

MESIJANSKE IDEJE I ULOGA INTELIGENCIJE U ROMANU
DMITRIJA MEREŠKOVSKOG ANTIHRIST. PETAR I ALEKSEJ

Neda **Andrić**, Filološki fakultet, Univerzitet Crne Gore,
nedaandric@ucg.ac.me

Original scientific paper
DOI: 10.31902/fil.51.2025.5
UDC: 821.161.1.09-31

Apstrakt: Problemu i fenomenu ruske inteligencije Dmitrij Mereškovski je posvećivao pažnju u različitim djelima, i ova tema je sa prekidima veoma frekventna u njegovom stvaralaštvu, počev od brojnih publicističkih tekstova, preko istoriozofskog romana *Antihrist. Petar i Aleksej* (1905), pa do *Nadirućeg prostaka* (1906). Dijelom smo posvetili pažnju genezi pojma *inteligencije* i *inteligenta* u kontekstu ruske kulture ukazujući na bitnije razlike u odnosu na pojam i fenomen *intelektualca* na Zapadu, referišući se na njihove različite društvene uloge. Cilj našeg rada je da analiziramo ulogu ruske inteligencije u romanu *Antihrist. Petar i Aleksej*. Tokom analize došli smo do zaključka da je uloga i nastanak inteligencije usko povezana sa utopijskim idejama ruskog naroda sa jedne, i reformama Petra Velikog, sa druge strane. Mesijanizam, kao jedna od ključnih crta ruske inteligencije otkriva se prilikom analize likova glavnih predstavnika inteligencije u romanu, Tihona i Alekseja. Suštinska mesijanska ideja svojim korijenima seže do hrišćanskog pogleda na svijet koji je u romanu prikazan u, donekle, deformisanoj optici preko eshatoloških i socijal-utopijskih pogleda, osjećanja i očekivanja ruskog naroda. Sama tema ruske inteligencije u romanu poslužila je Mereškovskom i kao pokušaj spoznaje i određivanja sopstvenog identiteta. Preko svojih junaka, Tihona i Alekseja, Mereškovski prikazuje tip ruskog inteligenta koji nije izgubio religiozno osjećanje svijeta. Zapravo, prikazuje zametke inteligencije kakva bi trebalo da postane.

Ključne riječi: inteligencija, inteligent, *Antihrist. Petar i Aleksej*, mesijanske ideje, Dmitrij Mereškovski

1. Uvod

Glavni cilj našeg rada jeste analiza uloge ruske inteligencije i mesijanskih ideja prisutnih u romanu Dmitrija Mereškovskog *Antihrist. Petar i Aleksej*. Pri tome ćemo posebnu pažnju posvetiti utvrđivanju načina i postupaka kojima Mereškovski literarno konstituiše tip ruskog inteligenta, prvenstveno kroz likove monaha Tihona i carevića Alekseja.

Zatim ćemo utvrditi i razjasniti povezanosti nastanka i idejne orijentacije inteligencije sa uticajem reformi Petra I, kao i eshatološkim očekivanjima prisutnim i među običnim narodom, ali i među inteligentima. Ovo se tiče dvije osnovne ideje prisutne u romanu: Moskva — Treći Rim i Treći Zavjet. Posebno nas je interesovala analiza načina na koji roman Mereškovskog artikuliše konflikt Crkve i države, koristeći, između ostalog i mitologemu Levijatana, koja na slikovit način pokazuje kako Crkva postaje plijen Države. Dmitrij Mereškovski razrešenje tog sukoba u romanu vidi u osnivanju Nove Crkve Duha. U radu ćemo se koristiti tekstualnom analizom romana u kontekstu istoriosofskih i religiozno-kulturnih izvora i relevantne sekundarne literature.

Ovaj rad ima višestruki naučni i kulturološki značaj: doprinosi boljem razumijevanju mjesta i funkcije inteligencije u ruskoj kulturi i književnosti početkom XX vijeka — pokazuje kako književno-mitopoetski diskurs oblikuje istorijsko-idejne tipove. On takođe pruža interdisciplinarni uvid (književnost — religija — ideologija): pokazuje kako eshatološke i mesijanske ideje utiču na političke i kulturne vizije (npr. „Moskva — Treći Rim“, Treći Zavjet). Isto tako dopunjava studije o Mereškovskom kao istoriosofu time što povezuje njegov književni tekst c konkretnim istorijsko-kulturnim okolnostima (Religiozno-filozofski skupovi, reforme Petra I, recepcija Joakima Florskog, Vladimira Solovjova...). Rad ima praktičnu vrijednost za savremene debate o odnosu crkve i države i o mjestu intelektualne javnosti u društvenim promjenama — nudi istorijsko-analitički kontekst za današnje diskusije.

2. O porijeklu pojma inteligencije

O ulozi inteligencije u romanu *Antihrist. Petar i Aleksej* može se govoriti uslovno, to jest, prije svega se može govoriti o nastanku fenomena inteligencije u punom smislu te riječi¹. Šta je inteligencija i

¹ Pozivajući se na Tukuljevskog, Džejms Bilington tvrdi da je termin *inteligencija* prvi upotrijebio Johan Georg Švarc, koristeći ga u značenju koje ima latinska riječ *intelligentia* – „razumijevanje“. Švarc je odredio specifičnu rusku transliteraciju ovog termina i obogatio ga novim slojem značenja, koje je, navodno, u tom trenutku imao ovaj specifični društveni sloj. Za Švarca inteligencija predstavlja takvo čovjekovo stanje koje je oslobođeno svake niske, zemaljske sfere, nešto poput duhovne esencije što može neprestano i vječno da „utiče i deluje na sve stvari“ (Биллингтон 309). Ivan Aksakov je, prema tvrdnji Bilingtona, izgleda „prvi uveo termin *inteligencija* u širu upotrebu 1860-ih godina“ (310). Bilington dolazi do zaključka da ova kasnija ruska ideja o tome da inteligencija nosi poruku oslobođenja čitavom čovječanstvu, podsjeća na raniju hilijastičku ideju Joakima Florskog o dolasku novog, trećeg carstva duha, u kome ljudima „neće više vladati prinuda, već *intelligentia spiritualis*“ (309, vidi: 303,

kada je ona nastala u Rusiji i u ruskom kulturnom okruženju? Na ova pitanja pokušali su da odgovore mnogi. Georgije Fedotov u tekstu „Tragedija inteligencije“ naglašava da je u pitanju isključivo ruski fenomen:

Govoreći o ruskoj inteligenciji, mi imamo posla s, u istoriji jedinstvenom, neponovljivom pojavom. [...] Ta riječ, odnosno pojam koji ona označava, postoji samo u ruskom jeziku. Razumije se, ako ne govorimo o *intelligentia* kod filozofa, koja je za Dantea, na primjer, značila približno isto što i *priroda bestjelesnih umova*. U naše dane evropski jezici pozajmljuju od nas ovu riječ u njenom ruskom značenju, ali neuspješno: kod njih nema stvari koja bi mogla biti nazvana upravo tim imenom (146)².

