

Paweł Dziadul

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

MISJA PAŃSTWA MOSKIEWSKIEGO WEDŁUG ZOSIMY, FILOTEUSZA I AGAFONA

Wszystkie kultury powstające w ramach chrześcijańskiego uniwersum potrzebowały religijnej legitymizacji swego bytu w celu powiązania zdefiniowanej przez człowieka rzeczywistości z innym wymiarem — ostatecznym, uniwersalnym i świętym¹. Powstały w ten sposób porządek zyskiwał sakralny status, gwarantujący spójność i trwałość kultury. Uznawano, że Boże dzieło stworzenia posiada charakter ciągły (*creatio continua*), dlatego zdawano sobie sprawę z konieczności jego kontynuowania i naśladowania, aby móc znaleźć się w *eschatonie*². Determinowało to charakter kultury chrześcijańskiej, która była *a priori* zdeterminowana eschatologicznie. Linearna i teleologiczna konstrukcja chrześcijańskich dziejów pociągała za sobą konieczność odnalezienia właściwego miejsca oraz zdefiniowania roli danej kultury na osi jednokierunkowego czasu. Na płaszczyźnie ontologicznej eschatologia w sposób szczególnie stawała się doskonałym materiałem formującym fundament kulturowy, gdyż to ona nadawała dziejom sens, wyznaczała kierunek rozwoju i definiowała przyszłe zbawienie. W przypadku powstawania nowej kultury lub zmiany kulturowej uniwersalne idee eschatologiczne mogły być aktualizowane i wtórnie modyfikowane, gdyż chrześcijańska eschatologia podlegała prawom ciągłości, rozwoju i transpozycji, które zapewniały jej stopniowe wzbogacanie nowymi znaczeniami³.

W przypadku kultury staroruskiej o zmianie jej paradygmatu i konieczności (re)konstrukcji podstawy kulturowej zdecydował zespół charakterystycznych zjawisk w drugiej połowie XV i w pierwszej połowie XVI w.

¹ P.L. Berger: *Święty baldachim: elementy socjologicznej teorii religii*. Przeł. W. Kurdziel. Kraków: Nomos 1997, s. 69.

² M. Krąpiec: *U podstaw rozumienia kultury*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1991, s. 11.

³ A. Jankowski: *Eschatologia Nowego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo WAM 2007, s. 16–17.

Zmiana kulturowa wynika zawsze z deterministycznej roli czasu, który warunkuje dynamiczny charakter kultury. Jej dynamika przejawia się w dwóch immanentnie splecionych ze sobą zjawiskach — zmienności i trwałości w wymiarze czasowym⁴. Zmiana paradygmatu kultury staroruskiej wynikała z przetasowania elementów tworzących jej strukturę wewnętrzną, przede wszystkim na płaszczyźnie ideowej (ideologicznej)⁵.

Mnogość teorii na temat kultury staroruskiej omawianego okresu nie tylko nie sprzyja syntetyzacji zagadnienia, ale wręcz zaciemnia oraz odkształca jej właściwy charakter. Postrzeganie korpusu fenomenów i idei w optyce politycznej, mesjanistycznej czy imperialistycznej odsłaniało najczęściej sensy wynikające z przewagi ujęcia diachronicznego nad synchronicznym czy oddziaływania wydarzeń późniejszych na ocenę dziejów wcześniejszych. Mistyfikujący wpływ na badanie kultury tego okresu wywierały zwłaszcza opinie kategoryzujące i podporządkowujące niezwykle zróżnicowane zjawiska koncepcji „trzeciego Rzymu”⁶, która zaczęła funkcjonować w XIX–XX w. jako szczególnego rodzaju mitologem w przestrzeni literackiej, filozoficznej, historiozoficznej, politycznej etc. Ponadto stała się „wygodnym”, aczkolwiek przecenianym, desygnatem bizantyńskiego dziedzictwa i spadkobierczej roli Rosji w wymiarze politycznym i eklezjologicznym. Idea „trzeciego Rzymu” miała w XVI w. niewątpliwie peryferyjny charakter (zważywszy na brak oczekiwanego rezonansu ideowo-historycznego w kluczowych zabytkach tego okresu oraz raczej marginalną pozycję postaci Filoteusza, niezwiązanej z wielkksiążęcym i metropolitarnym dworem) i stała się tylko jednym z komponentów kształtującego się programu ideowego (ideologicznego). Zawrotną karierę idea „trzeciego Rzymu” zawdzięcza niewątpliwie publikacjom utworów „cyklu Filoteusza” w latach 60. XIX w.⁷ i pierwszym, zawierającym pewien oparty na schematach i skrótach myślowych charakterystyczny model historiozoficzny, pracom naukowym (np. Wasyl Malinin⁸), które trafiły na podatny grunt we właściwym momencie

⁴ Z. Gierszewski: *Antropologiczne koncepcje zmian kulturowych a pojęcie konfrontacji kulturowej*. W: *Spoleczna transformacja w refleksji humanistycznej*. Red. K. Zamiara. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1994, s. 50.

⁵ Tamże.

⁶ Literatura na temat XIX i XX-wiecznych koncepcji dotyczących „trzeciego Rzymu”, zob. Н.В. Сеницына: *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.)*. Москва: Индрик 1998, s. 7–57.

⁷ *Послание Филофея, старца псковского Елеазарова монастыря к дьяку Михаилу Мунехину*. „Православный собеседник” 1861, nr 5, s. 84–96. *Послание старца псковского Елеазарова монастыря Филофея к велокому князю Василию Ивановичу*. „Православный собеседник” 1863, nr 3, s. 343–348.

⁸ В. Малинин: *Старец Елеазарова монастыря Филофией и его послания. Историко-литературное исследование*. Киев: Типография Киево-Печерской успенской лавры 1901, s. 134–157.

historycznym. „Odkryta” idea okazała się bowiem idealną matrycą dla rozwoju rosyjskiej myśli politycznej (wykryształizowanej w kontekście wojny rosyjsko-tureckiej w latach 1877–1878), konotującej możliwość ekspansji na Bałkany, wyzwolenie Konstantynopola i prawosławnych chrześcijan spod panowania Imperium Osmańskiego. Należy z całą stanowczością podkreślić, że w okresie od końca XV do połowy XVI w. możemy mówić tylko o pewnych próbach kreowania ideologii państwa moskiewskiego, które nie stanowiły jednego, zwartego i homogenicznego kompleksu. Jednak wszystkie ogniskowały się na podkreśleniu wyjątkowości ruskiego (rosyjskiego) prawosławia i jego szczególnej misji.

