

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Александр И. Дунаев

Историјско-богословска оцена односа између  
Цркве и државе у  
Русији у XV–XVI веку  
(критичко-компаративна анализа)

докторска дисертација

Београд, 2022.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Aleksandr I. Dunaev

Historical-theological assessment of the relationship  
between the Church and the state in  
Russia in the XV-XVI centuries  
(critical-comparative analysis)

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022.

**Ментор:** протојереј др Радомир Поповић, редовни професор, Универзитет у Београду,  
Православни богословски факултет.

**Чланови комисије:** 1. \_\_\_\_\_

2. \_\_\_\_\_

3. \_\_\_\_\_

**Датум одбране:** \_\_\_\_\_

## Историјско-богословска оцена односа између Цркве и државе у Русији у XV–XVI веку (критичко-компаративна анализа)

### Сажетак

Идеја изградње односа Цркве и државе је актуелна данас, али да би се разумела идеја институције нашег времена, неопходно је знати процес њеног формирања и разумевања у претходним периодима. Истраживање овог питања су покренули руски мислиоци из касног средњег века. Прошло је доста од последње расправе о питањима моралног утицаја на друштво Цркве која није била под утицајем секуларне државе. Идеја о јединству народа, о "симфонији" у односу између Цркве и државе била оличена у моделу „монархије репрезентативности“ сматраном за најбољи облик владавине за Русију.

У земљама Западне Европе перцепција цивилног друштва се заснивала на идејама раздвајања друштва од државе и ограничавању сфере активности друге на материјалну производњу, осмишљену да задовољи приватни интерес. За разлику од тога, Русија је увијек имала идеју о општем јединству људи, одговорности сваког сегмента друштва за судбину земље укључујући и Цркву, као значајан чинилац у друштву.

Национално јединство је посебан феномен у постојању људског друштва. Оно се огледа у томе да грађани поштују своју земљу и јача се споном која их повезује. У нашем случају то је Црква. Јединство свих људи данас је неопходно за решавање задатака са којима се суочавају Црква и држава. У тешким ситуацијама које су се појавиле у Русији, Црква и држава увек су спашавале своје јединство.

Крај XV вијека обележен је великим успесима у изградњи руске државе. У истим годинама заправо је успостављена аутокефалија Руске цркве, процес христијанизације се успјешно наставио, а Црквене институције су се развијале и побољшавале. Међутим, треба напоменути да је постојао сукоб између државе и Цркве. Сабор из 1503. године постао је финале конфронтације између секуларних и Црквених власти. На њему је разматран план секуларизације манастирске имовине. Судбина овог сабора је била да постане полазна тачка конфликта између праваца Јосифита и нестјажатеља, чија супротстављеност траје до краја XVI вијека. У току ове борбе настали су изузетни књижевни радови и до данас се сматрају врхунцем старе руске литературе.

Било би погрешно размишљати о односу између Цркве и државе као конфронтацији између одвојених структура. Оваква супротстављеност у либералној историографији често је приказана као трајно насиље државе над Црквом, које је фатално утицало на политичку праксу московске државе у XV и XVI вијеку. Она озбиљно криви историјску перспективу и инхерентан поглед совјетске историографије према којој је реакција клира спречила

централизовану политику московских кнежева, који су систематски вршили притисак на Цркву. Ривалство између Цркве и државе је суштински недостатак политике московских кнежева, али и начина на који су је посматрали либерални историографи.

Даље у раду узимамо у обзир и унутрашњи развој облика Црквене и државне организације, као и динамику њихових односа. Активности Црквених и државних институција биле су у великој мери одређене захтевима друштва. Из тог разлога, однос државе и Цркве у проучаваном периоду, по мом мишљењу, намеће закључак: Црква је држава.

Осим тога, рад обухвата и анализу учења религиозних мислилаца из касног средњег века на ову тему, историјске околности које су утицале на формирање њихових ставова, политичку оријентацију државе и њен однос са Црквом у поменутом времену као и упоредну анализу тадашњих и актуелних политичких и правних студија о односу између државе и Цркве с Црквеноисторијске тачке гледишта чији циљ и резултат је боље разумијевање природе односа Цркве и државе у Русији, које има рефлексију и на овај однос у модерном времену.

**Кључне речи:** Катехонски, кратологија, папоцезаризам, секуларизација, „симфонија“, теократија, цезаропапизам.

**Научна област:** Теологија.

**Ужа научна област:** Историја Цркве.

**УДК 271.2-1:322(470)“14-15”(043.3)**

## **Historical-theological assessment of the relationship between the Church and the state in Russia in the XV-XVI centuries (critical-comparative analysis)**

### **Summary**

The idea of creating the relationship between the Church and the state is relevant today, but in order to understand the idea of the institution of our time, it is necessary to comprehend the process of its formation and understanding in previous periods. Research on this issue was initiated by Russian intellectuals from the late Middle Ages. Much time has passed since the last debate on issues of moral influence on the society of the Church, which was not under the influence of the secular state. The idea of the unity of the people, of the “symphony” in the relationship between the Church and the state was embodied in the model of the “monarchy of representativeness” considered the best form of the government for Russia.

In the countries of Western Europe, the perception of civil society was based on the ideas of separating society from the state and limiting the sphere of activity of latter to material production, designed to satisfy the private interest. In contrast, Russia has always had the idea of the general unity of the people, the responsibility of every segment of society for the fate of the country, including the Church, as a significant factor in society.

National unity is a special phenomenon in the existence of the human society. It is reflected in the fact that citizens respect their country and is strengthened by the bond that connects them. In our case it is the Church. The unity of all people today is necessary for solving the tasks that the Church and the state are facing. In the difficult situations which have arisen in Russia, the Church and the state have always saved their unity.

The end of the 15th century was marked by great successes in building the Russian state. Actually, in the same years the autocephaly of the Russian Church was established, the process of Christianization was successfully continued, and the Church institutions were developed and improved. However, it should be noted that there was a conflict between the state and the Church. The council of 1503 became the finale of the confrontation between the secular and Church authorities. The plan of secularization of the monastery property was discussed at it. The destiny of this council was to become the starting point of the conflict between the directions of Josephites and the non-possessors, whose opposition lasted until the end of the 16th century. During this confrontation, exceptional literary works were created and to this day they are considered the pinnacle of old Russian literature.

It would be wrong to think of the relationship between the Church and the state as a confrontation between separate structures. Such opposition in liberal historiography is often described as the permanent violence of the state over the Church, which gravely influenced the political practice

of the Moscow state in the 15th and 16th centuries. It seriously blames the historical perspective and the inherent view of Soviet historiography, according to which the reaction of the clergy prevented the centralized policy of the Moscow princes, who systematically exercised pressure over the Church. The rivalry between the Church and the state is an essential shortcoming of the policy of the Moscow princes, but also of the way in which liberal historians perceived it.

Further in the paper, we take into consideration the internal development of the forms of Church and state organization, as well as the dynamics of their relations. The activities of Church and state institutions were largely determined by the demands of society. For that reason, the relationship between the state and the Church in the analysed period, in my opinion, imposes the conclusion: the Church is the state.

Besides, the paper also includes the analysis of the teachings of late medieval religious scholars on this topic, historical circumstances that influenced the formation of their attitudes, political orientation of the state and its relationship with the Church at the mentioned period, as well as the comparative analysis of current political and legal studies on the relationship between the state and the Church from the Church-historical point of view whose aim and result is a better understanding of the nature of the relationship between the Church and the state in Russia, which has a reflection on this relationship in modern times, as well.

**Key words:** Katechon, cratology, papacesarism, secularization, “symphony”, theocracy, caesaropapism.

**Scientific field:** Theology.

**Narrow scientific field:** History of the Church.

**UDK 271.2-1:322(470)“14-15”(043.3)**

## САДРЖАЈ

1. Увод.....	1
1.1. Предмет и циљ рада .....	6
1.2 Истраживачке методе.....	7
1.3 Основне хипотезе спроведеног истраживања .....	8
2. Правни положај Цркве у руској држави у XV и XVI веку .....	10
2.1 Развој идеје власти у Русији крајем XV и почетком XVI века .....	10
2.2 Правни статус Цркве у XV и XVI веку .....	15
2.3 Однос између државе, Цркве и друштва у пројекту изградње сталешко-представничке монархије у Русији у XVI веку .....	20
Закључци поглавља.....	28
3. Стоглави сабор, његове одлуке и значај.....	31
3.1 Претпоставке сазивања сабора и његова историографија.....	31
3.2 Припреме за сабор 1551.....	38
3.3 Основне идеје Стоглавог сабора.....	44
3.4 Одлуке Стоглавог сабора.....	53
Закључци поглавља.....	59
4. Идеја Москве као трећег Рима и теорија симфоније Цркве и државе у друштвено-религијској мисли XV и XVI века.....	62
4.1 Настанак концепције Москве као трећег Рима.....	62
4.1.1 Сакрализација идеје државе и врховне власти у Русији: од рефлексије ка персонификацији (прва и друга етапа).....	63
4.1.2 Формирање концепције Москве као трећег Рима (трећа етапа) .....	67
4.1.3 Настанак доктрина самодржавља (четврта етапа) .....	72
4.2 Проблематизација схватања симфоније власти у руској религијској мисли XV и XVI века .....	75
4.2.1 Настанак теорије симфоније власти у другој половини XV и у XVI веку. Кратологија преподобног Јосифа Волоцког .....	75
4.2.2 Идеја апсолутне самодржавне власти у XVI веку. Концепција Москве као трећег Рима .....	82
Закључци поглавља.....	87
5. Нестјажатељство као верски и социјално-политички феномен .....	90
5.1 Формирање имовинске правне способности Руске православне Цркве у XV и XVI веку .....	90
5.2 Преподобни Нил Сорски и нестјажатељство као историјски феномен у Русији у XV и XVI веку .....	95
5.3 Идеја преподобног Јосифа Волоцког о уређењу земаљске Цркве и његова полемика са преподобним Нилом Сорским .....	97



Закључци поглавља.....	99
6. Ставови преподобног Максима Грка о односу између Цркве и државе у Русији у XV и XVI веку .....	102
6.1 Развој односа између световне и духовне власти .....	102
6.2 Црква и држава у учењу преподобног Максима Грка .....	105
6.3 Концепција праведног владара .....	108
6.4 Одроз идеја стјажатељства и нестјажатељства у делима Максима Грка.....	110
Закључци поглавља.....	113
7. Закључак рада.....	115
Терминолошки апарат .....	121
Коришћене скраћенице.....	123
Извори .....	124
Литература .....	131

## 1. Увод

*Прекомерна блискост Цркве са владајућим структурама узроковала је њено постепено прилагођавање на услове које поставља власт и потпуни губитак духовних и моралних захтева упућених власти. На крају је политичка аморалност државе, као опасна и заразна болест, прешла и на Цркву, обузела ју је, отровала, учинила духовно немоћном и безосећајном у погледу стања њеног сопственог моралног здравља.*  
*Протопрезвитер Александар Шмеман.<sup>1</sup>*

Током целе своје вишевековне историје Руска православна Црква детаљно развија учење о томе како она треба да живи у свету који је окружује и како да се односи према његовим чиниоцима. Историјски гледано, камен темељац тог учења представља питање односа између државе и Цркве. У оквирима овог питања, у данашњем православљу постоји комплекс идеја које савремена историографија, практично, није ваљано ни проучила. Истраживање различитих учења о моделима изградње односа између Цркве и државе присутних у савременој руској православној мисли, по нашем мишљењу, представља изузетно важан задатак.

У наше време теоријску и практичну важност задобијају идеје изградње правне државе, узајамног утицаја правних и моралних категорија у уређивању друштвених односа, формирања грађанског друштва и његовог односа са државом, као и проблеми односа Цркве са државом и грађанима. Да бисмо разумели данашње идеје, институције и установе морамо се упознати са процесом њиховог формирања и осмишљавања од стране истакнутих представника ранијих покољења.

Важност историјског искуства за односе између државе, Цркве и друштва данас истакао је сада већ покојни патријарх московски и све Русије Алексије II. Он је нагласио да идеја јединства друштва и његових нераскидивих веза са државом има чврсту традицију, чији корени сежу у трагична времена Смутног доба. Управо тада је народ по први пут преузео на себе одговорност за судбину државе и њен територијални интегритет.

Актуелност овог нашег истраживања условљена је чињеницом да Руска православна Црква, након више деценија принудне социјалне и политичке изолације, однедавно узима најактивније могуће учешће у развоју руског друштва. Због тога је важно разумети програмске принципе којих се Московска патријаршија придржава у својим односима са државом и друштвом. Потреба за политиколошком анализом условљена је чињеницом да Црква на основу поменутих принципа не само што одређује своје место и улогу у постојећим социјалним и политичким околностима, него и руском друштву нуди своје виђење политичког уређења земље у складу са верским нормама православља, премда то и није увек адекватна реакција на социјалне проблеме друштва.

Представници унутарцрвених кругова и кругова блиских Цркви често јавно износе своје сопствене погледе на савремени световни политички систем, различите од ставова Московске патријаршије, и нуде своје моделе будућег уређења државе и друштва. Понекад се основни ставови верског учења појединих унутарцрвених група налазе у колизији са политичким и социјалним институцијама руског друштва. Те групе не само што одбацују норме социјума, већ му се агресивно супротстављају, пропагирајући укидање или кардинално мењање државних и социјалних институција. Због тога је истраживање политичко-социјалних аспеката оних учења која су присутна унутар Цркве крајње актуелно, а наш задатак је да уочимо изворе тих феномена.

Исто тако, имамо задатак да истражимо културне изворе односа између власти и Цркве, да представимо јединствену природу и посебност те сарадње, историју њеног развоја, те да уочимо савремене тенденције у односима између државе и Цркве у условима мултиконфесионалности, идеолошког и културног плурализма.

---

<sup>1</sup> Бачинин В., ВИЗАНТИЗМ И АНТИВИЗАНТИЗМ. // Газета Мирт., №4 (81), 2012.

На савременој етапи актуелна је дубока анализа постојећих кратолошких концепција и питања везаних за природу, порекло и сферу примене власти, у синтези са општенаучним схватањем власти на основу интердисциплинарних веза у оквирима хуманистичког знања. Сем тога, актуелност овог рада условљена је општим интересовањем за различите појаве везане за природу власти: социјалну неједнакост, политичку присилу, култ личности шефа државе, однос према власти као према институцији која има и религијско утемељење. Стога је за руску религиологију актуелан читав комплекс проблема везаних за феномен власти: верска тумачења порекла власти, сфере њених овлашћења и примене у друштву са становишта идеје више правде, питање казне за злоупотребу власти, проблем односа између световне и духовне власти.

Од давнина је познато да у историји нема безначајних периода нити догађаја. Значај сваке епохе открива се у спрези са другим историјским периодима, сваки догађај утиче на ток историје и оставља мање или више опишљиве трагове у овом свету. Исто тако и у историји, ако један или неколико догађаја нису проучени, онда историјски процес губи на јасноћи, многи догађаји постају неразумљиви. Очигледно је да историја одређеног народа која садржи превише „празнина“ престаје да буде историја и постаје низ легенди и хипотеза. Из тог разлога историчари пажљиво проучавају сваки период, а понекад се изнова и изнова враћају на нешто што су њихови претходници већ проучили.

Народ који губи своју историју губи и право да се зове нацијом и постепено нестаје, стапајући се са другим етносима. Нација која је заборавила своју прошлост осуђена је на нестанак, као дрво чији се корен сасушио.

Од тренутка свог оснивања Црква је позвана да чува оно што су јој предали апостоли. „О Тимотеје, сачувај поверен ти залог, клонећи се поганих и празних разговора и спорова лажно названог знања...“ (1Тим 6, 20). Ове речи су упућене не само Тимотеју, него и целој Цркви. Што се Црква више ширила, то је апостолско откровење све више постајало наслеђе из прошлости. Да би се оно наставило у савременом животу верника, традиција се морала чувати из генерације у генерацију. Тако је Црква стекла потребу да опише своју овоземаљску историју и појавили су се аутори који су на ту потребу одговорили. Малтене одмах након завршетка доба прогона, када је хришћанство стекло легалан статус, почели су да се појављују различити радови историјског карактера, као што је, на пример, *Историја* Јевсевија Памфила. Ово дело говори не само о тријумфу и успесима Цркве, него и о потешкоћама, па чак и о грешкама које су чинила њена чеда. У доба васељенских сабора, историјско сећање Цркве сачувало је одлуке тих сабора као закон живота верних. Праксу сазивања сабора наследиле су све помесне Цркве. Ни Руска Црква није изузетак. Будући верна црквеном наслеђу, она је узела за правило да сва питања решава саборно. Иако помен првог руског црквеног сабора у летописима налазимо тек у XII веку, несумњиво је да су сабори одржавани и раније. У сваком случају, епископи су се морали бирати саборно. Ипак, о правој саборској активности Руске Цркве можемо говорити тек након пада монголске власти.

Такође треба истаћи да државна власт Руске Федерације и Црква данас покушавају да изграде односе на темељу „симфоније власти“: сусрети председника и патријарха, освећивање просторија разних предузећа, одлазак представника државне власти у посете црквама и манастирима... На свим значајнијим црквеним празницима присутни су државни челници. С друге стране, јерарси Цркве такође узимају активно учешће у политичком животу земље. Међутим, све је то само видљива страна односа између Цркве и државе.

Сва црквена здања, целокупно црквено земљиште, светиње – све то у Русији данас припада држави и само је „без накнаде, на неодређено време уступљено на коришћење“ Цркви. И док Закон о слободи савести предвиђа безнакнадан повратак верске имовине Цркви, дотле је Закон о културном наслеђу забрањује, а Земљишни кодекс говори само о најму или продаји.

Актуелност проблематике је условљена, такође, потребом да се примени историјско искуство правног уређења односа између Цркве и државе у области имовинског права, будући да су околности у којима је Црква стицала земљишну имовину у различитим периодима биле различите: почев од X века Црква је материјално опстајала искључиво за рачун државних

субвенција; у Средњем веку и све до краја XVII века Црква стиче имовину, углавном путем приватних залога; у XIX и почетком XX века пораст црквене земљишне својине одвија се под директним покровитељством државе.

У периоду XV–XVI века руска држава се налази на путу јачања идеологије царства, која се појавила услед свести о заосталости удеоног система власти. Неуспех Ферарско-фирентинског сабора створио је претпоставке за ову идеју, а пад Константинопоља ју је коначно утврдио. У исто време, започета је активна руска експанзија у свим правцима. Појава мноштва нових локалних центара власти довела је до јачања идеје снажног центра. У том тренутку само је царска власт могла да далеке регије задржи у послушности.<sup>2</sup>

Руско друштво, ослобођено од монголске власти, морало је да иде укорак са новом стварношћу. Међутим, прилагођавање је текло веома споро, народ деценијама и деценијама није могао да се ослободи од традиције потчињености татарско-монголском јарму. Политичка власт, заражена истом бољком, није могла самостално да обнови живот друштва. Ни дворани ни бољари нису били аристократе у западном смислу те речи. У присуству свог господара, енглески центлмен је имао право да код себе има мач, француски херцог или пер је у сваком тренутку могао да тражи пријем код њега, шпански гранд је остајао покривене главе у његовом присуству. Руски бољар је, напротив, допуштао великом кнезу да га ишамара или да га јавно избичује на великокнежевском двору. У молбама које упућује господару он себе назива његовим слугом. Његова једина „част“ се састоји у томе што се господар придржава месничког система.<sup>3</sup> Изгубљени у лавиринтима међусобних размирица, бољари нису успели да се уједине и да створе сталез, тј. друштвену или политичку снагу. Буржоазија која је на Западу јачала, да би касније постала основна снага реформи, у Русији је још увек била сувише малобројна, тако да ни она није могла преузети одговарајућу функцију. Једина кохезивна и социјално одговорна институција у то време била је Црква.

Пошто је политичка власт била заузета питањима ширења територије, само је Црква била у стању да усредреди напоре на промену колективне свести народа који је насељавао руске просторе, јер је она више него државни апарат била кадра да утиче на људске умове, тим пре што су након рађања идеје „трећег Рима“ руски велики кнежеви, по примеру византијских, били прожети идејом црквеног крунисања, па су, хтели – не хтели, морали да рачунају са интересима Цркве. Захваљујући томе, Црква је могла рачунати на сарадњу државе. Преостајало је само да се и Црква изнутра припреми за ту мисију.

У овом раду спровели смо филозофско истраживање о томе како се концепција „Москва – трећи Рим“ трансформисала у руском православљу. С тим циљем смо размотрили суштину концепције, узроке њеног настанка, развојне етапе и историјске манифестације.

Међутим, морали смо узети у обзир како унутарњи развој форми црквене и државне организације, тако и динамику њихових међусобних односа. Истовремено деловање црквених и државних институција утицало је на формирање друштва, будући, са своје стране, умногоме условљено потребама и захтевима друштвених група. Из тог разлога, односи између њих, по нашем мишљењу, најбоље је посматрати у контексту тријаде Црква – друштво – држава.

Сем тога, историографски радови о проблематици друштвене мисли изузетно су ретки и малобројни.<sup>4</sup>

Рефлексија идеје Москве као трећег Рима у руској публицистици са краја XV и почетка XVI века и њено истраживање у руској историографији од великог је значаја за проучавање

---

2 „Москва је преовлада у великом спору између удеоних кнежевина, окупљање руских земаља било је скоро завршено, нестала је и последња сенка независности руских земаља. Москва, споља богата и снажна, али садржајно сиромашна, пожелела је да истог тренутка завлада духовним наслеђем које је у том тренутку било резултат дуге историје руских земаља. Москви је требала њихова асимилација да би могла учврстити своју моралну власт и, у крајњем исходу, доминацију над целом руском земљом“. Видети: *Stoglav*, Letchworth, 1971, 7.

3 Welter Gustave, *Histoire de Russie: depuis les origines jusqu'à 1945*, Bibliothèque historique, Payot, Paris, 1946, 120.

4 Казакова Н. А., *Максим Грек в советской историографии. Проблемы русской общественной мысли конца XV – первой трети XVI в. в советской историографии*, у: ВИ, 1987, № 1, 149–157; Гольдберг А. Л., *Историко-политические идеи русской книжности XV–XVI веков: Автореф. дис. докт. ист. наук*, Ленинград, 1978.

руске средњовековне друштвено-политичке мисли, будући да омогућава да се осмисле ток и резултати проучавања настанка и развоја теорије „трећег Рима“, њеног места у друштвеној свести и политичкој пракси Московске Русије у наведеном периоду.

Истраживачи на различите начине описују израз „Москва – трећи Рим“: као идеју<sup>5</sup>, теорију<sup>6</sup>, концепцију<sup>7</sup> – ови појмови се користе као синоними. Најадекватнији од наведених појмова је идеја, као форма мисаоне спознаје. Говорити о идеји Москве као трећег Рима која се заснива на провиденцијализму као о теорији, концепцији или доктрини није до краја оправдано. Изрази „Москва“ и „трећи Рим“ користе се као појмови који садрже једнак смисао.

У првобитној фази свог настанка, теорија Москве као трећег Рима имала је верску садржину. Митрополит Зосима у свом *Излагању пасхалије*, говорећи о крају света и позивајући своје сународнике да постану истински хришћани, Москву назива „нови Јерусалим“. Свега неколико година касније, по речима истраживача И. А. Тихоњука, игуман Симон Чиж је пореди са Римом.

Касније старац Филотеј Псковски ублажава Зосимине есхатолошке предзнаке и наглашава континуитет који руско самодржавље има у односу на Византију, додељујући тиме руској држави значајно место међу другим земљама. Величанство и славу Русије Филотеј сликовито пореди са моћи Рима, а нарочито Византијског царства. Код Филотеја је најдетаљније разрађено питање улоге јединствене царске власти. Ова тема се налази у средишту његових размишљања. Филотеј пре свега наглашава легитимност царске власти. У својој посланици великом кнезу Василију Ивановичу он се присећа родословља поглавара Московске Русије, истичући везу династичког принципа са Византијом и сугеришући руском владару да треба да влада по заповестима које су утемељили његови велики преци, међу њима „велики кнез Константин... блажени и свети Владимир, велики Богом изабрани Јарослав и други...“<sup>8</sup>

Крај XV века обележен је великим успесима на пољу изградње руске државе. У овом периоду фактички се учврстила аутокефалија Руске Цркве, успешно се одвијао процес християнизације, развијале су се и усавршавале црквене институције. Међутим, епоха Ивана III обележена је донекле конфликтним односима између државе и Цркве. Врхунац конфронтације између световне и црквене власти био је сабор 1503. године на којем је разматран план секуларизације манастирских имања. Овај сабор ће бити полазна тачка конфликта између две унутарцрквене струје – јосифљана и нестјажатеља, чија ће се полемика наставити кроз читав XVI век. У току ове борбе настала су битна дела која се и данас сматрају врхунцем староруске публицистике.

У XVI веку потешкоће изазване разликама у обичајима између руских земаља које су дуго живеље раздвојено услед непрестаних међусобних размирица, али и постепеним изопачавањем традиције, почеле су да се манифестују у животу Руске Цркве. Сагласно вишевековном историјском искуству, такви проблеми су се могли решити само на сабору. Сверуски сабор одговарајућих размера могуће је било сазвати једино под условом потпуног уједињења земље и јачања власти монарха.

---

5 Идеја (грч.) – форма мисаоне спознаје објективне стварности која обухвата свест о циљу и пројекцији даље спознаје и практичног преображавања света. Видети: *Новая философская энциклопедия*, Москва, 2001, том 2, 83 (у даљем тексту: НФЭ); *Новейший философский словарь*, под ред. А. В. Петровскогo, Москва, 2005, <http://slovari.ru> (у даљем тексту: НФС).

6 Теорија (грч.) – посматрање, разматрање, истраживање, умно сагледавање, букв. „призор“, „представа“ – највиша форма организације научног знања која даје целовиту представу о законитостима и битним (структуралним, функционалним) везама унутар одређене сфере стварности која се описује (предметног поља објашњења и интерпретације). Видети: НФС.

7 Концепција (лат.) – схватање, термин из философског дискурса који изражава или чин схватања, разумевања и спознаје смисла у току вербалног разматрања и сучељавања различитих интерпретација, или њихов резултат представљен кроз разноврсност концепата који се не могу уклопити у недвосмислене и универзалне форме појмова. Видети: НФЭ, 308–309.

8 Золотухина Н. М., *Развитие русской средневековой политико-правовой мысли*, Москва, 1985, 59.

Преласком црквених установа на систем поседовања земљишних имања – вотчина у XV–XVI веку, ствара се подручје сукоба интереса Цркве и државе какво у ранијим вековима није било познато. Вишекратна конфискација манастирских имања, нарочито масовно одузимање земље од Цркве у Новгороду, сведочи о томе у којој мери московска власт није била навикла да поштује права Цркве као земљопоседника.

Међутим, ипак би било погрешно посматрати односе између Цркве и државе као конфронтацију две засебне и раздвојене структуре. У либералној историографији та конфронтација се често представља као непрестано насиље државе над Црквом које је имало пресудан утицај на политичку праксу Московске Русије у XV–XVI веку.<sup>9</sup> Историјску перспективу озбиљно изопачује и став који је својствен совјетској историографији – да је централизаторску политику московских кнежева спречила клерикална реакција, чије је гушење било објективни задатак тадашњег времена.<sup>10</sup> Битан недостатак оба приступа је тежња да се односи између државе и Цркве посматрају првенствено из перспективе њиховог међусобног супарништва.

Процес дотад невиђеног пораста новчаних и земљишних залога које су добијали манастири веома активно је допринео формирању нове правне ситуације. Упоредна анализа правних докумената из XV–XVI века говори о битним разликама у погледу односа залагача према имовини предатој манастирима. На овом пољу најважнији је задатак проучити развој теорије и праксе неутуђивости црквене имовине у Русији у XV–XVI веку. Приступ који, по мишљењу аутора, има перспективу је покушај да се одреди улога верских, сакралних мотива у том процесу.

Концепције црквено-државних односа у старој Русији често се конструишу по аналогiji са земљама северне и источне Европе, које су у првој трећини XVI века доживеле верску реформацију.<sup>11</sup> Међутим, хипотезу о типолошкој блискости ситуације у Русији крајем XV и у XVI веку са европским процесима реформације руски извори не потврђују.

Други, подједнако битан недостатак поменутих истраживања је чињеница игнорисања верске проблематике. Нужност проучавања ове проблематике диктирају задаци историјског истраживања. Како примећује П. М. Бицили, „историчар мора да узме у обзир поглед на свет који је владао у одређеном историјском тренутку“.<sup>12</sup> Нема истраживача руског Средњег века у погледу узимања у обзир тадашње верске свести неизбежно води у озбиљне грешке, чак и када се проучавају проблеми који, наизглед, немају директне везе са верским феноменима.

Међутим, чак и духовни покрети XV–XVI века, који су врхунили у чувеној расправи између јосифљана и нестјажатеља, у огромној већини радова се тумаче као пуки одраз социјално-економских и политичких противречности. Изопачена перспектива која је последица оваквог приступа умногоме је допринела томе да истраживачима промакне стварна тема ове чувене полемике. Најважнији критеријум у разматрању карактера ових духовних покрета постало је питање политичких ставова њихових вођа, о којем полемичари из ова два табора, заправо, никада нису директно расправљали. Као спасоносан излаз из проблематичне ситуације изнађена је тврдња да између јосифљана и нестјажатеља, заправо, није било никаквог спора и да су сведочанства која о њему имамо фалсификована.<sup>13</sup>

Један од задатака нашег истраживања је анализа политике световне власти у последњој четвртини XV века у погледу манастирских земљишних поседа. Њено проучавање ће нам пружити материјал за закључке о томе у којој мери су били доследни поступци великокнежевске власти који су имали за циљ изградњу односа између Цркве и државе.

---

9 Милуков П. Н., *Очерки по истории русской культуры*, том 2, часть 1, Москва, 1994, 34–40.

10 Борисов Н. С., *Русская церковь в политической борьбе XIV–XV вв.*, Москва, 1986; Хорошев А. С., *Политическая история русской канонизации XI–XVI вв.*, Москва, 1986.

11 Бегунов Ю. К., *Секуляризация в Европе и собор 1503 г. в России*, у: *Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе*, Москва, 1972, 41–47.

12 Бицилли П. М., *Элементы средневековой культуры*, Санкт-Петербург, 1995, 132.

13 Ostrowski D., *Council of 1503, Orthodox Church*, у: *The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union*, Vol. 5, 1993.

У разматрању ових питања нисмо могли да заобиђемо једног од активних руских средњовековних црквених прегалаца, св. Максима Грка. Нема сумње да дела Максима Грка заузимају важно место у историји руске политичке и правне мисли. Максим Грк, који је стицајем околности доспео у Русију, имао је прилику не само да опише новонасталу друштвено-политичку ситуацију у Русији XVI века, него и да да огроман допринос формирању Руске православне Цркве, нарочито када је реч о односу између Цркве и државе. Није без разлога преподобни Дионисије, архимандрит Тројице-Сергијевог манастира, сакупио и ширио дела Максима Грка.<sup>14</sup>

Међу мислиоцима свог времена Максим Грк заузима посебно место. Осврт на његову личност и стваралачко наслеђе несумњиво је актуелан, будући да он представља пример високообразованог човека, мудрог учитеља и беспрекорног служитеља Цркве какав нам је данас изузетно потребан.

Но, није то једино што одређује актуелност проучавања политичко-правних ставова Максима Грка. У датом тренутку, политичко-правно учење Максима Грка посебно је актуелно.

Изузетност стваралаштва Максима Грка условила је амбивалентно вредновање његовог учења, нарочито о питању сфера деловања државне и црквене власти, правног положаја црквене имовине, монашких врлина, као и његовог односа према тадашњим друштвеним обичајима у Русији.

### 1.1. Предмет и циљ рада

**Објекат проучавања** ове дисертације је читав комплекс проблема који се разматрају у средњовековним политичко-правним делима: учење о власти, њеном пореклу, циљевима и задацима, облицима организације и средствима реализације; питање схватања права; формирање правних односа између значајних средњовековних институција као што су држава и Црква. Објекат нашег истраживања је руска историографија друштвено-политичке мисли Московске Русије крајем XV и почетком XVI века и рецепција теорије „симфоније“ Цркве и државе у руској култури и верско-филозофској мисли XV–XVI века.

**Предмет истраживања** су схватања средњовековних мислилаца о односима између државе, Цркве и друштва изложена у политичким и правним учењима, као и концептуализација верских представа о власти у руској култури и филозофској мисли XV–XVI века.

**Циљ дисертације** је предметно и комплексно истраживање политичких и правних учења средњовековних мислилаца у којима се разматрају односи између државе, Цркве и друштва, као и круга политичко-правних проблема повезаних са овим институцијама и њиховим деловањем; анализа староруског учења о власти из XV–XVI века са становишта руског средњовековног схватања о „симфонији“ Цркве и државе као о идеалном друштвеном уређењу; истицање значаја нестјажатељства као историјско-филозофске појаве за развој филозофске мисли у средњовековној Русији и покушај да се уоче паралеле са савременим моделима изградње односа између Цркве и државе.

На путу ка жељеном циљу требало је **решиити следеће задатке**:

– на основу примењених метода одговорити на питање како средњовековни руски мислиоци схватају и у својим делима тумаче законитости развоја и функционисања политичких и правних односа који се развијају између државе, Цркве и друштва у периоду о којем говоримо;

– проучити постојеће изворе у којима се одражава процес формирања политичко-правних ставова руских средњовековних мислилаца, дефинисати корпус дела која могу послужити у ту сврху;

---

14 Иконников В. С., *Максим Грек и его время*, изд. 2-е, Киев, 1915, 583.

- методолошки утемељити потребу за истраживањем појмовног апарата и термилошких средстава изражавања које користе средњовековни мислиоци када формулишу политичке и правне аспекте односа између Цркве и државе;
- размотрити начин на који се схватају односи између државе, Цркве и друштва у политичко-правним учењима мислилаца друге половине XV и прве половина XVI века;
- утврдити у којој су мери учења о врховној власти које су развили мислиоци XVI века била нова, разјаснити критеријуме по којима се носилац врховне власти могао окарактерисати као тиранин и на којима се заснивало право непокорности;
- установити улогу Цркве у процесу формирања схватања улоге друштва и друштвеног мњења и степена њиховог учешћа у политичком животу државе;
- размотрити стање унутарцрквене организације и разлике између тада постојећих категорија свештенства и монаштва;
- дати преглед извора и основних истраживања проблема руског самоосмишљавања и концепције трећег Рима;
- по етапама размотрити формирање концепције „Москва – трећи Рим“ у руској мисли XV–XVI века, открити покретачке снаге, верску и политичку позадину тог процеса; дефинисати круг научника који су циљано или успутно, на основу материјала руске књижевности XV–XVI века, проучавали теорију „Москва – трећи Рим“;
- извршити упоредну анализу кратолошких теорија, открити суштину и узроке настанка концепције власти у староруској философији, реконструисати основне тенденције у формирању и развоју философије самодржавља у Русији у XVI веку на примеру конкретних кратолошких концепција;
- описати политичко-правно и друштвено уређење руске државе у првој половини XVI века и разјаснити повезаност идеја стјажатеља и нестјажатеља са основним ставовима политичко-правног учења Максима Грка.

Решавање постављених задатака омогућиће боље разумевање карактера црквено-државних односа у Русији у периоду којим се бавимо у овом истраживању. Данас се, међутим, поставља питање односа између државе и Цркве у савременој Русији. Сматрамо да задаци које Црква данас треба да реши захтевају осврт на историјско искуство.

## **1.2 Истраживачке методе**

У дисертацији се истражују мултидисциплинарни проблеми који се налазе у области додирних тачака више наука – историје политичких и правних учења, историје државе, историје Цркве и философије. С тим у вези, применили смо низ различитих метода и методологија.

У теоријској анализи и истраживачком раду коришћене су опште и посебне научне методе, као и научне методе конкретних наука: историјска, историјско-упоредна, лингвистичка, формално-логичка.

Методологија истраживања се заснива на пресеку више теоријско-методолошких база. Као прво, полазимо од философије руских евроазијаца, према којима је развој духовности Русије условљен територијалним факторима, њеним положајем између различитих природних, културних и менталних светова (Г. В. Вернадски, Н. С. Трубецкој). Као друго, позивамо се на концепцију Ф. И. Гиренка: устремљеност ка високим социјалним и духовним идеалима у будућности уз традиционални идентитет и његове контрасекуларне форме из времена модерне и постмодерне као ослонац. Данас је овакав приступ посебно актуелан, будући да постмодерна руши устаљену свакодневицу и начин живота савременог човека, одвајајући га од истинских, коренских вредности и преносећи га на раван површне перцепције реалности.



Као водећи методолошки принцип дисертације послужио је принцип историцизма, који подразумева проучавање научних радова у контексту њихове историјске условљености и омогућава да се оцени допринос конкретног научника одређеној теми у поређењу са његовим претходницима.

У раду су коришћене хронолошка и упоредно-историјска истраживачка метода.

Методологија истраживања се, такође, састоји од различитих метода научне спознаје, међу којима су историјска, логичка, систематска, а нарочито упоредна истраживачка метода.

### 1.3 Основне хипотезе спроведеног истраживања

1. Историјски и политички услови у којима се одвијало формирање политичко-правне мисли у Московској Русији у XV–XVI веку састоје се од следећих важних околности: стицање државног суверенитета, формирање територијалног јединства повезаног са централизацијом врховне власти и стварањем органа управе чија се власт простире на читаву територију државе.

2. Нове политичке реалије су детаљно расветљене у политичко-правној теорији. Идеја народног јединства наслеђена је из традиција политичке мисли Кијевске Русије. У политичким околностима XV и прве половине XVI века она је постала темељ за све озбиљне предлоге реформе.

3. Правни положај Цркве у држави размотрен је у светлу њеног историјски стеченог статуса и промена које је у тај статус унело касније законодавство XV–XVI века.

4. У политичкој теорији Јосифа Волоцког формулисано је ново учење о врховној власти и њеном носиоцу. Појам власти која је увек божанска раздвојен је од личности која је носилац владарских овлашћења – цара или кнеза. Нови теоријско-политички однос према остваривању власти у друштву пружио је могућност да се критикују поступци конкретне владајуће особе, па чак и да се изрази противљење у случају да владајућа особа не испуњава на одговарајући начин обавезе које јој је поверио Бог. У XVI веку је, по први пут у историји политичких и правних учења у Русији, формулисана теза о праву на противљење цару или кнезу ако он у пракси, вршећи власт, не поступа као слуга Божији, већ као мучитељ народа. Развој ових теоријских ставова омогућио је касније Зиновију Отенском да цара који не поштује законе назове тиранином који влада самовољно, не бринући се о свом народу.

5. Руски традиционални православни идентитет временом се структурисао и идејно обликовао, пролазећи пут од неформираних самосвести у првим вековима хришћанства у Русији па до стварања концепције трећег Рима. На овај процес су утицали различити политички и духовни фактори, али, уопште узев, руски традиционални идентитет се формирао кроз отпор западној духовности и кроз свест руског народа о себи као о носиоцу васељенске православне мисије. Концепција „Москва – трећи Рим“ садржи основне аспекте традиционалног православног идентитета: симфонија власти и духовности (подређеност свих области живота верском систему вредности), оличених у владару и Цркви; самосвест руског народа као носиоца духовне одговорности за цео свет; нераздвојна повезаност свих сфера живота и постојања под предикативном доминацијом верског морала. Проучавање верских схватања власти у оквирима руске верско-философске мисли XV–XVI века није могуће без истраживања и анализе црквено-политичке теорије „симфоније власти“. Сматрамо да је концепција „симфоније“ власти представљала универзалан механизам хармоничног друштвеног уређења у старој Русији, а да је нарушавање те хармоније између Цркве и државе узроковало друштвени дисбаланс и културну дестабилизацију.

6. Друга половина XV и почетак XVI века представљају период формирања самодржавне идеологије Московске Русије. У друштвену свест крајем XV века почиње да се усађује царска доктрина. Током владавине великог московског кнеза Ивана III ствара се језгро јединствене руске државе и почиње формирање централног државног апарата. У културно-историјској свести Московска Русија почиње да се схвата као водећа православна држава на светској сцени, формира се и учвршћује идеологија самодржавља као једине уистину Богом

успостављене институције власти. Један од основних идеолога и апологета царске власти у Московској Русији крајем XV и почетком XVI века био је виђени црквени прегалац, игуман Јосиф Волоцки. Преподобни Јосиф је формулисао идеал теократске власти московских владара, тј. власти коју поставља и освећује сам Бог. Утемељује се мисао да у том контексту московски владар има власт безусловног и неограниченог заповедника удеоних кнежева. Доктрина преподобног Јосифа је допринела настанку и развоју апсолутистичке власти. Идеална слика „симфоније“, напорима саме Цркве оличене у фигури Јосифа Волоцког, деградирана је на ниво покорвања Цркве држави. Другим речима, у кратолошкој концепцији преподобног Јосифа уочава се постепено одступање од теорије симфоније власти.

7. Руска православна Црква се увек трудила да своје право на поседовање непокретне и покретне имовине учврсти и осигура кроз световно законодавство, упркос богословској позицији која каже да је карактер својине споредан, будући да је пре свега и у сваком случају истински Владар свега Творац и да све што постоји припада Богу и налази се у његовој власти као Творца и Даваоца свих добара. Установљено је да се управо нестјажатељство (нестицање) показало као најдоследнија стратегија демитологизације друштвене свести и да је управо оно објективно допринело преласку са верско-митолошке на верско-философску слику света. Промене у односу државе према правном уређењу питања црквене својине, које су се догодиле приликом секуларизације, доводе до тога да држава на себе преузима обавезе издржавања Цркве, међутим, у спровођењу нових закона држава је крајње недоследна, па клир и монаштво морају да започну стицање земљишних поседа, како би могли сами себе да издржавају.

8. Максим Грк је имао негативан став према уплитању грађанске власти у ствари високог црквеног суда, сматрајући да то може довести до потпуне преваге једне власти у односу на другу, и зато је био противник аутократије. Управо овај став Максима Грка може се посматрати као први корак ка теорији раздвајања власти у Русији. У овоме се његови ставови разликују са ставовима Нила Сорског, који је био убеђен у то да се задаци Цркве у односима са државом састоје искључиво у молитви за државу и сматрао да је „богоизабрано супружништво“ између световне и духовне власти не само могуће, него и неопходно. У својим ставовима, Максим Грк се ослања на традиције новозаветне књижевности, у којој се говори о поштовању правде и закона. То се одразило на његово схватање егзегезе термина „праведни господар“ (носилац правде, високе одговорности коју намећу и индивидуална и политичка етика), „закон – правда – правичност“, „вера“, и њиховог нераскидивог унутарњег јединства.

По мишљењу Максима Грка, владару припада сва пуноћа власти у питањима државног живота и право да мења законе, како царске тако и друштвене, али не из личне самовоље, него само ако је то од користи за државу. Владар треба да живи по моралном закону и да влада по утврђеном праву, придржавајући се у свим својим поступцима Божијих заповести.

## 2. Правни положај Цркве у руској држави у XV и XVI веку

### 2.1 Развој идеје власти у Русији крајем XV и почетком XVI века

Крајем XV и почетком XVI века настаје читав низ писаних дела махом идејно-политичке садржине у којима се посвећује пажња питању порекла власти московских владара, даје се историјско утемељење њиховој сукцесији и династичким претензијама и разматрају се односи између световне и духовне власти, одређује се њихов историјски статус и опсег њихових овлашћења, садржај моралних и правних критеријума којима треба да одговара врховни владар, легитимитет различитих облика реализације власти, организација судства, као и положај Цркве. Посебна важност новонастајуће идеологије московског самодржавља узрок је њеног интензивног развоја у московској политичкој литератури. Неки од тих списа, пре свега *Казивање о кнежевима владимирским*, активно су утицали на процес настајања званичне идеологије, која је брзо усвајала концепције и идеје изложене у тим списима.

Притом, док су у претходном периоду летописи били малтене једини облик политичке литературе, сада се њихов „монополистички“ положај мења. Православна концепција царства се битно разликовала од западноевропског схватања. Православље се заснивало на идеји да „нема власти која није од Бога“. Тим речима јасно је дефинисано: власт је ширење божанског поретка на земљи, израз Божије бриге за човека и божанске замисли о њему. Ова норма је утемељена у петој глави *Домостроја* – кодекса уредби за свакодневни живот који је у периоду 1546–1553. саставио митрополит Силвестар.

Стога се у православљу сваки иступ против власти сматрао иступом против Бога и посматрао као хула на Бога или пак као религијско супротстављање власти.<sup>15</sup>

Православна свест је била дубоко теократска и у томе је главна специфичност православног поимања власти. Притом, теократски елементи су неизбежно пратили све средњовековне политичке теорије, зато што је религија у Средњем веку прожимала целокупан друштвени живот. Однос према власти је био део испуњавања верских обавеза, хришћанских дужности. Већ та околност сама по себи остављала је печат на формирању поимања порекла и суштине врховне власти.

Али, теократска природа православља је условљена још и тиме што се оно није клањало личностима, већ Богом успостављеном поретку – не носиоцима религијске идеје, већ самој идеји. Будући да је Црква била носитељка духовне власти, а монарх носилац политичке власти, управо зато су они за православну свест били потребни и неопходни. Међутим, због тога је однос међу њима остао нејасан и неразјашњен.

Анализа развоја философско-правне мисли западне Европе о проблемима односа између државе и Цркве омогућава, по нашем мишљењу, да се уочи формирање два модела која су настала и била осмишљена у западном друштву. **Први модел** – „симфонија“, који подразумева савез државе и Цркве, појављује се од тренутка званичног признања хришћанства као државне религије Римског царства у IV веку. Овај модел је своје практично остварење нашао у два облика – цезаропапизму (примату државе над Црквом) и папоцезаризму (доминацији црквене власти над државном). **Други модел** је заснован на принципу одвојености Цркве од државе и подразумева постојање Цркве као социјално-политичке установе релативно независне од световне власти, којој је пружена слобода у остваривању њених духовних, моралних и васпитних задатака.

---

15 „Свака душа да се покорави властима које владају, јер нема власти да није од Бога, а власти што постоје од Бога су установљене. Зато ко се противи власти, противи се уредби Божијој а који се противи примиће осуду на себе. Јер старешине нису страх за добра дела него за зла. Хоћеш ли пак да се не бојиш власти? Чини добро и имаћеш похвалу од ње, јер је слуга Божији теби за добро. Ако ли зло чиниш бој се, јер не носи мача узалуд, јер је Божији слуга осветник, да излије гнев на онога који зло чини. Зато је потребно покоравати се не само због гнева, него и због савести. Јер због тога и порезе плаћате, јер су службеници Божији који се тиме стално баве. Подајте, дакле, свакоме што сте дужни: коме порез – порез, коме царину – царину, коме страх – страх, коме част – част“ (Рим 13, 1–7).

Идеја сакралне мисије царске власти у Русију је дошла из Византије, али то (за разлику од Запада) није значило кретање ка цезаропапизму, већ је сама Црква изашла у сусрет држави како би се са њом зближила и њу освештала (идеја царске власт као Божијег промисла). Управо је зато царска власт на себе морала преузети задатке Цркве и управо се зато црквена мисија бавила изградњом националне идеологије.

У исто време, у Кијевској, а касније и у Московској Русији, слично као у средњовековној Европи, да би се учврстило јединство хришћанског вероучења, али и власт црквених јерараха, потребна је била моћ државе. За темељ тог јединства узета је теорија божанског порекла власти. Пошто је од Византије примила хришћанство, очекивало би се да је заједно са њим Русија примила и византинизам, између осталог и у политичком смислу, међутим, то се није догодило, зато што у Русији у том тренутку није постојала таква власт која би могла стати изнад Цркве и потчинити је. Црква је, наиме, имала свог цара који се налазио ван граница Русије, у Константинопољу. Због тога проповед није придавала свештени и апсолутни карактер Богом успостављеној власти, будући да је Црква стајала изнад државне власти и није се мешала са њом. Тако је било све до тренутка када је Руска православна Црква постала аутокефална.

Староруски кнежеви нису претендовали на улогу цара, мирећи се с тиме да унутар граница православног света право на царску титулу има искључиво византијски цар. Захваљујући томе настала је формула „Господар је савршен човек“. Ова формула је одраз схватања кнеза као „огледала“ свих врлина, статуса који се стицао захваљујући припадности роду Рјуриковича. У томе се крије објашњење порекла многих летописа о кнежевима Рјуриковичима у којима се хвале њихове врлине, те се кнежеви уздижу у ранг „савршеног човека“.

У процесу уједињења руских земаља око Москве родио се нови модел: „владар је чувар закона“. Према том моделу, кнез стоји на стражи закона тј. православља, а сваки насртај на закон се сматра незаконом. Овај модел ће касније сменити идеја: „владар је гарант стабилности“, према којој је кнез оличење државе, а династичка сукцесија више није идентична моделу „владар је савршени човек“, будући да се питање порекла власти московских владара посматра у контексту континуитета између Кијевско-владимирске и Московске кнежевине, тј. решава се у оквирима националне историје. У летописима са краја XV и почетка XVI века ова идеја наставља да се развија.

Треба нагласити да су основне одлике ове идеје присутне у званичним генеалогичама многих европских држава. Ова теорија о пореклу власти у потпуности је одговарала задацима централизације руске државе, будући да је давала идеолошко утемељење окупљању земаља око Московске кнежевине. Писани споменици из седамдесетих и осамдесетих година XV века проглашавају московске велике кнежеве директним наследницима кијевских и владимирских кнежева. Довршетак централизације руских земаља и настанак независног политичког субјекта ствара потребу за новом теоријом – теоријом римског порекла власти великих кнежева и њихове повезаности са римским царем Августом. То је било потребно да би се учврстио политички престиж великог кнеза и да би се он уздигао на раван европских владарских кућа.

Питање порекла врховне власти посебно је било важно за односе државе и Цркве, световне и духовне власти. Тежња Цркве да задобије првенство у односу на земаљску власт снажно се одразила на рану идеологију јосифљанства. Са јосифљанством као идеологијом руске државности повезана је и концепција Москве као трећег Рима која настаје у Русији у XV и XVI веку. Питању порекла власти московских владара црквени прегаоци су посвећивали нарочиту пажњу. Доказујући „богопостављеност“, „богоизабраност“ власти Ивана III и Василија III, они су истицали да Црква, као једина представница Бога на земљи, освештава и установљује ту власт.<sup>16</sup> Званична идеологија није могла у потпуности прихватити такво

---

16 Сахаров А. М., *Церковь и образование русского централизованного государства*, у: *Вопросы истории*, 1966, № 1, 65–66.

тумачење. С тим у вези, око питања порекла власти водила се активна идејно-политичка борба: прихватајући тезу о богоустановљености власти, идеолози новонастајућег московског самодржавља покушавали су да га ослободе од аспекта који су му придавали прегаоци Цркве, а који је био опасан по световну власт.

У историји Православне Цркве постоји мноштво примера борбе за премоћ између световне и духовне власти. Православна Црква није претендовала на своје превасходство у односу на власт монарха, али, за разлику од Католичке, никада није одустајала од своје идеолошке надмоћи, о којем је понекад – на пример, кроз личност Јосифа Волоцког – отворено и говорила (о свом праву да држави задаје идеју којој она треба да се потчини у свом деловању). „Царство ћесара се препознаје као свештено царство када се у њему види одраз Царства Божијег на земљи и када тежња ка јединству и целовитости у животу Цркве наводи на пут признавања једног видљивог поглавара“.<sup>17</sup>

Међутим, када је реч о пореклу врховне власти, Црква је ту претендовала на веома значајну улогу. Богоустановљеност световне власти обично је схватана као право Цркве да ту власт санкционише. Крајем XV и у првој трећини XVI века, услед процеса формирања политичке структуре јединствене руске државе, питање односа између клира и државе, између Цркве и световне власти, изузетно добија на тежини. С једне стране, последњу деценију владавине Ивана III обележили су противречни односи са Црквом; ослањајући се на опозиционе црквене групације, централна власт је покушала да ограничи црквено земљопоседништво и да спроведе секуларизацију.<sup>18</sup> Ипак, с друге стране, услед краха плана секуларизације и победе јосифљанске струје у Руској Цркви долази до привремене промене односа снага. Политика Василија III постаје све склонија тесном савезу са Црквом.<sup>19</sup>

Схватања руских мислилаца XVI века о суштини власти и њеним границама, о правима и обавезама владара и поданика, као и у претходним столећима, и даље се заснивају на постулатима Светог писма и њиховом тумачењу од стране Цркве. Међутим, услед посебног историјског и социјално-политичког положаја Русије, као и већ описане јединствене идејне и духовне атмосфере краја XV и почетка XVI века, садржај тих схватања је изузетно специфичан.

Разматрање питања суштине и садржаја власти коју је произвела стваралачка духовна и политичка мисао XVI века. по заједничком договору истраживача, концепти овог времена, који су припадали Пересветову, кнезу Курбском и цару Ивану IV (Грозном).

Иван Семјонович Пересветов (крај XV – половина XVI века) аутор је пројекта политичких промена садржајно повезаних са реформама које ће педесетих година XVI века спровести власт Изабране раде (савета).

По мишљењу већине историчара из Русије, руци Ивана Семјоновича Пересветова припада неколико дела, касније спојених у зборнике: *Казивање о књигама*, *Казивање о Мухамеду султану*, *Прво предсказање философá и докторá*, *Мала челобитна* (писмена молба), *Друго предсказање философá и докторá*, *Казивање о цару Константину* и *Велика челобитна*.<sup>20</sup> У два основна редакцијама ових зборника – потпуној и непотпуној – делима Пересветова претходе *Повест о оснивању Цариграда* и *Повест о освајању Цариграда*, за које се претпоставља да припадају Нестору Искандеру. Будући да оригинали ових споменика публицистике из XVI века до нас нису дошли, са делима овог публицисте можемо се упознати на основу рукописа из XVII века. Научно издање целокупних сабраних дела И. С. Пересветова на основу свих данас познатих рукописа приредио је А. А. Зимин.<sup>21</sup>

---

17 Бердяев Н. А., *О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии*, у: Бердяев Н., *Царство духа и царство кесаря*, Москва, 1995, 17.

18 Бегунов Ю.К., *Секуляризация в Европе и собор 1503 г. в России*, у: *Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе*, Москва, 1972, 41–47.

19 Зимин А. А., *Россия на пороге нового времени*, Ленинград, 1972, 323.

20 Лурье Я. С., *Пересветов Иван Семенович*, у: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, выпуск 2, ч. 2, Ленинград, 1989, 179.

21 Зимин А. А., *Сочинения Пересветова*, Москва, 1956.

Андреј Михајлович Курбски (1528–1583), кнез, бољар, војни и политички прегалац, писац и преводилац, савременик цара Ивана IV. Током последњих година живота Курбски је написао аутобиографску *Историју о великом кнезу московском*, у којој говори о свом животу и износи сопствену верзију историје царевања Ивана Грозног. Овде се први пут користи израз „Изабрана рада“, који ће касније ући у све уџбенике руске историје. Курбски умире од тешке болести на свом литванском имању Миљановичи 1583. године – две године после свог последњег војног похода.

Иван Васиљевич IV Грозни (1530–1584), први руски цар, син великог кнеза Василија III и литванске кнегиње Јелене Глинске. После очеве смрти са свега три године долази на кнежевски престо, са шеснаест бива крунисан и узима титулу „цар и велики кнез све Русије“.

Унутрашњи политички развој руске државе крајем XV и у првој половини XVI века одликује неколико тенденција. Као прво, долази до консолидације руских кнежевина, које се уједињују под влашћу великог кнеза, и тиме се завршава период политичке распарчаности Русије. Као друго, подручје Московске Русије се увећава, припајањем и освајањем нових земаља на истоку, као и колонизацијом „дивљег поља“ на југу.<sup>22</sup> Војни походи Ивана IV омогућили су да се руској држави припоје два каната, Казањски и Астрахањски, а заједно са њима и западна Башкирија и Удмуртија. Године 1557. врховну власт Москве признаје и Ногајска хорда. У последњем периоду царске владавине Ивана IV почиње колонизација Сибира. Као треће, мења се политички статус великог кнеза. Од друге половине XV века, покорвањем удеоних кнежевина и ширењем Московске Русије, знатно се повећава број дворања, правила живота и понашања на двору постају развијенија, појављују се нове титуле.<sup>23</sup> Титулу цара и самодршца један од првих присваја Иван III; у званичним документима велики кнез се назива „господар све Русије“. Интересантно је да је велики кнез преко посланика одбио титулу краља коју му је понудио цар Светог римског царства, Фридрих III Хабзбуршки.<sup>24</sup> За време владавине Василија III, сина Ивана III, веома распрострањена постаје идеја божанског порекла власти врховног владара; сматра се да „воља господара је воља Божија и шта год учинио господар, он то чини по вољи Божијој“.<sup>25</sup> Велики кнез се назива „кључар и постелничар Божији“.<sup>26</sup> Коначно, 1547. године у Русији се остварује изузетно важан политички и црквени чин – крунисање руског господара Ивана IV Васиљевича за цара. Његово узимање царске титуле значило је виши и престижнији статус владара у земљи и међудржавним односима, а пре свега формирало потпуно ново схватање владарских права и обавеза, његових задатака и његове одговорности, што је свој одраз нашло у чину крунисања који је саставио поглавар Руске Цркве, митрополит Макарије. Цар је одсада имао „не само о себи се бринути и свој живот исправљати, него и све подређене од невоља спасавати, чувати стадо Његово од вукова...“<sup>27</sup> Као четврто, педесетих година XVI века спроводи се низ важних државних реформи које за циљ имају унификацију законодавства и административног уређења, централизацију судства, побољшање финансијског и пореског система, војне службе, али и састављање црквених правила која ће важити у целој земљи. Као иницијатор и организатор спровођења реформи наступио је круг царевих блиских саветника, такозвана

---

22 Заорская И. Ю., Зотова М. В., *Становление и подъем Российской державы XV–XVIII веков (Позиции, комментарии, документы)*, Москва, 1994, 31.

23 Николин А., прот., *Взгляд на Русскую историю из подмосковного села*, Москва, 2005, 197.

24 *Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными*, т. 1, Санкт-Петербург, 1851 (репринт), 12, 17.

25 Герберштейн С., *Записки о Московии*, Москва, 1988, 74.

26 Исто.

27 Барсов Е. В., *Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами: С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси*, Москва, 1883, 58.

Изабрана рада<sup>28</sup>. Ипак, реформе започете крајем четрдесетих и почетком педесетих година XVI века остале су незавршене: после распуштања Изабране раде Иван IV је се одлучио за другачији курс државног развоја, како по форми тако и по садржају.

Прва трећина XVI века обогатила је руску публицистику бројним делима у којима се веома темељно разматрају питања порекла власти господара. За њих је карактеристична тежња да се историја московских владара што тешње доведе у везу са историјом православља у Русији (митрополит Зосима, старац Филотеј),<sup>29</sup> да се истакне божанска природа власти (Јосиф Волоцки, митрополит Данило).<sup>30</sup> Међутим, како показују званични московски летописи, кнежевска власт није прихватила теократске теорије порекла власти.

Московска власт је себе сматрала наследницом традиција Византије. За друштвену свест Московске Русије пример и образац државног уређења било је Византијско царство, због чега је задатак руске књижевности XV–XVI века био да покаже блиску повезаност Московске државе са старим византијским традицијама (а у Византији су идеје врховности световне власти и подређености црквене организације царском двору без проблема сапостојале са теоријом врховности црквене власти у односу на царску), али да притом доследно развије идеју снажне, ничим ограничене самодржавне власти, па тако Иван IV одбацује мешање Цркве у државна питања. Овакво схватање суштине власти свој израз налази у *Домостроју*: „Бог у васељени, Цар у држави, отац у породици“.

Црквено-политичка идеологија се сводила на став да царска власт, иако се тиче овоземаљског живота људи, у исто време представља чињеницу црквеног реда. Цар је службеник Цркве. Због тога је Црква дужна да помаже цару у његовим пословима. Притом треба нагласити да су црквени мислиоци већином стварали идеологију неограничене царске власти, из које управо проистиче друга идеја омиљена у Русији – идеја „самодржавља“. Ову теорију апсолутне власти развио је зачетник јосифљанства, Јосиф Волоцки, који је подржавао идеју неограничене власти московског кнеза под условом његове православности. Ставови Јосифа Волоцког М. Дјаконов класификује, штавише, као „теократски апсолутизам“.<sup>31</sup>

Ипак, немогуће је не сложити се са В. Валденбергом, који сматра да у XVI веку још увек није постојало политичко учење „које би царску власт схватало као апсолутну, апсолутно ничим не ограничену“.<sup>32</sup> Према томе, чак и политички и друштвени ставови Ивана Грозног заснивали су се на моделу хришћанско-византијског самодржавља, а управо на идеји православне неограничене власти монарха, коју су његови савременици назвали „самодржавље“. Истина, ову теорију нису подржали сви његови савременици, што још једном потврђује да облик владавине у држави не зависи од личних особина нити од политике владара, већ од далеко сложенијих процеса и феномена.

Црква као политичка институција свој глас први пут износи за време цара Константина, формирајући стабилне политичко-правне односе са државом. Самим тим Црква бива стављена у службу државе. Читав историјат односа између државе и Цркве може се представити кроз две димензије: борба Цркве и државе за власт и сарадња верске и световне политике.

Државно-црквени односи вековима представљају једну од одлика и компоненти система односа у свим друштвима. Формирају се, с једне стране, као резултат циљане државне политике и, с друге стране, као потреба за реализацијом друштвено-личних интереса. Иако су релативно самостални, ови односи су уско повезани са социјалним, економским, политичким, правним и моралним односима у друштву.

---

28 Израз „Изабрана рада“ потиче од кнеза А. М. Курбског, који га први пут користи у спису *Историја о великом кнезу Московском*. Политичке институције са таквим називом у Русији није било (барем се нису сачували њени званични документи).

29 Золотухин Н. М., *Развитие русской средневековой политико-правовой мысли*, Москва, 1985, 100–106.

30 Исто.

31 Дьяконов М. А., *Власть московских государей: Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI в.*, Санкт-Петербург, 1889, 39.

32 Вальденберг В. Э., *Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерк политической литературы от Владимира Святого до конца XVI в.*, Прага, 1916, 359–360.

Ако анализирамо данашњи политички развој Русије, можемо констатовати да руско друштво, политички формирано, има механизам власти који се остварује кроз политички систем подложен радикалним променама од почетка деведесетих година наовамо.

Православна традиција у Русији више оперише појмом као што је „симфонија државе и Цркве“, чији се смисао састоји у узајамној подршци и сарадњи, премда би требало да постоји међусобна сарадња на добро друштва (социјума). Резултати истраживања историјске компоненте А. Н. Гуденице показују да се свештенослужитељи потчињавају државној власти, док се представници државне власти потчињавају свештенослужитељу као представнику духовне власти.<sup>33</sup> Он сматра да је механизам овог потчињавања заснован на различитости субјеката власти.

У појму односа између државе и религије није садржано еквивалентно значење компоненти, будући да је држава установа, док је религија поглед на свет. Њихова супротстављеност је условљена заменом појма Цркве, што не одговара стварном стању ствари. Дакле, систем држава-религија нема семантичко нити логичко утемељење, пошто држава не гради односе са религијом, већ са одговарајућом религијском институцијом.

## 2.2 Правни статус Цркве у XV и XVI веку

Да бисмо разумели правни статус цркве у руској држави тог времена, потребно је најпре, по нашем мишљењу, да кажемо нешто о хришћанском поимању суштине власти и идеје слободе на основу Светог писма и Отаца Цркве.

Као што смо већ поменули, схватање друштва и државе код староруских аутора заснивало се на Светом писму – књигама Старог и Новог завета. Још један извор њихових схватања, како наводи протојереј Георгије Флоровски, била је светоотачка традиција, која је у Русији била позната захваљујући преводима византијских извора.<sup>34</sup>

По Светом писму, Бог је не само Творац целог света, него и Промислитељ, који узима веома делатно учешће у животу овог света. Према томе, историји је, у целини, својствен провиденцијализам.

Промисао Божија води људе ка коначном циљу њиховог постојања – спасењу и сједињењу са Богом. Зарад тог циља Бог на земљи ствара Цркву, чији је задатак брига о човековој души, али и државну власт, чија је сврха да створи потребне услове за спасење човекове душе. Власт је по својој суштини богоустановљени принцип. Ипак, треба направити разлику између старозаветног и новозаветног поимања власти.

У истраживачкој литератури се истиче да су књиге Старог завета у старој Русији увек уживале висок ауторитет.<sup>35</sup> Старозаветна реалност је активно утицала на формирање политичког идеала старе Русије. У том периоду историја Русије се пореди са историјом старих Јевреја, а руски владари са јеврејским царевима, при чему се преузима управо сакрални смисао израиљског народа.<sup>36</sup>

Новозаветно поимање власти такође подразумева прихватање њене богоустановљености. „Нема власти да није од Бога, а власти што постоје од Бога су установљене“ (Рим 13, 1). Носиоци власти су „служитељи Божији“, Бог је „Господар над царевима земаљским“ (Откр 1, 5), који се позивају да награђују врлине и да кажњавају злочине: „Старешине нису страх за добра дела него за зла“ (Рим 13, 3).

---

33 Гуденица А. Н., *Правовой статус Русской Православной Церкви: нормативно-институциональные аспекты*, автореферат, Ростов на Дону, 2002, стр. 21–22.

34 Флоровский Г., *Пути русского богословия*, Киев, 1991, 6–10.

35 Державин Н.А., *Теократический элемент в государственных воззрениях Московской Руси сравнительно с воззрениями древних евреев*, Киев, 1906. Ипак, то важи тек у XVI веку, после настанка потпуног превода свих библијских књига (Генадијевска Библија).

36 *Послание митрополита Макария в Свяжск, к царскому народу*, у: *Акты исторические, собранные и изданные Археологическою комиссией за 1334–1598 гг.*, т. 1, Санкт-Петербург, 1841, 287–290.



Од владара се захтева да буде „верни и разумни домоуправитељ“ и да се брине о људима које му је поверио Бог. Што је већа власт, то је већа и одговорност владара: „А од свакога коме је много дано, много ће се и тражити; а коме је поверено много, од њега ће се више искати“ (Лк 12, 48).<sup>37</sup>

Уопште узев, мора се истаћи широк дијапазон оцена „социјално-политичког“ аспекта хришћанског учења код разних аутора. Једна страна сматра да хришћанство „не покреће нити решава питања политике, права, економије... Оно се непосредно бави само човековом душом, унутарњим човеком, из ког се затим рађа и спољашњи човек, тј. поданик, грађанин, члан породице, власник имовине“.<sup>38</sup> Друга страна сматра да „хришћанство, сходно природи своје моралне проповеди, обухвата не само појединца, него и друштво“ и да делује као „лакмус-папир за квалитет постојећих норми друштвеног живота и друштвених односа“.<sup>39</sup> Коначно, постоји и трећа тачка гледишта – да се патос хришћанства састоји у одузимању онтолошког статуса од политике, у „обезвређењу политичког“.<sup>40</sup>

Док у књигама Старог и Новог завета налазимо релативно мали број специфично политичких идеја раштрканих по целом свештеном тексту, дотле је у Светом предању, у делима светих Отаца Цркве, учење о власти сведено на један систем, складнији и јаснији. Међутим, свестрано и комплексно разматрање светоотачких ставова о власти захтевало би посебно, опширно истраживање, па ћемо се у овом раду задовољити кратким помињањем оних аутора који су у старој Русији уживали велики ауторитет, чија су учења била особито популарна и цењена међу књишким људима у наведеној епохи.

