

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

Apstrakt: Ovaj rad je deo veće studije posvećene fenomenu ruskog mesijanizma koji je često smatran suštinski važnim faktorom u interpretacijama istorije Rusije. U središtu autorove pažnje je nastanak učenja o Moskvi kao „Trećem Rimu“. Detaljno je analizirana religijska osnova i istorijski kontekst formulisanja ove ideje u Poslanicama monaha Filoteja (XVI vek). Interpretaciji ove izvorne doktrine o „Trećem Rimu“ posvećen je centralni deo rada jer su se na nju pozivale sve kasnije modifikacije ideje o mesijanskoj ulozi Rusije u svetskoj istoriji.

Ključne reči: istorija Rusije, Treći Rim, mesijanstvo, imperija, hrišćanstvo, eshatologija.

I.

Prvi deo nezavršene filmske trilogije „Ivan Grozni“ (Иван Грозный) Sergeja Ejzenštajna (Эйзенштейн) ročinje prikazom obreda krunisanja. Naglašavajući „montažom atrakcija“ teatralnost rituala,¹ režiser nam nizom krupnih kadrova predočava glavne junake istorijske drame: mladog cara i njegovu buduću suprugu; njegove rođake i (ne)prijatelje; predstavnike plemstva, strane izaslanike i crkvene velikodostojnike. Njihove reakcije i usputni komentari

* Rad je nastao u okviru realizacije projekta Instituta za evropske studije (br. 179014) koji finansira Ministarstvo za nauku Republike Srbije.

¹ O ovom postupku videti u Ejzenštajnovoj knjizi radova o filmskoj umetnosti koja je prevedena na srpski jezik: *Montaža atrakcija. Eseji o filmu*, Beograd: Nolit, 1964. Nezavisno od razmatranja filmske teorije, treba imati na umu da je kontrastno povezivanje kadrova kod Ejzenštajna usmereno ka „omogućavanju prihvatanja idejne strane prikazanog“, tj. izvođenju „krajnjeg ideološkog zaključka“. Pojednostavljeno, iako umetničku i tehničku inovativnost „intelektualne montaže“ možemo smatrati „vrednošću po sebi“, ona je u sovjetskoj pozorišnoj i filmskoj avangardi prevashodno bila shvaćena kao instrument ideološkog uticaja.

jasno nagoveštavaju dinamiku budućih zbivanja – košmarnu mešavinu velikih ratnih pohoda, reformi i stvaranja centralizovane države praćenih dvorskim intrigama, izdajama, krvavim obračunima i masovnim terorom po kome će prvi car Rusije ostati zapamćen kao „Strašni“ (*Грозный*). Na samom kraju čina krunisanja mladi car objavljuje planove i ciljeve svoje vladavine dovodeći ih u vezu sa ostvarenjem vere u posebnu svetsko-istorijsku misiju Rusije koju izražava kratkom formulom: „*Dva Rima su pala, treći – Moskva, stoji, a četvrtog neće biti*“.

„Idejna strana prikazanog“ koju Ejzenštajn filmskim jezikom želi da sugerise gledaocima eksplicirana je uvodnim tekstualnim objašnjenjem: „Ovo je film o čoveku koji je ujedinio Rusiju u XVI veku, moskovskom knezu koji je čvrsto sjedinio razjedinjene kneževine u moćnu državu, vojskovođi koji je i na Istoku i na Zapadu uvećao vojničku slavu Rusije, vladavcu koji je, da bi to sve postigao, bio prvi koji je sebe krunisao za cara cele Rusije“². Ovu ocenu istorijske uloge Ivana Groznog možemo smatrati delom šire strategije „politike pamćenja“ kojom se tokom tridesetih i četrdesetih godina u Sovjetskom Savezu reinterpretirala ruska imperijalna prošlost. Naime, do tada vladajući „klasno-materijalistički“ i „internacionalistički“ pristup istoriji potiskivan je postepenom „nacionalizacijom prošlosti“ kojom su rehabilitovani ranije kritikovani nacionalni heroji, obnavljana svest o kontinuitetu savremenosti i prošlosti, te Sovjetski Savez prikazivan kao legitimni naslednik najboljih ruskih državnih tradicija. „Istorijska nauka pozvana je da služi objašnjenju savremene stvarnosti“, pisao je tokom Drugog svetskog rata sovjetski istoričar Viper (*Виппер*), a „sadašnjica koju svi proživljavamo postavila je pred nju novi, važan i neodložni zadatak: ponovno razmatranje celokupne nacionalne vojno-političke istorije ruskog naroda... da bi se pokazalo kako njegov istorijski razvoj predstavlja neprekidno kretanje napred, snažni pokret u borbi za slobodu i pravičnost, za nacionalnu nezavisnost i stvaranje velike višenacionalne države“ (*Виппер*, 1945: 3-4). Osim istoriografije i književnosti, zbog svoje popularnosti i uticaja u novoj interpretaciji prošlosti veliki značaj imali su istorijski filmovi koji su ubrzano snimani krajem tridesetih godina³.

² Videti uvodnu špicu: <http://www.youtube.com/watch?v=P32IfLLKomi&feature=related>

³ Produkcija filmova u kojima se „revizionistički“ tumači nacionalna prošlost vremenski se poklapa sa konačnom pobedom Staljina u unutarpartijskim borbama

Stoga su u filmskim narativima naglašavani likovi u kojima se mogu prepoznati savremeni akteri, a istorijske teme strukturisane su prema potrebama i imperativima (predratne i ratne) sadašnjice⁴. Čitav Ejzenštajnov projekat realizovan je tokom Drugog svetskog rata, a scene Ivanovog krunisana iz 1574. godine nisu snimane u Moskvi, već u Alma Ati, daleko od sovjetsko-nemačkog fronta. Tako je istorijska priča o Ivanu Groznom mogla biti tumačena kao alegorija o Staljinu – moćnom „sovjetskom caru“ koji je, pobedivši svoje unutrašnje i spoljne neprijatelje, stvorio snažnu centralizovanu državu koja neće samo uspešno odbiti nemački napad, već i znatno proširiti svoje teritorije i uticaj u svetskim razmerama: „Posmatran kroz optiku istorijske analogije, 'Ivan Grozni' je obezbeđivao kontekst za prikaz relevantnih tema sovjetskog života tridesetih i četrdesetih godina – od sveprisutne opasnosti izdaje do mesijanske, predodređene sudbine strogo centralizovane, mnogonacionalne države“ (Platt; Branderberger, 1999: 635). Ipak, ova analogija sadržavala je i drugu, tamniju stranu koja je počivala na istorijskom pamćenju prema kome su se u vladavini Ivana Groznog, osim njenih „progresivnih“ rezultata, očitovale i izvesne patološke crte, posebno izražene u njegovoj svireposti i paranoidnom ludilu kasnijeg perioda života: „Iako je ideološka klima kasnih tridesetih i četrdesetih godina podsticala alegorijsko povezivanje sadašnjosti sa prošlošću, ona ipak nije tolerisala eksplcitnije asocijacije“ (Branderberger; Platt, 2006: 165).

Da je prekoračenje granica u povlačenju direktnih analogija bilo opasno, potvrđuje činjenica da je posle dobijanja najvišeg sovjetskog priznanja za prvi deo u kome je prikazan rani period Ivanove vladavine (1547–1565), nastavak Ejzenštajnovog filma izazvao

i rastućom opasnosti od izbijanja Drugog svetskog rata: „Aleksandar Nevski“ (Ejzenštajn, 1938), „Minin i Požarski“ (Pudovkin, 1939), „Suvorov“ (Pudovkin, 1941), „Kutuzov“ (Petrov, 1944), „Ivan Grozni“ (I deo – 1944-5). Kako opravdano ističe jedna istoričarka filma: „U svim ovim glavnim istorijskim filmovima vidljiv je jasni obrazac – svi oni za temu imaju trenutke ruske istorije u kojima je zemlja ili bila napadnuta, ili je vođen rat za ponovno oslobađanje njenih oblasti i jedinstvo Rusije“ (Thomson, 1977: 32).

⁴ Prema planu, „Ivan Grozni“ završava scenom na vojne pobeđe u kojoj glavni junak ističe: „*Na morima stojimo i tu ćemo zauvek ostati*“ (vid. Сталин, 1947: 438). Prema zapažanju jednog savremenog istoričara, interesovanje sovjetskih vođa za teritorijalne pretenzije Ivana Groznog na Baltiku poklapalo se sa sovjetskom aneksijom Litvanije, Letonije i Estonije posle Pakta Ribentrop-Molotov, 1939 (vid. Perrie, 1998: 112).

veliko nezadovoljstvo samog Staljina, pa je 1946. godine bio javno kritikovan i zabranjen za prikazivanje⁵. Čini se da je Staljinovo nezadovoljstvo drugim delom filma bilo više izazvano nedovoljnim naglašavanjem njihove sličnosti, tj. onim karakteristikama filmskog junaka po kojima se on razlikovao od predstave o „čovjeku od čelika“⁶. Stoga se može zaključiti da film nije bio zabranjen zbog mogućeg „zaključivanja na osnovu analogije“ o sličnosti između dve epohe i dve vladavine, već zbog njenog „nepravilnog“ tumačenja i nedovoljnog naglašavanja⁷. Rečju, i umetnik (Ejzenštajn) i političar (Staljin) daleku prošlost sagledavali su iz perspektive savremenosti, svesno naglašavajući strukturne sličnosti i analogije između udaljenih epoha i aktera koje istoriju pretvaraju u razumljivi

⁵ U tadašnjoj odluci CK ističe se: „Režiser Sergej Ejzenštajn je u drugom delu filma 'Ivan Grozni' ispoljio istorijsko neznanje u prikazivanju istorijskih činjenica jer je predstavio progresivnu vojsku *opričnika* Ivana Groznog kao bandu degenerika sličnih američkom Kju-kluks klanu, a Ivana Groznog – čoveka sa snažnom voljom i karakterom – kao čoveka slabog karaktera i bezvoljnog, poput Hamleta“ (Постановление Оргбюро ЦК ВКП(б), 1964: 601). „Oslobođen“ u doba Hruščova, drugi deo filma podstakao je brojne rasprave o Ejzenštajnovim (anti)“staljinističkim“ uverenjima u čijem središtu je bila dilema da li „Ivana Groznog“ možemo tumačiti kao „suptilnu kritiku staljinizma“ ili kao njegovu umetničku afirmaciju (vid. Thompson, 1977; Neuberger, 2003; Platt, 2007).

