

Monica Fin*
Università degli Studi di Padova

Оригинални научни рад
Примљен: 17.09. 2015.
Прихваћен: 30. 10. 2015.

271.222(497.11):272(497.5)"16/17"
94(=163.41)(497.5 Далмација)
821.163.41.09 Обрадовић Д.

КОНФЕСИОНАЛНА ПОЛЕМИКА У СЕВЕРНОЈ ДАЛМАЦИЈИ ЗА ВРЕМЕ ДОСИТЕЈЕВОГ БОРАВКА У СКРАДИНУ

У вези са конфесионалном полемиком која је између XVII и XIX века супротставила православне Србе и католички клер у Тронеђи, у раду се разматра слика северне Далмације коју је Доситеј Обрадовић приказао у својим списима, првенствено у аутобиографији *Живот и прикљученија*. Наиме, стекавши вишегодишње искуство живота у далматинском подручју, Доситеј је добро упознао живот православних Срба из овог краја, па је и сам постао жртвом конфесионалне полемике кад је био позван да буде капелан српске заједнице у Скрадину. Да би се боље разумела слика Далмације коју је Доситеј приказао у својим списима, у раду се такође даје општи преглед политичких догађаја, везаних за конфесионалну полемику, који су обележили историју регије током XVIII века.

Кључне речи: конфесионална полемика, млетачка Далмација, Венеција, XVIII век, Доситеј Обрадовић, Скрадин.

Конфесионална полемика, која је између XVII и XIX века супротставила православне Србе и католички клер у Тронеђи (TriplexConfinium-у) – делу северне Далмације око ког су се дуго борили Млетачка република, Османско царство

* monica.fin@unipd.it

и Хабзбуршка монархија – била је предмет бројних историографских студија: радови Никодима Милаша (1901), Мила Боговића (1982), Марка Јачова (1984), Драга Роксандића (1991) и Еђидија Иветића (2009), да споменемо само неке од њих, у значајној мери су омогућили реконструкцију сложеног историјско-културног мозаика овог региона, иако су понекад пружали веома различита тумачења.¹

Конфесионални елемент јесте *differentia specifica* на којој је ушемељена *шешко одржавана коеџистенција између хрватској католичкој клера и православних Срба* (Морлака) који су се преселили у северни део Далмације након млетачко-турских ратова (1645–1718). Нетолеранција католичког клера према православним Србима у Далмацији огледала се у сукобу интереса представника српске цркве и католичке хијерархије, која је тежила духовном монополу и обнови својих искључивих јурисдикцијских права и над православним поданицима са територија Новог и Најновијег поседа. Тај антагонизам се преливао из црквених сфера и у ниже народне слојеве морлачке средине, где је нарочито био изражен у виду српскоправославног и римокатоличког верског супротстављања (уп. Шарић 2007).

Уз „пажњу“ католичког свештенства, досељеници православне вере су морали да трпе и покушаје интеграције од стране главних европских сила које су биле присутне у региону, тј. Млетачке републике и Хабзбуршке монархије. За Венецију, на пример, уклапање досељеника у друштвени систем млетачке Далмације није било само локални проблем, него кључна тачка у односима између Републике и православних поданика током целог осамнаестог века. Научници су често оцењивали понашање млетачких провидура према православним Србима као „осцилирајуће“, или равнодушно: наиме, на конфесионалну политику Венецијанаца снажно су утицале не само конкретне историјске околности с којима је Република Св. Марка морала да се суочи, него и политичке идеје, способност за посредовање, те „осетљивост“

¹ За исцрпни преглед библиографије о конфесионалној полемици у Далмацији уп. Иветић 2009.

појединиих провидура у Далмацији у односу на конфесионално питање.²

Са своје стране, српско-православне заједнице су чврсто браниле своје културно наслеђе и идентитет, тражећи легитимитет за своју цркву у далматинском подручју. Након неколико неуспешних покушаја за време млетачке владавине, далматинска православна епархија је коначно била основана 1809. под француском влашћу, те је следеће године сам Наполеон именовао Венедикта Краљевића првим православним епископом за Далмацију. Међутим, оснивање епархије није решило, него можда и повећало тензију између православних Срба и далматинског римокатоличког клера.

Сведок конфесионалне полемике у Далмацији био је и Доситеј Обрадовић, који је ту боравио с прекидима једну деценију, од 1761. до 1771. Истраживачи су у више наврата истицали како је Далмација заузимала важно место у Доситејевом животу и формирању и како је чинила судбоносну прекретницу у његовом просветитељском и националном усмерењу, будући да се он управо овде припремао за одлазак у широки свет у потрази за новим, тек наслућеним знањима.³ Касније, као зрео човек, он ће се радо сећати свог боравка и лепих тренутака које је овде провео: у аутобиографији, есејима и писмима, Доситеј тврди да је у Далмацији примио најлепше животне лекције и положио темељ свог будућег

² Много је боље био дефинисан став Аустријанаца: специфични пројекат за унијаћење далматинских православаца, чији је *spiritus movens* био управо Франц II, настао је у Бечу већ почетком 19. века. Тим путем Хабзбуршка монархија је, такође, желела да оконча традиционални утицај руских царева на православне народе Балканског полуострва, који су у Русији видели савезника у борби за ослобођење од стране доминације.

³ То вреди и обрнуто: на пример, Доситејев опус је знатно утицао у развоју идеологије илиризма. О томе пише Драго Роксандић: „Моћ Dositejeva opusa među ilircima je bila u tome što je on svoje spoznaje iskazivao krajnje sugestivno, lapidarno, nerijetko u formi maksima, tako da je bilo moguće izravno ih uvoditi u ideologijski sistem“ (1991: 127). Међутим, као што спомиње Марко Шарић (2007), Доситејев „култ“ у северној Далмацији траје све до данас, посебно у местима Книнске крајине и Тронеће, где је његов лик „народног учитеља и мудраца“ добио легендарно обележје.

стваралаштва, ту је почело његово трагање за јединственим језичким и националним саставом који надилази верске разлике. Коначно, у Далмацији је Доситеј почео и да се бави књижевношћу, те су овде настала његова прва четири дела (*Буквица, Ижица, Христоиџија и Венац од алфавиџа*).

Стекавши, дакле, вишегодишње искуство живота у далматинском подручју, Доситеј је добро упознао живот морлачких горштака, њихово богато стваралаштво, наречје и обичаје. То искуство „из прве руке“ утицало је на обликовање његове слике православних Срба из овог краја: он их гледа рационално, не идеализује их, него описује истовремено и њихове врлине и мане. Његове критике се посебно фокусирају на верску нетолеранцију коју је често сусретао у Далмацији, а која ће остати и касније једна од његових главних преокупација. По његовом мишљењу, извор ове нетолеранције налази се у црквеним круговима, како „грчким“ тако и „латинским“, који су својим егоизмом давали главни подстицај у постављању готово непремостивих разлика међу становништвом које је делило заједничку традицију, језик и порекло.

