

Mesijanski narativi u Rusiji i Srbiji

Zucić, Jakov

Undergraduate thesis / Završni rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:114:286338>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom](#).

Download date / Datum preuzimanja: **2025-04-03**



Repository / Repozitorij:

[FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / dissertations](#)



Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti
Prijediplomski studij politologije

Jakov Zucić

MESIJANSKI NARATIVI U RUSIJI I SRBIJI

ZAVRŠNI PRIJEDIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2024

Sveučilište u Zagrebu

Fakultet političkih znanosti

Prijediplomski studij politologije

MESIJANSKI NARATIVI U RUSIJI I SRBIJI

ZAVRŠNI PRIJEDIPLOMSKI RAD

Mentor: izv. prof. dr. sc. Hrvoje Cvijanović

Student: Jakov Zucić

Zagreb

srpanj, 2024.

Sadržaj

1. UVOD	1
2. RUSKI MESIJANIZAM.....	3
2.1. Povijesni kontekst ruskog mesijanizma.....	3
2.2. Slavenofili i eurazijanisti: razvoj do današnjice	5
3. SRPSKI MESIJANIZAM	10
3.1. Kosovski mit i razvoj srpskog mesijanizma	10
3.2. Suvremeni oblici srpskog mesijanizma	15
4. KONTINUITETI I PODUDARANJA.....	17
4.1. Preklapanja u konceptualnim kriterijima.....	17
4.2. Nasljeđe Bizanta	21
4.3. Interakcija i imitacija	22
5. RASPRAVA: DISKONTINUITETI I SPECIFIČNOSTI.....	24
6. ZAKLJUČAK	26
7. LITERATURA.....	28

1. UVOD

Suvremena uloga religije u vanjskoj politici neusporediva je s nekadašnjim realnim i simboličkim položajem koji su u međunarodnim odnosima zauzimali religijski instituti i narativi. Naravno, polazeći od ideje da su „svi značajni pojmovi moderne teorije države sekularizirani teološki pojmovi“ (Schmitt, 2019: 41), može se zaključiti da implicitna snaga ovih pojmova i dalje prožima politiku i političku znanost, preko središnjeg termina države. Ipak, u nekim slučajevima ovaj implicitni religijski aspekt politike izlazi na površinu. Suvremena Rusija predstavlja primjer takvog razvoja, gdje je „samozvana iznimnost s mesijanskim elementima postala bitan dio ruskog nacionalnog identiteta koji može biti eksplicitan ili prigušen“ (Zevelev, 2016: 7). Ruska invazija na Ukrajinu 2022. doprinijela je porastu istraživačkog interesa za fenomen mesijanizma, s obzirom na to da je svjetska javnost iznova imala priliku uvidjeti eshatološki simbolizam i mesijanske pripovijesti koje prožimaju političku misao iza ruske agresije, kako u javnom diskursu, tako i među elitama. Naravno, nameće se pitanje što je dozvolilo da takav razvoj uopće bude moguć.

Mesijanizam u političkom smislu definiran je interpretacijom patnje vlastitog naroda ili države kao instrumenta za spasenje čovječanstva. Drugim riječima, to je „uvjerenje da nečija nacija treba služiti otkupiteljskoj ulozi u povijesti čovječanstva“ (Siljak, 2016: 738) Pritom je moguće prepoznati univerzalne doktrinarne značajke, neovisno o tome radi li se o religijskom ili sekularnom mesijanizmu, a to su: „milenijalizam, dvostruka kozmogonija, eshatologija, monizam i kolektivizam“ (Murvar, 1971: 280). Pritom je važno istaknuti kako nije riječ o novom fenomenu; mesijansko razumijevanje svijeta i političkih projekata u Rusiji se već manifestiralo u raznim oblicima stoljećima unazad, „od svog podrijetla u ideologiji "Trećeg Rima" rođene u Moskoviji do svoje kulminacije u sovjetskom internacionalizmu“ (Siljak, 2016: 737). Korpus historiografske i politološke literature na ovu temu poprilično je bogat, no u pravilu je deskriptivne prirode. Slično vrijedi za usporedive narative u Srbiji, koji su također predmet mnogih istraživanja u društvenim znanostima. Središnja točka za ovaj rad jest činjenica da mesijanske pripovijesti u Srbiji dijele mnoge elemente i pojmove s ruskim mesijanizmom, sadržane u sintagmama poput *srpskog svijeta (srpskog sveta)* i *nebeskog naroda*, ili barem sadržajem podsjećaju na isti. Ipak, unatoč očiglednosti ovih sličnosti, nije bilo značajnijih akademskih pokušaja da se ove pripovijesti stave u zajednički kontekst i usporedno interpretiraju.

Shodno tome, cilj ovog rada jest ukazati na paralele između mesijanskih narativa u Rusiji i Srbiji, protumačiti njihove sličnosti, te objasniti posebnosti svakog od ovih narativa. Naravno, znanstveno područje ovakvog pothvata jest interdisciplinarno, iziskujući znanja iz područja političke teologije, politika povijesti, te međunarodnih odnosa, između ostalog. Iz pojmovnog planetarija ovih disciplina proizlazi slojevita tema političkog mesijanizma. Teološki je pristup bitan s obzirom na to da je riječ o društvima koja su duboko prožeta identitetom pravoslavnog kršćanstva. Ipak, važno se ograditi od rizika kulturalizma. Mesijanizam u politici ne može se svesti isključivo na tekovine pravoslavlja iz dva razloga; prvo, činjenica je da su usporedivi narativi bili zastupljeni i kod drugih naroda, neovisno o vjeroispovijesti, primjerice u židovskoj koncepciji odabranog naroda, ili diljem srednje Europe kroz koncepciju „predziđa Kršćanstva“. Dapače, prisutna je i ideja da je sama Rimokatolička crkva „kao historijski kompleks i administrativni aparat nastavak univerzalizma Rimskog Carstva“ (Schmitt, 2007: 46), iako je jasno da je riječ o vrlo različitoj koncepciji Rima od one zastupljene u pravoslavlju.

Nadalje, sam religijski argument nije dostatan jer ne može adekvatno objasniti zašto se slični narativi nisu pojavili (ili barem nisu stekli toliku moć) u ostalim pravoslavnim društvima, zbog čega je bitno primijeniti i povijesnu analizu. Ona je dodatno važna kako bi se istaknuli ključni trenuci za mitologiju ovih narativa, poput Bitke na Kosovskom polju ili pada Bizanta. U konačnici, element međunarodnih odnosa bitan je upravo zato što je u vanjskoj politici Rusije moguće „uočiti dokaz duboko ugrađenog imperijalnog imperativa koji je ukorijenjen u rusku političku kulturu, čak i konstitutivan za sam ruski identitet“ (Rutland, 2016: 426). Drugim riječima, moguće je primijetiti da „ruska vanjskopolitička doktrina danas više proizlazi iz domaćih ideja o ruskom identitetu nego iz postojećih konceptualizacija svjetskog poretka“ (Zevelev 2016: 1), a u ovom radu bit će istražena izvorišta ove disonance. Zbog preliminarno navedenih sličnosti, nameće se pitanje je li to također slučaj u Srbiji, to jest može li i vanjska politika Srbije u nekim dimenzijama biti objašnjena odlikama mesijanske političke teorije?

Iz svega navedenog moguće je ekstrapolirati da je istraživački problem u ovom slučaju usporedivost mesijanskih narativa u Rusiji i Srbiji. Iz toga proizlazi istraživačko pitanje: „Koje je izvorište mesijanizama u Rusiji i Srbiji?“. S obzirom na političku moć ovih pripovijesti u današnjici, svrha ovog rada jest pružiti teorijsku podlogu fenomena mesijanizma u kontekstu suvremene Rusije i Srbije. Razumijevanje geneze ovih narativa ključno je za osiguravanje prikladnog, nijansiranog pristupa istima, a samim time i za osiguravanje određene razine predvidivosti u tumačenju istih

S obzirom na to da je riječ o relativno apstraktnim i širokim pojmovima, primarni metodološki alati u ovom istraživanju bit će interpretativna analiza historiografske i politološke literature, potpomognuta analizom diskursa u svrhu tumačenja suvremenih instanci mesijanske misli. Pritom je važno imati na umu da ovakvi narativi u objema slučajevima ne predstavljaju uniformnu cjelinu, već mnoštvo interpretacija i pristupa koji su po sadržaju nerijetko interno nekoherentni i međusobno nespojivi. Iz ovih je razloga važno razumjeti mesijanizme holistički, radije nego li kao ukupnosti njihovih čimbenika. Tome će pridonijeti njihova povijesna analiza koja slijedi u pregledu literature u drugom dijelu rada. Nakon toga, u trećem dijelu bit će pružen dubinski uvid u spomenute paralele i analogije između ovih narativa, kroz prizmu bizantskog i pravoslavnog nasljeđa, tekovina međusobne interakcije i u nekim slučajevima, jednostavnog oponašanja. U četvrtom dijelu potom će biti izložena rasprava o odstupanjima od ovih sličnosti, te analitički izazovi koji proizlaze iz takvih odstupanja. Naposljetku, teza ovog rada jest da oba narativa proizlaze iz tekovina pravoslavnog etosa kombiniranog sa zajedničkom povijesnom baštinom ovih dvaju zemalja.

2. RUSKI MESIJANIZAM

2.1. Povijesni kontekst ruskog mesijanizma

Nastanak i sistematizaciju mesijanizma u Rusiji može se pripisati djelovanju različitih struja, kako religijskih, tako i revolucionarnih. Invazija Mongola i dugo razdoblje podvrgavanja Zlatnoj Hordi definitivno je odigralo ključnu ulogu u stvaranju uvjeta za percipiranu rusku izuzetnost spram Europe, no baština Istočnog Rimskog Carstva temeljni je idejni pokretač takvog narativa. Testament tomu su eshatološka pisma monaha Filofeja iz 12. stoljeća, u kojima je sadržan i prvi spomen Moskve kao Trećeg Rima. Iako je eksplicitna snaga ove ideje varirala kroz vrijeme, njezin simbolički naboj bio je osnova za nastanak mesijanizma u Rusiji. U razdobljima prije Februarske revolucije je „nekoliko stoljeća u Rusiji postojao snažan vjerski mesijanizam u službenoj državnoj crkvi“ (Murvar, 1971: 277), ali u jednakoj, ako ne i većoj mjeri kod njezinih kritičara iz mnoštva sekta koje su nastale Raskolom iz 1666, potaknute reformama patrijarha Nikona i cara Alekseja I. Ove raskolničke sile su, unatoč progonu carističkih vlasti, obuhvaćale znatan dio stanovništva, a ideološki su im temelj bile upravo „optužbe da je Crkva izdala sve mesijanske ciljeve monističkog jedinstva Svete Rusije ne odupirući se društvenoj promjeni koju su projektirali njezini neprijatelji“ (Murvar, 1971: 277-278). Pritom se kao neprijatelj obilježavaju modernizacijski trendovi sa Zapada koji su bili zastupljeni u carističkim politikama i reformama, a pobornici takvog razmišljanja su išli toliko

daleko da su ih tumačili kao kraj svijeta i početak vladavine Antikrista. Iz toga je nastala i opasna etika koja je nalagala da „djeca svjetla moraju odmah odbaciti sve [Antikristove] zle kreacije: tijelo, spolni odnos, imovinu, prebivalište i uživanje u životu, a ako je potrebno i sam život“ (Murvar, 1971: 295). Ovakvo razmišljanje rezultiralo je ogromnim valovima ubojstava djece i staraca, kao i masovnih samoubojstava samospaljivanjem. Naravno, intuitivno je bilo zamisliti da takvi razvoji nagovještaju odmak od tradicionalne duhovne uloge Moskve kao Trećeg Rima, no naprotiv, „s novim tehnološkim i birokratskim sredstvima, ruska nacija je postala mnogo moćnija, a ideološki mesijanizam je jednostavno pojačan i moderniziran“ (Murvar, 1971: 290).