W państwie moskiewskim rekonstrukcji musiał ulec przede wszystkim wzorzec kulturowy przekazany Rusi przedmongolskiej przez Bizancjum. Należało „odtworzyć” doktrynę *diarchii*, w którą wpisana była bizantyńska koncepcja „państwa Bożego”, będącego w myśl schrystianizowanego neoplatonizmu analogiem Królestwa Niebieskiego, co warunkowało traktowania nie tylko dziejów, ale i bytu samego państwa w kategoriach eschatologicznych. Analogia między „królestwem ziemskim” a Królestwem Niebieskim opierała się na teologii bizantyńskiej, która nie akcentowała przeciwieństwa między nimi⁹. Według Pseudo-Dionizego Areopagity wszystko co widzialne stanowiło neoplatońskie odbicie świata ponadmysłowego¹⁰, gdzie nie istnieją sprzeczności i antagonizmy, takie jak między „państwem Bożym” (Kościołem) a „państwem ziemskim” u Augustyna. Państwo moskiewskie prócz konieczności odnowy idei symfonii władz w warunkach uniezależnienia się od Ordy¹¹ musiało odnaleźć swe miejsce na linearnej osi chrześcijańskiego czasu, bowiem jakby „na nowo” byt państwowy miał zostać włączony w dzieło zbawienia. Kluczowym zadaniem stawało się ukazanie odpowiedniej perspektywy dla ruskiej władzy cerkiewnej i wielkksiążęcej, wpisującej je w dzieje światowe: „Kontekst dziejów światowych [...] sam jest całością, na podłożu której dopiero zostaje w pełni zrozumiany sens wszystkiego”¹². Odpowiednim narzędziem osiągnięcia wszystkich tych celów okazała się modyfikacja i aktualizacja uniwersalnych idei eschatologicznych, które miały nadać transcendentne uzasadnienie misji państwa i Cerkwi.

⁹ H. Haussig: *Historia kultury bizantyńskiej*. Przeł. T. Zabłudowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1980, s. 137. Zob. też: J. Baszkiewicz: *Myśl polityczna wieków średnich*. Poznań: Wiedza Powszechna 2009, s. 45–54.

¹⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita: *Imiona Boskie*. W: tegoż: *Pisma teologiczne*. Przeł. M. Dzielska. Kraków: Znak 2005, s. 221.

¹¹ H. Kowalska: *Kultura staroruska XI–XVI w. Tradycja i zmiana*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1998, s. 162–163.

¹² H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN 2007, s. 254.

Próbie interpretacji nowej roli i misji państwa moskiewskiego podjęli trzej działacze cerkiewni: metropolita moskiewski Zosima (Brodaty), mnich monasteru św. Eleazara w Pskowie Filoteusz oraz nowogrodzki duchowny Agafon. Koncepcja metropolity Zosimy wykrystalizowała się w atmosferze polemiki antyheretyckiej i nastrojów eschatologicznych końca XV w., których gwałtowny wybuch były rezultatem zastosowania specyficznego (wykształconego na gruncie bizantyńskim) modelu apokaliptycznego do określonej sytuacji historycznej obfitującej w tragiczne wydarzenia historyczne (na Bałkanach i w Bizancjum)¹³. Apokaliptyczny klimat końca XV w. bezpośrednio warunkowany był przede wszystkim przez podboje Turków osmańskich (utożsamianych ze znanymi z proroctwa Pseudo-Metodego Patarskiego Izmaelitami, których najazd miał być jednym z prodromów końca świata¹⁴) i oczekiwaniami „końca czasów” wraz z nadejściem roku 7000 „od stworzenia świata” (1491/92 r.; 7000–5509(5508)=1491/92)¹⁵, według rachuby bizantyńskiej (gr. *ἔτος κόσμου*, łac. *Anno mundi*)¹⁶. Koncepcja podziału dziejów świata na siedem tysiącleci („siedem wieków”¹⁷) opierała się na modelu tygodnia stworzenia z *Księgi rodzaju* i słowach św. Piotra: „jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień” (2 P 3, 8; por. Ps 90, 4). Prawosławni Grecy i Słowianie nauczyli się rozpoznawać znaki *eschatonu* nie tylko dzięki obrazom biblijnym czy patrystycznym, ale również dzięki bizantyńsko-słowiańskiej literaturze apokaliptycznej (w głównej mierze apokryficznej), przenikniętej ideą „końca czasów” wraz z upływem

¹³ Zob. P. Dziadul: *An Overview of Eschatological Moods Among the Orthodox Slavs During the 14th and 15th Centuries*. „Die Welt der Slaven” 2012, LVII, Heft 2, s. 278–292.

¹⁴ *Слово Мефодия Патарского о царствии язык последних времен*. W: *Апокрифические тексты*. Red. П.А. Лавров. Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук 1899, s. 16–17.

¹⁵ Aby otrzymać rok według ery dionizyjskiej/chrześcijańskiej, należy od roku w systemie bizantyńskim odjąć 5508 (pod warunkiem, że dane wydarzenie miało miejsce w okresie od stycznia do końca sierpnia) lub 5509 (wydarzenie dziejące się od września do grudnia). W Bizancjum obok „systemu wrześniowego” (1 września uznawano za początek roku) funkcjonował również „system marcowy”, według którego marzec wyznaczał początek roku. Końca świata należało spodziewać się między wrześniem 1491 a sierpniem 1492 roku, ewentualnie w marcu 1492 r.

¹⁶ Zob. A. Vasiliev: *Medieval Ideas of the End of the World: West and East*. „Byzantium” 1944, vol. XVI, s. 469. Zob. też: P. Kuzenkov: *How old is the World? The Byzantine era κατά Ρωμαίων and its rivals*. W: *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*. Vol. III. Red. E. Jeffreys. London: Ashgate Publishing 2006, s. 23–24. C. Mango: *Historia Bizancjum*. Przeł. M. Dąbrowska. Gdańsk: Marabut 1997, s. 187–190.