⁶ Tako, prema Staljinovim rečima, problem nije bio u samom prikazu okrutnosti Ivana Groznog, već u tome što u filmu nije kritički ukazano na ograničenost njenog opsega: „Jedna od grešaka Ivana Groznog sastojala se u tome što nije do kraja uništio pet velikih feudalnih porodica... On je samo ponekog kaznio, pa se posle kajao i molio. Bog mu je u tom poslu samo smetao... Neophodno je bilo da bude još odlučniji... Car je kod vas ispaao neodlučan, sličan Hamletu. Svi mu sugerišu šta treba da radi, a ne odlučuje on sam... Car Ivan je bio veliki i mudri vladar... Njegova mudrost sastojala se u tome što je stajao na nacionalnom stanovištu i, štiteći zemlju od prodora inostranog uticaja, strance u zemlju nije puštao... U prikazu Ivana Groznog u tom aspektu, u filmu su ispoljena skretanja i nepravilnosti. Petar I je takođe bio veliki vladar, ali se suviše liberalno odnosio prema strancima, suviše otvorio vrata i dopustio inostrani uticaj u zemlji, dopustivši tako ponemčavanje Rusije...“ (Сталин, 1947: 433-434).

⁷ „Najčešća greška u objašnjenjima zabrane filma je pretpostavka da su Staljin i njegovo okruženje imali primedbe na prikaz Ivanovog krvavog uništavanja političkih protivnika jer su želeli da zataškaju te postupke strašnog cara – zataškavanje koje bi moglo poslužiti potiskivanju svake pomisli da se, proširenjem alegorije, obuhvate i savremeni sukobi i egzekucije. Naprotiv, takvo zataškavanje bi bilo udaljavanje od aktuelnosti tih događaja ili propagandističkih ciljeva jedne epohe koja je decenijama bila protkana događajima koji su smatrani potpuno legitimnim krvoprolićem revolucionarnog sukoba“ (Platt, 2007: 318).

i smisleni proces. Posledice tog interpretativnog postupka su kako svojevrsno „ukidanje“ same istoričnosti kao sfere kontingencije i promene, tako i stvaranje esencijalističkih modela tumačenja kojima se ne objašnjava samo prošlost i sadašnjost, već i budućnost. Plodan u sferi umetničkog stvaralaštva i imaginacije, takav pristup rezultuje formulacijom nepromenljivih mitskih obrazaca pogodnih za legitimizaciju političke aktivnosti koja se, u krajnjoj instanci, poziva na „istoriju“. Ovo prekomerno proširenje analoških sličnosti između prošlosti i sadašnjosti, ma koliko efektno, dovodi nas u opasnost podleganju (ne)istoriografskom diskursu prožetom „suštinama“, nacionalnim „idejama“ i većitim (ne)prijateljstvima. „Istorijsko saznanje“ se prema Borisu Uspenskom (Успенский), pretvara na taj način u mitsko ili „kosmološko“: „Ono pretpostavlja korelaciju događaja sa izvesnim prvobitnim, polaznim stanjem koje, takoreći, nikada ne nestaje jer se njegova emanacija nastavlja da oseća u svakom vremenu“, a „događaji koji se odvijaju u tom prvobitnom vremenu predstavljaju *tekst* koji se stalno ponavlja i reprodukuje u kasnijim događajima“ (Успенский, 1996: 84).⁸

Ranije pomenutu rečenicu o Moskvi kao „Trećem Rimu“ koju u Ejzenštajnovom filmu na kraju scene krunisanja izgovara Ivan Grozni možemo tumačiti kao „*tekst*“ koji se u sasvim različitim istorijskim periodima („kontekstima“) uporno identifikuje i reprodukuje u tumačenjima ruske prošlosti i savremenosti. Potpuno nezavisno od Ejzenštajnovog filma, ova formulacija o mestu i ulozi Rusije u svetskoj istoriji iz XVI veka, obnovljena je upravo u godinama koje se poklapaju sa vremenom nastanka „Ivana Groznog“. Njeno „uskrsnuće“ nije bilo samo plod samorazumevanja Staljinove „prve zemlje socijalizma“, već i njenih brojnih kritičara koji su u „Trećem Rimu“ videli kako objašnjenje samog fenomena boljševizma, tako i suštinski motiv i karakteristiku sovjetske spoljne politike u periodu Hladnog rata.

⁸ Nasuprot „kosmološkom saznanju“, istorijsko „organizuje događaje prošlosti u uzročno-posledičnu vezu“: „Događaji iz prošlosti se sledstveno tome razumeju kao rezultat nekih drugih, ranijih događaja; na taj način istorijsko saznanje svaki put pretpostavlja upućivanje na neko prethodno – ali ne i prvobitno – stanje koje je, pak, povezano takvim (uzročno-polsedičnim) vezama s prethodnim, još ranijim stanjem, itd.“ (*Isto*)

Najzaslužniji za tumačenje Revolucije i boljševizma kao ispoljavanja stare mesijanske ideje u novom sekularnom ruhu bio je Nikolaj Berđajev (Бердяев), ruski filozof koji je tokom emigracije u brojnim radovima pokušao da zapadnoj javnosti ukaže na duboke „nacionalne korene“ ruskog komunizma. U knjizi *Izvori i smisao ruskog komunizma* (1937) on je tvrdio kako se na Zapadu boljševizam sasvim pogrešno razume jer se u njegovoj internacionalističkoj ideologiji ne uočava „ruska nacionalna ideja“, tj. „transformacija i deformacija stare ruske mesijanske ideje“ (Berđajev, 1989: 154). Naglašavajući elemente kontinuiteta u razvitku socijalnih i političkih ideja tokom ruske istorije, Berđajev je u komunističkoj Trećoj Internacionali video jedno od ostvarenja zamisli o Moskvi kao „Trećem Rimu“: „Srušeno je staro, sveto rusko carstvo, ali je stvoreno novo, takođe sveto carstvo – teokratija drugoga tipa“ (Berđajev, 1989: 117).⁹ Iako je poniklo na Zapadu, marksističko učenje palo je na plodno tlo duhovne i političke tradicije oblikovane u moskovskom i imperijalnom periodu ruske istorije, te je „nacionalizovano“ i transformisano u jedan oblik ispoljavanja „ruske ideje“. Ova Berđajevljeva teza o religijskim i tradicionalno-ruskim korenima boljševizma bila je početkom Hladnog rata široko prihvaćena među istoričarima ideja. Tako je, na primer, Hans Kon (Kohn) u jednoj studiji o „trajnoj misiji“ Rusije tvrdio: „Ruske mase su u dogmatskom marksističkom utopizmu našle sličnosti sa svojom sopstvenom verom. Marksizam ih je privukao jer je obećavao spasenje zasnovano na načelima nauke i posredstvom tehnologije... *Rusija je tako ponovo postala Sveta zemlja koja čovečanstvo vodi ka spasenju*“ (Kohn, 1948: 273). Iste godine sličnu analogiju između vizantijskog nasleđa Moskovske kneževine i savremenog komunizma formulisao je Arnold Tojnbi (Toynbee): „Sovjetski Savez danas, kao i Moskovijska u XIV veku, reprodukuje karakteristične crte Istočnog Rimskog carstva... *Kako pod Raspećem, tako i pod srpom i čekićem, Rusija je još uvek 'Sveta*

⁹ „U Rusiji je umesto Trećeg Rima stvorena Treća Internacionala koja je prihvatila mnoge karakteristike 'Trećeg Rima'... Dogodilo se ono što Marks i zapadni marksisti nisu mogli predvideti, dogodilo se svojevrсно izjednačavanje dvaju mesijanizama – mesijanizma ruskog naroda i mesijanizma proletarijata... Komunistička revolucija u jednoj zemlji neizbežno vodi nacionalizmu i nacionalističkoj međunarodnoj politici“ (Berđajev, 1989: 119).

Rus', a Moskva – Treći Rim“ (Тойнби, 1996:114).¹⁰ Određenje „mesijanizma“ kao ključne karakteristike „dugog trajanja“ – od srednjovekovne Moskvijske do Sovjetskog Saveza – preneto je iz sfere istorije ideja i filozofije istorije u političke analize međunarodnih odnosa. „’Totalitarističko’ i ’imperijalističko’ tumačenje ideje ’Trećeg Rima’ i njeno poređenje sa Trećom Internacionalom je neko vreme, pretežno u drugoj polovini četrdesetih i tokom pedesetih godina, postalo opšte mesto u ideološkom arsenalu Hladnog rata – ideja je smatrana prethodnicom ’sovjetskog ekspanzionizma’ i pri tome je izvođena iz famoznog ’vizantizma’“ (Синицына, 1998: 41). Od slavnog „Dugog telegrama“ iz Moskve (22. II 1946) u kome je Džordž Kenan (Kennan, 1947), ukazao na nužnost „obuzdavanja“ sovjetskog ekspanzionizma brojni politikolozi i zapadni državnici upravo su u tradiciji ruskog religijskog mesijanizma tražili objašnjenje boljševičke težnje za širenjem svoje vladavine: „Standardni scenario olako je delio rusku istoriju na dve polovine – onu pre ’Trećeg Rima’ tokom koje se Moskvijska zanimala prozaičnim ciljem ’okupljanja ruskih zemalja’, te onu posle ’Trećeg Rima’ u kojoj je Rusija preuzela na sebe ’misiju’ neograničenog imperijalnog osvajanja. Uticaj tog učenja viđen je u ’ekspanzionističkoj’ spoljnoj politici imperijalnog perioda, u ’mesijanskoj’ misli slovenofila i panslavista kasnog XIX veka, te u boljševičkoj ’težnji ka svetskoj dominaciji’... *Smatralo se da ’komunistički’ imperijalizam može biti shvaćen kao moderni izraz dugotrajne ruske aspiracije da bude ’Treći Rim’*“ (Пое, 2001: 413; 426).

