

Павел Дзиадул

Универзитет Адама Мицкијевича у Познању

Институт словенске филологије, Познањ – Пољска

e-mail: pdziadul@amu.edu.pl

ПЕНТАРХИЈА, ШЕСТА ЦРКВЕНА СТОЛИЦА И СВ. САВА КАО ПРВИ СРПСКИ ПАТРИЈАРХ. ПОКУШАЈИ ОДРЕЂЕЊА МЕСТА ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ ПРЕМА ВАСЕЉЕНСКОМ ПОРЕТКУ

Апстракт: Овај рад представља покушај да се на основу садржаја неколико сачуваних извора прикажу српске црквено-политичке концепције које су повезане с идејом пентархије. Идеје о Пећкој патријаршији као шестој црквеној столици и о св. Сави као првом српском патријарху показују да су се Срби супротстављали цариградској супремацији (наглашаваној постепено у Византији после велике шизме 1054. године) и покушавали да буду верни овој првобитној рановизантијској тези о црквеној равноправности или јединству, с којом су хтели да повежу светосавску традицију и своју црквено-политичку мисао. Ове идеје су живеле кроз векове међу српским црквеним круговима и биле су употребљаване понекад у међуцрквеним односима са сврхом одређивања места српске цркве у васељенском поретку (према пет патријаршијских престола), те да докажу универзалну древност српског патријаршијског престола и његово достојанство.

Кључне речи: Пећка патријаршија, св. Сава, први српски патријарх, пентархија, шеста црквена столица

Упркос првобитном духовном јединству, за разлику од латинског Запада (где се истицала идеја о поларизацији између „Божијег царства“ и „земаљског царства“), на Истоку је била прихваћена идеја која (према хришћанском неоплатонизму) је истицала да је „земаљско царство“ (са својим два потпорама, државом и црквом, царством и свештенством, *imperium* и *sacerdotium*) створено по Божијем узору и одржава Божији поредак као у Небеском (Божијем) царству (идеја синтезе, не поларизације).¹ Ова паралела „земаљско царство“ – „Божије царство“ је на источно-римском културном подручју добила законски и идеолошки оквир повезан уопште с идејом универзалног (римског, ромејског) царства. Рановизантијска црквено-политичка доктрина је наглашавала јединство универзалног поретка, те јединство хришћанске екумене. Из ове атмосфере јединства потичу две кључне, за рановизантијски период, идеје – идеја симфоније политичке и црквене власти (тј. идеја дијархије) и идеја пентархије.

Један од најважнијих задатака васељенске цркве био је чување апостолске традиције и наставак апостолске мисије на којој баш и почива идеја пентархије. Упркос свом универзалном пореклу, пентархија је стекла различите интерпретације, испочетка

¹ Haussig 1980, 137; Meyendorff 2007, 202; Scattola 2011, 49.

на универзалном нивоу, тј. у „старом“ и „новом“ Риму (Константинопољу), онда на локалном нивоу, тј. у помесним црквама других земаља, које су своје културно-религиозне и политичке традиције стварале византијским посредништвом.

Основе црквене организације појавиле су се већ у првим вековима хришћанства, али је њен законски темељ био одређен за време васељенских сабора, који су утврдили положај и међусобне односе црквених катедра, поготово римске и константинопољске. Организацијска структура и највиша црквена власт биле су повезане с пентархијом. Ова идеја је гласила да се црквена власт састоји од петорице патријарха, који уживају посебну част, имају аутономију у својим провинцијама, иста права, обавезе и на духовном нивоу стварају јединство вере, репрезентујући Христово тело. Пет патријаршијских престола су се, као антропоморфни симбол пет основних чула, налазили у: Риму, Константинопољу, Александрији, Антиохији и Јерусалиму, што је делимично повезано с њиховом апостолском прошлошћу² и с њиховом тадашњом улогом у хришћанском (римском) свету. Идеја је у свом коначном облику била одређена четвртим васељенским сабором (Халкидонски сабор, 451. године), те је ступила на законску снагу (као државни закон) за време цара Јустинијана I. (Новела 123, 131). Пентархију је потврдио Трулски сабор 692. године 36. каноном. Постала је она идејски чувар чистоће традиције, хришћанске вере и црквених канона. Иако је на почетку „стари Рим“ добио прво а „нови Рим“ (Константинопољ) друго почасно место у пентархији, међусобно супарништво и религиозно-културне разлике повећавале су провалију међу њима, а одлуке и канони Халкидонског сабора су их у пракси изравњавале на законском нивоу (у ствари је власт „старог Рима“ била ограничена до западних провинција).³ Упркос протесту римских поглавара, који су често истицали свој Петрови ауторитет, цариградски патријарси су унели у своју титулатуру назив „васељенски“.⁴ Међутим, Рим и Константинопољ су другачије разумели пентархију. Надовезујући се на Христове речи (Мт 16: 18) западни су теолози наглашавали првенство и врховну власт римског епископа (папе), који према њиховој интерпретацији функционише као намесник Петра и Христа на земљи, те се Петрова (римска) црква поистовећује с васељенском. Христове речи нису на Истоку подразумевале само римски престо, него пет црквених престола који су као целина повезани с апостолом Петром (на универзалном нивоу) и његовом улогом у оснивању васељенске цркве. Из источне перспективе прво место римске цркве је у пентархији повезано, пре свега, с питањем првенства части (*primatus honoris*), не с питањем врховне власти или доминације.⁵ Према православном разумевању, сви епископи су у ствари подједнако апостолски наследници и представници Христа. Редослед повезаних пентархијом патријарха истиче више првенство части, него хијерархијску предност. Дакле, пентархија је на Западу подразумевала врховну власт или доминацију папе, док је на Истоку подразумевала јединство с првенством части. Настала су уопште два начина разумевања пентархије: „традиционалан“ и „политички“. С једне стране, истицало се да је патријаршијска хијерархија била утврђена каноничним одлукама и да је непроменљива, а с друге стране да она зависи од политичке улоге црквеног престола.⁶

2 Легенда о оснивању константинопољског престола с апостолом Андрејем настала је крајем VII века као реакција на повезану с првенством Рима идеолошку улогу апостола Петра.

