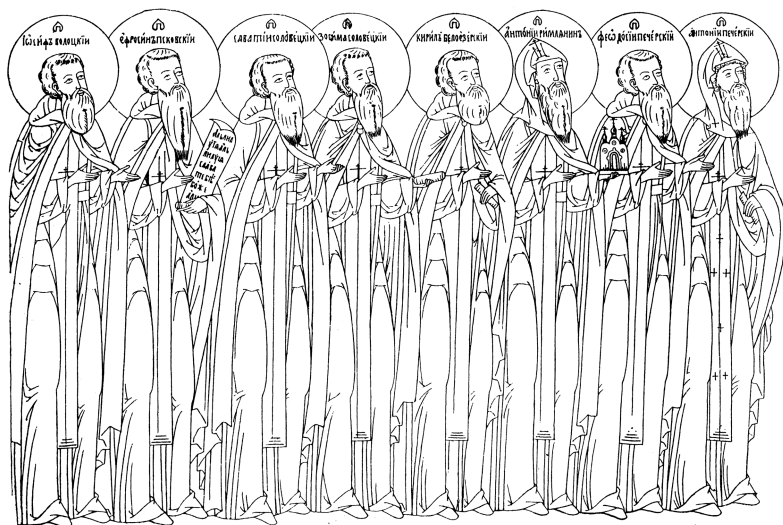






SVATÍ STARÉ RUSI



Svatý Sergij Radoněžský, roucho na rakev, okolo roku 1420

Georgij Petrovič Fedotov

SVATÍ STARÉ RUSI

Přeložili

Jitka Komendová a Michal Řoutil

Pavel Mervart 2011

Edici řídí: Michal Řoutil

Translation © Jitka Komendová, Michal Řoutil, 2011
© Pavel Mervart, 2011

ISBN 978-80-87378-76-2

OBSAH

Úvod	9
Kapitola první Svatí mučedníci Boris a Gleb	19
Kapitola druhá Feodosij Pečerský	31
Kapitola třetí Svatí Kyjevsko-pečerského pateriku	45
Kapitola čtvrtá Avraamij Smolenský	57
Kapitola pátá Svatá knížata	67
Kapitola šestá Svatí hierarchové	85
Kapitola sedmá Stěfan Permský	105
Kapitola osmá Sergij Radoněžský	115
Kapitola devátá Severní Thébaida	127
Kapitola desátá Nil Sorský	139
Kapitola jedenáctá Josif Volocký	149
Kapitola dvanáctá Tragédie staroruské svatosti	161

Kapitola třináctá	
Jurodiví	175
Kapitola čtrnáctá	
Svatí laici a ženy	187
Kapitola patnáctá	
Folklorní motivy v ruských hagiografiích	197
 Závěr	209
Literatura k jednotlivým kapitolám (sestavená G. P. Fedotovem)	215
Příloha	
Tragédie staroruské svatosti (přel. M. Řoutil)	221
Doslov	
Georgij Petrovič Fedotov jako historik ruské svatosti	
(M. Řoutil)	241
Stručný seznam doplňující literatury (sestavil M. Řoutil)	255
 Výtvarný doprovod knihy	265
Jmenný rejstřík	267
Ediční poznámka	275

ÚVOD

1.

Studium ruské svatosti z hlediska jejího dějinného vývoje a náboženské fenomenologie dnes představuje jeden z aktuálních úkolů našeho křesťanského a národního znovuzrození. V ruských svatých ctíme nejen nebeské ochránce svatého i hříšného Ruska: hledáme u nich i naši vlastní duchovní cestu. Věříme, že každý národ má své náboženské poslání, jež samozřejmě nejúplněji uskutečňují jeho náboženští géniové. Existuje cesta pro všechny, vytyčená sebeobětováním nemnohých. Jejich ideál po staletí sytil národní život, od jejich ohně si celá Rus zapalovala své lampy. Pokud naše přesvědčení, že veškerá kultura národa je v konečném výsledku určována jeho náboženstvím, není mylné, pak v ruské svatosti najdeme také klíč k objasnění mnoha jevů současné, sekularizované ruské kultury. Klademe-li si grandiózní úkol jejího zduchovnění, návratu k tělu obecné církve, musíme specifikovat celosvětové poslání křesťanství a najít na stromě církve onu větev, která nese naše jméno: ruskou větev pravoslaví.

Úspěšné vyřešení tohoto úkolu (samozřejmě v praxi, v duchovním životě) nás uchrání před hlubokým omylem. Nebudeme, jak se to často děje, klást rovnítko mezi Rusa a pravoslavného, neboť ruské téma je tématem dílčím, zatímco téma pravoslaví je všeobjímající, a díky tomu se vystříháme duchovní pýchy, jež často kazí ruské národně-náboženské myšlení. Na druhou stranu nám poznání naší vlastní historické cesty pomůže soustředit na ni pokud možno organizovanější úsilí a snad nás zbaví neúčelného mrhání sil na cizí, pro nás nepřiměřené cesty.

V dnešní době v ruském pravoslavném společenství panuje naprostý zmatek v pojmech z této sféry. Obvykle je duchovní cesta dnešního,

popetrovského Ruska, naše starectví nebo naše národní jurodivost ztožňována s láskou k dobru, tj. s askezí starověkého Východu. To znamená, že je s lehkostí stavěn most přes tisíciletí a přitom je opomíjena zcela neznámá nebo jen zdánlivě známá svatost staré Rusi. Ač je to s podivem, otázku ruské svatosti jako zvláštní tradice duchovního života si dosud nikdo ani nekladl za cíl bádání. Bránil tomu předsudek, sdílený dříve i dnes jak většinou pravoslavných, tak lidí nepřátelských církví: předsudek jednotvárnosti, neměnnosti duchovního života. Pro jedny je to kánon, norma svatých Otců, pro jiné zkostnatělá šablona, jež zbavuje téma svatosti badatelské atraktivitu. Duchovní život má v křesťanství samozřejmě některé společné zákony, resp. normy, jež však nejen nevylučují, ale přímo vyžadují diferenciaci metod, skutků, poslání. V katolické Francii s její obrovskou hagiografickou produkcí dnes dominuje Joliho škola (autor knihy o „psychologii svatosti“), jež studuje ve svatém individualitu, neboť je přesvědčena, že milost nečiní násilí přirozené podstatě. Je pravdou, že katolicismus s jeho typickou specifikací ve všech oblastech duchovního života přímo koncentruje pozornost na konkrétní osobnost. V pravoslaví dominuje tradiční, obecné. Avšak toto obecné není dáno v anonymních schématech, nýbrž v živých osobnostech. Máme svědectví o tom, že mnohé tváře ruských svatých na ikonách mají v podstatě charakter portréту, byť ne ve smyslu portréту realistickeho. Individuální v legendě stejně jako na ikoně je reprodukováno jemně, v odstínech: je to umění nuancí. Právě proto je od badatele vyžadována mnohem větší dávka pozornosti, kritické opatrnosti, jemné, přímo filigránové akribie než při studiu katolické svatosti. Pak za typem, „šablonou“, „klíše“ rozpoznáme jedinečnou tvářnost. Nesmírná obtížnost tohoto úkolu souvisí s tím, že individuální se ukazuje jen na zřetelném pozadí obecného. Jinými slovy, je nutné znát hagiografii celého křesťanského světa, především pravoslavného, řeckého a slovanského Východu, abychom mohli soudit o zvláštním ruském charakteru svatosti. Nikdo z ruských historiků církve a literárních historiků dosud nebyl pro takovou práci dostatečně vybaven. Právě proto má tato kniha, jež se pouze v několika málo bodech může opírat o výsledky dřívějších prací, charakter pouhého náčrtu či spíše programu budoucího výzkumu, tak důležitého pro duchovní úkoly naší doby.

2.

Jako materiál pro tuto práci bude sloužit dostupná hagiografická literatura staré Rusi. Životy svatých představovaly oblíbené čtení našich předků. Dokonce i laici opisovali nebo si objednávali sbírky legend. Od 16. století se v souvislosti s růstem moskevského národního vědomí objevují sbírky ryze ruských životů. Metropolita Makarij za Ivana Hrozného s celým týmem vzdělaných spolupracovníků více než dvacet let shromažďoval staré ruské písemnictví do obrovského souboru nazvaného *Veliké mineje pro čtení*, v němž životy svatých zaujímaly výsadní pozici. K nejlepším literárním tvůrcům staré Rusi, kteří se věnovali oslavě svatých, patřili letopisec Nestor, Jepifanij Moudrý a Pachomij Srb.

Během staletí své existence ruská hagiografie prošla různými formami a poznala různé styly. Vznikala v úzké závislosti na řecké, rétoricky bohaté, zdobné legendě (Symeón Metafrastés z 10. století sloužil jako vzor) a patrně nejlepší plody přinesla na kyjevském jihu. V nepočtených památkách předmongolského období se vysoká kultura slova pojí s bohatostí konkrétního děje, výraznou individuální charakteristikou. První plody legendistiky na severu před mongolskou pohromou i po ní mají zcela jiný charakter: jsou to krátké zápisy chudé na rétoriku i faktografické podrobnosti – spíše jde o osnovu pozdějších legend než o hotový život. V. O. Klučevskij předpokládal souvislost těchto památek¹ s kondakem šesté písně kánonu, za kterou se čte život svatého v předvečer jeho svátku. V každém případě názor, že nejstarší severoruské životy mají lidový původ (Někrasov, částečně již Ševyrjov), byl již dávno odmítnut. Lidovost jazyka některých legend představuje druhotný jev, produkt literárního úpadku. Od začátku 15. století Jepifanij a Pachomij Srb zakládají i na severu – bezpochyby pod řeckým a jihoslovanským vlivem – novou školu stylově velmi zdobné, obsáhlé legendy. Oba autoři, a zvláště Pachomij, vytvářejí stabilní literární kánon, okázalé „splétání slov“, jež se snaží napodobovat ruští tvůrci až do konce 17. století. V Makarijově epoše, kdy bylo přepracováno mnoho starších neumělých legendistických záznamů, byla Pachomijova díla zařazována do *Velikých minejí* bez jakýchkoli zásahů.

1 V knize *Древнерусские жития святых как исторический источник*, Moskva 1871.

Absolutní většina těchto hagiografických památek je velmi závislá na svých vzorech. Existují životy takřka úplně opsané podle nejstarších textů, jiné rozvíjejí topoi a vyhýbají se přesným biografickým údajům. Tak chtě nechtě postupují autoři, které od svatého dělí dlouhá doba – někdy celá staletí, během nichž se již ztrácí i lidová tradice. Působí zde však rovněž obecný zákon hagiografického stylu, podobný zákonu ikonomalby, jenž požaduje, aby bylo konkrétní podřízeno obecnému, aby se konkrétní lidský obličej rozpustil v nebeské oslavené tváři. Spisovatel, resp. umělec, nebo oddaný žák svatého, jenž si vzal za svůj tento úkol u čerstvého hrobu, dokáže jemným štětcem, lakonicky, ale přesně ztvárnit několik individuálních rysů. Pozdější spisovatel nebo svědomitý tvůrce pracuje podle předloh a vyhýbá se všemu osobnímu, nestálému, neopakovatelnému.

Při obecné nebohatosti staroruské literární kultury nepřekvapí, že většina badatelů propadá zoufalství z lakoničnosti ruských životů. V tomto ohledu je charakteristická zkušenost V. Ključevského, který znal ruskou hagiografii jako nikdo před ním či po něm. Prostudoval z rukopisů 150 legend ve 250 redakcích a po mnohaletém bádání dospěl k těm nejpesimističtějším závěrům. S výjimkou nemnoha památek je zbývající masa ruské legendistické literatury obsahově chudá a představuje většínou jen literární rozvíjení nebo dokonce kopírování tradičních typů. Proto ani „legendy chudé historickým obsahem“ nemohou být použity bez předchozí komplikované kritické práce.

Ključevského zkušenost (1871) nadlouho odradila ruské badatele od „nevděčného“ materiálu. Přitom Ključevského rozčarování do značné míry souviselo s jeho vlastním přístupem. Hledal totiž v legendě nikoli to, co nabízí jako památka duchovního života, nýbrž materiál pro studium vedlejšího tématu kolonizace ruského severu. Teprve o třicet let později se jeden světský provinční vědec rozhodl věnovat se tématu nábožensko-morálních směrů a ruské legendy se mu ukázaly v novém světle. A. Kadlubovskij vyšel právě ze studia šablon a dokázal v nejjemnějších proměnách schémat rozpoznat odlišnosti duchovních směrů, vymezit hlavní vývojové linie duchovních škol. Provedl to sice pouze pro období sto padesáti či dvou set let moskevské epochy (15.–16. století), ale právě tato staletí jsou v dějinách ruské svatosti nejdůležitější.

Je s podivem, že příklad varšavského historika u nás nenašel pokračovatele. Za poslední předválečné desetiletí měly u nás dějiny ruské legendistiky mnoho skvěle vybavených badatelů. Byly studovány převážně oblastní skupiny (vologodská, pskovská, pomorská) nebo hagiologické typy (např. „svatá knížata“). Jejich studium však zůstávalo vnějškové, literárněhistorické, bez dostatečné pozornosti věnované problémům svatosti jako kategoriím duchovního života.

Zbývá ještě dodat, že studium ruské hagiografie mimořádně ztěžuje ten fakt, že nemáme k dispozici edice textů. Ze 150 legend, resp. 250 redakcí známých Ključevskému (a později byly objeveny i další, které neznal) bylo tiskem vydáno maximálně padesát převážně nejstarších památek. A. Kadlubovskij uvádí jejich neúplný výčet. Počínaje polovinou 16. století, tedy právě od období rozkvětu legendistiky v Moskvě, zůstává takřka veškerý materiál v rukopisech. Pouhým čtyřem hagiografickým památkám se dostalo vědeckých edic, ostatní jsou publikovány podle náhodných, ne vždy nejlepších rukopisů. I nadále je tedy badatel nucen používat staré sborníky z doby před knihtiskem, rozptýlené v knihovnách ruských měst a klášterů. Originální literární materiál je vytěsněn pozdějšími převyprávěními a překlady. Ale i tyto převody mají daleko k úplnosti. Dokonce v *Minejích pro čtení* sv. Dimitrije Rostovského je ruská legendistika zastoupena velmi skoupě. V souvislosti s většinou ruských svatých odkazuje sv. Dimitrij na *Prolog*, který obsahuje pouze zkrácené verze životů, a navíc ne všech svatých.

Zbožný milovník ruské hagiografie může nalézt mnoho zajímavého ve dvanácti svazcích parafrází legend z pera A. N. Muravjova, sepsaných – a v tom spočívá jejich hlavní přednost – často podle rukopisných pramenů. Pro vědeckou práci, zvláště s ohledem na výše uvedený charakter ruské legendy, jsou však taková převyprávění samozřejmě nevhodná. Za těchto okolností je pochopitelné, že naše skromná práce za hranicemi Ruska nemůže splňovat přísná vědecká kritéria. Pokoušíme se pouze v Kadlubovského stopách ukázat ruskou hagiografii v novém světle, tj. vymezit nové problémy – nové pro ruskou vědu, ale velmi staré svou podstatou, neboť se shodují se smyslem a ideou hagiografie samotné: problémy duchovního života.

Analýza obtíží spjatých se zkoumáním ruské hagiografie ukazuje – podobně jako každý problém ruské kultury – hlavní tragédii našeho historického vývoje. Někdy „svatá Rus“ nám ve své odtrženosti od slovesné kultury minulosti nedokázala říci o tom nejdůležitějším: o své náboženské zkušenosti. Nové Rusko, vybavené celým aparátem západní vědy, prošlo kolem tématu „svaté Rusi“ lhostejně, aniž by si povšimlo, že vývojem tohoto tématu je koneckonců určován jeho osud.

3.

Na závěr úvodní kapitoly je třeba zmínit několik okolností souvisejících s kanonizací ruských svatých. Toto dílčí téma mělo v ruské literatuře štěstí. Máme k dispozici dvě práce, Vasiljevovu a Golubinského, které dříve neprozkoumané téma dostatečně osvětlily.

Kanonizace představuje církevní ustanovení kultu světce. Akt kanonizace – někdy slavnostní, jindy beze slov – neznamená určení nebeské slávy služebníka Božího, nýbrž obrací se k pozemské církvi a vyzývá k jeho uctívání ve formě společné bohoslužby. Církev ví o existenci neznámých svatých, jejichž sláva nebyla na zemi odhalena. Církev nikdy nezakazovala individuální modlitbu, tj. obracení se s prosbou o modlitbu k zesnulým světcům, kteří dosud nebyli kanonizováni. V této modlitbě živých za mrtvé a k mrtvým, předpokládající opětovnou modlitbu zemřelých za živé, se vyjadřuje jednota církve nebeské a pozemské, tj. „svatých obcování“, o němž hovoří apoštolské vyznání víry. Kanonizace svatých představují pouze zřetelně, liturgicky vymezený okruh ve středu nebeské církve. V pravoslavné liturgice podstatný rozdíl mezi kanonizovanými svatými a ostatními zemřelými spočívá v tom, že svatým se slouží prosebné bohoslužby, nikoli panychidy. K tomu se přidává upomínání jejich jmen v různých okamžicích bohoslužby, někdy ustanovení jejich svátků a sestavení zvláštních služeb, tj. proměnlivých modliteb při bohoslužbě.

Na Rusi stejně jako v celém křesťanském světě lidový kult obvykle (byť ne vždy) předchází církevní kanonizaci. Pravoslavní ctí v dnešní době mnoho služebníků Božích, kterým se nikdy nedostalo celocírkevního uznání. Navíc striktní vymezení okruhu kanonizovaných svatých ruské církve naráží na značné obtíže, jež se odvíjejí od faktu, že kromě obecné kanonizace zná církev také kanonizaci lokální. Pod obecnou v dané souvislosti rozumíme – ne zcela správně – národní, tedy fatic-

ky rovněž místní úctu. Lokální kanonizace bývá buď eparchiální, nebo ještě užší, omezená na konkrétní klášter nebo chrám, kde jsou uloženy ostatky svatého. Tyto lokální formy kanonizace v úzkém smyslu se často blíží lidovému kultu, neboť vznikají bez příslušného povolení církevní moci, na čas mohou zmizet a pak se znovu obnovit, vyvolávající tak neřešitelné otázky. Všechny seznamy, kalendáře, rejstříky ruských svatých, a to jak soukromé, tak oficiální, se rozcházejí, leckdy značně, v počtu kanonizovaných svatých. Dokonce poslední synodální vydání (ostatně nikoli oficiální, nýbrž pouze oficiózní) – *Správný kalendář ruských svatých* z roku 1903 – není bez chyb. Uvádí celkem 381 svatých.

Při správném chápání významu kanonizace (a modlitby ke svatým) sporné otázky kanonizace do značné míry ztrácejí na naléhavosti, stejně jako přestanou vyvolávat rozpaky případy dekanonizace, tj. zákazu úcty již kanonizovaných svatých, s nimiž se v ruské církvi setkáváme. Kněžna Anna Kašinská, kanonizovaná roku 1649, byla vyškrtnuta ze seznamu ruských svatých roku 1677, ale za cara Mikuláše II. do něj byla znovu zařazena. Příčinou její dekanonizace bylo skutečné nebo zdánlivé složení ruky pro dvoupřsté křížování, jež bylo užíváno staroobřadníky.² Z téhož důvodu byl sv. Jevfrosin Pskovský, vášnivý bojovník za dvojí „haleluja“, z okruhu obecně uctívaných svatých přeřazen mezi světce uctívané pouze lokálně. Známé jsou i další, méně významné případy, obzvláště časté v 18. století. Církevní kanonizace, akt obrácený k pozemské církvi, se řídí nábožensko-pedagogickými a někdy národnostně-politickými motivy. Církví učiněná volba (a kanonizace je pouze volba) si nečiní ambice na soulad s důstojenstvím hierarchie nebeské. Právě proto v dějinách národa spatřujeme, jak se mění dokonce i v jeho církevním vědomí nebeští ochránci; některá století nabývají jistých hagiografických odstínů, které později mizí. Dnes ruský národ téměř zapomněl jména Kirilla Bělozerského a Josifa Volockého, patřících v období Moskevské

2 Staroobřadníci, starověrci, hanlivě rozkolníci – ta část ruské církve, která nepřijala církevní reformy patriarchy Nikona (1652–1658). Jejich odmítavý postoj způsobil rozkol, který trvá do dnešních dnů. Kromě křížování třemi prsty (*trojeperstije*), jež mělo nahradit křížování dvěma prsty (*dvojeperstije*), nařídil patriarcha i změnu dalších prvků ruské zbožnosti, které údajně nesouhlasily s řeckými: Ježíšovo jméno se mělo napříště psát Iisus (namísto *Isus*), proskomidie, tj. svěcení chleba, se měla uskutečňovat na pěti prosforách (namísto sedmi, tzv. semiprosforije), zavádělo se trojí zvolání haleluja (namísto dvojího, tzv. sugubaja alliluija), při obřadech se napříště mělo kráčet proti slunci (namísto po slunci, tzv. posoloň) aj.