I Dmitrij Sergejevič Lihačov u svom pismu-članku „O ruskoj inteligenciji“ (1993) dolazi do istih zaključaka da je inteligencija čisto ruski pojam i da je njegovo značenje prevashodno u sferi asocijativno-emotivnog. On naglašava da je ruskoj inteligenciji svojstvena *tajna sloboda* o kojoj su pisali i Puškin, i Blok. A problem slobode i odnos prema tom problemu jeste ono što je bilo određujuće za nastanak inteligencije. Stalno stremljenje ka slobodi postoji tamo gdje postoji prijetnja slobodi. Zato inteligencija kao intelektualno slobodni dio društva postoji u Rusiji, a nepoznata je na Zapadu, gdje je „prijetnja slobodi za intelektualni dio društva manja (ili minimalna)“, zaključuje Lihačov. S ovim stavom djelimično se možemo složiti, ali treba primijetiti da je fenomen slobode i čovjekov odnos prema slobodi svojstven svakom, nezavisno od toga da li živi na Zapadu, ili na Istoku.

Da li je ruski inteligent samo varijanta zapadnog intelektualca? Ovo pitanje postavlja i Boris Uspenski smatrajući da se u zavisnosti od tačke i perspektive posmatranja mogu očekivati i različiti odgovori. Iz zapadne perspektive tu je riječ o manje-više istom fenomenu, iz ruske perspektive zapadni intelektualac i ruski inteligent često se posmatraju

797). Predstavnik takve inteligencije u romanu *Antihrist. Petar i Aleksej* jeste monah Tihon, prvi član buduće Crkve trećeg carstva. Međutim, u Rusiji poznatu verziju Petra Boborikina (oblik autorskog mitotvorstva), koju su popularizovali S. A. Vengerov i R. V. Ivanov-Razumnik — da je upravo on autor pojma *inteligencija* u specifičnom, ruskoj kulturi svojstvenom značenju — opovrgava Sergej Motin (838–844). Takođe i Sigurd Šmit opovrgava verziju Petra Boborikina, naglašavajući prioritet Vasilija Žukovskog u upotrebi ovog termina (187–221).

² Ovdje i nadalje autor prevoda sa ruskog – N. A.

kao „potpuno različiti i dijametralno suprotni fenomeni“ (Успенский 393).

Na bitnu razliku između pojma inteligencija na Zapadu i u Rusiji jasno ukazuje i Nikolaj Berđajev. On smatra da je pogrešno poistovjećivati ono što se na Zapadu naziva *intellectueles* sa ruskim pojmom *inteligencije*. Na Zapadu *intellectueles* su ljudi koji se bave intelektualnim radom i stvaralaštvom, prvenstveno, „naučnici, pisci, umjetnici, profesori, pedagozi...“ (Бердяев 248) S druge strane, u Rusiji je, po mišljenju Berđajeva, inteligencija više bila nalik nekom monaškom redu ili vjerskoj sekti koja je „živjela u raskolu sa okruženjem i stvarnošću koju je smatrala zlom, pa se u njoj razvila fantastična raskolnička moralnost“ (249). Inteligencija u Rusiji nije bila ideološka, već profesionalna i ekonomska koja je poprimila “raskolnički karakter, što je karakteristično za Ruse”, naglašava Berđajev (249).

Ideologizaciju i totalitarne crte u ruskoj inteligenciji i njihove izvore Berđajev vidi u stanju ruske duše koja stremlji ka cjelovitosti, koja ne pristaje na rascjepkanost po kategorijama jer teži ka Apsolutnom i ima potrebu da sve podredi tom Apsolutnom — što je religijska odlika. Ali ruska duša je sklona i da relativno prihvati kao apsolutno i pojedinačno kao opšte, a kada se to dogodi, onda „pada u idolopoklonstvo“ (Бердяев 251). Dmitrij Mereškovski u *Nadirućem prostaku* nazvao je Petra Velikog „prvim ruskim inteligentom“ (28), Georgije Fedotov — ocem ruske inteligencije „koja je zakonito preuzela njegovo nasleđe“ (160), a Sergej Bulgakov piše da je inteligencija „Petrovo čedo“ (41). Međutim, postojala su i druga mišljenja. Tako, na primer, D. S. Lihačov smatra da za vrijeme Petra I nije bilo inteligencije u punom smislu te riječi, jer se on plašio „pojave nezavisnih ljudi“ (Лихачев 1993): pretpostavljao je da su oni opasni po državu, pa je izbjegavao susrete sa zapadnoevropskim misliocima. Zbog njegove vizije napretka Rusije, interesovali su ga prvenstveno ljudi čija su se znanja mogla praktično primijeniti: „državnici, vojnici, graditelji, mornari [...]. Među talentovanim i energičnim praktičarima Petar se osjećao slobodnije nego među teoretičarima i misliocima“ (Лихачев 1993).

Sličan lik Petra I susrećemo u romanu Mereškovskog *Antihrist. Petar i Aleksej*, koji se umnogome poklapa sa istorijskim podacima. Ali, pri tome, treba imati u vidu da je u Rusiji i prije Petra I postojala veoma razvijena kultura. Tako Georgij Fedotov u već pomenutom tekstu naglašava genijalnost i osobenost stare ruske umjetnosti. Prema Fedotovu, kulturna i umetnička samostalnost Rusije nije jednostavno raskid sa vizantijskim uzorima, već razvoj adekvatne, unutrašnji motivisane forme koja preobražava primljenu tradiciju u prepoznatljiv nacionalni izraz. On naglašava kako se u tom procesu javlja jedinstven

glas koji se može primijetiti u drvenoj i kamenoj sakralnoj arhitekturi, u ljepoti novgorodske ikone i u posebnom tonu svetosti koji obilježava podvižničku praksu — što, po Fedotovu, opravdava vrednovanje stare ruske “genijalne umjetnosti u odnosu na savremene zapadne registre srednjeg vijeka i renesanse” (156). Suštinu tog posebnog tipa kulture, po mišljenju Fedotova, otkrio je knez Evgenije Trubecki, nazvavši ga „umozrenje u bojama“ (Федотов 156).

Mnoge reforme Petra I (posebno u crkvenoj sferi) doprinijele su i zaista su se pokazale kao plodno tle za nastanak pozitivizma u doba prosvetiteljstva tokom vladavine Katarine Velike, kao i racionalizma i *ružičastog humanizma* u XIX vijeku, koji su umnogome doveli do desakralizacije samog života i duhovne krize inteligencije. Do ovog zaključka dolazi i sam Mereškovski u tekstu „Šta je humanizam“:

Odjednom su se pojavili i umnožili bezbrojni lažni ljudi, ogoljeli, skinuvši sa sebe ljudsko lice kao nepotrebnu masku — Čovjekoliki antropoidi. [...] Sudeći po iskustvu Prvog svjetskog rata, više je nego vjerovatno, ako nas ne mimoide Drugi svjetski rat, da će Antropoid konačno pobijediti Čovjeka, i ljudski rod biće zamenjen novim, ne-ljudskim rodом. [...] A prvorođni grijeh humanizma zamijeniće ateizam (407).

