

Др Мирко Сајловић

СВЕТИ СИМЕОН МИРОТОЧИВИ – СВЕТИ РОДОНАЧЕЛНИК НОВОИЗАБРАНОГ НАРОДА БОЖИЈЕГ*

Апстракт. У раду је, кроз призму црквено-политичких прилика у Србији XIII века, испраћен развој еклисиолошке мисли Св. Саве „Срби – нови Израил“ од њене првобитне наречености (у *Житију св. Симеона* од Св. Саве) до развијеног и заокруженог еклисиолошко-богословског система код Доментијана и Теодосија.

Кључне речи: Св. Симеон, заштитник, патрон, Служба, култ, Св. Сава, Јаков, Јосиф, народ Божји, нови Израил, изабрање, парабола, успоредба, поређење, Црква Христова, српски народ, Хиландар, Света Гора, Доментијан, Теодосије, Стефан Првовенчани.

УВОДНЕ НАПОМЕНЕ

Одлазак младог принца Растка на Свету Гору Атонску и, нешто касније, његовог оца великог жупана Срба – Стефана Немање, трајно ће одредити даљи смер историје српског народа. У почетку два Србина монаха на Светој Гори – Сава и Симеон – монаховали су заједно у манастиру Ватопеду. Убрзо, међутим, на њихову иницијативу и молбу, цар Алексеј III Анђел (1195–1203), својом хрисовуљом (1198. г.), додељује монасима српског рода тада запустели манастир Хиландар „као царски манастир“¹. Оснивање српског манастира Хиландара на Светој

* Предавање поводом 800 – годишњице преноса моштију св. Симеона Мироточивог из Хиландара у Студеницу одржано 29. XI 2007. године у организацији Друштва пријатеља Свете Горе Атонске и Библиотеке града Београда.

¹ Устаљена је пракса да се манастир Хиландар назива „царским манастиром“, „царском лавром“ већ од времена добијања његове оснивачке царске хрисовуље из 1198. Међутим, све индиције иду у прилог томе да се он, са више права, може назвати „царским манастиром“ тек од 1199. године са добијањем запустелог „царског манасти-

Гори Атонској имало је вишеструки значајан за младу српску државу. То, пре свега, јер је само његово оснивање било уско везано за српску владарску кућу Немањића – бившег великог жупана Срба – Стефана Немању (монаха Симеона) и његове синове светогорског монаха Саву и српског владара Стефана Првовенчаног (1196–1217–1227). Одмах по оснивању Хиландар ће добити високу намену – да буде главни проводник византијске мисли за Србе. У њему ће се модификовати све узвишене идеје византијске цивилизације за потребе једног младог народа какав је био српски народ почетком XIII века. Кроз Хиландар ће тећи сви сложени византијски утицаји на доживљај Цркве Христове код српског народа, на књижевност, уметност, право, као и на формирање црквено-политичке свести Срба. Богато обдариван од владајуће куће Немањића већ од самог свог оснивања, Хиландар ће постати један од водећих светогорских манастира, и биће у могућности да одговоре на све постављене му задатке од стране српског двора. У њему су убрзо почеле да раде преписивачка и преводилачка школа, али и састављање нових књига за српске потребе. Хиландар ће постати прва српска средњовековна високо-школска установа, као што се уобичајено каже – „први српски универзитет“.

Срби ће управо преко Свете Горе као места додира Византије и словенског света, и преко манастира Хиландара, као највише просветне установе Срба, а што је оличено у делу и личности Светог Симеона и Светог Саве, добити своју народну физиономију. Покрет духовног обједињавања Срба или, како се још назива, «византинизација Србије», почетком XIII века тicao се свих пора друштвеног живота, а пре свега новог црквеног живота Срба, новог односа Цркве и државе Срба и из њега новонастале друштвене самосвести. Византизација Србије с почетка XIII века значила је истовремено и завршно покрштавање Срба и очишћење од јереси, као и њихово дефинитивно опредељење за православље. Покренута са Свете Горе, а у време када су српском државом и црквом владала браћа Стефан Првовенчани и Св. Сава, византизација Србије донеће јединствене плодове у средњовековној историји византијског комонвелта. Ово се, пре свега, односи на поље политичке философије или идеологије која је била рефлекс оних поли-

ра“ Зиг, преносом његових права на Хиландар и предавањем царског жезла игуману Хиландара. О томе види, Мiрко Σ. Σαίλοβιτς, *Η ανέγερση της Μονής Χιλανδαρίου του Αγίου Όρους του Άθους και η συμβολή της στην ιστορία των Σέρβων κατά τον 13^ο αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1998, 25-27. (Магистарски рад у рукопису).

тичких идеја и мисли на којима је почивала ромејска држава и њено христјанизовано друштво.²

Са оснивањем манастира Хиландара и организацијом аутокефалне Српске цркве створени су предуслови јаче евангелизације и византинизације Србије. Преко српских средњовековних манастира устројених по византијском (источно-православном) моделу организације манастирског живота, а који су били и једини просветни центри у Србији XIII века, Срби су се идејно приближавали Царству. Практикујући византијски модел црквеног живота, Срби су преко богослужбеног типика постајали баштинници целог једног источног Предања Цркве које се није манифестовало само у спољним формама богослужбеног обреда или се тicalо само типа менталитета хришћанског живота. Оно се односило на основна сотириолошка питања јавићелског живота и начин њиховог остваривања у реалном контексту друштвено-политичког живота. Мисионарска активност Цркве има увек исту поруку, циљ и јединствену платформу наступа, али се остварује у зависности од околности. Процес евангелизације, оцрквљења народа, како у средњем веку тако и данас, представља једно сложено, слојевито и динамично деловање Цркве. То је један постепени, али активни процес којим се коренито преображава дотадашњи систем вредности и уводи јеванђелски критеријуми, хришћанске мисаоне категорије и начин живота, стварање новог човека и преобликовање варварске структуре друштва у цивилизовано хришћанско друштво, нови начин индивидуалног и колективног живота. Рад на превођењу византијске богослужбене књиге, византијског богословског и црквено-правног штива на српски језик, али и стварање оригиналних дела српске провенијенције у складу са византијским књижевним формама, несумњиво је доприносило јачању интензитета црквеног живота код Срба. Истовремено, са превођењем, прилагођавањем и усвајањем византијских категорија језичког и мисаоног вредновања, Србима је било омогућено идејно приближавање Царству, лакше сагледавање византијске цркве и државе, и стицање првих сазнања из области византијске философије и мисли. Истина, овакав вид слабо повезаних и фрагментарних информација о Царству није ни изблиза давао пуну слику о њему. Оно што се сазнавало о Царству на овакав начин, „није се директно односило на облик државног уређења, чак ни на одређену државу у плуралистичком свету, већ на велику целину оних који су били „народ Божји“ у старозаветном контексту, или оних који су чинили

² Д. Оболенски, *Византијски комонвелт*, Београд 1991, 368-374.

цивилизовани свет ромејског видеокруга.³ Међутим, иако се чини да ова врста вести не упућује на директна разумевања система функционисања византијског друштва, ипак, православни стил живота и мишљења који је чинио „преовлађујућу атмосферу“ Византије а сада и Србије, на индиректан начин, олакшавао је Србима њихово сагледавање Царства и стицање првих сазнања из политичко-философске теорије и мисли византинаца. Ова атмосфера, источно-медитерански стил живота и култура, имали су свој израз како у богословљу, богослужењу, црквеној уметности, монашком стилу живота, тако и у државној организацији, у односу Цркве и државе и уопште у политичком држању према Западу, али и према источно-православним народима. Стога, познавање ове друштвено-политичке философије византинаца, у њеним општим оквирима православног живота и духовности, свакако је доприносило томе да Срби лакше појме и протумаче дипломатске и политичке потезе царске власти, да их стваралачки усвоје и својим специфичним народним генијем надограде.

Познато је да су византијска политичка схватања или боље „политичка веровања“ укореењена на римским државотворним традицијама и хришћанским представама.⁴ Српски израз ове византијске идеје треба тражити преко Свете Горе и манастира Хиландара. На Светој Гори, више него игде у целом византијском царству, византијска философска мисао била је неодвојива од теологије. „Теологија је, шта више, схваћена као „права“ философија, као остварена философија, јер јој је предмет Божанско биће у његовој неухватљивој суштини и сазнатљивим енергијама, атрибутима и манифестацијама, као и свети човек, у склопу једне универзалне целине, којој се зна поредак бића и вредности. У односу на предмет и метод философирања, Византија је управо теологију имала као коначно постигнуту и истиниту философију.“⁵ Теологија, дакле, овде има реалан теоријско-политички аспект.⁶ Применом истог аспекта на црквено-политичке прилике у Србији XIII века, то би значило да из српског средњовековног богословља можемо назрети теоретске (мета-

³ С. Ђирковић, *Србија и Царство (ГЛАС CCCLXXIV)* Одељење историјских наука, књ. 10, Српска академија наука и уметности, Београд 1998, 143-144.

⁴ Г. Острогорски, *Србија и византијска хијерархија држава* (О Кнезу Лазару), Београд 1975, стр. 125, Л. Лавриотис, *О идеји монархије у средњовековној Србији*, (Зборник радова „Архиепископ Данило други“), Београд, 1991. године, стр. 69; Г. Караџаповулис, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, Θεσσαλονίκη 1992, 7 – 22.

⁵ Д. Богдановић, *Политичка философија средњовековне Србије – могућност једног истраживања*, (Философске студије 16), Београд 1988, 7-28.

⁶ Исти, 20.

физичке) структуре српске средњовековне политичке мисли.⁷ Ово, пре свега, може да се односи на први период политичке мисли Немањића, тј. за време Св. Симеона, Св. Саве и Стефана Првовенчаног, када је она, иако још у ембрионом стању, била највишег хришћанског надахнућа у историји владарске идеологије Срба. За њихову политичку мисао можемо рећи да је била њихово доследно изведено и примењено богословље у животу српског народа. Стога, изучавање политичке мисли Срба XIII века за претпоставку има изучавање њихове богословске мисли. С обзиром на то да су Немањићи у XIII веку представљали и Цркву и државу српског народа, тј. да су они били носиоци и богословске и политичке идеје Срба, слободно можемо говорити о једној богословско-политичкој идеји Немањића као битном обележју српског средњовековља.

Из блиског суживота црквеног и политичког живота Срба прве половине XIII века пројавиће се и њихова нова политичка теорија. У настанку ове такозване немањићке идеологије, можемо јасно да подвучемо два хронолошка периода:

– први период, за време владавине Стефана Првовенчаног (1196–1217–1227) којем на идејном плану одговара период култа Св. Симеона као светога владара и патрона Срба;

– и други период, за време његовог сина Уроша I (1227–1243) којем на идејном плану одговара период стварања идеје „народа Божјег“ или „новог Израиља“ код Срба.

За први период податке црпимо из Житија Св. Симеона од Св. Саве и Стефана Првовенчаног, као и из Хиландарских повеља Симеона Немање и Стефана Првовенчаног. За други период, као основни извор података, служе нам дела Савиних биографа Доментијана и Теодосија.⁸

⁷ М. Марковић, *Св. Сава, светитељ и просветитељ*, Београд 1989, 52. Насупрот оваквом приступу, многи српски историчари су, у жељи да објасне неке Савине дипломатске акције (потезе) његовом политиком, објашњавали и његову веру као да је Сава био неки "Realpolitiker".

⁸ *Српска средњовековна књижевност*, Београд, 1988. година, I коло, књиге 1-7. Књига коју је приредио Ава Јустин Поповић, *Свети Сава први архиепископ српски* (Свечарска житија), издање манастир Хиландар 1996. године, била нам је од мале користи при анализи идеје «Срби – нови Израиљ». У суштини, ова књига, која је преведена и на грчки језик, представља компилацију оригиналних текстова житија од Доментијана и Теодосија, са малим допунама од стране оца Јустина. На местима где се не држи буквално речи биографа он само вешто скраћује њихов текст житија задржавајући исти речник и дух излагања. Међутим, отац Јустин је, свесно или не, изоставио све оне битне моменте који говоре на тему «Срби – нови Израиљ». По својој концепцијској устројености, *Житије Светога Саве* од оца Јустина писано је аутентичнијим агиографским стилем неголи *Житија* од Доментијана и Теодосија. Посматрано са ове историјске дистанце и из перспективе критичара агиолошког

КУЛТ СВ. СИМЕОНА – ОД КТИТОРА ХИЛАНДАРА ДО „НОВОГ ЈАКОВА“

Област Илирика представља простор сталног антагонизма за превласт утицаја између Истока и Запада, Цариграда и Рима. Средишња линија ове борбе налазила се на правцу Београд – Скадар, тј. ишла је управо преко српских територија.⁹ Налазећи се на размеђу источног и западног света, Срби су од свог покрштавања и првих црквених организација били дуже или краће време под духовним старешинством Цариграда или Рима. Политичке прилике, углавном, условљавале су и административне промене у управи цркве српског народа. Чак ни велики државник Стефан Немања није могао пресудно да утиче на овакав вишевековни развој догађаја српске историје. Уједињење српских земаља под Стефаном Немањом било је углавном политичког карактера. Срби су тиме, преко система удеоних владара појединих чланова владајуће куће, само добили до тада најбоље организовану централизовану власт под управом великога жупана, док су на духовном пољу и даље били необједињени и изложени утицајима двојаких предања. Оваква духовна разједињеност Срба омогућавала је и разнородним политичким утицајима Истока и Запада да делују у Србији, а тиме и да слабе српску политичку управу и доводе у питање сам државотворни опстанак Србије. То се показало и на делу одмах након смрти Немањине („13. фебруар 1199“)¹⁰, за време грађанског рата између његових синова Стефана и Вукана. Рад на духовном обједињавању Срба отпочеће најмлађи Немањин син, светогорски монах Сава¹¹.