Да би се боље разумела слика северне Далмације коју је Доситеј приказао у својим списима, ваља се претходно зауставити на политичким догађајима, везаним са конфесионалну полемику, који су обележили историју регије током XVIII века, и којима је и сам Доситеј био сведок.

КОНФЕСИОНАЛНО ПИТАЊЕ У ДАЛМАЦИЈИ У XVIII ВЕКУ

Осамнаести век је одређен као „епоха стабилности и благостања“ у целокупном, готово хиљадугодишњем периоду обележеном ратовима и тензијама, који је везивао Венецију за њене прекоморске поседе, односно за млетачку Истру, Далмацију и Албанију, међусобно знатно различите крајеве по економским и друштвеним приликама.⁴

⁴ За Иветића (2009: 49), на пример, Далмација је била „права кичма Републике, утолико битнија пошто је представљала морски пут до Леванта“. Велики део хрватске историографије, са друге стране, говори о колонијалној природи млетачке доминације у Истри и Далмацији, која

На крају XVIII века, млетачка Далмација је била једна врста краљевства за себе „у које су се стицали различити народи, језици и религије“, окружена Јадранским морем и пограничном линијом која је раздвајала венецијанске поседе од отоманских, и која је била плод многобројних и дуготрајних конфликта између две силе.⁵ Када је реч о религији, ова област је са једне стране представљала границу између хришћанства и ислама, а са друге простор у коме су заједно живели, иако не увек у миру, католицизам и православље.

Кандијски и Морејски рат довели су становништво православне вере из залеђа у новоосвојене територије:⁶ пре-

је онемогућила развој словенске (хрватске) медитеранске цивилизације која је у прошлости показала своју виталност кроз уметничка и књижевна дела (уп. Новак 1944 и 1961). Новија истраживања су ипак показала како су многи градови далматинске обале (Сплит, Задар, Шибеник) доживели значајан развој управо под млетачком доминацијом, те како је тај процес заустављен доласком Отоманског царства (Иветић 2009b: 241).

⁵ Реч је о „великој Далмацији“, са око 166.000 становника (Врандечић 2009: 305), која је заузимала територије Старог поседа (*Acquisto vecchio*), припојене након Кандијског рата, и оне Новог и Најновијег поседа (*Acquisto nuovo nuovissimo*); за више детаља уп. ИСН 2000, IV/2, посебно карта на стр. 56–57.

⁶ Кандијски рат (1645–1669) је представљао оружани сукоб између Млетачке републике и њених савезника (Папске државе и Француске), са једне стране, и Османског царства, са друге стране, за остваривање војно-политичке превласти над острвом Крит (*Кандија*). У италијанској историографији се овај рат спомиње попут назива тврђаве „Кандија“ – данас Ираклион (на грчком *Ηράκλειο*) – тј. главни град острва Крита. Током двадесетчетворогодишњег ратовања су војне операције обухватиле и Далмацију. Исход рата, међутим, одлучен је у серији поморских битака, у којима су Млечани имали само делимичан успех. Офанзива је завршена мировним преговорима према којима су Крит и град Ираклион дошли под турску власт, док је Венеција сачувала неколико мањих острва изван Крита и добила неколико територија у Далмацији. Незадовољство Млечана исходом овог рата, међутим, довело је до новог сукоба, тзв. Морејски рат (познат и као „Велики турски рат“, „Бечки рат“ или „Рат Свете лиге“), који је трајао од 1683. до 1699. У овом другом, међународном сукобу Османско царство се супротставило већем броју европских сила, уједињеним у тзв. „Свету лигу“. Током рата су велики делови централне Европе били ослобођени од Турака, чија је војна моћ битно ослабила. После неколико пораза у рату са Хабзбуршком царством – почевши са дугом опсадом Беча 1683. године – Турци су коначно затражили мир, који је склопљен у Сремским Карловцима 1699. Карловачки мир је до-

ма проценама Г. Станојевића (1962: 111, 128), око 10.000 Морлака обе вероисповести преселило се на територије одређене Линијом Нани (LineaNani), а других 30.000 је пристигло након Морејског рата.⁷ Према венецијанским документима, 1761. године већина православних Срба се налазила у епархијама которској (где су представљали 64% укупног становништва), нинској (55,3%) и скрадинској (50%); у Шибенику их је било 26,4%, а у Сплиту и Задру мање од 10%.⁸ Реч је, међутим, о подацима који су константно осцилирали услед миграција становништва ка хабзбуршкој Крајини и ка јужним крајевима Русије (Иветић 2009: 99–100).

Далмација, међутим, није била једина област под венецијанском управом у којој је забележено изражено присуство православног становништва: 1718. године готово две трећине становника млетачке Албаније (тј. Боке Которске) било је православне вероисповести: 9.000 католика према 16.000 православца. Друштвена ситуација је ипак била другачија у овим двама областима: наиме, у млетачкој Албанији православно црногорско и херцеговачко свештенство је успело да задржи директну контролу над новим заједницама у транзицији од отоманске ка млетачкој фази.

водио до одлучујућег преокрета на сцени југоисточне Европе: наиме, тиме је означено дефинитивно повлачење Турака из средње Европе, те су одређене нове границе између Аустрије и Турске. Млетачка република је, међутим, добила Мореју, Книн, Сињ, Вргорац и Габелу, уз обалски појас од Херцег-Новог до Рисна. У вези са овом темом историографија је обимна: о турско-млетачким ратовима уп. ИСН 2000, III/1: 336–426 (*Кандијски рат 1645–1669*) и Гулино 2010: 239–260; о Бечком рату уп. ИСН 2000, III/1: 491–508 (*Срби у Великом рату 1683–1699: од њоразе турске војске код Беча до пада Београда 1683–1688*) и Батаковић 2010: 116–117.

⁷ У извештајима млетачких управника примећује се јасна друштвена и културна разлика између „Скјавона“ (Schiavoni), односно Словена из далматинског приобалног подручја, и „Морлака“ (Morlacchi), односно становника далматинског залеђа, који су, међутим, били изразито покретни (Новак 1971: 579–603). Морлаци су често били у функцији „трговачких посредника“ између градова на обали и отоманске Далмације, те су и због тога толерисани када би долазили у градове да продају своје производе (Иветић 2007: 275, 277). О Морлацима под млетачком влашћу уп. такође ИСН 2000, IV/2: 12 и Шарић 2007.

⁸ Уп. Боговић ²1993: 21 и Паладини 2002: 206–207, фуснота 97.

Трвења између католика и православца су овде била ублажена, између осталог, природним изгледом предела који је омогућавао комуникацију између различитих заједница, не нарушавајући њихову изолованост. У северној Далмацији, са друге стране, православци су се досељавали без прецизне организације и уз њих су долазили и католици, што је од самог почетка довело до сукоба између ове две верске групе. Осим тога, на овој територији било је веома значајно и присуство католичких бискупија – посебно Задарска надбискупија, те Сплитска и Дубровачка митрополија – које су сматране „крајњом границом католичанства“ (Иветић 2009: 71–72).