19. stoljeće je pogotovo bilo prožeto različitim tumačenjima ruskog položaja i uloge u svijetu, iako, za razliku od dotadašnjih trendova, izvan sektarijanskih krugova; dekabristi, zapadnjaci, slavenofili i mnogi drugi pružali su svoje nove poglede na ruski nacionalni identitet. No, s početkom 20. stoljeća boljševici su se profilirali kao dominantna intelektualna sila. Iako je Revolucija u mnogočemu predstavljala raskid s carističkim običajima, ona se jednako tako očitovala kontinuitetom mesijanske tradicije Rusije, prilagođavajući zapadnjačku ideju marksizma domaćim ideološkim potrebama. Protivno očekivanjima *ancien regimea*, ranije spomenute religijske sekte uvelike su doprinijele prijemčivosti stanovništva na novopridošle revolucionarne ideje. Uzmu li se u obzir ranije navedeni kriteriji mesijanske pripovijesti, nema sumnje da je sovjetski brend marksizma također bio jedan takav pokret, iako bez teističkog elementa (Murvar, 1971). Čak i u očima relevantnih autora poput Berdjajeva, „sovjetski eksperiment nije bio ništa manje nego univerzalna misija Rusije koja je zalutala, obilaznica kroz vrijeme patnje koja će na kraju dovesti do pravog Trećeg Rima“ (Siljak, 2016: 750). Iako je revolucionarni mesijanizam boljševika dugo vremena imao idejni monopol na području same Rusije, za daljnje razumijevanje suvremenog političkog mesijanizma najrelevantnije su teorije koje su postavili slavenofili još prije Oktobarske revolucije, te euroazijanisti neposredno nakon iste.

Iako su svojim zajedničkim djelovanjem i međusobnom isprepletenošću najviše doprinijele stvaranju suvremene inačice političkog mesijanizma, važno je istaknuti da je riječ o dvama distinktnim ideologijama karakterističnima za razdoblja u kojima su bile na svom vrhuncu. Već njihovo poimanje ruske nacije i njezinog podrijetla fundamentalno se razlikovalo, što se može intuitivno zaključiti već na temelju samih naziva. Unatoč tome, ne iznenađuje da i suvremeni mesijanski narativi primarno predstavljaju amalgamaciju ovih teorija, pogotovo ako se uzme u obzir da je „umjesto jedne koherentne ideologije, ruski nacionalizam uvijek bio podijeljen na

naizgled suprotstavljene trendove“ (Agursky, 1987: 7). Iako motivi obaju svjetonazora imaju svoja izvorišta u ranijim, nerijetko i drevnim historijskim iskustvima, ovaj dio rada posvećen je povijesti samih programa s kulminacijom u suvremenim pripovijestima. Djelovanja koja su pospješila njihov nastanak i utjecaj bit će obrađena u narednim poglavljima.

2.2. Slavenofili i eurazijanisti: razvoj do današnjice

Prvi usustavljeni korpus mesijanskih ideja moguće je pronaći u spomenutim slavenofilskim krugovima 19. stoljeća, koje su predvodili pravoslavni intelektualci Ivan Kirijevski i Aleksej Komjakov. Ovi autori su kao temelju okosnicu pokreta „nastojali definirati jedinstvenu rusku kulturu u suprotnosti s onom percipiranog racionalističkog, industrijaliziranog i otuđenog Zapada“. Pritom su preuzeli Hegelovu dihotomiju Istoka i Zapada i pokušali opovrgnuti njegovu „tvrdnju da će racionalna i ustavna zapadna država postati buduće "Kraljevstvo nebesko na zemlji" tvrdnjom da se daleko superiornije organsko društvo nalazi u Rusiji“ (Siljak, 2016:741). U to vrijeme sporovi “zapadnjaka i slavenofila ispunit će ... veći dio stoljeća“ sadržajno se manifestirajući kao “spor o sudbini Rusije i njezinom pozivu u svijetu” (Berdjajev, 2006: 43). Slavenofilski ideja pokazala se kao osnova razvoja jedne slojevite mesijanske tradicije, koju su nastavili panslavizam i teoretičari "srebrnog doba".

Panslavizam, koji su nešto kasnije u 19. stoljeću propagirali autori poput Fjodora Dostojevskog i Konstantina Leontijeva, očitovao se u prelijevanju mesijanskog projekta na područje međunarodnih odnosa. Posebni položaj i uloga Rusije nisu se više odražavali samo na domaći duhovni i intelektualni razvoj, već su poprimili dimenzije sudbonosne misije Rusije da provede otkupljenje cjelokupnog čovječanstva. U kontekstu ondašnjih rusko-turskih ratova i činjenice da se na obzoru nazirala perspektiva oslobođenja kršćanskih naroda na Balkanu, takav je diskurs iskorišten za legitimaciju imperijalnog širenja. Logično, kategorijalni temelj takvog imperijalizma bio je rasne i religijske prirode, temeljeći se na jedinstvu svih Slavena pod Rusijom i prizivajući osvajanje Carigrada kao prijestolnice novog pravoslavnog imperija. Otprilike u to vrijeme je i rehabilitirana Filofejeva ideja Trećeg Rima, čija je simbolička univerzalnost išla pod ruku ideji ovog svetog zadatka.

Sljedeći razvoj slavenofilskog razmišljanja dogodio se s početkom Srebrnog doba, razdoblja u ruskoj intelektualnoj i književnoj povijesti koje je obilježila „rekonceptualizacija ruske nacije, posebice u odnosu na Europu“ (Siljak, 2016: 744). U ovom razdoblju očigledna je konceptualna isprepletenost nacionalizma i transnacionalnog panslavizma, pri čemu „postati pravi i

cjelokupni Rus znači ... postati brat svih ljudi, univerzalni čovjek“ (Duncan, 200: 299). Ova ideja je nadograđena u opusu Vladimira Solovjova¹, gdje je „opravdanje imperijalne politike bio njezin kršćanski, odnosno univerzalistički karakter“ (Zevelev, 2016: 5). U ovakvom razmišljanju lako je prepoznati „sveobuhvatno raspoloženje totalne prevlasti, zahvaćanja i obuhvaćanja svih ljudskih tema“ (Arendt, 2015: 220) karakteristično za kontinentalni imperijalizam pan-pokreta. Takav univerzalizam dolazi opasnu blizu da dovede u pitanje uvriježenu ideju da nacija nužno „ima konačne, iako elastične granice, iza kojih leže druge nacije“ (Anderson, 1990: 7). Ipak, autori ovog razdoblja bili su znatno skloniji kompromisu i egalitarizmu od svojih panslavenskih prethodnika, prvenstveno zbog svoje novootkrivene fascinacije europskom inačicom univerzalizma, zastupljene u papističkom katoličanstvu. Ova panhumanistička koncepcija ruskog identiteta kombinira i nadograđuje prethodne doprinose, pri čemu su u središtu „vjera u istočnu vjersku i kulturnu jedinstvenost Rusije, prihvaćanje verzije univerzalne ruske misije Dostojevskog i ljubav prema Rimu i svemu što je on predstavljao“ (Siljak, 2016: 746). To je jasan pokazatelj kontinuiranog mesijanskog karaktera koji je povijesno prožimao intelektualne rasprave, a nastavlja oblikovati rusku vanjsku politiku i u 21. stoljeću, što će kasnije u tekstu biti prikazano. Naposljetku, intelektualni doprinos Nikolaja Berdjajeva predstavlja kulminaciju slavenofilske tradicije mesijanizma, jer je eksplicitno „formulirao ideju ruskog mesijanizma u preciznim terminima u kojima je danas razumijemo“ (Siljak, 2016: 739). On u raspravu o mesijanizmu uvodi varijablu mesijanske svijesti, psihološkog kapaciteta intrinzičnog ruskom narodu, „koji kolektivno dijele Rusi, koja ih dovodi u iskušenje da razmišljaju tisućljetno i apokaliptično“ (Siljak 2016: 753). Berdjajev ističe: „Eshatološka ustremeljenost priprada strukturi ruske duše“ (Berdjajev, 2006: 182). Berdjajevljeva promišljanja služe i kao teoretska karika koja povezuje mesijanske narative 19. stoljeća s mesijanskim karakterom boljševizma (Berdjajev, 1960) te eurazijanizma, čijim je nastancima i sam svjedočio.

Što se tiče samog euroazijanizma, riječ je o intelektualnom pokretu koji počiva na ideji Rusije kao korporatističke civilizacije, odnosno civilizacije u kojoj zajednica funkcionira usporedivo organizmu, gdje svaki pojedinac ili dio zajednice ispunjava konkretnu i zacrtanu funkciju radi dobrobiti cjeline. Pritom se naglašava posebnost Rusije od Istoka i Zapada istovremeno, obilježena specifičnim iskustvom, a samim time i posebnom povijesnom ulogom. Eurazijanistički naziv prvi put se pojavio među ruskim emigrantskim krugovima u Europi nakon

¹ Vladimir Sergejevič Solovjov bio je jedan od najznačajnijih ruskih filozofa i teologa na prijelazu s 19. na 20. stoljeće, te je autor djela kao što su *Kriza zapadne filozofije* i *Rat i kršćanstvo*. Nužno ga je razlikovati od suvremenog ruskog pro-režimskog TV voditelja, Vladimira Rudolfoviča Solovjova.

Oktobarske revolucije, kad ih je „nostalgija za domovinom i trauma boljševičke revolucije navela da odbace ideju da bi Rusija ikada mogla biti zapadna i buržoaska“ (Clover, 2016: 4). Iz toga je proizašla koncepcija koja rusku naciju vidi kao spoj slavenskog podrijetla s baštinom i nasljeđem plemena indoeuropskih stepa. Još jedna od okosnica ove ideologije jest koncept *sobornosti* (čiji začetnik je Vladimir Solovjov, sljedbenik slavenofila Komjakova), koji nalaže da, „iako čovjek ne može afirmirati svoj individualizam na račun društva, njegova osobnost je apsolutna i ne otapa se u društvu“ (Shlapentokh, 1997: 131). Drugim riječima, jedna od temeljnih tekovina euroazijanizma bilo je novo razumijevanje pojedinca, koje je povezivalo percipirani individualizam Zapada s kolektivizmom Istoka, pri čemu su „istočnjačku duhovnost implicitno preveli u spremnost da se žrtvuje život za slavu države“ (Shlapentokh, 1997: 134). U svojim začetcima, ova teorija imala je instrumentalnu ulogu kao alat emigracije za utjecaj na razvoje u novonastalom Sovjetskom Savezu, konkretno na pokušaje rušenja režima. Kao glavni ideolozi projekta profilirali su se Pjotr Savitski i Pjotr Suvčinski, dok je na operativnoj razini u Europi djelovala anti-sovjetska organizacija Trest, no cjelokupnom pokretu izostajala je razina kohezije nužna za postizanje ikakve političke potentnosti. Program eurazijanizma u ovom razdoblju moguće je svesti na dva intelektualna trenda; prvi je „naglašavao superiornost despotske vladavine“, dok je drugi, iako sličan po sadržaju, išao toliko daleko da je „vidio totalitarni model kao najprikladniji za Rusiju“ (Shlapentokh, 1997: 132). Ono što ih je povezivalo jest razumijevanje Rusije „geopolitički, ne kao nacionalnu državu, već kao poseban tip civilizacije nastao na temelju nekoliko sastavnica arijevske-slavenske kulture, turskog nomadstva i pravoslavne tradicije“ (Dugin, 1997: 83).