3 Bendza, Szymaniuk 2005, 26.

4 Исто, 28–29.

5 Uspenski 1999, 134–135.

6 Исто, 144.

Римска црква се коначно одвојила 1054. године; на Истоку посматрана као седиште „латинске јереси“ услед различитих пракса, обреда и религиозних концепција попут филиокве (најважнији узрок и симбол одвајања Западне од Источне цркве), целибата нижег клера или употребе опреснока (бесквасног хлеба) уместо квасног хлеба. После прекида и одвајања римске цркве, идеја пентархије је на православном Истоку постепено губила своје првобитно значење, иако је понекад употребљавана у антилатинској полемици. На Истоку је „јеретички“ Рим изгубио прво место у пентархији (пентархија је у пракси трансформисана у својеврсну црквену „тетрархију“) и појавила се идеја првенства константинопољске патријаршије у православној цркви, док је на Западу признање првенства и владе папе било посматрано као догма и услов спасења. Пентархија је изгубила своју практичку функцију већ након муслиманског освајања источних патријаршијских столица, тј. Александрије, Антиохије и Јерусалима у VII веку, али је функционисала даље на теоретичном нивоу. С временом се у Цариграду истицала доминација и примат цариградске патријаршије (као некада у Риму).

У свом првобитном облику пентархија се (као једна од најважнијих организацијских идеја) није супротстављала саборском устројству цркве. Била је уопште вањски израз и рефлекс друге идеје – идеје саборности, духовног јединства цркве како на локалном, тако и на универзалном нивоу.⁷ У оквиру црквене екумене настале су касније и помесне, аутокефалне цркве у складу с духовним јединством, с идејом саборности. Аутономне цркве имале су управну независност (нпр. право избора и хиротоније поглавара без потврде друге цркве), иако је њихова самосталност била условна, ограничена међуцрквеним поретком и пре свега хијерархијском подређеношћу матичне патријаршије што симболизира нпр. спомињање имена цариградског патријарха на богослужењу.⁸ Спомињање имена константинопољског поглавара постало је од 1219. године и обавеза српске аутокефалне цркве, коју је издејствовао св. Сава подржавајући свог оца Стефана Немању (св. Симеона) у формирању хомогеног религиозно-културног модела. Срби су, наравно, црквено-политичку мисао преузели из Византије, али, адаптиране на српском подручју, византијске идеје добијале су специфично обележје прилагођено локалним потребама и приликама. Идеја дијархије је постала црквено-политички и идеолошки темељ српске државе и цркве, док су отац и син, св. Симеон и св. Сава, били њено оваплоћење, јављајући се као симбол државне и црквене самосталности. Обојица су, први као оснивач династије и иницијатор владарско-монашке традиције, други као први архиепископ, оснивач српског црквеног престола („престо св. Саве“) и организатор црквеног живота, постали основни узор државно-црквеног поретка за следеће Немањиће. Ваља узети у обзир да је за српске црквено-политичке потребе св. Сава 1220. године сачинио Номоканон (*Крмчију*) где се налазе углавном они византијски прописи и идеје (карактеристичне за рановизантијску црквено-политичку мисао), које су наглашавале црквено јединство и дијархичку идеју о симфонији политичког и црквеног елемента. Међутим, св. Сава није унео у свој Номоканон пре свега оне византијске изворе који су истицали супрематију цариградске патријаршије над помесним црквама православне екумене (што није одговарало учењу о равноправности поглавара аутокефалних цркава) и уопште првенство цариградске катедре у хришћанском свету.⁹ Одбачен је и онај византијски спис „против оних који

7 Szymaniuk 2004, 123.

8 Богдановић 1997, 350–351.

9 Троицки 1953, 175–177.

говоре да је римски престо први, јер се у њему супротно историји и канонима говори да Рим никада није уживао чак ни првенство части¹⁰ што показује да је св. Сава својим Номоканоном хтео применити на српском културном подручју црквено-политичку мисао у првобитном, рановизантијском облику из којег потиче идеја пентархије и диархије (ово је карактеристично Јустинијаново, првобитно, црквено, саборско јединство, а не доминација). Идеја диархије је стекла код Срба специфичну допуну у идеји „новог Израиља“ (новџин Исраилџ)¹¹ која је функционисала као покушај формулисања сопствене мисије у универзалној историји хришћанског спасења и остваривала светосавски идеал цркве која уједињује своје верне (црква као сабор, пуноћа, диархичко јединство политичког и црквеног елемента).¹²

Немањићке идеје и црквено-политички програм настављени су и за време Душанове владавине, али се тада појавила потреба повезивања српске државе и цркве с универзалном историјом услед проглашења царства и патријаршије (1346. године) на државном сабору у Скопљу, где су били и највећи духовни представници православног Балкана¹³ придајући овом догађају већи престиж и углед. Уздизање српске цркве на ранг патријаршије без сагласности цариградског патријарха¹⁴ било је, према тадашњим црквено-политичким приликама и византијској правној доктрини, сматрано као иступање против светског (из византијске перспективе) јединственог поретка и хијерархијског црквеног система. С једне стране, истицало се црквено јединство, аутономни статус помесних цркава и њихова независност у управном смислу, а с друге стране, цркве су биле повезане одређеним хијерархијским поретком према (условном) „првенству части“ и подређене матичној патријаршији. Тај хијерархијски поредак ограничавао је, у ствари, самосталност локалних цркава и свака промена у црквеном рангу или статусу захтевала је сагласности осталих помесних цркава и, пре свега, цариградске патријаршије.¹⁵ Међутим, Душан је интерпретирао византијску црквено-политичку доктрину и царску идеологију према својим потребама и знао је да царство није могло функционисати без патријаршије. Проглашењем царства и патријаршије, Душан је („по благослову божијем и других поставише ме царем за сваку православну веру, да славим јединосущну Тројицу у векове“) почео да функционише као заштитник „свете, свесаборне и апостолске цркве Господа“, православне вере и њених закона, што истиче у свом *Законику* (власт као Божији дар и Божија служба).¹⁶

Оправдање за царске и патријаршијске аспирације требало је тражити у универзалним (византијским) идејама, теоријама или предањима. Истичући своје порекло и од Немањића и од ромејских (византијских) царева, цар Душан је хтео да

10 Богдановић 1997, 112.