¹⁷ W średniowiecznych utworach greckich i słowiańskich słowo „wiek” (scs. *вѣкъ*; gr. *αἰών*) oznaczało przede wszystkim okres 1000 lat (stąd „siedem wieków” tzn. siedem tysiącleci dziejów świata). Ponadto terminem tym określano czas doczesny i wieczność po Paruzji, tzw. doktryna „dwóch wieków”: „ten wiek” (doczesność) — „przyszły wiek”, „drugi wiek” lub „ósmy wiek” (wieczność).

roku 7000 „od Adama” (m.in. *Objawienie Pseudo-Metodego*, apokryficzne *Wizje Daniela*, *Żywot Andrzeja Jurodiwego*, *Objaśnienie dwunastu snów cesarza Szachinszacha* i inne). Dla przykładu, u Pseudo-Metodego czytamy: *такъ приспѣ кончаніе мѣра на кончинѣ во седмѣмѣ тысячѣ*¹⁸. O niepewności dalszego życia po upływie siedmiu tysięcy lat „od stworzenia świata” prawosławnych przekonywały również układane do roku 7000 paschalie (często ze specjalnymi uwagami apokaliptycznymi na temat tej daty) czy traktaty kalendarzowo-astronomiczne (*семьтысячники*)¹⁹.

Oczekiwany w roku 7000 „od Adama” koniec świata przyczynił się do rozwoju konfliktu ideologicznego między prawosławnymi a sektą judaizantów (*жидовствующіе*)²⁰, co pozostawiło ślady w pismach polemicznych, pióra między innymi Dymitra Trachaniota²¹, arcybiskupa Nowogrodu Gienadiusza²² czy Josifa Wołockiego²³. Prawosławna (bizantyńska) rachuba czasu stała się w nich głównym przedmiotem sporu, gdyż fakt nienadejścia końca świata w 7000 roku heretycy wykorzystali w celu podważenia sensu chrześcijańskiej chronologii i wiary w Drugie Przyjście Chrystusa²⁴. W staroruskich utworach przeciw judaizantom końca XV i początku XVI wieku można mówić o pewnej rewaloryzacji i transpozycji tradycyjnych chrześcijańskich wyobrażeń apokaliptycznych, które ulegają tu „racjonalizacji”. Gdy wraz z upływem siedmiu tysięcy lat „od stworzenia” nie pojawiły się znaki zapowiadające nastanie „czasów ostatecznych”, zaistniała potrzeba zmiany znaczenia „zwiastunów końca” i odroczenia dnia Paruzji na bliżej nieokreśloną przyszłość. W państwie moskiewskim, jedynym wolnym teraz

¹⁸ *Слово Мефодія Патарского...*, s. 15.

¹⁹ Zob. P.A. Симонов: *Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии — „семьтысячники”*. „Историко-астрономические исследования” 1975, nr 12, s. 109–112. A.A. Турилов: *О датировке и месте создания календарно-математических текстов — „семьтысячников”*. W: *Естественнонаучные представления Древней Руси. Счисление лет, символика чисел, „отреченные книги”, астрология, минералогия*. Red. P.A. Симонов. Москва: Наука 1988, s. 27–38.

²⁰ Zob. A.A. Зимин: *Россия на рубеже XV–XVI столетий (очерки социально-политической истории)*. Москва: Мысль 1982, s. 218.

²¹ А.И. Плигузов, И.А. Тихонюк: *Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмичности счисления лет*. W: *Естественнонаучные представления Древней Руси...*, s. 73.

²² *Русская историческая библиотека*. Т. VI. *Памятники древне-русского канонического права*. Cz. 1 (*Памятники XI–XV в.*). Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук 1880, s. 806.

²³ Zob. H.A. Казакова, Я.С. Лурье: *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века*. Москва–Ленинград: Издательство Академии наук СССР 1955, s. 394. И. Волоцкий: *Просветитель*. Red. О.А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации 2011, s. 243–260.

²⁴ А.А. Беляков, Е.В. Белякова: *О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века*. „Архив русской истории” 1992, nr 1, s. 30.

państwie prawosławnym, zrodziła się potrzeba zaplanowania dalszego życia Cerkwi i państwa na nowe tysiąclecie. Dlatego 27 listopada 1492 r. zebrał się w Moskwie sobór, na którym zdecydowano o ułożeniu nowej paschalii. Podczas obrad soboru zatwierdzono przedstawienie paschalii na 20 lat nowego tysiąclecia, ułożonej przez metropolitę (którego arcybiskup nowogrodzki Giennadiusz i Josif Wołocki zaczęli później również oskarżać o herezję²⁵) Zosimę Brodatego (*Изложение пасхалии на осмую тысящу лет*), który chciał w ten sposób uspokoić „wyczekujących końca”. W słowie wstępnym do paschalii Zosima przenosi Powtórne Przyjście Chrystusa na bliżej nieokreśloną przyszłość i kreśli specyficzną wizję historii chrześcijaństwa.

Zosima w swym utworze wychodzi od specyficznej periodyzacji historii chrześcijaństwa, kreśląc sakralny model dziejów, składający się z czterech „etapów” chrystianizacji: okres działalności apostołów, epoka Konstantyna Wielkiego, chrzest Włodzimierza i wreszcie czasy współczesne autorowi, czyli rządy Iwana III. Rolę kluczową odgrywa u niego przede wszystkim szczególnego rodzaju paralela *protos-eschatos* pomiędzy tradycją chrześcijańską czasów apostołskich (początkiem Kościoła, wyznaczonego w dniu Pięćdziesiątnicy) a kulturowaną w Moskwie. Dlatego w oparciu o ewangeliczny cytat: „Tak ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi” (Mt 20, 16), symbolicznie łączy pierwszy i ostatni etap sakralnej historii chrześcijaństwa²⁶, nazywając Iwana III „nowym Konstantynem”, a Moskwę „nowym miastem Konstantyna”:

И ныне же, в последняя сиа лета, якоже и в первая, прослави бог сродника его, иже в православии просиавшаго благовернаго и христоролюбиваго великаго князя Ивана Васильевича, государя и самодръжца всея Руси, новаго царя Константина, новому граду Константину — Москве и всей русской земли, и иным многим землям государя²⁷.

Periodyzacja chrześcijańskich dziejów umieszczana jest przez Zosimę w kontekście eschatologicznym i konfesyjno-eklezyjologicznym. Moskwa

²⁵ Posłanie igumena monasteru Wołokołamskiego Josifa do biskupa suzdalskiego Nifonta o rzekomej herezji Zosimy, zob. *Русская историческая библиотека...*, s. 819–834. Zob. też: А.А. Зимин: *Россия на рубеже XV–XVI столетий...*, s. 218.