Reforme Petra I, to jest proglašeno načelo, *ex Occidente lux* dovele su do usvajanja vrijednosti nametnutih od spolja. Suprotno ovome načelo *ex Oriente lux* upućivalo je na povratak formativnom periodu ruske kulture. Ova dihotomija prisutna je kako u cijeloj trilogiji, tako i u trećem dijelu, posebno u romanu *Antihrist. Petar i Aleksej*.

3. Nova traganja inteligencije i eshatološke ideje

Dmitrij Sergejevič Mereškovski u vrijeme rada na posljednjem dijelu trilogije *Hristos i Antihrist*, romanu *Antihrist. Petar i Aleksej* (1903–1904), vrlo oštro proživljava krizu ruske inteligencije. On je počeo da piše roman nakon što je, odlukom Konstantina Pobedonosceva (Гиппиус 1991: 142), bila zabranjena djelatnost Religiozno-filozofskih skupova (1901–1903) u Sankt Peterburgu. Te Skupove Mereškovski je zamislio kao približavanje i dijalog između inteligencije i Crkve, između predstavnika kulture i duhovnosti. Među predstavnicima inteligencije koji su učestvovali na Skupovima preovladavao je stav da ruskoj inteligenciji pripada ključna uloga u preporodu kulture, kroz koji se realizuje i stvaranje novog, produhovljenog društva. Inteligenciji, pod uticajem Zapada, takođe pripada specifičan pogled na vlast kao na posebnu vrstu odgovornosti. Inteligencija je, po prirodi stvari, izvan formacije moći. Inteligent problematizuje moć unutar neke vladajuće paradigme. Glavna

pitanja kojima se bavi inteligencija jesu: sudbina Rusije, uloga inteligencije u njenoj sudbini i, s tim u vezi, samodržavljje kao oblik vlasti u Rusiji. S druge strane, Crkvu ne zanima spasenje društva, već čovjeka – svake ličnosti ponaosob. Za Crkvu vlast ima božansko porijeklo, to jest, pri krunisanju u toku Liturgije vrši se čin miropomazanja, koji simbolizuje da car prima služenje od Boga – on je pomazanik (*hristos, mesija*), prizvan na posebno služenje.

Zinaida Hipijus formuliše dvoslojnu motivaciju organizovanja Religiozno-filozofskih skupova. Na idejnom nivou, skupovi su po njenom shvatanju imali hermeneutičku i javnu funkciju: trebalo je provjeriti i artikulirati granice koje određuju da li „svijet–kosmos“ i „svijet ljudski“ pripadaju domenima hrišćanstva istorijske crkve, hrišćanstva koje nosi i čuva realna istorijska Crkva, dakle, slušati „glas Crkve“ preko njenih autentičnih predstavnika (Гиппиус 2004: 78). Paralelno s tim teološkim argumentom, Hipijus dokumentuje i praktični motiv: nastojanje da se podigne široka i vidljiva inicijativa — sa finansijskim resursima, administrativnim osobljem i uglednim učesnicima — koja bi povezala ljude iz različitih društvenih krugova i ostvarila uticaj na javnu sferu. Posebno je značajno priznanje Zinaide Hipijus o postojanju tajnog jezgra organizatora (ona, Filosofov i D. S. Mereškovski) koja bi trebalo da djeluje kao koordinirajući i strateški centar koji ne odaje svoju tajnu „do određenog trenutka“ (Гиппиус 1999: 89). Ovakva hibridna motivacija otkriva da su skupovi istovremeno bili i refleksija teološke potrebe i instrument društveno-političkog delovanja, što je korisno imati u vidu pri tumačenju njihove uloge u okviru kulturne politike početka XX vijeka.

Teološki sloj organizovanja Skupova se ogleda u tome da su supružničkom paru Mereškovskih bili potrebni da bi mogli da šire svoje ideje, posebno ideju Nove Crkve Duha, koja objedinjuje Svetu Krv i Sveto Tijelo, jer je, po njihovom mišljenju, istorijska crkva zaboravila na razlog svog nastanka – realnost Vaskrsenja – i pretvorila ga u „dogmu koju jedino ustima ispovijeda“ (Мережковский 2000: 20). Iz tog razloga je, po mišljenju Mereškovskog, potrebna Nova Crkva, koja svjedoči o tome da je prolivenom Hristovom Krvlju stvoreno Sveto Tijelo, o tome da je stvarna i realna pobjeda Ličnosti nad smrću i pobjeda bića nad nebićem.

Dmitrij Mereškovski je smatrao da noumenalnoj trojičnosti (tri lpostasi) odgovara fenomenalna trojičnost, sadržana u tri Zavjeta: Novom, Starom i budućem Trećem Zavjetu³. Crkva Trećeg Zavjeta i jeste ta Nova Crkva – „Žena obučena u sunce“ (Otkr. 12:1), koja iščekuje

³ Riječ je o vječnom Jevanđelju iz Otkrivenja Jovana Bogoslova: „I vidjeh drugoga Anđela gdje leti posred neba, koji imaše vječno Jevanđelje da objavi onima koji žive na zemlji, i svakome plemenu i koljenu, i jeziku i narodu.“ (Otkr. 14:6)

Ženika: „Evo, Ženik ide“ (Mt 25:6)⁴. Upravo pojavom i trijumfom te Nove Crkve Mereškovski završava roman *Antihrist. Petar i Aleksej*.

4. Odjeci ideje Moskva – Treći Rim

Svaki narod ima svoju samobitnost. Ona se ogleda u suštinskim manifestacijama ključnih elemenata kulture, neophodnih za očuvanje datog naroda, onog životnog jezgra koje sadrži određeni sistem vrijednosti i ideja. Samobitnost naroda neposredno zavisi od njegove duhovnosti. Ruska kultura je, kako to zapaža Boris Uspenski, granična kultura koja prvo trpi uticaj Vizantije i hrišćanstva, a potom, od XVIII vijeka i uticaj Zapada što određuje “dvostruku samosvijest ruske kulture” (Успенский 395). Kao što smo pomenuli, kod ruskog naroda pravoslavni svjetonazor se formirao pod uticajem Vizantije. Ideja o Moskvi kao Trećem Rimu svojim korijenima seže u dubinu vjekova. Prvobitno, prestonica Vizantije je dobila naziv Novi Rim (11. maja 330. godine), i kod osnivača tog grada, kao i kod stanovnika nove prestonice, javila se mesijanska ideja da se Novi Rim učini svjetskim centrom iz koga će zasijati svjetlost Hristove istine. Takav ideal spasenja svijeta putem njegovog ujedinjenja postojao je i u starom Rimu, i po svom porijeklu ima paganski i državni karakter.

U trilogiji *Hristos i Antihrist* Dmitrij Mereškovski gradi svoje naslovne junake kao nosioce ideje Čovjekoboga. Tokom razvoja radnje romana narod i prepoznaje junake kao nosioce ove ideje i to ujedno biva i religiozna spoznaja. Čovjekobog je Antihrist i njegovo pojavljivanje za predstavnike naroda u romanu Mereškovskog *Antihrist. Petar i Aleksej* u stvari predskazuje drugo dolaženje Bogočovjeka, Vaskrslog Tijela koje donosi konačno spasenje.