Ironično, i na nezadovoljstvo mnogih bjelogardejskih emigranata u Europi, lijevi utjecaj Suvčinskog pomaknuo je euroazijanizam bliže marksizmu, pozivajući se prije svega na međunarodni karakter zajednički objema ideologijama. S obzirom na činjenicu da je euroazijanizam isprva zamišljen kao antisovjetski projekt, nije iznenađujuće da je njegovo klizanje prema apologiji komunističkog režima dovelo do velikih unutarnjih prijevora. Osvježenje i dodatnu razinu usustavljenja eurazijanizam je kasnije dobio u apokrifalnim zatvorskim spisima Lava Gumiljeva, sovjetskog disidenta kojeg je iskustvo života u sibirskom logoru potaknulo na ideju *pasionarnosti* - ljudskog impulsa za iracionalno temeljenog na požrtvovnosti. Prema Gumiljevu, upravo taj impuls igra presudnu ulogu za proces etnogeneze. Neovisno o podrijetlu, jasno je da su se takve ideje mogle proliferirati jedino u emigraciji, jer u Sovjetskom Savezu nije postojao više nijedan narativ koji je bio „sposoban natjecati se s uspješno modificiranim mesijanizmom boljševika“ (Murvar, 1971: 334).

Vidljivo je da su se slavenofilske pripovijesti ponekad konceptualno ispreplitala s eurazijanizmom, te da predstavljaju dva lica zajedničke konzervativne tradicije u ruskoj intelektualnoj povijesti. Dok je eurazijanizam u svom prvotnom obliku više bio obilježen etnogenetskim i geopolitičkim idejama da je Rusija „svoje nasljeđe više dugovala žestokim nomadima i stepskim plemenima Euroazije“ (Clover, 2016: 4), za autore poput Fjodora Dostojevskog, Vladimira Solovjova i mnoge druge značajne ruske filozofe i književnike, karakteristična je bila teološka interpretacija ruske povijesti i politike. Iako su i sami bili nadaleko skloniji Istoku, za razliku od puke etnološke posebnosti koju češće na umu imaju eurazijanisti, „slavenofili su naglašavali jedinstveni karakter ruske civilizacije, utemeljene na slavenskim pravoslavnim komunitarnim tradicijama“ (Zevelev, 2016: 4). U takvoj je pripovijesti Rusija, zajedno s ruskim narodom, svojom mučeničkom poviješću i posebnim slavenskim duhom uvjetovana biti duhovna sila u svijetu. Naravno, to ne znači da je religijski moment izostavljen u teoriji eurazijanizma. Dapače, i percepcija međuratnih ruskih emigranata prema ideji pravog Rusa bila je bremenita religijskim simbolizmom, opisujući rusku duhovnost kao „eshatološki tip kršćanstva - bez zemaljskog doma, ali žedan za Gradom Božjim“ (Fedotov, 1954: 4).

Takvo tumačenje askeze i požrtvornosti „uključuje mučeništvo za svoju vjeru“ (Garaev, 2017: 212), što je lajtmotiv u ovakvim mesijanskim narativima (čak i u boljševizmu). Osim toga, Nikolaj Danilevski, jedan od glavnih zagovornika panslavenskog imperija, legitimaciju ruske posebnosti izvodi iz teze da „za svakog Slavena ... koji slijedi Boga i Njegovu Svetu Crkvu, ideja Slavenstva mora biti najviša ideja iznad slobode, iznad nauke, iznad prosvjete, iznad svakog zemaljskog dobra“ (Danilevski, 2013: 105), sudeći pritom da nijedna od navedenih vrijednosti ne može ni biti postignuta bez pridržavanja tim vrhovnim načelima slavenske duše, prije svega utjelovljenih u Ruskom carstvu. Pritom je nužno iznova napraviti distinkciju između slavenofilskog i panslavenskog mesijanizma kakvog su zagovarali Konstantin Leontijev i Nikolaj Danilevski, jer su „panslavisti usvojili slavenofilsku binarnost Istok/Zapad, ali su je iskoristili za stvaranje imperijalističke političke ideologije koja je pozivala na pobjedu Istoka nad Zapadom, ako je potrebno i silom“ (Siljak, 2016: 742). Tu su se počeli nazirati i preteče totalitarnih pretenzija, ako se uzme u obzir da je Leontijev „smatrao da Rusija postoji i da je velika samo zahvaljujući činjenici da su bizantsko pravoslavlje i bizantska autokracija ruskom narodu nametnuti odozgo“ (Berdjajev, 2006: 58). Kao takav, panslavizam se može promatrati kao militantni izdanak slavenofilskog pokreta, dok je mesijanizam Srebrnog doba, kao treće

faze slavenofilskog sentimenta, bio prožet ekumenskim duhom, te je stoga bio i nešto inkluzivniji i egalitarniji u svom tumačenju imperijalizma.

Suvremenu sintezu svih navedenih, ali i drugih elemenata, moguće je pronaći i kod suvremenih ruskih konzervativnih filozofa, ponajprije Aleksandra Dugina. Dapače, njihovi intelektualni doprinosi predstavljaju i svojevrsni nastavak mesijanskog trenda u Rusiji, nakon kratkog perioda marginalizacije u međunarodnim odnosima poslije pada Sovjetskog Saveza (Lewis, 2020). Osim Dugina, značajni su i drugi filozofi poput Natalije Naročnitskaje, Jegora Holmogorova i Mihajla Nazarova, a pritom se „njihovi projekti za buduću Rusiju – Peto Carstvo, Sovjetski Savez 2.0 i Euroazijsko Carstvo – razlikuju u detaljima, ali svi promiču državni mesijanizam, imperijalni utopizam i antizapadnu retoriku“ (Engström, 2014: 359). Također, za suvremene konzervativne krugove u Rusiji karakteristična su nastojanja pomirbe suprotstavljenih, ili u krajnjem slučaju nesumjerljivih figura i pokreta iz ruske povijesti.

Na ovaj način, nadalje se afirmira slavenofilska ideja da Rusi predstavljaju „jedinstvo suprotnosti“ (Berdjajev, 2006: 11-12). Kao što je bio slučaj s utjecajem romantičkih autora i idealista na slavenofile u 19. stoljeću, tako je i središnji pojam suvremenog mesijanskog razmišljanja u Rusiju stigao iz Njemačke, konkretno kroz pojam *katechona* kako ga teorijski razrađuje Carl Schmitt. Riječ je zapravo o reartikulaciji biblijskog pojma u smislu figure ili sile odvratanja krajnjeg zla. U Pavlovoj Drugoj poslanici Solunjanima to zlo je Antikrist, a *katechon* se može interpretirati kao Rimsko Carstvo, jer kako Pavao opisuje u kontekstu predodžbe o nadolazećem Otkrivenju, „otajstvo bezakonja već je na djelu, samo ima tko da ga sada zadržava dok ne bude uklonjen“ (2 Sol, 2:7). Iako bi njegovo normativno određenje prema Rimskom carstvu (i ideji *katechona* uopće) lako moglo biti predmet rasprave, sekularizirana verzija pojma pokazala se izrazito korisnom za suvremeni ruski mesijanizam, koji najzad ponovno ima sakralne komponente. Na taj način, „sakralna uloga Rusije poprimila je i neizbježan geopolitički aspekt“ (Lewis, 2020: 198). U ovoj prilagođenoj inačici, *katechon* predstavlja „povijesnu moć obuzdavanja pojave Antikrista“ (Schmitt, 2006: 59), pri čemu ruski mesijanski ideolozi Antikrista vide u percipiranoj anomiji zapadnih liberalnih vrijednosti, dok pravoslavna Rusija, kao Treći Rim, po načelu *transitio imperii romani* predstavlja obuzdavača iste.

Kao i kod njihovih prethodnika, neprijatelj je prepoznat u Zapadu, ali za razliku od obrane od europskih utjecaja 19. stoljeća, ovaj put uloga Rusije je biti „bedem protiv kaosa i razaranja izazvanih opasnim ekscesima američkog liberalizma“ (Lewis, 2020: 193). Takva retorika

uvelike je zastupljena i u službenoj vanjskoj politici, što je vidljivo u govorima Vladimira Putina, u kojima „opisuje Rusiju kao samostalnu branu protiv europskih liberalnih vrijednosti“ (Lewis, 2020: 203). Sličan sentiment prisutan je i kod Sergeja Lavrova, iz čega je očita „činjenica da se o mnogima od njih ne govori u marginalnim desničarskim krugovima, kao što je to bio slučaj 1990-ih i 2000-ih, nego na višoj razini i u masovnim medijima“ (Engström, 2014: 375). U konačnici, moguće je uspostaviti da je mesijanizam u Rusiji 21. stoljeća i dalje prisutan, a njegova materijalizacija sve intenzivnija u kontekstu dinamike suvremenih međunarodnih odnosa. Isto tako, iz ovog pregleda literature je očigledno da je pravoslavlje izravno i neizravno odigralo, i nastavlja igrati, ključnu ulogu u stvaranju podloge za mesijanski narativ u ruskoj politici, kako na vanjskom, tako i na domaćem planu. Ova politička konotacija pravoslavlja „se najeksplicitnije očituje u zahtjevu za ujedinjenjem Crvenih s Bijelima, ...Ivana Groznog, Petra Velikog, Staljina, ... maršala Žukova, pomorce iz potonule podmornice *Kursk* i mučenika ratnika Evgenija Rodionova“ (Engström, 2014: 366) u jedinstvenom, kolektivnom mesijanskom identitetu. Također karakteristično za suvremeni mesijanizam u Rusiji, primjerice kod Dugina, jest nadilaženje, odnosno nadogradnja, osnovne dihotomije između Istoka i Zapada; vječni animoziteti ovih dvaju sfera nadalje su pojašnjeni sukobom civilizacijskih tipova, konkretno između merkantilističko-liberalnih talasokracija i telurokacija obilježenih autoritarizmom (Dugin, 1997). Ova ideja također je preuzeta od Schmitta, koji u svojem djelu *Zemlja i more* konstatira da je svjetska povijest zapravo „povijest ratova koje su pomorske sile vodile protiv kopnenih ili kontinentalnih sila“ (Schmitt, 1954: 6), i obrnuto.

3. SRPSKI MESIJANIZAM

3.1. Kosovski mit i razvoj srpskog mesijanizma

Genezu i tijek mesijanizma u Srbiji znatno je jednostavnije pozicionirati od ruskog pandana, prvenstveno zbog izostanka velikih shizmi i sektarijanskih podjela koje su obilježile višeslojni mesijanizam u Rusiji. Začetke ovog narativa moguće je pronaći u mitu o Kosovskoj bici iz 1389. godine koji predstavlja integrativni srpski nacionalni mit s imperijalno-religijskim elementima. Shodno tome, prvo je potrebno preispitati povijest srednjovjekovne srpske političke zajednice i dinastije Nemanjića. Središnje figure u ovoj historiografiji su Stefan Nemanja, sveti Sava, te car Lazar. Počevši od Stefana Nemanje, samog osnivača dinastije, važno je prije svega istaknuti njegovu ulogu utemeljitelja srpske kneževine Raške. Njegov sin Rastko, kasnije poznat kao sveti Sava važan je za osnivanje autokefalne Srpske pravoslavne crkve. U ove dvije figure već je vidljiv nagovještaj isprepletenosti sekularnog i religijskog

momenta u srpskoj povijesti, pri čemu su se, „kroz jedinstvo oca i sina ... svjetovno i sakralno spojili i postali temeljni princip nacionalnog rasporeda, gdje su crkva, država i nacija ujedinjeni u nerazdvojnu cjelinu“ (Pantelić, 2016: 5). Takav sentiment ostao je zastupljen kod nositelja srpskog mesijanskog narativa kroz povijest, neovisno radi li se o mističnim pravoslavnim redovnicima osmanskog razdoblja ili intelektualnim krugovima 20. stoljeća.

