

MOSKVA KAO TREĆI RIM: PRILOG ISTORIJI RUSKOG MESIJANIZMA (II DEO)*

Rezime: U drugom delu teksta o Filotejevoj doktrini o Moskvi kao „Trećem Rimu“ autor se bavi njenom recepcijom u kasnijim periodima ruske intelektualne i političke istorije. Iako u svom izvornom obliku to učenje nije sadržavalo imperijalnu, spoljno-političku konotaciju, u radu su analizirane interpretacije ideje Trećeg Rima koje su imale i značajne političke konsekvence. Na unutrašnjem planu ona je poslužila knezu Kurbskom za kritiku vlasti Ivana Groznog, kao i za odbacivanje crkvenih reformi patrijarha Nikona u literaturi Staroveraca. Ipak, obnova interesovanja za ideju Trećeg Rima karakteriše ruski XIX vek u kome su vođene diskusije o odnosu Rusije i Zapada. Slovenofilski kritičari reformi Petra Velikog u prošlosti Moskovskog carstva našli su potvrdu kulturne originalnosti i superiornosti Rusije. Autor naglašava razlike između slovenofilske (religijsko-filozofske) i panslovenske (geopolitičke) interpretacije ruskog mesijanizma. U završnom delu rada mesijanska ideja dovodi se u vezu sa rađanjem nacionalizma u imperijalnom kontekstu. Na taj način, autor dovodi u pitanje raširene interpretacije o njenim distinktivno ruskim karakteristikama.

Ključne reči: Ruska istorija, Treći Rim, mesijanstvo, imperija, nacionalizam

Gotovo svi savremeni istoričari ideja ističu da je smisao učenja o Moskvi kao „Trećem Rimu“ određen religijsko-eshatološkim kontekstom njegovog nastanka, kao i da je uticaj Poslanica monaha Filoteja bio ograničen na uske crkveno-bogoslovske krugove¹. Posle uzdizanja ruske Mitropolije u rang Patrijaršije (1589) čini se da je učenje o Trećem Rimu ispunilo svoju osnovnu funkciju objašnjenja premeštanja središta istinske vere iz Konstantinopolja u Moskvu

* Rad je nastao u okviru realizacije projekta Instituta za evropske studije (br. 179014) koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije. Prvi deo objavljen je u *Filozofiji i društvu*, 2011 (1): 167–192.

¹ „Među naučnicima prevladava slaganje o tome da su izvorni Filotejevi spisi u Moskovskoj Rusiji bili poznati samo u ograničenim crkvenim krugovima i da ne postoje dokazi o njihovom korišćenju u planiranju državne politike“ (Sidorov, 2006: 322).

koja je, usled niza istorijskih događaja (pada Vizantije i balkanskih carevina), postala središte jedinog preostalog „hrišćanskog carstva“. S obzirom na učenje o „simfoniji vlasti“, pomoći *translatio imperii* odložena je apokaliptička perspektiva „kraja sveta“ i vladavine anti-hrista pre Hristovog drugog dolaska. Na taj način, već pominjana unutrašnja povezanost koncepata Carstva i Crkve (*Imperium et Sacerdotium*) održana je zahvaljujući moskovskom vladaru koji je krunisan za cara, te ruskoj crkvi koja je dobila patrijarha. Stoga Filotejeve poslanice sadrže jednu „optimističku“ poruku prema kojoj je nizom sukcesivnih „seoba“ (od Jerusalima, preko Rima i Konstantinopolja) pretvaranjem Moskve u „Treći Rim“ hrišćanska svet-sko-istorijska drama *vremenski* produžena². U tako protumačenom značenju „Trećeg Rima“ uloga Moskve je „defanzivna“³ i ne podrazumeva imperijalno širenje u teritorijalno-prostornom smislu – Rusija je poslednje „ostrvo“ prave vere, bedem koji svojim postojanjem zadržava (κατέχων) širenje bezverja i bezakonja koji prethodi Drugom dolasku (vid. *Druga poslanica Solunjanima*, 2: 6–8)⁴. Na osnovu ove, iz perspektive hrišćanske istoriosofije, suštinski važne funkcije Moskve sledi obaveza njenih vladara da sačuvaju i održe uzorno hrišćansko (državno i crkveno) *unutrašnje ustrojstvo*, a ne neka „ekspanzionistički“ definisana „spoljno-politička“ strategija Rusije⁵. Stoga su u poslanicama koje se pripisuju Filoteju, u prvi plan istaknute potrebe uređenja ruskog crkvenog i državnog života,

² „U stvari, nijedan od vodećih istoričara ove teme nije uočio da Filotej ima dve teorije o Trećem Rimu – jednu koja može biti nazvana 'optimističkom' i drugu, 'pesimističku' teoriju. Optimistička teorija je ona da je centar istinskog Pravoslavlja uspešno prenesen iz starog Rima u novi (Konstantinopolj), a zatim u Moskvu“ (Bushkovitch, 1986: 358).

³ „Nasuprot mišljenju koje je rasprostranjeno na Zapadu, ta ideja nije imala ofanzivni već defanzivni karakter. Teorija Trećeg Rima nije trebala da moskovske careve nadahnjuje na osvajanje sveta, već na zaštitu čistoće i unutrašnje snage pravoslavlja“ (Людск, 2002:13).

⁴ Prema N. Sinicinoj: „Period u kome autor (Filotej – M. S.) sebe vidi i misli – epoha 'Trećeg Rima' – je 'poslednje carstvo' iz tumačenja knjige proroka Danila, epoha čiji se kraj podudara sa krajem istorije. (Синицына, 1998: 327).

⁵ Da suprotno tumačenje nije plod starije historiografije svedoči novija knjiga o ruskom mesijanizmu u kojoj autor tvrdi kako učenje o Trećem Rimu obavezuje careve na „mesijansku dužnost širenja jurisdikcije pravoslavne države, oslobađanje pravoslavnih naroda koji žive pod vlašću nevernika, te hrišćansko osvajanje Konstantinopolja“ (Duncan, 2000: 13).

a ne planovi o osvajanju zemalja (islamskih) „nevernika“ i (zapadnih) „otpadnika“ od „prave vere“. Rečju, ideja „Trećeg Rima“ u Filotejevom tumačenju imala je „metaistorijski“, „istoriosofski karakter“: „U tom periodu ona nije imala politički sadržaj i nije određivala spoljnopolitički program – o čemu najjasnije svedoči odbijanje Moskve da se na predlog Pape 1518–1519. godine pridruži antiturskoj koaliciji evropskih država radi borbe za ’konstantinopoljsku očevinu’ ili konstantinopoljsko nasleđe“ (Синицына, 1998: 327–328)⁶.

Tekst samih poslanica ne sadrži nikakva uputstva o spoljnopolitičkim zadacima carske vlasti, niti zahteve o širenju moskovskog carstva. Naprotiv, osim kritike astrologije i „latinstva“, poslanice se prevashodno bave pitanjima crkvenog ustrojstva, te sadrže jasno formulisanu opomenu o „oskudici dobrih dela“ i „umnožavanju nepravdi“ u samom „Trećem Rimu“. Dramatičnost ovih upozorenja pojačana je tvrdnjom da „četrvtoga Rima neće biti“, tj. svešču da opadanje prave vere u Rusiji direktno vodi apokaliptičkom raspлетu svetsko-istorijskog toka: „Ako moskovske vlasti dozvole propadanje pravoslavlja, Ruse čeka isti kraj kao i Grke. U stvari, perspektiva je još mnogo gora – propadanje Grčkog carstva (Vizantije) značilo je samo premeštanje ’Rima’ u Rusiju, a propast ruske crkve označiće kraj sveta jer ’Četrvtoga Rima’ neće biti“ (Poe, 2001: 417). U tome je sadržana druga, „pesimistička“ poruka Filotejevog učenja koja sudbinu sveta čini zavisnom od delovanja carske vlasti i očuvanja pravoslavne vere, te Rusiju pretvara u ključnog aktera hrišćanske eshatologije⁷.

Tumačenjem Filotejevih poslanica kojim se naglašava kontekst hrišćansko-eshatološke istoriosofije ne ukida se mogućnost interpretacije njihovih posrednih političkih konsekvenci. Na osnovu

⁶ Videti i kasnije „Instrukcije papskih diplomata iz 1594 godine“ u: *Русская историческая библиотека*, 1884. № 8: 33–34. Ovi predlozi nisu bili prihvaćeni: „Politika Moskoviје bila je neutralnost u odnosu prema Turcima dok su, na veliko nezadovoljstvo Pape, istovremeno ratovali sa Livonskim redom, Litvancima i Poljacima. Do 1676. godine Moskovsko carstvo nije ulazilo u neprijateljstvo sa Otomanskom imperijom, a tada taj sukob nije imao ništa zajedničkog ni sa papskim podsticajima, ni sa vizantijskim ambicijama“ (Poe, 2001: 418).