Библијско тумачење друштвених односа садржи принципе провиденцијализма, телеологизма и богоустановљености власти. Приликом настанка царске власти у старозаветној историји цар добија широка владарска овлашћења, која га чине практично власником народа, а народ претварају у „робове“ цара. Цар је помазаник Божији, што, међутим, не подразумева сакрализацију царево личности, већ сакрализацију самог принципа управљања државом. У Новом завету као најважнија обавеза владара наводи се награђивање добрих и кажњавање злих дела, у чему се углавном и састоји брига владара за своје поданике. За ваљано испуњавање својих обавеза владар одговара пред Богом. Исто тако, поданици треба да се покорављају властима, служећи им не из принуде, већ добровољно. Међутим, принцип повиновања поданика властима губи свој значај онда када друштвене норме које власт заступа постају супротне јеванђелском учењу.

До успостављања патријаршије московски митрополити су се налазили у положају велике зависности од световне власти.<sup>41</sup> Видимо да је постојала извесна конфронтација. Црква је тежила учвршћивању свог положаја, како економског, тако и политичког, а државна власт је, напротив, упорно покушавала да је потчини себи. На пример, у време Димитрија Донског односи су се закомпликовали услед спора око кандидатуре на место митрополита, када се високи клир успротивио намерама великог кнеза да за московског митрополита рукоположи свог духовника Михаила – Митјаја, или касније, за време великог кнеза Василија II, када је настао конфликт због тога што је митрополит Исидор потписао Фирентинску унију (1439), према којој се Православна Црква нашла у зависном положају од папског престола. У последњем феудалном рату монаси ауторитативног Тројице-Сергијевог манастира нису

---

37 Новозаветно поимање власти се разликује од старозаветног по томе што првенствено ставља нагласак на духовно-моралну основу свих односа власти и даје опште моралне норме у друштвеним односима, док је у Старом завету већа пажња посвећена питањима легитимности власти и практичног уређења разних аспеката политичког живота.

38 Садовский Д., *Свобода христианская. Выяснение понятия истинной свободы*, Санкт-Петербург, 1907, 14.

39 Экземплярский В., *Евангелие и общественная жизнь (Несколько слов о социальной стороне евангельской проповеди)*, Киев, 1913, 5.

40 Козловски П., *Общество и государство: неизбежный дуализм*, Москва, 1998, 71.

41 Павлов А. С., *Курс церковного права*, Троице-Сергиева лавра, 1902, 166. (А. С. Павлов наводи речи из посланице Василија II польском краљу, у којој велики кнез отворено пише да ће за митрополита целе Русије поставити онога „ко нам буде по вољи“).

подржали московског великог кнеза Василија II, већ његовог супарника Дмитрија Шемјаку, да би на страну великог кнеза прешли тек након што је Шемјака прогнан (1450). Осетан је био и отпор Новгородске архиепископије, који је коначно сломљен тек у време Ивана III (1478).

Црква у овом периоду постаје све зависнија од државе. А. С. Павлов истиче да велики кнежеви, касније и цареви, „сами одређују теме саборских расправа, и то теме које се тичу не само спољашњег, него и унутрашњег црквеног права, и често објављују саборске одлуке у своје сопствено име“<sup>42</sup>. Документи који су формирали правни положај црквено-манастирске организације су *Великокнежевски судовник* из 1497. године и *Царски судовник* из 1550. године.

Међутим, треба обратити пажњу на то да је питање статуса Цркве у односу на државу после крштења Русије дискутабилно. И сами аргументи који се наводе у аналитичким радовима из области историје односа Цркве и државе у Русији прилично су противречни. По мишљењу истраживача историје црквено-државних односа Г. Подскаљског, Црква је од самог почетка свог постојања у Русији била дубоко и чврсто укореењена у организацији државе.<sup>43</sup> Такво мишљење подржава и А. И. Фурсов: „У предмонголској Русији власт се налазила унутар четвороугла кнез – веће – бољари – Црква и та конструкција је била целовита“.<sup>44</sup>

Низ истраживача заступа супротно становиште: Црква је била самостална структура, практично одвојена од државе.<sup>45</sup> Треба такође имати у виду да је у историјском периоду о којем је овде реч Црква у Русији била део Грчке Цркве и да се налазила у потпуној зависности од Константинопољске патријаршије.<sup>46</sup> Црква и клир су били страни елементи који су у Русију стигли из Византијског царства. Током процеса историјског развоја Црква се постепено укореењивала у држави.<sup>47</sup> У исто време, треба имати у виду да су, када говоримо о датој епохи, изрази „руска држава“ и „руска Црква“ веома условни.<sup>48</sup> Међу просвећеним слојевима друштва епископи су уживали велико поштовање. Црквена власт је имала могућност спровођења својеврсне „моралне контроле“ над кнежевском влашћу.<sup>49</sup> Имајући у виду побројане реалије тог времена, можемо закључити да је друштвена конвенција између Цркве и државе у то време тек почињала да се формира. Зато у погледу датог историјског периода не би имало смисла говорити о некој уобличеној форми тих односа.

Треба истаћи да се крајем XV века у Русији коначно формира држава са одређеном хијерархијом власти и одговарајућим политичким институцијама. Формирању државе и институционализацији власти московског кнеза (касније цара) умногоме је допринела Црква. Субјекти друштвеног уговора у датом историјском периоду (Црква и држава) концептуализују се кроз појмове „царства“ и „свештенства“.<sup>50</sup> Под „царством“ се подразумева институција кнежевске, касније царске власти, док се под „свештенством“ подразумева митрополит Руске Цркве (касније патријарх), али и бело и црно свештенство као сталежи. У датом случају

42 Исто.

43 Подскаљски Г., *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)*, Санкт-Петербург: Византинороссика, 2001, 61.

44 Фурсов А. И., *«Русская система» как попытка понимания русской истории*, у: *Полис*, 2001, № 4, 38.

45 Левкина Н. В., *Взаимодействие Русской Православной Церкви и государства: история и современность*, Новочеркасск: ЮРГТУ, 2011, 6.

46 *Сборник очерков из истории государства и права Руси*. (URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc313p0/instrum2359/print2885.html>). (Приступљено: 28.12.2016).

47 Детаљно разматрање питања статуса митрополита Руске Цркве у периоду Кијевске Русије видети у: Кричевский Б. В., *Русские митрополиты: Церковь и власть XIV в.*, Санкт-Петербург: СПбГУПМ, 1996, 204; Приселков М. Д., *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв.*, Санкт-Петербург: Наука, 2003, 245; Гайденок П. И., *Очерки истории церковно-государственных отношений в Киевской Руси: становление высшего церковного управления*, Казань: ТОИС, 2006, 18.; Ильина З. Д., *Формирование Православной церкви в Древнерусском государстве – Киевской Руси*, Курск: Издательство КГСА, 2007, 216; Чуплин Г. Т., *Русь и религия*, Харьков, 2011, 719.

48 Левкина Н. В., *Взаимодействия русской православной церкви и государства: история и современность*, Новочеркасск: ЮРГТУ, 2011, 6.

49 Карташов А. В., *Очерки по истории русской церкви*, т. 2, Москва, 1991, 219.

50 Видети: Карташев А. В., *Очерки по истории русской церкви*, т. 1; Голубинский Е. Е., *История русской церкви*; Трубецкой Е. Н., *Москва и мировая задача России*.

црквено-државни односи се могу класификовати као кооперација у којој Црква и држава институционално нису одвојене једна од друге.

Не можемо превидети да је формирање „царства“ и „свештенства“ као међусобно зависних институција подразумевало и постојање потенцијала за конфликт између Цркве и државе. Период уједињења територија око Московске кнежевине (крај XV и почетак XVI века) обележен је тиме што је Руска Црква фактички постала аутономна од Византије. И Црква и држава постају независне институције: држава се ослобађа од спољашњег непријатеља – Златне хорде, Црква постаје аутокефална. Док год се институција државе у Русији налазила на стадијуму формирања, кнежеви су имали пијетет према политичком ауторитету представника клира.

У тренутку доношења *Судовника* 1497. године, клир је, као сталешка категорија руског друштва, био највећи поседник. Високи клир је имао свој руководећи орган, Освећени сабор, који је од краја XV века заседао у Бољарској думи. Његови чланови су обављали поједине дипломатске задатке, мирили кнежеве једне са другима, па чак и са великим кнезом. Такву улогу је често имао славни игуман Тројице-Сергијевог манастира Сергије Радоњешки, а московски митрополит Макарије је чак замењивао цара током једног од његових похода на Казањ. Високи клир је као и раније добијао десетину од свих великокнежевских прихода, која се претворила у порез који се сакупљао директно од становништва. Митрополити, епископи и архиепископи су имали приходе од катедралних цркава, плаћана су им црквена богослужења,<sup>51</sup> добијали су годишње разрезе од нижег белог свештенства и приходе од непокретне имовине. Виши клир је био ослобођен од дажбина и пореза. Манастири су се већином налазили под покровитељством кнежева или самог великог кнеза, касније цара.

У поређењу са *Судовником* из 1497. године, *Судовник* из 1550. доноси извесно ограничење судске надлежности Цркве.<sup>52</sup> Детаљно се набраја круг лица за које је надлежан суд „светитеља“ (тј. епископа): ђакон, чрница и чрнац (тј. монахиње и монаси), стара удовица која се храни од цркве Божије.<sup>53</sup> Остављен је „смесни“ (тј. мешовити, заједнички) суд за лица која припадају различитим категоријама – духовне и световне људе. Из црквене надлежности изузети су „градски људи који се баве трговином, а који се могу населити у манастирским градским дворовима“ (и самим тим, по идеји законодавца, користити манастирска имунитетска права). Ова категорија лица се налази у надлежности световног суда, који спроводе намесници великог кнеза.<sup>54, 55</sup>

---

51 У то време већ је постојао обичај да се наплаћује обављање свих верских обреда. Чувени волокаламски игуман Јосиф пише да „свештеник бесплатно ниједну литургију нити парастос не служи“. Он се у свом манастиру противи чак и помињању оних преминулих монаха који за живота „нису давали по својим моћима“ (Видети: *Послания Иосифа Волоцкого*, Москва–Ленинград, 1959, 181).

52 Видети: *Судебник 1550 г.*, 91, у: РЗ, т. 2. Москва, 1985, 119. (Президентская библиотека им. Б. Н. Ельцина, URL: <https://www.prilib.ru/section/685466>). (Приступљено: 21.03.2020).

53 По првим уставима Владимира и Ярослава удовица је, као угрожено лице, потпадала под надлежност епископског суда, затим се појавило ограничење да се то односи само на удовице које се хране од црквене милостиње, а на крају је уведена старосна граница – да се то односи само на старије удовице.

54 Видети: *Судебник 1550 г.*, 91, у: РЗ, т. 2, Москва, 1985, 119. (Президентская библиотека им. Б. Н. Ельцина, URL: <https://www.prilib.ru/section/685466>). (Приступљено: 21.03.2020).

55 У XV–XVI веку манастири се граде прилично брзим темпом. У том периоду настају манастири чији су оснивачи Пајсије Ярославов, Пафнутије Боровски, Макарије Желтоводски, Ефросин Елеазар, Јосиф Волоцки и многи други. У свим тим манастирима такође се уводи општежитељни типик. Многи настојатељи су написали своје манастирске типике. Настојатељ псковског Елеазаровог великопустинског манастира, Ефросин Елеазар, у свом типик у штити заједничку манастирску имовину и забрањује сваку врсту засебности: монасима се допушта да једу и пију само на заједничкој трпези; било каква засебност, ма у чему, подлезала је санкцијама. То се пре свега односи на новац: монаха који би био примећен у том пороку било је забрањено сахранити и молитвено помињати у његовом манастиру. Уколико би монах напустио манастир, залог који је приложио не би му био враћен. Типик је прописивао строгу дисциплину, монаси су могли бити истерани чак и због мањих, безначајних кривица. Ефросин је захтевао потпуно послушање и праведан живот, скрећући пажњу на недопустивост пијанства и сваког кршења правила везаног за „улазак женског пола“ у манастир. Серебрянский Н., *Очерки по*

У руској литератури пре револуције било је широко заступљено мишљење да је „духовни сталеж испочетка деловао у корист јединствене власти“ и да у Московској Русији није било борбе између Цркве и државе.<sup>56</sup> Са тим становиштем се слаже и И. У. Будовниц, који сматра да је државна власт убрзо схватила да јој манастири пружају подршку у ширењу њене политике, те се стога на сваки начин трудила да допринесе процесу формирања и ширења нових манастира,<sup>57</sup> додељујући им земљу, „многоразличите дарове“ и имунитет.<sup>58</sup>

Међутим, однос између државне и црквене власти у овом периоду руске историје није био тако једноставан. Наравно, државна власт је била заинтересована за христијанизацију народâ северних крајева и ширења свог утицаја помоћу религије на новгородско-псковске земље, са којима су односи били толико напети да је Иван III морао да повуче своје намеснике из Новгорода. Али, у односима Цркве и државе веома је битан био још један проблем. Услед реформе економског статуса и делатности манастира коју И. У. Будовниц назива „преврат у манастирском животу североисточне Русије“,<sup>59</sup> Црква крајем XV и почетком XVI века, с обзиром на свој имовински статус и на политику коју је спроводила, није могла учествовати у процесу централизације државе. Световној власти је било јасно да без битне реорганизације црквено-манастирског система не може бити ни речи о потпуном уједињењу свих земаља под влашћу државе. Током XIV и XV века Црква је, посебно у североисточној Русији, постала највећи феудални поседник. Имајући имунитет, она је успешно конкурисала са држацом, како у сфери занатске производње, тако и у сфери трговине. Даљи пораст привилегованог манастирског земљопоседништва и занатства био је непожељан за врховну државну власт, пошто је, уз ширење своје економске моћи, Црква тежила преузимању и политичких прерогатива, јер јој је чврст имовински положај омогућавао да претендује на одређену политичку улогу у држави. У одлучујућем периоду уједињења руских земаља у XIV и XV веку сазрева конфликт између великог кнеза и Цркве. Притом није реч о конкретним конфликтним ситуацијама поводом постављања одређених јерараха на митрополитску катедру, него се конфликт заснива на борби за земљу, власт и утицај на друштво. Интереси државе су захтевали ограничење самосталности Цркве од великог кнеза и његових политичких овлашћења. Иван III је желео да види Цркву као карику у систему државног механизма, идеолошки значајну али потчињену врховној државној власти, тако да овлашћења Цркве буду у оквирима политичке надлежности државе и економске зависности од ње. Да би Цркву довео у положај зависности од власти великог кнеза, Иван III је на сабору 1503. године покренуо питање секуларизације манастирских земљишних поседа.

Да је великокнежевска власт (Василије II или Иван III, а касније Василије III) тада успела да оствари план за реформу Цркве и секуларизацију њене имовине, нарочито земљишних поседа, онда би се процес уједињења земаља, централизације органа власти и управе у руској држави одвио за краће време. Међутим, потчинити Цркву и натерати је да спроводи великокнежевску политику испоставило се да и није тако лак задатак. Успешно маневришући између политичких противника, Црква је великом кнезу, у суштини, диктирала услове односа са њом. Компликована друштвена и политичка ситуација у земљи, како унутрашња тако и спољашња, приморала је великог кнеза Ивана III да прихвати услове које је поставила Црква. Подршку за све своје подухвате и планове од Цркве – институције која је

---

*истории монастырской жизни в Псковской земле*, Москва, 1908, 511, 518, 523. (Серебрјански истиче да је, и поред строгих забрана, пијанство у манастирима било веома распрострањено).

56 Николаевский П., *Русская проповедь XV-XVI вв.*, у: ЖМНП, 1868, № 4, 102.

57 Будовниц И. У., *Манастири на Руси и борба с ними крестьян в XIV-XVI вв.*, Москва, 1966, 27.

58 А. И. Копанев, који је истраживао историју земљопоседништва у Белозерском крају, нарочито земљопоседништва Кирило-Белозерског манастира, установио је да је Кирил, за тридесет година колико је био игуман, манастиру стекао око 40 земљишних поседа, од чега је 25 стечено путем тзв. купчих грамата (тј. уговора о купопродаји). Резултат активног стицања имања био је такав да је манастиру 1601. године припадало 11 већих, 5 средњих и 607 мањих села и 320 „пустоши“ (запустелих насеља). (Видети: Копанев А. И., *История землевладения Белозерского края XV-XVI вв.*, Москва – Ленинград, 1951, 89, 140).

59 Будовниц И. У., *Манастири на Руси и борба с ними крестьян в XIV-XVI вв.*, Москва, 1966, 27.

уживала висок ауторитет у средњовековном друштву – Иван III је добио по цену очувања скоро свих њених имовинских привилегија. План секуларизације црквеног земљишта у корист државе, који су велики кнежеви брижно неговали, доживео је потпуни крах. На отворени конфликт са Црквом Иван III се није осмелио.<sup>60</sup>

Тиме је питање секуларизације задуго одложено, али остала је још морална компонента, која се састојала у критици црквено-манастирског поретка, широко заступљеној у руском друштву.

### 2.3 Однос између државе, Цркве и друштва у пројекту изградње сталешко-представничке монархије у Русији у XVI веку

Да бисмо схватили однос између државе и Цркве у овом периоду, обратићемо пажњу на формирање „модела облика власти“ у делима мислилаца из XVI века.

Развијајући своје представе о облику власти који би за Русију био најпожељнији, средњовековни мислиоци су ово питање доводили у везу са појмом друштва (сталешких представника) и јавног мњења. С тим у вези, за наш рад би било од користи да најпре разјаснимо историјско и савремено схватање појма и феномена друштва. Ову тему у савременој науци обично разматрају философи и социолози, нудећи различите дефиниције за овај сложен социјални феномен. Познати савремени философ из Русије К. Х. Момцјан описује друштво као „посебан облик колективног наиндивидуалног бића људи“, те предлаже да се овај облик социјума не посматра изоловано, већ у тесној вези са стварношћу која га окружује, у чему се огледају реалне околности његовог постојања, функционисања и развоја, конституишући, по његовим речима, „организациону форму стварног бића социјалности“. Момцјан наглашава да друштво није апстрактна категорија и да се не може проучавати на тај начин. Свако друштво, било оно староруско, старогерманско, старокинеско или да је реч о његовим савременим варијацијама зависи од просторних и временских категорија, које зависе од конкретне историјске епохе. У историји једног народа може бити не само једно, већ могу бити многа друштва, која не морају чак бити ни међусобно слична, већ свако од тих друштава може имати своје сопствено „лице“. Проучавање њихових индивидуалних одлика и обележја омогућава да се уоче све појединачне и посебне црте које одликују друштво дате земље и њеног народа у данашње време.<sup>61</sup>

Да бисмо стекли најјаснију представу о друштву и путевима његовог развоја у одређеној земљи, „теорија друштва треба да дефинише шта представља економија за разлику од политике, морал за разлику од права, религија за разлику од науке, да ли у сваком друштву постоје ови и други елементи социјалне целине“.<sup>62</sup> Момцјан сматра да стручњаци у различитим научним областима треба да, проучавајући друштво, сваки са аспекта своје науке, сва та знања повежу у једну целину, како би се стекла целовита представа, јер у процесу

---

60 О постојању таквих тенденција у државној политици сведоче спорадични, али систематични покушаји државне власти за време Ивана III и Василија III да ограничи црквено земљопоседништво. На пример, 1476. године Иван III конфискује сву земљу од новгородског архиепископа и од шест највећих новгородских манастира, чиме изазива велику огорченост новгородског архиепископа Теофила. Године 1480. новгородској архиепископској катедри се забрањује стицање земље, после чега је у Новгороду конфискација црквеног земљишта спроведена још два пута (Видети: Копанев А. И., *История землевладения Белозерского края в XV–XVI вв.*, Москва – Ленинград, 1951, 43–44, 104–105). Године 1482 спроведено је прецизно омеђење имања Кирило-Белозерског манастира, чиме је ограничена могућност његовог даљег ширења. Године 1490. обнародована је повеља којом су објављене димензије имања Пермске обитељи и истој забрањено даље стицање земље (Видети: Павлов А. С., *Исторический очерк секуляризации церковных земель в России*, Одесса, 1871, ч. 1, 37). Поред тога што је ограничила стицање земље од стране црквено-манастирских организација, државна власт за време Ивана III је 1502–1503. године духовним земљопоседницима престала да издаје повеље о правима имунитета, прелазећи у неким случајевима на новчани систем издржавања цркава (Видети: Горский А. Д., *Борьба крестьян за землю на Руси в XV – начале XVI вв.*, Москва, 1973, 100, 107).

61 Момдзян К. Х. *Социум. Общество. История*, Москва, 1994, 85–86.

62 Исто, 80.

стицања „материјалних добара“ људи задржавају своју националну припадност, граде односе са државом, зависе од нивоа законодавства и правосуђа у земљи и наступају као носиоци моралних и верских вредности.<sup>63</sup> У наше време теорију друштва развијају социолози и философи који са правом пребацују историчарима права због небављења овом темом са правног становишта.

О могућности да се овлашћења врховне власти великог кнеза, а затим и цара, ограниче једним сталешким представничким телом, мислиоци Московске државе први пут су озбиљно почели да размишљају за време великих кнежева Василија III и Ивана IV, када су сви поданици државе јасно увидели због чега неограничена власт владара представља претњу по државу и њен народ, ако се „господар учврсти у својим идејама да му је све допуштено“.<sup>64</sup> Нико од мислилаца није размишљао о повратку на феудалну раскомаданост, сви сталежи су ценили новостечену сувереност и независност и земље. Поставило се само питање могућности извесне контроле поступака врховног владара од стране друштва, тачније његових представника, чије је учешће у организацији и реализацији власти све више сматрано потребним како би се избегли неправосудни и вансудски обрачуни са становништвом, као и да би се спречило да поглавар државе сам доноси озбиљне одлуке од којих зависи судбина целе земље.

Своје мишљење о овом питању један од првих изнео је Максим Грк, који је размишљао не само о сталешком представништву при врховној власти, него и о стварању органа који би могао управљати свим државним пословима.

Максим Грк је сматрао да владар не треба да управља државом сам, већ у сарадњи са синклитима, у које би спадали не само војсковође, него и представници разних сталежа, али и представници старијих и млађих генерација. Са тим саветницима, као и са архијерејима, владар може решавати све послове по правичности и правди. Циљ државе по Максиму Грку је изобилје – „земља ће ваша плод дати свој“ – и обављање свих државних послова на темељу правде.<sup>65</sup> С тим у вези, тешко да бисмо се могли сложити са мишљењем да је Максим Грк иступао као заступник само једне сталешке групације, бољарства, као „заштитник бољарско-аристократске реакције“.<sup>66</sup>

Политички речник овог светогорског мислиоца, који умногоме води порекло од античких традиција, нарочито од Аристотелове *Политике*, сведочи да је он најбољом сматрао ону организацију централне и локалне власти у чијем остваривању учествују представници разних слојева друштва.

Ослањајући се на ставове античке и западноевропске мисли, Максим Грк први у историји руских политичких и правних учења предлаже, као идеалан облик државне управе, сталешко-представничку монархију. Његове идеје се надаље озбиљно развијају у делима световних и црквених мислилаца: његовог ученика монаха Зиновија Отенског, затим војсковође и припадника владе Ивана Грозног Андреја Курбског, дипломате Фјодора Карпова, Ивана Пересветова и аутора *Валамске беседе* и *Иног казивања*. Сталешко-представничка монархија у Русији је успостављена 1549. године и трајала је до 1653. Према томе, треба се сложити да је мислилац „објективно утемељио тенденцију развоја Русије путем сталешко-представничке монархије“.<sup>67</sup>

Мислиоци средњовековне епохе – Максим Грк, Зиновије Отенски, Иван Семјонович Пересветов, Фјодор Курицин и други – обично су своје мисли изражавали алегоријски, најчешће прибегавајући библијском речнику или историјским примерима који су блиски и

---

63 Момдџан К. Х., *Социум. Общество. История*, Москва, 1994, 81.

64 Лихачев Д. С., *Эпоха подъема общественного значения литературы*, у: ПЛДР, Москва, 1984, 17.

65 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, Москва, 2008, т. 2, 298–299.

66 Покровский В. С., *История русской общественной мысли. Курс лекций: История русской политической мысли*, Москва, 1951, вып. 1, 100; Покровский С. А., *Из истории русской политической мысли XVI в.*, у: *Труды ВЮЗИ*, Москва, 1971, 6–7.

67 Казакова Н. А., *Максим Грек и идея сословной монархии*, у: *Общество и государство в феодальной России*, Москва, 1975, 158.

разумљиви њиховим савременицима. Коришћење сликовитог система библијских текстова одлика је читаве средњовековне културе.

Износећи своје схватање о томе какав треба да буде носилац врховне власти, Зиновije Отенски се позива на принципе које је формулисао Јосиф Волоцки, а који су заступљени у политичкој теорији XVI века, како код мислилаца унутарцрквеног, тако и световног усмерења. Зиновije, такође, скреће пажњу на оне особине које хришћански морал осуђује и које, следствено, не треба да поседује носилац највише државне власти. Не одбацујући „Богом установљени“ поредак владања и покоравања у људском друштву, Зиновije сматра да је према цару или великоме кнезу могуће односити се као према обичном човеку који се од осталих разликује само својим царским достојанством. Врховни владар по својој људској природи може бити потчињен погубним страстима, јер чак „ни сунце нити пресветла луна, у толикој сили и светлости, нису лишени страсти“.<sup>68, 69</sup> Зиновije традиционално осуђује неоправдану царску самовољу: „Ако цареви и умишљају о својој величини – да и не говорим о онима који се клањају величини њиховој – ипак брже од траве поникну и понижени буду“.<sup>70</sup> Начин царевања и потчињавања успоставио је од вечности сам Творац и онај који је на такву висину постављен од Бога мора одговарати висини свог задатка, иначе се и његова судбина може променити.<sup>71</sup> У случају када се цар не брине за своје поданике, неправедно им суди и не поштује законе, онда он није цар него тиранин и одговараће за све које је погубио.<sup>72</sup> Зиновije први у руској политичкој литератури користи термин „тиранин“ да опише врховног владара који не испуњава своје обавезе према народу или који угњетава поданике. Метежи, нереди и поремећени односи у држави могу потицати не само од простог народа, него и од царевих помоћника који лоше управљају државом.<sup>73</sup>

Зиновije не говори отворено о могућности противљења цару који је у спровођењу своје власти практично постао тиранин, али ток његових мисли не оставља сумње да такав цар, вољом провиђења, може изгубити нека своја владарска права, па чак и бити свргнут са трона, и да се његова судбина може изменити.

У случају пак када је цар частан и по својим поступцима и понашању достојан свога статуса, њему је, по Божијем промислу, осигурана покорност његових поданика.

Настанак тиранског режима у држави може се спречити, с једне стране, високим моралним особинама самог владара и његовим испуњавањем обавеза које му је Бог поверио у управљању земљом и својим народом и, с друге стране, стварањем одговарајућих органа – синклита, са којима ће он заједно остваривати своју власт.

Најбољи облик власти Зиновije алегоријски изводи из анализе добро познате старозаветне тринитарне приче. Опису пожељног облика власти посвећена је посебна глава његовог дела *Показивање истине онима који питају о Новом учењу*, у којој се не разматра

---

68 *Новые Послания Зиновия Отенского* (публ. В. И. Корецкого), у: ТОДРЛ, Москва – Ленинград, 1970, XXV, 126.

69 Зиновий Отенский, *Истины показание к вопросившим о Новом учении*, Казань: Казанский ун-т, 1863, 270. У примедбама на ову страницу казањски издавачи истичу да се у једном рукопису за оне који „поправљају“ и „улепшавају“ царев лик каже да су „лукавци“: „Јер цареви су људи и своју слику не стварају својом руком, него то чине лукавци; према томе, покварену слику поправљају и улепшавају не сами цареви, него лукавци“. У другим рукописима „лукавци“ се не помињу.

70 Адресати посланица су Гурије Заболоцки и браћа Коровини – Касијан и Гурије. Сва тројица падају у царску немилост и доспевају у Соловјецки манастир. Зиновije им шаље посланицу написану у тада доста заступљеном жанру утешног писма. Користећи средства метафоре, Зиновije покушава да утеши јерархе који су пали у немилост (сва тројица су у прошлости заузимала високе положаје у црквеној јерархији), са надом на то да и тренутни владар, Иван IV, итекако може бити „понижен“. У светлу тих утешних речи веома је значајна алузија на горе поменуте „лукавце“.

71 Зиновий Отенский, *Новые Послания*, у: ТОДРЛ, 1970, т. XXV, 125. Ови редови посланице кореспондирају са текстом *Валамске беседе*, која такође садржи претњу царевима да због своје самовоље „неће се моћи на степенима својим царским држати, него ће се често смењивати“ (видети: *Валаамская беседа*, 166). Оваква, заједничка места у текстовима блиских савременика могу се објаснити као израз једнаких политичких ставова, али и тога да су познавали текстове једни других.

72 Зиновий Отенский, *Истины показание к вопросившим о Новом учении*, Казань: Казанский ун-т, 1863, 376.

73 Исто, 575–576.

основна тема овог списка – разобличавање јереси Теодосија Косог. Наслов тог поглавља гласи: „Како анђели заједно са Богом сазаповедају, тако и синклити пред царем и други важни чиновници уз цара стоје, иако су и много нижи по свом положају“. Већ из наслова је потпуно јасно о чему ће аутор говорити у поглављу. Као пример се наводи библијска прича о јављању три анђела Авраму.<sup>74</sup>

Зиновии је убеђен да по истом обрасцу треба изграђивати и однос између носилаца земаљске власти, то јест да синклит може не само да саветује цара како боље да управља државом, него и да се отворено успротиви његовим одлукама у случају неваљаности његових поступака.<sup>75</sup>

Ова мисао код Зиновиија није случајна, с обзиром на то да у *Посланици монасима* у који су у заточењу на *Соловјецком острву* он такође развија идеју о неопходности постојања синклита уз врховну власт, додајући уз њу и своја размишљања о његовом саставу. У синклиту треба да заседају не само племићи, него и прости људи. Сви људи воде порекло од „једног јединог родоначелника Адама“, те не треба узимати у обзир родослове, него особине као што су разумност и храброст, јер од њих бива велика корист држави.<sup>76</sup> Зиновиије много пута говори о томе да су синклити потребни и корисни, као органи који решавају питања заједно са царем.<sup>77</sup>

Почетком сталешко-представничке монархије сматра се сазив Првог земског сабора – тзв. Сабора помирења 1549. године. Саборима уопште и, конкретно, првом сабору посвећена је опширна литература. На пример, И. Д. Бељајев сматра да је цар, самим тим што је сазвао Земски сабор, практично поништио историјска права бољара као властодржаца у руским земљама. У својој борби са бољарима Иван IV се ослањао на Земски сабор. Осим тога, Земски сабор је био форма царевог непосредног односа са руском земљом, ослонац за развој самодржавне власти.<sup>78</sup> О томе да је Први земски сабор сазван у циљу борбе са бољарством пише и Б. Н. Чичерин.<sup>79</sup> Н. П. Загоскин у Земском сабору такође види ослонац за борбу са бољарима. На тим скуповима цареви су поштовали управни значај воље читавог земства. Уопште узев, Земски сабори су, као прво, отворили могућност царевог непосредног владања земљом; као друго, омогућили су формирање претпоставки за самодржавност царске власти; као треће, послужили су као подстицај за уједињење појединих области.<sup>80</sup> Истог су мишљења В. Н. Латкин, В. И. Сергејевич и М. Ф. Владимирски-Буданов.<sup>81</sup> У историографији из доба пре револуције засебно стоји мишљење Н. И. Костомарова, који сматра да је последица првог Земског сабора било ограничење царске власти и њен прелазак у руке мањег круга бољара.<sup>82</sup> Ипак, то ограничење је било само фактичко, не и јуридикчко, па је зато било и привремено – до тренутка када самоме цару буде угодно да тако остане.

Тезу о борби са бољарством помоћу Земског сабора одбацује В. О. Кључевски. По његовом мишљењу, средином XVI века цар је мање од свега могао размишљати о томе. Главна мисао приликом сазивања сабора била је идеја уређења локалне управе. Кључевски сматра да Земски сабори нису били народно представништво, већ проширена централна управа и да су

---

74 Исто, 318.

75 Зиновий Отенский, *Истины показание к впросившим о Новом учении*, Казань: Казанский ун-т, 1863, 136.

76 Зиновий Отенский, *Новые Послания*, ТОДРЛ, 1970, т. XXV, 126.

77 У време настанка ових списка у земљи је већ почео да се формира представнички орган при цару – Земски сабор, а на локалном нивоу је спровођена реформа локалних органа власти. Земски и губни органи власти, у које су се бирали представници свих сталежа, обављали су административне, финансијске и судске функције. Према томе, имамо пуно право да закључимо да Зиновиије размишља сходно политичким реалијама свог времена.

78 Бељаев И. Д., *Земские соборы на Руси*, Москва, 1902, 2, 18–19, 51; *Судьбы Землины и выборного начала на Руси*, Москва, 1903, 74–77.

79 Чичерин Б. Н., *О народном представительстве*, Москва, 1866, 364.

80 Загоскин Н. П., *История права Московского государства*, Казань, 1877, т. 1, 145–147, 215.

81 Латкин В., *Земские соборы Древней Руси*, Санкт-Петербург, 1885, 67; Сергејевич В. И., *Лекции и исследования по истории Русского права*, Санкт-Петербург, 1910, 175; Владимирский-Буданов М. Ф., *Обзор истории Русского права*, Киев, 1909, 184.

82 Костомаров Н. И., *Старинные Земские соборы*, у: *Исторические монографии и исследования*, Санкт-Петербург, 1887, т. 19, 327–328.



се сазивали ради доношења општих одлука о посебно важним питањима државног живота.<sup>83</sup> А. Ј. Пресњаков долази до закључка да сабори XIV века представљају покушај власти да у друштвеним снагама пронађе ослонац за земљу и подршку у тешким тренуцима државног живота. Руководеће друштвене групације на њима су позиване да узму свесног учешћа у државним пословима.<sup>84</sup>

А. А. Зимин и А. Л. Хорошкевич сматрају да је Земски сабор био орган који је врховној власти омогућио да маневрише између дворанства и бољарства. Он је ограничио права крупних феудалаца, проширивши права дворанства.<sup>85</sup> Р. Г. Скрињников пише да су сабори четрдесетих и педесетих година били само зачетна форма сталешко-представничких институција. Дворанство у њима није било представљено у већој мери и није представљало цео феудални сталеж, већ само врх царског двора који је обухватао релативно малобројни горњи слој владајуће класе.<sup>86</sup> По мишљењу Х. Торкеа, сабори су скупови који нису били ништа више од информативних и декларативних састанака, на којима су само представљани интереси који су се понекад поклапали са интересима врховне власти.<sup>87</sup>

Земски сабори половином XVI века детаљно су размотрени у студији С. О. Шмита. Он истиче да је владајућа врхушка покушавала да искористи саборе за слабљење политичког и економског положаја бољара. Ти сабори су били израз политике компромиса између различитих слојева класе феудалаца. Сабори су ширили царски савет, уводећи у њега представнике свих група владајуће класе у Русији. Земљопоседници који су имали службу у Москви, иако нису званично представљали интересе врха сталешког дворанства, одражавали су их у знатно већој мери него бољари и кнежевићи.<sup>88</sup> Л. В. Черепњин долази до закључка да су сабори у XVI веку били општедржавни органи на којима су разматрана општедржавна питања. Сабор одржан 1549. године је био савет представника различитих група феудалне класе који је имао за циљ да створи илузију мира, не само унутаркласног (међу царем и бољарима и међу бољарима међусобно), него и међукласног (између цара и бољара с једне и народа с друге стране).<sup>89</sup>

Резултат реформи је био, с једне стране, већи ауторитет царске власти (у супротном прелазак на политику опричнине не би прошао тако лако) и, с друге стране, формирање основа сталешко-представничке монархије.

Оно што се обично назива „падом“ Изабране раде у стварности је било ништа друго до избацивање Адашева и Силвестра из овог саветодавног тела. Остали чланови су, по свему судећи, још неко време задржали своја места.<sup>90</sup>

Репресивна политика врховне власти, чији се одраз јасно осећа у делима Зиновија Отенског, навела је и друге мислиоце и политичке прегаоце тог доба (световног статуса) на мисао да је потребно основати ауторитативни представнички орган који ће моћи да утиче на решавање озбиљних питања у држави и да се супротставља „неправедним“ поступцима врховног владара.

---

83 Ключевский В. О., *Состав представительств на Земских соборах Древней Руси*, у: *Сочинения*, Москва, 1990, т. 7, 288, 352–353; *Курс русской истории*, Москва, 1916, т. 2 (репринт), 365.

84 Пресняков А. Е., *Московское царство*, у: *Российские самодержцы*, Москва, 1990, 416.

85 Зимин А. А., Хорошкевич А. Л., *Россия времени Ивана Грозного*, Москва: Наука, 1982, 46.

86 Скрынников Р. Г., *Начало опричнины*, Ленинград, 1966, 126; *Царство террора*, Санкт-Петербург: Наука, 1992, 95.

87 Торке Х., *Так называемые Земские соборы в России*, у: *Вопросы истории*, 1991, № 11, 9.

88 Шмидт С. О., *Становление Российского самодержавства*, Москва: Мысль, 1973, 194–196, 250, 121, 129–130, 189, 192, 251–257.

89 Черепнин Л. В., *Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв.*, Москва: Наука, 1978, 57–78. Према томе, већина научника се слаже да је Земски сабор 1549. био орган који је изражавао интересе ширих кругова владајуће класе него Бољарска дума. По свом представничком карактеру сабори су, по нашем мишљењу, слични Изабраној ради, мада постоје и битне разлике. За разлику од сабора, Рада није била многобројна, али је била стална, и премда је постојала знатно краће, била је веома ефикасна.

90 Филюшкин А. И., *История одной мистификации: Иван Грозный и «Избранная Рада»*, Воронеж: ВГУ, 1998, 201–202.

Облик владавине умногоме утиче на однос мислилаца према праву и његовом спровођењу, тј. према судству и правосуђу. Скоро сви руски мислиоци, почев од Илариона и Владимира Мономаха, сматрали су да је најважнија обавеза поглавара државе да својим поданицима обезбеди правично правосуђе.

Средином и у другој половини XVI века ово питање нарочито добија на значају. Јеретици су изложени прогонима и погубљењима, Максим Грк и Васијан Патрикејев бивају осуђени, Иван IV уводи режим опричнине, његови блиски сарадници Алексеј Адашев и Силвестар у одсуству бивају оптужени за државу издају, спроводе се бројне вансудске репресивне мере, честе су смртне казне над невиним људима, у судовима свих нивоа влада бирократија и корупција – све ово политичке мислиоце наводи на озбиљно размишљање о проблему организације правосуђа у држави. Сви они по правилу царску самовољу доводе у везу са незаконитим (неправним) вршењем власти, сматрају да би требало ограничити врховну власт тиме што би био основан представнички орган који би се могао успротивити свим обмањивим поступцима власти, као и да законâ треба да се придржавају сви – не само поданици, него и владари и носиоци свих чинова у држави.

Са посебном пажњом тема граница царске власти и међусобних права и обавеза владара и поданика разматра се у делима кнеза Андреја Курбског. За њега је ова тем била нарочито важна због тога што су управо несугласице у погледу схватања граница царске власти биле разлог његовог конфликта са Иваном Грозним и оптужби које ће му он касније упутити. Курбски формулише неколико основних идеја које се могу наћи у већини његових дела: 1) идеја ограничавања царске власти саветима и препорукама мудрог царског окружења које ће цар морати да слуша; 2) идеја високе одговорности владара за вршење својих обавеза; 3) идеја да поданици имају право на неповиновање владару који одступа од хришћанских норми.

Цркву у државном животу кнез Курбски традиционално види као ону чији је задатак да га усмерава, док њен утицај на цара своди искључиво на бригу о души. Осим тога, он подсећа на уобичајено право црквених јерараха да се залажу за царске поданике. Међутим, по мишљењу Курбског, није свако лице духовног звања неопходно и корисно слушати. Курбски клирике, као и царске саветнике, дели на две категорије – „добре“ и „зле“. Уз неке изузетке, у прве он сврстава такозване „нестјажатеље“, према којима се односи са наклоношћу, док у друге сврстава „јосифљане“.<sup>91</sup>

Међутим, како истичу многи савремени истраживачи руског Средњег века, у делима оснивача два поменута правца, Јосифа Волоцког и Нила Сорског, решавају се не толико политичка и економска, колико, на првом месту, духовна питања,<sup>92</sup> док су за каснију политизацију њихових ставова одговорни њихови ученици и следбеници. Суштина питања којима се они баве своди се на тражење таквих модела постојања Цркве у друштву који би појединца и цело друштво приближавали спасењу.<sup>93</sup>

Вишеструко тумачење захтева проблем граница власти и узајамних права и обавеза владара и поданика у систему религијско-философских и политичких ставова Ивана IV. Познато је да је после првих шест година владавине цара Ивана Василевича социјално-политички систем Московске царевине претрпео битне промене, што је директно повезано са царевим радикалним преосмишљењем својих духовно-политичких уверења. Царево специфично поимање суштине православне вере и својеврсно тумачење појединих подробности богословских расправа у оквирима своје сопствене концепције непосредно је утицало на политичку стварност његовог доба.

---

91 Курбский А. М., *История о великом князе Московском*, у: Библиотека литературы Древней Руси. XVI в., т. 11, Санкт-Петербург, 2001, 312.

92 *Собственность в России: Средневековье и ранее новое время*, Москва, 2001, 254; Алексеев А. И., *Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв.*, Санкт-Петербург, 2002; Плигузов А. И., *Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия*, Москва, 2002; Сомин Н. В., «*Стяжатели*» и «*нестяжатели*», 2003. (URL: <http://chri-soc.narod.ru/Stazhat.htm>). (Приступљено: 01.03.2020).

93 Пересветов С. В., *Русская религиозно-философская мысль X–XVII вв. (Основные идеи и тенденции развития)*, Москва, 1999.

У првом периоду своје владавине Иван Грозни подржава политичке принципе који су блиски ставовима Максима Грка и његових идејних сарадника. Будући припремљен целокупном дотадашњом религијско-политичком мишљу за идеју узвишене сврхе владавине поглавара руске државе, цар показује озбиљан однос према својим царским обавезама, приближава себи Изабрану раду и проглашава се савезником Цркве.<sup>94</sup>

Формулишући на свој начин питање смисла и задатака државне власти, цар Иван IV у својој преписци са кнезом Курбским постулира принцип неограничености самодржавне власти, а као доказ користи идеју божанског порекла царске власти. Пошто је „помазаник Божији“, цар од Бога добија све компетенције, знања и вештине које су му неопходне да би ефикасно управљао државом. Оштру критику Ивана IV трпе идеје „мудрих саветника“, поделе власти и мешања клира у сферу надлежности световне власти. Притом он сматра да је незаобилазна обавеза владара брига за духовно просветљење и образовање повереног му народа. Народ је пак, сходно апостолским речима, дужан да се у свему повинује владару, и то не само милостивом, него и суровом. Једини случај када постоји могућност да се ограничи царско свевлашће, по мишљењу Ивана IV, је када цар отпадне од православља. Према томе, по мишљењу Ивана IV, цар није подређен општеважећим законима, него се руководи искључиво вишим законом савести.

Предлози у погледу побољшања постојећих закона и њихове примене увек су, по правилу, били повезани са критиком актуелног правног стања у држави – непостојања „правде у свему“.

У решавању овог проблема политички мислиоци су користили већ формиран појмовни апарат и њему одговарајућу терминологију.<sup>95</sup>

Доношење великокнежевског (*Судовник* 1497), а затим и царског законодавства (*Судовник* 1550) пропраћено је разматрањем и класификацијом законодавних аката. Ова тема је за руску правну теорију била нова, али њоме су се бавили практично сви мислиоци XV и XVI века. Она се једнако активно наставила развијати и у правној теорији наредних векова.

Истраживач средњовековног права В. А. Рогов сматра да руској правној мисли није својствена класификација правне материје општеприхваћена у западноевропским земљама, у којој се природно право издваја као темељна општеправна категорија, јер се, по његовом схватању, развој руске правне теорије одвијао другим путевима и под другим околностима него у западним државама.<sup>96</sup> Околности су, свакако, биле другачије, али се без сумње може направити паралела међу развојним стадијумима правних појмова. Притом треба имати у виду новонасталу могућност комуникације са другим земљама након ослобођења Русије од Хорде. Многе руске образоване дипломате и трговци посећују европске земље и имају могућност да се упознају са основним политичко-правним идејама у земљама западне Европе. Уосталом, разматрање политичко-правних питања која су се јављала у сличним историјско-политичким условима често је мислиоце разних земаља наводило на сличне начине решавања тих питања.

Критика на рачун власти због практичног непостојања правосуђа у земљи и њених нелегитимних поступака, тј. вансудског гоњења својих поданика, постајала је све чешћа.

Максим Грк је један од првих у руској правној теорији који је организацију власти у држави и начин њеног спровођења почео да доводи у везу са правосуђем. Личност носиоца власти – великог кнеза или цара – он уводи у сферу поштовања законâ, чврсто убеђен да је и цар, као и сви његови поданици, дужан да се у свему придржава закона. Цар нема никаквог права да поступа незаконито, да насрће на имовину, слободу или живот својих поданика. Како

---

94 Слова царя Ивана IV Васильевича на Стоглавом соборе 1551 года, у: *Российское законодательство X–XX веков*, в 9 томах, т. 2: *Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства*, Москва, 1985, 260.

95 Процес развоја правне свести био је веома дуготрајан и компликован. Да бисмо схватили како је протицао морамо се осврнути на период када је правна свест тек почињала да се формира и испратити постепене промене које је претрпела на прелазу из раног Средњег века (ранофеудална монархија у Кијевској Русији) у каснији период (сталешко-представничка монархија у Московској држави).

96 Рогов В. А., *Этюды о параллелях в средневековой теории права*, у: *Fetus*, выпуск № 3, 24–48.

цар, тако и његови сарадници, дужни су да у вршењу својих овлашћења поштено испуњавају своје обавезе. Максим Грк говори да у држави треба да буде правда, милосрђе и беспристрасно, поштено судство. Поданици од својих владара очекују правично законодавство и судство.<sup>97</sup>

Облик владавине и спровођење правосуђа у држави веома су блиско повезани. Осврћући се на традиционалну тему „милости за кривце“, Максим Грк полази од тога да се закон и милосрђе не смеју посматрати као супротности. Закона се треба држати у свим случајевима, али притом свако питање на суду решавати милостиво. Разматрању овог проблема Максим Грк посвећује читаво једно дело – *Реч инока Максима Светогорца о правди и милости*.<sup>98</sup> На само питање класификације законодавне материје Максим се не осврће, али анализа текста његових списа омогућава нам да изведемо закључак да је он сву правну материју делио на божанске, природне и позитивне државне законе.

Ако направимо паралелу са данашњицом, увидећемо неке сличне црте у формирању односа између државне власти и Цркве, о којима смо већ говорили. На пример, трансформација политичког система у Русији током деведесетих и почетком двехиљадитих година променила је принципе функционисања, уређења и развоја државе и грађанског друштва, вредносно-нормативну структуру масовне свести и моделе политичког учешћа грађана. У исто време, услед губитка пређашњих идеолошких основа појавило се интересовање за религију. Јачање њеног положаја, које подразумева и изванредан пораст социјално-политичког утицаја верских институција раније потиснутих на периферију јавног живота, један је од битних фактора развоја друштва током последње три деценије. Друштво религију све више види као базу на којој би се у савременој Русији могао засновати политички, економски и духовни консензус.

Заинтересованост јавности и политичке елите за уједињујућу улогу Руске православне Цркве представља значајан феномен у Русији данас. С тим у вези, на дневном реду се налазе актуелна питања односа између органа државне власти и Православне Цркве у оквирима политичког система друштва. У анализи социјално-политичких основа тог односа, по нашем мишљењу, треба поћи од односа између политике и религије.

Данас је широко заступљена интерпретација политике као процеса формирања и остваривања јавне политике. Већина савремених истраживача не ограничава политику на државну сферу, већ је дефинише као процес формулисања, доношења и спровођења императивних одлука. Овакво тумачење омогућава да се у сферу политике укључе разни облици недржавне делатности (укључујући и Цркву) који имају утицај на решавање важних друштвених проблема.<sup>99</sup>

Изванредан значај у односима власти и механизма њеног деловања имају питања светоназорског, идеолошког, па тако и религијског утемељења друштва.

Савремени истраживачи (А. Ј. Себенцов, Ј. С. Елбакјан) који покушавају да одреде место религије у односима са влашћу под датом дефиницијом подразумевају поглед на свет, доживљај света, одговарајуће понашање и специфичне култне радње засноване на вери у постојање натприродне силе која је повезана са земаљских животом и са којом су могући узајамни односи.<sup>100</sup>

---

97 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, Москва, 2008, т. 2, 161, 209–211. Тема коју је покренуо Максим Грк – да особе којима су поверена највиша овлашћења треба да испуњавају своје обавезе према народу – постала је широко заступљена у руској политичкој и правној теорији. Истичана су три главна услова под којима власт остаје у оквирима легитимности: правични закони, њихово правосудно спровођење и облик владавине уређен на такав начин да је могуће успротивити се онима који владају у случају да у свом деловању одступају од праведног пута.

98 Исто, т. 3, 236–237.

99 Ледаев В. Г., *Политическая власть: концептуальный анализ*, у: *Управленческое консультирование*, 2009, № 4, 27–45.

100 Доклад секретаря Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ А. Е. Себенцова на Всероссийской научно-практической конференции «Власть и религия в истории России» (URL: <http://www.rusoir.ru/2009.php?action=view&id=487>). (Приступљено: 01.06.2020).

Л. А. Тихомиров значај религије види у томе што је само она у стању да човеку пружи идеал који се налази изнад свих његових земаљских вредности. Такав идеал као ништа друго одређује човекове поступке и самим тим представља моћан извор духовне власти.<sup>101</sup>

### Закључци поглавља

Прелазак државног уређења Русије са ранофеудалне монархије на сталешко-представничку повезан је са појавом политичко-правних учења која су формирала дати облик државне управе, одговарајуће разумевање права и његову примену.

У другој половини XVI века биле су то појединачне идеје и изјаве о разним ступњевима успостављања ограничења у спровођењу врховне власти (Максим Грк, А. М. Курбски, Фодор Карпов, Пересветов). Постепено, под утицајем историјских и политичких догађаја (династичка криза, грађански рат, инвазија стране војске на територију Русије), ове идеје су оформиле концепцију која је као политички идеал и као форму владавине која је за Русију најбоља изнедрила сталешко-представничку монархију (И. Тимофејев, А. Палицин, И. Хворостињин, С. Шаховској). У разматрању ове тематике мислиоци су се ослањали на традиционалну материју коју су у политичку теорију увели мислиоци XVI века – схватање да цар због својих негативних особина прераста у тиранина који у вршењу власти крши законе и да се у том случају врховном владару може пружити отпор.

Нијансе карактеризације или моделирања структуре државе са сталешко-представничким органом власти разликовале су се у зависности од степена њихове конкретизације или начина излагања. Зиновие Отенски свој идеал аргументује помоћу анализе старозаветне библијске тринитарне приче; Пересветов прибегава сложеној методи алегорије, аутор *Другог казивања*, исто као и Иван Тимофејев и Аврамије Палицин, своје мисли излаже отворено и недвосмислено. Ипак, и поред свих разлика, које су у првом реду жанровске, већина мислилаца говори о потреби да се створи један управни орган власти чији би чланови били бирани из свих сталежа и са којим би цар увек доносио заједничке одлуке по свим питањима правне изградње државе. Обавезно учешће свих сталежа у политичком животу земље представља основну одлику политичких идеала мислилаца тог времена.

Црква на овој етапи формирања државности узима активно учешће у уједињавању руског народа и изградњи друштвене свести. Црквени јерарси позивају народ да схвати своје јединство и улогу у одређивању судбине своје земље и да буде бранич суверенитета и целовитости Русије.

Схватање да је у одлучивању о друштвеним и државним питањима неопходно учешће свих сталежа свој најадекватнији израз је пронашло у политичким и правним учењима мислилаца последње четвртине XVI века. У политичким трактатима тог времена износи се теза да само народ може и треба да додели врховну власт свом изабранику. На овом стадијуму развоја односа између државе, Цркве и народа у политичким и правним учењима формулише се схватање грађанског друштва као заједнице људи који одговарају за судбину своје земље. Касније ће то схватање трпети разне измене, све до нашег времена.

У формулисању свог политичког идеала, мислиоци друге половине XIV века, исто као и њихови претходници, термин „самодржац“ користе искључиво да означе идеју суверености државе и самосталности њене врховне власти. Овакво схватање је традиционално за читаву средњовековну политичку мисао. Важно је, дакле, напоменути да овим термином није означаван облик владавине.

Схватања поменутих мислилаца о праву и о државном спровођењу права у дисертацији су размотрена у контексту традиције и оних дела која су у њу уврштена у XIV веку. Схватање примене права повезано је са организацијом и функционисањем судства у држави и у многим аспектима је одређено политичким идеалом мислилаца тј. жељеним обликом владавине. Мислиоци су у сталешкој представничкој монархији видели могућност правно регулисаног

---

101 Тихомиров Л. А., Христианство и политика, Москва, 1999, 13.

супротстављања свим незаконитим поступцима власти и успостављања правосуђа које би било једнако за све становнике земље.

Крај XV и почетак XVI века било је време активног уједињавања руских земаља око Московске кнежевине. Претварање Московске велике кнежевине у једину независну православну државу на свету захтевало је озбиљне промене у административном апарату, обнову законодавства и стварање идеолошких темеља власти неопходних новој држави. Све ове промене, а нарочито рад на стварању нове слике државе и владара, налазе упечатљив одраз у духовно-политичким делима периода који проучавамо.

Ако се осврнемо на искуство нашег времена, видећемо да политичка наука показује да однос, то јест процес који зависи од саодноса интереса и циљева конкретних субјеката, може протичати у следећим облицима: сарадња, дијалог, договор, партнерство, индиферентност (равнодушност), конфронтација, конфликт, надмоћ и подређеност, супарништво.<sup>102</sup> Долазимо до закључка да су сарадња и партнерство најефикаснији облици односа, које карактеришу хуманост, поверење, демократски принципи и заједничко деловање. Конфликт настаје у случају када једна страна почиње да делује тако да угрожава интересе друге.

У основи односа између државе и религије налази се законом регулисано схватање места религије и верских организација у животу друштва, њихових функција, као и сфера деловања и надлежности свих субјеката у тим односима. Односи између државе и религије формирају се као резултат циљане државне политике и у том случају играју улогу идеологије, а с друге стране, као потреба за реализацијом друштвено-личних интереса и као такви представљају поглед на свет.<sup>103</sup> Притом је конфесионална политика не само фактор, него и веома важан инструмент организације и функционисања односа између државе и религије и управљања њима, што и потврђује историјско искуство.

Ретроспектива односа између државе и Православне Цркве омогућава нам да разликујемо више модела конфесионалне политике, у зависности од карактера друштвено-политичких односа. Ти модели су: клерикални, либерални, атеистички, сепаративни и кооперативни.

---

102 Сарадња – заједничко одређивање циљева делатности, заједничко планирање предстојећег рада, распоређивање енергије, контрола и вредновање резултата рада, прогнозирање нових циљева и задатака. Код сарадње су могуће несугласице, које се решавају на темељу заједничке тежње ка остварењу циља и не угрожавају интересе страна.

Дијалог – за разлику од сарадње не подразумева постављање заједничког циља заједничког рада, али има велики потенцијал. Дијалог помаже учесницима социјално-политичког процеса да се боље упознају међу собом, да схвате и да се ставе у позицију другог човека, да размене мишљења, да дођу до сагласности. Предуслови ефикасности дијалога су отвореност, емоционална испуњеност, немање предрасуда.

Договор – у својој основи подразумева договор страна у погледу њихових улога и функција у конкретной делатности зарад постизања резултата заједничког рада. Договор, за разлику од сарадње, подразумева неутралан међусобни однос страна.

Партнерство – у партнерству се основни нагласак ставља на равноправност његових учесника. То значи да заједнички циљ делатности не угрожава индивидуалне потребе њених учесника, већ их, напротив, изражава на потпунији начин.

Индиферентност – неутрални, формални односи. Основни пут преласка на плодније типове односа. Ова форма односа може прерасти и у конфронтацију, уколико се рад и односи организују на погрешан начин.

Конфронтација – скривено непријатељство једне или обе стране према оној другој. Конфронтација може бити последица неуспешног дијалога, договора, или пак психолошке некомпатибилности међу особама.

Конфликт – сукоб супротних циљева, интереса, ставова или мишљења учесника односа. Конфликт нужно изискује решење, које може ићи у разним правцима и прећи у конфронтацију, потискивање, договор, сарадњу или партнерство.

Надмоћ и потчињеност – структурисање друштвених односа заповедања и потчињавања, организационо и законодавно санкционисање чињенице поделе друштва на руководећу групу, која обично ужива одређене привилегије, и извршну групу.

Супарништво – ситуација у којој неко тежи да надиђе, да победи неког другог у нечему.

103 Фомина М. Н., *Государственно-церковные отношения в России через призму политических интересов*, у: *Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология: Религиоведение*, 2010, № 1 (4), 151–160.

У оквирима клерикалног модела низ научника разликује више периода: кијевски, монголски, московски, патријаршијски и синодски. Држећи се ове тачке гледишта, истичемо да је кијевски период (од краја X до почетка XIII века) био период формирања црквене структуре у којем је активну улогу играла државна власт. Крштење Русије је било политички чин великокнежевске власти условљен преовлађујућим тенденцијама и потребом за развојем друштва.

Однос државе према Цркви манифестовало се кроз три аспекта: материјалну подршку верској организацији, сферу надлежности Цркве и њено место у политичком систему старе Русије. Кијевски кнежеви су тежили да се ослоне на духовни ауторитет и организационе ресурсе Руске православне Цркве, у изградњи државе, формирању судско-административног система, унутрашње управе и спољнополитичког рада. Клир, са своје стране, почиње да игра приметну политичку улогу у животу Русије. „Управо су се епископи и игумани“, истиче С. Ј. Наумов, „активно супротстављали кнежевским размирицама, делујући као изасланици и учвршћујући њихове међусобне уговоре“.<sup>104</sup>

По речима А. П. Кабаченка и Ј. В. Климова, „Цркви није била страна идеја поседовања политичких права. Ове претензије су се заснивале не само на све већем ауторитету верске организације, него и на традицији односа између световне и духовне власти још пре прихватања хришћанства као државне религије“.<sup>105</sup>

Историчар И. Ј. Фројанов такође сматра су се „већ за време Владимира високи духовни јерарси укључивали у политички живот, делујући као кнежеви саветници“.<sup>106</sup>

---

104 Наумов С. Ю., *Церковь и государство: история и современность*, у: *Государственная служба*, 2004, № 3, 119–123.

105 Кабаченко Л. П., Климов Е. В., *Теократические тенденции в Древней Руси XI–XV вв.*, у: *Вестник МУ Сер. 12, Политические науки*, 2008, № 6, 34–44.

106 Фроянов И. Я., *Начало христианства на Руси*, Ижевск, 2003, 130–131.

### 3. Стоглави сабор, његове одлуке и значај

#### 3.1 Претпоставке сазивања сабора и његова историографија

У делима историчара митрополит Макарије је приказан као идејни надахњивач сазивања Стоглавог сабора. Политичка историја краја четрдесетих и педесетих година XVI нераскидиво је повезана са делом митрополита Макарија.

Н. М. Карамзин скреће пажњу на важну улогу овог архипастира Цркве у годинама малолетства Ивана IV: „Имао је слободан приступ владару, могао је да га саветује, да смело противречи бољарима и да својом хришћанском поуком делује на умове грађана“. Карамзин је склон да Макарију припише везу са Шујским, на чију је страну он „можда... привукао житеље Новгорода, у нади да заузме Јоасафово место“. Међутим, Макаријева веза са Шујским није била дугог века. „Незадовољан њиховим дрским насиљем, он их је оставио по страни“. Иначе, код Карамзина је више места посвећено раду Силвестра и Адашева него митрополиту. Када говори о Макаријевој смрти, овај историчар пише да митрополит није био „смели разобличитељ царских порока, али ни њихова отворена улизица“. У политичком животу, нарочито после 1547. године, Макарије, по Карамзину, није играо водећу улогу: цар се у својим поступцима ослањао на „двојицу одабраних – Силвестра и Адашева, који су у свој свештени савез примили не само благоразумног митрополита, него и све врлинске људе“.<sup>107</sup> Као што видимо, Макарије доспева у потчињен положај, заједно са „врлинским људима“. Дакле, за овог историографа најважније личности тог периода су Силвестар и Адашев.

Унеколико другачије догађаје посматра митрополит Јевгеније (Болховитинов). По његовом мишљењу, најпре је Макарије саветовао цара да се ожени, а затим му је изабрао помоћнике и из Новгорода позвао презвитера Силвестра. Затим је митрополит уз њега поставио Адашева, учинивши га његовим најближим саветником.<sup>108</sup> Није тешко приметити да се и Н. М. Карамзин и Јевгеније (Болховитинов), као и многи други истраживачи, налазе под утицајем преписке између Грозног и Курбског и *Историје о великом кнезу московском*.

Архиепископ Филарет (Гумилевски) сматра да је Макарије заједно са „малобројним изабраним људима тог времена сачињавао Изабрану раду или Думу“,<sup>109</sup> другим речима, да је улазио у орган власти, с тим што архиепископ Филарет не прецизира да ли је његова улога била једна од примарних, или ипак секундарна.

Илија Бељајев сматра да је најважнији актер крајем четрдесетих и почетком педесетих година XVI века био сам цар Иван Васильевич. Он сматра да се цар одмах након осамостаљења у управљању државом латио питања земског и црквеног државног уређења. Макарије је у томе био сарадник владара и његова подршка у задатку управљања руском државом.<sup>110</sup>

Познати црквени историчар Макарије (Булгаков) долази до закључка да је, почев од 1547, Макарије био један од царевих најближих саветника, заједно са Силвестром и Адашевим. Булгаков набраја митрополитове државне послове: учешће у источној политици, преговори са Литванијом.<sup>111</sup>

И. Н. Жданов пише о Макаријевом великом утицају на цара, захваљујући којем је митрополит сачувао своју позицију упркос свим дворским перипетијама тог времена, мада „његова улога у тим размирицама није до краја разјашњена“.<sup>112</sup> У другом раду И. Н. Жданов,

107 Карамзин Н. М., *История государства Российского*, Москва, 1989, кн. 2, т. 8, 46–48; кн. 3, т. 9, 27.

108 Евгений (Болховитинов), митрополит, *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской церкви*, Санкт-Петербург, 1827, т. 2, 14.

109 Филарет (Гумилевский) архиепископ, *Сведения о Стоглавом соборе*, у: *Христианское чтение*, Санкт-Петербург, 1852, ч. 2, 243.

110 Беляев И., *Об историческом значении Московского собора 1551 г.*, у: *Русская беседа*, Москва, 1858, ч. 4, 3.

111 Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской церкви*, Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996, кн. 4, ч. 1, 119–123.

112 Жданов И. Н., *Сочинения царя Ивана Васильевича*, у: *Сочинения*, т. 1., Санкт-Петербург, 1904, 91. (URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=69558>). (Приступљено: 31.03.2020).



очито након што је разјаснио Макаријеву улогу, пише да се Макарије најрадије није отворено мешао у државне послове. Он није играо битнију улогу у догађајима тог времена и често се налазио под притиском трећих лица. Интересовала су га углавном црквено-обредна питања. А после доласка Силвестра његова улога постаје секундарна.<sup>113</sup>

Отприлике у исто време објављена је и велика студија К. Заусцинског посвећена Макарију. Он сматра да је митрополит био најближи царев сарадник током прве половине владавине Ивана IV и да је као такав узимао активног учешћа у свим политичким питањима тог времена. Аутор покушава да докаже да је Макарије добио митрополитски трон захваљујући Шујским. Он размишља на следећи начин: Иван Шујски је био син последњег самосталног новгородског кнеза. Новгородци су били међу главним актерима преврата 1542. године и замало нису убили Јоасафа. Макарије се својевремено заложиио за Андреја Шујског, који је био у немилости. Узевши све то у обзир, Шујски су га изабрали за митрополита. Нови митрополит, међутим, није успео да пронађе заједнички језик са партијом Шујских, зато што је царску власт сматрао главном у свему, а непокорност њој сматрао преступом. Заусцински сматра да је могуће, па чак и вероватно, да је Макарије учествовао у преврату 1543. године. Са јачањем царске власти растао је и митрополитов значај. Иван IV ниједно питање не решава без Макарија. Он активно учествује у унутрашњим реформама, у рату са Казањом. Макарије је био „царски саветник, али његови савети никада нису прелазили у инсистирање“.<sup>114</sup>

По мишљењу В. Н. Латкина, митрополит је био члан Изабране раде, али у њој није имао примарну улогу, већ је био трећи после Силвестра и Адашева, испред Курбског. Он је, по Латкиновом мишљењу, био једини „јосифљанин“ у влади.<sup>115</sup>

Сергије (Соколов) долази до закључка да митрополит није улазио у Изабрану раду. По његовом схватању, главни актер у то време био је „свемоћни“ Силвестар, док Макарије није бионишта више до његов пријатељ, помоћник и саветник.<sup>116</sup>

Ј. Ј. Голубински митрополиту додељује високу улогу. Он у потпуности негира постојање везе између Макарија и Шујских 1542. године и његово учешће у збацивању Јоасафа. Голубински пише да би се Макарије, да је прижељкивао митрополитску катедру, потрудио да исту добије од Шујских након збацивања Данила. Макарије се као митрополит налазио под притиском Новгородаца, који су га сматрали најдостојнијим кандидатом. Током следећих пет година његов положај у борби између бољарских група био је „тежак и тегобан“. Коначно, 1547. године Макарије постиже да Иван буде крунисан за цара.<sup>117</sup>

В. А. Бочкарјов, набрајајући чланове владе, митрополиту додељује секундарну улогу. Он даје Макаријев психолошки портрет: „Био је сличан оним владикама које су називане 'келијним'. Био је тих, кротак, благ, попустљив, врлински... Али, и поред свег поштења, у исто време није му била страна ни извесна слабост, попустљивост и податност“. Свих двадесет година свог служења Макарије је уживао непромењиву благонаклоност цара, клира, бољара и народа.<sup>118</sup>

О митрополиту пише и Р. Ј. Випер. По његовим речима, деценија 1542–1533. је „доба клерикалне политике“, будући да све реформе и сва питања практичног живота добијају усмерење од највишег духовног ауторитета. Макарије је, по његовом мишљењу, ученик школе Ивана III. Под његовим утицајем Иван IV 1547. године бива проглашен пунолетним.

---

113 Жданов И. Н., *Материалы для истории Стоглавого собора*, Санкт-Петербург, 1904, т. 1, 214–216. (URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=69558>). (Приступљено: 31.03.2020).

114 Заусцинский К., *Макарий, митрополит всея России*, у: ЖМНП, 1881, октябрь, № 217, 230–231, 233, 238, 258. (URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/21808-Макарий-митрополит-всёя-России.pdf>). (Приступљено: 01.03.2019).

115 Латкин В. Н., *Лекции по внешней истории русского права*, Санкт-Петербург, 1888, 73–76.

116 Сергей (Соколов), *Московский благовещенский священник Сильвестр, как государственный деятель*, у: ЧОИДР, 1893, кн. 1, 9, 22.