Takozvani „Kosovski zavjet“ upotpunjen je osobom cara Lazara, posljednjim vladarom iz dinastije Nemanjića. Njegov značaj je u vođenju Bitke na Kosovom polju protiv Osmanlija, gdje je, prema legendi, odabrao smrt na bojištu, zauzvrat osiguravši „Carstvo nebesko“ za sebe i svoj narod, što je uostalom i izvorište opstale mesijanske ideje o Srbima kao "nebeskom narodu". Ova pripovijest rezonira konceptom požrtvovnosti karakterističnim za pravoslavlje, u kojem je žrtva cara Lazara usporediva s Kristovom, pri čemu on savršeno upotpunjava trojstvenu konstelaciju sa svojim prethodnicima, Stefanom Nemanjom i Svetim Savom. Iako su mnoge dimenzije priče iz povjesničarske perspektive u najmanju ruku upitne, ona se uvriježila kao središnji koncept srpskog nacionalnog identiteta, koji „uspostavlja vezu što povezuje sve Srbe u mistično jedinstvo sa praroditeljima nacije“ (Pantelić, 2016: 5). Kroz razdoblja je mit ovjekovječen usmenom predajom koja je kasnije, radom Vuka Karadžića, usustavljena u nacionalni ep. Uz junaštvo, borbu i slavu kao tradicionalno sekularne karakteristike nacionalnog epa, kosovski ep bio je prožet mnogim religioznim elementima, „kao što su posljednja večera uoči bitke, izdaja Lazareva šurjaka Vuka Brankovića, junačka smrt Miloša Obilića koji je ubio osmanskog sultana Murata, Lazarov namjerni izbor smrti i carstva nebeskog nad zemaljskom slavom“ (Pavlović i Atanasovski, 2016: 362). To je daljnji testament ispreplitanju religioznih i sekularnih elemenata u procesu formiranja srpske nacije. Ipak, treba imati na umu da opsesija kosovskim mitom nije uvijek u jednakoj mjeri bila zastupljena u općenarodnoj svijesti izvan folkloru; u pučkom sjećanju, Lazar je krajem 14. stoljeća, nesporedno nakon početka osmanske vlasti, „tiho otišao u zaborav kao ratnik i princ“ (Pantelić, 2016: 3). Dapače, velik dio vremena pod osmanskim jarmom, detaljno poznavanje mita bilo je ograničeno na opskurantistički pravoslavni kler, koji je počeo gajiti ideju da je Kosovo „srpski Jeruzalem - Sveta zemlja u kojoj su rođeni srpski narod, vjera, država i kultura.“ (Zimmerman, 1998: 4). Tako se u užoj Srbiji, ali prvenstveno u srijemskim manastirima, razvio kult cara Lazara.

U osmanskom razdoblju, moguće je primijetiti dva smjera u kojima se razvijala mesijanska literatura, primarno u rukama redovnika. Oba su na svoj način nastojala objasniti nesretnu dinamiku političkih odnosa koja je zadesila Balkan. Prvi, bizantsko-slavenski narativ nastavljao

je s ustaljenim intepretacijama, te je „obično tumačio muslimanska osvajanja kao rezultat kršćanskih grijeha, ... konotirajući potrebu za pokajanjem i moralnim oporavkom“ (Dziaduł, 2016: 345). S druge strane, razvili su se novi spisi potaknuti anti-islamskim, a samim time i anti-osmanskim sentimentom, no u oba narativa bile su zastupljene fatalističke i eshatološke predodžbe o sudbini. Sintezom ovih dvaju pristupa postignute su pripovijesti u kojima se „osmanska dominacija počela doživljavati kao primjer starozavjetne kazne i novozavjetne žrtve“ (Dziaduł, 2016: 350), što je rezultiralo u brojnim obradama i falsifikatima drevnih apokrifalnih spisa i daljnjoj proliferaciji mučeničkog identiteta.

Već u ovo vrijeme počela se javljati ideja o Moskvi kao spasiteljici balkanskih naroda od sužanjstva, no s padom Bizanta pojavio se problem s formulom proroka Daniela, koja je nalagala da će četiri zemaljska carstva prethoditi kraju svijeta. Ipak, ranije spomenuto načelo *translatio imperii Romani*, omogućilo je predodžbu Rusije kao Trećeg Rima, pa tako i kontinuirane četvrtog carstva bez potrebe za daljnjom modifikacijom tipologije. U ovoj eshatološkoj kategorizaciji, jedan od ponavljajućih apokaliptičnih motiva bila najava kraja Antikrista utjelovljenog u Osmanskom Carstvu, koji je trebao doći od pretkazanog "crnog čovjeka", svojevrsnog cara posljednjih vremena čija je mesijanska uloga bila pokoriti zlo (Turke) i započeti zlatno doba (Dziaduł, 2016). Neki su u toj sintagmi prepoznali Jovana Nenada, vojskovođu koji je u kaosu rata zaposjeo prostore koji su kasnije postali poznati kao Vojvodina, no ispostavilo se da će proći još dosta vremena do oslobođenja od turske vlasti. Crkva se u tom periodu profilirala kao temeljni zaštitnik ugroženog srpskog identiteta, što je uvelike doprinijelo razvoju mesijanizma u kolektivnoj svijesti. Kasniji autori divili su se ovom scenariju, u kojem je srpski narod „pretvorio svoj dom u mjesto bogoštovlja i crkvu; pretvorio ga je u samostan i Svetu goru; pretvorio ga je u Jeruzalem“ (Velimirović, 1984: 223). Svjetovni način prenošenja mita o Kosovskoj bici bila je spomenuta usmena tradicija, što je doprinijelo formiranju folkloru kao jednoj od znamenitih posebnosti srpskog mesijanizma tog vremena, gdje su se u pjesmama o kosovskom boju ispreplitali sakralni i sekularni elementi, požrtvovnost i junaštvo.

Uzme li se u razmatranje modernije doba, lako je smetnuti s uma da značajni dio Srba koji je živio u okvirima Habsburške monarhije nije gajio veliku svijest o kosovskom boju. Dok je u osmanskoj Srbiji stoljećima svojim opsegom i autoritetom Pećka patrijaršija predstavljala „pravoslavnu teokraciju unutar islamskog carstva“ (Pantelić, 2007: 132), sjedište Pravoslavne crkve u Habsburškoj monarhiji nalazilo se u Sremskim Karlovcima, te se i samo stanovništvo tijekom stoljeća prilagodilo zapadnjačkoj dinamici multikonfesionalizma i tolerancije. Ovaj

razmak između habsburških i osmanskih Srba postaje izrazito evidentan nakon 1830., kad mnogi Srbi iz Habsburške Monarhije dolaze u novonastalu vazalnu kneževinu Srbiju. Pritom su autohtoni stanovnici „pokazivali vrlo malo razumijevanja za svoje prekodunavske rođake, čije su sofisticirane manire i zapadnjačko odijevanje doživljavali kao izdaju tradicije i običaja“ (Pantelić, 2007: 133). Ipak, ovakvim razvojem, preteča liberalnog kulturalnog nacionalizma sa Zapada pridružila se zastarjelom etnoreligijskom domoljublju kao jedna od silnica u usmjeravanju modernog mesijanskog narativa. Ovaj novi, vernakularni utjecaj najbolje je utjelovljen u radu Vuka Karadžića, čija su ustrajanja i doprinosi u standardizaciji južnoslavenskih jezika bila poprilično nepopularna u očima tradicionalističkog svećenstva. Iako je njegovo usustavljenje usmene predaje o Kosovu u nacionalni ep doista više bilo oblikovano romantičarskom idejom nacije, sadržaj samog mita doprinio je daljnjem zamučivanju granice sakralnog i sekularnog (Pavlović i Atanasovski, 2016).

U istom periodu, konkretno 1844., Ilija Garašanin napisao je *Načertanije*, u kojima su bile predstavljene imperijalističke ideje za politiku nove Srbije, a autor je njihov „ekspanzionizam pravdao "svetim povijesnim pravom" srpskog naroda i sjajem srednjovjekovne Srbije, te je predlagao da nova srpska država nakon prekida od 500 godina vrati taj stari duh i nastavi svoj ekspanzionistički rad“ (Križan, 1994: 50). I u ovom slučaju dominantna je bila dimenzija konvencionalnog nacionalizma tog razdoblja, koji je vukao legitimaciju iz povijesti, ali bez konkretnih teoloških elemenata. Ipak, predodžba o posebnosti srpske misije doista odzvanja mesijanističkom retorikom. Neovisno o tome obilježavaju li vlastiti ili tuđi kolektiv, ovakve „pretpostavke o "iskonskim kvalitetama" različitih naroda ... često racionaliziraju "sudbinu nacija" i imaju posebno nesretne implikacije kada su isprepletene s nacionalističkim ideologijama“ (Bakić-Hayden, 1995:919), kako se i pokazalo u narednim stoljećima. U ovom se razdoblju doimalo kao da jenjava utjecaj religije na proces stvaranja nacionalnog identiteta, što je i razumljivo uzme li se u obzir da je u konvencionalnom diskursu „odnos nacije i religije razumijevan antitetično“ (Troch, 2013: 235). Međutim, važno je imati na umu da kosovski mit nije uživao toliku pozornost među stanovništvom „samo zbog njegove navodne vernakularne popularnosti, već prvenstveno zbog političke moći mita.“ (Pavlović i Atanasovski, 2016: 371) Ipak, situacija će se ubrzo ponovno okrenuti u korist političkog pravoslavlja.

Sa završetkom Prvog svjetskog rata i uspostavom prve inačice zajedničke države južnih Slavena, ponovno se „pravoslavlje opisuje kao duhovna suština i istinski identitet Srba“ (Pantelić, 2007: 141). Razlog tome je integracija novog konceptualnog elementa u okvir srpskog mesijanskog narativa, a to je slavenofilska ontologija koju su sa sobom donijeli ruski

emigranti. Dotad je Bizant u Srbiji bio gotovo zaboravljen, a u povijesti novopripojene Vojvodine nikad nije ni igrao veliku ulogu. Ipak, tamo je SPC 1920. apsorbirala i podčinila tolerantnije tekovine pravoslavlja koje su bile prisutne u pravoslavnim dijelovima Austro-Ugarske. Tome svjedoči i činjenica da je ruski emigrantski metropolit Antonije Hrapovicki u novoj garnituri zasjedao upravo iz Sremskih Karlovaca, kao nekadašnjeg sjedišta tolerantnijeg pravoslavlja. U njegovoj filozofiji bili su isprepletene ideje Alekseja Komjakova i Fjodora Dostojevskog, promičući istovremeno anti-katoličku retoriku prožetu ezoteričnim nacionalizmom, te pravoslavni moralizam „usredotočen na promicanje Rusije kao novog Bizantskog Carstva i vođe svih pravoslavnih naroda“ (Pantelić, 2016: 4). Ovaj pristup bio je izrazito pozitivno zaprimljen u crkvenim krugovima, koji su u njemu vidjeli potencijal za obnovu snage dovedene u pitanje u prethodnom stoljeću. Zanimljivo je da se ovaj trend odrazio i na arhitekturi, gdje je nastupila "bizantinizacija" u svrhu relativiziranja utjecaja zapadnjačke kulture, koji je sad počeo biti interpretiran analogno Kristovim kušnjama.

Na lokalnu varijantu slavenofilije nakalemljen je kult figure Svetog Save, zbog čega je i sama ideologija dobila ime svetosavlje. Teoretska osnova za takav pristup bila je „interpretacija Svetog Save kao temelja i oličenja srpske narodne crkve i svete nacije“ (Troch, 2013: 242). Pritom su „tri glavne točke svetosavlja – srpska tradicija, bizantska kultura i pravoslavna duhovnost“ (Pantelić, 2016: 21), konstelacija koja je u to vrijeme predstavljala ogromnu prijetnju za bilo kakav vid pluralizma u Jugoslaviji. Takvo razumijevanje pravoslavlja bilo je komplementarno predodžbi o komunitarnoj *sobornosti* kao inherentnom svojstvu Slavena. Svetosavlje je ujedno poprimilo i druge elemente, pa je tako arhimandrit Justin Popović, kao jedan od najglasnijih zagovornika teorije, naglašavao kako „ovu filozofiju treba primijeniti na razna područja, uključujući kulturni i društveni život“ (Džalto, 2021: 95), čime bi društvo najzad moglo biti shvaćeno kao organizam, čiji je telos utjelovljenje Boga. Kraljevske vlasti nisu dovoljno ozbiljno shvatile vjerske pritiske u državi, što je ujedno „signaliziralo neuspjeh integralne jugoslavenske politike“ (Troch, 2013: 237). Ipak, odvojeno od toga, u kiparstvu Ivana Meštrovića najjasnije se očituje unitaristički idealizam nove Jugoslavije utemeljene na panslavizmu, koji je „sadržavao sjeme mesijanske rasne ideje“ (Pantelić, 2007: 138).