Rusi k nejuctívanějším svatým. Do pozadí ustoupili také poustevníci ze severu a novgorodští svatí, a naopak v době ruského impéria vzkvétá kult svatých knížat Vladimíra a Alexandra Něvského. Snad pouze jméno sv. Sergije Radoněžského vítězí nad časem a září na ruském nebi nehasnoucím světlem. Avšak tato proměna lidového uctívání světců představuje cenný doklad hlubokých, často jinak neviditelných projevů rozkvětu nebo naopak ústupu základních směrů v náboženském životě národa.

Jakým orgánům církevní moci patří právo kanonizace? Ve starověké církvi si každá eparchie vedla své samostatné soupisy (diptychy) mučedníků a svatých a rozšíření kultu některých svatých na celou římskou říši bylo záležitostí svobodné volby všech městských, tj. eparchálních církví. Následně byl kanonizační proces centralizován – na Západě v Římě, na Východě v Konstantinopoli. Na Rusi byli kyjevští a moskevští metropolitě řeckého původu a zachovali si přirozeně právo slavnostní kanonizace. Je znám dokonce unikátní dokument spojený s kanonizací metropolity Petra, z něž je patrné, že se ruský metropolita dotazoval patriarchy čarhradského. V mnoha případech místní kanonizace se však biskupové bezpochyby obešli bez souhlasu metropolity (moskevského), nicméně je těžko soudit, jaké bylo dominující pravidlo.

Od doby metropolity Makarije (1542–1563) se kanonizace jak obecně uctívaných, tak místních svatých stává záležitostí církevních sněmů při účasti metropolity a později patriarchy moskevského. Makarijova éra, tj. doba mládí Ivana Hrozného, vůbec znamená novou epochu v dějinách ruské kanonizace. Sjednocení celé Rusi pod žezlem moskevských knížat, carská korunovace Ivana IV., tj. nástupnictví po byzantských univerzálních, pravoslavných císařích dalo moskevskému národnostně-církevnímu sebeuvědomění křídla. Vyjádřením „svatosti“, výjimečného poslání ruské země byli její svatci. Odtud plyne potřeba kanonizace nových služebníků Božích a slavnostnější kult těch starších. Po Makarijových sněmech z let 1547–1549 se počet ruských svatých téměř zdvojnásobil. Všude v eparchiích bylo nařízeno „pátrat“ po nových divotvůrcích: „Kde se jací divotvůrci proslavili velikými zázraky a znameními, v jakých dobách a ve kterých letech.“ V metropolitově okolí a v jednotlivých eparchiích pracovala celá škola hagiografů, kteří spěšně sestavovali životy nových divotvůrců a přepracovávali starší texty v slavnostním stylu, odpovídajícím novému literárnímu vkusu. *Veliké mineje pro čtení* metropolity Makarije a jeho kanonizační sněmy představují dvě stránky téhož církevního a národnostního hnutí.

Církevní sněmy a od 17. století patriarcha si uchováli právo kanonizace (výjimky se objevují u některých místních svatých) až do vzniku Nejsvětějšího synodu, jenž se od 18. století stal jedinou kanonizační instancí. Petrova legislativa (Duchovní nařízení) se k novým kanonizačním staví více než zdrženlivě – ačkoli sám Petr kanonizoval sv. Vassiana a Jonu Pertominské z vděčnosti za záchranu před bouří na Bílém moři. Pro poslední dvě století existence Synodu je charakteristická mimořádně omezená kanonizační praxe. Do doby cara Mikuláše II. byli jako obecně ctění svatí kanonizováni pouze čtyři svatí. Až za cara Mikuláše II. v souladu se zaměřením jeho osobní zbožnosti přicházejí kanonizace jedna za druhou: sedm nových svatých během vlády jednoho cara.

Základními kritérii pro církevní kanonizaci byly a jsou: 1) život a skutky svatého, 2) zázraky a 3) v některých případech netlejší ostatky.

Nedostatek svědectví o životě svatých znamenal překážku, komplikující kanonizaci svatých Jakova Borovického a Andreje Smolenského v 16. století. Avšak zázraky zvítězily nad pochybnostmi moskevských metropolitů a jejich následovníků. Zázraky obecně představují hlavní, nikoli však jediný základ kanonizace. Golubinskij, který má tendenci připisovat tomuto druhému aspektu rozhodující význam, ukazuje, že v církevní tradici se nedochovala svědectví o zázracích svatého knížete Vladimira, Antonije Pečerského a mnoha svatých novgorodských biskupů. Pokud jde o netlejší ostatky, v poslední době u nás dominovaly naprosto nesprávné názory na tuto otázku. Církev uctívá jak kosti, tak netlejší (mumifikovaná) těla svatých a obojí je dnes nazýváno stejně „ostatky“ („мощи“). Na základě obsáhlého materiálu letopisů a aktů o ohledání svatých ostatků ve starších obdobích i nové době mohl Golubinskij uvést příklady ostatků netlejších (kněžna Olga, kníže Andrej Bogoljubský a jeho syn Gleb, svatí Kyjevsko-pečerského kláštera), tlejších (sv. Feodosij Černigovský, Serafim Sarovský aj.) a částečně netlejších (sv. Dimitrij Rostovský, Feodosij Totémský). V některých případech se svědectví rozcházejí, nebo dokonce umožňují předpokládat pozdější rozklad svého času netlejších ostatků.

Samotné slovo „мощи“ ve staroruském a církevně-slovanském jazyce označovalo kosti, někdy v opozici k tělu. O některých svatých se říkalo: „лежит мощми“ a o jiných „лежит в теле“. Ve středověkém jazyce „нетленные мощи“ označovalo netlejší, tj. nerozpadlé kosti. Jsou známy – nijak vzácné – příklady přirozené absence rozkladu, tj. mumifikace

těl, jež nemají nic společného se svatostí: masová mumifikace na některých hřbitovech na Sibiři, Kavkaze, ve Francii (v Bordeaux a Toulouse) apod. Ačkoli církev vždy spatřovala v tom, že těla svatých nepodléhají rozkladu, zvláštní dar Boží a viditelné svědectví jejich slávy, na staré Rusi nebyl tento zázračný dar požadován od každého svatého. „Kosti holé jsou pramenem vyléčení,“ píše učený metropolita Daniil (16. stol.). Až v období Synodu se prosadila nesprávná představa o tom, že všechny uctívané ostatky svatých jsou nerozkládajícími se těly. Tento omyl – částečně zneužitý – byl poprvé nahlas odmítnut petrohradským metropolitou Antonijem a Nejsvětějším synodem při kanonizaci sv. Serafima Sarovského. Bez ohledu na objasnění Synodu a na výzkumy Golubinského ve společnosti nadále žily starší představy, a proto výsledky bolševiky provedeného rouhačského odhalení ostatků z let 1919–1920 představovaly pro mnohé těžký otřes.³ Ač je to s podivem, stará Rus na tuto záležitost pohlížela střízlivěji a rozumněji než pozdější „osvícená staletí“, kdy jak vzdělanost, tak církevní tradice trpěly vzájemným odloučením.

3 K této kampani viz podrobněji GREENE R. H., *Bodies like bright stars: saints and relics in Orthodox Russia*, Illinois 2010, s. 122–195.

Kapitola první
SVATÍ MUČEDNÍCI BORIS A GLEB



Svatí Boris a Gleb

Knížata Boris a Gleb byla prvními svatými kanonizovanými ruskou církví. Nebyli ale prvními svatými v ruské zemi. Později církev začala ctít Varjagy Fjodora a Joanna, mučedníky, kteří zahynuli za víru v době, kdy byl kníže Vladimir ještě pohan, dále kněžnu Olgu a knížete Vladimira jakožto apoštolům rovné křtitele Rusi. Svatí Boris a Gleb však byli prvními korunovanými vyvolenci ruské církve, prvními divotvůrci a uznávanými nebeskými přímluvci „za nový křesťanský lid“. Jak se praví v jedné jejich legendě, „sňali hanbu ze synů ruských“, tak dlouho setrvalajících v pohanství. Jejich kult se prosazuje hned jako celonárodní a předchází církevní kanonizaci. Navíc ke kanonizaci jistě nedošlo z iniciativy nejvyšší hierarchie, tj. metropolitů řeckého původu, kteří měli jisté pochybnosti o svatosti nových divotvůrců.

Již po vyprávění knížete Jaroslava o prvních zázracích byl metropolita Joann „nesmírně udiven a plný pochybností“. Nicméně právě Joann provedl translaci ostatků knížat do nového chrámu, určil jejich svátek (24. června) a sám sepsal službu těmto svatým (1020 a 1039). Od zabití knížat roku 1015 uplynulo jen málo let a pochyby Řeků byly tak silné, že ještě roku 1072 při novém přenesení jejich ostatků metropolita Georgij „nevěřil, že jsou svatí blažení“. Byla nutná pevná víra ruského národa ve své nové svaté, aby byly překonány všechny kanonické pochybnosti a odpor Řeků, kteří rozhodně neměli sklon podporovat náboženský nacionalismus nově christianizovaného národa.

Je třeba přiznat, že pochyby Řeků byly zcela přirozené. Boris a Gleb nebyli mučedníky za víru, nýbrž obětmi politického zločinu, zemřeli ve sporech mezi knížaty, tak jako mnozí před nimi i po nich. Spolu s nimi zahynul Svjatopolkovou rukou i třetí bratr Svjatoslav, o jehož kanonizaci se vůbec neuvažovalo. Svjatopolk, pobíjející bratry ve snaze prosadit

na Rusi svou neomezenou moc, jen napodoboval jednání svého otce Vladimira v době, když byl ještě pohanem, jak na to vzpomíná sám sv. Boris. Kromě toho řecká církev zná jen mimořádně málo svatých laiků. Takřka všichni světcí řeckého kalendáře jsou mučedníci za víru, svatí asketové – mniši a svatí hierarchové. Laici se objevují mezi světcí naprosto výjimečně. To vše je třeba mít na paměti, chceme-li pochopit výlučnost, veškerou paradoxnost kanonizace knížat zabitých v bratrovražedných bojích, jež přitom byla první kanonizací v nové církvi ještě včera pohanského národa.

Kanonizace Borise a Gleba tedy představuje velký problém. Nelze ho odsunout poukazem na iracionalitu svatosti, na to, že osudy církve jsou lidem nepoznatelné, nebo na zázraky jako hlavní kritérium kultu. Neznámý tvůrce legendy o knížeti Vladimirovi z 12. století vysvětluje absenci zázraků na jeho hrobě absencí lidového kultu: „Kdybychom projevovali úsilí a modlili se za něj v den jeho skonu, Bůh by mu při pohledu na naše úsilí dal nebeskou slávu.“ Do kanonizace sv. Borise a Gleba jsou zmíněny pouhé dva zázraky, a přitom se už celá slovanská a varjažská Rus sbíhala do Vyšgorodu, doufajíc v zázračná uzdravení. Zázraky však nepředstavují hlavní obsah jejich legend. K těmto legendám, nejstarším památkám ruské literatury, je třeba se obrátit v hledání odpovědi na otázku, v čem tehdejší církev a celý ruský národ spatřoval svatost knížat, samotný smysl jejich křesťanského sebeobětování.

Dodnes se dochovaly tři legendy o svatých knížatech, vytvořené v prvním století po jejich mučednické smrti: 1) letopisné vyprávění k roku 1015; 2) *Čtení o životě a smrti svatých mučedníků Borise a Gleba*, sepsané slavným letopiscem Nestorem na konci 11. století; 3) *Vyprávění o životě a utrpení a pochvala svatých mučedníků Borise a Gleba*, sepsané neznámým autorem z téže doby a metropolitou Makarijem připsané mnichu Jakovovi.

Letopisné vyprávění, jež tvoří základ také dalších legend, představuje samostatné literární dílo, zařazené do letopisu k roku 1015. Je pro ně charakteristický velmi dramatický, místy umělecky se odvíjející děj, morálně náboženský výklad děje, zarámování texty Písma svatého a závěrečná oslava akathistem.

Vyprávění o životě a utrpení je svým stylem a základní ideou nejbližší letopisu. Ještě více dramatizuje děj, rozšiřuje modlitebně-lyrické pasáže, jež místy nabývají charakteru lidového pláče. Je to „slovo o smrti“ nevinných a spolu s tím náboženská interpretace dobrovolné sebeobětující

se smrti. Nestor vytvořil učenější vyprávění, které se více blíží řecké legendistické tradici. Rozsáhlý úvod předkládá pozoruhodné schéma světových dějin, které vymezuje místo ruského národa v dějinách Kristovy církve. Utrpení knížat předchází krátký popis jejich křesťanského života, ale základní idea letopisu i *Vyprávění o životě a utrpení* je zachována. Nestorova práce má nižší literární kvality a byla na Rusi podstatně méně rozšířena: na 150 známých rukopisů *Vyprávění o životě a utrpení* připadá pouhých třináct rukopisů *Čtení*. Tento detail ukazuje, kde především musíme hledat původní lidově-církevní chápání skutků obou mučedníků. Řekneme předem, že s tímto pojetím konvenují také církevní služby mučedníkům, ačkoli jsou se svým řecky slavnostním stylem podstatně méně výrazné.

Pouze Nestor ve své snaze o úplnost legendy uvádí některé informace o životě svatých knížat do jejich smrti. Tato svědectví jsou velmi skoupá: čas smyl všechny konkrétní rysy. Boris a Gleb jsou líčeni jako pevně spjatí duchovním přátelstvím. Mladý Gleb („těla dětského“) neopouští Borise, naslouchá mu dnem a nocí, gramotný Boris čte životy a umučení svatých a prosí Boha, aby mohl kráčet v jejich stopách. Almužna, kterou knížata s oblibou poskytují, je objasňována vlivem jejich otce Vladimira, o jehož lásce k chudině Nestor na tomtéž místě podává detaily známé z letopisu. Boris projevuje milosrdenství a pokoru také při panování ve svém údělu, kam ho, již z vůle otce ženatého, posílá Vladimir. Absence všech těchto faktů v populárním *Vyprávění o životě a utrpení* ukazuje, že v lidové paměti se uchovala nikoli laická zbožnost knížat, nýbrž pouze jejich chování v okamžiku smrti.

Vnější okolnosti tohoto chování jsou vyličený všemi našimi prameny v podstatě stejně, pouze s menšími odchylkami u Nestora.

Smrt knížete Vladimira (1015) zastihla Borise na tažení proti Pečeněhům. Aniž by se setkal s nepřáteli, vrací se ke Kyjevu a po cestě se dovídá o tom, že má Svjatopolk v úmyslu zabít ho. I přes přesvědčování družiny se rozhodne neklást bratrovi odpor a družina jej poté opouští. Na řece Altě ho dostihnou vrazi, Vyšgorodané oddaní Svjatopolkovi. Ve svém stanu kníže stráví noc v modlitbách, čte (nebo poslouchá) jitřní pobožnost a očekává vrahy. Putša a jeho druhové vtrhnou do stanu a probodnou Borise kopími (24. června). Jeho věrný sluha, „Uhřín“ Georgij, pokoušející se pána krýt svým tělem, je zabit na jeho hrudi. Borisovo tělo je zabaleno do látky stanu a na voze vezeno do Kyjeva.

U města se ukazuje, že ještě dýchá, a dva Varjagové jej dobijí meči. Je pohřben ve Vyšgorodě u chrámu sv. Vasilije.

Gleba vrazi dostihnou na Dněpru u Smolenska, v ústí Medyně. Podle letopisu a *Vyprávění o životě a utrpení* kníže cestuje po vodě, po Volze a Dněpru, ze svého panství (Murom), lstivě pozvaný Svjatopolkem. Varování bratra Jaroslava, jež ho zastihne u Smolenska, jej nezastaví. Nechce uvěřit hanebnosti bratra Svjatopolka. (Podle Nestora pobývá Gleb ve chvíli otcovy smrti v Kyjevě a prchá před Svjatopolkem na sever.) Loď vrahů se setkává s lodí Gleba, jenž úpěnlivě prosí o smilování. Na Gorjaserův příkaz Glebovi prořízne hrdlo jeho vlastní kuchař (5. září). Tělo knížete je pohozeno na břehu, „mezi dvěma kládami“ a až po několika letech (1019–1020) ho nezetlelé nalezene Jaroslav, jenž pomstil smrt bratrů, a Gleb je pohřben ve Vyšgorodě vedle Borise.

Dokonce i stručné letopisné vyprávění uvádí modlitby a úvahy svatých knížat, jež mají objasnit jejich téměř dobrovolnou smrt. *Vyprávění o životě a utrpení* rozvíjí tyto pasáže s patosem a lyričností; motivy žalmu a modliteb se mísí s naříkáním a oplakáváním v čistě lidovém duchu. V těchto vložených pasážích, svobodně zkomponovaných a rozvíjejících hagiografickou tradici, je třeba hledat národní a církevní výklad skutků obou mučedníků.

Bylo by lehké a lákavé nechat se svést nejzřetelnější morálně-politickou ideou, kterou nabízejí všechny památky: ideou poslušnosti vůči staršímu bratrovi. Už v letopisu říká Boris družině: „Nemohu vztáhnout ruku na svého bratra, navíc staršího, neboť teď, když můj otec zemřel, bude mi on namísto otce.“ Tento motiv je přítomen i ve *Vyprávění o životě a utrpení*, ale obzvláště výrazně jej rozvíjí Nestor. V závěru svého *Čtení* se k němu vrací, aby jím dal politickou lekci svým současníkům: „Vidíte, bratři, jak velkou poslušnost projevovali svatí ke svému staršímu bratrovi? Kdyby se mu byli protivili, nedostalo by se jim od Boha daru činit zázraky. Mnoho mladších knížat se nepodrobilo starším a stavěli se jim na odpor a byli zabiti, ale nikomu z nich se nedostalo takové milosti jako těmto svatým.“

Památka svatých Borise a Gleba byla hlasem svědomí v zúčtováních mezi úředními knížaty, jež nebyla regulována právem, nýbrž pouze vágně vymezena ideou stařešinství v rodě. Avšak samotný politický význam seniorátu brání tomu, aby byl z náboženského hlediska přeceňován. Letopisci a vypravěči jej bezpochyby museli zdůrazňovat jako praktický – dokonce jediný praktický – vzor pro nápodobu. Nevíme však, nakolik

princip seniorátu v prostředí knížat a varjažské družiny působil na počátku 11. století. Kníže Vladimir ho porušil. Sv. Boris jej jako první formuloval na stránkách ruského letopisectví. Možná se přitom ani tak neinspiroval tradicí, jako spíše stál na jejím začátku, přenášeje vlastní příbuzenské emoce do sféry politických vztahů. Každopádně moc staršího bratra, nebo dokonce otce nikdy v staroruském vědomí nesahala za rámec morálně přípustného. Bratr-zločinec si nemohl vymáhat poslušnost. Odpor vůči němu byl vždy pokládán za oprávněný. Taková je i Jaroslavova spravedlivá pomsta v legendách. Na druhou stranu všechny na Rusi populární dynastie, tj. větve vládnoucího rodu, které si prosadily samovládu, pocházely od mladších bratrů: Vsevolodoviči, Jurjeviči, Daniloviči. Idea seniorátu tedy neměla ve staroruském vědomí rozhodující význam a nebyla chápána analogicky k monarchické moci. Je naprosto jasné, že dobrovolná smrt dvou Vladimirových synů nemohla představovat jejich politickou povinnost.

V Borisových úvahách ve *Vyprávění o životě a utrpení* dostává jeho čin také odlišný, evangelijní výklad. Kníže zmiňuje smíření („Hospodin se pyšným staví na odpor, pokorným dává milost“) a lásku („Kdo řekne: Boha miluji, ale bratra svého nenávidí, ten lže“ a „Dokonalá láska zahání strach“). Důraz je kladen zejména na asketický moment pomíjivosti světa a nesmyslnosti moci: „Vejdou-li do domu svého otce, mnozí lidé mě začnou přemlouvat, abych vyhnal svého bratra, stejně jako jednal kvůli slávě a vládě na tomto světě můj otec před svatým křtem. Ale vždyť to vše je pomíjivé a nepevné jako pavučina (...) Co získali bratři mého otce nebo můj otec? Kde je jejich život, jejich sláva na tomto světě, jejich purpur a hodokvasy, stříbro a zlato, víno a medovina, hojnost jídla a rychlé koně, paláce zdobené a veliké, množství bohatství a daní, nespočetné pocty a chvála od jejich bojarů? To vše jako by ani nebylo: všechno to zmizelo spolu s nimi (...) tak jako Šalamoun vše okusil, vše viděl, vše ovládl, vše shromáždil a o tom všem pravil: „Marnost nad marnost a vše je marnost!“ Spása tkví pouze v dobrých skutcích, v opravdové víře, v upřímné lásce.“ V těchto úvahách knížete nenajdeme ani narážku na ideu politické povinnosti, na náboženské povolání k moci. Dokonce i panování svatého Vladimíra pomíjí jako sled světských marností beze stopy.