11 Даничић 1865, 150.

12 Богдановић 1997, 126–127.

13 Бугарски патријарх Симеон, охридски архиепископ Никола, представници Свете Горе и „архијереј престола грчког“ (заступао је оне епархије под јурисдикцијом цариградског патријарха које су ушле у састав српске државе), Слијепчевић 2002, 160–161.

14 Истицало се понекад да за проглашење патријаршије није био потребан пристанак и благослов цариградског патријарха ни других црквених поглавара, јер се питање о титули поглавара сваке аутокефалне цркве, према црквеним прописима насталим у раздобљу IV–VII века, налази у компетенцији њеног сабора, исто, 160; Троицки 1953, 200. Д. Богдановић вели да проглашење српске патријаршије мора да буде решавано по критеријумима свог времена, према специфичној за XIV век византијској црквено-политичкој и правној доктрини, Богдановић 1997, 348–349.

15 Богдановић 1997, 350.

16 Радојчић 1960, 144.

повеже српско царство с идејом универзалног (ромејског) царства¹⁷ и у ту сврху искористило је, карактеристичну за византијску царску идеологију, теорију смењивања земаљских царстава¹⁸ која се налазила у словенској преради хронике Георгија Амартола (*Летовник*).¹⁹ Осим тога, Душанове црквено-политичке аспирације изражава и скраћена словенска редакција Синтагме Матије Властара, из које су избрисани одељци о првенству византијског цара и патријарха. Душанови редактори су избацили из грчке пуне Синтагме (из 1335. године) оне одредбе које су истицале права цариградске патријаршије и оне уско везане за устројство, функционисање византијског царства и идеологију царског положаја (прихватањем пуне Синтагме, цариградска патријаршија је усвојила тезу о оспоравању права српске и бугарске, тј. трновске цркве на аутокефалију²⁰). Уопште, треба приметити да је византијска црквено-политичка идеологија и однос према српској цркви била тада под утицајем пуне редакције Синтагме, где се налазе идеје о хијерархијској субординацији цркава православне екумене цариградској патријаршији и хијерархијској субординацији држава ромејском (византијском) цару.²¹

Педесетих година XIV века Цариград је бацио анатему на цара Душана и српску цркву (директан повод за ову анатему имао је политичку позадину и повезан је с протеривањем неколико грчких митрополита из заузетих Душаном епархија и престанком спомињања имена цариградског патријарха на богослужењу)²² и међу црквама настао је раскол. Негативна оцена цара Душана због проглашења патријаршије појавила се, такође, у српским изворима, ипак много после самог чина. Веровало се тада да је Душаново деловање имало две негативне последице, сем цариградске анатеме и „проклетства св. Саве“. Идеја универзалног царства и уздизање цркве на ранг патријаршије биле су на културном нивоу стране ранијој српској традицији и Немањићком династичком моделу који подсећа више на светогорско-монашки, него на царско-патријаршијски цариградски модел, што истиче кратко казивање другог настављача Даниловог зборника у трактату *О постављењу другог патријарха српскога кир Саве*, где се строго оцењује Душана који је оставио „прародитељску“ власт краљевства и „од прародитеља и св. Саве“ предано му архиепископство од патријарха цариградскога што подразумева, према аутору, напуштање светосавске симфоније власти. Ова веза између краљевства и архиепископства посматрана је у трактату као сакрална, посвећена ликом првих Немањића, дакле, проглашење царства и патријаршије називано је „неразрешеним злом“²³, чији је крај везан за 1375. годину (покушаји измирења били су и раније), за кнеза Лазара и старца Исаију. Исаија је у Цариграду издејствовао званично признање српске патријаршије (ради тога је патријарх Јефрем стекао благослов цариградског патријарха) што је имало више политички, него канонски значај (измирење је било након нестанка Душановог царства, после културних и политичких промена у Србији).²⁴ Измирење српске и цариградске цркве имало је и

17 Максимовић 2007, 371–379.

18 Истрин 1920, 297–298.

19 Богдановић 1991, 210. Један од српских одписа налази се у Хиландару (Хил. 381).

20 Богдановић 1997, 360–361.

21 Исто, 114–115; Троицки 1953, 192–193.

22 Слијепчевић 2002, 167; Максимовић 2007, 376.

23 Мак Данијел 1989, 129–130.

24 У трактату *О постављењу другог патријарха*, други настављач истиче и главни разлог раскола и цариградске анатеме: „Ради тога дароваше да Срби немају више архиепископа, но самовласна патријарха и никим овладана, давши једну заповест о овом, да ако се Срби укрепе, и опет заузму

своју ритуалну димензију када су изасланици цариградског патријарха, на гробу цара Душана у манастиру св. Арханђела у Призрену, прочитали акт о скидању анатеме с цара, патријарха Јоаникија и српске цркве.²⁵ У трактату *О постављењу другога патријарха* упоређује се биће васељенске цркве с (Христовим) телом и акт измирења двеју цркава подсећа на процес сједињења удова са главом (1 Кор 12: 12) захваљујући којем црква опет доби своје благолепије.²⁶ У вези са сједињењем, наглашавало се уопште враћање јединства, поретка и пређашњег стања.²⁷

Идеолошки покушај одређења места српске патријаршије према пет древних патријаршијских престола изражава *Кратко житије св. Саве*. У том занимљивом и необичном извору, српска патријаршија приказана је кроз призму универзалне историје васељенске цркве уз помоћ идеје пентархије. Слично држави, и црква је требало да добије своје идеолошко оправдање, мисију и уопште своје место у универзалној, светској историји. Чинило се да најбољи идеолошки и универзални потенцијал скрива идеја пентархије у њеном првобитном облику, значи у облику где Рим и римски папа заузимају прво место. Непознати писац је мислио да на тај начин повеже светосавску традицију и порекло српске цркве (патријаршије) с овом рановизантијском, првобитном тезом о јединству и саборности, супротстављајући се, при томе, каснијој византијској концепцији о супрематији цариградске столице.