Критични период у односима између католика и православца започео је управо Кандијским ратом. До тада су православни поданици млетачке Далмације (на пример грчки страдиоти) живели у малим војним заједницама на градским територијама Задра, Шибеника и Хвара, као мањина коју је католичко свештенство толерисало, а понекад јој дозвољавало и да служи литургије у католичким црквама (Трогрлић 2009: 344). Током Кандијског рата, Венецијанци су испочетка гарантовали верску толерантност: године 1641. на пример, потврђена је слобода вероисповести у корист грчке заједнице у Шибенику, а та се клаузула затим проширила и на православне Морлаке који су живели на млетачким територијама (Боговић ²1993: 152). По завршетку рата и губитку Кандије, Венеција заузима, међутим, другачији став: ако је пре тога тежила да се утврди дуж обале, избегавајући на тај начин сукоб са Турцима, у Морејском рату, Венецијанци не само да продиру у унутрашњост територије, већ показују и одлучност да освоје територије и да их задрже. Тада се и становништво из залеђа, православни и католички Морлаци, сели у крајеве под млетачком доминацијом (првенствено у задарско залеђе), у нади да ће ту наћи плодну земљу.⁹

⁹ Дубравка Млинарић (2007: 303) овако описује „компромис“ између нових досељеника и млетачких власти: “Deserted areas were still during the war and immediately after it was populated by the seminomadic shepherd Morlacs. Morlacs obtained subordinate military defensive duties and represented a new economic power of land users and tax payers”.

Упркос томе што су венецијански управници своје тешкоће у суочавању са новонасталом ситуацијом објашњавали и неефикасношћу локалног католичког свештенства, архивски документи сведоче о томе да су се далматински бискупы трудили да покрсте „шизматике“ од самог њиховог доласка: први случајеви ове врсте бележе се већ 1645. године, а њихов број се повећава пред крај века. Покрштавање се одвијало на два начина: заједница је могла да прихвати и догму и латински обред или само ауторитет локалног пароха или бискупа, а да задржи грчки обред.¹⁰ Како пише Боговић (20193: 106–107): „U stvari, za puk veoma loše upućen u vjerska pitanja značilo je mnogo više ono uočljivo, vanjsko, tj. obred (ceremonije), predanje i običaji, nego dogmatske razlike“.¹¹ Улогу српског нижег клера, који је силом прилика често деловао изван епископске власти и чија је активност била толико важна у животу обичног народа, уважавао је и Доситеј, посебно када пише о далматинским поповима Јоану Новаковићу, Авраму Симићу и Крички Дернишком, „прави свецы“ који живе „без науке, јер је нису имали гди получити“, али јесу „без никакове злобе но и са сваким наравним чесним својством украшени“ (Обрадовић 2007: 91).

У већини случајева, међутим, православно становништво се показало равнодушним према предлозима (и наметањима) далматинског католичког свештенства: Србы су прихватили млетачку власт, али су били решени да задрже своју литургију и своје обичаје, свој друштвени и верски живот. Будући да су њихове заједнице имале јасну унутрашњу организацију, у далматинском контексту Србы су се доживљавали као посебна група, која је у Српској

¹⁰ Боговић (20193: 152) прецизира да „pojam obreda u spisima državne vlasti nije uvijek identičan onom u spisima crkvenih ustanova. I zbog toga je bilo dosta nesporazuma između crkvenih i državnih vlasti“.

¹¹ Праксу покрштавања би требало додатно проучити, и у светлу већ објављених докумената. Оваква „компромисна решења“ су често била потпомогнута непостојањем чврстих полазних тачака у Српској православној цркви, поготово након Велике сеобе, када је српско становништво било расуто између отоманских, хабзбуршких и млетачких територија, те стога и рањивије.

православној цркви налазила свој идентитет.¹² Под отоманском доминацијом далматински православци су у верском (а делом и световном) смислу били под јурисдикцијом босанске епархије из Дабра, али и Пећке патријаршије. Такве повластице Венеција ипак није могла да прихвати, с обзиром на то да су њени поданици православне вероисповести потпадали под искључиву власт грчког филаделфијског митрополита, који је становао у Венецији, и кога је 1576. године признала Република, у договору са цариградским патријархатом.¹³

С обзиром на објективне тешкоће у управљању новом територијом, млетачка власт је убрзо покушала да успостави хијерархију између католика и православца и да ове две верске групе укључи у свој систем, издајући прописе путем којих је православно свештенство постављено у односу на католичко у подређени положај.¹⁴ Осим тога, већ 1693. године, Венецијанци су намеравали да оснују православну епархију за Далмацију. Ова венецијанска иницијатива је за српску православну заједницу постала идеја којој су чврсто тежили и која је утицала на историју далматинског краја током целог XVIII века. Званично и институционално признање Српске православне цркве било је за пристигло становништво не само потврда културне аутономије и њиховог легитимитета као посебне заједнице, већ и неопходан услов за афирмацију

¹² Далматинске заједнице су дуго представљале заједнички систем са православним становништвом из Босне и из хабзбуршке Војне крајине, упркос томе што су их државне границе раздвајале (уп. ИСН 2000, IV/1: 531–552).

¹³ И према Доситејевом виђењу Срби из Далмације били су само део исте, шире заједнице „славеносрпског“ језика и рода која је прелазила географске границе, због чега је српски писац био назван „првим евангелистом идеје јужнославенског народног јединства“ (Шишић 1937: 11–12).

¹⁴ Године 1697. на пример, генерални провидур Пиетро Валиер је дао задатак католичком свештенству да подучи своје православне колеге о католичким обичајима и обележавању празника према грегоријанском календару. Из 1686. године потиче указ којим се православно свештенство потчињавало католичком како у служењу литургије, тако и у би-скупским посетама (Милаш ³2004: 316; Боговић²1993: 149).

заједнице и признање „пуног држављанства“.¹⁵ У својим напорима, Срби су са једне стране морали да се суоче са млетачком владом, која је, као што је већ наговештено, ретко била доследна у својим одлукама, и са католичким свештенством, противним било каквим повластицама те врсте.

Историографија традиционално издваја три фазе у развоју ових збивања.