Još jedan od glavnih ideologa svetosavlja, kao i teoretičar njegove političke primjene, bio je teolog Nikolaj Velimirović. U njegovom radu moguće je pronaći karakteristično zatvaranje kruga započetog Lazarovom žrtvom na Kosovskom polju. Kao što srpska vojska pogiba u svrhu postizanja Carstva nebeskog, „Velimirović je proglasio "nebesku Srbiju", moguću samo kroz potpunu predanost Crkvi i Kristu, idealom za društveni i politički razvoj“ (Mishkova i sur.,

2014: 220). S uspostavom komunizma, njegove ideje svetosavlja „bile su potisnute u mrak pravoslavnih koterija“ (Pantelić, 2016: 5), no s liberalizacijom 1980-ih doživjele su masovno oživljenje. U međuvremenu, ni sami komunisti nisu se ustručavali „prihvatiti mesijanski narativ ako su oni bili Mesija“ (Pantelić, 2007: 138), primjenjujući isti duh na partizansku borbu protiv nacista, ili na vodeću ulogu u Pokretu nesvrstanih, no nakon raskida sa Staljinom došlo je i do privremene suspenzije takve pripovijesti u mnogim aspektima. Paralelno se u srpskoj pravoslavnoj emigraciji, poglavito u SAD-u, zadržala svetosavska etika, no bez realističnog potencijala za primjenu poprimila je latentan oblik.

3.2. Suvremeni oblici srpskog mesijanizma

U postkomunističkom periodu, za analizu su značajni ratovi na području bivše Jugoslavije, ususret i tijekom kojih je došlo do masovnog povratka mesijanskih ideja u politici. Važno je imati na umu pojavu Slobodana Miloševića kao dominantne političke figure i središnjeg ideologa sukoba koji su izbili na području SFRJ početkom 1990-ih. Za razumijevanje njegove preobrazbe iz komunista u srpskog nacionalista, prikladan primjer je obilježavanje 600. obljetnice Kosovske bitke na Gazimestanu, gdje je u Miloševićevoj retorici nagovješten povratak mesijanizma na političku scenu, kao i njegove kobne posljedice za mnoge živote u regiji. Čak je i pojam "srpskog Bizanta" ponovno naišao na veliku podršku, te je „često korišten tijekom jugoslavenskih ratova kako bi se stanovništvu usadio osjećaj posebnosti i duhovne nadmoći“ (Pantelić, 2016: 2). Pravoslavni element ponovno je iskorišten kao distinkcija od konvencionalnog nacionalizma, a manifestirao se i u kulturi, primjerice kod autora poput „Milića od Mačve, "ludog slikara" koji je i u ovom vremenu sanjao o preotimanju Istanbula od Turaka i obnovi Bizantskog Carstva“ (ibid). Naposljetku, s porazom u ratovima 1990-ih nakon raspada SFRJ, mesijanska misija Srbije u okviru ostataka SR Jugoslavije dovedena je u pitanje, jer „dok je Rusija svoje prizemljenje uspjela ublažiti povlačenjem na poziciju odgovorne velike sile, za Srbiju nije bilo takvog posljednjeg utočišta ... štoviše, Srbi su svoj poraz intuitivno smjestili u kontekst starih sukoba Zapada i Istoka te pravoslavlja i katolika“ (Križan, 1994: 55).

Svejedno, s obzirom na privremenu suspenziju ovog narativa u godinama socijalističke Jugoslavije, potrebno je proučiti i protumačiti zašto i kako je moglo doći do ovakvog oživljenja, te prepoznati aktere i događaja koji su na prijelazu s 20. na 21. stoljeće, nakon pada Miloševića, nastavili igrati ulogu u formiranju suvremenog mesijanizma u Srbiji. Prije svega treba imati na umu da je, nakon propasti komunizma, pravoslavlje ponovno postalo jedino utočište nacionalnog identiteta. Naravno, kao što je već natuknuto, postojeća skeptičnost prema Zapadu

izašla je na površinu u političkoj retorici tijekom ratova u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, a dodatno je utvrđena posljedičnim sankcijama protiv krnje SR Jugoslavije (koja se tad sastojala samo od Srbije i Crne Gore). Pauperizacija i krize koje su proizašle iz ovog razvoja nisu bile jedini razlog otpornosti na demokratizacijske trendove. U Srbiji je stoljećima unazad izostajala ideološka podloga političkih i građanskih sloboda, koja je osigurala normativni status "zapadnih" vrijednosti u Europi. Zbog ove razlike u povijesnom iskustvu, „nove demokratske vrijednosti bile su više-manje percipirane kao nešto uvezeno“ (Bogomilova, 2005: 2). Vrhunac ovog neprijateljstva prema Zapadu bilo je NATO bombardiranje 1999., koje je bilo kontroverzni odgovor na etničko čišćenje koje su jugoslavenske vojne snage provodile protiv albanskog stanovništva na Kosovu. Nakon ovog izravnog iskustva okršaja sa Zapadom, koji je po omjeru snaga bio poprilično asimetričan, u stanovništvu je dodatno utvrđena mesijanska ideja mučeništva naroda. Samim time, obnovljen je i sakralni predznak Kosova u srpskom nacionalnom identitetu.

U kontekstu posljedica bombardiranja i kasnijih procesa demokratizacije, ovaj narativ pokazao se iznimno nepovoljnim za Srbiju, no za razliku od ostalih pravoslavnih balkanskih država, političke elite i Crkva imale su jednak odnos prema procesima demokratizacije i europeizacije. Tako svetosavlje kroz svoje suvremene tekovine „nastavlja nadahnjivati teološku, ali i pučku i političku maštu mnogih Srba, a pretočeno je čak i u programe nekih političkih stranaka“ (Džalto, 2021: 94). Očekivalo bi se da njegov sadržaj, u kontekstu nekoliko promjena vladajućih opcija, kao i težnji za međunarodnom integracijom, osuđuje pravoslavni predznak mesijanizma na marginu političkog života. Ipak, njegova ostavština, zajedno sa sekularnim tekovinama kosovskog mita i dalje vividno prožima simboličku dimenziju politike, gdje je „društvena ideologija Crkve i države upletena u novu srpsku desničarsku politiku“ (Bogomilova, 2015: 12). Čak i trenutni predsjednik Srbije Aleksandar Vučić profilirao se pod okriljem Miloševićevog suvremenjaka i ratnog zločinca Vojislava Šešelja, jednog od najvećih zagovornika ideje Velike Srbije i osnivača ultranacionalističke Srpske radikalne stranke. Dapače, i Vučićeva vladajuća Srpska napredna stranka nastala je odvajanjem od SRS-a 2008., pri čemu su glavne točke razlaza bile ideja Velike Srbije i tema europske integracije Srbije. Ipak, SNS je po mnogim pitanjima ostao pragmatična stranka koja se po mnogim pitanjima ideološki prilagođava *ad hoc*, a kontekst proglašenja neovisnosti Kosova zajamčio je da će to pitanje ostati u središtu političkog života. Osim toga, u mnogo slučajeva zamučena je i granica između rubnih političkih programa i vladajućih narativa, te se nerijetko predsjednik „Vučić pozicionira ne samo kao spasitelj svoje nacije, već i kao odgovoran državnik koji pokazuje

liderstvo u cijeloj regiji kroz širi koncept ‘Srpskog sveta’“ (Becker i Kulić, 2021: 12). Jasno je da je pritom riječ o političkoj instrumentalizaciji sentimenta prisutnog kod značajnog dijela stanovništva, ali rasprostranjenost i efikasnost takvog diskursa nadalje učvršćuje mesijanizam kao središnju točku srpskog nacionalnog identiteta.

4. KONTINUITETI I PODUDARANJA

4.1. Preklapanja u konceptualnim kriterijima

U prethodnom poglavlju pružen je pregled literature o mesijanizmu u Rusiji i Srbiji, čija je svrha bila objasniti događaje koji su doprinijeli suvremenoj evoluciji takvih narativa. U ovom dijelu bit će razmotrene karakteristike u kojima su se ove pripovijesti podudarale ili se i dalje podudaraju. Prije toga, potrebno se osvrnuti na čimbenike koji bi ove narative uopće mogli okarakterizirati kao mesijanske. To je moguće napraviti koristeći pet kriterija koje zadaje Vatro Murvar, spomenutih u uvodu.

Prvi od njih, milenijalizam, je vjerovanje u ideju da će „tijek ljudske povijesti biti iznenada zaustavljen božanskom intervencijom, kada će svo zlo biti ukinuto, a zemlja potpuno obnovljena“ (Jackson Case, 1918: 2), nakon čega slijedi tisućljeće blagoslovljene vladavine. Iako ovakav sentiment može biti prisutan i u drugim religijama, intuitivno je poistovjetiti ga s Knjigom Otkrivenja, gdje je opisana vizija anđela koji baca Sotonu u „Bezdan koji nad njim zatvori i zapečati da više ne zavodi narode dok se ne navrši tisuću godina“ (Otkrivenje 20, 3). Zbog ove kršćanske konotacije, milenijalizam je izrazito koristan alat za vrednovanje pravoslavnih mesijanizama. U Rusiji se on povijesno najviše očituje u periodu nakon Raskola u Ruskoj pravoslavnoj crkvi 1666., kad su brojne novonastale sekte pravoslavnih starovjeraca počele interpretirati carske i crkvene reforme kao znak vladavine Antikrista i posljednjih vremena. Pridržavanje učenju Knjige Otkrivenja nadalje je potaknulo priče o eventualnoj ponovnoj uspostavi kraljevstva Božjeg, a raskolnici su odlučili i sami doprinijeti tom ponovnom dolasku. Tumačeći svoje postupke kao lišavanje sebe i drugih od svjetovnih tekovina zla, pribjegli su ranije opisanim metodama poput samokastracije, čedomorstva, te masovnih samoubojstava spaljivanjem. Iako je njihov utjecaj uslijed progona i prolaska vremena opadao, milenijalistički sentiment oživljen je u modernijim slavenofilskim idejama, konkretno u agresivnim panslavističkim pozivima na oslobođenje balkanskih pravoslavaca i Carigrada, u svrhu uspostave pravoslavnog imperija s Rusijom na čelu, što je ostao jedan od ključnih motiva ruskog mesijanizma do danas.

U Srbiji je milenijalizam tijekom srednjeg vijeka zadržan na teoretskoj razini, u nagovještajima pojave "crnog čovjeka" koji je, također u duhu Otkrivenja, trebao presuditi kraj sužanjstvu pod Osmanskim Carstvom i donijeti slobodu narodu. Iako su se figure poput Jovana Kantula i Jovana Nenada profilirale kao potencijalni kandidati tijekom Banatskog ustanka 1594., daljnje djelovanje po tom pitanju vjerojatno je izostalo zbog manjka resursa i interesa za postizanjem opisane slobode. Dapače, ni stoljećima kasnije, u Prvom srpskom ustanku 1804. koji im je osigurao autonomnu političku jedinicu, pobunjenici „nisu zahtijevali društvene reforme ili nacionalnu emancipaciju, već zaštitu od ekscesa lokalne osmanske službe“ (Pantelić, 2007: 133). S opadanjem crkvenog utjecaja tijekom 19. stoljeća na umu, moguće je da milenijalistički elementi ne bi ni uzeli maha, no zbog izravnog utjecaja ruskih slavenofilskih ideja u međuratnom razdoblju, on se ponovno materijalizirao u svetosavlju, gdje je „za poseban srpski tip kršćanstva rečeno je da je put prema Kraljevstvu nebeskom“ (Mishkova i sur., 2014: 220).