текста, код последње двојице можемо наћи много више елемената идеолошког «политиканства» него код оца Јустина.

⁹ Ђ. Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, књ. I, Diseldorf 1978, 49. I. Ταρνανίδης, *Ιστορία της Σερβικής Εκκλησίας* (Β' έκδοσις), Θεσσαλονίκη 1988, 20-21.

¹⁰ О овом датуму види: Ф. Баришић, „Хронолошки проблем око године Немањине смрти“, *Хиландарски зборник* 2 (1971), 31 – 58; Љ. Максимовић, „О години преноса Немањиних моштију у Србију“, *Зборник радова Византолошког института*, 24/25 (1986), 437 – 444.

¹¹ О византијској дипломатској попустљивости у признавању верско-политичке „самосталности“ једног народа, а пројављеној на Светој Гори Атонској кроз оснивање самосталних „националних“ манастира, види: D. A. Zakynthios, Το Άγιον Όρος ορθόδοξος κοινότης και κεντροφυγές ροπαί, Αφιέρωμα στο Άγιον Όρος, *Νέα Εστία* 74, τεύχος 875, 183-188 (Исти, „Света Гора као заједница православља и тежња за осамостаљењем“, *Хиландарски зборник* I (1966), 33-39); A. E. Tachiaos, *Le monachisme serbe de Saint Sava et la tradition hesychaste athonite*, „Хиландарски зборник“ I (1966), 83-89. D. Obolensky, „The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy“, *Actes du XIIe Congress Internatinal d'etudes byzantines*, Охрид 1961, том I, Београд 1964, 45-61.

После двогодишњег грађанског рата (1202–1204), да би се установио мир у земљи и браћа се измирила, Стефан позива свога брата монаха Саву да дође са светим моштима њиховог оца из Свете Горе у Србију.¹² Свети Симеон је већ неких пет година био „саборно“¹³ канонизован за светитеља од стране вишенационалног светогорског сабора и Протоса. По благослову Протоса Свете Горе, Сави је било предато у надлежност да напише Житије и Службу своме оцу Светоме Симеону Мироточивом.¹⁴ Култ Св. Симеона као бившег српског владара, светогорског подвижника, ктитора манастира Хиландара, великог добротвора светогораца и ктитора других светогорских манастира¹⁵ био је присутан не само у Хиландару већ на целој Светој Гори,¹⁶ па и шире. Из писма Стефана Првовенчаног упућеног брату Сави, којим га позива да пренесе очеве мошти у Србију, видимо наговештаје присуства култа Св. Симеона у Србији и пре његовог преноса из Свете Горе. Стефан каже: „Зато те непрестано молим, о пречасни оче наш Саво ... учини нам милост, потруди се и сам донеси пријатна мириса мошти Светога, да се просвети отаџба његово доносом моштију његових и доласком твојим, јер се оскврњи земља наша безакоњима нашим и би убијена крвима, и падосмо у плен иноплеменика.“¹⁷ Из садржине писма видимо и главне мотиве Стефанове молбе Сави за пренос очевих светих моштију. Присуство светих моштију Симеона Мироточивог у Србији за Стефана су представљале гарант мира у земљи, али и јемац легимитета његове власти.¹⁸ Након 16-тогодишњег монашког подвига

¹² Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, Београд 1988, 87.

¹³ Даница Поповић, „О настанку култа светога Симеона“ (Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање, Међународни научни скуп САНУ, септембар 1996), Београд 2000, 348.

¹⁴ Доментијан, *Живот Св. Саве и Живот Св. Симеона*, Београд 1988, 110-111. Сава је почео да пише *Житије и Службу Св. Симеона* у Хиландару, али је највероватније то дело завршио у Србији, у манастиру Студеници. Житије је завршио око 1208. године а нешто касније и целокупну службу. Види, Доментијан, *исто*, 342 напомене 27. и 28; Даница Поповић, „О настанку култа светога Симеона“ (Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. *Историја и предање*), 347-368. У овој студији о култу Св. Симеона Мироточивог акценат је стављен на поступак успостављења његовог култа са аспекта хагиографског узора као и на тумачење саме садржине и функције његове.

¹⁵ Мирјана Живојиновић, *Ктиторска делатност светога Саве*, Сава Немањин – Свети Сава. Историја и предање (Међународни научни скуп децембра 1976, САНУ), Београд 1979, 15-18.

¹⁶ Ј. Тарнанидис, *Култ светог Симеона и Светога Саве код Грка* („Хиландарски зборник“ 5), Београд 1983, 101-178.

¹⁷ Стефан Првовенчани, *исто*.

¹⁸ Исто, „Јер он остави заповеди господина и оца својега, и би преступник. Јер изведе иноплеменике на отаџба своје, и одузе ми земље и опустоши их...“; Види

на Светој Гори Атонској, у чину архимандрита, Сава долази у Србију 1207. године са очевим моштима¹⁹ и полаже их у припремљену мермерну гробницу у Студеници.²⁰ Пренос моштију бившег српског владара и поново истакање из њих светог мира, овај пут у Србији, свакако је оставило јак утисак на средњовековно српско друштво и битно утицало на престанак грађанског рата и стварно измирење браће.²¹ Тиме почиње период Савиног првог мисионарског рада у Србији (1207–1217) који карактерише организација студеничке лавре и ширење култа св. Симеона Мироточивог. Међутим, за разлику од почетног светогорског стадијума култа св. Симеона као хиландарског ктитора²², са преносом његових моштију у Србију његов култ ће добити своју надоградњу. Тако, у креирању његовог култа сада је, поред навођења владарских добротина за Цркву, монашког подвижништва и точења мира из његових светих моштију, нагласак стављен на идеју – св. Симеон као небески заштитник српског народа и немањићког владарског двора. У установљењу оваквог култа св. Симеона били су сложни и Црква и др-

и, Б. И. Бојовић, *Краљевство и светост. Политичка философија средњовековне Србије*, Београд 1999, 71. О значају за онога који је примао Свете мошти види: Исто, напомена 174.

¹⁹ М. Петровић, *Студенички титик и самосталност српске Цркве*, Београд 1986, 17; Исто, *Архимандритско достојанство Св. Саве*, („Свети Кнез Лазар Часопис епархије рашко-призренске“, бр. 1), Призрен 1997, 60. За годину преноса Немањиних моштију са Свете Горе у Србију утврђује 1207. годину. Такође види, Љ. Максимовић, *О години преноса Немањиних моштију у Србију*, „Зборник радова Византолошког института“ 24/25 (1986), 437-444; Д. Анастасијевић, *Година преноса моштију Св. Симеона из Хиландара у Студеницу* („Богословље“), Београд 1926, 67-79. О ликовном приказу преноса моштију на фрескама у црквама у Богородичној цркви у Студеници (1233/34) и Сопоћанима (између 1263. и 1268), према описима Светога Саве, види: В. Ђурић, *Историјске композиције у српском сликарству средњег века и њиховне књижевне паралеле III*, *Зборник радова Византолошког института* 8 (1964), 72-90.

²⁰ О гробу Светога Симеона у Студеници види: Даница Поповић, *Гроб светог Симеона у Студеници*, „Осам векова Студенице“. *Зборник радова*, Београд 1986, 17-147; Исто, *Средњовековни надгробни споменици у Студеници*, „Студеница и византијска уметност око 1200. године“, Београд 1988, 492-493; Исто, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992, 24-43.

²¹ *Историја српског народа I* (С. Ђирковић), Београд 1981, 270-272; В. Ђоровић, *Историја Срба I*, Београд 1989, 144; О фреско-сликарском приказу преноса моштију у манастиру Студеници, види: В. Ђурић, Исто; В. Ђурић, Свети Сава и сликарство његовог доба, (*Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање* (Међународни научни скуп децембра 1976, САНУ), Београд 1979, 253-254.

²² О постојећој проблематици у списима Св. Саве везаној за питање почетног прослављања култа Св. Симеона у Хиландару: ктиторског или светитељског, види: Даница Поповић, *О настанку култа светог Симеона* („Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање“, Међународни научни скуп САНУ, септембар 1996), Београд 2000, 351-354.

жава, тј. два Симеонова сина. Сава је у Студеници завршио други део житија, док је *Службу св. Симеона* писао поступно, од 1207. до 1213. године када је и дефинитивно уобличена.²³ Стефан је написао једно дуже *Житије св. Симеона* и пружао сваку врсту подршке Сави у његовом мисионарском раду.²⁴ Упоредо са уобличењем химно-литургијског садржаја светитељске прославе Симеона Мироточивог²⁵ ширио се и идеолошки израз његовог култа у народу.²⁶ Култ св. Симеона Мироточивог у почетку се распростирио у околини манастира Студенице и осталим манастира студеничке лавре. Од тог времена Студеница са мироточивим моштима св. Симеона постаје култно место Срба, њихова највећа светиња – „скинија“²⁷, центар духовног и црквеног живота Срба.²⁸ Временом, са мисионарско-проповедничким радом архимандрита Саве и кроз организовану мрежу манастира, култ светог владара као небеског заштитника Срба проширио се по свим српским крајевима.²⁹

У својој *Служби*, као и култу, свети Симеон се прославља као патријарх српског новог Израиља, односно Цркве Христове код Срба. Поређење Св. Симеона са старозаветним патријарсима и овакав начин слављења његовог светачког лика није представљао неку новину ван контекста живота хришћанске Цркве. Напротив, преко ове библијске мисли, Св. Сава је тражио начин прикључења и прилагођавања црквеног живота Срба органском животу васељенске Цркве Христове, а не стварање националне и саможиве квазицрквене организације.³⁰ Савин црквеносаборни и хришћански интегрални приступ видан је при стављању *Службе св. Симеона* као заштитника Срба. У осмишљавању култа и *Службе св. Симеона* он се угледао на култ општеприхваћеног

²³ Даница Поповић, исто, 355.

²⁴ Стефан Првовенчани, исто, 63-101; Доментијан, исто, 120.

²⁵ О култу и лику Св. Симеона и његовом постепеном химнографском прерађивању и допуњавању до коначног утврђеног облика у *Служби Светом Симеону* од Светога Саве види: Биљана Јовановић-Стипчевић, *Пралик светог Симеона* („Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање“, Међународни научни скуп САНУ, септембар 1996), Београд 2000, 155-160.

²⁶ Даница Поповић, исто, 356.

²⁷ В. Ј. Ђурић, „Манастир Студеница – скинија српског народа“, („Благо манастира Студенице“), Београд 1988, 13-19.

²⁸ Ђ. Слијепчевић, исто, 21.

²⁹ Доментијан, исто, 124-133; Теодосије, *Житија*, Београд 1988, 172 – 186; Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980, 160-163. О култовима Срба светитеља види: Ј. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965.

³⁰ А. Јевтић, *О еклисиологији Светога Саве* („Богословље Светога Саве“), Врњачка Бања 1991, 157-158.

хришћанског свеца св. Димитрија Солунског. Све круцијалне идеје из култа светога Димитрија као што су: заштитник народа и „отачаствољубац“³¹, брзи помоћник у борби са непријатељима, присуство његових мироточивих моштију гарант су мира и стабилности у народу, и друге сличне параболе, Сава ће применити у *Служби светога Симеона*. При свајањем атрибута св. Димитрија за њега није значило и српско национално својатање св. Димитрија. Он се неће повести етнофилетистичким примером бугарске династије Асеноваца или неких руских династа, који су прихватањем култа св. Димитрија заговарали и идеју да је светац Солунски „променио штићенике и ставио се на страну непријатеља Царства.“³² Сава је при састављању *Службе и Житија св. Симеона* остао у дозвољеним границама хагиографског угледања и позајмљивања, без икаквих додатних елемената примесе српског етнофилетизма. У *Служби св. Симеона*, посматрано из идеолошке перспективе, место и улога српске државе, Цркве и њеног светог националног владара потпуно су се могли уклопити у византијску теорију црквеног и политичког поретка (хијерархије). Тако, иако је реч на промовисању националног светог, његова *Служба* није имала уско национални концепт, него се базирала на васељенским хришћанским начелима богословља Светога Саве и универзалистичким схватањима византијског црквеног предања.³³ На тај

³¹ У српској историјској науци одавно је примећено да су креатори култа и *Службе св. Симеона* служили не само идејама из *Службе* и култа Св. Димитрија, већ су и доловно неке Димитријеве атрибуте, као што су „отачаствољубац“ или „град отачаства својега“, приписали Симеону. О томе види, Даница Поповић, исто, 360.