Прва фаза (1645–1706) се отвара доласком Срба православца у новоосвојене венецијанске крајеве и бележи са једне стране прве случајеве покрштавања, а са друге неколико покушаја да се нађе компромис између норми млетачке владе и религијске традиције дошљака. У том смислу најзначајнији догађај везан је за личност Никодима Бусовића, некадашњег шибенског пароха, који на иницијативу Венецијанаца 1693. године добија титулу „православног епископа“ за Далмацију од стране надбискупа филаделфијског Мелеција Типалдија,¹⁶ а титулу касније потврђује и српски патријарх Арсеније III Црнојевић (Милаш ³2004: 308–318). Тако успостављена равнотежа на почетку је функционисала захваљујући, између осталог, и Бусовићевом пријатељству са генералним провидурима Данијелом Долфином (1692–1696) и Алвизеом Моченигом (1696–1702), да би затим била потпуно нарушена под управом Ђустина да Риве (1705–1708), који се отворено изјашњавао у корист католичких бискупа. Неповерење православног становништва према католицима и „уједињењу са Римом“ тиме је само повећано.

Друга фаза у овој религиозној расправи се отвара 1705. године, када је управник Да Рива наметнуо српском православном свештенству низ норми које су предвиђале послушност католичким свештеницима. Тада православци налазе новог вођу у Саватију Љубибратићу, који је, иако без

¹⁵ Радован Ковачевић (2007: 282) пише да далматински Срби нису увек били „питоми и кротки“, нити су трпели „оно што се обично назива поповањем“, па су веровали да не могу да остваре мир без правог духовног вође, тј. без православног епископа.

¹⁶ Типалди, грчки високи свештеник, прихватио је папску власт 1690. године, а таква одлука довела је до додатних компликација у његовом односу са православцима.

одобрења филаделфијског надбискупа, почео да врши дужност православног епископа *inpectore*, и да у тој функцији одлази у посете православним манастирима Крки, Крупи и Драговићу, као и локалним парохијама (Боговић ²1993: 56–58). И поред тога, Венецијанци никада нису званично признали Љубибратића, нити су му званично доделили титулу.

Неколико година касније, захваљујући другом мандату Алвизеа Моченига на функцији генералног провидура (1717–1720) и његовој спремности да дозволи црквену самосталност далматинским православцима, православно становништво Далмације налази новог вођу у Стефану Љубибратићу. Мочениго је био уверен да је за млетачку власт било корисно имати православне Морлаке на својој страни, а истовремено је отворено критиковао католичке бискупе.¹⁷ Било је то 1719. године, када је Пожаревачки мир био тек потписан и у тренутку одређивања нових граница, Моченигу је Љубибратићева сарадња била драгоцене. Моченигови ставови су изазвали, међутим, протесте задарског надбискупа Вицка Змајевића, који је био одлучан да добије дефинитивно признање за превласт Католичке цркве на територији млетачке државе. Пошто је млетачка Далмација била под јурисдикцијом двеју католичких митрополија у Задру и Сплиту, он је сматрао да није било потребе за оснивањем српско-православне епархије. Укратко речено, ни овај други покушај није имао позитиван исход: Љубибратићева кандидатура је подвргнута суду венецијанског Сената, али је дошла на негативан пријем код новог провидура, Маркантонија Диеда (1721–1723), који је, према Змајевићевом „савету“, окарактерисао кандидата као „непоуздану личност“ (Боговић ²1993: 61–65).¹⁸

¹⁷ У једном од својих извештаја пред млетачким Сенатом, Мочениго пише да католичке бискупе више привлаче бискупије „у којима је менза боља, а зарада богатија“ (Радонић 1950: 597).

¹⁸ Као подршку својим тезама, Змајевић је саставио *Оплагало истине* [*Specchiodellaverità*], трактат у коме је описивао православне Србе као „змије угнежене у грудима Републике“ које раде на штету Венеције, те их због тога треба искоренити. Змајевићева становишта нису ипак прихваћена са једногласним одобравањем. Напротив, Никола Пападополи, грчки теолог који је у то време предавао канонско право на

Треба, међутим, истаћи да је Љубобратићев случај допринео да дођу до изражаја неке унутрашње несугласице на католичком фронту у Далмацији, где нису ипак сви делили Змајевићеве идеје. Према Боговићу, ова могућност отвара нове перспективе у тумачењу Змајевићеве личности, која на овај начин постаје само компонента, а не главни лик далматинског епископализма у XVIII веку (Боговић ²1993: 63). Иако се не може негирати да је Змајевићев рад, уз напоре његовог наследника Мате Карамана, означио политички континуитет у Далмацији од готово шест деценија, на католичко свештенство ове регије не треба гледати (како је често чињено) као на један униформисан систем: деловања појединачних личности су често била условљена њиховим пореклом (хрватским или италијанским), али и политичким контекстом, који је често варирао чак и у местима и периодима међусобно блиским.¹⁹ Слично томе, често се мењала и религиозна политика Римске курије у крајевима „западног Балкана“, тежећи некад да задржи *status quo*, а некад пак да се отвори ка православној свештенству, свесна и да су активности католичког свештенства у Далмацији биле ограничене.²⁰

Универзитету у Падови, окарактерисао их је као „формално неосноване“ (Радонић 1950: 599–604).

¹⁹ Током целог XVIII века, католичко свештенство у Далмацији било је сложено у намери да се утврди епископализам. Овакав став не би требало тумачити само као директну последицу суживота са православцима, већ и као потребу да се наметне католицизам у регији која је проширила своје границе захваљујући ратовима, и која се граничила са исламом. Схватајући да ефикасност епископатске праксе директно зависи од припремљености нижег свештенства, католички бискупи су се трудили да побољшају систем њиховог образовања: године 1748. на пример, у Задру се оснива глагољашко семениште, уз велики допринос Змајевића и Карамана. Најважније тачке овог пројекта биле су употреба црквенословенског као литургијског језика и књиге као средства за религиозну пропаганду. Ширење Карамановог *Messaleromano* (1741), написаног на руској редакцији црквенословенског, међу далматинским Србима, требало је да допринесе довођењу православног становништва под окриље латинске цркве; о томе уп. Боговић ²1993: 129–144 и Морабито 2001: 277–290.

²⁰ Пример такве неефикасности је неуспех Карамановог плана да наметне црквенословенски као литургијски језик за далматинске православце, а узрок неуспеха била је управо неспособност католичког свеш-

Последњи покушај да се пронађе компромис потиче из половине XVIII века: нови кандидат, Симеон Кончаревић, именован је за „далматинског епископа“ од стране српског епископа у Босни, а по налогу пећког патријарха, али ипак није добио званично одобрење од венецијанских власти. Штавише, 1753. године наређено му је да напусти Далмацију (Јачов 1984: 75).²¹ Међутим, Кончаревић је и даље био непријатна појава како за Католичку цркву, тако и за млетачку власт, очигледно због његове отворене русофилије. Његове активности биле су ипак толерисане за време мандата генералног провидура Франческа Гриманија (1753–1756), великог реформатора и присталице православца, који је разумео да њихова интеграција није могла да заобиђе именовање епископа, те је 1754. године издао декрет који је омогућавао православцима слободу вероисповести, без мешања католичког свештенства. Ову реформу је нажалост оповргао његов наследник Алвизе Контарини (1757–1759), који је био близак латинским бискупима. Кончаревић се онда преселио у Русију, а са њим су пошле и неколике заједнице Срба, које су напустиле Далмацију како би побегле од Контаринијеве непријатељске политике (Јачов 1984: 80–83).

