно намењени богослужбеној употреби, и стога ћемо поред описа икона приказати и текст стихова.

Илустрације Србљака почињу портретом Синесија Живановића, епископа арадског¹³⁶⁴. Ради се о класичном епископском портрету. Епископ Синесије у десној руци држи жезал, а у левој руци бројанице. Огрнут је мандијом и има панакамилавку на глави. Позадина портрета је тамна и по странама се распознају уредно свезани застори. Испод портрета стоји запис, у два ступца по четири реда. У целини запис гласи:

СѸнѣсиа смиренна прѣмѣте дѣло, еп(ис)к(о)па арадска лѣбшача вѣ зѣло. Рѣда сѣрбска с(кв)тѣн, ѿ ѡ немѣ молиѣте, и ѿ вѣрѣх вѣдѣх невредна вѣго соблюдиѣте¹³⁶⁵.

Прва у низу служби у *Правилима* је служба Светом Симону. Пре почетка службе Светом Симону налази се његова барокна икона. Изнад иконе је запис: Преподобный Сѣмонъ вѣкшій стѣфанъ перковѣнчаннѣи кралъ сѣрк. На икони је представљен Симон као монах, у позадини је слика манастира. Свети Симон у десној руци држи владарски скиптар, а у левој крст и свитак са делом псаламског текста¹³⁶⁶. Испод свитка насликан је орб или шар, символ земаљске власти. Испод иконе стоје записани стихови, у четири реда у два ступца:

Стефанъ Перковѣнчаннѣи, Братъ С(кв)тѣгѡ Сѣкы, Ѹночества желѣте, и вѣчныѣ слѣкы. Некѣсна возжелѣвѣ, Мѣра ѿречѣсѣ, вѣгда царствѡ орѣвнѣи Сѣмонъ наречѣсѣ.

Трећу илустрацију представља икона Стефана Штиљановића. Налази се уметнута између 17. и 18. листа књиге. Изнад иконе је написано С(кв)тѣи Стефанъ Шчилѣнокѣи. Свети Стефан насликан је у раскошној, барокној одори са круном на глави. На врху круне налази се крст. У десној руци држи велики крст а у левој скиптар, док је на столићу поред осликан орб. Испод иконе стоји написано:

Стефанъ щчедролюбѣиѣи, Шчилѣнокѣи Бѣшиѣ, Ѹже добродѣтели по свѣдѣ сѣшиѣ. Благостъ вѣгѡ и вѣра, и Нѣнѣ цѣвѣтѣетъ, Ѹн Ѹже вѣ шншѣтѡвѣ Сѣвнѡ почивѣет.

Четврту илустрацију представља икона Светог Стефана деспота из светородне лозе Бранковића. Налази се између 37. и 38. листа. Изнад иконе је написано: С(кв)тѣи Стефанъ Дѣспѡтъ Сѣрбскѣи. У позадини иконе је зид са прозором и засторима. Свети деспот је десном руком ослоњен на сто, а у левој држи скиптар. Оденут је у владарско рухо, са круном на глави и крстом на круни. Испод иконе је написано:

Житѣль земнѣи ѿногдѣ, Житѣль и н(ѣ)б(ѣ)снѣи, Иерѣсалима же Граждѣннѣи нелѣстнѣи. вѣдема же ѿ раѣ, Стефанъ показѣсѣ. Ѹнъ сѣшѣи слѣпотѡю, Дѣспѡтъ ѡбдерѣсѣсѣ.

¹³⁶³ Исто, 90.

¹³⁶⁴ Види: Србљак (1861), БМС Р18Ср II 47.1. Страница је непагинирана, али по пребројавању листова одговарала би позицији л. 36.

¹³⁶⁵ Интерпункцијски знаци, као и мала и велика слова, задржани су према оригиналном тексту штампаном у *Молебним правилима* 1761. године.

¹³⁶⁶ У питању је део псаламског стиха: *Человѣк јако трава дние јако цвѣт сѣлни* (Пс. 103, 15).

Пету илустрацију представља икона цара Уроша. Налази се између 39. и 40. листа. За разлику од свих осталих икона које су распоређене у саставу служби којима припадају, ова икона је другачије позиционирана. Она се налази у тексту службе Светом деспоту Стефану, тачније, у саставу Велике вечерње, где својом позицијом прекида текст стихире. Изнад иконе је написано *С(кв)тѣи ѿ Урошиа царя сербскѣи*. Садржај иконе је идентичан као на икони Светог деспота Стефана. Свети цар Урош обучен је у раскошну царску одећу са круном на глави. Ослоњен је на сто на коме стоји орб са крстом. У десној руци држи крст, а у левој палмову гранчицу. Испод иконе стоје написани стихови:

*Свѣтѣлостъ Сербска и Слава, въ Урошѣ скончѣ. Лѣстѣ ко Вѣкашинова нанѣмъ показѣа.
Идека ѣко чѣмница, лѣстѣа ѣловѣла, (оштећен део стране, не види се текст) же небѣснаа
Уроша покрѣла.*

Шеста илустрација је икона Светог Арсенија. Налази се уметнута између 56. и 57. листа књиге. Изнад иконе стоји натпис: *С(кв)тѣи Арсениѣ чѣдотворецъ кѣборѣи архѣп(ис)копъ Сербскѣи*. Насликана је цела фигура светитеља у архијерејском одјејању, са митром и жезлом. Одликује је врло једноставна позадина. Украс одеће је типично барокни. Испод иконе стоје стихови:

*М(н)л(ос)тѣи наставника, чѣ ц(е)рковъ с(кв)тѣа, и чѣдотворѣа славна прѣсно воспѣваа.
Любезна Б(о)гѣа и людемъ предѣвна. Ѿ Арсениѣ С(кв)тѣе; крагомъ же прочѣвна.*

Седму илустрацију чини икона Светог краља Милутина. Икона је позиционирана између 68. и 69. листа зборника. Изнад иконе је натпис: *С(кв)тѣи Милѣтинъ краљ Сербскѣи*. На икони је приказан Свети краљ ослоњен левом руком на сто. У тој руци држи скиптар а у десној крст. На столу се налази и књига, највероватније Јеванђеље. Позадину иконе чини прозор са леве и уредно повезан застор са десне стране. Испод иконе стоји записано у четири реда, у два ступца:

*Сербскѣи родъ Милѣтине, свѣта краља слави, Тебѣ прѣснопѣмѣтне и любовнѣу хѣвали. Иже въ
зѣмноу царствѣи, слава жѣлава вѣчнѣ, Юже ѿ Сп(а)са хр(ис)та Прѣлазѣ еси чѣстнѣ.*

Осма илустрација је икона Светог краља Стефана Дечанског. Налази се између 88. и 89. листа. Икона би требало да претходи тексту службе, али је неправилно постављена, тако да својим местом пресеца континуитет текста Мале вечерње. Изнад иконе је натпис: *С(кв)тѣи Стефанъ краљ Дечанскѣи*. На икони је приказан Свети краљ ослоњен десном руком на сто. У тој руци држи крст и палмове гранчице, а поред њих је на столу орб са крстом, док у левој руци држи скиптар. Испод иконе су исписани стихови:

*Пѣтѣа вѣди, ѿ Стефанѣ, Дечанскаа Слава Родѣ знѣтнѣ Сербскомѣ и вѣрнымъ похѣало.
Ице ко и зрѣнѣа, лишива на врема ко семъ ѿложнѣа еси Сѣтѣтѣа врема.*

Девета илустрација је икона Светог Јована деспота српског. Налази се између 113. и 114. листа зборника. Изнад иконе је записано: *С(кв)тѣи Јованѣ дѣпотъ Сербскѣи*. Деспот је представљен у владарској одећи, у стојећем ставу. У десној руци држи крст, а у левој руци Јеванђеље. Јеванђеље се ослања на орб који је такође на столу поред. Испод иконе стоји записано у четири реда, у два ступца:

*Негѣнѣа Славою, Јованѣ, Славно, И ех родники чѣоми, Украивѣа ѣвно. Вѣгда кѣшѣи
кохотѣ, Дѣпотѣ чѣ мада, Прѣславнѣ Сподобнѣи Небѣснаго Града.*

Десета икона у Србљаку је икона Светог Саве. Она се одликује својом једноставношћу. Налази се на између 134. и 135. листа. Изнад иконе стоји натпис: С(кв)тѣи Савка, перкѣи Архїеп(ис)копѣ Сербскїи. Светитељ Сава приказан је у барокном архијерејском одјејанију. У десној руци држи отворено Јеванђеље са исписаним цитатом: *Аз јесам пастир добри.* (Јн 10, 11). У позадини, с леве стране, насликан је непознати манастир. Испод иконе су написани стихови:

Іерарха предївна њ Перкопастѣра, Сербска Земла славитѣ тѣ, њ Д(с)ха кратїра. Корене Свѣтѣ Неманска, Племене же њ славна, Вѣтѣакъ С(кв)тѣю Савко, рода Сербска Славо.

Једанаесту илустрацију представља икона Светог владике Максима која је по својим изгледу и класичном барокном епископском орнату идентична као и претходне иконе светих архијереја. Налази се између 156. и 157. листа. Св. Максим је представљен заједно са два александријска архијереја, Атанасијем и Кирилом. Ликови и одјејања сва три архиепископа су готово идентични. Испод иконе је записано:

Александријска Дѣла, Іерарха дївна, Рѣкности на Ђрени њ на краги силна. Аданасїа в кѣпѣ, њ Кїрилла Мѣра да почтїмѣ, њ Сербскаго Маѣма прѣчѣдна.

Отац Светога Саве, преподобни Симеон Мироточиви, такође има своју икону. Изнад иконе стоји натпис: Пр(е)п(о)добный Сѣмеонъ мѣроточївїи, бывшїи крѣль сербскїи. Она се налази уметнута између 188. и 189. листа *Правила*. Свети је представљен као монах у црној схими, а испод његових ногу положене су владарске инсигније: орб, круна и скиптар. У левој руци држи бројаницу, а у десној свитак на коме пише: *Придите чада послушајте мене страху Господњу научу вас* (Пс.33,12). У позадини његовог лика је слика манастира и монаха на послушањима. Испод иконе су записани стихови:

Іврѣма дрѣвнаго, Сѣмеонъ Неманѣ, жнѣю подражаѣ, показѣа банѣ. Ђстѣтѣвѣ крѣмѣ мѣро, по смѣрти точѣци, њ ѡбїанѣ вѣѣхъ вѣрнїхъ, тѣлесѣ мастѣци.

Икона Светог кнеза Лазара је необично богата детаљима и раскошно украшена. Она се налази између 198. и 199. листа *Правила*. Изнад иконе стоји натпис С(кв)тѣи Внѣзь Лазарѣ Самодѣржецѣ Сербскїи. Свети кнез Лазар изображен је као кефалофорос¹³⁶⁷. У десној руци држи крст и палмину грану а у левој руци своју главу. Са леве стране на столу су одложене владарске инсигније. У горњем десном углу налази се представа Господа Исуса Христа, који се из облака обраћа Светом кнезу овим речима: *Вјем твоја дјела и труди, за имја моје трудилсја јеси.* Испод иконе стоје стихови:

Івнїа мѣсаца, Сербан Торжетѣвѣютѣ, Ђгда вѣ пѣмѣтѣ Лазарѣ, Свѣтѣлѣ ликѣтѣвѣютѣ, Нѣтѣлѣннїмѣ во њ нынѣ, Тѣломѣ почнѣѣтѣ, ѡн правѣднїи Лазарѣ С(кв)тѣи, њ вѣѣхъ прославѣѣтѣ.

Последња икона у овој богослужбеној књизи је икона преподобне мајке Ангелине која зрачи племенитом једноставношћу монашког лика. Сва у црној ризи, у десној руци држи књигу, а у левој бројаницу. Икона се налази уметнута између 218. и 219. листа зборника. Изнад иконе је записано: Пр(е)п(о)добнаѣ м(а)ти Ангѣлина, дѣпочница Сербскаѣ, Испод иконе се налазе стихови:

¹³⁶⁷ О сликању кнеза Лазара: Сретен Петковић, *Српски светитељи у сликарству православних народа* (Нови Сад: Матица српска, 2007), 116–140.

Преподобна чл(а)ти, Ангеліно Слѣвна, Отрочлѣта сѣспѣргомъ, Видѣвши прехѣлна,
Любезно прослѣвнши, Нѣхъ смѣртъ преподобнѣ івнѣшнѣа њ сама, быти сѣмъ ѹгоднѣ.

Када међусобно упоредимо тематски садржај икона видећемо да су иконе светих владара знатно сложеније од икона светих архиепископа и монаха. На иконама свих светих владара на врло сличан начин приказано је њихово раније достојанство оличено у присуству владарских инсигнија, било да их држе у рукама или да се налазе одложене под ногама владара или у њиховој непосредној близини. Сликање инсигнија указује на континуитет српске државности и чува сећање на светога као бившег владара, што је врло важан чинилац за очување националне самосвести српског народа у XVIII веку. Прво штампано издање србљака, настало трудољубљем арадског епископа Синесија Живановића, богослужбено и естетски је крунисало рад на сакупљању служби српским светима и визуелној презентацији њиховог светитељско-историјског лика. Колико је ово дело било важно и популарно најбоље сведочи његово поновљено издање, настало убрзо после првог штампања, већ 1765. године.

Друго издање *Правила молебна (ка)чѣхъ сѣрвскихъ просвѣтителѣй* штампано је 1765. године у Венецији, у штампарији Димитрија Теодосија, иако на самој књизи пише да је штампана у Москви. Да би се избегли проблеми у вези са цензуром и увозом књиге у Хабзбуршку монархију, на књизи је назначено да је штампана у Москви¹³⁶⁸. Московске књиге у Карловачкој митрополији представљале су симбол правоверности и православности, те се таквим обележавањем књиге могла сузбити и могућа сумњичавост према тадашњим западним штампаријама. Велики број књига Теодосије је издавао са назнаком да су штампане у Москви, док на неким није ни наводио место штампања. Мирослав Пантић објашњава да је то стављање лажног места штампања био један од уобичајених поступака млетачких штампара који су настојали на тај начин да избегну сукобе или предуга чекања око потребних дозвола за штампање које је издавала Римокатоличка црква¹³⁶⁹. Млетачки штампари настојали су да дођу до потребних дозвола за штампање. Када су те дозволе касиле или када је њихов привремени недостатак одлагао финансијске подухвате, млетачки штампари су на књизи наводили да је штампана на другом месту и тако је пласирали на тржиште¹³⁷⁰. Овакав модел рада није заобишао ни *Правила молебна*. Година 1765. је била врло продуктивна за венецијанску штампу. Тада је штампан *Месеѡслов*¹³⁷¹ и *Апофтегмата Будни Бењаша*¹³⁷², књиге на којима је такође означено да су штампане у Москви и Санкт Петербургу, а дело су венецијанских штампара.

Наслови Теодосијеве штампарије били су добродошли и широко присутни на простору Карловачке митрополије. Шездесетих година XVIII века Теодосије је започео сарадњу са Захаријом Орфелином. У мају 1764. године Орфелин је стигао у Венецију, те је одмах ушао у службу у Теодосијеву штампарију постајући у сваком смислу његов најближи и најдрагоценији сарадник¹³⁷³. Захарија Орфелин је већ следеће, 1765. године, приредио за штампу ново издање књиге *Правила молебнаја*. У време док је радио код Теодосија, Орфелин је одржавао сталну везу са Сремским Карловцима где су неки трговци били задужени за дистрибуцију примерака венецијанске штампарије. У Новом Саду су их продавали трговци Теодор Димитријевић и Ђорђе Ракић¹³⁷⁴. Због потреба тренутка и околности у којима је поновљено издање настало, учињена су извесна техничка и графичка одступања у односу на

¹³⁶⁸ Симић, *Захарија Орфелин* (1726–1785), 227–228.

¹³⁶⁹ Душица Стошић, „Штампарије српских књига у XVIII веку“, у *Српска штампана књига 18. века*, 178.

¹³⁷⁰ Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 181.

¹³⁷¹ Види: *Месеѡслов* (1765. година), БМС РТкСр I 95.

¹³⁷² Види: Бењаш Будни, *Апофтегмата*, БМС Р18Ср I 2.1, 1.

¹³⁷³ Моника Фин, *Центри српске културе XVIII века, Кијев–Будим – Венеција* (Нови Сад: Академска књига 2015), 157–173.

¹³⁷⁴ Фин, *Центри српске културе XVIII века*, 169.

Синесијево дело. Први лист венецијанских *Правила* из 1765. године по свему је урађен према типичном обрасцу руских штампаних књига и допуњен је делом уводног текста из Римничког издања. У уводном тексту венецијанског издања не помиње се арадски епископ Синесије као ни допуштење митрополита Павла Ненадовића. Записано је да је књига штампана по заповести руске царице Катарине Алексејевне, а при њеном наследнику кнезу Павлу Петровићу са благословом Правитељствујућег Синода. Мотив настанка књиге који је Синесије забележио у Римничком издању задржан је и овде, те је и остало штампано: в ползѣ же њ е(о)гомаитко е(ка)чтыхъ обѣтелей њ црквей еервкнхъ во воспоминаніе же њ подражаніе, пракослѣвнагъ еервкнхъ рѣда. Текст се закључује указањем да је књига штампана у Москви 1765. године, 13 индикта, јуна месеца¹³⁷⁵.

Књига је засигурно штампана са знањем и допуштењем митрополита Ненадовића и Чурчић сматра да је митрополит имао више разлога да буде задовољан радом штампарије у Венецији, него да буде против ње¹³⁷⁶. Римничко издање *Правила* из 1761. године, иако је испунило свој циљ, имало је извесне пропусте који су настали приликом штампања књиге. У текстовима служби светима, приликом слагања текста долазило је до грешака, па се дешавало да одређени богослужбени текст буде дуплиран на штету потребног химнографског материјала. Примера ради, *Правила молебнаја* из 1761. године у служби Светог Симеона на Јутрењу изостављају текст другог сједална и указање које сведочи о појању полијелеја. На том месту штампан је почетак канона са првом песмом што је учињено и на следећем листу¹³⁷⁷. Та грешка је примећена и исправљена у венецијанском издању *Правила* из 1765. године¹³⁷⁸. Сличан пример налазимо и у служби кнезу Лазару. У Римничком издању изостављени су последњи тропари пете песме канона и цела шеста песма канона овом светоме, те се текст службе неочекивано наставља тек икосом и читањем синаксарног житија¹³⁷⁹. Венецијанско издање је исправило и ову грешку¹³⁸⁰. Што се тиче даљих штампарских грешака Римничког издања уочавамо извесне пропусте у позиционирању икона српских светитеља. Икона Светог цара Уроша грешком је постављена међу текст службе Светом деспоту Стефану и на тај начин је прекинула континуитет текста¹³⁸¹. Икона Светог Арсенија, уместо да претходи служби као што је у другим случајевима, померена је на други лист службе и пресеца текст Мале вечерње¹³⁸². Идентичан је случај и са иконом Стефана Дечанског. Венецијанско издање *Правила* није настало само као искључива потреба да се допуни недостајући број књига, него представља и својеврсно исправљено и проверено издање Римничког текста. Иако штампарске грешке нису биле бројне до те мере да би угрозиле идентитет књиге, оне су засигурно примећене у богослужбеној употреби и друго издавање *Правила* била је одлична прилика да се те грешке уклоне.

Такође, хартија на којој је штампан Римнички србљак била је неуједначене дебљине, ребрасто положена, са неуједначеним воденим знацима. Оваква разноликост међу воденим знацима биће да је условљена тиме што је тај србљак штампан од хартије која се нашла у штампарији као залиха, или је она набављана у малим количинама током штампања. То говори о томе да приликом штампања није било довољно новца или да произвођач није

¹³⁷⁵ Види: *Правила Молебнаја* (1765 год.), Р18Ср IV 14.1, лист није обележен. По нашем пребројавању заузео би место 2. листа.

¹³⁷⁶ Чурчић, *Српске књиге и српски писци 18. века*, 182.

¹³⁷⁷ Види: *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18Ср II 47.1, л. 186а.

¹³⁷⁸ Види: *Правила молебнаја* (1765. година), БМС Р18Ср II 14.1, л. 191а.

¹³⁷⁹ Види: *Правила молебнаја* (1761. година), БМС Р18Ср II 47.1, л. 230 б.

¹³⁸⁰ Види: *Правила молебнаја* (1765. год.), БМС Р18Ср II 14.1, л. 156 б–157а.

¹³⁸¹ Види: *Правила молебнаја* (1761. год.), БМС Р18Ср II 47.1, л. 39 б.

¹³⁸² Исто, л. 56.

могао да омогући довољну количину хартије одједном¹³⁸³. За разлику од Римничке штампарије Венецијанска штампарија је током XVIII века била позната по изузетном квалитету штампања¹³⁸⁴, што је верујемо и главни разлог зашто је одлучено да се друго издање штампа управо у Венецији.

Ако изузмемо поправљене недостатке првог издања садржај венецијанских *Правила* је у свему истоветан са садржајем *Правила* из 1761. године. Једину и очигледну разлику чини изостанак икона српских светих и стихова Синесија Живановића. Због недостатка бакрорезних плоча које је Тенецки израдио, венецијанско издање је знатно скромније графички опремљено. За разлику од Римничког зборника који садржи чак 14 графика, један портрет и 13 икона, Венецијанско издање садржи само једно изображење које је отиснуто на самом почетку књиге. Оно представља лозу српских светитеља која по свом графичком решењу подсећа на начин приказивања светородне лозе династије Немањића. У овој лози нашли су се сви свети чије су службе у *Правилима*. Иконе које се налазе у саставу лозе распоређене су према датуму прослављања светитеља. У средишњем, доминантном медаљону, је икона Стефана Првовенчаног чијом службом зборник и започиње. Око њега и изнад њега су ликови светих чије службе заузимају први део зборника, а изнад свих је Господ Исус Христос који благосиља свете. Други део иконе, у доњој половини медаљона и ниже, чине ликови чије се службе налазе у другој половини *Правила*. Испод иконе је запис: *Изображеніа св(кв)тѣхъ Сербскихъ Царей, Кнзѣй, и Деспотѣвѣхъ и архіеп(и)копѣхъ, Г(оспо)д(е)ви за рѣдѣ и ѡтчествѣ које молацихѣ*¹³⁸⁵. Оваква визуелна концепција није била ретка, о чему сведочи, на пример, насловни лист књиге Јурја Паткаја *Spomen na kraljeve i banove Kraljevstva Hrvatske, Dalmacije i Slavonije* из 1652. године. Такође, сличном моделу близак је и први лист књиге Стефана Јаворског *Камен вере* из 1729. године. Та визуелна форма коју је Орфелин представио у графици светородне лозе у венецијанском издању *Молебних правила* убрзо потом постаће прихваћени иконографски образац¹³⁸⁶. Ликови на Орфелиновим иконама су графички врло блиски радовима у Жефаровићевој *Стематграфији*, без позадинских елемената који би указивали на амблематику. Пошто Венецијанско издање нема других икона које би претходиле службама светих, изнад почетка сваке службе отиснута је бордура у којој као средишња тачка доминира допојасни лик Господа Исуса Христа како благосиља.