³² Даница Поповић, исто, 365.

³³ О изорности и светоотачкој аутентичности богословског учења Светога Саве види: А. Јевтић, *Богословље Светога Саве* („Жичка беседа Светога Саве о правој вери“, „Студенички венац“, „О еклисиологији Светога Саве“), Врњачка Бања 1991, 33, 45 – 46, 52 – 55, 58 – 64, 68, 72 – 76, 84 – 87, 90, 94 – 96, 124 – 126, 143 – 162. У сагледавању, и чисто богословском образложењу, основних еклисиолошких ставова Светога Саве владика Атанасије се, углавном, придржавао Савиних аутентичних речи као што су „Жичка беседа“ и „Студеничке беседе“ (I и II), те веома, веома мало Савиних речи пренесених преко Доментијана и Теодосија. Оваквим ограничавањем при избору изворног материјала студија, ипак, не представља свецело сагледавање Савиног виђења Цркве код Срба, тј. његове практично примењене и изведене еклисиологије у контексту сложених црквено-политичких прилика 13. века. То, пре свега, због изостављања у анализи изворне Савине мисли „српски народ – Нови Израил“ која битно обележава не само специфичност Савине еклисиолошке мисли, него и целу Немањинку филозофску политичку теорију. Међутим, иако владика Атанасије не тумачи на директан начин ову Савину еклисиолошку мисао, она је код њега индиректно присутна и легитимично протумачена. Види, исто, 54 (где тумачи поређење Сава-Мојсије), 46 нап. 71, 47 нап. 75, 105 (Сава-Илија, 109 (Мојсије-Сава; српски народ-нови Израил).

начин су српско национално, помесно и хришћанско интернационално, васељенско у најширем смислу, умрежени на један аутентичан, природан и креативан начин. Исправност Савине еклисиолошке концепције потврђују и добри односи Српске цркве са Васељенском патријаршијом све до Душановог времена. Васељенска патријаршија, као мајка Црква, увек је благонаклоно гледала на промовисање националних светих у служби јаче унутрашње мисије помесне цркве. Такође, приметно је, да је постојала поступност у раду и стварање претпоставки на установљењу оваквог вида култа св. Симеона у Србији и пре преноса његових моштију из Свете Горе. Прво, чињеница је да је култ св. Димитрија Мироточивог, заштитника Солуна, већ од раније био присутан у Србији.³⁴ Исти Стефан Првовенчани³⁵, као и касније Доментијан³⁶ у *Житију св. Симеона*, праве упоредбу св. Симеона Мироточивог са св. Димитријем Мироточивим. Њихов инспиратор могао је бити управо Сава, који је за време једног свог боравка у Солуну,³⁷ послао брату Стефану у Србију флашицу са светим миром св. Симеона и писмо где му описује сва чуда везана за њиховог посвећеног оца.³⁸ Једина битна разлика између служби и култова св. Димитрија и св. Симеона јесте што је св. Димитрије заштитник једног града, а св. Симеон једног народа. Пример култа националног владара није се могао наћи у вишенационалној византијској империји.³⁹ Стога је требало да надахнитељи култа св. Симеона на овом плану покажу своју стваралачку креативност изражену кроз васељенске идеје а за потребе једне помесне Цркве, њеног народа и државе. Да би попунили разлику у приказивању св. Симеона као заштитника једног народа, у поређењу са св. Димитријем као заштитником једног града, они су употребљавали параболе из *Старог завета*.⁴⁰ У житијима св.

³⁴ Д. Оболенски, *Шест византијских портрета*, Београд 1991, 142, нап. 92; Г. Κονιδάρη, *Η ελληνική Εκκλησία ως πολιτιστική δύναμις εν ιστορία της Χερσονήσου του Αίμου, εν Αθήναις* 1948, 122.

³⁵ Стефан Првовенчани, исто, 93.

³⁶ Доментијан, исто, 108.

³⁷ Мирјана Живојиновић, *О боравцима Светога Саве у Солуну* („Историјски часопис“, XXIV), Београд 1977, 63-71.

³⁸ Доментијан, исто, 306-307; Теодосије, исто, 156, 159.

³⁹ Д. Оболенски, *Византијски комонвелт*, Београд 1991, 368.

⁴⁰ Објашњење за многе мотиве из *Старог завета* код Саве, Доментијана и Теодосија могли бисмо потражити у Савином типичу за Карејску испосницу (*Карејски типик Светог Саве*), где Сава налаже да се поред свакодневних служби (јутрења, навечерје, часови, полуноћница) у испосници Карејској доврши дневно ишчитавање *Псалтира* до краја (у току 24 часа, односно дан и ноћ). Свети Сава, *Сабрани списи* (Карејски типик 1199), Београд 1988, стр. 39. Бакон Милорад Лазин у својој студији *Политичка идеологија и њена егзистенција у Доментијановим житијима* (Градац

Симеона, Немања се упоређује са познатим старозаветним библијским личностима које су у одређеном периоду историје јеврејског народа имали значајне улоге, те сходно тим улогама и препознати у старозаветној историји Јевреја, као и у новозаветној хришћанској историји. Тако, у зависности која од особина Немањиних жели да се нагласи, св. Симеон Немања се упоређује са Мојсијем, пророком Илијом, Јаковом, Јосифом, Соломоном, Давидом и др. На пример, када се жели нагласити Немањин идеал као владара, он се упоређује са Давидом или Соломоном⁴¹; међутим, када се наглашава монаштво Немањино и улога његова у правоверном просвећењу народа, тада се упоређује са Мојсијем, Аврамом, Илијом или Јаковом.⁴² Упоредивање св. Симеона са старозаветним библијским личностима, а не новозаветним, имало је свој сасвим јасан практичан разлог. Свети Симеон је био свети владар Срба и њихов небески патрон. У његовој светачкој личности уједињени су и хришћански владар и свети монах, и царска и свештеничка служба. У таквом приказивању њега као националног светог и заштитника једног конкретног народа, несумњиво, било је далеко адекватније упоређивати га са старозаветним личностима (патријарсима али и етарсима) неголи са новозаветним (апостолима, првомученицима и мученицима) код којих скоро да и немамо обресе националних елемената. Такође и српски народ је, преко култа свог светог хришћанског родоначелника, на директан или индиректан начин упоређиван са јеврејским народом, што је доприносило њиховој духовној етнохомогенизацији, и са друге стране, владаревој политичкој етноцентрализацији.

Стефан и Сава, у својим глорификацијама, уздижу светога Симеона чак и изнад Мојсија, Давида, Јакова и других старозаветника. Ово свакако треба схватити у новозаветном смислу по коме је Симеон, као новозаветни следбеник апостола и учитеља Цркве, који се остварио у новозаветној пуноћи живота Цркве Христове, испред старозаветних личности. Похвалом и величањем особина старозаветних личности и њиховим преносом на светога Симеона у новозаветном смислу, код средњовековних Срба, на специфичан начин, испреплетала су се политичка и првосвештеничка својства Јакова и Давида и сусрела се у лику св.

110, часопис за књижевност, уметност и културу, Чачак, 1993. године, стр. 110, 108, држи да је Доментијан ове старозаветне мотиве преузео из похвале Св. Владимира од Илариона у III делу списа *Слово о законе и благодети Илариона* (Slavia, гођ XXXII S, Прага 1962.) *Слово о законе и благодети Илариона*, изд. А. М. Молдован, у „Крестоматия по древней русской литературе“, Киев 1984.

⁴¹ Св. Сава, *Сабрани списи*, Београд 1988, 99.

⁴² Исто, 117, 123, 131, 133, Доментијан, исто, 247.

Симеона Немање. При томе, лик Симеона Немање не своди се на пуки идеолошки симбол, на неки само сушти идеал српског светог владара, већ он има своју конкретну историјску утемељеност. Реалност историјске личности Св. Симеона, тј. реалност његовог хришћанског живота и подвига, оставили су могућност и дали за право српским идеолозима XIII века да установе метафизички идеал личности светога Симеона. Држећи се универзалних хришћанских начела о вредности људског живота и идеала светога човека, српски идеолози су створили узор идеалног владара Немањића у лику св. Симеона, што је одавно уочено у српској науци.⁴³ Култ светог владара Срба, који је собом носио атрибуте и патријарха и етарха, био је по мери целог народа – и Цркве и државе. То је допуштало, и чак упућивало, српске идеологе XIII века да се реалност српског историјског момента доведе у везу са „народом Божјим“.⁴⁴ Истовремено, правећи оваква поређења, они ће целој српској историји дати библијско-црквени смисао. Имајући као „завет“ свету прошлост бившег владара, а сада родоначелника „новог Израиља“ Срба, тј. Цркве Христове код Срба, и позивајући српски народ да се, по примеру св. Симеона, уподоби животу у Цркви, где му је наречена и црквено-есхатолошка будућност, Срби ће добити заокружену форму своје историјске постојаности и смисаоности, као и интегрисаност у историју и свет хришћанских народа.

Процес стварања узора идеалног владара Срба у лику св. Симеона можемо да пратимо у његовим хронолошки првонасталим житијама од Стефана Првовенчаног и Светога Саве.⁴⁵ Њих двојица, сваки на свој начин, и јесу највише допринели утврђивању култа св. Симеона као заштитника и патрона Срба. Приметно је да при састављању житија обадва сина св. Симеона самостално наступају као писци и са два различита аспекта. Тако, док Сава развија чисто светачки култ св. Симеона, где се, пре свега, наглашава парабола св. Симеон – „нови Јаков“, односно родоначелник новоизабраног хришћанског народа, Стефан Првовенчани наступа са политичког аспекта и у његовом култу св. Симеона присутне су три компоненте – владар, монах и светитељ.⁴⁶

⁴³ М. Ћоровић – Љубинковић, *Уз проблем иконографије српских светитеља Симеона и Саве*, (Старинар н.с. 7/7), Београд 1956-7, стр. 77-90.

⁴⁴ Б. И. Бојовић, исто, 342.

⁴⁵ Д. Костић, *Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона*, „Светосавски зборник“ I (1936), 131-209.

⁴⁶ Стефан Првовенчани, исто, 61-103. Крајем XI века у Византији мења се идеја идеалног монарха (василевса). Традиционалним идејама средњовековног византијског доба о идеалном монарху придружује се и популарни нови идеал племенитог и хра-

Сваку од ових Немањиних особина Стефан је образложио и другачије садржајно надоградио мотивима из Св. писма. Код Стефана Првовенчаног, више него код других српских седњовековних писаца XIII века, налазимо мотиве Бог – владар – народ.⁴⁷ На овом плану Стефан је идеолошки осмислио једну нову традицију немањићког двора по којој су скоро сви владари Немањићи пред крај живота примали монашки постриг по примеру св. Симеона Немање, па и самога Стефана Првовенчаног (св. Симона монаха).

Са писањем *Житија св. Симеона* од Св. Саве (1208), затим *Житија св. Симеона* од Стефана Првовенчаног (1208–1216), као и „Службе св. Симеона“ од Св. Саве (1201–1207–1213), култ св. Симеона као националнога светог и заштитника Срба добија своју завршну форму. У почетку је био локалног карактера, у околини Студенице, али после добијања аутокефалности Српске цркве (1219) и организацијом нових епископија у свим крајевима српског отачаства од стране Св. Саве, засигурно се и култ св. Симеона брже ширио међу Србима. Животна присутност култа Св. Симеона Мироточивог била је на делу, пре свега, у његовим манастирима: Хиландару, Студеници, Ђурђевим Ступовима и Св. Николе у Топлици.

Установа култа светог националног владара за Србију XIII века била је новост. Стога је његова припрема и била тако дуга, што неће бити случај са установом каснијих култова Немањића који су се само надовезивали на култ „оца нације“⁴⁸. Из приказаног развојног пута установе култа св. Симеона видели смо да је Св. Сава најпре, уз благослов прота Свете Горе, установио култ св. Симеона на Светој Гори као ктитора манастира Хиландара (1201), а по преносу моштију св. Симеона из Свете Горе у Србију (1207) његов култ бива надограђен и добија димензију патрона Срба. Међутим, из Доментијановог *Житија Св. Саве* видимо да је већ неких 35–45 година после преноса моштију св. Симеона постојала потреба да се његов култ још надогради. Пре свега, то је захтевао развој историјских догађаја. Наиме, после смрти Немањиних синова: првог српског краља Стефана Првовенчаног (св. Симон монах) и првог српског архиепископа Св. Саве, било је потребно да се нађе начин њиховог заједничког прослављања. Осим тога, ново-

брог витеза – ратника. С. Марјановић – Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, Београд 1997, 189, фуснота 21. Иста се позива на А. Kazhdan, „*The Aristocracy and the Imperial Ideal*“, *The Byzantine Aristocracy, IX to XIII centuries*, ed. by M. Angold, Oxford 1984, 50.