⁷ „Pesimistička verzija je ona koju su istoričari zapazili: Rusija ne sme odstupati od prave vere jer će to biti znak kraja sveta, te da je njen stečeni dignitet Trećeg Rima povezan sa mesijanskim tradicijama hrišćanstva“ (Bushkovitch, 1986: 358).

činjenice da ideja o Moskvi kao „Trećem Rimu“ nije formulisana kao (spoljno) politički program ili formula ruske „nacionalne svesti“, ne može se zaključiti da ona nije imala *nikakve* političke konotacije. Izbegavajući anahronično projektovanje u prošlost modernih koncepata i imajući u vidu religijsko-politički „sinkretizam“ srednjovekovne Moskovske Rusije, ipak je moguće izdvojiti dva načina političke „operacionalizacije“ ideje „Trećeg Rima“ posle okončanja procesa *translatio imperii*, tj. uspostavljanja carskog i patrijaršijskog trona u Moskvi. Prvi se tiče već pomenutog procesa legitimacije carske vlasti – preuzimanjem mesta vizantijskog *basileusa* moskovski vladari sa carskim statusom i harizmom⁸ preuzimaju i teret odgovornosti za uspostavljanje i održanje „simfonije“ države i crkve. Njihova vladavina time postaja podložna procenama koje polaze od ustanovljenog standarda pravednog, „bogougodnog“ i „blagočestivog cara“ – vladara čija dela mogu biti sagledavana u svetlu vizantijskom tradicijom uspostavljenog kanona „dobre vladavine“. Iako autokratski model vladavine ne pretpostavlja ograničavanje carske vlasti voljom i interesima njegovih podanika, „samodržac“ u svom svetovnom delovanju ipak nije oslobođen važenja Božjih zakona koji ograničavaju njegovu (samo)volju. Osažena sakralizacijom, carska vlast je istovremeno stavljena u odnos zavisnosti od „izvora svetosti“ koga na zemlji otelotvoruje Crkva kao „Hristovo telo“. Napetosti u odnosima svetovne i duhovne vlasti istorijski mogu biti razrešene na različite načine od kojih „cezaropapizam“ i „papocezarizam“ predstavljaju krajnje polove, suprotstavljene idealu njihove „simfonije“. Istina, normativno važenje ovog vizantijskog koncepta oslabljeno je činjenicom pada same Vizantije: „Moskva je postala Treći Rim upravo zato što Grci nisu mogli održati Konstantinopolj kao Drugi Rim – zaključivšu uniju sa katolicima (Firenca), oni su odstupili od pravoslavlja i bili kažnjeni propašću carstva... Ruski car zauzeo je mesto vizantijskog imperatora, ali u svojim predstavama o carskoj vlasti Rusi su polazili od *sopstvene tradicije* koja je samo po svojim izvorima povezana sa vizantijskom“ (Успенский, 1996: 221). Ta tradicija, osim vizantijskog

⁸ „Na taj način, zauzevši mesto vizantijskog *basileusa*, ruski car dobija – u predstavama svojih podanika i svojoj sopstvenoj – posebnu harizmu... Već prvi ruski car, Ivan Grozni, polazi od uverenja da takvu posebnu harizmu on sam bezuslovno poseduje“ (Успенский, 1996: 215).

izvora, obuhvatala je istorijsko iskustvo mongolske vladavine u kojoj (paganski) *Kan* vlada bez ikakvih ograničenja⁹. Već u legitimisanju carske vlasti Ivana Groznog „drevno-rimska“ genealogija (kojom se, između ostalog, jasno distancirao od svojih podanika), i pozivanje na sukcesiju u odnosu na tatarske kanove, predstavljaju elemente koji se mešaju i stapaju sa vizantijskim nasleđem sadržanim u formuli „Trećeg Rima“. Stoga je osporavanje njegove vladarske prakse upravo u toj formuli moglo naći svoje ishodište, te artikulirati one njene sadržaje koji će ga obavezati da sledi ideal „pravednog cara“, a ne „mučitelja“ koji u vršenju apsolutne vlasti ništa ne uvažava do svoje sopstvene volje. Jer, ako je carstvo („Treći Rim“) zalag opstanka pravoslavne vere, onda ono i samo mora biti „pravoslavno“, te nosilac apsolutne vlasti – samodržac ili auto-krator – svoje delovanje u svetovnoj sferi mora uskladiti višim, hrišćanskim uzorom¹⁰. U slučaju da on odstupa od tog uzora, crkveno učenje i predanje uporište su za razlikovanje „pravednog cara“ od „uzurpatora“ i „mučitelja“. Zato je nakon bekstva iz Rusije knez Andrej Kurbski (Курбский, 1528–1583) svoju polemičku prepisku sa Ivanom Groznim započeo optužbom o „nečuvenoj *jeresi* cara“ koji je, posle niza surovih progona i ubistava bivših saboraca i njihovih porodica, izgubio „hristolikost“ i postao nalik „antihristu“ (vid. Grozni, 1993: 17-18). Pošto je i sama ruska crkvena hijerarhija bila izložena progonima i samovolji cara, Kurbski se nije pozivao na stavove crkvenih velikodostojnika već se u svojoj kritici oslanjao na koncept „Svete Rusije“ (*Святя Русь*) kao antiteze nepravednom caru-mučitelju. Bez pozivanja na učenje o „Trećem Rimu“, on u trećem pismu opominje cara kako vlada „na večnu i nesrećnu sramotu svoju i sramotu *sve svete ruske zemlje* (*святोरусской земли*)“

⁹ „Ako je lik *basileusa* predstavljao pravoslavnog i pobožnog vladara koji svoj hrišćanski narod vodi ka spasenju, onda je verovatno lik kana sačuvan u ideji o ruskom gospodarstvu kao nikome podčinjenom osvajaču Rusije i njenog naroda. Ako je *basileus* značio svetog, najblažeg (*мууаіууиі*) cara u duhovnom jedinstvu sa svojim stadom, onda je verovatno kan predstavljao apsolutističku sekularizovanu državu, arbitrarnu vlast koja je odvojena od svojih podanika. Ova dva lika vlasti nisu potpuno sintetizovana već su oba postojala odvojeno – u stanju napetosti koju je, ubijajući danju i moleći se noću, tragično ovaplotio prvi ruski car, Ivan IV“ (Cherniavsky, 1959: 476).

¹⁰ Prema rečima Konstantina VII koji u raspravi *O poretku Carstva* ističe: „Neka se carska vlast vrši u poretku i sa dostojanstvom ponavljajući kretanje i sklad koje Tvorac daje čitavom našem svetu“ (cit. prema: Arveler, 1988: 153)

(Grozni, 1993: 84)¹¹. Iako je atribut „svetosti“ Rusije implicitno bio sadržan u doktrini o „Trećem Rimu“, kod Kurbskog je naglasak sa postojanja *države* (carstva i cara) kao uslova održanja pravoslavlja prenesen na „ruske zemlje“ koje su prvi put sakralizovane epitetom „sveta“: „Uznoseći Svetu Rusiju, suprotstavljajući je Ivanovim zločinima, Kurbski razlikuje naciju od njenog gospodara, a božansku volju, božansku prirodu carevu primiće naciji i svodi suverena na njegovu ovozemaljsku prirodu... Rusija, u svojoj svetosti, ima prvenstvo; carevo je da se u nju uklopi i s njom saobrazi“ (D’ankos, 1992: 86). Ovo premeštanje fokusa sa „cara“ na „zemlju“ u ruskoj intelektualnoj i političkoj tradiciji predstavlja početak transformacije nosioca mesijanske ideje čiji će nastavak i puni razvoj biti artikulisan tek u XIX veku. Pošto će o tome kasnije biti više reči, ovde, bez izlaganja i interpretacije sukoba Kurbskog i Ivana Groznog, treba imati na umu da konceptom „Svete Rusije“ počinje „stvaranje *mita o naciji* koji se suprotstavlja *mitu o vladaocu*“ (Cherniavsky, 1958: 622).

Nezavisno od mesijanskog sadržaja „Svete Rusije“, sam koncept „Trećeg Rima“ nije korišćen u raspravama o problemu ograničenja carske vlasti tokom XVI-XVII veka¹². Njegova obnova vezana je za drugi kontekst – sporove o reformama obreda i crkvenih kanona koji su sredinom XVII veka rezultovali crkvenim raskolom i nastankom „staroobredništva“ (*старообрядчество*) ili „staroverstva“ (*староверие*) čije su poklonike država i crkva osuđivale i progonile kao „raskolnike“. Ozvaničen na Saboru 13. maja 1667. godine, ovaj raskol koji se po dramatičnosti i uticaju na razvoj ruske kulture i društva često poredi sa Revolucijom koja je

¹¹ Ideju „Svete Rusije“ Kurbski opširnije izlaže u svom spisu *История о великом князе Московском* (vid. *Памятники литературы Древней Руси*, вторая половина XVI века. Москва, 1986).