Sljedeća teoretska komponenta mesijanizma jest dvostruka kozmogonija. U oba slučaja, najpraktičnije ju je svesti na binarno razumijevanje podrijetla naroda ili civilizacija, iz čega mesijanizam povlači legitimaciju za svoju posebnu misiju. U Rusiji, jednako kao i u Srbiji, povijesno je moguće pronaći konstantu po pitanju svođenja svojih percipiranih posebnosti na intrinzičnu razliku između Istoka i Zapada, zbog čega je ondje i prigrljena moderna hegelijanska implikacija "drugosti" Istoka. Za današnji antiliberalni ruski narativ, pojam *katechona* pruža dodatni sloj ovom razgraničenju, pozivajući se na animozitet između eurazijanizma i atlanticizma. U ovoj je podjeli zapravo oličena percepcija o sukobu na osovini talasokracija – telurokracija. U Duginovoj tipologiji, kapitalističke zapadne zemlje su predstavnice talasokratske civilizacije, a „prioriteti su joj nomadstvo (osobito plovidba), trgovina i duh individualnog poduzetništva“ (Dugin, 1997: 19), čime je objašnjena intenzivna dinamičnost njihovog razvoja, interakcije, liberalizacije i posljedično, raspada morala. S druge strane, Rusija, zbog svoje geografske izoliranosti od mora, predstavlja kopnenu silu, koja je „utjelovljena u sjedilaštvu, u konzervativizmu, u strogim pravnim normama, kojima su podvrgnuta velika udruženja rodbine, plemena, nacija, država, carstava“ (ibid). Zaključno, ovakva translacija Schmittove paradigme na međunarodne odnose u očima konzervativnih ruskih filozofa objašnjava svjetonazorsku nesumjerljivost i nespojivost. Kontekst NATO bombardiranja 1999. izravno pruža dodatne temelje za podršku takvoj podjeli i u Srbiji; već samo ime Saveza podrazumijeva atlantski (atlanticistički) predznak. U raspravi će biti objašnjeni mogući razlozi zašto ondje svejedno nije toliko intenzivno zastupljena.

Još jedan kontinuitet na području dvojne kozmogonije moguće je pronaći u vjerskoj dimenziji, gdje je pravoslavlje oduvijek bilo obilježeno distinkcijom između djece svjetla i mraka, kako u Rusiji, tako i u Srbiji. U takvom razlikovanju moguće je pronaći i efikasan polemički instrument; diskurzivna kategorija "djece mraka" ima svojstvo praznog označitelja, zbog čega se može iskoristiti za obilježavanje širokog spektra neprijatelja, od katoličkih heretika, preko reformističke carske administracije i osmanskih ili tatarskih osvajača, sve do suvremenih koncepcija dekadentnog Zapada i političkih protivnika.

Eshatologija kao treći uvjet definicije mesijanizma u nekim se elementima isprepliće s tekovinama milenijalizma, ali svejedno iziskuje zasebno vrednovanje. U pregledu su izloženi različiti periodi razvoja mesijanske misli u Rusiji i Srbiji, zbog čega se teško može govoriti o jedinstvenoj, transepohalnoj liniji eshatologije. Međutim, ovo područje je svejedno prožeto podudarnostima, ponajviše zbog krutosti i nepromjenjivosti pravoslavnog nauka kroz stoljeća. Za rani osmanski period Srbije karakterističan je interes za otkrivenja autora poput Pseudo-Metoda od Patara i Atanasija Daskala Srbina, u kojima se apokaliptičnim imaginarijem nastojalo objasniti invaziju Osmanlija na Balkan. Neka su proročanstva čak išla toliko daleko da točno u godinu nastoje predvidjeti pad Osmanskog Carstva (Dziadul, 2016). Iako Moskovijska, odnosno Rusija u to vrijeme više nije bila pod vazalstvom Zlatne Horde, eshatološki trendovi slični onima u osmanskoj Srbiji ponovno su izašli na površinu u Rusiji nakon Moskovskog sabora i posljedičnog Raskola 1666., kako je i opisano u analizi milenijalizma. Doduše, u konačnici su presudile modernizacijske vrednote Nikonovih crkvenih reformi, kao i kasnijih političkih reformi Petra I. Velikog.

To nipošto ne znači da je s njima odumrla eshatologija u ruskoj filozofiji; veliko oživljenje očitivalo se u slavenofilskoj ideji 19. stoljeća. U svježe neovisnoj Srbiji, pak, tijekom moderne to nije bio slučaj. Nakon dugog razdoblja razdvojenosti pripadnika istog naroda, privremeno su počele prevladavati romantičke ideje doseljenih srpskih intelektualaca iz Dvojne Monarhije, koje su "običnim" nacionalizmom uzurpirale monopol nad kosovskim mitom. Ipak, međuratno razdoblje dovodi do prevrata i potpune konvergencije ruske i srpske eshatologije u mesijanizmu, s obzirom na slavenofilsko nadahnuće svetosavlja. Paralelno, u Sovjetskom Savezu se razvija posebna, sekularna loza mesijanizma u obliku boljševizma. Svejedno, treba imati na umu da je „istočni mesijanizam, a ne zapadni marksizam, bio ključ za razumijevanje sovjetskog projekta“ (Siljak, 2016: 761), pri čemu je moguće prepoznati eshatološki moment u ideji proletrske revolucije. S druge strane, komunistička Jugoslavija, barem nakon razilaženja između Staljina i Tita, predstavljala je pauzu srpskog mesijanizma, koji je do 1980-ih opstao

ispod radara u emigraciji. Nakon pada Berlinskog zida, došlo je do oživljenja pravoslavne eshatologije, koja je u Rusiji nadahnula predodžbu o ulozi *katechona* u sprječavanju apokalipse, tj. anomalije. U Srbiji se ona manifestirala kao ekstenzivna religijska ikonografija u ratovima, ali same aluzije na apokalipsu delegirane su na religiju i kulturu, iako politika nastavlja donekle biti pod činima pravoslavlja. Doduše, paralele je moguće pronaći i u činjenici da se NATO operacija *Sudden Force* u SR Jugoslaviji kolokvijalno zvala *Milosrdni anđeo*, no nedostaje akademskog materijala koji bi potvrdio takvu prirodu ovog misnomera.

U konačnici, monizam i kolektivizam, kao preostale dvije temeljne doktrine mesijanizma, moguće je analizirati paralelno. Iako bi etimologija ovih pojmova intuitivno nalagala drukčije, njihova komplementarnost u ovom slučaju proizlazi iz zajedničkog pravoslavnog nasljeđa. Pritom su ključni koncepti poput istine i osobnosti. Jasno je da u dogmatskom sustavu pravoslavlja može postojati samo jedna istina. Čak i u svojoj nacionaliziranoj verziji, ono ne gubi svoj monistički potencijal, pa se tako u svetosavskom narativu „pravoslavlje opisuje kao duhovna suština i istinski identitet Srba“ (Pantelić, 2007:141). Istovremeno, kolektivistički pojam *sobornosti* naglašava primat zajedničkog interesa nad individualnim, u čemu opet odzvanja pravoslavno veličanje požrtvornosti. Ta vrsta komunitarnosti nadilazi čak i nacionalne granice, te je njezin jedini kriterij opet sadržan u monističkoj dogmi pravoslavlja. Samim time, neovisno radi li se o srpskom ili ruskom mesijanizmu, u ovim doktrinama „ne može postojati valjana razlika između vjerske i političke, duhovne i svjetovne, niti društvene i ekonomske sfere“ (Murvar, 1971: 283). Iako se u oba slučaja mesijanska misao prilagođavala epohalnim okolnostima, u osnovama njihovog pravoslavnog *spiritus movensa* nikad nije bilo mjesta za značajniju reinterpretaciju. Upravo zato su ovi narativi i uspjeli opstati kao bitni čimbenici nacionalnog identiteta, ali i drugih domena poput vanjske politike, barem u ruskom slučaju.

Moglo bi se argumentirati da je barem neke od prethodno elaboriranih značajki mesijanizma moguće pronaći kod gotovo svih povijesnih intelektualnih pokreta u Rusiji, uključujući dekabriste početkom 19. stoljeća i naravno, boljševike (Murvar, 1971). Ipak, razvojna linija koja slavenofiliju preko eurazijanizma povezuje sa suvremenim mesijanizmom predstavlja kontinuitet unutar kojeg je svaka od ovih značajki u određenoj mjeri zastupljena, što je vidljivo iz prethodnih ulomaka. U mnogočemu to vrijedi i za povijest srpskog mesijanizma, u početku zbog zajedničke religijske pozadine, a kasnije zbog interakcije slijedom koje su se slavenofilske ideje ugnijezdile u srpskim religijskim i intelektualnim krugovima, prilagođene nacionalnom kontekstu.

4.2. Nasljeđe Bizanta

Nakon teoretskih, potrebno je analizirati povijesne, odnosno kontekstualne postavke u kojima se ruski i srpski mesijanizam podudaraju. Kao što je nebrojeno puta naglašeno, Istočno Rimsko Carstvo zauzelo je krucijalnu ulogu u formiranju ovih dvaju političkih mesijanizama, uostalom jer je bilo i od konstitutivne važnosti za nastanak prvih slavenskih političkih jedinica, a samim time se postavio i kao izvor kršćanstva za tamošnje narode. Štoviše, u ovakvoj dinamici vrijedi da je bizantsko sinonim pravoslavnome. Još prije Istočnog raskola, upravo je po bizantskom nalogu došlo do pokrštavanja Slavena. Osim nemjerljivog religijskog značaja, time je posijano i sjeme pismenosti u Istočnoj Europi, bez koje opet ne bi moglo doći do kasnijeg razvoja kolektivne nacionalne svijesti. I dok se nakon 1054. tako „Zapad temeljio na racionalističkoj teologiji Tome Akvinskog, Istok je nastavio liniju mistične teologije, apofaticizma i monaške mudrosti“, što je u današnjim eurazijanističkim filozofskim krugovima prepoznato kao „generalni nacrt pravoslavne geopolitike“ (Dugin, 1997: 381).

Nakon 1453. i pada Carigrada, nije trebalo dugo da i Srbija padne pod osmanskim invazijama. U narednom razdoblju, Carigrad je u sjećanju naroda ostao obilježen kao biblijsko upozorenje i eshatološki motiv. Donekle je neočekivana činjenica da, osim ovih osvrtu na glavni grad, u profanoj tradiciji „jedva da se spominje Istočno carstvo“ (Pantelić, 2016: 19). Istovremeno, Moskva je tako ostala posljednje pravoslavno kraljevstvo: „Misija Rusije je biti nositeljicom i čuvaricom istinskog kršćanstva, pravoslavlja“ (Berdjajev, 2006: 17). Međutim, breme bizantske carske baštine imalo je ambivalentan učinak za Rusiju; u jednu ruku postavilo je osnovu za varijablu imperijalizma i hijerarhiju carskog autoriteta, odakle i potječe legitimacija za kasnije razumijevanje Rusije kao *katechona*. S druge strane, istovremeno je dovelo u pitanje položaj religije, utoliko što je careva hegemonija bila primarno zemaljskog karaktera, i kao takva podložna promjeni i korupciji. Ovaj razdor između svjetovne i duhovne dimenzije Trećeg Rima kulminirao je u fatalnom Raskolu 1666., a te dvije sfere ponovno su se spojile u slavenofiliji i proizvele karakteristični mesijanizam u kojem se nacionalno isprepliće sa sakralnim. Nakon romantičkog interludija, kult Bizanta i snaga pravoslavlja vratile su se i u Srbiju, upravo pod okriljem takve kombinacije. Po tom su načelu sve domene društva nastojale „evocirati poetske dubine bizantske duhovnosti i prenijeti poštovanje prema mističnoj vezi koja, u nacionalističkom svjetonazoru, nadilazi racionalno iskustvo“ (Pantelić, 2016: 2). Tako

je Bizant još jednom poslužio kao spona koja je nadilazila razlike u narativu, koje su u stoljećima razdvojenosti udaljile dvije pravoslavne nacije jednu od druge.