Nejsilněji je však Boris zasažen ideou mučednictví: „Jestliže prolije mou krev, stanu se mučedníkem pro svého Pána.“ Tato slova jsou ve *Vyprávění o životě a utrpení* opakována dvakrát. Noc před vraždou přemýšlí

o „umučení a utrpení“ svatých mučedníků Nikity, Václava a Barbory, kteří zahynuli rukou otcovou nebo bratrovou, a v těchto myšlenkách nalézá útěchu. Dobrovolné mučednictví je nápodobou Krista, dokonalým naplněním evangelia. Ráno před vraždou se Boris modlí před ikonou Spasitele: „Hospodine, Ježíši Kriste! Ty, který ses v této podobě zjevil na zemi a z vlastní vůle jsi se nechal přibít na kříž a přijal jsi utrpení za naše hříchy, dej, ať i já takto přijmu utrpení.“ V slzách jde „na hořkou smrt“, děkuje Bohu, že jej učinil hodným „vše přetrpět pro lásku k tvému slovu“. Souhlasí s ním i sluhové, kteří jej oplakávají: „Nechtěl se protivit pro lásku Kristovu – a přitom měl při sobě tolik bojovníků.“ Vrazi jsou již ve stanu a poslední slova svatého jsou stále táž: „Sláva Tobě, že jsi mi dal odejít od klamů tohoto šalebného života (...) Dej mi, abych učinil skutek hodný svatých mučedníků (...) Pro Tebe mě zabíjejí v tento den, mají mě jako beránka na porážku. Ty víš, Pane můj, že se neprotívím a nic nenamítám.“

Je pozoruhodné, že mučednictví svatých knížat je prosté jakéhokoli heroismu. Nikoli pevné očekávání smrti, hrdý vzdor vůči silám zla, který tak často zaznívá v utrpení starověkých mučedníků. *Vyprávění o životě a utrpení* i letopis naopak využívají všechno své bohaté umění k tomu, aby zachytily jejich lidskou slabost, žalostnou bezbrannost. Boris hořce pláče po otci: „Celá jeho tvář se naplnila slzami a on usedavě plakal.“ „Běda mně, světlo mých očí, jas a záře mé tváře (...) Srdce mé hoří, duše mi zarmucuje mysl a já nevím, na koho se obrátit.“ Ještě dojímavější, srdcervoucí je pláč Glebův: „Běda mně, běda mně! Pláču hořce po svém otci a ještě horčeji pláču a hořekuji, že bratr a pán můj Boris byl takto proboden, bez milosti zabit, nikoli nepřítelem, ale vlastním bratrem (...) Raději bych zemřel s tebou, než abych zůstal sám, osiřelý bez tebe na tomto světě!“ K zabitému otci a bratrovi se obrací i v před-smrtné modlitbě – rozloučení. Tato pokrevní, rodová láska zbavuje asketické odmítání světa vši strohosti. Ono odmítání nemá mnišský charakter. Je součástí světa lidského, zvláště blízkého a milovaného.

Vyprávění o životě a utrpení jde však ještě dále. Výrazně vykresluje mučivou obtížnost odtržení od života, hořkost loučení s tímto „šalebným světem“. Boris nepláče jen kvůli otci, ale i kvůli svému hynoucímu mládí. „Kráčeje svou cestou, přemýšlel Boris o své kráse a mládí a proléval přitom mnoho slz. Chtěl se ovládnout, ale nedokázal to. A všichni, kdo ho viděli, také oplakávali jeho mládí a krásu tělesnou i duševní (...) Kdo by nezaplakal, když si představí tuto hroznou smrt (...) jeho

sklíčenou tvář a zarmoucené srdce. „Takový je i poslední den před smrtí, který tráví, všemi opuštěný, „v žalu a smutku, se zarmouceným srdcem“. Sváří se v něm dva druhy emocí: lítost nad sebou samým a ušlechtilé povolání ke spoluúčasti na utrpení Kristově. Neustálé slzy jsou svědectvím tohoto zápasu. Po večerní bohoslužbě poslední noc „jeho spánek rušily teskné myšlenky a smutek hořký, těžký a strašný“. Ranní modlitba ho posiluje. Trýznivé šestižalmí dává průchod jeho vlastnímu zoufalství. Modlí se ke Kristu, aby ho učinil hodným „přijmout utrpení“. Když uslyšel „šepot zlý kolem stanu“, opět se začal „chvět“, ačkoli jeho modlitba teď už vyjadřuje vděčnost. Po prvních úderech vrahů v sobě Boris nachází sílu „k odporu“, k vyjití ze stanu (tento detail zaznamenal i Nestor). A zde ještě prosí vrahy: „Bratři mí milí a milování, dejte mi chvilku času, abych se pomodlil k Bohu.“ Až po této poslední obětní modlitbě („Mají mne jako beránka na porážku“) – ačkoliv i nyní tak jako dříve „usedavě pláče“ – v sobě nachází sílu, aby řekl katům: „Bratři, přistupte, ať dokončíte váš úkol; budiž pokoj bratru mému i vám, bratři.“

Ještě působivější je ve *Vyprávění o životě a utrpení* svým tragickým realismem smrt Glebova. Vše je zde řečeno tak, aby bylo srdce zasaženo palčivým soucitem a aby byla potvrzena slova samotného Gleba: „To není vražda, to jsou jatka.“ Život mladíka, téměř dítěte se chvěje před nožem vraha (je příznačné, že za vraha byl vybrán kuchař) a ani náznak chrabrého smíření, dobrovolné volby nezmírňuje hrůzu jatek takřka až do úplného konce. Gleb do setkání s vrahy, dokonce i po oplakání Borise, nevěří, že by měl Svjatopolk tak krutý úmysl. Už když zahlédl lodě vrahů, „zaradoval se“, neboť „si myslel, že jej chtějí přivítat“. O to silnější je jeho zoufalství, o to poníženěji prosí: „Nedotýkejte se mě, bratři mí drazí, nedotýkejte se mě, smilujte se, páni mí. Buďte mými pány a já budu vaším otrokem. Nezahubte mě, nedospělého, nepodetněte klas nedozrálý (...) Neuřízněte větev dosud nevyrostlou...“ Toto hořekování však končí slovy smířeného neprotivení se: „Chcete-li se nasytit mou krví, pak jsem, bratři, v rukou vašich a mého bratra, vašeho knížete.“ Po rozloučení s již zemřelým otcem a bratrem se modlí a tato modlitba začíná hořkou stížností: „Zabíjejí mne, aniž bych věděl zač“ a končí přesvědčením, že umírá za Krista: „Ty víš, Pane Bože můj! Mám na paměti tvá slova, jež si řekl svým apoštolům: Pro moje jméno, kvůli mně vztáhnou na vás ruce a budete zrazeni bližními a přáteli a bratr bratra vydá na smrt.“ V plném souladu s dávným vyprávěčem můžeme

snad vyjádřit Glebovy předsmrtné myšlenky takto: každý Kristův učedník zůstává na světě kvůli utrpení a každé nevinné a dobrovolné utrpení na tomto světě je utrpením ve jménu Kristově. Étos dobrovolného utrpení ve své extrémní podobě, v obrazu neprotivení se, vítězí i v Glebovi nad jeho lidskou slabostí.

Nestor tuto lidskou slabost redukuje na minimum. Zanechává slzy, ale neví nic ani o hořekování, ani o prosbách vůči vrahům. Boris u něj po ranní bohoslužbě a rozloučení s blízkými pobízí vrahy, aby „dokonali vůli toho, kdo je poslal“. Dokonce ani Gleb neprojevuje před smrtí slabost. Nestor chce představit hagiografický obraz mučedníků, nikoli objekt soucitu, ale zbožného údivu. Najdeme u něj sice tytéž motivy jejich skutků, ale s poněkud odlišnými akcenty. Autor si očividně cení praktických didaktických lekcí, jež poskytuje čin mučedníků. Obsáhle se zastavuje u ideje poslušnosti vůči staršímu bratrovi a lásku, kvůli které umírají svatí, chápe v utilitárním smyslu. Knížata se odmítají bránit, aby se nestala příčinou smrti družiny: „Je lépe, abych umřel sám než tolik lidí.“ A Gleb, protože „je lépe, aby zemřel jeden namísto všech, družinu propustil“.

Idea oběti je však přítomna i u Nestora. Boris u něj „sdílí utrpení“ Kristovo a Gleb se v poslední hodince modlí: „Tak jako v dávných časech byl Zachariáš proboden před oltářem tvým, tak i já jsem dnes proboden před tebou, Hospodine.“ Ve *Vyprávění o životě a utrpení* se idea oběti, očištěná od morálně praktických souvislostí a dokonce od statečného splnění povinnosti (proto bylo nutné zdůraznit lidskou slabost) a odlišující se od heroického mučednictví, projevuje obzvláště intenzivně.

Mezi těmito dvěma odstíny v chápání počinu mučedníků stará Rus učinila svou volbu. Mezi lidem *Vyprávění o životě a utrpení* zastínilo *Čtení*.

Množství bohoslužeb, věnovaných na Rusi svatým bratřím, počínaje službou metropolity Ilariona, jenž je kanonizoval, obsahují odkazy na tytéž motivy jejich jednání, jež se rozplývají ve slavnostním byzantském písňovém stylu: „Pro Krista jste opustili pomíjivou slávu tohoto světa. Království pozemské jste si znelíbili a čistotu si zamilovali, nespravedlivou vraždu přetrpěli, neprotivili jste se vašemu bratrovi, jenž vás zabil (...) Obětovaní čistému beránku, jenž pro nás zahynul, spasiteli našich duší.“

Evangelijní původ této ideje – dobrovolného obětování se pro Krista (ač ne za víru Kristovu) – je sice očividný, není však možné pro ni najít hagiografické předobrazy. U Nestora čteme, že Boris a Gleb se v mládí nadchli utrpením mučedníků. Autor *Legendy* uvádí jména sv. Nikity,

Václava a Barbary (Nestor v jiné souvislosti jmenuje sv. Eusthatia Plakidu). Pouze sv. Václav, zabitý starším bratrem, může svým skolem připomínat kyjevskou tragédii. Na Rusi byly život a smrt českého knížete známy. Uvést jméno sv. Václava má však smysl jen proto, aby byl zdůrazněn základní rozdíl. Sv. Václav představuje celostný obraz světce i bez mučednické smrti. Legendy o něm jsou skutečnými životy, tj. vyprávěními o životě, nejen o smrti. Samotná smrt rozhodně nemůže být nazvána dobrovolnou. Když se na něj bratr vrhá s mečem, on jej jako rytíř zbaví zbraně a srazí jej na zem a teprve přiběhnuvší spiklenci jej dobíjejí na prahu chrámu. Neprotivení se představuje ruskou národní podobu sebeobětování, opravdový náboženský objev nově pokřtěného ruského národa.

Nestor ve svém prologu k legendě, věnovaném dějinám světa, připomíná celou historii vykoupení lidstva proto, aby „v poslední dny“ byl ruský národ uveden do církve jakožto „dělníci jedné hodiny“.¹ Tito dělníci se dokázali s geniální prostotou dítěte nadchnout obrazem Krista a absolutní krásou evangelijní cesty. Tentýž, avšak slabší odraz evangelijního světla spatřujeme i ve svatých pochybnostech knížete Vladimíra, když má popravit loupežníky. Biskupové řeckého původu, kteří vyvracejí Vladimírovy pochybnosti („Patří se, abys popravil loupežníky“), by sotva žádali od jeho synů neúčelnou, sebeobětující se smrt. Boris a Gleb učinili to, co od nich nežádala církev, živá křesťanská tradice, nabádající ke smíření se světem. Učinili však to, co od nich, posledních dělníků, očekával Zahradník, a „zbavili hanby syny ruské“. Prostřednictvím legend o svatých mučednících, stejně jako prostřednictvím evangelíí obraz pokorného a trpícího Spasitele vešel do srdcí ruského národa jako ta největší, věčná svátost.

Svatí Boris a Gleb vytvořili na Rusi zvláštní, ne zcela liturgicky vymezenou kategorii mučedníků pro Krista – nejparadoxnější typ ruských svatých. Ve většině případů nelze hovořit o dobrovolné smrti, ale pouze o neprotivení se smrti. Toto neprotivení se dává násilné smrti podobu krvavé oběti a očišťuje oběť tam, kde již čistota není dána přirozeně dětstvím.

Je příznačné, že si ruská církev oblíbila trpitele pro Krista, ale v rámci svých svatých nijak nevydělila mučedníky za víru, ačkoli ti v řecké

1 Mt 20, 1–16.

církvi (stejně jako v římské) vždy zaujímají první místo v liturgickém i lidovém kultu. Většina ruských mučedníků za víru je buď ctěna lokálně, nebo byla Rusy zapomenuta. Kolik pravoslavných zná Varjagy Fjodora a Joanna, pečerského mnicha Jevstratije, Kukšu, misionáře u Vja-tičů, bulharského mučedníka Avraamije, litevské mučedníky Antonije, Joanna a Jevstafije nebo kazaňské mučedníky Joanna, Stěfana a Petra? Nikdo z nich se nikdy nemohl co do intenzity úcty rovnat svatým mučedníkům pro Krista Borisi a Glebovi. Ruská církev tedy nečinila rozdíl mezi smrtí za víru v Krista a smrtí napodobující Krista, která se zde těšila mimořádnému respektu.

Poslední paradox kultu mučedníků pro Krista spočívá v tom, že „neprotivící se“ světci po smrti stanuli v čele nebeských sil, bránících ruskou zemi před Varjagy: „Vy jste našimi zbraněmi, země ruské záštitou a oporou, meči oboustrannými, jimiž odrážíme útoky pohanů“ (*Vyprávění o životě a utrpení*). Všeobecně známé je i vidění Pelgusije v noci před bitvou na Něvě roku 1240, kdy se sv. Boris a Gleb zjeví na lodi mezi „mlhou oděnými“ veslaři, položili si navzájem ruce na ramena a Boris pravil: „Bratře Glebe, poruč veslovat, ať pomůžeme našemu příbuznému Alexandrovi.“

Tento paradox však samozřejmě představuje základní paradox křesťanství. Kříž, symbol všech mučedníků pro Krista, se z nástroje potupné smrti stal znamením vítězství, odvracejícím všechno utrpení v boji s nepřáteli.

Kapitola druhá
SVATÝ FEODOSIJ PEČERSKÝ



Svatý Feodosij Pečerský, pauza ikony, 17. století

Feodosij Pečerský byl druhým světce m slavnostně kanonizovaným ruskou církví a prvním jejím svatým mnichem. Podobně jako Boris a Gleb předběhli v pozemské účtě sv. Olgu a Vladimira, sv. Feodosij byl kanonizován dříve než Antonij, jeho učitel a první zakladatel Kyjevsko-pečerského kláštera. O době Antonijovy kanonizace nic nevíme. Nejstarší legenda o sv. Antoniji se nedochovala (pokud vůbec existovala – někteří badatelé totiž o její existenci pochybují). O důvodech, proč byl sv. Antonij tak rychle zapomenut, se můžeme jen dohadovat. Jak praví Nestor, Antonij „si zvykl žít sám, nesnášel shon a hluk“. Když se kolem něj začali shromažďovat bratři, nechal je v péči Varlaama, kterého sám ustanovil igumenem, a uzavřel se v osamělé jeskyni, kde přebýval až do samé smrti. Nebyl učitelem a igumenem mnišské komunity, kromě úplně prvních příchozích, a jeho osamělá askeze nepřitahovala pozornost. Ačkoli zemřel jen rok či dva před Feodosijem, Feodosij už byl v té době jediným „pastýřem svého stáda“, středobodem lásky a úcty nejen rozsáhlé klášterní komunity, ale i celého Kyjeva, ne-li veškeré jižní Rusi. Již roku 1091 byly ostatky sv. Feodosije († 1074) vyzvednuty a přeneseny do velkého pečerského chrámu Zesnutí Bohorodičky, což dokládá jeho lokální, klášterní kult, a roku 1108 z iniciativy velikého knížete Svjatopolka metropolita s biskupy provádí jeho slavnostní (celoruskou) kanonizaci. Již před přenesením ostatků, asi deset let po smrti světce, sepsal Nestor jeho legendu, jedinou nám známou, velmi rozsáhlou a obsahově bohatou, jež je nejlepším dílem tohoto letopisce. Nestor uchránil obraz svatého igumena před zapomenutím a uchoval jeho památku i příklad budoucím generacím.

Fakt, že současníci upřednostnili Feodosije před Antonijem, nebyl náhodný. Ve Feodosiji našla středověká Rus svůj ideál světce, jemuž

zůstávala věrná mnoho staletí. Sv. Feodosij je otcem ruského mnišství a všichni ruští mniši jsou jeho dětmi, nesoucími v sobě jeho dědictví. Později vzniknou v ruském mnišství nové podoby duchovního života, ale obraz sv. Feodosije nikdy neupadne v zapomnění. Nestorova práce tvoří základ veškeré ruské hagiografie, inspiruje ke zbožným skutkům, ukazuje ruskou cestu služby Bohu a zároveň obecnými rysy zaplňuje mezery v biografické tradici. Kterému z ruských igumenů nevěložili legendisté do úst Feodosijova předsmrtná slova?

To vše činí Nestorovu legendu mimořádně důležitou pro ruský typ asketické svatosti. Letopisec Nestor se stal mnichem v Pečerském klášteře v době, kdy tu byl igumenem Stěfan, první Feodosijův nástupce, a nic z toho, o čem vypráví, jej neukazuje jako očitého svědka. Přesto našel bohatou a živou tradici, která ještě nestihla vyblednout a přeměnit se ve smyšlenky. Uvádí jména svých informátorů z okruhu nejstarších mnichů a jeho práce celkově vyvolává ve čtenáři dojem, že má před sebou nikoli literaturu, ale život.

Život sám by ovšem nestačil pro vznik první ruské legendy o svatém mnichu. K tomu byla nutná literární tradice, vytvořená v Řecku (na rozdíl od legend o svatých mučednících pro Krista), a Nestor, ač se nazývá „neotesaným a nevzdělaným“, si tuto tradici dokonale osvojil. Šachmatovovy a Abramovičovy práce vyčerpávajícím způsobem objasnilly otázku jeho zdrojů. Dnes můžeme v jednotlivých frázích rozpoznat Nestorovy hagiografické předlohy, známe postupy jeho práce, víme, že užíval doslovné výpisky, někdy i poměrně dlouhé, z řeckých legend, které si osvojil ze slovanských překladů. Jen ve zcela výjimečných případech však můžeme předpokládat, že literární prameny zdeformovaly biografický základ legendy. Snad k tomu došlo jen ve dvou případech. Pasáž o tom, že presbyter Fedosije prorocky pojmenoval při narození (Theodósios/Feodosij znamená „darovaný Bohu“) patrně vzniklo pod vlivem *Života sv. Euthýmia* – jméno Feodosij je totiž nejspíš druhé, mnišské jméno světce, které mu dal Antonij. Celý obraz příchodu mladého Feodosije k Antoniji do jeskyně, Antonijův původní odmítavý postoj a prorocký výklad jeho slov jsou přesně opsány z legendy o sv. Sávovi Osvíceném, kde tato slova patří Euthýmiovi. Ostatní převzaté pasáže mají buď verbální charakter, nebo poukazují spíše na analogii ve skutečích, tzn. nikoli na literární, nýbrž reálné působení křesťanské minulosti.

K řeckým legendám, jejichž vliv na Nestorovo dílo byl rozpoznán, patří životy sv. Antónia, Jana Zlatoústého, Theodóra Edesského a Theodóra

Studijského, jež byly všechny na Rusi oblíbené a hojně čtené. Nejvýrazněji však byly využity životy palestinských svatých ze 6. století: Euthýmia Velikého, Sávy Osvíceného, Theodósia Velikého, Ióanna Hesychasty, tj. hagiografický cyklus z pera Kyrilla ze Skythopole. Pouze z těchto textů, zejména ze životů sv. Euthýmia a Sávy uvádí Nestor dlouhé doslovné citace. Se Sávou Osvíceným kyjevského služebníka Božího přímo srovnává, zvláště v době jeho uřednictví u sv. Antonije. Tento výběr není náhodný a není diktován jen Nestorovým individuálním postojem. Máme právo v něm spatřovat volbu celé středověké Rusi.

V legendách o palestinských asketech, zejména z doby po egyptských a syrských patericích, zjišťujeme podivuhodnou blízkost palestinského ideálu svatosti a náboženského života Rusi. Palestinské mnišství představovalo pro Rusy školu spásy, právě z této části východního mnišství se oddělila jeho ruská větev. Ve staroruských sbírkách legend vždy životy sv. Euthýmia a Sávy následují po Antóniovi Velikém, zakladateli mnišství, kdežto v životě mají vůči němu přednost: na Rusi nebyl napodobován Antónios, nýbrž Sáva. Středověká Rus disponovala v překladech úplným souborem raněkřesťanských pateriků, velkým počtem asketických legend a asketicko-didaktických traktátů. Bylo tedy z čeho volit a ona volba byla uvědomělá.

Skutky dávných egyptských a syrských Otců působily nejvíce svou heroickou askezí, darem činit zázraky a výjimečnou kontemplací. Palestinci jsou mnohem skromnější, vnějškově méně nápadní. Zato disponují darem, v němž podle slov Antónia Velikého tkví hlavní ctnost služebníka Božího: uvážlivost chápána jako smysl pro míru, duchovní takt. Palestínští mniši již nezažili první heroické období mnišství. Přebírají starší zkušenosti, ale očišťují je od extrémů. Jejich ideál je při vši jeho přísnosti širší, přístupnější. Není v něm nic nadlidského, ačkoli právě z legendy o sv. Sávovi Rus převzala svou oblíbenou charakteristiku světce: „Pozemský anděl a nebeský člověk.“ Máme právo hovořit o zlidštění asketického ideálu – jak v Palestině, tak na Rusi.