Кратко житије св. Саве је било посматрано као *Извод из Доментијана*.²⁸ Налази се оно у једном зборнику датираним XVI веком²⁹ или крајем XV века.³⁰ Ипак Д. Богдановић је према воденим знацима датирао рукопис трећом четвртином XIV века.³¹ Испитујући односе међу текстовима, исказао је поред подударности и многе разлике између Доментијана и *Кратког житија*.³² *Кратко житије* и прича о смрти св. Симеона налазе се у зборнику међу моралним поукама, словима и хагиографским творевинама. Зборник повезује помоћу садржине и светих ликова (нпр. апостоли Андрија, Петар и Павле, Стефан Првомученик, Евстатије Плакида, папа Силвестар и цар Константин, св. Ђорђе, Варлаам и Јоасаф, св. Никола, св. Димитрије) историју српске цркве са „светом историјом“, те с апостолском и ранохришћанском традицијом. Ликови попут папе Силвестра и цара Константина (рукопис садржи житије Силвестра с описом крштења цара Константина) или Варлаама и Јоасафа представљали су симбол везе и диархичке симфоније црквене и политичке власти као и св. Сава и св. Симеон.

Најважнија за нашу тему је фиктивна прича из *Кратког житија* – *О постављењу кир Саве архиепископа патријархом* (†) поставленъ кѹр(ь) Савѣ ар'хип(и)с(ко)па патриарх(о)мъ посматрана као каснији слој или интерполација повезана с „посавремењивањем“ текста из XIV века.³³ Нема значаја да ли је ово казивање настало пре или после измирења 1375. године, јер најважније за нашу тему је ово црквено-политичко и идеолошко обележје проглашења српске патријаршије и покушај тражења

грчке крајеве, да не измене митрополите и њихово спомињање, тј. патријархово, као што заповедају и саборна правила“, исто, 130.

25 Слијепчевић 2002, 175.

26 Мак Данијел 1989, 131.

27 Богдановић 1997, 354.

28 Стојановић 1890, 62; Ђоровић 1936, 36–38; Радојичић 1963, 332–333.

29 Исто.

30 Попов 1872, 250.

31 Богдановић 1976, 6. Рукопис се налази у Руској државној библиотеци у Москви, у Музејској збирци / ф. 178, сигнатура 10272 (некада Хлудова збирка, сигнатура 105).

32 Исто, 8–11.

33 Исто, 16–17.

њене легитимности. Св. Сава је приказан у причи, не само као први српски архиепископ, него као и први српски патријарх, док је пећка патријаршија приказана као шеста црквена столица поред пет древних патријаршијских катедра. Већ у претходном фрагменту текста налази се опис Стефановог крунисања круном посланом из Рима, с дозволом, не само папе, него и других патријарха (с(в)тѣи вѣи'ць иже моу дань вѣс(тѣ) шт(ѣ) папѣ и шт(ѣ) иних(ѣ) патриархѣ).³⁴ Доказује се тиме да је настанак самодржавне власти у Србији био потврђен, не само од стране римског папе, него и од стране свих осталих патријарха, значи, настанак независног краљевства био је сагласан идеји пентархије. У *Кратком житију* приказује се даље како је први српски архиепископ „светитељствовао“ са својим братом краљем Стефаном (Првовенчаним), краљем Радославом и краљем Владиславом, с којима је чинио дијархичку симфонију црквене и политичке власти. За владавине краља Владислава, вели непознати писац, св. Сава се одлучио да „украши бољим добротама своје отачаство“ (вољшии добротама оукрашити своѣ штѣчство), поставио је „светог мужа“ Арсенија на своје место и хтео да уздиже српску цркву на ранг патријаршије путујући код „благословљених патријарха“: сам' же хоте оучинити вѣ своѣмь шт(ѣ)чствѣк патриар'хию и литрополити многои. и начеть поуѣть творити пакѣ кѣ бл(аго)с(ло)веннѣиимь патриар'хомь.³⁵ Након тога почиње одељак *О постављењу* у којем св. Сава одлази у Рим где је посвећен за патријарха: И приде вѣ римь великѣи с(в)т(ѣ)ль Сава. папа же призвавѣ ниѣне патриар'хѣ. и поставише кѣр(ѣ) Савоу да боудеть шести патриархѣ ср'пскѣи землѣ и помор'скѣи, и в'сѣмь окр(ѣ)стѣиимь него землѣмь. рек'ше оугр'скѣимь, латинѣскѣимь, востѣнѣскѣимь. тако да прѣдржитѣ в'соу областѣ д(о)у'хов'ноу и телесноу.³⁶ Посвећење св. Саве за патријарха у Риму одржало се уз учешће, не само папе, него свих осталих патријарха, што показује и ритуалну димензију идеје пентархије, која је након проглашења пећке патријаршије требало да буде мало трансформисана према српским црквеним потребама и црквено-политичким приликама. Истиче се да се Стефаново крунисање или настанак самодржавне власти и Савино посвећење за патријарха одржало с дозволом свих патријарха, значи идеја дијархије се развијала код Срба, према аутору, у оквирима прихваћеним од стране васељенских поглавара цркве, сагласно идеји пентархије. Анонимни аутор приказао је св. Саву, не само као патријарха српских и поморских земаља (као у Савиној архиепископовој титули: постави кѣр(ѣ) Савоу ар'хиип(и)с(ко)па в'сѣмь срв'скѣимь землѣмь и помор'скѣимь³⁷), већ је у титулу унео и друге околне земље попут угарске, латинске и босанске, што приказује на симболичан начин простор и јурисдикцију Пећке патријаршије, поготово ове територије, које су биле насељене православним и католичким становништвом. Трансформисањем Савине титуле, непознати писац хтео је изразито да истиче власт Пећке патријаршије на овом простору. Поред тога, анонимни аутор је изменио титулу св. Саве као архиепископа већ у наслову и уз помен српских земаља ставио грчке земље (прѣваго ар'хиип(и)с(ко)па в'сѣх(ѣ) срѣв(ѣ)скѣих(ѣ) и грѣчѣскѣих(ѣ) землѣ³⁸) надовезујући се (у „територијалном“ облику) на титуле (упоредно с царским Душановим титулама које су биле и у „територијалном“ и у „етничком“ облику)

34 Исто, 26.