Иако су по садржају оба *Правила* – и из 1761. и из 1765. године идентична, њихов визуелни изглед потпуно је различит. У Римничком издању свакој светитељској служби претходи икона а самом тексту бордура, док Венецијанско издање не садржи иконе, него су почети служби украшени бордурама. За разлику од Римничког издања где срећемо више врста бордура, Венецијанско издање има знатно уједначенији модел који је уједно и сложенији. Такође, Венецијанско издање има много јасније и квалитетније штампан текст служби светима. Сви доцнији штампани србљаци, почевши од оног из 1861. године па до данас, својим изгледом ближи су Венецијанском него Римничком издању.

¹³⁸³ Лазар Чурчић, „Хартија и водени знаци српских римичких књига 1726–1761“ у *Штампарија у Римнику и обнова штампања српских књига 1726*, 109–110.

¹³⁸⁴ Види Лазар Чурчић, „Где су српски писци 18. века налазили штампарије да штампају лепе књиге“, у *XVIII столеће*, II/1 (2001), 20.

¹³⁸⁵ *Правила Молебнаја* (1765 година), P18Cr IV 14.1, лист није бројчано обележен. Заузима место 1. листа *Правила*.

¹³⁸⁶ Симић, *Захарија Орфелин* (1726–1785), 228–229; Vladimir Simić, „Popular Piety and the Paper Icons of Zaharija Orfelin“, *Balkanica* 51 (2020), 47–49.

Закључак

Прва кодификација празника српских светитеља у литургијској години учињена је у месецословима старих српских штампаних књига прве генерације. Мирковић је сматрао да је то учињено 1520. године издавањем *Зборника за путнике* Божидара Вуковића у Венецији. Када узмемо у обзир године штампања богослужбених књига са месецословом примећујемо да је Мирковић превидео постојање раније штампаног цетињског *Псалтира са последовањем* из 1494. године. Месецослови обе поменуте књиге су идентични. Имајући ово у виду, сматрамо да је прва кодификација празника учињена издавањем Псалтира. У цетињском Псалтиру с последовањем помињу се четири празника српских светитеља. У питању су празници Светог Арсенија, Светог Стефана Дечанског, Светог Саве и Светог Симеона. Помен Светог архиепископа Арсенија I је без празничног обележја, док су остала три помена обележена као заповедни празници. Оваква слика празника српских светитеља дословно је приказана у свим старим штампаним књигама прве генерације.

Када говоримо о рукописним и старим штампаним богослужбеним књигама које садрже рубрике или појединачна указања везана за празнике српских светитеља анализирали смо и приказали распоред литургијских читања и статус и присутност празничних помена у апостолима и јеванђелистарима, у псалтирима с последовањем, служабницима, поменицима, минејима, типцима и рукописним србљацима. У рукописним апостолима и јеванђелистарима од XIV до XVIII века налазе се исписана указања за литургијска читања на празнике Светог Саве и Светог Симеона, док се у појединачним случајевима сусрећу и литургијска читања везана за празник Светог Арсенија. Литургијска читања за празнике других српских светитеља се у јеванђелистарима не наводе. Тек појавом штампаног србљака, у XVIII веку, извршена је кодификација јеванђелских перикопа за празнике српских светитеља. За разлику од јеванђелистара месецослови псалтира са последовањем континуирано развијају број празника српских светих у литургијској години. Од четири светитељска празника, колико бележе стари српски штампани псалтири прве генерације псалтири са последовањем који припадају рукописном предању XV до XVIII века достигли су број од 12 празника српским светим. Псалтири су прве богослужбене књиге које у својим месецословима обједињују култове српских светих северно и јужно од Саве и Дунава и на тај начин чине основу на којој ће се формирати број празника у Србљацима XVIII века. Избор светитеља чије су се службе нашле у Раковачком рукопису формиран је на основу месецослова псалтира са последовањем. Псалтири су били неизоставна богослужбена књига сваког монашког братства и њихови месецослови чине верну слику светачких празника и локалних светитељских култова који су у манастирима поштовани и прослављани. Опште историјске околности иницирале су бројне мање или веће сеобе које су подразумевале и размену књига те су се на тај начин ширили и одређени обрасци месецослова који су допуњавани светитељским празницима, те се тако умножавао и број празника српских светитеља. За разлику од псалтира са последовањем служабници су у свом помињању светих поприлично уједначени. Од српских светитеља на Проскомидији помиње се Свети Сава међу светим архијерејима и Свети Симеон међу преподобним оцима. Тек у појединачним случајевима, на нивоу изузетка, у XVIII веку на Проскомидији се поред поменутих имена сусрећу и помени Стефану Дечанском и Урошу Нејаком који су сврстани међу помене великомученика.

Посебно значајну улогу у ширењу култова српских светитеља тачније у њиховом богослужбеном меморисању одиграли су поменици. Поменици су својим садржајем указивали на историјски континуитет владара и архиепископа и у том педантном низу помињања сачувано је сећање и на одређене локалне светитељске култове иако они нису посебно обележавани нити наглашавани. Поједини владари из светородне лозе Немањића, иако се поуздано зна да су били монаси, уписивани су у поменике под световним именом.

Значајно је напоменути да светитељи који су имали већ посведочен и развијен култ у поменицима нису називани светим него су хронолошки навођени у низу владара или архиепископа без посебног истицања њиховог култа. Једини изузетак везује се за помен Светог Саве који је за разлику од других српских архиепископа у дечанском диптиху из XVI века назван Свети. Већих одступања у начину уписивању помена у диптихе готово и да нема. Јединствен пример у отступању даје један од од раковачких поменика из XVIII века (ПБ Рс 240) где се Свети Сава помиње само под световним именом Растко. За разлику од Поменика или Диптиха који су пажљиво бележили спискове архиепископа и владара месечни минеји нису имали тај континуитет у сведочењу њихових служби.

Службе српским светитељима које су се нашле у саставу служабних минеја су распоређене према поретку литургијске године али је њихова присутност зависила од избора преписивача, од предлошка који је коришћен као и од самих богослужбених потреба и околности. Исписивање служби српским светима у служабним минејима чињено је без неког посебног и доследно спроведеног плана. У српскословенским служабним минејима најчешће се сусрећу службе Светом Стефану Дечанском, Светом Сави, Светом Симеону, Светом кнезу Лазару, Светом архиепископу Арсенију I, док повремено наилазимо на службе Светом владици Максиму (Бранковићу) и деспоту Стефану (Бранковићу). Празнични минеји садрже унеколико другачију слику. Они најчешће садрже службе Светом Сави, Светом Симеону и Стефану Дечанском. У саставу празничних минеја налазе се и неке службе српским светитељима које не можемо наћи у служабним минејима. Такав пример чини служба патријарху Јефрему која се налази чак у три сачувана празнична минеја.

Типици нам показују генезу светитељских помена, почевши од помена за панихиду па све до исписивања празника у поредак месецослова. Иако је још Свети Сава заповедио у Хиландарском типичу обележавање празника Светог Симеона први типик који убраја празнике српских светитеља у редован садржај месецослова је Романов типик. У Романовом типичу се према предвиђеном датуму празника уписују помени Светог Арсенија, Светог Саве и Светог Симеона. Поред општепрослављаних празника српских светих владара и архиепископа у типичима су у саставу помена за панихиду посведочени и локални култови светих архиепископа. О томе нам сведочи Никодимов типик. Начин и места уписивања датума упокојења ктитора и светитеља одликује разноликост. У једном рукопису помен неког владара је међу поменима за панихиду да би у следећем рукопису исти владар назван светим. Та временска разлика између настанка два рукописа представља време коначног уобличавања светитељског култа. Типици за разлику од поменика нису увек садржали целовит списак српских архиепископа и владара већ су бележили само датуме упокојења оних личности које су својим делом задужиле манастире где су типичи настајали.

Када говоримо о рукописним србљацима можемо их сматрати посебном врстом празничног минеја који садржи службе и житија у част српских светитеља. Сваки од рукописа, почевши од Србљака Пећ 78 из XV века па све до Србљака Драговић МСПЦ 23 из 1740. године, настајао је потпуно независно један од другог, обликован је вољом преписивача и редактора те отуда толика разноврсност међу рукописима. Због разноликости у садржајима и броју помена, због неуједначеног избора химнографских и хагиографских материјала у рукописним србљацима врло тешко је извести опште закључке који били обавезујући за сваки рукопис. Сваки рукописни србљак који је настао пре појаве штампаних *Правила молебних* 1761. године писан је за богослужбене потребе једном манастира без амбиција да буде општеприхваћен допунски минеј. Тек је појавом првом штампаног србљака ова богослужбена књига намењена општој богослужбеној употреби у парохијама и манастирима и постала је интегрални део корпуса минејских књига. За настанак ове богослужбене књиге заслужан је ардски епископ Синесије Живановић. Посебан допринос рада Синесија Живановића огледа се у припреми и редактури првог штампаног србљака. Као основа за Синесијев рад послужио је најзначајнији, уједно и најобимнији од свих

рукописних србљака, Раковачки србљак игумана Теофана, из 1714. године. Синесије Живановић је извршио бројне редакторске интервенције које су резултирале настанком оригиналне богослужбене књиге, која се својим приступом и распоредом битно разликовала од раковачког рукописа. Услед бројних измена раковачки рукопис је сачувао само привидну сличност са штампаним *Правилима молебним* те се стога Синесијево дело може сматрати оригиналним редакторским радом који је уобличио основу за настанак савремених србљака.

Закључак

Тема Светих Срба у Карловачкој митрополији је до сада више пута и на различите начине обрађивана у литератури. У овом истраживању настојали смо да је сагледамо на нове начине како бисмо дошли до закључака који доприносе комплетнијем и целовитијем разумевању овог питања. Нови начини сагледавања одређених питања огледају се најпре у обједињавању старих, а потом и у формирању нових истраживачких приступа, у ширем реконструисању богословско-историјског контекста или његовом новом позиционирању, затим у проширивању обима извора, било да они потичу из архивске грађе или из садржаја богослужбених књига, као и у проверавању или проналажењу аргументата уз помоћ којих би се могла детаљније анализирати нека досадашња полазишта или већ прихваћене претпоставке. Такви приступи имали су за циљ да попуне постојеће празнине или да провере оправданост одређених тврдњи, да их дубље сагледају и прошире њихов обим или да на адекватан начин заокруже низ ранијих истраживачких предлога и уверења. Све то показало се потребним да би се пажљиво сагледали досадашњи резултати и формирала даља полазишта.

Светитељски култ је у својој основи вишеслојан феномен те стога његова анализа захтева и различите приступе. Постојање литургијског култа најпре подразумева формирање богослужбеног помена светитељу, што има своју даљу рецепцију у животу Цркве, те укључује и вредновање одређених историјско-друштвених околности које у извесној мери обликују и позиционирају култ. Богословско разумевање светитељског култа представља формирање посебног приступа свештеној стварности у којој се са *сваком дужном чашћу и достојним поштовањем* обликује лични и заједнички однос према светитељу, што не подразумева само обредну форму, него и посебно пројављено молитвено расположење. У идентичном литургијско-историјском кључу креће се и разумевање култова светих Срба у Карловачкој митрополији XVIII века.

Српски народ који је живео на територијама северно од Саве и Дунава и пре Велике сеобе 1690. године поштовао је српске свете из времена средњовековне српске државности, светитеље из дома Немањића, кнеза Лазара и Свете српске архиепископе, али је такође формирао и своје, нове светитељске култове. Тако су на тлу будуће Карловачке митрополије створени култови Светих Бранковића који се везују првенствено за манастир Крушедол, као и култ Светог Стефана Штиљановића који се везује за манастир Шишатовач. Свети владари су свој приступ вери и хришћанским врлинама формирали управо на немањићким традицијама, те тако видимо да и њихови култови идејно проистичу из истог светородног корена, што умногоме објашњава чврсто јединство немањићких и пост-немањићких култова које ће бити директно пројављено на простору Карловачке митрополије.

О српским светима, њиховој историјској улози и конфесионалном опредељењу, као и о њиховим култовима, писали су историчари XVIII века. Они су стварали и сагледавали из различитих позиција и из различитих углова који су били конфесионално обојени, што по природи ствари доводи до тога да су и њихови резултати били условљени општим контекстом мишљења и интереса којима су они као аутори припадали. Стога разликујемо два приступа култовима српских светих. Први приступ оличен је у радовима римокатоличких писаца, док је други приступ представљен у радовима православних историчара. Радове римокатоличких историчара обележила су два међусобно различита полазишта. Прво полазиште приказано је у делима Павла Ритера Витезовића *Indigetes Illyricani, sive Vitae Sanctorum Illyrici* и *Serbia Illustrata* и припада првој половини XVIII столећа. У саставу рукописа *Indigetes Illyricani* Витезовић интегрише, по више питања спорно, житије Светог Саве Ивана Томка Марнавића, али у даљем раду не показује амбиције које би биле конфесионално предусловљене. Штавише, у делу *Serbia Illustrata*, он истиче православно

опредељење српских владара и спомиње њихове светитељске култове и особито поштовање које уживају у свом народу. За разлику од Витезовићег дела, *Historia Serviae* Фрање Ксавијера Пејачевића показује све особине конфесионално острашћеног писања, тенденциозност и пристрасност, што касније резултира пропустима и грешкама које проистичу из таквог приступа. Дело је писано наменски против празника српских светитеља, у осмој деценији XVIII века, са унапред задатим циљем и без икаквог уважавања историјских чињеница. Пејачевић тврди да су сви српски светитељи до турског ропства примили унију, те самим тим, поштовањем својих светитеља српски народ треба да учини исто и да се тако, према његовом мишљењу, врати вери предака. Овакав Пејачевићев став остао је усамљен чак и међу римокатоличким клиром.

Радови православних историчара XVIII века такође се међусобно разликују по приступу и методама приказивања култова светих Срба, али у односу на радове римокатоличких историчара они нису међусобно супротстављени. У радовима православних историчара уочавамо два доминантна приступа. Први приступ заснован је на традиционалној историографији или *старом српском стилу*, како се тада назива, док је други приступ обликован по начелима просветитељске историографије. Традиционална историографија имала је тежиште на хагиографским изворима кроз које је приказивала животе српских владара и истовремено представљала и њихове светитељске култове. Типични представник овог првог стила је гроф Ђорђе Бранковић. У другој половини XVIII века долази до промене у начину писања и српски историчари почињу да прихватају методологију и критеријуме просветитељства. Најдоследнији представник овог приступа је Павле Јулинац. За разлику од приступа и стила грофа Ђорђа Бранковића, Јулинчев приступ оличен је у обрасцима аутора епохе просветитељства који своје радове темеље на истраженим историјским изворима. Следећи њихову методологију, Јулинац верно приказује ликове српских владара, али не помиње њихово светитељско прослављање или то чини тек у успутним напоменама. Значајан искорак у односу на своје претходнике учинио је Јован Рајић писањем *Историје разних словенских народа*. Тај искорак не састоји се само у знатно већем броју извора које он користи, за разлику од својих савременика, него и у одабиру и организацији материјала које укључује у свој рад. Иако је Рајићева историја по свом концепту класично просветитељско дело, аутор интегрише у њу и елементе традиционалне историографије. Употребом великог броја извора, *достоверних аутора*, он следи начела просветитељске историографије као што то чини Јулинац, док навођењем примера из традиционалне историографије он указује на хагиолошке изворе као што то чини и гроф Ђорђе Бранковић. Обједињујући оба приступа Рајић ствара најцеловитији историјски приказ култова српских светих у XVIII столећу. Он осликава ликове светих српских владара али и сакралну топографију светитељских моштију и на тај начин српске владаре чини даваоцима не само националног него и верског идентитета.

Иако се Јулинчева и Рајићева историја завршавају писањима о Великој сеоби, нова историјска епоха која нас је увела у XVIII век започела је управо Великом сеобом 1690. године. Велика сеоба, за разлику од претходних мањих миграција које су јој претходиле, била је препознатљива по томе што је имала истакнут верски карактер. Патријарх Арсеније III Чарнојевић је због турских пустошења био приморан да напусти Пећку патријаршију и да понесе са собом богослужбене књиге и светитељске мошти. Међу бројним реликвијарима који су се нашли у Сеоби, посебно место заузимају мошти Светог кнеза Лазара. Кнежеве мошти смештене су напослетку у Сентандреји, где су се тада нашле и мошти фрушкогорских Светих Бранковића. Присуство моштију светих у Сентандреји формирало је једну нову сакралну топографију чији ће узор доцније бити преузети и реинтерпретирани. Истакнуто место моштију српских светитеља у храмовима и присуство мањих реликвијара у њиховом окружењу створиће једну нову јеротопију која ће доцније обележити богослужбене просторе фрушкогорских манастира. Непосредна близина моштију у Сентандреји покренула је и

исписивање нових богослужбених књига са службама српским светима, па су управо тада настали *Саборник* Кипријана Рачанина (САНУ 142) као и данас изгубљени *Србљак* (НБС РС 22) из 1692. године. *Саборник* Кипријана Рачанина је уједно и прва богослужбена књига која у свом садржају обједињује службу неког од фрушкогорских светих са службама српских средњовековних светих. Самим тим, то га чини идејним претечом србљака који ће настајати на тлу Карловачке митрополије XVIII века, а који ће у пуној мери осликати јединствено прослављање српских светих, независно од тога у којој епохи и на ком простору су формиран њихови култови.

У наставку истраживања посебна пажња посвећена је двама локалним култовима, култу патријарха Арсенија III Чарнојевића и култу Рафаила Банатског Хиландарца. Ова два локална култа узета су као дијаметрални примери локалних светитељских култова у XVIII столећу. Прецизније, један од ова два култа није развијен до краја и његово се поштовање није одржало, док је пример другог локалног светитељског култа опстао, иако није био богослужбено формиран. За разлику од култа преподобног Рафаила Банатског који је сачувао свој континуитет до данас, култ патријарха Арсенија имао је почетне етапе свог формирања непосредно по патријарховом упокојењу али је његов даљи развој убрзо прекинут. Култ патријарха Арсенија није имао јасно дефинисано место (*locus*) свог настајања, јер се у досадашњим истраживањима помињу и манастир Крушедол и Сентандреја и до сада није позната ни једна химнографска јединица која би ишла у прилог уобличавања његовог светитељског помена. Шире анализирајући ово питање сматрамо да би, насупрот неким ставовима у постојећој литератури, култ патријарха Арсенија III Чарнојевића у XVIII веку ипак било исправније називати народним него локалним. Овој тврдњи иде у прилог и посведочено поштовање које је патријарх широко уживао од стране својих савременика. Патријархов култ је управо и почео да се формира на тим основама које би, сагласно познатим историјским примерима, требало да имају своју природну финализацију у диптиху светих до чега, како видимо, није дошло. Познат је похвалан садржај писма јерусалимског патријарха Доситеја из 1706. године које сведочи о заслугама патријарха Арсенија III Чарнојевића за јединство Цркве, што је по мишљењу Радослава Грујућа, наслућивало светитељске ореоле. Међутим, писмо својим садржајем и наменом, у времену када је настало, није могло представљати основу за патријархов светитељски култ. Оно је било део интерне патријарашке кореспонденције, писано је на грчком језику, те као такво није могло имати шири утицај. Садржај тог писма, са данашњих историјских позиција и потребне временске дистанце, имао би сасвим други значај и вредност. Иако је до сада опстајало уверење да се на основу догађаја Хоповског сабора из 1721. године може говорити о канонизацији патријарха Арсенија III Чарнојевића, познати историјски и богослужбени извори XVIII столећа нам о томе не сведоче, нити дају икакве смернице које би нас могле повести у том правцу. Патријархове кости су омивене ради преношења у нови гроб. По учињеном обреду оне су остале у манастиру Крушедолу, о чему сведоче доцнији извештаји, али где се тачно налазе данас није познато. Друга важна претпоставка у прилог постојању култа везана је за осликавање лика патријарха Арсенија у архијерејском трону у Сентандреји *сасвим у стилу светитељском*. Анализирајући доступне изворе и досадашњу литературу, увидели смо да портрет патријарха Арсенија не представља његову икону и није начињен с циљем да промовише његов светитељски култ, него има за циљ да прикаже прејемство његове архијерејске службе. Предлог сентандрејске композиције је бакрорезни портрет који је наручио лично патријарх Арсеније III Чарнојевић непосредно по преласку у Хабзбуршку монархију да би њиме приказао легитимитет свог архијерејства и представља део његовог репрезентативног верско-политичког програма. С обзиром на то да знамо ко је наручилац овог барокног портрета, јасно нам је да сликање патријарховог лика није подразумевало и иконографске тенденције која су му накнадно приписане. Изучавање и поновно промишљање питања везаних за култ патријарха Арсенија важно је за шире разумевање култова Срба светитеља у XVIII веку, особито за тему њиховог формирања и

умножавања. Култови нису умножавани програмским канонизацијама, као што би се према неким досадашњим претпоставкама дало помислити, него постављањем већ постојећих светитељских помена у један нови, активнији богослужбено-идентитетски статус, где су култови доживели своју ревитализацију добијајући шири богослужбени и социјални простор. Формирање нових светитељских култова није институционално и плански развијано од стране високе јерархије, него је проистицало из непосредног живота Цркве, те је самим тим, зависно од интензитета и околности, локални светитељски култ опстајао или био прекидан.

У XVIII веку, поред култова српских светих, литургијску годину обележила је још једна карактеристика, а то је двопрзништво или двоструко прослављање највећих хришћанских празника. Двопрзништво се састојало у томе да је хабзбуршка власт инистирала да Православни поред празника свог синаксара додатно нерадно светкују и Божић, Васкрс и Духове по грегоријанском календару. Иако се привидна проблематика крила у међусобном односу радних и нерадних дана, у позадини је била дубља намера да се утиче на верски идентитет православних поданика у Монархији. Овакви поступци власти резултирали су бројним тужбама на чланове државне администрације, те је држава донела посебне уредбе о правилном светковању празника инсистирајући на радном распореду дана, док су карловачки митрополити својим посланицама и посредством катихизиса настојали да представе дубљи литургијски смисао празника, о чему говоре и сачувани извори. То нам сведочи да је међусобна прожетост литургијског живота и свакодневице директно обликовала и разумевање литургијске године, где су истакнути празници шире дефинисали не само народну побожност него и друштвене навике.