Glavno dostignuće Čovjekoboga jeste svjetsko ujedinjenje. Motiv religioznog stremljenja čovječanstva i potrebe da se u isto vrijeme svi potčine kao poslednjeg i najvažnijeg iskušenja pojedinca i cijelog čovječanstva – Mereškovski preuzima iz romana Dostojevskog *Braćá Karamazovi*. Za oba pisca, ideja potrebe sveopšteg potčinjavanja jeste isključivo religiozna, jer se čovječanstvo ujedinjuje ili sa Bogom – u Hristu, ili protiv Boga. Ali Dmitrij Mereškovski ovu ideju ne ograničava samo na Zapad, već je prepoznaje i na Istoku. Ta ideja o Čovjekobogu –

⁴ O Novoj Crkvi D. S. Mereškovski piše da se Prva Ipostas otkriva u kosmosu, druga se otkriva u Logosu, dok se treća otkriva u savršenom sjedinjenju Logosa i kosmosa, to jeste u vaseljenskoj Crkvi kao Carstvu koje nije samo duhovno, već i tjelesno, nije samo unutrašnje, već i spoljašnje, nije samo nebesko, već, kako Mereškovski naglašava, isto tako i zemaljsko (Мережковский 2000: 32).

Antihristu kao konačnom ujedinitelju čovječanstva poklapa se sa koncepcijom junaka iz djela Vladimira Solovjova *Tri razgovora*.

U *Tri razgovora* Solovjov artikuliše apokaliptičku viziju historijskog procesa u kojoj se suprotstavljene historijske sile koje vladaju nad masama sudaraju i preoblikuju u novo političko tijelo. Iz tog turbulentnog uzajamnog djelovanja, po njegovom mišljenju, može izrasti jedinstvena, svjetska vlast, figura Antihrista koja će svojom velikom i uzvišenom retorikom pod prividom dobra i pravde prikriti stvarnu prirodu svog delovanja: tajnu krajnjeg bezakonja. Solovjov posebno naglašava opasnost takve maske jer ona ima moć da zavede i „one koji su – po riječi Pisma – izabrani, ako je moguće, da ih navede na veliko otpadništvo (16). Ovaj motiv pokazuje kako Solovjov kombinuje moralno-teološku osudu s analizom političke dinamike — te ga čini posebno relevantnim za interpretaciju Mereškovskog, koji u svojoj trilogiji tematizuje sličnu opasnost mesijanskih političkih figura i njihov uticaj na sudbinu inteligencije.

Konačnoj realizaciji ideje Čovjekoboga, koja se nalazi u tvorevini *imperium Romanum*, države koju je progutala Crkva (Drugi Rim), ruska hrišćanska svijest suprotstavila je teokratsku ideju Carstva Božijeg (Moskva – Treći Rim), koja predstavlja konačnu pobjedu Crkve nad državom. Ipak, treba imati u vidu da za hrišćanski svjetonazor takva ideja predstavlja profanaciju ideje Bogočovjeka – Jagnjeta i Prvosveštenika u obećanom Nebeskom Jerusalimu iz Otkrivenja Jovana Bogoslova. Iako je zapadna ideja karakteristična za svjetsko ujedinjenje pod vlašću Cezara (Čovjekobog, načelo suprotno Hristu), a istočna ideja predstavlja ujedinjenje u Hristu (Bogočovjeku), u romanu *Antihrist. Petar i Aleksej* ispostavlja se da ta ideja samo na apstraktnom nivou izgleda tako. Rusko pravoslavlje, kroz vizantijsku apokaliptiku o smjeni carstava (lutajuće carstvo), razvija ideju Moskva – Treći Rim i prihvata ideju Čovjekoboga – svjetovnog zemaljskog carstva, *imperium Romanum*.

Isto kao što Julijan Apostata u prvom djelu trilogije, romanu *Smrt bogova. Julijan Otpadnik*, u trenutku kada postaje car započinje borbu sa Crkvom želeći da ostvari ideju o državi koja potčinjava i „proždire“ Crkvu⁵, tako i Petar Veliki u trećem dijelu trilogije ukida instituciju patrijarha zakonom i Duhovnim reglamentom koji predstavlja svojevrsni politički traktat. Tim zakonom Petar I, u skladu sa svojim stavom o

⁵ Ostvarenje ideje „proždiranja“ Crkve od strane države predstavlja prihvatanje drugog iskušenja iz pustinje (Lk 4:5–8). U suštini, to je iskušenje zemaljskim carstvom, mačem Cezara. Fjodor Dostojevski u *Braći Karamazovima* kroz glas autora piše da je zapadno hrišćanstvo u liku katoličke crkve prihvatilo to iskušenje *duha samouništenja i nebića* iz pustinje.

supremaciji vladara u crkvenim pitanjima, proglašava sebe duhovnim i svjetovnim vođom. Sama ideja Moskva – Treći Rim, kao što je poznato, pojavila se posle Firentinske unije (1439), nakon Osmog Feraro–Firentinskog sabora i osvajanja Konstantinopolja od strane Turaka (1453), predstavljajući izraz apokaliptičkih slutnji ruskog naroda, izazvanih pomenutim istorijskim događajima. Ova religijska ideja zasniva se na eshatologiji i ponavlja vizantijske obrasce apokaliptike.

U skladu sa formulom starca Filoteja iz Pskovskog Eleazarovog manastira, Moskovska Rusija je naslednik pravoslavne vjere i čuvar ideje o pravoslavnom carstvu: „Jer dva Rima padoše, a treći stoji, a četvrtoga neće ni biti“ (L'idea di Roma 1993: 147). Teokratska ideja jedinog vasseljenskog pravoslavnog cara svih hrišćana bila je veoma privlačna za ruske careve i u romanu Mereškovskog se vidi da je trajala sve do reformi Petra I. Nasilac ove ideje je moskovska Rusija u liku carevića Alekseja. Međutim, kada je carević Aleksej ugledao prvi, pravi Rim, shvatio je da je ta ideja samo san, da je Rim udaljen od Moskve, isto onoliko koliko je prava Evropa udaljena od peterburške⁶. Preko epizode svjedočenja dvorske dame Arnghajm u romanu je prikazano kako arheolog Eghart tokom vjenčanja dokazuje porijeklo i mladoženje i nevjeste izvodeći ga „od vizantijskog cara Konstantina Porfirogenita“, što predstavlja odjek ideje Moskva – Treći Rim. A propovjednici nadolazećeg kraja svijeta, kao što je, na primjer, Kornilije, starovjerac, koriste tu mesijansku ideju u predstavljanju svoje teorije o Petru Antihristu: „Prema proročanstvu: u ime Simona Petra pojavice se u Rimu gordi knez ovoga svijeta, Antihrist; u Rusiji, to jest u Trećem Rimu, i javi se taj Petar, sin pogibli, hulitelj i protivnik Božiji, koji i jeste Antihrist.“ (Мережковский 1990: 362)