35 Исто, 27.

36 Исто.

37 Исто, 26.

38 Исто, 23.

српских патријарха из друге половине XIV века (Јоаникије II: патријарха прѣваго Срѣбленъ и Гръкомъ кѣр Іоаникиа³⁹; Сава IV: Сава .б. патриархъ Срѣбленъ и Гръкомъ⁴⁰).

Није искључено што је улога Рима и римског папе у одељку *О постављењу кир Саве архиепископа патријархом* повезана била с културним рефлексом цариградског оспоравања права српске цркве, не само на патријаршију, него и на аутокефалију, израженог не само у пуној грчкој Синтагми Матије Властара⁴¹, али већ (мада с дркчијом мотивацијом) и на Лионском сабору 1274. године (преговори о унији између Рима и Цариграда), где су васељенски патријарх Герман III и царски логотет Георгије Акрополит тврдили да српска и бугарска (трновска) црква немају права на аутокефалију зато што су основане без дозволе римског папе.⁴² Аутор овог кратког одељка у *Кратком житију* хтео је можда да одбаци ове тезе о оспоравању права српске цркве на аутокефалију и патријаршију, које су функционисале код грчког свештенства. У ту сврху, супротстављајући се оспоравању српске аутокефалије и патријаршије, унео је у свој текст идеју о св. Сави као првом српском патријарху и о Пећкој патријаршији као шестој црквеној столици, што је наглашавало већи престиж и достојанство црквене самосталности повезане непосредно у тексту с патријаршијским чином. Тезе повезане с оспоравањем права српске цркве на патријаршију и на саму аутокефалију живеље су код Грка и биле употребљаване понекад касније, зависно од црквено-политичких прилика.

У *Кратком житију* идеје о Пећкој патријаршији као шестом црквеном престолу и св. Сави као првом српском патријарху појавиле су се заједно да би се нагласило универзално порекло српске цркве и патријаршијског достојанства. Међутим, идеја о св. Сави као првом српском патријарху функционисала је и самостално. Њу нпр. садржи написан вероватно после 1378. године летописни спис *О патријарсима земље српске*, где је св. Сава називан првим светитељем и учитељем међу српским патријарсима, који је стекао, према аутору, исту част као апостоли.⁴³ Слична идеја појавила се и у иконографијском програму Пећке патријаршије која је покушавала да објасни у живопису своје дуговечно постојање, „древну“ самосталност и углед. Св. Сава као први патријарх (сѣѣ сава прѣѣ патриархъ српскѣ) насликан је на источном зиду спољне припрате у цркви св. Апостола у Пећи, где је приказан с владарским гестовима, у необичној, достојанственој одећи, пурпурном сакосу, са свечаном патријаршијском капом на глави, у десној руци држи крст-жезло, а левом придржава белу мараму и свој (с криптограмима) омофор (сем Саве I и ктитора Макарија Соколовића насликано је шест српских патријарха од Јоаникија II до Саве V; други део композиције чине фигуре српских архиепископа).⁴⁴ Ова слика је настала вероватно после 1375. године када су се пећка и цариградска црква измириле, а анатема је скинута.⁴⁵ Пећки живопис обновљен је када се појавила потреба доказивања давнашњег постојања аутокефалности српске цркве после 1557. године.

Идеје о пећкој патријаршији као шестој столици и св. Сави као првом српском патријарху појавиле су се и касније у време османске владавине и после обнављања Пећке патријаршије 1557. године. Обнову патријаршије је омогућила угледна породица

39 ССЗН 1902, књ. 1, 39 (бр. 103).

40 Исто, 47 (бр. 146).

41 Богдановић 1997, 360.

42 Исто, 361.

43 Стојановић 1927, 104–105.

44 Бабић 1979, 330–333.

45 Милошевић 1979, 308.

Соколовића, поготово Мехмед-паша Соколовић⁴⁶ и његов брат или близак рођак Макарије, први патријарх обновљене патријаршије (на челу патријаршије после Макарија било је још неколико Соколовића, који су раније били херцеговачки митрополити). Пећка патријаршија није имала (као и раније) исти статут као четири источне патријаршије (Константинопољ, Александрија, Антиохија, Јерусалим), које су некада чиниле с Римом идеју пентархије. Сам назив „патријаршија“ био је више симболичан, престижан и титуларан, потврђен од стране османских власти (назив „патријаршија“ појављује се и у документима повезаним с односима између Османлија и других црквених области посматраних као аутономна фискална јединица, нпр. охридска архиепископија⁴⁷), док су на канонском нивоу и у међуцрквеним односима српски патријарси употребљавали титулу „архиепископ пећки“ (и то је била у ствари званична титула српских црквених поглавара).

Иако је султан био стварни поглавар цркве (издавани берати били су симбол васалног положаја патријарха у Османској држави), српски патријарх почео је функционисати као етнарх који има црквену и политичку власт. Идеја етнархије је била једна од основних елемената црквено-политичког и идеолошког програма обновљене патријаршије, покушај регенерисања мртве идеје дијархије за време Османлија. Изражавала је нову улогу патријаршије која је носила традиције изгубљене државе.⁴⁸

У процесу обнове треба узети у обзир, пре свега, прагматичан однос Османлија према православним Србима у овом периоду, потребу креирања нове фискалне области (мукате), жељу придржавања чвршће власти и лојалности преко родбинских веза.⁴⁹ Обновљена патријаршија обухватала је велике просторе, што се одразило и у титулатури српских патријарха.⁵⁰ Патријаршија је постала духовна и политичка институција, наследница Немањинске државе, чувар њених традиција⁵¹ и поствизантијског наслеђа. Уопште од 1557. године Срби и српска црква окретали су се све више својој прошлости и државним или црквеним традицијама.⁵² Законски је положај патријаршије био симболично ојачан позивањем на дијархички црквено-политички фундамент Немањинске традиције легитимисаном ликом св. Саве и св. Симеона, што се одразило, између осталог, у кључном концепту Пећке патријаршије – концепту обнове „престола св. Саве“ (Тогда же обновлешоу и предръжештоу престолъ святаго Савы⁵³), значи обновљењу црквене аутокефалије⁵⁴ што кореспондира с концептом (прве) Савине обнове (аутокефалија 1219. године) српске цркве.⁵⁵ Као

46 1557. године велики везир био је Хрват Рустем-паша Опуковић. Мехмед-паша је постао 1546. године капудан-паша, 1551. румелијски беглербег, 1555. трећи везир и 1565 велики везир, Hadrovics 2000, 41.