²⁶ И.А. Тихонюк: *Изложение пасхалии московского митрополита Зосимы*. W: *Исследования по источниковедению истории СССР (XIII–XVIII вв.)*. Red. В.И. Буганов. Москва: Издательство Академии наук СССР 1986, s. 59. Tekst wstępu do paschalii Zosimy (według rękopisu, zawierającego określenie „nowy Rzym”, РГБ, ф. 304, Тоицк. 46, л. 93 об. — 94), zob. też: *Предисловие митрополита Зосимы к Пасхалии на восьмую тысящу лет*. W: *Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли (L'idea di Roma a Mosca secoli XV–XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo)*. Red. P. Catalano, V. Pašuto. Oprac. ros. tekstu Н.В. Синицына, Я.Н. Щапов. Roma–Mosca: Herder Editrice E Libreria 1989, s. 123–125.

²⁷ И.А. Тихонюк: *Изложение пасхалии...*, s. 60.

ukazana jest tu jako ostatnie sakralne centrum chrześcijaństwa w ósmym tysiącleciu. Autor mówi o Drugim Przyjściu Chrystusa w nowym tysiącleciu, lecz wyraźnie podkreśla, że czas ten jest nieznanymi: „в ней же чьемь всемирнаго пришествия Христова. О дни же и часе никто же не вестъ”²⁸. Poprzez przywołane paralele między moskiewską rzeczywistością a „historią świętą” oraz umieszczenie państwa moskiewskiego na sakralnej osi dziejów Zosima nie tylko podkreśla ciągłość chrześcijańskiej historii, ale przede wszystkim osadza Cerkiew ruską i dom wielkoksiążęcy w odległej, „uświęconej” przeszłości czasów apostołów i Konstantyna Wielkiego, dzięki czemu nadaje im większy prestiż oraz podwyższa ich autorytet. Wstęp do paschalii Zosimy niekiedy postrzegany był jako rodzaj prologu do późniejszej koncepcji „trzeciego Rzymu”, przenoszącego *implicitie* na Moskwę formułę „nowego Rzymu”. Formuła ta pojawia się w jednym z pięciu odpisów wstępu paschalii, gdzie używa się jej na określenie Konstantynopola²⁹. W pozostałych czterech odpisach Konstantynopol nazywany jest „nową Jerozolimą”. U Zosimy nie pojawia się kluczowa dla koncepcji „trzeciego Rzymu” liczba trzy, ani nie ma wartościującej charakterystyki minionych sakralnych etapów chrześcijańskich dziejów. Dlatego tezy głoszące współzależność koncepcji Zosimy i Filoteusza należy uznać za bezzasadne.

W drugiej połowie XV w. pozycja wielkiego księcia i ruskiej Cerkwi oraz wzajemne relacje między nimi formowały się w nastrojach antyłacińskich, wygenerowanych przez sobór florencki (1439 r.), którego postanowienia usiłowano narzucić Moskwie³⁰, co implikowało konieczność uniezależnienia się od patriarchatu konstantynopolitańskiego (autokefalia, 1448 r.)³¹ i rozdział metropolii kijowskiej (1459 r.). Rzecznikiem zbliżenia Kościołów stał się katolicki teolog Mikołaj Bulew, zwany Niemcem, dzięki któremu Ruś Moskiewska mogła zaznajomić się z astrologicznymi przepowiedniami, zawartymi w pewnym łańskim almanachu³². Po oczekiwaniach związanych z rokiem 7000 „od stworzenia świata” na początku ósmego tysiąclecia znów

²⁸ Tamże, s. 61.

²⁹ Tamże, s. 47–48. Zob. też: Н.В. Синицына: *Третий Рим...*, s. 122 (przyp. 14). В. Успенский: *Religia i semiotyka*. Przeł. B. Żyłko. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria 2001, s. 41.

³⁰ М.А. Дьяконов: *Власть московских государей. Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI века*. Москва: Либроком 2012, s. 54–90.

³¹ D. Obolensky: *Byzantium and the Slavs*. New York: St Vladimir's Seminary Press 1994, s. 184–185. Zob. też: *Русская историческая библиотека...*, s. 575–586. И. Мейендорф: *Рим, Константинополь, Москва. Исторические и богословские исследования*. Przeł. Л.А. Успенский. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета 2006, s. 186–188.

³² А.Л. Гольдберг: *Три послания Филофея (опыт текстологического анализа)*. „Труды отдела древнерусской литературы” 1974, t. 29, s. 70.

w centrum uwagi zaczęło sytuować się zagadnienie „końca czasów”. Według przepowiedni w lutym 1524 r. miało nastąpić połączenie ciał niebieskich w gwiazdozbiornie Wodnika, skutkujące zaćmieniem słońca i księżyca, ogólnościatowym potopem oraz „przemianą” całej Ziemi. W tym też czasie Bulew upatrywał nowego rozdziału całego Kościoła, głosząc ideę zjednoczenia katolików i prawosławnych. W odpowiedzi na tezy Bulewa powstała koncepcja konstytutywna dla tożsamości Moskwy.

Mnich monasteru św. Eleazara w Pskowie Filoteusz w słynnym *Posłaniu do Misiuria Munechina (Posłanie na astrologów; 1523/1524 r.)* odrzuca astrologiczne przepowiednie Bulewa i podejmuje rozważania nad przemianami w dziejach oraz losem Kościoła z perspektywy eschatologiczno-eklezjologicznej. Pojawia się tu polemika z koncepcjami „kalendarzowymi” powstałymi nie na rodzimym gruncie prawosławnym, lecz na zachodnim, katolickim, co potęgowało wydźwięk antyłaciński owego posłania. Swą nowatorską koncepcję pskowski mnich konstruuje jako przeciwwagę dla tezy Bulewa, który najprawdopodobniej wywyższał Kościół katolicki i jego „uświęconą” stolicę — Rzym³³. W liście Filoteusz odrzuca przepowiednie kalendarzowo-astrologiczne, nazywając je „baśniami”³⁴, a myśl o „końcu czasów” wypełnia duchową i głęboko teologiczną treścią. Mówiąc o przyszłym nieskonkretyzowanym końcu świata, Filoteusz prezentuje typowo prawosławny punkt widzenia, według którego Bóg dąży do zbawienia wszystkich (apokatastaza odrzucona w interpretacji Orygenesza znalazła swe stałe miejsce w teologii prawosławnej dzięki Grzegorzowi z Nyssy), nakłaniając ludzi do skruchy i pokajania. Nawiązuje tu do antropologii prawosławnej, która nie jest moralna, lecz ontologiczna. Jest to specyficzna „ontologia przebóstwienia”, w myśl której świat, poprzez wewnętrzną przemianę, dzięki Boskim energiom, ewoluuje ku urzeczywistniającemu się Królestwu Bożemu³⁵.