⁴⁷ Стефан Првовенчани, исто, 92.

⁴⁸ Л. Павловић, исто, 257.

надошли талас богословске мисли у Србији покренут установом култа св. Симеона Мироточивог, мисионарским радом Св. Саве, као и његов посмртни култ, тражили су своје богословско образложење. Са друге стране, младој српској аутокефалној Цркви био је потребан програмски израз. Такође, и владарској кући Немањића требало је дати богословско образложење за наследну „по милости Божјој“ дату јој власт. На сва ова питања требало је да нађе одговоре хиландарски монах и ученик Св. Саве – Доментијан у своме делу *Житије Св. Саве*.

Наручилац *Житија Св. Саве* био је српски краљ Стефан Урош I (1243–1276). У исто време на престолу српске цркве био је Урошев брат архиепископ Сава II (1264–1271). Он је, као бивши хиландарац, добро познавао ученост Доментијанову, те га је вероватно и препоручио брату Урошу I. Сигурно да бољег познаваоца живота Св. Саве од његовог ученика Доментијана и није било. Доментијан, монах и књигољубац, светогорски пустиножитељ и угледни духовник, пише о Савином богословљу на основу личног познавања Светога Саве и његове мисли, али и на бази личног опита Савине духовне климе. Мистик, погружен у умносрдочној молитви и богомислију, визионарски је сагледавао српску прошлост, садашњост и будућност. При састављању *Житија* он узима реални историјски контекст српског народа и из њега изводи његову свештену историју, приказује овоземаљски и свети живот у Христу његовог јунака Саве, непрестално наглашавајући Савину, као и Симеонову, опредељеност за небески Јерусалим, и кроз њих отелотворене вечне вредности „божанственог православља васцелог српства“⁴⁹. Тиме Доментијан осмишљава српску садашњост, али и даје есхатолошке одреднице српске будућности, због чега и бива препознат као највећи српски идеолог XIII века.⁵⁰ Из те перспективе он даје одговоре на богословске захтеве и потребе историјског тренутка Српске цркве и државе. *Житије Св. Саве* Доментијан је написао у Карејској испосници 1242. или 1253. године.⁵¹

Као што смо рекли, тражећи од Доментијана да напише *Житије Св. Саве*, краљ Урош I ставио га је пред веома тежак задатак. Састављање житија првог српског архиепископа, сина св. Симеона Мироточивог и потомка актуелног краља Срба, није било просто писање Савиног светог живота у Христу. Овде је, осим тога, требало дати одговоре на

⁴⁹ Еп. Данило Крстић, *У почетку беше Смисао*, Београд – Ваљево – Србиње 1996, 20.

⁵⁰ М. Кашанин, *Јеромонах Доментијан*, (предговор у *Живот Св. Саве* и *Живот св. Симеона* од Доментијана), Београд 1988, 12–38.

⁵¹ М. Кашанин, исто, 12.

многа актуелна питања у Србији – пре свега, велико поштовање св. Симеона Мироточивог као етнарха Срба, Св. Саве као првог српског архиепископа и св. Краља Стефана Првовенчаног, кога је Св. Сава пред смрт замонашио под именом Симон монах. Такође, свој одговор је очекивала и владарска кућа Немањића. *Житије Светога Симеона* Доментијан је написао 1264. године на пиргу Спасова Преображења, задужбини краља Уроша Великог.⁵² По обиму оно је доста мање од *Житија Светога Саве*, а такође се разликује и по концепту. Доментијан, као и Стефан Првовенчани⁵³, у *Житију светог Симеона* више пише „политичку хагиографију“⁵⁴, него чисто житијску, где идеолошки оправдава владарску идеологију српског двора, улогу Немањића и Цркве у српском друштву.

На сва постављена питања од егзистенцијалне важности за младу Српску цркву и државу, Доментијан ће наћи решење код свога учитеља – Св. Саве. Следујући Савиној идеји у *Житију св. Симеона* где Св. Сава прави паралелу: *св. Симеон – Јаков, Симеонови синови – Јаковљеви синови, српски народ – „нови Израил“*, Доментијан ће развити и довести до завршне форме овакво идеолошко сагледавање српског народа наспрам „старог Израилја“. При томе он није вршио никакву суштинску промену Савине идеје, него ју је само разградио и прецизније богословски формулисао. Такође је приметно, да је ова и овако разрађена богословска мисао Светога Саве у потпуности одговарала црквено-политичким приликама у Србији и имала своју адекватну примену на плану политичког богословља српског владарског двора.

Пре саме анализе идеје новог Израилја код Срба, сматрамо за неопходно да кажемо реч-две о поимању и разграничењу термина: икономијско богословље Цркве и политичко богословље. Еклисиолошке поставке саме Цркве могу бити тумачене са аспекта „ad intra“ и „ad extra“. Први аспект се односи на унутрашње устројство саме Цркве по себи, а други на начин на који Црква види сама себе у односу на друштво. Икономијско⁵⁵ богословље, овде конкретно, значило би границу

⁵² Доментијан, исто, 237; М. Кашанин, исто.

⁵³ О разликама између Доментијана и Стефана Првовенчаног види: В. Ђоровић, *Међусобни одношај биографија Стевана Немање*, „Светосавски зборник“ I (1936), 3 и даље.

⁵⁴ Б. И. Бојовић, исто, 75.

⁵⁵ О значењу термина „икономија“ („oikonomia“) у византијској епохи Lampe (*A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961*) даје преко 15 његових значења. О политичком смислу овог термина, који не наводи Lampe, а који се тичао царевих изузетних права и привилегија, види: Ελένη Γλυκάτζη-Αρβελέρ, *Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής*

максималне снисходљивости до које Црква може да иде, а да ништа не изгуби на свом идентитету, у свом отвореном приступу према широким народним масама. Термин „политичко богословље“ или „политичка теологија“, како се већ усталио и представља опште место у литератури о византијској политичкој мисли, рекли бисмо, не представља адекватно решење назива за смисао који жели да изрази. Етимолошки посматрано, овај израз, како је преведен код нас и употребљава се ван грчког говорног подручја, контрадикторан је сам по себи. Теологија или богословље, у најширем смислу речи, представља говор о Богу, док би „политика“ или „политичка теологија“, доследно грчком изворнику, значило неку врсту засебног државног или друштвеног богословља. Дакле, уводи се подвојеност или принцип двоструког начела унутар самог богословља (црквено богословље и политичко богословље), што је са чисто богословског гледишта неодрживо. У сваком случају, свиђао нам се овај израз или не, њиме се жели првенствено изразити примењено богословље у служби средњовековне владарске идеологије, али и сви двосмерни утицаји црквеног богословља и владарске идеологије како на политичку власт тако и на црквену, као и на њихове политичке, односно теолошке изражаје. Из тог сусрета широких народних маса и њима икономијског приступа Цркве, као из једног активног и животног процеса, увек остаје простор за критички суд процене степена наметања владарског империјалистичког интереса народу и Цркви, односно његовог виђења друштвене улоге Цркве. Дакле, конкретно у вези српског средњовековља, постоји потреба разликовања између владарске прихваћености православља и онога што се сматра изворним православљем Цркве, односно уочавање разлике до ког степена је нека друштвена теорија обележена идеологијом а до ког степена црквеним животом. Ипак, несумњиво да духовну димензију политичке теологије у средњем веку не треба свести само „на практичну и функционалну“⁵⁶ идеологију владарске куће којом се користила у датим политичким ситуацијама. Политичка теологија, углавном изражена као средњовековна владарска идеологија, представља вид идеолошког израза настао из сусрета икономијске снисходљивости Цркве „са политичким животом друштва и државним установама које и отелотворује и условљава“⁵⁷. Као таква, у ширем контексту посматрано, политичка теологија носи-

Автоκρατορίας, Αθήνα 1992, 148-168; О разлици између „богословља“ и „икономије“ види: Ј. Зизулас, *Догматске теме*, Нови Сад 2001, 160-171.

⁵⁶ Б. И. Бојовић, исто, 27.

⁵⁷ Исто.

ла је собом и сегменте хришћанске екпедвтике примењену на јавну свест друштва.⁵⁸

СРБИ КАО „НОВИ ИЗРАИЉ“ ПО ДОМЕНТИЈАНУ

Цело *Житије Св. Саве* од Доментијана конципирано је на паралели *св. Симеон – Јаков, Св. Сава – Јосиф, српски народ – „нови Израил“*. То је његова најчешће употребљавана парабола, и истовремено најизразитије идеолошке природе.⁵⁹ Веома је карактеристично да упоредбе оваквог идеолошког садржаја налазимо само у текстовима српских житија од светогорских монаха, тј. од Светога Саве, Доментијана и Теодосија. У *Житију св. Симеона* од његовог другог сина – Стефана Првовенчаног, које је писано у Србији (око 1208–1216), не постоје такве паралеле нити сличне алузије које би наговестиле идеју о Србима као новом Израилу. То нам недвосмислено говори да ова идеја има светогорско порекло. Гледајући хронолошки, упоредба оваквог идеолошког садржаја по први пут се појављује у *Житију св. Симеона* од Св. Саве.⁶⁰ Основна инспирација Савина за настанак једне овакве параболе јесте пренос моштију св. Симеона из Св. Горе у Србију. О овоме Сава каже:

⁵⁸ О значају хришћанске идеологије у васпитању хришћана, као друштвеног амбијента и пројавитеља општеприхваћених вредности или „основних веровања“ (јер дају подршку садржају наших основних уверења и веровања која се односе на природу света, човековог места у свету и његовог односа према свету и Богу, на људску историју и њене институције), види: Свештеник Илија Шугајев, *Једном за цео живот*, Београд 2006, 175. „Међутим, васпитање без идеологије практично је назамисливо. Може се чак рећи да је идеологија управо систем васпитавања (како одраслих тако и деце). Идеологија претпоставља постојање идеала (јунака, примера из живота достојних подржавања), моралних норми (шта је добро а шта је лоше) и хијерархије вредности (на пример, друштвени интереси су изнад личних). Идеологија као систем васпитавања може да буде и хришћанска ако држава почне да васпитава младе генерације на примеру хришћанских мученика и подвижника, ако узме заповести Божје као моралне норме и ако се буде оријентисала на хришћанску хијерархију вредности (на пример, „Тражите пре свега Царство Божије и остало ће вам се придодати“).

⁵⁹ Доментијан, исто, стр. 79-80, 116, 122-3, 209-215, 217-8, 255-6, 274-5, 311, 314.

⁶⁰ Св. Сава, исто, 117. Упоредбе са Јаковом, Јосифом, Израилљом – налазимо хронолошки раније и код Стефана Првовенчаног и код Симеона (Немања), али ове упоредбе немају исти смисао као код Саве. Из њих не произлази јасна мисао о "Србима као Новом Израилу". Види, Стефан Првовенчани, исто, 57; Св. Сава, исто, 32 (Хиландарска повеља Св. Симеона), 101, 102.

И дођох са часним моштима у Хвосно. Када је сазнао владалац син његов Стефан Њемања, и брат му кнез Вукан, скупише светитеље и јереје и игумане са многим монасима и са бољарима свим, са радошћу се радујући и весељем веселећи се. Дошавши са великом чашићу узеше мошти господина Симеона песмама духовним благодарећи Бога. Јер као што прекрасни Јосиф узе из Египта тело оца свога Јакова и пренесе га у земљу обећану, тако и ови богољубиви и богообразни синови његови са свом државом примише га, ...⁶¹

Ишчитавајући два најстарија писана житија из XIII века – *Житија св. Симеона* од Св. Саве (1208)⁶² и од Стефана Првовенчаног (1208–1216) видимо да идеја „новог Израиља“ код Срба у време њиховог писања још није била заживела.⁶³ У Савином *Житију св. Симеона* она је само по први пут изречена, и још се налази у почетном стадијуму. Тек ће Доментијан Савине старозаветне праслике за Немању, његове синове и народ, доградити до завршног богословског схватања у којем српска држава, владари и становништво личе на „стари Израилљ“.⁶⁴ Сви списи Доментијанови, као и његовог следбеника Теодосија, прожети су једном идејом и стилизовани у једну слику: *св. Симеон – Јаков, Србија – Израилљ*. Скоро све најважније моменте из живота Савиног и Симеоновог они повезују са Јосифом и Јаковом. Тако описујући рођење Растково, кога су родитељи добили „милошћу Божјом“ у касним годинама, Теодосије га упоређује са Јосифовим рођењем;⁶⁵ Растков одлазак у Св. Гору Доментијан везује са Јосифовим одласком у Египат⁶⁶; Савин и Симеонов боравак у Св. Гори Теодосије упоређује са Јосифовим и Јаковљевим боравком у Египту.⁶⁷ Свакако најизразитија праслика јесте при преносу моштију св. Симеона из Св. Горе у Србију. Приповедајући о овом догађају, Доментијан каже: *И богољубива чеда његова са славом и чашићу сатворише предвођење светога по подобију*

⁶¹ Св. Сава, исто, 117.