Objašnjenje sovjetskog ekspanzionizma „vizantijskim nasleđem“ koje je Moskvu u početkom XVI veka pretvorilo u „Treći Rim“ predstavlja dobru ilustraciju pomenutog „kosmološkog saznanja“ kojim se „rusko mesijanstvo“ pretvara u osnovni „tekst“ i mitsko prvobitno „načelo“ kojim se, u krajnjoj liniji, tumače sasvim različiti i vekovima udaljeni istorijski, socijalni i politički „konteksti“. Ono je u osnovi jednog od „tri mita o ruskoj ekspanziji“ pomo-

¹⁰ Ovu analogiju Tojnbi proširuje poređenjem savremenih i istorijskih aktera: „Crkva u takvoj totalitarnoj državi vizantijskog tipa može postojati, bez obzira da li je hrišćanska ili marksistička, samo ako služi interesima svetovne državne vlasti. Polemika između Trockog koji je težio pretvaranju Sovjetskog Saveza u instrument pokretanja svetske revolucije i Staljina koji je maštao da komunizam učini instrumentom obezbeđenja interesa Sovjetskog Saveza – sve je to stari spor između Jovana Zlatoustog i imperatorke Jevdokije ili između Fjodora Studite i imperatora Konstantina IV“ (*Isto*)

ću kojih se prema Alfredu Riberu (Rieber), često tumači ruska spoljna politika: „Prvi je onaj koji je nazvan potragom Rusije za lukama na toplim morima, ili 'težnja za morem'; drugi nastaje iz opisa Rusije kao oblika azijskog despotizma ili, u drugoj verziji, patrimonijalne države; treći obnavlja u modernom obliku koncept ruskog mesijanizma – kvazi-religijske vere u Ruse kao izabrani narod“ (Rieber, 1993: 316). U sva tri slučaja istraživanje kompleksne dinamike međunarodnih odnosa biva redukovano na traganje za „suštinom“ ili „idejom“ koje trajno determiniše prošlost, sadašnjost i budućnost. Da bi je identifikovali, istoričari obično izdvajaju i rekonstruišu „prelomne momente“ u kojima se ona najpotpunije ispoljava, te prate njen učinak i obnavljanje u kasnijem istorijskom razvoju¹¹. Tako se često tvrdilo da pad Vizantije i nastanak Moskovskog carstva predstavlja jednu takvu „prekretnicu“ u kojoj je idejom o Moskvi kao Trećem Rimu najjasnije ispoljeno „rusko mesijanstvo“ kao trajna i esencijalna karakteristika čitave potonje ruske istorije¹². Smatrajući to neistorijskim esencijalizmom, savremena historiografija takvo tumačenje jedne srednjovekovne ideje smatra anahronizmom: „Priča o Trećem Rimu u ruskoj historiografiji predstavlja primer trijumfa sadašnjice nad prošlošću, primer u kome savremeni naučnici rukovođeni modernim konceptima anahrono naglašavaju jednu ideju sumnjive važnosti iz XVI veka“ (Bushkovitch, 2000: 399). Nešto drugačijim jezikom, slične kritike korišćenja „Trećeg Rima“ u diskursu Hladnog rata formulisali su već pedesetih godina ruski istoričari okupljeni oko emigrantskog *Novog časopisa* (*Новый Журнал*). Još tada je harvardski profesor i glavni urednik ovog časopisa,

¹¹ „Prelomni trenuci nisu naravno potpuna izmišljotina istoričara jer se ne može negirati da su posebno važni događaji zaista izmenili tok istorije i u izvesnom smislu porodili savremeni svet. Ipak, jednako je izvesno da postoji nešto veštačko u mnogim prelomnim trenucima. Oni se ne izranjaju naprosto iz istorijskih zapisa, njih pre moraju tek otkriti naučnici koji su, mora se priznati, ponekad suviše entuzijastični u svojoj potrazi za istorijskom dramom... Stoga moderni istoričari često tvrde kako su našli početke ovog ili onog savremenog fenomena u neverovatno davnom, ranom periodu“ (Poe, 2001: 412).

¹² Istina, za vizantologe poput D. Obolenskog, povezivanje „vizantijskog nasleđa“ sa „boljševizmom“ bilo je potpuno neopravdano: „Ovako tumačenje ruske istorije u najboljem slučaju je jednostrano, a pojam neposrednog kontinuiteta između vizantijskih i potonjih ruskih ideja i institucija nema nikakve osnove u istoriji Moskovske kneževine u razdoblju od sto pedeset godina posle pada Carigrada“ (Obolenski, 1996: 437-438).

M. Karpovič (Карпович) upozoravao na opasnost od naglašavanja sličnosti Sovjetskog Saveza sa Moskovijom i imperijalnom Rusijom: „U prošlosti se može videti nešto što veoma liči na sadašnjost, pa bez detaljnije analize olako utvrditi kako postoji *direktni kontinuitet* između te dve stvari. Ponekad, neko oprezniji može to nazvati 'istom stvari u novom ruhu', *ali to implicira da je suština ostala ista*, te da se stoga razlike mogu odbaciti jer se tiču samo spoljašnjosti stvari“ (Karpovich, 1953: 289).¹³

Naravno, akademske rasprave o teorijsko-metodološkim problemima istorijskog saznanja ne umanjuju sklonost ka nekritičkoj upotrebi metafore „Trećeg Rima“ u tumačenjima ruske i sovjetske prošlosti, kao što ne sprečavaju ni njeno uporno oživljavanje u raznolikim vizijama i idejama o presudno važnoj misiji savremene Rusije u budućnosti čovečanstva. U različitim „civilizacijski“ ili „geopolitički“ inspirisanim tumačenjima savremenog sveta koji se karakteriše „postmodernim stanjem“, često se paradoksalno obnavlja „velika priča“ o „Trećem Rimu“ – jednom konceptu iz *premoderne* prošlosti.¹⁴ Uticaj ideje o Moskvi kao „Trećem Rimu“ i njena uporna regeneracija predstavljaju podsticaj za njenu tematizaciju u dve osnovne ravni – kako onoj u kojoj bi se rekonstruisalo njeno značenje („tekst“) u epohi nastanka, tako i onoj koja bi se pratile recepcije i reinterpretacije tog značenja u kasnijim periodima („kontekstima“) ruske istorije.

3.

U poslanici upućenoj 1393. godine u Moskvu Vaseljenski patrijarh Antonije izražava čuđenje što, prema glasinama koje su doprle do njega, Veliki knez Vasilije I (1389–1425) zabranjuje da se

¹³ U istom predavanju Karpovič ističe: „Precizno govoreći, mislim da bi tačnije bilo reći da se istorija nikada ne ponavlja u tom smislu da se u istoriji sveta ne može naći tačna replika onoga što se ranije zbilo. Neki elementi političke i socijalne strukture, psihološki stavovi, kulturni koncepti mogu se obnavljati. Ponekad će se obnavljati više puta, ali će se svaki put javljati u različitom kontekstu, a ti *različiti istorijski konteksti će izvesno uticati na samu njihovu prirodu*“ (*Isto*).

¹⁴ Opširnije o tome videti u studiji D. Sidorova posvećenoj razmatranju reinkarnacija ideje „Trećeg Rima“ u geopolitičkim ideologijama savremene Rusije – pravoslavnom nacionalizmu/fundamentalizmu; postmodernim geo-apokaliptičkim teorijama; neo-panslavizmu; novom evroazijstvu; pravoslavnom komunizmu i teorijama nove istorijske hronologije (Sidorov, 2006: 317–347).

u molitvama pominje ime cara tvrdeći da „*iako imamo Crkvu, cara nemamo i ne priznajemo*“ (РИБ, 1908, VI: 272). Prethodno, on podseća moskovskog kneza na dužnost poštovanja kanonskog ustrojstva Pravoslavne crkve po kome Vaseljenski patrijarh ima primat u odnosu na poglavare drugih pomesnih crkava, kao i pravo da imenuje ruskog (kijevskog) Mitropolita¹⁵. Prema poslanici, zaveden žalosnom slikom opadanja i „sumraka“ Vizantije, Veliki knez Moskve i sve Rusije odbija poslušnost Vaseljenskom patrijarhu i ne ukazuje dužno poštovanje vizantijskom caru. Opominjući ga, Patrijarh ukratko izlaže klasično vizantijsko shvatanje ideala „simfonije“ zemaljske i duhovne vlasti¹⁶, te naglašava univerzalnu (vaseljensku) prirodu duhovnog i svetovnog autoriteta Konstantinopolja. Naglašavajući da se „carstvo i crkva nalaze u tesnom savezu i međusobnom odnosu“, on zaključuje kako je „*ne moguće da hrišćani imaju crkvu, a da nemaju cara*“ (РИБ, 1908, VI: 274). Pošto su Vaseljenska crkva i univerzalno carstvo u unutrašnjem jedinstvu, postoji samo *jedan* car i samodržac (*basileus* i *autokrator*) „svih Romeja, tj. svih hrišćana“, pa je prisvajanje te titule od strane dugih hrišćanskih vladara jeres – „nešto protivprirodno, protivzakonito i više je stvar tiranije i nasilja nego prava“ (*Isto*, 276)¹⁷. Iako je „careva država“ pred naletima nevernika izgubila ogromne teritorije i pređašnju moć, status njenog poglavara u vizantijskoj političkoj misli nije bio

¹⁵ „Zašto ti pokazuješ nepoštovanje prema meni, Patrijarhu, i ne odaješ mi onakvu počast kakvu su iskazivali (prema ranijim Patrijarsima) tvoji preci, veliki kneževi?...Zar ti ne znaš da Patrijarh zauzima mesto Hrista koji ga i postavlja na vladičanski presto? Time ti ne unižavaš čoveka, već samoga Hrista!“ (РИБ, VI, 1908: 271).