Држава је за реорганизовање празника имала политички, верски и економски мотив. Политички мотив састојао се у укидању култова националних светих, што је водило ка непосредној идентитетској асимилацији нација које су биле у саставу Хабзбуршке монархије, дајући им на тај начин универзални идентитет грађанина царства, независно од њихове раније припадности, која се на тај начин потирала. Верски потенцијал дефинисан је кроз укидање сујеверја и успостављање јасно дефинисаног броја празника, док је економски потенцијал дефинисан у умножавању радних дана – у чему се видела прилика за увећавање материјалних средстава. Такав верско-политички програм Хабзбуршке владе познат је као разрешење или редукација верских празника. У досадашњим истраживачким резултатима најчешће су приказивани бројчани односи радних и нерадних дана, заповедних и разрешених празника у току године, као и неки аспекти рада државне администрације, док је тежиште нашег истраживања постављено у богослужбени контекст и везано за последице које је редукација празника оставила у богослужбеном животу, али и у распореду литургијске године.

Редукација празника обухватала је више конфесија и тичала се реорганизовања православних и римокатоличких месецослова, како чисто римокатоличких, тако и гркокатоличких. Што се тиче православних месецослова, поред празника руских светих, редукација се највише одразила управо на празнике српских светих. Најпре је на Црквено-народном сабору 1769. године, на инсистирање царског комесара да се смањи број празничних дана, Свети Синод Карловачке митрополије укинуо заповедне празнике руских светитеља, док је празницима српских светих сачуван статус нерадног дана и обавезног литургијског празновања, тј. остали су заповедни. Иако је у досадашњој литератури присутан закључак да су одлукама Синода 1769. године уведени нови заповедни празници српским светима, чак њих 5, упоредном анализом богослужбених и историјских извора видимо да Синод тада није установио нове заповедне празнике него је само потврдио већ постојећи број празника српских светих. Број празника српских светих који ће доцније бити предмет државне редукације није формиран одлукама Синода 1769. године, како је до сада сматрано, него је то учињено знатно раније, на почетку исте деценије, издавањем *Молебних правила* 1761. године. Укидањем знатног броја руских празника празници српских светих

постали су најистакнутији светитељски празници у месецослову Карловачке митрополије, што је имало за последицу преумеравање пажње на њих и дало је повода за нове приговоре и интервенције државних власти. Томе је посебно допринело издање месецослова Курцбекове штампарије 1771. године, где су помени српских светих штампани као једини светитељски празник у дану када се прослављају, у заповедном статусу, што је уједно представљало и њихов најистакнутији хеортолошки статус до тада.

Исте године је у саставу месецослова по први пут штампана *Опита стихира српским светитељима* Јована Георгијевића која је имала задатак да на посебан начин истакне празновање српских светих. Стихира је настала као засебна химнографска јединица и није имала посебно назначено богослужбено место, што је један од разлога зашто се није нашла у саставу првог штампаног Србљака, *Правила молебних*, ни 1761. ни 1765. године. Грујић сматра да је ова стихира објављена за потребе прослављања празника *Сабора српских светитеља* који је, по његовом мишљењу, успостављен на црквенонародном сабору 1769. године. Подстакнути овом претпоставком обавили смо шире контекстуално истраживање, проверавање и ново датовање извора, те смо дошли до закључка да овај празник није постојао у XVIII веку. О томе нам сведочи и Србљак јеромонаха Антонија Грабовачког (АСПЕБ Гр 28) у коме се налази први познати богослужбени текст овог празника. Јеромонах Антоније се потписује као аутор ове службе, а рукопис је према досадашњем датирању припадао 1759. години. Изучавањем садржаја рукописа, а најпре реконструисањем историјског лика јеромонаха Антонија, утврдили смо да је рукопис настао тек у другој половини XIX века, кад је уобличена идеја овог празника као и химнографија везана за њега. Истакнут, заповедни, статус празника српских светитеља који је озваничен месецословом из 1771. године изазвао је протест католичког бискупа гркокатоличког обреда Василија Божичковића који се залагао за укидање празничног статуса српским светитељима, те су ови празници постали тема једне краће, али по својим последицама врло значајне конфесионално-полемичке расправе. Овај догађај први је у својим истраживањима проблематизовао Мита Костић који признаје да, упркос свим напорима, није успео да дође до садржаја саме кореспонденције која је описивала ток дијалога између Василија Божичковића и тадашњег митрополита карловачког Јована Георгијевића. У међувремену, пошто су објављени записи и документа гркокатоличких Синода XVIII столећа, овај материјал постао је доступан за истраживање и његов садржај употпунио је и приказао до сада непознате али важне појединости које су непосредно претходиле редукацији празника српских светитеља. Целокупна расправа вођена је преко Илирске дворске депутације, што празнике српских светих сврстава у ред важнијих државничких питања која се тичу српског народа у Хабзбуршкој монархији, у чему се и огледа посебан значај ове кореспонденције. Непоспустљиви став утицајног гркокатоличког бискупа, који је и сам заузимао значајно место у државним структурама, утицао је на укидање заповедног статуса свим празницима српских светих 1774. године. Исте године је хабзбуршки двор захтевао да свака нација прогласи свог патрона, те је Синод Карловачке митрополије изабрао Светог Саву и овај празник је, захваљујући учињеном избору, једини сачувао заповедни статус. Овакав статус празника српских светих остао је у свим штампаним месецословима који су излазили у државним штампаријама до краја столећа.

Укидањем статуса заповедних празника празници српских светих нису избрисани из месецослова, него је укинута њихово празнично, литургијско прослављање и у државним листама празника обележени су као радни дани. Борба против празника српских светитеља у својим даљим етапама није укључивала само деградирање њиховог празничног статуса, него и угрожавање националног идентитета светитеља. У издањима месецослова између 1776. и 1783. године празницима српских светих је, поред укинутог и изостављеног статуса заповедних празника, изостављано и штампање атрибута српски. Тек је Захарија Орфелин у свом издању *Вечног календара* који садржи *Свјатцеслов* тј. месецослов 1783. године вратио

исписивање националне припадности српским светима. Иако је на календарима који су у међувремену излазили писало да је све учињено с благословом и допуштењем Синода, у позадини свега стајао је снажан притисак и уцена државних власти. Због помињања Синода народ је негодовао, дошло је до сукоба са епископатом, иако епископат није имао никакве кривице у тим догађајима. У последњој деценији XVIII столећа настављено је штампање месецослова. Овај пут је то чињено у штампарији Стојана Новаковића. Иако су ова издања месецослова настала по завршетку редукције празника, она се разликују од свих ранијих издања по томе што су у њима брисани и потпуно уклањани поједини празници српских светих из поретка литургијске године. Приликом упоређивања издања нисмо установили неки посебан критеријум нити предложак према коме се издавач управљао, и за сада нису познати мотиви који су стајали у позадини ових интервенција, те се ови пропусти могу приписати личној вољи штампара. За разлику од штампаних месецослова, у рукописним месецословима који припадају последњој деценији XVIII столећа празницима српских светих васпостављен је празнични статус.

Да бисмо потпуније сагледали и дубље анализирали настанак и присутност култова српских светих у богослужбеним књигама, посматрали смо литургијске књиге појединачно, како књиге дневног и месечног богослужбеног круга, тако и оне регулаторног карактера док је посебан део посвећен србљацима. Међу богослужбеним књигама представљени су помени и празници српских светих у старим српским штампаним и рукописним јеванђелистарима и апостолима, псалтирима са последовањем, служабницима, поменицима, месечним и празничним минејима и типцима у временском распону од XIII до XVIII века. У месецословима старих штампаних књига налазимо континуирано посведочене помене четворици светитеља: Светом Арсенију, Светом Стефану Дечанском, Светом Сави и Светом Симеону. Помен Светог архиепископа Арсенија I је без посебног празничног обележја, док су остала три помена обележена као заповедни празници. За разлику од старих штампаних књига, рукописне књиге имају другачији број и распоред помена српских светих. Апостоли и јеванђелистари у својим месецословима помињу само литургијска читања на празник Светог Саве и Светог Симеона, док се у појединачним случајевима хиландарских рукописа помињу и читања за празник Светог архиепископа Арсенија. Што се тиче помињања српских светих у служабницима, најистакнутије место представља Проскомидија. Ту се приликом вађења треће честице међу именима светих архијереја помиње и Свети Сава, а међу именима преподобних подвижника помиње се Свети Симеон српски. Имена других српских светих на Проскомидији нису исписивана. Овакав распоред помињања посведочен је у свим служабницима до XVIII века. Тек у другој деценији XVIII столећа у *Литургијару* Гаврила Стефановића Венцловића, поред већ утврђених помена додају се на Проскомидији, приликом помињања мученика, имена Светог краља Стефана Дечанског и Светог цара Уроша. Овај Литургијар остао је усамљени пример српског рукописног наслеђа, будући да ће убрзо потом уследити доминантна употреба руских служабника који на Проскомидији неће наводити имена српских светих.

Посебно значајну улогу у очувању сећања на српске свете преузеће поменици или диптиси. У диптисима су према историјском редоследу исписивана имена српских владара и архиепископа, као и имена приложника. Иако су се међу владарима и архиепископима помињала имена светих који су имали већ формиран култ и помен у месецослову, испред њих никада није уписивана одредница свети. У корист култова српских светих својим скромним доприносом истичу се поменици манастира Раковца настали у XVIII веку. Поменик из 1712. године садржи напомену о моштима краља Владислава, док у поменику из 1759. године поред имена Стефан Немања стоји Нови Мироточац. Овим кратким напоменама они се разликују од свих ранијих поменика. Иако је у диптисима сачувано историјско сећање, они су својим садржајем променили место помињања српских светитеља на Светим литургијама током XVIII столећа. Уместо треће просфоре, како је био случај у

српскословенским служабницима, помињања српских светих премештена су на пету просфору где су помињана имена упокојених. Захваљујући поменицима, имена српских светих који су били помињани на Проскомидији била су значајно бројнија од оних која су непосредно исписивана у самом тексту Предложења.

Што се тиче месечних и празничних минеја, број служби српским светима зависио је од места где је минеј преписиван, од предлошка који је коришћен, али и од личног опредељења преписивача. До сада су, према инвентарима и описима рукописних збирки, позната 352 сачувана рукописна српскословенска служабна минеја. Службе српским светима налазе се у 51 рукопису, што чини 14,5% од целокупног корпуса. Што се тиче светитељских помена, најприсутније су службе Светом Сави и Светом Симеону. Од 26 јануарских служабних минеја, колико се помиње у инвентарима и описима, њих 16 садржи службу Светом Сави, што чини око 62% од поменутог корпуса. Служба Светом Симеону налази се у шест од укупно 16 пописаних фебруарских служабних минеја, што чини око 38% од наведеног броја. Од фрушкогорских култова најчешће је исписивана служба Светом владици Максиму (Бранковићу) и позната је у три преписа, у два служабна и у једном празничном минеју. Рукописни празнични минеји су по питању служби српским светима врло усаглашени и најчешће садрже службе Светом Сави, Светом Симеону и Светом Стефану Дечанском. За разлику од служабних минеја, у саставу празничних минеја исписиване су и нове службе српским светима које се не налазе у садржају служабних минеја, као што је служба Светом патријарху Јефрему, која се налази у три рукописа. Посебно значајно место међу богослужбеним књигама заузимају псалтири с последовањем и типичи. Они су значајни јер посредством њихових месецослова најочигледније можемо пратити развој култова српских светих и њихово празнично позиционирање у распореду литургијске године. Они, за разлику од претходних богослужбених књига које углавном понављају познате обрасце, уводе нове светитељске помене и у њима је, при међусобном поређењу, пронађен већи степен различитости и оригиналности. Кроз места исписивања имена српских владара и архиепископа у типичима, приказан је пут формирања њихових култова тј. њихов прелазак од помена за панихиду – где су имена првобитно исписивана – до уписивања светитељског празника у месецослов типика, што на непосредан начин осликава прелазне фазе у развоју култова. Месецослови псалтира с последовањем су најпрогресивније од свих богослужбених књига усвајали помене српских светих и управо су они постали образац на основу кога је игуман Теофан сачинио избор служби српским светима за свој Раковачки србљак 1714. године.

Други део представљања богослужбених књига посвећен је србљацима. Важно је напоменути да је *србљак* као назив неке богослужбене књиге посведочен тек од 1861. године, издавањем *Србљака* митрополита Михаила Јовановића, док се сви други рукописни и штампани зборници са службама српских светих који му претходе, у досадашњој литератури називају овако управо према његовом примеру, иако за то не постоје посебни разлози који би на то обавезивали. Први штампани зборник овог типа који је настао у XVIII веку има свој посебан наслов, *Правил молѣбнаѣ (кн)тѣхъ сѣрбскѣхъ просвѣтитѣлей*, али је његова употреба у досадашњим истраживањима или у потпуности одсутна или је замењена општом одредницом *србљак*. Прва штампана *Молитвена правила српским просветитељима* из 1761. године представљају тежиште од кога се истраживање креће уназад и унапред. Уназад се истражују евентуални предлошци и развој феномена србљака у претходним вековима, а потом се представља његова даља рецепција у богослужбеном животу Цркве. Први рукописни *Србљак* (Пећ 78) настао је 1475/85. године и у себи је садржао само службе светим архиепископима. Потом су, у следећим рукописима србљака, уношене и службе светим владарима, да би у XVIII веку оне бројем у потпуности превладале. Пре појаве штампаног издања, од XV до XVIII века, до сада је познато осам рукописних србљака, од чега је њих шест сачувано. Свих шест рукописа су разновидни, настали су на различитим

местима, разликују се по броју и садржају служби и житија српским светима и не можемо говорити о неком општем предлошку на основу кога је обликован овај тип богослужбене књиге. Једина веза која се може уочити између ових рукописа тиче се односа Србљака Пећ 78 и Србљака НБС Рс 18 из 1525. године који је, иако је опширнији, у свој садржај интегрисао службе пећког рукописа. Међу рукописима XVIII века до сада су позната 4 рукописна србљака који претходе издању првог штампаног Србљака, *Правила молебних*, у Римнику 1761. године. Од наведеног броја, три рукописа сачувана су до данас. Сви рукописни србљаци до 1761. године века међусобно се разликују по садржају, како по броју светитељских служби које су исписане, тако и по избору помена који укључују. Они се разликују од ранијих рукописа јер континуирано и доследно развијају култове светих чије мошти почивају у фрушкогорским манастирима, а најпре развијају култове светих из породице сремских Бранковића. Најзначајнији рукопис XVIII века је *Раковачки србљак* из 1714. године који се данас води као изгубљен. Везу између овог рукописа и првог штампаног србљака, *Правила молебних*, уочили су још истраживачи XIX века. Иларион Руварац је сматрао да је арадски епископ Синесије Живановић дословно преписао раковачки рукопис, док су доцнији истраживачи, Чурчић и Темчин, сматрали да је Раковачки србљак постао основа за доцније штампано издање Римничког србљака из 1761. године. Полазећи од ових претпоставки, упоредили смо садржај Раковачког србљака и Синесијевих *Правила* и дошли до закључка да Раковачки србљак није непосредан рукописни предлошак штампаног издања, као што је Руварац сматрао, него је основа на којој је арадски епископ учинио бројне интервенције и захваљујући чијој редакцији је настала нова, до тада најкомплетнија штампана богослужбена књига у част српских светих. Синесијеви редакторски захвати огледају се у томе што је реорганизовао распоред служби Раковачког србљака, ускладивши их са распоредом литургијске године. Ради лакше употребе богослужбених текстова, у појединим случајевима, разделио је текстове служби од опширних светитељских житија која су им према раковачком рукопису припадала. Текстове служби штампао је на почетку *Правила*, док су текстови житија штампани засебно, на крају зборника. Такође, скратио је обим појединих житија и од њих начинио краће синаксарне текстове. Додао је синаксарно житије Светог Симеона, које је недостајало и раковачком рукопису. Поретку служби додао је службу Светог архиепископа Арсенија. У *Правилима* је оставио само службе српским светима, без служби Светом Теодору Тирону и Светом архиђакону Стефану које су припадале Раковачком србљаку. Имајући у виду ове значајне редакторске интервенције, видимо да Синесијева *Правила* представљају оригиналну богослужбену књигу која се својим садржајем и распоредом битно разликује од раковачког рукописа.

Синесијево дело штампано је два пута. Први пут је то учињено у Римнику 1761. године, а други пут у Венецији 1765. године. Потреба за венецијанским издањем настала је из два разлога. Најпре због реалне потребе за овом богослужбеном књигом, а потом и због исправљања штампарских грешака које су примећене у Римничком издању, као и због унапређивања квалитета штампе, чиме се и одликовала венецијанска штампарија Димитрија Теодосија. Појавом штампаног србљака, тј. *Правила молебних*, у садржају књиге су кодификовани празници српских светих на тлу Карловачке митрополије и тиме је омогућено да се сачувају њихови богослужбени помени, упркос тежњама државне власти да укину њихово празновање. Иако су *Правила* по свом садржају богослужбена књига, она су не мало заслужна за очување историјског сећања и националног јединства српског народа у Карловачкој митрополији XVIII века. Први рукописни србљак настао је у манастиру Пећке патријаршије, док је ова богослужбена књига коначно уобличена на тлу Карловачке митрополије. Тај пут настанка и уобличавања рукописа осликава и историјски пут нашег народа који је у континуитету богослужбене традиције и прослављању српских светих видео основу свог верског и националног идентитета. Оно што је постигнуто на тлу Карловачке митрополије XVIII столећа представља основу на којој почива и наше савремено прослављање празника српских светитеља.

СКРАЋЕНИЦЕ

АСАНУК МПА, А = Архив Српске академије наука и уметности, Сремски Карловци, Митрополијско-патријаршијски архив, фонд А

АСАНУК МПА, Б = Архив Српске академије наука и уметности, Сремски Карловци, Митрополијско-патријаршијски архив, фонд Б

АСАНУК МПА, Б, Н = Архив Српске академије наука и уметности, Сремски Карловци, Митрополијско-патријаршијски архив, фонд Б, недатована акта

АСПЕБ Гр = Архив Српске православне епархије будимске, Библиотека манастира Грабовца

АСПЕБ ЕБ = Архив Српске православне епархије будимске, Епархијска архива

БМС = Библиотека Матице српске

БМС РР = Библиотека Матице српске, Одељење старе и ретке књиге и легата

БМС М = Библиотека Матице српске, Рукописно одељење

Vat. Slav. = *Biblioteca Apostolica Vaticana*, словенски рукописи

ГБМС = Гласник Библиотеке Матице српске

ГИДНС = Гласник Историјског друштва у Новом Саду

ГСКА = Гласник Српске краљевске академије

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Publié sous la direction de Henri Marrou, Fasc. CLXIV–CLXV, Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1949.

Деч = Рукописна збирка манастира Високи Дечани

ЗПБФ = Зборник радова Православног богословског факултета Универзитета у Београду

ЗМСДН = Зборник Матице српске за друштвене науке

ЗМСИ = Зборник Матице српске за историју

ЗМСКЈ = Зборник Матице српске за књижевност и језик

ЗМСЛУ = Зборник Матице српске за ликовне уметности

ЗРВИ = Зборник радова византолошког института

ЛМС = Летопис Матице српске

МСПЦ = Рукописна збирка Музеј Српске православне цркве у Београду

МСПЦ Гр = Музеј Српске православне цркве, Београд, Збирка Радослава Грујића

NSK = *Nacionalna sveučilišna knjižnica*, Zagreb

ПБ Рс = Патријаршијска библиотека у Београду, рукописи

Пећ = Рукописна збирка манастира Пећке патријаршије

РНБ = Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург

РНБ Погод. = Погодинова збирка Руске националне библиотеке

САНУ = Српска академија наука и уметности, Београд, рукописи

ССКА = Споменик Српске краљевске академије, Београд

УБСМ Рс = Рукописна збирка Универзитетске библиотеке Светозар Марковић, Београд

Хил. = Рукописна збирка манастира Хиландара

БИБЛИОГРАФИЈЕ И ИНВЕНТАРИ РУКОПИСА

Богдановић, Димитрије. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*. Београд: САНУ, 1982.

Богдановић, Димитрије. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара, палеографски албум*. Београд: Српска академија наука и уметности – Народна библиотека СР Србије, 1978.

Богдановић, Димитрије. *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*. књ. 1. Београд: Народна библиотека Србије, 2011.

Вукашиновић Владимир, Зоран Ранковић и Србољуб Убипариповић. *Рукописне књиге библиотеке Славонске епархије у Пакрацу*. Београд: Институт за културу сакралног Монс Хемус: ПБФ УБ, Институт за литургику и црквену уметност, 2015.

Грбић, Душица, Ксенија Минчић Обрадовић, Катица Шкорић, Љупка Васиљев, Јасмина Грковић Мејдор, Станимир Јакшић и Димитрије Е. Стефановић. *Ћирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске: Псалтири*, ур. Вера Јерковић, IV. Нови Сад: Матица српска, 1993.

Грујић, М. Радослав. *Србуље у бившем Вараждинском генералату у Славонији*. Загреб: СКД Просвјета, 2016.

Мирковић, Лазар. „Опис рукописних богослужбених књига Горње и Доње цркве у Сремским Карловцима“. *Богословље* 4 (1935): 313–334.

Мирковић, Лазар. *Опис рукописа манастира Дечана*. Београд: Висока школа – Академија Српске православне цркве за уметности и конзервацију, 2015.

Мошин, Vladimir и Milan Radeka. „Ćirilski rukopisi u sjevernoj Dalmaciji“. *Starine* 48 (1958): 189–215.

Мошин, Владимир. *Рукописи Пећке патријаршије*. Приштина, 1971.

Мошин, Владимир, Љупка Васиљев, Димитрије Богдановић и Мирослава Гроздановић Пајић. *Рукописи Музеја српске православне цркве: Збирка Радослава М. Грујића*. Београд: Retro print, 2017.

Петковић, Сретен. „Збирка рукописа манастира Кувеждина, Дивше, Шишатовца и Гргетега“. *Споменик СКА СГ*, св. 3 (1951): 1–87.

Ранковић, Зоран, Владимир Вукашиновић и Радоман Станковић. *Инвентар рукописа Библиотеке српске патријаршије*. Београд: Библиотека српске патријаршије, Службени гласник, 2012.

Синдик, Р. Надежда, Мирослава Гроздановић Пајић и Катарина Мано Зиси, *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји*. Београд: Народна библиотека Србије; Нови Сад: Библиотека Матице српске, 1991.

Стојановић, Љубомир. *Каталог рукописа и старих штампаних књига: Збирка српске краљевске академије*. Београд: СКА, 1901.