Konačno, i dugo nakon propasti Istočnog Rimskog Carstva, njegov bauk i dalje nadahnjuje političku misao Rusije. Kao što Berdjajev piše: “Bizantski je pak utjecaj iznutra potlačio rusku misao i činio je tradicionalnom i konzervativnom“ (Berdjajev, 2006: 14). Ne treba podcjenjivati ni utjecaj koji je Bizant ostavio na suvremenu Srbiju. Unatoč izostanku intenzivnog pozivanja na bizantsku povijest u dominantnom političkom diskursu nakon 1990-ih, nedvojbeno je da dugoročni pečat Bizanta opstaje u nacionalnom imaginariju, ne samo kroz pravoslavlje, već i umjetnost, kulturu, akademsku djelatnost i političke programe. Pa čak i u vanjskoj politici, duhovi prošlosti javljaju se u obliku apstraktne, ali ideološki nabijene iredentističke sintagme *srpskog svijeta*, kakvu zagovara Aleksandar Vulin, kontroverzni političar koji je dugo vremena pod Aleksandrom Vučićem obnašao ulogu čelnika BIA-e, srbijanske obavještajne agencije.

U svemu tome, ne treba zanemariti ni formativnu ulogu koju je za ove narative odigrala geografija; obje nacije vuku prošlost iz provincijalnih jedinica na periferiji Istočnog Rimskog Carstva. Pitanje je u kojoj mjeri bi mesijanizam u Srbiji uopće mogao opstati kao dominantna sila, s obzirom na okruženost državama koje ne bi blagonaklono interpretirale takav trend. Isto tako, povijesna, a i današnja projekcija moći Srbije spram susjedstva neusporedivo je manja spram potencijala Rusije za intervenciju na svojoj periferiji. Izolacija od mora definitivno je također doprinijela razvoju ovakvih narativa, no ta činjenica nipošto ne bi trebala poslužiti kao opravdanje za argument telurokratskog karaktera civilizacije kakav zastupaju eurazijanisti u svrhu opravdanja autokratske tendencije u državama bez izlaza na more.

4.3. Interakcija i imitacija

Iako je kroz cijeli rad već uspostavljeno da je pravoslavlje, zajedno s bizantskom poviješću, bilo dominantna nit vodilja političkog mesijanizma u Rusiji i Srbiji, pojava svetosavlja dovodi u pitanje ekskluzivnost religijskog utjecaja u formiranju izrazito sličnih pripovijesti. Drugim riječima, mesijanski narativi u Rusiji i Srbiji nisu se mogli tako slično formirati samo na temelju vjerskih učenja, a svetosavlje kao ruski proizvod na koji je nakalemjen predznak srpskog nacionalnog identiteta je najvjerniji dokaz te konstatacije. Naravno, tu je i doprinos dijeljenog animoziteta prema Zapadu, ali upravo su komunikacija i odnosi između srpskih i ruskih književnika, intelektualaca te političara ključni za razumijevanje integracije sobornosti i slavenofilije kao ključnih elemenata srpskog mesijanizma u formi svetosavlja.

Iako, ovaj odnos nije započeo sa samim svetosavljem, već znatno ranije. Jasno je da je još tijekom ranih dana osmanske dominacije postojala ideja o Moskvi, kasnije Rusiji, kao budućoj osloboditeljici pravoslavaca u osmanskih provincijama. Taj je naboj dodatno pojačan rusko-turskim ratovima 19. stoljeća, kad je, zbog ideološke snage panslavizma i realnih okolnosti na bojištu, ista ideja galvanizirana i među Rusima. Već u pismu koje slavenofili 1860. upućuju srpskom narodu nagovještena je uspostava odnosa agent – principal između dvaju zemalja (Pantelić, 2016), pri čemu se Srbe poziva na odupiranje zapadnjačkom utjecaju kako bi se realizirala ruska ideja pravoslavne zajednice. Valja podsjetiti da je u ovom razdoblju priljev Srba iz Habsburške Monarhije, predvođenih antiklerikalnim, romantičkim duhom zapadnog nacionalizma, predstavljao ozbiljan rizik za političku snagu pravoslavne vjere, što objašnjava potrebu ruskih učenjaka da interveniraju. Iako je pozitivno vrednovanje Rusije bilo kontinuirano i dosljedno kroz najveći dio povijesti Srbije, tek s idejom svetosavlja došlo je do konačne materijalizacije ovog "bratskog" savezništva, u obliku svetosavlja, koje se sadržajno, izuzev nacionalnog atributa, gotovo potpuno preklapalo sa slavenofilijom.

Ova konvergencija proizvod je fizičke prisutnosti ruskog klera koji je gajio takve ideje. Uzme li se u obzir činjenica da su u Srbiji bili prisutni i utjecajni u tolikom broju isključivo zato što nisu bili podobni u novostvorenom Sovjetskom Savezu, cijela situacija doima se pomalo ironičnom. Ipak, ruska emigracija bila je prisutna i u drugim europskim zemljama, negdje čak i više nego u Srbiji, a ondje svejedno nisu nastali takvi narativi. To znači da su zajedničko pravoslavlje i ranija mesijanska podloga s razlogom urodili plodom. Isto tako, upravo u takvom tipu interakcije leži objašnjenje zašto se slični narativi nisu pojavili u drugim pravoslavnim zemljama koje su dijelile osmansku povijest, a neke od njih (poput Bugarske) i slavensko podrijetlo. Ovaj interakcionistički element nadalje podupire vanjskopolitičku dimenziju teme. Čak i u odnosu Tito–Staljin moguće je prepoznati obrise u zajedničkoj interpretaciji mesijanskog karaktera Rata za rodinu i Narodnooslobodilačkog pokreta, iako naravno, u sekulariziranoj formi. Najnoviji i najočitiji primjer imitacije u sferi mesijanizma jest ranije spomenuta ideja *srpskog svijeta*, koja nadilazi konceptualna ograničenja konvencionalnog iredentizma. Činjenica da je ona dio službenog narativa srbijanskih vlasti „ima odjeke koncepta *Русский мир (ruski svijet)* koji se promovirao pod Putinom“ (Crisis Group Europe, 2022: 13), pogotovo u situacijama gdje je u pitanju teritorijalna ekspanzija. Šturost ove sintagme opet ide u korist njezinom potencijalu prilagođavanja različitim društvenim skupinama.

Jedan od aspekata ovih odnosa, koji je izrazito relevantan za posljednje vrijeme i iziskuje dodatno istraživanje, jest kulturna interakcija. Zanimljiv primjer je Nikita Mihalkov, globalno

prepoznati i nagrađivani ruski redatelj poznat po svojim slavenofilskim, pro-putinovskim stajalištima. Njegova podrška kosovskim srbima, kao i retorici službene srpske politike, najbolje se očituje u tvrdnji da je „pravoslavlje glavna sila koja se suprotstavlja kulturnom i intelektualnom McDonaldsu“ (Ragozin, 2008), vješto povezujući antizapadnu retoriku s polemičkom oštricom religije. U postsovjetskoj kinematografiji treba istaknuti i Alekseja Balabanova, u čijem je kultnom klasiku *Brat 2* iz 2000. prisutna upečatljiva scena koja sadržava eksplicitnu kritiku percipirane pasivnosti Rusa prema svojoj pravoslavnoj braći u ratovima na području bivše SFRJ. Pridoda li se tome i pravoslavljem produhovljena filmografija Andreja Tarkovskog, kao i činjenica da je moderni ruski mesijanizam nastao i razvijao se upravo u rukama književnika, na površinu izranjaju prizvuci gramscijevske ideje o kulturnoj hegemoniji kao preduvjetu za političku. Pandani ovakve pripovijesti u Srbiji bili bi, između ostalog, redatelj Emir Kusturica² i ranije spomenuti Milić od Mačve, no tu se savršeno uklapa i doprinos Ivana Meštrovića u formaciji umjetničke komponente srpskog mesijanskog identiteta, iako on sam nije bio Srbin. Ovaj kulturološki pristup mesijanizmu definitivno bi mogao biti uobličen u vlastiti rad.

5. RASPRAVA: DISKONTINUITETI I SPECIFIČNOSTI

Unatoč nizu kontinuiteta i sličnosti između mesijanizma u Rusiji i Srbiji, neka pitanja ostaju otvorena. U ovom dijelu bit će predstavljen pregled izazova koji proizlaze iz posebnosti ovih pripovijesti, ili jednostavne divergencije u sadržaju. Jednako tako, nastojat će se pružiti objašnjenja takvim odstupanjima.

Dok su nositelji ruskog mesijanizma postali intelektualci i književnici, srpska literatura bila je obilježena folklorizmom, karakterističnim za srednji vijek, sve do početka moderne. Kad je ta književnost napokon uspjela doseći moderne značajke i standarde, to je najvećim dijelom bilo zahvaljujući upravo utjecaju onih Srba koji su formirali svoj nacionalni identitet daleko od svoje pradomovine, uvjetovani stoljećima kohabitacije s drugim narodima i vjeroispovjestima, kao i zapadnog utjecaja u Habsburškoj Monarhiji. Samim time, kompromitiran je stari mesijanski kapital pravoslavlja u Srbiji, koji je svo vrijeme pod Osmanlijama bio ograničen na mistični opskurantizam Crkve, a u usmenoj predaji prisutan tek kao podtekst u povijesnim pjesmama. Osim toga, dovedena je u pitanje i bezuvjetna privrženost Rusiji, o čemu dovoljno govori da su mnogi od njih „stali na stranu poljskih ustanika protiv Rusa“ (Pantelić, 2016: 19) No, kao što

² 1995. je Emir Kusturica promijenio ime u Nemanja kako bi se distancirao od svog bošnjačkog podrijetla, nakon što se preobratio na pravoslavlje i počeo identificirati kao Srbin.

je u prethodnim poglavljima izloženo, povijesne okolnosti dozvolile su da panslavizam i svetosavlje istisnu problematični romantičarski duh s odlučujućeg idejnog položaja.

Nadalje, ponekad je moguće primijetiti diskontinuitete čak i u razumijevanju samog pravoslavlja, počevši od utjecaja pretkršćanskih običaja u pravoslavlju srednjovjekovne Srbije, koji opstaju u formi kućnih slava. Isto tako, problematične su razlike u obredima mnogobrojnih starovjerskih sekti koje su nastale u Rusiji nakon 1666., a kasnije je zanimljiv i primjer Dostojevskog, čije opredjeljenje više „nije bizantsko-monaško pravoslavlje, već ono novo u koje ulazi humanitarizam“ (Berdjajev, 2006: 188). Ipak, ne treba preuveličavati utjecaj ovih razlika, već uvažiti njihov doprinos holističkoj ideji današnjeg političkog mesijanizma. Unatoč njima, opstao je univerzalistički utjecaj Bizanta, jednako kao i tragični martirološki element zemaljske patnje i žrtve, koji uvelike i pokreće politički mesijanizam u pravoslavlju. U sličnom duhu, nameće se pitanje Srba u ovom razdoblju koji su ostali izvan Srbije i nakon 19. stoljeća. Odgovor na to vidljiv je u mobilizacijskom potencijalu obnovljenog svetosavlja tijekom i nakon raspada Jugoslavije, kad su motivi svetosavlja u kombinaciji sa geopolitičkom pozadinom iz 19. stoljeća služili kao podloga velikosrpske ideje.