¹⁶ Prema oceni vizantologa Picakisa (Pitsakis) ova poslanica predstavlja „jedan od najjasnijih manifesta vizantijske političke ideologije“ jer u objašnjenju organskog jedinstva carstva i Crkve koristi model „simfonije“ pri kojem je uobičajena tematizacija njihovog odnosa pogrešna: „Ne radi o odnosu između dve 'vlasti' ili dva 'pravna poretka', o dve različite institucije, već o dva aspekta jedinstvenog i nedeljivog pojma hrišćanske imperije, Carstva Božjeg na zemlji – o dva aspekta koja su u vizantijskoj političkoj i bogoslovskoj misli bila neodvojiva“ (Pitsakis, „Empire et Eglise (le model de la Nouvelle Rome): la question des ordres juridiques“, 1994; cit. prema Синицына, 1998: 61).

¹⁷ Kako bi ojačao svoju argumentaciju, patrijarh Antonije tvrdi kako čak i „Latini“ iskazuju pokornost vizantijskom caru nasleđenu „iz vremena kada su bili ujedinjeni s nama“ (РИБ, VI, 1908: 274). Na taj način, on naglašava jeretičku nepokornost onih pravoslavnih vladara (Bugara, Srba) koji, koristeći slabost Vizantije, uzurpiraju carsku titulu narušavajući time čvrsto ustanovljenu vertikalnu hijerarhiju na kojoj počiva vizantijski pogled na svet.

izmenjen: „Nikada se učenje o vasiljenskom caru nije iznosilo tako vatreno i sa toliko ubeđenja kao u ovoj poslanici, upućenoj u Moskvu iz opkoljenog Carigrada. Do poslednjeg časa i uprkos svemu Vizantinci su ostali verni shvatanju da je njihov vladar jedini zakoniti car i kao takav prirodni poglavar cele hrišćanske vasiljene“ (Ostrogorski, 1959: 513)¹⁸.

Osporavanje carskog autoriteta opravdano je jedino u slučaju narušavanja „simfonije“ svetovne i duhovne vlasti usled jeretičkog otpadništva cara: „U pismu Velikom knezu Vasiliju patrijarh Antonije je priznao da su hrišćani obavezni da 'odbace' one imperatore koji su, 'kvareći' dogme, postali 'jeretici'“ (Мейендорф, 1990: 314; РИБ, 1908: 276). Ovo uslovljavanje pokoravanja caru njegovom pravoslavnošću omogućilo je moskovskim knezovima da pola veka kasnije, posle Sabora u Ferari i Firenci (1438-1439), dovedu u pitanje „metapolitički“ status i vasiljenski primat *basileusa*. Naime, kada je 6. jula 1439. godine u Firenci obnarodovana odluka o uniji istočne i zapadne Crkve kojom je priznat papški primat, a zadržan istočni (grčki) crkveni obred, vizantijski car Jovan VIII Paleolog izložio se opasnosti da bude optužen za „jeretičko kvarenje dogmata Crkve“. Crkvena unija koja je Vizantiji trebala da obezbedi pomoć Zapada u borbi sa Otomanima¹⁹, oslobađala je ostale pravoslavne vladare obaveze iskazivanja (makar) simboličke pokornosti ovom „caru svih hrišćana“ i „nasledniku Konstantina“. U jednoj kasnijoj redakciji svedočanstva o saboru u Firenci ruskog učesnika i protivnika unije Simeona Suzdaljskog, autor „Reči protiv Latina“ (Pahomije Logofet)²⁰ postavlja niz retoričkih pitanja Jovanu VIII koja sadrže jasnu osudu njegove izdaje pravoslavlja: „Veliki care, zašto ste išli

¹⁸ „Vasiljenski karakter“ imperije naglašava Mejenдорф: „Nikada, čak ni u XIV i XV veku, Vizantinci se nisu odricali misli da imperija u sebe uključuje i Istok i Zapad, da po svojoj ideji njena teritorija obuhvata Španiju i Siriju, te da je 'stari Rim' na neki način ostao njen istorijski početak i simbolički centar, iako je prestonica bila prenesena u Konstantinopolj“ (Мейендорф 2002: 398).

¹⁹ „Carigrad je očekivao od Rima spasenje u borbi protiv turske najezde i obećavao je u naknadu crkvenu uniju koju, s obzirom na raspoloženje vizantijskog stanovništva, nije bio u stanju da sprovede; Rim je stavljao kao prvi uslov priznavanje svoje suprematije i obećavao je pomoć protiv Turaka, koju je čak i rimokatoličkim silama na Istoku mogao da pruži samo u vrlo ograničenoj meri“ (Ostrogorski, 1959: 520).

²⁰ Пахомий Лорофет, poznat i pod imenom Pahomije Srbin (Пахомий Серб), jeromonah i hagiograf koji je iz Svete Gore došao u Novogorod, najčešće se

tamo? O čemu ste mislili i šta ste učinili? Vi ste svetlo zamenili tamom; umesto Božjeg zakona usvojili ste latinsku jeres; umesto istine i pravednosti, zavoleli ste ulizištvo i laž“ (cit. prema: Cherniavsky, 1955: 352; vid. Малинин, 1901: 477–478). Kada se 1441. godine vođa ruske delegacije mitropolit Isidor u odori kardinala kao „apostolski legat severnih zemalja“ vratio iz Firence u Moskvu, naredbom Velikog kneza Vasilija II (1425–1462) lišen je zvanja i zatvoren u jedan manastir. Protivljenjem crkvenoj uniji Moskva je dovela u pitanje autoritet patrijarha i cara, iako Vasilije II, posle svrgavanja mitropolita Isidora, piše poslanicu u kojoj traži od Vaseljenskog patrijarha saglasnost za imenovanje novog Mitropolita koga bi izabrali ruski episkopi, bez mešanja Carigradske patrijaršije (vid. РИБ, 1908, VI: 526–536). Uprkos ruskoj osudi „lažnog sabora“ u Firenci, u ovoj poslanici Vaseljenski patrijarh oslovljen je kao „vladar duša pravoslavnih hrišćana“, a vizantijski car naslednikom „svetog samodršca cele vasseljene, velikog cara Konstantina“. Tradicionalna hijerarhija „Vizantijskog komonvelta“ nije otvoreno odbačena²¹, iako su ruski episkopi bez saglasnosti Carigrada 1448. godine zvanično rukopoložili episkopa Jonu za Mitropolita cele Rusije. Ova odluka koja je vodila ka autonomiji ruske crkve još je zahtevala opravdanje, pa je Vasilije II jula 1452. godine napisao novu poslanicu Konstantinu Paleologu u kojoj ga moli da taj čin ne tumači kao „akt drskosti“ i „nepoštovanja“, već kao plod nužde usled prekida komunikacije sa Vaseljenskom patrijaršijom (vid. РИБ, 1908, VI: 576–586)²². Slanje poslanice i pravdanje pokazalo se nepotrebnim – padom Konstantinopolja 29. maja 1453. godine otpočela je nova era u kojoj pravoslavni svet gubi svoje duhovno i svetovno središte.

u literaturi označava kao autor „Govora o Latinima“ (*Слово на латыню*) napisanog, prema M. Sibinoviću, 1461. godine (vid. Sibinović, 2002).

²¹ „Od svih istočnoevropskih naroda koji su se pokoravali carigradskoj crkvi, Moskovljani su se najviše protivili latinskom hrišćanstvu... Po njihovom mišljenju, potpisavši Firentinsku uniju, Grci su izdali pravoslavlje. Pa čak i tada su Rusi učinili sve što im je bilo u moći da izbegnu raskid sa svojom kanonskom zavisnošću od patrijaršije, pa su i dalje vrhovno mesto u hrišćanskom svetu pripisivali čak i unionističkom caru. Vizantinci su u Rusiji temeljno obavili svoj posao – i kroz sva iskušenja i udare koji su ugrožavali odnose između Moskve i Carigrada, Rusi su ostali verni komonveltu, sve dok je Carstvo postojalo“ (Obolenski, 1996: 322).

²² Ova poslanica potvrđuje da je pred sam pad Vizantije, uprkos uniji, „konstantinopoljski car za Ruse bio simbol svetskog hrišćanskog jedinstva, iako nad njima nije imao nikakvu stvarnu vlast“ (Мейендорф, 1990: 22).