Станковић, Радоман. *Рукописне књиге Музеја српске православне цркве у Београду, водени знаци и датирање*. Београд: Народна библиотека Србије, 2003.

Ђоровић, Владимир. „Рукописи Универзитетске библиотеке у Београду“. *Споменик СКА LXXXVII* (1938): 95–104.

Цисарж А. Бранко, приредио. *Један век периодичне штампе Српске православне цркве*, друга књига Н–Ш, Београд: Штампариа Српске патријаршије, 1991.

Штавланин Ђорђевић, Љубица, Мирослава Гроздановић Пајић и Луција Цернић. *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*. Београд, Народна библиотека Србије, 1986.

ИЗВОРИ

А. РУКОПИСНИ ИЗВОРИ

А.1. Богослужбене књиге

Архијерејски чиновници

1. *Архијерејски служабник* (1415/1425 година са додатком из 1530. године), Деч. (№129)
2. *Архијерејски чиновник* (XVII век), ПБ Рс (№ 21)
3. *Архијерејски чиновник* (XVII век), ПБ Рс (№139)
4. *Архијерејски чиновник* (прва половина XVII века), ПБ Рс (№134)
5. *Архијерејски чиновник* (1692. година), САНУ (№ 16)
6. *Архијерејски чиновник* (око 1688. и 1705. године), НБС Рс (№ 640)
7. *Архијерејски чиновник* (1706. година), ПБ Рс (№ 169)
8. *Архијерејски чиновник* (1716. година), ПБ Рс (№ 55)
9. *Архијерејски чиновник* (1746. година), НБС Рс (№ 64)
10. *Архијерејски чиновник Константина Студеничког* (1751. година) БМС ФК (№ 59)
11. *Архијерејски чиновник* (шеста деценија XVIII века) НБС Рс (№ 66)
12. *Архијерејски чиновник Константина Штудиоза* (1769. година), БМС РР III (№ 60)
13. *Архијерејски чиновник* (крај XVIII века), НБС Рс (№ 67)

Зборници

1. *Богослужбени зборник* (трећа четвртина XVII века), РНБ Пог. 323
2. *Зборник литургијски* (1676. година), ПБ Рс (№ 33)
3. *Саборник* (1691/94), САНУ (№ 142)
4. *Литургијски зборник* (крај XVII са додацима из XVIII века), МСПЦ Гр (№ 22)
5. *Зборник* (XVII–XVIII век), САНУ (№ 147)
6. *Зборник дијака Вељка Поповића* (1704. година), ПБР Рс (№ 36)
7. *Зборник црквени* (прва половина XVIII века), САНУ (№ 262)
8. *Црквени зборник* (1730/40. година), САНУ (№ 140)
9. *Зборник литургијско-житијног садржаја* (XVIII век), ПБР Рс (№ 434)
10. *Зборник литургијски* (средина XVIII века), МСПЦ (№ 248)
11. *Животи краљева и архиепископа српских (Цароставник)*, (1763. година), ПБР Рс (№ 45)
12. *Јован Кнежевић, Правила с[ва]тѣмь или [Собраніе]*, (1798–1800. година) БМС РР III (№ 39)
13. *Молабник Софронија Подгоричанина* (1800. година), НБС Рс (№ 394)

Катавасијари и ирмологије

1. *Катавасијар Софронија и Викентија Јовановића* (1724. година), МСПЦ Гр (№ 15)
2. *Ирмологија са стихологијом* (почетак XVIII века), МСПЦ Гр (№ 31)
3. *Ирмологија* (1780. година), БМС Р18Ср III (№7.1)

Месеџослови

1. *Месеџослов са додацима* (крај XVI века), NSK (№ 524)
2. *Календар са молебним каноном Пресветој Богородици* (крај XVII поч. XVIII века), САНУ (№ 48)
3. *Месеџослов* (1769. година), АСАНУК МПА, А, 1769/299
4. *Календар предан царском комесару 8/19. септембра 1774. године*, АСАНУК МПА, А, 1774/203
5. *Списак празника* (XVIII век), БМС РР II (№ 92)

Минеји

1. *Минеј за јануар* (XVI век), Деч. (№ 456)
2. *Минеј за јануар* (XVII век), БМС РР IV (№ 19)
3. *Минеј за јануар* (XV век), МСПЦ (№36)
4. *Празнични менеј* (XV век), НБС Рс №221
5. *Празнични менеј за септембар – јануар* (XV век), Деч. (№ 34)
6. *Празнични менеј* (XVI век), МСПЦ (№115)
7. *Празнични менеј* (XV почетак XVI века), Хил. (№150)
8. *Празнични менеј* (XV век), Хил. (№ 151)
9. *Празнични менеј* (XVI век), Хил. (№ 232)

Поменици

1. *Поменик манастира Раче* (1615–1625. годин), ПБ Рс (№ 54)
2. *Поменик манастира Грабовца* (трећа четвртина XVII века), АСПЕБ Гр (№ 7)
3. *Поменик манастира Грабовца* (друга четвртина XVIII века), АСПЕБ Гр (№ 10)
4. *Поменик манастира Грабовца* (1730–1896. година), АСПЕБ Гр (№ 9)
5. *Поменик манастира Грабовца* (прва четвртина XVIII века), МСПЦ Гр (№ 235)
6. *Поменик манастира Раковца* (1711–1712. година), ПБ Рс (№ 240)
7. *Раковачки поменик* (1712. година), МСПЦ Гр (№ 205)
8. *Поменик манастира Крушедола* (1752. година), МСПЦ (№ 576)
9. *Поменик манастира Врдника* (XVIII век), ПБ Рс (№ 256)
10. *Поменик манастира Хиландара* (1769. година), Хил. (№ 789)

Псалтири с последовањем

1. *Псалтир с последовањем* (1573. година), НБС Рс (№ 30)
2. *Псалтир с последовањем* (трећа четвртина XVI столећа), НБС Рс (№ 37)
3. *Псалтир с последовањем* (последња четвртина XVI века), НБС Рс (№ 519)
4. *Псалтир с последовањем* (са краја XVI и почетка XVII века), НБС Рс (№ 352)
5. *Псалтир с последовањем из Лепавине* (1609–1610. година), МСПЦ Гр (№ 108)
6. *Псалтир с последовањем из Беочина* (1642. година), МСПЦ Гр (№ 92)
7. *Псалтир с последовањем* (XVII век), МСПЦ Гр (№ 24)
8. *Псалтир с последовањем* (XVII век), МСПЦ Гр (№ 75)
9. *Псалтир с последовањем* (XVII век), БМС РР I (№ 18)
10. *Псалтир с последовањем* (XVII век), БМС РР II (№ 23)
11. *Псалтир Гаврила Тројичанина* (XVII век), БМС РР II (№ 19)

12. *Псалтир патријарха Калиника* (XVII век), БМС РР II (№ 22)
13. *Псалтир с последовањем* (XVII–XVIII век), МСПЦ Гр (№ 9)
14. *Псалтир с последовањем из Лепавине* (XVII век), МСПЦ Гр (№ 14)
15. *Псалтир с последовањем* (XVII–XVIII век) МСПЦ Гр (№ 25)
16. *Псалтир с последовањем* (1633. година), МСПЦ Гр (№ 59)
17. *Псалтир с последовањем* (XVII–XVIII век), МСПЦ Гр (№ 9)

Служабници

1. *Служабник Михаила Милгоста Граматика* (друга половина XIII века), РНБ Q.п. I.(№ 68)
2. *Служабник* (друга половина XIII и трећа четвртина XIV века), РНБ Q.п. I. (№ 48)
3. *Служабник* (XIV век), РНБ Погод. (№ 37)
4. *Служабник* (XIV век), УБСМ Ћор. (№ 7)
5. *Служабник* (XIV век), Хил. (№ 315)
6. *Служабник* (1395/1400. година), Деч. (№ 122)
7. *Служабник* (крај XIV века), Деч. (№ 119)
8. *Служабник* (крај XIV века), Деч. (№ 124)
9. *Служабник* (око 1400. године), Деч. (№ 121)
10. *Служабник* (девета деценија XIV века и додаток – седма деценија XV века), Деч. (№ 127)
11. *Служабник* (са краја XIV века, који у себи садржи додатке из XV и XVI столећа), Деч. №125
12. *Служабник* (XV век), УБСМ Рс (№ 47)
13. *Служабник* (1400/1425. година), Деч. (№ 123)
14. *Служабник* (1465/1475. година), Деч. (№ 130)
15. *Служабник* (1475/1485. година), Деч. (№ 132)
16. *Служабник* (XV век), МСПЦ Крушедол (№ 375)
17. *Служабник* (XV век), УБСМ Рс (№ 47)
18. *Служабник* (XV–XVI век), БМС РР II (№ 83)
19. *Ивков служабник* (1495/1515. година), Деч. (№ 120)
20. *Служабник* (XVI век), МСПЦ (№ 4)
21. *Служабник* (XVI век), МСПЦ (№ 238)
22. *Служабник* (XVI век), Хил. (№ 322)
23. *Служабник* (XVI век), Хил. (№ 324)
24. *Служабник* (XVI век), БМС РР II (№ 18)
25. *Служабник* (XVI век), УБСМ Рс (№ 33)
26. *Служабник* (XVI век), Деч (№133)
27. *Служабник* (XVI век), Пећ (№ 82)
28. *Служабник* (XVI век), МСПЦ (№ 117)
29. *Служабник* (XVI век), МСПЦ (№ 214)
30. *Служабник* (XVI век), МСПЦ (№ 238)
31. *Служабник* (XVI век), МСПЦ (№ 215)
32. *Служабник* (XVI век), МСПЦ (№ 224)
33. *Служабник* (XVI век), МСПЦ Гр (№ 50)
34. *Служабник* (XVI век), Хил. (№ 319)
35. *Служабник* (XVI век), Хил (№ 320)
36. *Служабник и празнична јеванђеља са апостолом* (прва четвртина XVI века), МСПЦ Гр (№ 50)
37. *Служабник* (XVII век), МСПЦ Гр (№ 121)
38. *Служабник* (XVII век), Хил. (№ 334)
39. *Служабник* (XVIII век), Хил. (№ 338)

40. *Служабник* (XVII век), Хил. (№ 326)

Србљаци

1. *Србљак са требником* (1475/85. година), Пећ (№ 78)
2. *Србљак* (крај XV и почетак XVI века), Хил. (№ 479)
3. *Србљак* (друга четвртина XV века са додатком из 1525. године), НБС Рс (№ 18)
4. *Србљак* (средина XVI века), МСПЦ Гр (№ 91)
5. *Србљак јеромонаха Антонија* (1643. год.), Хил. (№ 509)
6. *Србљак* (1725. година), УБСМ Рс (№ 48)
7. *Србљак* (1720/36. година), МСПЦ Гр (№ 124)
8. *Србљак* (1740. година), Драговић, МСПЦ (№ 23)
9. *Кратки србљак* (1790/1800. година), ПБ Рс (№ 222)
10. *Србљак, Службеник Србима светитељима* (XVIII век), БМС Рс (№ 4818)
11. *Србљак Антонија Грабовачког* (друга половина XIX века), АСПЕБ Гр (№ 28)

Стихологије

1. *Стихологији из манастира Ораховице* (почетак XVIII века) МСПЦ Гр (№ 30)
2. *Стихологија* (1723. година), МСПЦ Гр (№ 27)
3. *Стихологија јеромонаха Максима из Ремете* (почетак XVIII века), МСПЦ Гр (№ 27)
4. *Стихологија Кипријана Рачанина* (XVIII век), БМС РР II (№ 8)

Типици

1. *Типик јерусалимски* (1550/60. година), МСПЦ (№ 132)
2. *Типик јерусалимски* (1574. година) МСПЦ (№ 67)
3. *Типик са часословом и месеџословом* (трећа четвртина XV века), Vat. Slav. (№ 63)
4. *Типик јерусалимски* (XV–XVI век), САНУ (№ 293)
5. *Типик јерусалимски из манастира Ступе*, 1629. година, Ораховица 65. Р64/878

Требници / Молитвослови

1. *Молитвослов патријарха Арсенија* (трећа четвртина XVII века), МСПЦ Гр (№ 95)
2. *Требник из Кувевјина* (крај XVII века), МСПЦ Гр (№ 16)
3. *Требник* (XVII и почетак XVIII века), САНУ (№ 143)
4. *Требник Георгија Цветковића* (1793. година), БМС РР II (№ 13)

Четворојеванђеља

1. *Четворојеванђеље* (средина XIV века), РНБ Гилф. (№ 2)
2. *Четворојеванђеље* (прва половина XIV века), РНБ Q.п.I (№ 44)
3. *Четворојеванђеље* (трећа четвртина XIV века), РНБ F.п.I (№ 109)
4. *Четворојеванђеље* (XV век), РНБ F.I. (№ 951)
5. *Апостол и јеванђеље апракос* (друга половина XV века), РНБ Погод. (№ 107)
6. *Четворојеванђеље* (XV–XVI век), РНБ F.I. (№ 581)
7. *Четворојеванђеље* (крај XVI почетак XVII века), РНБ Погод. (№ 128)

A.2. Архивска грађа

Писма

1. *Писмо влашког војводе манастиру Милешеви*, АСАНУК МПА, А, 1665/14
2. *Писмо игумана Теофана цару Петру Алексијевичу*, АСАНУК, повеље, 1700/24

3. *Писмо римничког епископа београдском митрополиту Мојсију Петровићу*, АСАНУК, МПА, Б, 1725/7
4. *Одговор црквено-народног сабора из 1727. год. аустријском двору*, АСАНУК МПА, А, 1727/166
5. *Обраћање црквено-народног сабора хабзбуршком двору*, АСАНУК МПА, А, 1732/77
6. *Писмо римничког епископа митрополиту Вићентију Јовановићу*, АСАНУК, МПА, А, 1735/ 301
7. *Писмо Павла Ненадовића патријарху Арсенију IV Јовановићу*, АСАНУК МПА, Б, 1744/16
8. *Писмо свештеника Томе Николића будимском епископу Василију Димитријевићу*, АСАНУК МПА, Б, 1748/6
9. *Писмо епископа будимског Василија Димитријевића карловачком митрополиту*, АСАНУК МПА, Б, кут. 88, Н-Бу-7

Посланице

1. *Посланица свештенству митрополита Мојсија Петровића*, АСАНУК МПА, А, 1728/55
2. *Посланица Мојсија Петровића, о одлукама донетим у Београду 19. марта 1730. године*, АСАНУК МПА, А, 1730/273
3. *Посланица патријарха Арсенија IV Јовановића*, АСАНУК МПА, А, 1744/ 357

Акта и протоколи

1. *Одлука Синода Карловачке митрополије*, АСАНУК МПА, А, 1732/84
2. *Заповест позаради светаца*, АСАНУК МПА, Б, 1733/1
3. *Патријарх Арсеније IV Јовановић, О устројењу Свете цркве*, АСАНУК МПА, А, 1740/29
4. *Епископска резолуција свештенству Василија Димитријевића*, АСАНУК МПА, А, 1747/171
5. *Представка митрополита Василија Петровића предата руској царици*, АСАНУК, МПА, Б, 1750/21
6. *Упутство игуманима за служење Страсне седмице*, АСАНУК МПА, Б, 1752/9
7. *Циркуларни протокол из Сремских Карловаца (1773–1808. година)*, БМС РР IV (№ 93)
8. *Циркуларни протокол (1753–1768. година)*, припада Српској православној цркви у Старој Пазови, АСАНУК МПА, каса
9. Акта САС, 585/зап. 98 од 2. марта 1976. године
10. Акта САС, одговор у вези акта 1198/ зап 263 од 9. маја 1977. године

Епископске заклетве

1. *Епископска заклетва Исаије Ђаковића*, АСАНУК МПА, А, 1708/4
2. *Заклетва егзарха Павла Ненадовића*, АСАНУК МПА, А, 1742/154
3. *Епископска заклетва Исаије Антоновића*, АСАНУК МПА, А, 1748/243
4. *Епископска заклетва арадског епископа Пахомија Кнежевића*, АСАНУК МПА, А, 1770/355
5. *Епископска заклетва Вићентија Јовановића*, АСАНУК МПА, А, 1775/319

Остали рукописни извори

1. *Антонијева бележница (1827–1866. година)*, АСПЕБ Гр (№ 45)
2. *Визитација манастира Раванице*, АСАНУК МПА, Б, 1733/137
3. *Жалба будимских Срба Карловачком митрополиту*, АСАНУК МПА, А, 1747/162
4. *Извештај о оснивању штампарије*, АСАНУК МПА, Б, 1770/3

5. *Инвентар личне својине митрополита београдског Мојсија Петровића*, АСАНУК МПА, А, 1737/526
6. *Историја архиепископа и епископа српских у држави и наследним земљама аустријског двора* (XVIII век), АСПЕБ ЕБ 34
7. Јовановић, Вићентије. *Свештеничка правила*. АСАНУК МПА, Б, 1733/39
8. Младеновић, Јован. *Ученије кратко о Светих тајнах* (1740. година). БМС РР III 37
9. Орфелин, Захарије. *Против папства римског* (XVIII век). ПБР Рс (№ 214)
10. Павловић, Партеније. *Сказаније официам свјатија и великија Цркве, повељењем господина архиепископа и митрополита Павла Ненадовича, истолковасја од греческаго дијалекта Партенијем архимандритом а списасја же љета 1751 у Сремским Карловцима*. БМС Рк (№ 59)
11. *Параклис Стефану Дечанском* (XVIII век), НБС микрофилм А 4643/1–31
12. *Проскомидија* (1595. година), Деч. (№ 109)
13. Рајић, Јован. *Elaboratio*. БМС М. 13.606
14. Рајић, Јован. *Велики Катихизис*. АСАНУК, МПА, А, 1774/157
15. *Царска конфирмација митрополиту Јовану Георгијевићу*, АСАНУК МПА, Б, 1769/77
16. *Служба преносу моштију Стевана Штиљановића* (1770/1780. година), АСПЕБ Гр (№ 35)
17. *Штоларна*, АСАНУК, МПА, А, 1744/387

Б. ШТАМПАНИ ИЗВОРИ

Б.1. Богослужбене књиге

Штампани зборници молитава

1. *Зборник за путнике Божидара Вуковића* (1520. година), УБСМ Р. 3006
2. *Зборник за путнике Божидара Вуковића* (1536. година), БМС РСр I 3.1
3. *Зборник за путнике Јакова од Камене Реке* (1566. година), БМС РСр I 1.1
4. *Сокрѣніе изабрѣнныхъ молитвъ, ко оупотревленіе престѣрѣлихъ дѣхѣбнагѡ и мірскагѡ чина оубѡвъ къ вѣдѣ оубѡвъ слабѣющіихъ за келѣйное бл(а)гоговѣстѣко, въ царствѣющемъ Градѣ Вѣннѣ, въ Цесаро-Крѡлевској придѡрної Імперіческој ѿ Кѡсѣточной Тѣпографіи г(оспо)д(а)ра Іѡсифа Лѡренца Кѡрцека, в ѡбѣтѡ ѿ рѡждѣстѣва Хр(іс)тѡва 227го (1771. год.), БМС Р18Ср IV 2.1*

Штампани месецослови

1. *Мѣсѡцѡслѡвъ* (1765. година), БМС РТкСр I 95
2. *Мѣсѡцѡслѡвъ* (1771. година), БМС РПСр I 8.1
3. *Мѣсѡцѡслѡвъ* (1776 година), БМС РПСр II 6/1776
4. *Мѣсѡцѡслѡвъ* (1778. година), БМС РП Ср I 5.1
5. *Вѣчнннй чо естѣ ѿ начѡла до концѡ мѡра тѣрѡіцннй Календѡрь*, З. Орфелин (1783. година) БМС Патронат 2237
6. *Мѣсѡцѡслѡвъ* (1792. година), БМС РПСр I 7/1792.1
7. *Мѣсѡцѡслѡвъ* (1792. година), БМС РПСр II 8/1792.1
8. *Мѣсѡцѡслѡвъ* (1793. година), БМС РПСр II 8/1793.1
9. *Мѣсѡцѡслѡвъ* (1795. година), БМС РТкСр III 199
10. *Мѣсѡцѡслѡвъ* (1799. година), БМС РПСр II 5

11. *Календаръ или Прогностїконъ* (1801. година), БМС РТкСР I 52
12. *Мѣсяцословъ* (1807. година), БМС РПСр I 15/1807.1

Штампани типници

1. *Типникъ или Уставъ Свѣтотога Саве, одъ Свѣтотога Саве прѣкога архїепископа и просвѣтителѣ срѣкога написание за монастиръ Хилендаръ у Свѣтој гори Ятгонској. У Београду: у Државној књигопечатњи, 1866.*
2. *Тѣпикон сіе естъ Оуставъ, въ Москвѣ: 1733.*

Штампани требници

1. *Молитвеник (Требник) Бурђа Црнојевића* (1495/96. година), фототипско издање, Цетиње: Обод 2002.
2. *Молитвеник (Требник) Божидара Вуковића* (1539. година), ПБФ 162
3. *Молитвеник (Требник) Гораждански* (1523. година), МСПЦ Гр. 304
4. *Молитвеник (Требник) Милешевски* (1546. година), МСПЦ Гр. 313
5. *Молитвослов (Требник) Винћенца Вуковића* (1547. година), РГБ № 18
6. *Молитвеник (Требник) Јеролима Загуровића* (1570. година), МСПЦ Гр. 332
7. *Молитвослов* (Венеција, 1761. година), БМС Р18 Ср II 30. 1
8. *Дополнителни требник*, из разних црквених књига сакупио и издао Василије Николајевић, Београд: 1869.
9. *Мали молитвослов (Требник)*, превео са грчког и словенског архим. др Јустин Сп. Поповић (1938. година), Београд: 2016.

Штампани служебници

1. *Службеникъ, въ Бѣдинѣ* (1799. године), БМС Р18Ср IV 19.1

Штампани србљаци

1. *Праќна молѣбнаа с(кв)тгыхъ срѣбскыхъ просвѣтителѣй* (1761. година), БМС Р18Ср II 47.1
2. *Праќна молѣбнаа с(кв)тгыхъ срѣбскыхъ просвѣтителѣй* (1765. година), БМС Р18Ср II 14.1
3. *Сѣрбљакъ, (въ Бѣлградѣ, 1861. година) БМС Р19Ср IV 32.1*
4. *Србљак*, еп. рашко-призренски Павле, Београд, Завод за умножавање при Светом архијерејском синоду, 1986.
5. *Србљак*, Јован (Гардовић), книга а , Добрунска Ријека, Дабар 2018.
6. *Србљак*, Јован (Гардовић), книга б , Добрунска Ријека, Дабар 2018.