⁶² Радмила Маринковић, *Историја настанка живота господина Симеона од Светога Саве*, Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање (Међународни научни скуп децембра 1976, САНУ), Београд 1979, 201-213. О времену настанка овог житија, после преноса моштију Св. Симеона у Студеницу (1207), види: В. Ћоровић, *Свети Сава*, „Списи“, стр. XV-XXI; *Историја српског народа I* (Д. Богдановић), 334.

⁶³ Код Саве налазимо још само једну параболу са сличним садржајем (стр. 102), док код Стефана не налазимо ни једну.

⁶⁴ В. Ј. Ђурић, *Слика и историја у средњовековној Србији*, (Глас СССXXXVIII САНУ Одељења историјских наука, књ. 3, 1983), Београд 1983, 120.

⁶⁵ Теодосије, исто, 102-3.

⁶⁶ Доментијан, исто, 79.

⁶⁷ Теодосије, исто, 136.

првог Израиља, и ево други Израиљ би пренесен не од Египта но од Св. Горе...⁶⁸. Говорећи о истом догађају, Теодосије следује Доментијану, али га још више надограђује: *Диван беше видети од Бога људима, а мислим и анђелима, пренос светих моштију овога преподобног оца нашега, дивнији од преноса старог Израиља, јер не беше из ропства египатског и са погребатељима простом децом, него беше ношен из Св. Горе и од светих мужева, преношен од сина анђела, а приман од сина благочестивог самодржца. И тако с великом чашћу станом стајући и уздижући се, ношаху га као другог Јакова и новог патријарха Израиља, оца нашега Симеона...*⁶⁹

Описујући исти догађај отприлике 30–40 година после Саве, Доментијан, као и после њега Теодосије, јасно подвлачи разлику између „старог“ и „новог“ Израиља. Док Св. Сава само каже ... *као што прекрасни Јосиф узне из Египта тело оца свога Јакова и пренесе га у земљу обећану, тако и ови благољубиви и богообразни синови његови...*⁷⁰; говорећи о истом, Доментијан не употребљава реч „као“ већ изричито каже „не из Египта већ из Св. Горе“.⁷¹ Разлози подвлачења ове разлике били су богословске и практичне природе. У време настанка *Житија Св. Саве* од Доментијана, у Србији је већ била почела да заживљује идеја о Србима као „новом Израиљу“. За то нам је најбољи доказ живопис манастира Сопоћана, где доминира Доментијанов паралелизам (Св. Сава – Јосиф, Јаков – Симеон).⁷² Управо због заживљавања ове идеје међу Србима Доментијан жели да нагласи разлику између „старог“ и „новог“ Израиља, јер је знао да су Срби, поведени жељом што веће политичке самосталности, могли погрешно протумачити Савине речи „као што“ и да се поистовете са јеврејским изабраним народом Божјим. Истовремено, дословно или слепо упоређивање старог Израиља са српским Израиљем, поново је могло довести до затварања идеје народа Божјег у националне оквире – овај пут српске. На основу такве

⁶⁸ Доментијан, исто, 116.

⁶⁹ Теодосије, исто, 163. Израз „самодржац“ је буквални превод грчке речи „автократорас“ – *αυτοκράτορας* Објашњавајући смисао речи „самодржац“ код средњовековних Срба, Г. Острогорски каже што она означава владара „који сам држи своју државу“, не по наредби неке стране земаљске власти. Другим речима, самодржац није ништа друго до, у смислу византијске владарске идеологије, „самостални владалац независне државе“. Г. Острогорски, *Сабрана дела*, књ. 4, *Автократор и самодржац*, 321.

⁷⁰ Св. Сава, исто, 117.

⁷¹ Доментијан, исто, 116.

⁷² Д. Оболенски, исто, 415–416. Манастир Сопоћани је задужбина краља Уроша, изграђен (1260–1265).

погрешне богословске интерпретације постојала је могућност за стварање предуслова самоизоливаног национал-црквеног живота (у каснијим вековима препознат као етнофилетизам и осуђен 1872. г.), што би несумњиво оставило трага и на политички живот и свест Срба. Тиме би, као код јеврејског народа, биологија поново била испред духовности⁷³ што свакако не налазимо у богословљу Светога Саве и његових ученика. Образован на Св. Гори, Доментијан је био одличан богослов и правио је јасну разлику између „старог“ и „новог“ израбања, између старозаветног народа изабраног и новозаветног (хришћанског) народа изабраног, између старозаветне працркве и новозаветне Цркве Христове. Такође, стављањем акцента на *не из Египта већ из Св. Горе* Доментијан жели да нагласи Симеонову одлучност и снагу вере, јер Симеон одлази у добровољно ропство ради умртвљења греха на Свету Гору, а не по присили као стари Израиљ. Као човек Новог завета Симеон се по својој слободи и новозаветном Слову Љубави опредељује за хришћански благодатно-подвижнички живот, а не по сили обредне форме старозаветног слова закона. У томе је величина и надмоћ новозаветника над старозаветником, новог над старим Израиљем. Но, поред овог Доментијановог новозаветног тумачења Израиља, остаје јако наглашен смисао праслике Израиља са Србима: Бог ослобађа Израиљ египатског ропства, проводи га кроз Црвено море (симболика крштења) и уводи га у Обећану земљу дарујући му слободу. Од тог часа Израиљ постаје политички субјекат и препознатљива историјска чињеница, заматак процеса успостављања колективног идентитета народа Божјег обједињеног једном вером и „богослужењем“. Исти смисао Доментијан придаје и Симеону као Израиљу. Тек по преносу његових светих моштију из Свете Горе у Србију почеће истински живот Цркве Христове или „новог Израиља“ у његовом отачаству. Од тог момента, заслугом и трудом Симеонових синова, а пре свега Саве, почиње духовно, национално и културно обједињење и узрастање Срба, њихово колективно самопрепознавање, али и препознавање и признање од других, што је

⁷³ Епископ Атанасије Јевтић, *Знак препоречни* (Сва наша Косова), Београд 1994, 163–153. „*Јесмо Срби, али није ни све „српско“ за прихватање. „Не једе се све што лети“, каже народ. Није и сваки Србин – Србин, није довољна само биологија, потребна је и духовност. Потребно је много више него бити само голи Србин.*“ А. Шмеман, *Идеја примата у православној еклисиологији* (у зборнику „Примат апостола Петра“), Београд 1989, 45 „... мора да буде јасно да је верски национализам у суштини **јерес о Цркви**, јер благодат и нови живот своди на „природу“ и њу узима за формални принцип устројства Цркве. Ово не значи да не може да постоји хришћански народ, или хришћанска позваност једног народа...“

резултирало и дефинитивним укључењем Срба у свет хришћанских цивилизованих народа.

Чињеница изабраности једнога народа од Бога од круцијалног је значаја у старом завету, али, у извесном смислу, и у новом завету. У Старом завету Бог склапа савез, завет са Израиљем којим обећава спасење човеку, док је у *Новом завету* с доласком Христовим дата конкретизација тог обећања. Тако, као што је у *Старом завету* Бог изабрао и издвојио јеврејски народ између осталих народа и са њим установио свој завет, или савез, и у *новом завету* сваки хришћански народ имао је одређени осјећај свог призива или избора⁷⁴ који се специфично манифестовао, ако ни у чему другоме, у своје културолошком и националном доживљавању Цркве Христове. Јеврејски народ је био као „ковчег завета“ међу другим народима у коме се чувала чистота вере у једног Бога.⁷⁵ Идентитет своје народне заједнице Јевреји су црпили из припадности једној вери и обредног извршавања заповести вере, тј. приношења жртава у јерусалимском храму. У том смислу, као што каже отац Г. Флорофски, „Израиљ, Изабрани народ, народ завета био је више Црква него народ попут осталих „народа“. Τα εθνῆ, „nationes“ или „gentes“ – ови сродни термини, употребљавани су у *Светом писму*, управо да би описали идолопоклонике или многобошце у упоредби са јединим народом или нацијом, који је био првенствено Црква Божја. Закон је дат Израиљу управо у том његовом својству, као Цркви ... Израиљ је био Божански установљена заједница верних уједињених Законом Божјим, истинитом вером, свештенорадњама и јерархијом – и све ове елементе налазимо у предањском одређењу Цркве.“⁷⁶ То је суштина библијске егзегезе старозаветног Израиља, тј. да он у суштини представља старозаветну Цркву као праобразац новозаветне Цркве. Основна мисија старозаветног Израиља није била у остварењу његових политичких амбиција, већ да очува завет вере. Међутим, током историје јеврејског народа идеја „изабраног народа Божјег“, која је била чисто месијанског карактера, код већинског дела

⁷⁴ Митрополит Амфилохије, *Историјски пресек тумачења Старог завета*, Никшић 1996, 69. „Византинци су били дубоко прожети мишљу о свом особитом Божјем изабрању и, на основу њега, о Божјем особитом старању о Византијском царству. Основа тог осећања изабраности је новозаветна идеја о Новом Израиљу на кога су прешла сва права и својства отпалог старог Израиља: Византија је Нови Сион и избрани народ Божји.“

⁷⁵ Г. Флорофску, *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, Θεσσαλονίκη 1991, 16.

⁷⁶ Г. Флоровски, *Црква је Живот* (Откривење и тумачење), Београд 2005, 144-145.

јеврејског народа биће преображена у верско-националну идеологију. На таквој идеолошкој основи они су развили самосвест по којој их јединственост њиховог изабрања издваја од свих других народа; створили атмосферу културне и верске самодовољности и изолованости, супростављености према свим другим народима. Тиме је првоназначени смисао идеје „изабраног народа Божјег“, који је био месијанског и васељенског (универзалног) карактера, добио карактер јеврејског уско националног месијанизма. Овакви ставови нарочито су били заступљени код Јевреја у Палестини у време Христовог доласка, док је јеврејска дијаспора била широк погледа.

Црква у старом завету, пре Оваплоћења, била је ограничена само на један народ – јеврејски, који се као Божји заветовани народ или Црква⁷⁷ назива Израиљ.⁷⁸ Име „Израиљ“, тако, пре је имао богословски или свештени смисао, неголи пуки етнички. Тачније, „стари Израиљ“ је представљао онај „остатак по избору благодати“ (Рим. 11, 5) јеврејског народа који је остао веран старозаветним пророштвима а не јеврејским национално-религијским идеалима. То је оно верно „мало стадо“ које се сачувало и прихватило Христа у некада изабраном, а сада већински отпадничком народу.⁷⁹ Управо овај „верни остатак“ старозаветног изабраног народа и назваће се Црквом. Континуитет правоверне Цркве старог и новог завета потврдиће јудеохришћанска заједница у Јерусалиму. За прво покољење јерусалимских хришћана, који су великом већином били јевреји, прихватање Исуса Христа за Месију није, по аутоматизму, значило одвајање од јеврејства и његовог храмовног живота. Напротив, како нам сведоче *Дела апостолска*, они су се у свему придржавали јеврејских ритуалних прописа⁸⁰ и „сваки дан бијаху истрајно и једнодушно у храму“ (Дап. 2, 46). Први јудеохришћани, дакле, себе су сматрали органским делом свога народа, а у прихватању Христа за Спаситеља они нису видели никакву радикалну новину у односу на јеврејство, већ испуњење њихових старозаветних пророчких обећања. Истовремено, обраћање Христу других народа доживљавано је и као ново, додатно призивање или изабрање. Сви други народи, Јелини и варвари, треба да се приопште овом све-

⁷⁷ Јеврејски назив за цркву је „qahal“, а његов грчки еквивалент је „ἐκκλησία“. О етимолошком и библијском значењу речи „еклисиа“ види, А. Шеман, *Историјски пут Православља*, Цетиње 1994, 18-19.

⁷⁸ Г. Флоровски, исто, 145.

⁷⁹ Јеванђеље по Луки 12, 32; Г. Флоровски, *Црква је Живот* (Црква – Тело Живога Христа), 371.

⁸⁰ А. Шеман, исто, 16-18.