47 Тодорова 2008, 61–62.

48 Слијепчевић 2002, 414.

49 Hadrovics 2000, 43.

50 Слијепчевић 2002, 310–311.

51 Деретић 2011, 165.

52 Слијепчевић 2002, 303.

53 ССЗН 1902, књ. 1, 186 (бр. 589).

54 Због историјских прилика и немогућности сазвања српског архиепископског сабора, црквена аутокефалност била је „необновљена“, али не укинута после смрти патријарха Арсенија II 1463. године.

55 ССЗН 1902, књ. 1, 17 (бр. 38). Види још: исто, 286 (бр. 1029); исто, 22 (бр. 52). Према Немањиним пророчким речима из његовог посмртног јављања (код Доментијана) његов син, св. Сава обновиће српски народ Духом светим, Даничић 1865, 245. Доментијан назива и св. Симеона у наслову *Живота св. Симеона* „првим обновитељем српског отачаства“, Даничић 1865, 1.

представник црквене и политичке власти, патријарх Макарије је у процесу „другог обновљења“ подржавао св. Саву и св. Симеона у васпостављању општег редовног стања, канонског поретка и црквене организације.⁵⁶

На почетку су сви патријарси водили просултанску политику што је било повезано делимично са српским утицајима у турској војсци и администрацији⁵⁷, али српска црква је крајем XVI века, за време патријарха Јована Кангула, почела да води политику ослањања на хришћанске силе, између осталог на римску курију. У овом времену Срби су тражили ослонац на латинском Западу (поред папске курије, патријарх Јован је имао контакте са Шпанијом, Млечима и Аустријом), надајући се падању Османског царства, што је било повезано с устаничким покретом у Банату и Херцеговини. Срби су искористили Дуги рат (1591–1606) између Аустрије и Османског царства који је побудио наду да ће ово царство ускоро пропасти и да ће се српске земље ослободити. Срби су уз папску и уопште западну помоћ хтели да се обнови српска држава спречавајући, при томе, покушаје унијаћења. Након мира између Аустрије и Османског царства, Срби су почели да траже помоћ од стране других земаља. Приликом једне шпанске акције на Балкану, на једном збору српских главара с патријархом Јованом у Морачи, изабран је 1608. године савојски војвода Карло Емануел I за српског владара.⁵⁸ Иако су везе са савојским војводом биле само привремене, постоји једно патријархово писмо војводи, у којем је св. Сава приказан као први српски патријарх што се уписује у „прозападни“ програм Пећке патријаршије. Патријарх Јован истиче у писму војводи да је његовој духовној власти подређено „пет царстава“ (Бугарска, Србија, Херцеговина, Босна и Македонија) и има наду да помоћу војводе ослободи српске земље испод „тиранског јарма“ што ће бити угодно Божијој вољи. Патријарх обећава да ће, када војвода стигне у област његове духовне управе, сазвати поглаваре споменутих „пет царстава“ и крунисаће га према старом, Немањићком обичају, по чину и уставу завештеном „светим патријархом“ (св. Савом, иако га аутор писма није тако назвао) и „св. Симеоном царем и сином његовим св. Стефаном царем и другим његовим сродницима“. Аутор писма назива Немањиће потомцима „великог Константина императора римског“ (прича о Константиновом пореклу Немањиће лозе је већ у XV веку ушла у српску родословну традицију). Војвода треба заузврат да подари власти које се тичу вере, обреда и патријаршијске власти, значи као нови владар мора штитити православу веру и српске традиције.⁵⁹

Положај српског поглавара као шестог патријарха зависио је од црквено-политичких прилика и био оспораван на Истоку, поготово код Грка и Руса. Руси су 1589. године стекли своју патријаршију, која је ушла као пета црквена катедра у пентархију (истицало се да је у пентархији било слободно место услед издвајања „јеретичког“ Рима). Руси су се половином XVII века супротстављали идеји шестог патријарха, како су називали патријарха Гаврила Рајића, који је кренуо на пут за милостинњу у Москву где је тада, у Никоново доба, доминирала концепција исправљања црквених књига и прогрчка атмосфера, те су Грци владали у црквеним и државним круговима тадашње Москве. Сам патријарх Никон је говорио да је Рус и син руског народа, али његова вера и убеђење су грчки.⁶⁰ Негативно настројени према српским (и уопште балкано-словенским) црквеним аспирацијама и Пећкој патријаршији

56 Слијепчевић 2002, 308–311.

57 Hadrovics 2000, 38–41.

58 Слијепчевић 2002, 325.

59 Руварац 1888, 107–109.

60 Димитријевић 1900, 266–268.

Грци су имали вероватно велики утицај на руског патријарха и московске црквене и државне кругове.