Остало

1. *Канони Симеону и Сави* (Венеција: Димитрије Теодосије (1776. година), БМС Р18Ср III 10.1
2. *Празнични минеј* (Саборник) Божидара Вуковића (1538. година), БМС РСр IV 1.1
3. *Проскомидија* (1792. година), БМС Р18Ср IV 30.1
4. *Четворојеванђеље*, Мркшина црква (1562. година), БМС РСр IV 8.1

Б.2. Остали штампани извори

1. Дѣла Досиѡеа Обрадовича, часть 4, Сокѣти здраваго разума (на ново препечатана и издана Гангориемъ Возаровичемъ у Крагуевцу: У Княжеско-Сербской типографин, 1834.
2. Житїе Святыхъ Сербскихъ просвѣтителей Сѹмеѡна и Саввы еписанное Доментїаномъ ѿеромонахомъ хиландарскимъ, сокращенноже и ѡчищенно Кѹрилломъ Живковичемъ правослабнымъ Епископомъ Паисрачкимъ и Славонин, печатано въ Виеннѣ: въ Славенно-Сербской Тѹпографїи, Благород. Г. Стефанъ Новаковича, 1794.
3. Животъ и приключенїя Димитриа Обрадовича, нареченога у калуѣеретку Досиѡеа: нимъ истимъ еписатъ и издатъ, часть 1, У Лаипеку: у Типографин Бранткопфа 1783.
4. Мѹшкачировичъ, Иоанна. чрезъ Славное Кралѣвство Мажарское, и ему принадлежацие стране заклетога Адвоката, Краткое размышленїе о праздници. Въ Виеннѣ: при Иосифе благород. Отъ Вѹрцбекъ, 1786.
5. Левшин, Платон, *Православноје ученије* (1784) = Краткій Катихизїс ради ѡбѹченїа малыхъ дѣтей Правослабномѹ Христїанскомѹ законѹ сочиненный оѹчителемъ и ѿеромонахомъ Руссийскимъ Платѡномъ, во Виеннѣ Австрїской при Иосифѣ Вѹрцбекъ Типографѣ Иллѹргеевомъ, Востѡчномъ, Придѡрномъ 1773.
6. Краткое введенїе в исторїю происхожденїа славенно-сербскаго народа, сочинено и изъ разныхъ авторовъ нотами издано Павломъ Юлицемъ, Въ Венецин: 1765.
7. Краткая Сербїи, Рїссїи, Бѡены и Рамы кралевствъ Истѡриа, въ Виеннѣ, по плану Вилхема Пѹд.ри и Иѡанна Граѹ и по иннихъ ѹченыхъ англѣзовъ... и съ нѣмецкаго на славенскїи азѹки прекеденна и краткими примѣчанїами ижененна Иѡанномъ Рїнцемъ архїмандрїтомъ, Въ Виеннѣ при благородномъ Г. Стефанѣ Новаковичѣ 1793.
8. Новаковић, Стефан, Оглас на књигу Јована Рајића = Новаковић, Стефан, Оглас на књигу Јована Рајића Истѡрија храбрыхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгаръ, и Сербовъ и Хорватовъ, Въ Вѣннѣ 1793.
9. Павловић, Леонтије. *Канонизација светих у Српској православној цркви*, машинопис, БМС Р IV 4447.
10. Пѣсни раздѣчныа на Господскїа праздници, иждивенїемъ Г. Дамїана Ваѹлицїи, Печатны Благороднаго Ѽ Вѹрцбекъ писмены, Въ Виеннѣ 1790.
11. Пѣсни раздѣчныа на Господскїа праздници, иждивенїемъ Г. Дамїана Ваѹлицїи, Въ Бѹдинѣ печатано писмены Кралев. Всеѹчилица Пѣштанскаго 1801.
12. Пѣсни раздѣчныа на Господскїа праздници, иждивенїемъ Г. Дамїана Ваѹлицїи, Въ Бѹдинѣ градѣ Печатано при Кралѣвскомъ Оѹниверсит. писмены Славенно-Сербскїа печатны 1804.
13. Пракла монашеска (1777. година), БМС Р18Ср IV 15.1

14. *Проскомидија* (1792), БМС Р18Ср IV 30.1
15. Ранчз, Ноанн. Истгоря разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгарз, Хорватовъ и Сербовъ, часть первая, въ Виеннѣ: при Стефанѣ Новаковичѣ въ Славенно-Сербской, Валахѣнской и Восточныхъ языковъ Прикилег. Тѣпографїи, 1794.
16. Ранчз, Ноанн. Истгоря разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгарз, Хорватовъ и Сербовъ, часть вторая, въ Виеннѣ: при Стефанѣ Новаковичѣ въ Славенно-Сербской, Валахѣнской и Восточныхъ языковъ Прикилег. Тѣпографїи, 1794.
17. Ранчз, Ноанн. Истгоря разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгарз, Хорватовъ и Сербовъ, часть третья, въ Виеннѣ: при Стефанѣ Новаковичѣ въ Славенно-Сербской, Валахѣнской и Восточныхъ языковъ Прикилег. Тѣпографїи, 1794.
18. Ранчз, Ноанн. Трагедїа срѣчь пѣчалнаа повѣсть ѿ смерти послѣднѣго црѣа сербскаго Ёроша Пѣтаго и ѿ падѣнїи сербскаго царства: въ Бѣдимѣ: печатано при Кралѣк. Кнїкер. Писмени Славено-Сербскїи Печатни, 1798.
19. Ракић, Викентије. Житїе преподобног Стефана Првовенчаног (Будим 1813) = Житнїе преподобнаго Стефана Перковѣчанаго краља сербскаго наречѣннаго во ѣноцѣхъ Сїмона, сочинѣнное стїхамн Кїкентїемъ Ракичемъ, Пронгѣменомъ Фенѣкнмъ в Шабцѣ лѣта 1791, на тѣп ѣзданное въ Бѣдимѣ градѣ напечатано писменнѣ Кр: Вездчїл. Оѣнгарскаго 1813.
20. Регѣламентъ (1777. година), УБСМ Р 645
21. Регѣламентъ (1771. година), БМС Р18 Ср IV 12.1, 24.
22. Собраније неделних и празничних поученија (1793) = Собранїе разныхъ недѣльных и праздничныхъ нравоучительныхъ поученїи въ трехъ частехъ по ѿсѣхъ состацїе, Благословїемъ же православног Архїепископа и митрополїта карловачкаго на двшѣкндо ползѣ вѣхъ православныхъ христианинъ, въ Виеннѣ при Стефанѣ Благор. ѿ Новаковича въ лѣто 1793.
23. Жефаровић, Христофор Стематогрѣија = Христофоръ Жефаровичъ, Ўзѣбражѣнїе ѿрѣжїи Ўллѣричскихъ ѣвѣторомъ Павломъ Рїгтеромъ въ дїалѣктѣ латїнскомъ ѣзданное на скѣтѣ, и по ѣгѣ ѣражѣнїю на славено сербскїи азыкъ превѣденое, въ Виеннѣ 1741.

В. ОБЈАВЉЕНИ ИЗВОРИ

1. Архиепископ Данило II. *Животи краљева и архиепископа српских*. Прево Л. Мирковић, Београд: Српска књижевна задруга, 1935.
2. Бенешевич, Владимир Н. *Сборникъ памятниковъ по истории церковного права, преимущественно русскаго, кончая временемъ Петра Великаго*. Петроград, 1914.
3. Bollandus, Joannes, уредник. *Acta sanctorum*. Januarii, tomus secundus. Parisiis: Victor Palme, 1863.
4. Бранковић, Ђорђе. *Хронике славеносерпске*. приредила Ана Кречмер, Критичка издања српских писаца, књ. VII. Београд: САНУ, 2008.

5. Бранковић, Ђорђе. *Хронике славеносерпске*. приредила Ана Кречмер, Критичка издања српских писаца, књ. VIII. Београд: САНУ, 2011.
6. Велковска, Елена и Стефано Паренти, издание текста, предисловие и примечания. *Евхологий Барберини гр. 336*. Омск: 2011.
7. Витковић, Гаврило. *Споменици из будимског и пеиштанског архива*. Збирка прва. Београд: Државна штампарија, 1873.
8. Вукашиновић, Владимир. *Српска теологија XVIII века Ad fontem*. Београд: Mons Naemus, Центар за литургичке студије; Врњци: Интерклима графика, 2019.
9. Гавриловић, Славко. *Извори о Србима у Угарској са краја XVII и почетком XVIII века*, књ. III. Београд: САНУ, 2003.
10. Грујић, Радослав М. „Прилози за историју Србије у доба Аустријске окупације (1718–1739)“. *Споменик СКА* 44 (1914).
11. Давидов, Динко. *Српске привилегије*. Нови Сад: Галерија Матице српске и Светови; Београд: Балканолошки институт, 1994.
12. Δελικάνη, Καλλινίκου. *Πατριαρχικὸν ἐγγράφων, τόμος τρίτος*. Ἐν Κωνσταντινούπολει: ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ τυπογραφείου, 1905.
13. Житие Стефана Уроша .г. њписано Григорѣмь мнихомь преписао др Я. Шафарикъ, *Гласникъ друштва србске словесности* 11 (1859): 35–94.
14. „Именик Срба светитеља (одлуке Светог архијерејског сабора, Син.бр. 1894/зап. 396 из 1962“. *Гласник, службени лист Српске Православне Цркве* 9 (1962): 282–283.
15. Јовановић, Томислав, приредио. *Студенички типик: цароставник манастира Студенице*. Београд: Народна библиотека Србије и Завод за уџбенике и наставна средства, 1994.
16. Кавасила, Никола. *Тумачење Свете литургије*. Са грчког изворника превео С. Јакшић, Нови Сад: Беседа, 2009.
17. Calvin, John. *A Treatise on Relics*. Translated from the French Original with an Introductory Dissertation. Edinburgh, 1870.
18. *Concilium Constantinopolitanum*, ed. V. Kontuma, *У Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, IV/1, A. Melloni, G. Alberigo, 347–352. Brepolis: 2017.
19. Lacko, Michael. *Synodus Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex Antiqua Hungaria Vindobone A. 1773 celebrata*, Roma: Orientalia Christiana Analecta, 1975.
20. Маријан, Ст. Владо. *Историја Срба у XVIII веку, према одабраним историјским изворима*. Београд: Досије, 2005.
21. Момировић, Петар. *Стари српски записи и натписи у Војводини*. Нови Сад: Матица српска, 1993.
22. Новаковић, Стојан. *Српски поменици XV–XVIII века*. Београд: Државна штампарија, 1875.
23. Орфелин, Захарија. *Представка Марији Терезији*. Нови Сад: Матица српска, 1972.
24. Пишчевић, Симеон. *Историја српског народа*. Превели Ненад Спасић и Милица Спасић, Нови Сад: Академска књига; Шид: Народна библиотека Симеон Пишчевић, 2018.
25. *Псалтир с последовањем Ђурђа Црнојевића*, 1494, фототипско издање, Цетиње, 1986.
26. Ритер Витезовић, Павле. *Откривена Србија (Serbia illustrata)*. Превод и напомене Мирјана Крстуловић, Београд: Албартос 2010.
27. Руварац, Димитрије. *Српска митрополија Карловачка око половине XVIII века, по архивским списима*. Ср. Карловци: Српска манастирска штампарија, 1902.
28. Руварац, Димитрије. *Опис фрушкогорских манастира 1753*. Ср. Карловци: Српска манастирска штампарија, 1903.

29. St. John Chrysostom. *The Cult of the Saints: Select Homilies and Letters*. Introduced, translated and annotated by Wendy Mayer with Neil Bronwen. New York Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.
30. Стојановић, Љубомир. *Стари српски записи и натписи*, књ. I. Београд: СКА, 1902.
31. Стојановић, Љубомир. *Стари српски записи и натписи*, књ. V. Београд: СКА, 1925.
32. Теодосије. *Живот Светог Саве*. прир. и предговор написао Данијел Дојчиновић. Бања Лука: Арт принт, 2016.
33. Теофан, Игуман. „Протокол манастира Раковца (препис Исаије Париводског)“. *Српски Сион* 4 (1998): 108–110.
34. *Тупик архиепископа Никодима*. књига друга, прир. Чигоја, Жарко Београд: Чигоја штампа, 2007.
35. Томић, Миле, и Мирча Војкулеску, ур. *Поменик манастира Крушедола, Biblioteca municipală Drobeta – Turnu Severin 14731*. Београд: САНУ и Народна библиотека Србија; Нови Сад: Матица српска, 1996.
36. Хаџић, Антоније. „Два прилога из 1727 за повесницу српског народа“. *ЛМС* 125 (1881): 112–130.
37. Jordan, H. Robert, приредио. *The Synaxarion of the Theotokos Evergetis. September to February*. Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, 2000.
38. Шафарик, Йозеф. Павел. „Прегледь найзнатнии писменны споменика старии времена кодъ Србалиа и други Югословена“. *Сербскій Лѣтописъ* 68 (1845), 29–97.
39. Šafařík Paul Jos. *Geschichte des serbischen Schriftthums, aus dessen handschriftlichem nachlasse herausgeben von Josef Jirecek*. Prag: F. Tempsky, 1865.
40. Шафарик, Павел Јозеф. *Историја српске књижевности*. Превод са немачког Мирјана Д. Стефановић и Милана Мразовић. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства и Вукова задужбина; Нови Сад: Матица Српска, 2004.

Литература

- Адашинская, Анна А. „Функции парного культа Симеона и Савы сербских: от афонского монашества до национальных святых“. У *Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в среднем веке*, ур. Светлана А. Яцык, 177–207. Санкт-Петербург: Алетейя, 2018.
- Амфилохије, епископ банатски, уредник. *Преподобни Рафаило Банатски, житије, служба, акатист*. Вршац, 1989.
- Andrić, Stanko. „Saint John Capistran and Despot George Branković: An Impossible Compromise“. *Byzantinoslavica* 1–2 (2016): 202–226.
- Асмус, Михаил. „Определения Римо-Католической Церкви о частицах проскомидии“. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия* 4 (2008): 11–25.
- Афанасјева, Татјана. *Свете литургије Јована Златоустог и Василија Великог у словенским преводима XI–XV века*. Превод са руског Иван С. Неђић и Јелена Неђић. Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност ПБФ УБ, 2018.
- Барачки, Ненад. „Стихира општа светитељима српским, глас 5“. *Духовна стража* 1 (1937): 30–34.
- Баришић, Фрањо. „Византијски извори у далматинској историографији XVI и XVII века“. *ЗРВИП* (1961): 227–257.

- Беговић, Никола. *Живот и обичаји Срба граничара*. Загреб: Тискарски завод народних новинах, 1887.
- Belting, Hans. *Slika i kult*. Превод са немачког Branka Rajlić. Novi Sad: Akademska knjiga, 2014.
- Blažević, Zrinka. „Performing national identity: the case of Pavao Ritter Vitezović (1652–1713)“. *National identities* 3 (2003): 251–269.
- Blažević, Zrinka. „Intertekstualni odnosi između Orbinijeva Kraljevstva Slavena i latinskih historiografskih djela Pavla Rittera Vitezovića“. *Radovi* 43 (2011): 97–111.
- Богдановић, Димитрије. „Служба Светом Сави у руским минејима XV–XVII века“. У *Свети Сава: споменица поводом осамстогодишњице рођења (1175–1975)*, 349–360. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1977.
- Богдановић, Димитрије. *Најстарија служба Светом Сави*. Београд: САНУ, 1980.
- Богдановић, Димитрије, приредио. *Шест писаца XIV века: Григорије Рашки, Јаков Серски, Силуан, Непознати Светогорац, Монах Јефрем, Марко Пећки*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1986.
- Bogdanović, Jelena. *The Framing of Sacred Space: The Canopy and the Byzantine Church*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Бојанин, Станоје. *Забаве и светковине у средњовековној Србији*. Београд: Историјски институт и Службени гласник, 2005.
- Војовић, Вошко I. „L'idéologie monarchique dans Les hagio-biographies dynastiques du Moyen age Serbe“. *Orientalia Christiana Analecta*, 248. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 1995.
- Болић, Драгутин. „Прилози за историју манастира Раковца“. *Српски Синод* 4 (1998): 126–132.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Brown, Peter. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1982.
- Bradshaw, Paul F., и Maxwell E. Johnson. *The Origins of Feasts, Fast and Seasons in Early Christianity*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2011.
- Брковић, Мирјана. „Записи о Арсенију IV Јовановићу Шакабенти у Best-Gestellter Crackauer Schreib-Kalender за 1739. годину“. *ГБМС* (1995): 128–140.
- Vanino, Miroslav. *Isusovci i hrvatski narod*, knj. I. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1969.
- Васильев, Василии. *История канонизации русских святыхъ*. Москва: 1893.
- Васильевић, Марија. „Позносредњовековни култови светих на територији Централног Балкана“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филозофски факултет, 2018.
- Vasiljević, Marija. „Translations of Saints Relics in the Late Medieval Central Balkans“. *Balkanica* LI (2020): 23–42.
- Васић, Катарина. „Портрет српских архијереја у Карловачкој митрополији (1690–1790)“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филозофски факултет, 2013.
- Velkovska, Elena. „The Liturgical Year in the East“. У *Handbook for Liturgical Studies: Liturgical Time and Space*, ур. Anscar J. Chupungco, vol. V, 157–166. Pueblo Books, 2000.

- Верещагина, Надежда В. „Проблема святости мощей в контексте византийской, афонской и древнекиевской духовных традиций“. У *Афон и славянский мир*, ур. А. Пережогина, III, 45–55. Святая Гора Афон: Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2016.
- Верещагина, Надежда В. *Христианские культы и реликвии древнего Киева (конец X – первая треть XIII в.)*. Одесса: Астропринт, 2019.
- Веселинов, Иванка. „Повест о Теодору Тирону“. *ЗМСКЈ 2* (1968): 216–231.
- Веселиновић, Рајко. *Арсеније III Црнојевић у историји и књижевности*. Београд: Српска академија наука, 1949.
- Веселиновић, Рајко. „Смрт патријарха Арсенија III Црнојевића у Бечу, пренос тела и сахрана тела у манастиру Крушедолу 1706“. *ЗМСДН 16* (1957): 75–80.
- Витковић, Гаврило. „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“. *Гласник српског ученог друштва 104* (1872): 151–177.
- Wiśniewski, Robert. „Eastern, Western and Local Habits in the Early Cult of Relics“, *Studia patristica 91* (2017): 283–296.
- Wiśniewski, Robert. *The Beginnings of the Cult of Relics*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Војновић, Жарко. *Кућа на камену: Војловица и њене књиге*. Београд: Народна библиотека Србије, 2015.
- Војновић, Жарко. „Манастирске библиотеке на подручју Карловачке митрополије у 18. веку“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филолошки факултет, 2018.
- Војновић, Жарко. „Преписивачка делатност у манастирима Карловачке митрополије у 18. веку“. *Читалиште 33* (2018): 55–62.
- Војновић, Жарко. „Бакрорезни месецослов у сликама из 1719 – најстарија књига обновљеног српског издаваштва“. *Археографски прилози 42* (2020): 121–155.
- Воргић, Дејан. „Свети Рафило банатски у контексту историјских извора и етнологичке грађе“. *Саборност 10* (2016): 147–157.
- Woodrow, Zoe Antonia. „Imperial Ideology in Middle Byzantine Court Culture: The Evidence of Constantine Porphyrogenitus's De ceremoniis“. Докторска дисертација, Durham University, 2001.
- Вукановић, Татомир П. *Култ цара Уроша*. Скопље: „Немања“, 1938.
- Вукашиновић, Владимир. „Прилог бољем разумевању литургијске теологије и праксе Карловачких митрополита XVIII века“. *Саборност 2* (2008): 131–168.
- Вукашиновић, Владимир. *Српска барокна теологија*. Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2010.
- Вукашиновић, Владимир. „Катихизис Кирила Живковића Крка Рс № 47“. *Црквене студије 7* (2010): 153–176.
- Вукашиновић, Владимир. *Српско богослужење: студије из литургијске теологије и праксе код Срба*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке и Духовни центар Св. владике Николаја Жичког; Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2012.
- Вукашиновић, Владимир. „Рукописни служабници манастира Хиландара као извори за реконструкцију и развој српског богослужења од XIII до XIX века“. *Хиландарски зборник 10* (2017): 29–38.
- Вукашиновић, Владимир. *Службе и уставни пјенија*. Београд: Центар за литургијске студије Mons Naemus; Врњци: Интерклима-графика, 2020.

Vukašinović, Vladimir и Jovana Pavlović. „Regula morum et ordinum sacerdotium: Latin Manuscript Contemporary to the Metropolitan Vincentije Jovanović“. *Bogoslovni vestnik* 76 (2016): 129–141.

Вуковић, Сава. *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*. Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић, 1996.

Вуковић, Сава. „Неуспешни покушај издавања Србљака између два светска рата“. У *Изабрани богословско-историјски радови*, ур. Негослав Јованчевић, 95–114. Крагујевац: Каленић, 2011.

Вуковић, Сава. „Два века трајања једне књиге“. У *Изабрани богословско-историјски радови*, ур. Негослав Јованчевић, 637–638. Крагујевац: Каленић, 2011.

Вуксановић, Миро. „Књига о једној књизи, опет“. Предговор У *Стихологија Кипријана Рачанина*, ур. Миро Вуксановић, 5–9. *Ћирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске*, књ. VI. Нови Сад: Библиотека Матице српске, 1996.

Гавриловић, Анђела. „Надбедреник патријарха Арсенија III Чарнојевића на портрету овог патријарха од Јова Василијевича (1744) – његов смисао и украс“. У *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије*, ур. Владимир Вукашиновић, 178–188. Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност ПБФ УБ, 2019.

Gapska, Dominika. „Proces zmian języka liturgicznego w Serbskiej Cerkwi Prawosławnej na przykładzie oficjów ku czci świętych Serbek“. *Latopisy Akademii Supraskiej* 3 (2012): 149–157.

Gapska, Dominika. „Angelina Branković – święta władczyni w hymnografii. Zarys problemu“. *Poznańskie studia slawistyczne* 5 (2013): 103–115.

Gapska, Dominika. „Dni pamięci świętych władczyń w kalendarzu serbskiej Cerkwi prawosławnej“. *Latopisy Akademii Supraskiej* 4 (2013): 49–57.

Gerhards, Albert Benedikt Kranemann. *Introduction to the Study of Liturgy*. Превод са немачког Linda M. Maloney. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2017.

Гергова, Иванка. „Култът към св. Крал Милутин "Софийски" в България“, У *Манастир Бањска и доба краља Милутина*, ур. Драгиша Бојовић, 249–266. Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет; Манастир Бањска, 2007.

Gil, Dorota. *Serbska hymnografia narodowa*. Kraków: Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.