¹² U osnovi, rasprava Ivana Groznog sa knezom Kurbskim svodila se na spor oko centralizacije vlasti, tj. odnosa samodržavlja i političke moći visokog plemstva. Pozicija cara u odgovoru na kritiku Kurbskog bila je jasno formulisana: „Ruski samodržci od početka sami vladaju svojim državama, a ne njihovi boljari i velmože. U svojoj pakosti ni to nisi mogao da shvatiš, nego si mislio da pobožnost znači da samodržavlje treba da bude potčinjeno svima poznatom popu (Silvesteru – M. S.) i vašoj zločinačkoj upravi. Po tvome ispada da je nečasno imati vlast datu od Boga to što nisam hteo da se potčinim popu i vašem zlodelu... I zar nije protivna razumu želja da se robovi ne potčinjavaju svojim gospodarima? I da li 'presvetlo pravoslavlje' znači da robovi treba da vladaju i naređuju?“ (Grozni, 1993: 25).

usledila dvesta pedeset godina kasnije¹³, predstavlja kompleksnu temu koja je znatno šira od praćenja recepcije učenja o „Trećem Rimu“¹⁴. Stoga će ovde biti reči samo o onim aspektima raskola koji su povezani sa korišćenjem Filotejeve doktrine kao argumenta „staroveraca“ u njihovom suprotstavljanju reformama patrijarha Nikona. Naime, već samim crkvenim reformama implicitno je dovedena u pitanje tvrdnja da je Moskva „Treći Rim“ jer je Nikonov povratak grčkim (vizantijskim) izvorima i liturgijske promene koje su, uz podršku istočnih patrijarha, uvedene u obredima i crkvenim knjigama ugrožavale prethodno formulisano i rašireno uverenje da je proces *translatio imperii* uspešno okončan, a apokaliptički svršetak sveta odložen. Spolja gledano neznatne i nebitne (semiotičke i filološke) izmene u ispovedanju vere¹⁵ bile su samo forma koja je skrivala sudbonosno važan sadržaj zarad kojeg su „raskolnici“ bili spremni na samospaljivanje („ognjeno krštenje“), bekstvo od sveta pod vlašću „antihrista“¹⁶ i podnošenje surovih progona: „Staroverci su sebe smatrali poslednjim zaštitnicima pravoslavlja na zemlji – to ih je uzdizalo u sopstvenim očima, stvari kojoj su služili davalo najveći značaj, ulivalo im nepokolebivu uverenost u ispravnost njihovih postupaka i snabdevalo ih hrabrošću pred licem mučeničke smrti. Predanje govori da je protopop Avakum, kada je već bio zahvaćen plamenom na lomači... poslednjom snagom visoko digao

¹³ Na primer: „Odluke moskovskog crkvenog sabora iz 1667. godine, poput odluka petrogradskog sovjeta iz 1917, predstavljale su u ruskoj istoriji tačku sa koje nema povratka“ (Bilington, 1988: 163)

¹⁴ Osim opštih istorija Ruske crkve, o raskolu videti monografije: С.Зеньковский. *Русское Старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века*, Москва, 1995 [Minhen, 1975]; А. Ф. Замалеев, Е. А. Овчинникова, *Еретики и ортодоксы. Очерки древнерусской духовности*. Ленинград, 1991; kao i studiju В. Успенского „Раскол и культурный конфликт XVII век“ (Успенский, 1996: 477-519), te rad na srpskom jeziku Ksenije Končarević (2006), „Руско старообрядништво кроз призму лингвокултурологије (оглед функционалне анализе)“, *Crkvene studije*, 3: 143–172.

¹⁵ „Nikonove reforme nisu se ticale sadržaja, dogmatike već forme; uprkos tome one su izazvale neobično oštru reakciju jer su se forma i sadržaj u tradicionalnoj kulturnoj svesti principijelno poklapale“ (Успенский, 1996: 478).

¹⁶ „I čak u begu od antihrista raskol nastoji da se organizuje u idealnu zajednicu, mada se kod drugih i javila sumnja da je to moguće u vreme poslednjeg otpadništva... Raskol od drugih u pustinju, izlazi iz istorije, nastanjuje se iza granica istorije... nastoji da bude nekakav poslednji manastir ili pribežište u pokvarenom i propadajućem svetu“ (Florovski, 1997: 87).

ruku koja je pokazivala dvoprsto krsno znamenje...“ (Кириллов, 1914: 42). Ako je Moskva bila „Treći Rim“ i ako sada predvodnici crkve i države (patrijarh Nikon i car Aleksej) uvode promene koje poništavaju njenu sopstvenu tradiciju, onda su oni prema dubokom uverenju staroveraca *jeretici*, te je kraj sveta na pomolu (vid. Cherniavsky, 1966: 13). Rečju, napuštanjem običajem utvrđenih i na saborima kodifikovanih obrednih i simboličkih formi religioznosti (Trećeg Rima) apokaliptička perspektiva koja je Filotejevom doktrinom vremenski odložena, vraća se sa neopozivom izvesnošću – jer, kako je rečeno, „četrvtoga biti neće“! Samosvest Rusije kao ovaploćenja prave vere (podsticana i potvrđivana u borbama sa verski različitim „Latinima“ na Zapadu i „paganima“ na Istoku) uzdrmana je reformama koje se pozivaju na ranije prezrenu Vizantiju. Iako su promene u osnovi bile obredno-jezičke, njihovo uvođenje je za „staroverce“ bilo jednako izdaji „prave vere“ jer je reč o kulturi koja „shvata sebe kao svešteni tekst u kome je sve krajnje značajno, a najmanja odstupanja su bremenita smrtnom opasnošću“ (Кореневский, 2001: 138).

Potvrda nastupajućeg „smaka sveta“ viđena je u godini 1666. čije su tri zadnje brojke bile, prema *Otkrovenju Jovanovom*, oznake „apokaliptičke zveri“. Koristeći drevni postupak „gematrije“ (davanje numeričkih vrednosti slovima i rečima) „staroverci“ su čak izračunali kako se „ovaj magični broj može dobiti kada se saberu brojke cara (Aleksej = 104), patrijarha (Nikon = 198) i jednog od Nikonovih sumnjivih priređivača (Arsenije Grk = 364)“ (Bilington, 1988: 188). Ova zabavna „numerologija“ ilustruje ozbiljno uverenje staroveraca o dubokom „raskolu“ u samom istorijskom toku koji oštro deli epohu (donikonovskog) „Trećeg Rima“ od širenja vladavine „antihrista“ u „poslednjim vremenima“ u kojima je hrišćanski svet ostaje lišen oba svoja noseća stuba – carstva i crkve¹⁷. Na taj način, Filotejeva doktrina posle sto i pedeset godina od njenog formulisanja u *Poslanici protiv astrologa i Latina* gubi svoje „optimističko“ značenje i u literaturi staroveraca biva korišćena za potvrdu pesimističkog zaključaka o apokaliptičkom kraju sveta – „Treći Rim“, zbog grehova svetovne i

¹⁷ „Iskvaren je sav Treći Rim, kojim vlada Antihrist – car Aleksej ili patrijarh Nikon, ili obojica zajedno... Jedino rešenje jeste potpuno odvajanje, odbacivanje i poricanje postojećeg poretka, kojim dominiraju crkva i država. Staroverci se zatvaraju u svoj svet i zauvek će ignorisati crkvu i državu“ (D’ankos, 1992: 115).

duhovne vlasti, postaje nevidljivi grad „Kitež“ (*Китеж*), mesto skriveno duboko pod vodom – ruska Atlantida¹⁸.

5.

Već u poslednjim decenijama vladavine Ivana Groznog ideja „Moskva – Treći Rim“ retko je pominjana u crkvenoj književnosti: „Teško da je i moglo biti drugačije s obzirom da je iz te ideje izvedeni zahtev da državne vlasti brinu o interesima crkve bio u suprotnosti sa politikom cara kojom su mnogi crkveni velikodostojnici postali žrtve terora opričnika“ (Гольдберг, 1983: 144). Obnavljanje ove ideje u drugoj polovini XVII veka ograničeno je na literaturu „staroveraca“ u kojoj apokaliptički tonovi zamenjuju veru u dugovečnost „poslednjeg hrišćanskog carstva“: „Nasuprot zvaničnoj, optimističkoj ideji o Trećem Rimu, u legendi o gradu Kitežu u prvi plan izbija pesimistički aspekt sna o Svetoj Rusiji... U zemaljskom životu nemoguće je izgraditi pravednu državu, nemoguće je Sveti Grad preneti na Zemlju, ali njegovu sliku treba uvek imati pred očima“ (Soloviev, 1959: 34–35). Ovo uverenje staroveraca biva dodatno osnaženo posle niza reformi Petra Velikog (1682–1725) kojima se tradicionalno Moskovsko „carstvo“ pretvara u Rusku *imperiju*: „Kada Petar od ruskog cara postaje ruski imperator, to ne označava toliko proširenje vlasti, koliko samu kulturnu preorijentaciju“ (Успенский, 1996: 125)¹⁹. Preuzimanje latinske reči *imperium* simbolički označava novi „raskol“ – odbacivanje prošlosti Moskovije i poistovećenje Rusije sa „prvim Rimom“ kao uzorom velike i moćne države: „Do Petra Velikog Vizantija je služila kao osnovni model, a samo imenovanje ruskog imperatora ‘carem’ odgovaralo je njegovoj ulozi pravoslavnog gospodara, staratelja svoje pastve... Petrovo preuzi-

¹⁸ „Suštinu raskola činila je sumnja u to da je Rusko carstvo, Treći Rim, istinsko pravoslavno carstvo. Raskolnici su osetili izdajstvo u crkvi i u državi, oni su prestali da veruju u svetost hijerarhijske vlasti u Ruskom carstvu... Pravoslavno carstvo odlazi pod zemlju. Istinsko carstvo je Grad Kitež, koji se nalazi ispod jezera“ (Berdajev, 1987: 17).