117 Голубинский Е. Е., *История Русской церкви*, Москва, 1901, т. 2, 761–762, 764, 767, 770. (URL: <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/>). (Приступљено: 01.03.2020).

118 Бочкарев В. А., *«Стоглав» и история Собора 1551 г. Историко-канонический очерк*, Юхнов, 1906, 9, 14.

Митрополит је, како сматра Випер, био човек учен, благо умерен, али итекако конзервативан. Но, и поред свег свог утицаја, Макарије није био главни актер у догађајима свог времена, него је то био Силвестар.<sup>119</sup>

С. Ф. Платонов сматра да је Макарије био једини извор позитивног утицаја на Грозног који је увек уживао царско непромењено поштовање.<sup>120</sup> Митрополит, по мишљењу овог историчара, није био склон политичкој борби, интриге су му биле стране, био је мирног карактера и посвећен умном раду. Све време свог епископства остао је чист, неукаљан прљавштином бољарских сукоба и злоупотребе власти и за Ивана IV је био попут човека из другог света. Поглавар Изабране раде, по мишљењу Платонова, био је Силвестар, који је заједно са Адашевим позвао у помоћ Макарија. У њему су ова двојица добила савезника и, често, надахњивача.<sup>121</sup>

Утицај идеја Јосифа Волоцког на митрополита Макарија истиче С. В. Бархушин. Он наглашава Макаријеву блискост са Шујским, захваљујући којима је и заузео митрополитски трон. У исто време, по својим ставовима Макарије је био ватрени заговорник самодржавне власти. Под његовим утицајем формирала се Иванова политичка идеологија. Он је покренуо и крунисање Ивана IV за цара. Бархушин истиче извесну Макаријеву повезаност са свргавањем Глинских.<sup>122</sup> У другом свом раду Бархушин негира теорију да су Макарије и друга духовна лица улазила у Изабрану раду. По његовом мишљењу, педесетих година митрополит више није играо активну улогу у догађајима, будући да се као политички прегалац није одликовао чврстином и одлучношћу. Макарије је само „истакнути политички писац“, талентовани и образовани идеолог царског самодржавља. Чак ни током четрдесетих није имао велики ауторитет, а затим га је потиснула нова „звезда“ – Силвестар.<sup>123</sup>

С. Б. Веселовски је једини научник који сматра да је Макарије симпатизирао нестјажатеље. Митрополит је уживао велики ауторитет и утицај на цара и бољаре и више пута је мирио цара и његове саветнике.

Утицај на Ивана почео је да губи после Анастасијине смрти 1560, када је цар изгубио психичку равнотежу. Веселовски негира Макаријево учешће у догађајима 1553. године. Он више пута говори о митрополитовој благодати, добронамерности и беспрекорности у личном животу. Макарије је, дакле, на друге око себе утицао захваљујући својим моралним квалитетима. Његов положај се заснивао на огромном личном ауторитету, тј. он није био политички прегалац у уобичајеном смислу, већ је наступао као арбитар у царевим сукобима са окружењем.<sup>124, 125</sup>

---

119 Випер Р. Ю., *Иван Грозный*, Москва – Ленинград, 1944, 36, 61.

120 Платонов С. Ф., *Лекции по русской истории*, у: *Сочинения по Русской истории*, Санкт-Петербург, 1993, т. 1, 200.

121 Платонов С. Ф., *Лекции по русской истории. Иван Грозный*, у: *Сочинения по Русской истории*, Санкт-Петербург, 1994, т. 2, 27–28, 32–33.

122 Бахрушин С. В., *«Избранная рада» Иван Грозный*, Москва, 1954, 266, 272.

123 Исто, 333–335.

124 Веселовский С. Б., *Исследования по истории опричнины*, Москва, 1963, 252, 74, 115–116, 286.

125 Изобилје литературе у којој се помиње црквено-политичка делатност митрополита Макарија средином XVI века и, сходно томе, разни аспекти односа између Цркве и државе, не може надоместити чињеницу да истраживања посвећених самом светитељу има веома мало. Ствара се илузија да је проблем проучен, док, међутим, у стварности то није тако. Заправо, Макарије и његова делатност се највише помињу у радовима који су посвећени сасвим другим темама – или општим научно-биографским делима о Ивану Грозном, или реформама педесетих година, или историји Цркве. У историографији, нарочито током последњих деценија, детаљнији одраз су пронашла питања везана за имунитетску политику државне власти, другим речима, односи Цркве и државе у материјалном, економском погледу (упор. нпр. радове А. А. Зимина, С. М. Каштанова, И. И. Смирнова, Р. Г. Скрињикова, В. Б. Кобрин). И поред разноликости закључака, основни резултат ових истраживања је следећи: власт је непрестано посезала на својину црквених корпорација, а Црква се противила таквим корацима световне власти. На крају је пораст црквених имања стављен под контролу, а основни земљишни поседи духовних феудала су опорезовани.

Посебних истраживања посвећених анализи црквено-политичког рада митрополита Макарија веома је мало. Због тога најважнија питања која имају везе непосредно са кључним темама руске историје у XVI веку још

Враћајући се непосредно на проблем црквено-државних односа крајем четрдесетих година, нагласићемо још једном да Силвестар, као намештеник митрополита Макарија, није, по нашем мишљењу, играо самосталну улогу, него је у свом раду одражавао интересе црквене власти. А. Ф. Адашев је пак представљао интересе световних кругова. Другим речима, у Раду су улазиле две групе лица и она је, како се сликовито изражава В. Б. Корбин, представљала „владу консолидације владајуће класе“.<sup>126</sup> Но, и поред тога, морало је бити одређених трења. Једна од главних конфронтација унутар владе било је питање црквене непокретне имовине. Управо око тог питања морала се распалити борба између Адашева и његових присталица (световних феудалаца) с једне стране и митрополита Макарија и Силвестра с друге. Б. Н. Флорја скреће пажњу на то да су поступци владе током педесетих година усмерени против пореских привилегија Цркве. Ово, по његовом мишљењу, баца сумњу на улогу митрополита Макарија као иницијатора реформи.<sup>127</sup> Ствар је, међутим, у томе што Макарије није био једини актер који је утицао на цара. По свој прилици, представници световних кругова су се борили за одузимање пореских привилегија од клира.

Већ смо рекли да „нестјажатељство“ као унутарцрквена струја средином XVI века практично није могло постојати. Али, и поред тога, на ставове Адашева и цара Ивана Васиљевича о црквеном и манастирском земљишту треба се детаљније осврнути.

Познато је да је половином века власт покушавала да ограничи црквено земљопоседништво и да укине порезе (истраживања Р. Г. Скрињикова, С. М. Каштанова и других). Митрополит као поглавар Цркве се, по природи ствари, морао успротивити покушајима секуларизације. То је морало изазвати царско незадовољство, тако да су његови односи са Макаријем морали бити нарушени. Међутим, као што видимо, није се догодило ништа слично. Напротив, Иван IV у свом одсуству (током војног похода на Казањ) оставља Макарија, практично, да води државу. Ова чињеница говори о томе да пројекте секуларизације није покретао Иван IV, већ неко из његовог окружења. Сматрамо да нам извори допуштају да мислимо да је тај човек у царевом окружењу био А. Ф. Адашев, који је изражавао интересе широких кругова световних земљопоседника. Под њиховим притиском су покренути пројекти са почетка века, док сам Иван IV у том погледу није предузимао никакве покушаје, барем до краја седамдесетих. Треба имати у виду да је до тог тренутка црквена земљишна имовина вишеструко порасла, умногоме захваљујући политици коју је спроводио Иван IV. У томе се може крити објашњење за поверење са којим се цар односио према Макарију.

О плановима самог Адашева у погледу црквених земљишних поседа такође не бисмо могли рећи ништа конкретно. Не знамо да ли је он уопште планирао одузимање земљишта од Цркве или је хтео само да се забрани даље увећавање црквених поседа. Можемо само са сигурношћу рећи да је Адашев рачунао да оздрави финансијски систем у земљи, што је влада и покушала да учини у *Судовнику* из 1550. године и на Стоглавом сабору.<sup>128</sup>

Адашев и кругови који су иза њега стајали могли су да рачунају на успех и зато што су почетком педесетих година вотчине највећих земљопоседника изгубиле повлашћени статус. Трајно ослобођење од главних пореза тичало се само мањег дела корпорација и земљишта,

---

увек нису пронашла свој одговор. Заправо, једино што код научника није под знаком питања то је да је Макарије био „јосифљанин“ (Н. Лебедев, В. Н. Латкин, С. В. Бахрушин, И. И. Смирнов, И. У. Будовниц, А. А. Зимин и др.). Али, ту је крај слагању.

Мора се признати да је подела веома условна, будући да су неки научници мењали став или га исказивали недовољно јасно. Очигледно је да треба наставити проучавање Макаријевог прегалаштва, одредити његову стварну улогу у догађајима који су се одигравали и његово место у круговима политичке елите у Русији средином XVI века.

126 Кобрин В. Б., *Власть и собственность в средневековой России (XV–XVI вв.)*, Москва: Мысль, 1985, 81.

127 Флорја Б. Н., *Иван Грозный*, Москва: Молодая Гвардия, 2004, 50.

128 *Судебник 1550 г.*, у: РЗ, т. 2, Москва, 1985, 104. (Мисли се на члан 43 који убудуће забрањује издавање тархана – грамата о ослобођењу од пореза, било коме).

тако да су педесетих година повластице задржали само поједини, не и највећи духовни феуди.<sup>129</sup>

Јасно је да су се митрополит Макарије и Силвестар с једне и А. Ф. Адашев са друге стране, као чланови владе, сукобљавали око ових питања. Свако је тежио да младог цара увери у своју ствар. Иван IV се колебао између једне и друге стране, подржавајући час црквену власт, час Адашева. Како пише И. Н. Жданов, „он се у сваком питању полусвесно и полувољно морао потчињавати утицају других“.<sup>130</sup> Чији је утицај преовладавао – Макарија или Адашева – његове су одлуке и прихватане. Тачније говорећи, у зависности од тога која је група иза одређеног члана Раде тренутно имала већи утицај, у њеним интересима се одлука и доносила. Овде можемо са сигурношћу рећи да цар, будући веома млад и немајући политичко искуство, практично није могао имати своје сопствено мишљење о овим питањима.

Из тог времена до нас је дошао *Одговор* митрополита Макарија цару Ивану IV. По мишљењу А. И. Плигузова, написан је између 16. јануара 1547. и јула 1551. и одражава најнапетији тренутак полемике о методама државног регулисања црквеног и манастирског земљопоседништва.<sup>131</sup> Чини се да би се могао сузити временски оквир настанка *Одговора*. У мају 1551. *Стоглав* је већ био састављен, а сабор је почео најкасније 23. фебруара. Током рада сабора Макарије, по свој прилици, није имао довољно времена да састави *Одговор*. Сем тога, то није било ни потребно. Сабор има већи ауторитет од поглавара Цркве, тако да је клир на свом сабрању могао донети одлуку у заштиту црквеног земљопоседништва. Можемо претпоставити да је Макаријев *Одговор* састављен пре отварања сабора, тј. најкасније у фебруару 1551. године.<sup>132</sup>

Као што можемо схватити из текста, цар (или неко ко је стајао иза његових леђа и деловао у његово име) је предложио митрополиту Макарију да уступи део поседа митрополитског дома. Као реакцију на тај предлог митрополит пише свој *Одговор*.

*Одговор* се више пута позива на *Константинову даровницу*, *Устав* кнеза Владимира и јарлике (повеље) канова Златне хорде. Макарије пише да цару приличи „своју царску веру према Богу показати и велико старање за свете цркве и свете манастире, и не само што непокретну имовину (од Цркве) не треба да одузимаш, него и самоме ти приличи давати (Цркви), као што и сви свети царски твоји прародитељи и родитељи подаваху Богу, на наслеђе вечних добара“. Макарије даље пише да, ако епископ или игуман преда или прода црквену земљу кнезу, биће избачен из епископије или из манастира. Свештеници се рашчињавају, а лаици одлучују од Цркве.<sup>133</sup>

---

129 Каштанов С. М., *Итоги финансовой политики в Русском государстве к середине XVI в.*, у: *История СССР*, 1985, № 4, 134.

130 Жданов И. Н., *Материалы для истории Стоглавого собора*, Санкт-Петербург, 1904, т. 1, 207. (URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=69558>), (Приступљено: 31.03.2020).

131 *Русский феодальный архив (РФА) XIV первой трети XVI в.*, вып. 1–4, ред. В. И. Буганова, предисл. А. И. Плигузова, Москва: Ин-т истории, 1986–1988, вып. 4, 717, 722. (URL: <https://search.rsl.ru/ru/#ff=02.03.2020&s=fdatedesc>). (Приступљено: 01.03.2020).

132 Кистерев С. Н., *Дело Аграфены Волынской и «Ответ» митрополита Макария*, у: АЕ за 1998 г., Москва, 1999, 75–77. С. Н. Кистерев је доста убедљиво успео да установи и најраније време настанка одломка – 7. мај 1549.

133 После овог уводног дела митрополит прелази на суштину ствари: „Не могу се на таква страшна дела усудити ни да помислим... из дома Пречисте Богородице и великих чудотвораца то да се да или прода – далеко било! И до последњег нашег издисаја избави нас, свесилни Боже, и чувај од таквог злочина и не допусти да такво што буде не само за нас, него ни после нас нити до краја века“. Затим Макарије истиче да је у своје време, када је постављен за игумана, дао заклетву да ће цару говорити истину, чак и под претњом смрти. Зато он захтева: „И говорим ти, о, благочестиви царе, и молим твоје царско величанство: остави се, господару, и не чини таква дела која Бог не заповеда вама, православним царевима, чинити...“ Одговор се завршава следећом изјавом: „И због тога молимо твоје царско величанство и много са сузама челом бијемо да... по тим божанским правилима од Пречисте Богородице и од великих чудотвораца, из дома њиховог, ту непокретну имовину, дату Богу зарад наслеђа добара вечних, не заповедиш узимати“. *Русский феодальный архив (РФА) XIV первой трети XVI в.*, вып. 1–4, ред. В. И. Буганова, предисл. А. И. Плигузова, Москва: Ин-т истории, 1986–1988, вып. 4, 740–743. (URL: <https://search.rsl.ru/ru/#ff=02.03.2020&s=fdatedesc>). (Приступљено: 01.03.2020).

Исказавши једном засвагда категоричко неслагање са уступањем црквеног земљишта, митрополит је у великој мери сузио поље деловања заговорника пројеката секуларизације. Преостајало им је само једно – да се усредсреде на ограничавање даљег пораста црквених земљишних поседа и на решавање финансијских проблема државе на рачун Цркве.

Тако је на врху државе настала ситуација у којој су се сукобиле две владајуће групације: једна је инсистирала на решавању проблема на рачун максималног искоришћавања црквених средстава, а друга се томе противила. Обе групације су се бориле за утицај на младог Ивана IV. То стање нестабилне равнотеже морало се пре или касније завршити доношењем коначних решења. Та решења ће донети сабор који ће се одржати 1551. године.

Стоглави сабор је један од најважнијих догађаја средином XVI века. Његове одлуке надилазе уске оквире чисто црквене проблематике и обухватају многе сфере тадашњег руског друштва – понашање, начин живота, културу, односе између Цркве и државе. Све је то разлог великог интересовања са којим *Стоглав* проучавају најпре црквени, а затим и световни историчари.

Високо ценећи *Стоглав*, И. В. Бељајев пише да је „зближавање државног и црквеног права у *Стоглаву* тако многострано и тако снажно, да је тешко пронаћи бољи пример на основу којег би историчар могао стећи слику о односу између Цркве и државе у Русији у XVI веку“.<sup>134</sup>

Макарије (Булгаков) пише да „круг питања која су се решавала на сабору обухвата сву широку сферу црквеног живота и тиче се, мање или више, свих њених аспеката“.<sup>135</sup> Он скреће пажњу на континуитет одлука Стоглавог сабора у односу на раније црквено законодавство.

Питањима везаним за Стоглави сабор бавио се и И. Н. Жданов. Његов основни закључак састоји се у томе да је овај сабор био црквено-земски, тј. да су на њему разматрана не само црквена, него и државна питања. У својој студији он се ослања на такозвана „додатна царска питања“, која је он и објавио. С друге стране, Жданов признаје да је практично немогуће дефинисати које је то „земске“ одлуке донео овај сабор. Према томе, рад сабора 1551. године као земског сабора „није био значајан нити успешан“.<sup>136</sup>

На *Стоглав* се веома кратко осврће Г. Флоровски. По његовом мишљењу, *Стоглав* је веома тешка тема у историји руског живота и права. Он долази до закључка да два најпознатија црквена делатника тог времена, Силвестар и Макарије, нису били истомишљеници. Али, и поред тога, Флоровски у њиховом раду јасно види западни, пре свега немачки утицај. Што се тиче „царских“ питања, Флоровски сматра да су их саставили тадашњи цареви саветници. Уопште узев, сабор је „био замишљен као реформаторски, а остварио се као реакционарски“.<sup>137</sup>

С. Б. Веселовски мисли да су на сабору, који је сазван углавном у циљу црквених реформи, „постављена и делимично разрешена и питања пореских привилегија и земљопоседништва белог и црног клира“.<sup>138</sup> Он сматра да ова питања нису потегли црквени јерарси, већ саветници Ивана IV.

Известан допринос проучавању Стоглавог сабора даје и Г. Н. Мојсејева. По њеном мишљењу, главни актер на Стоглавом сабору био је Иван IV, који је одржао уводну реч и био иницијатор сазивања овог представничког скупа. По њеном мишљењу, догађаји су се одвијали на следећи начин: потреба за земљиштем приморала је световну власт да обрати пажњу на велика црквена и манастирска имања. Црквена управа и митрополит Макарије лично успротивили су се плановима конфискације једног дела митрополитског земљишта у корист

---

134 Бељаев И. В., *Об историческом значении деяний Московского собора 1551 г.*, у: *Русская беседа*, Москва, 1858, ч. 4, 8.

135 Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской церкви*, Москва, 1996, кн. 4, ч. 1, 125–137.

136 Жданов И. Н., *Материалы для истории Стоглавого собора*, у: *Сочинения*, Санкт-Петербург, 1904, т. 1, 172, 188, 239, 240, 241; *Церковно-земский собор 1551 г.*, у: *Сочинения*, Санкт-Петербург, 1904, т. 1, 367, 374–379.

137 Флоровский Г., *Пути русского богословия*, Вильнюс, 1991, 24–26.

138 Веселовский С. Б., *Феодальное землевладение в Северо-восточной Руси*, т. 1, Москва – Ленинград, 1947, 91–93.

државе. То је и натерало Ивана IV да ово питање изнесе пред суд представника клира и световне власти и то је циљ зарад којег је сазван Стоглави сабор. По мишљењу Мојсејеве, на сабору су били присутни „нестјажатељи“, од којих се очекивало да подрже програм државне владе. Резултати сабора су били следећи: заговорници секуларизације црквених и манастирских земљишних поседа на сабору 1551. године нису у потпуности постигли жељене резултате, али су учинили веома озбиљне кораке ка томе.<sup>139</sup>

Р. Г. Скрињиков се нигде тематски не бави Стоглавим сабором, али га помиње у многим радовима. По његовом мишљењу, државна влада је објавила планове за секуларизацију у време припреме указа о тисућницима. Уз Силвестрово учешће разрађена су питања црквене организације. Али, на самом сабору, митрополит Макарије је уз подршку јосифљанске већине одбацио све претензије световне власти.<sup>140</sup> У свом другом раду Скрињиков пише да је државна власт на сабору отворено поставила питање будуће судбине манастирских земљишних поседа, али да се јосифљанска већина окупила око Макарија и осујетила програм секуларизације. Истина, Црква је на крају ипак била приморана да уступи значајан део својих пореских привилегија.<sup>141</sup>

У књизи која је посвећена односима између Цркве и државе Скрињиков се детаљније осврће на проблем који нас интересује. Уређивању црквене институције цар Иван IV приступа под утицајем Макарија и најближих саветника. Иницијатори реформи су желели да земско уређење споје са црквеним, како би започете реформе у земљи поткрепили ауторитетом Цркве. Скрињиков сматра да су „царска“ питања саставили Силвестар и Адашев. По његовом мишљењу, већина саборских докумената припремљена је унапред и потом прихваћена без расправе. Изузетак су само питања везана за приходе и земљишне поседе Цркве. Основна сврха сабора је било јачање утицаја Цркве на друштво. Много пажње је посвећено манастирима и монаштву, разматрани су многобројни недостаци манастирског живота. По речима Скрињикова, то је било учињено са рачуном да ће Макарије и јерарси осудити монахе који се не придржавају предања светих отаца, а то би световној власти омогућило да предузме конкретне кораке, тј. да секуларизује манастирска имања.<sup>142</sup> У другом раду Скрињиков пише да је Иван IV у свом обраћању сабору изнео оштру критику на рачун Цркве.<sup>143</sup>

По мишљењу В. И. Корецког, на Стоглавом сабору је предузет покушај да се регулишу односи између државе и Цркве. Главну улогу у припремама за сабор имали су нестјажатељи, њихов утицај се види у питањима која се постављају у царско име. Сам цар је хтео да придобије санкцију Цркве за државне реформе, али у исто време и да предузме мере помоћу којих би потчинио Цркву и ограничио њене привилегије и земљишне поседе. Али, наде Ивана IV се нису оправдале, покушаји секуларизације су остали без успеха, иако је постигнут компромис. Задржавши своје основне позиције, Црква је направила неке уступке: ограничен је даљи раст црквених имања, одредбе царског *Судовника* почеле су да важе и за „светитељски“ (епископски) суд, порези које убирају манастири донекле су се смањили у корист државе, земљиште које је за време бољарске владавине припало Цркви враћено је држави.<sup>144</sup>

С. О Шмит у својим студијама разматра углавном „земске“ одлуке Стоглавог сабора. У њих он сврстава потврђивање уставних грамата о променама у локалној управи, а не искључује ни могућност да су учесници сабора разматрали питање Казањског рата. Шмит подржава формулацију С. В. Бахрушина о саборском компромису између „нестјажатељског“ програма

---

139 Моисеева Г. Н., *«Валаамская беседа» — памятник русской публицистики середины XVI в.*, Москва – Ленинград, 1958. 52–53, 64, 67, 72–73.

140 Скрынников Р. Г., *Начало опричнины*, Ленинград, 1966, 86–89.

141 Скрынников Р. Г., *Иван Грозный*, Москва, 1975, 40.

142 Скрынников Р. Г., *Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Подвижники Русской церкви*, Новосибирск, 1991, 227–230, 237, 240.

143 Скрынников Р. Г., *Третий Рим*, Санкт-Петербург, 1994, 130.

144 *Церковь в истории России*, Москва, 1967, 92, 97–98, 102. Видети такође: *Русское православие: вехи истории*, Москва, 1989, 110–132.

световне власти и „јосифљанске већине“ међу јерарсима. Иницијатором сабора 1551. Шмит сматра митрополита Макарија.<sup>145</sup>

Издање *Стоглава* из 1985. године садржи коментаре чији су аутори Т. Ј. Новицка, Н. А. Семидеркин и С. И. Штам. Коментатори претпостављају су програм Стоглавог сабора саставили цар и његово окружење које је припадало „нестјажатељима“. У састављању саборских питања учествовали су Силвестар, Артемије, Касијан и Максим Грк. На интересантан начин се решава питање ко је био иницијатор сазивања сабора. С једне стране, „нестјажатељска“ државна власт је рачунала на решење земљишног питања. С друге стране, сабор је био потребан и клиру да би се решила питања унификације богослужења, црквено-манастирског живота и борбе са неуређеношћу црквеног поретка. Ови истраживачи сумњају у тврдњу да је митрополит Макарије био иницијатор сабора. Изабрана рада је та која је тежила да се сабор одржи: чланови владе су рачунали да ће цар извршити притисак на „јосифљанску већину“ међу клиром.<sup>146</sup>

Н. С. Борисов пише о црквено-земском сабору, у току којег је високи клир на челу са Макаријем „био приморан да одговори на читав низ питања која је поставио Иван IV“. На идеју да се одржи сабор цара су навели „нестјажатељи“, али већина клира је одбацила питање манастирских земљишних поседа.<sup>147</sup>

Једини извор који говори о Стоглавом сабору је, у суштини, сам *Стоглав* – зборник саборских одлука. Преглед публикација овог споменика може се наћи у истраживању Ј. Б. Јемченко.<sup>148</sup> Издања *Стоглава* до којих је данас најлакше доћи су она из 1985. и 2000. године.<sup>149</sup>

### 3.2 Припреме за сабор 1551.

Питање припрема и тока Стоглавог сабора умногоме је компликовано. Разлог је у томе што је „зборник саборских одлука једини писани извор који о томе говори“.<sup>150</sup> Све што знамо о припремама и току сабора је оно што црпимо из књиге *Стоглав*. Упркос ограничености извора, истраживачи на различите начине оцењују припреме за сабор, приписујући иницијативу за његово сазивање различитим лицима.

Н. М. Карамзин сматра да је главно место на сабору имао цар Иван.<sup>151</sup> Макарије (Булгаков) пише да идеја за сазивање сабора припада највероватније митрополиту Макарију.<sup>152</sup> В. Н. Латкин претпоставља да „иницијатива за сазивање сабора, као и иницијатива за све остале реформе, потиче од Изабране раде. Иван IV је у овоме, као и у многим другим питањима, био пуки извршилац њених планова“.<sup>153</sup> Ј. Ј. Голубински сматра да „велика мисао обнове Цркве путем саборског законодавства припада митрополиту Макарију“.<sup>154</sup> И. М. Громогласов, напротив, сматра да је главна личност у припремама за сабор и у току самог сабора био цар Иван IV. Он пише: „Поред свог црквено-законодавног значаја,

---

145 Шмидт С. О., *Становление Российского самодержавства*, Москва: Мысль, 1973, 179–182; *Митрополит Макарий и правительственная деятельность его времени. Правительственная деятельность А. Ф. Адашева*, у: *Россия Ивана Грозного*, Москва, 1999, 242.

146 Новицкая Т. Е., Семидеркин Н. А., Штам С. И., *Комментарии к «Стоглаву»*, у: РЗ, т. 2, Москва, 1985, 403, 406–407, 413.

147 Борисов Н. С., *Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII вв.*, Москва, 1988, 142–145.

148 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 13–25.

149 Исто.

150 Черепнин Л. В., *Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв.*, Москва: Наука, 1978, 78.

151 Карамзин Н. М., *История государства Российского*, Москва, 1989, кн. 3, т. 9, 273.

152 Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской церкви*, Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996, кн. 4, ч. 1, 130.

153 Латкин В. Н., *Лекции по внешней истории русского права. Московское государство – Российская Империя*, Санкт-Петербург, 1890, 73.

154 Голубинский Е. Е., *История Русской церкви*, Москва, 1901, т. 2, 776 (URL: <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/>). (Приступлено: 01.03.2020).

одлуке сабора 1551. биле су за своје савременике, као и за нас данас, посебно битне, захваљујући нарочитом учешћу које је млади цар Иван узео у припремама за сабор и у току саборских заседања<sup>155</sup>.

Уопште узев, у литератури се срећу следећа мишљења о томе ко су били иницијатори сазивања сабора: 1) сабор је плод руку „нестјажатеља“, у које се сврставају Силвестар и Адашев;<sup>156</sup> 2) сабор је сазван на иницијативу самог цара Ивана IV;<sup>157</sup> 3) сабор је дело целе Изабране раде;<sup>158</sup> 4) сабор је плод залагања митрополита Макарија.<sup>159</sup> Очигледно је да се историчари који иницијативу за сазивање сабора приписују управо цару у томе ослањају на књигу саборских решења тј. *Стоглав*. Међутим, веома је вероватно да је у њој историја сазивања сабора намерно изложена нетачно, о чему пише Ј. Ј. Голубински. Вероватно да је истицање улоге врховне власти имало за циљ да се у корену сасеку потенцијални изрази незадовољства који би се могле појавити или током самог сабора или после њега. Интересатно је и мишљење С. Б. Веселовског, који пише да сувише млади цар Иван (који је у тренутку одржавања Стоглавог сабора имао свега 20 година) чак ни 1556. године није могао имати никакве државничке идеје. Исти историчар износи мишљење да су на Стоглавом сабору различите групације тежиле да „у борби искористе ауторитет царске власти, увлачећи у ту борбу младог цара“.<sup>160</sup> Све ове чињенице нас спречавају да верујемо тврдњама *Стоглава* у погледу историје сазивања сабора.

Предстоји нам да разјаснимо ко је заиста био иницијатор сазивања сабора. Сазивање сабора без учешћа митрополита као поглавара Цркве вероватно не би било могуће, нарочито ако се узме у обзир Макаријева улога и утицај на цара. Један од страних посматрача, Ентони Џекинсон, пише: „У питањима која се тичу религије митрополит поступа по свом нахођењу. Цар се према њему односи са великим поштовањем“.<sup>161</sup> С друге стране, за одржавање сабора је била заинтересована и влада, тачније онај њен део који је био окупљен око Адашева, с тим што су циљеви различитих владајућих група биле различите: Силвестар и Макарије, као чланови Изабране раде, желели су да реше моралне проблеме, да унесу промене у друштвени живот и морал и да уједначе црквене обреде, док је окружење Адашева рачунало на побољшање финансијске ситуације у земљи путем повећања државног земљишног фонда на рачун црквених имања. Држави је за реформе била неопходна подршка дворанства, а за то је била неопходна слободна земља како би се наградили дворани који подрже политику државе. Да би достигли своје циљеве и једни и други су користили цара, који је био веома млад и тешко

---

155 Громогласов И. М., *Новая попытка решить старый вопрос о происхождении Стоглава*, Рязань, 1905, 31.

156 Жданов И. Н., *Материалы для истории Стоглавого собора*, Санкт-Петербург, 1904, т. 1, 203. (URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=69558>), (Приступљено 31.03.2020); Никанор (Бровкович), архиепископ, *О перстосложении для крестного знамения и благословения*, Санкт-Петербург, 1890, 241; Сергий (Соколов), епископ., *Московский благовещенский священник Сильвестр как государственный деятель*, у: ЧОИДР, 1893, кн. 1, 21; Зимин А. А., *Реформы Ивана Грозного (Очерки социально-экономической и политической истории России XVI в.)*, Москва, 1960, 375, 377–378.

157 Карамзин Н. М., *История...*, кн. 3, т. 9, Санкт-Петербург, 273; Беляев И. В., *Об историческом значении...*, 4; Заусцинский К., *Макарий, митрополит всея России*, у: ЖМНП, 1881, ноябрь, 4; Моисеева Г. Н., «Валаамская беседа» – памятник русской публицистики середины XVI в., Москва – Ленинград, 1958, 52–53, 64, 117.

158 Лебедев Н., *Стоглавый собор 1551 г. (опыт изложения его внутренней истории)*, Москва, 1882, 14; Латкин В. Н., *Лекции по внешней истории русского права. Московское государство – Российская Империя*, Санкт-Петербург, 1890, 73; Скрынников Р. Г., *Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Подвижники русской церкви*, Новосибирск: Наука, 1991, 227.

159 Писаревский Н., *Значение Стоглавого собора (1551 г.) в истории Русской церкви*, у: *Богословский вестник*, 1895, № 6, 365; Голубинский Е. Е., *История Русской церкви*, т. 2, Москва, 1901, 771, 776–777 (URL: <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/>). (Приступљено: 01.03.2020); *История канонизации святых в Русской церкви*, Москва, 1903, 93; Шпаков А. Я., *Стоглав*, Киев, 1903, 301–302; Карташев А. В., *Очерки по истории Русской Церкви*, т. 1, Москва: Терра, 1993, 434; Макарий (Веретенников), архимандрит, *Стоглавый собор и Наливки*, у: *Вестник церковной истории*, № 3/4 (19/20), 2010, 91–92; Шмидт С. О., *Митрополит Макарий и правительственная деятельность его времени*, у: *Россия Ивана Грозного*, Москва, 1999, 242.

160 Веселовский С. Б., *Исследования по истории опричнины*, Москва, 1962, 32–33, 252.

161 *Английские путешественники в Московском государстве в XVI в.*, Ленинград, 1937, 79.



да је могао имати одређено мишљење о конкретним питањима. Стоглави сабор је, према томе, био сукоб између црквене и државне власти у којем је цар фактички био неутралан и играо улогу гласноговорника двеју страна.

Према томе, припреме за сабор могли су водити како А. Ф. Адашев, тако и митрополит Макарије. Унапред се знало да ће на сабору бити изнета одређена царева питања. Највећа борба између световног дела владе и црквене власти морала се водити око формулисања тих „царских“ питања. Унапред је припремљено укупно 37 питања, која су касније ушла у пету главу *Стоглава*.<sup>162</sup>

О ауторству ових питања у литератури се, такође, износе супротна мишљења. На пример, Макарије (Булгаков) сматра да се питања „називају царска не зато што их је написао цар, него само зато што су изложена у царево име и што их је он изнео пред сабором“.<sup>163</sup> По мишљењу И. Н. Жданова, питања су потекла „управо из Силвестровог круга“.<sup>164</sup>

В. Н. Латкин долази до закључка да су „аутори питања били чланови Израбране раде, на чију иницијативу је сабор и сазван“. Он затим дели питања на два дела. Критика на рачун епископата и монаштва за циљ је имала финансијске интересе и, по мишљењу овог историчара, „не може бити никакве сумње да их је писао владар лично, наравно под утицајем странке супротне јосифљанима и с имајући у виду финансијске интересе државе“. Други део питања – у којима се критикују бело свештенство и верници – саставили су јерарси, највероватније митрополит Макарије.<sup>165</sup>

Ј. Ј. Голубински сматра да су „питања која говоре о наведеним недостацима црквеног живота... написана у царево име... али се у њима јасно осећа да их је саставио митрополит“.

---

162 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 253–266, 268–276. Питање 1 је посвећено општој неуређености богослужбене праксе. Питање 2: начин издавања антиминос – сведочанства о освећењу цркве (указује се на праксу продаје и изнуђивања новца приликом њиховог уручивања, препоручује се доношење одлуке у складу са „божанским правилима“ тј. канонима). Питање 3: проблеми иконописа. Питање 4: о дозволама за венчање (наводи се да се приликом њиховог издавања захтева превисока такса). Питање 5: о преписивању књига. Питање 6: о поучавању писмености. Питање 7: о епископским судовима, који се оптужују да неправедно суде и да узимају мито (јерарсима се наглашава да морају појачати контролу над радом својих судских чиновника). Питање 8: неуређеност монашког живота. Питање 9: о монасима и монахињама који живе у свету (предлаже се да се сви сместе у манастире, „да би било безгрешно: свету да не буде на саблазан, а душама њиховим да не буде на пропаст). Питање 10: о заробљеницима (муслимани их доводе на откуп, а они немају чиме да се откупе. Мора се решити шта с њима чинити). Питање 11: посвећено паганским предасудима. Питање 12: о издржавању прихватилишта. Питање 13: о световним и црквеним људима који скитају по свету са иконама и сакупљају средства за обнову и изградњу храмова. Питање 14: посвећено црквеном суду. Питање 15: тиче се земљишних интереса манастира. Питање 16: о црквеној и манастирској каси која се даје у зајам под интерес. Питање 17: о пијанству међу клиром. Питање 18: о поповима удовцима. Питање 19: о изградњи нових цркава и пустиња. Питање 20: о паду морала код клира и о мерама које би се могле предузети зарад поправљања ситуације. Питање 21: о стајању у цркви са капама и о општим питањима недостатка поретка за време богослужења. Питање 22: о кршењу правила црквеног појања и о понашању клирика. Питање 23: о томе да бело свештенство не поштује правила која прописују посебне одежде за обављање одређених богослужења. Питање 24: посвећено црквењацима и дијацима који су другоженци или тређеженци. Питање 25: о бријању главе и браде и о ношењу иностране одеће. Питање 26: о крштавању руком „не по суштини“. Питање 27: о очигледно лажним заклетвама и псовкама које постоје међу верницима. Питање 28: о „богомрским“ речима. Питање 29: разобличавање грехова блуда, прелјубе, содомије, гордости, зависти. Питање 30: о прилозима за попове (попови добијају прилоге али не испуњавају своје обавезе: „ни панихиде, ни молебана, ни јутрење, ни часове, ни вечерње – ништа не поју што је у њиховој надлежности“). Питање 31: посвећено дотационим црквама и манастирима (говори се да многи манастири и цркве који имају дотације од државе истовремено поседују села, баште, воћњаке и тезге). Питање 32: забрана једења меса од животиња које су се угушиле. Питање 33: о кршењу поретка богослужења. Питање 34: о редоследу богослужења. Питање 35: о унификацији облика крста на црквама. Питање 36: о неуношењу јаких алкохолних пића у олтар. Питање 37: о живљењу мушког и женског монаштва у истом манастиру.

163 Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской церкви*, Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996, кн. 4, ч. 1, 129.

164 Жданов И. Н., *Материалы для истории Стоглавого собора*, Санкт-Петербург, 1904, т. 1, 226 (URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=69558>), (Приступљено: 31.03.2020).

165 Латкин В. Н., *Лекции по внешней истории русского права. Московское государство – Российская Империя*, Санкт-Петербург, 1890, 78–82.

Макарије је саставио питања, представио их цару, а он их је, заједно са својим саветницима, међу којима је „посебно компетентан“ за црквена питања био Силвестар, можда изменио или допунио.<sup>166</sup>

Много пажње питању ауторства царских питања посвећује В. А. Бочкарјов. Двадесет питања он приписује цару и „нестјажатељима“ (Силвестру, Адашеву, Артемију и Максиму Грку), а остатак Макарију. Очигледно је да Бочкарјов „нестјажатељима“ приписује она питања која се тичу финансија и непридржавања поретка у манастирима, а митрополиту проблеме културе, писмености и начина живота верника.<sup>167</sup>

По мишљењу Д. Ф. Стефановича, „не можемо претпоставити да је митрополит Макарије саставио сва питања“. Али, ни Силвестар није једини аутор. У састављању је учествовао, цар који је сабору на разматрање предложио 18 питања, Макарије је саставио само четири, а Силвестар сва остала, с тим што је цар Силвестру поверио и редактуру свих питања.<sup>168</sup>

А. А. Зимин у својим раним радовима у потпуности негира митрополитово учешће у састављању царских питања. Немамо, наине, никаквих директних података на основу којих бисмо било који део првих царских питања могли довести у везу са митрополитом Макаријем. Зимин сматра да је аутор свих питања био Силвестар, будући да „анализа идејног садржаја... показује неоспорну блискост њиховог састављача са нестјажатељима, чији је предводник био Силвестар“.<sup>169</sup> Касније Зимин донекле мења своје ставове, па оставља могућност да се низ „царских“ питања, „која су постављена на иницијативу митрополита Макарија, заснива на јосифљанским захтевима“. Ипак, основни аутор и редактор питања остаје Силвестар, којем је можда помагао старац Артемије.<sup>170</sup>

Р. Г. Скрињников сматра да су „царска“ питања састављали „Иванови најближи саветници, Силвестар и Адашев“.<sup>171</sup> По мишљењу познатог црквеног и друштвеног прегаоца, Јована (Сничова), „цар је лично саставио списак питања које је требало да размотри сабор руских пастира, да би ауторитетом својих одлука исправили недостатке у народном животу који су као препрека стајали на путу спасења душе и богоугодном уређењу Руске царевине“.<sup>172</sup>

Чак и на основу овог кратког прегледа мишљења различитих истраживача о ауторитету „царских“ питања јасно је да је њихово стварно ауторство једно од најкомпликованијих питања у проучавању Стоглавог сабора.

*Стоглав* сва та питања приписује једном човеку – Ивану IV. Један део научника, руководећи се према тој тврдњи овог извора, аутором свих питања сматра самог Ивана IV.

Данас постоје три основна приступа проблему ауторства „царских“ питања: 1) у складу са тврдњом самог *Стоглава*, њиховим аутором се сматра Иван IV;<sup>173</sup> 2) ауторство припада или

---

166 Голубинский Е. Е., *История Русской церкви*, Москва, 1901, т. 2, 778–779. (URL: <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/>). (Приступљено: 01.03.2020).

167 Бочкарев В. А., *«Стоглав» и история Собора 1551 г. Историко-канонический очерк*, Юхнов, 1906, 56–57; 67–80.

168 Стефанович Д., *О Стоглаве. Его происхождения, редакции и состав. К истории памятников древнерусского Церковного права*, Санкт-Петербург, 1909, 45–54.

169 Зимин А. А., *И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в.*, Москва: Академии Наук СССР, 1958, 94–95; *Реформы Ивана Грозного (Очерки социально-экономической и политической истории России XVI в.)*, Москва, 1960, 379.

170 Зимин А. А., *Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV – XVI в.)*, Москва: Наука, 1977, 298–299.

171 Скрынников Р. Г., *Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Подвижники русской церкви*, Новосибирск: Наука, 1991, 228.

172 Иоанн (Снычев), митрополит, *Самодержавие духа. Очерки русского самосознания*, Санкт-Петербург, 1994, 206.

173 Карамзин Н. М., *История государства Российского*, Москва, 1989, кн. 2, т. 8, 69; Соловьев С. М., *Сочинения в 18 книгах*, Москва: Мысль, 1988, Кн. 4, 81; Малинин В., *Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания*, Киев, 1901, 562; Шпаков А. Я., *Стоглав*, Киев, 1903, 312; Виппер Р. Ю., *Иван Грозный*, Москва – Ленинград, 1944, 40–41; Будовниц И. У., *Русская публицистика XVI века*, Москва: Академия наук СССР, 1947, 232.

само Силвестру, или Силвестру и Адашеву, или „нестјажатељима“ и владару;<sup>174</sup> 3) један део научника питања дели на неколико делова, при чему је аутор једног дела питања митрополит Макарије, док ауторство осталих питања припада Макарију, цару и „нестјажатељима“.<sup>175</sup>

Прво становиште је више пута критиковано. Његови критичари скрећу пажњу на то да је Ивана IV био млад и да неке ствари о којима се говори у питањима он, једноставно, није могао познавати. Ове примедбе нам се чине утемељенима и, по свој прилици, мишљење да је цар једини аутор свих питања не одговара стварном стању ствари.

Друго од наведених мишљења заснива се углавном на томе да су питања „прожета нестјажатељским духом“. Истраживачи који се држе овог става истичу оштрину са којом су постављена одређена питања, критику на рачун злоупотреба којима прибегавају епископски чиновници и критику лоше уређености манастирског живота. Убеђени у постојање унутарцрквене групације „нестјажатеља“, коју су чинили Силвестар, Касијан, Артемије и Максим Грк, а коју су подржавали Иван IV и Адашев, ови историчари сваку критику на рачун уређења у манастирима и моралних недостатака клира приписују деловању ове групе. Међутим, ако се осврнемо на дела Јосифа Волоцког, митрополита Данила и митрополита Макарија, видећемо колико су ове претпоставке неубедљиве. На крају крајева, чак је и Н. Лебедев приморан да призна да Јосиф осуђује многе пороке монаштва, али да „не говори тим тоном и са тим циљем. Он говори као аскета који ревује за високу моралну чистоту“.<sup>176</sup> Ј. Ј. Голубински сматра да се ништа не може тврдити на основу „тона“.<sup>177</sup> Сем тога, током последњих деценија изнете су веома убедљиве тврдње да извори не дају повода да сматрамо да је крајем четрдесетих и почетком педесетих година XVI века уопште постојала група „нестјажатеља“.<sup>178</sup> Према томе, ни друга тачка гледишта не одговара стварности.

Трећа тачка гледишта такође подразумева постојање одређене унутарцрквене групе „нестјажатеља“ која је имала подршку цара Ивана IV и Адашева. Но, пошто нема довољно убедљивих сведочанстава о постојању те групе, ни ова претпоставка се не може сматрати оправданом. Ипак, у њој је присутно рационално зрно идеје да су питања састављале различите особе са различитим циљевима. У таквој ситуацији није било могуће применити притисак, па је преостајало само једно – усредсредити се на спречавање даљег пораста манастирских земљишних поседа и на решавање финансијских проблема на рачун Цркве.

---

174 Павлов А. С., *Исторический очерк секуляризации церковных земель в России*, Одесса, 1871, ч. 1, 107;

Жданов И. Н., *Материалы для истории Стоглавого собора*, Санкт-Петербург, 1904, т. 1, 227, 239.

(<http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=69558>.) (Приступљено: 31.03.2020); Миртов П., *Знаменитый древнерусский священник*, у: *Странник*, апрель 1903, 542–544; Черепнин Л. В., *Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв.*, Москва: Наука, 1978, 81; Скрынников Р. Г., *Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Подвижники русской церкви*, Новосибирск: Наука, 1991, 227–228.

175 Лебедев Н., *Стоглавый собор 1551 года (Опыт изложения его внутренней истории)*, Москва, 1882, вып. 1, 15, 22, 23–45; Заусцинский К., *Макарий митрополит всея Руси*, у: ЖМНП, 1881, октябрь, № 217, 4–7 (URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/21808-Макарий-митрополит-всея-России.pdf>). (Приступљено: 01.03.2019). ; Бочкарев В. А., *«Стоглав» и история Собора 1551 г. Историко-канонический очерк*, Южнов, 1906, 56, 62–63, 73; Стефанович Д., *О Стоглаве. Его происхождение, редакции и состав. К истории памятников древнерусского Церковного права*, Санкт-Петербург, 1909. 47–54; Карташев А. В., *Очерки истории Русской Церкви*, Москва: Терра, 199, т. 1, 435–437; Новицкая Т. Е., Семидеркин Н. А., Штамм С. И., *Стоглав. Комментарии*, у: *Российское Законодательство периода образования и укрепления русского централизованного государства*, Москва, 1985, 412–429.

176 Лебедев Н., *Стоглавый собор 1551 года (Опыт изложения его внутренней истории)*, Москва, 1882, вып. 1, 51.

177 Голубинский Е. Е., *История Русской церкви*, т. 2, Москва, 1901, 778–779 (URL: <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/>). (Приступљено: 01.03.2020).

178 Моисеева Г. Н., *«Валаамская беседа» – памятник русской публицистики середины XVI в.*, Москва – Ленинград, 1958, 67 – 69; *О идеологии нестяжателей*, у: *История СССР*, 1961, № 2, 100–101; Курукин И. В., *Заметки о нестяжательстве и иосифлянстве (историографическая традиция и источники)*, у: *Вопросы источниковедения и историографии истории СССР. Дооктябрьский период*, Москва, 1981, 66–79; Плигузов А. И., *Вступление Вассиана Патрикеева в полемику о монастырских землях и творческая история «Собрания некоего старца»*, у: *Исследования по источниковедению истории СССР до октябрьского периода*, Москва, 1987, 41–42.

По свој прилици, управо је та групација саставила део питања непосредно везаних за државне финансије, док је митрополит Макарије потегнуо морална, богослужбена и културна питања. Дакле, различите групације које су сачињавале владу желеле су да на предстојећем сабору реше различите задатке: пред црквеним судом је стајала потреба за борбом против разних одступања од норме у црквеном животу, а пред световним делом власти задатак олакшавања финансијског положаја државе током изузетно тешког Казањског рата.<sup>179</sup>

Дакле, припремајући се за најављени сабор, свака од ових групација је састављала своја питања. Затим су та питања представљена младоме цару. Могуће је да је он у њих унео неке измене и допуне, али тешко да бисмо могли рећи које. Са великом сигурношћу можемо рећи само да промене унете његовом руком нису биле нарочито важне – цар је био само гласноговорник двеју страна и њихових предлога. Како са правом пише С. Б. Веселовски, „обе стране су у борби тежиле да искористе ауторитет царске власти, увлачећи у ту борбу младог цара, облачећи своје одлуке у форму царских питања и одговора“.<sup>180</sup>

У литератури је давно већ истакнут утицај дела Максима Грка на *Стоглав*.<sup>181</sup> Осврт на дела Максима Грка омогућава нам да уочимо питања која њега интересују. Он разобличава содомију, обичај ношења тафије (мушке капе источњачког порекла), „грамзивост и пљачку“.<sup>182</sup> Његова дела су могла утицати на 16, 21. и 29. питање.

После упознавања са делима претходника и савременика Стоглавог сабора постаје нам јасно да се код њих у мањој или већој мери разматра већи део питања која је цар поставио на сабору (1, 3, 5, 8, 9, 13, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 37). Притом сви ти аутори заузимају исти став: пишу да је неопходно, као прво, подићи морални ниво и клира и народа и, као друго, да се морају строго поштовати сва правила црквене службе.

Друга група која се спрема за сабор, на челу са Адашевим, била је заинтересована за решавање чисто државних питања у циљу олакшања финансијског стања у земљи. Од ње нису потекли никакви припремни материјали за сабор, будући да ти људи нису били „књижници“, већ практични делатници. Могуће је да су основни део својих питања они саставили за свега неколико дана, полазећи од практичних потреба државе. Сем тога, Адашев је, будући задужен за примање писмених молби упућених цару,<sup>183</sup> део питања могао извући из тог извора. То су била питања у којима се критикују епископски чиновници и нека друга.

На основу свега наведеног долазимо до закључка да су две групације које су се припремале за сабор имале своје циљеве и да се ти циљеви нису поклапали. Адашев је рачунао да олакша финансијски положај државе и да у својим предлозима упућеним сабору изрази најтипичније жалбе становништва на епископе, које је он познавао зато што је био начелник

---

179 Ј. Б. Јемченко сумња у тврдњу да су у *Стоглаву* нашле израз одређене противречности између Цркве и државе (Јемченко Е. Б., «Священство» и «царство» на *Стоглавом соборе*, у: *Римско-константинополско наследство на Руси: идеја власти и политическая практика*, Москва, 1995). Она сматра да је целокупан „програм“ сабора (тј. прва „царска“ питања) био наставак мера које је Макарије спровео у Новгороду. У њеној студији има много интересантних и вредних увида, међутим, по нашем мишљењу, ауторка не узима у обзир разлику у приступима црквене организације и световног дела владе када је реч о финансијским питањима и питањима црквеног суда. Ове противречности су нашле свој одраз у тексту *Стоглава* и у Пресуди од 11. маја 1551. године. Ј. Б. Јемченко са правом сматра да *Стоглав* тежи да представи идеалну слику односа између црквене и световне власти, али нам ни то не смета да увидимо трагове неких супротности (нпр. питања свештеничких примања и црквеног суда). Видети такође: Шапошник В. В., *О взаимоотношениях церковной и светской власти в России середины XVI в. (по «Стоглаву»)*, у: *Империи нового времени: типология и эволюция (XV–XX вв.)*, Санкт-Петербург, 1999, 115–117.

180 Веселовский С. Б., *Исследования по истории опричнины*, Москва, 1963, 252.

181 Платонов С. Ф., *Полный курс лекций по Русской Истории*; Беляев И. В., *Об историческом значении царства Бориса Годунова*, ред. О. В. Климовой, Москва: АСТ, 2017, 12, 14; Лебедев Н., *Макарий, митрополит Всероссийский.*, Москва, 1877, 109–110; Латкин В. Н., *Лекции по внешней истории русского права. Московское государство – Российская Империя*, Санкт-Петербург, 1890, 97; Бочкарев В. А., «*Стоглав*» и история Собора 1551 г. *Историко-канонический очерк*. Юхнов, 1906, 97.

182 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, Москва, 2008, т. 2. 251–260, 382–386.

183 Шмидт С. О., *Правительственная деятельность А. Ф. Адашева*, у: *Россия Ивана Грозного*, Москва, 1999, 69–74.

Челобитног приказа – царске канцеларије за примање писмених молби и жалби. Митрополит Макарије је пак желео да реши чисто црквене проблеме и да изнесе на разматрање питања морала и понашања верника и клирика. Борба против многобројних нежељених појава у Цркви била је један од његових најважнијих задатака. Важно је напоменути да је већина његових питања раније већ потезана, било да је то чинио он сам или неко од његових претходника или савременика. Улога самог цара Ивана у припремама за сабор и састављању питања била је минимална. Он је, као што смо већ рекли, у текст питања вероватно унео неке напомене, али ништа више од тога.

Програм рада сабора који је на крају састављен подразумевао је, по нашем мишљењу, могућност трења око финансијских питања, како би се одредио степен учешћа Цркве у решавању финансијских проблема државе.

Редиговањем првих „царских“ питања припрема за сабор је, по свој прилици, завршена. Та питања нису подразумевала никакве принципијелне промене, циљ им је био побољшање свакодневице, морала, богослужења. Очигледно је да ни савременици тај програм нису доживљавали као реформаторски, будући да је већина постављених питања у црквеним круговима разматрана и раније. По нашем мишљењу, суштина предложених мера боље се може описати речју „очишћење“ – ослобођење и Цркве и верника од недостатака који су се временом нагомилали.

### 3.3 Основне идеје Стоглавог сабора

У наставку рада треба, по нашем мишљењу, размотрити историјске личности које су учествовале у раду Стоглавог сабора. Историчари сматрају да је иницијатива за унутарцрквену реформу потекла од московског митрополита Макарија и протопопа Благовештењске саборне цркве Силвестра. По њиховој замисли, реформу је требало припремити на Стоглавом сабору 1551. године.

Митрополит Макарије је вешто и дипломатски градио односе између Цркве и државе. Притом, он није био безгласни пастир, већ је сматрао да се цару треба успротивити у случају неслагања са његовим поступцима.<sup>184</sup> Међутим, ако се у првим редовима реформи налазило духовно лице, због чега су реформе пошле од световних питања? Овде московски митрополит показује способности далековидог и доследног политичара које нису могли порећи чак ни историчари из совјетског периода, и поред тенденциозно негативног односа према његовој личности.<sup>185</sup> Митрополит разуме да цар и његово окружење ситуацију виде под мало другачијим углом. Московским властодршцима је било најважније да се реше политички проблеми, зато је било неопходно да им се реформа Руске Цркве представи као део генералне реформе целе државе. Сматрамо да се у томе крије узрок недоследности Ивана IV у спровођењу државне реформе. Поменута недоследност је резултат тога што митрополит Макарије није желео да пажња младог владара буде усредсређена на дате проблеме, зато што је за митрополита једино важно питање била обнова црквеног живота. Ипак, не можемо категорички тврдити да је клир био равнодушан према грађанским питањима. Касније, током рада Стоглавог сабора, цар јерарсима на верификацију износи *Судовник* који је објављен још 1497, а исправљен, по свему судећи, на Земском сабору 1550. То говори да је Црква итекако била заинтересована за постојање добро разрађених законодавних норми, зато што је проблем односа између Цркве и државе у тим временима био од првостепеног значаја. Митрополит Макарије је желео да се јасно дефинишу односи државе и Цркве, јер би спровођење црквених реформи у супротном наишло на још веће препреке. Из свега изложеног закључујемо да је

---

184 На пример, на сабору 1560. године, када је цар Иван IV осудио бивше чланове своје владе, А. Адашева и Силвестра, који нису били присутни. Против оптужбе у њиховом одсуству, по сведочењу кнеза Курбског, осмелио се да иступи само митрополит Макарије, који је рекао: „Треба их позвати [Адашева и Силвестра] овамо, ставити их испред свих да чују све оптужбе, а нама заиста ваља чути њихове одговоре“. (Видети: Курбский А. М., *История о Великом князе Московском*, Москва, 2001, 94–95).

185 Корецкий В., *Церковь в истории России*, Москва, 1967, 92.

један од основних циљева сабора 1550. године било уређење система месних судова и побољшање система локалне управе.

Сабор који је одржан 1551. године назван је Стоглави сабор зато што је саборски документ приликом редиговања подељен на главе. Назив *Стоглав* документ је добио тек крајем XVI века. У самом документу користе се други називи: *Саборско уложење* (зборник одлука), *Царско и светитељско уложење*.<sup>186</sup> Још пре револуције утврђено је да *Стоглав* представља „редак и изванредан феномен“<sup>187</sup> као законодавни споменик историје руског црквеног права. Н. М. Никољски сматра да је у *Стоглаву* настављена полемика између државе и Цркве која је започета још на сабору 1503. године, али у знатно проширеном облику,<sup>188</sup> док С. М. Соловјов мисли да одлуке Стоглавог сабора узрочно претходе одлукама црквеног сабора 1654. године.<sup>189</sup>

Ипак, треба рећи да се данас у проучавању историје руског права овом споменику не посвећује довољно пажње. У већини курсева из историје руске државности и права *Стоглав* се чак ни не помиње. Споменик је објављен и анализиран у књизи *Руско законодавство од X до XX века*.<sup>190</sup> У њој се истиче да је у питању спис од великог интересовања за правну науку, будући да „једно од основних места у њему заузимају питања државног и црквеног судства“.<sup>191</sup> Сем тога, спис садржи озбиљну критику недостатака у Цркви и предлоге како их исправити, а разматрају се и даље перспективе развоја односа између државе и Цркве. У *Стоглаву* су „сакупљене и систематизоване све норме тада важећег права Руске Цркве“.<sup>192</sup>

Структура излагања саборског материјала заснива се на принципу питања и одговора који, додуше, није свуда доследно спроведен.

*Стоглав* је вишеслојни правни споменик у којем се разматра низ озбиљних проблема: критика општег стања црквено-манастирске организације и основних видова њене делатности; питања везана за њен имовински статус; дефинисање хијерархије црквених судова и њихове надлежности; прецизније формулисање већег броја одредби црквеног права које се тичу како црквених служитеља, тако и верника, будући да су у црквену надлежност спадала сва питања породичног и наследног права. Стоглави сабор се бавио и решавањем расправа које се односе на обредне аспекте православног хришћанског култа.

У тексту споменика се помиње још једна тема – потреба да се исправе црквене књиге, грешке и различите варијанте у истим текстовима, које се доводе у везу са некавалитетним преписивањем, како са основног грчког изворника, тако и са старијих руских рукописа. Неки публицисти XVI века оптужују преписиваче чак и за намерно кварење и самоиницијативно дописивање свештених текстова.<sup>193</sup> Унутар Цркве су постојале приметне разлике у погледу списка светих који су богослужбено прослављани у разним деловима земље, као и у обредној пракси и у систему унутрашње управе.

О току сабора сазнајемо једино из текста самог *Стоглава*. У том погледу најважније су нам прве четири главе, почетак шесте главе, 41. глава која садржи друга „царска“ питања, глава 99. – о посланици бившем митрополиту Јоасафу, и глава 101. која наводи конкретан датум доношења Пресуде о вотчинама.

У наслову прве главе наводи се датум – 23. фебруар 1551. Затим се говори о томе да „беху ова питања и одговори многи о разним црквеним питањима у [...] граду Москви у царским палатама, од [...] цара [...] Ивана Васильевича [...] оцу његовome, Макарију

---

186 *Российское законодательство X–XX вв.*, Москва, 1985, т. II, 70.

187 Стефанович Д., *О Стоглаве. Его происхождения, редакции и состав. К истории памятников древнерусского Церковного права*, Санкт-Петербург, 1909, 89.

188 Никољский Н. М., *История Русской Церкви*, Москва, 1989, 101.

189 Соловьев С. М., *Сочинения в 18 книгах*, Москва: Мысль, 1988, кн. IV, т. 7, 75.

190 *Российское законодательство X–XX вв.*, Москва, 1985, т. II, 241–500.

191 Исто.

192 Цыпин В. А., *Церковное право*, Москва, 1994, 107.

193 Моисеева Г. Н., *Валаамская беседа – памятник русской публицистики 16 в.*, Москва, 1958, 167.

митрополиту [...] и свему Свештеноме сабору“.<sup>194</sup> Већ поводом овог датума у литератури се води расправа. Прве тачке гледишта придржавају се И. Н. Жданов, К. Заусцински, Н. Лебедев, Макарије (Булгаков), П. М. Занков, Ј. Ј. Голубински, А. Ј. Шпаков, В. А. Бочкарјов, А. В. Карташов, Г. Н. Мојсејева и Р. Г. Скрињиков.<sup>195</sup> Другу тачку гледишта излаже Стефанович, а са његовом аргументацијом се слажу А. А. Зимин, А. Л. Хорошкевич и Н. Ј. Носов.<sup>196</sup> ??????какая первая и вторая точки зрения???? Оба мишљења је покушао да помири Л. В. Черепњин, који сматра да су редиговање текста и сам сабор протицали истовремено. Са овим приступом се слаже Т. Ј. Новицка.<sup>197</sup>

Данас је ово питање, дакле, још увек отворено. Коначан одговор на њега није могућ услед непостојања других извора. Ипак, очигледно је да се, у сваком случају, независно од приступа датом проблему, мора признати да је сабор одржан крајем 1550. – у првој половини 1551. године.

Прва глава набраја јерархе присутне на сабору. Председавајући је митрополит Макарије, присутни су архиепископи Теодосије Новгородски<sup>198</sup> и Никандар Ростовски и епископи: Трифон Суздаљски, Гурије Смоленски, Касијан Рјазањски, Акакије Тверски, Теодосије Коломенски, Сава, Кипријан Пермски. Поред њих, ту су и архимандрити, игумани и цео Освећени сабор. Истраживачи су више пута разматрали структуру епископата који је био присутан на сабору, а закључак је да огромну већину чине „јосифљани“. Н. Лебедев, на пример, међу епископима проналази само двојицу који нису на страни „јосифљана“ – Касијана Рјазањског и Кипријана Пермског. Међутим, како Лебедев даље пише, познато је да је Кипријан касније био у свађи са Касијаном те да, према томе, није био „нестјажатељ“. Дакле, једини „нестјажатељ“ на сабору био је Касијан Рјазањски.<sup>199</sup>

В. А. Бочкарјов „нестјажатељима“ сматра двојицу епископа – Касијана и Кипријана Пермског. Касијан је „нестјажатељ“ зато што је постриг примио у Кириловом манастиру, једном од центара нестјажатељства. Сигурних „јосифљана“ је, по мишљењу Бочкарјова, било петорица: Макарије, Теодосије Новгородски, Гурије Смоленски, Акакије Тверски и Сава Сарски. Он сматра да приликом проучавања Стоглавог сабора треба имати у виду саоднос ових двеју страна.<sup>200</sup>

---

194 *Российское законодательство X–XX вв.*, Москва, 1985, т. II, 241–500.

195 Жданов И. Н., *Материалы для истории Стоглавого собора*, Санкт-Петербург, 1904, т. 1, 361 (URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=69558>), (Приступљено: 31.03.2020); Лебедев Н., *Стоглавый собор 1551 года (Опыт изложения его внутренней истории)*, Москва, 1882, вып. 1, 88; Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской церкви*, Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996, кн. 4, 4.1, 126; Занков П. М., *Старец Артемий, писатель XVI в.*, Санкт-Петербург, 1887, 6; Голубинский Е. Е., *История Русской церкви*, Москва, 1901, т. 2, 776 (URL: <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/>), (Приступљено: 01.03.2020); Шпаков А. Я., *Стоглав*, Киев, 1903, 28; Бочкарев В. А., «Стоглав» и история Собора 1551 г. *Историко-канонический очерк*, Юхнов, 1906, 11; Карташев А. В., *Очерки по истории Русской Церкви*, т. 1, Москва: Терра, 1993, 435; Моисеева Г. Н., «Валаамская беседа» – памятник русской публицистики середины XVI в., Москва – Ленинград, 1958, 53; Скрынников Р. Г., *Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Подвижники русской церкви*, Новосибирск: Наука, 1991, 227.

196 Стефанович Д., *О Стоглаве. Его происхождения, редакции и состав. К истории памятников древнерусского Церковного права*, Санкт-Петербург, 1909, 41, 84–89; Зимин А. А., *И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в.*, Москва: Академии Наук СССР, 1958, 92–93; *Реформы Ивана Грозного. (Очерки социально-экономической и политической истории России XVI в.)*, Москва, 1960, 378; Зимин А. А., Хорошкевич А. Л., *Россия времени Ивана Грозного*, Москва: Наука, 1982, 56; Носов Н. Е., *Становление сословно-представительных учреждений в России*, Москва: Наука, 1969, 72.

197 Черепнин Л. В., *Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв.*, Москва: Наука, 1978, 79.

198 Може се претпоставити да су односи између Грозног и Теодосија били далеко од пријатељских. Ствар је у томе што је приликом одласка у Новгород цару саопштено да се у зидовима саборне цркве Свете Софије крије благо. После истраге зид је пробијен и богатство пронађено. Тешко да је архиепископ био задовољан оваквим поступком владара. (Видети: *Псковские летописи*. вып. 1, Москва – Ленинград, 1941, 116).

199 Лебедев Н., *Стоглавый собор 1551 г. (Опыт изложения его внутренней истории)*, Москва, 1882, 43.

200 Бочкарев В. А., «Стоглав» и история Собора 1551 г. *Историко-канонический очерк*, Юхнов, 1906, 20, 27, 32.

Стефанович наводи петорицу јерараха као постриженике Јосифовог манастира. То су Теодосије, Акакије, Гурије, Сава и Трифон. Овој групи се придружују митрополит Макарије и Никандар Ростовски. Од осталих учесника сабора, епископи коломенски и пермски такође нису били присталице нестјажатеља, с обзиром на то да су пре постављања за епископе били игумани московских манастира, а тешко да би Макарије у своје манастире за игумане поставио нестјажатеље. Испоставља се да само Касијан Рјазањски није био „јосифљанин“, али на овом сабору се и он, по мишљењу Стефановича, трудио да се држи истог курса као и остали архијереји.<sup>201</sup>

А. А. Зимин пише о присуству једног „нестјажатеља“ на сабору – Касијана Рјазањског. Са овим мишљењем се слажу Л. В. Черепин и Т. Ј. Новицка.<sup>202</sup> Г. Н. Мојсејева међу епископима који су учествовали у раду сабора налази двојицу „нестјажатеља“ – Касијана и Теодосија Коломенског.<sup>203</sup>

Дакле, већина јерараха је спадала или у постриженике Јосифовог манастира, или у оне који су били сагласни са њима. Што се тиче других учесника сабора, „часних архимандрита и игумана и свег Свештеног сабора“, њихову оријентацију није тако једноставно одредити. Наравно, одлучујућа реч на црквеном сабору припадала је епископату, међутим, како пише Макарије (Булгаков), „допуштано је и другим духовним лицима присутним на саборима да изражавају своје мишљење, а понекад, ако су се та лица одликовала високим интелектом и образовањем, њихов глас је имао чак и пресудан значај са сабору“ (Макарије као пример наводи улогу Јосифа Волоцког на саборима 1503–1504. године).<sup>204</sup> О томе да је мишљење нижег клира могло утицати на саборска решења говори и 99. глава *Стоглава*. Наиме, приликом слања зборника саборских одлука у Тројицки манастир као адресати се, поред бивших јерараха, наводе такође бивши игумани и сви тројицки саборни старци.<sup>205</sup>

Према томе, групa клирика које су учествовале у доношењу одлука Стоглавог сабора било је више него што се обично мисли. То су, као прво, јерарси, већина којих је представљала једну манастирску корпорацију; као друго, архимандрити, игумани и монаси из различитих корпорација;<sup>206</sup> као треће, бело свештенство.

Другог мишљења је Н. Ф. Каптерјов. Он сматра да је Стоглави сабор обавезно укључивао архијереје, представнике монаштва или белог свештенства. На свим правим саборима увек су присуствовали протопопови, свештеници и ђакони, као његови обавезни учесници. Каптерјов долази до закључка да су они сачињавали посебну, безличну групу, која се означава речима „и сав Освећени сабор“.<sup>207</sup>

П. Лапин размата црквене саборе у Русији тек од тренутка успостављања патријаршије. По његовом мишљењу, ниже свештенство је одувек било присутно на пуним саборима. Он

---

201 Стефанович Д., *О Стоглаве. Его происхождение, редакции и состав. К истории памятников древнерусского Церковного права*, Санкт-Петербург, 1909, 60–61.