Главчић, Арсеније. „Типик архиепископа Никодима“. У *Српска теологија данас*, ур. Богољуб Шијаковић, књ. I, 294–307. Београд: Универзитет у Београду, ПБФ, 2009.

Godefridus, Snoek. *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1995.

Голубинский, Евгений. *История канонизации святых в Русской церкви*. Москва: Крутицкое патриаршее подворье и Общество любителей церковной истории, 1998.

Голубцов, Александр П. *Соборные чиновники и особенности службы по нимъ*. Москва: Издание Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1907.

Грбић, Душица. „Записи из времена Велике Сеобе у Граднуличком апостолу“. *ГБМС* (1991): 123–127.

Грбић, Манојло. *Карловачко владичанство: прилог к историји Српске православне цркве*, књ. I. Карловац: Штампарија Карла Хауптфелда, 1891.

- Грбић, Манојло. *Карловачко владичанство: прилог к историји Српске православне цркве*, књ. III. Карловац: Штампариија Карла Хауптфелда, 1893.
- Грданички, Дамаскин. „Посланице митрополита Павла Ненадовића (1699–1768): прилог за историју српског црквеног пастирства и проповедништва у XVIII веку“. *Богословље* 1 (1929): 7–36.
- Griffin, Sean. *The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Гроен, Базилиус. „Омијте ваша безакоња а не само ваше лице: терапевутска вода и развој малог водоосвећења у грчко-византијској традицији“. У *Свеиштенослужеће богословље: огледи из савременог литургијског богословља*, ур. Зоран Крстић и Србољуб Убипариповић, превод са енглеског Марко Јовановић, 79–94. Крагујевац: Каленић, 2015.
- Грујић, Радослав М. *Како се поступало са српским молбама на двору ћесара австријског последње године живота патријарха Арсенија III Чарнојевића*. Нови Сад: Матица српска, 1906.
- Грујић, Радослав М. „Прилози за историју Србије у доба Аустријске окупације (1718–1739)“. *Споменик СКА* 44 (1914): 167–169.
- Грујић, Радослав М. *Православна српска црква*. Београд: Издавачка књијарница Геце Кона, 1921.
- Грујић, Радослав М. „Црквени елементи крсне славе“. *Гласник Скопског научног друштва* 7–8 (1929–30): 35–77.
- Грујић, Радослав М. „Култ Светог Саве у Карловачкој митрополији XVIII и XIX века“. *Богословље* 1–2 (1935): 133–170.
- Грујић, Радослав М. „Палестински утицај на Св. Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији“. У *Светосавски зборник. Расправе*, књ. I, 277–313. Београд: Српска краљевска академија, 1936.
- Грујић, Радослав М. *Патријарх Арсеније III Чарнојевић: поводом 250 година Велике Сеобе Срба у области северно од Саве и Дунава*. Ср. Карловци: патриаршиска штампарија, 1941.
- Грујић, Радослав М. „Извештаји о раду у државној архиви у Београду (1950)“. *Историјски часопис* 3 (1951–1952): 424–430.
- Грујић, Радослав М. „Духовни живот код Срба после Велике Сеобе“. У *Патријарх српски Арсеније III Чарнојевић и Велика сеоба 1690. године*, ур. Сава Вуковић, 209–283. Београд: Издање Светог архијерејског синода СПЦ, 1997.
- Грујић, Радослав М. *Духовни живот Срба у Војводини*. Београд: Српско библиофилско друштво и Музеј Српске православне цркве, 2012.
- Давидов, Динко. *Српска графика XVIII века*. Нови Сад: Матица српска, 1978.
- Давидов, Динко. *Споменици Будимске епархије*. Београд: Просвета, Републички завод за заштиту споменика културе и Балканолошки институт САНУ; Нови Сад: Матица српска, 1990.
- Давидов, Динко. *Студије о српској уметности XVIII века*. Београд: СКЗ, 2004.
- Давидов, Динко. *Помени давних Сеоба: знамења српске повеснице*. Нови Сад: Православна реч, 2017.

- Давидовић, Милена. „Српски скрипторији од XII до XVII века“. У *Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век)*, ур. Душан Оташевић, Зоран Ракић и Ирена Шпадијер, 49–69. Београд: САНУ, 2016.
- Dal Santo, Matthew. *Debating the Saint's Cult in the Age of Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Debevc, Leon. *Toward Sacral Architecture*. Belgrade: University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, The Institute for Liturgy and Church Art; Ljubljana: The Institute for Sacral Architecture, 2016.
- Дергенц, Јелена. „Мошти светог Стефана Штиљановића“. У *Култ светих на Балкану*, ур. Никола Тасић, Мирјана Детелић, II, 87–113. Крагујевац: Лицеум, 2002.
- Ditchfield, Simon. „Tridentine Worship and Cult of Saints“. У *The Cambridge History of Christianity*, ур. R. Pochia Hsia, vol. VI, 205–224. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Дмитриевский, Алексей. *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного востока*, том III, Тупіка, ч. II. Петроградъ: Типографія В. Киршбаума Новоисакиевская 20, 1917.
- Doyle, William. *Jansenism: Catholic Resistance to Authority from the Reformation to the French Revolution*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- Donovan, Kevin. „The Sanctoral“. У *The Study of Liturgy*, ур. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold и Paul Bradshaw, 472–485. New York, Oxford University Press, 1992.
- Драгосављевић, Адам. „Старински рукописи“. *ЛМС* 96 (1857): 83–103.
- Doundoulakis, Emmanouil. *The Saints Holy Relics as Religious and Cultural Treasures and Heritage of the People of the Mediterranean and the Balkanes: An Approach to the Writings of the Patriarch Dositheus of Jerusalem*. Heraklion -Creta, 2014.
- Ђекић, Ђорђе. „Култ Светог краља Јована Владимира у Карловачкој митрополији“. *Саопштења* 48 (2016): 275–290.
- Ђурић, Ђорђе. „Рајићева Историја у српског историографији XVIII века“. У *Јован Рајић – историчар, песник и црквени великодостојник*, ур. Чедомир Попов и др, 189–201. Нови Сад: САНУ огранак у Новом Саду, Епархија Бачка, Платонеум и Архив Војводине, 2002.
- Elsholz Raeleen, Chai. „The Significant Other in Canonizations in the First Half of the Eighteenth Century“. У *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*, ур. Ana Marinković и Trpimir Vedriš, 261–282. Zagreb: Hagiotheca, 2010.
- Ердељан, Јелена. *Изабрана места: конституисање нових Јерусалима код православних Словена*. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2013.
- Ешбок Харви, Сјузан. „Политизација византијског светитеља“. У *Византијски светитељ*, ур. Сергеј Хејкел, превод са енглеског Славиша Д. Костић, 58–67. Београд: Универзитет у Београд, ПБФ, 2009.
- Желтов, Михаил А. „Реликвије в византијских чинопоследованиях“. У *Реликвије в Византији и древней Руси: Письменные источники*, ур. Алексей М. Лидов, 86–108. Москва: Прогресс-Традиция, 2006.
- Zheltoy, Michael. „A Slavonic Translation of the Eucharist Diataxis of Philotheos Kokkinos from a lost manuscript (Athos Agiou Pavlou 149)“. У *ΤΟΧΟΤΗΣ: Studi per Stefano Parenti*, ур. Daniel Galadza, 345–359. Grottaferrata: Monastero esarchico, 2010.

Иванова Мавродинова, Вера, Иван С. Дуйчев и Аксиния Д. Джурова. *Асеманиевото евангелие: старобългарски глаголически паметник от X век: художествено-историческо проучване*. Софија: Наука и изкуство, 1981.

Ивић, Алекса. „Једна слика Стевана Штиљановића“. *Гласник историјског друштва у Новом Саду* 3 (1935): 446–447.

Игнатович, Јакв. „Св. Андреја“. *Сербскій лётописъ* 1 (1854): 21–25.

Илић, Марија. „Велика Сеоба у колективном памћењу: заједнице памћења и жанрови“. У *Жива реч: зборник у част проф. др Наде Милошевић Ђорђевић*, ур. Мирјана Детелић и Снежана Самарџија, 215–234. Београд: Балканолошки институт САНУ и Филолошки факултет, 2011.

Јаворский, Стефан. *Камень въры*. Въ Московѣ: в Сѣнодальной Тѣпографіи, 1843.

Јагић, Vatroslav. „Sitna građa za crkveno pravo“. *Starine* 6 (1874): 112–151.

Јагичъ, Игнатий В. *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь: в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г.* Санктпетербургъ: Типографія императорской академіи, 1881.

Јаковљевић, Слободан. *Архијерејски чиновници и литургијари рачанских скриптора у литургијском животу српске цркве XVII и прве половине XVIII века*. Врњци: Интерклима-графика; Београд: Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Институт за литургику и историју уметности и Центар за литургијске студије Монс Хемус, 2019.

Јаковљевић, Слободан. „Школа Кипријана Рачанина у Сентандреји као пример српско-руских богослужбених преплитања“. У *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије*, ур. Владимир Вукашиновић, 22–34. Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност ПБФ УБ, 2019.

Јакшић, Милутин. *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти: лекције из историје Карловачке митрополије по архивским изворима*. Ср. Карловци: Српска манастирска штампарија, 1899.

Јацык, Светлана А. „Тренды в изучении святости“. У *Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в среднем веке*, ур. Светлана А. Јацык, 5–16. Санкт-Петербург: Алетейя, 2018.

Јевтић, Атанасије. „Велика Сеоба у даља судбина Срба на Косову и Метохији“. У *Патријарх српски Арсеније III Чарнојевић и Велика Сеоба Срба 1690. године*, ур. Сава Вуковић, 25–35. Београд: Издање Светог архијерејског синода СПЦ, 1997.

Cabrol, Fernand, и Henri Leclercq. „Les origines du culte de martyrs“. У *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Publié sous la direction de Henri Marrou, Fasc. CLXIV–CLXV, 401–406. Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1949.

Kalavrezou, Ioli. „Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court“. У *Byzantine court from 829 to 1204*, ур. Henry Maguire, 53–79. Washington: Dumbarton Oaks, 1996.

Кашић, Душан. „Редукција празника у XVIII веку“. *Православна мисао* 1 (1958): 61–68.

Кемпфер, Франк. „Почетак култа кнеза Лазара“. У *О кнезу Лазару*, ур. Иван Божић и Војислав Ј. Ђурић, 265–269. Београд: Филозофски факултет, Крушевац: Народни музеј, 1975.

Kerr, Amabel. *Cesar Cardinal Baronius: Founder of Church History*. Mediatrix Press, 2015.

Kitromilides, Paschalis. „Dositej Obradovic and the Greek enlightenment“. *Balkanica* 44 (2013): 201–207.

- Кићовић, Миrash. „Мушкатиrowић као адвокат Фрушкогорских манастира“. *Гласник Историјског друштва у Новом Саду* 1 (1930): 109–110.
- Klaić, Vjekoslav. *Život i djela Pavla Ritera Vitezovića (1651–1713)*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1914.
- Klaniczay, Gábor. *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Klaniczay, Gábor. „Cult of Relics in the Middle ages“. У *Image and Christianity*, ур. Péter Bokody, 46–65. Pannonhalma: Archabbot of Pannonhalma, 2014.
- Klaniczay, Gábor. „Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity“. У *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, ур. John H. Arnold, 217–237. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Klaniczay, Gabor. „The Power of the Saints and the Authority of the Popes. The History of Sainthood and Late Medieval Canonization Processes“. У *Church and Belief in the Middle Ages. Popes, Saints and Crusaders*, ур. Kirsi Salonen и Sari Katajala-Peltomaa, 117–140. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.
- Klaniczay, Gabor. „The Power of Saints (Patronage and Miracles) in Defining Regional Cohesion and Identities“, У *The Historical Evolution of Regionalizing Identities in Europe*, ed. by Dick E.H. De Boer, Nils Holger Petersen, Bas Spierings, Martin Van der Velde, 209–221. Bern: Peter Lang, 2020.
- Klein, Holger. „Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West“. *Dumbarton Oaks papers* 58 (2004): 283–314.
- Klueting, Harm. „The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands“. У *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, ур. Ulrich L. Lehner и Michael O' Neill Printy, 127–164. Vol. 20 of *Brill's Companions to the Christian Tradition*. Brill, 2010.
- Ковачевић, Божидар. „О Јовану Младеновићу, писцу XVIII века“. *ЗМСКЈ* 1 (1970): 187–188.
- Ковачевић, Милан. „Култ Стефана Првовенчаног“. *Теолошки погледи* 1–2 (1984): 131–136.
- Ковјанић, Ристо. „О Павлу Јулинцу“. *ЗМСКЈ* 1 (1953): 38–49.
- Coreth, Anna. *Pietas Austriaca*. Превод са немачког William D. Bowman и Ana Maria Leitgeb. Indiana: Purdue University Press, 2004.
- Костић, Ђорђе. *Квантитативни опис структуре српског језика: српски језик од XII до XVIII века*, књ. VII. Београд: Службени гласник, 2012.
- Костић, Мирослава. „Поштовање култа светитеља, њихових моштију и чуда на подручју Карловачке митрополије у периоду барока“. У *Чудо у словенским културама*, ур. Дејан Ајдачић, 260–271. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе; Нови Сад: Апис, 2000.
- Костић, Мирослава. „Просветитељско схватање уметности“. *Зборник народног музеја* 2 (2007): 251–271.
- Костић, Мирослава. *Деспот Георгије II Бранковић (1645–1711): уобличавање култа првог модерног патриотског хероја код Срба*. Београд: Филозофски факултет, 2014.
- Костић, Мита. *Стеван Штиљановић, историјско-хагиографска студија*. Ср. Карловци: Манастирска штампарија, 1924.
- Костић, Мита. *Гроф Колер као културно просветни реформатор код Срба у Угарској у XVIII веку*. Београд: Српска краљевска академија, 1932.

- Костић, Мита. *Културно-историјска раскрсница Срба у XVIII веку*. Изабрао и приредио Властимир Ђокић. Загреб: СКД Просвјета, 2010.
- Костић, Мита. *Из историје Срба у Угарској и Аустрији XVIII и XIX века: одабране студије*. Изабрао и приредио Властимир Ђокић. Загреб: СКД Просвјета, 2013.
- Костяшов, Юрий В. *Сербы в Австрийской монархии в XVIII веке*. Калининград, 1997.
- Костяшов, Юрий В. „Повседневная жизнь сербского православного духовенства в Австрии в XVIII веке“. У *Историки-слависты МГУ: Славянский мир профессора Матвеева*, ур. Анна Н. Литвинова, кн. X, 37–47. Москва, 2013.
- Košić, Vlado. *Teolog Franjo Ksaver Pejačević*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.
- Красић, Владимир. „Манастир Грабовац“. *ЛМС* 126 (1881): 26–38.
- Крестичъ, Димитріе. *Споменъ древности фрушкогорскихъ монастырей наипаче монастыра Крушедола*. У Новомъ-Саду: писменима Паула Јанковића, Ц.К. прив. Тупографа, 1840.
- Кривко, Роман Н. „Византийские источники славянских служебных миней“. У *Письменность, литература и фольклор славянских народов*, ур. Александр М. Молдован и др, 76–101. Москва, 2008.
- Кривко, Роман Н., „Славянские служебные минеи как источник по византийской гимнографии“. У *Христианский восток*, том 6 (XII), 378–390. Санкт-Петербург: Издательство Государственного Эрмитажа; Москва: Индрик, 2013.
- Кулић, Бранка. „Тронови за свете мошти у Фрушкогорским манастирима“. *ЗМСЛУ* 32–33 (2003): 171–182.
- Кустовский, Евгений. *Служба всем святым, в земле Российской просиявшим*. Москва: Живоносный Источник, 2016.
- Кучековић, Александра. „Лоза српских владара и архиепископа у цркви манастира Ораховице у Славонији“. *Зборник народног музеја* 2 (2007): 95–116.
- Кучековић, Александра. *Манастир Ораховица у Славонији*. Загреб: Српско културно друштво Просвјета, 2007.
- Кучековић, Александра. *Уметност Пакрачко-Славонске епархије у XVIII веку*. Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 2014.
- Lacko, Michael. „The Reduction of the Number of Feast Day for the Catholics of the Byzantine Rite in Hungary in the XVIII century“. *Slovak studies* 4 (1964): 197–216.
- Лебер, Татьяна А. „Правовой статус Сербов как коллективного субъекта монархии Габсбургов 1690–1792“. У *Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы 1517–1918*, ур. А. Форго, К. А. Кочегаров, Л. К. Новосельцева и Ольга Хаванова, 115–134. Москва–Санкт-Петербург: Нестор-История, 2016.
- Левшина, Л. Жанна „Шесть столетий сербского книжного письма. XII—XVII века (Материалы выставки)“. *Вестник Альянс-Архео* 18 (2017): 99–145.
- Legkikh, Victoria. „The Service to All New Russian Saints: Performance through Associations“. *Journal of the International Society for Orthodox Church Music* 2 (2020): 211–242.
- Lidov, Alexei. „The Creator of Sacred Space as Phenomen of Byzantine Culture“. У *L'artista a Bisanzio nel mondo cristiano orientale*, ур. Michele Vacci, 135–176. Pisa, 2007.
- Лукашевич, А. А. „Всех святых неделя“. У *Православная энциклопедия*, 9, <http://www.pravenc.ru/text/155560.html> приступио 16.9. 2019.

Лукић, Никола. „Монашка правила митрополита Викентија Јовановића и њихов утицај на богослужбени живот Карловачке митрополије“ у *Три века Карловачке митрополије (1713–2013)*. Дејан Микавица и Драго Његован, 511–529. Нови Сад: 2018.

Лукић, Никола. „Култ Светог Стефана Штиљановића: литургијско историјска анализа“. У *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије*, ур. Владимир Вукашиновић и Порфирије Перић, 236–250. Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус и Институт за литургију и црквену уметност ПБФ УБ, 2020.

Лукић, Никола. „Србљак Антонија Грабовачког (АСПЕБ Гр 28): прилог новом датирању рукописа“ у *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије*, Црква и политика: сусрет, сукоб и дијалог идентитета – духовни и теолошки оквири и тумачења, ур. Владимир Вукашиновић и Никола Лукић, 234–235. Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус и Институт за литургију и црквену уметност ПБФ УБ 2021.

Лукић, Никола. „Два непозната пролога српским патријарсима“. *Богословље* 80/1 (2021): 115–140.

Лутовац, Милисав. „Србљаци у Горњем Полимљу“. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 10 (1935): 108–115.

Мошин, Vladimir. „Slavska redakcija prologa Konstantina Mokisijskog u svetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII–XIII veka“. *Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti* 2 (1959): 17–68.

Мајендорф, Џон. *Византијско богословље*. Превод са енглеског Јован Ђ. Олбина. Крагујевац, 2008.

Makrides, Vasilios N. „The Enlightenment in the Greek Orthodox East: Appropriation, Dilemmas, Ambiguities“. У *Enlightenment and Religion in the Orthodox World. Oxford university studies in the Enlightenment*, ур. Paschalis M. Kitromilides, 32–47. Oxford: Voltaire Foundation, 2016.

Максимовић, Јован и Марко Максимовић. „Прилог познавању исцелитељског култа моштију сремских светитеља“. *ЗМСДН* 109 (2000): 131–163.

Makuljevic, Nenad. „Migrations and the Creation of Orthodox Cultural and Artistic Networks between the Balkans and the Habsburg Lands (17th–19th Centuries)“. У *Across the Danube, Southeastern Europeans and Their Travelling Identities (17th–19th C.)*, ур. Olga Katsiardi-Hering и Maria A. Stassinopouloun, 54–64. Boston: Brill, 2017.

Мальцев, Алексей. *Чины погребения и некоторыя особенныя и древния церковныя службы Православной Кафолической Восточной Церкви*. Немецкий перевод с параллельным славянским текстом, проверенным по греческим оригиналам. Берлин: Карль Сигизмундъ, 1898.

Мано Зиси, Катарина. „Зборници за путнике Божидара Вуковића у светлу сачуваних примерака“. У *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина*, ур. Јевто М. Миловић, 151–171. Титоград: ЦАНУ, 1986.

Мансветов, Иван. *Церковный устав (Типик): его образование и судьба в греческой и русской церкви*. Москва: Типографія Э. Лисснера и Ю.Р., 1885.

Marinis, Vasileios. *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Marinis, Vasileios и Robert Ousterhout. „Relics and the Byzantine Church Building“. У *Saints and Sacred Matter: The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, приредили Cynthia Hahn и Holger A. Klein, 153–167. Washington: Dumbarton Oaks, 2015.

- Маринковић, Боривоје. „Литература о српским писцима XVIII: ка бољем познавању Атанасија Димитријевића Секереша (1738–1794), писца, преводиоца и првог значајног књижевног рецензента“. *Зборник за историју* 6 (1972): 199–202.
- Маринковић, Боривоје. „Литература о српским писцима XVIII столећа: из документације о Атанасију Даскалу Србину, писцу заборављеног дела *О српским царевима* (1699)“. *ЗМСИ* 11 (1975): 193–195.
- Марјановић Душанић, Смиља. „Молитве светог Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина“. *ЗРВИ* 41 (2004): 235–248.
- Marjanović Dušanić, Smilja. „Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia Continuity and Change“. *Balkanica* 108 (2006): 69–79.
- Марјановић Душанић, Смиља. *Свети краљ: Култ Стефана Дечанског*. Београд: Балканолошки институт САНУ и Clío, 2007.
- Марјановић Душанић, Смиља. „Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови“. У *Манастир Студеница – 700 година краљеве цркве*, ур. Љубомир Максимовић и Владимир Вукашиновић, 35–59. Београд: САНУ, 2016.
- Марјановић Душанић, Смиља. *Свето и пропадљиво*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2017.
- Марковић, Живко. „Бакрорезни српски илустровани календар из 1719. године“. У *Сусрети библиографа '83*, 66–67. Инђија, 1893.
- Matejić, Mateja. *Dopuna Srbljaku Antonija Markovića (oko 1810–posle 1886)*. Columbus, Ohio: Resource Center for Medieval Slavic Studies, 1995.
- Матицки, Миодраг. *Летопис српског народа: три века алманаха и календара*. Београд: Институт за књижевност и уметност; Нови Сад: Библиотека Матице српске, 1997.
- Majeska, George P. *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Washington: Dumbarton Oaks, 1984.
- Медаковић, Дејан. *Путеви српског барока*. Београд: Нолит, 1971.
- Медаковић, Дејан. „Култ кнеза Лазара у српском бароку“. У *О кнезу Лазару*, ур. Иван Божић и Војислав Ј. Ђурић, 321–335. Београд: Филозофски факултет, Крушевац: Народни музеј, 1975.
- Melichárek, Maroš. „Great Migration of the Serbs (1690) and its Reflections in Modern Historiography“. *Serbian Studies Research* 1 (2017): 87–103.
- Мельник, Александр Г. „Гробница святого в пространстве русского храма XVI–начала XVII века“. У *Восточнохристианские реликвии*, ур. Алексей М. Лидов, 533–552. Москва: Прогресс Традиция, 2003.
- Messbarger, Rebecca, Christopher Johns и Philip Gavitt. *Benedict XIV and the Enlightenment: Art, Science, and Spirituality*. University of Toronto Press: Scholarly Publishing Division, 2016.
- Милеуснић, Слободан. „Представе Срба светитеља и светих у црквеном сликарству Славоније“. *Зборник о Србима у Хрватској* 1 (1989): 173–187.
- Милеуснић, Слободан. *Свети Стефан Штиљановић, ратник и светитељ*. Будва: Духовни центар Св. Стефан Штиљановић, 2005.
- Милојевић, Милош С. *Обити лист из патријаршије пећке*. Београд: Државна штампарија, 1872.