Sljedeća otvorena tema jest različito povijesno iskustvo Srba i Rusa u konstituiranju njihovog nacionalnog, a posljedično i mesijanskog identiteta. Dapače, Srbija se, za razliku od Rusije, može u svojem narativu odlikovati i izravnim okršajem sa Zapadom 1999. Ipak, razlike sežu puno ranije u prošlost. Primamljiva je paralela mongolske hegemonije u istočnoslavenskim zemljama i osmanske prevlasti nad Srbijom; u konačnici, obje su se bile izraz izolacije od ostatka Europe, doprinoseći tako sentimentu drugosti u kasnijim narativima. Međutim, eklatantan problem je vremenski razmak između ovih dvaju "sužanjstava"; kad je u 15. stoljeću Srbija pala pod utjecaj Turaka, Moskovija kao preteča Rusije već je bila samostalna od tatarskog jarma. Shodno tome, ruski se nacionalni identitet mogao razvijati u vlastitoj političkoj jedinici, dok u Srbiji pod Osmanlijama nije mogao znatno napredovati, a jedine referentne točke bile su religija i srednjovjekovno poimanje etniciteta. Možda upravo iz tog razloga u eurazijanističkom diskursu postoji i pozitivno vrednovanje azijskog utjecaja, dok se ni u jednoj inačici srpskog nacionalizma ne spominje pozitivna ostavština Osmanskog Carstva. Čak i u Habsburškoj Monarhiji, gdje se naposljetku i razvio moderni etnički segment srpskog nacionalizma, bio je suočen s izazovima imperija koji je u puno značajnijoj razini od Rusije bio multietnički i multikonfesionalan. Unatoč toj razlici, očigledno je da je pravoslavlje do današnjice ipak ostalo fundamentalan aspekt političkog mesijanizma, a čak i kad su ga "zapadnjaci" doveli u pitanje u Srbiji, ruski utjecaj je kompenzirao to panslavizmom. Drugim riječima, čak i ondje gdje je,

zbog različitih iskustava i tumačenja, zakazala sirova kohezivna moć pravoslavne etike, dosljednost u mesijanskoj misli osigurana je bilateralnim odnosima.

U cijeloj ovoj kompoziciji jasno je da je ruski mesijanizam uvijek bio dominantnija sila, što se ne može pripisati samo veličini zemlje. Glavni razlog je distinkcija između samog mesijanizma i mesijanske svijesti, kako ju opisuje Berdjajev, koja je karakteristična isključivo za Rusiju. Pogotovo po pitanju *katechona*, srpski mesijanski narativ može biti samo produžetak ruskog, odnosno ne može sadržavati srpsku nacionalnu komponentu. Razlog tome leži u činjenici da u teoriji *katechona* može postojati samo jedno carstvo, država ili *großraum* koji će obuzdavati Antikrista, to jest bezakonje, od manifestacije. Jedino ako bi se u oba narativa potpuno odustalo od nacionalnog predznaka u korist slavenskog, telurokratskog ili nekog drugog zajedničkog identiteta, bi se ova prepreka mogla prijeći. U protivnom, koliko god bili podudarni, ovi narativi ne mogu biti kompatibilni. Očigledno je da u srpskom, jednako kao i u ruskom narativu, nema sklonosti odustajanju od nacionalnog svojstva, ali da su se oni svejedno kroz povijest međusobno nadopunjuju. Legitimno je pretpostaviti da će ova proturječnost u budućnosti narativa kad-tad iznjedrili nove ideje i rekonceptualizacije, a samim time i priliku za nove akademske analize istih.

6. ZAKLJUČAK

Zaključno, ovim radom uspostavljeno je da se, po svim kriterijima, narativi u Rusiji i Srbiji mogu okarakterizirati kao mesijanski, te da doista imaju zajedničko izvorište, koje sadrži tri temeljne sastavnice: pravoslavlje, bizantsku baštinu i međusobnu interakciju predstavnika ovih mesijanizama kroz povijest. S obzirom na to da se bizantsko nasljeđe u mnogočemu isprepliće i preklapa s postulatima pravoslavne vjeroispovjesti, potvrđena je teza rada. Iz ovih elemenata proizlaze konceptualne paralele koje su formirale ove pripovijesti, u Rusiji prvenstveno kroz intelektualne doprinose slavenofilske i eurazijanističke škole misli, a u Srbiji kroz folklorizaciju kosovskog mita i kroz prilagodbu preuzetih panslavenskih vrijednosti u ideologiji svetosavlja.

Danas je u Rusiji mesijanizam prvenstveno obilježen neo-eurazijanizmom u kojem su sadržani i slavenofilski elementi, te igra presudnu ulogu u formiranju i provedbi vanjske politike Ruske Federacije. U Srbiji je mesijanizam prisutan kao podtekst koji u nekim dimenzijama politike sporadično nadahnjuje sekulariziranu verziju velikosrpske ideje, no sa znatno manjim intenzitetom nego što je prije bio slučaj, prvenstveno zbog geopolitičkih okolnosti i deklarirane sklonosti europskoj integraciji. S time na umu, usporednom interpretacijom ovih fenomena osigurano je razumijevanje njihovih zajedničkih značajki i geneze. Na temelju toga, moguće je

tumačiti daljnje političke postupke ovih zemalja kroz prizmu mesijanizma, čime je stvorena podloga za prilagodbu akademskog vokabulara u proučavanju istih. Drugim riječima, povijesni koncepti istraženi u ovom radu znatno su korisniji i učinkovitiji za razumijevanje suvremene vanjskopolitičke dinamike Rusije i Srbije nego li konvencionalna terminologija liberalizma i ljudskih prava zastupljena u zapadnom diskursu. Samim time, ove su se teorije pozicionirale kao izazov postojećoj paradigmi liberalnog kapitalizma, te sa svakim propustom i krizom te paradigme, mesijanizam i njegove tekovine postaju sve zanimljivija alternativa u percepciji mnogih ljudi, pa tako i na Zapadu. Time je više nego ikad dovedena u pitanje ideja "kraja povijesti".

Naposljetku, ostaju otvorena pitanja položaja Srbije u budućnosti katehonskog razumijevanja Rusije. Isto tako, upitno je kako će se rat u Ukrajini, vanjski pritisci za demokratizacijom i međunarodno umrežavanje odraziti na mesijanski imaginarij u Srbiji, ali i obrnuto. Shodno tome, moguće je prepoznati da u bližoj povijesti ključne trenutke za mesijanizam u Rusiji predstavlja rat u Donbasu i invazija na Ukrajinu, dok je u Srbiji to NATO bombardiranje 1999. i proglašenje neovisnosti Kosova 2008. Retorika ruskih političara u invaziji na Ukrajinu u vrijeme pisanja ovog rada već eksplicitno odzvanja eurazijanističkim diskursom o slavenskom jedinstvu, kopnenoj sili i multipolarnom svjetskom poretku, a u Srbiji kosovska bitka ostaje temeljni politički motiv. Ova dva slučaja ponovno se spajaju u neprijateljstvu prema Zapadu, a samim time i idejama liberalizma i međunarodne integracije u korist autoritarnosti.

Konačno, ovim je dodatno pokazana istražena povijesna izdržljivost i suvremeni mobilizacijski potencijal mesijanizma. Upravo s time na umu, takve narative ne bi se smjelo podcjenjivati kao ezoterične zavjere, već shvatiti ih ozbiljno i odgovoriti na njih prikladnom retorikom i nijansiranim razumijevanjem konteksta u kojima su nastali. Oni nisu samo ekstremne posljedice povijesnog iskustva, već njegov dugotrajni i prirodni proizvod, a element interakcije dokazuje koliki je njihov potencijal širenja. Jedino s time na umu moguće je identificirati eventualne odgovore na prijetnju koju oni predstavljaju za budućnost liberalne demokracije, ali i za ponovno promišljanje o potencijalnim propustima i novim rješenjima unutar te paradigme.

7. LITERATURA

Agursky, Mihail (1987) *The Third Rome: National Bolshevism in the USSR*. Boulder: Westview Press.

Anderson, Benedict (1990) *Nacija: zamišljena zajednica*. Zagreb: Školska knjiga.

Arendt, Hannah (2015) *Izvori totalitarizma*. Zagreb: Disput.

Becker, Jens i Kulić, Ina (2021) 'The skies are empty and the continent is overflowing with insoluble problems – 'The Covid-19 crisis in the western Balkans and the failure of the EU. *SEER: Journal for Labour and Social Affairs in Eastern Europe* 24(1): 7-18.

Berdjajev, Nikolaj (2006) *Ruska ideja*. Zagreb: Demetra.

Berdjajev, Nikolaj (1960) *The Origin of Russian Communism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bogomilova, Nonka (2005) The Religious Situation in Contemporary Bulgaria, and in Serbia and Montenegro: Differences and Similarities. *Religion in Eastern Europe* 25(4): 1-20.

CGE (2022) Great Power Competition. *Managing the Risks of Instability in the Western Balkans*: 12-14.

Clover, Charles (2016) Lev Gumilev: passion, Putin and power. *Financial Times*.

Danilevski, Nikolaj (2013) *Russia and Europe: The Slavic World's Political and Cultural Relations with the Germanic-Roman West*. Bloomington: Slavica.

Dugin, Aleksandr (1997) *Foundations of Geopolitics*. Moskva: Arktogeja.

Duncan, Peter J.S. (2000) *Russian Messianism: Third Rome, revolution, Communism and after*. London i New York: Routledge.

Džalto, Davor (2021) *Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back*. New York: Fordham University Press.

Dziadul, Paweł (2016) Between Destiny and Reality: Prophetic and Messianic Ideological Constructions in Serbian Literature during the Ottoman Period. *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 53: 344-354.

Engström, Maria (2014) Contemporary Russian Messianism and New Russian Foreign Policy. *Contemporary Security Policy* 35(3): 356-379.

Fedotov, Georgij P. (1954) The Russian. *The Russian Review* 13(1): 3-17.

Garaev, Danis (2017) Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev. *Islam and Christian-Muslim Relations* 28(2): 203-218.

Jackson Case, Shirley (1918) *The Millennial Hope: A Phase of war-time Thinking*. Chicago: The University of Chicago Press.

Križan, Mojmir (1994) New Serbian Nationalism and the Third Balkan War. *Studies in East European Thought* 46(1/2): 47-68.

Lewis, David (2020) *Russia's New Authoritarianism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mishkova, Diana i sur. (2014) *Anti-modernism – Radical Revisions of Collective Identity*. New York i Budimpešta: Central European University Press.

Murvar, Vatro (1971) Messianism in Russia: Religious and Revolutionary. *Journal for the Scientific Study of Religion* 10(4): 277-338.

Pantelić, Bratislav (2007) Designing Identities Reshaping the Balkans in the First Two Centuries: The Case of Serbia. *Journal of Design History* 20(2): 131-144.

Pantelić, Bratislav (2016) The Last Byzantines: perceptions of identity, culture and heritage in Serbia. *The Journal of Nationalism and Ethnicity* 44(3): 1-26.

Pavlović, Aleksandar i Atanasovski, Srđan (2016) From Myth to Territory: Vuk Karadžić, Kosovo Epics and the Role of Nineteenth Century Intellectuals in Establishing National Narratives. *The Hungarian Historical Review* 5(2): 357-376.

Ragozin, Leonid (2008) Точка невозврата. *Русский Newsweek*.
<https://web.archive.org/web/20090211202735/http://www.runewsweek.ru/globus/8662/>

Pristupljeno 1. lipnja 2024.

Rutland, Peter (2016) Geopolitics and the Roots of Putin's Foreign Policy. *Russian History* 43: 425-436.

Schmitt, Carl (1954) *Land und Meer – Eine Weltgeschichtliche Betrachtung*. Stuttgart: Reclam

Schmitt, Carl (2006) *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Euroapeum*. New York: Telos Press.

Schmitt, Carl (2007) *Politički spisi*. Zagreb: Politička kultura.

Schmitt, Carl (2019) *Politička teologija*. Zagreb: Naklada Breza.

Shlapentokh, Dmitry V. (1997) Eurasianism: Past and Present. *Communist and Post-Communist Studies* 30(2): 129-151.

Siljak, Ana (2016) Nikolai Berdiaev and the Origin of Russian Messianism. *The Journal of Modern History* 88(4): 737-763.

Troch, Pieter (2013) The Intertwining of Religion and Nationhood in Interwar Yugoslavia: The School Celebrations of St Sava's Day. *The Slavonic and East European Review* 91(2): 235-261.

Zevelev, Igor (2016) *Russian National Identity and Foreign Policy*. Washington: Center for Strategic and International Studies.

Zimmerman, Warren (1998) The Demons of Kosovo. *The National Interest* 52 :3-11.