¹⁹ „Pravac je bio zapadni, da se od Rusije stvori evropska država na koju se može računati i koja će biti uvažavana. Za razliku od vremena vladavine Petrovog oca Alekseja, model više nisu bile Poljska i Ukrajina već Engleska, Holandija, Nemačka i kasnije Francuska – Evropa progresa, neograničenih mogućnosti i nacionalnog identiteta koji će za izvesno vreme vladati budućnošću“ (Greenfeld, 1992: 191).

manje titule *imperatora* dovelo je do identifikaciji Rusije sa paganskim Rimom, a monaha sa likom vojnog vođe-pobednika, ova-ploćenjem snage. Svoje modele monarhijske vladavine Petar nije našao u samom Rimu, već u predstavama o Rimu koje su do njega došle sa Zapada. Rusija se upoznala sa Rimom posredstvom Evrope, a zatim je prisvojila klasične simbole kao znake svog sopstvenog zapadnjaštva“ (Уортман, 2002: 31). Umesto Moskve, prestonica imperijalne Rusije postaje novosagrađeni „Grad svetog Petra“ (*Sankt-Petersburg*) – „novi Rim“ koji svoj „rodoslov“ više ne izvodi iz Konstantinopolja, tog drugog i palog Rima²⁰. Simbolički povratak antičkom uzoru praćen je praktičnim preuzimanjem tehnologije i svetovne nauke razvijenijih evropskih država, kao i reformama običaja i institucija Moskovije. Usvajanjem „zapadnog modela“ mesijanski aspekt ideje „Trećeg Rima“ gubi na verodostojnosti jer je Rusija sada stavljena u položaj „učenika“ koji će, uz svu svoju marljivost i ogromne potencijale, ipak još dugo „zaostajati“ u odnosu na svog evropskog „učitelja“. Vek kasnije, istoričar i pesnik Nikolaj Karamzin će s gorčinom pitati: „Da li se danas, posle više od sto godina provedenih u školi stranaca, iskreno možemo pohvaliti svojim građanskim vrlinama?“ Njegov negativan odgovor predstavljao je ranu osudu radikalnosti i jednostranosti Petrovih reformi, te afirmaciju vrednosti „stare Rusije“ u kojoj je „pravoverni Rus bio najsavršeniji građanin, a *Sveta Rusija* – prva država“ (Карамзин, 1959 [1811]: 25). Iako se Karamzin ne poziva na ideju „Trećeg Rima“, u njegovoj kritici Petrovog odnosa prema Crkvi sadržana je jasna aluzija na gubitak vizantijskog i moskovskog ideala „simfonije“: „Ako je Moskovska Rusija imala dvojicu vrhovnih vođa – cara i patrijarha – u epohi St. Petersburga ostao je samo car“ (Riasanovsky, 2005: 82)²¹.

²⁰ Za Ivana Aksakova samo ime nove prestonice je potvrda „nemačke“ (evropske) orijentacije imperijalne epohe: „Dopustimo da naziv grada, uopšteno govoreći, ne znači mnogo. Ali, u ovom slučaju to ime je jedinstven simbol koji služi izražavanju celog pogleda na svet, čitavog sistema – već samo to nemačko imenovanje nove prestonice Ruske države svedoži o duhu i pravcu celokupnog perioda ruske istorije posle Petra“ (Аксаков, И. 2008 [1862]: 125)

²¹ Petar Veliki je 1721. godine ukinuo patrijaršiju i upravu nad Crkvom preneo na Sveti sinod kojim je predsedavao visoki državni službenik (*Обер-прокурор*) koga je imenovao car. Karamzin kritikuje ovo potčinjavanje Crkve imperatoru pozivajući se na tradiciju postojanja i razdvajanja dve (svetovne i duhovne) vlasti koje su u Moskoviji bile u simfoniji: „Vlast duhovna mora imati svoj posebni domen delovanja izvan građanske vlasti, ali i delovati u tesnom savezu sa njom. Umni monarh

Petrov uspeh u pretvaranju Rusije u veliku i moćnu imperijalnu državu koja je punopravni član svetskog „kluba velikih sila“ uporno je praćen senkom sumnje zbog gubitka njenog kulturne samosvojnosti: „Za ruske intelektualce tridesetih i četrdesetih godina XIX veka imitativni karakter ruske kulture predstavljao je centralni problem. To su naglašavali predstavnici svih ideoloških struja. Imitacija se ranije smatrala načinom modernizacije Rusije – u XVIII veku uloga ruskih intelektualaca bila je da usvoje, izraze i rašire evropsku kulturu... Sa novim programom romantizma, takva praksa postala je neprihvatljiva... Nasuprot tome, nedostatak kulturne originalnosti Rusije postao je znak njene zaostalosti. To je dovelo u pitanje ulogu Rusije kao nacije i, sledstveno tome, ulogu ruskih intelektualaca kao njenih kulturnih predvodnika“ (Rabow-Edling, 2005: 135). Objavljivanjem „Filozofskog pisma“ Petra Čaadajeva (Чаадаев) 1836. godine počinje debata o mestu i ulozi Rusije u svetskoj istoriji koja će podeliti rusko obrazovano društvo na dva suprotstavljena tabora – slovenofile i zapadnjake²². Deleći nezadovoljstvo stanjem Rusije pod vlašću Nikolaja I (1825–1855), pripadnici ove dve grupacije formulisali su suprotstavljene stavove kako o moskovskoj („do-petrovskoj“) prošlosti, tako i o normativnom statusu „Zapada“ u modernoj („petrovskoj“) epohi razvoja Rusije. Ocena o ruskoj „kulturnoj inferiornosti“ koji je izrekao Čaadajev podstakla je „osetljive pripadnike obrazovane elite da zaključe kako prihvatanje Zapada kao modela nužno mora rezultovati samo-prezirom“ (Greenfeld, 1992: 250). Stoga su slovenofili s jedne strane doveli u pitanje normativni status ideje „Evrope“ u ruskoj samosvesti, dok su s druge, obnovili predstavu o Moskovskoj Rusiji kao celovitoj pravoslavno-slovenskoj kulturi koja, kao ovaploćenje prave vere, poseduje univerzalni, „vaseljenski smisao“. Oslanjajući se na filozofiju (nemačkog) romantizma, oni su ideju kulturne originalnosti („samobitnosti“) projektovani u prošlost Moskovije, nalazeći u njoj ostvareni ideal

u stvarima državne koristi uvek će naći načina da se volja Mitropolita ili Patrijarha saglasi sa njegovom voljom; ali bolje je ako to saglasje ima formu slobodnog i unutrašnjeg uverenja, a ne podaničke pokornosti“ (Карамзин, 1959 [1811]: 27-28).

²² Više o Čaadajevu i o raspravi zapadnjaka i slovenofila videti u mojoj knjizi: *Tumači ruske ideje*, Beograd: Zavod za udžbenike, 2001. Klasični rad o socijalnim i filozofskim idejama slovenofilstva predstavlja knjiga: A. Walicki, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1975.

„simfonije“ svetovne i duhovne vlasti, istinsku veru i sa njom saobražene forme socijalnog života. Iako nisu pominjali Filotejevu doktrinu o „Trećem Rimu“, rani slovenofili reprodukovali su njen „optimistički“ aspekt prema kome je Moskva (bila) jedino ostrvo prave vere u svetu preplavljenom bezverjem. Pravoslavlje koje je za svet sačuvala Rusija bilo je, nasuprot katoličanstvu i protestantizmu, izvorno i istinsko hrišćanstvo. To, nasuprot raširenoj predrasudi, ne znači da su rani slovenofili smatrali kako je širenje pravoslavnog duha „sabornosti“ zadatak ruske *države*. Klasično slovenofilsko učenje nije sadržavalo „imperijalnu“ interpretaciju učenja o „Trećem Rimu“ jer je samu državu smatralo „nužnim zlom“: „Nije spoljašnji, fenomenalni lik Trećeg Rima koji je 'polovinu sveta osvojio mačem' ono što ispunjava srce Homjakova brižnom ljubavlju prema domovini, već je njegovo noumenalno jezgro, suština Svete Rusije – čista ideja, zadana ali ne i ispunjena u protoku vremena – to što opravdava njegovu veru u visoko, svetovno značenje Rusije“ (Soloviev, 1959: 47)²³.