Palestinci nevynalézají a nepoužívají umělá cvičení pro umrtvení těla. Jejich askeze spočívá v odříkání (půst, zřeknutí se spánku) a fyzické práci, k níž mají na kontemplaci orientovaní egyptští starci nejednoznačný přístup. Jejich život je rozdělen mezi osamělou modlitbu (v cele, o samotě během půstu) a duchovními blahy koinobiálního života (nedělní společná liturgická modlitba a jídlo bratry spojují). Palestina vytváří vedle čistě koinobiálního života (sv. Theodósios Veliký) především

klášterní život typu laury, tj. polokoinobiální. Palestinci si nacházejí čas rovněž pro službu světu. Sv. Euthýmios obrací na křesťanství celý arabský kmen, sv. Sáva zřizuje řadu xenodochií – špitálů a domů pro poutníky. Oba se účastní církevních bojů své epochy a vystupují proti herezím jak ve městě, tak v císařském paláci. Právě tento ideál si zvolila za vzor svatá Rus, která k jeho umírněné přísnosti přispěla i vlastním vkladem.

Pro organizaci života v Kyjevsko-pečerském klášteře byla využita koinobiální konstantinopolská *Studijská pravidla*,¹ která od té doby na Rusi vždy platila za teoreticky uznávanou normu. Osobní vazby a cesty spojovaly Kyjev i severní Rus s Řeckem a Athosem. Přesto se Rusové neučili od athoských ani studijských mnichů, nýbrž od Palestinců. Pravdou ovšem je, že také vlastní řecké mnišství je s palestinským úzce spjato.

Není náhodou, že Svatá země lákala mladého Feodosije. Chlapec, okouzlený vyprávěním poutníků, chtěl utéct do míst, „kde náš Pán Ježíš Kristus tělesně kráčel“. Později – či snad již tehdy – se palestinské životy svatých navrstvily na jeho původní evangelijní nadšení.

Feodosijův nezdařený útěk do Palestiny nás vrací k Nestorově legendě, jež obsírně vypráví o jeho mládí. Příběh světcova mládí, tak jak je zde podán, představuje Nestorův originální a odvážný experiment. Zde nebyl závislý na tradici a ani neměl na Rusi následovníky. Sv. Feodosij je jediný staroruský svatý, o jehož dětství a mládí máme tak bohatý materiál, a to velmi spolehlivý, pocházející od světcovy matky, která v Kyjevě vstoupila do kláštera. Je prostý smyšlenek a dává Feodosijově legendě charakter biografie v míře větší, než je tomu v legendě kteréhokoli jiného ruského svatého.

Základní téma tohoto příběhu o Feodosijově mládí je dobře známo: pokorný boj s matkou o své duchovní poslání, utrpení, jež snášel, trojí útěk. Mnohé scény jsou vykresleny s uměleckým mistrovstvím. Velmi živě působí portrét matky s jejími vášnivými přechody od hněvu k něze, s jejím vzezřením *virago*: „Byla tělem pevná a silná jako muž a kdo ji neviděl a jen slyšel její hlas, pokládal ji za muže.“ Takové detaily nejsou

1 Pravidla mnišského soužití, která pro své spolubratry sepsal Theodóros Studijský (759–826), se v originále nedochovala, jsou však známa z řady opisů. Na rozdíl od řeckého (byzantského) prostředí, kde byla tato přísná pravidla postupně nahrazena pravidly Sávy Osvíceného, v Kyjevské a později Moskevské Rusi představovala až do 17. století vzor a zdroj inspirace; blíže k problematice viz např.: *Древнерусские иноческие уставы*, Суздальцева Т. В. (ed.), Moskva 2001.

vyčtené – je to život, stejně jako vše, co je spjato se vztahem svatého k jeho matce.

Ve Feodosijově dětském portrétu ale najdeme rovněž rysy již ne tak individuální. Když se o něm praví, že „chodil po všechny dny do chrámu (...) k hrajícím si dětem se nepřibližoval (...) a jejich hry se mu přičily“, pak totéž můžeme číst o dětství sv. Antonije. Z Nestorovy legendy pak odpor k dětským hrám vejde do všech hagiografií ruských svatých a přemění se v topos, zaplňující mezeru v tradici. Zde má však odlišný význam. Nestor neopakuje po Athanasiovi Alexandrijském, autorovi *Života sv. Antónia*, že jeho světec, stranící se dětské společnosti, se nechtěl vzdělávat. Feodosij si naopak sám přeje „začít studovat božské knihy u jednoho z učitelů a záhy si osvojil všechnu gramatiku“, vyvolává je všeobecný údiv „svou moudrostí a rozumem“. Ať bychom pokládali možnosti studia v provinčním Vasiljevě za jakkoli marginální, „gramatikou“ autor bezpochyby rozumí základy gramatického, tj. literárního vzdělání. Nejstarší hagiografie znají dva typy vztahu k vědě: do protikladu k Antóniovi Velikému je stavěn Jan Zlatoústý a Euthýmios, oba usilovní a talentovaní žáci. Pokud Nestor následuje vzory, volí mezi nimi a v daném případě je to volba v souladu se životem. Lásku ke knihám si Feodosij uchoval i v klášteře, kde mnich Ilarion v cele „ve dne v noci opisuje knihy“ a sám igumen spolu s mistrem knihařem Nikonem pokorně přede nitě pro vazbu. Obraz chlapce stranícího se dětských her se příliš pojí s jeho tichostí a plachostí, s jistou jurodivostí, než aby mohl být vymyšlený. Nestorova zásluha spočívá v tom, že přetvořil do ruského hagiografického kánonu nejen onu dětskou tichost, ale i lásku ke knihám, lásku k duchovnímu vzdělání, čímž hned na samém počátku zabránil Rusi, aby padla pokušení asketického odmítání kultury.

V souladu s celým směřováním Feodosijovy religiozity nabývá zvláštního významu ještě jeden detail z jeho dětství: „Jeho oděv byl ubohý a záplatovaný.“ Rodiče ho mnohokrát pobízejí, aby se převlékl do čistého oděvu a hrál si s dětmi, avšak Feodosij při vši své poslušnosti je „v tomto neposlechne“. Později, když jej služba v domě kurského posadnika² nutí nosit darovaný „světlý oděv“, chodí v něm, „jako by na sobě nesl velkou tíž“, a po několika dnech jej daruje chudým. „Ubohý šat“ je pro Feodosije charakteristický i v době, kdy už je igumem. Celkově

2 Posadnik – starosta, *věcem* volený nejvyšší reprezentant bojarů v Novgorodě.

mu patří v legendě významné místo a představuje podnět pro jednu z nejvýraznějších epizod dokládajících jeho pokoru. Pokud se „ubohý šat“ objevoval v asketické literatuře, pak nikdy ve vyprávění o dětství, a vztah svatých otců k tomuto vnějšmu důkazu pokory není jednoznačný: mnozí před ním varují jako před projevem ješitnosti.

Sv. Feodosij si od dětství zamiloval ubohost šatu a předal tuto lásku všemu ruskému mnišstvu. U něj však představoval pouze část celkových životních postojů. Po smrti otce si zvolil zvláštní formu askeze: „chodil spolu s otroky do vsi a tam pracoval ve vši pokoře“, což už nemohlo být převzato z žádné tradice. V tomto sociálním ponížení nebo oproštění, a jedině v něm, se projevila asketická vynalézavost prvního ruského svatého mnicha. V pracích na poli stejně jako později v řemesle pekaře prosfor Feodosijova matka plným právem spatřovala sociální degradaci, hanobení rodové cti. Světec však chce být „jedním z ubožáků“ a dojmavě přesvědčuje matku: „Poslyš, ó matko, zapřísahám tě, poslouvej: Pán Bůh Ježíš Kristus se sám ponížil a pokořil a dal nám tím příklad, a my se proto také koříme.“

Toto Feodosijovo ponížení vychází ze spoluúčasti na prožitku Kristova ponížení, jeho trpícího těla, kdy na sebe vzal „podobu služebníka“.³ Připomeňme si Feodosijův neúspěšný útěk do Svaté země, „kde náš Pán Ježíš Kristus tělesně kráčel“. Když si zvolil ubohé povolání pekaře prosfor, obhajuje to před matkou nikoli láskou k bohoslužbě, nýbrž opět láskou ke Kristovu tělu. Svůj náboženský postoj vyjadřuje neobyčejně jasně: „Raduji se, že mě Pán uznal za hodného utrpení svého těla.“ Tyto rysy jsou zcela svébytné a svědčí o mimořádné intuici: pro uvedené pasáže Nestorova vyprávění neexistují žádné řecké paralely.

Během Feodosijova dětství do jeho mírné a pokorné práce jednou pronikne tvrdá askeze ve vši své vyhrocenosti. Jde o epizodu s řetězy, které matka odhalí podle krvavých skvrn na oděvu. Nestor sice neakcentuje řetězy, nýbrž oděv („ubohý šat“), ale máme před sebou příklad krutého umrtvování těla, jehož forma nebyla napovězena evangelijními ani palestinskými vzory. Řetězy jsou vlastní převážně syrskému okruhu asketů, i když se v křesťanském světě značně rozšířily. Existuje mnoho shod mezi řetězy chlapce Feodosije a provazem mladého Symeóna Sloupovníka, který rovněž skvrnami krve prozradí igumenovi dobrovolnou

3 Fp 2, 7.

horlivost. V dalším Nestorově vyprávění již o řetězech neslyšíme: v Kyjevě je světec očividně nenosil. Byly pouze dočasným nástrojem boje s vášněmi mládí. Jeho biograf nejednou po vzoru života sv. Sávy zdůrazňuje sílu a pevnost jeho těla. Nestor přechází mlčením tělesná pokušení mladého Feodosije a toto cudné mlčení se stalo v ruské hagiografii tradicí. Silné tělo však potřebovalo spoutat: odtud ony řetězy. Feodosij tedy snad nevědomky (pokud je sám odložil) řetězy odkázal pozdějšímu ruskému asketismu.

Třetí Feodosijův útěk – tentokrát do Kyjeva – jej přivádí do jeskyně svatého Antonije. Jak jsme viděli výše, z Feodosijovy biografie je třeba vyškrtnout rozhovor s Antonijem a nechut' starce přijmout jej pro jeho mládí (což je z chronologického hlediska nepravděpodobné). Zato dramatické setkání s matkou je plné životní pravdy. Staré pateriky podávají množství příkladů tvrdosti mladého mnicha, který se odmítá vidět se svou matkou (Theodóros, Poimén, Symeón Sloupovník). Feodosijovo postavení však připomíná Theodóra jen na první pohled: oba starci přesvědčují, aby ustoupili ze svého rozhodnutí. Vnějšíková nepokora ruského svatého má zcela jiný důvod: nikoli necitelnost, nýbrž plachost, nedůvěru ve své síly před panovačným despotismem mateřské lásky. To, že se Feodosij nakonec podrobí matčiným prosbám (nebo výhrůžkám) a přijde k ní, je pro něj rovněž charakteristické. Není radikál, rigorista a zákon lásky u něj stojí nad objektivní normou chování. Ač je v tomto boji poražen, ve skutečnosti se stává vítězem. Nevrací se k matce a matka vstupuje do jednoho z kyjevských klášterů.

Začínají roky mnišské práce. O Feodosijově osobní askezi, o jeho duchovní identitě Nestor hovoří na různých místech a úryvkovitě: raději totiž vypráví, než popisuje. Pokud propojíme tyto rozptýlené rysy, můžeme si učinit představu o asketickém typu, jež Feodosij ztělesňoval.

O nejtvrdějším sebeumrtvování se nikoli náhodou hovoří v souvislosti s prvními léty jeho života v jeskynním klášteře. Po nocích se světec obnažoval do pasu, aby své tělo vystavil ovádům a komárům, zatímco předl vlnu a zpíval žalmy. K této askezi jej patrně inspiroval Makários Egypťský a Feodosij tím odkázal příklad severoruským mnichům. Nestorova slova („jindy si sedl u vchodu do jeskyně“) snad hovoří o jednorázovém, nikoli opakovaném jednání. Tak jako řetězy se tato askeze vztahuje k létům mládí, což může být chápáno jako forma boje s tělesnými pokušeními. Každopádně v dalším Feodosijově životě se již nesetkáváme se snahou o kruté utrpení, ale pouze k vysilování těla. Nosí žíněnou

košili přikrytou svrchním oděvem, nikdy nespí na ostrých prknech, nýbrž pouze vsedě na židli, nelije si vodu na tělo: to všechno jsou příklady východní askeze. Jeho stravu tvoří suchý chléb a bez oleje uvařená zelenina, ale při společném jídle se spolubratry je vždy veselý. Pro Feodosije je charakteristická právě utajenost jeho askeze. Tak jako skrývá svou žíněnou košili, skrývá i noční bdění. Mnich, který přišel k jeho cele, aby dostal svolení k vyzvánění na jitřní bohoslužbu, jej slyší, jak „se modlí a převelice pláče a hlavou často bije o zem“. Když však uslyšel kroky, předstírá Feodosij spánek a odpovídá až na třetí zavolání, jako by se právě probudil.

Feodosijova relativně mírná asketická cvičení jsou doplňována nepřetržitou prací. Feodosij, silný a pevný jako sv. Sáva, pracuje za sebe i za druhé. V době, kdy byl igumenem Varlaam, mlel po nocích obilí pro celou mnišskou komunitu. Když se sám stal igumenem, byl vždy připraven vzít sekýru a naštípat dříví nebo tahat vodu ze studně místo toho, aby poslal někoho z mnichů, kteří právě nebyli zaměstnaní. „Já jsem teď volný,“ odpovídá správci klášterního hospodářství.

Feodosijův činorodý život plný práce je nejnápadnější a plní většinu stran jeho obsáhlé legendy. Světec si však uchovává rovnováhu duchovního života: síly čerpá z modlitby. Modlí se nejen tehdy, kdy to nařizují pravidla (*ustav*), ale také celé noci. Výhradně modlitbám věnuje období Velkého půstu, po jehož dobu se vzdaluje do jeskynní cely. Nestor nám neumožňuje činit jakékoli závěry o mystické povaze Feodosijových modliteb nebo o nějaké mimořádné kontemplaci. Modlí se s pláčem, „často kleče na zemi“. Nejednou jeho modlitba představuje prostředek ke spasení jeho „stáda“. S osamělým pobýváním v jeskyni jsou spjaty četné útoky démonů, jež nemají charakter mravních zkoušek v pravém slova smyslu, ale pouhého zastrašování. Prvky starověkých východních vidění se střídají s ruskými, jako jsou vozy se „sopely“, hudebními nástroji skomorochů – ruských potulných hudebníků, jež Feodosij nenáviděl. Sám vypráví pro poučení bratřím, jak jej dlouho při modlitbách pronásledoval černý pes. Modlitbou a tvrdostí dosáhl toho, že se úplně přestál bát temných sil a zázračně pomáhal svým žákům zbavovat se nočních vidin. Některá z ďábelských vidění v klášteře získávají ryze ruské formy naschválů skřítků-hospodářů, kteří škodí v pekárně nebo v obilí a „činí zlomyslnosti dobytku“. Feodosij jako „chrabrý a silný bojovník“ vítězí „nad zlými duchy, škodícími v jeho okrsku“. Ačkoli demonologie

zaujímá v Nestorově vyprávění mnoho místa, nepřidává Feodosijově skutkům na zvláštní tvrdosti či pochmurnosti.

Pro Feodosijovo duchovní směřování má zásadní význam fakt, že právě on učinil konec jeskynnímu klášteru založenému Antonijem: pokud igumen Varlaam vynesl na povrch první dřevěný chrám, pak Feodosij vystavěl nad jeskyní celý. Jeskyně nyní zůstala Antonijovi a několika málo eremitům. Feodosije k tomu údajně vedlo to, že „viděl, jak je to místo pochmurné a těsné“. Stísněnost jeskyně mohla být snadno překonána tím, že by se rozšířila. Avšak její pochmurnost očividně neodpovídala Feodosijově ideálu koinobiálního života. Jakmile postavil nad zemí klášter, poslal do Konstantinopole pro *Studijská pravidla*. Mlčení a kontemplaci omezuje ve prospěch pracovitěho a pospolitěho života. Věrný palestinskému duchu usiluje o harmonizaci čínoroděho života a modlitby.

Do vytváření této harmonie vnáší i vlastní tón. Nestor téměř na každé stránce zdůrazňuje Feodosijovu „pokoru a poslušnost“, „pokoru a plachost“. Při vši duchovní moudrosti Nestor u Feodosije spatřuje jistou „prostotu“ jeho rozumu. „Chudý šat“, jež neodkládá ani jako igumen, způsobuje posměšky hlupáků. Znamé je vyprávění o knížecím vozkovi, který donutil svatého slézt z vozu a sednout si na koně, neboť jej pokládal za jednoho z chudáků. Sociální ponížení blížící se jurodivosti a prostý život od dětství představují individuální (a zároveň národní) rys jeho svatosti.

Ani když stanul v čele kláštera, nezměnil Feodosij své zvyky: „Nikdy se na nikoho zbytečně nehněval, nerozčiloval se, nýbrž byl vždy milosrdný a tichý.“ Při této milosrdnosti a sebeponížení se však nezavazuje učitelské povinnosti. Nestor uvádí příklad jednoho z jeho poučení. V rámci staroruského písemnictví se dochovalo několik kázání sv. Feodosije. Je pro ně typická jednoduchá forma a jistý eklekticismus obsahu. Mnohem více individuálního nacházíme v Nestorově vyprávění. Poté, co světce přijal *Studijská pravidla*, snažil se je dodržet ve všech detailech klášterního života. Se studijským režimem souvisí vyprávění o igumenových nočních obchůzkách, jež jsou charakteristické pro celou ruskou hagiografii. Když svatý slyší u dveří celý, že spolu mniši hovoří po večerní modlitbě, bouchne do dveří a ráno si pak pozve viníky, aby je podoběnstvími přivedl k pokání. Bezpochyby si cení i vnější disciplíny: „Kamkoli chodíte, mějte ruce zkřížené na prsou.“ Chce, aby vše v klášteře probíhalo v souladu s řádem a bohabojností. Ačkoli svatý mnohokrát

nabádá mnichy, aby „neumdlěli a byli silní“, nerad používá tresty. Jeho mírnost vůči ovečkám uprchlým z jeho stáda je obdivuhodná. Oplakává je a po návratu je přijímá s radostí. Jistý spolubratr, který „často utíkal“ z kláštera, byl po návratu vždy radostně vítán. Jediný příklad jisté igumenovy přísnosti je spjat s hospodářskými poměry kláštera.

Od správce Fjodora slyšel Nestor vyprávění o mnoha případech, kdy svatý igumen svou vírou zachraňoval klášter před bídou. Tyto igumenovy zázraky spolu s prorockým darem jsou jediné, které světec vykonal: za života neléčil nemocné. Palestinská legenda o Feodosijově jmenovci Theodósiovi sestává téměř celá z popisů zázračného naplnění sýpek. K většině takových zázraků v Pečerském klášteře dochází podle přirozené zákonitosti: bojar nebo neznámý dobrodinec přiveze do kláštera vozy chleba či vína v den, kdy si již správce zoufal nad tím, z čeho připraví oběd nebo kde vezme víno na liturgii. Jako červená nit všemi igumenovými zázraky prochází světcův zákaz „starat se o zítřejší den“, jeho rozhazovačná milosrdnost, takže se nezastaví před tím, aby dal chudému knězi pro jeho chrám poslední zbytky klášterního vína. To již představuje přímý protiklad k principu hospodárnosti, jež je tak zřetelný v mnoha pozdějších ruských kláštorech. Z Nestorovy legendy nabýváme dojmu, že pečerský chrám existuje z dobrodiní světa a příliv almužen neslábně, dokud odtud vyzáruje živá svatost.

Ze všeho nejvíc světec usiluje o předepsanou chudobu. Z cel bere všechny nadbytečné oděvy a potraviny, aby je spálil jako „věci nepřítel“. „Nespoléhat se na bohatství“ představovalo princip jeho řízení kláštera, ačkoli mu úsilím zbožných dárců již připadla řada vsí. Když šetrný správce nechává na zítřek „velmi čisté“ chleby, které světec poručil dát bratřím na den sv. Demétria, Feodosij nařídil hodit zbytky do řeky. Tak vždy zacházel se vším, „co nebylo učiněno s požehnáním“. Plachý a všeodpouštějící igumen je tvrdý vůči neposlušnosti vyplývající z hospodárnosti. Je příznačné, že ani zde netrestá viníky, ale ničí materiální statky, které jako by do sebe pojaly démonický princip lačnosti a svévole, a tím se změnil ve „věci nepřítel“.