том „остатку“ („κατάλειμμα“)⁸¹ јеврејског народа творећи ново духовно племе, трећи род, народ хришћански, нови народ Божји или Нови Израил.⁸² Ова идеја нарочито ће заживети после Апостолског сабора у Јерусалиму (49. год.) и дефинитивним разлазом хришћанства са јеврејском верско-националном традицијом. Дакле, суштина старозаветне поруке је била сотириолошког карактера у смислу припреме верног јеврејског народа – Израилја, за дочек Спаситеља света. У свом реалном историјском и геополитичком контексту, Израил је кроз векове сведочио и очувао веру у једног и истинитог Бога. Сви други аспекти тумачења старозаветне поруке и начина њеног саопштавања кроз историјске догађаје, личности, друштвене институције, па и нацију, имају другостепени или духовно-символички карактер. „Стари Израил“ је првенствено био и јесте првобитна Црква ограничена у националним оквирима верног јеврејског народа док је „нови (новозаветни) Израил“, пак, потпуно савладао све националне границе. У новозаветном јеванђелском контексту, национално, национални атрибути, припадају поретку природе и имају другостепену важност у поретку благодати Светога Духа у Цркви. Стари Израил је био једно по телу (националном), а нови народ Божји своје јединство има у Логосу Божјем и у Духу Светом. У „новом Израилу“ – Цркви Христовој, нема више разлике између Јевреја и Јелина, већ су сви једно у Христу. После Христа постоји само један народ – Христов народ, или тачније, Црква која је сама народ Божји,⁸³ „род изабрани, народ свети, народ задобијени“ (1. Петр. 2, 9). Извирући из најдубљег самопрепознавања Цркве, хришћанско универзално (васељенско) учење и хришћански императив спасења свих народа, својим основним поставкама, дакле, укидало је националне оквири старозаветног Израилја. Укратко речено, „стари Израил“ је био заматак или предобразитељска Црква, али сам Израил, или јеврејски народ у ширем смислу, није био некакав библијски првоназначени образац савршене нације или друштва.⁸⁴ Да овакво поимање Израилја има и Доментијан видимо по његовом прављењу разлике између Жидова (отпадничког дела јеврејског народа) и правоверног Израилја. У *Житију светог Симеона* он каже: *И Господ*

⁸¹ *Свето Писмо Старога завета = Савеза – Књига Постања* (Упоредни превод са јеврејског и грчког са краћим схолијама епископа Атанасија Јевтића), Београд 2004, 192 схолија на стих 45,7.

⁸² Г. Флоровски, исто, 416.

⁸³ Г. Флоровски, исто, 32-35. Г. Флоровски, *Црква је Живот* (Откривење и тумачење), 146.

⁸⁴ Г. Флоровски, исто, 145.

*посла с висина своју помоћ и заједно се побори са слугом својим, и расточи непријатеље оца нашега по туђим странама, као раније браћу њихову Жидове, који безакони савет саветовешаше против Господа, нашег Исуса Христа.*⁸⁵ Међутим, „Израил“, односно правоверни део јеврејског народа, поред свог изворног месијанског карактера, у једном ширем икономичком контексту може да има и националне обресе. У том икономичком смислу разматрања Израилја, све правоверне и велике историјске личности јеврејског народа – Аврам, Исак, Јаков, Давид и други, поред титуле правоверних (православних) патријараха, могу да понесу и титулу етнарха. Овакво библијско поимање народа Божјег и његових „народних“ представника, дакле првенствено као Цркве, Доментијан користи при приказивању српског народа као „новог Израилја“. Он користи управо праслике јеврејског народа на српски народ, јер „библијски (јеврејски) народ и јесте „прототип“ и „мера“ сваког другог народа на земљи, и сваки би се народ могао, бар делимично, препознати у Израилу, пре свега, у своје односу према Богу, по чему се, на крају крајева, сваки народ и мери и процењује.“⁸⁶ У том једном ширем еклисиолошком и икономичком контексту, где се цео један народ поистовећује са Црквом, Доментијанова идеја „новог Израилја“ представља његово библијско сагледавање српског народа као теоцентричног и теократског друштва које је прихватило хришћански концепт света и човека, хришћански теантропоцентрични систем вредности и, сходно томе, „јасно“⁸⁷ дефинисани хијерархијски поредак црквене и државне власти. При томе, Доментијанову богословску мисао „новог Израилја“ код Срба не треба фаталистички поимати као датост или готови образац идеалног друштвеног система, тј. као већ остварен и „савршен народ“⁸⁸ овде на земљи. Његова идеја „новог Израилја“, као што смо већ рекли, првенствено је еклисиолошка и у свом политичком ангажману никада није губила свој првоназначени богословски смисао. Српски народ, као и сваки други хришћански народ, упоређује се са «старим Израилјом» као правоверним изабрањем Божјим или «светим остатком» јеврејског народа који је прихватио Христа и Њиме се прославио

⁸⁵ Доментијан, исто, 249.

⁸⁶ Еп. Атанасије Јевтић, *Св. Сава и Косовски Завет*, Београд 1992, 261.

⁸⁷ До ког степена су „јасно“ била одређена права и дужности двеју установа, сходно византијској „симфонији“ Цркве и државе, види: Ј. Мајендорф, *Православна црква јуче и данас*, Београд 1998, 23 – 28.

⁸⁸ В. Ј. Вурић, *Слика и историја у средњовековној историји*, 121, 129.

(«подигао»)⁸⁹ Српски «нови Израил» упоредив је са «старим Израилем» у смислу његове верности или неверности Христу. Христос је мера и суд како старом тако и новом Израилу. Показатељ верности Христу једног народа јесте његов црквени живот, те је стога и било умесно црквени живот Срба упоређивати са животом Израиља као парадигмом првоназначене народне Цркве. Реч је, дакле, о црквеном а не друштвеном (социјалном) животу Срба као «новог Израиља». Ова два аспекта сагледавања идеје «новог Израиља» – богословски и социолошки, теоретски су несводиви на исту раван или, пак, идеолошко поистовећивање. Иако је постојао веома близак суживот Српске цркве и државе током XIII века, иако су имали „јединствен“ наступ у просвећењу народа Христовом Животом и науком, постојала је неопходност очувања дистанце разликовања светог од профаног (светског), Цркве од државе, Царства Божјег и царства овог света. У овом разликовању тумачења «новог Израиља», у његовом изворном богословском значењу и у његовом примењено-икономијског значењу односно црквено-народној доживљености, неопходно је да подвучемо једну двојаку опасност. Прво, у свом икономијском приступу ширим народним масама увек постоји опасност да Црква не изгуби своју меру дистанце према свету и не постане «световна», тј. само једна гола друштвена институција. Црква, по свом исконском назначењу, иако постоји и дела у овом свету «није од овог света» (Јв 18. 36). Она је залог будуће стварности, Царства Божјег, и своје остварење нема у држави већ у својој унутрашњем светотајинском животу. Друго, уколико се идеја «новог Израиља» анализира у друштвено-профаном смислу, тј. без њене богословске позадине и смисла, онда би се могло говорити о чисто друштвено-ангажованом политичком богословљу српских идеолога XIII века. Несумњиво, тиме би се, од погрешних претпоставки долазило и до погрешних закључака. Истини за вољу, агиографски стил приповедања о „новог Израилу“ Срба и његово прилагођавање политичко-друштвеним приликама у Србији, остављао је могућност, па чак и наводио, да се „нови Израил“ тумачи као идеални прототип српског друштвеног система.⁹⁰ Међутим, уколико „нови Израил“ Срба видимо као Цркву њихову, онда ниуком случају не може бити речи о савршеном и оствареном друштву овде на земљи, јер ни сама овоземаљска Црква то није. Првоназначени циљ Цркве није стварање идеалног и савршеног друштва већ његов пробрајај и спасење.

⁸⁹ Свето Јеванђеље по Луки 2, 34 „Гле, овај лежи да многе обори и подигне у Израилу, и да буде знак против кога ће се говорити.“

⁹⁰ В. Ј. Ђурић, исто.

У новозаветном смислу сваки народ је „позван“ и „изабран“ народ Божји – као помесна Црква Христова. Из личне перспективе доживљаја Бога и свога народа Свети Сава, а што понављају и Доментијан и Теодосије, пројављује колективни или, боље речено, црквеносаборни идентитет српског народа⁹¹ као „народа Божјег“. Савино поимање Цркве као „народа Божјег“ почива на позицијама изворне библијске еклисиологије која за темељ има православност вере установљену Духом Светим, а предату од старозаветних Отаца – Аврама, Исака, Јакова, преко Апостола и Отаца Цркве до св. Симеона и Саве. Несумњиво, Савина идеја „Св. Симеон – Јаков“ „Срби – нови Израил“ произашла је из његовог опита живог светогорског, светоотачког и саборног Предања Православне Цркве. Сва Савина поређења св. Симеона са старозаветним Оцима првенствено имају за циљ да укажу на Симеонову правоверност. Тако, говорећи о значају који је Немања имао за српски народ, по Сави је св. Симеон за Србе оно исто што је Аврам за Јевреје: „он је тај благословени корен православне Србије из којег ничу свети Христови људи“.⁹² У очима Светога Саве Немања је „учитељ правоверја и благодаривања, служитељ ништима, светионик васељени и смислодавац мудрости“.⁹³ Смислодавац, јер даје смисао живота нашем народу у Христу Богу и у Православној цркви нашега језика. Спона преноса тог Смисла за Србе био је манастир Хиландар.

Приповедајући о Немањиним повлачењу са српског престола и његовом размишљању о личном спасењу, Сава приписује новозаветни смисао Израиља управо Немањи. У свом поздравном говору пред српским државним сабором⁹⁴ Симеон (Немања), између осталог, каже: *Зато чеда моја љубљена, пустите ме брзо, да идем видети утехе Израилеве*,⁹⁵ недвосмислено алудирајући на јединог истинитог Утешитеља и Спаситеља Господа Исуса Христа (Лк. 2, 25)⁹⁶. Обраћајући се својој сину наследнику на валадарском трону Стефану Првовенчаном, Нема-

⁹¹ Еп. Атанасије Јевтић, исто. „Јер као што свака личност доживљава Бога лично, тако и српски народ доживљава Бога као свога Оца, али и оца других братских народа.“

⁹² Еп. Данило Крстић, исто, 20.

⁹³ Исто, 161.

⁹⁴ Н. Радојчић, *Српски државни сабори у средњем веку*, Београд 1940, 67-74.

⁹⁵ Свети Сава, исто, 101.

⁹⁶ Свето Јеванђеље по Луки 2, 25-26 „И гле, бијаше у Јерусалиму човјек по имену Симеон, и тај човјек бјеше праведан и побожан, који чекаше утјеху Израилеву, и Дух Свети бијаше на њему. И њему бјеше Дух Свети открио да неће видети смрти док не види Христа Господњег.“

ња каже: *Чедо моје љубљено, паси овај мој Израил, и пази на њега, водећи га као јагње Јосиф!*⁹⁷ Наравно, остаје отворено питање – да ли су ово дословне речи Немањине или Савине, али је сасвим јасно њихово сагледавање Израилља, пре свега, као Цркве. Из Симеоновог последњег молитвеног благосиљања свога отачаства где каже – *Тројице Света, Боже наш, славим Те и благосиљам Те и молим Те и представљам Те, јер по трећи пут дајем благослов наслеству моме. Господе Сведржитељу, Боже отаца наших, Аврамов, Исаков, Јаковљев и семена праведног, сачувај их и укрепи у држави бивше владавине моје, ...*⁹⁸ видимо да се библијски патријарси Аврам, Исак и Јаков не поистовећују са јеврејским етнарсима већ првенствено предстојатељима „семена праведног“, патријарсима стада правоверног Израилља. У сваком случају, наведене параболе из Савиног *Житија светог Симеона* на видан начин сведоче Савин реални доживљај Цркве, и старозаветне и новозаветне, „њеног благодатног бића и живота – продуженог кроз генерације“⁹⁹ почев од Адама, Мојсија, Јакова и других старозаветних (израилских) патријараха и пророка до Новог Адама (Исуса Христа), „новог Јакова“ и његових синова, „новог Израилља“ српског и његове есхатолошке наречености.

У истом смислу, надограђујући богословску мисао Св. Саве, и Доментијан говори о српском народу као „новом Израилју“. По њему, тек по преносу моштију св. Симеона и мисионарским радом архимандрита и потом архиепископа Саве, српски народ се истински обратио Христу и доживео своју духовну и егзистенцијалну обнову. Зато га он и назива „нови народ“, „христоимени народ“, „избрање Божје“, „други и нови Израил“. Свим овим називима Доментијан се служи да би приказао ново стање српског друштва из прве половине XIII века, нови покрет препорођења и просвећења народа српског Јеванђељем Христовим којим он улази у један нови вид организованог црквеног живота. Доментијанов „нови Израил“ св. Симеона јесте „сам српски народ са Христом“¹⁰⁰. Величајући улоге св. Симеона и Св. Саве у просвећивању

⁹⁷ Свети Сава, исто, 102.

⁹⁸ Свети Сава, исто, 113.

⁹⁹ Атанасије Јевтић, *Богословље Светог Саве*, 124.