Berđajev s pravom ističe da je klasično slovenofilstvo bilo paradoksalna mešavina „religijskog anarhizma“ i afirmacije carskog samodržavlja: „Slovenofili nisu bili samo pristalice samodržavlja, već i anarhisti, pa je i njihovo samodržavlje bilo svojevrсни anarhizam.... Oni nisu bili pristalice samodržavlja zato što ruski narod voli političku vlast i klanja se političkoj moći, već samo zato što taj narod ne voli političku vlast i odriče se političke moći“ (Бердяев, 1910: 69; 186). U ovoj slovenofilskoj ideji ruske „nepolitičnosti“ lako se uočavaju tragovi staroverskog odbacivanja „zemaljskog carstva“ organizovanog po stranom, „nemačkom“ uzoru Petra Velikog, kao i motiv povratka u „zlatno doba“ samodovoljne i izolovane Moskovije. S obzirom da je „prava vera“ sačuvana u narodnoj religioznosti i oblicima socijalnog života, klasično slovenofilstvo u odbacivanju stvarnosti „imperije“ reafirmiše ideju (samodržavnog) „carstva“ koje je, uz crkvu, stub na kome počiva kulturna samobit-

²³ „Prvobitno slavjanofilstvo također je sasvim nepolitično“ (Masaryk, 1925: 229). Dok vođe slovenofila (Homjakov i Kirejevski) tu nepolitičnost utemeljuju filozofski i bogoslovski, njihov sledbenik Konstantin Aksakov formuliše slovenofilsku socijalno-političku teoriju u kojoj se jasno razlikuju domeni „društva“ i „države“: „Ruski narod je nedržavni, tj. ne stremi državnoj vlasti, ne želi za sebe politička prava, nema u sebi ni klicu narodnog vlastoljublja... On, kao narod hrišćanski, bira za sebe drugi put – put ka unutrašnjoj slobodi i duhu, ka carstvu Hristovom“ (Аксаков, 1910 [1855]: 69; 73).

nost Moskovske Rusije. Utopijski karakter ove zamisli (koju Valicki naziva „retroaktivnom, konzervativnom utopijom“) tokom poslednje trećine XIX veka uviđaju i nastavljači klasičnog slovenofilstva koji u formi „panslavizma“ rehabilituju državno-imperijalnu ideju. U istorijskim okolnostima otvorenog „Istočnog pitanja“, filozofsko-bogoslovski sadržaj slovenofilstva biva kombinovan sa verom u svetovnu ulogu imperije koja će okupiti sve pravoslavne narode u jedinstvenu i moćnu „sveslovensku federaciju“ pod ruskim vođstvom. U tom kontekstu, umanjuje se kulturni „rez“ između epoha Moskovije i Ruske imperije, naglašava se kontinuitet nacionalne istorije, a Petar Veliki postaje „istinski sin svoga naroda, Moskovske Rusije od koje je nasledio veru u svetsko-državnu misiju, svetsko-istorijski zadatak ruskog naroda“ (Ламанский, 2010 [1876]: 442)²⁴.

Za razliku od ranih slovenofila, ruski teoretičari i ideolozi panslavizma mogli su koristiti Filotejeve poslanice koje su im bile dostupne pošto su 1861. godine štampane u časopisu *Pravoslavni sabesednik*. Uprkos tome, najvažniji teoretičar ovog pokreta Nikolaj Danilevski (Данилевский, 1822–1885) uopšte se ne poziva na Filoteja kada čitavo poglavlje svoje knjige *Rusija i Evropa* (1871) posvećuje razmatranju budućeg statusa Carigrada – „drugog Rima“. Iako je insistirao na tezi o superiornosti pravoslavlja kao jedinog istinskog oblika hrišćanstva, Danilevski je svoju filozofiju istorije i politike zasnivao na naturalističkim pretpostavkama i prirodno-naučnoj argumentaciji²⁵. Odbacivši ideju hrišćanskog univerzalizma, on je teorijom o Rusiji kao središtu posebne slovenske civilizacije (kulturno-istorijskog tipa) napustio istoriosofsku perspektivu jedinstva svetsko-istorijskog razvoja. Naime, iako se „slovenski kulturno-istorijski tip“ po svojim unutrašnjim kvalitetima izdvaja u odnosu na sve druge, on ne predstavlja „opšteljudski“ model, već se tiče samo pravoslavnih i slovenskih naroda čiji predvodnik i zaštitnik može biti samo Rusija. Zamišljena kombinovanjem verskog i etničkog kriterijuma (uz nužne „teritorijalne dodatke“), „Sveslovenska

²⁴ Danilevski je razlikovao dve strane delatnosti Petra Velikog – državničku i onu koja se ticala reformi nacionalnih običaja, kulture i načina života: „Prva delatnost zaslužuje večno priznanje, zahvalnost sećanja i blagoslov potomaka“ (Danilevski, 1994: 217).

²⁵ Za razliku od rodonačelnika slovenofilstva, Danilevski se celog života bavio prirodnjačkim studijama i polazio od pozitivističke vere u jedinstvo prirodnih i istorijskih zakona. Opširnije o Danilevskom videti u: *Tumači ruske ideje*, str. 213–255.

federacija“ u planovima Danilevskog imala je „defanzivnu“ ulogu sličnu ulozi Moskovije iz Filotejevih poslanica. Ipak, za razliku od Filoteja, očuvanje prave vere pred apokaliptičkom opasnošću svršetka sveta nije nadahnjivala Danilevskog koji je svoje stavove obrazlagao sekularnim kategorijama – jezikom politike i državnog razloga. Stoga on o Konstantinopolju piše kao o prevashodno *geopolitičkoj* kategoriji²⁶, a čitavo „vizantijsko nasleđe“ pominje jedino kao argument protiv polaganja prava evropskih zemalja na otomanske teritorije. Prema njegovoj zamisli, Konstantinopolj bi trebalo da bude simbolički centar (prestonica) Sveslovenske federacije u kojoj bi Moskva bila središte stvarne državne moći – „hegemonističke dominacije“ Rusije (vid. Danilevski, 1994: 301–306). Da je u krugovima panslavista rasprava o statusu Konstantinopolja i rešavanju „Istočnog pitanja“ pretežno vođena na jeziku državne politike, bez isticanja primata religijske sadržine učenja o „Trećem Rimu“, svedoče stavovi Lamanskog koji to učenje opisivao kao „fikciju“ čije je ostvarenje omogućeno tek novovekovnim, državno-imperijalnim razvojem Rusije²⁷. Razmatrajući proces osmišljavanja *translatio imperii* iz Konstantinopolja u Moskvu, on zaključuje kako „Istočno pitanje“ i moć Ruske imperije poništavaju „fiktivni karakter“ učenja o Trećem Rimu dokazujući da ono nije bilo izraz puke „gordosti“ i „moskovska hvalisavosti“: „To je bila gigantski kulturni i politički zadatak, svetsko-istorijski podvig koji je u mislima miliona jednogveraca i saplemenika stavljen u dužnost velikom ruskom narodu i njegovim državnim vođama“ (Ламанский, 2010 [1876]: 441)²⁸. Sličan stav zastupao je Dostojevski – ostvarenje vrednosti moskov-

²⁶ „Sa zemaljske i materijalne tačke gledišta na zemaljskoj kugli nema mesta koje bi se po svom centralnom položaju moglo porediti s Konstantinopoljem. Na zemlji nema takve druge raskrsnice svetskih puteva...“ (Danilevski, 1994: 288).

²⁷ „S padom Istočne rimske imperije, sa turskim osvajanjem Konstantinopolja u duhu istočno-hrišćanskih naroda nastaje u XV-XVI veku fikcija o prenosu imperije, fikcija nalik onoj koja je na Romano-germanskom Zapadu ponikla u IX–X veku o prenosu imperije od Grka ka Francima, s zatim Nemcima. Fikcija o prenosu carstva sa Grka na Ruse u istočnom hrišćanstvu se javila i prihvatila još lakše jer su Južni Sloveni u zadatku moskovskih careva i ruskih imperatora dobijali svojevrstni produžetak neostvarenih namera svojih nekadašnjih najboljih vladara...“ (Ламанский, 2010 [1876]: 436).