Mírný zůstává Feodosij vždy a ke všem. Takový je i vůči lupičům, kteří se pokoušejí vykrást jeho klášter, stejně jako k hříšným a slabým mnichům. Nepřekvapí proto, když od Nestora slyšíme, že „si od svých žáků mnohokrát vyslechl urážky a musel snášet jejich hněv“. Je pochopitelné, proč se po světcově smrti přísný životní řád v klášteře neudržel a *Kyjevsko-pečerský paterik* již o koinobiálním životě neví.

Igumen Feodosij nejen neizoloval svůj klášter od okolního světa, ale naopak jej nejtěsněji provázal s laickou společností. V tom spočívá jeho odkaz ruskému mnišství. Samotná dispozice kláštera u Kyjeva jej jakoby předurčovala k veřejné službě.

Klášter žil z almužen laiků a poskytoval laickému světu své přebytky. Poblíž kláštera Feodosij vystavěl dům pro „žebračky, slepé, chromé a nemocné“ s chrámem sv. Štěpána a na provoz tohoto špitálu plynula desetina všech klášterních příjmů. Každou sobotu Feodosij posílal do města vůz chlebě pro vězně. Jedno ze světcových kázání, „O trpělivosti a lásce“, je napsáno pro poučení reptajících bratří, nespokojených jeho nepřiměřenou dobročinností: „Je dobré, když prací svých rukou krmíme ubohé a pocestné a neoddáváme se zahálce, přecházejíce jen z cely do cely.“

Svatý Feodosij byl zpovědníkem mnoha laiků. Knížata a bojaři se k němu přicházeli zpovídat ze svých hříchů. Po jeho smrti byl rovněž igumen Stěfan zpovědníkem kyjevských bojarů. Feodosij tedy založil tradici, podle níž si na staré Rusi laici volili jako své zpovědníky převážně mnichy. Zpovědní služba samozřejmě představovala mocný prostředek mravního ovlivňování světské společnosti.

Feodosij však nejen vítá laiky u brány svého kláštera, ale sám také vychází do světa: spatřujeme jej v Kyjevě, na hostinách, na návštěvě u bojarů a víme, že se všemi těmito návštěvami dokázal spojovat smírné poučování. Kdo by si nepamatoval jeho tichý povzdech nad knížecími skomorochy?

Tichý igumen ale uměl být i neústupný a tvrdý, když šlo o boj za pošliapanou pravdu. Poslední Nestorovo vyprávění, před samou smrtí světce, se týká právě takové obrany pohaněné vdovy. Když vdova igumena nepoznala v jeho ubohém šatu při stavbě nového chrámu, prosí jej: „Mnichu, řekni, je váš igumen doma?“ „K čemu by ti byl? Je to hříšný člověk.“ „Jestli je hříšný, nevím, ale vím, že mnoho lidí zbavil smutku a příkoří. Proto jsem přišla, aby mi pomohl, neboť mě soudce neprávem obvinil.“ Rozmluva světce se soudcem vedla k tomu, že zvítězila spravedlnost: „Náš otec Feodosij byl zastáncem mnoha lidí před soudci a knížaty, kteří jej nemohli neuposlechnout.“

Služba pravdě přivádí svatého nejen do střetu se soudci, ale i knížaty. Jeho boj s knížetem Svjatoslavem, tak jak je zachycen v legendě, završuje jeho duchovní portrét a zároveň symbolizuje vztah církve ke státu v předmongolské Rusi. Jaroslavovi synové Svjatoslav a Vsevolod

zbavují staršího bratra Izjaslava kyjevského stolce. Když ovládnou Kyjev, posílají k Feodosijovi a zvou ho na oběd. Svatý odpovídá tvrdě: „Nepůjdu na hostinu Jezábel a nedotknu se pokrmů nasátých krví zabitých.“ Od té chvíle Feodosij nepřestává Svjatoslava, ovládnuvšího Kyjev, obviňovat, „že se dopustil bezpráví a na stolec neusedl podle zákona“. V tomto duchu mu zasílá listy, z nichž Nestor připomíná zvláště jeden, „velmi rozsáhlý“, kde Feodosij knížeti píše: „Hlas krve tvého bratra křičí o tobě k Bohu tak jako Ábel o Kainovi.“ Tento dopis knížete rozhněval a začalo se proslýchat, že se chystá Feodosije vyhnat. Ten by s radostí trpěl za pravdu a obviňuje knížete o to silněji, neboť „velmi touží po uvěznění“. Svjatoslav si ale nedovolí vztáhnout na služebníka Božího ruku a bojaři i mniši prosí světce, aby přestal s knížetem bojovat. Když Feodosij vidí, že jeho slova k ničemu nevedou, změnil taktiku: už neobviňuje, ale prosí knížete, aby svému bratrovi dovolil návrat. Svjatoslav se přijíždí do kláštera usmířit a projevuje velkou pokoru. Feodosij vysvětluje knížeti motiv svého jednání: „Co zmůže, dobrý vládce, náš hněv proti tvé moci? Patří se ale, abychom vás obviňovali a poučovali o spáse duše a je třeba, abyste to vy vyslechli.“ Poté Feodosij mnohokrát nabádá ke smíření s bratrem, ačkoli všechny tyto snahy jsou marné. Ve svém klášteře poručí, aby byl během ektení připomínán vyhnaný legitimní kníže, a teprve „když jej uprosili spolubratři“, souhlasí s tím, aby byl na druhém místě připomínán Svjatoslav.

Světce se tedy nedomnívá, že by světské a politické záležitosti nepřislušely jeho duchovnímu soudu. V boji za pravdu je odhodlán jít do vyhnanství i na smrt, není ale rigorista a nakonec podřizuje zákon pravdy zákonu lásky a životní účelnosti. Domnívá se, že je jeho povinností poučovat knížata a jejich povinností je vyslechnout poučení. Ve vztahu k nim však nevystupuje jako ten, kdo má moc, ale ztělesňuje mírnou sílu Kristovu.

Takový je Feodosij vždy a ve všem: je dalek jednostrannosti a radikalismu a žije celostností křesťanského života. Z jeho ducha jakoby vyzařuje Kristovo světlo a evangelium je mírou jeho činů a dobrých skutků. Feodosij se stal zakladatelem a vzorem ruské mnišské svatosti. Byl učitelem v tom směru duchovní plnosti, jenž vycházel, tak jako jurodivá pokora, z evangelijního obrazu poníženého Krista.

Kapitola třetí

***SVATÍ KYJEVSKO-PEČERSKÉHO
PATERIKU***



Svatý Antonij Pečerský

V Kyjevsko-pečerském klášteře, v Blízké a Vzdálené, neboli Antoniově a Feodosijově jeskyni spočívají ostatky sto osmnácti svatých, z nichž je většina známa jen podle jména a někteří nemají ani jméno. Téměř všichni byli mnichy tohoto kláštera v předmongolském a mongolském období a byli zde lokálně ctěni. Metropolita Petr Mohyla je kanonizoval roku 1643 a nařídil, aby jim byla sestavena společná služba. Teprve roku 1762, z rozhodnutí Nejsvětějšího synodu byli kyjevští svatí zařazeni do celoruských církevních kalendářů.

Ze všech kyjevských svatých se asi třiceti z nich dostalo podrobné nebo stručné legendy v tzv. *Kyjevsko-pečerském pateriku*. Jako pateriky byly ve starém křesťanském písemnictví označovány souborné popisy života svatých asketů z určité oblasti, zejména Egypta, Sýrie a Palestiny. Tyto východní pateriky byly na Rusi známy v překladech od samých počátků ruského křesťanství a měly významný vliv na formování zdejšího duchovního a asketického života. Východní vzory se projevy i při vzniku *Kyjevsko-pečerského pateriku*, který se omezuje na okruh svatých nejstaršího kláštera Kyjevské Rusi. Jen Kyjevsko-pečerskému klášteru bylo souzeno, aby vytvořil paterik celoruského významu (*Volokolamský* a *Solověcký paterik* mají pouze lokální význam). *Kyjevsko-pečerský paterik* má svou dlouhou a složitou historii. Díla, která se stala jeho součástí, pocházejí z 11.–13. století, ale od nejstarších dochovaných rukopisů (15. století) se skladba i forma pateriku stále mění. Současná knižní vydání¹ se velmi vzdálila kyjevským originálům. Paterik se bezpochyby stal snazší pro

1 Jedná se o tato vydání: *Патерик Киево-Печерского монастыря*, Абрамович Д. И. (ed.), Санкт-Петербург 1911 a *Памятники русской литературы XII–XIII века*, Яковлев В. (ed.), 187?.

čtení, ale rozrostl se o pozdní kompilace a ztratil (částečně i kvůli cenzuře Synodu) některé cenné živé rysy minulosti. Pouze vědecké edice připravené Jakovlevem a Abramovičem zachovávají text nejstarších rukopisů z 15. století.

Studium staroruské zbožnosti a každodenního života na základě *Kyjevsko-pečerského pateriku* je mimořádně ztíženo složitostí jeho skladby a různou dobou vzniku textů. Kromě Nestorova života Feodosije a pochvaly Feodosiji (z neznámé doby) obsahuje vyprávění, převzatá z letopisu: 1) *Proč byl klášter nazván Pečerským*, tj. vyprávění o založení, přepracované v 17. století do podoby *Života sv. Antonije*, a 2) *O prvních pečerských mniších* (Damian, Jeremija, Matfěj a Isaakij Eremita). Obě pasáže patří peru současníka – autorovi z 11. století, snad Nestorovi, ač proti této tradici existují vážné námitky. Hlavní část pateriku však tvoří dva dopisy z počátku 13. století (přibližně z 20. let) vladimirského biskupa Simona a pečerského mnicha Polikarpa. Těmuž Simonovi patří i *Slovo o založení pečerského chrámu*, tj. o vystavění kamenného chrámu Zesnutí Matky Boží. Pouze dvě Simonovy kapitoly (o Titovi a Jevagriji a o Arefovi) jsou sepsány současníkem na základě autopsie („sám jsem viděl“) a dvě další podle svědectví starců – očitých svědků (o Afanasiji Eremitovi a Jerazmovi). Všechny ostatní kapitoly Simonova a Polikarpova dopisu popisují události a lidi, jež od autorů dělí více než století. Všichni jmenovaní světci totiž působili na konci 11. nebo na začátku 12. století.

Za těchto okolností nepřekvapí, že legenda stačila obrůst hustým předivem ústní tradice. V některých vyprávěních (o Alimpiji, resp. Alipiji ikonopisci, o Markovi Jeskyníkovi) již není možné rozpoznat skutečnost. Stačí srovnat neobvyklé, veskrze zázračné vystavění kamenného pečerského chrámu u Simona s Nestorovým prostým vyprávěním, byť také obsahujícím prvky zázračna, v *Životě sv. Feodosije*, aby se ukázalo, kolik legendárních prvků přibýlo za půldruhého století. Pro náš hlavní cíl, studium směrů duchovního života staré Rusi, mají mnohdy smyšlenky stejný význam jako skutečnost. *Kyjevsko-pečerský paterik* představuje nesmírně bohatý a přitom jedinečný pramen převážně pro jeden směr duchovního života, bez kterého by – vzhledem k absenci jiných svědectví – naše představy o staroruské svatosti zůstaly neúplné. Je ale třeba mít na paměti, že tento směr byl zachycen v textech z 13. století a jen s velkou opatrností jej můžeme posouvat do 12., nebo dokonce 11. století.

Celkově paterik prostupuje zcela jiná atmosféra než *Život sv. Feodosije*. Spojitost mezi Feodosijem a těmito jeho duchovními dětmi je téměř

nepochopitelná – vše je zde strohé, neobvyklé, mimořádné: jak asketismus, tak thaumaturgie či démonologie. Sociální služba mnišstva ustupuje do pozadí. Pečerský klášter v líčení pateriku ztrácí svou tvář. Koinobiální život zde očividně neexistuje. Vedle sebe stojí bohatství i chudoba. Veliká askeze jedněch se děje na pozadí nedisciplinovanosti a svévole jiných. Nikoli náhodou výrazné a působivé portréty v pateriku patří eremitům.

Duch sv. Feodosije samozřejmě v klášteře ještě žije. Ve své pokorné práci je mu věrný Nikola Svjatoša (Svjatoslav) z rodu černigovských knížat, první ruský kníže-mnich. Vstoupil do kláštera roku 1106, zemřel kolem roku 1142 a po dobu tří let sloužil v kuchyni, k velké nelibosti svých knížecích bratrů. Pak byl tři roky vrátným a sloužil v jídelně, až ho igumen přiměl, aby se usadil ve vlastní cele. Nikdy ho nikdo neviděl zahálet: práci v zahradě, výrobu oděvu provázel neustálou modlitbou Ježíšovou (první známý doklad na Rusi). Své bohatství používal na pomoc chudým a na chrámovou výstavbu; klášteru rovněž věnoval mnoho knih. Po jeho smrti si bratr Izjaslav, uzdravený jeho žíněnou košilí, tuto košili oblékal před každou bitvou.

Svérázně slouží světu Prochor Lebedník, který vstoupil do kláštera na konci 11. století. Své přízvisko původně dostal podle jím vymyšlené formy pustu. Nikdy totiž nejedl jiný chléb než upečený z vlastnoručně nasbírané lebedy. Je pozoruhodné, že Polikarp, autor jeho legendy, zdůrazňuje lehkost jeho životní cesty („lehce šel svou cestou“) jakožto ztělesnění Kristovy chudoby: „Žil jako jeden z ptáků nebeských (...) z neorané země měl svou nezasetou krmí.“ V době hladu se askeze svatého proměňuje ve svatý skutek dobročinnosti: peče svůj chléb z lebedy pro mnoho lidí, kteří k němu přicházejí, a hořký chléb se proměňuje ve sladký. Avšak chleby, které mu někdo ukradne, jsou hořké jako pelyněk. Tento zázrak má analogii v životě sv. Sávy Osvíceného. V době naprostého nedostatku soli Prochor rozdává popel, jenž se zázračně proměňuje na sůl. Kvůli tomu se nejprve dostává do střetu s kyjevskými kupci-spekulanty a pak i se samotným knížetem Svjatopolkem, který se v touze po zisku nezastavil ani před tím, aby vykradl světcovy zásoby soli. Sůl se samozřejmě znovu proměnila v popel a zištný kníže, který má v pateriku celkově špatnou pověst, se smíruje s Prochořem i igumem Joannem. Později dokonce kvůli pohřbu světce opouští bitevní pole před bojem a světcova modlitba mu za to dopomůže k vítězství nad „Hagrejci“ (Polovci).

K opravdovým žákům sv. Feodosije lze řadit také pokorného pekaře prosfor Spiridona, který byl „nevzdělanec slovem, nikoli však rozumem“ a bohabojně vykonával zadanou práci, neustáváje v opakování žaltáře, který „se naučil nazpaměť“.

Již v obrazech Feodosiji blízkých mnichů Agapita a Grigorije Divoťvorce se však projevují také některé nové rysy.

Agapit je „nezištný“ léčitel, jenž se oddal péči o nemocné. Léčí je modlitbou a vnějškově „býlím“, tedy bylinami. Jeho život, zasvěcený lásce, se však v pateriku proměňuje výlučně v historii Agapitova boje s arménským lékařem a jeho světskou medicínou. V tomto boji světec vítězí a Armén vstupuje do Pečerského kláštera. Vítězství je však dosaženo silou zázraků, nikoli pokorou. Světec je na svého protivníka dosti tvrdý. Obrací se na něj „zlostně“, a když se dozví, že je nepravoslavného vyznání, uráží jej: „Jak sis mohl dovolit vejít a pošpinit mou celu a držet mě za mou hříšnou ruku? Jdi ode mě, bezectný jinověrče!“

Grigorij Divoťvorce byl od samotného Feodosije „naučen mnišskému životu, nezištnosti, pokoře a poslušnosti“. V nezištnosti šel tak daleko, že když se jej pokusili okrást zloději, prodal dokonce i své knihy a peníze rozdál chudým. Jeho hlavní formu askeze představuje modlitba. Vždy čte zařikávací modlitby a získává tak zvláštní moc nad demony a dar činit zázraky. Má ve zvyku modlit se ve sklepení, což už přibližuje jeho život jeskynnímu poustevnictví. Jeho tři zázračná setkání se zloději nabízejí srovnání s analogickými epizodami Feodosijovy legendy. Lupiče pokoušející se vykrást chrám Feodosij nepotrestá, nýbrž obrátí na pravou cestu. Grigorij je také obrací, avšak prostřednictvím trestu. Zloději, kteří chtěli ukrást jeho knihy, světcovou modlitbou usínají na pět dní, po nichž jsou vyčerpaní hladem. Toto potrestání stačí. Když se Grigorij doví, že je vládce města přikázal mučit, sám je vykoupí. K jiným zlodějům, kteří vykradli jeho zahradu, se zachová přísněji. Tři dny se nemohou pohnout z místa, prosí o smilování, ale uslyší tento výrok: „Protože přebýváte v zahálce, celý život jen kradete výdobytky cizí práce a sami pracovat nechcete, teď tu takto stůjíte v nicnedělání po všechny roky až do vaší smrti.“ Na jejich plačtivé prosby a sliby nápravy je světec podmíněčně osvobodí a odsoudí je k věčné práci pro klášter. Stejně jednal i se třetími zloději, z nichž však jeden hyne strašnou smrtí, uskrčený ve větvích stromu. Svatý mu tuto smrt neurčuje, ale předpovídá ji. Onen muž si totiž samotnými činy říká o takovou smrt, neboť se pokouší obelstít svatého lítostí, jak je to obvyklé v rozšířené verzi pověsti

o zdánlivě mrtvém ziskuchtivci. Nicméně krutost trestu zůstává. Jedna z podobných krutých předpovědí zapříčinila i světcovu smrt. Když je na řece urážen lidmi knížete Rostislava Vsevolodoviče, předpovídá jim: „Všichni zemřete ve vodě, i s vaším knížetem.“ Surový kníže, který poručil svatého utopit, ukazuje, že si sám zaslouží takový konec. Sv. Feodosij se však ve vztahu k lidem nikdy neřídil zákonem odplaty.

Výše zmíněné obrazy svatých jsou obrazu sv. Feodosije nejbližší. Do zcela jiného světa vstupujeme spolu se svatými poustevníky. Hagiografie Isaakije Eremity patří k těm, které byly vytvořeny v 11. století současníkem a očitým svědkem. Legendy o Nikitovi a Lavrentiji, sepsané Polikarpem, líčí totéž prostředí a tutéž podobu zbožnosti. Ve vyprávěních o poustevnících se odlišnost dvou duchovních směrů v klášteře ukazuje obzvláště plasticky.

Isaakijovým duchovním otcem a učitelem byl samotný Antonij. Zvolil si extrémní život, nespokojil se s žíněnou košílí, ale oblékl si nevyčinenou kozí kůži, která sesychala na jeho těle. Antonij ho zavřel v jeskyni o velikosti čtyř loktů a okénkem mu podával ubohou krmí: jedinou prosforu denně. Tohoto „pevného“ světce nejsilněji mučí démoni a dovádějí jej k těžkému pádu. Zjeví se mu v podobě andělů světla („jejich tváře byly jako slunce“) a dosáhli toho, že se Isaakij poklonil d'áblu jako Kristovi. Poté se na celá léta ocitá v jejich moci, ztrácí rozum a síly, a dokonce téměř samotný život. Málem byl již pohřben jako mrtvý. Feodosij (nikoli Antonij) jej musel léčit, pečovat o něj v nemoci a učit ho znovu jíst. Když se za dva roky uzdravil, znovu „přijímá tvrdý život“, ale již ne v izolaci: „Už jsi mě, d'áble, přelstil, když jsem seděl osamělý na jednom místě. Od této chvíle se proto nebudu zavírat v jeskyni.“ Jako první na Rusi se stal jurodivým. Zpočátku se tato jurodivost vyjadřuje v sebeponížení a snad i některých podivnostech, jež mu zůstaly z dob jeho pomatenosti. Isaakij pracuje v kuchyni, kde se mu ostatní smějí. Když jednou vyplnil příkaz posměváčků a rukama ulovil havrana, bratři ho začali ctít jako divotvůrce. Tehdy se jeho jurodivost stává uvědomělou: „Netoužil po lidské slávě a stal se jurodivým, začal dělat nepříjemnosti igumenovi i bratřím.“ Chodí mimo klášter, shromažďuje děti v jeskyni a hraje si s nimi na mnichy, za což je igumenem Nikonem bit. Na konci života dosahuje úplného vítězství nad démony, kteří přiznávají svou bezmoc. Protiklad poustevnictví a pokorné poslušnosti je tu přímo spjat se jmény Antonije a Feodosije.

Strach ze samoty se uchoval i v generaci žáků sv. Feodosije. Igumen Nikon naléhavě odrazuje od poustevnictví Nikitu, který je mladý a touží po světské slávě. Igumen se odvolává na Isaakijův příklad, avšak Nikita se uzavírá do izolace svévolně a také podlehne. Jeho pokušení je mnohem rafinovanější. Dábel v podobě anděla ho přiměje, aby místo modliteb četl knihy, a udělá z něj znalce Starého zákona. Neobyčejná sečtelost v Bibli a prorocký dar přitahují k poustevníkovi laiky. Starci z kláštera však rozpoznali d'ábelskou léčku, „Nikita znal skvěle všechny knihy Starého zákona“, ale evangelium nechtěl ani vidět, ani slyšet, ani číst. Démon byl vyhnán a spolu s ním zmizela i Nikitova zdánlivá moudrost.