202 Зимин А. А., *Реформы Ивана Грозного. (Очерки социально-экономической и политической истории России XVI в.)*, Москва, 1960, 382–383; Черепин Л., *Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв.*, Москва: Наука, 1978, 84; Новицкая Т. Е., Семидеркин Н. А., Штамм С. И., *Комментарии к «Стоглаву»*, у: РЗ, т. 2, Москва, 1985, 405.

203 Моисеева Г. Н., *«Валаамская беседа» – памятник русской публицистики середины XVI в.*, Москва – Ленинград, 1958, 67.

204 Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской церкви*, Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996, кн. 4, ч. 2, Москва, 1996, 91.

205 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 374, 410.

206 17. маја 1551. године ревидиране су тархане – грамате о ослобађању од намета. По свој прилици, настојатељи су имали донети грамате у Москву. Могуће је да су сви они учествовали у Стоглавом сабору (Каштанов С. М., *Финансы средневековой Руси*, Москва, 1988, 115–116).

207 Каптерев Н. Ф., *Царь и церковные Московские соборы XVI и XVII столетий*, у: *Богословский вестник*, 1906, ноябрь, 468, 478, 480, 490–491.



сматра да је бело свештенство које је учествовало у саборима било скоро искључиво из московског клира.<sup>208</sup>

Затим следи сабор који нас и интересује. Састав Стоглавог сабора укратко је наведен, као што смо већ рекли, у првој глави: поименце се набрајају архиепископи и епископи. Поред њих, присутни су архимандрити, игумани и „сав Освећени сабор“.<sup>209</sup> Међутим, у четвртој глави се учесници набрајају детаљније: испоставља се да су на сабору били присутни „архиепископи и епископи, архимандрити и игумани, и пустињаци, и духовни старци, и протопопови, и попови, са свим освећеним саборима [...] Рускога царства.“<sup>210</sup> Каптерјов сматра да су на Стоглавом сабору били епископи са клирицима својих саборних цркава, иако мало касније оставља могућност да „освећене саборе“ чине клирици не само саборних цркава, него и клир уопште, шире бело свештенство.<sup>211</sup>

На црквеном сабору који је осудио бившег тројицког игумана Артемија присуствовали су, поред митрополита, архиепископи и епископи. О томе сазнајемо из саборске грамате од 24. јануара 1554. послате у Соловјецки манастир. После смрти митрополита Макарија одржан је сабор који је 2. фебруара 1564. донео одлуку о белом клобуку. На том сабору су присуствовали јерарси и манастирске старешине.

Мишљења смо да у вредновању резултата рада сабора и саборских расправа не треба полазити од идеје сукоба између „јосифљана“ и „нестјажатеља“, него од супротности, као прво, међу разним групама учесника сабора и, као друго, између световног дела владе који је рачунао да на сабору реши финансијске проблеме државе и црквене организације у целости.

Састављање списка имена свих учесника сабора који нису били јерарси није могуће нити потребно, премда су неки истраживачи износили одређене претпоставке о овом питању.<sup>212</sup> Низ истраживача сматра да је Силвестар узимао учешћа у раду Стоглавог сабора. О томе, на пример, говори архиепископ Никанор (Брокович). О великој улози благовештењског свештеника у заседањима сабора пише и Сергије (Соколов), чија логика гласи: „Не види се Силвестрово непосредно учешће ни у заседањима сабора, нити у редиговању његових одлука, али је сам митрополит Макарије поступао по његовим упутствима“.<sup>213</sup> О Силвестровом учешћу у раду Стоглавог сабора пише и Стефанович, који говори да су улогу у раду сабора имали, такође, митрополитски и епископски дијаци.<sup>214</sup> Г. Н. Мојсејева такође говори о Артемијевом и Силвестровом учешћу у раду сабора.<sup>215</sup> Присуство благовештењског свештеника Силвестра и јосифовског старца Герасима Ленкова на сабору веома је вероватно.<sup>216</sup>

У наш задатак не спада комплетна анализа и разматрање свих саборских глава и одлука, тако да ћемо у наставку размотрити само оне главе које, по нашем мишљењу, имају важност за наш рад и изнети свој суд о односу између Цркве и државе.

---

208 Лапин П., *Собор, как высший орган церковной власти (историко-канонический очерк)*, Казань, 1909, 313–314.

209 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 238–239, 258.

210 Исто, 251, 266–267.

211 Каптерев Н. Ф., *Царь и церковные Московские соборы XVI и XVII столетий*, *Богословский вестник*, 1906, ноябрь, 484.

212 Павлов А. С., *Исторический очерк секуляризации церковных земель в России*, Одесса, 1871, ч. 1, 111. А. С. Павлов пише: „на том сабору видимо заволшке пустињаке из школе Нила Сорског. Од њих је, међутим, познат само један – монах Корнилијевог манастира Артемије“.

213 Никанор (Бровкович), архиепископ, *О перстосложении для крестного знамения и благословения*, Санкт-Петербург, 1890, 242; Сергий (Соколов), епископ, *Московский благовещенский священник Сильвестр как государственный деятель*, у: ЧОИДР, 1893, кн. 1, 22.

214 Стефанович Д., *О Стоглаве. Его происхождения, редакции и состав. К истории памятников древнерусского Церковного права*, Санкт-Петербург, 1909, 64, 73.

215 Моисеева Г. Н., *«Валаамская беседа» – памятник русской публицистики середины XVI в.*, Москва – Ленинград, 1958, 67.

216 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 374, 410.

У првој глави се набрајају нека од питања којима се сабор бавио: троструко Алилуја, о манастирским чиновима, о пијанству, о епископском суду, о удовим свештеницима и ђаконима. У њој се наводе и основни извори одлука Стоглавог сабора: правила светих апостола и светих отаца, свештени канони и типик. Од руских извора помињу се „учење и поуке“ митрополитâ Петра и Фотија. Осим њих помиње се и Јосиф Волоцки, који се назива „преподобни“, иако је канонизован тек 1578.<sup>217</sup> О томе да је називање Јосифа преподобним било новина говори посланица бившег митрополита Јоасафа, који га назива једноставно „игуман“.<sup>218</sup> У тексту пете главе посебно се наглашава да су Јосифова дела написана у духу светих канона, апостолских и отачких. Можемо претпоставити да је уношење Јосифовог имена у зборник саборских одлука био један од корака на путу ка канонизацији волоцког игумана, а у циљу уздизања ауторитета Волокаламског манастира унутар Цркве и међу народом. По свој прилици, тај чин је био могућ само захваљујући томе што су на сабору преовлађивали „јосифљански“ јерарси. Могуће је чак и да се један од разлога непостојања оригиналног примерка *Стоглава* крије у томе што је већина игумана одбила да ратификује документ у ком се толико велича Јосифов манастир. На крају крајева, можда је баш зато зборник саборских одлука до свештенства дошао путем разашилјања наредбених грамата.

Друга глава *Стоглава* садржи историју оснивања сабора, која је, међутим, криво представљена. У њој се читава иницијатива приписује самом Ивану IV, што, сматрамо, не одговара стварности. У *Стоглаву*, дакле, пише да је цар био дубоко узнемирен проблемима у држави и веома заинтересован да се они реше, али да је притом размишљао о уређењу не само државе, него и Цркве. Цар је своју жељу изложио митрополиту Макарију и сазвао је црквени сабор. Чувши за намеру Ивана IV, сви јерарси су са радошћу прихватили предлог и ускоро су се сви сабрали у престоници.

Интересантно је да се на почетку шесте главе историја сазивања сабора излаже нешто другачије, при чему је стил излагања једноставнији и пословнији него у другој глави. У шестој глави пише да је владар сазнао да се по многим црквама „звони и пева када није време, мимо божанског типика, и многи црквени чиновници се не врше у потпуности по свештеним правилима и по типичу“.<sup>219</sup> Ова фраза је практично једнака одломку првог „царског“ питања из пете главе: „И сада видимо и чујемо да се, мимо божанственог типика, многи црквени чиновници врше не по свештеним правилима и не по типичу“.<sup>220</sup> По свој прилици, можемо претпоставити да је аутор шесте главе пред собом имао текст „царског“ питања и да је из њега узео оно најважније. Осим тога, том главом почиње део у ком се излажу одговори и сасвим је природно што је приређивач навео текст управо првог, а не неког другог питања. Стога се не можемо сложити са Т. Ј. Новицком, која сматра да је такав приступ био исплатив саборској јосифљанској већини.<sup>221</sup> Скретање пажње управо у тој глави управо на ту фразу потпуно је оправдано.

Затим се у шестој глави говори да владар није пропустио те узнемиравајуће новости, него је заповедио да се састави списак примећених недостатака. Затим је тај списак, већ на самом сабору, предао митрополиту Макарију. Другим речима, највиша црквена власт, судећи по тексту, нема везе са састављањем питања. Затим у овој глави иде реч о томе како су митрополит и сав сабор припремили неке одговоре, након чека следи њихов почетак.

Као што видимо, друга и шеста глава се поклапају само у једној ствари, а то је приписивање главне улоге у сазивању сабора цару Ивану IV. Али, чак се и та „главна улога“ описује различито: у другој глави владар делује по сопственој иницијативи, а у шестој му неко други говори о беспоретку у цркви. Вероватно је шеста глава била састављена раније него

---

217 Хорошев А. С., *Политическая история Русской канонизации*, Москва, 1986, 177.

218 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 413.

219 Исто, 266.

220 Исто, 254.

221 Новицкая Т. Е., Семидеркин Н. А., Штамм С. И., *Стоглав. Комментарии*, у: *Российское Законодательство*, т. II: *Законодательство периода образования и укрепления русского централизованного государства*, Москва, 1985, 431.

друга. Као прво, она конкретније објашњава историју сабора и, као друго, у њој се објашњава како су настала питања.

Друга глава се може поделити на три дела: увод, историја сазивања Стоглавог сабора, опис почетка рада сабора и први царев говор. Из трећег дела сазнајемо да је сабор почео у царевом присуству, његовим говором. У том говору цар позива сабрране да се постарају за православну веру, за „благостање“ црква, за Цркву и уређење целог православног хришћанства. Затим цар Иван изјављује своју тежњу да буде „заштитник вере“ и да допринесе њеном учвршћивању. Кратки говор се завршава позивом на једнодушност у решавању свих проблема.

Трећа глава садржи царско писмено обраћање које је он упутио учесницима сабора. Притом није познато да ли се то догодило на дан отварања сабора (о којем се говори у другој глави) или сутрадан.<sup>222</sup> Текст гласи: „И на том сабору уручи цар својом руком писано...“<sup>223</sup> Почетак царског писменог обраћања представља набрајање светих који се у Русији највише поштују, а у чије се молитве цар Иван узда у задатку учвршћивања православне вере. Међу светима које владар набраја нема имена Јосифа Волоцког, вероватно из разлога што Јосиф још није био канонизован. У исто време, у списку је присутно име Пафнутија Боровског, учитеља Јосифа Волоцког. Пафнутије је канонизован мало пре сабора, 1547. године.<sup>224</sup> Од нових чудотвораца, поред боровског игумана, наводи се само митрополит Јона, заједно са својим светим претходницима, Петром и Алексијем. Уношење Пафнутија у царско писмено обраћање представља, очигледно, његов излазак у сусрет већини јерараха. Ова чињеница не иде у прилог тези да се Иван налазио под утицајем „нестјажатеља“, који су се, као што је познато, скептично односили према светости боровског игумана.

Затим цар још једном говори о циљу сабора – исправљању истинске и непорочне вере, „исправљању црквеног поретка и царског закоња и сваког земаљског уређења“.<sup>225</sup> Након тога владар се обраћа митрополиту, свему Освећеном сабору, бољарима и кнежевима, војницима и свима православнима, позивајући их да се покају за своје грехове. Ово обраћање Ивана IV обичном верном народу наводи на претпоставку да су у раду сабора учешће узели чланови Бољарске думе и друга световна лица. У том случају Стоглави сабор би се могао посматрати не само као црквени, него као црквено-земски. О учешћу обичних верника у раду сабора и о његовом црквено-земском карактеру пише И. Н. Жданов.<sup>226</sup> Тезу о учешћу Бољарске думе у раду сабора износи и В. Н. Латкин, али он и поред тога не мисли да је Стоглави сабор био црквено-земски. Латкин полемише са Ждановим, наводећи, као прво, то да су на земском сабору морали присуствовати представници већине сталежа и, као друго, то да су скоро сви црквени сабори решавали нека земска питања, па би их, по тој логици, све требало сматрати и за земске.<sup>227</sup> Нама се чини да су Латкинови аргументи, нарочито овај други, прилично убедљиви. Сем тога, како са правом истиче Т. Ј. Новицка, обраћање свим слојевима становништва могло је бити ствар и публицистичког приступа.<sup>228</sup> У сваком случају, било да је Бољарска дума присуствовала заседањима сабора или не, њен утицај на одлуке клира у сваком случају није био одлучујући. Како пише Макарије (Булгаков), „бољари који су се налазили на саборима нису се мешали чак ни у расправе“.<sup>229</sup>

Сматрамо, дакле, да нема убедљивих разлога да се сабор одржан 1551. године сматра црквено-земским. Можемо претпоставити да су питања постављана по групама, тако што је

---

222 Черепнин Л. В., *Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв.*, Москва: Наука, 1978, 80.

223 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 242, 260.

224 Хорошев А. С., *Политическая история Русской канонизации*, Москва, 1986, 170.

225 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 244, 261.

226 Жданов И. Н., *Материалы для истории Стоглавого собора*, Санкт-Петербург, 1904, т. 1, 374 (URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=69558>), (Приступљено: 31.03.2020).

227 Латкин В. Н., *Лекции по внешней истории русского права*, Санкт-Петербург, 1888, 73–74.

228 Новицкая Т. Е., Семидеркин Н. А., Штамм С. И., *Комментарии к «Стоглаву»*, у: РЗ, т. 2, Москва, 1985, 409.

229 Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской церкви*, Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996, кн. 4, ч. 2, 91.

током сабора различитим групама клира поверено да припреме питања која их интересују. Клир је могао бити подељен на групе по припадности епархијама или пак по статусу (црни и бели). Питања која су те групе саставиле могу бити она која су до нас дошла као друга „царска“ питања. Да је разматрање разних питања по саборским групама у то време било позната пракса говори нам историја земског сабора одржаног 1566. године.

У контексту нашег рада посебну пажњу треба обратити на 101. главу *Стоглава*, која нам даје други конкретан датум – 11. мај. Глава садржи закључни део Пресуде о вотчинама. Саму Пресуду детаљније ћемо размотрити у наставку рада, а сада ћемо се осврнути само на она питања везана за њу која се непосредно тичу тока Стоглавог сабора. И. Н. Жданов је претпоставио да је Пресуду сачинио клир под притиском цара. Ј. Ј. Голубински сматра да је сабор до 11. маја већ био завршен и да Пресуда није донета на самом сабору. Управо зато што је Пресуду о вотчинама планирао да донесе после Стоглавог сабора, Иван IV на самом сабору није покретао земљишна питања.<sup>230</sup> Да се сабор завршио пре 11. маја претпоставља и А. Ј. Шпаков. Штавише, он сматра да се о крају заседања сабора може говорити још крајем априла.<sup>231</sup> Стефанович претпоставља да је до 23. фебруара сабор завршио основни део свог рада, а да је зборник саборских одлука редигован од 23. фебруара до 11. маја, када је у њега унета и Пресуда о вотчинама.<sup>232</sup> А. А. Зимин сматра да је у мају 1551. године сабор завршио свој рад.<sup>233</sup> О томе да доношење пресуде од 11. маја „није протекло без борбе“ пише Г. Н. Мојсејева. Ауторима Пресуде о вотчинама она сматра цара и дворанске кругове који су га подржавали.<sup>234</sup> Н. Ј. Носов, као и Стефанович, сматра да се основни рад сабора завршио до 23. фебруара.<sup>235</sup>

Нама се чини да није могуће јасно одредити време рада сабора нити га поделити на фазе. Једини постојећи оријентир су два датума – 23. фебруар и 11. мај. Ништа се више не може рећи са сигурношћу. Рад Стоглавог сабора је непосредно везан за те дане, а свака друга претпоставка би морала имати озбиљно образложење. Пресуда о вотчинама је састављена уз учешће сабора, као што и пише у њеној преамбули („и са целим сабором“), тако да немамо основа да сматрамо да у то време учесници сабора више нису били у Москви. Друга је ствар што бисмо могли претпоставити да нису били присутни сви учесници; могуће је да је један део дотад већ напустио престоницу и упутио се ка својим епархијама. Наша је претпоставка да Пресуду о вотчинама није формулисао владар, већ његово окружење, тачније представници световне власти на челу са А. Ф. Адашевим.

Многи истраживачи пишу о борби која се одвијала на сабору: између Цркве и државе, „јосифљана“ и „нестјажатеља“, Ивана IV и клира. На пример, И. У. Будовниц пише да је сабор био арена сукоба између световне власти и клира. Јерарси су се борили да заштите епископски суд, црквено земљопоседништво и порезе који су припадали Цркви. Притом, Будовниц је свестан да у писменим изворима о борби нема ни речи, али то само значи да је борба била „скривена, закулисна“. Резултати борбе су били такви да је Црква одбранила своја права и привилегије, али да је заузврат дала зелено светло за спровођење земских реформи.<sup>236</sup>

С. В. Бахрушин такође сматра да је резултат Стоглавог сабора био компромис између „јосифљанске“ већине клира и „нестјажатељског“ пројекта црквене реформе. Власт је била

---

230 Голубинский Е. Е., *История Русской церкви*, Москва, 1901, т. 2, 775, 797–798 (URL: <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/>). (Приступљено: 01.03.2020).

231 Шпаков А. Я., *Стоглав*, Киев, 1903, 30.

232 Стефанович Д., *О Стоглаве. Его происхождения, редакции и состав. К истории памятников древнерусского Церковного права*, Санкт-Петербург, 1909, 89.

233 Зимин А. А., *Реформы Ивана Грозного. (Очерки социально-экономической и политической истории России XVI в.)*, Москва, 1960, 388.

234 Моисеева Г. Н., «Валаамская беседа» – памятник русской публицистики середины XVI в., Москва – Ленинград, 1958, 71.; Носов Н. Е., *Становление сословно-представительных учреждений России*, Ленинград, 1969, 72.

235 Носов Н. Е., *Становление сословно-представительных учреждений России*, Ленинград, 1969, 72.

236 Будовниц И. У., *Русская публицистика XVI века*, Москва: Академия наук СССР, 1947, 231, 245–246.

„приморана“ да одустане од радикалних одлука, ствар се свела на незнатна ограничења у сфери судства и земљопоседништва. Становиште Бахрушина дели А. А. Зимин, који о томе говори јасније и одређеније: „Програм власти на Стоглавом сабору дочекан је са жестоким отпором“. Сличног су мишљења А. И. Копанев, Г. Н. Мојсејева и В. И. Корецки.<sup>237</sup>

Н. Ј. Носов разматра проблематику најважнијих питања којима се сабор бавио. То су, по његовом мишљењу, питања укидања црквених пореских привилегија и секуларизације црквених имања.<sup>238</sup>

По речима Р. Г. Скрињикова, световна власт је на сабору отворено поставила питање даље судбине манастирских имања, али је наишла на отпор „јосифљана“. Резултат је био крах програма секуларизације и, као компензација, укидање знатног дела пореских привилегија које је уживала Црква.<sup>239</sup> Штавише, Ј. И. Количева пише о „жестоким сукобима“ између царског синклита и црквеног клира, који није хтео да се помири са губљењем својих пореских привилегија. Питање које је представљало стожер сабора, по њеном мишљењу, била је управо намера световне власти да спроведе секуларизацију.<sup>240</sup>

По Д. М. Булаџину, јерарси нису допустили угрожавање интереса Цркве, одбранили су правоснажност епископског суда и неприкосновеност манастирске непокретне имовине.<sup>241</sup> Н. Ј. Носов пак сматра да је световна власт на сабору постигла „веома велик и осетан успех“.<sup>242</sup>

Ова питања најдетаљније разматра Д. Ф. Стефанович. Он сматра да архијереји нису били довољно писмени, те да нису лично учествовали у састављању одговорâ. Епископи су само одлучивали и наређивали, док су за њих писали учени секретари, додајући уједно референце из *Крмчије* и других књига. Према томе, Стефанович сматра да су аутори *Стоглава* били дијаци тј. учени секретари. Он, такође, сматра да је на сабору основано четири комисије састављене од разних лица. У првој су заседали епископски чиновници, који су решавали питања суда, заостатака паганизма и др. У другој су заседали манастирски игумани који су решавали своје проблеме. У трећој су заседали представници белог свештенства. Четврта комисија, којом је председавао Силвестар, решавала је питања недостатака међу верницима. Затим је редактор спојио резултате рада те четири комисије. Стефанович претпоставља да је то био митрополитски дијак Иван Афанасјев. Он је саставио предговор, увод, поделио текст на сто глава и саставио садржај. Његов рад је надзирао митрополит Макарије. Стефановичев коначни закључак гласи да су саборске одговоре састављала, практично истовремено, разна лица, а да се приликом редиговања редактор није усудио да било шта изостави, како не би био оптужен за самоволно мењање текста. То би могло бити објашњење за велики број понављања у тексту.<sup>243</sup>

По нашем мишљењу, Стефановичева претпоставка је само једна од могућих. Као што смо већ написали, историчари јако мало знају о току сабора и пред истраживачима се отварају широке могућности за разне претпоставке и нагађања.

---

237 Бахрушин С. В., *Иван Грозный*, Москва: Госполитиздат, 1942, 272–273; *«Избранная рада» Ивана Грозного*, Москва, 1945, 234–235; Зимин А. А., *Реформы Ивана Грозного. (Очерки социально-экономической и политической истории России XVI в.)*, Москва, 1960, 386; И. С. Пересветов и его современники. *Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в.*, Москва: Академии Наук СССР, 1958, 97; *Крупная феодальная вотчина...*, 300; Копанев А. И., Маньков А. Г., Носов Н. Е., *Конец XV - начало XVII вв.*, ред. проф. И. И. Смирнова, Ленинград: Уч.пед.гиз, 1957, 127–128; Моисеева Г. Н., *«Валаамская беседа» – памятник русской публицистики середины XVI в.*, Москва – Ленинград, 1958, 69–71; *Русское православие: веки истории*, науч. редактор А. И. Климбанов, Москва: Политиздат, 1987, 123.

238 Носов Н. Е., *Становление сословно-представительных учреждений в России*, Москва, Наука, 1969, 75, 91.

239 Скрынников Р. Г., *Иван Грозный*, Москва: Наука, 1983, 40; *Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Подвижники русской церкви*, Новосибирск: Наука, 1991, 239.

240 Колычева Е. И., *Аграрный строй России XVI века*, Москва: Наука, 1987, 121–123.

241 Буландин Д. М., *Стоглав, у: Словарь книжников и книжевности Древней Руси. Второй половины XIV – XVI вв.*, Ленинград, 1989, ч. 2, 424.

242 Носов Н. Е., *Становление сословно-представительных учреждений России*, Ленинград, 1969, 74.

243 Стефанович Д., *О Стоглаве. Его происхождения, редакции и состав. К истории памятников древнерусского Церковного права*, Санкт-Петербург, 1909, 63–65, 74, 190.

### 3.4 Одлуке Стоглавог сабора

Већ смо написали да се приликом разматрања припрема за сабор и тока самог Стоглавог сабора истраживач суочава са практично потпуним непостојањем извора. Сасвим супротно ствар стоји са саборским одлукама, које и представљају основни садржај саборског споменика који је до нас дошао – *Стоглава*.

Треба рећи да су многи истраживачи разматрали одлуке Стоглава. Можемо поменути следеће: И. С. Розенкамф, Филарет (Гумиљевски), Н. И. Костомаров, А. С. Павлов, И. Н. Жданов, К. Заусцински, Макарије (Булгаков), В. Н. Латкин, Н. Писаревски, Ј. Ј. Голубински, В. А. Бочкарјов, С. Ф. Платонов, И. У. Будовниц, А. А. Зимин, А. И. Кобањев, А. В. Карташов, Н. Ј. Носов, Р. Г. Скрињиков, Макарије (Веретењиков).<sup>244</sup> Одлуке Стоглавог сабора детаљније се разматрају у коментарисаном издању текста овог споменика из 1985. године.<sup>245</sup> Но, и поред оволиког изобиља научне литературе у којој се разматрају резултати сабора, по многим питањима још увек није пронађен дефинитиван одговор.

Размотримо сада оне резултате рада Стоглавог сабора који се тичу наше теме.

Глава 6 садржи саборску одлуку о увођењу институције поповских староста и архијерејских намесника, чији је задатак да прате да ли се богослужења врше на одговарајући начин. Посебно се наглашава да у Москви треба да буде седам протопопова. А. П. Павлов и Б. Н. Флорја истичу да је то значило фактичко увођење самоуправе за бело свештенство и контроле од стране државе.<sup>246</sup>

Глава 26 говори о одлуци да се отворе школе за описмењавање у целој земљи. Бело свештенство има обавезу да из своје средине одабере учитеље и да у њиховим кућама отвори школе. Школарињу ће плаћати родитељи ученика, с тим што се износ школарине не утврђује.

Глава 28 говори о контроли коју државни апарат треба да спроводи над црквеним штампањем књига. У случају продаје или куповине неисправљених књига исте могу бити конфисковане.

Глава 29 говори о обавезама поповских староста у погледу контроле понашања белог свештенства. Они имају задатак да кажњавају пијанице, кавгације и све који занемарују своје свештеничке обавезе. У случају да казна коју изрекне староста не делује на кажњеног, виновник, одлуком епископа, подлеже одлучењу. Ако је пак староста тај који заслужује казну, онда обични свештеници њега пријављују код епископа.

У глави 44 је реч о недопустивости захтевања суме новца веће од онога колико могу да плате они који желе да се крсте, да приме постриг или да се причесте. Свако треба да даје колико може.

Главе 45 и 47 говоре о епархијском разрезу приликом освећења цркве. Тај износ треба да чини трећину свих прилога сакупљених од верника на дан освећења цркве. Такође,

---

244 Платонов С. Ф., *Лекции по русской истории*, у: *Сочинения по русской истории*, т. 1, Санкт-Петербург, 1993, 203; Будовниц И. У., *Русская публицистика XVI века*, Москва: Академия наук СССР, 1947, 233–234; Зимин А. А., И. С. Пересветов и его современники. *Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в.*, Москва: Академии Наук СССР, 1958, 47, 75, 91, 97–98; *Реформы Ивана Грозного. (Очерки социально-экономической и политической истории России XVI в.)*, Москва, 1960, 383–387; *Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.)*, Москва: Наука, 1977, 300; Копанев А. И., Маньков А. Г., Носов Н. Н., *Очерки истории СССР. Конец XV–начало XVII вв.*, Москва: Учпедгиз, 1957, 127–128; Карташев А. В., *Очерки истории Русской Церкви*, Москва: Терра, 1993, т. 1, 438; Носов Н. Е., *Становление сословно-представительных учреждений в России*, Ленинград, 1969, 74; Скрынников Р. Г., *Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Подвижники русской церкви*, Новосибирск: Наука, 1991, 228–239; Макарий (Веретенников), архимандрит, *Стоглавый собор и Наливки*, *Вестник церковной истории*, № 3/4 (19/20), 2010, 88–104.

245 Новицкая Н. Е., Семидеркин Н. А., Штамм С. И., *Комментарии к «Стоглаву»*, у: РЗ, том 2. Москва, 1985.

246 Павлов А. П., *Судьбы самодержавия и земства в России XVI в.*, у: *История России: народ и власть*, Санкт-Петербург, 1997, 237; Флоря Б. Н., *Отношения государства и церкви*, Москва: ЦНЦ «ПЭ», 2007, 126–127, 130, 155–156; *Иван Грозный*, Москва: Молодая Гвардия, 2004, 52.

забрањује се продаја гробних места у непосредној близини цркве. С друге стране, допушта се примање прилога које верници дају за помен душе.

У главама 46 и 48 одређују се таксе за склапање брака.<sup>247</sup> Б. Н. Флорја сматра да је и пре Стоглавог сабора постојао неки облик контроле манастирским финансијских прихода и потрошњи.<sup>248</sup> Та пракса је 1551. године само званично санкционисана.

У главама 50–52 се наставља манастирска тема: забрањено је ускратити постриг ономе ко жели да га прими, а нема новац да плати таксу, говори се о строгој контроли кретања свештеника и ђакона, осуђује се пијанство.

Главом 53 почиње део посвећен светитељском (епископском) суду. То је један од највећих делова *Стоглава*. Л. В. Черепињин то објашњава на следећи начин: „Црквени јерарси су се зацело забринули када су у царевим питањима видели претњу по своју надлежност, па су покушали да се осигурају путем позивања на историјску традицију, као и помоћу низа правних гаранција“.<sup>249</sup> Настанак овог дела документа доводи се у везу са седмим и четрнаестим од првих „царских“ питања. Међутим, по свему судећи, ствар је компликованија него што замишља Черепињин. Заинтересованих страна је било три: световна власт, црквени јерарси и манастири. Очигледно је да је издавањем грамата о несудењу државна власт на своју страну привлачила утицајне духовне корпорације (манастире), али да је истовремено изазивала непријатељство епископата. Зато је државна власт све време морала да балансира између ове две групе црквеног клира. На то скреће пажњу С. М. Каштанов.<sup>250</sup>

Другим речима, влада А. Ф. Адашева није била заинтересована за одлучивање о овом питању на сабору, као што нису били заинтересовани ни игумани, зато што су са канонске тачке гледишта у праву били јерарси, што они и показују у овом одељку *Стоглава*, изобилно се позивајући на свете каноне. Јерарси су и поставили 14. питање (тачније, то је учинио митрополит Макарије). Питање 7, које је по нашем мишљењу саставио Адашев, ниуколико не излаже сумњи правоснажност епископског суда, већ само говори о чиновничким злоупотребима.

Сматрамо да је тако велика пажња суду посвећена не само са циљем убеђивања државне власти у његову неправоснажност, него и „обуздавања“ монашких кругова.<sup>251</sup>

Глава 53 световним судијама забрањује да суде црквеним људима. Забрањује се конфискација било какве имовине од Цркве. Глава 54 објављује епископа за поглавара судске власти надлежне за црквенослужитеље. Главе 55 и 56 забрањују црквеним служитељима да се обраћају световним судијама.

Главе 57–59 представљају одломке из одлука цара Јустинијана у којима се говори о одговорности у случају вређања црквенослужитеља и ометања богослужења.

Главе 60 и 61, позивајући се на цара Константина, великога кнеза Владимира и Мануила Комнина, потврђују неприкосновеност црквених земљишних поседа.

Глава 62 говори о потреби за сарадњом световне и духовне власти. Глава 63. представља Устав кнеза Владимира у ком се говори о десетини и набрајају се лица за која је надлежан црквени суд.

У главама 64 и 65, позивајући се на ауторитет митрополита Кипријана, сабор још једном забрањује посезање на црквену имовину, као и то да свештеницима и другим црквеним људима суде грађански (световни) судови.

Глава 67 укида грамате о несудењу и успоставља судску надлежност епископа над свештенством у свим питањима осим убиства и пљачке. Игумани и архимандрити пак имају судску надлежност над монасима и манастирским сељацима.

---

247 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 321–324, 328–335.

248 Флорја Б. Н., *Отношения государства и церкви*, Москва: ЦНЦ «ПЭ», 2007, 79.

249 Черепнин Л. В., *Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв.*, Москва: Наука, 1978, 85.

250 Каштанов С. М., *Финансы средневековой Руси*, Москва, 1988, 131, 136.

251 Исто, 136.

Глава 68 разматра питања везана за судство у духовним судовима. У истој глави много пажње је посвећено сакупљачима десетине. Б. Н. Флорја запажа да саборски оци желе да ограниче управну надлежност световног административног апарата над црквеним клиром.<sup>252</sup>

Сва питања у којима имају удела монаси подлежу искључиво црквеноме суду. Световним судовима се забрањује да се мешају у црквене судске процесе. Материјал 67. и 68. главе практично представља детаљно разрађени *Судовник* за сферу црквених и са њима повезаних световних тужби и преступа. За сав свештенички и монашки ред надлежан је суд епископа или саборни суд његових представника, сходно канонима светих апостола.

Потврђује се правило о састављању мешовитих судова (са судијама са обе стране) приликом решавања питања у којима учествују и духовна и световна лица. Архимандритима, игуманима, игуманијама и њиховим представницима „у свим духовним питањима сами епископи да суде, са великим разматрањем и испитивањем, саборно, по светим канонима, да непорочан буде суд епископски“.<sup>253</sup> Једно од ограничења процедуралних норми састоји се у забрани „крсног целивања“ (полагања заклетве) за све црквене служитеље. Приликом спровођења истраге судије треба да испитају сведоке; ипак, у случају недостатка сведока остаје правило жреба. Ова правила се односе на сва питања осим убиства и разбојништва, која се препуштају на разматрање световним судовима, који затим спроводе истрагу и обављају судски процес по законима државе.<sup>254</sup> Извесно ограничење надлежности епископских судова и контрола црквеног судства види се у повећању улоге световних лица која улазе у састав црквеног суда – у већим градовима то су бољари, а у мањим градовима и селима старосте. Владичански бољари и старосте су били световни људи и одређивао их је епархијски архијереј. Сем тога, у црквене судове обавезно улазе световна лица која је одредио владар: градске старосте, учени секретари, као и изборни представници клира – од градског свештенства поповске старосте, а од сеоског свештенства десетински свештеници.

Ови судови су разматрали питања световних људи и грађанске парнице припадника клира, изузев манастирских архимандрита, игумана и људи зависних од манастира. То што убудуће ова питања имају разматрати судови у којима превагу имају световна лица и у којима учествују земске судије говори о постепеном јачању контроле државе над црквеним судством.

Глава 69 такође разматра питања црквеног судства: утврђује начин узимања таксе за венчање, обавезује свештенике и поповске старосте да пазе на морал код верника, позива на праћење свештеничког кретања, апелује на спречавање узимања мита од стране црквених чиновника и одређује судску таксу. Ова глава забрањује епископима да сами себи постављају бољаре и обавезује их да се по овом питању обавезно саветују са царем.

Глава 72 говори о откупљивању заробљеника и прописује да откуп за све заробљенике треба узимати из царске благајне, а затим утрошен износ распоредити на сво обрадиво земљиште и убрати га од свег становништва.

Глава 73 је посвећена угроженим категоријама световних људи. Цару се препоручује да попише све инвалиде и старце и да по градовима заснује прихватилишта, док Црква на себе преузима бригу за душе оних који ће у тим прихватилиштима живети.

У глави 74 се говори о онима који „иду по свету“ са иконама. Цару се предлаже састављање посебног закона који би забранио ту појаву. Они који се оглуше о забрану били би истеривани из градова, а иконе би им се одузимале.

Према томе, и поред отпора који је на сабору 1551. пружила црквена већина, цар и његова влада су, како сматра А. А. Зимин, ипак „успели да нанесу озбиљан ударац црквено-манастирском земљопоседништву и пореским привилегијама манастира са вотчинама“.<sup>255</sup> Чини нам се да Зимин преувеличава успех државне власти у погледу ограничавања имовинских права црквено-манастирских организација, будући да то још увек није био ударац,

---

252 Флорја Б. Н., *Отношения государства и церкви*, Москва: ЦНЦ «ПЭ», 2007. 126–127.

253 *Российское законодательство X–XX вв.*, Москва, 1985, т. 3, 339.

254 Исто, т. 3, 341.

255 Флорја Б. Н., *Отношения государства и церкви*, Москва: ЦНЦ «ПЭ», 2007, 126–127.



него тек припрема. Н. С. Суворов истиче да шеснаест глава (53–68) садрже аргументацију „у корист неприкосновености свега црквеног, укључујући и црквени суд, при чему се аргументација делом заснива на канонима – што стварним, што измишљеним – делом на законима византијских царева, између осталог на *Константиновој даровници* папи Силвестру, чији се текст у широј редакцији овде први пут званично наводи, и на посланицама митрополита Кипријана“.<sup>256</sup> Ипак, и поред свих ограда и, донекле, пажљивости, правац државне политике у погледу црквене имовине јасно је зацртан на сабору 1551.

Глава 75 говори о неприкосновености црквеног и манастирског земљишта и категорично одбацује све покушаје конфискације црквене имовине. У исто време, истиче се монашка обавеза молитвеног помињања оних који су манастиру оставили залог за покој душе. Сабор посебно наглашава могућност да рођаци покојника који је завештао земљу исту и откупе.<sup>257</sup>

У глави 76 епископима и манастирима се забрањује да издају кредите становништву.

У главама 84 и 85 верницима се забрањује да граде нове цркве, док се монасима оснивање нових пустиња (манастира) дозвољава само уз дозволу свог епископа и царске власти.

Главе 86–89 говоре о постављању у духовна звања. Посебно се говори о постављању игумана, које се одсад налази под контролом цара.<sup>258</sup>

Глава 94 одређује у које је дане забрањен рад судова.

Глава 97 је посвећена милостињи (прилозима) за манастире и бело свештенство.<sup>259</sup>

У глави 98 се говори о црквеним селима. Уводи се опорезивање њихових житеља једнако опорезивању људи који живе у индустријским градовима, с тим што је за њих надлежан црквени суд. Клир се обавезује да не оснива нова села. Н. Ј. Носов, који је посебно истраживао ово питање, долази до закључка да је оно било „политички горуће“ и да резултат расправе о њему „није био баш онакав како је желео Макарије“.<sup>260</sup>

Глава 101 садржи Пресуду о вотчинама. Њој истраживачи посвећују велику пажњу. И. И. Смирнов долази до закључка да Пресуда ограничава власничку слободу располагања кнежевским и бољарским наследним имањима и дефинише начелну линију владе Ивана IV у погледу кнежевских наследних земаља, која се састојала у тежњи да се кнежевски поседи ликвидирају.<sup>261</sup> У другом раду Смирнов пише да је Пресуда ставила под државну контролу пораст манастирских земљишта и уједно анулирала све успехе које су током година кнежевско-бољарске реакције постигли манастири као земљопоседници.<sup>262</sup>

С. Б. Веселовски истиче да је након Стоглавог сабора стицање земљишта од стране манастира или цркава у потпуности постало зависно од царског нахођења.<sup>263</sup> Самим тим, држава је стекла утицај на имовинско питање Цркве. Б. А. Романов у свом истраживању критикује тезу Смирнова о антикнежевском усмерењу Пресуде о вотчинама. По његовом мишљењу, у Пресуди нема ничег што би било усмерено против бољара и кнежева. Романов истиче да је основни проблем којим се државна власт у том тренутку бавила била жеља да преузме контролу над владичанским и манастирским земљопоседништвом, које се дотад развијало на уштрб световног сектора вотчинског земљопоседништва. Притом није реч о

---

256 Зимин А. А., Хорошкевич А. Л., *Россия времени Ивана Грозного*, Москва, 1982, 56–57.

257 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 353, 376–379.

258 Флорја Б. Н., *Отношения государства и церкви*, Москва: ЦНЦ «ПЭ», 2007, 78. Б. Н. Флорја сматра да је таква пракса постојала и раније, то јест да је у *Стоглаву* само забележено уобичајено стање ствари.

259 Емченко Е. Б., *Стоглав. Исследование и текст*, Москва: Индикт, 2000, 372–373, 407–408.

260 Носов Н. Е., *Становление сословно-представительных учреждений в России*, Ленинград, 1969, 108.

261 Смирнов И. И., *Очерки политической истории Русского государства 30–50-х гг. XVI в.*, у: *Иван Грозный*, Москва – Ленинград, 1958, 38.

262 Смирнов И. И., *Очерки политической истории Русского государства 30–50-х гг. XVI в.*, у: *Иван Грозный*, Москва – Ленинград, 1958, 448.

263 Веселовский С. Б., *Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси*, Москва – Ленинград: Издательство АН СССР, 1947, т. 1, 93.

„офанзивни“, већ само о уклањању последица „ранијег епископског и манастирског грабљења земљишта“.<sup>264</sup>

Неке тачке Пресуде о вотчинама које се тичу теме нашег рада размотрила је Г. Н. Мојсејева. Што се тиче забране откупљивања вотчина датих за помињање покојних, она пише: „У овој тачки Пресуде видимо тежњу државне власти не само да ограничи пораст манастирских земљишних поседа путем забране земљишних залога, него и покушај да се стане на пут економским погодбама крупног феудалног племства са манастирима“. Што се тиче конфискације манастирског и епископског земљишта добијеног од бољарâ за време бољарске владавине земљом, Мојсејева истиче: „ова тачка Пресуде [...] убедљиво потврђује заинтересованост крупног феудалног племства за опстанак црквеног и манастирског земљопоседништва“.<sup>265</sup> Р. Г. Скрињиков долази до закључка да је државна власт успела да донесе ову Пресуду, али да то није протекло без извесних потешкоћа. Овај акт има за циљ делимичну секуларизацију црквених имања и успостављање контроле над даљим порастом манастирског земљишног богатства.<sup>266</sup>

Н. Ј. Носов сматра да Пресуда о вотчинама представља резултат разматрања питања секуларизације црквеног земљишта на Стоглавом сабору. Донете мере су имале за циљ заштиту световног земљопоседништва од црквене експанзије.<sup>267</sup> По мишљењу В. Б. Коробина, овај документ не говори о ограничавању права, већ о привилегијама за власнике вотчина, а у свом кнежевском делу има за циљ очување државног земљишта.<sup>268</sup> А. Л. Јурганов долази до закључка да није најважније оно што пише у указу, већ сама чињеница да државна власт узима себи за право да се меша у имовинске односе. Конкретан пак садржај документа има за циљ очување кнежевских корпорација.<sup>269</sup>

Сматрамо да треба укратко описати Пресуду о вотчинама, зато што управо у њој видимо односе између Цркве и државне власти који нас интересују у овој дисертацији. Овај документ јасно показује резултате „кокетирања“ и „симфоније“ између Цркве и државе. Као прво, клиру се под претњом конфискације забрањује да купује вотчине без царевог знања. Као друго, забрањује се откупљивање вотчина датих за покој душе осим ако је другачије назначено у самом завештању. Као треће, тзв. помесне (спахијске) и црне (сељачке) земље које је клир стекао насилним путем или за рачун дугова морају се вратити претходним власницима. Као четврто, земљиште које су епископи и манастири стекли после смрти Василија Ивановича морало је бити враћено држави. Као пето, предлаже се да се сва финансијска давања државе манастирима и црквама смање на износе који су важили за време владавине великог кнеза Василија. Као шесто, земљопоседницима у одређеним областима се забрањује да своју земљу продају људима из других градова, као и да је дају манастирима за покој душе. Као седмо, вотчине које су пре издавања ове Пресуде манастирима припале од земљопоседника у тим срезовима конфискују се уз новчану накнаду и улазе у систем доделе спахилука.<sup>270</sup>

Највероватније је да приликом доношења Пресуде о вотчинама нису били присутни сви игумани. Да званичан крај рада сабора нису чекали сви манастирски настојатељи познато нам

---

264 Романов Б. А., *К вопросу о земельной политике «Избранной рады», у: Исторические записки*, № 38, 1951, 265–266.

265 Моисеева Г. Н., *«Валаамская беседа» – памятник русской публицистики середины XVI в.*, Москва – Ленинград, 1958, 72–73.

266 Скрынников Р. Г., *Начало опричнины*, Ленинград, 1966, 88–89.

267 Носов Н. Е., *Становление сословно-представительных учреждений в России*, Ленинград, 1969, 109.

268 Кобрин В. Б., *Власть и собственность в средневековой России*, Москва, 1985, 77, 82.

269 Юрганов А. Л., *Категории русской средневековой культуры*, Москва, 1998, 189.

270 Као што видимо, највеће економске губитке претрпели су манастири. Такође је очигледно да неке тачке Пресуде противрече недавно донетим одлукама самог сабора (на пример, о финансијским дотацијама). Зачујује се сама могућност доношења Пресуде која у неколико тачака противречи саборским одлукама. Могуће је да је, користећи унутарцрквена неслагања, световна власт успела да се договори са оним представницима јерархије који по Пресуди нису губили много. Сем тога, не сме се искључити ни могућност да владике нису ни имале земљу која подлеже конфискацији. Пресуда се мало тицала и највећег дела белог свештенства – неки његови представници изгубили су само финансијске дотације од државне власти.

је из историје сабора 1503. године: Јосиф Волоцки је већ био отпутовао са сабора када је постављено питање земљишних поседа, па је сабор морао послати веснике да га врате назад. Сходно томе, и ми са великим степеном вероватноће можемо претпоставити да се након састављања тзв. прве редакције *Стоглава*, која је послата у Тројицки манастир Јоасафу и другима, већина игумана, сматрајући да је посао завршен, разишла. То је група окупљена око А. Ф. Адашева искористила да цара убеди у своју ствар и да од „крњег“ сабора добије сагласност за спровођење мера пописаних након тога у Пресуди о вотчинама.<sup>271</sup>

У области политике присутно је очигледно јачање утицаја световне власти на духовну.

Захваљујући одлукама сабора цар је, као прво, добио могућност да контролише финансијско стање у манастирима, царски управитељи су добили задатак да контролишу манастирску касу (глава 49). Као друго, владар је сада добио могућност да директно утиче на састав црквених представника у Представничкој думи (глава 69). Као треће, цар је добио могућност да званично утиче на постављање игумана (глава 86).

Није искључено да су се руски владари и раније мешали у ове проблеме, али сада је то мешање званично постало законито. Све су то били веома осетни кораци на путу ка потпуном стапању Цркве и државе. Владару је, такође, предложено да својим указом установи тарифе за обред венчања и да забрани „идење по свету“ са иконама (глава 41, питања 17, 19, 20, 21, 22 и 24; главе 48 и 74).

Што се тиче финансијско-економских питања, донета су следећа решења у погледу владара: 1) цар и јерарси морају давати средства за издржавање болесних монаха распоређених по манастирима (глава 71); 2) новац за откуп заробљеника треба узимати из царске благајне, а затим утрошен износ распоредити на сво становништво (глава 72); 3) Иван IV треба да изда наредбу за попис свих болесних, да оснује прихватилишта и да их опскрби храном и одећом (глава 73); 4) приликом спајања мањих манастирских пустиња у једну велику, по свој прилици, управо је цар имао обавезу да новом манастиру обезбеди средства (глава 85); 5) новчана давања манастирима и парохијским црквама цар је обавезан да исплаћује исто онако како их је исплаћивао његов отац, кнез Василије (глава 97).

Очигледно је, дакле, да решења изложена у основном делу *Стоглава* не умањују расходе државне касе. Напротив, појављују се нови расходи – за издржавање болесних монаха, за прихватилишта и за оснивање нових манастира на месту мањих монашких пустиња. Државна каса је, такође, морала да поднесе велики једнократни издатак ради откупа заробљеника, додуше уз накнадну компензацију. Износи новчаних давања, по свој прилици, такође нису претрпели велике промене. Другим речима, одлуке сабора у финансијском погледу нису биле исплативе за државни буџет.

Световни део владе на челу са А. Ф. Адашевим искористио је ситуацију, тачније то што на велики број игумана није био присутан на завршним заседањима сабора, да „прогура“ Пресуду о вотчинама од 11. маја, која је на првом месту била исплатива за државну касу. По његовом мишљењу, велике губитке је претрпео управо црни клир (монаштво). Владике јесу потпале под одлуке о конфискацији земље коју су узурпирани и коју им је поделила бољарска власт, али су њихови губици, по свему судећи, били неупоредиво мањи од губитака које су претрпели манастири, зато што су јерарси имали велике приходе од управљања Црквом и од суда. С друге стране, државна каса је добила могућност да са себе збаци тешко бреме годишњих исплата духовним корпорацијама.

Општи резултат Стоглавог сабора у области економије своди се на следеће: 1) државна каса је у крајњем исходу добила извесно олакшање; 2) државна власт је на располагање добија извесну количину земљишта, која се према Пресуди конфискује од манастира.

Сем тога, под контролу државе званично потпада избор игумана, контрола манастирске касе и састав епископских бољара. Епископи су, као један од слојева клира, највише у добитку. Њихови општи интереси превагнули су над њиховим интересима као представника одређених корпорација.

---

271 Колычева Е. И., *Аграрный строй России XVI века*, Москва: Наука, 1987, 124.

Могуће је да је на сабору било извесног цењкања за архијерејска места (практично одмах након завршетка Стоглавог сабора дошло је до промена унутар епископата). Бело свештенство готово да нису дотакле финансијске промене, ако се изузму убудуће јасно дефинисани износи такси.

Дакле, одлуке сабора су биле резултат борбе унутар црквене организације између различитих група клира и представника различитих духовних корпорација. Ту борбу је на самом крају Стоглавог сабора вешто искористила световна власт да „прогура“ одлуке које су донекле олакшале стање државне касе. Могли бисмо рећи да је на самом крају сабора фактички склопљен споразум између јерараха и државне власти на штету манастира.<sup>272</sup>

Претпостављамо да су управо та финансијска питања и изазвала највише трења на сабору. Већина других питања – о богослужбеном поретку, култури, свакодневном животу и др. – ни по чему нису могла бити разлог спора.

Одлуке Стоглавог сабора треба разматрати са разних страна. С једне стране, то је исправљање недостатака црквеног поретка, морала клира и народа и богослужбених обреда. С друге стране, то је резултат борбе између разних група клира око финансијских питања, која се у завршној фази закомпликовала мешањем световне власти. Такође, то је био и корак на путу ка стапању Цркве и државе и стварању „православног царства“, које ће се одликовати максималном блискошћу црквеног и државног живота, при чему ће Црква, ипак, сачувати изванредан степен самосталности и могућност да утиче на доношење државних одлука.

### Закључци поглавља

На крају разматрања питања везаних за Стоглави сабор желели бисмо истаћи да су његове одлуке у великој мери утицале на разне аспекте живота у Русији, све до времена Петра I. На њему је решен велики корпус државних и црквених проблема, законодавно је дефинисана сфера надлежности Цркве у области судства, подручје утицаја Цркве на становништво и форме тог утицаја. Све примедбе на рад црквено-манастирске организације које су се накупиле током дугог времена на сабору су изнете и размотрене. Држава није скрила

---

272 Бочкарев В. А., *«Стоглав» и история Собора 1551 г. Историко-канонический очерк*, Юхнов, 1906, 86–110. Наравно, на сабору је још једном потврђена неприкосновеност црквеног и манастирског земљишта. Међутим, по нашем мишљењу, после 1503. црквеном земљишту није ни претила секуларизација.

Главни достигнуће јерараха на сабору је потврда надлежности епископског суда и проглашење незаконитости грамата о несужењу (главе 66 и 67), као и борба за права црквеног суда у црквеним слободним насељима (глава 98). У финансијском погледу епископи су морали да поднесу извесне жртве: у својим епархијама су морали пописати празне цркве и дати им олакшицу на петнаест година (глава 70). Заједно са царем, епископи су имали давати средства за издржавање болесних монаха (глава 71).

Црни клир на Стоглавом сабору није добио практично ништа: манастирска каса је потпала под контролу манастирских управитеља, игумани су изгубили право да самостално управљају манастирским финансијама (глава 49), постављање игумана потпало је под контролу цара (глава 86), финансијске дотације манастирима могле су бити умањене (глава 97). Манастири су могли да рачунају само на добијање неких средстава на рачун цара и јерараха (глава 71).

Бело свештенство је добило тачно одређене износе пореске обавезе према архијерејима (глава 41) и таксе за венчање (глава 48). Финансијске дотације за бело свештенство такође су остале без измена. Уведен је тачан износ таксе за освећење цркве (главе 45 и 47).

Изгледа да је утврђивање износа такси било исплативо и епископима, будући да су на тај начин избегавали судске спорове са белим свештенством, које је световна власт лако могла користити за збацивање неподобних јерараха.

Сем тога, саборске одлуке забрањују лихварство епископима и манастирима (глава 76). Прибегавајући светим канонима, клир је још једном истакао неприкосновеност црквеног и манастирског земљишта, које је могло бити отуђено само сходно завештању (глава 75).

Чини нам се да су у финансијском погледу на највећем добитку били архијереји. Манастирима је пак било најтеже, будући да су изгубили граматы о несужењу. Државне финансије притом нису добиле очекивано олакшање.

Епископат је у целини могао бити задовољан резултатима сабора, што се не може рећи за црни клир. Све у свему, борба између различитих група на Стоглавом сабору завршила се у корист јерараха.

недостатке Цркве које је друштво већ дуго и активно осуђивало. Црква је ограничена у погледу имовинских права и сфере надлежности, али ни један ни други проблем нису решени до краја, тако да се касније држава у својој законодавној пракси морала вратити њиховом решавању, идући путем још већег ограничавања имовинских и имунитетских права и судске надлежности црквено-манастирске организације. Основни актер сабора био је поглавар Руске Цркве, митрополит Макарије. Очигледно је да је Стоглави сабор био централни догађај за све време Макаријевог поглаварства. Сматрамо да је његова улога у прављењу програма сабора и у раду истог била веома велика. Основне одлуке сабора одражавају митрополитово становиште о томе какво треба да буде будуће руско царство. Б. Н. Флорја пише да је програм реформи који је проглашен у *Стоглаву*, заправо, остварен само делимично, нарочито у оном делу који се тиче интереса световне власти. Под тим он подразумева чињеницу да није дошло до слабљења зависности клира од државе.<sup>273</sup> Нама се чини да овакав начин постављања питања није сасвим легитиман. Наиме, Макарије и остали учесници сабора нису се борили за немешање државе у питања клира. Напротив, они поздрављају царев ангажман на том пољу. Многе одлуке у *Стоглаву* директно позивају на мешање световне власти у црквена питања. Учесће Ивана Грозног у одређивању игуманâ, контроли манастирских каса и одређивању епископских бољара сабором бива званично санкционисано. Према томе, основна идеја *Стоглава* је стапање државне и црквене сфере, међусобно прожимање сфера надлежности Цркве и државе. Другим речима, сви државни проблеми се тичу и Цркве, а сви црквени проблеми потпадају и под надлежност цара. Наравно, овде је реч о идеалном виђењу ствари, али *Стоглав* као документ управо такво виђење и одражава.

Иначе, *Стоглав* развија и конкретизује норме црквеног права и судства које налазимо у *Судовнику* из 1550. године. Правне норме *Стоглава* којима се регулише црквено судство практично су остале на снази све до 1701. године. Тек обнародовањем *Духовног регламента* 1720. године *Стоглав* за Руску православну Цркву губи значај правног документа.<sup>274</sup>

После Стоглавог сабора учешће митрополита у општим политичким питањима више није било тако приметно као крајем четрдесетих година. То се највероватније може објаснити тиме што се ситуација у земљи унеколико стабилизовала, тако да практично није више било потребе да се у компликованим случајевима апелује на ауторитет Цркве и да она преузима улогу арбитражног судије и моралне подршке у перипетијама и борбама међу разним групама при двору. Становиште црквене власти о ситуацији са почетка педесетих година одражено је у Степеној књизи царског родослова.<sup>275</sup> На Макаријеву слабију активност у политичким пословима могло је утицати и то што је почетком педесетих година већ био у дубокој старости, па му је, ако ни због чега друго, онда због здравственог стања, било тешко да се бави државним пословима толико активно као пре.<sup>276</sup> Али, то не значи да је митрополит сасвим престао да

---

273 Флорја Б. Н., *Отношения государства и церкви*, Москва: ЦНЦ «ПЭ», 2007, 128–130.

274 *Российское законодательство X–XX вв.*, Москва, 1985, т. 3, 249–250.

275 О томе саопштава и *Псковски летопис*: „Би за владавине господара цара и великога кнеза Ивана Васиљевича, целе Русије самодршца, у Москви и по свој руској земљи где господар владаше, тишина и благостање велико, и рука господарева високо над свима; многи градови и земљи приклонише се његовој моћној власти“. „Сви се људи понизише и на покајање поклонилише од главе до ногу, како сам благочестиви цар, тако и његове велможе, и до простих људи сви скрушеним срцем пређашња греховна дела омзроше, и сви се стараху и обећаваху Богу угодна дела чинити колико ко може. А милосрдни Бог, видећи потпуно смирење и скрушеност срца и добру вољу народа својега, праведни гнев свој умањи и јарост своју одврати од њих, и опет благословом обнови их и милост своју умножи на њима и све што је потребно, сва богатства и све ствари, вишеструко дарова им... тако да и трговина стаде преизобилувати“ (*Псковские летописи. Вторая половина*, вып. № 1, Санкт-Петербург, 1913, 638, 113).

276 Макарије у својој посланици која је прочитана на његовој сахрани пише: „И остадох у митрополији двадесет и једну годину... и у то време многе невоље стигоше ме, од великог пожара преко разних болести, и много пута помишљах и жељах ослободити се свог архијерејског именовања... и међу најсмиренијима остати до последњег свог даха“. Али, Макарију није било суђено да се одмори – цар и Освећени сабор су га наговорили да остане на положају упркос болестима. Видети: Макарий (Веретенников), *Новый список. Повести о кончине Митрополита Макария*, у: *Святитель Макарий митрополит Московский и всея Руси (1482–1563)*, Москва, 1996, 95.

учествује у догађајима. У наставку ћемо се осврнути на неколико епизода у којима је Макаријев утицај био значајан.

У проучавању теме овог поглавља дошли смо до закључка да је Стоглави сабор имао непосредан утицај на организацију унутрашњег и спољашњег црквеног живота, тиме што је Цркву убудуће поставио у директну зависност од државе (нарочито упечатљиву манифестацију те зависности видимо у синодском периоду руске историје). Одјек тих последица може се уочити и у изградњи односа између Цркве и државе током деведесетих година XX века. Данас имамо такав резултат да Црква подлеже сумњивим захтевима државне власти и да постепено опет постаје једна од институција државног апарата.

## 4. Идеја Москве као трећег Рима и теорија симфоније Цркве и државе у друштвено-религијској мисли XV и XVI века

### 4.1 Настанак концепције Москве као трећег Рима

Почетком XIV века у Русији су се створили услови за развој световно-теократског облика владавине. Његови извори су били: постављење руског митрополита од стране цариградског патријарха; потврђивање тог постављења од стране канова Златне хорде; снажна економска база Руске Православне Цркве која је створила основ за материјалну независност; довршен процес християнизације, појављивање харизматичних личности.

Највећи политички утицај духовна власт је имала за време митрополита Алексија и током његовог регентства уз малолетног великог кнеза Дмитрија Ивановича. Он је у својим рукама практично спојио световну и духовну власт, будући истовремено поглавар Цркве и државе, што указује на присуство обележја теократије. Тенденција срастања „двеју власти“ допринела је претварању Москве у духовни и политички центар Русије.

По мишљењу руског политиколога А. С. Панарина, да би се постигла целовитост тако сложеног социјума као што је била руска држава московског периода, није било довољно успостављање функционалних веза. Било је потребно духовно јединство које ће обезбедити укључивање свих социјалних јединица у заједнички систем вредности, према којем се оријентише народ као колективни субјекат историјског процеса. Народ се разликује од природне етнографске заједнице по томе што се његово постојање остварује кроз одређени историјски задатак који је условљен његовом вредносном оријентацијом.<sup>277</sup> С тим у вези, како истиче А. В. Логинов,<sup>278</sup> дати задатак је формулисан као руска империјална идеја – сложени комплекс верско-идеолошких схватања о есхатолошком смислу и сврси руске државности, о карактеру и циљевима великодржавне изградње. И. А. Иљин истиче да су једино такви, „духовно-политички“ мотиви могли породити „политику истинске великодржавности“.<sup>279</sup>

Тако настаје база верско-политичке доктрине Москве као трећег Рима, која ће постати срж империјалне идеје Московског царства. У својим посланицама великоме кнезу Василију III старац Филотеј формулише теорију према којој историја човечанства јесте историја три царства – носилаца хришћанске вере.<sup>280</sup> Притом, задатак очувања православља на себе не узима Црква (оличена у митрополиту), већ искључиво цар, те тако црквена мисија задобија првенствено политички значај. Док је традиционални царски идеал, који је подразумевао владаре личне врлине, био статичан, овде се већ појављује мисија и задатак политичког усмеравања, „вођења нације“.<sup>281</sup> Како истиче Н. С. Жукова, „Филотејеви увиди тачно одражавају политичке реалије свог времена, промену политичке парадигме, крај удеоно-месничке политике и њених себичних идеала. Теорија Москве као трећег Рима је толико верно одражавала општи смисао епохе и тактично кореспондирала са расположењем својих савременика да су је веома брзо прихватили и владајући кругови и унели у државне документе, чиме је она извршила огroman утицај на развој руског самодржавља“.<sup>282</sup>

277 Панарин А. С., *Ревани историји. Росийская стратегическая инициатива в XXI веке*, Москва, 2005. 52–57.

278 Логинов А. В., *Власть и Вера. Государство и религиозные институты в современности*, Москва, 2005, 325–380.

279 Иљин И. А. *Сочинения*, т. 2, Москва, 1994, 199.

280 Соколов В. М. *Росийская. ментальность и исторические пути Отечества: Записки социолога*, Москва, 2007, 244.

281 Николаева С. И., Шелистов Ю. И., *Формирование и эволюция «богословия власти» в Московском государстве*, у: *Вестник МГУ: Политические науки*, 2009, № 3, 3–27.

282 Жукова Н. С., *Сущность государственной идеологической концепции «Москва – Третий Рим»*, у: *Философия права*, 2010, № 4, 115–118.

#### 4.1.1 Сакрализација идеје државе и врховне власти у Русији: од рефлексije ка персонификацији (прва и друга етапа)

**Прва етапа** формирања концепције Москве као трећег Рима може се окарактерисати као нејасна месијанска рефлексija. Приближно од X века у Русији се може запазити рефлектовање одређене провиденцијалне мисије. Одјек те свести налазимо у најстаријим споменицима књижевности.<sup>283</sup>

Временом се то разумевање искристалисало и конкретизовало. Упечатљив покушај руског самоосмишљења оставио је први руски митрополит Иларион. Његове посланице су прожете радошћу, како због Русије која је примила Христа као законитост свог историјског развоја, тако и због самог хришћанства које је у Русији пронашло место свог ревносног чувања и истинског развоја. У *Речи о Закону и Благодати* (написаној четрдесетих година XI века) говори се о преласку из света материјалног обећања, кроз испуњење писаног Закона, у свет нематеријалног Завета заснованог на Христовој мистичној Жртви.<sup>284</sup> Русија се доживљава као она која се налази у средишту светског простора, у његовом материјалном и духовном центру.<sup>285</sup> Класични аутори геополитике за ово користе израз „хартленд“ – „срце земље“,<sup>286</sup> док су философи евроазијци сковали термин „средишњи месторазвој“.<sup>287</sup> Дакле, већ Иларион истиче да Русија приступа својој историјској мисији, надилазећи оквире пуке радости због уцрквљења дотад паганског народа. В. В. Керов истиче: „Средином XI века Иларион Кијевски је указивао да на Русију долази Благодат од општенационалног значаја“.<sup>288</sup> Иларионове идеје су биле националног карактера, односиле су се не само на Цркву, него су већ оне садржале

---

283 Ефимов Н. И., *Русь – Новый Израиль: Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности*, Казань, 1912, 33. На пример, у једном спису са краја X века, *Голубија књига*, читамо:

„Ми имамо Белог цара – над царевима цара.  
А зашто је Бели цар над царевима цар?  
И он држи веру крштену,  
Веру крштену, богомољну,  
Стоји за веру хришћанску,  
За дом Пречисте Богородице,  
Зато је Бели цар над царевима цар.  
Света Русија-земља свим земљама је мати:  
На њој се зидају цркве апостолске;  
Они се моле Богу распетоме,  
Самоме Христу, Цару Небескоме,  
Зато је света Русија-земља свим земљама мати“.

У многим изворима, ове речи *Голубије књиге* се разликују, али основни аспекти су увек исти: руски народ је инкарнација Народа Божијег, Русија је средиште светске духовности, руски цар „држи веру хришћанску“, тј. поседује катехонске функције које су од васељенског значаја. Русији не припада статични, већ „страдалнички“ фактор светске духовности: Русија је одговорна за светску духовност; апостатички процеси у свим деловима света одражавају се на руску духовност. „Зато је Јерусалим свим градовима отац, јер распет беше у њему Исус Христос – Исус Христос, сам Небески Цар, изван царства Московскога“ – каснија верзија *Голубије књиге*. Видети: *Голубиная Книга (из сборника Кирии Данилова)*, у: Оксенов А. В., *Народная поэзия. Былины, песни, сказки, пословицы, духовные стихи, повести*, Санкт-Петербург, 1908, 311). Русија се на духовној хијерархијској лествици налази изнад Јерусалима. Јерусалим је велик због Христове смрти, Русија због чувања хришћанске вере. Московско царство се схвата као „духовни центар“ света – истиче М. Б. Пљуханова. Видети: Пљуханова М. Б., *Сюжеты и символы Московского царства*, Санкт-Петербург, 1995, 82.

284 Иларион Киевский, митрополит, *Слово о Законе и Благодати*, Москва: Институт русской цивилизации, 2011, 26.

285 Пљуханова М. Б., *О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI в.*, у: *Лотмановский сборник*, Москва, 1997, 483.

286 Макиндрер Х. Дж., *Географическая ось истории*, у: *Классика геополитики, XX век*, сост. Королёв К., Москва: АСТ, 2003, 76.

287 Савицкий П. Н., *Евразийство*, у: *Мир России – Евразия: Антология*, Москва: Высшая школа, 1995, 83.

288 Керов В. В., *Формирование старообрядческой концепции «труда благого» в конце XVII – начале XVIII вв.*, у: *Старообрядчество: история, культура, современность*, выпуск № 4, Боровск: Музей истории и культуры старообрядчества, 1995, 42.



национални вектор који ће касније постати интензивнији. У својим конструкцијама Иларион развија традиционалну схему етапног историцизма на путу ка крају света, истичући да ће последња етапа историје човечанства бити Царство Благодати,<sup>289</sup> царство деловања Христове жртве која човека отима из канци закона распада, како личног тако и социјалног, и чини га удеоником Горњих ствари. Царство Благодати у свом деловању смењује Царство Закона и изграђује својеврсну духовну и светоназорску тврђаву<sup>290</sup> која верне скрива од глобалног процеса апостасије. Могла би се направити идејна паралела између Иларионових царстава и Августинових градова.<sup>291</sup> Сем тога, Иларионова мисао је блиска Августиновој и по томе што свет дели на „старе“ и „нове“ народе. „Нови“ народи у свом животу и уређењу нису искварени гордошћу и зато су изузетно добро тле за клице хришћанске Речи. Међу нове народе спада и Русија,<sup>292</sup> последње оваплоћење Царства Благодати. Дакле, Русија припада породици православних земаља и заједно са њима одговорна је за нехришћанске народе.

Међутим, са слабљењем вере у другим хришћанским земљама, васељенска мисија православног хришћанства своди се на оквире Русије и задобија географске границе. У Иларионовим речима се, дакле, први пут говори о поступном развоју хришћанске историје: јавља се нова хришћанска нација чија је судбина да сачува истинско хришћанство након што „стари“ народи од њега отпаду.