Apokaliptična dramatičnost pada Konstantinopolja (poređenog sa rimskim razaranjem Jerusalima, Hristovom smrću i poslednjim danima čovečanstva) biva jasnija ako se setimo tvrdnje patrijarha Antonija prema kojoj je „*nemoguće da hrišćani imaju crkvu, a da nemaju cara*“. Faktičkim nestankom „cara“ i gubitkom „carstva“ doveden je u pitanje opstanak i same „crkve“ (pravoslavnog hrišćanstva), jer je umesto nekadašnje vizantijske „simfonije“ duhovne i svetovne vlasti Vaseljenski patrijarh sada postao podanik Otomanskog sultana: „Pad Konstantinopolja koji je smatran većitim gradom hrišćanstva i nestanak imperije kao suštinski važnog činioca Crkve, bacio je dušu i duh istočnog hrišćanstva u duboko očajanje – *kako Crkva može nastaviti da postoji bez imperije?*“ (Strémooukhoff, 1953: 88). Rušenje jednog stuba vizantijskog pogleda na svet otvaralo je pitanje čvrstine drugog – u svetu bez carskog autoriteta postavljalo se pitanje sudbine Vaseljenske crkve. Tim pre što se, prema vizantijskom računanju vremena, „kraj sveta“ očekivao 1492. godine (sedam hiljada godina od njegovog stvaranja), posle koje se više nije računalo vreme praznovanja Uskrsa (*Пасхалия*). Ove eshatološke vizije, utemeljene na različitim tumačenjima knjige proroka Danila (posebno „Otkrovenja“ pripisanog Metodiju Patarskom), nalazile su u padu Konstantinopolja konačnu potvrdu ispunjenja apokaliptičkog kraja zemaljskog i početka večnog, Božjeg carstva²³. Neispunjenje ovog proročanstva suočilo je rusku crkvu sa nužnošću novog utvrđivanja datuma Uskrsa posle 1492. godine (*Изложение пасхалии на восьмую тысячу лет*) u kojoj je ondašnji Mitropolit Zosima ponudio novo tumačenje trajnog paralelizma i suštinskog jedinstva crkve i carstva. Naime, uprkos padu Carigrada, jedinstvo crkve i carstva održano je pomoću ideje „premeštanja imperije“ (*translatio imperii*) kojom je moskovski Veliki knez Ivan III Vasiljevič (1462–1505) sada označen kao „*novi car Konstantin*“ u „*novom gradu Konstantinovom – Moskvi*“ (РИБ, 1908, VI: 799). Na taj način nestanak hrišćanskog carstva (Vizantije) protumačen je kao istorijski događaj koji ne označava „kraj sveta“ već posredni „međučin“ u kretanju imperijalnog središta hrišćanskog sveta iz Konstantinopolja („drugog Rima“) u Moskvu – grad u kome sada vlada „novi Konstantin“, veliki knez Ivan III, naslednik krstitelja

²³ „S tog stanovišta, tursko osvajanje Konstantinopolja predstavljalo je ranije već predviđeni događaj i nije ništa ostalo do da se čeka car-oslobodilac, te nakon toga, kraj sveta 1492. godine“ (Strémooukhoff, 1953: 9).

Rusije, svetog Vladimira Kijevskog. Iako se moskovski vladar još ne oslovljava carskom titulom, njegova funkcija u održanju i odbrani hrišćanske vere (*defensor fidei*) bila je istovetna onoj koju su imali imperatori Vizantije²⁴, te je jedinstvo crkve i carstva održano uprkos pada Konstantinopolja i nestanku imperije.

Ovo uzdizanje Moskve u novo središte hrišćanske vere i prenošenje na nju simboličkog značenja „Konstantinopolja“ omogućeno je ne samo propašću Vizantije, već i oslobođenjem Moskve od „mongolskog ropstva“ (1480), te njenim pretvaranjem u centar „okupljanja ruskih zemalja“. Uzeta zajedno, ta dva suprotstavljena istorijska procesa – s jedne strane „sumrak Vizantije“ i pad pred nalletima „islamskih nevernika“ (u čijim redovima je bio znatan broj hrišćanskih vazala), a s druge, politička konsolidacija, sticanje nezavisnosti i teritorijalna ekspanzija Moskve – rezultovala su činjenicom da je Moskovska kneževina ostala, (osim Gruzije, razdirane unutrašnjim sukobima), jedina nezavisna pravoslavna država koja je mogla preuzeti ulogu „vaseljenske imperije“. Premeštanje imperijalnog centra iz starog Rima razorenog varvarima u Konstantinopolj predstavljao je primer na koji su sredinom XV veka moskovski pisci mogli pozvati kao na presedan u *translatio imperii*: simbolički značaj „večnog grada“ (*Urbs aeterna*) zadržao je svoju snagu uprkos promeni njegove fizičke lokacije. Kontinuitet istorijskog razvoja hrišćanskog sveta sadržan u pomeranju njegovog središta od Jerusalema, preko Rima, do Konstantinopolja, potvrđen je uzdizanjem Moskve u „novi Konstantinopolj“ – hrišćansko carstvo u kome mesto *basileusa* zauzima Veliki knez Moskve i sve Rusije. Ovaj zaključak nije bio plod trenutka: „Gubitak Božjeg pokroviteljstva nad Vizantijskim carstvom ispoljen na Saboru u Firenci i kasnijem krahu imperije 1453. godine nije Velikog kneza podstakao na brzo i neposredno preuzimanje carske titule. Pišući za internu upotrebu, ruski 'učenjaci' su tek tokom vladavine Vasilija III (1505-1533) sa izvesnom pravilnošću počeli da nazivaju Velikog kneza 'carem'; a tek posle krunisanja (Ivana Groznog) 1547. godine ruski vladar se

²⁴ „Gospod Bog mu predade skiptar, nepobedivo oružje protiv svih neprijatelja, neverne da se pokore pod njegovom nogom i sve protivnike predade Gospod u ruku njegovu; veru pravoslavnu u Hrista Boga da utvrdi, da jeretike od pravoslavne Hristove vere otera kao vukove“ (РИБ, 1908, VI: 799). Prema tumačenju N. Sinicine: „Ruski kneževi ostvaruju istu onu funkciju pravoslavnog cara kao i vizantijski basileusi, ali ne u političkoj već u duhovnoj, crkvenoj i veroispovednoj sferi“ (Синицина, 1998: 123).

formalno i univerzalno potvrdio kao 'car'" (Cherniavsky, 1959: 462). Odlučujuću važnost u osmišljavanju ovog gotovo stogodišnjeg procesa *translatio imperii* imalo je učenje o Moskvi kao „trećem Rimu“ koje je formulisao monah Filotej (Филофей), duhovnik (старец) iz Spaso-Eleazarovog manastira u Pskovu.

Slava učenja o Moskvi kao „trećem Rimu“ u obrnutoj je srazmjeri sa znanjem o njegovom tvorcu, monahu Filoteju²⁵. Poput ostalih srednjovekovnih spisatelja, ni Filotej nije težio izražavanju „stvaralačke individualnosti“, već približavanju svojim čitaocima onih „apsolutnih vrednosti“ i „večnih obrazaca“ formulisanih u hrišćanskoj književnosti (vid. Синицына, 1998: 221). Oskudni biografski podaci praćeni su brojnim dilemama o autorstvu i vremenu nastanka tekstova tri poslanice u kojima je formulisana doktrina o „trećem Rimu“. Različite verzije rukopisa ovih poslanica koje se obično nazivaju „Filotejevim ciklusom“ (Филофеев цикл) bile su predmet detaljnih istraživanja i dugotrajnih sporova istoričara ruske srednjovekovne književnosti. U novijoj literaturi smatra se da rukopis Filotejeve „Poslanice protiv astrologa i Latina“ (Послание на звездочетцев и латин) – štampan tek 1861. godine u časopisu „Pravoslavni sagovornik“ (Православный собеседник) – predstavlja hronološki prvi i tematski najvažniji tekst u kome je izloženo učenje o Moskvi kao „trećem Rimu“ (vid. Гольдберг, 1974; Синицына, 1998; Кореневский, 2001). Ostale dve Filotejeve poslanice²⁶ za koje je ranija histori-

²⁵ „Što se tiče monaha Filoteja koji je sada stekao neočekivanu slavu, pitanje je da li je uopšte izvan Pskova bio poznat... Posle smrti Filotej je bio zaboravljen i retko su ga pominjali samo pisci-raskolnici... Ali, ni oni ga nisu pominjali kao autora ideje Trećeg Rima, već u vezi napada na latinstvo i astrologiju, kao i sporovima o krsnim znamenjima. U XVIII i prvoj polovini XIX veka sećanje o njemu potpuno nestaje... (Ульянов, 1956: 256). V. Malinin, pisac prvog obimnog istorijsko-književnog istraživanja o Filotejevim poslanicama naglašava: „Veoma je teško proučiti i tačno odrediti okolnosti i izvore nastanka suštinskih osnova pogleda na svet našeg autora na osnovu njegovih poslanica koje su nam poznate. Kao važno pomoćno sredstvo u tome bi nam mogla poslužiti biografija Filoteja, ali ona ne postoji i teško da je ikada bila napisana. Monaška biografija toga vremena je *žitije*, ali njih su pisali samo o osnivačima manastira (i to ne o svim) ili o onim velikim podvižnicima koje je crkva uvrstila u red svetitelja... Iz oskudnog materijala kojim raspoložemo nesumnjivo sledi samo to da je Filotej živeo i pisao u vreme vladavine Velikog kneza Vasilija Ivanoviča III (1505-1533), da je verovatno još bio živ i pisao i na početku vladavine Ivana Vasiljeviča IV, te da je bio starešina manastira“ (Малинин, 1901: 751).