Током треће и последње фазе религиозне расправе (1760–1797), коју су неки историчари назвали „епоха компромиса“, млетачка влада, већ на заласку и стога несклона дијалогу на тему религије, признала је православцима слободу вероисповести пошто је морала да се суочи са једном народном побуном која је имала такве размере да је глас о њој стигао и у Русију. У априлу 1760. године, провидур Франческо Диедо (1760–1762) преузима потребне мере и обнавља Гриманијев декрет из 1754. године (Боговић²1993: 163–164). Од овог тренутка, па све до краја XVIII века, православци нису добили самосталну епархију, али ни като-

тенства да се служи овим језиком у литургији намењеној „шизматцима“ (Морабито 2001: 285–289).

²¹ Њега су далматински Срби видели као неку врсту „мученика“, а сам Доситеј бележи да су „Латини“ прогнали Кончаревића из Далмације „из завичаја“, па пита: „Зашто такви свети људи не поживе вечно, или барем библијски дуго?“ (Ковачевић 2007: 282).

лично свештенство није више имало потпуну контролу над „шизматичима“.

Ако се оставе по страни лична тумачења и анализирају једноставне чињенице, долази се до закључка да је млетачка политика према православној мањини током осамнаестог века обележена са једне стране сталним (и узалудним) напорима да се ограничава што је више могуће на проблеме настале услед суживота две вероисповести на истој територији, а са друге стране недоследном политиком према српским поданицима православне вере. Циљ млетачке власти био је да на религиозном нивоу униформише друштвену ситуацију на новоосвојеним територијама.²² Треба такође напоменути да је привидно равнодушан став млетачке владе према православној цркви био једнак и према католичкој, дакле требало би га тумачити не толико као нетолеранцију према православљу, као што се нажалост често чини (Доситеј то не чини директно, али се такав закључак може извести из његових списа), већ као једноставан израз венецијанског традиционалног прагматизма.

ТРАГОВИ КОНФЕСИОНАЛНЕ ПОЛЕМИКЕ У ДОСИТЕЈЕВИМ СПИСИМА

Књижевност често постане сведок историјских догађаја. У случају конфесионалне полемике у Далмацији, историографија се често служила меморијалним списима појединих свештених лица који су, мада у различитој мери, били међу главним актерима сукоба католичке цркве и далматинских Срба на прелазу из XVIII у XIX век. Међу најпознатијим делима те врсте ваља сигурно споменути *Жиџије* Герасима Зелића (Будимпешта 1823), *Автобиографију* Кирила Цвјетковића и *Сјоменик Милорадов* Спиридона Алексијевића. При томе, треба увек имати у виду како се ипак ради о „књижевним изворима“, а не о правој

²² О млетачком ставу према католичкој и православној цркви у далматинском крају, уп. Беренго 1954, Гулино 1993 и 2007, Паладини 2002: 164–199, Федалто 2006 и Иветић 2009.

документарној грађи, те да су историјски догађаји овде описивани „кроз призму личних преживљавања и судбине“ (уп. Лазаревић Ди Ђакомо 2007).²³ Иако само фрагментарно, и сам Доситеј нам је оставио свој утисак о конфесионалној полемици у Далмацији.

У тренутку када је Доситеј позван да се пресели у Скрадин, млетачка Далмација је била, дакле, подељена област, умногоме другачија од оног митског места на „граници светова“, где се Запад сусреће с Истоком, каквом је описују извештаји ондашњих морлакиста.²⁴ Стигавши у Плавно 1769, након повратка из Смирне где је стекао класично образовање на античким (грчко-римским) и византиско-хришћанским изворима, он је већ трећи пут међу далматинским Србима. Остаће од лета 1769. до јесени 1771, радећи најпре за српско-православну средину Книнске крајине и Тронеђе.²⁵ Касније, као зрео човек, он ће се радо сећати свог боравка и лепих тренутака које је овде провео.

Доситеј систематски износи своје погледе на Далмацију првенствено у аутобиографији, али и у другим својим спи-

²³ Персида Лазаревић Ди Ђакомо је написала занимљиву студију у којој је показала како слика првог далматинског епископа, Венедикта Краљевића, коју нам пружа већина историографа, зависи управо од три горе наведена аутобиографска списа, највероватније због недостатака документарне грађе. Слично томе, поводом Зелићеве аутобиографије, Божидар Ковачек прецизира да српски архимандрит „није увек потпуно отворен и тачан; најчешће прећуткује оне околности свога живота које би га могле учинити политички сумњивим код власти“ (уп. Ковачек 1971). Наводим и примедбу епископа Никодима Милаша, главног ауторитета за историју православља у Далмацији, који пише: „Је ли све овако, како Зелић пише, ми нијесмо у стању процијенити, јер нам оскудјевају за то односни додатци“ (Милаш ³2004: 433).

²⁴ Суштину морлакистичног дискурса чини књижевна слика *сѣра-ної* и нова, просветитељска интерпретација *груїосѣи*, која је, као што пише Шарић (2007: 226), „istodobno bila u funkciji propitivanja i (re)interpretacije vlastita identiteta, izražena „starim“ jadranskim binarnim opreka-ma (metropola – provincija; jadranski grad – dinarsko selo; maritimno prio-balje – pastoralno zaleđe) i novima, u duhu prosvjetiteljske etike (civilizacija – divljaštvo, kultura – priroda, napredan – zaostao, povijesno–nepovijasno, Zapad–Istok)“.

²⁵ За библиографију о далматинском периоду живота и рада Доситеја Обрадовића уп. Шарић 2007: 227, фуснота бр. 8.

сима. Свака је слика, међутим, у доброј мери одређена положајем проматрача спрам проматраног, што свакако вреди и у Доситејевом случају. Као што је приметио М. Шарић (2007), постоје „два Доситеја“: први је неискусан, „малени калуђер“ који 1761. долази у Далмацију, а други је зрели Доситеј који 1783. почиње објављивати своја дела. Они нису сасвим иста особа. Први је млади теолошки писац који живи и ради још увек под утицајем црквене традиције: између 1761. и 1771. он борави у Далмацији и Средоземљу, добија класично образовање, учи језике, и баш овде почиње своје критичко преиспитивање, али сустав црквене традиције остаје веома утицајан за његов први доживљај Далмације и тамошњег српскоправославног становништва. Међутим, већина Доситејевих осврта на Далмацију потиче из зрелијег раздобља његовог живота, кад је он већ добро познат као рационалистички филозоф и просветитељски реформатор; тада он реинтерпретира своја далматинска искуства из 1760-их и с почетка 1770-их и постаје знатно критичнији у својим опсервацијама.