²⁸ „Panslavisti sedamdesetih i osamdesetih godina XIX veka su zbog svog interesovanja za zaštitu ‘Slovenske braće’, pa i osvajanje Konstantinopolja, smatrali Filotejevu doktrinu korisnom jer im se činilo da ona potvrđuje istorijski kontinuitet

ske epohe u kojoj je Rusiji „namenjena uloga čuvara Hristove istine“ omogućeno je državnom snagom imperijalne Rusije u rešavanju Istočnog pitanja: „Tako je Petrovim reformama došlo je do proširenja naše *pređašnje* ideje, ruske moskovske ideje, tako je došlo do njenog jasnijeg razumevanja; tako smo postali svesni naše svetske misije, naše individualnosti i naše uloge u istoriji čovečanstva... Posle Petra, sam po sebi je bio trasiran prvi korak naše nove politike: taj prvi korak trebalo je da bude u ostvarenju jedinstva svih Slovena pod okriljem Rusije, da tako kažem“ (Dostojevski, 1981 [1876]: 208–209). Stoga kod Dostojevskog ideja kontinuiteta ruske istorije zamenjuje tradicionalno suprotstavljanje epoha Moskve i Peterburga²⁹ koje se, otvaranjem Istočnog pitanja, sjedinjuju u jedinstvenu „misiju“ Rusije: „*Moskva još nije bila onaj Treći Rim*, međutim *ostvariće se proročanstvo*, i 'četvrtoga Rima neće biti', a svet bez Rima ne može da opstane“ (*Isto*: 162). Iz ovog jedinog direktnog pominjanja „Trećeg Rima“ u *Dnevniku pisca*, očito je da Dostojevski poznaje Filotejeve poslanice, iako ih tumači na novi, „prospektivni“ način: Moskva će, prema njegovom mišljenju, tek kada oslobodi i ujedini pravoslavnu „Slovensku braću“ *postati* „Treći Rim“, a u ostvarenju te misije značaj Petrove imperijalne države jednak je značaju moskovskog pravoslavlja. Rečju, od defanzivne uloge „čuvara istinske vere“ Rusija u svetskoj istoriji postaje delatni, „ofanzivni“ činilac čija je ekspanzija, bar u prvom koraku, ograničena na slovenske pravoslavne narode. Dostojevski, za razliku od Danilevskog, nema dileme o budućem statusu „drugog Rima“: „Konstantinopolj mora biti *naš*, moramo ga osvojiti *mi*, Rusi, mi ga moramo osvojiti od Turaka i on mora ostati zauvek naš. On mora pripadati jedino nama i samo mi možemo dozvoliti učešće u upravi i drugim Slovenima, svima kojima mi to budemo hteli... ali i to neće biti neka federalna uprava zajedno sa drugim Slovenima, nad ovim gradom“ (Dostojevski, 1982 [1877]: 370).

ruske 'misije' spašavanja slovenskog pravoslavlja- kako od 'Istoka' (Otomana), tako i od 'Zapada' (Evrope)“ (Poe, 2001: 423).

²⁹ „Međutim, ta *dva centra* ruskog života u suštini čine jedan centar, i to je već tako bilo od samog početka, od samih reformi, bez obzira na neke karakteristike koje ih dele. Ono isto u dlaku što se rađalo i razvijalo u Petrogradu, obavezno bi se *u dlaku isto i samostalno* javljalo, razvijalo i učvršćivalo i u Moskvi, i obrnuto. Duša je bila jedna ne samo u ovim gradovima, nego i u svim gradovima, *tako da je svuda u Rusiji u svakom mestu bila cela Rusija*“ (Dostojevski, 1981 [1876]: 161).

Bez detaljnijeg prikaza shvatanja rešavanja Istočnog pitanja kod Dostojevskog³⁰, treba imati na umu da se u *Dnevnicima pisca* uloga Rusije u svetskoj istoriji ipak ne svodi samo na misiju zaštite i oslobođenja „Slovenske braće“. Naprotiv, ta političko-istorijska „misija“ izvedena je iz opštijeg uvida u *mesijanski* karakter ruskog naroda – njegove „ideje“ koja (nacionalnom) partikularitetu pridaje univerzalni, vaseljenski značaj i funkciju. Iako je smatrao da svaki veliki narod sebe smatra „spasenjem za svet“,³¹ Dostojevski je u govoru o Puškinu koji održao 1880. godine tvrdio da je vera u svetsko-istorijsku mesijansku ulogu opravdana jedino u slučaju Rusa. Da bi to dokazao, on se nije pozivao na „Treći Rim“ kao čuvara istinske hrišćanske vere, već na osobine ruskog „narodnog duha“ koje se najpotpunije iskazuju u Puškinovom umetničkom stvaralaštvu. Ističući Puškinovu „zapanjujuću dubinu sa kojom se preobražava u duh drugih naroda“, Dostojevski tu sposobnost pesnika ne smatra karakteristikom individualnog talenta, već u njoj vidi ispoljavanje suštine ruske nacionalne svesti: „*Jer šta je to snaga duha ruske narodnosti ako to nije težnja ka onom sveopštem, svečovečanskom?*“ (Dostojevski, 1982 [1880]: 448). Time se, na drugi način, potvrđuje staro uverenje da u konačnom, eshatološkom raspletu ljudske i svetsko-istorijske drame Rusija ima ključnu ulogu: „*Ruska duša*“ je „*sve-ljudska i sveujedinjavajuća*“, te je upravo njoj palo u ideo da izrekne „*poslednju veliku reč opšte harmonije, bratske sloge svih naroda po zakonu Hristovog jevanđeoskog učenja.*“ (Isto: 449).

Znatno razvijeniju, spekulativno-filozofsku razradu učenja o mesijanskoj ulozi Rusije nalazimo u delima Vladimira Solovjova, prvenstveno u onim radovima iz osamdesetih godina XIX veka u kojima on formuliše koncepte „hrišćanske politike“ i „vaseljenske

³⁰ Detaljnije o tome videti u: Белова К. А. „Константинополь и „Третий Рим“ в „Дневниках писателя“ Ф. М. Достоевского (1976-1977 гг.)“, *Восток в русской литературе XVIII – начала XX века*, Москва: ИМЛИ РАН, 2004: 197–215. Stanoviše Dostojevskog sažima Aleksandar Solovjov u jednom starijem radu (objavljenom prvi put na ruskom jeziku u Beogradu 1927. godine) na sledeći način: „*Zadatak Rusije je služenje čovečanstvu. Ona je čuvar Hristove istine, istinskog Hristovog lika koji je pomračen u svim drugim verama i narodima. Prvi korak u toj službi je – na polju spoljne politike – oslobođenje Slovena*“ (Soloviev, 1959: 49).

³¹ „*Svaki veliki narod veruje, i valja da veruje ako samo hoće dugo da živi, da se u njemu i samo u njemu nalazi spasenje za svet, da on živi radi toga da bi stao na čelo narodâ koje će privući sebi sjedinivši ih u jedno, i koje će povesti, kao složni hor, ka konačnom cilju koji im je sudbina odredila*“ (Dostojevski, 1982 [1877]: 21).

teokratije³², kao i u njegovim polemičkim spisima o ruskom nacionalnom pitanju³³. Odbacujući stanovište „nacionalnog egoizma“ koje, prema njegovom uverenju zastupaju panslavisti, Solovjov naglašava ideju hrišćanskog univerzalizma nasuprot „etnofiletizmu“ koji „obogotvoruje naciju“. S druge strane, u samom središtu filozofije Solovjova snažno je izražen eshatološki motiv – čvrsto uverenje da ostvarenje Božjeg carstva na zemlji nije samo apstraktna mogućnost, već osnovna dužnost hrišćanske politike³⁴. Hristovom objavom svetska istorija bukvalno postaje „istorija spasa“ – postepeni, protivrečni i tegobni razvoj ka celovitom preobražavanju života čovečanstva u skladu sa istinama vere. Stoga, hrišćanstvo za Solovjova ne može biti samo „hramsko“ (crkveno), niti „domaće“ (stvar ličnog života), već i socijalni, opšte-istorijski princip. U zadatom ostvarenju univerzalne („vaseljenske“) hrišćanske istine i pravde na Zemlji, uloga Rusije ne može se svesti ni na puko očuvanje „vizantijskog nasleđa“, niti na poistovećivanje hrišćanstva sa ruskim nacionalnim karakteristikama i državnim interesima. U prvom slučaju, radilo bi se o „konzerviranju“ Vizantije koja je sopstvenim padom demonstrirala nepotpunost ostvarenja hrišćanske istine u društvenom životu: „Drugi Rim – Vizantija – pao je jer se, prihvativši na

³² Na primer, u radu *Великий спор и христианская политика* u kome definiše koncept „hrišćanske politike“: „Kao što hrišćanski moral ima u vidu ostvarenje carstva Božijeg unutar pojedinačnog čoveka, tako hrišćanska politika treba da pripremi dolazak carstva Božijeg za celo čovečanstvo kao celinu sastavljenu od velikih delova – naroda, plemena i država“ (Соловьев, 1883:4). Sažeto, koncept „vaseljenske teokratije“ Solovjov na drugom mestu određuje kao rezultat hrišćanske politike – „ostvarenje hrišćanske istine u političkom i društvenom životu čovečanstva“ (Соловьев, 1893:424). Ideja „vaseljenske teokratije“ detaljno je izložena u knjizi koju je 1889. godine Solovjov objavio na francuskom jeziku (*La Russie et l'Église universelle*), a koja je prevedena na ruski posthumno, 1911. godine: *Россия и Вселенская Церковь*.