Aby dotrzeć do oryginalnej semantyki samej idei i kontekstu jej krystalizacji, należałoby zdystansować się od późniejszych warstw interpretacyjnych, skrótów myślowych i schematów historiozoficznych. Warto podkreślić, że idea „trzeciego Rzymu” powstała wskutek połączenia niezwykle zróżnicowanego materiału teologiczno-ideowego. Konstruując swą ideę, pskowski mnich pośrednio odwoływał się do charakterystycznego

³³ А.Л. Гольдберг: *Идея „Москва — третий Рим” в цикле сочинений первой половины XVI в.* „Труды отдела древнерусской литературы” 1983, t. 37, s. 140.

³⁴ *Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М.Г. Мисюрю Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции третьего Рима.* W: *Идея Рима в Москве XV–XVI века...*, s. 142.

³⁵ P. Evdokimov: *Православие*. Przeł. J. Klinger. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1986, s. 120.

dla średniowiecznych operacji twórczych systemu normatywnego (warunkowanego średniowieczną etykietą literacką³⁶) powiązanego ze specyficznym zapleczem topicznym (toposy służące sakralizacji przestrzeni czy konkretnej społeczności, takie jak: „nowy Izrael”, „nowa Jerozolima”, „drugi Konstantynopol”), kanonicznego określenia Konstantynopola („nowy Rzym”), koncepcji uniwersalnego, wiecznego cesarstwa (Rzym zapoczątkowany przyjściem na świat Mesjasza) oraz do bizantyńskich komentatorów *Księgi Daniela i Apokalipsy św. Jana*. Bezpośrednio natomiast, idea „trzeciego Rzymu” wypływa z charakterystycznej, proponowanej przez Filoteusza periodyzacji dziejów. Jej istotnym aspektem jest teoria następstwa ziemskich monarchii (zaczepnięta z bizantyńskich komentarzy), w której Cesarstwo Rzymskie odgrywało istotną rolę (Rzym jako ostatnia monarchia w dziejach świata). W chrześcijańskiej literaturze egzegetycznej wykryły się dwa warianty rozumienia misji Rzymu. Pierwszy — „negatywny” sięgał swymi korzeniami egzegezy Hipolita (Rzymskiego) i reprezentowany był też między innymi przez Ireneusza, Tertuliana czy Orygenesesa. W tym wariantcie Imperium Rzymskie przedstawiane było jako prześladowające świętych „cesarstwo Antychrysta” i główny wróg chrześcijan. Drugi wariant — „pozytywny”, nawiązujący do tradycji syryjskiej (Efrem Syryjski) i teorii Euzebiusza z Cezarei, nobilitował Rzym i akcentował jego providencjalistyczną misję, którą nadało mu Pierwsze Przyjście Chrystusa. Wariant ten kontynuowali autorzy bizantyńscy (np. Kosmas Indikopleustes w *Topografii chrześcijańskiej*³⁷, bizantyńscy komentatorzy *Księgi Daniela i Apokalipsy św. Jana*) i na nim właśnie opierała się bizantyńska ideologia eschatologiczna, uwypuklająca specyficzną rolę Cesarstwa Wschodniorzymskiego (Bizancjum) w teorii następstwa³⁸. Wierzono, że Cesarstwo funkcjonuje jakby poza łańcuchem doczesnych monarchii. Istnieje już w czasie eschatologicznym, bowiem miało być niezniszczalne i wieczne po przejściu specyficznej ontologicznej przemiany podczas Paruzji³⁹. Filoteusz nawiązuje do drugiego, pozytywnego modelu pojmowania misji Rzymu. Jednak nie traktuje on teorii następstwa monarchii jako modelu periodyzacyjnego. Proponuje własny, oryginalny model. Chrześcijańskie dzieje dzielone są w liście na trzy okresy. Pierwszy okres to etap jedności Kościoła, zachowującego wierność tradycji apostołskiej.

³⁶ Zob. D.S. Lichaczow: *Poetyka literatury staroruskiej*. Przeł. A. Prus-Bogusławski. Warszawa: PWN 1981, s. 88–112.

³⁷ G. Podskalsky: *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motifgeschichtliche Untersuchung*. München: Wilhelm Fink Verlag 1972, s. 17–18.

³⁸ Tamże, s. 70–74.

³⁹ M. Scattola: *Teologia polityczna*. Przeł. P. Borkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2011, s. 49.

Etap ten został wyznaczony przez Chrystusa, zapoczątkowującego swój Kościół i uświęcającego w ten sposób Rzym. Wtedy pojawiło się Cesarstwo Rzymskie („Romejskie”) rozumiane w specyficzny sposób. Cesarstwo to nie może być ściśle utożsamiane z żadnym bytem państwowym, bowiem pozbawione jest określonej lokalizacji i bytu czasoprzestrzennego. Jest wieczne, bowiem naznaczone jest imieniem Chrystusa: „Инако же Ромейское царство неразрушимо, яко Господь в римскую власть написася”⁴⁰. Rzym dla Filoteusza oznacza funkcję strażnika wierności pierwotnej tradycji chrześcijańskiej, której nośnikami mogły być w przeszłości różne państwa. Końca pierwszego okresu chrześcijańskich dziejów pskowski mnich upatruje w popadnięciu łacinników w „herezję Apolinarową”, konotującą użycie przasnego chleba przez katolików w liturgii, co rozumiane było przez prawosławnych jako negacja ludzkiej natury Chrystusa i odrzucenie jednego z podstawowych dogmatów uchwalonych przez Sobór Chalcedoński (451 r.). Koniec jedności Kościoła wiązany jest ze swego rodzaju „restauracją” Imperium na Zachodzie, imieniem Karola Wielkiego (742–814) i papieżem Formozusem (816–896). Jednocześnie Filoteusz odmawia łacinnikom prawa do nazywania swego państwa „Rzymskim” (Święte Cesarstwo Rzymskie) — właśnie z powodu ich rzekomej herezji. Drugi okres chrześcijańskich dziejów, według Filoteusza, zakończył się wraz z przyjęciem przez Greków warunków unii florenckiej, na której zdradzili prawosławie. W tej perspektywie klęska Konstantynopola w 1453 r. jest tylko „logicznym” następstwem zdrady („Греческое царство разорится и не созиждется”)⁴¹. Upadek pierwszego i drugiego Rzymu ukazywane są zatem nie w aspekcie politycznym, lecz ściśle konfesyjno-eklezjologicznym. Ostatnim ucieleśnieniem uniwersalnego, niezniszczalnego Cesarstwa chrześcijańskiego („Romejskiego”) staje się w liście „trzeci Rzym” utożsamiany nie tyle z Moskwą (miastem), co z całym państwem moskiewskim („царство нашего государя”)⁴², w którym doszło do metahistorycznego złączenia się nie tylko Bizancjum, ale wszystkich ujarzmionych przez niewiernych państw prawosławnych: „яко вся христианская царства придоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророчьским книгам то есть Ромейское царство”⁴³. Używając czasownika „złączyć się”/„zejść się” („снидошася во едино царство”), Filoteusz nawiązuje do teorii następstwa w interpretacji Pseudo-Metodego Patarskiego, który mówił