²⁶ Videti: „Послание о крестном знамении“ i „Об обидях Церкви“ (preštampano u različitim redakcijama u: Синицына, 1998:358-364; 365-370).

ografiya verovala da ili prethode kritici astrologije i katoličanstva (Andreyev, 1959) ili je hronološki uokviruju (Малинин, 1901), smatraju se danas poznijim radovima koji sadrže varijacije na temu „Trećeg Rima“. Osim vremena nastanka, sporno je i autorstvo ove tri poslanice, jer na osnovu brojnih tekstoloških i stilističkih analiza u literaturi nije postignut konsenzus da je Filotej njihov jedini pisac. Kome su poslanice bile upućene takođe je predmet rasprava od koga, u krajnjoj liniji, zavisi i njihovo preciznije datiranje. Ipak, nezavisno od upuštanja u razmatranje ovih književno-istorijskih sporova, ovde će biti reči samo o onim kratkim delovima poslanica koji se neposredno tiču ideje „trećeg Rima“, pre svega o fragmentu iz „Poslanice protiv astrologa i Latina“ koju je Filotej 1523–1524. godine uputio kneževom službeniku u Pskovu, Misjur-Munehinu (дьяк Мисюр-Мунехин). **Žanrovski, ovaj tekst ima klasični oblik pisma – odgovora na pitanja koja je Munehin postavio Filoteju povodom astrološko-teološke rasprave N. Buljeva (Булев) jednog od ruskih zagovornika unije (Nikolaj „Latinjanin“).** Prema odgovoru Filoteja, ovaj katolički orijentisani pisac branio je dve osnovne teze od kojih se prva ticala raširenog renesansnog uverenja da se na osnovu proučavanja zvezda može odgonetni sudbinu ljudi i naroda, te predvideti budućnost (poptop 1524. godine). Drugom je na osnovu političke sudbine istočnog i zapadnog dela Rimskog carstva izveden zaključak o pravoslavnom otpadništvu kome je suprotstavljeno katoličanstvo kao „prava vera“ (vid. Strémooukhoff, 1953: 95). U polemičkom osvrtu na tvrdnje o uticaju zvezda na ljudsku sudbinu, o tajni pričešća, stvaranju sveta i računanju vremena, Filotej odbacuje „prazoslovlje“ astrološkog traktata koji mu je poslan i izlaže osnove hrišćanske istoriosofije²⁷. Sudbina ljudi i zemaljskog carstva ne zavisi od „zvezda“ (nebeskih tela), već od Božije volje i ljudske vere: „Devedeset godina kako je grčko carstvo razoreno i kako se ne obnavlja – sve to se desilo zbog naših grehova, jer su oni pravoslavnu grčku veru zamenili katoličanstvom“ (Филофей, 2000). Dok je pad Konstantinopolja u ruke muslimanskih nevernika („Agarinih unuka“) protumačen kao Božja kazna za izdaju pravoslavlja na „lažnom saboru“ u Firenci, činjenica postojanja imperije naslednika Karla Velikog, sama po sebi, nije dokaz ispravnosti i postojanosti vere njenih žitelja. Naprotiv, „njihova duša

²⁷ Na početku poslanice on priznaje da ne poseduje filozofsku učenost („s mudrim filozofima nisam raspravljao“), već se oslanja samo na „knjige blagorodnog Pisma“ (vid. Филофей, 2000).

posednuta je đavolom“ jer su oni, prema Filoteju, već posle drugog Nikejskog sabora (783–786 god.) „otpali“ od prave vere i vasseljenskog jedinstva Crkve²⁸. Na Zapadu nije ostvarena „obnova“ stare Rimske imperije (*renovatio imperii*), niti je moguće, zbog njegovog otpadništva, na njega „preneti“ vasseljensko značenje Vizantije (*translatio potestatis imperii a Graecis in Germanos*). Ovom Filotejevom tvrdnjom prema kojoj su u dva „Rima“ (zapadnom i istočnom) „carstvo“ i „prava vera“ u nesaglasnosti, dovedeno je u pitanje hrišćansko predanje koje počiva na postulatu njihovog unutrašnjeg jedinstva („simfonije“) u kome „nerazrušivi Rim“ kao simbol hrišćanskog carstva opstaje do samog „kraja sveta“. Stoga je jedini izraz koji spasava čitavu ovu istoriosofsku konstrukciju Filotej mogao tražiti u identifikovanju „Trećeg Rima“ u kome je ovo jedinstvo ipak sačuvano: „Znaj ti, koji voliš Boga i Hrista, da su sva hrišćanska carstva došla do svoga kraja i sjedinila se u jedinom carstvu našeg gospodara koje je, prema proročkim knjigama, rimsko carstvo jer: *dva Rima su pala, treći stoji, a četvrtoga neće biti*“ (*Isto*). Rečju: „Filotej nam objašnjava da vremenski, zemaljski Rim, uprkos tome što još opstaje, ne može biti zaštitnik Crkve jer su Latini jeretici. Ni Vizantija ne može izvršiti taj zadatak jer, mada su Grci hrišćani, oni nemaju imperiju. Stoga ostaje samo Moskovijska, pa on zaključuje da je Vasilije III *’jedinjeni car hrišćana i čuvar svetih Božjih prestola, svete vasseljenske apostolske Crkve koja, umesto rimske i konstantinopoljske, sada postoji u gradu koji Bog štiti – Moskvi*“ (Poe, 2001: 416).

Pripisivanje Moskvi statusa „Večnog grada“²⁹ ima ključnu ulogu u shvatanju istorijskog toka kao procesa (hrišćanskog) „događanja spasa“ u kome mora postojati „poslednje carstvo“ koje traje sve do okončanja vremena³⁰: „Romejsko carstvo zanevek se sada

²⁸ „*Poslanica protiv astrologa*“ dotiče mnoga pitanja, ali joj celovitost daje njena antilatinska usmerenost. Ona se manifestuje pri razradi svake razmatranih tema: astrologije i Božjeg providenja, prirode Isusa, obredu molitve, pričešća. Latinska crkva optužuje se za otpadništvo od istinske vere i njoj se suprotstavlja Ruska pravoslavna crkva. Filotej odbacuje tvrdnju Latina o ’nepokretnosti rimskog carstva’, tj. o očuvanju funkcije bogoizabranosti ’starog Rima’ (Гольдберг, 1974: 77).

²⁹ „Pojam Rima dobija, na taj način, idealni smisao – Rim je tamo gde je Gospod; ’Rimsko (Romejsko) carstvo’ nije ništa drugo do carstvo hrišćansko“ (Успенский, 1996: 96).

³⁰ Stoga Florovski s pravom ističe: „Upravo u takvim perspektivama apokaliptičkog nespokoja ocrtavaju se prvi obrisi poznate ’teorije Trećeg Rima’. To je

ovaplotilo u Moskovskoj državi i, shodno tome, ona se razume kao carstvo u kome se čuva istinska hrišćanska vera“ (Успенский, 1996: 96). Moskovski velike knez je stoga dužan da se, poput vizantijskih imperatora, stara o stanju Crkve i pravilnom vršenju obreda, o čemu nam svedoči poslanica „O znaku Krsta“ (Послание о крестном знамени) koja se obično pripisuje Filoteju jer sadrži parafrazu ranije formulacije o Moskvi kao Trećem Rimu (vid. Филофей, 2000). Bez obzira na sporove o autorstva ove poslanice, njen sadržaj konkretizuje Filotejevu osnovnu ideju jedinstva crkve i carstva u „Trećem Rimu“³¹. Pošavši od tvrdnje da je Moskva „novi Rim“, njen autor naglašava odgovornosti Velikog kneza („jedinog cara svih hrišćana na zemlji“) za izbor episkopa, vršenje obreda i proganjanje raširenog „sodomskeg bluda“ (vid. Филофей, 2000; Синицына, 1998: 359–354). Već sama potreba da se poslanicom „opomene“ Veliki knez (car), kao i nabranjanje poroka i opis žalosnog stanja crkvi i manastira, ukazuju na svest autora o razlici između *stvarnosti* moskovske Rusije i *ideala* („Nebeskeg Jerusalima“) koji Moskva u poslanicama ovaploćuje.³² Ono je još jasnije izraženo u trećoj poslanici (Об обидях Церкви) u kojoj se proročka slika „Trećeg Rima“ ocrtava u mračnijim, apokaliptičkim tonovima „umnožavanja nepravdi“, „oskudice u dobrim delima“ i širenja „bezakonja“³³. Iako se u literaturi često tvrdi da Filotej nije pisac ove poslanice (Гольдберг,

bila upravo eshatološka teorija, i kod samog starca Filoteja ona je strogo zadržana u eshatološkim tonovima i kategorijama... U toj shemi su dva aspekata: mol i dur, apokaliptika i hilijizam. U ruskoj percepciji primaran je bio upravo apokaliptički mol“ (Florovski, 1997: 23).

³¹ „Uvođenjem novih tema (sveštenstvo i carstvo, obaveze vladara) suštinski se menja se žanrovska priroda ovog dela koje se približava žanru 'kneževskih ogleдала' u kojima se ocrtava ideal hrišćanskog vladaoца... Anonimnost ove Poslanice u kojoj ime autora ne postoji u nizu rukopisnih verzija je moguće ne samo posledica njegovog gubljenja ili zaborava, već namere da se istakne normativnost izrečenog, univerzalni karakter principa koji se tu izlažu“ (Синицына, 1998: 270).

³² „Ne krši care zavet koji su dali tvoji preci – veliki Konstantin, blaženi sveti Vladimir, veliki bogoizabranik Jaroslav i drugi sveci koji su istog korena kao i ti. Nemoj nanositi štetu imovini svete Božje crkve i čistih manastira koja im je od Boga data u nasledstvo i zaveštana kasnijim pokoljenjima, što je i svešteni veliki Peti sabor zabranio...“ (Филофей, 2000).

³³ „Vidiš li, dok su sva carstva potopljena neverjem, novo Rusko carstvo još stoji s verom u pravoslavlje, ali dobrim delima oskudeva i nepravde se umnožavaju...“ (Синицына, 1998: Приложение 3: 367).