³³ Videti prevedene radove u Solovjov, *Izabranih dela*, tom II: *Rusko nacionalno pitanje*, Podgorica: CID, 1996.

³⁴ Prema jednom od tumača Solovjovljevog dela: „Intuicija koja ležala u osnovi celokupnog stvaralaštva Solovjova i koja je povezivala dečiju viziju *Tri susreta* sa mračnim finalom *Tri razgovora* može biti nazvana *eshatološkom*. Lopatin je zapisao: 'Nikada nisam video nekog drugog čoveka koji je sa takvom odanošću, može se reći i sa takvom blagorodnom naivnošću bio ubeđen u neminovni i veoma bliski trijumf apsolutne pravde na zemlji'... Ta vera je bila svetinja nad svetinjama Solovjova – on je grešio u putevima, razočaravao se, lutao, ali veru u brzi dolazak carstva Božjeg nosio je celog života. Ona je bila njegov podvig i krst“ (Мочульский, 1951: 23).

rečima ideju hrišćanskog carstva, na delu odrekao te ideje i tako propao u stalnom i sistematičnom protivrečju svojih zakona i ustanova sa zahtevima višeg, hrišćanskog načela“ (Соловьев, 1896: 285). U drugom slučaju, hrišćanski univerzalizam bi bio zamenjen lokalnim predanjem zavisnim od istorijskih okolnosti i podređenim svetovnom načelu državnog interesa: „Kao što je u shvatanju ruskog čoveka, počev od moskovske epohe, samo hrišćanstvo izgubilo univerzalno značenje koje ono sadrži u sebi i preobrati se u *religijski atribut ruske narodnosti*, tako je, prirodno, i crkva prestala da bude samostalna socijalna grupacija, pa se slila u jednu nerazdvojnu celinu sa nacionalnom državom, prihvatila je u potpunosti njen nacionalni zadatak i istorijsko određenje“ (Solovjov, 1995[1888]: 175-176).³⁵ Odbacujući obe navedene mogućnosti, Solovjov reinterpreтира ideju „Trećeg Rima“ dajući joj značenje (hegelijanske) *sinteze* suprotstavljenih partikularnih načela u višem, univerzalnom jedinstvu čovečanstva. Dva Rima (antički i vizantijski) su u tom kontekstu oličenje principa „Zapada“ i „Istoka“, a Treći Rim nije „treći samo po imenu, već i po značenju“ – posredujuće, sintetičko načelo koje izmiruje i ujedinjuje te dve suprotnosti: „U velikom sukobu Istoka i Zapada Rusija ne treba da stoji na jednoj strani i da predstavlja samo jednu od sukobljenih partija, nego da u tome ima posredničku i pomiriteljsku ulogu, da bude u višem smislu arbitrarni sudija u tom sporu“ (Solovjov, 1995 [1883]: 32).

U skiciranoj zamisli Solovjova o „vaseljenskoj teokratiji“ kao ostvarenju Božjeg carstva na zemlji, Rusija dobija ključnu ulogu³⁶, ali po cenu odricanja od svog (verskog i nacionalnog) partikularizma radi potpunog ostvarenja ideala „svečovečnosti“. Postizanje jedinstva Crkve koje je Solovjov predlagao, podrazumevalo je priznanje prvenstva rimskog „Vrhovnog Prvosveštenika“ (princip

³⁵ Na drugom mestu, ideja državne dominacije nad Crkvom je još jasnije naglašena: „I sada je Rusija jedina hrišćanska zemlja gde nacionalna država bez pogo- vora utvrđuje svoj isključivi apsolutizam, *praveći od crkve atribut nacionalnosti i poslušno oruđe svetovne vlasti...*“ (Isto: 448).

³⁶ „Istorijski zadatak Rusije se sastoji upravo u univerzalno-životnom oživo- tvorenju hrišćanstva, a ne u nečem drugom – to je moje lično mišljenje koje, sma- tram, nije lišeno osnove, to je moje uverenje koje sam iskazivao od samog početka moje intelektualne delatnosti i od kojeg nikada nisam odstupio, nastojeći samo da predstavim viši istorijski zadatak Rusije kao njenu moralnu obavezu, a ne kao datu i neotuđivu privilegiju“ (Solovjov, 1995[1891]:167–8).

„Oca“), dok bi, zauzvrat, svetovno jedinstvo svih naroda bilo ostvareno pod svetovnom vlašću ruskog cara (svi narodi bi bili njegovi „Sinovi“).³⁷ Na kraju, pored Cara i Sveštenika, figura „Proroka“ bi afirmisala vrednost duhovne slobode („Svetog duha“) kao stvaralačkog načela koji je nezavisan od svetovne i duhovne *vlasti*. Iako formulisan i izložen sa velikim nadahnućem, grandiozni plan stvaranja vasseljenske teokratije ruskog filozofa nije naišao na razumevanje ni na Istoku, ni na Zapadu³⁸. Pred kraj života i Solovjov ga se odrekao kada je napisao *Tri razgovora* i *Kratku pripovest o antihristu* (1900) u kojima apokaliptička perspektiva kraja sveta poništava negdašnju veru u ostvarenje Božjeg carstva na zemlji. Bez interpretacije ove alegorijske pripovesti u kojoj se „spušta zavesa na istorijsku dramu“, njena poruka može biti ilustrovana stihovima iz pesme „Panmongolizam“ u kojoj Solovjov anticipira konačni pad „Trećeg Rima“ pred novim naletima starih „mongolskih“ neprijatelja: „*Umiriće se sad u strahu/ Ko ne zna ljubve zavet svet... /I treći Rim je već u prahu/ A četvrtoga ne vide svet*“.³⁹

* * *

U izloženoj interpretaciji ideje Moskve kao „Trećeg Rima“ možemo razlikovati „sinhronijsku“ i „dijahronijsku“ ravan: prva se odnosi na vreme nastanka Filotejevog učenja i rekonstrukciju njegovog značenja, dok se u drugoj tematizuje recepcija te ideje u različitim istorijskim periodima ruske istorije. Ideja formulisana u nekolicini rečenica jednog nepoznatog monaha s početka XIV veka tumačena je kao „tekst“ čije značenje varira zavisno od menjanja

³⁷ „Imperija dvoglavog orla je svet Istoka i Zapada, razrešenje tog vekovnog spora velikih istorijskih sila u višem sveobuhvatnom jedinstvu. Svet, zaveštan Hristom u oblasti duha, mora biti ostvaren i u političkom životu naroda posredstvom *hrišćanske imperije*... Istinska imperija je uzdizanje nad kulturno-političkoj jednostranosti Istoka i Zapada, prava imperija ne može biti ni isključivo istočna, ni isključivo zapadna država“ (Соловьёв, 1896: 381–382).

³⁸ Na „Zapadu“ ona je smatrana planom stvaranja „Svete rimske imperije *ruske nacije*“ i opravdanjem ruskog ekspanzionizma, dok je u samoj Rusiji odbacivana zbog priznanja primata Pape: „Saglasno pogledima Solovjova iz tog perioda, ruski imperator, kao nosilac svetovne vlasti, morao je prvo kleknuti pred nosiocem svešteničke vlasti, naslednikom apostola Petra. Tek tako bi se ostvarila slobodna teokratija, istorija bi dosegla svoj cilj, a nebeska Sofija – svoju telesnost“ (Каапоп, 2007: 318).

³⁹ Vid. „Panmongolizam“ u Solovjov, *Svetlost s Istoka: Izbor iz dela* (izabrao Vladimir Medenica), Beograd: Logos, 1995: 188-189 (prepev Kornelija Ičin).