⁴⁰ *Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М.Г. Мисюрю Мунехину...*, s. 145.

⁴¹ Tamże, s. 144.

⁴² Н.В. Синицына: *Третий Рим...*, s. 243.

⁴³ *Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М.Г. Мисюрю Мунехину...*, s. 145.

o metahistorycznym złączeniu się, poprzez różne związki genealogiczne, minionych monarchii w bycie Cesarstwa Bizantyńskiego (како сѣмѣшише црѣва; како се .д. црѣва снидоше въкоупь)⁴⁴. Zbliżoną myśl odnajdujemy w *Chronografie ruskim*, zabytku chronologicznie bliskim *Posłaniu* Filoteusza. Upadek prawosławnych państw na Bałkanach przeciwstawiony jest „młodości” (zapożyczenie z kroniki Manasses⁴⁵) ziemi ruskiej, która ma rozkwiąć do „końca wieku” (czasu doczesnego)⁴⁶, o co autor prosi Chrystusa⁴⁷. Warto podkreślić pewną analogię z bułgarskim przekładem kroniki Manasses⁴⁸, gdzie pojawiła się idea młodości „nowego Carogrodu” (новѣи Цариград)⁴⁸ stosowanej na określenie Tyrnowa, stolicy drugiego carstwa bułgarskiego, którego charakterystyczny program teologiczno-polityczny wykrystalizował się w atmosferze apokaliptycznej towarzyszącej czwartej krucjacie, zajęciu Konstantynopola przez łacinników (1204 r.) i później unii lyońskiej (1274 r.). W tym kontekście carstwo bułgarskie zaczęło funkcjonować jako kontynuator, spadkobierca Bizancjum oraz obrońca ortodoksji (charakterystyczne idee eschatologicznego wybraństwa carstwa bułgarskiego zaczęły pojawiać się przede wszystkim w korpusie apokryficznych utworów historyczno-apokaliptycznych, takich jak: *Wizja proroka Izajasza o czasach ostatecznych*, *Prorocka opowieść Pandecha*, *Słowo o Sybilli* czy *Razumnik-ukaz*⁴⁹).

Ta „młodość” carstwa w kronice Manasses⁴⁵, *Chronografie ruskim* czy w starobułgarskiej *Prorockiej opowieści Pandecha* konotowała inkarnację państwa ziemskiego w niezniszczalny i wieczny Rzym, „cesarstwo Chrystusowe” w myśl bizantyńskiej ideologii eschatologicznej i teorii następstwa (np. Pandech podkreślił, że „młodość” wskazuje na „przemianę” carstwa: младость же есть прѣмѣненіи цр(с)тва⁵⁰). Idea wiecznego, niezniszczalnego Cesarstwa Rzymskiego („Romejskiego”), zapoczątkowanego przyjsciem Mesjasza, nawiązywała zarówno do rzymskiej tradycji pogańskiej (*Roma Aeterna*), jak i biblijnej: „Królestwo

⁴⁴ *Слово Методія Патарского...*, s. 11. Zob. też: Н.В. Сеницына: *Третий Рим...*, s. 263–268.

⁴⁵ М. Плюханова: *Сюжеты и символы Московского царства*. Санкт-Петербург: Акрополь 1995, s. 174. Zob. też: М.А. Салмина: *Хроника Константина Манасси как источник Русского хронографа*. „Труды отдела древнерусской литературы” 1977, t. 33, s. 279–287.

⁴⁶ Tamże, s. 178.

⁴⁷ *Из Русского хронографа*. W: *Идея Рима в Москве XV–XVI века...*, s. 132.

⁴⁸ *Хроника Константина Манасси — среднеболгарский перевод*. W: *Среднеболгарский перевод хроники Константина Манасси в славянских литературах*. Red. И.С. Дуйчев, Д.С. Лихачев. София: Издательство Болгарской академии наук 1988, s. 152.

⁴⁹ Zob. V. Tapkova-Zaimova, A. Miltenova: *Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*. Sofia: Iztok-Zapad 2011, s. 301–548.

⁵⁰ Tamże, s. 359.

jednak otrzymają święci Najwyższego i będą posiadać królestwo na zawsze i na wieki wieków” (Dn 7, 18). Według teorii Filoteusza to państwo moskiewskie zaczęło funkcjonować jako „carstwo Romejskie”, czyli „trzeci Rzym”, nośnik prawdziwego i jedyne Kościoła Chrystusa. Wszystko to oczywiście wpisano w kontekst eschatologiczny. „Trzeci Rzym” jest już ostatnią w dziejach monarchią, bowiem „czwartego nie będzie” („четвертому не быти”)⁵¹. Filoteuszowa koncepcja okazała się dość nośna i była nadal rozwijana przez anonimowych autorów w innych utworach z tzw. cyklu Filoteusza: *W posłaniu do wielkiego księcia (Posłanie o znaku krzyża; ok. 1524–1526)*⁵² oraz *O krzywdach Cerkwi* (lata 30. lub 40. XVI w.)⁵³, gdzie zmodyfikowano oryginalny wydźwięk idei.