Позивајући на превазилажење расцепканости руских кнежевина, преподобни Нестор у XII веку пише: „Кога је тако заволео Бог као што је заволео нас? Кога је указао такву почаст као што је нас прославио и преузео? Никома! Али, зато се још више на нас и разгневио, јер смо највећу почаст од свих добили, а најгоре од свих сагрешили. Јер, више од свих просветљени бисмо, знајући вољу Владареву, а пошто је презресмо, као што и приличи, то више од других и кажњени бисмо“.<sup>293</sup> Ако развијемо ову мисао, Русија има највећи „залог духовности“ на свету, а Бог је кажњава тим суровије што је више била почаствована. Реч је, дакле, о Божјем изабрању Русије које зависи не само од Божије воље, него и од побожности руског народа. Зато криза побожности узрокује губитак богоизабраности. Временом се појмови „вера хришћанска“ и „земља руска“ међу собом све више приближавају, понекад чак и изједначавају, као у спису *Задоничина* (XIV век).<sup>294</sup> Често се користи израз „света Русија“. Зближавају се национално-географски и религијски вектор идентитета. Велики значај у наглашавању духовне везе Русије са Црквом првих хришћана играло је предање о томе како је сам апостол Андреј посетио кијевска брда, забележено у *Повести минулих лета*. Б. Г. Јакеменко смтра да управо овај мит одржава друштвену свест о континуитету са Византијом, нарочито на есхатолошком плану.<sup>295</sup>

Идеја посебне улоге Русије у свету садржана је у споменицима књижевности из XII–XIII века, као што су *Слово о Игоровом походу*, *Мољење Данила Заточника*, *Слово о пропасти руске земље* и др. За све ове списе карактеристично је поимање Русије као места посебне благодати, не само за Русе, него и за све остале народе. Проучавајући књижевни споменик *Јафетов прстен*, Н. А. Кљујев налази да је већ у XII веку постојао појам „свете Русије“ као „одраза небеске Цркве на земљи“.<sup>296</sup> Према томе, у датом периоду се одвија примарна сакрализација руског простора и формира се психолошки став о ношењу нарочите васељенске

---

289 Новикова Л. И., Сиземская И. Н., *Русская философия истории*, Москва: Аспект Пресс, 2000, 18.

290 Комаров Ю. С., *Общество и личность в православной философии*, Казань: Изд-во КГУ, 1991, 46.

291 Августин Аврелий. *Исповедь*, у: *Лабиринты души: Августин Аврелий*; Паскаль Б., *Письма к провинциалу*, Симферополь: Реноме, 1998, 11.

292 Новикова Л. И., Сиземская И. Н., *Русская философия истории*, Москва: Аспект Пресс, 2000, 18.

293 *Повесть временных лет*, у: *Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века*, Москва, 1978, 235.

294 *Задоничина*, у: *Изборник (Сборник произведений Литературы Древней Руси)*, составитель и редактор Дмитриев Л. А., Лихачев Л. С., Москва: Художественная Литература, 1969, 192.

295 Якеменко Б. Г., *Эсхатологическая идея Града Небесного, Нового Иерусалима и ее отражение общественной мысли Руси XIII – начале XVIII вв. // Старообрядчество: история, культура, современность*, выпуск № 4, Боровск: Музей истории и культуры старообрядчества, 1995, 18.

296 Клюев Н. А., *Письма к Н. Ф. Христофоровой-Садомовой*, у: *Север*, 1994, № 4, 135.

мисије. Ова ментална особина је била нарочито снажна до XVI–XVII века, када постепено почиње да слаби, премда је и данас делимично присутна у руском менталитету.

Средњовековни руски доживљај сопствене васељенске духовне мисије није националне, већ општехришћанске природе: „Ви сте род изабрани, царско свештенство, народ свети“ (1Пт 2, 9). По речима апостола Павла, људе народом Божијим не чини порекло, тело и крв, него вера, духовни критеријум (Рим 2, 28–29). Зато сви верници или, новозаветним речником, „верни“, чине нови Израил, за разлику од нехришћанског друштва, „света“, који треба да „освећују“ зарад обраћења неверних (Мт 5, 16). У томе и јесте смисао именовања хришћанске Цркве васељенском. У Русији је православље паганском територијално-родовском заједништву придодало осећај хришћанске мисије и тако се изградила православна саборност. Територија је била веома важан фактор у руској рефлексiji о сопственој изабраности. По мишљењу филозофа Ф. И. Гиренка, „чувајући осећај припадности земљи, свако од нас већ самим тим у себи чува пагански осећај заједништва. Православље асимилира тај осећај и тиме ставља забрану на кретање неопаганским путем. Оно нас уводи у свет новог осећаја“.<sup>297</sup> Разлика источног хришћанства у односу на западно јасно се манифестовала у историји Русије: нова, хришћанска култура није избрисала паганство као духовно искуство већ га је искористила. У Русији се паганска духовност преплела са хришћанском духовношћу, из чега се родила сасвим посебна култура, другачија од западнохришћанске, дубоко укореењена у народним обичајима и погледу на свет. На Западу је духовност једноставно истиснула, угушила паганску културу. Руска духовност је наставак и развој духовне традиције чији је летопис почело да пише паганство. Западно хришћанство се у минималној мери ослања на паганску традиционалност, што народима Запада омогућава да се лако прилагоде, да постигну релативну социјално-економску униформност и политичку асоцијативност. Руско хришћанство се стапа са паганском културом, развијајући је, с једне стране, до нивоа разумевања хришћанских вредности, а с друге стране укореењујући хришћанску религиозност у пло. У томе је један од фактора који је условио настанак тзв. „руског месијанизма“, из чега проистиче социјално-психолошки фактор „усамљености у свету“.

Доживљај себе као искључивог руског народа благословеног Богом одразио се на политички живот и социјално-економско уређење. Уз ту свест о посебној благословености појавила се и идеја одговорности Русије за цели хришћански свет, свест о чувању јединих истинских канона хришћанства. Управо је та идеја васељенске одговорности постала основни консолидативни духовни стожер формирања руске нације. О томе су говорили и руски евроазијци, посебно Петар Савицки, развијајући концепцију идеократије прожете једним идеалним фактором.<sup>298</sup> Концепција „трећег Рима“ је тек била у настајању, али су недаће и катаклизме у Русији већ тада доживљаване као казна – не само за грехе, већ пре свега због немарног чувања катехонског дара.

Касније следе покушаји богословског утемељења руског изабраништва. Рефлексија посебне улоге Русије у светској историји се структурише, чиме се завршава прва етапа и постепено почиње друга – теоретска. Прва етапа сакрализује руски простор, али још увек не своди васељенску православну свест на географске и националне оквире. Тек почиње изједначавање појма „заједница“ са појмом „држава“, а поглавар државе постепено постаје и поглавар хришћанске заједнице.

**Друга етапа** формирања концепције трећег Рима била је персонификација светских катехонских функција у руском владару, услед постепеног спајања појмова „Црква“ и „царство“. Ови процеси се само делимично могу свести на преузимање тзв. византијског модела односа између државе и Цркве. Б. А. Успенски<sup>299</sup> и протопрезвитер Александар

---

297 Гиренко Ф. И., *Патология руского ума: Картография дословности*, Москва: Аграф, 1998, 8.

298 Савицкий П. Н., *Подданство идеи, у: Мир России – Евразия: Антология*, Москва: Высшая школа, 1995, 67–72.

299 Успенский Б. А., *Царь и патриарх: Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*, Москва: Язык русской культуры, 1998, 430.

Шмеман<sup>300</sup> истичу посебност формирања руске „симфоније“, њену условљеност посебним, само њој својственим узроцима. Узроци спајања Цркве и царства првенствено су духовни и спољнополитички: исламски и католички свет постепено интегришу православне народе, православље и католицизам налазе „компромис“ у виду Фирентинске уније. Ови и многи други разлози приморавају на затварање васељенског православља унутар Русије и њених државних граница. На светоназорском плану то доприноси ширењу есхатолошког расположења на политичком, економском, културном и локалном нивоу. Притом владар као поглавар хришћанске заједнице треба да води политику централизације суверенитета, која је неопходна у условима духовне претње са југа и запада. У Католичкој Цркви постоји фигура која персонификује ред и одговорност – папа.<sup>301</sup> У Православној Цркви такве фигуре нема, па у условима ширења свести да истински православних народа више није остало православна свест прибегава личности цара. Ова одлика православног менталитета даје повод католичким богословима за став да су идеје цезаропапизма у православљу априорне, услед недостатка папске вертикале.<sup>302</sup> Треба, ипак, истаћи да у православној свести средњовековне Русије цар није собом замењивао поглавара Цркве, његов катехонски значај није прерастао у теофанијски, тј. личност владара је морала да буде у складу са његовим духовним статусом. Сакрализованала се само функција, а не царева личност нити његови поступци.<sup>303</sup>

За ово питање веома је важан књижевни споменик *Беседа Сергија и Германа, валамских чудотвораца*, у којем се говори не само о нужности мешања световне власти у духовна питања у циљу увођења реда, него и о томе да цареви губе титулу самодржаца ако допусте да се Црква разједињава: „Јер Богом је све свише дато помазанику цару и великоме Богом изабраноме кнезу“.<sup>304</sup>

Народ се схвата као једна целина прожета једном вером и стремњом, као један организам и као светска историјска мисија. Цару се приписују сотириолошке функције, његова катехонска улога се сада односи не само на унутрашњу централизацију и одбрану од спољашњег притиска, већ се уједно његове функције приближавају свештенослужитељским. На крају ће Иван IV из овог аспекта и створити теорију самодржавља које се односи и на духовни живот царских поданика. Интерпретирајући манифестацију овог аспекта у руској историји, историчар О. А. Платонов пише: „Цар, Црква и држава су били нераздвојни појмови, никоме од Руса није могло пасти на памет да их посматра понаособ. Цар је воља, Црква је дух, држава је тело, а све то заједно чини православну државу“.<sup>305</sup>

У центру црквене пажње почетком XV века све чешће се појављује сама личност цара, питање њене усаглашености са православним канонима и катехонским статусом. Цар се доживљава као „носилац посебне Божије благодати за коју, да би остала на њему, треба да се моли цео народ“.<sup>306</sup> Црквени историчар Николај Каптерјов говори о владарима Русије као о истинским хришћанима одгајеним у Цркви и заједно са Црквом.<sup>307</sup> Ако пак властодржац одступи од норми хришћанске Истине и свакодневне побожности, казна чека целу државу. *Домострој* тврди: „Ко чини [...] свакојака лоша дела, било да је то сам владар или владарева супруга, или њихова деца, или њихови људи, или њихови сељаци, а они, владари, не

---

300 Шмеман А., прот., *Исторический путь Православия*, Москва, 1993, 220.

301 Биффи Дж., *Я верую: Краткое изложение католического вероучения*, Милан: Editoriale Jaca Book, 1990, 180.

302 Де Фрис В., *Православие и Католичество: Противоположность или взаимодополнение?*, Брюссель: Жизнь с Богом, 1992, 76–78.

303 Бакулов В. Д., *Социокультурные метаморфозы утопизма*, Ростов на Дону: Изд-во РГУ, 2001., 222.

304 Козлов Н. С., *Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского средневековья IX–XVI вв.*, Москва: МГУ, 1961, 45.

305 Платонов О. А., *Терновый венец России* (URL: <http://www.rus-skv.org/history/library/plat8/plat8-4.htm#Точ19719555>). (Пристапљено: 30.01.2020).

306 Трубецкой Н. С., *Взгляд на Русскую историю не с Запада, а с Востока*, у: *Классика геополитики, XX век*, составитель Коралев К., Москва: АСТ, 2003, 180.

307 Каптерёв Н. Ф., *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*, в 2 тт., т. 2, Москва: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996, 119.

уздржавају своје поданике од греха и самовоље, заједно са њима подлежу осуди“.<sup>308</sup> Ове речи прилично јасно и недвосмислено говоре о зависности духовног стања међу поданицима од духовног стања оних који су на власти, као и о директној одговорности власти за душе народа.

Током друге етапе развоја рефлексije о изабраности, нејасна национална идеја духовне одговорности пред светом прераста у осећај једне целине, саборног организма чија је глава цар, а снага која га покреће православље. Цар је чувар вере, због његових грехова страда царство. С друге стране, греси сваког становника Русије исто тако се, мада у мањој мери, одражавају на духовно и материјално благостање свега народа, будући да су сви религијом уједињени у једну заједницу. Овде се веома упечатљиво показује тема саборности као духовно-политичке хијерархичности друштва.

Стање руске мисли на овој етапи сажето је изразио философ А. С. Хомјаков. По његовом мишљењу, постојање Русије у светском духовном и политичком простору заснивало се на следећим принципима:

– Саборност – хармоничност, органичност живота различитих сталежа, који се притом нису међусобно стапали – „пред Богом су сви једнаки“;

– Одговорност власти за народ, схватање суштине власти као посебне, Богом благословене структуре која носи подвиг изградње државе. Касније Филотеј пише о царској дужности: „Онај који царује дужан је да се овога држи са великом пажњом и обраћањем Богу, не уздајући се у злато и богатство које нестаје, него се уздајући у Бога који све даје“.<sup>309</sup> У руским изворима се наглашава да је власт управо подвиг;

– Затвореност „заједнице верних“, „града Божијег“, упућеност на себе, национално засебна духовна изградња;

– Констатација да се живот дели на „ћесарево“ и „Божије“, али не одбацивање једног у име другог, већ органски однос, преплитање, уз очување темељног и суштинског разликовања.<sup>310</sup>

Према томе, концепција Москве као трећег Рима која је из свега тога на крају настала није била локална идеолошка парола. На првом месту је реч о верско-ревнитељском и моралном, а не националном нити културном дискурсу.<sup>311</sup>

#### **4.1.2 Формирање концепције Москве као трећег Рима (трећа етапа)**

На условно издвојеној трећој етапи, након што је прошла кроз фазу изједначавања националне и верске компоненте и сакрализације цара као овоземаљског носиоца катехонских функција, месијанска компонента руског менталитета задобија јасан и структурисан теоријски израз у виду формиране концепције „Москва – трећи Рим“.

Према православној концепцији историје, свет се креће ка своме крају и то кретање је неминовно; побожност истинских верника успорава тај процес, док га недостатак побожности убрзава. Испрва се хришћанска Црква доводила у везу са римским престолом.<sup>312</sup> Политичким падом и духовном деградацијом првог Рима, катехонске функције у свести православних хришћана прелазе на Константинопољ као други Рим. Постепено духовно осиромашење довело је до тога да и Цариград изгуби катехонско начело,<sup>313</sup> што се најјасније показало у

---

308 Из редакцији «Домостроя» Стефана Вонифатјева, у: *Домострой*, Москва: Художественная литература, 1991, 50.

309 *Послание Филофея, старца Псковского Елеазарова монастыря к дьяку Михаилу Мунехину*, у: *Православный собеседник*, кн. II, Казань, 1861, 86.

310 Хомяков А. С., *О старом и новом*, у: *Русская Идея: Сборник произведений русских мыслителей*, Москва: Айрис-пресс, 2002, 112.

311 *Послание Филофея, старца Псковского Елеазарова монастыря к дьяку Михаилу Мунехину*, у: *Православный собеседник*, кн. II, Казань, 1861, 80.

312 Бакулов В. Д., *Социокультурные метаморфозы утопизма*, Ростов на Дону: Изд-во РГУ, 235.

313 Успенский Б. А., *Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории России)*, у: *Вопросы философии*, 2004, № 6, 17.

Ферарско-фирентинској унији 1439. године. Пад Цариграда 1453. године и османско освајање територија православних народа Руси су доживели као последицу духовне деградације.<sup>314</sup> Ниједан од ових догађаја, са становишта православног осмишљења света, није био спонтан. Свет се не креће ка „светлој будућности“, већ ка апостатичном крају, а претпоследња која „сад задржава“ (2Сол 2, 7) је Византија.<sup>315</sup>

Формирање концепције Москве као трећег Рима везано је, пре свега, за име митрополита Зосиме, који је 1492. у *Изложењу пасхалије* Москву назвао новим Константиновим градом<sup>316</sup> (наглашавајући, по мишљењу, Ј. С. Лурјеа, не сличност, већ супротност<sup>317</sup>).

Интересантно је да је у грчкој књижевности у претходним деценијама већ било идеја о идејном померању средишта православног света. Историчар Ј. Ф. Шмурло пише: „Магловити наговештаји будуће улоге Русије нашли су се и у предказањима која се излажу у делима грчке литературе: 'настаће време' – говори се тамо – 'када ће род рѹсих, дошавши из поноћних земаља, покорити седмобрди Цариград'. Ти 'рѹси' су код нас у Русији препознати као руски народ, а 'поноћне земље' као Московска Русија“.<sup>318</sup>

Конкретно концептуално формирање идеје трећег Рима почиње крајем XV и почетком XVI века. Ширење разних јереси наводи на интензивно мисаоно и духовно трагање за путевима очишћења Цркве. На том таласу настају две струје црквене мисли које ће столећима унапред одредити развој руског православља – стјажатељство и јосифљанство.

Нестјажатељи, чији су лидери били преподобни Нил Сорски, Васијан Патрикејев и Артемије Тројицки, инсистирали су на потпуном одрицању Цркве од спољашње, световне делатности и позивали искључиво на унутарње „делање“. У основи њиховог става налази се исихазам. Нил Сорски је позивао хришћане да сву пажњу усредсреде на уништење греха, чак и у виду најмањих помисли,<sup>319</sup> да се – било да живе у свету или у монаштву – удубе у себе и потпуно одрекну од земаљских и материјалних послова, који оптерећују душу.<sup>320</sup> Сходно томе, у погледу царске власти нестјажатељи су сматрали да хришћански принципи треба да стоје изнад ње, да власт сама по себи није апсолутна, зато што је принцип вере виши од ње. Васијан Патрикејев пише: „Цар и велики кнежеви треба да чине дела милосрђа“.<sup>321</sup> Црква треба да се клони политичких послова и да чува „духовно делање“ својих верника.

---

314 Гольдберг А. Л., *К предыстории идеи «Москва – Третий Рим»*, у: *Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции*, Москва: Наука, 1976, 114.

315 Бакулов В. Д., *Социокультурные метаморфозы утопизма*, Ростов на Дону: РГУ, 2001., 229. Треба нагласити да су и сами Грци Русију сматрали узором побожности и писали да ће на њу прећи првенство у хришћанском свету. Индикативно је да су се у исто време у Русији распространили преводи *Хроника* Георгија Амартолоса, у којима се говори о смени царстава и последњем царску пре краја света.

У свести руских православних хришћана, после пада Цариграда и Ферарско-Фирентинске уније, „последњи Рим“ се преселио у Москву. Москва је постала последњи чува хришћанства неопштењеног јересима. Московска Русија је постала место последњег, предесхатолошког Рима. Са православног становишта ово премештење је сматрано последњим пре смака света. Када падне трећи Рим почеће завршна етапа светске историје, тада ће „да се уклони онај који сад задржава“ (2Сол 2, 7) и настаће апокалиптичко време. Кантор В., *«Москва-Третий Рим» реалии и жизнь мифа*, у: *Вестник Европы*, № 36, 2013; *Ad Imperio*, 2000, №2, 68.

Према томе, концепција трећег Рима је била плод доласка православног погледа на свет на руско историјско тло, а као повод за њен настанак послужили су конкретни поступци грчких јерараха. Лихачев Д. С., *Россия никогда не была Востоком. (Об исторических закономерностях и национальном своеобразии: Евразия или Скандославия?)*, у: *Раздумье о России*, Санкт-Петербург: Логос, 1999, 40).

316 Синицина Н. В., *Третий Рим: История и эволюция русской средневековой концепции (XV–VXI)*, Москва: Индрик, 1998, 12.

317 Лурье Я. С., *Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века*, Москва – Ленинград: Наука, 1960, 378.

318 Шмурло Е. Ф., *История России 862–1917 гг.*, Москва: Аграф, 1997, 180.

319 Нил Сорский, *Устав о скитской жизни*, Загорск: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1991, 25.

320 *Первое послание преподобного Нила Сорского* (URL: <http://stnil.narod.ru/posll21.htm>). (Приступљено: 11.03.2020).

321 Алексеев Н. Н., *Русский народ и государство*, Москва: Аграф, 1998, 120.

Представник другачијег вектора православне идеологије је преподобни Јосиф Волоцки. Са његовог становишта, држава и Црква треба блиско да сарађују и да на сваки начин потпомажу једна другу у области политике и социјалне педагогије – не само у погледу тога хоће ли Цркви остати њени земљишни поседи или ће јој бити одузети.<sup>322</sup> „Цареви и кнежеви треба на сваки начин да се брину о побожности и да чувају своје поданике од немира, душевних и телесних“.<sup>323</sup> Јосиф Волокаламски међу првима директно изражава мисао о симфонији царства и Цркве, у којој Црква усмерава државу ка побожности, а цар је одговоран пред Богом за духовни развој својих поданика.

Николај Берђајев критикује јосифљане, сматрајући да је њихов став био онај негативни процес који је Руску Цркву удаљио од чистоте хришћанства и приближио је меркантилним политичким интересима: „Јосиф Волоцки је представник православља које је оправдавало и освећивало Московско царство, државног православља које ће касније прерасти у империјално православље. Он је заговорник суровог, малтене садистичког, властољубивог хришћанства, заговорник гоњења и погубљивања јеретика, непријатељ сваке слободе. Нил Сорски је заговорник духовнијег, мистичкијег поимања хришћанства, у свом времену он је бранитељ слободе“.<sup>324</sup> Фјодор Степун оптужује Јосифа за успостављање непосредног, уместо мистичког утицаја Цркве на државу и његову идеју назива шовинистичком.<sup>325</sup> Ипак, са Берђајевим и Степуном по датом питању можемо и да се не сложимо; наиме, не постоји континуитет између Јосифових, па чак ни Филотејевих концепција, и каснијег „империјалног православља“. „Империјално православље“ и „цезаропапистичка државност“<sup>326</sup> израсли су, пре, из протестантских принципа које је Петар Први прихватио након „великог посланства“.<sup>327</sup> У империји се духовност разводњава у политичкој користи, док се православно царство руководи религијским вредностима као апсолутним и неоспорним. Како истиче црквени историчар А. В. Карташов, Јосиф Волоцки је позивао на освећење државе кроз Цркву, а не на разводњавање Цркве у држави.<sup>328</sup> Јосифљани су „одуховљавали и освећивали“<sup>329</sup> царску власт, као једино средство локалних размера и једину методу материјалног света помоћу које се земља може задржати на рубу есхатолошке пропасти.

Међутим, неки западни мислиоци сматрају да сама идеја православне империје има свој априорни зачетак у богословљу источног хришћанства. На пример, савремени католички богослов Вилхелм де Фрис пише: „Православна империја је била неопходна допуна Православне Цркве“.<sup>330</sup> Он сматра да функција катехона нужно проистиче из источнохришћанског погледа на свет, којем недостаје централни принцип какав је у западном хришћанству папски примат. Према томе, трећи Рим није самостална тј. чисто хришћанска духовна доктрина, него је помешан са паганским схватањем нације. По Де Фрису, трећи Рим је само компензација за недостатак оног истинског који „сад задржава“ (2 Сол 2, 7), разводњавање његове функције у простору и попуњавање „упражњеног“ места најснажнијом постојећом фигуром. Та фигура није патријарх већ император, зато што управо он представља симбол консолидације нације. Оспоравајући став А. С. Хомјакова, Де Фрис тврди да је истинско хришћанство слободно од националистичког фактора, зато што је по својој природи космополитско. По његовом мишљењу, Хомјаков је извршио, можемо рећи, преврат у

---

322 Козлов Н. С., *Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского средневековья IX–XVI вв.*, Москва: Издательство МГУ, 1961, 43.

323 Иосиф Волоцкий, преп., *Просветитель. Русский перевод*, Москва, 1993, 367.

324 Бердяев Н. А., *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века*, у: *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья*, Москва, 1990, 48.

325 Степун Ф. А., *Москва – Третий Рим*, у: *Чаемая Россия*, Санкт-Петербург: РХГИ, 1999, 397.

326 Исто, 364.

327 Павлов А. С., *Курс церковного права*, Сергиев Посад, 1902, 485.

328 Карташев А. В., *Очерки по истории русской церкви*, в 2 томах, т. 1, Москва, 1993, т. 1, 414.

329 Рябушинский В. П., *Старообрядчество и русское религиозное чувство*, у: *Север*, 1994, № 9, 148.

330 Де Фрис В., *Православие и Католичество: Противоположность или взаимодополнение?*, Брюссель: Жизнь с Богом, 1992, 77.

умовима тиме што је изјавио да носилац Божије благодати није јерархија која носи прејемство, већ да је то „народ богоносац“, „чија верска свест не може бити у заблуди“.<sup>331</sup> Према томе, већ у овом аспекту видимо кардинално различито осмишљење Цркве на Истоку и на Западу. Запад се залаже за поделу на „Цркву која поучава“ и „Цркву која се поучава“, другим речима, народ постаје пасивни субјекат вере. Преузимање ове доктрине од стране „новообредништва“ једна је од основних тема његове критике од стране „старообредништва“.<sup>332</sup> Ова тенденција је на католичком Западу опстала до данас. Католички богослов средине XX века, јеромонах Фердинанд Лелот, пише: „Задатак поучавања лежи пре свега на папи и на епископима, они сачињавају оно што се зове Црквом која поучава, док свештеници и верници, иако носе свој део одговорности за преношење истине, ипак сачињавају Цркву која се поучава“.<sup>333</sup>

Код настајања концепције трећег Рима суштина власти је схватана као царева одговорност пред Богом за сваког поданика. И. Р. Шафаревич сматра: „По схватањима тог времена, цар је био одговоран пред Богом, верским и моралним нормама; цару који је кршио ове норме није се требало повиновати, чак ни по цену мука и смрти“.<sup>334</sup> Цар није био политичка фигура у западном смислу, он је био црквена, духовна фигура која не само води народни дух, него и зависи од саборне духовности.

Јосиф Волоцки и Нил Сорски развијају различите аспекте мисије Цркве: Нил говори о исихастичком егзистенцијализму, „унутарњем делању“, а Јосиф о спољашњем понашању. По учењу Јосифа Волоцког, уколико не сарађује са државом, Црква или деградира на ниво империјалне контроле (као што је било за време Синода), или се проглашава за „личну ствар сваког појединца“ (као у Европи у XIX веку), када такође деградира и губи свој утицај.<sup>335</sup>

Према томе, нестјажатељство није било супротно јосифљанству, као што унутарња обнова није супротна спољашњој делатности. В. П. Рјабушински пише да су у нестјажатељству и јосифљанству своје изразе пронашла два типа традиционалне руске религијске философије – ревнитељство (окренутост од унутарњег садржаја ка споља) и созерцајност (окренутост искључиво ка унутарњем као извору васколиког духовног развоја).<sup>336</sup> Два процеса су налазила међусобну повезаност у цару као централној фигури земаљског постојања. Цар постаје нешто много више од сопствене природе. Не губећи своје човештво, он стиче равноанђeosке функције – да чува мир и духовни поредак, постајући тиме већи од обичних људи, не по природи, него по статусу и утицају. Историчар философије Василије Зењковски пише: „Свечани чин помазања цара приликом ступања на трон садржао је низ посебно састављених молитава. Наравно, за црквену свест цар уопште није био носилац начела ’ћесара’; напротив, у њему се већ превазилази супротстављеност начела ’ћесара’ и воље Божије. У цару се успоставља ’тајанствен’, тј. рационалној спознаји неприступачан спој божанског и човечанског начела, у њему се освећује историјско постојање...“<sup>337</sup> Интересантно је да су у чин помазања цара ушли неки ставови из Филотејевог учења.<sup>338</sup> По мишљењу протопрезвитера А. Шмемана, „царство на све начине треба да се брине о чувању црквених догмата и свештеничке части, а свештенство заједно са царством сав друштвени живот усмерава путевима који су угодни Богу“.<sup>339</sup> Од самог почетка је јасно: цар није господар у

---

331 Исто, 79.

332 Кирилов И. А., *Новое счастье*, у: *Старая Русь*, 1912, № 1, 12.; Мельников Ф. Е., *Блуждающее богословие*, у: *В защиту старообрядческой иерархии. Блуждающее богословие. Об имеславном перстосложении*, Барнаул: АКООХ-И, 2002, 154.

333 Лелотт Ф., иеромонах, *Решение проблемы жизни: Христианское мировоззрение. В 5 частях. От Христа до нас*, Брюссель: Жизнь с Богом, 1959, ч. 3, 76.

334 Шафаревич И. Р., *Взгляд на русскую историю*, у: *Психология национальной нетерпимости: Хрестоматия*, сост. Черновская Ю. В., Минск: Харвест, 1998, 381.

335 Шмеман А., прот., *Исторический путь Православия*, Москва, 1993, 194.

336 Рябушинский В. П., *Старообрядчество и русское религиозное чувство*, у: *Север*, 1994, № 9, 147.

337 Зењковский В. В., *История Русской философии*, Ленинград: ЭГО, 1991, т. 1, ч. 1, 49.

338 Бакулов В. Д., *Социокультурные метаморфозы утопизма*, Ростов на Дону: Издательство РГУ, 258.

339 Шмеман А., прот., *Исторический путь Православия*, Москва, 1993, 194.

сакралном смислу те речи уколико не одговара идеји царства освећеног Црквом.<sup>340</sup> За разлику од рационалистичког Запада, основни садржај власти није политика и управљање већ одговорност, и то духовна. Ако се власт оријентише само према својој духовној компоненти, а удаљи од религијске базе, она неминовно губи и свој политички значај. Управо зато Берђајев Русе парадоксално назива истовремено најдржавнијим и најбездржавнијим народом.<sup>341</sup>

Интересантан је став филозофа евроазијца Н. Н. Алексејева, који сматра да се извори руског апсолутизма налазе у менталној вези са народима Истока. По његовом мишљењу, самодржавност је феномен који има корен у народној свести. Удаљавати се од самодржавља значи губити своје корене. Дакле, у свом тумачењу руског апсолутизма Алексејев се држи не само духовно-моралног, већ и геополитичког утемељења. Ако се пође од овакве позиције, онда су потпуно јасни светоназорски узроци претварања идеологије царева духовне одговорности у идеологему самодржавља заснованог на духовном темељу.<sup>342</sup>

Максим Грк, који је неговао блиске односе са нестјажатељима, критиковао је јосифљане и није могао да схвати суштину историјски долазећег трећег Рима.<sup>343</sup> Њему, који је рођен у Грчкој и образован на католичким универзитетима Европе, није била јасна таква улога Русије у православном свету.<sup>344</sup> Он Москву није сматрао чуварком васељенског православља у том тренутку, већ ју је називао, како наводи Р. Г. Скрињиков, „лутајућим градом“,<sup>345</sup> тј. градом који још увек није открио своју истинску мисију.

Игуман Филотеј Псковски први уводи категорије систематизације у разумевање руске историје, први конкретно формулише због чега Русија постоји и у чему је њен свеопшти историјски значај – наиме, у испуњавању тзв. „катеорије апсолутног поретка“.<sup>346</sup> Старац Филотеј не ствара нову концепцију, већ само систематизује оно што су осећали и други пре њега.<sup>347</sup>

Током процеса формирања теорије трећег Рима долази до уздизања титуле руског монарха, што је умногоме одговарало интересима Православне Цркве. Половином XVI века идеја преласка црквено-грађанских прерогатива са Константинопоља који је пао на Москву као „трећи Рим“ дефинитивно се формира у свести руског друштва. Теорија трећег Рима, развијена још у XV веку, постаје основна идеја у преношењу религијско-политичког значаја пале престонице на престоницу друге државе која доживљава свој успон. Теорију Москве као трећег Рима прилагођену руској реалности формирао је монах Филотеј. Своју дефинитивну формулацију ова теорија добија у Филотејевој посланици псковском намеснику и великим кнежевима Василију и Ивану. Филотеј сликовито пореди величину Русије са величином Рима и Византије. Сјај и моћ Рима, а затим Византије, нису нестали без трага, већ треба да пређу на руску државу. Филотејева теорија је имала мноштво присталица у Русији. Међу њима је био и

---

340 Гиренок Ф. И., *Патология русского ума: Картография дословности*, Москва: Аграф, 1998, 58. На овој тези се и заснивао „револуционарни“ став старообредника, који су учествовали у походима Степана Разина и борили се против, по њиховим убеђењима, безбожне власти. Ф. И. Горенок пише о идеалном значењу власти у Русији: „Власт у Русији је морална, а не политичка сила. Власт је не само право, него и дужност. Обавеза. Терет. Подвиг“.

341 Бердяев Н. А., *Истоки и смысл русского коммунизма*, Москва: Логос, 1997, 118.

342 Алексеев Н. Н., *Русский народ и государство*, Москва: Аграф, 1998, 157. „Идеја московске неограничене монархије била је паганска идеја која је у потпуности понављала све основне моменте староисточног апсолутизма. Теорија источног апсолутизма је тврдила да је државни поредан одраз небеског поретка, да је земаљски владар носилац божанских функција, да је он страшно биће које кажњава и милује, да су живот и смрт људи у његовим рукама, да он, као Бог, носи спасење поданицима, са којима није повезан правном, већ чисто моралном везом“.

343 Вернатский Г. В., *Русская история*, Москва, Аграф, 2001, 112.

344 Скрынников Р. Г., *Государство и церковь на Руси XIV–XVII вв.: Подвижники русской церкви*, Новосибирск: Наука, 1991, 199.

345 Исто, 216.

346 Радлов Э. Л., *Очерки истории русской философии*, у: *Философия истории в России: Хрестоматия.*, составитель Овчинников Г. К., Москва: Логос, 1996, 26.

347 Новикова Л. И., Сиземская И. Н., *Русская философия истории*, Москва: Аспект Пресс, 2000, 31.



митрополит Макарије, који је сматрао да је „Руска Црква већ наследила силу и славу и част Византијске Цркве“.<sup>348</sup>

Према тој теорији, смисао постојања Русије састоји се у чувању православља. А. Л. Голдберг истиче да Филотеј није само одвојио Русију од других, бешчасних царстава, него је и истакао њено учешће у светском историјском процесу, иако апостатичком.<sup>349</sup> Филотеј критикује ширење разних јереси, астрологије и противприродних грехова и пише да Бог због бешчасћа може Русији и да одузме ту велику мисију, а тај пад би био много страшнији него у непросвећеном или већ отпалом свету.<sup>350</sup> По речима М. О. Шахова, суштина трећег Рима „није очекивање вечног тријумфа Московске државе, већ пре свега предосећање ближења пропасти света, која се може убрзати ако добрих дела буде све мање, а неправде све више“.<sup>351</sup> В. Д. Бакулов истиче да се осмишљење идеје „вечног Рима“ заснивало на појму хришћанског православног васељенског царства.<sup>352</sup>

У концепцији трећег Рима карактеристична је, исто тако, промена улоге монарха. Код С. А. Зењковског налазимо следеће мишљење о Филотеју: „Супротно Јосифу Волоцком и ауторима *Повести о белом клобуку*, он сву одговорност за чување православља, са целог руског народа, са ’руске земље’, преноси на нову престоницу – Москву и на московског владара као врховног носиоца власти у православној Русији“.<sup>353</sup> Руски народ се персонификује у фигури цара.<sup>354</sup> Цар није администратор већ духовни вођа, од његових грешака зависи благостање у земљи, од његове воље зависи духовно стање народа. Цар у Русији није дужност, него сакрални статус. Чак се и у данашњој социјално-психолошкој „великодржавности“ становника Русије, у тежњи ка поретку која надилази тежњу ка слободи, одражава царизам као категорија менталитета.

#### 4.1.3 Настанак доктрина самодржавља (четврта етапа)

На четвртој етапи се уочава постепено одступање идејности руске монархије од апсолутних принципа православља. Верске моделе владаревог понашања постепено смењује апологија „снажне власти“, с тим што месијански и катехонски елементи концепције „трећег Рима“ не нестају, него се трансформишу и манифестују у другачијим облицима. Концепције игумана Филотеја и митрополита Зосиме су темељ на којем се развија самодржавна доктрина у време Ивана Грозног. По речима В. Д. Бакулова, самодржавље се изграђивало у „сакрализованом простору“.<sup>355</sup> Један од најистакнутијих утемељивача самодржавља у XVI веку био је И. С. Пересветов. Он руској самодржавности придаје не толико духовни, колико

---

348 Карташов А. В., *Очерки истории русской церкви*, Москва, 1993, 154. „Жена – света Црква – у нови Рим је побегла, али ни тамо мир није пронашла, због сједињења православних са латињанима на осмом сабору, зато је и разрушена константинопольска црква, и понижена је и постала је слична складишту поврћа. И коначно, у трећи Рим је побегла – у нову и велику Русију. Једна једина сада саборна и апостолска Црква источна блиставије од сунца у целом поднебесју сија, и један једини православни и руски цар у целом поднебесју, као Ној у ковчегу, спасавши се од потопа, управља и усмерава Христову Цркву и утврђује православну веру. А када змија испусти из уста својих воду као реку, желећи жену у води да потопи, видећемо да ће сва царства потопити неверје, а ново руско царство ће стајати као стена православља“. Филофей Псковский, *Послание к Великому Князю Ивану Васильевичу всея Руси*, у: *Сокровищия древнерусской литературы: Красноречие Древней Руси*, Москва, 1987, 221.

349 Гольдберг А. Л., *К предыстории идеи «Москва – Третий Рим»*, у: *Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции*, Москва: Наука, 1976, 116.

350 Кантор В., *Русская империя и Православие*, у: *Октябрь*, 2002, № 7, 116.

351 Шахов М. О., *Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция*, Москва: Издательство РАГС, 2001, 186.

352 Бакулов В. Д., *Социокультурные метаморфозы утопизма*, Ростов на Дону: Издательство РГУ, 2001., 228.

353 Зењковский С. А., *Русское мессианство* (URL: [http://apocalypse.orthodoxy.ru/review/1\\_969.htm](http://apocalypse.orthodoxy.ru/review/1_969.htm).), (Приступљено: 21.06.2020.).

354 Успенский Б. А., *Царь и патриарх: Харизма власти в России (Византийская модель и её русское переосмысление)*, Москва: Языки русской культуры, 1998, 439.

355 Бакулов В. Д., *Социокультурные метаморфозы утопизма*, Ростов на Дону, Издательство РГУ, 2001., 221.

политичко-философски карактер.<sup>356</sup> По речима Пересветова, власт Ивана IV су предсказали многи мудраци, она се уклапа у законитост светске историје.<sup>357</sup> Приоритет политике у односу на веру изражен је и у речима Пересветова да „не љуби Бог веру, него правду“.<sup>358</sup> По Пересветову, вера је прва етапа у човековом личном спасењу, али у недостатку чврстог религијског утемељења свакодневног и политичког друштвеног живота лична вера није довољна за спасење. У први план долази православност свакодневице, као и фигура цара који има задатак да чува традицију и да стражари над чистотом вере.<sup>359</sup> У средишту пажње код Пересветова није царева духовност, већ његови поступци који имају за циљ учвршћивање поретка. Социјални ред постаје смисао катехонских функција, услед чега очување вере сада мање зависи од царева побожности, а више од његовог политичког деловања. Сада, дакле, уместо мисли о цару као о чувару побожности на сцену ступа мисао о независном, сувереном владару. Можда управо од тренутка када настају ове речи почиње удаљавање руске апсолутистичке владавине од есхатолошких идеала и приближавање политичким идеалима, а политичко постаје превасходније од духовног.

Иван IV у својим делима и конкретном политичком раду преувеличава појам политичке одговорности за поданике, па уместо равноанђеоске функције чувара царства на себе преузима божанску функцију господара живота својих поданика, које назива својим робовима, што је у корену супротно „трећем Риму“ заснованом на појмовима хришћанске једнакости. „Трећи Рим“ не нестаје, али се трансформише из православног у августовски, политички, а место есхатолошког дискурса заузима генеалогски дискурс. Царство се ставља изнад својих првобитних задатака, религија постаје један од његових атрибута.<sup>360</sup> Ово су ставови којима се Иван IV руководио у својој владавини, стављајући на прво место своју сопствену вољу, грешке и жеље, па тек након њих хришћанску саборност која проистиче из суштине Цркве и „трећег Рима“. Зато неки истраживачи Ивана IV сматрају претечом старообрядничко-новообрядничког раскола,<sup>361</sup> а црквено-државну ситуацију коју је он уобличио претечом будућег Петровог цезаропапизма. По В. Д. Бакулову, концепцију „катехонског“ самодржавља Иван IV је заснивао на Филотејевим принципима, али лишеним целовитости. Из концепције „трећег Рима“ преузети су следећи елементи: поистовећивање православног руског народа са Московским царством, поистовећивање Цркве са царством, идеја сакралности и неоспоривости царске власти, њена принципијелна различитост од других облика владавине, црквено благосиљање власти. Међутим, при свему томе фигура цара помрачује његово православно осмишљање и утемељење. „Власт божанског промисла и предназначења постаје божански промисао и предназначење власти“,<sup>362</sup> цар задобија теофанијско начело које у источном менталном маниру оваплоћује божанску вољу.<sup>363</sup>

Постоји, међутим, и другачија тачка гледишта. Према њој, Иван IV је у дословном смислу речи живо и истинско оваплоћење идеје „трећег Рима“, владарева тоталне одговорности за своје поданике. У тим временима, када су се многи грађани одрицали читавог комплекса својих слобода у циљу мирног и спокојног живота, неминовно је следила духовна катастрофа и распад нације, или је пак морао доћи господар који ће својом влашћу и моћи преузети све воље и слободе којих су се грађани одрекли. У том случају владар као носилац

---

356 Алексеев Н. Н., *Русский народ и государство*, Москва: Аграф, 1998, 213. „Пишу о теби мудри философи да ће бити твоја, о, господару, слава у векове, као ћесара Августа или цара Александра Македонског... И тако почињу мудри философи: да неће бити такве правде нигде под сунцем, као у твојем царству, господару...“

357 Пересветов И. С., *Малая челобитная государю Иоанну Васильевичу* (URL:<http://old-rus.narod.ru/07.html>). (Приступљено: 11.10.2020).

358 Алексеев Н. Н., *Русский народ и государство*, Москва: Аграф, 1998, 215.

359 Бакулов В. Д., *Социокультурные метаморфозы утопизма*, Ростов на Дону: Издательство РГУ, 2001., 241. 360 Исто, 299.

361 Зеньковский С. А., *Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века*, Москва: Церковь, 1995, 334.

362 Бакулов В. Д., *Социокультурные метаморфозы утопизма*, Ростов на Дону: Издательство РГУ, 2001., 274.

363 Исто, 276.

бремена одбачених слобода својих поданика постаје апсолутни, неупитни господар, само пред Богом одговоран за читаву нацију која се добровољно и егзистенцијално одрекла своје слободе зарад других циљева. „Они заповедају људима, а ја стоци“.<sup>364</sup> Овог становишта су се придржавали и придржавају се многи мислиоци. На пример, Н. Н. Алексејев је сматрао да је самодржавност као тип политичког самоосмишљења нације карактеристична особина источних народа и да су по овој својој концепцији Руси сроднији народима Истока неголи хришћанским народима Запада, услед чега је цар и доживљаван као носилац божанске воље.<sup>365</sup> Савремени богослови углавном подржавају катехонски идеал политике Ивана IV. Митрополит Јован (Сничов) пише: „Зацарење Грозног је било преломни тренутак: руског народа као народа богоносца, руске државности као религијског осмишљења структуре која штити веру, руске самосвести као свести о богослужбеној дужности, руског ’уцрквљеног’ доживљаја света као молитвеног осећаја промисаоности свега што се догађа. Саборност и државност народа су се стопиле у једно, будући оваплоћене у личности руског православног цара“.<sup>366</sup> Цар је носилац целовите државне концепције, једини који гради земљу и формира нацију, која у супротном по инерцији тежи распаду. Митрополит Макарије каже: „То није даровано од човека, него неизрецивим Божијим промислом, који претвара и преноси славу грчкога царства на руског цара“.<sup>367</sup>

Имамо, дакле, две тачке гледишта. Према првој, Иван IV је изопачио концепцију Москве као трећег Рима, изоловавши неке њене елементе и уневши их у идејност своје монархије. Према другој, Иван IV је наставио и развио првобитне тенденције руског православног идентитета, коначно персонификујући есхатолошки елемент. Ипак, оба становишта одражавају принципијелну трансформацију смисла концепције трећег Рима у идејност руског самодржавља, која ће уз извесна одступања опстати све до 1917. године.<sup>368</sup> Првобитни смисао је у томе да цар оваплоћује божанску замисао о Русији и да треба да одговора својим функцијама, јер ако им не буде одговарао, то ће узроковати духовну катастрофу глобалних размера – распаће се последње православно царство и наступиће есхатолошка етапа историје. Самодржавне доктрине се удаљавају од есхатолошког вектора и крећу у смеру апологије политичког апсолутизма, користећи концептуалне ставове о цару као духовном поглавару народа. Концепција Москве као трећег Рима у време владавине Ивана IV бива одбачена као целовита концепција; овај процес претходи радикалнијем процесу секуларизације у XVII веку.<sup>369</sup>

Иван IV је истицао цареву функцију чувара православља. Смисао свих царских функција он је видео у одговорности не само за грађанско стање руског народа, него и за његове душе, што сведочи о промени светоназорске климе у Русији и што многи тумаче као предворје духовне катастрофе у XVII веку. У вредновању личности, дела и писменог наслеђа Ивана IV у склопу руског философског наслеђа до данас није постигнут компромис. Једни мислиоци сматрају да је Иван IV својом репресивном политиком прекршио смисао „трећег

---

364 Исто, 306.

365 Алексеев Н. Н., *Русский народ и государство*, Москва: Аграф, 1998, 201.

366 Конкретно формирање политичке доктрине трећег Рима почело је крајем XV века *Пасхалијом* митрополита Зосиме. Важан допринос развоју концепције дали су Нил Сорски (аскетско трагање за основама православног самоидентитета) и Јосиф Волоцки (семантичко оцртавање форме руске црквености и државности као међусобно зависних феномена). Притом Јосиф не оправдава морал власти политичком коришћу, како то чини Макијавели. Напротив, за њега је праведност, као и за Нила, утемељујући феномен, што ће касније ући и у Филотејеву доктрину. Филотеј Псковски у своја три списа заснива црквено-државну, сакрално-политичку доктрину друштвеног уређења Русије у којој се власт схвата као чувар вере, а Црква као структура која је једина у стању да држи власт у оквирима праведности и приоритета религијских вредности у односу на политичке у формирању социјалне политике. Иоанн (Снычев), митрополит, *Иоанн Васильевич Грозный*, у: *История*, 1997, № 4, 197.

367 Макарий (Булгаков), митрополит, *История русской Церкви в 7 кн.*, кн. IV, Москва: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994, 219.

368 Альшиц Д. Н., *Начало самодержавия в России. Государство Ивана Грозного*, Ленинград: Наука, 1988, 226.

369 Успенский Б. А., *Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории России)*, у: *Вопросы философии*, 2004, № 6, 17.

Рима“ као приоритета праведности и хришћанских вредности над „реалном политиком“. За друге, напротив, Иван IV представља оваплоћење „трећег Рима“, али на нов начин – као чувар вере за народ.

Дакле, суштина концепције Москве као трећег Рима састојала се у следећем: 1) констатација нераскидиве везе два начела друштвеног бића – Цркве и царства; 2) одраз месијанске рефлексије руског народа који себе доживљава као последњег чувара истинске вере на земљи. Постепено се појам „новог народа“ везује за појам „последњег Рима“. Каснији писци се налазе већ на прагу формирања саме концепције „трећег Рима“. Они приступају питању власти, односа између сакралног и материјалног у држави, притом они не само што о руском народу говоре као о богоносном, него и, што је важно, у народу издвајају посебно место за гарант вере – хришћанску власт оличену у владару. Дакле, суштину идеологије средњовековне Русије представља „хармонија“ политике и Цркве. Притом, царство се персонификује у цару, управо цар постаје носилац катехонског начела.

## 4.2 Проблематизација схватања симфоније власти у руској религијској мисли XV и XVI века

### 4.2.1 Настанак теорије симфоније власти у другој половини XV и у XVI веку. Кратологија преподобног Јосифа Волоцког

Под „симфонијом“ двеју власти, државне и црквене, подразумева се њихово заједничко служење у корист друштвеног развоја. Симфонија власти је залог правичности сваког друштвеног уређења. Притом идеја њиховог заједничког служења подразумева самосталност двеју власти које, иако произилазе из заједничког, божанског извора, делују независно једна од друге.<sup>370</sup> У општем облику принцип симфоније власти састоји се у томе да се империјална и црквена власт налазе у односу сагласности и сарадње, по узору на Христову божанску и човечанску природу, „нераздељиво и несливено“. Главни задатак Цркве у погледу државе је пружање идеолошког, богословског утемељења постојању државног система. Црква има монопол у области идеологије, тако да она руководи читавом сфером културе и образовања. Световна власт је пак позвана да штити Цркву од спољашњих верских и политичких непријатеља, да јој пружа материјалне могућности за развој и мисију, како унутар граница државе, тако и изван њих. Примере симфоније власти налазимо само у хришћанским државама.

Пре него што пређемо на разматрање поимања власти у руској религијско-философској мисли од XI до XVI века потребне су нам одређене уводне напомене. У историји односа Руске Цркве према држави могу се јасно разликовати три периода. **Први период** обухвата време од примања хришћанства у Русији до учвршћивања московског једнодржавља у XVI веку. Овај период се одликује највећим степеном црквене самосталности. У духовно-јерархијском погледу Руска Црква је зависила од Цариградске патријаршије. Световни утицај Цркве у том периоду може се објаснити, као прво, снажним утицајем клира на владаре и друштво и, као друго, недостацима система локалне управе. **Други период** црквено-државних односа трајао је од времена московског самодржавља до времена Петра I. У овом периоду односи између духовне и световне власти постају одређенији, међутим цареви се труде да Цркву подреде свом утицају. **Трећи период** – од Петра I, који оснива Свети синод, па до трагичних догађаја 1917. године – представља време политичке превласти државе над Црквом.

Наша дисертација је ограничена временским оквиром XV и XVI века. Разлог је у томе што је дати период био од највеће важности за формирање црквено-државних односа у Русији. Када посматрамо, с једне стране, принципе односа између духовне и световне власти који су

---

370 Иоанн (Снычев), митрополит., *Русь соборная. Очерки христианской государственности*, у: *Русская симфония. Очерки русской историософии*, Санкт-Петербург, 2004, 353–355.

важили у Византијском царству и, с друге стране, данашњи историјски тренутак, уочавамо сличне процесе и у савременој историји.

Целих пет векова у Русији се развијала важна мисао да су Црква и држава два различита животна поретка који се налазе у живом, органском међусобном односу. Нити у свести народа, нити у уређењу и установама руске државе ова два начела никада нису раздвајана. Свима је увек било јасно да држава и Црква не могу постојати засебно једна од друге, ако желимо да и једна и друга буду стабилне и да испуњавају своје функције обележене православном социјално-политичком мишљу. Традиционални православни идеал црквено-државних односа подразумева симфонију две власти.<sup>371</sup>

Такав однос између световне и духовне власти у Русији није био вештачки, већ се реално остваривао у самој природи црквено-државних односа, барем до одређеног периода. Како пише архиепископ Серафим (Собољев), „Јустинијанова симфонија је и код нас у Русији била основна догма у одређивању односа између Цркве и државе оличених у њиховим властима, о чему сведочи историја руског живота до оног тренутка када је царска власт у другој половини XVII века нарушила ту симфонију“.<sup>372</sup> У том смислу, руско црквено и државно право је дуго било верно принципима византијског права, тј. православна државност је тежила симфонији двеју власти.<sup>373</sup> Наш задатак се састоји у томе да видимо којим путевима су се идеали црквено-државне симфоније развијали у историји Русије у XV и XVI веку. Притом, паралеле са датим историјским периодом налазимо у односима између Цркве и државне власти у савременој Русији.<sup>374</sup>

---

371 Величко А. М., *Философия русской государственности*, Санкт-Петербург, 2001, 135. Да би нормално функционисала, врховној власти је потребан савез са установом која нема функције принуде и власти, а која учи Истини, Правди, моралним путем утиче на „праведну власт“, ствара мир у друштву, подржава високу вредност појединца. Потребан је савез са установом која уједињује друштво, која људима показује не само њихове социјалне и физичке разлике, него и духовно јединство. Потребан је савез са установом која се не такмичи са државом, која себе не ставља насупрот њој, која чува државну целовитост, држави даје снаге да се подигне у критичним ситуацијама, препорађа је, усмерава је да служи Истини, да делује у име свеопштег добра. Таква обележја има једино Црква.

372 Серафим (Соболев), архиепископ, *Русская идеология*, отв. за вып. В. П. Пархоменко, 3-е изд, Санкт-Петербург: Издательство имени А. С. Суворина, 1992, 78.

373 Величко А. М., *Церковь и император в византийской и русской истории (историко-правовые очерки)*, Санкт-Петербург, 2006, 182.

374 Прва етапа развоја руске философске мисли повезана је како са стваралачким усвајањем патристичке и античке философије, тако и са настанком првих књижевних дела која садрже оригиналне философске идеје и концепције. У летописима, поукама и другим споменицима ране руске књижевности налази одраз дубоко интересовање руских мислилаца за историософске, антрополошке, гносеолошке и моралне проблеме у контексту питања власти.

Прво религијско-философско и друштвено-политичко дело старе Русије у којем се излаже целовита концепција власти је *Реч о закону и благодати* првог руског митрополита Илариона, настало између 1037. и 1050. године, у периоду „процвата ранофеудалне Кијевске државе, јачања њене политичке моћи и уласка у нови, виши тип културе“. Громов М. Н., Козлов Н. С. *Русская философская мысль X–XVII веков. Учеб. Пособие.*, Москва: Издательство МГУ, 1990, 70.

*Реч о закону и благодати* се одликује дубоким историософским садржајем. Аутор осмишљава ток и смер светске историје, значај христјанизације Русије, њено место и улогу у историјском процесу. Митрополит Иларион изражава идеју нераскидиве повезаности власти и побожности као најважнијег хришћанског принципа друштвеног живота. Угледајући се на византијску традицију усмерености ка идеалу „свештеног царства“, аутор у спреси са концепцијом благословене власти формулише идеал свете Русије. М. Н. Громов наглашава везу између *Речи о закону и благодати* и теорије „Москва – трећи Рим“, која највећи развој добија у XVI веку. Громов М. Н., *Структура и типология средневековой философии*, Москва: Российская Академия Наук: Институт философии, 1997, 146.

Све то има давнашње корене. Већ у првом руском летопису, *Речи о закону и благодати*, ранофеудална држава са центром у Кијеву пореди се са Византијским царством, а велики кнез Владимир са равноапостолним царем Константином. Цариград, престоница Источног римског царства, нарочито после поделе хришћанства на католицизам и православље, све чешће почиње да се назива „другим“ или „новим“ Римом, при чему се наглашава јединство његове политичке и сакралне власти. После турског освајања Цариграда 1453. године у руском друштву се формира све стабилнија концепција преласка политичког и духовног центра источнохришћанских земаља и народа у Москву, што у XVI веку и доводи до званичног успостављања доктрине „Москва – трећи Рим“.

Темељ свих мислилаца XV и XVI века представља дело митрополита Илариона *Реч о закону и благодати*, из којег они повремено преузимају читаве формулације и фразе, са циљем да у својим разматрањима изложе одређену схему. Иларионов трактат је веома дуго коришћен као узор за хвалоспеве носиоцима врховне власти. *Реч о закону и благодати* је, према томе, имала вишеструк утицај на даљи развој руске философске и политичко-правне мисли.

Митрополит Иларион даје уопштено социјално-философско утемељење учења о државној власти и принципима њене координације са Црквом, које је током наредних векова служило као образац у конкретном политичком раду староруских владара. Баланс између Цркве и државе опстајао је чак и за време удеоних кнежева и власти Златне хорде. Озбиљних промена у учењу црквених јерараха о политичкој власти није било све до друге половине XV века. У овом периоду, који је био праћен централизацијом независне руске државе, долази до преосмишљавања верског поимања власти, пре свега кратолошке доктрине преподобног игумана Јосифа Волоцког.

Друга половина XV и почетак XVI века представљају време формирања самодржавне идеологије Московске Русије која ће своје највише остварење достићи за време владавине Ивана IV. Претпоставке за теоријско утемељење самодржавља као идеалног облика државне владавине и Богом установљене институције власти појављују се пак већ за време Ивана III, чак и нешто раније.

На спајање Цркве и државе у заједничким задацима указује Федотов: „На Куликовом пољу одбрана хришћанства се сјединила са националним питањем Русије и политичким питањем Москве. У нераскидивости те везе дат је благослов преподобног Сергија Радоњешког Москви, која је сабрала руску државу“.<sup>375</sup> Другим речима, развој сверуске државне идеологије у XV веку представља плодну синтезу друштвено-политичке мисли и религијско-философских концепата, у којој су се они узајамно допуњавали по питању порекла, ауторитета и овлашћења великокнежевске власти.

У уздизању Московске кнежевине као будућег центра руске државе огромну улогу су одиграли не само кнежеви који су је основали, него и духовни учитељи тог времена. За уједињење руских земаља била је потребна не само моћ, него и узор моралног подвига, била је неопходна усмеравајућа идеја. То су разумели московски кнежеви, који су уложили много напора да на своју страну придобију Цркву као основну идеолошку снагу. С друге стране, и Црква је у напорима московских кнежева препознала политику отворену за будућност. Међутим, сусрет државне и црквене идеологије у другој половини XV века одиграо се у компликованим условима. У идејним сукобима и у трагању за једномишљем рађало се заједничко виђење историјске мисије Русије и власти московских великих кнежева.

Формирање учења о власти на прелазу из XV у XVI век директно је повезано са политичким процесима који су се тада одигравали и умногоме условљено конкретним догађајима, како у односима између централне власти и локалних кнежева, тако и између државе и Цркве, која је такође узимала активног учешћа у социјално-политичком животу Московске Русије. Погледајмо који су то основни моменти утицали да се искристализује философија самодржавља.

У другој половини XV века Москва је постигла велики успех на пољу покорвања великоруских земаља. Укидање независности осталих кнежевина било је праћено компликованим процесом изградње нових односа између локалног племства и централне власти.<sup>376</sup>

---

375 Федотов Г. П., *Святые Древней Руси*, Москва: Московский рабочий, 1990, 152.

376 Дотадашња „млађа браћа“ московског владара претварају се у његове слуге и поданике.

Промене у свести руског народа у погледу граница царске власти одвијају се, исто тако, у вези са спољнополитичким догађајима половине XV века. Тај процес је био доста брз и временски се поклапа са оквирима владавине Ивана III.<sup>377</sup>

У политичку свест друштва крајем XV века почиње да улази империјална доктрина. Од 1497. године грб руске монархије је византијски грб – двоглави орао. Скромни церемонијал московског двора уступа место раскошним византијским ритуалима. Велики кнез није више задовољан ранијим титулама, већ почиње да се назива самодршцем. Нема сумње да је промена титуле повезана са стицањем државне независности. Иван III је стварни владар државе, не више вазал кана Златне хорде.

Притом, како истиче В. О. Кључевски, отприлике до краја XV века још увек нису били приметни трагови оног поштовања, својеврсног култа, којим ће ускоро бити окружен московски господар. Међутим, већ за време Ивана III, а још више за време Василија III, врховна власт почиње да се окружује оним загонетним ореолом који ће убрзо раздвојити московског владара од свег осталог друштва. Посланик немачког цара Гербштајн, који је Русију посетио 1517. године, у време владавине Василија Ивановича, био је запањен неограниченошћу његове власти. По његовим речима, цар „има власт као над световним, тако и над духовним лицима и слободно, по своме нахођењу, управља животима и имовином свију“.<sup>378</sup> Поређење московског владара са турским султаном опште је место код страних аутора који у то време пишу о Русији.

За време владавине кнеза Ивана III формирало се језгро јединствене руске државе и започет је развој централног државног апарата. У његово време састављен је *Судовник* (1497), започета је велика изградња Москве и порастао је међународни ауторитет руске државе.

По нашем мишљењу, темељ државности у периоду којим се овде бавимо била је мултиидеја која је у том тренутку прожимала све друштвене институције. У основи те мултиидеје, по речима истраживача руског менталитета В. С. Житкова, налази се „национална слика света, која је у то време свет доживљавала као хијерархијски организован одозго надоле, од неба ка земљи. На врху те пирамиде налази се Бог који је Творац свега постојећег, а у земаљској хијерархији то је цар као вођа државе. Стога је и разумљиво клањање пред носиоцем власти, који је посматран као Божији намесник на земљи“.<sup>379</sup>

Како даље пише Житков, „доласком Ивана III на престо почиње епоха самодржавне владавине московских господара. Шаролика национална слика света, богата локалним особеностима, све више се уобличава у једну целину, али овај процес ће се довршити тек у XVI веку“.<sup>380</sup> Пошто је раскинуо вазални однос са каном и оженио се грчком принцем, Иван III је сматрао да се у националну слику света морају уградити идеје царског величанства и да самодржавље мора постати потпорни стуб друштва. Црква пак постаје најважније средство у остваривању тих циљева.<sup>381</sup>

---

377 Успенский Б. А., *Избранные труды*, в 2-х томах, т. 1: *Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва: Школа «Языки русской культуры», 1996, 213. Семиотичар историје Б. А. Успенски прави јасну паралелу између промена у друштвено-философском поимању власти у XV веку и Фирентинске уније: „Нови елемент у систем руских религијско-политичких схватања уносе Фирентинска унија и пад Византије, после којих Русија преостаје као једина православна држава, а руски велики кнез као једини независни православни монарх. Од суштинске је важности при томе да се пад Константинопоља (1453) приближно поклапа са коначним свргавањем татарске власти у Русији (1480). У Русији се ова два догађаја доводе у везу један са другим: док у Византији ислам односи тријумф над православљем, у Русији се догађаја супротно – тријумф православља над исламом. На тај начин Русија заузима место Византије, а руски велики кнез место византијског василевса. То отвара нове могућности за религијско доживљавање руског монарха“.

378 Герберштейн С., *Записки о Московских делах*, у: *Россия XVI века. Воспоминания иностранцев*, Смоленск: Русич, 2003, 176.

379 Жидков В. С., Соколов К. Б., *Десять веков российской ментальности: картина мира и власть*, Москва: Алетейя, 2001, 153.

380 Исто, 152.

381 Веселовский С. Б., *Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси*. Москва – Ленинград: Издательство АН СССР, 1947, т. I, 387–388. Сходно томе, у Московској Русији се догађају кардиналне промене и када је реч о

Како примећује Р. Г. Скрињиков, „Иван III је био први московски владар који је себе називао самодршцем. Нова титула је симболизовала пре свега независност од Хорде, али је потврдила и огромну власт коју су стекли владари целе Русије“.<sup>382</sup> Мешање монарха у црквена питања постало је озбиљније. Ипак, московски митрополити нису одмах схватили и прихватили новонастале историјске околности. Они су се и даље борили за традиционалну независност Цркве, што је неизбежно узроковало раздоре и сукобе.

С друге стране, у последњој трећини XV века одвијају се изузетно важне промене у спољнополитичком, војном и друштвеном животу Русије. Године 1480. Московска држава се ослобађа од вазалског односа према Великој хорди. Одвијају се важни процеси уједињења кроз покоривање највећих северних градова. Друштвено-политичка свест се постепено усмерава ка прихватању Московске Русије као водеће православне државе на светској арени, формира се и учвршћује идеологија самодржавља као једине истинске, Богом установљене институције власти. Један од основних идеолога и апологета царске власти у Московској Русији крајем XV и почетком XVI века је истакнути црквени прегалац, игуман Јосиф Волоцки. Преподобни Јосиф Волоцки је знаковита личност у црквеној историји XV–XVI века. Са његовим именом су повезани изузетно важни догађаји у животу руске државе и Цркве. У исто време, међутим, не јењавају ни расправе о улози Јосифа Волоцког у државној историји Московске Русије. Дијапазон различитих мишљења о њему креће се од тога да је стјажатељство имало погубан утицај по судбину руске духовне културе, па све до тога да је Јосиф одиграо улогу главног идеолога православног самодржавља у Русији.<sup>383</sup>

Јосиф Волоцки је један од најактивнијих проповедника апсолутног ауторитета и неограничености великокнежевске власти чак и у односу на црквену власт. Схватање Бога као Судије код њега је пропраћено схватањем Бога као Цара које наводи на поклоњење и улива свештени страх. Поређење цара са Богом, а дворске службе са богослужењем, једна је од најупечатљивијих одлика Типика Волокаламског манастира.<sup>384</sup> Из тога неизбежно произилази закључак о свештеном карактеру световне власти.

У богословљу, које је у XVI веку било истовремено и форма философовања, Јосиф Волоцки се придржава правца алегоричког рационализма који је развио још Иларион, а који се заснива на разумном тумачењу Светог писма. На истом темељу заснивају се и његови историософски и кратолошки ставови. Уз све то, јосифљани се у својој богословско-историософској публицистици најчешће ослањају на Стари завет, у којем налазе митологеме подесније за тумачење историософских проблема и политичких реалија.

---

односу државе према Цркви. У XIV веку московски велики кнежеви су тежили да стекну подршку митрополита, да потврде претварање Москве у црквену престоницу Русије и зарад тога су били широке руке у даривању земље митрополитском дому. Међутим, у XV веку даривање из државне касе је престало.

382 Скрињиков Р. Г., *Крест и корона. Црковњ и господарство на Руси IX–XVII вв.*, Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2000, 126.

383 Јосиф Волоцки се види као манифестација духа западног хришћанства, критикује се због претерано строгог односа према јеретицима који није карактеристичан за руску традицију, због бављења државним теоријама и учешћа у световном животу свог времена. Али, и поред тога, преподобни Јосиф је оставио значајан траг у питању односа између земаљског и небеског у учењу о власти, који ће опстати још деценијама после његове смрти.

Карактеристично је да је преподобни Јосиф Волоцки један од најактивнијих црквених јерараха са краја XV – почетка XVI века, који узима учешћа у најважнијим друштвено-политичким процесима и дискусијама свог времена и друштва. У различитој мери то учешће је повезано са чисто црквеним феноменима. Међутим, док такозвана дискусија између „јосифљана“ и „нестјажатеља“ ипак није превише прекорачила границе црквене полемике (ако изузмемо ослањање волокаламског игумана на световну власт), други аспекти делатности преподобног Јосифа били су одраз сарадње, заједничког деловања световне власти и црквене јерархије. Зато, када вреднујемо учешће преподобног Јосифа Волоцког у друштвеном животу Московске Русије крајем XV – почетком XVI века, важно је анализирати његову делатност на пољу апологије световне власти, истицања њене апсолутне богоустановљености и њеног првенства чак и у односу на црквену власт.

384 *Послания Иосифа Волоцкого*, Подготовка текста А. А. Зимина, Я. С. Лурье, Москва, Ленинград: Издательство АН СССР, 1959, 212.



Преподобни Јосиф јасно формулише своје виђење порекла власти владара и његовог односа са поданицима. Истичући неопходност повиновања поданика власти монарха коју је установио Бог, Јосиф у исто време набраја и околности када је то потчињавање недопустиво.<sup>385</sup>

У првом периоду свог рада, будући независан од великог кнеза, Јосиф Волоцки се залаже за приоритет клира у односу на власт владара. У првих седам *Речи* свог основног дела *Просветитељ* он наводи примере када цара треба поштовати и бити му послушан.<sup>386</sup>

То је пружило повод познатом истраживачу овог проблема, В. Валденбергу, да тврди да, супротно јеванђелском учењу, у *Просветитељу* Јосифа Волоцког није свака власт од Бога, него може бити и од ђавола. Даље он долази до закључка да су „јосифљани први у руској литератури изложили учење о легитимности противљења државној власти“.<sup>387</sup>

Штавише, развијајући даље своје учење о могућности непокорности државној власти, Јосиф Волоцки се не задовољава теоретизацијом свог става. У својим делима он отворено и одсечно осуђује државну политику Ивана III. Разлог томе био је обрачун Ивана III са браћом у борби за престо још за време борбе против Хорде. Оплакујући смрт удеоних кнежева, Јосиф се обрушава на Ивана III, критикујући његов поступак. По речима Скрињикова, „Игуман пореди великог кнеза са Каином. Иван III је, како пише Сањин, обновио 'древно Каиново зло', те због његове кривице древни владарски род 'као лист већ увену, као цвет опаде, као светлост светиљке златне угаси се и остави дом пуст'“.<sup>388</sup> Сањинова критика великог кнеза разоткрива разлоге кнежевог сукоба са клиром. „Тежећи да уједини земљу и да учврсти у њој једнодржавље, Иван III је сувише често кршио традицију и старе обичаје, посезао на имовину клира и мешао се у чисто црквене послове“.<sup>389</sup> Дакле, формулишући своје виђење власти, њеног порекла и њених овлашћења, Јосиф Волоцки на првој етапи оштро критикује оне манифестације државне политике које не одговарају идеалу православног владара.