5. „Petrovo čedo“

Ali, bez sumnje, formiranje ruske inteligencije, u najvećoj mjeri je povezano sa novim svjetonazorom koji se oblikovao pod uticajem reformi Petra I. Njegova ideja da vektor razvoja Rusije okrene ka Evropi,

⁶ Međutim, treba naglasiti da se ideja Moskva – Treći Rim pojavila van Rusije. Jerusalimski patrijarh Pajsije 1649. godine blagosilja ruskog cara Alekseja Mihajloviča: „Presveta Trojica neka Vas utvrdi i [...] neka Vam blagoizvoli darovati da primite previsoki presto velikog cara Konstantina, Vašeg pradjeda, da oslobodite narod blagočestivih i pravoslavnih hrišćana iz bezbožničkih ruku, od ljutih zvjerova koji nemilosrdno proždiru. Bićete *novi Mojsije* (autorov kurziv – N.A.), koji nas je oslobodio od ropstva, kao što je on oslobodio sinove Izrailjeve iz ruku faraonskih žezlom – znakom Časnog životvornog krsta.“ (Крпашев 2006: 170)

njenim vrijednostima, dovela je do toga da kod prvih predstavnika inteligencije ⁷ (Mihaila Petroviča Avramova – „majstora štamparskog zanata“ (Мережковский 1990: 329) i čovjeka koji je „prvi u Rusiji počeo da prevodi Ovidijeve *Metamorfoze*“ (337) – Petra Andrejeviča Tolstoja)⁸ ponašanje bude dijametralno suprotno, u zavisnosti od prilike. Tako, na primjer, kada Avramov razgovara sa carevićem Aleksejem, žali se da statue iz Letnjeg vrta, „bijeli đavoli“ kako ih naziva, cijeli narod navode na propast. Iako je u Holandiji stekao obrazovanje iz geometrije i mitologije, sujeverje i pseudoreligioznost su prisutni kod ovog junaka. Petar Tolstoj, tajni savetnik, po riječima pripovjedača „učen čovjek, a uz to i književnik“, dok se udvara damama i pjeva kneginji Čerkaskoj na uvo kuplete, izgleda groteskno:

Kupidone, baci strele:

Grudi nam nisu cele.

Nego ranjene svakom

Tvojom strelicom slatkom.

A kneginja [...] je mlitavim osmijehom pastirice Hloe odgovarala sedamdesetogodišnjem mladiću Dafnisu (346).

Prvi predstavnici inteligencije nalaze se u stanju potpune neslobode. Petar Tolstoj ne želi zlo careviću, ali koristi sve svoje snage, umijeća, vještine i znanja da bi sina vratio ocu, iako dobro zna da će Aleksej svoj bijeg u Evropu platiti životom. I sve to samo zato što očajno želi da dobije orden i postane rodonačelnik nove loze Tolstoja (572). Upravo po tim karakteristikama (nepostojanost i moralna mlitavost) ovaj junak podsjeća na prve ruske inteligente koji se još uvijek nalaze u okviru formacije moći, inteligente koji su „za cara Borisa bili poslani u inostranstvo“ (Федотов 159).

Odsustvo slobode u Rusiji, kao glavni razlog neprihvatanja nauka i formiranja inteligencije, ističe upravo predstavnik inteligencije u

⁷ Pri određivanju predstavnika inteligencije u romanu Dmitrija Mereškovskog pridržavaćemo se sledećih karakteristika: idejnost, bespočvenost i moralnost, polazeći od određenja Georgija Fedotova o ruskoj inteligenciji: „Ruska inteligencija je grupa, pokret i tradicija, koje objedinjuje idejnost njihovih zadataka i obeskorijenjenost (obespočvennost') njihovih ideja.“ (Федотов 1927: 151)

⁸ Osnovno obilježje po kome se ovi junaci mogu odrediti kao predstavnici inteligencije jeste obeskorijenjenost (obespočvennost') – pod uticajem zapadne misli jedni su otrgnuti od svakodnevnice, drugi od nacionalne religije. Ostale karakteristike inteligencije kod njih uglavnom nisu prisutne.

romanu – carević Aleksej⁹. Tek kada je stigao u Rim, on shvata koliko se prava Evropa razlikuje od „peterburške Evrope“. Kroz epizodu u kojoj Lajbnic iznosi svoje zapažanje o razgovoru sa carevićem Aleksejem 1711. godine u Volfenbitelu, Mereškovski suptilno konstatuje Aleksejevu kulturnu i intelektualnu širinu: dug razgovor o pitanju povezivanja Kine i Rusije sa Evropom, kao i dostavljanje dokumenata o kineskim poslovima preko vaspitača ukazuju na konkretnu širinu naučnih i političkih interesa mladića. Time se kod čitaoca gradi slika Alekseja kao ličnosti šireg horizonta, čiji je um suštinski različit od očevog — po autorovom komentaru, blizak djedovoj prirodi — što služi i kao narativni instrument za prikazivanje ambivalentnosti njegove istorijske i idejne pozicije u romanu (Мережковский 1990: 403). Ova tehnika posrednog karakterisanja (upotreba trećeg lica kao svjedoka) naglašava kako Mereškovski koristi istorijsko-intertekstualne figure da bi potkrijepio tumačenje naslovnog junaka i povezao ličnu biografiju sa širim tematskim problemima djela.

Iako je carević Aleksej zaokupljen raznim mesijanskim idejama – od ideje Moskva – Treći Rim pa sve do ujedinjenja Istoka i Zapada – gotovo do svojih poslednjih dana uvjerava sebe da je jedini istiniti put onaj na koji ukazuje istorijska Crkva. Međutim, Aleksej tokom razvoja radnje romana više puta se prisjeća prorokovih riječi o *gnusobi opustošenja na mjestu svetom*; sve dok ne shvati da sveštenici krše tajnu ispovijesti, on ne uviđa da je nastupilo novo vrijeme – epoha Novog, Trećeg Zavjeta. Bilo je potrebno da se pomiri sa svim tragičnim događajima i gubicima, da bi primio Pričešće od Jovana, sina Gromovog, nakon čega nestaje strah, žalost, tuga i uzdisanje, već da “postoji samo vječni život, vječno sunce – Hristos.” (Мережковский 1990: 713).

Treba primijetiti da je simbol i predstavnik istorijske crkve koja u romanu ne pomaže Alekseju da stekne vjeru u spasenje, jer mu ne donosi vijest o Vaskrsenju – o. Matvej. Sličnu funkciju u životu Gogolja imao je o. Matvej Konstantinovski (1791–1857), po mišljenju ne samo Dmitrija Mereškovskog, već i većine predstavnika inteligencije.¹⁰ Stoga

⁹ U svojoj monografiji Olga Bogdanova, analizirajući junake romana *Antihrist. Petar i Aleksej*, nedvosmisleno dolazi do zaključka da su Aleksej i Tihon po svojim karakteristikama predstavnici ruske inteligencije, koji „dolaze do zavjetnih za Mereškovskog ideala ‘nove religiozne svijesti’ i ‘religiozne stvarnosti’. Na taj način, ‘metaistorizam’ pisca omogućava da se u Petrovoj epohi vidi prava savremenost“ (Богданова 2008: 210).