¹⁰⁰ Еп. Атанасије Јевтић, *Знак препоречни* (Српска црква је српски народ са Христом), Београд 1994, 58. „Српска Црква је сам српски народ са Христом, то јест она је та душа српског народа, она је тај Божји народ у својој најдубљој бити“. Исто (Наша распећа и васкрсавања), 113, „Српска Црква је у ствари сам српски хришћански народ на своје путу кроз историју, ка Царству небеском. Тај пут није ни лак ни ружичаст. То је пут посурања и падања, али и устајања и препорађања. Светосавска црква је овом народу оплеменила душу и савест, изградила му духовни и национални иденти-

српског народа хришћанском науком, он их назива „равноапостолима“ и упоређује их са Мојсијом, Аврамом, Јаковом, Јосифом, али их приказује и већим од њих јер су они, као новозаветници, примили свету тајну крштења а не старозаветно обрезање. Цео *Стари завет* је пророчки и своје објашњење и испуњење има тек у *Новом завету*.¹⁰¹ Старозаветне личности и институције били су само „ типови “ или „предобрасци“ ствари које ће доћи и десити се у новом завету. Тако и старозаветно обрезање имало је само симболичко значење и било је знак правоверне издвојености „Изабраног народа“ од многобожачких народа и уједно препрека да се Јевреји мешају са њима. Истовремено, оно је било и символ духовног обрезања, односно новозаветног крштења. Са доласком обећаног Месије – Христа, национална издвојеност јеврејског народа и његово телесно обрезање добија другостепену важност,¹⁰² а акценат се сада ставља на „обрезања срца духом а не словом“ (Рим 2, 29; Еф. 2; 3, 1–13). Тако, апостол Павле говори о припадности правоверном Израилју, не више по телу већ по духу. Поводећи се таквим основним становиштима *Новог завета*, хришћани се не залажу да живе по слову или форми старозаветног Закона (Рим 2, 28–29) и пророчких обећања, него у пуноћи њихових обећања и ишчекивања, у пуноћи утехе Израилеве, а то је Христос и Његова Црква.¹⁰³

Идеју о српском народу као „народу Божјем“ Доментијан ће још више развити у своје другом делу – *Живот св. Симеона*, које је писао 1264. године на Светој Гори у пиргу на Спасовој води недалеко од Хиландара.¹⁰⁴ Иако је ово Доментијаново дело мање оригинално од његовог *Житија Св. Саве*, оно нам је веома битан извор за праћење развоја идеје „новог Израилља“ код Срба.¹⁰⁵ С обзиром на то да је писано неких 10 до 20 година после Доментијановог „Житија Св. Саве“, оно на посредан или непосредан начин осликава расположење јавног мњења у Србији и Хиландару где је ова идеја била у развоју. Пишући

тет, али то нису завршене и савршене величине, него живе и животне реалности које подлежу и променама, слободним колебањима и проверавању.“

¹⁰¹ Г. Флоровски, *Црква је Живот*, (Стари завет и Оци Цркве), 130.

¹⁰² Митрополит Амфилохије, *Историјски пресек тумачења Старог завета*, Никшић 1996, 78.

¹⁰³ Г. Флоровски, исто, 138, 142.

¹⁰⁴ М. Кашанин, исто, стр. 13.

¹⁰⁵ Утврђено је да је 438 редака *Житија св. Симеона* од Доментијана преузето из *Житија св. Симеона* од Стефана Првовенчаног, а једну трећину *Житија св. Симеона* Доментијан је преузео из свог *Житија Св. Саве*. В. Ђоровић, *Међусобни одношај биографија Стефана Немање*, „Светосавски зборник“ I, Београд, 13.

делове *Житија св. Симеона* по раније, већ написаном, *Житију св. Симеона* од Стефана Првовенчаног, Доментијан убацује и неке нове елементе. Доментијаново обогаћивање Стефановог текста првенствено се тичало Савине еклисиолошке мисли „Срби – нови Израил“ која се не налази код Стефана. Тако на пример, описујући рођење св. Симеона (Немање), Доментијан каже да ће се од њега родити благочестиви, и да ће се као нови Израил јавити семе његово, и да ће се они на крају просветити превеликом благодаћу.¹⁰⁶ Такође, и при опису Растковог (Савиног) рођења које упоређује са Јосифовим рођењем, Доментијан убацује нове моменте које не налазимо у Стефановом тексту.¹⁰⁷ Пунију слику паралеле **Јаков (Израил) – Симеон, Јосиф – Сава**, са класичним библијско-егзегетским (духовним)¹⁰⁸ смислом тумачења Израиља, Доментијан ће дати „цитирајући“ управо Савине речи. Наводећи као делове Савиног писма којим он позива свога оца монаха Симеона да дође на Свету Гору, Доментијан каже:

Дођи, подобећи се Богом благословеном Јакову, који је сишао у Египат ради прекрасног чеда свог Јосифа, који је с Богом прехранио цео Израил у Египту, и многим сузама омио свете његове седине и утолио жалосно риданье многих дана многолетне старости светога Израиља, који није мислио да ће имати са њега више радости изгубивши га. Но свагда горећи Духом Светим, богоносни пар, прекрасни Јосиф са богоносним оцем својим Јаковом, обојица жалошћу кидаху се, још не знајући коначни Божји промисао љубимога чеда, Богом посланог пред њим на узраштење целом Израилу. Но онај који живи у Јосифу и који га је свео у Египат пред лицем оца свога Израиља, он и мене посла пред светим твојим лицем, да у теби прослави чудеса, и назваћеш се други и нови Израил, и чеда твоја обновићеш Духом Светим; и паства твоја Богом узраставши назваће се изабрање Божје, и Богом прославиће се у њима ради твога превеликог смирења, јер си ради Христа оставио висине, и заволео смирење, и дошао у Свету Гору, и свима показао добар пут богољубља.

– *Греди и дођи, ... подобећи се боговидноме Јакову, јер из тебе ће прорасти други Израил, да и ти дочекаш радост, која се не да*

¹⁰⁶ Доментијан, исто, 239.

¹⁰⁷ Доментијан, исто, 255-256.

¹⁰⁸ О више могућности тумачења имена и смисла „Израиља“, види: Р. Б. Ракић, *Библијска енциклопедија I (А-Л)*, Србиње – Београд 2004, 349-351, 415-417. Такође види: *Свето писмо Старога завета = Савеза – Књига Постања* (Упоредни превод са јеврејског и грчког са краћим схолијама епископа Атанасија Јевтића), стр. 143, схолија на стих 32,29; стр. 146, схолија на стих 33,20; стр. 203 схолија на стих 47,25.

*замислити, са чедом својим, као Јаков са Јосифом; Греди и дођи, господине мој ...*¹⁰⁹

Из приложеног текста видимо да будућу стварност живота Цркве у Србији Доментијан пророчки приписује монаху Сави, тј. да је Сава „(пред)видео“ Симеоново прослављење пред Господом и имао њиме осмишљену своју еклисиолошку концепцију, још пре Симеоновог доласка на Свету Гору Атонску. У своме *Житију св. Симеона* Сава не наводи ово своје писмо упућено оцу Симеону, нити пак прави било какву параболу сличну Доментијановом казивању. Једноставно, Сава је то изоставио у концизном приказивању живота свога оца.¹¹⁰ Међутим, да је ова преписка између монаха Саве и схимонаха Симеона постојала, потврђује Стефан Првовенчани наводећи одломке из писама, и Симеоновог и Савиног. Штавише, приметна је извесна текстуална сличност Савиног писма код Стефана где каже „*Греди, господине мој, ... греди пречасни,*“¹¹¹ са наведеним Доментијановим текстом. Но, поред ове чисто текстуалне сличности, коју је Доментијан вероватно и преузео од Стефана, њихова казивања су сасвим различита. У Стефановом казивању не налази се ни алузија од идеје „новог Израиља“. Иако се угледа на Стефана у свом писању Симеоновог *Житија*, Доментијан овде потпуно самостално наступа у развијању Савине идеје „новог Израиља“. При томе, у моменту писања *Житија св. Симеона*, Доментијан врши сублимацију и актуелизацију Савине мисли из прошлости и српске садашњости. Такав начин Доментијановог приповедања оставља утисак његовог давања Сави пророчких виђења. Но, без обзира на овакав стил анахроног приповедања, несумњива је Доментијанова приврженост и доследност Савиној богословској мисли. Савину мисао „новог Израиља“ Доментијан овде обогаћује новим суптилним моментима. По њему, Црква Христова код Срба, заслугом и старањем св. Симеона Мироточивог, добија своје ново призвање – *избрање Божје* као помесна Црква. Због своје исправне вере и живота доследног по вери, над Симеоном и његовим светим телом пројавиће се присуство благодати Духа Светог „по мери дара Христова“ (Еф. 4, 7). Поставши и сам обитавалиште Духа Светога, св. Симеон Мироточиви ће *обновити* (просветлити) и *чеда своја Духом Светим*. Такође, из Доментијановог изложеног текста видимо да, као што се у *Библији* израз „Израил“ синонимно употребљава и као лично име Јаковљево и као назив за народ родом од Јакова, односно ње-

¹⁰⁹ Доментијан, исто, 275.

¹¹⁰ Свети Сава, исто, 105-107.

¹¹¹ Стефан Првовенчани, исто, 78.

гових дванаест синова – синови Израилјеви, народ Израилев или само Израил¹¹², и Доментијан их исто синонимно користи. Имајући у виду његове друге библијске цитате и богословске мисли, овај моменат нам само још једном потврђује општу слику о Доментијану као изванредном познаваоцу Светог писма и богословског знајца. Поред одличног и адекватног избора момената из живота Симеона и Саве и прављења њима јасне праслике са догађајима из живота Јакова и Јосифа, где се Србија поистовећује са „новим Израилем“, Доментијан иде и корак даље. Говорећи *подобјећи се боговидноме Јакову, јер из тебе ће прорасти други Израил*, он не само да следује Савиној идеји „Срби – нови Израил“, већ се овде јавља и као творац теоретске претпоставке идеје светородне лозе светога Симеона, коју ће касније Теодосије надоградити. Наравно, остаје недокучиво колико је наведени текст аутентично Савин, а колико Доментијанова слободна интерпретација, али је несумњиво да је идеја светородне лозе била ближа Доментијану него Сави у време писања писма.

Разлоге због којих Доментијан убацује нове моменте у стара *Житија св. Симеона* свакако треба тражити у Србији. Својом концепцијом *Житија св. Симеона* Доментијан жели да богословски оправда постојеће кретање јавне мисли у Србији. За разлику од *Житија св. Симеона* од Св. Саве где се св. Симеон приказује само као светитељ и пастир Срба, затим код Првовенчаног где се св. Симеон приказује као владар (ратник) – монах – свети, Доментијан сада у својем *Житију св. Симеона* жели да кроз дело и лик св. Симеона оправда легитимност немањићке власти по „милости Божјој“. Он је овде, више него и један други писац XIII века, апологета династичке идеологије Немањића. Преко идеје „народа Божјег“ Доментијан осмишљава целу улогу Немањића и њихове државе од св. Симеона као „патријарха новог Израилја“ и његових синова – првог српског архиепископа Св. Саве и првог краља Срба Стефана Првовенчаног (свети монах Симон) – сви потоњи из куће Немањића црпе легитимност своје власти.

Од свих места у Доментијановим списима где се помиње Израил и наводе имена старозаветних патријараха, или пак прави парабола, парафраза, метафора или алузија са св. Симеоном и Србијом, Доментијан на најдиректнији начин говори у *Житију светог Симеона* шта подразумева под српским „новим Израилем“ са свом његовом специфичношћу. Величајући Симеонове заслуге за учвршћење Цркве Хри-

¹¹² Р. Б. Ракић, исто, 350.

стове у његовом отачаству, а да при томе не прави никакву успоредбу са *Старим заветом* или „новим Израилјом“, он каже:

Да, колику ће славу и част и похвалу имати преподобни отац наш, који је у њега не само веровао, но који је и исповедио¹¹³ да Исус Христос јесте Син Божји. И све своје отачаство научи, и свечасну веру Христову установи да се јасно и велегласно слави и клања пресветој и животворећој Тројици: Оцу и Сину и Светом Духу, искоренивши јеретичку и многобожачку превару по целом својем отачаству, тако да сви буду хришћани, служећи јединоме живоме Богу, мали и велики, робови и слободни, млади и стари, богати и убоги. И нико се не нађе да се противи његовој благочестивој заповести; па ако се ко и не са љубављу обраћаше, но ипак од страха према ономе ко је заповедио, не заостајаше. И тако се Божјом благодаћу и молитвама преподобног оца нашега сви се сабраше у свету саборну и апостолску цркву, пошто његова добра вера беше у спрези са влашћу. Ради тога сва земља његова отачаства навиче у једно време славити Христа са Оцем и Светим Духом.¹¹⁴

Доментијан је овде у опису „српског Израилја“ врло конкретан и на моменте као да излази из агиографског стила приповедања. Тако, за прихватање православља међу Србима, поред одлучујуће улоге Свете личности некада Немање а сада св. Симеона, Доментијан је приземно реалан када каже да је до успеха ширине прихваћености хришћанства у народним масама долазило и од страха према ономе ко је заповедио. Очигледно да је и светогорским монасима било сасвим јасно да напредовање друштвене димензије Цркве у средњовековној Србији није било лако оствариво без снажне владареве подршке. Ово је значајан податак који нам на директан начин говори о односу Цркве и државе у Србији прве половине XIII века.