Lavrentiji je po těchto špatných zkušenostech samota v jeskyni prostě zakázána bez jakýchkoli konkrétních důvodů. Aby učinil žádost své touze, oddává se duchovnímu mlčení jinde: v kyjevském klášteře sv. Demetriia. Jeho životní cesta plyne úspěšně, ačkoli nedosáhne moci vymítat d'ábly, jež je vlastní třiceti nejlepším pečerským mnichům.

Strach z nebezpečí samoty, charakteristický pro pečerské starce konce 11. a začátku 12. století, poté zcela mizí. Ve 12. století tu působí poustevníci Afanasij, Joann, Feofil a další, kteří v tomto směru dosahují dokonalosti. O zvláštních pokušeních nic neslyšíme a pokušení podléhají i jiní bratři. Navíc se tyto legendy ocitají přímo v duchovním středu pateriku a svou jeskynní září osvětlují celé jedno století existence kláštera.

Pokud jsme mohli rané poustevnictví právem spojit s osobním vlivem sv. Antonije, pak v listech ze 13. století, jež byly do pateriku zařazeny, Antonijova osobnost, původně zastíněná Feodosijem, znovu nabývá na významu. Jeho jméno je připomínáno často, někdy před Feodosijovým jménem, jindy také samostatně. Jak Simon, tak Polikarp se často odvolávají na jeho legendu, jež se nám nedochovala. Spolu s Antonijem vítězí v klášteře nikoli palestinská tradice, nýbrž tradice Svaté hory (Athosu), o níž podrobně hovoří vyprávění *Proč byl klášter nazván Pečerským*. „Požehnání Svaté hory“ se neustále opakuje ve slovech svatého Antonije. Také pro samotného autora vyprávění „Pečerský klášter vzešel z požehnání Svaté hory“. Vzkříšení tradice sv. Antonije a Svaté hory bylo samozřejmě umožněno také díky novému duchovnímu proudu, vycházejícímu z Athosu, a díky vlivům této literární školy. Týž charakter měly staré egyptské a syrské pateriky, jejichž stopy (i citace z nich) jsou v *Kyjevsko-pečerském pateriku* zřetelné. Literární zdroje pateriku dosud nejsou dostatečně prozkoumány, ale východní tradice v nich vystupuje

jasně. Vyprávění o kajícím se Feofilovi, jenž sbírá své slzy do nádoby a jemuž anděl přináší druhou libě vonící nádobu slz, prolitých bez povšimnutí, je celé převzato z egyptského pateriku.

Krutá pokušení, krutá démonologie, kruté utrpení – v této atmosféře vykonávají své neobyčejné asketické skutky Antonijovi posmrtní žáci.

Joann Mnohostrádající strávil třináct let v izolaci s „těžkými železy“ na těle. V mládí mnoho trpěl pokušením těla, a když se modlil u hrobu sv. Antonije, uslyšel jeho hlas, který mu poručil, aby se zde uzavřel do izolace. Nahý se spoutal okovy, „mrazem i železem vyčerpaný“. S tím se nespokojil a v době půstu se po hrudník zahrabal do země, ale ani tak se pokušení nezaváhal. Pocítil strašný žár v nohou jako od ohně: žíly se kroutí a kosti praskají. Nad jeho hlavou se rozevřela tlama lité saně, dštící oheň. Když nastala noc Kristova vzkříšení, saň pohltila jeho hlavu a ruce a sežehla mu vlasy. Ze chrťanu saně Joann volal Boha. Vtom nepřítel zmizel a asketa uslyšel hlas Boží, jenž mu poručil, aby se modlil o vysvobození k Mojsiji Uhřínovi, jenž byl pohřben v téže jeskyni.

Síla pokušení a nebezpečí záhuby jsou v pateriku ilustrovány mnoha vyprávěními o pádech a hříších svatých. Viděli jsme již dva podlehnuvší eremity. Pop Tit žije v nenávisti a nepřátelství s diákonem Jevagriem. Feofil, hnáný ješitným hněvem si (stejně jako Tit) málem vysloužil smrt bez pokání. Jerazm, jenž všechen svůj majetek věnoval chrámu, začíná žít „ve vši nedbalosti a zahálce“. Arepa je „skoupý a nemilosrdný“, „nikdy nedal ani minci chudákovi“, dokonce se soudí s nevinnými a neoprávněně je mučí. Fjodor propadne hamižnosti: když najde ve své jeskyni poklad, chce tajně opustit klášter. Zachrání jej jeho duchovní přítel Vasilij a – stejně jako ostatní – nebeská ochrana sv. Antonije a Feodosije nebo Královny nebeské.

Nástroji pokušení (nejen zastrašování) jsou démoni, kteří hrají v pateriku nesrovnatelně aktivnější roli než v legendě o sv. Feodosiji. Někdy na sebe berou lidskou tvář (v podobě Vasilije svádějí Fjodora), jindy tvář andělů a takto zkoušejí poustevníky. Matfěj vidí v chrámu démona v podobě Poláka, házejícího květy na mnichy, kteří jejich vlivem ochabují v modlitbě. Spatřuje též celý houf démonů, jedoucích si na prasatech pro Michala Tobolkoviče, který vyšel za brány kláštera. Démonologie je pro *Kyjevsko-pečerský paterik* stejně charakteristická jako pro pateriky egyptské.

Vzhledem k tíži pokušení a napětí asketického boje s nimi je pochopitelně vysoce ceněno utrpení a jeho očištná síla. Nejintenzivněji je tato

idea vyjádřena v životě Pimena Mnohonemocného († asi 1110). Chlapec, od narození nemocný, netouží po uzdravení: „Neprosil o zdraví, ale o zesílení nemoci.“ Jeho modlitba „přemohla“ všechny pečerské mnichy, prosící o jeho zdraví. Zázračně postřížený anděli, „světlymi kleštěnci“, zůstává na celý život ležet v klášteře v těžké nemoci, vyvolávající u bratří, kteří k němu přicházejí, odpor. Pro Antonijovu školu je příznačné, že i dobrovolně trpící si uchovává sílu trestat. Neduhem postihuje mnichy, kteří se nedbale starají o nemocného. Po dvaceti letech utrpení, v den své smrti, se zbavil nemoci, obešel všechny cely a zvláště se v chrámu poklonil hrobu sv. Antonije, jako by tím ukazoval na svého učitele.

Život Mojsije Uhřína je vyprávění o nekonečném utrpení zajatce v Polsku, jenž hájí svou čistotu před milostnými svody urozené vdovy. Jevstratij, rovněž zajatec, je na Krymu ukřižován Židem, protože odmítá přijmout Mojžíšův zákon, a stává se tak mučedníkem za víru, kdežto Nikon Suchý v zajetí u Polovců prostě odmítá zaplatit výkupné, je za to mučen a odevzdává se do vůle Boží. Vzpomeneme-li ještě Kukšu, věrozvěsta Vjaticů, zabitého pohany, Grigorije, Fjodora a Vasilije, zabité ruskými knížaty, máme před sebou poměrně obsáhlý seznam dobrovolných i nedobrovolných trpitelů pro Krista a mučedníků za víru v *Kyjevsko-pečerském pateriku*. Utrpení na asketické cestě odpovídá sebeobětující se lásce na cestě činorodé.

V Antonijově a Feodosijově klášteře se tak otevírají dva směry duchovního života – jeden jeskynní, asketicko-heroický a druhý nadzemní, proud pokorné poslušnosti, sociálně-charitativní. Oba sahají ke svatým zakladatelům a od nich k dvojí tradici řeckého Východu: palestínsko-studijské a egyptsko-syrsko-athoské, která v *Kyjevsko-pečerském pateriku* převažuje. Jak ukazují i mnohé výše uvedené obrazy svatých, nelze je vždy přesně oddělit, avšak jejich protiklad zůstává. V rovině nikoli primárně morálně religiózní, jako spíše esteticko-religiózní jsou patrně nejvýrazněji ztělesněny v dvou portrétech: Marka Jeskyníka a Alimpije (Alipije) ikonopisce.

Jeden je strohý stařec, jenž celý věk strávil pod zemí jako hrobník, v podivně familiárním vztahu se smrtí: křísí nebožtíky na několik hodin, dokud není hotový hrob, nutí je, aby se obrátili, když je třeba napravit nedostatky jeho práce. Vůči živým je tvrdý, je s to je potrestat smrtí za zlobu v srdci a otevírá jim – jako Feofilovi – cestu těžkého, slzavého pokání.

Druhý je prodchnutý umělec, také usilovně pracující a neznající odpocínku, ve své nezištnosti rozdávající chudým svou mzdu, očerněný a pronásledovaný mnichy, ale pokorný, nikoho netrestající, doufající v nebeské síly. Jeho zázračné barvy vyléčí nakaženého a andělé v tělesné podobě za něj malují ikony.



Kapitola čtvrtá
SVATÝ AVRAAMIJ SMOLENSKÝ



Svatý Avraamij Smolenský

Z předmongolského období pochází mimořádně málo staroruských legend, a proto jsou také velmi kusé naše znalosti o tehdejších svatých. O některých máme k dispozici legendy sestavené o mnoho staletí později a z historického hlediska nevěrohodné, o jiných (několika málo) se dochovaly velmi stručné záznamy nebo proloží texty, později doplněné a rozvinuté. Ani jeden z těchto typů pramenů nedovoluje poznat charakter a zaměření tehdejšího duchovního života. Všechny zprávy o předmongolských kláštrech ukazují na jejich městský nebo příměstský charakter. Jejich představení se aktivně účastní veřejného života na Rusi: mniši jsou oblíbenými zpovědníky laiků. Z toho lze nepřímo vyvozovat, že také svatost středověké Rusi byla silně ovlivněna sv. Feodosijem.

Ze svatých zakladatelů klášterů předmongolského období zmiňme ty nejuctívanější: Avraamije Rostovského, Gerasima Vologodského (pokud skutečně žil v této epoše), Antonije (Římana) a Varlaama Chutyňského v Novgorodě, Jefrema Novotoržského (v Toržku).

Z nich pouze o sv. Varlaamovi († 1192) disponujeme krátkým záznamem, z něž je – stejně jako z letopisu – patrné, že byl synem bohatého bojara, odešel do pustiny deset verst¹ od Novgorodu, do Chutyně a tam zbudoval klášter Proměnění Páně. Varlaam nebyl ani prvním zakladatelem kláštera v Novgorodě, ani prvním novgorodským svatým. Jeho posmrtný kult byl však v novgorodské zemi stejně intenzivní jako kult sv. Sergije Radoněžského v Moskvě. Se jménem novgorodského patrona je spjato mnoho legendárních vyprávění zapsaných v 15. století. V době bojů Novgorodu s Moskvou jeho ostatky daly poznat svou sílu

1 Jedna versta představuje cca 1070 metrů.

Moskvanům, kteří se k novgorodským svatyním stavěli s opovržením, a dokonce i samotnému Ivanovi Hroznému.

Snad k závěru předmongolského nebo počátku mongolského období se vztahuje život a působení Nikity, perejaslavského „sloupovníka“. Pozdní legenda vypráví o jeho hříšném, lichvářském světském životě, jenž byl vystřídán tvrdým pokáním. Našel útočiště v klášteře ležícím tři versty od Perejaslavu Zalesského, ve sloupu (tzn. ve věži), kde své tělo spoutal těžkými okovy. Byl zavražděn loupežníky, kteří lesk jeho řetězů pokládali za stříbro, a tak Nikita spojil mučednickou korunu s mnišskou askezí.

O některých svatých biskupech a knížatech budeme mít příležitost se zmínit dále. Nyní se věnujme (po Feodosiji) jedinému předmongolskému světci, o němž se dochoval podrobný životopis sestavený jeho žákem. Svatý Avraamij Smolenský byl po smrti (na počátku 13. století) uctíván nejen ve svém rodném městě, ale byl i kanonizován na jednom z moskevských Makarijových sněmů (patrně 1549). Lokálně byl ctěn ve Smolensku rovněž jeho žák Jefrem, autor legendy. I přes množství literárních vlivů podává jím sepsaný „Život a utrpení sv. Avraamije“ velmi působivý obraz s celou řadou originálních rysů, jež jsou v dějinách ruské svatosti zcela výjimečné.

Legenda ví jen málo o dětství a mládí světce. Po smrti rodičů odmítá sňatek, rozdává majetek chudým, obléká se (jako Feodosij) do ubohého šatu: „Chodil jako ubožák a stal se jurodivým.“ Tato dočasná jurodivost, o níž není nic podrobnějšího řečeno, snad spočívala právě v sociálním ponížení, podobném skutkům mladého Feodosije. Záhy mladík vstupuje do smolenského příměstského kláštera (na Selišči, šest verst od města) a přijímá jméno Avraamij. Tráví „v bdění a hladovění dny i noci“, horečně se oddává knihám. Prostudoval církevní otce a životy svatých a sestavil si celou knihovnu, „něco sepsal vlastní rukou a jiné mnozí písaři“. Z církevních otců se jeho oblibě těšili zvláště Jan Zlatoústý a Efrém Syrský.

Smolensk byl ve 12. století jedním z kulturních center Rusi. Odtud pocházel druhý metropolita ruského původu Kliment Smoljatič, o němž letopisec praví, že v ruské zemi dosud nebyl takový „vzdělanec a filosof“. Klimentově peru patří list exegetického obsahu, adresovaný smolenskému presbyterovi Fomovi, jenž představuje soubor výkladů různých obtížných míst Bible a řeckých Otců. Autor listu dokládá, že ve Smolensku působil okruh osob věnujících se horlivě studiu a že zde existovaly

různé exegetické směry. Za této situace není učenost mnicha Avraamije ničím překvapivým; rovněž jeho igumen byl „obeznámen s božskými knihami“. Již tato vzdělanost odlišuje Avraamije od „prostáčka“ Feodosije, který byl s to pouze příst nitě pro knihy „velikému“ Nikonovi. Avraamijova legenda je však z literárního hlediska nejtěsněji spjatá se *Životem sv. Feodosije*. Sám Avraamij bezpochyby v mládí prošel Feodosijovou školou a napodoboval jej. Stejně jako pro Feodosije i pro něj představovaly oblíbené čtení palestinské legendy. Jeho obraz se však na tomto palestinsko-kyjevském pozadí ukazuje se vši originalitou. Samozřejmě může jít jen o duchovní odstíny, stěží nacházející slovní vyjádření v hagiografickém stylu. Nicméně u vědomí faktu, jak blízká je smolenská legenda legendě kyjevské, může být každá odchylka pouze vědomá a významná.

Svatý Feodosij, jak známo, navštěvoval knížecí hostiny a poslouchal hudbu skomorochů. Avraamij však „na hostiny a hodokvasy nikdy nechodil, protože se tam vždy strhne mnoho hádek mezi těmi, kdo si vybírají svá místa“. Tato motivace má odůvodnit odchylku od prototypu. Ubohý Feodosijův šat si Avraamij uchoval i ve zralém věku. Když Jefrem zachycuje světce v rozkvětu duchovních sil a v rozhodujícím boji jeho života, vykresluje v pokorném Feodosijově šatu zcela odlišnou asketickou tvář: „Tvář a tělo blaženého byly tak vyčerpané, že jeho kosti a klouby bylo možné pokládat za ostatky, a jeho tvář byla bledá z těžké práce, askeze, bdění a mnohého kázání.“ Tradici tělesné pevnosti a radostné jasnosti svatého vytváří, jak jsme viděli, už Kyrillos ze Skythopole v souvislosti se svatým Sávou a převzala ji i Rus. Bledý a zmožený aketa do této tradice nepatří. Autor usiluje o to, aby si čtenář zapamatoval právě obraz bojovného askety, a vykresluje portrét člověka středního věku, nikoli starce (po padesáti letech asketického života): „Byl obrazem a nápodobou Basila Velikého, měl stejně černý vous, jen hlavu měl lysou.“

Asketická vyzáblost, nedostatek spánku a jídla mají kvalitu modlitby. Nestor hovoří o modlitbách světce málo a z toho lze nepřímou usuzovat, že neměly výraznější vnější formu, nešlo v nich ani o mystické extáze, ani o emocionální exaltace. U Avraamije je tomu jinak: „V noci málo spal a klaněl se ke kolenům, tiše proléval mnoho slz, bil se do hrudi a obracel se k Bohu a prosil jej, aby se smiloval nad svým lidem a odvrátil svůj hněv.“ Tento kající smutek a pesimismus neopouštějí svatého ani na prahu smrti: „A tehdy se blažený Avraamij s velkou pokorou

oddal horlivé askezi, plakal mnoho a vzdychaje a sténaje připomínal si odloučení duše od těla.“

Patrně v souladu s tímto odlišným (bylo by možné ho nazvat meta-noickým) směrem v duchovním životě jsou v *Životě sv. Avraamije* oproti Feodosijovi slaběji vyjádřeny charitativní aspekty jeho činnosti. Zmiňuje se o almužnách, avšak přísný asketa nevycházel ze své cely ze soucitu k lidskému utrpení, nýbrž kvůli tomu, aby lidu hlásal své nebeské a patrně i děsivé učení, naplňující srdce bázní. Zvláštní „dar a úsilí ve studiu Písma svatého“ nahrazuje Avraamiji dar a úsilí sociální pomoci, bez nějž si lze jen obtížně představit světce staré Rusi.

V ruském kontextu tradičnější je sv. Avraamij ve vztahu k chrámové zbožnosti, kráse liturgie a procítěnosti bohoslužby (společným učitelem je opět sv. Sáva). Když byl vyhnán ze svého kláštera, zdobí ve městě jiný, klášter Povýšení Kříže, jenž se stal jeho novým útočištěm. Stejně tak i v jeho posledním klášteře s chrámem sv. Bohorodičky: „Vyzdobil jej jako krásnou nevěstu (...) ikonami, závěsy a svícemi.“ Zvláště přísný je v otázce důstojnosti chrámu: „Zakazoval rozmlouvat v chrámu, zvláště během liturgie.“ Světec měl očividně zcela zvláštní a individuální vztah k eucharistii. Nepřestával činit nekrvavou Oběť od chvíle, kdy byl vysvěcen („nevynechal ani jediný den“), a proto zákaz účastnit se bohoslužby pro něj musel být obzvláště mučivý.

Z těchto kusých, rozptýlených zmínek před námi vyvstává na Rusi neobvyklý obraz askety s intenzivním vnitřním životem, plným nepokoje a vzrušení, jenž se projevuje v exaltované, emotivní modlitbě, a s temně kajícími představami o lidském osudu: není to léčitel hojící křížem, nýbrž přísný učitel, jemuž snad byla dána prorocká inspirace. Budeme-li hledat školu, z níž mohl vzejít takový typ ruského světce, pak jedinou možností představuje mnišská Sýrie. Duchovním předchůdcem Avraamije Smolenského nebyl Sáva, nýbrž sv. Efrém.

Avraamijova vzdělanost se pojila s učitelským darem, jenž podnítil jeho kruté pronásledování a utrpení, hlavní oběť jeho života. Avraamijova mnišská cela přitahovala celý Smolensk. Mnoho laiků z města k němu přicházelo pro „útěchu ze svatých knih“.

Kněží a mniši se postavili proti světci právě v souvislosti s jeho knižním vzděláním. Po teologických disputacích s městským duchovenstvem mu i sám igumen, který nad světcem dosud držel ochrannou ruku, zakazuje učit: „Jsem za tebe odpovědný před Bohem, takže přestaň kázat.“ Světec je vystaven jeho „velké zlobě“, proto opouští klášter

a usazuje se ve Smolensku. Zde v klášteře Povýšení Kříže pokračuje ve svém učitelském působení. Mnoho lidí, kteří si jej vážili, mu poskytuje prostředky na pomoc chudým a výzdobu chrámu. Avraamijovým nepřátelům se však podařilo poštvat proti němu téměř celé město, dokonce mu šlo o holý život: „Shromáždilo se celé město, od dětí až po dospělé, někteří křičí, že je ho třeba uvěznit, jiní, že má být přibit ke zdi a upálen, další, že má být veden přes celé město a pak utopen.“ V popisu hořkých událostí se snad projevuje pero očitého svědka: „Poslaní sluhové se chopili Avraamije, vlekli jej jako zločince, nadávali mu a uráželi jej, další se mu vysmívali, a stejně to činilo i celé město, na tržišti a na ulicích – všude bylo množství lidí, muži, ženy a děti, a bylo těžké hledět na tuto podívanou.“ Na biskupském dvoře se shromáždili nejen biskup Ignatij s duchovenstvem, ale i kníže s bojary, aby Avraamije soudili. Laici ho však prohlásili za nevinného a biskup, který nechal Avraamije spolu s dvěma žáky ve vězení, druhý den svolává ryze duchovní soud („igumeni a kněží“). Jefrem neuvádí rozsudek tohoto soudu a chce zdůraznit jeho pozitivní vyústění: „Neučinili mu nic zlého.“ Avraamij však byl poslán do svého původního kláštera na Selišče a z následujícího textu je patrné, že mu zde bylo zakázáno sloužit liturgii. Dva bohabojní muži předpovídají biskupovi, že za Avraamijovo pronásledování postihne město Smolensk Boží hněv: „Městu bude uložen veliký trest, pokud se nebudeš upřímně kát.“ Biskup Nikon „poslal rychle ke všem igumenům a kněžím a zakázal jim říkat cokoli zlého o blaženém Avraamiji“. Avšak svatý má stále zákaz působení. Předpovězený trest přichází v podobě strašného sucha. Modlitby biskupa i všeho lidu zůstávají nevyslyšeny. Tehdy na radu třetího, nejmenovaného kněze povolává Ignatij sv. Avraamije, znovu prošetřuje obvinění a „zjišťuje, že je to vše lež“, osvobozuje jej a prosí, aby se modlil za trpící město. Bůh vyslyšel modlitbu svatého: „Svatý ještě ani nedošel do své cely, když Bůh poslal na zemi déšť.“ Od tohoto okamžiku se úcta k Avraamijovi obnovila a znovu k němu začali proudit lidé.