¹⁰ Čitav kulturni sloj epohe u kojoj je stvarao Mereškovski uznemiravala je sudbina Nikolaja Vasiljeviča Gogolja. Gogolj je zbog želje da bude prihvaćen od strane Crkve, kako je smatrao kulturni sloj ruskog društva, morao da se odrekne

se može ustvrditi da je upravo Matvej Konstantinovski poslužio kao prototip za o. Matveja u romanu.

Koliko je tanak novi sloj zapadne kulture kod predstavnika inteligencije, autor pokazuje preko reakcije Juške Proskurova, koji boraveći u Parizu čak postaje *monsieur George* i usvaja racionalistički pogled na svijet. Međutim, prilikom prve opasnosti priziva u pomoć Svetog Nikolu Čudotvorca i Prepodobnog Sergija, potpuno zaboravljajući da je maločas tvrdio kako „nema nikakve duše i da [...] smo svi mi samo hidraulične misleće mašine“ (Мережковский 1990: 468).

6. Nova uloga inteligencije

U romanu *Antihrist. Petar i Aleksej* postoji direktna veza između početka procesa formiranja inteligencije i reformi Petra I. Ali, suštinska veza otkriva se tek u finalu romana. Drugi predstavnik inteligencije u romanu, Tihon, kao i Aleksej, od ranog djetinjstva imao je predosjećaj neminovnog kraja svijeta. Sa takvim očekivanjima povezan je i njegov susret sa Petrom–Antihristom kraj očeve glave koja je bila nabijena na kolac. Kao i Alekseju, i Tihonu je bilo neophodno iskustvo ličnog odnosa sa Bogom; on se neumorno nalazi u stanju religijskih traganja. Posle iskustva „crvene“ i „bijele“ smrti, junak se vraća proučavanju nauka u nadi da će mu hladni razum pomoći da se bori protiv bezumlja sekte čiji je bio član, pa je iščitavao filozofe: Dekarta, Lajbnica, Spinozu. On je vjerovao u ubjeđenje svog učitelja, pastora Gluka, da istinska filozofija vodi ka Bogu. Ali, kao rezultat proučavanja filozofskih sistema, Tihona je uplašio, kako mu se činilo, njihov „mrtvi Bog“ (Мережковский 1990: 741). On je shvatio da je Spinoza otvoreno pisao o onome o čemu su svi novi filozofi ćutali: „Ili sa Hristom – protiv razuma; ili sa razumom – protiv Hrista.“ (Мережковский 1990: 742) Mesijanska ideja koja je Tihona dovela do konačnog razrešenja njegovog položaja jeste ideja o Trećem Carstvu. Kada je na Valaamu našao o. Sergija, svetog čovjeka, kako je on mislio, – zavapio je i obratio mu se riječima: „Spasi, pomози, zastupi! Zar ne vidiš? Propada Crkva, propada vjera, propada cijelo hrišćanstvo! Već se tajna bezakonja zbiva, već je gnusoba opustošenja zavladała na mjestu svetom, već Antihrist dolazi! Ustani, oče, na veliki podvig, pođi u svijet u boj protiv Antihrista! (Мережковский 1990: 753)

Puškina i time platio sopstvenim životom. U tom događaju iz istorije ruske kulture inteligencija je prepoznala simboličnu sudbinu cjelokupnog ruskog kulturnog sloja i dokaz da postoji dubok jaz između istorijske Crkve i kulture i civilizacije u cjelini. Traženje uzroka takvog razdvajanja, kao i moguće puteve prevazilaženja tog jaza, učesnici postavljaju kao jedan od najvažnijih zadataka i ciljeva Religiozno-filozofskih skupova.

Ali, pošto dobija jedini mogući odgovor, shvata da mora imati svoj lični put ka Bogu. Međutim, on ne dolazi do Nove Crkve sam, jer mu je to otkrovenje dato s nebesa, od Gospoda. Ova ideja o Jovanovoj Novoj Crkvi, Carstvu Duha, jeste mesijanska ideja koja trijumfuje u romanu. U svojoj osnovi to je hilijastička ideja, zasnovana na Otkrivenju Jovana Bogoslova. Eshatološka očekivanja s kraja vijeka, koja su vodila ka vaseljenskom preporodu i Preobraženju, dovela su Dmitrija Mereškovskog do religiozno-filozofske ideje Trećeg Zavjeta, Carstva Svetoga Duha. Za nastanak ove ideje Mereškovski je u velikoj mjeri dužan učenju Joakima Florskog o Trećem Carstvu i novoj Jovanovoj Vaseljenskoj Crkvi koja će se podići na ruševinama stare Petrove Crkve. Ta ideja, koja trijumfuje u posljednjem romanu trilogije *Hristos i Antihrist*, prevazilazi dualizam i dvojnost karakteristične za prva dva dijela trilogije. Postavivši u početku opoziciju: hrišćanstvo (teza) – paganstvo (antiteza), Mereškovski pokušava da dostigne sintezu: istinu Neba i Zemlje, to jest, da sjedini „gornje“ nebo sa „donjim“, Hrista sa Antihristom, a takvu sintezu, po mišljenju Mereškovskog, u stanju je da ostvari jedino Natčovjek. Kroz lik monaha Tihona Mereškovski nagoveštava svoje viđenje puta sinteze i razvoja hrišćanstva. Monah Tihon, tek kada prođe sve zemaljske puteve, ulazi u Jovanovu Crkvu i time objavljuje nastupanje epohe Trećeg Zavjeta.

Ovim postupkom Dmitrij Mereškovski razrešava problem čovječanstva nove ere – problem odnosa Crkve i države. Mesijanska ideja Moskva – Treći Rim ne može biti ostvarena u istoriji, kako je to i prikazano u trilogiji *Hristos i Antihrist*, jer su tamo suprotstavljene dvije snage – hrišćanska (duhovna, crkvena) i paganska (državna): „Administrator duhovnih djela, arhimandrit Teodos, razmišljao je o tome zašto su rimski carevi, bez obzira da li su bili paganski ili hrišćanski, imenovani pontifeksima, arhijerejima mnogobožackog zakona. Ispadalo je da da je car vrhovni arhijerej, prvosveštenik i patrijarh.“ (Мережковский 1990: 422), dakle neko ko ima i duhovnu i svetovnu vlast.