Procesowi formowania modelu państwa teokratycznego w pierwszej połowie XVI w. towarzyszyło upodabnianie stolicy „trzeciego Rzymu” — Moskwy do Konstantynopola, tzn. „nowego Rzymu”, zarówno w sferze rytualno-obrzędowej, jak i ideowo-teologicznej. Zależało na tym przede wszystkim Cerkwi, usiłującej wykazać swoją równość z Grekami czy wręcz wyższość nad nimi, jako tymi, którzy zdradzili prawosławie. Moskwa na wzór Konstantynopola miała zostać otoczona szczególną opieką Bogurodzicy („Pokrow”), czego dowodem była choćby cudotwórcza moc specyficznego „talizmanu” państwa moskiewskiego — ikony Matki Boskiej Włodzimierskiej, ratującej kilkakrotnie miasto przed zagrożeniem⁵⁴. Podczas gdy formułę „trzeciego Rzymu” Filoteusz stosował na określenie całego państwa moskiewskiego, kanonicznemu zbliżeniu z Konstantynopolem zaczęła służyć formuła „nowego Rzymu”, którą używał już „kontynuator Filoteusza” w *Posłaniu do wielkiego księcia*⁵⁵. W odniesieniu do Moskwy została ona użyta około roku 1540 przez nowogrodzkiego duchownego Agafona, który ułożył tablice paschalne na ósme tysiąclecie dla monasteru Troicko-Siergiejewskiego. Paschalia Agafona (*Историк рекше летописецъ святыа алфы толковыа на 532 лета*) opisuje nie tylko okres całego czternastego wielkiego cyklu paschalnego (okres 532 lat, od 1408 do 1940 r.), ale również trzynastę poprzednich i następny piętnasty

⁵¹ *Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М.Г. Мисюрю Мунехину...*, s. 147.

⁵² *Послание Псевдо-филофея великому князю московскому Василию III Ивановичу о третьем Риме, обязанностях правителя, обряде крестного знаменья*. W: *Идея Рима в Москве XV–XVI века...*, s. 163. Zob. też: A.V. Soloviev: *Holy Russia. The History of a Religious-Social Idea*. The Hague: Mouton & Co 1959, s. 27.

⁵³ *Сочинение Псевдофилофея об обидах церкви*. W: *Идея Рима в Москве XV–XVI века...*, s. 171.

⁵⁴ Zob. М. Плюханова: *Сюжеты и символы...*, s. 23–51.

⁵⁵ *Послание Псевдо-филофея великому князю московскому Василию III Ивановичу о третьем Риме, обязанностях правителя, обряде крестного знаменья...*, s. 163.

(kończący się dwadzieścia lat przed końcem roku 8000 „od Adama” = 2492 r.)⁵⁶. Ułożenie paschalii na cały kolejny „wiek” (tysiąclecie) miało na celu nakreślenie odpowiedniej „zbawczej” perspektywy czasowej dla nieskazitelnej przestrzeni religijnej, ostoji ortodoksji, tzn. państwa moskiewskiego. Po wygaśnięciu nastrojów eschatologicznych związanych z rokiem 7000 „od Adama” zaczęto wierzyć, że Pan „podaował” pobożnej Rusi dla realizacji jej misji „kolejny wiek”.

Agafon we wstępie do paschalii odracza czas Paruzji, pozbawiając rok 7000 oraz 8000 „od stworzenia” konkretnego znaczenia. Dla nowogrodzkiego duchownego istotniejsze są cykle paschalne, sakralizujące czas zbawienia i prowadzące ku Królestwu Bożemu: „Но круга святых пасхи течение изъясняем, яко не имать скончания, доколе Господь Бог благоволит миру стояти”⁵⁷. Zatem droga do Królestwa, funkcjonująca jako czas przygotowania i ontologicznego dojrzewania, nabiera właściwego sensu w optyce liturgicznej. Ósme tysiąclecie jawi się jako „Boska liturgia”, która prowadzić ma do coraz większej doskonałości jedyne go strażnika ortodoksji — państwa moskiewskiego, które podczas Paruzji Chrystusa przejdzie kluczową przemianę ontologiczną, przekształcając się w „nowe niebo i nową ziemię” (Ap 21, 1). We wstępie do paschalii Moskwa, analogicznie do Konstantynopola, ukazana jest jako „nowy Rzym” („в царствующем престлавнем и превелицем граде новем Риме — Москве”⁵⁸), którego sakralne centrum wyznacza kremlowski sobór Uspienski upodabniający się i przejmujący funkcjonalne prerogatywy konstantynopolitańskiej świątyni Hagia Sophia. Już Filoteusz w *Posłaniu do Munechina*, nawiązując do Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego („Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”), mówił o „powszechnej Cerkwi (Kościół) apostołskim”⁵⁹, który reprezentowany jest przez sobór Uspienski. W tym sensie formuła ta oznaczała, według Filoteusza, zarówno sakralną budowlę, jak i Kościół (zgromadzenie). Zatem sobór Uspienski staje się uświęconym centrum i symbolem nie tylko Kościoła prawosławnego, ale i powszechnego, „zastąpiwszy” minione sakralne centra: „иже вместо римской и косянтинпольской, иже есть в богоспасеном граде Москве святого и славнаго Успения пречистыя Богородица, иже едина

⁵⁶ Wielki cykl paschalny (wielki indyktion) jest iloczynem 19-letniego cyklu lunarne go (po którym pełnia księżyca następuje tego samego dnia) i 28-letniego cyklu solarnego (zgodność dni tygodnia z dniami miesiąca). Po przejściu wielkiego cyklu paschalnego fazy księżyca pokrywają się z dniami tygodnia i miesiąca ($19 \times 28 = 532$).

⁵⁷ *Предисловие к Пасхалии священника собора св. Софии в Новгороде Агафона*. W: *Идея Рима в Москве XV–XVI века...*, s. 181.

⁵⁸ Tamże, s. 177.

⁵⁹ *Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дяку М.Г. Мисюрю Мунехину...*, s. 147.

в вселенной паче солнца светится⁶⁰. Moskwa, według Agafona, przejęła funkcję nie tylko powszechnych, ale też lokalnych rodzimych ośrodków chrześcijaństwa, tzn. Kijowa i Włodzimierza. Dlatego nazywana jest też, analogicznie do Kijowa, „matką miast ruskich”⁶¹ („Москва — матере градовом”⁶²), co pozwala wysnuć wniosek o realizacji na gruncie moskiewskim idei „nowego Kijowa”.