Када пише о далматинским Србима, његове критике се посебно фокусирају на празноверје, које је често сусретао у Далмацији, на верску нетолеранцију и, коначно, на улогу коју обичаји имају међу Морлацима грчког и латинског вероисповедања. Доситејеве критике не произлазе из надмоћне позиције културне другости, као за Алберта Фортиса и друге морлакисте, него из жеље да просвети културну средину којој и сам припада.

Као што смо рекли на почетку ове студије, верска нетолеранција је можда за Доситеја најозбиљнији проблем с којим се сусретао у Далмацији, баш у периоду кад се у њему, како тврди Мирјана Стефановић (2009: 81), „родила идеја о толеранцији, о односу вере, језика и рода и о насушној потреби читања и образовања“. Међутим, његова толеранција не вреди само у религијском, него и у ширем, антрополошком смислу: Доситеј мисли да „церков је Христова, а нити је грчка ни латинска; него само гордост и инат и злоба увела су ова имена, разделила и омразила толике поштене и блага срца људе“ (Обрадовић 2007б: 103).

Иако Доситеј је гледао на Морлаке као на јединствену целину за коју је била карактеристична конфесионална „грчко-латинска“ двојност, на више места у његовим текстовима може се препознати живо искуство конфесионалне полемике у северној Далмацији: у писму свом литерарном саговорнику оцу Серафиму у *Совјетима*, на пример, Доситеј се згража због неуке, примитивне „мрзости на закон“ која влада међу хришћанима оба вероисповедања у Далмацији, а која је утемељена, како он пише, на „ситним различитостима“ у језику, или у „верској служби“. У наравоученију уз басне *Ластавица и њроче њице* он доноси читав низ „етноконфесионалних надимака“ којима су се међусобно „частили“ православци и католици од Далмације до Баната.²⁶

Овде ћу се ипак фокусирати на један други моменат у Доситејевом животном путу, тј. његов „неуспешан“ боравак у Скрадину, где је 1770. позван да постане капелан од стране српско-православне заједнице. О томе он пише у аутобиографији *Живот и њрикљученија*.

По повратку из Смирне, пред крај пролећа 1769, Доситеј је био дочекан у српском делу Далмације. Буковица, Тронежа, Подинарје и Загора су најсиромашнији предели којима је он пролазио на својим путовањима, то су сурова, али опет, како он пише, „лијепа и здрава“ подручја. Кад се поново враћа у ове крајеве, Доситеј постаје свештеник и учитељ у Плавном, најсевернијем далматинском насељу и седишту сердара, које је тада било село од око хиљаду душа.²⁷ Доситеј описује село

²⁶ „Гди се год између себе у комшилуку мрзе, то по највећој чисти проиходи из тога што су неки греческога и неки римскога закона, и наричу једни друге с којекакви ружни и презрителни именима; први фторе зову или „Шокци“, или „Буњевци“, или „Римци“, или „Латини“, а ови оне: „Власи“, „Ркаћем“ и „Шизматици“, а чесно, свето и братско име христјани – то свак само за се држи, или ако кад једна страна другу назове „Кршћани“ или „Ришћани“, то се за особиту милост и учитивост твори и држи, и по несрећи врло ретко бива“ (Обрадовић 2007б: 200).

²⁷ Плављани су вероватно чули о његовом „беседичничком таленту“ након што је изговорио похвално слово на сахрани протопопа Новаковића из Книнског Поља, његовог пријатеља и заштитника, па су захтевали да га ангажују као проповедника. Знање о Доситејевом благоречју, међутим, тада се раширило међу далматинским Србима, који су га звали да им буде проповедник, као што сам Доситеј сведочи

као „лепо и здраво место“ где су људи навикли на сиромашну егзистенцију („у студеном Плавну не има ништа ван да би пуре од кукурузе и пуленте“). Ту, у „братској кући“ поред цркве, он ће отворити школу и завршити *Ижицу*. Било је то још увек тешко време што се тиче конфесионалне полемике и, живећи међу далматинским Србима, сам Доситеј морао је да буде сведок неких стресних ситуација: на пример, та-ман током те плавањске године стигла је вест да је владика Симеон Кончаревић умро у далекој Русији, након прогонства из Далмације по наредби Венецијанаца.

После годину дана планинских суровости, Доситеј је одлучио да напусти Плавно и оде за Скрадин. Он је добро знао да ту у већини живе и Хрвати, али изгледа да њему то није сметало. Повод да се пресели нису биле само повољније понуде да као „магистар“ настави да ради у бољим условима (јер близу мора „лепше се живи“), него и неспоразуми до којих је дошао с новим свештеницима.²⁸ Позив да буде капелан, помоћни свештеник и проповедник у Скрадину је дакле стигао баш у право време.

Још је текла година 1770. кад Доситеј прелази у Скрадин. Ту је прво чекао да добије дозволу боравка, што је било неопходно да се настани као капелан. Међутим, скрадински римокатолични бискуп, Антоније Стефан Тревизан (AntonioStefanoTrevisan),²⁹ забрањује му проповедање у гра-

у аутобиографији: „Стојећи у Плавну, у сва три Далмације манастира и у друга различна села и вароши на церковне празнике позивали су ме проповеди говорити. То је мени врло ласно било, јер сам довољно на то потребни[х] књига, како на греческом тако и на [и]талијанском језику, имао“ (Обрадовић 2007: 114).

²⁸ О томе он пише у аутобиографији: „На друго лето, оно исто што сам ја препрекао, збуде се; дигну из Плавна речене капелане, а на њи[х] ово место дођу неки, с којима ми није било мирно“ (Обрадовић 2007: 114).

²⁹ Упркос његове отворености за дијалог с латинским светом, занимљиво је да Доситеј готово нигде не спомиње имена католика које је срео за боравка у Далмацији, попут скрадинског бискупа, кога он зове „благородни венецијан“, или задарских племића, грађанина и свештеника који су долазили слушати његове проповеди у задарској православној цркви св. Илије.

ду с обзиром да је страни (хаџбуршки) поданик и иноверац. Ево како нам Доситеј приповеда ове догађаје:

„Кад онде дођем, нађем нечајана препјатствија. Бискуп латински, благородни Венецијанин, супротиви се мојему, ту под тим именем, пребиванију зато што нисам венецијански поданик, нити [х]оћу на то да се потпишем. Одавде опет у Венецију к Аћиму Жарковићу, првomu од наши[х] трговаца у Скрадину, који је пре мене отишао био за искати од сената дозвољеније да ми је слободно коју годину ту пребивати под реченим именем и као капелан. У Венецији се дела брзо не свршавају; одем у Задар чекати конач.