1974; 1983; Синеицина, 1998), u njoj se ponavljaju stavovi o presudnoj važnosti „velike Rusije“ koja se poredi sa „Nojevom barokom“ u svetu ugroženom opštim „potopom neverja“. Zato središnji deo poslanice sadrži alegorijsku priču o ženi (Crkvi) koja pred apokaliptičkom katastrofom (zmijom koja bljuje vodu) beži iz grada u grad (dva Rima) od potopa (simbola rušenja i bezakonja), kako bi spas našla u „pustinji“ – Rusiji kao „novom hrišćanskom carstvu“. Uslov spasenja je ipak uređenje i poboljšanje rada i stanja Crkve u „novom Rimu“, pa se ova poslanica tumači kao deo rasprava tokom pripreme crkveno-zemskog sabora koji je 1551. godine sazvaio Ivan IV radi regulisanja brojnih bogoslovskih, obrednih, imovinskih, sudskih i drugih pitanja vezanih za rad i položaj Crkve (vid. odluke sabora – „Стоглав“).

Na osnovu izloženog, nezavisno od detaljnijeg razmatranja interpretativnih sporova oko atribucije, analize i vremena nastanka tekstova „Filotejevog ciklusa“, čini se opravdanom ocena onih istoričara koji naglašavaju religijsko-crkveni okvir doktrine o Moskvi kao Trećem Rimu.³⁴ U tom okviru, svakako je primaran njen religijsko-eshatološki smisao izveden iz hrišćanskog shvatanja istorije kao procesa u kojem se – od stvaranja sveta, objave Hrista do njegovog Drugog dolaska – poklapaju početak i kraj. Naime, identifikovanjem Moskve kao Trećeg Rima potvrđuje se, u „hrišćanskoj ekonomici spasa“, trajno prisustvo transcendentnog ideala (hrišćanskog carstva) u svetskoj istoriji, a istovremeno, (pošto „četvrtoga neće biti“), osigurava se njen konačni eshatološki „rasplet“. Stoga, Uspenski s pravom zaključuje da je za „Filoteja važan kosmološki model vremena, po kome ono ima početak i kraj“, te da „konceptija Moskve kao Trećeg Rima nesumnjivo odražava kosmološko saznanje“ (Успенский, 1996: 98; 100). Istovremeno, on ukazuje na niz pretpostavki formulisanja ove doktrine koje su situirane u linearno-istorijskom shvaćenom vremenu (poput pada Vizantije, oslobođenja Rusije od Tatara, crkvena unije, itd.). Posmatrano iz te perspektive istoričara-interpretatora, a ne srednjovekovnog monaha, Filotejeva

³⁴ „Sadržaj ideje 'Moskva – Treći Rim' u celini je bio određen okvirima religijskih problema: on se ticao međunarodnog statusa moskovskog crkvenog prestola, položaja ruske crkve u zemlji i njenog odnosa prema svetovnoj vlasti. Tvrdjenje da Rusija kao 'Treći Rim' ima primat u odnosu na velike države prošlosti nije se odnosilo toliko na njenu političku moć koliko na njenu predodređenu ulogu poslednjeg utočišta 'istinskog hrišćanstva'“ (Гольдберг, 1983: 143).

ideja Trećeg Rima imala je, pre svega, važnu ulogu u procesu sticanja i proglašenja autokefalnosti Ruske pravoslavne crkve 1589. godine. U „Povelji o uspostavljanju Patrijaršijskog prestola u Rusiji“ (*Уложенная грамота об учреждении в России Патриаршего Престола*) Vaseljenski patrijarha Jeremija gotovo doslovno navodi Filotejeve reči o Moskvi kao „Trećem Rimu“: „Pošto je stari Rim pao zbog Apolinarijeve jeresi, a drugi Rim, tj. Konstantinopolj, zauzeli su bezbožni Turci – Agarini unuci – tvoje carstvo, o pobožni care, veliko Rusko carstvo – Treći Rim – svojom pobožnošću sve prevaziđe i sva pravoslavna carstva u tvoje jedno se sjediniše, a ti si jedini hrišćanski car u celom svetu koga pominju svi hrišćani po celoj vasseljeni“ (*Уложенная грамота*, 1589: 92). Ovo pozivanje na učenje o Trećem Rimu spada u retke primere ranog pominjanja Filotejevih ideja, ali istoričari dovode u pitanje autentičnost zapisa govora Vaseljenskog patrijarha: „Imajući u vidu da Patrijarhu verovatno nisu bile poznate Filotejeve poslanice, kao i da on nije ni čitao ni govorio ruski, čini se veoma verovatnim da su mu moskovski jersari pripisali doktrinu koja im je bila značajna“ (Poe, 2001: 418). Ipak, sama potreba da se ona uključi u obrazloženje pretvaranja (istočno) ruske mitropolije u Patrijaršiju ukazuje na njeno primarno crkveno-religijsko značenje – ako je Moskve „jedino hrišćansko carstvo“, onda njena Crkva svojim statusom mora biti izjednačena sa ostalim pravoslavnim Patrijaršijama koje su, za razliku od nje, ostale bez zaštite i potpore „carstva“³⁵. Iz toga nije sledio zahtev da se duhovna i svetovna vlast ruskog cara („novog Konstantina“) proširi na sav hrišćanski svet, niti da Patrijarh moskovski zameni Vaseljenskog patrijarha. Takve „imperijalističke“ pretenzije bile su plod znatno kasnijih tumačenja ideje o Moskvi kao Trećem Rimu, dok su se u vreme njenog nastanka i „car“ i „sveštenstvo“ suočavali sa brojnim – državnim i crkvenim – problemima u samoj Rusiji. U rešavanju tih „unutrašnjih“ problema – izgradnje državne vlasti; uređenja crkvenog života i određenja odnosa svetovnog autoriteta i crkve –

³⁵ „Samo u Povelji... nalazimo gotovo doslovnu formulu Filoteja. U tome, upravo i moramo videti potvrdu davno izrečene misli da parolu 'Treći Rim' treba razmatrati kao čisto crkvenu ideologiju... Može se smatrati da se u samoj crkvi ideja trećeg Rima pretvorila tokom XVI veka u čisto praktičnu ideju – ustoličenja moskovskog mitropolita u status ruskog Patrijarha. Kada je taj cilj postignut, o Trećem Rimu su začutili – u XVII veku gotovo da ne nalazimo dela u kojima se on pominje“ (Ульянов, 1956: 256).

učenje o Trećem Rimu, pored „Priče o belom klobuku“ (*Повесть о белом клобуке*)³⁶, bilo je jedno (religijsko) sredstvo konsolidacije i legitimacije Moskovije kao *carstva*. Jedno ne znači i *jedino*, jer je kneževska vlast istovremeno pribegavala strukturno sličnom „izmišljanju tradicije“ putem utvrđivanja direktnih genealoških veza sa Avgustom, vladarem (*Caesar*) „prvog Rima“. Tako su u povesti ili priči o knezovima vladimirskim (*Сказание о князьях владимирских*) nastaloj u prvoj četvrtini XVI veka moskovski Veliki kneževi (Rjurikovići) prikazani su kao potomci Prusa, brata rimskog imperatora Avgusta³⁷, a simboli carske vlasti (regalije) koji su korišćeni u krunisanju Ivana Groznog, predstavljani su kao darovi koje je Veliki knez Kijevski, Vladimir Monomah (1053–1125) dobio od svog dede, imperatora Konstantina (vid. *Сказание*, 2000). U ovoj legendi, nastaloj kada i Filotejeve poslanice, „dva Rima“ sjedinjena su u istoriji Novogoroda, Kijeva i Moskve, ali je u njima težište s religijsko-simboličkog aspekta pomerenom ka naglašavanju svetovnog rodoslovlja moskovskih knezova³⁸. „*Mi od Avgusta Cezara poreklo vodimo*“ – pisao je Ivan Grozni švedskom kralju – „a ti na nas, protivno Bogu, umanjuješ“ (cit. Успенский, 1996:125)³⁹. S druge strane, pozivanje na „rimsko poreklo“ bilo je osnaženo činjenicom moskovskog osvajanja mongolskih država – Kazanja i Astrahana –

³⁶ U priči o beloj kapi (*шапка*) koju je prvi poneo arhiepiskop Novogoroda i Pskova (Vasilije, 1329-1352), a kasnije nastavili da kao obeležje statusa nose ruski mitropoliti i patrijarsi, sadržana je alegorija o „Tri Rima“ s tom razlikom, što je u njoj istaknuta uloga Novogorad kao naslednik Rima i Konstantinopolja. Prema legendi, Konstantin je „beli klobuk“ darivao papi Silvesteru, a njegovi naslednici su je (nakon „pada u jeres“), vratili Vaseljskom patrijarhu koji je ga je, po nagovoru anđela, poslao u Novodorod. (Videti o tome opširno u: *Розов Н. Н. „Повесть о белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в.“, Труды Отдела древнерусской литературы, Л., 1953. Т. 9. С. 178—219*

³⁷ „Tako je u političkoj samosvesti XVI veka organski ulazila ideja krvne veze ruskih knezova i rimskih imperatora“ (Успенский, 1996:124–125).

³⁸ „Legenda o Monomahu bila je vodeći mit ranog ruskog obreda krunisanja, a regalije Monomaha postale su svešteni znaci (insignije) vlasti moskovskog carstva... Ceremonija je izmišljenu priču o sukcesiji imperija pretvorila u osveštanu istinu“ (Уортман, 2002: 49-50).