kulturnog, političkog i socijalno-istorijskog „konteksta“ u kome se ta ideja reprodukuje. „Otvorenost“ tog teksta za učitavanje različitih sadržaja predstavlja njegovu ključnu osobinu koja omogućava njegovu „dugo trajanje“. U tom pogledu, „Treći Rim“ ima status mitske priče čije obnavljanje svedoči o njenoj polivalentnosti i multifunktionalnosti. Izvorno formulisana u hrišćansko-eshatološkom okviru kao odgovor na pad Vizantije, ideja o *translatio imperii* biva iskorišćena kao element legitimacione formule moskovskih vladara, da bi kasnije bila obnovljena u različitim oblicima tematizacije imperijalnog statusa Rusije. Tokom XIX veka učenje o Trećem Rimu moglo je biti korišćeno za obrazlaganje sva tri elementa iz poznate formule („trijade“) grofa Uvarova o pravoslavlju, samodržavlju i narodnosti (*православие – самодержавие – народность*) kao principima na kojima počiva Ruska imperije. Prva dva člana ove „trijade“ mogu se direktno dovesti u vezu sa učenjem o Moskvi kao „Trećem Rimu“. Njen treći element – princip „narodnosti“ – označava *naciju* kao ključni koncept moderne epohe tokom koje se Rusija suočava sa problemom izbora između nacionalnog i imperijalnog identiteta. U (re)definisanju oba ova identiteta (ruske nacionalne samosvesti i imperijalne, „nadnacionalne“ države) istoričari su koristili Filotejevo učenje ističući u prvi plan ili mesijanski karakter ruskog naroda, ili s njim povezanu, svetsku misiju ruske imperije. U tom pogledu, „ruski slučaj“ nije bio izuzetak od novovekovnog razvoja (zapadnih) nacionalizma, jer kako to ističe Ljobera: „U krajnjoj liniji, uspeh nacionalizma u modernoj epohi u velikoj meri može biti pripisan karakteru svetosti koju je nacija nasledila iz religije. Po svojoj suštini, *nacija je sekularizovani Bog našeg vremena*“ (Llobera, 1994: 221). Ili, kako je interpretirajući odnos drevnog (jevrejskog) mesijanizma i nacionalizma savremenih nacija tvrdio Sljoskin: „U doba nacionalizma svaki narod je izabrani, svaka zemalja obećana, a svaka prestonica Jerusalim“ (Slezkine, 2004: 43). U tom smislu, nema ništa „egzotično“ u ideji Moskve kao „Trećeg Rima“, niti u samoj mesijanskoj ideji koju su sa Rusima delili (pa, i danas često dele) mnogi drugi veliki i mali narodi. Problemi nastaju kada se ukine reflektovani odnos prema mitskim sadržajima, tj. kada mit postane osnovni orijentir istorijske i političke egzistencije, ali to već nije predmet ovog rada.

Literatura

- Arveler, Elen (1988): *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, Beograd: Filip Višnjić (prevod s francuskog Boško Bojović).
- Berdajev, Nikolaj (1987): *Ruska ideja. Osnovni problemi ruske misli XIX i početkom XX veka*, Beograd: Prosveta (prevod s ruskog Branislav i Marija Marković).
- Bilington, Džejms (1988): *Ikona i sekira: Istorija ruske kulture, jedno tumačenje*, Beograd: Rad (prevod sa engleskog Branko Vučićević).
- Bushkovitch, Paul (1986): „The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia“, *Harvard Ukrainian Studies*, X, (3-4): 355–376.
- Cherniavsky, Michael (1958): „Holy Russia: A Study in the History of an Idea“, *The American Historical Review*, 63, (3): 617–637.
- Cherniavsky, Michael (1959): „Khan or Basileus: An Aspect of Russian Mediaeval Political Theory“, *Journal of the History of Ideas*, 20 (4): 459-476.
- Cherniavsky, Michael (1966): „The Old Believers and the New Religion“, *Slavic Review*, 25, (1): 1–39.
- D'ankos, Elen Karer (1992): *Ruska nesreća. Ogljed o političkom ubistvu*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića (prevod s francuskog Živojin Živojinović).
- Dostojevski, F. M. (1981): *Dnevnik Pisca 1876*, Beograd: Partizanska knjiga (preveo Mirko Đorđević).
- Dostojevski, F. M. (1982): *Dnevnik Pisca 1877–1881*, Beograd: Partizanska knjiga (preveo Mirko Đorđević).
- Duncan, Peter (2000): *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After*, London: Routledge.
- Florovski, Georgije (1997): *Putevi ruskog bogoslovlja*, Podgorica: CID (prevod s ruskog Sreto Tanasić).
- Greenfeld, Liah (1992): *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press
- Grozni, Ivan (1993): *Prepiska*, Beograd: NOVA (prevod s ruskog Tatjana Subotin-Golubović).
- Llobera, Josep (1994): *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*, Oxford: Berg Publishers.
- Masaryk, T. G. (1925): *Rusija i Evropa. Studije o duhovnim strujanjima u Rusiji*, Zagreb (prevod s češkog Stjepan Musulin).
- Poe, Marshall (2001), „Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a ‘Pivotal Moment’“, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 49: 412–429.

- Rabow-Edling, Susanna (2005): *Slavophile Thought and the Politics of Cultural Nationalism, SUNY Series in National Identities*
- Riasanovsky, Nicholas (2005): *Russian Identities: A Historical Survey*, Oxford: Oxford University Press.
- Sidorov, Dmitrii (2006): „Post-Imperial Third Romes: Resurrections of a Russian Orthodox Geopolitical Metaphor“, *Geopolitics*, 11: 317–347.
- Slezkine, Yuri (2004): *The Jewish Century*, Princeton: Princeton University Press.
- Soloviev, Alexander (1959): *Holy Russia: The History of a Religious-Social Idea*, S. Gravenhage: Mouton & Co.
- Solovjov, Vladimir (1995): *Rusko nacionalno pitanje, Izabrana djela*, Tom II, Podgorica: CID (prevod Drago Ćupić).

- Аксаков, И. С (2008): „Славянофильская концепция нации и государства“ [1862], Аксаков И.С. *Наше знамя – русская народность* (Сост. С. Лебедева), Москва: Институт русской цивилизации, с. 67–137.
- Аксаков, К. С. (1910): „Записка К. С. Аксакова 'о внутреннем состоянии России' представленная Государю Императору Александру II в 1855“, *Ранние славянофилы* (сост. Л. Бродский), Москва, с. 69–102.
- Бердяев, Н. А. (1912): *Алексей Степанович Хомяков*, Москва.
- Гольдберг А. Л. (1983): „Идея „Москва – Третий Рим“ в цикле сочинений первой половины XVI в.“, *Труды Отдела древнерусской литературы АН СССР*, Ленинград, 37: 139–149.
- Кантор, В. К. (2007): *Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса*, Москва: РОССПЭН.
- Карамзин, Н. М. (1959): *Записка о древней и новой России* (The Russian Text, edited by Richard Pipes), Harvard University Press: Russian Research Center Studies 34.
- Кириллов, И. (1914): *Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма*, Москва
- Кореневский, А. (2001): „Новый Израиль и Святая Русь: этно-конфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих“, *Ab imperio*, (3): 123-142.
- Ламанский В. И. (2010): „Славянская взаимность. Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины“ [1887], Ламанский, *Геополитика панславизма*. Сост. Ю. В. Климаков, Москва: Институт русской цивилизации.

- Люкс, Л. (2002): *Третий Рим? Третий Рейх? Третий путь? Исторические очерки о России, Германии и Западе*. Москва: Московский философский фонд (Перевод с немецкого).
- Мочульский, К. (1951), *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*. УМСА-Press, Париж.
- Синицына, Н. В. (1998), *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв)*, Москва: Индрик.
- Соловьев, В. С. (1883): „Великий спор и христианская политика“, *Собрание сочинений*, Брюссель, IV (1996): 3–114.
- Соловьев, В. С. (1893), „Замечания на лекцию П. Н. Милюкова“, *Собрание сочинений*, Брюссель, VI (1996): 423–428.
- Соловьев, В. С. (1896): „Византизм и Россия“, *Собрание сочинений В. С. Соловьева*, Брюссель. VII (1996): 285–325.
- Соловьев, В. С. (1896а): „Мир Востока и Запада“, *Собрание сочинений В. С. Соловьева*, Брюссель. VII (1996): 381–384.
- Уортман, Р. (2002), *Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии от Петра Великого до смерти Николая I*, Москва: ОГИ (перевод с английского).
- Успенский, Б. (1996), *Избранные труды*, Т. 1, *Семиотика истории, Семиотика культуры*, Москва: Языки славянской культуры.

Milan Subotić

MOSCOW, THE THIRD ROME:
A CONTRIBUTION TO HISTORY OF RUSSIAN MESSIANISM
(2nd Part)
Summary

In the second part of the text about the Filofei's doctrine of "Moscow, Third Rome," the author deals with its reception in later periods of Russian intellectual and political history. Although this doctrine in its original form had no explicit imperial or foreign-political connotation, this paper analyzes the interpretations of the "Third Rome idea" that had significant political consequences. Internally, this idea was used by Prince Kurbskii for the criticism of Ivan the Terrible's politics (XVI Century), as well as the rejection of the church reforms of Patriarch Nikon in the Old Believers' literature (XVII Century). However, the revival of interest in the idea of the "Third Rome" characterized the Russian nineteenth century when the discussions on the relationship between Russia and the West emerged. Criticizing the reforms by Peter the Great, the classical Slavophiles found confirmation of the Russian cultural originality and superiority in the past of traditional Muscovy. The author highlights the differences between religious-philosophical and geopolitical interpretations of Russian messianism in the works of Russian Slavophiles and Panslavs. In the final section of this article, Russian messianic ideas are put in a relation with the birth of nationalism in the context of the Russian Empire. In this way, the author's findings call into question the widespread interpretation of the "Third Rome messianism" as a distinctive and exceptional Russian characteristic.

Key words: Russian history, the Third Rome, messianism, empire, nationalism