Овде су већ били чули за моје проповеди по Далмацији и за моје дело у Венецији. Запросе ме да им у недељу проповед речем и кад учиним, смили се то неким официером Черногорцем и Сарајлијам трговцем. Учине ми предложеније да се обештама остати при њима, ако не дуже, за годину. Ја се тога не одречем, но с изјатијем, ако Скрадинјани не получат дозвољеније да ме могу имати; и будући да се оно не допусти, тако останем у Задру, гди дође к мени мој Данил, и пребудемо ту целу годину“ (Обрадовић 2007: 114).

У овом случају, очигледно, Доситеј није само сведок, него и „жртва“ конфесионалне полемике. Али који је заиста био разлог због ког Доситеј није примљен у Скрадину? У својој монографији о Доситеју на Средоземљу, Радован Ковачевић (2007: 294) тврди да је млади српски калуђер био добро познат у млетачкој Далмацији не само код српско-православних заједница, него и код латинских бискупа и (можда) млетачких власти. Због тога је бискуп Тревизан сматрао бољим да уклони младог монаха из свог града, будући да није био само „шизматик“, него и учен, а уз то је говорио да нема мрзости ни к греческој, нити к римској цркви, него да „све ради из чисте љубави према Богу“.³⁰ Било како било,

³⁰ Радован Ковачевић (2007: 296) пише да су Млечани пратили Доситејево путовање на Балкану и да су „сигурно имали забележено у неком од досијеа“ да је он боравио код владика црногорских и био на студијама у Смирни. Ковачевић чак претпоставља да би „потпунија анализа „магистровог“ досијеа показала да су млетачки жбири знали да је он боравио у црногорским брдима пре доласка Шћепана Малог“, мож-

први (и једини) пут у Далмацији Доситеју је оспорено право да живи и ради на млетачкој територији.³¹

С друге стране, из горе наведеног фрагмента изгледа да млади Доситеј није ни сањао да постане млетачки поданик, мада је коначно одлучио да и сам путује у град св. Марка да би убрзао решење свог статуса. Међутим, млетачке власти су очигледно имале много преча посла од молбе скрадинских Срба: у Венецији се Доситеј брзо уверио да Млечани „дела брзо не свршавају“, и да је и сам постао „пука жртва млетачке летаргичне укочености“ (Ковачевић 2007: 296). Било је то, вероватно, тешко искуство за њега, будући да због своје заједничке конфесионално-културне повезаности с локалним „греческе цркве народом“, те заједничког језика и њему толико драге гостољубивости далматинског народа у целини, није доживљавао Далмацију и њено становништво као другост. Ипак, када тај „други“, зрели Доситеј пише о томе у аутобиографији, он „минимизира“ овај догађај и не улази у детаље, те баш тако постаје „жив пример“ верске толерантности за своје сународнике.

Након што је провео другу половину 1771. године делом у Скрадину, а потом у Задру, Доситеј је отпутовао у Трст, напуштајући заувек Далмацију. Не знамо тачно шта се десило у Венецији, али се јамачно у млетачком државном архиву чува материјал који би могао да нам осветли и ову етапу Доситејевог животног пута.

ЛИТЕРАТУРА:

- Батаковић 2010: Д. Т. Батаковић, *Нова историја српског народа*, Београд: Наш дом/ Lausanne: L'Age d'Homme.
- Беренго 1954: М. Berengo, „Problemi economico-sociali della Dalmazia alla fine del Settecento“, *Rivista storica italiana*, 66/4, 460–510.

да „да му припреми наступ“, па због тога нису журили да Доситеју дају одобрење да живи и ради у Скрадину, барем „док се све не испита“.

³¹ И заиста, кад пише о свом боравку у книнском крају, Доситеј не наводи да му је ико до тада правио некакве сметње (или то није забележио).

- Боговић²1993: М. Bogović, *Katolička crkva i pravoslavlje u Dalmaciji za mletačke vladavine*, Zagreb: Školska knjiga.
- Веселиновић 2000: Р. Веселиновић, *Срби у Далмацији*, у: ИСН, том 4/2, *Срби у XVIII веку*, приредили Р. Веселиновић и др., Београд: СКЗ.
- Врандечић 2009: Ј. Vrandečić, „Islam Immediately beyond the Dalmatian Coast: The three Reasons for Venetian Success“, у: G. Ortalli e O.J. Schmitt (a cura di), *Balcani Occidentali, Adriaticoe Venezia fra 13.e 18. secolo*, Wien: Wien: Österreichischen Akademieder Wissenschaften, 287–307.
- Ћентилица 1913: G. Gentilizza, „Miscellanea di documenti che si riferiscono alla relazioni della Chiesa Slavo-ortodossa mista colla latina in Dalmazia“, *Bessarione*, XXIX, 492–512.
- Гулино 1993: G. Gullino, „Il giurisdizionalismo dello Stato veneziano: gli antichi problemi e la nuova cultura“, у: B. Bertoli (a cura di), *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, Venezia: Studium cattolico veneziano, 23–38.
- ИСН 2000: *Историја Српског Народа*, 10 томови, Београд: СКЗ.
- Иветић 2007: Е. Ivetić, „Tolerance towards the “others” in the cities of Venetian Dalmatia (1540–1645)“, у: Е. Ivetić e D. Roksandić (eds), *Tolerance and Intolerance on the Triplex Confinium. Approaching the “Other” on the Borderlands. Eastern Adriatic and beyond, 1500–1800*, Padova: CLEUP, 265–281.
- Иветић 2009: Е. Ivetić, „Cattolici e ortodossi nell’Adriatico orientale veneto, 1699–1797“, у: G. Gullino e E. Ivetić (a cura di), *Geografie confessionali: cattolici e ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718–1797)*, Milano: FrancoAngeli, 49–119.
- Иветић 2009b: Е. Ivetić, „Venezia e l’Adriatico orientale: connotazioni di un rapporto (secoli XIV–XVIII)“, у: G. Ortalli e O.J. Schmitt (a cura di), *BalcaniOccidentali,Adriaticoe Venezia fra 13.e 18. secolo*, Wien: ÖsterreichischenAkademiederWissenschaften, 239–260.
- Јачов 1984: М. Јачов, *Венеција и Срби у Далмацији у XVIII. веку*, Београд: Просвета.
- Јапунџић 1961: М. Japundžić, *Matteo Karaman (1700–1771) arcivescovo di Zara*, Roma: [s.n.].
- Ковачевић 2007: Р. Ковачевић, *Ошкривање Медишера. Досијеј Обрадовић на Средоњемљу 1761–1771*, Београд: Просвета.