Развој идеје „новог Израилја“ имамо и код Теодосија, другог биографа Св. Саве. Наиме, иако је Доментијан богословски надахнутији и бољи познавалац живота Св. Саве од Теодосија, Теодосије, који скраћује Доментијаново *Житије Св. Саве*, налази за потребно и да понегде допуни свога учитеља Доментијана. Тако, на пример, Теодосије описујући Растково (Савино) рођење, додаје нове успоредбе са Јосифовим

¹¹³ „Исповедио Христа“ у смислу што се одрекао света и дао завете светог монашког живота Христа ради.

¹¹⁴ Доментијан, исто, 259-260. Веома слично Доментијану, и Стефан Првовенчани описује значај и величину улоге Св. Симеона у просвећивању Срба правоверном хришћанском науком. Види, Стефан Првовенчани, исто, 285.

рођењем,¹¹⁵ затим Савин и Симеонов боравак у Св. Гори упоређује са Јосифовим и Јаковљевим боравком у Египту¹¹⁶ – што не налазимо код Доментијана. Узмемо ли у обзир да је Теодосије писао своје Житије Св. Саве око 1290. године, тј. 40–50 година после Доментијана, можемо констатовати да је развој идеје „новог Израиља“ у Србији почев од преноса моштију св. Симеона – „Патријарха новог Израиља“ (1208), трајао кроз цео XIII век. Поред Житија, ово нам недвосмислено потврђују и живописи из овог периода (Студеница, Сопоћани, Жича),¹¹⁷ као и званична правна документа српског двора.¹¹⁸ Међутим, Теодосије није чинио само просту допуну Доментијанове слике српског народа као „новог Израиља“, већ и надоградњу ове идеје. Он ће, још више него Доментијан, ујединити два култа, св. Симеона и Св. Саве, и поставити темеље идеје о светој лози Немањића.¹¹⁹

ПОГОВОР

Од друге половине XX века српски историчари су почели систематски да се баве питањем средњовековне владарске идеологије Немањића. До данас су расветљена многа питања из средњовековне мисли Немањића, али је евидентно да је и још много тога остало сакривено. Један од неизоставних аспеката у целокупном сагледавању политичко-црквене или црквено-политичке идеје владарске куће Немањића јесте и упознавање њихове изворне богословске мисли. Српско средњовековно богословље, међутим, још увек није целовито испитано, те стога и не поседујемо систематски изложен развој богословске мисли код Срба, а што друге медијевалне историјске гране очекују. Без увида у целовиту и аутентичну богословску мисао Немањића, многа питања из њихове владарске идеологије остају тешко докучива. То стога што је у Србији XIII века, као и у целом хришћанском средњовековном свету, богословска мисао представљала метафизичку позадину идеологије за „по милости Божијој“ дате власти владару.

¹¹⁵ Теодосије, исто, 102-103.

¹¹⁶ Исти, 136.

¹¹⁷ Д. Оболенски, исто, 415-416.

¹¹⁸ Б. Тодић, *Представе св. Симеона Немања у српском средњовековном сликарству* („Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање“, Међународни научни скуп САНУ, септембар 1996), Београд 2000, 296, нап. 4. Реч је о аренги повеље Стефана Првовенчаног Богородичином манастиру на Мљету (1220).

¹¹⁹ Б. И. Бојовић, исто, 125 – 163.

Преко Свете Горе и манастира Хиландара Срби су стицали знања о суседној Византији и градили своје погледе на државно-правни систем Царства. Све капиталне идеје из богословља и једне политичке философије средњовековног византијског друштва тада су биле формулисане. Тако нпр., питања државе и њене природе, власти и њеног порекла и ограничења, односа Цркве и државе, структуре народа (друштва), дакле сва она питања (Бог – владар – народ) која поставља Стефан Првовенчани у *Житију* свога оца светог Симеона, а на које је млада српска држава тражила одговоре, Срби су могли да у готовој форми преузму од Византије. Управо Света Гора као духовни и свеправославни центар царства, и Солун као сапрестоница, били су Србима стециште сазнања византијске мисли и политичке философије. Додамо ли овоме и чињеницу да су крајем XII и почетком XIII века у манастиру Хиландару монаховали бивши владар Срба Стефан Немања (монах Симеон) и његов син монах Сава (први архиепископ Србије), а да је истовремено на трону Србије био њихов син и брат Стефан Првовенчани, тада ћемо моћи лакше да схватимо разлоге свеопште прихваћености светогорске византинизације Србије с почетка, као и током, XIII века.

Српска средњовековна богословска мисао прожета је идејом, личношћу и делом Св. Саве. У његовој личности – принца и потом светогорског монаха и првог српског архиепископа, као и у личности његовог оца св. Симеона – српског владара и великосхимног светогорског монаха, српска богословска мисао добиће свој специфичан однос царског и свецтеног. У њиховим личностима на хармоничан и јединствен начин у целом византијском свету, решено је питање односа Цркве и државе. Свој лични доживљај Цркве, државе, народа и власти, али и оца Симеона, Сава ће пројектовати на цео српски народ. Савина полазна еклисиолошка поставка у сагледавању Цркве Христове код Срба, односно Срба као «нови Израиљ», била је света личност његовог оца Симеона. Упоређујући га са старозаветним патријархом Јаковом, а српски народ са Израиљем, Сава је јасно показао свој примењени еклисиолошки програм и мисионарски израз. „Нови Израиљ» Срба за њега је, пре свега, Црква – српски народ са Христом. Међутим, поређење Срба са старозаветним (националним) Израиљом остављало је доста простора и за српско црквено-национално самопрепознавање и еманциповање унутар хришћанске интернационалне заједнице народа. Преко култа националног светог владара и идеје «Срби – нови Израиљ» извршиће се духовна хомогенизација и етноцентрализација Срба. Српски идеолози XIII века су на идеји светога владара и оснивача династије градили државотвор-

ну идеју младе српске државе. Сагласно средњовековној византијској и српској мисли,¹²⁰ светост је била православни идеал човека и друштва. Личност владара оличавала је државу, а његова светост, самим тим, је била гаранција просветљења и осветљења целог народа. Христоролики светитељ и преображај народа у „народ Божји“ главни су идеали овога времена и овога предања које Свети Сава назива не својим него православним отачким предањима којима треба следовати. Довођењем култа св. Симеона до његове завршне форме, српски идеолози XIII века направили су и један образац владаревих хришћанских врлина. Тако је св. Симеон постао и „узор или прототип идеалног владара коме су тежиле и касније генерације Немањића“.¹²¹ Преко богословља Светог Саве (које је било изворно светогорско), а које су верно наставили његови биографи Доментијан и Теодосије, Срби ће добити и своју прву званичну идеологију по чему ће остати препознативи у средњовековној историји византијског света.

Резюме

Д-р Мирко Сайлович

СВ. СИМЕОН МИРОТОЧИВИЙ – СВЯЩЕННЫЙ РОДОНАЧАЛЬНИК НОВОИЗБРАННОГО НАРОДА БОЖИЯ

Сербские источники из XIII века недвусмысленно указывают на то, что культ св. Симеона Мироточивого являлся основой, на которой св. Савва строил свое видение Церкви со свойственными ему практической экклесиологической программой и формальным выражением, предлагая его сербскому народу. Проявление милости Божией точением священного мира из мощей блаженного хиландарского схимонаха Симеона и его канонизация в сане преподобного, совершенная многонациональным афонским собором, являлись для Саввы достаточно вескими аргументами для создания культа св. Симеона – сначала как ктитора Хиландарского монастыря, а впоследствии, по перенесении его мощей в Сербию, как „нового Иакова“, отца „нового Израиля“. Новопроявленный мироточец св. Симеон, бывший сербский правитель Неманя, а ныне „новый Моисей“,

¹²⁰ Отац Ј. Поповић, *Светосавска философија света и живота*, Ваљево 1993, 87–88. „По светосавској философији живота и света: народ има праве вредности само уколико живи јеванђељским врлинама и оваплоћује у својој историји богочовечанске вредности.“

¹²¹ С. Марјановић – Душанић, исто, 240-241.

„новый Иаков“ и небесный покровитель „нового Израиля“, через которого и в Сербии благодатию Духа Святого проявляется чудотворение Божие, дает св. Савве основание для установления Церкви в Сербии на новых основаниях, а также аргументацию проявленной милости Божией к сербам. Богословская мысль св. Саввы: „Св. Симеон – Иаков“, „сербь – новый Израиль“ является подлинным выражением его видения Церкви у сербов. Его „новый Израиль“ есть не что иное, как Церковь Христова у сербов, так же, как концепт „сербский народ со Христом“ является идеей, которую его последователи Доментиан и Феодосий приведут к окончательной богословской реализации. Данная мысль представляет не только богословско-теоретическое осмысление Церкви у сербов, но и, даже в первую очередь, практическую и прикладную экклесиологическую программу св. Саввы, его путеводную звезду в миссии воцерковления сербов. Благодаря созданию культа Св. Симеона как патрона сербов и благодаря своей миссионерской работе в Сербии, св. Савва является инициатором одного нового движения христианизации всего сербского общества в эпоху династии Неманичей. Его богословская мысль находилась в основе идейной программы сербской Церкви и государства. Симфония между Церковью и государством Неманичей в XIII веке имели своим последствием создание их единой программы и ее реализации – ведения сербского народа («нового Израиля») по спасоносному пути Христову. При этом мы замечаем, что православие Неманичей из XIII века, несмотря на чисто византийские, можно сказать подлинно афонские, корни своего учения и устройства, в своем применении в церковном и политическом планах отличалось и некоторыми существенными поместными сербскими чертами. Это находило свое выражение в первую очередь в культах святых Неманичей, святых архиепископов и королей, благодаря которым сербская церковно-политическая виопрактика Неманичей осталась уникальной в истории византийского мира.

Summary

Mirko Sailovic

ST. SYMEON THE MYRRH-GUSHER – SAINTLY PROGENERATOR OF THE NEW-CHOSEN PEOPLE OF GOD

Serbian sources from the 13th C. unambiguously indicate that the cult of St. Simeon *Mirotočivi* (the Myrrh-Gusher) was the basis upon which

St. Sava built up his vision of the Church among the Serbs, his practical ecclesiological program and expression. Manifestation of God's grace by gushing sacred myrrhon from relics of the Chilandarion schy-monk Simeon and his canonization as venerable saint by an international Athonite council of elders, were for Sava a sufficiently firm argument for a creation of a cult of St. Simeon – first, as that of the founder of monastery Chilandarion, and then, after the translation of his body into Serbia, as of „a new Jacob“, as father of „a new Israel“. The newly-manifested myrrh-gusher St. Simeon, a former Serbian ruler Nemanja and now „a new Moses“, „a new Jacob“ and heavenly patron saint of „a new Israel“, through whom Divine miracle-working was manifested by grace of the Holy Spirit in Serbia, presented to Sava a basis for a new ecclesiological presupposition in Serbia as well as an argumentation for a manifested divine mercy over the Serbs. Sava's theological thought along the line „St. Simeon – Jacob“, „Serbs – new Israel“ was an authentic expression of his visage of the Church among the Serbs. His „new Israel“ is the Church of Christ among the Serbs, „the Serbian people with Christ“ - an idea which his disciples Dometian and Theodosius would finalize in a theological form. This thought did not represent only Sava's theological-theoretical organization of the Church among the Serbs, but also his practical and applied ecclesiological program and a leading idea in the mission of Serbian ecclesial renewal. By creating a cult of St. Simeon as a patron saint of the Serbs and by his missionary activity in Serbia, Sava was an initiator of one new movement of Christianization of the entire society of the Nemanichs Serbia. His theological thought was in the fundament of a conceptual expression both of the Church and of the Serbian state. A close coexistence of the Church and of the Nemanichs state in the 13th C. resulted in a creation of their unique program and approach – leading the Serbian people („the new Israel“) along the Christ's saving road. Thereby we perceive that the Orthodoxy of the Nemanichs of the 13th C., although purely Byzantine in its doctrine and order - we would say authentic Athonite, had some essential local Serbian characteristics in its application in an ecclesial and political plan. It was manifested primarily in the cults of the holy Nemanichs, of the holy Archbishops and Kings, whereby the Serbian ecclesial-political bio-praxis of the Nemanichs remained unique and distinguished in history of the Byzantine world.