Kako bi na simbolički način prikazao vezu između Crkve i države, autor koristi mitologemu Levijatana, imajući u vidu značenje koje mu je pridao upravo Tomas Hobs, engleski filosof-materijalista, u djelu *Levijatan*. O samoj prirodi Hobsovog Levijatana može se pročitati u romanu *Antihrist. Petar i Aleksej*: „...‘država i crkva jesu jedno te isto’, razumije se, ne s tim da se država preobrazi u Crkvu, nego obrnuto, Crkva u državu. Čudovišna zvijer-mašina, Levijatan, proždirao je Crkvu Božiju tako da od nje nije ostajao ni trag.“ (Мережковский 1990: 422)

Zanimljivo je pomenuti da se u filmu „Levijatan“ ruskog reditelja Andreja Zvjaginceva, koji je na Kanskom festivalu 2014. godine dobio

nagradu za najbolji scenario, koristi mitologema Levijatana koja ima slično značenje kao i u romanu Mereškovskog. I na sličan način se u filmu, kao i u romanu, razrješava konflikt, što nam govori da je i sada za inteligenciju pitanje odnosa između države i Crkve izuzetno važno. Put čovječanstva posle dvadesetovjekovnog iskustva može biti samo izvan veze Crkva–država, zato što je, u romanu Mereškovskog, istorijska crkva progutana državom i ona je mrtva. Nova Crkva nalazi se izvan te veze; ona predstavlja otkrovenje na ličnosnom nivou, predstavlja lični odnos čovjek–Bog, a oni koji su ohrisovljeni ulaze u mistično tijelo Crkve, postaju Tijelo Hristovo. I u filmu Zvjaginčeva takvo razrješenje je implicitno prisutno: kada junak pita sveštenika, gde je „tvoj Bog... milosrdni“, ovaj odgovara: „Moj je sa mnom. A gde je tvoj – ne znam“.

7. Zaključak

Težnjom da u trilogiji pokaže da se svjetska istorija razvija po rastućoj spirali i po određenim zakonima, D. S. Mereškovski uspijeva da odredi opšte tendencije u razvoju čovečanstva, što čini osnovu njegove istoriosofije. On stvara sopstvenu mitopoetsku sliku svijeta, u čijoj je osnovi vječna borba suprotstavljenih načela, koja se razrješava u Religiji Svete Trojice, religiji koja uspijeva da prevaziđe nedostatke istorijskog hrišćanstva i doprinese preporodu u Crkvi Duha Slobode i Stvaralaštva, ponovo približavajući filozofiju i kulturu hrišćanstvu i ukazujući na put razvoja čovječanstva.

Uloga istinske inteligencije sastoji se u traganju za novim putevima približavanja filozofije i kulture hrišćanskom nasleđu. Pojedini likovi u romanu Petar i Aleksej poput Tihona i carevića Alekseja upravo imaju tu funkciju – iako se formalno carević Aleksej nalazi u okviru formacije moći, on ju je suštinski već napustio. Preko njih Dmitrij Mereškovski daje sliku inteligencije koja bi trebalo da ima i religiozno osećanje svijeta i čoveka.

Citirana djela:

Бердяев, Николай. *Духовные основы русской революции*. Москва: Аст, 2006.

Биллингтон, Джеймс. *Икона и топор*. Москва: Рудомино, 2001.

Богданова, Ольга. *Под созвездием Достоевского*. Москва: Изд-во Кулагиной Intrada, 2008.

Булгаков, Сергей. "Героизм и подвижничество." *Вехи*. Сборник статей о русской интеллигенции. СПб: Азбука-Аттикус, Авлонь, 2011: 38–102.

Гиппиус, Зинаида. *Стихи. Воспоминания. Документальная проза*. Москва: Наше наследие, 1991.

Гиппиус, Зинаида. "Дмитрий Мережковский." *Ничего не боюсь*. Ed. Зинаида Гиппиус. Москва: Вагриус, 2004. 15–238.

- Гиппиус, Зинаида. *Дневники*. Т. 1. Москва: Интелвак, 1999.
- Карташев, Антон. *История русской Церкви*. Т. 2. Москва: Эксмо, 2006.
- Лихачев, Дмитрий. "О русской интеллигенции." *Новый мир*, 1993. Web. 12 June 2025
https://www.lihachev.ru/pic/site/files/fulltext/kulturologia_lihacheva_27/3.1.pdf
- Мережковский, Дмитрий. Полное собрание сочинений Д. С. Мережковского. в 24-х тт. Томъ XIV. Москва: Тип. изд-ства Сытина, 1914.
- Мережковский, Дмитрий. *Собрание сочинений в 4 томах*. Том II. Ред. тома Е. Любимова. Москва: Правда, 1990.
- Мережковский, Дмитрий. *Не мир, но меч*. Москва: АСТ, Фолио, 2000.
- Мережковский, Дмитрий. "Что такое гуманизм." *Царство Антихриста*. Ed. Дмитрий Мережковский. Спб: Изд-тво РХГИ, 2001. 404–408.
- Мотин, Сергей. "О понятии «интеллигенция» в творчестве И. С. Аксакова и П. Д. Боборыкина." *Известия ПГУ им. В.Г. Белинского* 27, 2012: 838–844.
- Соловьев, Владимир. *Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории*. Москва: АСТ, 2007.
- Успенский, Борис. *Этюды о русской истории*. СПб.: Азбука, 2002.
- Федотов, Георгий. "Трагедия интеллигенции. Опубликовано под псевдонимом Е. Богданов." *Версты* 2, 1927: 145–184.
- Флоровский, Георгий. *Пути Русского Богословия*. Париж: YMCA-Press, 1983.
- Шмидт, Сигурд. "Подвиг наставничества: В. А. Жуковский — наставник наследника царского престола." *Русское подвижничество*. 1996: 187–221.
- L'idea di Roma a Mosca secoli XV-XVI: fonti per la storia del pensiero sociale russo: Roma – Mosca, 1989 / Univ. di Roma "La Sapienza", Accad. delle scienze dell'URSS, Ist. di storia dell'URSS, Consiglio naz. delle ricerche ; [ed. Nina V. Sinicyna, Jaroslav N. Ščapov]. – Roma: Herder, stamp. 1993. (Da Roma alla terza Roma: documenti e studi. Documenti; 1).

THE MESSIANIC IDEAS AND THE ROLE OF THE INTELLIGENTSIA IN THE NOVEL *THE ANTICHRIST: PETER AND ALEXEI* BY DMITRY MEREZHKOVSKY

This paper offers a comprehensive analysis of the role and significance of the concept of the intelligentsia within the novelistic, mythopoetic world of Dmitry Merezhkovsky, with particular attention given to the messianic ideas that permeate the third part of his *Christ & Antichrist* trilogy. The study starts from the hypothesis that Merezhkovsky in his writing constructs the type of the Russian intelligentsia as a historical-ideological phenomenon whose origin, formation and social function cannot be understood outside a broader historical-cultural horizon – above all, in light of Peter I's reforms, eschatological expectations and the reception of Byzantine and Western European ideas. In this paper we combine a textual analysis of the key episodes and characters in

the novel with an interpretation of historiosophical sources and secondary literature in order to reconstruct the modes and procedures by which Merezhkovsky depicts the intelligentsia and the role he assigns to it in the process of cultural renewal and the salvation of Russia and of humanity.

The introduction formulates the aim and methodological framework: the aim is to analyse the way the Russian intelligentsia is constructed in the novel and to clarify the relationship between the literary representation of the intelligentsia and wider ideological issues (Moscow – the Third Rome; the Third Covenant; the relation between church and state). The method is primarily textual analysis: close reading of selected passages and characters, supplemented by historical-theological contextualisation. The study is interdisciplinary in orientation (literature–religion–ideology) and emphasises the relevance of the analysis for contemporary debates about the public role of intellectuals and the relationship between ecclesiastical and state institutions.