- Milosevic, Nenad. *To Christ and the Church: The Divine Eucharist as the All-Encompassing Mystery of the Church*. Los Angeles: Sebastian Press, 2012.
- Милошевић, Ненад С. *Поклоњење ономе што знамо*. Београд: Центар за литургијске студије Mons Naemus; Врњци: Интерклима графика, 2019.
- Минева, Евелина. „Предложения за канонизација на светци през XV в. – примери от византијската, старобългарската и старосрџбската литература“. *Старобългарска литература* 48 (2013): 196–209.
- Миодраг, Предраг. „Заједнички тропар и кондак Преподобном Симеону и Сави“. У *Спаљивање моштију светог Саве (1594–1994)*, ур. Сава Вуковић, Боривоје Анђелковић и др., 187–208. Београд: Штампарија Српске патријаршије, 1997.
- Мирковић, Лазар. „Уврштење деспота Стефана Лазаревића у ред светитеља“. *Богословље* 3 (1927): 168–177.
- Мирковић, Лазар. „Црквене старине у српским црквама и манастирима Баната, Румуније и Мађарске“. *Споменик СКА* 1 (1950): 1–20.
- Мирковић, Лазар. „Типик архиепископа Никодима“. *Богословље* 1–2 (1957): 12–19.
- Мирковић, Лазар. „Типик архиепископа Никодима“. *Богословље* 1 (1958): 69–88.
- Мирковић, Лазар. *Православна литургија или Наука о богослужењу Православне источне цркве, део 2, посебни: Хеортологија*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1961.
- Misiarczyk, Leszek. „The Beginning of the Cult of Relics in Martyrium Polycarpi“. *Series Byzantina* 14 (2016): 13–23.
- Mitrea, Mihail. „A Late-Byzantine Hagiographer: Philotheos Kokkinos and His Vitae of Contemporary Saints“. Докторска дисертација, The University of Edinburgh, 2017.
- Mihaljčić, Rade. *Lazar Hrebeljanović, istorija, kult, predanje*. Beograd: Nolit, 1984.
- Морис, Розмари. „Политички светитељ једанаестог века“. У *Византијски светитељ*, ур. Сергеј Хејкел, превод са енглеског Славиша Д. Костић, 68–80. Београд: Универзитет у Београду, ПБФ, 2009.
- Муретов, Сергей. *Исторический обзор чиновослужения проскомидии до „Устава литургии“ Константинопольского Патриарха Филофея. Опыт историко-литургического исследования*. Москва: Печатня А. И. Снегиревой, 1895.
- Мусин, Александр. „Святыя мощи в древней Руси: литургические аспекты истории почитания“. У *Восточнохристианские реликвии*, ур. Алексей М. Лидов, 363–385. Москва: Прогресс Традиция, 2003.
- Наумов, Александар Е. *Старо и ново: студије о књижевности православних Словена*. Ниш: Центар за црквене студије, 2009.
- Наумов, Александр Е. *Святость в эпоху Петра Первого. У Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации*. приредили Татьяна Р. Руди и С. А. Семечко, 603–611. Санкт-Петербург: Издательство Пушкинский Дом, 2011.
- Наумова, Наталија. „Светачник Божидача Вуковића“. *Црквене студије* 15 (2018): 75–115.
- Nelson, Robert S. „Patriarchal Lectionaries of Constantinople: History, Attribution and Protects“. У *The New Testament in Byzantium*, ур. Derek Krueger и Robert S. Nelson, 87–115. Washington, D. C: Harvard University Press, 2016.

- Ненадовић, Мирон. „Прилози за повест манастира Раковца у Фрушкој гори“. *Духовна стража* 5 (1932): 50–56.
- Несторов, Бранислав. „Банатски светитељ – преподобни Рафаил Банатски“. *Банатски Весник* 2 (1981): 10–15.
- Никифорова, Александра. „Рождение минеи: греческие минеи IX–XII вв“. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III: Филология* 22 (2010): 103–122.
- Никифорова, Александра. *Из истории Минеи в Византии: Гимнографические памятники VIII–XII вв. из собрания монастыря святой Екатерины на Синае*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2012.
- Николић, Петар. „Богослужбене књиге Карловачке митрополије у XIX столећу“. *Саборност* 10 (2016): 101–128.
- Никольский, Константин Т. *О службахъ Русской церкви бывшихъ въ прежнихъ печатныхъ богослужбныхъ книг*. Санктпетербургъ, 1885.
- Никольский, Константин Т. *Материалы для истории исправления богослужебных книг*. Санктпетербургъ: Общество любителей древней письменности, 1896.
- Нинковић, Ненад. „Унијаћење православаца у Карловачкој митрополији 1713–1768“. У *Три века карловачке митрополије*, ур. Дејан Микавица и Драго Његован, 145–165. Нови Сад, 2014.
- Новаков, Драгана. „Археографски опис поменика манастира Крушедола (XV–XVII век)“. *Археографски прилози* 31–32 (2009–2010): 467–500.
- Новаков, Драгана. „Најчешћа српска народна имена Поменика манастира Крушедола и Поменика манастира Дечана“. *Археографски прилози* 41 (2019): 131–144.
- Новаковић, Стојан. „Божидара Вуковића Зборници за путнике“. *Гласник српског ученог друштва* 45 (1877): 129–167.
- Ozimić, Nebojsa. „Tradizione culto e teologie serbe, u *Costantino I, Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*, ур. Alberto Melloni, vol. II, 463–470. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, 2013.
- Остојић, Тихомир. *Доситеј у Хопову: студија из културне и књижевне историје*. Нови Сад: Матица српска, 1907.
- Павле, патријарх. „Акrostих у канонима Београдског Србљака“. У *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, III, ур. Владимир Вукашиновић, 330–343. Београд: Издавачки фонд СПЦ Архиепископије београдско-карловачке, 2010.
- Павле, патријарх. „Шта значе речи на крају јутрења у службама Светим *И дајетсја јелеј братијиј от кандила*“. У *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, ур. Владимир Вукашиновић, II, 453–457, Београд: Издавачки фонд СПЦ Архиепископије београдско-карловачке, 2010.
- Павловић, Александра. *Пелен и мед: српска дидактичка поезија од барока до романтизма*. Нови Сад: Академска књига, 2017.
- Павловић, Радослав. „Култ Светог Стефана Штиљановића код Срба у Барањи и Славонији“, у *Манастир Шишатовца, зборник радова*, ур. Динко Давидов, 333–341, Београд: Српска академија наука и уметности, Друштво историчара уметности Србије; Нови Сад: Матица српска, 1989.

- Павловић, Леонтије. „Преглед светих моштију кроз историју у Српској православној цркви“. *ЗПБФ* 3 (1954): 222–256.
- Павловић, Леонтије. *Култови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево: Народни музеј, 1965.
- Павловић, Леонтије. „Стварање култова првих Немањића“. У *Спаљивање моштију Светог Саве (1594–1994)*, ур. Сава Вуковић, Боривоје Анђелковић и др., 187–209. Београд: Штампарија српске патријаршије, 1997.
- Parpulov, Georgy R. *Toward the History of Byzantine Psalters, ca. 850–1350 AD*. Plovdiv, 2014.
- Пеев, Димитър. „Разделянето на хилендарската частица од Светия Кръст от 1767.г в светлината на нови документи“. *Црквене студије* 2 (2019): 257–264.
- Перић, Ђорђе. „Песма кнезу Лазару“. *Гласник СПЦ* 6 (1977): 121–122.
- Перић, Ђорђе. „Прилози биографији монаха Исидора (Јована) Дамјановића, непознатог српског песника и путописца из XVIII века“. *Православна мисао* 30 (1983): 68–82.
- Перић, Ђорђе. „Јосиф монах – дечански мелод из XVIII века“. *Гласник СПЦ* 7 (1999): 135–139.
- Петковић, Сретен. „Ликови Срба светитеља у српским штампаним књигама XVI века“. *ЗМСЛУ* 26 (1990): 139–157.
- Петковић, Сретен. *Српски светитељи у сликарству православних народа*. Нови Сад: Матица српска, 2007.
- Петровић, Даница. „Култ кнеза Лазара у српском појању и певању у XVIII веку“. У *Свети кнез Лазар: Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја 1389–1989*, ур. еп. рашко-призренски Павле и др., 311–321. Београд: Свети архијерејски синод СПЦ, 1989.
- Петровић, Михаил. „Слов'янські святі в ревізіях літургійних книг Унійної Церкви у XVIII ст.“. *Гілея* 54 (2011): 54–59.
- Petrowycz, Michael. „The Addition of Slavic Saints to Seventeenth-Century Liturgical Calendars of the Kyvian Metropolitanate“. У *Eastern Christian Studies: Inquires into Eastern christian Worship*, приредили Bert Groen, Steven Hawkes-Teeples и Stefanos Alexopoulos, XII, 331–343. Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2012.
- Пилиповић, Радован. „Црквено-историјске теме у западном богословљу и историографији до краја 18. и почетка 19. века“. У *Осам векова аутокефалије Српске православне цркве*, ур. Владислав Пузовић и Владан Таталовић, II, 265–270. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве и Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2020.
- Поповић, Даница. *Српски владарски гроб у средњем веку*. Београд: Филозофски факултет, Институт за историју уметности, 1992.
- Поповић, Даница. *Под окриљем светост. Култ светих владара и реликвија у средњевековној Србији*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006.
- Поповић, Даница. „Патријарх Јефрем – један позносредњовековни светитељски култ“. *ЗРВИ* 43 (2006): 111–124.
- Popović, Danica. „The Deserts and Holy Mountains of Medieval Serbia“. У *Heilige Berge und Wüsten, Byzanz und sein Umfeld*, ур. Peter Soustal, 53–69. Vienna: Österreichischen akademie der Wissenschaft, 2009.
- Поповић, Даница. „Кад је краљ Стефан Првовенчани уврштен у светитеље“, *ЗРВИ* 50 (2013): 573–585.

- Поповић, Даница. „Реликвије Часног Крста у средњовековној Србији“. У *Константин Велики у Византијској и српској традицији*, ур. Љубомир Максимовић, 99–121. Београд: Завод за уџбенике, 2015.
- Поповић, Даница. „Национални пантеон – светачки култови у темељима српске државности и црквености“. У *Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, ур. Драган Војводић и Даница Поповић, 119–131. Београд: Српски комитет за Византологију, ЈП Службени гласник и Византолошки институт САНУ, 2016.
- Поповић, Даница. „Свод српских светих у доба краља Милутина – култови архијереја и пустиножитеља“. У *Манастир Студеница – 700 година краљеве цркве*, ур. Љубомир Максимовић и Владимир Вукашиновић, 81–97. Београд: САНУ, 2016.
- Поповић, Даница. *Ризница спасења, култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији*. Београд: Балканолошки институт САНУ; Нови Сад: Матица српска, одељење за ликовне уметности, 2018.
- Поповић, Душан Ј. *Срби у Војводини, од Карловачког мира 1699. до Темнишварског сабора 1790*, књ. II. Нови Сад: Матица српска, 1959.
- Поповић, Душан Ј., Милица Богдановић. *Грађа за историју Београда од 1717 до 1739*, књ. I. Београд: Историјски архив, 1958.
- Popović, Marko, Smilja Marjanović Dušanić и Danica Popović. *Daily Life in Medieval Serbia*. Beograd: Clio и Institute for Balkan Studies SASA, 2016.
- Поповић, Мирослав М. *Стефан Драгутин – верска политика и култ*. Приштина: Институт за српску културу, 2020.
- Preradović, Dubravka, Ljubomir Milanović. „Pan-Christian Saints in Serbian Cult Practice and Art“. У *Sacral Art of the Serbian Lands in the Middle Ages*, приредили D. Vojvodić и Danica Popović и др., 103–117. Belgrade: The Serbian national Committee of Byzantine studies, P.E. Sluzbeni glasnik и Institute for Byzantine studies SASA, 2016.
- Пузовић, Предраг. „Везе манастира Студенице са Карловачком митрополијом XVIII века“ у *Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве*, ур. Љубомир Максимовић и Владимир Вукашиновић, 157–164, Београд: Службени гласник, 2016.
- Пузовић, Љиљана. „Хиландарска писанија 1709. године“. *ЗМСИ* 97 (2018): 29–51.
- Пурковић, Миодраг. „Светитељски култови у старој српској држави при храмовном посвећивању“. *Богословље* 2 (1939): 151–174.
- Раденковић, Љубинко. „Свети Сава у народном предању“. У *Култ Светих на Балкану*, ур. Мирјана Детелић, одговорни ур. Никола Тасић, I, 89–107. Крагујевац: 2001.
- Радојичић, Ђорђе Сп. „Заједнички тропар и кондак Симеону Немањи и Сави од старог српског књижевника Теодосија“. *ЗМСКЈ* 3 (1955): 160–161.
- Радојичић, Ђорђе Сп. „Архиђакон Јован, писац стихова XVIII века“. *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 4 (1959): 259–273.
- Radojčić, Nikola. „Istorija Srbije Franje Ksavera barona Pejačevića“. *Razprave Znanstvenega društva za humanistične vede* 5–6 (1930): 253–304.
- Радојичић, Никола. „О животу Светог Саве од Ивана Томка Марнавића“. У *Светосавски зборник. Расправе*, књ. I, 317–383. Београд: СКА, 1936.
- Радојичић, Никола. „Два рукописа Ивана Томка Марнавића“. *ЗМСКЈ* 1 (1953): 34–37.

- Рајић, Стеван. „Синесије (Живановић) епископ арадски“. *Темишварски зборник* 3 (2001): 243–251.
- Рајковић, Ђорђе. „Српски народни сабор 1769. у Карловцима“. *Српски летопис* 114 (1872): 151–203.
- Ракић, Зоран. „Икона светог Арсенија Српског у галерији Матице српске у Новом Саду“. *Саопштења* 35–36 (2003–2004): 113–124.
- Ракић, Зоран. „Минхенски српски псалтир и његова београдска копија“. *Смедеревски зборник* 5 (2016): 233–244.
- Ранковић, Зоран. „Структура Братковог минеја, кратак преглед“. *Археографски прилози* 26–27 (2004–2005): 109–122.
- Ранковић, Зоран. „Месеослов Студијско-Алексијевског типика и памети светих у Јагићевим минејима и у Братковом минеју“. *Црквене студије* 4 (2007): 371–376.
- Ранковић, Зоран. „О неким мало познатим литургијским и књижевним саставима у српскословенској рукописној традицији“. *Црквене студије* 16/2 (2019): 585–591.
- Ratzinger, Joseph. *Duh Liturgije*. Превод са немачког Tomislav Pervan, II izdanje. Split: Verbum, 2015.
- Рашковић, Ана. „Свети Сава у руским богослужбеним рукописима XV–XIX века“. У *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије*, ур. Владимир Вукашиновић, 117–131. Београд: Центар за литургијске студије Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност УБ ПБФ, 2010.
- Ређеп, Јелка. *Старе српске биографије*. Нови Сад: Прометеј, 2008.
- Rizos, Efthymios. „Martyrs from the north-western Balkans in the Byzantine ecclesiastical tradition: patterns and mechanisms of cult transfer“. У *Forschungen zu Spätantike und Mittelalter, GrenzÜbergänge*, ур. Orsolya Heinrich-Tamáská, Niklot Krohn und Sebastian Ristow, IV, 195–213. Remshalden: Verlag Bernhard Albert Greiner, 2016.
- Романова, Анастасија А. „Почитание святых и чудотворных икон В России в конце XVI – начале XVIII века: религиозная практика и государственная политика“. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук, Санкт-Петербург, 2016.
- Roesner, Martina. „Reason, Rhythm and Rituality. Reinterpreting Religious Cult from a Postmodern, Phenomenological Perspective“. *Religions* 6 (2015): 819–838.
- Руварац, Димитрије. *Како је настао број заповедних празника код Србаља*. Београд: Ј. Ј. Медецијан и Ђ. Кимпановић, 1888.
- Руварац, Димитрије. *Да ли се Св. Сава светкује и у Римској цркви?* Земун: Штампарија Симе Пајића, 1889.
- Руварац, Димитрије. „Прилози за историју архиепископа и епископа у митрополији Карловачкој“. *ЛМС* 2 (1899): 98–122.
- Руварац, Димитрије. „Сарандар и Парусија“. *Српски Сион* 4 (1903): 115–117.
- Руварац, Димитрије. „Писмени опрост грехова (Indulgentia) у православној цркви“. *Српски Сион* 15 (1905): 53–55.
- Руварац, Димитрије. „Жалба митрополита Викентија Јовановића Видака против Регулamenta од 2. јануара 1777“. *Архив за историју српске православне карловачке митрополије* 5–6 (1911): 71–77; 7–8 (1911): 113–122; 9–10 (1911): 140–161; 11–12 (1911): 176–184.

- Руварац, Димитрије. „Циркулар патријарха Арсенија Јовановића о светковању празника и о забрани куповања икона од којикаких молера“. *Богословски гласник* 1 (1911): 27–31.
- Руварац, Димитрије. „Кратко пребивање светих моћију цара Уроша у Врднику и Крушедолу“. *Архив за историју Српске православне Карловачке митрополије* 9–10 (1912): 135–137.
- Руварац, Димитрије. „О народном сабору у манастиру Хопово 1721. године“. *Српски Сион* 14 (1914): 48.
- Руварац, Иларион. „О цароставнику или цароставним књигама, с погледом за важност њихову за српску повесницу“. *ЛМС* 115 (1873): 38–44.
- Руварац, Иларион. „Судбина манастира Винче у Србији“. *Старинар* 2 (1887): 33–40.
- Руварац, Иларион. *Одломци о грофу Ђорђу Бранковићу и Арсенију Црнојевићу*. Београд: Српска краљевска академија, 1896.
- Руварац, Иларион. „Прилошци агиолошки“. *Српски Сион* 29 (1898): 457–459.
- Руварац, Иларион. „Прилошци агиолошки“. *Српски Сион* 30 (1898): 473–474.
- Rouillard, Philippe. „The Cult of Saints in the East and the West“. У *Handbook for Liturgical Studies*, ур. Anscar J. Chupungco, vol. V, 299–316. Collegeville, Minnesota: A Pueblo book, The Liturgical Press, 2000.
- Савић, Виктор. *Месеослов јерусалимског типика*. Ниш: Центар за црквене студије Ниш; манастир Сопоћани, 2003.
- Симић, Владимир. *За љубав отаџбине: патриоте и патриотизми у српској култури XVIII века у Хабзбуршкој монархији*. Нови Сад: Галерија Матице српске, 2012.
- Симић, Владимир. „Захарија Орфелин (1726–1785)“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филозофски факултет, 2013.
- Симић, Владимир. „Утицај пијетизма на српске интелектуалце средином XVIII века: оквири за интерпретацију раног просветитељства код Срба“. У *Hrvati i Srbi u Habzburškoj monarhiji u 18. stoljeću*, ур. Drago Roksandić, 159–172. Zagreb: Filozofski fakultet, FF-Press, 2014.
- Simić, Vladimir. „Body–Image– Space: Serbian Orthodox monasteries and creation of patristic memory in the 18th century“. *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica* 1 (2014): 195–218.
- Simić Vladimir. „Popular piety and the paper Icons of Zaharija Orfelin“. *Balkanica* 51 (2020): 45–64.
- Симић, Прибислав. „Структура и редакција словенских минеја“. *Богословље* 1–2 (1974): 67–108.
- Симић, Прибислав. „Карејска служба Светом Сави“. *Богословље* 1–2 (1978): 17–66.
- Симић, Прибислав. *Хиландарски типик монаха Романа*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2010.
- Сърку, Полихроније. „Подаци из историје старог српског живота“. *ЛМС* 3 (1898): 98–114.
- Smiljanić, Irena. „Grkokatolički prelat Bazilije Božičković (1719–1785)“. У *Ljudi 18. stoljeća na hrvatskom prostoru. Od plemića i crkvenih dostojanstvenika do težaka i ribara*, ур. Lovorka Čoralić, 211–213. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2016.
- Соловјев, Александар. „Српска црквена правила из XIV века“. *Гласник Скопског ученог друштва* 14 (1935): 33–42.