Poslední roky života strávil světec pokorně v novém, již třetím klášteře. Biskup Ignatij chtěl vystavět klášter zasvěcený jeho patronovi a za městem, na místě vykoupených zahrad, již postavil chrám, ale pak jej z neznámých důvodů zbořil a přeložil na jiné místo. Zasvětil jej Přesvaté Bohorodičce, „Položení ctěné řízy a pásu“. Tento maličký klášter, kde žilo z biskupovy štedrosti několik mnichů, se očividně netěšil velké úctě. Nikdo neměl zájem na tom, aby se stal igumenem. Po dlouhé době

Ignatij povolal ze Selišče Avraamije a požehnal mu pro dům Bohordičky. Avraamij igumenský úřad s radostí přijal, nadále se věnoval svěmu „prvnímu zbožnému působení“, totiž učení a duchovnímu vedení místních obyvatel. Těšil se všeobecné lásce, přežil svého biskupa a zemřel nemocen po padesáti letech askeze.

Neobvyklost životního počínu sv. Avraamije a pronásledování, jež ho postihla, nás staví před otázku, z čeho pramenila. Avraamijův biograf sv. Jefrem opakovaně zdůrazňuje, že se světec stal obětí smolenského duchovenstva. Jeho učenost a dar pastýřské služby stojí v opozici k „nevzdělancům, domáhajícím se kněžské hodnosti“. Na soudu „knížeti a držitelům moci Bůh obměkčil srdce, kdežto igumeni a kněží, kdyby mohli, snědli by jej zaživa“. Proto také trest (smrt) postihuje pouze popy a igumeny. Pozdější Avraamijovo smíření se sv. Ignatijem nutí autora, aby pokud možno zmírnil biskupovu roli v tomto zlovolném procesu, a zobrazuje jej spíše jako oběť a nástroj „popů a igumenů“. Autor však nechtěl zakrýt vyhocený konflikt mezi svatým a naprostou většinou duchovenstva a dramaticky rozvinul tento konflikt do podoby hagiografického *passio* (utrpení). Jaké motivy u těchto nenávistníků předpokládá?

Mnohé se čtenář může pouze dohadovat. Některé uvedené motivy mají zistný nebo lidsky ubohý charakter. Připomeňme, že k Avraamiji přicházelo z města mnoho lidí a on byl pro řadu z nich zpovědníkem. To vysvětluje stížnosti kněží: „Už jsi obrátil všechny naše děti.“ Odtud také vyrůstá pomluva, že se „někdy stýká se ženami“. Ale důležitější a zajímavější je jiná skupina obvinění: „Jedni ho označovali za heretika, jiní o něm říkali: ‚Čte tajemné knihy‘ (...) další ho nazývali prorokem.“ Heretik, prorok, čtenář zakázaných knih – všechna tato obvinění se vztahovala k samotnému obsahu jeho učení, jež znepokojovalo i jeho igumena, velmi vzdělaného a zpočátku vůči Avraamiji tak vstřícného.

Jaký byl obsah světcova neobvyklého a znepokojivého učení, pouze tušíme podle stručných narážek legendy. Samozřejmě se vztahovalo ke spáse. Sv. Avraamij nabádal hříšníky k pokání, a to úspěšně: „Mnozí přicházejí z města (...) přicházejí, aby se káli z mnoha hříchů.“ Kvůli zpovědi ani kvůli kázání o morálce by ale Avraamij nemohl být obviněn z hereze.

Jefrem opakovaně hovoří o „darech slova Božího, jichž se sv. Avraamiji dostalo od Boha“: „Z Boží milosti uměl nejen číst, ale i vykládat knihy (...) proto mu nic ze svatých textů neuniklo.“ Právě ve sféře exegetiky Písma svatého (nejasných, tajemných míst) cíhalo na odvážného

bohoslovce nebezpečí. Za svá exegetická kázání podle vlastních slov „procházel pět let zkouškami, byl očerňován a urážen jako zločinec“. Jefrem nás navádí i na hlavní sféru Avraamijových teologických zájmů. Smolenský mnich byl nejen vzdělavcem, ale i umělcem. Nikoli náhodou hovoří biograf o dvou jeho ikonách: „Namaloval dvě ikony – jednak Poslední soud a druhý příchod Kristův, jednak Posmrtné zkoušky.“ Tato zmínka v autorovi vyvolá myšlenku na to, co ve svém místním nářečí označuje jako „děsivý den“, „jemuž se nikde nelze vyhnout, skrýt se před ním, ohnivá řeka teče před místem soudu, otevírají se knihy, do čela usedá soudce a na světlo vystávají skutky všech lidí (...) Je-li, bratři, děsivé to poslouchat, ještě děsivější bude uzříť to na vlastní oči.“ Stejně myšlenky a emoce provázejí světce i v poslední hodině: „Blažený Avraamij si často připomínal, jak přijdou andělé zkoušet duši, jak bude ve vzduchu zkoušena ďábelskými mukami, a pak stane před Bohem a bude se muset ze všeho zodpovídat, kam bude odvedena a jak bude třeba při Druhém příchodu stanout před soudem hrozivého Boha a jaký rozsudek vynese Soudce a jak poteče ohnivá řeka, jež vše spálí.“

Opět překvapuje konkrétnost obrazů, umělecká názornost vidění. Je zde očividná vnitřní souvislost s metanoickým (kajícnickým) typem askeze. Detaily těchto vidění nepocházejí z Apokalypsy nebo Knihy proroka Daniela, avšak plně zapadají do rozsáhlého díla svatých Otců a apokryfní literatury eschatologického zaměření. Všechny detaily Posledního soudu nalezneme ve slavném kázání Efréma Syrského *O příchodu Hospodina, o konci světa a příchodu Antikrista*. Klasický pramen pro zobrazení utrpení duší představovala na Rusi řecká legenda sv. Basila Nového ve viděních Theodóry. Odkud se tedy vzalo Avraamijovo pronásledování a obvinění z hereze?

Nyní již chápeme, proč je výsměšně označován jako prorok. Eschatologický zájem směřovaný do budoucnosti – jejíž blízkost již asi byla pocíťována – strhává příkrov z tajemství, vede k prorokování. Bylo však vzneseno ještě jedno obvinění: „Čte tajemné knihy.“ Podezřelý byl tedy samotný zdroj těchto proroctví, totiž řecká eschatologická tradice. Zřejmě nikoli bezdůvodně.

Originální eschatologická díla svatých Otců (např. Hyppolita Římského, Efréma Syrského), jak dobře víme, obrůstala pseudoepigrafy a inspirovala již anonymní apokryfy. V rozsáhlé apokryfní literatuře vůbec eschatologická témata převažují. V řecké a poté i ruské církvi kolovaly rukopisy knih, jejichž četba byla zakázána. Tyto rukopisy však

měly dílčí charakter, navzájem si odporovaly a byly sepsány ledabyle, jak dokládají dochované apokryfní rukopisy v klášterních knihovnách. Z nedostatku kritické školy a filologické kultury nebyla Rus schopna oddělit apokryfy od dědictví svatých Otců.

Co byly „tajemné“ knihy, nevíme přesně. Nejspíš je třeba rozumět jimi kosmologická díla bogomilského původu. Ve středověku bylo bogomilství (pozůstatky dávného manichejství) velmi rozšířené v jihoslovanských zemích, zejména Bulharsku, Srbsku a Bosně. Rus převzala ze slovanského jihu takřka veškerou svou církevní literaturu a nemohla nepřevzít i heretické texty, jak dokládají bogomilské motivy v lidové tvorbě – pověstech, legendárních vyprávěních a duchovní poezii.

Proti Avraamiji bylo vzneseno zcela konkrétní obvinění. Nakolik však bylo průkazné, nevíme. V jeho legendě samozřejmě není ani stopy po manichejství; za manichejství nelze pokládat tvrdou askezi a odmítání světa, které nacházíme často v Sýrii. Pokud Avraamij četl bogomilské knihy, pak šlo o omyl v dobré víře, stejně jako tomu bylo v případě většiny jejich ruských pravoslavných čtenářů. O jeho oddanosti církvi nemůže být pochyb. Snad má sv. Jefrem v hodnocení pronásledovatelů jeho duchovního učitele pravdu, a máme tedy před sebou obraz prvního ruského střetu svobodného teologického myšlení s obskurantismem nevzdělaného davu, byť zastávajícího duchovní hodnosti.

Bohoslovecká kultura sv. Avraamije má samozřejmě zdroje v kulturním rozkvětu Smolenska v epoše Klimenta Smoljatiče a knížete Romana Rostislaviče (1161–1180). Avraamijovy zájmy však směřovaly jinam a v této orientaci ukazuje jedno z hlavních náboženských poslání Rusi. Stará Rus, jež v bohosloví nebyla úspěšná a rychle zapomněla to, co se naučila od Řeků, si ze všech teologických témat oblíbila jediné: eschatologické, které však rozvíjela více v dílech folklorních než v písemnictví.

Jakožto patron duchovní vzdělanosti Avraamij nepředstavuje mezi ruskými světci výjimku. Spolu s ním nám vždy vytanou na mysli jména sv. Stěfana Permského, Nila Sorského, Dionisije Trojického, Dimitrije Rostovského. Konkretizujeme-li tajemný obsah jeho učení, můžeme oprávněně říci, že sv. Avraamij byl mučedníkem pravoslavné gnóze.

Kapitola pátá
SVATÁ KNÍŽATA



Svatí Boris, Vladimír a Gleb, pauza ikony, 16. století

Svatá pravověrná knížata tvoří zvláštní, bohatě zastoupenou kategorii svatých ruské církve. Místní nebo všeobecné kanonizace se dostalo asi padesáti ruským knížatům a kněžnám. Kult svatých knížat začíná hned v prvních letech po přijetí křesťanství na Rusi (sv. Boris a Gleb), získal na zvláštní intenzitě v době mongolského jha, aby skončil spolu s ním na konci 15. století. V prvním století mongolské nadvlády v souvislosti se zničením klášterů téměř vymizela ruská mnišská svatost. Skutky svatých knížat jsou nyní nejdůležitější nejen v rovině národní, ale i církevní. Právě proto je pro studium této kategorie svatosti nejvhodnější přelomové období mezi Kyjevskou a tatarskou Rusí.

Při studiu této kategorie ruské svatosti nelze přehlížet problém ještě obtížnější, než byl ten, se kterým jsme se setkali při kanonizaci sv. Borise a Gleba. S ohledem na to, jak málo jsou mezi ruskými svatými zastoupeni laici, nás překvapí početnost této společenské skupiny (knížata tvoří více než polovinu ruských svatých laiků), jejich stavovská priorita nebo vyvolenost v nebeské hierarchii. Na druhou stranu se po většině svatých knížat nedochovalo nic než jména a svaté ostatky: ani legendy, ani letopisná vyprávění, ani lidová tradice. Tím cennější jsou nepočtené dochované knížecí legendy, které nám umožňují posoudit kvality skutků, za něž byli odměněni.

Nejprve je nutná poznámka, která by měla odstranit jeden z možných nesprávných výkladů knížecí svatosti. V řecké církvi je znám kult svatých císařů a císařoven, kteří převážně napomohli pravoslaví v boji s herezemi v době všeobecných sněmů. V této kanonizaci nachází své vyjádření teokratický ideál vládnutí. Bylo by zcela mylné spatřovat odraz tohoto ideálu v kanonizaci ruských knížat. Ruský údělný kníže se svým společenským postavením v žádném případě nemohl rovnat císaři.

Jeho moc byla omezena lidovým shromážděním zvaným *věče*, dále pak družinou a církevní hierarchií. Jako lokální politický vůdce a především vojevůdce neztělesňuje ani tak princip moci, jako spíše princip služby. Je příznačné, že jakmile si Rus osvojila řecký ideál moci a přenesla ho spolu s carským titulem na veliká knížata moskevská, končí knížecí svatost, což představuje důkaz, že kanonizace knížat nemá nic společného se sakralizací moci.

Budeme-li hledat oporu v řecké tradici, pak by bylo možné srovnávat ruská svatá knížata s Eudokimem Spravedlivým, maloasijským důstojníkem z 9. století, jehož legenda byla na Rusi velmi rozšířena. Ve slovanských církvích, zejména srbské, však nalezeneme v této souvislosti málo analogií. Ačkoliv možné slovanské vlivy na ruskou hagiografii naprosto nejsou prozkoumány, je nepochybné, že na Rusi kult svatých knížat vzniká velmi brzy, v 11. století, a má samostatné duchovní kořeny. Analogie se Západem, dokonce s románsko-germánským Západem, jsou očividné a dokládají tak jako řada jiných jevů duchovní blízkost předmongolské Rusi a Západu.

Aby byla ve své ryzosti a osobitosti odhalena podstata knížecích svatých skutků, je třeba ruská svatá knížata rozčlenit do několika skupin: na knížata rovná apoštolům, knížata-mnichy, knížata-mučedníky pro Krista a nakonec knížata uctívaná za své působení ve společnosti.

Nevíme přesně, kdy byli kanonizováni nejstarší ruští svatí: Olga († 969) a kníže Vladimir († 1015). Neznámý autor pochvalného slova o knížeti Vladimirovi z poloviny 12. století si stěžuje na absenci jeho kultu a tím vysvětluje absenci zázraků. Podle předpokladů byl svátek sv. Vladimira ustanoven brzy po vítězství nad Švédy na Něvě, k němuž došlo v den památky svatého knížete (15. července 1240). Sv. Olga byla pravděpodobně kanonizována v předmongolském období. Mnich Jakov (11. stol.) ve svém pochvalném slově hovoří o jejím nezetlelém těle, přeneseném Vladimírem do Desátkového chrámu.

Již v raných pochvalných slovech z 11. století hrdě zaznívá srovnání s Konstantinem a Helenou: „Byl veliký Konstantin v Ruské zemi Vladimir. Toto je nový Konstantin velikého Říma, který přijal křest sám a pokřtil svůj lid.“ Tato zásluha však podle autora ještě není rovna svatosti a představuje jen důvod pro naše modlitby za knížete: „Patří se, abychom se za něj u Boha modlili, neboť díky němu jsme poznali Boha.“ Našimi modlitbami pak může dosáhnout u Boha nebeské slávy: „Kdyby Bůh viděl naše úsilí, dal by mu nebeskou slávu.“ Absence kanonizace

nebrání autorovi, aby se obracel s modlitbou ke svatému knížeti stejně jako ke Konstantinovi: „Ó svatí vládcové Konstantine a Vladimire, pomáhejte proti nepřítelům našim příbuzným a národ řecký a ruský zbavte všeho utrpení.“ Srovnání s Konstantinem, analogická zásluha vůči církvi představovaly důvod k tomu, aby na ruská knížata-křtitele bylo přeneseno označení „rovní apoštolům“, jež se v Byzanci prosadilo jako obecný císařský titul.

Kníže Vladimir však má specifické, osobní právo na svatost, jež zdůrazňují jak letopisci, tak Nestor i pochvalná slova, a to je jeho dobročinnost. Všichni ruští autoři, byť by mluvili o Vladimirovi jen letmo, neopomenou vyprávět, jak „chudáci neustále přicházeli k němu na dvůr a každý dostal to, co potřeboval, a svým sluhům poroučel, aby nemocným, kteří nemohli sami přijít, přinášeli pomoc domů“. V tradici se uchovalo povědomí o Vladimírově pohanském životě, ale „pokud z nevědomosti upadl do nějakých hříchů, pak se kál a dával almužny“.

Do kategorie knížat rovných apoštolům přiřadila lokální muromská tradice tamního knížete Konstantina Jaroslaviče, který je ctěn spolu se svými syny Michailem a Fjodorem 21. května. Letopisy tato knížata vůbec neznají. Pozdní muromská tradice, zapsaná v 16. století, zobrazuje knížete Konstantina jako křtitele muromského kraje. Ačkoli zemřel roku 1205, pohanství v Muromi je vylíčeno jako tak silné, že kníže Konstantin musí své město obléhat, dříve než je pokřtí. To samozřejmě odporuje všemu, co víme o šíření křesťanství na Rusi. Muromští očividně ztratili veškeré povědomí o svých svatých knížatech, vytvořili si tedy tradici vycházející z Konstantinova jména a samotný svátek spojili se dnem řeckého Konstantina Velikého, apoštolům rovného. Ve skutečnosti muromská knížata patří k mnoha svatým knížatům, která jsou pro nás zcela neznámá.

Druhou skupinu představují knížata-mniši. Již jsme viděli Nikolu Svjatoše († 1142), pokorného vrátného a dělníka Pečerského kláštera, jednoho z věrných duchovních dítek sv. Feodosije. V 15. století se mladý zaozerský kníže Andrej zřekl svého údělu, jehož byl jediným dědicem, a vstoupil do Spaso-kamenného kláštera na Kubenském jezeře. Dostal mnišské jméno Joasaf na počest indického prince ze známé pověsti a zemřel o pět let později (1453) v přísné kontemplativní izolaci. Jeho legenda, v mnoha ohledech pozoruhodná, ukazuje, že svatý kníže navzdory mládí dosáhl v duchovním životě dokonalosti. Každopádně si místní úctu nezískal knížecí hodností, ale ani tím, že se jí zřekl. K těmto

dvěma mnichům bychom mohli připojit jména Michaila Klopského, pokud by skutečně pocházel z rodu moskevských knížat (jak uvádí jedna z redakcí jeho života), a Joanna, ugličského knížete, mnišským jménem Ignatije, pokud by nebyl jeho trpitelský skutek tak komplikovaný. Andrej byl obětí moskevské centralizační politiky. Již jako dítě byl spolu s otcem a bratrem uvržen svým strýcem Ivanem III. do vězení. Třicet dva let trpěl v okovech a před smrtí se ve vologodském žaláři stal mnichem. Máme právo nazvat tohoto svatého knížete mučedníkem pro Krista, ale život plný modliteb, který vedl ve vězení a završil jej přijetím mnišství, dovoluje řadit jej ke knížatům-mnichům. Jeho místní kult samozřejmě nebyl podmíněn předsmrtným přijetím mnišství, neboť tento zvyk, proti němuž bojuje *Kyjevsko-pečerský paterik*, byl na Rusi v knížecích kruzích pod byzantským vlivem velmi rozšířený.

Ke knížatům-mnichům je třeba řadit také téměř všechny svaté kněžny, igumenky a fundátorky klášterů, o nichž bude řeč později.

Z výše řečeného je však již jasné, že knížata-mniši jsou uctíváni jakožto svatí mniši, nikoli jako knížata. Jejich cesta je specifická, zcela individuální a v knížecí svatosti nic neobjasňuje.

Třetí, nesrovnatelně početnější skupinu představují knížata zavražděná, mučedníci pro Krista. Analýza legend o sv. Borisi a Glebovi nám ozřejmuje smysl jejich činu a tyto legendy bezpochyby ovlivnily církevní hodnocení celé této skupiny svatých knížat. Uvnitř ní se však ukazují hluboké rozdíly. Tatarské jho vytvořilo podmínky pro skutečné mučednictví pro Krista. Také hrdinství v bitvě, smrt v boji nabyly charakteru mučednictví za víru. Samostatně pak stojí oběti politických vražd: Igor Kyjevský a Andrej Bogoljubský.

Pouze krátký letopisný záznam uchoval památku o sebeobětování rjazaňského knížete Romana Olgoviče, jenž roku 1270 děsivým způsobem zemřel v Hordě. Tataři „mu vyřízli jazyk a ucpali ústa kusem látky a začali mu odsekávat údy a odhazovat je, uřezali mu prsty na rukou a na nohou, ústa, uši, poté mu ut'ali zbývající údy, dokud nezůstal jen trup. Nakonec mu sedrali kůži z hlavy a nabodli hlavu na kopí.“ Kníže byl obviněn z hanobení tatarské víry a poté, co ji odmítl přijmout, je v letopisu nazýván „novým mučedníkem“, podobným Jakubu Perskému a knížeti Michailu Černigovskému.