Atmosfera apokaliptyczna końca XV i początku XVI w. była niewątpliwie idealnym podłożem rozwoju rozmaitych idei eschatologiczno-teokratycznych podkreślających wybraństwo miejsca czy też społeczności, która miałaby zawrzeć nowe eschatologiczne przymierze z Bogiem sankcjonujące pierwszeństwo wstąpienia do Królestwa Niebieskiego, co rodziło pewną dychotomię religijno-socjologiczną: „święte — bardziej święte”⁶³ („Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych”; Mt 22, 14). To przede wszystkim atmosfera apokaliptyczna dominująca pośród prawosławnych Greków i Słowian na Bałkanach uformowała odpowiednie tło dla rozwoju nowych koncepcji eschatologicznych w Moskwie. Bowiem w tradycji chrześcijańskiej Paruzję miały zwiastować charakterystyczne prodromy związane z dwoma obrazami paradygmatycznymi: „eschatologicznego ucisku” i „eschatologicznej doskonałości”. Pierwszy związany był najczęściej w piśmiennictwie apokaliptycznym z klęskami, wojnami, postacią Antychrysta, najezdami obcych ludów — Goga i Magoga (por. Ap 20, 8; Ez 38) czy Izmaelitów z *Objawienia Pseudo-Metodego*⁶⁴. Z kolei obraz „eschatologicznej doskonałości” implikował u proroków Starego Testamentu obietnice „nowego przymierza”, „nowej świątyni”, powrotu czasów teokracji i odnowy królestwa Izraela (Ez 40–47; Am 9, 11–15; Mi 4, 1–5; So 3, 9–20; Jer 30, 18–24). W *Apokalipsie św. Jana* obraz ten zrealizowany został w wizji tysiącletniego królestwa na Ziemi (Ap 20). W *Objawieniu Pseudo-Metodego* jest to okres pokoju pod rządami „cesarza końca czasów”⁶⁵. W kontekście tragizmu wydarzeń, obraz „eschatologicznego ucisku” na Bałkanach i w Bizancjum (podboje Izmaelitów — Turków osmańskich) mógł zostać zastąpiony przez obraz „eschatologicznej doskonałości” w państwie

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. „i rzekł Oleg: To będzie matka grodów ruskich” — *Powieść minionych lat*. Przeł. i oprac. F. Sielicki. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1999, s. 18. Określenie „matka miast” jest dosłownym tłumaczeniem greckiego słowa metropolia (gr. μήτηρ — matka, πόλις — miasto).

⁶² *Предисловие к Пасхалии священника собора св. Софии в Новгороде Агафона...*, s. 177.

⁶³ S. Awierincew: *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyńskiej)*. Przeł. D. Ulicka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1988, s. 283.

⁶⁴ *Слово Мефодия Патарского...*, s. 16–17.

⁶⁵ Tamże, s. 20.

moskiewskim (nowe, eschatologiczne królestwo teokratyczne oczekujące na Drugie Przyjście Chrystusa w chwale), co konstruowało w oczach chrześcijan „logiczny” scenariusz dziejów. W średniowieczu bowiem cała rzeczywistość historyczna miała sens tylko przez pryzmat „historii świętej” (biblijnej), co uwypuklało ciągłość dziejów zbawienia.

W ideach moskiewskich uwidaczniają się pewne analogie z koncepcjami wykorzystywanymi na gruncie bułgarskim. Zarówno państwo moskiewskie, jak i carstwo bułgarskie w XIII w. po okresie bizantyńskiego panowania, poszukiwały sensu swej misji i miejsca w dziejach, aby odbudować oraz wzmocnić religijno-polityczny byt. Byt ten wykrystalizował się na bazie atmosfery apokaliptycznej końca XV w. (w przypadku moskiewskim) i początku XIII w. (w przypadku bułgarskim). W obu przypadkach odnowie musiała ulec idea *diarchii*, której należało nadać transcendentne (eschatologiczne) uzasadnienia, w celu wskazania odpowiedniego kierunku dla misji państwa i Cerkwi. Podobieństwa między koncepcjami bułgarskimi i moskiewskimi opierają się między innymi na szczególnym zainteresowaniu procesem dziejowym (np. nowe interpretacje teorii następstwa ziemskich monarchii) czy kwestią „czystości” prawosławia, co nabierało znaczenia wobec zajęcia Konstantynopola w 1204 r. i jego upadku w 1453 r. oraz unii lyońskiej (1274 r.) i florenckiej (1439 r.). Pojawił się wówczas problem ochrony i kontynuacji prawosławnej tradycji i bizantyńskiego dziedzictwa. Z jednej strony, podobieństwa mogą świadczyć o analogicznej percepcji procesu dziejowego i czerpaniu ze wspólnych bizantyńskich korzeni kulturowych. Z drugiej jednak strony, ideowy komponent bułgarski (np. idea carstwa uniwersalnego, „nowy Carogród”), pełniąc funkcję specyficznego pośrednika między kulturą staroruską i bizantyńską, odegrał niewątpliwie pewną rolę w konstruowaniu nowej eschatologicznej tożsamości Moskwy.

Павел Дзядуль

МИССИЯ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЗОСИМЫ, ФИЛОФЕЯ И АГАФОНА

Резюме

Главным предметом этой работы является представление идей, которые были выработаны тремя важными личностями московского государства в конце XV и начале XVI века: московским митрополитом Зосимом Брататым, псковским монахом Филофеем и новгородским священником Агафоном. Они попытались представить новую миссию московского государства, исходящую с эсхатологического и конфессионально-эклесиологического мышления. Им пришлось реконструировать и актуализировать в специфическом религиозно-историческом контексте византийскую концепцию теократического „государства божьего”, связанного с доктриной диархии.

Зосима, Филофей и Агафон изложили три идеологические модели, представляющие Москву и московское государство как „новый Константинополь”, „третий Рим” и „новый Рим”, или „новый Киев”.

Paweł Dziadul

MISSION OF MUSCOVY
ACCORDING TO ZOSIMUS, PHILOTHEUS AND AGAFON

Summary

The main concept of this work is the presentation of ideas created by three important personalities of the Muscovite Rus at the end of the 15th and the beginning of the 16th century: the metropolitan of Moscow Zosimus the Bearded, the monk Philotheus of Pskov and the Novgorodian clergyman Agafon. They tried to present a new mission of Muscovy through the eschatological and confessional-ecclesiological prism. In the specific religious-historical context, the Byzantine concept of theocratic “divine state” connected with the doctrine of diarchy had to be updated and reconstructed. Zosimus, Philotheus and Agafon formed three ideological models perceiving Moscow and Muscovy as a “new Constantinople”, a “third Rome” and a “new Rome” or a “new Kiev”.