- Spanos, Apostolos. „Political Approach to Byzantine Liturgical Text“. У *Approaches to the Text. From Pre-Gospel to Post-Baroque*, ур. Roy Eriksen и Peter Young, 63–81. Pisa-Rome: Fabrizio Serra Editore, 2014.
- Спаский, И. „Первая служба всем русским святым и ее автор“. *Журнал московской Патриархии* 8 (1949): 50–55.
- Спаский, Сергей. *Полный месяцеслов Востока. Восточная агиология*. Том I. 2-е издание, исправленное и дополненное. Владимиръ: Типо-Литография В. А. Паркова, 1901.
- Спаский, Феодосий Г. *Русское литургическое творчество*. Москва: Издательский совет Русской православной церкви, 2008.
- Срећковић, Панта. „Из летописа српских царева и о војевању цара турског са цесаром хришћанским и о пустошењу српске земље“. *Споменик СКА* 5 (1890): 21–36.
- Стајић, Васа. „Јован Мушкатировић од 1767 до 1787“. *Гласник ИДНС* 4 (1937): 413–420.
- Станојевић, Станоје. „Мошти Стевана Првовенчаног у Војводини“. *Гласник ИДНС* 3 (1930): 50–56.
- Стевановић, Миладин. *Патријарх Арсеније III Чарнојевић и Велика Сеоба Срба*. Београд: Књига-комерц, 2006.
- Степовник, Дмитро. „Украјинске чудотворне иконе“. У *Чудо у словенским културама*, ур. Дејан Ајдачић, 209–221. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе; Нови Сад: Апис, 2000.
- Стефановић Бановић, Милеса Д. „Беседе, слова и поуке на Благовести у преводу и преради Гаврила Стефановића Венцловића“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филолошки факултет, 2015.
- Стефановић, Будимир. „Стихира Србима светитељима, проблем текста, мелодије и места њеног у службама светих у Србљаку“. *Православна мисао* 2 (1964): 67–85.
- Стефановић, Будимир. „Стихира Србима светитељима – скраћена верзија са допунским текстом и коментарима“. *Богословље* 1–2 (1965): 185–193.
- Стефановић, Димитрије Е. „О поменима словенских празника у месецословима псалтира са последовањем Библиотеке Матице српске“. У *Псалтири*, ур. Душица Грбићи др, 169–195. *Ђирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске*, књ. IV. Нови Сад: Матица српска, 1993.
- Стефановић, Димитрије Е. „Свети кнез Лазар у Месецослову Гаврила Венцловића Стефановића“. У *Свети кнез Лазар: Споменица о шестој стогодишњици Косовког боја 1389–1989*, ур. еп. рашко-призренски Павле и др., 293–301. Београд: Издање Светог архијерејског синода СПЦ, 1989.
- Стефановић, Димитрије Е. „Прилог проучавању месецослова XIII и XIV века“. *Јужнословенски филолог* 45 (1989): 137–160.
- Стојанчев, Владимир. „Из прошлости Велике сеобе Срба: Метохијци у Сентандреји“. *Косовско-метохијски зборник* 5 (2013): 115–120.
- Стојковски, Борис. „Римокатолички култ Светог Саве“. У *Зборник радова. Међународни интердисциплинарни симпозијум Сусрет култура*, ур. Ивана Живанчевић Секеруш и Биљана Шимуновић Бешлин, 117–129. Нови Сад: Филозофски факултет, 2014.
- Стојковски, Борис. „Римокатоличка рецепција и Житије Стефана Првовенчаног – Светог Симона. Историја, култ, прозелитизам“. У *Српска краљевства у средњем веку*, ур. Синиша Мишић, 199–215. Београд: Филозофски факултет, Одељење за историју, Центар за

историјску географију и историјску демографију; Нови Сад: Филозофски факултет, Одсек за историју; Ниш: Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије; Краљево: Град Краљево, 2017.

Стошић, Душица. „Штампариие српских књига у XVIII веку“. У *Српска штампана књига 18. века*, ур. Лазар Чурчић и Душица Стошић, 173–191. Београд: Народна библиотека Србије; Нови Сад: Матица српска, 1963.

Стошић, Љиљана. *Српска уметност 1690-1740*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006.

Страдомски, Јан. „Балканските светци и свети места като аргумент в полско-рутенската религиозна полемика през XVI–XVII“. *Старобългарска литература* 48 (2013): 221–231.

Ступар, Владимир. „Васпитни и образовни значај служби у Србљаку“. Докторска дисертација, Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет Светог Василија у Фочи, 2012.

Суботин Голубовић, Татјана. „Минеји у Даниловом времену“. У *Архиепископ Данило II и његово доба*, ур. Војислав Ј. Ђурић, 251–260. Београд: САНУ, 1991.

Суботин Голубовић, Татјана, Ирена Шпадијер. „Византијска химнографија и српска литургијска књижевност – култ светитеља и настајање службе“. *ЗМСС* 53 (1997): 71–85.

Суботин Голубовић, Татјана. „О рукописима који садрже службе Светом Сави“. У *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. Сима Ћирковић, 337–345. Београд: САНУ, 1998.

Суботин Голубовић, Татјана. *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*. Београд: САНУ, 1999.

Суботин Голубовић, Татјана. „Необичан тип минеја у рукописној збирци манастира Хиландара“. У *Осам векова Хиландра*, ур. Војислав Кораћ, 365–369. Београд: САНУ, 2000.

Суботин Голубовић, Татјана. „Култ Арханђела Михаила у средњовековној Србији“. У *Култ светих на Балкану*, ур. Мирјана Детелић, II, 9–25. Крагујевац: Центар за научна истраживања Српске академије наука и уметности и Универзитета, 2002.

Суботин Голубовић, Татјана. „Календари српских рукописа прве половине XV века“. *ЗРВИ* 43 (2006): 175–187.

Суботин Голубовић, Татјана. „Једна група минеја Милутиновог времена“. У *Манастир Бањска и доба краља Милутина*, ур. Драгиша Бојовић, 351–358. Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет; Манастир Бањска, 2007.

Суботин Голубовић, Татјана. „Шта је нестало из српских минеја XIII столећа?“. *ЗРВИ* 44 (2009): 381–394.

Суботин Голубовић, Татјана. „Национальные святыя в календаре Сербской Церкви (по средневековым источникам)“. *Latopisy Akademii Supraskiej* 4 (2013): 39–46.

Taft, Robert. *History of the Liturgy of St. John Chrysostom: The Diptychs*, vol. IV. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1991.

Talbot, Alice-Mary. „The Relics of New Saints: Deposition, Translation and Veneratio in Middle and Late Byzantium“. У *Saints and Sacred Matter: The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, приредили Cynthia Hahn и Holger A. Klein, 215–230. Washington: Dumbarton Oaks, 2015.

Темчин, Сергей Ю. „Печско-мохачски епископ Никанор (Мелентиевич) как автор службы сербскому деспоту Иоанну Бранковичу“. *Rocznik Teologiczny* 1 (2014): 63–72.

- Темчин, Сергей Ю. „Функциональный сдвиг в церковнославянской гимнографии: служба Собору св. сербских просветителей и учителей (30. августа) в составе Сербляка (1861, 1986)“. *Slavistica Vilnensis* 63 (2018): 15–34.
- Teteriathikova, Natalia B. „Relics in the walls, pillars and columns of byzantine Churches“. У *Востоchnохристианские реликви*, ур. Алексей М. Лидов, 78–83. Москва: Прогресс Традиция, 2003.
- Тимотијевић, Мирослав. „Џефаровићев бакорез Св. Стефан Штиљановић и визитација Шишатовца 1753. године“. *Свеска* 18 (1987): 93–105.
- Тимотијевић, Мирослав. „Serbia Sancta и Serbia Sacra у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије“. У *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. Сима Ћирковић, 387–431. Београд: САНУ, 1988.
- Тимотијевић, Мирослав. „Визитације манастира Шишатовца у XVIII веку: Прилог изучавању ефемерног спектакла“. У *Манастир Шишатовца: зборник радова*, ур. Динко Давидов, 341–366. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1989.
- Тимотијевић, Мирослав. „Богородичин трон Николајевске цркве у Иригу“. *Саопштења* 17–18 (1995–96): 131–152.
- Тимотијевић, Мирослав. *Српско барокно сликарство*. Нови Сад: Матица Српска, Одељење за ликовне уметности, 1996.
- Тимотијевић, Мирослав. „Сузе и звезде“. У *Чудо у словенским културама*, ур. Дејан Ајдачић, 221–260. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе; Нови Сад: Апис, 2000.
- Тимотијевић, Мирослав. „Римничко издање Србљака и барокна примењена амблематика“. *ЗМСКЈ* 1–2 (2000): 87–98.
- Тимотијевић, Мирослав. „Стефан Немања у барокно верско-политичком програму Српске цркве“, у *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви, историја и предање*, ур. Јованка Калић, 395–408. Београд: САНУ, 2000.
- Тимотијевић, Мирослав. „Богородица бездинска и верско политички програм патријарха Арсенија IV Јовановића“. *Балканика* 32–33 (2003): 311–346.
- Тимотијевић, Мирослав. *Манастир Крушедол*, књ. II. Београд: Драганић; Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине, 2008.
- Ткачук, Виталий А. „Култура древнерусских святых в Киевской митрополии XVII и первой половины XVIII века, как инструмент исторической и политической легитимации“. У *Нарративы руси конца XVI–середины XVIII века в поисках своей истории*, ур. Андрей В. Доронин, 384–408. Москва: Политическая энциклопедия, 2018.
- Тодић, Бранислав. „Јов Василијевић у Сремским Карловцима 1743–1744“. *Зборник народног музеја* 2 (2007): 179–202.
- Тодић, Бранислав. „Сентандрејски портрет патријарха Арсенија Чарнојевића“. *ЗМСЛУ* 36 (2008): 89–103.
- Todorov, Boris. „Holy rulers and integration of the medieval Serbian space“. *CAS working paper series* 5 (2013): 1–21.
- Тодоровић, Јелена. *Ентитет у сенци, мапирање моћи и државни спектакл у Карловачкој митрополији*. Нови Сад: Платонеум, 2010.

Thomadakis, A. Laiou. „Saints and Society in the Late Byzantine Empire“, У *Charanis Studies: Essays in Honor of Peter Charanis*, ed. A. Laiou-Thomadakis, 84–114. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1980.

Томин, Светлана. *Владика Максим Бранковић*. Нови Сад: Платонеум, 2007.

Томин, Светлана. „Паралела владика Максим – Свети Сава у српској средњовековној књижевности“. У *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности: зборник*, ур. Зоја Карановић, Радмила Гикић Петровић, књ. I, 81–92. Нови Сад: Филозофски факултет, 2007.

Томин, Светлана. „Владика Максим као нови Јоасаф: о светосавском узору крушедолског живописа“. *ЗМСКЈ 2* (2012): 307–322.

Томин, Светлана. „Смрт Арсена патријара – историјски оквир и песничко памћење“. У *Без очију кано и с очима, народне песме слепих жена*, ур. Марија Клеут, Љиљана Пешикан Љуштановић, Наташа Половина и Светлана Томин, 85–99. Нови Сад: Филозофски факултет и Академска књига, 2014.

Томин, Светлана. *Деспотица и монахиња Ангелина Бранковић – света мајка Ангелина*. Нови Сад: Платонеум, 2016.

Томин, Светлана. *Деспот Ђорђе Бранковић – Свети владика Максим*. Сремски Карловци: Епархија сремска, 2016.

Томин, Светлана. „Сремски Бранковићи – настављачи немањићке традиције“. *ЛМС 3* (2018): 226–239.

Томин, Светлана, Наташа М. Половина. „Варлам и Јоасаф у српској владарској идеологији средњег века“. У *Symbole władzy, władza symboli*, ур. Magdaleny Diras, Barbary Suchon-Chmiel и Tomasz Kwoki, 53–63. Krakow: Wydawnictwo "Scriptum" Tomasz Sekunda, 2014.

Точанац, Исидора. *Српски народно-црквени сабори (1718–1735)*. Београд: Историјски институт, 2008.

Точанац, Исидора. „Реформа Српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време владавине Марије Терезије и Јосифа II (1740–1790)“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филозофски факултет, 2014.

Точанац, Исидора. „Српски календар верских празника и терезијанска реформа“. *ЗМСИ 90* (2015): 7–38.

Точанац, Исидора. „Архијерејски Синод из 1774 године, о разрешењу заповедних празника“. *Мешовита грађа 38* (2017): 57–68.

Трифунковић, Ђорђе. „Белешке о делима у Србљаку“. У *Србљак*, ур. Ђорђе Трифунковић, I, 337–341. Београд: СКЗ, 1970.

Трифунковић, Ђорђе. „Слово о Светом кнезу Лазару Андонија Рафаила“. *Зборник историје књижевности 10* (1976): 106–118.

Трифункович, Джордџе. „Србска средновековна слава на балкански и јужнословенски светци“. *Старобългарска литература 14* (1983): 86–90.

Трифунковић, Ђорђе. *Очевици о Великој Сеоби*. Крушевац: Багдала, 1990.

Трифунковић, Ђорђе. *Огледи и преводи XIV–XVII век*. Београд: Источник, 1995.

Трифунковић, Ђорђе. „Слава са поменима јужнословенских и балканских светаца“. *Старобългарска литература 33–34* (2005): 106–112.

- Трифуновић, Ђорђе. *Стара српска књижевност*. Београд: Чигоја штампа, 2009.
- Турилов, Анатолий. „К изучению южнославянской рукописной традиции Прогласа Константина Философа“. У *Пение мало Георгию: Сборник в чест на 65-годишнината на проф. Георги Попов*, ур. Мария Иовчева, 346–357. Софиа: Издателски център Боян Пенев, 2010.
- Турилов, Анатолиј А., и Снежана Јелесијевић. „Нове чињенице о светом архиепископу српском Арсенију“. У *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве*, ур. Владислав Пузовић и Владан Таталовић, I, 259–276. Београд: Издавачка фондације Српске Православне Цркве и Архиепископије београдско-карловачке, 2020.
- Текић, Мирјана. „О чудотворним водицама на подручју Војводине“. У *Чудо у словенским културама*, ур. Дејан Ајдачић, 271–278. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе; Нови Сад: Апис, 2000.
- Убипарип, Миланка. „Зборник са кратким житијем краља Милутина“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 1/4 (2005): 53–72.
- Убипарип, Миланка и Владан Тријић. „Непознати Параклис Светоме Симеону и Светитељу Сави“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 76 (2010): 49–79.
- Убипарип, Миланка и Владан Тријић. „Зборници параклиса у српскословенској традицији“. *Археографски прилози* 37 (2015): 69–105.
- Убипарип, Миланка. „Химнографски лик светог Јевстатија I архиепископа српског“. *Црквене студије* 2 (2019): 635–645.
- Убипариповић, Србољуб. „Припремићу светиљку Помазанику моме... (Пс 131/2, 17): принос светлости у хришћанском богослужењу“. *Саборност* 12 (2018): 57–68.
- Ubiparipović, Srboљub. „The Rite of Artoklasia in the Eastern Orthodox Church: A Sacred Connection between Pre-Eucharistic and Eucharistic Table“. *Bogoslovni vestnik* 78 (2018): 833–839.
- Fatorri, Teresa Maria. „Lambertini Treatise and the Cultural Project of Benedict XIV: Two Sides of the Same Policy“. У *Benedict XIV and the Enlightenment: Art, science and spirituality*, приредили Rebecca Messbarger, Christopher Johns и Philip Gavitt, 255–276. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Pres, 2017.
- Филиповић, Миленко С. „Србљаци“. *Српски књижевни гласник* 8 (1937): 612–625.
- Филиповић, Миленко С. „Слава, служба или крсно име у писаним изворима до краја 18. века“. У *О крсном имену*, ур. Иван Ковачевић, 151–192. Београд: Просвета, 1985.
- Фин, Моника. *Центри српске културе XVIII века: Кијев–Будим–Венеција*. Нови Сад: Академска књига, 2015.
- Харисијадес, Мара. *Синодик манастира Раковца из 1702. године*. Београд: Народни музеј, 1973.
- Harrison, Anna „Community Among the Sainly Dead: Bernard of Clairvaux Sermons for the Feast of All Saints“. У *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, ур. Caroline Walker Bynum и Paul Freedman, 191–204. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- Hayward, Paul A. „Demystifying the Role of Sanctity in Western Christendom“. У *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ур. Paul Antony Hayward и James Howard-Johnston, 116–142. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Heinzelmann, Martin. *Izvešća o translacijama i drugi izvori o kultu relikvija*. Превод са немачког Tatjana Buhin, Sara Katanec, Sofija Koretić и Neven Kovačev. Zagreb: Monogram doo, 2020.

Хрваћанин, Ратко. *Историјско-богословска анализа српских штампаних литургијара из XVI века*. Београд, Врњци: Институт за литургику и историју уметности ПБФ УБ, 2017.

Црномарковић, Милош. „Потапање манастира Драговића“, *Црквене студије* 18 (2021): 341–348.

Chai-Elsholz, Raeleen. „Regards germaniques et romains sur la canonisation dans la première moitié du XVIIIe siècle“. *Textes et contextes* [Online], 10 (2015), <http://preo.u-bourgogne.fr/textesetcontextes/index.php?id=1086> (преузето 7. 6. 2019).

Chai-Elsholz, Raeleen. „The Significant Other in Canonizations in the First Half of the Eighteenth Century“. У *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*, ур. Ana Marinković и Trpimir Vedriš, 261–282. Zagreb: Hagiotheca, 2010.

Чакић, Стефан. *Велика сеоба Срба 1689/90 и патријарх Арсеније III Црнојевић*. Нови Сад: Добра вест, 1990.

Чампраг, Стеван. „Манастир Грабовац у Мађарској“, *ЗМСДН* 17 (1957): 130–149.

Чвырь, Нина Владимировна. „История Сербии Франциска Ксаверия Пеячевича в общественной жизни и церковной истории сербского населения монархии Габсбургов в XVIII веке“. У *Проблемы славяноведения в трудах молодых ученых*, ур. С. И. Данченко, 42–58. Москва: Институт славяноведения РАН, 2006.

Чишковская, Елена Викторовна. „Службы сербским святым по русским рукописям XVI–XIX вв.: Свв. Савва и Арсений“, диссертации на соискание ученой степени доктора. Российская академия музыки имени Гнесиных, Москва 2002.

Chomik, Piotr. „Kult świętych serbskich w monasterach Wielkiego Księstwa Litewskiego do końca XVI wieku“. *Elpis* 27 (2014): 165–172.

Чурчић, Лазар. „Обнова штампања и издавање српских књига у 18. веку у епископској штампарији у Римнику“. У *Штампарија у Римнику и обнова штампања српских књига 1726*, 41–75. Нови Сад: Библиотека Матице српске, 1976.

Чурчић, Лазар. „Хартија и водени знаци српских римичких књига 1726–1761“. У *Штампарија у Римнику и обнова штампања српских књига 1726*, 105–111. Нови Сад: Библиотека Матице српске, 1976.

Чурчић, Лазар. *Српске књиге и српски писци 18. века*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1988.

Чурчић, Лазар. „Џефаровићева 1741“. *ЗМСЛУ* 26 (1990): 271–286.

Чурчић, Лазар. „Где су српски писци 18. века налазили штампарије да штампају лепе књиге“. *XVIII столеће* 1 (2001): 9–24.

Чурчић, Лазар. „Рајићева 1762. године“. У *Јован Рајић – историчар, песник и црквени великодостојник*, ур. Чедомир Попов и др., 201–215. Нови Сад: САНУ огранак у Новом Саду, Епархија Бачка, Платонеум и Архив Војводине, 2002.

Чурчић, Лазар. *Исходи и стазе српских књига 18. века*. Нови Сад: Библиотека Матице српске, 2006.

Цамић, Владимир. „Сремски Бранковићи и заснивање Свете Фрушке Горе“. У *Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, ур. Драган Војводић и Даница Поповић, 473–483.

- Београд: Српски комитет за византологију, Службени Гласник и Византолошки институт САНУ, 2016.
- James, Liz. „Dry Bones and Painted Pictures: Relics and Icons in Byzantium“. У *Восточнохристианские реликвије*. Алексей М. Лидов, 45–53. Москва: Прогресс-Традиција, 2003.
- Шалина, Ирина А. *Реликвије в восточнохристианской иконографии*. Москва: Индрик, 2005.
- Швикер, Јохан Х. *Политичка историја Срба у Угарској*. Нови Сад: Матица српска, 1998.
- Шкорић, Катица. „О Рачи и Рачанима“. У *Стихологија Кипријана Рачанина*, ур. Миро Вуксановић, 11–35. *Тирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске*, књ. VI. Нови Сад: Библиотека Матице српске, 1996.
- Шпадијер, Ирена. „Јован Рајић и Данило II“. У *Јован Рајић, живот и дело*, ур. Марта Фрајнд, 95–97. Београд, 1997.
- Шпадијер, Ирена. „Богослужбени списи посвећени посвећени Јоаникију Девичком“. У *Византијски свет на Балкану*, ур. Бојана Крсмановић, Љубомир Максимовић и Радивој Радић, књ. II, 597–605. Београд: Византолошки институт САНУ, 2012.
- Шпадијер, Ирена. „Пантелејмон 22 – један необичан српски зборник из првих деценија XV века“. У *Афон и славјански мир*, ур. А. Пережогина, 267–274. Свята гора Афон: Издание русског Свято-Пантелеимонова манастира на Афоне, 2014.
- Шпадијер, Ирена. *Почеци српске химнографије: Савина служба Светом Симеону*. Београд: Чикоја штампа, 2019.
- Шпадијер, Ирена. „Реформација и Света Гора – једно српско сведочанство“. *Slavia centralis* 1 (2019): 65–71.
- Шпадиер, Ирена. „Службы святым сербам в рукописной минее № 11 из Свято-Пантелеимонова манастира“. У *Славјанское и балканское языкознание: Палеославистика*, ур. Валерия С. Ефимова и Анатолий А. Турилов, II, 408–415. Москва: Институт славяноведения РАН, 2019.
- Шпадијер, Ирена. „Српска химнографија у доба архиепископије“. У *Краљевство и архиепископија у српским и поморским земљама Немањића: тематски зборник у част 800 година проглашења краљевства и аутокефалне архиепископије свих српских и поморских земаља*, ур. Љубомир Максимовић и Срђан Пириватрић, 549–572. Београд: САНУ, Српски комитет за византологију, 2019.
- Штрасер, Павле. *Ктитори и приложници манастира Крушедола*. Епархија сремска, Министарство културе Републике Србије, без године издања.

Биографија аутора

Никола Лукић рођен је 07. маја 1988. године у Сремској Митровици. Основну школу завршио је у Моровићу. Потом уписује средњу богословску школу Светог Арсенија I Сремца у Сремским Карловцима коју завршава 2007. године. Исте године уписује се на Православни богословски факултет Универзитета у Београду. Дипломирао је 2012. године, и затим се уписује на мастер студије. Мастер рад на тему *Литургија Светог апостола Јакова у српском рукописном предању*, под менторством тада ванредног професора др Владимира Вукашиновића, одбранио је 11.10.2013. године. По завршетку мастер студија уписује се на докторске студије на матичном факултету. Током 2013. године ступа у радни однос и ради као катихета у више школа шидске општине све до 2016. године када је изабран за асистента на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, где је и тренутно запослен. Током трајања докторских студија био је учесник више скупова од националног значаја као и учесник међународних конференција. Посебно се интересује за култове светих као и за теме из историје српског богослужења.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Никола Лукић

Број индекса 13/3012

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Литургијско-историјска анализа култова Срба светитеља у Карловачкој митрополији
XVIII века

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге 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.

Потпис аутора

У Београду, 14.03.2022.

Н. Лукић

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Никола Лукић

Број индекса 13/3012

Студијски програм докторске студије теологије

Наслов рада Литургијско-историјска анализа култова Срба светитеља у Карловачкој митрополији XVIII века

Ментор др Владимир Вукашиновић, редовни професор

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива докторанаука, 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.

Потпис аутора

У Београду, 14.03.2022.

Н. Лукић

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Литургијско-историјска анализа култова Срба светитеља у Карловачкој митрополији
XVIII века

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, 14.03. 2022.

Потпис аутора

Н. Јукит

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.