Касније, када долази под власт московског великог кнеза и када велики кнез, иако не без колебања, испуњава црквене захтеве да се погубе „жидовствујући јеретици“, Јосиф Волоцки ублажава своје ставове. Тада се дефинитивно уобличује његова теократска теорија о богоосвештаној, апсолутној власти самодршца.

Индикативно је да се управо у XV–XVI веку у Московској Русији јавља традиција називања цара „богом“. У том смислу најпознатија је изјава Јосифа Волоцког, који у шеснаестој речи свог *Просветитеља*, обраћајући се царевима, пише: „Јер богови сте и синови Вишњега, пазите се да не будете синови гнева, да не умрете као људи и као пси да не будете одведени у пакао. Стога разумејте, цареви и кнежеви, и бојте се страхом од Вишњега: зарад вашег спасења написах вам, да Божију вољу извршите и примите од њега милост: да вас посади Бог на престолу своме“.<sup>390</sup>

Идеје преподобног Јосифа Волоцког о власти државе развијене су и формулисане углавном на основу византијских извора и њима су блиске. Божански ореол којим он окружује царску власт води га ка томе да отворено призна њену апсолутност и неограниченост.<sup>391</sup>

---

385 Исто. Цару се не треба повиновати ако има „над собом царујуће страсти и грехове, среброљубље... лукавство и неправду, гордост и јарост, или најгоре од свега – неверје и хулу“, јер „такав цар није Божији слуга него ђаво нити је цар него је мучитељ“.

386 Иосиф Волоцкий, преподобный, *Просветитель*, у: *Памятники литературы Древней Руси конца XV – начала XVI века*, Москва: Художественная литература, 1984, 261. „Али, као што цареви имају власт над телом, а не над душом, част им треба одавати царску, а не божанску, повиновати им се телом, а не душом. Штавише, треба слушати и поштовати само цара побожног и праведног. Ако ли је цар подвргнут скрнавним страстима и гресима, таквом цару мучитељу не треба се повиновати“.

387 Вальденберг В., *Древнерусские учения о пределах царской власти*, Прага, 1916, 228.

388 Скрынников Р. Г., *Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX–XVII вв.*, Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2000, 135.

389 Исто.

390 Иосиф Волоцкий, *Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих*, Москва: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993, 179.

391 Зимин Л. А., *О политической доктрине Иосифа Волоцкого*, у: *Труды отдела древнерусской литературы*, 1953, т. 9, 131.

Иако у теорији преподобни Јосиф сматра да је власт Цркве виша од власти господара, у пракси он ову последњу шири и на Цркву, тако да у његовом схватању цар постаје поглавар и Цркве и државе, тј. врховни чувар и заштитник вере. Брига владара за Цркву манифестује се нарочито у томе што је он увек био заштитник интереса Цркве, од њене финансијске сигурности па до њене физичке одбране, како од јеретика тако и од инакомислећих. Небрига за добро Цркве у очима преподобног Јосифа представља једну од највећих кривица коју владар на себе може навући. Тако Јосиф Волоцки у личности владара спаја и духовну и световну власт. В. М. Живов тврди чак да Јосифа Волоцког, а не Петра Великог, треба сматрати оснивачем „државног православља“ у Русији.<sup>392</sup> Касније ће цар Иван IV, ослањајући се на учење волокаламског игумана, моћи да изјави да на цару лежи обавеза спасавања душа својих поданика.

Становиште преподобног Јосифа Волоцког о односима између Цркве и државе тиме добија на значају. Ово становиште није својствено само њему, делили су га и многи водећи представници клира. Сем тога, ова идеја се на свом врхунцу временски поклапа са периодом формирања новог облика монархистичког уређења.

Према доктрини преподобног Јосифа Волоцког, руско самодржавље није способно да прерасте у самовољу тј. тоталитаризам, јер подразумева да је цар везан Божијим законом и заповестима и да се, као и све на свету (укључујући и Цркву), налази у служби друштвеног поретка и дела Божијег, иако у потоњој историји видимо супротне примере. Преподобни Јосиф је Ивану III вероватно износио и учење о томе да је цар Божији слуга<sup>393</sup> и да га то обавезује да буде посебно посвећен заштити светиња, у вези са ширењем јереси жидовствујућих и борбом против ње. У обавезе господара, када је реч о новонасталом лажном верском учењу, по замисли Јосифа Волоцког, спада и тежња ка „симфонији власти“ заснованој на заједничком верском служењу и подели конкретних обавеза. Не може се порећи да се преподобни Јосиф Волоцки борио не само за унутарцрквене интересе, него и за учвршћивање положаја Цркве на политичкој арени новог, недавно формираног државног уређења.

Прекретним тренутком у полемици између јосифљана и нестјажатеља обично се сматра Московски сабор 1503. године, на ком је световна власт, оличена у кнезу Ивану III, донела одлуку о томе да манастири могу и морају поседовати села и осталу имовину. Међутим, важно је истаћи да расправа између две струје није престала у једном конкретном тренутку, већ да је трајала још неколико деценија, као и да ток и одлуке овог сабора нису били тако недвосмислени као што се обично представља.

Међутим, однос политичких снага се убрзо мења у корист јосифљана. Снажној световној власти била је потребна исто тако снажна Црква која ће је подржавати. С друге стране, идеологију нестјажатељства покушало је да искористи удеоно феудално племство, ком није ишло у прилог јачање централизоване власти.

Супротстављеност ових двеју црквених струја другачије оцењује познати стручњак у области историје Руске Цркве, А. В. Карташов. У идејном програму Нила Сорског он види утопијски идеал окренут прошлости, а у стваралаштву Јосифа Волоцког прагматични програм изградње „града Божијег“ на земљи, који је у тадашњим историјским околностима задобијао облик теократије.

Унутар саме Цркве, на сабору 1503. године истакла су се две међусобно несагласне идејне струје. Формирале су се две странке – „стјажатељи“ и „нестјажатељи“, које су имале различите ставове о манастирским имањима. Двојица преподобних – Јосиф Волоцки и Нил Сорски – и њихови ученици на прелазу из XV у XVI век, изразили су два схватања положаја Цркве у држави.

---

392 Живов В. М., *История русской святости*, Православный приход Храма Казанской иконы Божией Матери в Ясенево, 2001, 182.

393 Зимин А. А., *О политической доктрине Иосифа Волоцкого*, у: *Труды отдела древнерусской литературы*, 1953, т. 9, 131.

По мишљењу преподобног Нила Сорског, потпуно лично и колективно нестицање имовине увелико би уздигло духовни ниво Цркве, чији служитељи би тиме задобили и морални, а не само канонски ауторитет. Таква, морално беспрекорна Црква, која у себи садржи и древну традицију пустиножителства и новије токове исихазма, постала би истинска духовна путеводителка за људе свих сталежа, од сељака до великог кнеза.

Цркву другачије замишља преподобни Јосиф Волоцки. По њему, Црква која има пуно материјалних средстава независна је од државе, иако уско сарађује са њом у оквирима такозване „симфоније“. Дисциплина у Цркви треба да буде строга, епископат снажан, са мноштвом богатих манастира. Главном врлином проглашава се потпуно послушање. Црква треба да буде не само духовна водиља народа, него и социјално формативна снага руске државе. Познати истраживач руске духовности С. А. Зењковски пише: „Неће бити преувеличавање ако Јосифа Волоцког назовемо хришћанским социјалистом који је тежио да у име Бога целу Русију претвори у једну велику манастирску заједницу монаха и верника“.<sup>394</sup>

Историја је показала да у овом идеолошком сукобу идеал усклађености световне и црквене власти, изражен кроз теорију „симфоније“, не само да није постигнут, него је уступио место дубоком мешању државе у ствари Цркве. За рад Јосифа Волоцког у овом погледу везује се формулација идеолошке платформе односа између Цркве и државе са почетка XVI века. Ипак, тешко да је преподобни Јосиф могао претпоставити да ће његова доктрина узроковати настанак и развој доминације световне власти у свим аспектима друштвеног живота, па и у црквеном.

Тога није било у идеалном плану који је Јосиф Волоцки прижељкивао да види остварен кроз рад владара Ивана III и Василија III. Подршка концепцији Јосифа Волоцког од стране црквене јерархије довела је, како нам историја показује, до супротних резултата: самодржавна власт је себе прогласила вишом од Цркве. Идеална слика „симфоније“ је, напорима саме Цркве оличене у Јосифу Волоцком, сведена на потчињеност Цркве држави. Овакву слику „симфоније“ видимо и данас у савременој Русији.

Дакле, у кратолошкој концепцији Јосифа Волоцког видимо постепено удаљавање од теорије симфоније власти. Насупрот идеалној слици политичке власти коју је формулисао митрополит Иларион у XI веку, игуман Јосиф се изјашњава у корист примата државне власти над влашћу црквене јерархије. Тај став је, као што смо већ објаснили, умногоме био условљен конкретном политичком ситуацијом крајем XV и почетком XVI века и циљевима које је волоцки настојатељ имао у својој унутарцрквеној борби.

Преваходство политичке власти у односу на црквену није могло да не узрокује снажан дисбаланс у црквено-државним односима. Апсолутистички карактер монархистичке власти почиње да се манифестује већ почетком XVI века, да би своју највишу тачку, практично у виду тираније, достигао средином века у личности цара Ивана IV.

#### ***4.2.2 Идеја апсолутне самодржавне власти у XVI веку. Концепција Москве као трећег Рима***

Нарочито место међу споменицима духовно-политичке публицистике овог периода заузимају посланице тзв. Филотејевог циклуса. Управо у посланицама Филотеја Псковског по први пут је формирана идеална слика „трећег Рима“, која је касније пронашла свој одраз у теорији „Москва – трећи Рим“. Списи које је Филотеј након себе оставио на својеврстан начин одражавају атмосферу епохе. Своја размишљања о новом идеалу владара и државе он излаже као аксиоме према којима заузима одређени став. Ова особеност се може схватити као чисто реторички поступак и као посредна потврда тога да је старац Филотеј на оригиналан начин

---

394 Зењковский С. А., *Преподобный Иосиф и иосифляне*, у: *Вестник*, т. 90, Париж: YMCA-Press, 1956, 31.

обрадио и искористио ставове који су у његовом окружењу били популарни. Осврнимо се сада на историју настанка текста и на његов садржај.<sup>395</sup>

Теорија Москве као трећег Рима, формулисана почетком XVI века, послужила је не само као духовни стожер за опстанак православља, него и као идејна платформа за феномен власти у руској средњовековној самосвести. Идеја старца Филотеја послужила је као „апологија“ руске независности, како у црквеном, тако и у државном погледу. Добијање црквене аутокефалије, ослобођење од власти Златне хорде – староруски старац ове догађаје тумачи као појаве космичких размера услед којих је Русија постала једини и последњи носилац православне вере.<sup>396</sup>

Идеја „трећег Рима“ први пут је утемељена и представљена у *Посланици о неповољним данима и часовима*. Повод за њено писање, како следи из текста саме посланице, била је молба секретара црквене управе М. Г. Мисјура-Муњехина упућена Филотеју да изрази своје мишљење о питањима астрологије која су привукла пажњу многих образованих људи тог времена. Године 1522. на двору Василија III Николај Буљев је превео Штофлеров *Астролошки алманах*, чији текст је садржао предсказање великог потопа 1524. године.

За основ своје теорије Москве као трећег Рима старац Филотеј узима Књигу пророка Данила.<sup>397</sup> Пророк Данило тумачи сан цара Навуходоносора о моћном и страшном кумиру од земље и метала који се разбија у прах ударцем стене која се откида од планине, не будући покренута било чијим рукама. Према тумачењу пророка Данила, у том сну се говори о будућој овоземаљској историји. Четири царства ће се сменити, а затим ће и последње од њих пасти и уместо њега настати Царство Божије: „У време тих царева Бог ће небески подигнути царство које се довека неће расути, и то се царство неће оставити другом народу; оно ће сатрти и укинути сва та царства, а само ће стајати довека“ (Дан 2, 36–45).

Идеја „трећег Рима“ је остварење споја позноантичких и средњовековних концепција „translatio imperii“ и „translatio studii“ на руском тлу. Под „translatio imperii“ подразумева се схватање историје као линеарног преласка „земаљског царства“, са којим је повезана највиша власт, са државе на државу. „Translatio studii“, поред свог дословног превода – „прелазак знања“, подразумева такође културно-историјски континуитет. Жак ле Гоф сматра ову перцепцију типично средњовековном из више разлога. Један од тих разлога је неодвојивост „божанске“ историје, изложене у књигама Светог писма, од светске историје.<sup>398</sup> У литератури на руском језику ове концепције се обично уклапају у учење о „лутајућим царствима“.

Говорећи о покушајима повезивања историје Русије са историјом света код аутора XV–XVI века, С. В. Перезвенцев истиче три основна правца: хронографски (*Руски хронограф* из 1512), генеалогски (*Казивање о кнежевима владимирским*) и пророчко-есхатолошки (циклус казивања о „трећем Риму“).<sup>399</sup> Са овом поделом се слаже и аутор најдетаљнијег до данас спроведеног истраживања споменика Филотејевог циклуса, Н. В. Сињицина.<sup>400</sup> Све те

---

395 Гольдберг А. Л., Дмитриева Р. П., *Филофей, у: Словарь книжников и книжности Древней Руси*, выпуск № 2, ч. 2, Ленинград, 1989, 471–473.

396 Нема сумње у утицај теорије „Москва – трећи Рим“ на националну и државну самосвест руског народа. У чину крунисања Ивана IV Грозног за цара, који је саставио митрополит московски Макарије, јасно се увиђа Филотејева мисао о богоизабраности и месијанском значају руског народа.

397 О аутору концепције „Москва – трећи Рим“ не зна се много. Неоспорно је само у то да је његово монашко име било Филотеј. У насловним деловима посланица он се назива старцем Елезаровог манастира у Пскову. У једној од његових посланица први пут је формулисана теорија Москве као трећег Рима.

Историју човечанства Филотеј дели на два периода: пре и после оваплоћења Бога Речи, а затим овај други период дели даље, при чему кључну и граничну улогу играју речи: „Два Рима су пала, трећи стоји, а четвртог неће бити“.

398 Le Goff Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964.

399 Перезвенцев С. В., *Истоки русской души. Обретение веры. X–XVII вв.*, Москва, 2015, 247.

400 *Казивање о кнезовима владимирским* говори о правима московског великог кнеза на древне реликвије које потврђују једнакост природе његове власти и власти древних владара и конструише легендарно родословно стабло Калитича које потиче од римског цара Августа. *Руски хронограф*, између осталог, садржи текст *Повести*

спољашње манифестације нису биле директно повезане са концепцијом Москве као трећег Рима, али су у разној мери кореспондирале са њом.<sup>401</sup>

Особеност карактеристична за Филотејеву концепцију је свесно разликовање појмова „римска власт“, „Грчко царство“ и „Ромејско царство“.<sup>402</sup> Приликом изградње своје концепције Филотеј јасно разграничава ове појмове. Идеја „трећег Рима“ нераскидиво је повезана управо са „Ромејским царством“ – непоколебивим залогом продужетка хришћанске историје. То је управо оно духовно-мистичко „лутајуће царство“, неvezано за конкретно место и конкретне владаре, које постоји у простору хришћанског битка у вечности, предстојећег Другог доласка; другим речима, то је царство које претходи Царству Божијем. Истовремено, Филотеј се труди да истакне колико је велика одговорност владара у новим околностима: „Онај који царује дужан је да се овога држи са великом пажњом и обраћањем Богу, не уздајући се у злато и богатство које нестаје, него се уздајући у Бога који све даје“.<sup>403</sup>

Теорија Москве као трећег Рима имала је како историјско-политичке, тако и верске претпоставке. Византијско схватање о апсолутној власти византијског цара у свету за Русију је изгубило снагу после закључивања Ферарско-фирентинске уније. Русија је унију доживела као одступање од вере, а сабор руских архиепископа је након ових догађаја одлучио да руског митрополита бира међу собом, не обраћајући се тим поводом Грцима. Ипак, историјски догађаји са краја XV и из прве половине XVI века сами по себи нису могли бити катализатор настанка ове теорије. Најважнија претпоставка за формирање идеје Москве као трећег Рима била је философија историје руског народа, тј. начин на који је Филотеј интерпретирао догађаје из византијске историје у контексту формирања хришћанске цивилизације.

Историчар руске философије И. И. Јевлампиев наглашава да старац Филотеј „сам пад Византије... повезује са чињеницом да је Византијска Црква пристала на компромис са католицима у покушају да од западних држава добије помоћ у борби са Турцима“.<sup>404</sup> С обзиром на такве околности, „у руском друштву расте убеђеност да је Москва једини преостали стожер истинске хришћанске вере и да је, стога, дужна да преузме мисију уједињења свих хришћанских народа“.<sup>405</sup> Увереност у легитимност те мисије уједињења повезана је са идејом генетичког сродства са династијама византијских владара.

Историчарка Н. В. Сињицина овим речима описује механизам легитимизације теорије „Москва – трећи Рим“: „Дефинисање државе као 'православног царства' и царска титула 'господара нашега' довршавају трагање политичке мисли XV века и улазе у целовит идеолошки систем који је утабао пут ка крунисању великог кнеза за цара. Ако је пре тога о царском достојанству великог кнеза московског говорио византијски патријарх, у Филотејевој посланици та титула му се упућује у име његових поданика, а писмено бива забележена руком једног од руских црквених старца“.<sup>406</sup>

Притом, по мишљењу Н. В. Сињицине, не црквено-јерархијска, већ саборна молба упућена великом руском кнезу да прими царско достојанство, представља „важну новину у историји формирања царске титуле и развоја идеје симфоније свештенства и царства“.<sup>407</sup>

Осећа се скраћивање историјског времена и историјске перспективе. Ако је Москва трећи и последњи Рим, то значи да је наступила последња епоха, последње земаљско царство,

---

о турском освајању Цариграда 1453. године Нестора Искандера, у којој се износи легенда о „рџсом роду“ – предсказање о обнови византијског наслеђа, које је на руском тлу веома брзо доведено у везу са руском државом.  
401 Синицына Н. В., *Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.)*, Москва, 1998, 177–221.

402 Каравашкин А. В., *Литературный обычай Древней Руси (XI–XVI вв.)*, Москва, 2011, 405–406.

403 *Послания старца Филофея*, у: *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 9: *Конец XIV – первая половина XVI века*, Санкт-Петербург, 2006, 300.

404 Евлампиев И. И., *История русской философии. Учебное пособие для вузов*, Москва: Высшая школа, 2002, 27.

405 Исто.

406 Синицына Н. В., *Москва – третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. XV–XVI вв.*, Москва: Индрик, 1998, 238–239.

407 Исто, 239.

и да је крај близу. Тим пре са смирењем и „великом пажњом“ треба чувати чистоту вере и испуњавати Божији закон. Ову апокалиптичку схему званични преводиоци и тумачи Светог писма секундарно користе и претумачују у панегиричком смислу, тако да се она претвара у својеврсну теорију државног хилијазма. Ако се заборави на Други долазак, онда тврдња да су се сва православна царства спојила и оваплотила у Москви и да је московски цар последњи и једини, и стога цар целог света, задобија сасвим другачије значење. У сваком случају, чак и у првобитној схеми, трећи Рим није наставак првог, већ га собом смењује. Задатак није да се настави и сачува континуитет византијских традиција, већ да се Византија замени, да се на упражњеном месту изгради нови Рим уместо претходног који је претрпео пад и крах.<sup>408</sup> Све у свему, у унутрашњој политици Иван IV је постигао изванредан успех. Процес државног уједињења Русије углавном је окончан. Власт московских господара задобила је одлике „самодржавља“. Веома сложене историјске околности омогућиле су да владар вековима сачува своју самосталност усред огромних опасности од западних, јужних и источних суседних супарничких држава, а земља да ојача, порасте и постане огромна светска империја. Није случајно што се управо у то време истиче идеја снажне власти која уједињује све Словене и показује бригу за православље. За теоретско утемељење постојања такве империје била је неопходна идеолошка платформа позната као „Москва – трећи Рим“.

Протојереј Георгије Флоровски ову концепцију посматра „у перспективи апокалиптичког немира“<sup>409</sup> XIV–XV века, појачаног падом Константинопоља, назива је есхатолошком теоријом уобличеном стриктно „у есхатолошким тоновима и категоријама“.<sup>410</sup> Флоровски је један од ретких аутора који је пажљиво ишчитао Филотеја и у различитим делима о „трећем Риму“ уочио „апокалиптички мол“ или „панегирички дур“. „Трећи Рим“ се код Флоровског налази у оквирима концепције „кризе руског византизма“;<sup>411</sup> те у складу са тим тврди он тврди да трећи Рим није наставак, већ „замена“ за други. Задатак није у томе да се настави и сачува континуитет византијских традиција, већ да се Византија замени, да се изгради нови „Рим“ уместо пређашњег.

Интересантно је да се у незваничну полемику са старцем Филотејем неочекивано укључио преподобни Максим Грк. Максим Грк је дуго заузимао неутралну позицију по многим питањима. Могуће је да је Максим Грк схватао да у основи расправе леже два различита пута ка истом циљу – спасењу душе кроз монашки начин живота.<sup>412</sup>

У међувремену, половином XVI века идејност руске монархије постепено се удаљава од апсолутних принципа православља. Верске императиве понашања постепено смењује апологетика снажне власти. Ипак, месијански и катехонски елементи концепције „трећег Рима“ не нестају, него се трансформишу и манифестују у другим облицима. Пређашња Филотејева концептуална конструкција послужила је као тло из ког је израсла доктрина самодржавља у време Ивана IV.

На овој етапи већ видимо трансформацију смисла Филотејевог учења. Из перспективе идеја које заговара Пересветов, сакрални статус цара као владара не потврђује се његовом духовношћу, већ његовим поступцима који имају за циљ учвршћивање реда. Социјални поредак је, дакле, смисао катехонских функција. Очување правилног вектора вере сада мање

---

408 Флоровский Г., прот., *Пути русского богословия*, Вильнюс, 1991, 45.

409 Исто.

410 Исто.

411 Исто.

412 Кабанков Ю., *Максим Грек и проблематика апологии Православия в русле концепции «Москва – третий Рим»*, у: *Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек*, Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2007, 86. Пре свега је реч о полемици између такозваних „јосифљана“ и „нестјажатеља“

зависи од царева побожности, а више од његове политичке делатности.<sup>413</sup> На смену идеји цара као чувара побожности долази идеја цара као независног, сувереног владара.<sup>414</sup>

Највероватније од тренутка када се појављују ове речи почиње удаљавање руске апсолутистичке власти од есхатолошких и приближавања политичким идеалима, што неким истраживачима даје повод да Ивана IV сматрају владаром који је политику ставио изнад духовности. Дакле, политички идеал Ивана IV била је неограничена монархија са наследном влашћу у савезу са Православном Црквом. Неки истраживачи сматрају да је аутор *Велике челобитне* био сам Иван Грозни.<sup>415</sup>

С тим у вези, култ којим постаје окружен московски владар не формира се тек половином XVI века. Као што смо напоменули горе, већ за време Ивана III, а тим пре Василија III, врховна власт себе почиње да окружује оним загонетним ореолом који ће направити тако велику разлику између московског владара и остатка друштва. Ипак, Иван Грозни је довршио оно што је његов отац започео.<sup>416</sup> Католички изасланик Посевино пише да „такво мишљење о себи Иван Грозни међу својим људима одржава са невероватном строгаћом, желећи да изгледа малтене као првосвештеник и истовремено император... Самом својом одећом, окружењем и свим осталим труди се да искаже величанственост, и то не краљевску, него малтене папску. Може се рећи да је све то преузето од грчких патријараха и императора, с тим да је оно што се односило на поштовање Бога он пренео на прослављање самога себе“.<sup>417</sup>

Самодржавље постепено постаје све неограниченије. Величанствену слику царске власти московски цареви сада стварању по узору не само на Византијско царство, него и на античке деспотије Истока.

Убудуће ће Руска Црква посебно истицати особиту харизму царева власти, која се добија управо миропомазањем. По учењу руских нововековних каноничара, приликом миропомазања „призива се нарочита благодат Светога Духа на помазаног владара“. На празник Победи православља, који се обележава у прву недељу Великог поста, у склопу чина који се том приликом служи, између осталог се произноси: „Онима који мисле да се православни владари не узводе на престо нарочитим Божијим благовољењем према њима и да се приликом помазања дарови Светога Духа за обављање овог великог звања на њих не изливају, те се тако осуђују на побуну и издају против њих – анатема!“<sup>418</sup>

Б. А. Успенски истиче да у XVI веку долази до битног преосмишљења византијских образаца власти владара и патријарха.<sup>419</sup>

Због свега тога, административне функције поглавара државе и поглавара Цркве, цара и патријарха, које су у Византији биле регулисане посебним правним одредбама, у Русији се

---

413 Пересветов И. С., *Большая челобитная государю Иоанну Васильевичу* (URL: <http://old-ru.narod.ru/Q7.htm>). (Приступљено: 10.10.2020). „И сви моле Бога, господару, да царство источно и руски цар, благоверни и велики кнез целе Русије Иван Васильевич, учврсте хришћанску веру“.

414 Исто.

415 Альшиц Д. Н., *Начало самодержавия в России. Государство Ивана Грозного*, Ленинград: Наука, 1988, 83. Интересантно је, такође, да се управо у *Великој челобитној* Пересветова налази један од првих израза „цар-отац“. Московски владар се схвата као лидер више у политичком, земаљском смислу, сакрална компонента је скрајнута, за разлику од Филотеја и Јосифа Волоцког који посебан нагласак стављају на цареву светост и побожност.

416 Костомаров Н., *Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей.*, первый отдел, выпуск №2, Санкт-Петербург, 1973, 341–342. „Кнез има власт како над световним, тако и над духовним лицима, и слободно, по свом нахођењу, располаже животом и иметком свих. Они отворено признају да је кнежева воља – воља Божија и да кнез оно што чини – чини по вољи Божијој. Нико није смео да осуђује поступке владара; ако је у њима било нечег лошег, поданици су били дужни да лажу, да говоре оно што није истина и да хвале оно што су у души порицали“.

417 Посевино А., *Исторические сочинения о России XVI в.*, Москва, 1983, кн. 2, 23, 25.

418 Успенский Б. А., *Избранные труды*, в 2-х томах, том 1: *Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва: Школа «Языки Русской культуры», 1996, 184.

419 Исто, 188. „Заиста, како цар, тако и патријарх, налазе се као изван сфере свеопштих канонских правила, на њих се не односе оне законитости којима се потчињавају сви остали смртници, они као да припадају другој, вишој сфери постојања“.

дживљавају као пројава харизме власти. Тако се правна овлашћења претварају у харизматска: „симфонија власти“ карактеристична за Византију претвара се у „симфонију харизме“.

Када је реч о односу према теорији старца Филотеја за време Ивана IV, постоје две тачке гледишта. Једна од њих гласи да је Иван IV изопачио концепцију „Москва – трећи Рим“, преузевши само неке њене елементе у идеологију своје монархије. Заговорници пак друге тачке гледишта сматрају да је Иван IV само развио изворне тенденције руског православног идентитета, тиме што је дефинитивно персонификовао есхатолошки елемент. Свакако, оба става одражавају принципијелну трансформацију смисла концепције „трећег Рима“ у идејности руског самодржавља, која ће уз извесна одступања опстати све до почетка XX века, а затим добити своје преосмишљење и отеловљење у савременој историји Русије. Ова доктрина скреће од есхатолошког вектора ка апологији политичког апсолутизма, користећи концептуалне ставове о цару као духовном поглавару народа и о сличности појмова „верници“ и „поданици“.

У том погледу индикативно је да управо у другој половини XVI века у руски менталитет и широку употребу улази именовање цара „богом“. Већ смо истакли да та традиција потиче још од преподобног Јосифа Волоцког и да се у њој више не апологизира теорија божанског порекла царске власти, већ чисто обожавање цара као Божијег намесника.<sup>420</sup> Дакле, у другој половини XVI века долази до радикалног преосмишљења саме установе царске власти.

Овакво виђење царског власти снажно контрастира са традиционалним становиштем које је логички доследно представљено, на пример, у седмој речи *Просветитеља* Јосифа Волоцког.<sup>421</sup> Дакле, са становишта Јосифа Волоцког, треба се повиновати само праведноме цару. Ако је цар неправедан, оправдано је супротставити му се.

### Закључци поглавља

Идеологија је сложен појам и феномен који представља свеукупност идеја, митова, предања, политичких слогана, програмских докумената политичких партија, философских концепција...<sup>422</sup> Идеолошки ставови и конструкције имају за циљ да учврсте или да промене постојеће друштвене односе, да формирају одређени модел колективне свести, због чега су по самој својој суштини нормативни. Другим речима, идеологија има јавни и принудни карактер, њена реализација је, слично јавном моралу, заснована на осећају дужности, док улогу носиоца идеологије и средине у којој се она формира и развија има одређена социјална група.<sup>423</sup>

Концепција коју смо размотрили може се посматрати као темељ изградње и развоја државе, начин централизације власти, њен идеолошки темељ. Успостављање таквог политичког императива у битној мери је утицало на развој социјалне и политичке компоненте унутрашње и спољашње државне политике. Теократски темељ политичког уређења омогућавао је апарату царске власти да остварује контролу над црквеном управом, све до раскола за време патријарха Никона.

Активна укљученост Јосифа Волоцког у друштвено-политичке процесе не наилази на апсолутну подршку у црквеним круговима. Штавише, она постаје узрок највећег црквеног спора тог доба. У историји друштвено-политичке мисли крајем XV и почетком XVI века посебно место заузима полемика између „јосифљана“ и „нестјажатеља“, тј. између следбеника

---

420 Дьяконов М., *Власть московских государей*, Санкт-Петербург, 1889, 99.

421 Иосиф Волоцкий. преп., *Просветитель*, VII, у: *Просветитель или обличение ереси жидовствующих*, Москва: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993, 73. „Ако ли има цар који над људима царује, а над собом има власт скрнавних страсти и грехова, среброљубља и гнева, лукавства и неправде, гордости и јарости, а најгоре од свега неверја и хуле, такав цар није Божији слуга него ђаво, и није цар него мучитељ... Ти, стога, таквог цара или кнеза немој послушати, ако те на бешчашће и лукавство наводи, ако те и мучи, ако ти и смрћу прети“.

422 Буковская Н. В., Воеводина Ю. А., *Роль религиозных символов в политике*, у: *Вестник Томского педагогического ун-та*, 2006, № 12 (63), (серия *Социальные науки*, спец. Выпуск), 101–104.

423 Симонов В. А., *Государственная национальная политика Российской Федерации и проблемы идеологического многообразия*, у: *Вестник Омского университета (серия Право)*, 2008, № 3 (16), 79–84.



Јосифа Волоцког и Нила Сорског. Нема сумње да је њихова расправа била шира од чисто богословског контекста. Међутим, ако размотримо политички контекст дате полемике, то ће нам омогућити да ову расправу сагледамо у сасвим другачијем кључу.

Расправа између „стјажатеља“ и „нестјажатеља“ представља кључни догађај не само у црквеном, него и државно-политичком животу Русије, чија објективна анализа може пружити кључ за целокупну руску историософију. Резултати ове борбе одредили су духовну трајекторију Русије. Историчар Г. П. Фјодоров истиче: „Супротне идеје и духовни правци Нила Сорског и Јосифа Волоцког узбуркали су целокупну руску духовну јавност почетком XVI века“.<sup>424</sup>

Историчар философије Л. И. Новикова идејну борбу крајем XV века представља као веома важан избор између две супротности: „Света Русија или теократија?“<sup>425</sup> Ово питање се, по њеном мишљењу, налазило у центру пажње богословско-историософске мисли XV–XVI века. У покушају да се на њега одговори формирала су се два међусобно супротна правца која су у историју ушла као јосифљанство и нестјажатељство. Њихови духовни руководиоци – преподобни Јосиф Волоцки и Нил Сорски – својим учењима су утемељили два историјска архетипа развоја руске државности: теократију и свету Русију.

Истина је да су духовни правци преподобног Нила Сорског и преподобног Јосифа Волоцког били суштински различити. Дајући своју оцену друштвено-политичкој ситуацији у Русији на прелазу из XV у XVI век, совјетски истраживач овог питања О. В. Трахтенберг пише да су јосифљани и нестјажатељи били „два основна правца међусобно супротстављена по свим основним актуелним питањима: односа према световној власти, манастирских имања, јереси“.<sup>426</sup> Ипак, треба нагласити да историчари не налазе податке о било каквом непријатељству између ове двојице руских светих подвижника.

С тим у вези мора се рећи да је идеја Москве као трећег Рима била уједно религијско-философска концепција и идеолошки феномен свог времена. У посланицама старца Филотеја спајају се пројекат идеалног модела хришћанске државе и апологија православља, примат самодржавне власти и црквени есхатолошки мотиви. Међутим, с обзиром на карактеристике средњовековног руског менталитета, мора се истаћи да је, неистргнута из религијског контекста, теорија Москве као трећег Рима постала најважнији извор философије власти у Русији XVI века.

Упркос његовом прилично ласкавом односу према централној власти, Филотејеве идеје нису добиле нарочитог маха нити у периоду непосредно након настанка, нити на двору Ивана IV. У Москви су идеје псковског старца постале популарне тек крајем XVI – почетком XVII века. Половином XVII века идеја трећег Рима нашла се у средишту идеолошких расправа везаних за црквени раскол, због чега је се црквена власт на крају и одрекла.

Идеје изложене у посланицама Филотејевог циклуса биле су, без сумње, део општег идејног усмерења свог времена – трагања за местом руске државе и Руске Цркве у светској историји и улогом руских владара у њој. Чињеница да се оне излажу искључиво у контексту расправа о астрологији, правилном чињењу крсног знака итд. сведочи, између осталог, о томе да је потрага за утемељењем идеје руског царства и раније „лебдела у ваздуху“. У посланицама старца Филотеја ове идеје задобијају једно од својих најинтересантнијих отеловљења у виду идеалне слике „трећег Рима“.

Очигледно је да теорија симфоније власти, формулисана у Византијском царству и прихваћена у старој Русији почев од времена митрополита Илариона, у XVI веку трпи озбиљне

---

424 Федотов Г. П., *Трагедия древнерусской святости*, у: *О святости, интеллигенции и большевизме. Избранные статьи*, Санкт-Петербург: Издание Санкт-Петербургского университета, 1994, 35–51.

425 Новикова Л. И., Сиземская И. Н., *Русская философия истории. Курс лекций*, Москва: ИЧП «Издательство Магистр», 1997, 28–35.

426 Трахтенберг О. В., *Общественно-политическая мысль в России в XV–XVII веках*, у: *Из истории русской философии. Сборник статей*, под общей редакцией И. Я. Щипанова, Москва: Московский ордена Ленина Государственный Университет имени М. В. Ломоносова – Философский факультет – Кафедра истории русской философии – Государственное издательство политической литературы, 1952, 76.

промене. Уместо стварне сарадње у друштвено-политичкој сфери, средином XVI века уочава се знатан дисбаланс у црквено-државним односима. Крше се основна начела симфоније. Као прво, држава се активно меша у црквена питања, пропагирајући примат политичке власти над духовном. У случају Ивана IV ствар долази до излагања благочестивог митрополита Филипа репресијама. Као друго, у великој мери се изопачује циљ симфоније. Уместо да јој циљ буде осигуравање социјалног благостања, држава тежи све већој апсолутизацији политичке власти, док Црква губи полуге позитивног утицаја на социјалну атмосферу у народу. И као треће, ничим ограничена државна власт своди се на тиранију и самовољу. У друштвеном животу XVI века ово се манифестовало кроз нарочиту институцију за спровођење принуде – опричнину.

Када је реч о последицама дисбаланса у црквено-државним односима уопште, држава одустаје од социјалног благостања грађана као свог коначног циља. Почиње потрага за унутрашњим и спољашњим непријатељима, организују се прогони и репресије које притиснута и потчињена Црква више није у стању да заустави. То су последице црквено-државног дисбаланса. У идеји „трећег Рима“ спозната је и древност његових корена, која се, према Филотеју Псковском, може изједначити са вероншћу предању раног хришћанства и времена васељенских сабора, када је још увек било живо истинско јединство целог хришћанског света и када је „трећи Рим“ био млада, новообраћена и новопросветљена земља.

Међутим, истовремено са учвршћивањем независности и централизацијом Московског царства догађа се и потчињавање Руске Цркве држави и политичкој власти цара. Ова тенденција је условљена идејним одступањем црквене јерархије од принципа симфоније и скретањем ка теорији првенства царства у односу на свештенство. Црквено-државни баланс који је у старој Русији одржаван све до владавине Ивана III крајем XV века бива нарушен. Идеја првенства политичке власти у односу на црквену доводи до социјалних катаклизми које се могу исправити једино ако се у црквено-државним односима поврати релативно хармонично стање.

## 5. Нестјажатељство као верски и социјално-политички феномен

### 5.1 Формирање имовинске правне способности Руске православне Цркве у XV и XVI веку

Пре него што пређемо на разматрање овог питања, морамо најпре да видимо шта представља појам својине у теолошком схватању. Својина је категорија која има одређене одлике. Са становишта историје, реч је о објективној категорији која не зависи од људске воље, а условљена је факторима ефикасног коришћења природних ресурса и развоја производних снага. Правна пак дефиниција својине представља субјективно тумачење формираних односа на пољу присвајања добара. Управо зато разматрање узрока настанка и специфичности ове категорије даје кључ за разумевање појма својине.

Ми ћемо својину разматрати као нешто што човек добија споља: од Бога, државе, по праву, по друштвеном уговору, у кључу базичног приступа у ком се порекло својине доводи у везу са чиниоцима спољашње природе у односу према човеку, а један део човекових својстава, његова духовна компонента и његово учешће у друштвеним процесима, почињу да доминирају, отуђују се од свог носиоца – човека и претварају се у својеврсну спољашњу силу. Као извори својине посматрају се држава, право, Бог и друштвени уговор.

Веома је важно видети на који се начин дефинише својина у хришћанском учењу. У *Основама социјалне концепције РПЦ* стоји: „Својина се обично схвата као друштвено прихваћен облик односа људи према плодовима рада и природним ресурсима“.<sup>427</sup> Притом можемо разликовати две врсте својине. Прва се тиче природних богатстава: „Земаљска добра треба да пружају средства за живот свим људима“, а друга произведених, која су „или плод личног труда и рада сваког појединца, или су наслеђена од предака“.<sup>428</sup> Кључни моменат у односу према својини је чињеница да Црква не дефинише људска права на својину: „Хришћанска вера нас учи да све што је створено, сва земаљска добра, по својој суштини и природи, припадају свом Творцу, да је он једини истински и потпуни власник свега створеног“.<sup>429</sup>

Постоји, такође, појам својине као плода човековог духа и воље. При томе се као извор својине дефинишу вољни и психолошки аспекти личности који јој омогућавају да своју вољу шири на свет око себе, да своју личност пројектује на материјално окружење. На пример, Б. Н. Чичерин сматра: „Извор својине је слободна воља појединца. Држава само санкционише оно што проистиче из човекове природе и што правичност нужно захтева“,<sup>430</sup> док се В. С. Соловјов држи мишљења да „темељ својине представља сама суштина човекове личности, идеални наставак личности у стварима“.<sup>431</sup> Хегел у својој фундаменталној студији *Философија права* тумачи својину као еманацију апсолутне идеје, манифестацију човекове слободне воље. Личност улаже своју вољу у ствари, као резултат тога настаје поседовање. Ако то поседовање добија јавно признање, јавља се објективизована воља, која је темељ за настанак права својине.<sup>432</sup> Дакле, према Хегелу, дефиниција својине се даје кроз однос воље према стварима. Личност, по његовом мишљењу, има право да своју вољу уложи у сваку ствар, која захваљујући томе „постаје моја“,<sup>433</sup> „добија моју вољу... – будући да је у самој себи нема – као одређење и душу; то је човеково апсолутно право да присваја ствари“.<sup>434</sup>

---

427 *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, юбилейный Архиерейский Собор Русской православной Церкви, Москва, 13–16 августа 2000 г.

428 Платонов О., *Труд и собственность в учении Русской Церкви*. Св. муч. Владимир, Митрополит Киевский и Галицкий («Голос Церкви». 1912. декабрь), у: *Экономика русской цивилизации*, Москва, 1995, 365.

429 Исто.

430 *Русская философия собственности (17–20 вв.)*, Санкт-Петербург, 1993, 114–115.

431 Исто, 172–173.

432 Гегель Г. Ф., *Сочинения*, т. 7, Москва, 1934.

433 Гегель Г. Ф., *Философия права*, Москва, 1990, 121.

434 Исто.

Дубинска суштина пак руске традиције својине, како истичу Н. С. Шухов и В. Н. Щербаков, надахнута је православљем, „које је развило учење древних мислилаца, и не зависи од неког посебног облика својине. Православље не даје конкретне економске програме, већ уноси свој садржај у све форме живота, између осталог оно разоткрива наследну везу између садашњих и будућих покољења“.<sup>435</sup> Православље нарочито наглашава вредност човекове личности као такве, која је способна да се уздигне до Царства небеског. Православљу је егоизам стран и у борби против њега веома важну улогу игра категорија својине, која човека повезује са другим човеком и са материјалним светом. У том погледу православље наставља линију старогрчке философије која човека поставља на границу двају светова, земаљског и оностраног. Тумачење права својине у руској историјској литератури не придаје нарочит значај материјалним вредностима; духовно начело својине увек има превагу и у духовном животу друштва преовладава над материјалним вредностима. „Руски менталитет је слободан од користољубивих интереса, он је руском човеку давао снагу и животност у годинама великих победа, и он се због тога никада није преузносио“. „Психологија моралности, социјалне правде, истине и доброте увек је владала руским душама“.<sup>436</sup>

Одредити тачно време формирања црквене својине у Русији веома је тешко, будући да се оно одвијало постепено, током многих векова.

Но, иако се не може са поузданошћу говорити о пореклу земљишних ресурса Цркве, ипак се у општим цртама може испратити ток њиховог формирања и може се одредити време када је клир почео да узима учешћа у земљопоседништву. Том времену припадају први примери постојања архијерејских и црквених вотчина (земљишних поседа).

Карактеристична одлика Средњег века је постојање великих земљишних поседа унутар граница државе. Примивши хришћанство источног, православног обрасца, Русија долази под снажан утицај византијске културе. У административно-правном погледу Руска Црква је готово у потпуности зависила од Константинопоља. Корпус црквених закона који у Русију доспева у словенском преводу препознаје права манастира на земљу и истиче да монах може користити манастирску имовину, али не може да има своју.<sup>437</sup>

Ако се осврнемо на реалну ситуацију тог доба, постаће нам јасна бесмисленост самог питања ко је тачно био власник земље – сељак, бољар, Црква или кнез. Реалност је била таква да нам остаје или да, по узору на М. В. Колганова, устврдимо да „ниједан субјект присвајања земље није био њен поседник, већ само власник“,<sup>438</sup> или да узмемо у обзир мишљење средњовековних западних правника да је једини одговарајући начин да опишемо средњовековне правне односе конструкција подељене својине. Другим речима, да свако од наведених лица заиста јесте поседник и да ужива низ поседничких овлашћења, које је већином способно да реализује самостално, без уплитања других лица, али и да је у исто време опсег тих права крајње индивидуалан и да не може потиснути нити на битан начин изменити права лица које се налази на неком другом ступњу феудалне хијерархије.

У исти период може се датирати и активно ширење манастирских земљишних поседа, захваљујући заузимању дотад празних земаља, као и кроз праксу прилагања имовине

---

435 Шухов Н. С., Щербаков В. Н., *О духовной сущности русской философии собственности, у: Современность в XX столетии: к 80-летию академика В. А. Виноградова*, Москва: РОССПЭН, 2000, 135.

436 Шухов Н. С., Щербаков В. Н., *О духовной сущности русской философии собственности, у: Современность в XX столетии: к 80-летию академика В. А. Виноградова*, Москва: РОССПЭН, 2000, 135.

437 Милютин В. А., *О недвижимых имуществвах духовенства в России*, Москва: Университетская типография, 1862, 25–26. Прво најверодостојније сведочанство о даривању непокретне имовине клиру потиче из времена великог кнеза Изјаслава, о чему податке налазимо код Нестора. По речима летописца, услед повећања броја монаха Печерске обитељи игуман и браћа су дошли на мисао да је неопходно проширити манастир. Значај Нестора као бившег монаха Печерског манастира и Изјаславовог савременика с једне стране, једноставност, природност и јасноћа његовог сведочанства с друге стране, не остављају нам простора за сумњу у веродостојност тврдње. Ипак, не може се превидети да је реч о комаду ненасељене земље, који притом није додељен да би се од њега стицала добит, већ да би се на њему изградио манастир. Но, ово сведочанство не одређује време формирања стварних вотчинских права клира.

438 Колганов М. В., *Собственность. Докapиталистические формации*, Москва, 1962, 421–422.

манастирима зарад молитвеног помињања, између осталог поклањање власништва над земљом. Нарочито много манастира у овом периоду оснива се на североистоку Русије, који служе као спроводници колонизације. Од времена монголске најезде на Русију манастирска земљишна имања почињу још брже да се увећавају и постају још знатнија.<sup>439</sup>

Преовлађујући тип манастира у Русији, све до одлука сабора 1503. године и реформи које је спровео митрополит Макарије, био је тзв. „особни“<sup>440</sup> – тип манастира са личном имовином, у којој је сваки монах задржавао личну својину, па чак и засебни сто. До наведеног тренутка ниједна друга варијанта манастирског уређења није осуђивана, све су оне сматране једнако могућим, али избор је зависио од снага самог монаха – од тога да ли је способан, на пример, да оствари тако тежак подвиг као што је пустиножитељство.

Озбиљне промене у руском монаштву повезане су са радом Сергија Радоњешког, који је увео принципе општежителиштва и нестицања, што је довело до укидања индивидуалне монашке имовине и учвршћивања принципа колективне имовине монашке обитељи. Овај идеал монашког живота у пракси је опстао свега нешто више од стотину година, да би крајем XV и почетком XVI века био замењен јосифљанским моделом, који јесте постулирао нестицање као принцип, али је у пракси манастире претворио у крупне земљопоседничке заједнице које су се нашироко бавиле трговином, бавиле кредитним операцијама, те је и поред негирања индивидуалне својине монаха фактички негирао нестјажатељство (нестицање) као принцип функционисања манастира у целини.

Одбацивање келиотског типика прећутно је спровео Јосиф Волоцки на сабору 1503. године, иако тиме није дошло до потпуног укидања манастира овог типа. Током двадесетих и тридесетих година против оваквих манастира, који су преовладавали на новгородској територији, иступао је архиепископ Макарије.<sup>441</sup>

У историји Русије друга половина XVI века је време формирања самодржавља као облика владавине. Саставни део тада започетог процеса је сукоб и преплитање интереса световне и духовне власти.

Цркву у првој половини XVI века можемо посматрати као засебну формацију унутар државе. Због тога централизована државна власт показује природну тежњу да уништи клице самосталности Цркве и да је претвори у једну од карика државног механизма. Супротни интереси великокнежевске власти и Руске Цркве нарочито су се испојили у време владавине Ивана III. Једно од главних питања око којег се распламсала дискусија било је питање црквеног земљопоседништва.

Велики кнез је био расположен да земљишне проблеме реши науштрб манастирских и црквених поседа. Унутар саме Цркве избио је идеолошки сукоб између „стјажатеља“ и „јосифљана“. Сукоб два идеолошка правца није се сводио само на питања економског положаја Цркве, него се тицао и претензија Цркве на учешће у политичком животу земље.

Најистакнутији представници струје нестјажатеља били су Нил Сорски и Максим Грк. У основи, учење нестјажатеља своди се на то да Цркви треба одузети сва богатства и право да поседује земљу, као и на категоричко одбацивање могућности да се Црква меша у политички живот државе.<sup>442</sup>

---

439 Карташев А. В., *Очерки по историји Русској Цркви*, Москва: Терра, 1993, том 1, 398.

440 Федотов Г. П., *Святой Филипп Митрополит Московский*, Москва, 1991, 36.

441 Карташев А. В. *Очерки по историји Русској Цркви*, Москва: Терра, 1993, том 1, 426.

442 Савельев С. Н., *Московский централизм*, Москва, 1995. Већ више пута смо рекли да је јосифљанску доктрину формулисао старшина Волоколамског манастира, Јосиф Волоцки, који у својим делима велику пажњу посвећује учењу о власти, између осталог односу између духовне и световне власти. Он се држи принципа „симфоније“, тј. сарадње две власти. Принцип симфоније се састоји у следећем: „Световна власт је дужна да помаже Цркви, да прогони њене непријатеље – јеретике и да не посеже на црквени иметак, а Црква је дужна да снагом свог ауторитета подржава легитимну државну власт, с тим што у тој сарадњи водећу улогу има Црква“. Можемо се сложити са С. Н. Савельевим, који Јосифа Волоцког са пуним правом назива „симбол државног православља, идеолог и утемељивач руског самодржавља“.

У периоду о којем говоримо државна власт има све већу потребу за раскрченим земљиштем, пре свега да би намирила новонастајући војни сталеж и племство. Као један од начина за решавање тог проблема царска власт је видела ограничавање манастирског земљопоседништва. Сем тога, царска ризница је била ускраћена за огромна средства због тога што су манастири имали имунитетска права.

У руској историографији постоји становиште према ком су одређене мере у погледу решавања наведених проблема предузете на црквеном сабору одржаном у фебруару 1549. године. Тог становишта се придржава, на пример, С. О. Шмит, који у својој студији *Настанак руског самодржавља* износи претпоставку да су на сабору 1549. неким манастирима ограничена права.<sup>443</sup>

Године 1551. одржан је црквени сабор на којем су учествовали и представници световне власти. Такозвани Стоглави сабор (по броју завршних саборских одлука) трајао је неколико месеци. На сабору су изнета питања општенационалне црквене реформе. Међутим, московска власт је имала план да донесе одлуке које ће ограничити права Цркве. На основу одлука Стоглавог сабора можемо издвојити неколико група питања која се на различите начине тичу положаја Цркве у држави:

- питања црквеног и манастирског земљопоседништва;
- питања црквеног суда;
- питања интереса државне ризнице.

У овом поглављу дисертације интересују нас нека питања која је формулисао Иван IV, обраћајући се сабору. Пета глава *Стоглава* (зборника саборских одлука) садржи питање у којем можемо видети царев покушај да ограничи манастирско земљопоседништво.<sup>444</sup> Одговор на цареву питање налази се у 75. глави, у којој се јасно истиче принцип неутуђивости манастирских земљишних поседа. Забрана отуђивања земљишних поседа који припадају манастирима односи се на све, па и на цара. Можемо претпоставити да су секуларизаторски покушаји државне власти били осуђени на неуспех већ захваљујући самом саставу сабора. Међу представницима јосифљана налазио се, између осталих, митрополит Макарије, који је и председавао сабором. Ипак, представници царске власти су успели да постигну позитивне резултате у погледу својих намера везаних за црквено и манастирско земљопоседништво. Закон је садржао низ одредби које су имале за циљ да ограниче економску базу Цркве.

Као прво, одлучено је да се убудуће манастирима и црквеним јерарсима забрани да стичу (купују) земљу без царског знања. Прекршај ове одредбе повлачио је одређене санкције, а стечена земља би прелазила у државни земљишни фонд.<sup>445</sup>

Као друго, из фонда црквених и манастирских земаља одузети су спахијски и „црни“ поседе, стечени „за рачун дугова“.<sup>446</sup>

Али, и поред строгости закона, дефинисан је услов под којим манастири могу допунити свој земљишни фонд: прилози за покој душе. Међутим, одмах затим следи клаузула да, уколико заложник задржи право да рођаци откупе земљу, манастир то не сме да спречава.

Користећи сукоб интереса између две групе црквеног клира, Иван IV је одлучио да на своју страну придобије манастире земљопоседнике. Циљ те акције је био и да високи црквени јерарси остану без подршке средњег (манастирског) клира. Упркос одлукама Стоглавог сабора о црквеном земљопоседништву, године опричнине су за многе руске манастире биле време

---

443 Шмидт С. О., *Становление Российского самодержавия*, Москва, 1973, 154. Своју претпоставку он потврђује одломком из царске повеље послате 4. јула 1549. у град Дмитров, где стоји да цариницима треба помагати у сакупљању пореза од трговаца, а у вези са укидањем тархана (слободе од намета), али овде не налазимо изричит податак о укидању манастирских пореских привилегија. Ипак, непостојање списка манастира даје нам простор за претпоставку да су други манастири били или ограничени у царинским привилегијама, или да су им оне биле сасвим одузете. Такође, на основу одломка из царске грамате можемо претпоставити да је Иван IV укинуо само оне даровне повеље које су додељене манастирима за време његове власти.

444 Чистяков О. И., *Русское законодательство X–XX вв.*, т. 2, Москва, 1993, 271.

445 Исто, 404–406.

446 Носов И. В., *Становление сословно-представительных учреждений в России*, Ленинград, 1969, 109.

знатног побољшања материјалног стања. Група аутора (А. М. Сахаров, А. А. Зимин, В. И. Корецки) у зборнику *Руско православље: прекретнице историје* наводи податке да је током педесетих и почетком шездесетих година XVI века на годишњем нивоу склапано у просеку 13 земљишних уговора по манастиру, док је у годинама опричнине тај број порастао на 30.<sup>447</sup>

Црквено и манастирско земљиште већином је било ослобођено намета. Ослобођење земље од намета створило је повољније услове за сељацима, који су одсад, радећи на земљи која је припадала клиру, плаћали само феудалну ренту.<sup>448</sup>

Почетком 1580. одржан је сабор у чијем раду су учествовали високи духовни јерарси, бољари и Иван IV Грозни. Основна тема сабора било је питање црквеног и манастирског земљопоседништва. Државна власт је опет успела да искористи несугласице између две групе клира око одређених питања.<sup>449</sup> Овог пута Иван Грозни је обезбедио подршку високог клира и белог свештенства, чијих се интереса сабор 1580. године готово није тицао.

Земљишни фонд митрополије и епископија, који је формиран вековима, знатно је надмашивао манастирске поседе. Сем тога, високи црквени јерарси су добијали знатне приходе на рачун управљања Црквом.<sup>450</sup> На тај начин њихово материјално благостање није зависило од верника.

Бело свештенство се издржавало углавном прилозима верника. Манастири су као и пре зависили од земљишних залога, стичући земљу на рачун неоткупљених имања. Истражујући манастирско земљопоседништво у другој половини XVI века, С. Б. Рождественски долази до закључка да су, упркос одлукама Стоглавог сабора, манастири у том периоду стекли бројне вотчине (земљишне поседе). Процес се одвијао на следећи начин: манастири који су се бавили лихварством узимали су у залог вотчине, које након тога често не би биле откупљене, а у завештању заложника је стајало да вотчина остаје манастиру.<sup>451</sup> Манастирски земљишни поседе нарочито су се увећавали у периоду опричнине. Према подацима које наводи С. Б. Веселовски, за то време Црква је добила 621 вотчину, при чему је 99% залога припало манастирима, а 1% црквеним јерарсима.<sup>452</sup>

Одлуком сабора 1580. јерарсима је забрањено да убудуће стичу и узимају у залог вотчине.<sup>453</sup> Прекршај ове одредбе повлачио је конфискацију вотчине у корист цара. Забрана је ступила на снагу 15. јануара 1580. године, тј. од тренутка усвајања одлуке. Конфискацији су постале подложне и кнежевске вотчине, независно од тога када су прешле у посед манастира. Ретроактивност ове мере може се објаснити чињеницом да сличне одредбе садрже и ранији укази од 15. јануара 1562. и 9. октобра 1572. На први поглед, одлука сабора из 1580. умногоме понавља одлуке Стоглавог сабора, међутим, то није тако.

Проучавањем генезе имовинског питања дошли смо до следећих закључака:

– Стоглави сабор је само ограничио пораст земљопоседа клира, а сабор 1580. га је потпуно зауставио. На сабору је одлучено да власници вотчина могу завештати своју земљу манастирима (ако немају рођаци), међутим та вотчина је прелазила у државни фонд, а манастир је за њу добијао новац из државне касе. Сво црквено земљиште потпало је под контролу државе.

– Сабор 1580. је манастирима забранио да се баве лихварством, док је сабор 1550. само конфисковао имања која су заложена манастирима.

Одлукама сабора 1580. о црквеном и манастирском земљопоседништву санкционисана су „достигнућа“ државне власти. Земљопоседништво црквених организација у потпуности је

---

447 *Русское православие, веки истории*, Москва: Полит. Издат., 1989, 135.

448 Чистяков О. И., *Русское законодательство X–XX вв.*, Москва, 1993, т. 3, 36.

449 Веселовский С. Б., *Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси*, Москва, 1947, т. 1, 100.

450 Чистяков О. И., *Русское законодательство X–XX вв.*, Москва, 1993, т. 3, 28.

451 Исто, 29.

452 Веселовский С. Б., *Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси*, Москва, 1947, т. 1, 96.

453 Чистяков О. И., *Русское законодательство X–XX вв.*, Москва, 1993, т. 3, 27.

потпало под државну контролу. Манастирска земља која би из различитих разлога била конфискована улазила је у државни земљишни фонд.

На тај начин, у другој половини XIV века се захуктава процес потчињавања Цркве држави, најупечатљивије изражен у *Стоглаву* из 1551. године и у одлукама сабора 1580. и 1584.

„Достигнућа“ државне власти на путу потчињавања Цркве у периоду о којем говоримо углавном су се тичала економске сфере. Најважнија од њих су законодавно ограничавање раста црквених земљопоседа и укидање пореских повластица клира.

## 5.2 Преподобни Нил Сорски и нестјажатељство као историјски феномен у Русији у XV и XVI веку

Оснивачем учења о нестјажатељству обично се сматра преподобни Нил Сорски. Он је на речи Сори организовао свој скит у којем је остварио идеал пустиножителства.

Преподобни Нил је своју монашку заједницу засновао на принципима уређења ранохришћанских заједница, у којима је владала једнакост и где је сваки члан имао обавезу да ради. Најбоље уређење хришћанског заједничког живота је такво уређење у којем уопште нема својине. Нил се непрестано позива на јеванђелске текстове. Он истиче да су се апостоли, крећући за Христом, растајали од свега што су имали (Мт 19, 27). Страст среброљубља, по мишљењу Нила Сорског, по природи није својствена ниједном човеку, а камоли служитељу Бога Свевишњег. Она је „изван природе“,<sup>454</sup> а на човековом путу се појављује „због неразумности његове“.<sup>455</sup> Та страст се може превазићи, али свети Нил разуме да неће сви људи следити његов позив нити моћи да је искорене, а монаси су дужни да својим животом нестицања покажу пример праведног поступања, као што су некада чинили апостоли. Полазећи од постављеног задатка, преподобни старац у свом монашком типичу представља идеални начин живота којег треба да се придржава онај ко се определио за монашко служење. Монах није везан за савремени световни живот, он треба да игнорише све световне бриге, да никада не заборавља на привременост свог земаљског бивствовања. Тај ток догађаја није могуће спречити, зато не вреди јурити за световном таштином и задовољствима, јер „у гроб ћемо се уселити, не узимајући ништа од овога света – ни лепоту, ни славу, ни власт, ни част, нити било које друго животно наслеђе“.<sup>456</sup> Ови теоријски ставови Нила воде ка практичним закључцима у погледу вотчинског уређења и организације манастира.

Нил Сорски инсистира на разграничењу сфера делатности државе и Цркве, док у исто време други утицајни црквени прегалац и писац, преподобни Јосиф Волоцки, тврди да је владар „по природи сличан свим људима, по власти пак Богу“. Зато „из цара и московског великог кнеза извиру живот и благодат. Цар је намесник Бога на земљи и зато глава не само државе, него и Цркве“.<sup>457</sup>

Крајем XV века најзаступљенији облик монаштва у Московској држави били су велики општежитељни манастири који су по правилу имали велике земљишне поседе и користили све облике „неслободног“ тј. ропског рада. Такав манастир је по количини богатства парирао крупним феудима, а понекад и самом великокнежевском дому. Такав манастир није био у складу са ставовима преподобног Нила о задацима монашког општежитељства. Преподобни Нил нуди алтернативу општежитељству – отшелништво. То је у Руској Цркви било нешто ново. Отшелништво је увек постојало паралелно са киновијом, али преподобни Нил предлаже потпуно укидање општежитељства. Свестан да нису сви монаси способни за отшелнички пут, он као једноставнији модел предлаже монашки живот по скитовима – групама од два или три

---

454 Нил Сорский, *Предание ученикам своим о жительстве скитском*, Москва, 2016, 46–47.

455 Исто.

456 Исто, 65–66.

457 Власов В. С., *Религиозно-политические воззрения преп. Иосифа Волоцкого*, у: *Цивилизация определенности: сборник статей, посвященный 10-летию научного объединения «Философия истории»*, Челябинск, 2007, 77–89.



брата који потпуно зависе од узајамне братске подршке. Сасвим је природно да у таквој организацији, у виду својеврсних малих „комуна“, монах треба да живи тако што ће „оно што му је неопходно стицати радом руку својих“.<sup>458</sup> Свети Нил Сорски нема ништа против рада ако притом нема злоупотребе и искоришћавања других људи, док у супротном монах не само што не стиче спасење својој души, већ напротив ступа на пут пропасти. Како би се то избегло, Нил предлаже одрицање од свих облика личне и заједничке имовине. Његови назори се односе на целокупно монаштво: човек који је напустио свет не треба да прижељкује, сем других саблазни, ни богатство манастира. Ако је неки конкретан манастир привржен стицању имања, монах такав манастир мора да напусти и да се насели изван његових зидина. Тако је у своје време поступио и сам старац.

Чини нам се да би било најадекватније спровести троструку аналогију између доба настанка монаштва (на које се непрестано позивају обе генерације нестјажатеља), исихастичких спорова у Византији и конфликта између јосифљана и нестјажатеља у Русији.

С једне стране, по речима историчара Г. М. Прохорова, „као што је монаштво првих векова било снажан изазов за настајућу империју, изазов и подсећање на стално присуство Вечности у садашњости, тако је покрет нестјажатеља био изазов и подсећање на исто то за великоруску Цркву и државу, тада настајућу, која их је међусобно сјединила“.<sup>459</sup> Исто тако је и исихастичка расправа у Византији – у време када је православље почело да губи привлачност не само за народне масе, него и за елиту, а државна и црквена власт била спремна да пристане на екуменистичку политику Рима – одиграла важну улогу кочнице. Исихазам је исто тако враћао византијску Цркву њеним почецима, тако да је и његова руска рецепција, наравно, сачувала сличан потенцијал. Додаћемо да се управо у поменутом изазову првобитно садржао сам смисао појаве монаштва, које је настало као одговор на појаву државне Цркве уместо прогоњене Цркве и стога било антиномичне природе. На крају, можемо се сложити са историософском оценом места нестјажатељства у конфликту са јосифљанством коју даје В. В. Зењковски: „Суштина ове струје састојала се у очувању чистоте мистичког живота, не из презира према свету, него у име различитости Цркве од света: Цркви тек предстоји преображење света, али у односу на непреображени свет монаси се морају уздржавати од таштине света“.<sup>460</sup>

Преостаје нам да ову оцену развијемо када је реч о Цркви и држави. Црква је захваљујући нестјажатељству сачувала у себи могућност и способност раног Хришћанства, али не у инвертованом облику као у реформатским покретима, већ у смислу спречавања државе да „прогута“ Цркву, али и Цркве да „прогута“ државу, пошто су у то време била могућа оба сценарија. Самим тим, у руској култури се сачувало снажно начело несекуларизованости.

Кроз призму својих ставова преподобни Нил Сорски посматра и учење о милостињи. Он је, наиме, мишљења да основни део црквене имовине треба да служи за дела милосрђа, што у пракси углавном није случај. Он посматра овај проблем кроз два аспекта: примање милостиње и давање милостиње.<sup>461</sup> Свети Нил одлично разуме да се у суровим климатским условима северне Русије често не може зарадити ни за најосновније потребе.<sup>462</sup> Међутим, милостиња се може тражити само за оно најнеопходније.<sup>463</sup> Према томе, социјалну улогу Цркве он преноси на вернике, елиминишући самим тим аргумент у корист манастирског имања. Кроз анализу саме установе милостиње преподобни Нил долази до закључка на она у основи подразумева неједнакост, због чега он сматра да је „нестицање узвишеније од давања

---

458 Нил Сорский, *Предание ученикам своим о жительстве скитском*, Москва, 2016, 46–47.

459 Прохоров Г. М., *Преподобный Нил Сорский и его место в истории русской духовности*, у: *Преподобный Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения*, подготов. Г. М. Прохоров, Санкт-Петербург: Издат. Щ. Абышко, 2005, 41.

460 Зењковский В. В., *История русской философии*, Москва: ЭКСМО – Харьков: Фолио, 2001, 43.

461 Нил Сорский, *Предание ученикам своим о жительстве скитском*, Москва, 2016, 47.

462 Исто, 7–8.

463 Исто.

милостиње“.<sup>464</sup> Спроведећи у свему исти принцип – ништа сувишно, само оно неопходно – био је против градње помпезних храмова и набавке скупих црквених украса и предмета.

Потпуно је природно што су савременици преподобног Нила његово учење схватили као потпуно одрицање од манастирске својине и земљишта. Одбацивање стјажатељског облика манастира и уместо њега фаворизовање скитског монаштва значило је не само и не толико одбацивање манастирског облика организације монаштва, колико манастирског земљопоседништва, што је било потребно зарад решавања одређених политичких и економских проблема у држави.

Извор социјалне мисли у раном нестјажатељству био је проблем места и улоге монашких корпорација у друштву, актуелан већ за Нила Сорског. Један од његових аспеката, који је бацио сенку на шири проблем, било је питање манастирског земљопоседништва. О томе да је наш поглед на ствар исправан, по нашем мишљењу, говори анализа житија укључених у *Саборник* Нила Сорског.

Будући да време револуција још увек није било наступило и да би без идеолошког утемељења конфискација манастирских имања изгледала као пљачка, државна власт је радо искористила доктрину преподобног Нила, што је омогућило да се поступање државе одене у конкретне идеолошке форме. Опет, дакле, у истраживању наилазимо на пример како државни апарат користи добре намере представника Цркве за своје меркантилне интересе. Слични примери поступања државне власти са лакоћом се могу пронаћи и у савременој историји.