³⁹ U zvaničnoj genealogiji ruskih knezova koja je napisana šezdesetih godina XVI veka na predlog Mitropolita Makarija, „carski rodoslov“ izlaže se od Rjurika (poreklom „od plemena Prusova“, brata Avgusta), preko Vladimira, u sedamnaest „stupnjeva“, do Ivana Groznog, – vid. *Книга степенная царского родословия, I-II. (Полное собрание русских летописей, Т. 21, ч. 1-2, СПб., 1908; 1913).*

čiji su vladari (naslednici Kana Zlatne horde) smatrani „carevima“⁴⁰: „U jednoj diplomatskoj noti upućenoj Poljskoj i Litvi 1556. godine, carska titula Ivana IV opravdavana je ne samo vizantijskim nasleđem, već i njegovim osvajanjem Kazanja i Astrahana jer su ’kazanski i astrahanski tron od davnine bili carski prestoli’“ (Cherniavsky, 1959: 473). Rečju, „legitimaciona formula“ carskog autoriteta moskovskih kneževa obuhvatala je preuzimanje i usvajanje elementa obe ove „baštine“ – vizantijske i mongolske⁴¹ – pa je ideja Moskve kao Trećeg Rima bila kombinovana sa idejom prenosa svetovne moći mongolskog kana na (hrišćanskog) cara. Obe su vodile sakralizaciji figure cara i učvršćenju njegovog autokratskog modela vladavine naglašavanjem inostranog uzora i porekla vrhovne vlasti. Ideja „Trećeg Rima“ bila je sredstvo kojim se carska harizma (vizantijski uzor) prenosio sa *basileusa* na moskovskog vladara „sve Rusije“. U ovom svom političko-legitimacionom aspektu ona je bila izvedena iz opštijeg (religijsko-apokaliptičkog) konteksta hrišćanske eshatologije. Kada zanemarimo (Filotejevu) perspektivu kraja istorije (Drugog dolaska) onda se ideja Trećeg Rima iz religijske prenosi u istorijsko-političku ravan u kojoj se njome legitimiše carsku vlast ili, znatno kasnije, potvrđuje postojanje posebne „misije“ različito shvaćenih koncepata ruskog „naroda“/„nacije“. To je, pak, deo priče o recepciji ove ideje o kojoj će biti reči u nastavku ovoga rada.

Primljeno: 15. mart 2011.

Prihvaćeno: 20. mart 2011.

⁴⁰ „U staroj Rusiji titula cara primenjivana je na dva vladara – vizantijskog imperatora i kana Zlatne horde. Carevima su nazivani i naslednici ovog poslednjeg – kazanski, astrahanski i krimski kanovi“ (Панченко; Успенский, 2002: 467).

⁴¹ U istoriografiji je uticaj mongolske tradicije često zanemarivan ili negativno ocenjivan, sve do pojave „evroazijskog“ pokreta ruske emigracije koji je afirmisao „nasleđe Džingis kana“. Opširnije o tome videti u mojoj knjizi: *Put Rusije: evroazijsko stanovište*, Beograd: Plato, 2004.

Literatura

- Andreyev, Nikolay (1959), „Filofey and His Epistle to Ivan Vasil'yevich“, *The Slavonic and East European Review*, 38, 90: 1–31
- Branderberger, David; Platt, Kevin (2006), „Terribly Pragmatic: Rewriting the History of Ivan IV's Reign, 1937–1956“, in: *Epic Revisionism: Russian History and Literature as Stalinist Propaganda*, (Branderberger and Platt, editors), Madison: University of Wisconsin Press, pp. 157–178.
- Bushkovitch, Paul (2000), „Nina V. Sinitsyna. *Tretii Rim: Istoki i evoliutsiia russkoi srednevekovoi kontseptsii (XV–XVI vv.)*“, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1(2): 391–399.
- Cherniavsky, Michael (1955), „The Reception of the Council of Florence in Moscow“, *Church History*, 24 (4): 347–359.
- Cherniavsky, Michael (1959), „Khan or Basileus: An Aspect of Russian Mediaeval Political Theory“, *Journal of the History of Ideas*, 20 (4): 459–476.
- Florovski, Georgije (1997), *Putevi ruskog bogoslovlja*, Podgorica: CID (prevod s ruskog Sreto Tanasić).
- Grozni, Ivan (1993), *Prepiska*, Beograd: Nova (prevod s ruskog Tatjana Subotin-Golubović)
- Karpovich, Michael (1953), „The Heritage from Tsarist Russia“, in: Michael Karpovich and Problems of Russian History and Historiography, *Ab Imperio*, 2007 (1): 277–307.
- Kennan, George. [„Mr. X“] (1947), „The Sources of Soviet Conduct“, *Foreign Affairs*, 26 (2): 566–582.
- Kohn, Hans (1948), „The Permanent Mission: An Essay on Russia“, *The Review of Politics*, 10 (3): 267–289.
- Neuberger, Joan (2003), *Ivan the Terrible*, London: I. B. Tauris (KINOfiles Film Companions, 9)
- Obolenski, Dimitri (1996), *Vizantijski komonvelt*, Beograd: Prosveta (prevod s engleskog Ksenija Todorović).
- Ostrogorski, Georgije (1959), *Istorija Vizantije*, Beograd: Srpska književna zadruga.
- Perrie, Maureen (1998), „Nationalism and History: The Cult of Ivan the Terrible in Stalin's Russia“, in *Russian Nationalism Past and Present*, ed. G. Hosking and R. Service, New York: St. Martin's, pp. 107–128.
- Platt, Kevin (2007), „Allegories of Stalinist Historiography: Eisenstein's *Ivan the Terrible*“, *Ab Imperio*, Kazan, 4: 293–322.

- Platt, Kevin; Brandenberger, David (1999), „Terribly Romantic, Terribly Progressive, or Terribly Tragic: Rehabilitating Ivan IV under I.V. Stalin“, *Russian Review*, 58 (4): 335–354.
- Poe, Marshall (2001), „Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a ‘Pivotal Moment’“, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 49: 412–429.
- Rieber, Alfred (1993), „Persistent Factors in Russian Foreign Policy: An Interpretive Essay“, *Imperial Russian Foreign Policy*, ed. Hugh Ragsdale, New York: Cambridge University Press and Woodrow Wilson Center Press, pp. 315–359.
- Sibinović, Miodrag (2002), *Iza horizonta. Ogledi iz ruske, ukrajinske, beloruske i gruzijske književnosti*, Beograd: Čigoja štampa.
- Sidorov, D. (2006), „Post-Imperial Third Romes: Resurrections of a Russian Orthodox Geopolitical Metaphor“, *Geopolitics*, 11:317–347.
- Strémooukhoff, Dimitri (1953), „Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine“, *Speculum*, 28 (1): 84–101.
- Thompson, Kristin (1977), „Ivan the Terrible and Stalinist Russia: A Reexamination“, *Cinema Journal*, 17, (1): 30–43.

- Виппер, Р. Ю. (1945), *Иван IV*, Москва: Государственное библиотечно-библиографическое издательство.
- 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.
- Гольдберг А. Л. (1974), „Три 'послания Филофея' (опыт текстологического анализа)“, *Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР*, Ленинград, 29: 68-97.
- Корневский, А. (2001), „Кем и когда была „изобретена“ теория „Москва – Третий Рим“?“, *Ab Imperio*, Казань, (1–2): 87–124.
- Малинин, В. (1901), *Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания*, Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры.
- Мейендорф, И. (1990), *Византия и Московская Русь*, Париж: YMCA Press.
- Мейендорф, И. (2002), „Флорентийский собор: причины исторической неудачи“, *Из истории русской культуры, Т. 2. Кн. 1: Киевская и Московская Русь* (сост. А. Литвина и Ф. Успенский), Москва: Языки славянской культуры, с. 397–414.

- Панченко, А. М; Успенский, Б. А. (2002), „Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха“, *Из истории русской культуры, Т. 2. Кн. 1: Киевская и Московская Русь* (сост. А. Литвина и Ф. Успенский), Москва: Языки славянской культуры, с. 457–478.
- Постановление Оргбюро ЦК ВКП (1946), „О кинофильме 'Большая жизнь'“. *Власть и художественная интеллигенция, Документы*, сост. А.Н. Артизов, О.В. Наумов, Москва: Международный фонд „Демократия“, 1999: 598–602.
- РИБ (1908), *Русская историческая библиотека. Памятники древнерусского канонического права*. Том 6. Часть 1. (второе издание), Санкт-Петербург.
- Синицына, Н. В. (1998), *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв)*, Москва: Индрик.
- Сказание, (2000), „Сказание о князьях владимирских“, *Библиотека литературы Древней Руси* (ред. Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко), РАН. ИРЛИ, СПб.: Наука, Т. 9: 278–289. (Internet izdanje: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5103>).
- Сталин И.В. (1947). „Запись беседы с С.М. Эйзенштейном и Н.К. Черкасовым по поводу фильма Иван Грозный, 26 февраля 1947 года“, Сталин, *Сочинения*, Том XVIII, Тверь: Информационно-издательский центр „Союз“, 2006: 433–440.
- Тойнби, А. (1996), *Цивилизация перед судом истории*, Москва: Прогресс, [перевод с английского]: Тоунбее, *Civilization on Trail*, Oxford University Press, 1948.
- Филофей, (2000), „Послания старца Филофея“, Подготовка текста, перевод и комментарии В. В. Колесова, *Библиотека литературы Древней Руси*, (Электронные публикации Института русской литературы РАН: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5105>).
- Уложенная грамота, (1589), „Уложенная грамота об учреждении в России Патриаршего Престола“, А. П. Богданов, *Русские патриархи (1589–1700)*, Т. 1. Москва: ТЕРРА; Республика, 1999: 88–97.
- Ульянов, Н. (1956), „Комплекс Филофея“, *Новый Журнал*, XLV: 249–273, New York.
- 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
(PART I)

Summary

This article is the first part of a broader study about the “Russian messianism” that is usually considered as a persistent phenomenon of crucial importance at various times in Russian history. In the focus of the author’s concern is emergence of the mediaeval doctrine “Moscow, the Third Rome”. This doctrine was formulated in an epistle of the monk Filofei, the elder of Eleazarov monastery in Pskov. Religious background and historical context of the idea “Moscow, the Third Rome” are analyzed in view of the fact that Filofei’s doctrine from XVI Century has remained fundamental pattern for all latter modifications of messianic ideas in the course of Russian history.

Key words: Russian history, the Third Rome, empire, messianism, Christianity, eschatology