- Ковачек 1971: Б. Ковачек, „Герасим Зелић“, у: *Енциклопедија Југославије*, том 8, Загреб: Југословенски лексикографски завод, 619–621.
- Лазаревић Ди Ђакомо 2007: Р. Lazarević Di Giacomo, „Венедикт Краљевић, историјски и литерарни чинилац трију животно-писа из Далмације (Г. Зелић, К. Свјетковић, С. Алексијевић)“, *Научни састај слависта у Вукове дане*, 36/2, 183–195.
- Ломађистро 1996: В. Lomagistro, „Una relazione inedita di Matteo Karaman sul clero glagolita di rito latino“, *Ricerche slavistiche*, XLIII, 237–319.
- Ломађистро 1998: В. Lomagistro, „Lingua e ortodossia nel pensiero di Matteo Karaman“, у: *Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli Slavisti (Cracovia 16 Agosto – 3 Settembre 1998)*, Napoli: [s.n.], 419–463.
- Ломађистро 1999: В. Lomagistro, „A proposito della 'Dissertatio super veteri Missali Illirico' di M. Karaman“, *AION Slavistica*, 4–1996, 253–301.
- Милаш 1899: Н. Милаш (ур.), *Списи о историји православне цркве у далматинско-истријском владичанству: од XV до XIX вијека* [Documenta spectantia historiam orthodoxae dioceseos Dalmatiae et Istriae: a XV usque ad XIX saeculum], књ. 1, Задар: Типографија С. Артале.
- Милаш³ 2004: Н. Милаш, *Православна Далмација*, Шибеник: Истина.
- Млинарић 2007: Д. Mlinarić “Diseased as “Other” in the 18th Century northern Dalmatia”, у: Е. Ivetić e Д. Roksandić (eds), *Tolerance and Intolerance on the Triplex Confinium. Approaching the “Other” on the Borderlands. Eastern Adriatic and beyond, 1500–1800*. Padova: CLEUP, 301–314.
- Морабито 2001: Р. Morabito, *Tradizione e innovazione linguistica nella cultura serba del XVIII secolo*, Cassino: Università di Cassino.
- Новак 1944: Г. Novak, *Prošlost Dalmacije*, Zagreb: Split: Slobodna Dalmacija i Marjan Tisak.
- Новак 1961: Г. Novak, *Jadransko more u sukobima i borbama kroz stoljeća*, Beograd: Vojnoizdavački zavod JNA/Vojno Delo.
- Новак 1971: Г. Novak, „Morlaci (Vlasi) gledani s mletačke strane“, *Zbornik za narodni život i običaje*, 45, 579–603.
- Обрадовић 2007: Д. Обрадовић, *Живот и прикљученија*, у: *Сабрана дела Досићеја Обрадовића*, том 1, Београд: Задужбина Досићеја Обрадовића.

- Обрадовић 2007б: Д. Обрадовић, *Басне*, у: *Сабрана дела Доситеја Обрадовића*, том 2, Београд: Задужбина Доситеја Обрадовића.
- Паладини 2002: F.M. Paladini, *“Un caos che spaventa”. Poteri, territori e religioni di frontiera nella Dalmazia della tarda età veneta*, Venezia: Marsilio.
- Радонић 1950: Ј. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд: САНУ.
- Роксандић 1991: D. Roksandić, „Ilirski Sokrat. Dositej u hrvatskom narodnom preporodu (1835–1848)“, у: Drago Roksandić, *Srpska i hrvatska povijest i „nova historija“*, Zagreb: Stvarnost.
- Станојевић 1962: Г. Станојевић, *Далмација у доба Морејској раиша 1684–1699*, Београд: Војно дело.
- Станојевић 1970: Г. Станојевић, *Југословенске земље у млетачко-турским раишовима XVI–XVIII вијека*, Београд: Историјски институт.
- Стефановић 2009: М. Стефановић, *Лексикон српској просвјетљивости*, Београд: Службени гласник.
- Шарић 2007: М. Šarić, „Inter-confessional Relations and (In)tolerance among the Vlachs (16th-17th Centuries)“, у: E. Ivetić e D. Roksandić (eds), *Tolerance and Intolerance on the Triplex Confinium. Approaching the “Other” on the Borderlands. Eastern Adriatic and beyond, 1500–1800*. Padova: CLEUP, 181–194.
- Шарић 2010: М. Šarić, „Planine i morlački svijet u Dalmaciji: ekohistorijski osvrt“, у *Ekonomika i ekohistorija: časopis za gospodarsku povijest i povijest okoliša*, 6/1, 55–94.
- Шишић 1937: F. Šišić, *Južnoslovenska misao. Istorija ideje jugoslovenskog narodnog ujedinjenja i oslobođenja od 1790–1918*, Beograd: Izdanje Balkanskog instituta.
- Трогрлић 2009: М. Trogrlić, „Religion und Konfessionen in Dalmatien im 17. und 18. Jahrhundert“, у: G. Ortalli e O.J. Schmitt (a cura di), *Balceni Occidentali, Adriatico e Venezia fra 13. e 18. secolo*, Wien: Wien: Österreichischen Akademieder Wissenschaften, 327–349.
- Федалто 2006: G. Fedalto, „I veneziani tra Chiesa greca e Chiesa Latina“, у: G. Ortalli, G. Ravegnani, P. Schreiner (a cura di), *Quarta crociata. Venezia, Bisanzio, Impero latino*, Том 1, Venezia: Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 278–298.

MONICA FIN

LA POLEMICA CONFSSIONALE IN DALMAZIA
SETTENTRIONALE E IL SOGGIORNO DI DOSITEJ A SKRADIN

SUMMARY

La polemica confessionale che fra XVII e XIX secolo oppose le comunità serbo-ortodosse e il clero cattolico nella regione del Triplo Confine è stata ampiamente studiata dalla storiografia, con risultati talvolta anche contrastanti. Buona parte del Settecento fu segnata dalla volontà del clero cattolico dalmata di estendere la propria giurisdizione anche sulle popolazioni “serviane di rito greco” insediatesi nelle zone settentrionali della Dalmazia in seguito alle guerre veneto-turche. Alle attenzioni del clero cattolico si affiancarono poi i tentativi, più o meno riusciti, di “integrazione” dei morlacchi ortodossi messi in atto dai provveditori veneziani, per parte loro decisi a mantenere la stabilità sociale dei domini d’oltremare.

Fra i testimoni diretti degli eventi dell’epoca figura anche Dositej Obradović, che in Dalmazia soggiornò a più riprese fra il 1761 e il 1771.

Profondo conoscitore della regione e delle sue dinamiche etno-confessionali, Dositej fu non solo testimone, ma suo malgrado anche “vittima” dello scontro confessionale: chiamato a divenire cappellano presso la comunità ortodossa di Skradin sul finire del 1769, egli si vide negato il diritto di rimanere nella cittadina dalmata da parte del vescovo cattolico locale e fu dunque costretto a spostarsi a Zara. Di questo episodio Dositej ci ha lasciato un breve resoconto nell’autobiografia *Život i priključenija*, che, insieme ad altri suoi scritti, raccoglie alcune brevi considerazioni in merito alla questione confessionale nella Dalmazia del Settecento.

Parole chiave: polemica confessionale, Dalmazia veneta, Venezia, XVIII secolo, Dositej Obradović, Skradin.