Други необичан аспект учења Нила Сорског за то време било је разграничавање сфера утицаја Цркве и државе. То није било у складу са принципима тесног и компликованог споја ове две институције преузетим из Византије. Он сматра да свака од те две институције има своју сферу делатности, која одређује меру допустивости деловања сваке од њих. На ове теоријске ставове Нил се ослања у својој борби против државног прогањања јеретика. Он се два пута изјашњава по овом питању на саборима. Исто тако, Нил Сорски поставља питање социјалне улоге монаштва, тврдећи да оно не може активно служити постојећем друштву, не зато што је неспособно за тако нешто, већ зато што тиме губи своју суштину, која је онтолошке, а не социјално-историјске природе. Неки истраживачи сматрају да су управо захваљујући светом Нилу Сорском спречене шире размере државних прогона за веру, а Русија се није претворила у другу Шпанију.<sup>465</sup>

### **5.3 Идеја преподобног Јосифа Волоцког о уређењу земаљске Цркве и његова полемика са преподобним Нилом Сорским**

Искрени идеал преподобног Нила Сорског послужио је као изговор за утемељење и оправдавање политике Ивана III поводом земљишног питања. Управо зато се преподобни Нил Сорски нашао на сабору 1503. године, на којем се суочио са тзв. стјажатељском позицијом игумана Волокаламског манастира, Јосифа Волоцког, по чијем имену ће касније бити назван читав правац. Мисао и учење преподобног Јосифа Волоцког утицали су на процес формирања руске државности на путу њеног срастања са институцијом Цркве.

На основу житија преподобног Јосифа, историчар В. О. Кључевски га посматра као човека који је добро разумео сферу међуљудских односа, ниског мишљења о другима, који је боље разумео људске потребе и слабости неголи узвишене особине и стремње људске душе. У његовим трактатима и посланицама често налазимо чисто економска размишљања – ни речи о моралним побудама, о човекољубљу.<sup>466</sup> Преподобни Јосиф није теоретичар идеализма. У Волокаламском манастиру, који је сам изградио, он спроводи самосталну политику.

---

464 Исто.

465 Исаев И. А., Золотухина Н. М., *История политических и правовых учений России 10–20 вв.*, Москва: Юрист, 1995, 40.

466 Ключевский В. О., *Русская история: Полный курс лекций*, кн. 2, Ростов на Дону: Феникс, 1998, 21.

Захваљујући таквом умећу односа са људима и практичности у пословима, Јосиф Волоцки, који по свом сопственом признању није имао ништа своје када се населио у Волокаламској шуми, иза себе је оставио један од најбогатијих манастира у Русији тог времена. Ако свему томе додамо непоколебиву вољу и физичку издржљивост, добићемо тип игумана администратора, веома заступљен у то време у Русији.<sup>467</sup>

Од 1470. до 1505–1507. године он дели став са противницима великог кнеза. Узрок те његове опозиције била је кнежева секуларизациона политика. Преподобни Јосиф је био заштитник економски моћне манастирске организације. Теоријско оправдање постојања манастирске имовине састојало се у захтеву да се она користи за добра дела.<sup>468</sup> Године 1507. преподобни Јосиф раскида односе са волоцким удеоним кнезом и своју обитељ ставља под великокнежевско покровитељство.

У својим делима, поред питања духовног плана, свети Јосиф владару предлаже своје виђење питања власти. Нема сумње да је власт божанског порекла, али треба имати у виду да њено спровођење умногоме зависи од људског фактора. Владар испуњава своје божанско предназначење, остајући притом обичан човек који, као и сви људи на земљи, прави грешке, а те грешке могу бити погубне не само по њега, него и по цео народ. Зато се у циљу личне безбедности не треба увек повиновати цару или кнезу. Власт је неоспорна само ако је њен носилац способан да своје страсти потчини основном задатку – обезбеђивању што већег добра што већем броју поданика. Ако се пак он, будући постављен за цара над људима, не труди да исправи моралну страну свог живота, већ се, напротив, укорењује у самовољи и греху, таквом владару не само што се не треба повиновати, него му се треба и успротивити, као што су пуно пута чинили апостоли и други подвижници побожности, и поред прогона којима су били изложени због непокорности.<sup>469</sup>

Тако је преподобни Јосиф први у руској књижевности отворио могућност критике личности и дела крунисане особе. Развој критичких ставова логично је довео до мисли о осуђивању конкретног владара као злог цара мучитеља, којем не само што се не треба покоравати, него му се треба и супротставити. Ове ставове игуман Јосиф Волоцки износи у борби са влашћу великог кнеза око имовинских права Цркве.

У исто време он утемељује и теорију превасходства духовне власти над световном. По његовој тврдњи, цар не треба да заборавља да он није прва особа у држави, јер „Цркви се треба клањати више него цару или кнезу“.<sup>470</sup> Притом свети Јосиф подржава учење о симфонији власти које је рођено још у Византији, према којем је државна власт дужна да помаже Цркви, да прогони њене непријатеље (јеретике) и да не посеже на црквену имовину, а Црква је са своје стране дужна да снагом свог ауторитета подржава легитимну кнежевску власт. У том савезу преподобни Јосиф главу улогу додељује Цркви.

Концептуални приступ Јосифа Волоцког у пуној мери се изразио у политичкој философији Ивана IV Грозног, за чије време је безусловни приоритет световне власти над црквеном у политичком животу земље почео да се разумева као темељни принцип односа између православне јерархије и државе. Ове околности нам омогућавају да говоримо о

---

467 Исто.

468 После једне године слабијих приноса, као што је у то време често био случај, земљу је задесила глад. Људи су заједно са стоком јели лишће, кору, сено, па чак и оно што стока не једе – туцане комаде гњилог дрвећа и горки корен биљке једнолист. Почело је масовно умирање. Тада је Јосиф, попут Јосифа египатског, ризикујући да манастир остане без залиха, отворио манастирске житнице. Нагрнуле су масе гладних људи, којих је било до седам хиљада. У манастиру се свакодневно хранило око 500 људи. Изгладнелу децу сељаци су остављали крај манастирских зидина, родитеље није било могуће пронаћи, па их је Јосиф сакупио и био приморан да оснује сиротиште и да се годинама бави њиховим васпитањем. Потрошене су све житне залихе. Манастирско братство је почело да се буни. Јосиф је прибегао пракси зајмова уз признаницу. Глас о том пожртвованом подвигу проширио се по целој руској земљи. И сам велики кнез је лично посетио обитељ коју је погодила глад и наредио да се из његових резерви издвоји хиљаду четврти ражи и хиљаду четврти овса „за сто рубљи“. Карташев А. В., *Очерки по историји Русској Цркви*, т. 1, Москва: Терра, 1993, 405.

469 Казакова Н. А., Лурье Я. С., *Антифеодальные еретические движения на Руси*, Москва: Источник, 1955, 346.

470 Ключевский В. О., *Русская история: Полный курс лекций*, кн. 2, Ростов на Дону: Феникс, 1998, 22.

легитимности власти у традиционалном друштву, њеној унутарњој кохерентности и доследности која је омогућила да се избегну озбиљне политичке кризе. Притом ни смрт цара, па чак ни владајуће династије, није подвргла сумњи неопходност постојања монархијске власти.

Дакле, за московски период је карактеристична водећа улога царске власти у институционарању Цркве. Митрополит је био спроводник владарске воље и бирао се између владаревих поданика. Епархијска управа (архијерејски дом тј. имање) градила се по узору на дворове удеоних кнежева, укључујући и све категорије „владичанских“ службеника.<sup>471</sup> Централизација политичке власти утицала је и на ток одговарајућих процеса у Цркви, при чему односи између државе и Православне Цркве почињу да прелазе са „субјектно-субјектног“ модела у кијевском периоду на „субјектно-објектни“ у московском, а затим и у патријаршијском периоду.

Формирана идеја преласка континуитета са другог Рима на трећи Рим захтевала је канонско успостављање патријаршије у Москви. Тако је почетак патријаршијског периода „клерикалног“ модела вероисповедне политике повезан са црквеним сабором сазваним у Москви 1589. зарад избора патријарха московског и целе Русије. У одлукама сабора јасно се одразила противречност у односима државе и Цркве. С једне стране, овај чин је допринео даљем утврђивању независности руског православља од других хришћанских Цркава и његовом активнијем коришћењу царске власти у својим унутарполитичким и међународним интересима. С друге стране, патријаршијско уређење је оснажило претензије Цркве на политички утицај у земљи.

На сабору 1503. године оснивачи оба правца (стјажатељи и нестјажатељи) добили су могућност да се сретну лично. Нил Сорски се изјаснио против манастирског земљопоседништва, против праксе да монаси живе у градовима, итд. Молио је кнеза „да манастири не поседују села, него да монаси живе по пустињама и хране се од свог рукољеда“.<sup>472</sup> У разматрању овог питања Нилове присталице стављају акценат на истинско, дубинско назначење монаштва. Преподобни Јосиф не одбацује њихову аргументацију, али скреће пажњу на практични аспект питања: манастири су „ковачнице кадрова“ црквене јерархије. У условима киновije, по његовом мишљењу, једноставније је бирати епископе и митрополите.

На сабору је превладало становиште волоцког игумана, иако је на страни стјажатеља стајао и сам господар. В. О. Кључевски истиче интересантан детаљ који, можда, може послужити као објашњење за пораз нестјажатеља. Вероватно је да је Јосиф Волоцки током дискусије успео да у очима епископата изједначи архијерејска имања са манастирским имањима, чије је постојање заиста било тешко одржати с обзиром на кнежеву снажну тенденцију да отежа доношење саборског решења о манастирском земљишту.<sup>473</sup> Епископат је вероватно био на опрезу због новгородског прецедента – када је после пада града московски кнез у корист државе преписао десет епископских области (имања) и половину поседа шест најбогатијих манастира, а затим 1499–1500. још више од пола архијерејских и манастирских имања. Сада, у Москви, такође се веома лако могло догодити да после манастирских имања на ред дођу и епископска.

### Закључци поглавља

Кроз проучавање питања везаних за ово поглавље формирали смо следећу историјску слику. XVI столеће представља почетак квалитативно другачије етапе у развоју руске државе. У то време борба московских владара за ослобођење од власти Златне хорде практично је завршена. Сада је задатак Москве да елиминише опасност напада на погранична подручја

---

471 Логинов А. В., *Власть и вера. Государство и религиозные институты в истории и современности*, Москва, 2005.

472 Ключевский В. О., *Русская история: Полный курс лекций*, кн. 2, Ростов на Дону: Феникс, 1998, 22.

473 Исто, 23.

Русије од стране релативно малих каганата, преосталих након распада огромне монголске државе.

Формирање руске државе било је пропраћено веома битним променама у социјалним односима. Настајао је владајући слој, до јуче независни кнежеви постајали су службени кнежеви при двору или у војсци московског кнеза. Тиме се ломила претходна структура владајуће класе. Формирали су се нови сталежи који ће чинити великокнежевски двор.

У тренутку када се завршило формирање јединствене Московске државе и када је иста стекла независност, њен поглавар, велики кнез московски и владимирски Иван III, узео је титулу кнеза целе Русије, самим тим прогласивши себе за наследника кијевских кнежева и положивши право на територију Старе Русије. Природно је да западни сусед Москве, Велика кнежевина Литванија, која је обухватала велики део територије староруске државе, на истоку све до Можайска, није признала ову титулу. Касније ће ова чињеница довести до отвореног сукоба двеју држава. Пре него што се у XVII веку за земљу коначно устали назив „Русија“, западни суседи ће користити израз „Московска држава“.

Такође, поставља се питање формирања и развоја самосталности Руске православне Цркве. Руско православље је човека усмеравало ка духовном преображењу, подстицало тежњу верника ка самоусавршавању, ка приближавању хришћанским идеалима. То је допринело развоју феномена непознатог у западном свету – духовности.

Ипак, ни материјални аспект живота се није могао игнорисати, будући да је он постојао у свим временима, а у периоду пораста Московске државе почео да се јасно манифестује и у црквеном животу. Зато се основна полемика о питањима својине развила управо у црквеним круговима, а за основни критеријум у односу према својини узет је монашки идеал. На том терену је и дошло до сукоба између два става који су одјекнули у друштву. Касније ће сва унутрашња политика московских кнежева бити одређена тим конфликтом.

Основним узроком конфликта може се сматрати, с једне стране, тежња државне власти да духовну власт хијерархијски подреди световној, и с друге стране, жеља Цркве да сачува релативну независност унутар државе, како политичку, тако и економску.

У првој четвртини XVI века довршен је процес уједињавања руских земаља. Након настанка јединствене државе, једно од текућих питања било је елиминисање последњих стожера независности унутар државе. Један од тих стожера била је Православна Црква. Половином XV века Руска Црква је постала независна од константинопољског патријарха, митрополит је у то време биран на сабору руских епископа уз сагласност великих московских кнежева. Црква је од тог времена надаље постала највећи феудални поседник у земљи, чији су огромни земљишни поседи обухватили и до трећине насељене територије Русије. Земљишна својина подразумева политичке односе и односе надређености и подређености.<sup>474</sup> Са тако великом економском базом, Црква је имала политичку тежину и учествовала је у формирању правца државне политике, како унутрашње, тако и спољашње.

Према томе, сагласно одлукама Стоглавог сабора, црквени јерарси и манастири су задржали своје земаљске поседе (земљу коју су поседовали до половине тридесетих година XVI века). Ограничења црквеног земљопоседништва углавном се нису тицала земље коју је клир већ поседовао, него земље која би убудуће могла прећи у његово власништво. У циљу спровођења одлука сабора, у пролеће 1551. извршена је генерална ревизија свих црквених даровних повеља. Ревизија је имала за циљ да се уоче и исправе све неправилности у погледу манастирског стицања и коришћења нових земљишних поседа након смрти Василија III.<sup>475</sup> Интересантно је приметити да је у годинама опричнине посебно уочљива подела клира на две групе, и то око земљопоседничких интереса. Прву групу су чинили високи црквени јерарси који су имали крупне земљишне поседе, а другу манастирски клир чији је приход од тад директно зависио од издвајања државних средстава.

---

474 Данилова Л. В., Дворниченко А. Ю., *Понятие земельной вотчины в средневековой Руси. Средневековая и новая Россия*, Санкт-Петербург, 1996, 255.

475 Веселовский С. Б., *Феодальное землевладение в Северо-восточной Руси*, Москва, 1947, том 1, 116.

У овом периоду у власништву Цркве се налази знатан део насељених подручја и обрадиве земље, при чему огроман део свих црквених поседа чине манастирска имања – вотчине. Но, и поред тога, монаси фактички сами иницирају покрет против концентрације огромне својине у рукама Цркве. Овај покрет, који је подстакао реорганизацију одређених облика деловања Цркве, захтевао да она одбаци сва богатства и да се лиши права на поседовање насељених подручја, као и категорички одбацивао мешање Цркве у политички живот државе, добио је назив „нестјажатељство“ – „нестицање“. Нема сумње да нам то недостаје управо данас, када државна власт тежи да потчини сваку институцију и да је учини једним од средстава у управљању друштвом.

## 6. Ставови преподобног Максима Грка о односу између Цркве и државе у Русији у XV и XVI веку

### 6.1 Развој односа између световне и духовне власти

Ширењем хришћанства у Русији створиле су се претпоставке и услови за формирање и развој Руске православне Цркве. У овај процес се активно укључила државна власт.

На првобитној етапи односи између државе и Цркве су умногоме били одређени политиком Византије, услед потпуне зависности Руске православне Цркве од Константинопоља. Без битнијих измена на тло Старе Русије пренети су основни принципи византијских државно-црквених односа. Руској Цркви је пружена могућност да уређује права људи, као и сва питања која се тичу брачног права и породичних односа.

Штавише, активно користећи додељено јој место и функције и у држави, Руска Црква постаје веома крупан субјекат у економским односима. Али, и поред свих преференција, Црква нема довољну политичку тежину да би извршила битнији утицај на политички живот староруске државе.

У новонасталим околностима све су учесталији конфликти између кнежевске власти и Византијске Цркве, чиме се нужно намеће питање сопственог идеолошко-филозофског утемељења улоге и места Цркве у настајућим односима у друштву. Прве покушаје да се хришћански поглед на свет повеже са староруском државношћу предузима митрополит Иларион половином XI века.

Потпуно је било очигледно да се мора створити таква национално-државна идеологија која би утемељила настанак руске државе у времену пре примања хришћанства, врховну власт кијевског кнеза над удеоном кнежевима, те која би поуздано заштитила интересе староруске државе на спољнополитичкој сцени, пре свега од геополитичких претензија саме Византије. То је било посебно актуелно услед све интензивнијег процеса осамостаљивања Руске православне Цркве од Византије.

Уопште узев, за државно-црквене односе у време Кијевске Русије било је карактеристично следеће:

1. Хришћанство је у Русију донело квалитативно нову идеју верске установе одвојене од државе, ново схватање улоге и места религије у руском друштву.

2. У исто време, за Русију је у периоду о којем говоримо била карактеристична патријархална свест о недељивости националне и верске компоненте. Кнез се сматрао представником народа пред Богом. Државна власт је доминирала у односу на црквену, ангажујући је у оним државним пословима са којима сама није успевала да изађе на крај.

3. Имајући за циљ самоуправну Цркву, кнежевска власт је слала руске свештенослужитеље да се образују у грчким и византијским манастирима. Тако се појавила читава плејада мислилаца који су започели осмишљавање улоге и места институција државе и Цркве у друштву, од којих можемо издвојити Илариона, Нестора, Климента Смољатича, чије идеје су касније постале темељ концепције „јосифљања“ тј. „нестјажатеља“.<sup>476</sup>

Политика Византије према Русији била је одређена интересима васељенске Православне Цркве, као и интересима империјалне политике. Русија је са својим многобројним становништвом и богатим градовима за Византију била жељени савезник. Али, стварна корист из тог савеза могла се извући само под условом да руски кнежеви успеју да прекину међусобне сукобе и да се ослободе од власти Златне хорде.

У периоду раскомаданости Црква је сачувала извесну независност захваљујући томе што је била једина општеруска организација која се доследно борила против феудалне анархије. Митрополитима је припадало право да постављају епископе у другим руским земљама и кнежевинама, изузев у Новгороду.

---

476 Флоровский Г. прот., *Пути русского богословия*, Париж, 1983, 14–30.

Јерарси Руске Цркве су подржавали московске господаре у свим њиховим напорима. Међутим, период формирања јединствене руске државе крајем XV века обележен је оштрим конфликтима између световне и духовне власти. Конфликт није био изазван теократским стремњама Цркве и жељом да заузме руководеће положаје у држави, већ јачањем световне власти и самодржавним амбицијама монарха које су угрожавале права Цркве. Иван III је први московски владар који се прогласио за самодршца. Он је, међутим, потврдио огромну власт кнеза, којом су владари почели да се користе, те је мешање државе у црквена питања самим тим постало интензивније.

Током писања овог нашег истраживачког рада наилазили смо на разне ставове о питању „сукоба“ између Цркве и државе. Један од таквих ставова развијен је у либералној историографији, у којој се тај сукоб често представља као перманентно насиље државе над Црквом које је имало кобне последице по политичку праксу Московске државе у XV и XVI веку.<sup>477</sup>

Другачији поглед на ову проблематику својствен је совјетској историографији. Према том погледу, централизаторској политици московских кнежева супротстављала се клерикална реакција, чије гушење је било објективни задатак времена.<sup>478</sup> Битан недостатак оба приступа је тежња да се односи између државе и Цркве посматрају првенствено на равни њиховог међусобног супарништва.

Мора се, међутим, имати у виду суштински развој облика државног и црквеног уређења, као и динамика њихових односа. Деловање црквених и државних институција истовремено је вршило формативни утицај на друштво и, са друге стране, умногоме било одређено потребама и захтевима друштвених група и институција. Из тог разлога, односе између њих, по нашем мишљењу, треба разматрати у склопу тријаде Црква – друштво – држава.

Ослобођење од византијског туторства допринело је развоју националне Цркве у Русији, али се у исто време клир нашао у незавидном положају.<sup>479</sup> Иако је почео да носи титулу митрополита московског и целе Русије, поглавар Руске Цркве се у исто време лишио ауторитативне подршке васељенског патријарха. Истина, правно гледано, то је озваничено тек 1588 године.

Посезање на црквену имовину у Русији се сматрало недопустивим и антиморалним. Црквена власт је имала прилику да изрази своје мишљење о покушајима секуларизације црквеног земљишта. У спровођењу секуларизације црквених земљишних поседа и другог иметка, Иван III није могао да рачуна на благонаклоност високе црквене јерархије. Клир је покушавао да заштити своја имовинска права, што је и послужило као темељ за потоње конфликте између државне власти и Цркве. У том тренутку правни статус манастирске имовине није био довољно осигуран, а претходне деценије су показале мноштво примера отуђивања црквеног иметка.

Како је световна власт јачала, тако је и подршка од стране Цркве губила свој пређашњи значај у очима великог кнеза. Релативна независност Цркве лоше се уклапала у самодржавне тежње монарха.

Јачање великокнежевске власти за време Димитрија Донског и његових наследника поклопило се са слабљењем зависности Руске Цркве од константинопољског патријарха. После раскида са Константинопољем, који је наступио услед неприхватања Фирентинске уније у Русији, изгубљено је једно од најважнијих средстава заштите црквених интереса Руске митрополије. У периоду борбе против Хорде, свест о заједничким интересима државе и Цркве сменила је тежња државе да самостално регулише сфере оних односа који су од давнина спадали под прерогативу црквене организације.

---

477 Милуков П. Н., *Очерки по истории русской культуры*, Санкт-Петербург, 1897, ч. 2, 34–40.

478 Борисов Н. С., *Русская церковь в политической борьбе XIV–XV вв.*, Москва, 1986.

479 Поспеловский Д. В., *Православная Церковь в истории Руси, России и СССР*, Москва: Изд-во ББИ св. апостола Андрея, 1996, 64.



Осамдесетих година XV века почиње ревизија основа судског имунитета митрополитске катедре.<sup>480</sup> Веома заступљена постаје пракса да велики кнез земљу која припада Цркви додељује државним чиновницима.<sup>481</sup>

Поставши независна од константинопољског патријарха, Руска Црква је изгубила ослонац за своју црквену власт који су јој раније пружали константинопољски патријарси. Раније се у случајевима несугласица са великим кнезом Црква увек могла позвати на ауторитет константинопољског патријарха и затражити од њега помоћ. Сада је та потпора нестала.

Почетком XV века настаје руски превод *Константинове даровнице*, који је такође имао за циљ да заштити имовинска права Цркве од уплитања световне власти.<sup>482</sup>

Као што видимо, основна проблематика у споровима око права Цркве на поседовање имања није била повезана са разрадом државног програма секуларизације. Објашњење за њу налазимо у религијском контексту времена. Није случајан ни савез великог кнеза са нестјажатељима, који су у личности Нила Сорског имали утицајан образац изузетно ауторитативних светогорских традиција исихазма.

Претпоставка је да је сабор 1503. године започет предлогом Ивана III саборским оцима да одобре план конфискације манастирских земљишних поседа, будући да политичких разлога који су у очима Ивана III раније оправдавали постојање црквених и манастирских земљишних поседа у тренутку сабора више није било. Против пројекта се изјаснила већина јерараха, али га је подржао Нил Сорски са својим следбеницима. Ослањајући се на ауторитет преподобног Нила, велики кнез је захтевао од саборске већине да дâ теолошко и практично утемељење пракси која је у Цркви постала заступљена током последњих деценија. Издата су три саборска извештаја, али ниједан од њих није садржао аргументе у одбрану власничких права Цркве које би велики кнез оценио као битне. Тешко је предсказати какав би био исход сабора да није наступила изненадна болест великог кнеза. Притом, треба признати да је великокнежевска власт 1503. имала најреалнију могућност да оствари конфискацију црквеног земљишта у замену за пореске олакшице.

Историјски значај црквеног сабора одржаног 1503. године веома је велики. Осујеђени су покушаји московских самодржаца да конфискују црквено и манастирско земљиште. Остварење тог плана створило би велике препреке за развој црквених институција. Исплата новчаних субвенција и давање пореских олакшица ставило би Цркву под строгу контролу државне власти, нагло би ослабило утицај Цркве на друштво и трајно би се нарушио баланс између интереса Цркве и државе у корист државе.

Исход сабора 1503. године приморао је великокнежевску власт да тражи други начин за усаглашавање интереса Цркве и државе. Половином XVI века власт је сва пореска и таксена потраживања проширила и на манастирске корпорације. Сабор 1503 године је фактички успоставио основе оних односа између државе и Цркве које ће Стоглави сабор формално-правно озваничити и који ће све до времена Петрових реформи дефинисати сфере разграничења материјалних интереса двеју страна.

У савременој историји видимо да се после Совјетског Савеза све јасније испољава тенденција ка узајамној повезаности политике и религије, конкретно руских политичара и Православне Цркве. Као што је Црква почела да игра активну улогу у политичком животу друштва, тако и политичка елита види корист која проистиче из припадности православној вери. Православље је у друштву постало средство политичког лобирања, због чега политика и религија као феномени друштвеног живота врше међусобни утицај. Руска савременост, која је резултат политичких реформи, показала је да у политици често узимају учешћа служитељи црквених организација. Нажалост, историја познаје много примера када се верски фактор користио за постизање политичких циљева. Данас су политичари, како у Русији тако и у свету,

---

480 Черепнин Л. В., *Русские феодальные архивы XIV–XV вв.*, ч. 2, Москва, 1951, 183.

481 Исто, 194–201.

482 *Российская академия наук*, выпуск 4, Москва, 1988, № 49, 814–824.

приморани да рачунају са верским осећањима становништва, са нивоом религиозности у друштву, са религијским настројењем.

Дакле, чињенице из политичког живота и развој светоназорских оријентира у условима глобализације говоре о политизацији религије. Мора се приметити да је и процес десекуларизације, као наличје, данас присутан у друштву.<sup>483</sup>

## 6.2 Црква и држава у учењу преподобног Максима Грка

Прву оцену односа између Руске Цркве и државне власти даје преподобни Максим Грк у посланици Василију III. Максим скреће пажњу на то да и царска и духовна власт потичу од Бога, одређује границе деловања сваке од њих и указује на користи од њихове сарадње.<sup>484</sup> Овде он не излази ван оквира јосифљанског становишта по датом питању.

У својим ставовима према државној власти Максим Грк је заговорник хармоничног јединства световне и духовне власти. Његов идеал је просвећени владар који је свестан своје одговорности пред Богом и народом, који признаје верско-морални ауторитет Цркве. У својој посланици Максим Грк се позива на предговор *Шесте новеле* цара Јустинијана. Притом треба истаћи да је замишљена „симфонија“ у Русији ретко остваривана. Цар се посматрао као син Цркве, управо зато је морао да се уздржава од државног насиља над Црквом, а то је било тешко, тим пре што је држава почињала да стиче извесну самосталност у односу на Цркву. Али, као што смо раније већ показали, у тежњи да учврсти свој приоритет над световном влашћу, ослањајући се пре свега на морално-идејни ауторитет и на земаљску моћ засновану на земаљском богатству, Црква термин „симфоније“ замењује термином „хармоније“ световне и духовне власти. У пракси, током двадесетих и тридесетих година XVI века та „хармонија“ је подразумевала фактичко признање првенства световне власти над Црквом, у замену за задржавање црквених земљишних поседа.

Максим Грк допушта мешање световне власти у питања духовне власти, уколико се представници ове друге понашају недостојно. Притом, управна власт припада не само цару и клиру, него и царским саветницима из племства и војног сталежа, који треба да живе у једноумљу и пријатељству. Максим се овде придржава удеоно-бољарске тачке гледишта на питања управљања државом.

Цар је требало да буде послушан мишљењу клира, али је у исто време задржавао право да се меша у послове Цркве. То би, по његовом мишљењу, требало да доведе до свеопште сагласности и мирног разрешења свих друштвених сукоба, што би омогућило успостављање унутрашњег и спољашњег мира. У овоме видимо општи религијско-философски приступ који је својствен Максиму Грку. Црква такође има право да се меша у послове световне власти уколико државна власт прекрши принципе правичности и морала. И мада је овај став пре изузетак, Максим Грк је против аутократије и негативно се односи према мешању грађанске власти у послове вишег црквеног суда, јер сматра да би то могло довести до потпуне преваге једне власти над другом. Управо ову опсервацију Максима Грка можемо посматрати као један од првих корака теорије поделе власти у Русији. Овде се његови ставови разилазе са ставовима Нила Сорског, који је држао да се задатак Цркве у односима са државом састоји искључиво у томе да се она моли за државу и сматрао сасвим могућом, штавише неопходном, „симфонију“ световне и духовне власти.

Један од разлога који је Маскима Грка подстакао да осуди мешање државне власти у питања искључиво духовног суда били су његови сопствени црквено-канонски ставови у погледу надлежности и делокруга царске и духовне власти. То се одразило на приватне разговоре Максима Грка са бољарином Берсенијем Беклемишевим. Притом, оно што је Максима подстакло да изрази своје ставове није незадовољство спољашњом политиком

---

483 Петров В. Ю., *Религија и государство: лика власти*, у: *Религија и нравственность в секулярном мире. (Материалы научной конференции. 28–30 ноября 2001 года)*, Санкт-Петербург, 2001, 73–77.

484 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, Москва, 2008, т. 2, 380.

Василија III, већ његов црквено-канонски став о сферама надлежности и делокруга царске и духовне власти. По мишљењу Максима Грка, владару припада сва пуноћа власти у питањима државног живота и право да мења обичаје, како царске тако и друштвене, али не по личној самовољи, већ само ако је то од користи за државу.

Дакле, став Маскима Грка о монарху, изражен у његовим списима из двадесетих година XVI века, као о ономе који од Бога има сву пуноћу власти у сфери државног и световног живота земље, потпуно је у складу са узвишеним схватањем царева потпуне власти исказаним у приватним разговорима Максима Грка са Берсенијем Беклимишевим. Притом се смисао богоустановљене власти не своди на појам једнодржавља – цар је жива икона Цара небеског. Тако о томе говори свети Максим Грк.<sup>485</sup>

У *Посланици против читања звезда* он такође прецизира сферу деловања државне и духовне власти: сврха царске односно државне власти је спољашња заштита и осигуравање мирног живота својих поданика, сврха свештенства је духовно просветљење и руковођење у делу спасења људских душа.<sup>486</sup>

Божански карактер великокнежевске власти код Максима Грка је уско повезан са улогом владара као главног заштитника православља и борца против „латинства“. Теза о православном „цару“ подразумева пре свега намеру да се нагласи његова улога као заштитника права Цркве и борца против јеретика.

У посланици Василију III Максим као пример наводи трагичну судбину Византије која је пала кривицом својих владара и позива руског владара да не понавља грешке византијских царева, већ да се на сваки начин труди да се брине за своје поданике, зато што једино од тога зависи процват државе. Што се тиче моралних особина носиоца врховне власти, по мишљењу Маскима Грка, цар као господар над људима треба да обуздава своје страсти и да не даје на вољу својим пороцима. Ако цар по својим поступцима не одговара свом високом положају, онда може бити назван тиранином, што ће донети срамоту царству и одмазду владару. Цара може да казни једино Бог, а не човек, зато што је цар Божији помазаник. С тим у вези, Максим Грк сматра да цар подлеже суду савести и суду природног хришћанског закона.

Овде се ставови Максима Грка преклапају са позним ставовима Јосифа Волоцког. Одговарајући на Серапионову оптужбу за „велико кршење поретка“ које се састојало у томе што се Јосиф „одрекао свог владара зарад велике државе“;<sup>487</sup> Јосиф Серапиону одговара такође оптужбом за бунт против богоустановљене власти којој мора да се потчини и Црква. „Самодржац и господар целе Русије“<sup>488</sup> – то је владар под чију власт је прешао Јосиф: сам Бог га је „посадио на своје место“ и „дао му да суди и милује и поверио му све црквено и манастирско и целу православну државу, и власт над свом руском земљом“.<sup>489</sup> Владару припада коначни врховни суд над црквеним лицима, изнад ког нема апелације.<sup>490</sup> У исто време, Максим критикује пороке који су својствени владарима и говори о Божијој казни као последици грешног живота.

Циљ и један од главних задатака државе, по Максимовом мишљењу, је осигуравање мирног, спокојног живота и унутрашње државне стабилности и поретка. Државна власт је неоспорна само у случају ако је њен носилац кадар да своје личне страсти подреди основном задатку – коришћењу власти за обезбеђивање што већег добра што већем броју поданика. Дакле, пуноћа власти, по мишљењу овог средњовековног учењака и преводиоца, условљена је принципом користи за државу и друштво. Зарад тога цар треба да се руководи добрим законима, под којима Максим Грк подразумева правду, а да правда не би била погажена треба је чувати, што се, по Максимовом схватању, постиже свим законским средствима која

---

485 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, Москва, 2008, т. 2, 380.

486 Исто, 185–212.

487 Никольский Н. М., *История Русской Церкви*, Москва, 1985, 103.

488 Иосиф Волоцкий, *Послание Василию III о еретиках*, у: *Послание Иосифа Волоцкого*, Москва – Ленинград, 1959, 230.

489 Никольский Н. М., *История Русской Церкви*, Москва, 1985, 103.

490 Исто.

обезбеђују строго спровођење правног поретка. У овом погледу став Максима Грка је ближи византијској политичкој идеји.

У свести руског Средњег века власт је носилац особина светости и истинитости. Њена вредност је безусловна, она је слика небеске власти и отеловљење вечне истине. Ритуали којима је она окружена одражавају небески поредак.<sup>491</sup>

Најбољи облик власти за Максима је онај у којем цар управља својим народом у сарадњи са саветницима (сенаторима).<sup>492</sup> Максим Грк је против идеје неограниченог самовлашћа. У посланицама Ивану IV преподобни Максим позива цара да слуша савете клира и световне аристократије. Међутим, право саветовања, по Максиму Грку, није резервисано за више класе. Савет цару може дати свако ко поседује за то неопходне особине, чак и ако није знатног порекла. Он први у руској политичкој литератури развија темељно учење о потреби да се цареви поступци ограниче не само саветима, него и законом, као и низом моралних критеријума. Придржавање пуких верских обреда цара не приближава Богу.

Приликом анализе политичке мисли датог периода у контексту који нас интересује, треба имати у виду неколико важних момената.

Као прво, и поред све разноликости политичких праваца и нијанси, јосифљанска дела, списи и полемички трактати нестјажатеља, списи Максима Грка, па чак и јеретички настројених делатника, као и званични документи, све време остају у оквирима једне исте – хришћанске доктрине богоустановљености световне власти, и веома ретко излазе ван њених оквира.

Мислиоци XV и XVI века самодржавље разумеју као јединство државне власти у смислу постојања једног владара чија је власт суверена и заснована на закону. Самодржавље тог времена је далеко од апсолутизма, нераскидиво повезано са Бољарском думом. Управо такво једнодржавље сматрано је најбољим обликом државне власти. На основу тога изграђивани су идеални модели организације власти засновани на идеји самодржавља ограниченог саветодавним органом.

Појмови самовоље и самовлашћа оштро су осуђивани као незаконити начини остваривања власти у држави.

Као друго, у првој трећини XVI века, током најинтензивније идејне борбе, политичке околности постају такве да ниједна од основних идејно-политичких групација не подвргава сумњи то да мора постојати снажна и јединствена централна власт, али се притом свака од њих труди да одреди своје место у односу на ту власт.

Као треће, за јосифљане и нестјажатеље, као и за Максима Грка, питање карактера власти је од секундарног значаја. Борећи се за своје конкретне циљеве, и једни и други су често апеловали на световну власт, обећавајући јој и пружајући јој своју идеолошку подршку. Политичка позиција Цркве била је одређена тиме што је она, с једне стране, имала улогу „најопштије синтезе и најопштије санкције постојећег феудалног уређења“,<sup>493</sup> и с друге стране, што је и сама била крупни феудалац, „по свом положају се мало чиме разликујући од других полусамосталних феудалних структура“.<sup>494</sup>

Међутим, „богоустановљеност“ световне власти у себи је крила озбиљну опасност. Поред принципа „Бога се бојте, цара поштујте“ (Пт 1, 2–17), у Русији се већ у XI веку шири идеја да праведне кнежеве и цареve поставља Бог, док се они „који су недостојни постављају по Божијем допуштењу“.<sup>495</sup>

---

491 Лотман Ю. М., *Очерки по историји русској културе XVIII — начала XIX века*, у: *Из историји русској културе*, Москва, 1996, т. IV, 34.

492 *История Политических и правовых учений*, под общей редакцией В. С. Нерсесянса, Москва, 2000, 193.

493 Маркс К., Энгельс Ф., *Сочинения*, т. 7, 360–361. (URL: <https://www.marxists.org/russkij/marx/cw/>). (Приступљено: 11.04.2020).

494 Зимин А. А., *О политической доктрине Иосифа Волоцкого*, у: *Труды отдела древнерусской литературы*, т. IX, Москва – Ленинград, 1953, 30.

495 Дьяконов М. А., *Власть московских государей: Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI в.*, Санкт-Петербург, 1889, 39.

Суд о достојности или недостојности конкретног владара Црква је задржала као једну од својих најважнијих прерогатива. Пример примене овог принципа у политичкој пракси даје нам посланица руских јерараха Димитрију Шемјаки, у којој се говори о неоснованости и бескорисности покушаја суздаљског кнеза и чланова његове породице да стекну великокнежевску власт, јер то „неће допустити Бог“.<sup>496</sup>

### 6.3 Концепција праведног владара

Хришћанска средњовековна мисао деловање владара посматра као неодвојиви део божанског домостроја. Богословско учење о идеалном владару развијало се у два правца: први правац је одговарао на питање какво треба да буде политичко деловање, други – какав треба да буде човек у политици.

У православном учењу о владару не разматрају се питања државног уређења и облика владавине; једини неприхватљиви облици су антихришћански и деспотијски политички режими.

Политичко деловање владара које се разматра у хришћанској средњовековној мисли не односи се на институцију, већ на личност владара. Због тога структура царевих хришћанских моралних врлина мора у потпуности бити одређена кодексом десет Божијих заповести и Беседе на гори. У многобројним посланицама упућеним царевима савети који се тичу личног живота преплићу се са саветима о праведном царевању.

Зато већина тема православних писаца у Средњем веку чини стабилан комплекс идеја, везаних пре свега за лик идеалног хришћанског владара. Његова најважнија особина је приврженост хришћанској вери, заштита православља.

Основа политичке делатности идеалног владара је правда. О утемељењу овог термина пишу Максим Грк и његови ученици, Фјодор Карпов и Иван Пересветов. У православној традицији правда се поистовећује са правичношћу, подразумева не само легитимност, него и усклађеност са моралним поретком. Сматра се да је правда неопходна у свим сферама државне делатности.

Код Максима Грка она се пре свега тиче правичности у сфери судства.<sup>497</sup> Слично као Тома Аквински, он разликује богословске и моралне врлине, а на прво место међу овим другима ставља правичност или правду. Иако не даје тачну дефиницију појма правде, коју разматра час са верске, час са моралне тачке гледишта, он из тог појма изводи обавезе и права владара, нарочито у сфери судства. Владар мора да поштује правду и да је штити, како од унутрашњих, тако и од спољашњих непријатеља. Притом, само власти „праведног“ владара Бог ће дати моралну снагу и право да од својих поданика тражи безусловну покорност. У супротном, по његовом мишљењу, Русију чека трагедија која је задесила Византинце.

Ова приступ се заснива на традицијама новозаветне књижевности, у којој се говори о поштовању правде и закона. Истинска правда је Христос и вера у њега је вера у правду, будући да је вера позвана да људима помаже у разумевању и испуњавању правде. То је идеалан случај потпуног међусобног прожимања вере и правде.

Супротстављање правде и вере у руску политичку литературу уводи Максим Грк. Касније је тај приступ искоришћен у делима Ивана Пересветова: „Бог не љуби веру, него правду“.<sup>498</sup> Утемељује се реална потреба за постојањем праведног живота у смислу послушности закону и моралности, и недопустивост оправдавања „неправедног“ понашања и кршења закона вером, ма колико она споља гледано била добро организована. Цар се поштује

---

496 *Изборник Святослава 1073 г.*, у: Дьяконов М. А., *Власть московских государей: Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI в.*, Санкт-Петербург, 1889, 385.

497 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, Москва, 2008, т. 2, 184.

498 Пересветов И. С., *Сочинения*, Москва, 1956, 170.

верски, као носилац правде, захваљујући високој одговорности која је на њему, као и индивидуалној и политичкој етици.<sup>499</sup>

Правичност односно правда према православном схватању подразумева и поштење. Цар, по речима Јосифа Волоцког, „у заповестима и правди треба да ходи“.<sup>500</sup> Спровођење правде и моралних норми Божијих заповести Максим Грк сматра језгром православне етике и ставља их насупрот етици култа. Етика култа за њега представља симбол сувишне раскоши и богатства стеченог на неправедан начин.

Политичка делатност је човеков највиши призив од Бога и неспојива је са егоизмом и лукавством. По мишљењу преподобног Максима Грка, господару припада сва пуноћа власти у питањима државног живота и право да мења обичаје, како царске, тако и друштвене, али не по личном нахођењу, већ искључиво зарад друштвене и државне користи. Владар треба да влада по закону морала, а у спољашњој делатности по успостављеном праву, ограничавајући своје поступке заповестима и законима.

Јединство цара и његових поданика изражава се у њиховој међусобној одговорности једних пред другима. Цар одговара пред Богом за народ, али и народ одговара за цара.<sup>501</sup>

Иако сматра да је цар подложен гресима, будући да је човек, Максим Грк за разлику од својих претходника не стоји на позицији неповиновања. Ако цар не одговара високим очекивањима, идеалу, онда се може назвати „мучитељем“. „Мучитељство“ доноси срамоту царству и одмазду владару. Одмазда се очекује од Бога и обрушава се не само на цара, него и на све који доприносе стварању такве ситуације. Људи немају права да се дотичу помазаника Божијег – само га Бог може казнити.<sup>502</sup>

Цар који господари над људима – каже Максим Грк – дужан је да господари и над својим страстима, да не даје на вољу пороцима као што су властољубље, среброљубље и славољубље.<sup>503</sup> Овај став може се посматрати као ограничавање самовоље владајуће особе.

Истински цар и самодржац, по мишљењу Максима Грка, је онај који поштовањем закона, како духовних тако и државних, обезбеђује правичан поредак у држави. Али, пре него што ће управљати поданицима, цар мора да победи своје греховне помисли и страсти. Полазећи од етимологије речи „самодржац“, Преподобни Максим објашњава овај појам и као човекову способност да управља собом, што је у складу са философском идејом Платоновог Сократа, који учи да „само онај ко је научио да управља собом може заповедати другима и бити државник“.<sup>504</sup>

Политичка делатност треба да се одвија у миру и сагласности, све остало је неспојиво са царевом хришћанском дужношћу. Не само у спољној политици него и у унутрашњој питања треба да се решавају у миру. Сматрајући да је мир најбоље стање, а да су ратови ствар искључиво крајње нужде, преподобни Максим препоручује цару да има професионалну војску за заштиту од непријатеља.<sup>505</sup>

Максим Грк у човеку традиционално види три начела: телесно, душевно и духовно. Ум је „крманос душе“, он треба да има улогу поглавара душе и тела. Али, уму је потребно просветљење, које је нераздвојиво од моралног усавршавања. Морални напори помажу да се „мисао од тела обузда“. Такав резултат, по Максиму Грку, резултат је не само моралног, него и спознајног искуства: да би се спознала истина треба живети у њој. Неопходно је

---

499 Тихомиров Л. А., *Монархическая государственность*, Москва: ГУП "Облиздат", ТОО "Алир", 1998, 269.

500 Исаев И. А., Золотухин Н. М., *История политических и правовых учений России (XI–XX вв)*, Москва, 1995, 101.

501 Золотухин Н. М., *Развитие русской средневековой политико-правовой мысли*, Москва, 1985, 50.

502 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, Москва, 2008, т. 2, 352–353.

503 Ржиги В. Ф., *Опыты по истории русской публицистики XVI в. Максим Грек как публицист*, т. 1, Ленинград, 1934, 59. „Хвале достойно и благочестиво царство“, каже он, „украшава и води, увек ка већем напретку, Богом дарована премудрост благоверног цара, одевена у сваку правду и кротост, бригом за потчињене и добром вољом према њима“.

504 Тихомиров Л. А., *Монархическая государственность*, Москва: ГУП "Облиздат" – ТОО "Алир", 1998, 456.

505 Преподобный Максим Грек., *Сочинения*, Москва, 2008, т. 2, 247.

просветљење не само ума, него и срца. Ако је срце „испуњено таштином“, није могућа никаква спознаја истине, па према томе ни спасење. Срце је у овом случају традиционални симбол целовитости духовног живота. Код Максима Грка, као што је уобичајено у хришћанској традицији, постизање чистоте срца и ума омогућава љубав, која је „изнад свега“ – љубав према Богу и ближњем.

Обраћајући се Ивану Грозном, Максим Грк се позива на изреку старогрчког философа Платона преведену у староруској *Пчели* – зборнику мудрих изрека: „Ономе који велику власт прима доличи велики ум имати“.<sup>506</sup> Његов идеал је просвећени владар који је свестан своје одговорности пред Богом и народом и који признаје верски и морални ауторитет Цркве.

Узајамна одговорност подразумева моралну сједињеност оних који владају и оних над којима се влада, у којој се укида ова подела и сви служе заједничкој народној ствари. Захтеви, дакле, политичке делатности „одозго и одоздо“ нису доживљавани као супротни, већ као јединствени, условљени различитим позицијама у односу на власт – њеног ношења или потчињавања њој.

#### 6.4 Одроз идеја стјажатељства и нестјажатељства у делима Максима Грка

Један од најауторитативнијих центара формирања култа заупокојног помињања био је Волокаламски манастир, против којег је и усмерио своју критику Васијан Патрикејев. Патрикејев је подвргао осуди преподобне чији је култ постојао у Јосифивој обитељи – Макарија Кољазинског и Пафнутија Боровског.<sup>507</sup> За Васијана, као и за представнике већег дела бољарске аристократије, претензије манастира на право поседовања земљишних вотчина под условом њихове неутуђивости представљало је кршење традиционалних норми. Бивши бољарин ова права никада није признавао манастирима.<sup>508</sup> Развој критичког расположења требало је зауставити на самом почетку, што су предводници јосифљана, заправо, и чинили.

Василије III је неко време, као и његов отац, неговао симпатије према следбеницима Нила Сорског, али затим мења став. Како примећује В. Валденберг, нестјажатељи на крају крајева нису дошли до јасних „закључака о границама царске власти“,<sup>509</sup> за разлику од својих опонената јосифљана, који су, изражавајући спремност да стану на страну државне власти у замену за гаранције које ће осигурати неприкосновеност стјажатељског статуса манастира и заштиту идеолошких основа Цркве снагама државе, обећали подршку једнодржавној власти московског великог кнеза од стране ауторитета Цркве.

У полемици око права манастира на вотчине, као и раније, велику улогу је играло питање Свете горе. Услед есхатолошког расположења у Византији, пораст светогорских манастирских имања одиграо се читав век пре сличног процеса у Русији. Нарочиту бригу за материјално обезбеђење кроз своје прилоге показао је Стефан Душан, који је светогорским манастирима издао мноштво даровних повеља.<sup>510</sup> Редовно помињање имена унетих у манастирски помјаник било је најважније оправдање права манастира на имовину која му је приложена.<sup>511</sup>

На пример светогорских обитељи позивали су се како заговорници, тако и противници постојања манастирских вотчина. Зато је долазак Максима Грка свака од заинтересованих страна искористила да дође до детаљнијих сазнања о Светој гори. Поред инока Васијана,

---

506 Семенов В., *Древняя русская Пчела по пергаментному списку*, Санкт-Петербург, 1893, 104.

507 Казакова Н. А., *Васијан Патрикејев и его сочинения*, Москва – Ленинград, 1960, 297.

508 Исто, 224.

509 Вальденберг В., *Древнерусские учения о пределах царской власти*, Петроград, 1916, 264.

510 Флоринский Г., *Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков*, Киев, 1888, 30–40.

511 Ангелов Д., *Рост и структура крупного монастырского землевладения в Северной и Средней Македонии в XIV в.*, у: *Византийский временник*, 1957, т. XI, 135–156.

Максиму се више пута обраћао и сам велики кнез. Максим је 1518–1519. Василију III написао *Посланцу о Светој гори*, а за инока Васијана саставио *Казивање старца Максима старцу Васијану о животу на Светој гори*.<sup>512</sup> Жанр два дела се разликује, али суштина је једнака: оба садрже опис светогорског манастирског уређења, без икаквих аналогја са руском реалношћу.

У својим списима Максим разликује три облика монашког живота: „општежиће“ (киновију), „особно сажиће“ (идиоритмију) и скитско монаштво, али укратко описује само прва два.<sup>513</sup> Из текста посланице је јасно да прво време након доласка у Русију Максим није био присталица нестјажатеља као противника манастирских земљишних поседа. По нашем мишљењу, то има везе и са чињеницом да је преподобни Максим Грк монашки постриг примио у „особно сажитељном“ (идиоритмијском) манастиру.

Осим прве две посланице о Светој гори, Максим Грк пише још две посланице непознатом преподобном, које је објавио В. Ф. Ржига по Румјанцевском зборнику<sup>514</sup> и један спис који није објављен.<sup>515</sup> У касним посланицама о Светој гори, за разлику од посланице Василију III, где о селима светогорских манастира нема ни речи, Максим говори да светогорски манастири не поседују села.<sup>516</sup> Међутим, на сабору 1531. године, на питање епископа Доситеја, Максим најпре избегава директан одговор, да би после подсећања на повеље византијских царева у којима се манастирима дарују села потврдио да „грчки манастири поседују села“.<sup>517</sup> Противречност ставова, по нашем мишљењу, говори о једном: Максим се до последњих дана живота надао повратку на Свету гору, због чега није желео да се активно укључује у компликовану полемику, како не би још више отежао свој ионако незгодан положај странца. Додуше, мора се признати да у тој намери и није био нарочито успешан, посебно у погледу манастирског „нестицања“. Притом, проблем личног монашког нестицања за њега је био далеко важнији од питања манастирских села.

Код Максима Грка израз „нестјажање“ („нестицање“) се користи доста ретко; сем тога, тешко је јасније одредити социјални садржај појма. У његовим делима се првенствено описују односи унутар великог манастира који има велику економију и раднике који раде у самом манастиру и изван њега. Максим Грк више говори о манастирском стицању на рачун манастирских радника, користећи ставове из Старог и Новог завета. Притом он посебно скреће пажњу на монахе који се баве клеветом, проказивањем, судским споровима, зеленашењем, тј. стварима које немају ничег заједничког са јеванђелским заповестима.

Међутим, важно је истаћи да нису сви манастири у Русији злоупотребљавали своја имања и угњетавали сељаке. Већина је своја средства користила у добротворне сврхе и помагала сељацима у њиховим потребама. Као један од доказа за то може послужити управо Волокаламски манастир, који тако немилосрдно излаже критици Васијан Патрикејев. Било је, наравно, и других сличних манастира. Осим тога, треба рећи да су игумани и монаси у то време углавном водили једноставан, штавише сиромашан живот.<sup>518</sup>

Приликом проучавања „нестјажатељства“ треба такође обратити пажњу на појам „сиромаштва“ у средњовековном друштву: на „сиромаштво“ у материјалном и „сиромаштво“ у духовном смислу – стварно сиромаштво и концептуално сиромаштво.

Истинским монасима Максим сматра оне који до краја живота држе и испуњавају све јеванђелске заповести, од којих је главна служење Богу и ближњему с љубављу и непрестани труд на свом усавршавању. Монах не треба да се везује световним бригама и везама. „Они који

---

512 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, т. 1, Москва, 2008, 341–343.

513 Плизгунов А. И., *Памятники раннего нестяжательства первой трети XVI века*, Москва, 1986, 12.

514 Синицына Н. В., *Послание Максима Грека Василию III*, у: *Византийский временник*, Москва, 1965, т. 26, 121–123.

515 *Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки*, изд. Н. Н. Покровским, Москва, 1971, 62.

516 Синицына Н. В., *Послание Максима Грека Василию III*, у: *Византийский временник*, Москва, 1965, т. 26, 121–123.

517 *Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки*, изд. Н. Н. Покровским, Москва, 1971, 112.

518 Зиновий Отенский, *Истины показание к вопросившим о новом учении*, Москва: Русское Издание, 2019, книга 2, 890–892.



су се бавили делима Божијим и духовним не могу напустити Цркву да би се бавили пословима земаљским и светским“. Монах који је одабрао јеванђелско сиромаштво, живот нестицања, треба да постане нова творевина, да напусти сва дела старог човека, „јер чиме се разликујемо од оних у свету ако смо се окружили разговорима и бригама овог света, и мноштвом имања и стицања, као и у претходном животу нашем“.<sup>519</sup>

Његови ставови представљају одраз ставова преподобног Нила Сорског изложених у његовом *Уставу*: одричући се од свега световног, инок треба да се одрекне од било какве својине и да живи у потпуном сиромаштву. Али, сами по себи, монашки завети и црне ризе, без стицања духа љубави, без делатног испуњавања заповести Божијих – истиче Максим – не могу спасти монаха.<sup>520</sup> Управо о овом питању Максим Грк је написао своје основне „нестјажатељске“ списе: *Онима који живе у гресима непоправљиво, а свакодневно испуњавају каноне и молитве установљене од светих отаца и тиме се надају спасти; Поука монасима о провођењу иночког живота и значењу велике схиме*.<sup>521</sup> У њима Максим Грк развија своје учење о хришћанској аскези.

Највероватније је да се оваквих ставова Максим Грк држао и током каснијих година. Да се Максим Грк негативно односио према имовинским правима Цркве, о томе би макар негде било речи у његовим списима. Притом Максима није интересовала објективна улога сиромашних монаха, већ заповести нестицања као принципи којима се они руководе.

„Нестицање“ („нестјажање“) и „сиромаштво“ код Максима Грка представљају незаобилазну карику концептуалног сиромаштва монаха која представља део духовног идеала монашке заједнице. За разлику од Нила Сорског, Максим Грк спаја ове две врлине „сиромаштва“, иако су те категорије социјално неспојиве.

Проповедајући „живот у нестицању“ и „сиромаштво“, Максим Грк не поставља питање извора манастирског богатства. Он се не дотиче проблема залога. Он посвећује пажњу питању личном труду монаха, говорећи да монаси сопственим радом треба да стичу средства за живот. Притом монашки рад посматра искључиво као извор средстава за обезбеђивање егзистенције. По његовом мишљењу, монаси могу да користе и плодове туђег рада, само ако је он достојно плаћен, а не насилно присвојен. У својој посланици Василију III о Светој гори, Максим пише да светогорски монаси сопственим радом стичу све што им је неопходно за живот. Он не осуђује коришћење најамничког рада, ако се најамнички рад плаћа новцем, а не присваја суровом експлоатацијом. Његов однос према најамном сељачком раду није децидан и категоричан, како то покушавају да представе неки истраживачи. Говорећи о тешком положају манастирских сељака у Русији у свом спису *Раговор ума са душом*,<sup>522</sup> Максим Грк не критикује саму чињеницу експлоатације, већ њене крајности и злоупотребе,<sup>523</sup> при чему ставља нагласак на зеленаштво и грамзивост монаха који покушавају да прошире своје земљишне поседе на рачун феудалних облика експлоатације.<sup>524</sup> Максим Исповедник скреће пажњу на постојање ових порока не само код монаштва, него и код световних власти, и скреће пажњу и једнима и другима на јеванђелске заповести. Своју критику он износи са становишта православног хришћанина, трудећи се да покаже да живот на рачун туђег рада „навлачи грех на душу“.

Дакле, морални ставови Максима Грка изражени су у духу доследног аскетизма. Испуњавање „врлине“ подразумева искључиву усредсређеност на божанске ствари, без чега је потпуно незамисливо било какво самоусавршавање – свесно одрицање од свега овоземаљског, од таштине овог света, одрицање које се, по Максиму, заснива на човеку својственој слободи воље.

---

519 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, т. 2, Москва, 2008, 66–67.

520 Каптеров Н. А., *В чем состояло истинное монашество по воззрениям Максима Грека*, у: *Богословский вестник*, 1903, январь, 123.

521 Максим (Грек), преп., *Духовно-нравственные слова*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.

522 Ржига В. Р., *Неизданные сочинения Максима Грека*, у: *Byzantinoslavica V, VI*, Praha, 1935–1936, 99–101.

523 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, т. 2, Москва, 2008, 32.

524 Исто, 99.

У руској историјској литератури постоји мишљење да је Максим по питању права црква и манастира на поседовање земље био под утицајем старца Васијана Патрикејева.

Међутим, док се ставови Максима Грка и кнеза Васијана Патрикејева у погледу критике монашког „стицања“ поклапају, дотле њихов однос према питању права црквеног земљопоседништва није једнак: Васијан је сасвим против поседничких права Цркве, са изузетком саборних црква, с тим да се њихови приходи користе, сходно канонским правилима, за потребе клира и у добротворне сврхе.<sup>525</sup>

За разлику од Патрикејева, преподобни Максим Грк не износи своје мишљење по питању црквених земљишних поседа. Тек у једном каснијем спису под називом *Главе поучне онима који началствују правоверно*<sup>526</sup> он свим категоријама црква признаје право на поседовање, између осталог и насељених подручја, како би приходи од њих могли бити коришћени у добротворне сврхе.<sup>527</sup>

Отуд је, вероватно, и настала оптужба на рачун Максима Грка да је, наводно, критиковао црквено земљопоседништво. Другим речима, оптужбе које износи Васијан Патрикејев приписују се и Максиму, због делимичне сличности њихових ставова. На пример, историчар Ј. Ј. Голубински сматра да је и оптужба на Максимов рачун за негирање светости нових руских чудотвораца „или само митрополитов сопствени закључак на основу полемике против манастирског земљопоседништва, или приписивање Максиму онога што у великој мери важи за Васијана. Максим је био одсечан и жустар човек, али ни у ком случају није био способан за такве неосноване крајности за какве је био способан његов руски пријатељ. Митрополиту је било потребно преувеличавање да би Максиму политику против манастирског земљопоседништва представио као преступ“.<sup>528</sup>

Став Максима Грка о питању начина спровођења манастирске реформе био је умеренији од ставова представника нестјажатељства, због тога што традиције светогорског монаштва нису допуштале радикалност у том погледу. Он се није изјашњавао за секуларизацију манастирске и црквене земље. О његовом односу према том питању може се судити на основу његове посланице Ивану IV, у којој он као један од разлога пропасти Византије наводи незаконито присвајање земљишних поседа од стране државне власти.<sup>529</sup>

Максим Грк нигде не говори јасно о томе како он замишља спровођење реформи. У својим делима он се обраћа непосредно самим монасима, због тога што, по нашем мишљењу, замишља да реформа треба да започне унутар самих манастира.

### Закључци поглавља

Често се концепције црквено-државних односа у Русији посматрају кроз призму аналогije са земљама северне и источне Европе, у којима је у првој трећини XVI века спроведена верска Реформација.<sup>530</sup> Међутим, хипотеза о типолошкој сличности ситуације у Русији крајем XV и у XVI веку са европским процесима Реформације не налази потврду у руским изворима. Далеко од тога да се крајем XV – почетком XVI века Русија налазила „на прагу Новог века“, тако да аналогije са Западом, који је почетком XVI века ушао у доба Реформације, остају на чисто спољашњој равни. Верска ситуација у Русији XV и XVI века је најближа и има типолошке паралеле са западном Клинијевском манастирском реформом у X–XI веку.<sup>531</sup> У оба случаја формира се заупокојни култ, што доводи до пораста манастирских

---

525 *Полемические сочинения инока-князя Вассиана Патрикеева*, у: *Православный собеседник*, 1863, ч. 3, 279.

526 Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, т. 2, Москва, 2008, 95.

527 Исто.

528 Голубинский Е. Е., *История Русской церкви*, Москва, 1901, т. 2, 775 (URL: <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/>). (Приступљено: 01.03.2020).

529 Исто, 351.

530 Лакиер А., *О вотчинах и поместьях*, Санкт-Петербург, 1848, 80–83; Плизгунов А. В., *Историографические заметки о «нестяжательстве»*, у: *Архив русской истории*, № 2, Москва, 1992, 11.

531 «Ключи», у: *Католическая энциклопедия*, изд. францисканцев, т. 2, Москва, 2005.

имања и јачања утицаја монашких корпорација. Све се то одвија на темељу интензивних расправа о правима манастира на поседовање непокретне имовине.

Иако питање инвеституре у Русији није био толико актуелно колико у западној Европи, суштина је била слична. Црква, нарочито јосифљанска, је износила теорију према којој управо она јесте посредница у преношењу божанске благодати на носиоца врховне власти. То је, у суштини, значило да нечији долазак на власт мора бити санкционисан од стране Цркве, тј. да црквена власт има приоритет у односу на световну.

Црква, која је имала најдубље традиције идејног осмишљавања и утемељивања политичких промена, поседовала је моћан идејни арсенал. То је било условљено њеним специфичним положајем у средњовековном друштву. С обзиром на историјске околности, Црква је познавала само један облик световне власти – једновлашће (монархију), и у том погледу се могла ослонити на многобројне свештене текстове, дела апостола и отаца Цркве, од посланица апостола Павла до списа византијских теолога. Једновлашће је, као принцип власти, било „богоустановљено“.

„Богоустановљеност“ је одговарала једнодржављу великокнежевске власти, али је у тумачењу Цркве великог кнеза стављала у положај потчињености самој Цркви.

У крајњем исходу, начин на који је званична идеологија рецепирала различите елементе политичке теорије које су износили црквени прегаоци умногоме је зависио од компликованих односа између световне власти и Цркве, док је њихово тумачење зависило од тренутне политичке ситуације.

Највећу пажњу Максим Грк посвећује критици безакоња. Осуђујући бољарско самовлашће, он истиче да бољари потпуно занемарују закон и законске облике државничког деловања. Он сматра да неправедно судство наноси штету не само поданицима, него и царевом ауторитету. Зато се у многим Максимовим делима могу наћи места где он осуђује неправедно судство и корумпираност руских чиновника.<sup>532</sup>

Максимова дела упућена владајућим слојевима првенствено су поучног карактера. Он износи мисао да је свака овоземаљска власт достојна поштовања ако мудри цареви заједно са својим кнежевима и бољарима управљају савесно и сложено, али и да добробит и процват царстава зависи првенствено од Бога, који их или милује и уздиже због њихове побожности и покорности њему, или их кажњава и уништава због одступања од њега. Због тога цареви треба да испуњавају Божије заповести.

Максим Грк не само да не решава, него га, по свему судећи, ни не интересује питање како се може организовати економски аспект монашког живота, тако да монашка заједница буде лепо уређена и да у исто време не противречи канонским правилима Цркве. Прекоревачујући монахе због распуштености и страсне везаности за удобан живот, он не говори о томе на који начин би се могао променити монашки живот, да не буде узалудан, већ да буде од користи онима који траже поуку и руковођење од људи који су се посветили служењу Богу. Максим не даје конкретне предлоге о томе како би се могао уздићи и оплемениити живот руског монаштва. За разлику од других критичара свог времена (Савонарола), Максим недостатке и пороке руског монаштва приписује злој вољи, људским страстима, не указујући на други фактор – недостатак просвећености, карактеристичан за велику већину монаха.

---

532 Преподобный Максим Грек, Сочинения, т. 2, Москва, 2008, 117, 319.

## 7. Закључак рада

Анализа историјског процеса формирања државно-црквених односа у Русији показује да је реч, пре свега, о нерелигијским односима, тј. да држава и Црква у систему међусобних односа не оперишу проблемима вере и верских догмата, већ питањима институција – како државних, тако и црквених (манастири, парохије, савремени универзитети и факултети богословља).

За државу су карактеристичне економска, правна, политичка и културна сфера деловања. Слично важи и за Цркву. Дакле, државне институције и верске институције представљају елементе политичког система посредством којих се изграђује унутрашња политика једне државе и обезбеђује процес развоја друштва ослобођен од конфликта. С обзиром на ту чињеницу разматрамо међусобну условљеност државно-црквених и политичко-верских односа.

Данас држава отворено користи Руску православну Цркву као социјални и мобилизујући ресурс у решавању како социјалних, тако и политичких задатака. Међутим, питање активног мешања Православне Цркве у политичку сферу остаје дискутабилно, што је, с нашег становишта, условљено различитим приступима дефинисању социјално-политичких основа односа између органа државне власти и РПЦ.

Према томе, објектива анализа односа између државних структура и Цркве има како теоријски, тако и практични значај, актуелан за савремену Русију. Проучавање праксе њихових односа показује да је Црква као развијена друштвена установа с једне стране сачувала аутономију од државе, водећи сопствену, унутарцрквену политику и развијајући међуцрквене односе, али и да, с друге стране, служи као специфичан инструмент за реализацију унутрашње државне политике и да директно зависи од политичких процеса на територији државе.

Још један аспект који, по нашем мишљењу, треба истаћи је тип политичког система у којем учествује Црква. Не постоји друштво у којем је политички систем јединствен; он је увек вишестран, тј. постоји један доминантан систем прихваћен од већине и низ помоћних компоненти (мини-система). У том смислу видимо да се коришћење верског искуства Цркве (РПЦ) од стране државног апарата може посматрати као допуна монолитном политичком систему, који представља једну од карика система управљања политичке корпорације државом. Притом треба разумети да се овај процес само условно може назвати сарадњом, будући да повратак искуства Цркве (РПЦ) у политички контекст представља, у суштини, реверсивни процес у десекуларизованом друштву. У политикологији се разликује неколико основних типова политичких система: радикални, реалистични, лојални, извршни. Ако сагледамо искуство Цркве (РПЦ) у контексту конкретног политичког система, видећемо да он спада у групу реалистичних политичких система. За ову групу карактеристична је оријентисаност како према званичном лидеру – патријарху, тако и према незваничном – председнику, као и прихватање традиционално-конзервативних вредности.

Скуп наведених фактора показује нам да у савременом политичком систему Црква (РПЦ) представља само једну од компоненти (карика) институције грађанске власти и друштва које је позвано да акумулира неопходни ресурсни потенцијал који обезбеђује планско формирање и остваривање идеја апарата државне власти у околностима социјално-политичких трансформација. Црква, такође, може служити као инструмент политичке социјализације, формирања стабилнијих форми политичког система и, у целини, доприносити формирању развијеног система грађанског друштва који ће одговарати потребама државних корпорација.

Треба рећи да у Русији нису присутне тенденције ка клерикализацији (постојању снажне, самосталне Цркве која се може мешати у питања државе), чега се прибојавају неки либерални кругови, већ напротив, све веће тенденције ка новој „синодализацији“ – зближавању Цркве са државом на иницијативу државе, у којем држава Цркви пружа олакшице у замену за идеолошку подршку. Сматрамо да се у Русији формира нови, „неосинодални“ модел државно-црквених односа, који се састоји у директној међусобној зависности обе институције.

Узајамни утицај политике и религије манифестује се на такав начин да ова друга може бити искоришћена од стране прве као средство за опстанак на власти. У политичкој пракси се често уноси религијски елемент са циљем да политички догађаји и њихови актери добију на привлачности и узвишености. Религија може утицати на политику и у смеру политичких интеграција, које подразумевају уједињавање различитих политичких структура и држава по верском предзнаку. У исто време, религијски мотиви често леже у основи радикалних политичких дејстава које спроводе разне религијско-политичке структуре.

Поред директног утицаја на политику, религија врши и посредан утицај кроз светоназорске, моралне и правне друштвене принципе, под чијим утицајем се формира и спољашња и унутрашња политика државе, чији карактер се одређује с обзиром на политичке и економске интересе.