Српско патријаршијско достојанство и Гаврилово право на титулу оспоравао је и антиохијски патријарх. Вести о томе у свом путопису даје Павле Алепски, син антиохијског патријарха Макарија⁶¹ којег је патријарх Гаврило срео 1653. године у Влашкој и Молдавији, а одатле отишао у Москву. Павле истиче генералну охолост и надувеност српског патријарха који нема права, према њему, на патријаршијску титулу. Из његовог казивања сазнајемо да су српски и антиохијски патријарси водили разне теолошке диспуте и у једној од њих Макарије је реторички питао по каквом праву Гаврило назива себе патријархом, надовезујући се, при томе, на апостолску прошлост четирију патријаршијских катедра. Апостолска генеза била је једна од главних и темељних одредница идеје пентархије коју антиохијски патријарх имплицитно наводи, али у измењеној форми (значи, наводи више идеју црквене „тетрархије“, него пентархије). Другим речима, Макарије је искључио Рим, не подсећајући на његову апостолску историју. Макарије вели (у казивању Алепског) да антиохијски престо води свој почетак од апостола Петра, александријски од Марка, цариградски од апостола Јована и Андрије, јерусалимски од Јакова, брата Господњег и пита од кога апостола води своје порекло српски престо.⁶² Уместо јасног одговора о апостолским коренима своје цркве, Срби су подсетили, говори Павле Алепски, на покрштавање српских земаља за време цара Василија I Македонаца и на древност српске хришћанске традиције.⁶³ Ваља узети у обзир да су између аутокефалних цркава важну улогу играли „генеалогски“ односи, значи питање порекла и древности појединих цркава, што одговара тези о „првенству части“.⁶⁴ У претходном фрагменту Алепски се такође надовезује на измењену идеју пентархије када говори о кипарском архиепископу који је путовао у Москву по милостињу. Према Алепском, кипарски поглавар је називао себе патријархом, наговештавајући свој прстиж и величанство. Путивљански војвода (Путивал – руска погранична станица) добио је одговор од руских власти које су саветовале да треба вратити кипарског архиепископа натраг, јер нема, према казивању Алепског, у свету других патријарха, сем ове четворице (антиохијског, александријског, јерусалимског и константинопољског патријарха), док је недавно постављен, уместо римског папе, и пети патријарх при разрешењу четирију патријарха.⁶⁵

Идеја о српској патријаршији као шестом црквеном престолу појавила се при описивању Гавриловог путовања у Москву. Српски поглавар срео је на путу, према Алепском, московског изасланика с вестима о „одлучивању шестог патријарха“, значи о српском патријарху, Гаврилу.⁶⁶ Не знамо да ли је то измишљена лажна информација самог Павла Алепског или је московски изасланик стварно пренео становиште руских црквених поглавара који су били тада под снажним грчким утицајем. Гаврило је стигао у Москву 1654. године након поновне молбе патријарху Никону, коме је донео као дар рукописне књиге Кирила Филозофа, Василија Великог, те *Житије и повест светих српских царева и патријарха*.⁶⁷ Веома важно је за Гаврилову московску мисију било поготово ово треће дело, јер је објашњавало порекло и историју српског царства и

61 Макарије је био раније свештеник и када је остао удов, замонашио се, исто, 239.

62 Исто, 239.

63 Муркос 1887, 118.

64 Богдановић 1997, 350.

65 Муркос 1887, 117.

66 Димитријевић 1900, 240; Муркос 1887, 118–119.

67 Димитријевић 1900, 244; Слијепчевић 2002, 334.

патријаршије. Овим је делом патријарх Гаврило хтео да докаже своје и уопште српско право на патријаршијску титулу.⁶⁸ Напустивши задужену пећку патријаршију (говорио је да бежи „од насиља неверника“), Гаврило је решио да трајно остане у Москви, али његов положај тамо није одговарао вероватно његовој уобразиљени. У Москви се према Гаврилу односило, не као према другим источним патријарсима, него као према митрополитима, што Павле Алепски (који назива Гаврила „српским архиепископом“) приписује охолости и његовим претензијама на патријаршијско достојанство (Павле истиче да је Гаврило изједначен у милостињи с никејским митрополитом).⁶⁹ Коначно, Гаврило се вратио у Србију и за своје односе с Русијом био је кажњен и обешен. Казивање о Гаврилу показује да је идеја о пећкој патријаршији као шестој столици била витална у XVII веку. Српски црквени поглавари надовезивали су се на њу, истичући древност српског престола, његово достојанство и сакралну историју („генеалогско“ право повезано с „првенством части“). Цариградска патријаршија је, ипак, стално оспоравала право српске цркве на патријаршијско достојанство. Истицало се 1693. године да су само четворица патријарха прави и њима се законито придружио пети, руски патријарх, док аутокефални архиепископи охридски, кипарски, иверски и пећки немају право на титулу патријарха под претњом проклетства.⁷⁰

Идеја пентархије и покушаји одређења места српске цркве према њој појавиле су се и после укидања Пећке патријаршије када су грчки поглавари владали српском црквом.⁷¹ Сведочи о томе запис (који израста из атмосфере епохе после 1766. године) Вука Караџића у *Српском речнику*, где при изразу „испросни“ он вели: „Србљи приповиједају да само четири патријара треба да буду на земљи, и да се Српски патријар звао пети испросни: јер су га Србљи испросили од оне четворице“.⁷² Караџић не приказује српског патријарха као шестог, већ као петог „испросног“ што одговара идеји пентархије у моделу петорице.

Ваља узети у обзир да су неки црквени прописи и идеје које су настале у раздобљу од IV до VII века у атмосфери јединства, касније биле често интерпретиране према новим црквено-политичким и идеолошким потребама и приликама. Иако је идеја пентархије израсла из подручја духовног јединства, саборности, апостолске традиције, добила касније другачији смисао, најпре у Риму и Константинопољу, затим и у помесним црквама. Испочетка се у Риму истицала супрематија и доминација папе над осталим патријарсима, док се у Цариграду истицало јединство, али јединство заједно с тезом о првенству части слично јединству Свете Тројице. Ипак је каснија византијска црквено-политичка доктрина наглашавала, према тези о једном универзалном царству у васељени, хијерархијску субординацију свих православних помесних цркава цариградском патријарху, док је концепција првенства части постала само условна. Српски покушаји одређења места Пећке патријаршије у односу на пет патријаршијских престола показује да су се Срби супротстављали цариградској супрематији и покушавали да буду верни овој првобитној атмосфери јединства с којом су хтели да повежу светосавску традицију и своју црквено-политичку мисао. Улога Рима и римског папе у српским концепцијама (повезаним с идејом пентархије) исказује уопште и положај српске цркве која је функционисала симболично на укрштању римских и цариградских интереса. Идеје о шестој патријаршијској столици и о св. Сави као првом

68 Димитријевић 1900, 244.