The first thematic chapter is devoted to the genesis of the notion “intelligentsia” and to highlighting its specificity in the Russian context. We examine differing positions offered by historians and thinkers: Fedotov, who regards the intelligentsia as an authentically Russian phenomenon with deep associative-emotional content; Likhachov, who stresses the peculiar “secret freedom” of the Russian intelligentsia; Berdyaev, who distinguishes the Western category *intellectuels* from the Russian conception of intelligentsia; and the further debate over whether the intelligentsia is a product of Peter’s reforms or had prior cultural roots. The chapter synthesises these views and points to a two-way dynamic: although Peter I’s reforms (modernisation, the secularisation of church institutions and society, and the emergence of a new administrative and cultural elite) acted as catalysts for social transformation, Russia already possessed a rich layer of sacral art and spirituality that uniquely prepared the way for the emergence of a new phenomenon – the intelligentsia. The existence of this deeper cultural matrix explains why, in Russia’s case, the intelligentsia formed not merely as a professional group but primarily as a moral-ideological community with messianic aspirations.

The next chapter addresses the historical and ideological causes that shaped the character of the early Russian intelligentsia, with emphasis on Peter I’s reforms and the legacy of the *ex Occidente lux* orientation. We show how Peter’s reforms – especially in the ecclesiastical sphere (the abolition of the patriarchate, the Spiritual Regulations) – produced an institutional suppression of church autonomy and created the sense that the church had been “swallowed” by the state. Combined with the reception of Enlightenment and rationalist ideas during the eighteenth and nineteenth centuries, this dynamic enabled the appearance of ambivalent intelligentsia figures: individuals educated in the West who nevertheless retained deep religious sensibilities and strong eschatological longings. Merezhkovsky problematises this paradox in the novel: the intelligentsia is at the same time a product of secular modernisation and a bearer of religious expectation.

The central part of the paper is devoted to the literary construction of the intelligentsia in *Antichrist: Peter and Alexei* through detailed readings of the

principal characters. Two models of intelligentsia are articulated in the figures of Tikhon and Tsarevich Alexei. Tsarevich Alexei, although formally incorporated into the monarchical power formation, is internally profiled as a religious type of intellectual: educated, open to the East and West, and curious about global affairs (Leibniz's episodic remark in the novel serves to confirm his cultural breadth). Alexei's attitude towards messianic ideas and his loyalty to the historical church undergoes a crisis: he initially believes that the church is the true path, then experiences disillusionment with the institution (violations of the seal of confession, corruption within parts of the clergy), and finally the Eucharistic experience administered to him by Jovan, son of Gromov, produces a personal spiritual rebirth – a shift from institutional religiosity to immediate mystical experience. Merezhkovsky uses this development to portray the ideal of an intelligentsia that does not lose religious sensibility but rather transforms it into spiritual responsibility.

Tikhon, the other polar figure, represents a hyper-reflective, missionary type of intelligentsia: from early childhood he is burdened with eschatological premonitions, endures the experiences of “red” and “white” death, studies philosophers (Descartes, Leibniz, Spinoza), and meets theological authorities (Father Sergius, Jovan). In Tikhon, the inner effort to reconcile reason and faith is pronounced – his drama consists in the transition from philosophical doubt to immediate revelation, which is manifested through the New Church of the Spirit. Tikhon's final transformation is Merezhkovsky's eschatological-anthropological response to the crisis of the intelligentsia: his Enlightenment beginnings culminate in a Christocentric synthesis – the New Church, the Third Covenant – and a call to a personal religiosity that cannot be reduced to state ideology.

The study also analyses a number of secondary characters who enrich the typology of intelligentsia: Mikhail Avramov (a master of the printing craft) and Petr Tolstoy (learned but morally languid, a privy counsellor) and Yushka Proskurov (an extreme rationalist who, when in danger, appeals to saints). Through these figures Merezhkovsky presents the range of ambivalences within the intelligentsia: education and rationality do not exclude superstition; a Western vector of values does not guarantee freedom; intellectuals can remain instrumentalised in the service of state power. Notably, the author depicts early members of the intelligentsia as still bound to formations of power – their moral vacillation and instability render them susceptible to manipulation and useful as instruments for both sides of the conflict.

A dedicated chapter examines the religious-philosophical and eschatological motifs that Merezhkovsky adopts and transforms: influences from Joachim of Fiore (the idea of the Third Kingdom), Solovyov (the fear of messianic despotisms and figures of the antichrist) and Dostoevsky (the theme of universal subjugation and moral responsibility). The paper demonstrates how Merezhkovsky synthesises these sources into the idea of the Third Covenant and the New Church of the Spirit – a conception that reconciles a noumenal trinitarian structure with a phenomenal trinity embodied in the three covenants (Old, New and Future) and thus offers a literary model for

overcoming the antagonism between church and state. In this synthesis Merezhkovsky does not deny the danger of the politicisation of religion (the Leviathan motif); rather, he proposes that reconciliation can be realised only at the level of personal, mystical revelation and not through state theocracy.

The relationship between church and state constitutes one of the work's central thematic axes. Through an interpretation of the Leviathan motif (in the Hobbesian sense) and examples from historical development (the abolition of the patriarchate, Peter I's Spiritual Regulations), the paper shows how the state becomes an instrument that "consumes" the church. Merezhkovsky dramatises this problem through the figures of pontifical tsars and through the social processes that allow the emergence of the "Man-God/Antichrist" – a figure that, under the guise of goodness and justice, institutes tyranny. A discussion of Andrey Zvyagintsev's film *Leviathan* is used as a contemporary, intermedial parallel to underscore the ongoing relevance of the theme: today, as in Merezhkovsky's fiction, the relation between church and state remains a central concern for the intelligentsia.

The concluding section synthesises the findings and highlights the significance of Merezhkovsky's ideas for broader questions in Russia's intellectual and spiritual history. Merezhkovsky does not offer a simple formula for overcoming a crisis; instead he advances a mythical-anthropological conception in which the intelligentsia must become a bearer of spiritual responsibility and a mediator between philosophy, culture and Christian heritage. His notion of the "New Church of the Spirit" is not a call for institutional replacement of the state, but an affirmation of a personal, mystical human–God relation capable of engendering an authentic religious consciousness – an essential counterweight to a secularised or totalitarian society.

The study rests argumentatively on close textual analysis of the novel and on relevant secondary literature, and it proposes avenues for further research – particularly comparative studies of the reception of messianic discourse in Russian literature and quantitative projects mapping the changes in representations of the intelligentsia across the Russian narrative field.

Overall, the paper contributes to clarifying the complex connections between cultural tradition, institutional politics and literary imagination, positioning Merezhkovsky as a thinker who, through his novelistic practice, attempts to articulate responses to questions of historical meaning, religious transformation and the role of the intelligentsia in processes of civilisational renewal.

Keywords: intelligentsia; "intelligent" (intellectual); *Antichrist: Peter and Alexei*; messianic ideas; Dmitry Merezhkovsky