Црква као политичка институција тежи томе да игра значајну улогу у сфери политичких односа. Такође треба истаћи и чињеницу да интересе политике и религије носе и изражавају социјалне групе које, са своје стране, могу формирати како верску, тако и политичку идеологију.

У Русији је политизација Цркве током последње деценије задобила посебан карактер, чему су допринеле не само одлике историјског развоја државне политике у периодима кризе, него и преклапање политичких и верских интереса. То говори да усложњавање политичке организације, тј. појава државног лобирања и политичког плурализма, шири поље политичког деловања и, самим тим, доводи до ширења круга утицаја државе на Цркву и до трагања за путевима сагласности између ових институција. Узајамна веза између религије и политике показује се и у томе што оне, као идеолошки системи, имају заједнички предмет утицаја – јавну свест. Зато представници Цркве за своје интересе лобирају преко представника државног апарата, док ови други користе религијске норме, догме и верске организације у својим циљевима.

Политика деведесетих година XX века показала је да Русија, како у економији и култури, тако ни у односима религије и Цркве са државом, не може да гради свој модел по узору на Америку, тј. користећи искуство страних земаља. Историјско искуство је показало да се руска држава сама повукла из решавања проблема у сфери религије почев од 1917. године и касније, током деценија „духовне конфронтације“, што је створило место и простор за протестантске заједнице и друге нетрадиционалне конфесије, заједно са којима су дошле и тоталитарне секте. Због тога истичемо да би непостојање модела нових државно-црквених односа могло постати фактор дестабилизације социјално-политичког и духовног стања у Русији.

Мора се приметити да се савремени модел заснива на објективним чиниоцима, који и одређују природу данашњих односа између државе и Цркве. То се манифестује у следећем. РПЦ је од почетка деведесетих година у Русији заузела доминантан положај у односу на друге верске заједнице.

Субјективни чиниоци подразумевају да је положај Цркве у држави двострук. Као прво, Црква формира категоричност и повиновање у име моралног закона. У томе су Црква и држава савезнице. Као друго, држава задржава своју власт над Црквом, која се разликује од црквене власти.

Власт државе над Црквом одликује се следећим доминантним позицијама: 1) признавање Цркве као правног лица (притом држава одређује степен поверења према конкретној верској заједници); 2) право надзора над поступцима Цркве; 3) право мешања у рад Цркве уколико се крше људска права; 4) право прекида рада Цркве на територији државе. Такође, држава узима на себе следеће обавезе: 1) заштита Цркве од напада и увреда; 2) решавање питања земљишта и друге имовине која је раније припадала Цркви; 3) признавање црквене управе и управљања имовином.

Ове позиције у једнакој мери одређују учешће Цркве у грађанским пословима и државе у црквеним пословима. Данас су и држава и Црква заинтересоване за присуство верске компоненте у неким политичким или друштвеним подухватима. Разлог томе је чињеница да

се суштина црквене политике састоји у моралном васпитању које може бити остварено у форми категоричности, што је недопустиво када је реч о односу државе према члановима друштва. На пример, државни брак је данас обавезан чин, док се верски брак (света тајна венчања) оставља слободи избора. Док је први санкционисан на нивоу државног закона, други је поткрепљен морално-духовним законом.

Главна форма сарадње црквене управе и световне власти током последњих деценија постали су лични контакти представника Цркве са представницима администрације Кремља, Владе и Парламента.

За све црквене пројекте лобира се на највишем нивоу државне власти. У исто време, последњих година су постали веома популарни уговори о сарадњи између РПЦ и конкретних државних структура. У датом тренутку такви уговори постоје са Министарством одбране, Министарством унутрашњих послова, Федералном агенцијом владиних веза и информисања, Федералном пограничном службом и неким другим структурама, што потврђује специфичност формирања савременог модела односа између државе и верских заједница, конкретно Руске православне Цркве.

Треба имати у виду да у анализи државно-црквених односа постоји неколико међусобно условљених приступа. То су: социјално-историјски, социјално-логички, философско-светоназорски, историјско-културолошки и политички. У овој дисертацији узели смо у обзир само политичку условљеност државно-црквених односа. Она се објашњава тиме што црквена власт пред собом има сличан задатак учвршћивања свог ауторитета, не само на подручју Русије него и шире, као што и световна власт тј. држава има задатак изградње вертикале власти.

Размотрили смо питање Стоглавог сабора и његовог непосредног утицаја на даљи развој руске државности опште и, конкретно, на односе између државних структура и Цркве. Захваљујући Стоглавом сабору решени су многи проблеми, како унутарцрквени, тако и унутардржавни, међу које спадају важна питања као што је надлежност цркве у питањима унутрашњег судства или не сасвим законито стицање земље и имања од стране Цркве. Када су на Стоглавом сабору изнета питања и проблеми који су се накупили током последњих деценија, државна власт није сакрила недостатке Цркве, тако да је Црква као институција након сабора ограничена како у имовинским, тако и у социјално-правним правима, што ће у каснијој историји (синодски период) за собом повући практично потпуну зависност Цркве од државне власти. Самим тим можемо са сигурношћу тврдити да се идеја Стоглавог сабора састојала у спајању државних и црквених структура на тај начин да се државни проблеми тичу и Цркве, а сва црквена питања потпадају под надлежност државне власти (цара). Од тог тренутка започиње постепен али стабилан процес стављања Цркве као једне од социјалних институција у положај потпуне зависности од државне власти.

„Кад бисмо погрешно веровали, не би нас трпео Господ...“<sup>533</sup> – написаће ускоро Филотеј Псковски. У основи месијанске рефлексije, која је присутна већ у најстаријим писаним споменицима, налази се хришћанско разликовање верних и неверних и идеја да треба бити „со земљи“ (Мт 5, 13). Извори говоре о богоизабраности Русије по критеријумима моралности њеног народа. Рефлексija о томе да Русија носи одређену свеопшту православну мисију, одговорност за цели свет сходно свом сопственом духовном стању, представља садржај условно издвојене прве етапе формирања концепције трећег Рима. Указује се на директну зависност степена религиозности од духовног стања и побожности православног света. Друга етапа: духовна и политичка ситуација трансформише рефлексiju у поглед на свет у којем се царство и Црква стапају, а цар добија функцију онога који „сад задржава“ (2 Сол 2, 7). Владар почиње да се схвата не само као политички лидер, него и као фигура духовног плана, одговорна за духовни развој и заштиту вере од спољашњих непријатеља и унутрашње кварења. Владар постепено у народној свести постаје носилац функција чувара вере и

---

533 *Послание Филофея, старца Псковского Елеazarова монастыря к дьяку Михаилу Мунехину, у: Православный собеседник*, кн. II, Казань, 1861, 80.

одговорности пред Богом за душе својих поданика, па чак и других народа. То је већ тема саме концепције трећег Рима, чију непосредну уобличеност можемо издвојити као трећу етапу развоја овог правца мисли.

Трећа етапа развоја концепције трећег Рима се састоји у њеном теоријском уобличавању од стране Филотеја Псковског. У цару се персонификује национално-православни осећај ношења васељенске мисије. Цар постаје одговоран за духовни развој својих поданика, за побожност и црквену ревност у Русији. Катехонска функција у потпуности прелази на њега и самим тим се власт цара апсолутизује (али само у оквирима православне етике). У исто време, личност цара мора да одговара статусу који јој се придаје. Несаобразност владара његовом духовном статусу узроковаће не само невоље у народу, него и катастрофу светских размера, будући да се Русија доживљава као последње православно царство. На следећој етапи долази до трансформације смисла Филотејеве концепције: елемент самодржавности почиње да игра улогу система којем су подређени остали елементи концепције Москве као трећег Рима.

Примање хришћанства у Русији обично се назива „крштење Русије“. Први пут овај израз се среће у *Повести минулих лета*.<sup>534</sup> У руској нововековној историографији наведена дефиниција први пут се среће код историчара В. Н. Татишчева<sup>535</sup> и Н. М. Карамзина.<sup>536</sup>

Сматрамо да је неопходно истаћи низ кључних разлога примања хришћанства у Русији, у контексту социјално-политичке модернизације земље. По мишљењу В. Н. Топорова, ново професионално рухо земље одиграло је изузетно значајну улогу.

Он посматра дати догађај као догађај васељенских размера, што се, по нашем мишљењу, у великој мери изражава кроз континуитет са „другим Римом“, а тек делимично кроз припадност хришћанском свету западне Европе. Епохалност тог значаја В. Н. Топоров изражава следећим речима: „У најближој будућности откривен је нови, огромни свет, који је требало християнизовати помоћу руских хришћана, 'радника у једанаести час'“. <sup>537</sup> Ништа мање важан чинилац је и то да се крштење Русије догодило у време када се раскол хришћанске Цркве на западну и источну већ био догодио.

У византијском црквено-државном модусу цар или василевс је имао улогу епистоноарха (чувара верских вредности), јединог самодршца православног света.

Присаједињење Русије том ореолу укључило је земљу у ново политичко поље, дало јој право учешћа у међудржавним односима на квалитативно другачијем нивоу, на сасвим другој равни.<sup>538</sup> По мишљењу митрополита Платона (Левшина), изузетно важна чињеница је и то да је хришћанство у Русији примљено од источне Цркве, а не од западне.<sup>539</sup>

Уопште узев, од примања хришћанства у Русији се могу разликовати два стратешка задатка – унутарполитички и спољнополитички. Први се састојао у томе да се уједине крајње разједињени субјекти политичког система старе Русије. С обзиром на већ поменути политеистички карактер религије Словена, високи ниво социјалног и политичког нејединства требало је на неки начин компензовати, на пример помоћу универзалне религијске основе обједињујућег политичког начела. Међутим, „сува“ идеологија тешко да би се могла применити на друштво тог времена, што делимично може послужити као објашњење за верско трагање кнеза Владимира, у циљу стабилизације унутрашње политичке и социјалне ситуације. Као други задатак можемо истаћи питање државне безбедности. Агресија Печењеге била је све

---

534 Богуславский С. А., *Текстология Древней Руси*, том II: *Повесть временных лет*, Языки славянских культур, Москва, 2006.

535 Татищев, В. Н., *История Российская*, Москва: Изд-во Акад. наук СССР, 1962–1968.

536 Карамзин Н. М., *История Государства Российского*, Москва: ЭКСМО-Пресс, 2002.

537 Топоров В. Н., *Язык и культура: об одном слове-символ, у: Балто-славянские исследования. 1986*, Москва: Наука, 1988, 3.

538 Карташев А. В., *Очерки по истории Русской Церкви*, т. 2, Москва, 1992.

539 Платон (Левшин), митрополит., *Краткая Церковная Российская История*, Москва: Синодальная типография, 1805, 15–16.

чешћа, па је јачање спољнополитичких веза и вођење приснијег дијалога са Византијским царством било стратешки задатак тадашње спољне политике државе.

Све у свему, руски идентитет је заснован на темељу православног хришћанства, за који је карактеристичан отпор према нехришћанском, касније и неправославном свету. Под утицајем спољашњих и унутрашњих фактора осећај провиденцијалне мисије онога који „сад задржава“ (2 Сол 2, 7) конкретизује се у руском царству, царство и Црква се приближавају, цар персонификује смисао постојања Русије у свету, чувајући приторитетност православних вредности. Међутим, крајем XVI века традиционално православне вредности губе приоритет, смењују их вредности политичког самодржавља. Уместо катехонских функција цар присваја теофанијске. Основни смисао концепције „трећег Рима“ – да власт треба да чува црквене каноне и чистоту православних обичаја – губи се. Стварају се претпоставке за активну секуларизацију у XVII веку – потпуну замену сакралног фактора власти политичким и подређивање Цркве држави.

Историјско искуство је одредило моделе државно-црквених односа, у чијој основи се налази начин манифестовања односа између државе и Цркве. Ми смо у нашем истраживању пошли од тога да појам модела државно-црквених односа или, такорећи, „симфоније“, представља систем развијања и остваривања узајамних интереса државе и Цркве. Ову дефиницију узимамо као „радну“, будући да не може бити универзална, пошто се налази у стадијуму осмишљавања. По овом питању у руској науци се може пронаћи неколико ставова који су суштински слични, али се разликују по доминантним обележјима.

Николин разматра три типа односа између државе и Цркве.<sup>540</sup> Први подразумева да државна власт присваја функције Цркве; други тип подразумева подређивање државе интересима Цркве; трећи тип одговара савезу Цркве и државе тј. „симфонији власти“.

Упркос свим процесима који су се одвијали током формирања те „симфоније“, видимо да се управо у унутарцрквеним круговима појавио покрет „несјтажатеља“. Овај покрет је позивао на одрицање од својине унутар Цркве, водећи се не само моралним законима и принципима који су забележени у светом Јеванђељу, него и здравим разумом и прагматичним односом према датом проблему. Утемељивачи овог покрета добро су разумели да државна власт помоћу имовинских питања (претња конфискацијом имовине, повреда имовинских, социјалних, законских права) може Цркви наметати своју вољу или је чак насилно приморавати на прихватање или одобравање решења која су повољна по државни апарат, а итекако се могу косити са моралним нормама јеванђелских истина и канонског права.

---

540 Николин А., *Церковь и государство (история правовых взаимоотношений)*, Москва, 1997, 13–15.



## Епилог

*Христос се, ево, већ шеснаест векова налази окован у страшним ланцима државне власти, која га све време држе као најопаснијег заточеника. Понекад се држава чак нимало није устезала да учини Христа жртвом својих интереса. Како на то гледати? Треба ли нам Христос или не? Шта нам је драго, Христос или држава? Два бога не можемо служити. Наравно, ако заиста верујемо у Христа и сматрамо га живим хришћанским Богом, морамо сви положити живот за Њега и ослободити га од државне експлоатације. Ако ли пак налазимо да су нам држава, наша црквена власт, народно поштовање, људска слава, чиновни, ордење, сит и безбрижан живот, богатство, новац, итд. дражи и исплативији од Христа, то значи да ми не само што нисмо хришћани и хришћански пастири, него да смо некаква црквена скупина све самих издајника Христових, Његових најодвратнијих издајница.*  
*Архимандрит Спиридон (Кисљаков).<sup>541</sup>*

---

541 Спиридон (Кисляков), архимандрит, *Исповедь священника перед Церковью*, Москва: Эксмо, 2018.

## Терминолошки апарат

**Гене́за** (*γένεσις*) – почетак, порекло, род; рађање, постојање.<sup>542</sup>

**Идеја** – форма мисаоне спознаје објективне стварности која обухвата свест о циљу и пројекцији даље спознаје и практичног преображавања света.<sup>543</sup>

**Катехонски** (*ὁ κατέχων* – онај који задржава) — богословски и политиколошки појам који има корене у хришћанској есхатологији: историјски субјекат, по правилу схваћен у виду конкретне државе, који има мисију да спречи коначни тријумф зла у историји и долазак антихриста.<sup>544</sup>

**Концепција** – схватање, термин из философског дискурса који изражава или чин схватања, разумевања и спознаје смисла у току вербалног разматрања и сучељавања различитих интерпретација, или њихов резултат представљен кроз разноврсност концепата који се не могу уклопити у недвосмислене и универзалне форме појмова.<sup>545</sup>

**Кратологија** – наука која проучава многобројне друштвене појаве везане за власт, осмишљене кроз друштвене институције власти, у нашем случају Цркву.<sup>546</sup>

**Папоцезаризам** – еклисиолошки термин уведен у историографију у XIX веку којим се означавају такви односи између Цркве и друштва, укључујући монархе (императорску, царску, краљевску власт), у којима духовно лице – црквени првојерарх (најчешће папа римски) у својим рукама држи и световну и духовну власт.<sup>547</sup>

**Персонификација** (*persona* – личност; *facio* – чинити) – стилско средство засновано на преношењу особина живих бића на неживе предмете.<sup>548</sup>

**Провиденцијализам** (*providentia* – провиђење) – историјско-философска метода посматрања историјских догађаја са становишта провиђења, Божијег промисла, Божијег плана за спасење човека, који се у њима манифестује.<sup>549</sup>

**Рефлексија** (*reflexio* – враћање назад, одраз) – философски појам којим се означава самопосматрање, уочавање разних субјективних извора спознаје.<sup>550</sup>

---

542 *Греческо-русский словарь Нового Завета*, Москва, 2012, 49.

543 *Новая философская энциклопедия*, т. 2, Москва, 2001, 83.

544 *Новый словарь иностранных слов*, под редакцией Е. Н. Захаренко, Л. Н. Комарова, И. В. Нечаева, Москва: ООО ИФ «Азбуковник», 2008, 350.

545 *Новая философская энциклопедия*, т. 2, Москва, 2001, 308–309.

546 Коновалов. В. Н., *Политология. Словарь*, Москва: РГУ, 2010, 450.

547 *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, т. 82, Санкт-Петербург, 1890–1907 (репринт), 204.

548 *Большая Российская Энциклопедия*. (URL: <https://bigenc.ru/literature/text/2685394>). (Приступљено: 11.03.2022).

549 Исто. (URL: [https://bigenc.ru/religious\\_studies/text/3178709](https://bigenc.ru/religious_studies/text/3178709)).

550 Исто. (URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/3507652>).

**Секуларизација** – првобитно: одбацивање или предаја црквене имовине и земљишта у световно (државно) власништво, тј. њено „посветовњачење“, као и процес ослобађања свих сфера друштвеног и личног живота од контроле религије.<sup>551</sup>

**Симфонија власти** (*συμφωνία* – сазвучје, сагласје) – православни принцип (идеал) односа између Цркве и друштва који се састоји у томе да се Црква и друштво, пре свега световна и црквена власт, налазе у стању међусобне сагласности (хармоније) и сарадње (синергије), по угледу на божанску и човечанску природу и божанску и човечанску вољу у Христу, „нераздељиво и несливено“.<sup>552</sup>

**Својина** – друштвено признат облик односа људи према плодовима рада и природним ресурсима.<sup>553</sup>

**Телеологизам** – научне концепције и слике света које проналазе свеопшти карактер циља и детерминације у свим процесима и појавама, како живе, тако и неживе природе.<sup>554</sup>

**Теократија** (*грч. Θεός – Бог; κράτος – власт*) – световна и духовна власт у једној личности.<sup>555</sup>

**Теорија** – посматрање, разматрање, истраживање, умно сагледавање, букв. „призор“, „представа“ – највиша форма организације научног знања која даје целовиту представу о законитостима и битним (структуралним, функционалним) везама унутар одређене сфере стварности која се описује (предметног поља објашњења и интерпретације).<sup>556</sup>

**Цезаропапизам** – термин који је увела католичка историографија XIX века за означавање таквих односа између царске власти и Цркве у Византији у којима је поглавар државе (цар) био уједно и поглавар Цркве.<sup>557</sup>

---

551 Энциклопедический словарь. Москва.: Гардарики. (Под редакцией А.А. Ивина) 2004. 292.

552 Большая Российская Энциклопедия. Эл. формат. (URL: [https://bigenc.ru/religious\\_studies/text/3663449](https://bigenc.ru/religious_studies/text/3663449)). (Приступљено: 11.03.2022).

553 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. // Юбилейный Архиерейский Собор Русской православной Церкви. Москва., 13-16 августа 2000 г.

554 Лебедев С.А., Философия науки: Словарь основных терминов. Москва.: Академический Проект. 2004. 324.

555 Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / Составитель В. И. Даль. (URL: [https://bigenc.ru/world\\_history/text/4187597](https://bigenc.ru/world_history/text/4187597)). (Приступљено: 11.03.2022).

556 Новая философская энциклопедия. Т2., Москва., 2001. 83.

557 Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т.82., Санкт-Петербург., 1890—1907. (репринт). 360.

## Коришћене скраћенице

- АКООХ-И** – Алтайская краевая общественная организация христиан-инвалидов (Друштвена организација хришћана инвалида Алтајског краја).
- ВГУ** – Воронежский Государственный Университет (Вороњешки државни универзитет).
- ВИ** – Византийская История (Визатијска историја).
- ВЮЗИ** – Всесоюзный Юридический Заочный Институт (Свесавезни правни ванредни институт).
- ГУП** – Государственное Унитарное Предприятие (Државно унитарно предузеће).
- ЖМНП** – Журнал Министерства народного просвещения (Журнал министарства народне просвете).
- МГУ** – Московский Государственный Университет (Московски државни универзитет).
- МУ** – Московский Университет (Московски универзитет).
- Р.З.** – Российское Законодательство (Законодавство Русије).
- РАГС** – Российская Академия Государственной службы (Руска академија државне службе).
- РГУ** – Российский Государственный Университет (Руски државни универзитет).
- РПЦ** – Русская Православная Церковь (Руска православна Црква).
- РФА** – Российский Федеральный Архив (Федерални архив Русије).
- РХГИ** – Российский Христианский Государственный Институт (Руски хришћански државни институт).
- СПб** – Санкт-Петербург.
- СПб.ФО** – Санкт-Петербургское Фотографическое Общество (Санктпетербуршко фотографско друштво).
- ТОДРЛ** – Труды Отдела древнерусской литературы (Радови Одсека за староруску књижевност).
- ТОИС** – Типография отраслевой информационной системы (Штампарија информационог система огранка).
- ЧОИДР** – Чтения Общества истории и древностей Российских (Читања Друштва руске историје и старине).
- ЭКМО** – Экспериментальное Молодежное объединение (Експериментално удружење омладине).
- ЮРГПУ** – Южно-Российский Государственный Политехнический Университет (Јужноруски државни политехнички универзитет).

## Извори

- Ostrowski D., Council of 1503, Orthodox Church. // The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union. Vol. 5. 1993.
- The Deserialization of the World. Resurgent Religion and World Politics. // ed. by Berger P. Grand Rapids, Mich.: William B. Erdmans Publishing Co., 1999.
- Августин Аврелий. Исповедь. // Лабиринты души: Августин Аврелий. Исповедь. / Ред. Паскаль Б., Письма к провинциалу. Симферополь: Реноме., 1998.
- Ангелов Д., Рост и структура крупного монастырского землевладения в Северной и Средней Македонии в XIV в. // Византийский временник. Т. 11. Москва., 1957.
- Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Ленинград., 1937.
- Бачинин В., ВИЗАНТИЗМ И АНТИВИЗАНТИЗМ. // Газета Мирт., №4 (81)., 2012.
- Бегунов Ю. К., Секуляризация в Европе и собор 1503 г. в России. // Феодалная Россия во всемирно-историческом процессе. Москва., 1972.
- Бегунов Ю. К., Секуляризация в Европе и собор 1503 г. в России. // Феодалная Россия во всемирно-историческом процессе. Москва., 1972.
- Безбородов М. И., Русская Православная Церковь и государство: проблемы взаимодействия и приоритеты. // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4. История. Регионоведение. Международные отношения., №1 (15). 2009.
- Беляев И. В., Об историческом значении деяний Московского собора 1551 г. // Русская беседа. Ч. 4., Москва., 1858.
- Бердяев Н. А., О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии. // Бердяев Н. Царство духа и царство кесаря. Москва, 1995.
- Бердяев Н. А., Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Москва., 1990.
- Большая Российская Энциклопедия. Эл. формат. (URL: <https://bigenc.ru/literature/text/2685394>). (Приступлено: 11.03.2022)
- Бочкарев В. А., «Стоглав» и история Собора 1551 г. Историко-канонический очерк. Юхнов. 1906.
- Буковская Н. В., Воеводина Ю.А., Роль религиозных символов в политике. // Вестник Томского педагогического университета., 2006. № 12 (63).
- Буланин Д. М., Стоглав. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Второй половины XIV – XVI вв. Ч. 2. Ленинград., 1989.
- Власов В. С., Религиозно-политические воззрения преп. Иосифа Волоцкого. // Цивилизация определенности: сборник статей, посвященный 10-летию научного объединения «Философия истории». Челябинск. 2007.
- Герберштейн С., Записки о Московитских делах. // Россия XVI века. Воспоминания иностранцев. Смоленск: Русич. 2003.
- Гиренок Ф. И., Патология русского ума: Картография дословности. Москва: Аграф., 1998.
- Гольдберг А. Л., Дмитриева Р. П. Филофей. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Выпуск №2. Ч.2. Ленинград., 1989.
- Гольдберг А. Л., К предыстории идеи «Москва - Третий Рим». // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. Москва: Наука, 1976.
- Греческо-русский словарь Нового Завета. Москва., 2012.
- Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X - XVII веков. Учеб. пособие. Москва: Издательство МГУ. 1990.
- Гуденица А. Н., Правовой статус Русской Православной Церкви: нормативно-институциональные аспекты. / Автореферат. Ростов на Дону. 2002.
- Доклад секретаря Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ А. Е. Себенцова на Всероссийской научно-практической конференции «Власть и религия в

- истории России». (URL: <http://www.rusoir.ru/2009.php?action=view&id=487>). (Приступлено: 01.06.2020).
- Домострой. Москва: Художественная литература. 1991.
- Дугин А. Г., Десекуляризация: вторжение теологии в политику. Видеозапись семинара. (URL: <http://www.evrazia.tv/content/ceminar-tradiciva-ii-desekulvarizaciya-vtorzhenie-teologii-v-politiku>). (Приступлено: 09.06.2020).
  - Емченко Е. Б., «Священство» и «царство» на Стоглавом соборе. // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. Москва., 1995.
  - Жукова Н. С., Сущность государственной идеологической концепции «Москва - Третий Рим». // Философия права. 2010. № 4.
  - Задонщина. // Изборник. (Сборник произведений Литературы Древней Руси.). / Составитель и редактор Дмитриев Л. А., Лихачев Л. С., Москва.: Художественная Литература. 1969.
  - Заусцинский К., Макарий, митрополит всея России. // ЖМНП. Октябрь. № 217., 1881. (URL:<https://azbyka.ru/otechnik/books/original/21808-%D0%9C%D0%B0%D0%BA%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%B9-%D0%BC%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D1%82-%D0%B2%D1%81%D0%B5%D1%8F-%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8.pdf>). (Приступлено: 01.03.2019).
  - Зеньковский С. А., Русское мессианство. // (URL: <http://apocalypse.orthodoxy.ru/review/1969.htm>). (Приступлено: 01.06.2020).
  - Зеньковский С. А., Преподобный Иосиф и иосифляне. // Вестник. Т 90. Париж: YMCA-Press. 1956.
  - Зимин А. А., О политической доктрине Иосифа Волоцкого. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. IX. Москва., Ленинград., 1953.
  - Зиновий Отенский., Истины показание к вопросившим о новом учении. Москва: Русское Издание. 2019.
  - Зиновий Отенский., Новые Послания. // ТОДРЛ. Т. XXV. 1970.
  - Иоанн (Снычев), митрополит., Иоанн Васильевич Грозный. // История. № 4. 1997.
  - Иосиф Волоцкий, преподобный. Просветитель. // Памятники литературы Древней Руси конца XV - начала XVI века. Москва: Художественная литература. 1984.
  - Иосиф Волоцкий. преп., Просветитель. VII. // Иосиф Волоцкий. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Москва: Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1993.
  - Иосиф Волоцкий., Послание Василию III о еретиках. // Послание Иосифа Волоцкого. Москва., Ленинград., 1959.
  - История Политических и правовых учений. / Под общей редакцией В.С. Нерсеяна. Москва., 2000.
  - Кабанков Ю., Максим Грек и проблематика апологии Православия в русле концепции «Москва - третий Рим». // Кабанков Ю., Последний византиец русской книжности.
  - Преподобный Максим Грек. Владивосток: Издательство Дальневосточного университета. 2007.
  - Кабаченко Л. П., Климов Е.В. Теократические тенденции в Древней Руси XI-XV вв. // Вестник МУ Сер. 12. Политические науки., 2008. № 6.
  - Казакова Н.А. Максим Грек и идея сословной монархии. // Общество и государство в феодальной России. Москва., 1975.
  - Казакова Н. А., Максим Грек в советской историографии. Проблемы русской общественной мысли конца XV - первой трети XVI в. в советской историографии. // ВИ., № 1., 1987.
  - Кантор В., «Москва-Третий Рим» реалии и жизнь мифа. // Весник Европы № 36., 2013. / Ad Imperio. № 2., 2000.
  - Кантор В., Русская империя и Православие. // Октябрь. № 7. 2002.
  - Каптеров Н. А., В чем состояло истинное монашество по воззрениям Максима Грека. // Богословский вестник. Январь. 1903.

- Каштанов С. М., Итоги финансовой политики в Русском государстве к середине XVI в. // История СССР. № 4. 1985.
- Керов В. В., Формирование старообрядческой концепции «труда благого» в конце XVII-начале XVIII вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. Выпуск №4, Боровск: Музей истории и культуры старообрядчества., 1995.
- Кирилов И. А., Новое счастье. // Старая Русь. № 1. 1912. Кистерев С. Н., Дело Аграфены Волинской и «Ответ» митрополита Макария. // АЕ за 1998 г. Москва., 1999.
- Клюев Н.А., Письма к Н.Ф. Христофоровой-Садомовой. // Север. №4. 1994.
- Клюни. // Католическая энциклопедия. Изд. францисканцев. Т.2. Москва., 2005.
- Ключевский В. О., Русская история: Полный курс лекций. Кн. 2. Ростов на Дону: Феникс. 1998.
- Коновалов. В. Н., Политология. Словарь. Москва: РГУ. 2010.
- Костомаров Н. И., Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Первый отдел. Выпуск №2. Санкт-Петербург., 1973.
- Костомаров Н. И., Старинные Земские соборы. // Исторические монографии и исследования. Т 19. Санкт-Петербург., 1887.
- Курбский А. М., История о великом князе Московском. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI век. Санкт-Петербург., 2001. (URL: <http://chri-soc.narod.ru/Stazhat.htm>.) (Приступлено: 31.02.2020).
- Курукин И. В., Заметки о нестяжательстве и иосифлянстве (историографическая традиция и источники). // Вопросы источниковедения и историографии истории СССР. Дооктябрьский период. Москва., 1981.
- Лакиер А., О вотчинах и поместьях. Санкт-Петербург., 1848. / Плизгунов А.В., Историографические заметки о «нестяжательстве». // Архив русской истории. № 2. Москва., 1992.
- Латкин В. Н., Лекции по внешней истории русского права. Московское государство – Российская Империя. Санкт-Петербург., 1890.
- Лебедев Н., Стоглавый собор 1551 года (Опыт изложения его внутренней истории). № 1. Москва., 1882.
- Лебедев С. А., Философия науки: Словарь основных терминов. Москва.: Академический Проект. 2004.
- Ледяев В. Г., Политическая власть: концептуальный анализ. // Управленческое консультирование., № 4. 2009.
- Лихачев Д. С., Введение к чтению памятников древнерусской литературы. Москва., 2004.
- Лихачев Д. С., Россия никогда не была Востоком. (Об исторических закономерностях и национальном своеобразии: Евразия или Скандинавия?). // Раздумье о России. Санкт-Петербург: Логос. 1999.
- Лихачев Д. С., Эпоха подъема общественного значения литератур. // ПЛДР. Москва., 1984.
- Лотман Ю. М., Очерки по истории русской культуры XVIII — начала XIX века. // Из истории русской культуры. Т. IV. Москва., 1996.
- Лурье Я. С. Пересветов Иван Семенович. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. № 2. (2)., Ленинград. 1989.
- Лурье Я. С. Пересветов Иван Семенович. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Выпуск 2., Часть 2. Ленинград., 1989.
- Макарий (Веретенников) архимандрит., Стоглавый собор и Наливки. // Вестник церковной истории. № 3/4 (19/20). 2010.
- Макингер Х. Дж., Географическая ось истории. // Классика геополитики, XX век. / Сост. Королёв К., Москва: АСТ, 2003.
- Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения. Т. 7. (URL: <https://www.marxists.org/russkij/marx/cw/>.) (Приступлено: 11.04.2020).
- Мельников Ф.Е., Блуждающее богословие. // В защиту старообрядческой иерархии.
- Блуждающее богословие. Об имеславном перстосложении. Барнаул: АКООХ-И. 2002.

- Миртов П., Знаменитый древнерусский священник. // Странник. Апрель. 1903.
- Моисеева Г. Н., О идеологии нестяжателей. // История СССР. № 2. 1961.
- Наумов С. Ю., Церковь и государство: история и современность. // Государственная служба., 2004. № 3.
- Николаева С. И., Шелистов Ю.И., Формирование и эволюция «богословия власти» в Московском государстве. // Вестник МГУ: Политические науки., 2009. №3.
- Николаевский П., Русская проповедь XV-XVI вв. // ЖМНП. № 4. 1868.
- Новая философская энциклопедия. Т. 2. Москва., 2001.
- Новейший философский словарь. / Под ред. А.В. Петровского. Москва., 2005. // (URL <http://slovari.ru>).
- Новицкая Т. Е., Семидеркин Н. А., Штамм С. И., Комментарии к «Стоглаву». // РЗ. Т. 2. Москва., 1985.
- Новые Послания Зиновия Отенского. // ТОДРЛ. XXV. Москва., Ленинград., 1970.
- Новый словарь иностранных слов. / Под ред. Е. Н. Захаренко, Л. Н. Комарова, И. В. Нечаева. Москва: ООО ИФ «Азбуковник», 2008.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. // Юбилейный Архиерейский Собор Русской православной Церкви. Москва., 13-16 августа 2000 г.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. // Юбилейный Архиерейский Собор Русской православной Церкви. Москва., 13-16 августа 2000 г.
- Павлов А. С., Курс церковного права. Троице-Сергиева лавра., 1902.
- Павлов А. П., Судьбы самодержавия и земства в России XVI в. // История России: народ и власть. Санкт-Петербург., 1997.
- Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т.1., Санкт-Петербург., 1851. (репринт).
- Первое послание Ивана Грозного Курбскому. // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. / Текст подготовили Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. Москва., 1993.
- Первое послание Ивана Грозного Курбскому. (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским). / Текст Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. Москва., 1993.
- Первое послание преподобного Нила Сорского. // (URL: <http://stnil.narod.ru/posll21.htm>). (Приступлено:11.03.2020).
- Перевезенцев С. В., Истоки русской души. Обретение веры. X–XVII вв. Москва., 2015.
- Пересветов И. С. Большая челобитная. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. Конец XV — первая половина XVI века. Санкт-Петербург., 2000.
- Пересветов И. С., Большая челобитная государю Иоанну Васильевичу. // (URL: <http://old-ru.narod.ru/Q7.htm>). (Приступлено:10.10.2020).
- Пересветов И. С., Малая челобитная государю Иоанну Васильевичу. // (URL: <http://old-rus.narod.ru/07.html>). (Приступлено: 11.10.2020).
- Пересветов И.С., Большая челобитная. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. Конец XV — первая половина XVI века. Санкт-Петербург., 2000.
- Петров В. Ю., Религия и государство: лика власти. // Религия и нравственность в секулярном мире. (Материалы научной конференции. 28-30 ноября 2001 года.) Санкт-Петербург. 2001.
- Писаревский Н., Значение Стоглавого собора (1551 г.) в истории Русской церкви. // Богословский вестник. № 6. 1895.
- Платонов О. А., Терновый венец России. // (URL: <http://www.rus-skv.org/history/library/plat8/plat8-4.htm#Toc19719555>). (Приступлено: 30.01.2020).
- Платонов О., Труд и собственность в учении Русской Церкви. Св. муч. Владимир, Митрополит Киевский и Галицкий («Голос Церкви». 1912. декабрь). // Экономика русской цивилизации. Москва., 1995.
- Платонов С. Ф., Лекции по русской истории. // Платонов С. Ф., Сочинения по русской истории. Т. 1. Санкт-Петербург., 1993.
- Платонов С. Ф., Лекции по русской истории. Иван Грозный. // Платонов С. Ф. Сочинения по Русской истории. Т. 2. Санкт-Петербург., 1994.



- Плигузов А. И., Вступление Вассиана Патрикоева в полемику о монастырских землях и творческая история «Собрания некоего старца». // Исследования по источниковедению истории СССР до октябрьского периода. Москва., 1987.
- Плюханова М. Б., О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI в. // Лотмановский сборник. Москва., 1997.
- Повесть временных лет. // Памятники литературы Древней Руси: XI - начало XII века. Москва., 1978.
- Покровский С. А., Из истории русской политической мысли XVI в. // Труды ВЮЗИ. Москва., 1971.
- Полемиические сочинения инока-князя Вассиана Патрикоева. // Православный собеседник. 1863. Ч. 3.
- Послание к старцу Васьяну. // Письма князя А. М. Курбского к разным лицам. Санкт-Петербург., 1913. (Репринт).
- Послание митрополита Макария в Свяяжск, к царскому народу. // Акты исторические, собранные и изданные Археологическою комиссию за 1334-1598 гг. Т.1., Санкт-Петербург., 1841.
- Послание Митрополита Макария Царю Иоанну Васильевичу, о укреплении на брань с Казанскими Татарами, и царский ответ на оное. // Акты исторические, собранные и изданные Археологическою комиссиею. Т.1. 1334-1598. Санкт-Петербург., 1841. (Репринт).
- Послание Филофея, старца Псковского Елеазарова монастыря к дьяку Михаилу Мунехину. // Православный собеседник. Кн. II. Казань. 1861.
- Послания старца Филофея. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века. Санкт-Петербург., 2006.
- Плигузова А. И., Предисловие., Москва: Ин-т истории., 1986-1988., Вып. 4. (Российская Государственная Библиотека. / URL: <https://search.rsl.ru/ru/#ff=02.03.2020&s=fdatedesc>). (Приступлено: 01.03.2020).
- Прохоров Г.М., Преподобный Нил Сорский и его место в истории русской духовности. // Преподобный Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. / Подготовлено Г.М. Прохоров. Санкт-Петербург: Издат. Щ. Абышко. 2005.
- Псковские летописи. Вторая половина. Выпуск № 1. Санкт-Петербург. Псковские летописи. Вып. 1. Москва.; Ленинград., 1941.
- Радлов Э. Л., Очерки истории русской философии. // Философия истории в России: Хрестоматия. / Составитель Овчинников Г.К., Москва: Логос. 1996.
- Ржига В. Р., Неизданные сочинения Максима Грека. // Byzantinos slavica. V. VI. Praha., 1935-1936.
- Рогов В. А., Этюды о параллелях в средневековой теории права. // Femus. Выпуск № 3.
- Романов Б. А., К вопросу о земельной политике «Избранной рады». // Исторические записки. № 38. 1951.
- Российская академия наук. Вып. 4. Москва, 1988. № 49.
- Российское законодательство X-XX вв. Т. II. Москва., 1985.
- Русская философия собственности (17-20 вв.). Санкт-Петербург., 1993.
- Русский феодальный архив (РФА) XIV первой трети XVI в. Вып. 1-4. / Под ред. В. И. Буганова. Русское православие, вехи истории. // Москва: Полит. Издат. 1989.
- Рябушинский В. П., Старообрядчество и русское религиозное чувство. // Север. № 9. 1994.
- Савицкий П. Н., Евразийство. // Мир России - Евразия: Антология. Москва: Высшая школа., 1995.
- Савицкий П.Н., Подданство идеи. // Мир России – Евразия: Антология. Москва: Высшая школа., 1995.
- Сахаров А. М., Церковь и образование русского централизованного государства//Вопросы истории. № 1. 1966.
- Сборник очерков из истории государства и права Руси. / (URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc313p0/instrum2359/print2885.html>). (Приступлено: 28.12.2016).

- Сергей (Соколов) епископ., Московский благовещенский священник Сильвестр как государственный деятель. // ЧОИДР. Кн. 1. 1893.
- Симонов В.А., Государственная национальная политика Российской Федерации и проблемы идеологического многообразия. // Вестник Омского университета. Серия: Право., 2008. № 3 (16).
- Сеницына Н. В., Послание Максима Грека Василию III. // Византийский временник. Т. 26. Москва., 1965.
- Слова царя Ивана IV Васильевича на Стоглавом соборе 1551 года. // Российское законодательство X-XX веков. В 9 томах., Т. 2. Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства., Москва., 1985.
- Сомин Н. В., «Стяжатели» и «нестяжатели». 2003. // (URL: <http://christianity.narod.ru/Stazhat.htm>). (Приступлено: 01.03.2020).
- Судебник 1550 г. // РЗ. Т2. Москва., 1985. (Президентская библиотека им. Б. Н. Ельцина. / URL: <https://www.prilib.ru/section/685466>). (Приступлено:21.03.2020).
- Судные списки Максима Грека и Исаака Собака. / Издатель Н.Н. Покровским. Москва., 1971.
- Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / Составитель В. И. Даль. (URL: [https://bigenc.ru/world\\_history/text/4187597](https://bigenc.ru/world_history/text/4187597)). (Приступлено: 11.03.2022).
- Торке Х., Так называемые Земские соборы в России. // Вопросы истории. № 11. 1991.
- Трахтенберг О. В., Общественно-политическая мысль в России в XV - XVII веках. // Из истории русской философии. Сборник статей. / Под общей редакцией И. Я. Щипанова. Москва: Московский ордена Ленина Государственный Университет имени М. В. Ломоносова; Философский факультет; Кафедра истории русской философии; Государственное издательство политической литературы. 1952.
- Трубецкой Н. С., Взгляд на Русскую историю не с Запада, а с Востока. // Классика геополитики, XX век. / Составитель Коралев К., Москва: АСТ. 2003.
- Успенский Б. А., Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории России). // Вопросы философии. № 6. 2004.
- Федотов Г. П., Трагедия древнерусской святости. // Федотов Г. П., О святости, интеллигенции и большевизме. Избранные статьи. Санкт-Петербург: Издание Санкт-Петербургского университета. 1994.
- Филарет (Гумилевский) архиепископ., Сведения о Стоглавом соборе. // Христианское чтение. Ч. 2. Санкт-Петербург., 1852.
- Филофей Псковский., Послание к Великому Князю Ивану Васильевичу всея Руси. // Сокровища древнерусской литературы: Красноречие Древней Руси. Москва., 1987.
- Фомина М. Н., Государственно-церковные отношения в России через призму политических интересов. // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология: Религиоведение., 2010. № 1 (4).
- Фурсов А. И., «Русская система» как попытка понимания русской истории. // Полис. 2001. № 4.
- Хомяков А. С., О старом и новом. // Русская Идея: Сборник произведений русских мыслителей. Москва: Айрис-пресс. 2002.
- Церковь в истории России. Москва., 1967.
- Шапошник В. В., О взаимоотношениях церковной и светской власти в России середины XVI в. (по «Стоглаву»). // Империи нового времени: типология и эволюция (XV — XX вв.). Санкт-Петербург., 1999.
- Шафаревич И. Р., Взгляд на русскую историю. // Психология национальной нетерпимости: Хрестоматия. / Составитель Черновская Ю.В., Минск: Харвест., 1998.
- Шмидт С. О., Митрополит Макарий и государственные преобразования в России в середине XVI в. // Тысячелетие крещения Руси. Москва., 1989.

- Шухов Н. С., Щербаков В.Н., О духовной сущности русской философии собственности. // Современность в XX столетии: к 80-летию академика В.А. Виноградова. Москва: РОССПЭН. 2000.
- Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 82., Санкт-Петербург., 1890—1907. (Репринт).
- Энциклопедический словарь. Москва.: Гардарики. (Под редакцией А.А. Ивина) 2004.
- Якеменко Б. Г., Эсхатологическая идея Града Небесного, Нового Иерусалима и ее отражение общественной мысли Руси XIII – начале XVIII вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. Выпуск №4. Боровск: Музей истории и культуры старообрядчества., 1995.
- ⊕. Буйнов В. И., Российское дворянство. // Вопросы истории. 1994. № 3.
- ⊕. Одинцов М. И., Государственно-церковные отношения в политической истории России. Москва., 1995.
- ⊕. Одинцов М. И., Вероисповедальные реформы в России (1985-1987 гг.). // Религия и право №3. 1999.
- ⊕. Петров В. Ю., Религия и государство: этика власти. // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции. 28-30 ноября 2001 года. Санкт-Петербург: СПбФО. 2001.

## Литература

- Le Goff, Jacques., La civilisation de l'Occident médiéval. Paris. 1964.
- Welter Gustave., Histoire de Russie: depuis les origines jusqu'à 1945. Bibliothèque historique. Payot., Paris., 1946.
- Петровоћ Долибар, Стјажатели и нестјажатели в Руској Цркви XVI в. Фоча., 2007.
- Алексеев Н. Н., Русский народ и государство. Москва: Аграф, 1998.
- Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. Санкт-Петербург., 2002. (URL: <http://chri-soc.narod.ru/Stazhat.htm>.) (Приступлено: 04.03.2020).
- Алексеев А.И., Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. Санкт-Петербург., 2002.
- Бакулов В. Д., Социокультурные метаморфозы утопизма. Ростов на Дону: Издательство РГУ., 2001.
- Барсов Е. В., Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами: С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. Москва., 1883.
- Бахрушин С. В., «Избранная рада» Иван Грозный. Москва., 1954.
- Бахрушин С. В., Иван Грозный. Москва: Госполитиздат., 1942.
- Беляев И. Д. Земские соборы на Руси. Москва., 1902.
- Беляев И. Д. Судьбы Земщины и выборного начала на Руси. Москва, 1903.
- Бердяев Н. А., Истоки и смысл русского коммунизма. Москва: Логос. 1997.
- Биффи Дж., Я верую: Краткое изложение католического вероучения. Милан: Editoriale Jaca Book, 1990.
- Бицилли П. М., Элементы средневековой культуры. Санкт-Петербург., 1995.
- Богуславский С. А., Текстология Древней Руси. Том I. Повесть временных лет. Языки славянских культур. Москва., 2006.
- Борисов Н. С., Русская церковь в политической борьбе XIV-XV вв. Москва., 1986.
- Борисов Н. С., Церковные деятели средневековой Руси XIII — XVII вв. Москва., 1988.
- Будовниц И. У., Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV-XVI вв. Москва., 1966.
- Будовниц И. У., Русская публицистика XVI века. Москва: Академия наук СССР., 1947.
- Вальденберг В. Э., Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерк политической литературы от Владимира Святого до конца XVI в., Прага., 1916.
- Величко А. М., Философия русской государственности. Санкт-Петербург., 2001.
- Величко А. М., Церковь и император в византийской и русской истории (историко-правовые очерки). Санкт-Петербург., 2006.
- Величко А. М., Политико-правовые очерки по истории Византийской Империи. / 2-е издание. Москва., 2008.
- Вернатский Г. В., Русская история. Москва: Аграф. 2001.
- Веселовский С. Б., Исследования по истории опричнины. Москва., 1963.
- Веселовский С. Б., Феодалное землевладение в Северо-Восточной Руси. Т. 1. Москва, Ленинград: Издательство АН СССР., 1947.
- Виппер Р. Ю., Иван Грозный. Москва.; Ленинград., 1944.
- Владимирский-Буданов М. Ф., Обзор истории Русского права. Киев., 1909.
- Гайденок П. И., Очерки истории церковно-государственных отношений в Киевской Руси: становление высшего церковного управления. Казань: ТОИС., 2006.
- Гегель Г. Ф., Сочинения. Т.7. Москва., 1934.
- Гегель Г. Ф., Философия права. Москва., 1990.
- Герберштейн С., Записки о Московии. Москва., 1988.
- Гиренок Ф. И., Патология русского ума: Картография дословности. Москва: Аграф. 1998.
- Голубинский Е. Е., История канонизации святых в Русской церкви. Москва., 1903.

- Голубинский Е. Е., История Русской церкви. Т. 2. Москва., 1901. (URL: <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/>). (Приступлено: 01.03.2020).
- Горский А. Д., Борьба крестьян за землю на Руси в XV- начале XVI вв. Москва., 1973.
- Громов М. Н., Структура и типология средневековой философии. Москва: Российская Академия Наук: Институт философии. 1997.
- Громогласов И. М., Новая попытка решить старый вопрос о происхождении Стоглава. Рязань., 1905.
- Данилова Л. В., Дворниченко А.Ю., Понятие земельной вотчины в средневековой Руси. Средневековая и новая Россия. Санкт Петербург., 1996.
- Де Фрис В., Православие и Католичество: Противоположность или взаимодополнение? Брюссель: Жизнь с Богом, 1992.
- Державин Н. А., Теократический элемент в государственных воззрениях Московской Руси сравнительно с воззрениями древних евреев. Киев., 1906.
- Дьяконов М. А., Власть московских государей: Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI в. Санкт-Петербург., 1889.
- Евгений (Болховитинов) митрополит., Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской церкви. Т. 2. Санкт-Петербург., 1827.
- Евлампиев И. И., История русской философии. Учебное пособие для вузов. Москва: Высшая школа. 2002.
- Емченко Е. Б., Стоглав. Исследование и текст. Москва: Индикт., 2000.
- Ефимов Н. И., Русь - Новый Израиль: Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. Казань., 1912.
- Жданов И. Н., Материалы для истории Стоглавого собора. Т.1. Санкт-Петербург., 1904. (URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=69558>). (Приступлено: 31.03.2020).
- Живов В. М., История русской святости. Православный приход Храма Казанской иконы Божией Матери в Ясенево. 2001.
- Жидков В. С., Соколов К. Б. Десять веков российской ментальности: картина мира и власть. Москва: Алетейя. 2001.
- Загоскин Н. П., История права Московского государства. Т.1. Казань, 1877.
- Занков П. М., Старец Артемий, писатель XVI в. Санкт-Петербург., 1887.
- Заорская И. Ю., Зотова М.В. Становление и подъем Российской державы XV- XVIII веков (Позиции, комментарии, документы). Москва., 1994.
- Зеньковский В. В., История русской философии. Москва: ЭКСМО; Харьков: Фолио. 2001.
- Зеньковский С. А., Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Москва: Церковь. 1995.
- Зимин А. А., И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. Москва: Академии Наук СССР., 1958.
- Зимин А. А., Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV – XVI в.). Москва: Наука., 1977.
- Зимин А. А., Реформы Ивана Грозного. (Очерки социально-экономической и политической истории России XVI в.). Москва., 1960.
- Зимин А. А., Россия на пороге нового времени, Ленинград., 1972.
- Зимин А. А., Хорошкевич А. Л., Россия времени Ивана Грозного. Москва: Наука., 1982.
- Зимин А. А., Сочинения Пересветова. Москва., 1956.
- Зиминова А. А., Лурье Я. С., Послания Иосифа Волоцкого. Москва; Ленинград: Издательство АН СССР. 1959.
- Золотухина Н. М., Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. Москва., 1985.
- Иконников В. С., Максим Грек и его время. Издательство 2-е. Киев., 1915.
- Иларион., Киевский митрополит., Слово о Законе и Благодати. Москва.: Институт русской цивилизации., 2011.
- Ильин И. А. Сочинения. Т.2. Москва., 1994.

- Ильина З. Д., Формирование Православной церкви в Древнерусском государстве – Киевской Руси. Курск: Издательство КГСА., 2007.
- Иоанн (Снычев) митрополит., Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. Санкт-Петербург., 1994.
- Иоанн (Снычев), митрополит., Русская симфония. Очерки русской историософии. Санкт-Петербург., 2004.
- Исаев И. А., Золотухина Н.М., История политических и правовых учений России XI- XX вв. Москва., 1995.
- Казакова Н. А., Вассиан Патрикеев и его сочинения. Москва., Ленинград., 1960.
- Казакова Н. А., Лурье Я.С., Антифеодальные еретические движения на Руси. Москва: Источник 1955.
- Каптерев Н. Ф., Царь и церковные Московские соборы XVI и XVII столетий. // Богословский вестник. 1906. Ноябрь.
- Каптерёв Н. Ф., Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. В 2 тт. Т. 2. Москва: Изд-во Спасо- Преображенского Валаамского монастыря. 1996.
- Каравашкин А. В., Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. Москва., 2000.
- Каравашкин А. В., Литературный обычай Древней Руси (XI – XVI вв.) Москва., 2011.
- Карамзин Н. М., История государства Российского. Кн. 2. Т. 8.; Кн. 3. Т. 9. Москва., 1989.
- Карамзин Н. М., История Государства Российского. Москва: ЭКСМО-Пресс., 2002.
- Карташев А. В., Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1.: Т. 2. Москва: «ТЕРРА»-«TERRA». 1993.
- Каштанов С. М. Финансы средневековой Руси. Москва., 1988.
- Ключевский В. О., Курс русской истории. Т. 2. Москва., 1916. (Репринт).
- Ключевский В. О., Состав представительства на Земских соборах Древней Руси. Сочинения. Т. 7. Москва, 1990.
- Кобрин В. Б., Власть и собственность в средневековой России (XV-XVI вв.). Москва: Мысль., 1985.
- Козлов Н. С., Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского средневековья IX-XVI вв. Москва.: Издательство МГУ. 1961.
- Козловски П., Общество и государство: неизбежный дуализм. Москва., 1998.
- Козловски П., Общество и государство: неизбежный дуализм. Москва., 1998.
- Колганов М. В., Собственность. Докапиталистические формации. Москва., 1962.
- Кольчева Е. И., Аграрный строй России XVI века. Москва: Наука., 1987.
- Комаров Ю. С., Общество и личность в православной философии. Казань: Изд-во КГУ., 1991.
- Копанев А. И., История землевладения Белозерского края в XV-XVI вв. Москва., Ленинград., 1951.
- Копанев А. И., Маньков А.Г., Носов Н.Е., Конец XV - начало XVII вв. / Под ред. проф. И. И. Смирнова. Ленинград: Учебная педагогика., 1957.
- Корецкий В., Церковь в истории России. Москва., 1967.
- Кричевский Б. В., Русские митрополиты: (Церковь и власть XIV в.). / Санкт-Петербург: СПбГУПМ., 1996.
- Курбский А. М., История о Великом князе Московском. Москва., 2001.
- Лапин П., Собор, как высший орган церковной власти (историко-канонический очерк). Казань., 1909.
- Латкин В. Н., Земские соборы Древней Руси. Санкт-Петербург., 1885.
- Лебедев Н. Макарий, митрополит Всероссийский. Москва., 1877.
- Лебедев Н. Стоглавый собор 1551 г. (опыт изложения его внутренней истории). Москва., 1882.
- Левкина Н. В., Взаимодействие Русской Православной Церкви и государства: история и современность. Новочеркасск: ЮРГТУ., 2011.

- Лелотт Ф. иеромонах., Решение проблемы жизни: Христианское мировоззрение. В 5 частях. От Христа до нас. Ч. 3. Брюссель: Жизнь с Богом. 1959.
- Лихачев Д. С., Введение к чтению памятников древнерусской литературы. Москва., 2004.
- Лихачёв Д. С., Сочинения царя Ивана Васильевича Грозного. // Избранные работы в 3-х томах., Т. 2. Ленинград: Художественная литература. 1987.
- Логинов А. В., Власть и вера. Государство и религиозные институты в истории и современности. Москва., 2005.
- Лурье Я. С., Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. Москва., Ленинград: Наука. 1960.
- Макарий (Булгаков), митрополит., История русской Церкви в 7 кн. Кн. IV. Москва: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 1994.
- Макарий (Веретенников). Новый список. Повести о кончине Митрополита Макария. // Святитель Макарий митрополит Московский и всея Руси (1482— 1563). Москва., 1996.
- Милюков П. Н., Очерки по истории русской культуры. Т. 2., Ч 1., Москва., 1994.
- Милютин В. А., О недвижимых имуществах духовенства в России. Москва: Университетская типография. 1862.
- Моисеева Г. Н., «Валаамская беседа» — памятник русской публицистики середины XVI в. Москва.; Ленинград., 1958.
- Моисеева Г. Н., Русское православие: вехи истории. / Науч. редактор А. И. Климбанов., Москва: Политиздат. 1987.
- Моисеева Г. Н., Валаамская беседа – памятник русской публицистики 16 в., Москва., 1958. Момджян К.Х. Социум. Общество. История. Москва., 1994.
- Никанор (Бровкович) архиепископ., О перстосложении для крестного знамения и благословения. Санкт-Петербург., 1890.
- Николин А., прот., Взгляд на Русскую историю из подмосковного села. Москва., 2005.
- Николин А., Церковь и государство (история правовых взаимоотношений). Москва. 1997.
- Никольский Н. М., История Русской Церкви. Москва., 1989.
- Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Загорск. 1991.
- Нил Сорский., Предание ученикам своим о жительстве скитском. Москва. 2016.
- Новикова Л. И., Сиземская И.Н., Русская философия истории. Москва: Аспект Пресс., 2000.
- Новицкая Т. Е., Семидеркин Н.А., Штамм С.И., Стоглав. Комментарии. // Российское Законодательство периода образования и укрепления русского централизованного государства. Т. 2. Москва., 1985.
- Носов Н. Е., Становление сословно-представительных учреждений в России. Москва: Наука., 1969.
- Одинцов М. И., Государственно-церковные отношения в политической истории России. Москва., 1995.
- Павлов А. С., Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Ч. 1. Одесса., 1871.
- Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными., Т. 1. Санкт-Петербург., 1851. (репринт).
- Панарин А. С., Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI веке. Москва., 2005.
- Пересветов И. С., Сочинения. Москва., 1956.
- Пересветов С. В., Русская религиозно-философская мысль X-XVII вв. (Основные идеи и тенденции развития). Москва., 1999.
- Платон (Левшин), митрополит., Краткая Церковная Российская История. Москва: Синодальная типография, 1805.
- Платонов С. Ф., Полный курс лекций по Русской Истории. / Беляев И. В., Об историческом значении царства Бориса Годунова. Москва: АСТ, под ред. О. В. Климовой., 2017.
- Плигузов А. И., Poleмика в русской церкви первой трети XVI столетия. Москва., 2002.
- Плигузов А. И., Poleмика в русской церкви первой трети XVI столетия. Москва., 2002.

- Плизгунов А. И., Памятники раннего нестяжательства первой трети XVI века. Москва., 1986.
- Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. Санкт-Петербург., 1995.
- Подскальски Г., Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). Санкт-Петербург: Византинороссика., 2001.
- Покровский В. С., История русской общественной мысли. Курс лекций: История русской политической мысли. Москва., 1951.
- Полное собрание русских летописей. Том VIII. Продолжение летописи по Воскресенскому списку. Москва., 2001.
- Послания Иосифа Волоцкого, Москва., Ленинград, 1959
- Поспеловский Д. В., Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. Москва: Издво ББИ св. апостола Андрея. 1996.
- Поссевино А. Е., Исторические сочинения о России XVI в. Кн. 2. Москва., 1983.
- Преподобный Максим Грек., Сочинения. Т.1; Т. 2., Москва., 2008.
- Пресняков А. Е., Московское царство. Российские самодержцы. Москва., 1990.
- Приселков М. Д., Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. Санкт-Петербург: Наука., 2003.
- Ржига В. Ф., Опыты по истории русской публицистики XVI в. Максим Грек как публицист. Т. 1. Ленинград., 1934.
- Савельев С.Н., Московский централизм. Москва., 1995.
- Садовский Д., Свобода христианская. Выяснение понятия истинной свободы. Санкт-Петербург., 1907.
- Сомин Н. В., «Стяжатели» и «нестяжатели». 2003. (URL: <http://chri-soc.narod.ru/Stazhat.htm>.)
- Семенов В., Древняя русская Пчела по пергаментному списку. Санкт-Петербург., 1893.
- Серафим (Соболев), архиепископ., Русская идеология. / Отв. за вып. В. П. Пархоменко. 3-е изд. Санкт-Петербург: Издательство имени А. С. Суворина. 1992.
- Сергеевич В. И. Лекции и исследования по истории Русского права. Санкт-Петербург., 1910.
- Сергей (Соколов) епископ., Московский благовещенский священник Сильвестр как государственный деятель. // ЧОИДР. Кн.1. 1893.
- Серебрянский Н., Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. Москва., 1908.
- Синицына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). Москва., 1998.
- Синицына Н. В., Москва-третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. XV - XVI вв. Москва: Индик. 1998.
- Скрынников Р. Г., Государство и Церковь на Руси XIV-XVI вв. Новосибирск., 1991.
- Скрынников Р. Г., Иван Грозный. Москва., 1983.
- Скрынников Р. Г., Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX -XVII вв. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ. 2000.
- Скрынников Р. Г., Начало опричнины. Ленинград., 1966.
- Скрынников Р. Г., Третий Рим. Санкт-Петербург., 1994.
- Скрынников Р. Г., Царство террора. Санкт-Петербург: Наука. 1992.
- Скрынников Р. Г., Государство и церковь на Руси XIV – XVI вв. Подвижники русской церкви. Новосибирск: Наука., 1991.
- Смирнов И. И., Очерки политической истории Русского государства 30 — 50 -х гг. XVI в. Москва.; Ленинград., 1958.
- Собственность в России: Средневековье и ранее новое время. Москва., 2001.
- Соколов В. М. Российская. ментальность и исторические пути Отечества: Записки социолога. Москва., 2007.
- Соловьев С. М., Сочинения в 18 книгах. Кн. 4. Москва: Мысль., 1988.
- Степун Ф. А., Москва – Третий Рим. // Степун Ф.А., Чаемая Россия. Санкт-Петербург.: РХГИ. 1999.



- Стефанович Д., О Стоглаве. Его происхождении, редакции и состав. К истории памятников древнерусского Церковного права. Санкт-Петербург., 1909.
- Татищев, В. Н., История Российская. Москва: Изд-во Акад. наук СССР., 1962-1968.
- Тихомиров Л. А., Монархическая государственность. Москва: ГУП "Облиздат"; ТОО "Алир". 1998.
- Тихомиров Л. А., Христианство и политика. Москва., 1999
- Топоров В. Н., Язык и культура: об одном слове-символ. Балто-славянские исследования. 1986. Москва: Наука., 1988.
- Успенский Б. А., Избранные труды. В 2-х томах. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. Москва: Школа «Языки русской культуры». 1996.
- Успенский Б. А., Царь и патриарх: Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). Москва: Язык русской культуры., 1998.
- Федотов Г. П., Святой Филипп Митрополит Московский. Москва., 1991.
- Федотов Г. П., Святые Древней Руси. Москва: Московский рабочий. 1990.
- Филюшкин А. И., История одной мистификации: Иван Грозный и “Избранная Рада”. Воронеж: ВГУ. 1998.
- Флоринский Г., Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков. Киев., 1888.
- Флоровский Г., прот., Пути русского богословия. Вильнюс., 1991.
- Флоря Б. Н., Иван Грозный. Москва: Молодая Гвардия., 2004.
- Флоря Б. Н., Отношения государства и церкви. Москва: ЦНЦ «ПЭ»., 2007.
- Фроянов И. Я. Начало христианства на Руси. Ижевск., 2003.
- Хорошев А. С., Политическая история русской канонизации XI - XVI вв. Москва., 1986.
- Хорошев А. С., Политическая история Русской канонизации. Москва., 1986.
- Цыпин В.А., Церковное право. Москва., 1994.
- Черепнин Л. В., Земские соборы Русского государства в XVI - XVII вв. Москва: Наука. 1978.
- Черепнин Л. В., Русские феодальные архивы XIV-XV вв. Ч.2. Москва., 1951.
- Чистяков О. И., Русское законодательство X-XX вв. Т.2; Т. 3. Москва., 1993.
- Чичерин Б. Н., О народном представительстве. Москва., 1866.
- Чуплин Г. Т., Русь и религия. Харьков., 2011.
- Шахов М. О., Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. Москва: Издательство РАГС. 2001.
- Шишова Н. В., История и культурология. Москва: Логос. 2000.
- Шмеман А., прот., Исторический путь Православия. Москва., 1993.
- Шмидт С. О., Россия Ивана Грозного. / Митрополит Макарий и правительственная деятельность его времени. Москва., 1999.
- Шмидт С. О., Становление Российского самодержавства. Москва: Мысль. 1973.
- Шмурло Е. Ф., История России 862-1917 гг. Москва.: Аграф. 1997.
- Шпаков А. Я., Малинин В., Старец Елеazarова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.
- Шпаков А. Я., Стоглав., Киев., 1903.
- Экземплярский В., Евангелие и общественная жизнь. (Несколько слов о социальной стороне евангельской проповеди). Киев., 1913.
- Юрганов А. Л., Категории русской средневековой культуры. / 2-е изд. Санкт-Петербург., 2009.
- Альшиц Д. Н., Начало самодержавия в России. Государство Ивана Грозного. Ленинград: Наука. 1988.
- Гараджа В. И., Социология религии. Москва. 1995.
- Голубинский Е. Е., История Русской Церкви. Москва.: Общество любителей церковной истории, 2002. 2 т.
- Книдин И. А., Правовой статус религиозных объединений в России: исторический опыт, особенности и актуальные проблемы. Москва. 2000.

- ⊖. Лихачёв Д. С., Сочинения царя Ивана Васильевича Грозного. // Избранные работы в 3-х томах., Т. 2. Ленинград: Художественная литература. 1987.
- ⊖. Скрынников Р. Г., Святители и власти. Ленинград., 1990.
- ⊖. Цыпин В., История русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. 4-е изд. Москва.: Изд-во Сретенского Монастыря, 2010.
- ⊖. Петрової Долибар., Патриарх Никон на челу Руске Цркве., Фоча., 2017

## Биографија аутора

Јеромонах Андроник (Александр И. Дунаев), рођен 21 маја 1987. године у Приураљски, Руска Федерација.

Од 2005–2010. године је завршио «Оренбушки Државни Универзитет», додељена је квалификација: Предавач електротехнике.

Од 2010–2015. године је завршио «Верска организација – духовна образовна установа високог образовања „Оренбуршка Духовна Семинарија РПЦ МП“, додељена је квалификација: Стручњак из области православног богословља.

Од 2015–2017. године, по благослову митрополита Оренбуршког и Саракташаског Валентина, студирао је на Универзитету у Београду, Православном богословском факултету мастер академске студије бирајући Систематско-историјски модул за специјализацију. Академски период био је подељен у две фазе: академска година 2015/2016 студирао је српски језик на Филолошком факултету државног универзитета у Београду, академска година 2016/2017 студирао је на мастер одељењу теолошког факултета Државног универзитета у Београду. У 2017. године завршио је студије другог степена, на студијском програму Теолошки мастер програм, обима 60 (шездесет) ЕСПБ бодова са просечном оценом 9,00, стекавши академско звање мастер теолог. По завршетку курса одбранио је мастер рад на тему „Поглед на развој монаштва и чина монашења кроз призму аскезы.“

### **Радови:**

„Утицај друштва на развој и оснивање монаштва“, Зборник са научног скупа Српска Теологија данас 2017, Београд, 2018, 217–222.

„Становление мотивации обучения будущих священнослужителей в образовательном процессе духовной семинарии“ ВЕСТНИК Орен. ДС. № 2 (4)., Оренбург, 2015, 144–151.

„Проблем односа Цркве и државе у књизи «Црквена повест народа Англа» код св. Беде Часног“, Теолошки погледи – версконаучни часопис, № \_\_, Београд. 2022.

## Изјава о аутору

**Име и презиме аутора:** јеромонах Андроник (Александр И. Дунаев).

**Број индекса:** 18/3001.

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом:

**Историјско-богословска оцена односа између Цркве и државе у Русији у XV–XVI веку. (критичко-компаративна анализа).**

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

**Потпис аутора**

---

У Београду, \_\_. \_\_. \_\_

## **Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада**

**Име и презиме аутора:** јеромонах Андроник (Александр И. Дунаев).

**Број индекса:** 18/3001.

**Студијски програм:** докторске академске студију.

**Наслов рада:** Историјско-богословска оцена односа између Цркве и државе у Русији у XV–XVI веку. (критичко-компаративна анализа).

**Ментор:** протојереј др Радомир Поповић, редовни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет.

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

---

У Београду, \_\_.\_\_.\_\_

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

### **Историјско-богословска оцена односа између Цркве и државе у Русији у XV–XVI веку. (критичко-компаративна анализа)**

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство (CC BY).
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC).
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND).
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA).
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND).
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA).

*(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).*

**Потпис аутора**

---

У Београду, \_\_.\_\_.\_\_

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.