69 Исто, 267.

70 Богдановић 1997, 361.

71 Радојичић 1963, 333.

72 Караџић 1818, 266–267.

српском патријарху живеле су међу српским црквеним круговима и биле су употребљаване понекад у међуцрквеним односима да се докаже универзална древност српског патријаршијског престола и његово достојанство. Ипак, на локалном нивоу најважнија је за саме Србе и српске црквене кругове била та врста историзма која је наглашавала историјски „свети темељ“ српске цркве, ову дијархичку симфонију црквеног и политичког елемента и њен симбол, св. Саву и св. Симеона који су кроз векове јемчили легитимност, ауторитет, достојанство и црквени суверенитет.

Литература

Бабић, Г. (1979): „Низови портрета српских епископа, архиепископа и патријарха у зидном сликарству (XIII–XVI в.)“. у: Ђурић, В. (ур.). *Међународни научни скуп: Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*. Београд: САНУ, 319–342.

Богдановић, Д. (1991): *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Богдановић, Д. (1997): *Студије из српске средњовековне књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Богдановић, Д. (1976): „Кратко житије светог Саве“. у: *Зборник матице српске за књижевност и језик*, књ. 24, св. 1, 5–32.

Даничић, Ђ. (1865): *Животи светог Симеуна и светог Саве*. Београд: Државна штампарија.

Деретић, Ј. (2011): *Културна историја Срба. Предавања*. Београд: Евро–Ђунти.

Димитријевић, С. (1900): „Одношај пећких патријарха с Русијом у XVII веку“. у: *Глас СКА*, бр. 58, 201–289.

Истрин, В. (1920): *Книги временные и образные Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе*. Т. 1. Санкт-Петербург: Российская государственная академия.

Караџић, В. (1818): *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским рјечима*. Беч: Штампарија јерменског наместира.

Мак Данијел, Г. (1989): *Данилови настављачи: Данилов ученик, други настављач Даниловог зборника*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.

Максимовић, Љ. (2007): „Србија и идеја универалног царства“. у: *Зборник радова византинолошког института*, бр. 44, 371–379.

Милошевић, Д. (1979): „Иконографија светог Саве у средњем веку“. у: Ђурић, В. (ур.). *Међународни научни скуп: Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*. Београд: САНУ, 279–318.

Муркос, Г. (1887): „Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским“. у: *Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при московском университете*, кн. 4, 1–202.

Попов, А. (1872): *Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова*. Москва: Синодальная типография.

Радојичић, Ђ. (1963): *Творци и дела старе српске књижевности*. Титоград: Графички завод.

Радојичић, Н. (1960): *Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354*. Београд: САНУ.

Руварац, И. (1888): *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III. (1557–1690)*. Задар: Штампарија И. Бодицке.

- Слијепчевић, Ђ. (2002): *Историја српске православне цркве*. Књ. 1. *Од покрштавања Срба до краја XVIII века*. Београд: ГИП Култура.
- ССЗН 1902, књ. 1: Стојановић Љ. (1902): *Стари српски записи и натписи*. Књ. 1. Београд: Српска краљевска академија.
- Стојановић, Љ. (1890): „Живот св. Симеуна и св. Саве. Извод из Доментијана“. у: *Споменик СКА*, бр. 3, 62–67.
- Стојановић, Љ. (1927): *Стари српски родослови и летописи*. Београд–Сремски Карловци: Српска краљевска академија.
- Тодорова, М. (2008): *Подбрани извори за историјата на балканските народи (XV–XIX в.)*. Софија: Парадигма.
- Троицки, С. (1953): „Црквено-политичка идеологија светосавске Крмчије и Властарева синтагме“. у: *Глас САН. Одељење друштвених наука*, књ. 2, 186–202.
- Торовић, В. (1936): „Међусобни одношај биографија Стефана Немање“. у: *Светосавски зборник I*. Београд: Посебна издања СКА, 36–38.
- Bendza, M., Szymaniuk, A. (2005): *Starożytnie patriarchaty prawosławne*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Hadrovics, L. (2000): *Srpski narod i njegova Crkva pod turskom vlašću* (prev. M. Kovačević). Zagreb: Nakladni zavod „Globus“.
- Haussig, H. (1980): *Historia kultury bizantyńskiej* (przeł. T. Zabłudowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Meyendorff, J. (2007): *Teologia bizantyńska. Historia i doktryna* (przeł. J. Prokopiuk). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Scattola, M. (2011): *Teologia polityczna* (przeł. P. Borkowski). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Szymaniuk, A. (2004): „Rozwój instytucji pentarchii“. у: Ławski, J., Korotkich, K. (red.). *Bizancjum – prawosławie – romantyzm: tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*. Białystok: Wydawnictwo „Uniwersytet“, 119–127.
- Uspienski, B. (1999): *Car i patriarcha: charyzmat władzy w Rosji. Bizantyński model i jego nowe rosyjskie ujęcie* (przeł. H. Paprocki). Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk“.

Pavel Dziadul

**PENTARCHY, THE SIXTH CHURCH SEAT AND ST. SAVA
AS THE FIRST SERBIAN PATRIARCH.
ATTEMPTS AT DETERMINING THE PLACE OF THE PEĆ PATRIARCHATE
IN RELATION TO THE ECUMENICAL ORDER**

This work is an attempt at presenting, on the basis of a content of a few preserved sources, Serbian church-political conceptions connected with the idea of pentarchy. Ideas about the Peć Patriarchate as the sixth church seat and about St. Sava as the first Serbian patriarch show that the Serbs opposed to Constantinopolitan supremacy (emphasized gradually in Byzantium after the Great Schism in 1054) and tried to be loyal to this original, Early Byzantine thesis about church equality or unity with which they wanted to connect their church (St. Sava's) tradition and their own church-political thought. These ideas were vital through ages among the Serbian church circles and they were used sometimes in interecclesial relations to determine a place of the Serbian church in the ecumenical order (in relation to the five patriarchal sees) and to prove universal "antiquity" of the Serbian patriarchal chair and its dignity.