Kníže Vasilko (Vasilij) Konstantinovič byl zajat po bitvě na řece Siti roku 1238 a zabit Tatary v Šerenském lese. Tataři ho nutili „přejít na pohanství a bojovat na jejich straně“. Kníže tento návrh odmítl a „jídlo

a pití od nich nepřijal“. Jak je zřejmé z jeho slov, citovaných v letopise, chápal to jako odpadnutí od křesťanské víry: pro Rusy totiž konzumace jídla spolu s pohany znamenala popření víry. Před smrtí kníže tvrdě obviňuje Tatary za „neoprávněné zahubení mnoha duší“. V očekávání smrti se kaje z hříchů, které pokládá za příčinu svého neštěstí. Jsou citovány jeho procítěné modlitby, v nichž se stejně jako v předsmrtném pláči ukazuje vliv legendy o sv. Borisovi: „Hořce plakal (...) jeho tvář byla zarmoucená z toho, jak jej pohané velmi mučili.“ Po popisu Vasilkovy smrti letopis podává i jeho charakteristiku, ideální obraz knížete středověké Rusi, jenž nenese žádné asketické rysy: „Vasilko měl krásnou tvář, světlé oči, hrozný pohled, byl nesmírně odvážný na lovu, měl dobré srdce, k bojarům byl laskavý. Kdo z bojarů mu sloužil, jedl jeho chléb a pil z jeho číše, ten z oddanosti vůči Vasilkovi už nemohl sloužit žádnému jinému knížeti. Vasilko velmi miloval své sluhy, měl v sobě chrabrost a rozum, spravedlnost a pravdu. Ve všem se vyznal.“ Táž výrazná charakteristika stejnými slovy je připisována mnoha svatým knížatům, mimo jiné i Alexandru Něvskému, což dokazuje její ideální typičnost pro danou kategorii svatosti.

Jako mučedník za víru (v *Pravidlech* moskevského katedrálního chrámu Zesnutí Bohorodičky ze 17. století je označen dokonce jako „velkomučedník“) je ctěn Georgij (Jurij) Vsevolodovič, veliký kníže vladimirský, jenž padl v boji na Siti několik dní před zabitím Vasilka. Lidová úcta nebo ruka vzdělců zařazovaly mezi ruské svaté mnohá knížata, jež zahynula během Bátúova vpádu: rodinu knížete Jurije, jeho ženu, syny a jejich manželky, zabité při dobytí Vladimíru, rjazaňského knížete Fjodora a Jevpraxji, jež se zabila skokem z věže spolu se svým malým synem, aby si uchovala svou čistotu. Nikdy však nebyli kanonizováni.

Nesporným mučedníkem za víru a nejuctívanějším svatým knížetem po Borisi a Glebovi byl Michail Vsevolodovič Černigovský, popravený spolu s bojarem Fjodorem v Hordě 20. září 1246. Vyprávění o něm, sestavené současníkem, bylo zařazeno do letopisu. Nejde o legendu v pravém slova smyslu, nýbrž vyprávění o umučení pouze s krátkým legendistickým úvodem. V něm se hovoří o tom, že kníže od mládí miloval Boha, o jeho dobrotě a milosrdenství vůči ubohým, o přezírání světské slávy, jež je „tenčí než pavučina“ (převzato z legendy o sv. Glebovi). Během Bátúova vpádu Michail zabil chánovy posly a uprchl do Uher. Když se vrátil do zpusťového Kyjeva, vydal se na Bátúovu žádost do Hordy. Jeho smrt by mohla být chápána jako politický trest,

ale specifické okolnosti z ní činí akt křesťanského mučednictví. Kníže neprojevil hrdinství během válečného nebezpečí. Uprchl a nechal Kyjev, na nějž sám přivolal Bátúův hněv, bez ochrany. Nyní dobrovolně jede do Hordy na jistou smrt. Ví, že ruská knížata a bojaři musí v Hordě procházet „přes oheň, klanět se keři a ohni a jejich modlám“. Jeho zpovědník Joann jej přesvědčuje, aby se „nenechal oslnit slávou tohoto světa, nepoklonil se keři (...) nebral do úst nic nečistého“. Michail a Feodor prohlašují, že jsou připraveni prolít svou krev pro Krista a křesťanskou víru. Joann je posílá na smrt: „Budete v dnešní době novými mučedníky Kristovými.“

V Hordě vůbec není řeč o hněvu za staré hříchy. Bátú chce s pomocí slibů přesvědčit knížata, aby se podřídila stejně jako ostatní knížata tamnímu obyčejí. Michail odpovídá slovy, v nichž – na rozdíl od jiných mučedníků v Hordě – ostře odděluje rovinu náboženskou a politickou: „Tobě se, vládče, klaním, neboť ti Bůh poručil vládnout na tomto světě. Ale tomu, čemu se mám na tvůj příkaz klanět, se nepokloním.“ Jeho vnuk Boris, rostovský kníže, který byl tehdy rovněž v Hordě, i bojaři jej prosí, aby se pokořil; bojaři dokonce slibují, že na sebe vezmou jeho vinu: „Všichni za tebe i se svými lidmi budeme činit pokání.“ Michail odpovídá: „Nechci se nazývat křesťanem jen podle jména a chovat se jako pohan.“ V okamžiku smrti kníže s Fjodorem zpívají o hrdinství mučedníků. Jejich smrt provázejí zázračná znamení. Těla ležela mnoho dní nedotčena, nad nimi se „zjevil ohnivý sloup (...) a byl slyšet andělský zpěv“.

Nikoli mučedníkem za víru, nýbrž mučedníkem pro Krista byl kyjevský kníže Igor Olgovič, zabitý Kyjevaný roku 1147. Po dvanácti letech vlády byl svržen z kyjevského trůnu Izjaslavem, seděl ve vězení, kde těžce onemocněl, a prosil, aby mu bylo dovoleno přijmout mnišství: „Dovol mi, bratře, stát se mnichem. Pomýšlel jsem na to i v době vlády, ale nyní, v chudobě a nemocný, už ani žít nechci.“ Poté, co se stal mnichem (přijal jméno Georgij), se kníže uzdravil a poslední měsíce života strávil v kyjevském Fjodorovském klášteře. V září roku 1147 Kyjevané, kteří ho stejně jako ostatní Olgoviče neměli v lásce, svolali *věče* a dohodli se na Igorově zavraždění. Marně je přemlouval metropolita, kníže i bojaři. Dav vtrhl do kláštera a během liturgie vyvekl mnicha Georgije z chrámu. Kníže Vladimir s bratrem si na lúze vybojovali její oběť a Georgije odvedli na dvůr své matky. Dav tam však vpadl, zabil nešťastníka v síni ženského paláce a pak zostouzel jeho tělo: přivázali mu na

nohy provazy a za ně nebožtíka táhli přes celé město, aby jej, nahého a zkrvaveného, nakonec pohodili v Podolí. Bouřka a další znamení během pohřbu Kyjevany vystrašily a způsobily úplný obrat ve vztahu k mrtvému. Již tehdy jej mnozí začali ctít jako svatého. Tři roky nato bylo tělo knížete převezeno do rodného Černigova, kde nový zázrak potvrdil jeho svatost.

Samostatnou legendu o knížeti nemáme k dispozici; vyprávění o jeho zabití je obsaženo v letopise. Z faktu, že je svatý kníže uctíván nikoli pod svým mnišským, nýbrž světským jménem, vyvozujeme, že jej církev neřadí ke knížatům-mnichům, ale knížatům-trpitelům pro Krista.

Politická činnost knížete Andreje Bogoljubského († 1175) byla současníky hodnocena různě. Na jihu mu nemohli odpustit zpustošení Kyjeva, na severu byly Rostov a Suzdal uraženy povýšením Vladimíru. Proto o něm letopisci nehovoří vždy příznivě. Kníže nebyl svatořečen za zásluhy vůči svému národu. Lokální církevní kult začíná patrně až roku 1702, kdy byly ve Vladimíru vyzvednuty jeho ostatky. Jeho násilná smrt však učinila na současníky takový dojem, že již tehdy bylo do letopisu začleněno vyprávění o ní, vytvořené ve Vyšgorodě patrně Kuzmiščem Kyjevane, jedním z Andrejových sluhů, nebo přinejmenším podle jeho slov. Autor vyprávění už knížete nazývá svatým, mučedníkem, trpitelem pro Krista, srovnává ho se sv. Borisem a Glebem, z jejichž legendy čerpá. Oslavuje zbožnost knížete, jeho horlivost vůči církvi, výstavbu chrámů. Zvláště je zdůrazněno jeho milosrdenství, a to v rysech připomínajících knížete Vladimíra: „Přikázal, aby každý den bylo rozváženo po městě jídlo a pití nemocným a chudým ku prospěchu.“ Autor ukazuje, podobně jako to bylo u Borise a Gleba, odhodlání knížete k mučednické smrti: „O tom, že se připravuje jeho zločinné zavraždění, se dověděl předem (...) a na nic nespolehal.“ Z autorova líčení je sice zřejmé, že se kníže vrahům hrdinsky bránil, nikoli náhodou však před smrtí upomíná na Gorjasera, jenž podřezal Gleba. Noční útok na neozbrojeného, vrazi z okruhu blízkých sluhů, jimž kníže prokázal tolik dobrodiní, hrůzná scéna boje, množství ran, předsmrtná modlitba nedobitého knížete – to vše vyvolává děs a soucit jako při zabíjení beránka. Pláč věrného Kuzmy nad nahým, pohozeným tělem sekunduje pláčům z Borisovy legendy. Autor, ať již to byl kdokoli, vytvořil charakteristiku knížete, která se výrazně rozchází s jeho historickou rolí (zdůrazňuje jeho „mírnost“). Zřetelně se zde projevuje snaha spojit obraz knížete s kategorií mučedníků pro Krista.

Jako mučedník pro Krista skončil roku 1318 v Hordě svůj život tverský kníže Michail Jaroslavič. Vyprávění současníka o tomto knížeti bylo zařazeno do letopisu. Dříve se skvěle bil s Tatary a v boji s nimi, tak jako v dobrovolné smrti z rukou Tatarů „za křesťany“ byl stejně věrný svému poslání. Legenda, jeden z nejlepších životů svatých knížat, nejúplněji vyjadřuje komplexní ideál knížecího působení: mučedník Michail Tverský se částečně přimyká k následující skupině svatých knížat – bojovníků a obránců ruské země.

Tverský kníže zahynul jako oběť politických intrik svého soupeře v boji o veliké knížectví Jurije Moskevského. Legenda zdůrazňuje jeho nezištnost a dokonce pokoru v tomto boji. Ve všech svých činech, ve válce i v míru, se řídí blahem svého národa. Když Jurij uzavřel spojení s Tatary, Michail se zřekl velikého knížectví a ponechal si jen údělnou Tver: „Ale do mého údělu nevstupuj.“ Tataři, kteří přitáhli spolu s Jurijem a Kavgadyjem, začínají utlačovat lid a ohrožovat Tver. Biskup a bojaři radí Michailovi, aby se bránil: „Před svým synovcem jsi projevil pokoru (...), ale nyní se jim postav.“ Kníže Michail tedy táhne do boje, odvolávaje se na slova evangelia: „Jestliže kdo položí svou duši za své přátele, bude nazván velikým v Království nebeském. Patří se, abychom nyní položili své duše nikoli za jednoho nebo za dva, ale za množství lidu, jenž strádá v zajetí, a někteří z nich byli zabiti, jejich ženy a dcery zneuctěny pohany. Nyní za toto množství lidí položíme své životy, aby se pro nás naplnilo slovo Páně o spasení.“ Michail vítězí nad moskevsko-tatarským vojskem, ale v očekávání chánova hněvu se odhodlává jít do Hordy, aby se tam soudil s Jurijem. Předvídá svou smrt, chce tím však odvrátit tatarský vpád do své země. Stejně jako jeho jmenovec Michail Černigovský si nechává požehnat od svého zpovědníka (rovněž Joanna). Knížata mu rozmlouvají nebezpečnou cestu, ale on odpovídá: „Vidíte, děti mé, vždyť vládce si nežádá vás, mé děti, ani nikoho jiného, jenom mne, mé hlavy si žádá. Pokud se tomu budu vyhýbat, mé državy budou ovládnuty a množství křesťanů bude zabito. Bude lépe, když zemřu já a položím život za mnoho jiných životů.“ Celou cestu od Vladimíru se kníže postí od neděle do neděle a účastní se svatého přijímání. V Hordě, v okovech a s těžkou kládou na šíji se utěšuje neustálým čtením žalmů: „Celé noci se bránil spánku, aby nezdríml, neusnul, a chránil ho anděl.“ Ve dne ještě dokáže utěšovat své přátele „jasným a veselým pohledem“. Nejtěžší ponížení zažívá, když ho jeho nepřítel Kavgadyj nechá klečet na kolenou, zakovaného v kládě, na náměstí

a vysmívá se mu před množstvím lidu: „Jeho oči z toho byly plné slz.“ Již se připravil ke smrti, přijal svátost oltářní a odmítá utéct, jak mu nabízejí věrní bojaři. V odmítnutí slyšíme ozvuk slov sv. Borise z Nestorova pera: „Jestli se já sám zachráním, ale své lidi nechám v takovém utrpení, kdo mě za to pochválí?“ Ve stanu ho zavraždí lidé knížete Jurije. Romanec mu nožem vyřízne srdce. Sám Kavgadyj to nevydrží a nabádá moskevského knížete, aby zakryl nahotu svého zavražděného strýce.

Stejně jako nad Michaiilem Černigovským se ukazují znamení i nad tělem tohoto mučedníka, které je převáženo do Tveri a tam je shledáno nedotčené rozkladem.

Jak je zřejmé, vyprávění je v mnoha ohledech blízké legendám o sv. Borisi a Glebovi a svatém knížeti černigovském. Přesto se základní motivace jeho činu – dokonce jediná zde uváděná – liší: je to sebeobětující se láska k lidu, připravenost položit život „za své přátele“. Tento motiv dominuje v životech čtvrté skupiny knížat: bojovníků za ruskou zemi.

Mezi nimi bezpochyby první místo patří Alexandru Něvskému. Za ním se nejzřetelněji rýsují postavy pskovských knížat Vsevoloda-Gavriila, Dovmonta a Mstislava Rostislaviče Chrabrého.

Legendy o pskovských knížatech jsou inspirovány *Životem Alexandra Něvského*. Nejstarší legenda z konce 13. nebo 14. století představuje originální dílo, jež nemá hagiografické vzory. Úpravy ze 16. století, s nimiž byla začleněna do *Velikých minejí pro čtení*, text značně rozšířily a doplnily o mnohé detaily z letopisů a legendy o sv. Michailu Černigovském. Také předchozí staletí do legendy o svatém knížeti výrazně zasáhla (což je dokladem jeho úcty), takže dnes nemůžeme plně rekonstruovat její původní redakci. Dokonce ani nevíme, zda existovalo jediné vyprávění, nebo dvě – jedno Alexandrova družiníka a druhé mnicha vladimírského kláštera Narození Páně, kde byl svatý kníže pohřben – splynula do jednoho díla. Ve všech raných redakcích (14. stol.) světský, vojenský aspekt převažuje, ačkoli všechny pokládají knížete za svatého a hovoří o zázraku při jeho pohřbu. Alexandrův *život* je vojenské historické vyprávění, inspirované římsko-byzantskou historickou literaturou (*Palea*,¹

1 Kniha *Palea* (z řec. Παλαιά Διαθήκη – dosl. Starý zákon), původně byzantský spis z 9. století popisující starozákonní události, byla na Rusi známa ve třech redakcích, a to jako *Palea výkladová*, *Palea historická* a *Palea chronografická*. Nejznámější redakce *Palei výkladové*, svérázné encyklopedie staré Rusi, byla sepsána ve 13. století – obsahovala nejen starozákonní spisy, ale také apokryfy, antijudajistické a obecně teologické traktáty, komentáře a výklady biblických událostí.

Josephus Flavius) a hrdinskými pověstmi. Dostatečně to ukazuje úvod jedné z redakcí, kde je heroizovaný obraz knížete srovnáván nejen s biblickými postavami, ale i s Achillem, Alexandrem Makedonským a císařem Vespasiánem: „O moudrém, pokorném, rozumném, chrabrém jmenovci císaře Alexandra Makedonského, podobném Achillovi silou a odvahou, je toto vyprávění (...) Byl vyšší než většina lidí, hlas měl jako polnici, tvář jako tvář Josefovu (...) Jeho síla byla částí síly Samsonovy; Bůh mu dal moudrost Šalamounovu, odvahu měl jako římský císař Vespasián, který pokořil celou judskou zemi.“ Stručné vyprávění celé sestává z velkolepého sledu vzpomínek na vítězné bitvy během jeho panování. Alexandrova sláva je tak velká, že od Němců přichází „Boží sluha Andriáš“ (tj. magistr livonského řádu Andreas) a podivuje se mu. Švédský král Alexandrovi závidí jeho slávu, proto na něj zaútočí, ale utrpí krutou porážku na Něvě. Němečtí rytíři jsou pobiti na ledu Čudského jezera, Litevci rovněž pocítí Alexandrovu pěst. Krátce je řeč o cestách do Hordy. Ponížení spojené s pokořením se moci chánů je dovedně maskováno slávou Alexandrova jména: tatarské ženy („ženy Moábců“) straší své děti: „Alexandr jede.“ V hagiografickém vyprávění není ani slovo o vztahu Alexandra k ruským knížatům, o tatarské pomoci v boji s protivníky, o potrestání vzpurných Novgorodanů, tedy o sporných otázkách jeho politiky, jež by mohly vrhnout stín na slávu národního hrdiny. Dílo končí pasáží o pohřbu knížete ve Vladimíru a zázraku, jenž všechny ohromí: zesnulý sám natáhl ruku pro metropolitovu listinu s rozhrěšením. Náboženský aspekt vyprávění se neoddělitelně pojí s hrdinským, jak ukazuje pasáž, v níž se kníže před tažením dlouze modlí ke svaté Sofii Novgorodské, či to, že mu v bojích pomáhají nebeské síly: na Něvě sv. Boris a Gleb, na Čudském jezeře andělské voje, stejně jako v boji Ezechiáše se Senacheribem (vliv obrazu Ezechiáše na *Život Alexandra Něvského* je velmi pravděpodobný). Proto nepřekvapí ani posmrtný zázrak a závěrečná slova památky, jež vyjadřují křesťanskou ideu Alexandrova hrdinského života: „Tak Bůh dal slávu svému služebníkov, neboť mnoho vykonal pro Ruskou zemi, pro Novgorod a Pskov a za celou ruskou zemi a byl připraven položit svůj život za pravoslavné křesťanství.“

Život sv. Dovmonta-Timofeje, knížete pskovského († 1299), podobně jako *Život Alexandra Něvského*, představuje vojensko-hrdinské vyprávění. Dovmont, litevský kníže (legenda ho pokládá za syna Mindaugase), byl nucen kvůli domácím rozepřím prchnout na Rus. Ve Pskově přijal křest a z lásky obyvatel města získal tamní knížecí stolec. Celý svůj život

strávil na taženích jak proti rodné Litvě, tak proti německým rytířům. Raná proloží legenda (14. století), jako vždy stručná, charakterizuje jeho činy: „Byl to silný bojovník, v mnoha střetech projevil odvahu a dobrý mrav. Byl ozdoben mnoha ctnostmi, byl přívětivý, zdobil chrámy, miloval kněží a žebráky, o všech svátcích sytil kněží a mnichy a rozdával almužnu.“

Vsevolod-Gavriil († 1138), Monomachův vnuk, první pskovský kníže, vládl ve Pskově pouze asi rok. Celý život strávil boji o Veliký Novgorod a na novgorodském stolci s tamními nepřáteli. V tomto zápase neměl štěstí, často byl zbavován vlády, u Ždanovské hory utrpěl porážku od Suzdalců, která ho stála novgorodský knížecí stolec. Pskované se ale odtrhli od „staršího bratra“ a přijali vyhnaného knížete. Jako první pskovský kníže a fundátor pskovského katedrálního chrámu sv. Trojice si Vsevolod i přes svou brzkou smrt vytvořil ve Pskově slavnou pověst. Jeho církevní kult byl ustanoven pravděpodobně roku 1192, kdy došlo během přenesení jeho hrobu do chrámu sv. Trojice k prvnímu zázraku. Jeho legenda byla vytvořena až v polovině 16. století na základě letopisů. Zdůrazňuje lásku k chudým a štědrost knížete, které se projevíly zvláště v době hladomoru. Anachronicky označuje knížete za „obránce a hradbu města Pskova proti hanebným Němcům“. Pskované se k němu modlili jako k vojevůdci – obránci města a jeho meč (stejně jako Dovmontův) zavěsili nad jeho hrobem. Tento meč s latinským rytířským nápisem „Honorem meum nemini dabo“ (Svou čest nikomu nedám) až do nedávné doby visel v chrámu sv. Trojice.

Samostatná legenda knížete Mstislava Rostislaviče Chrabrého († 1179), uctívaného v Novgorodě, se nedochovala. Jeho politika byla nejprve zaměřena na obranu Kyjeva a poté Novgorodu před Andrejem Bogoljubským a Suzdalcí. Stejně jako Vsevolod-Gavriil je Mstislav typickým představitelem údělného práva a rytířské cti před centralistickými snahami Suzdalu. Letopis jej charakterizuje slovy: „Tento pravověrný kníže Mstislav (...) byl středního růstu, měl krásnou tvář, byl ozdoben všemi ctnostmi a dobrým mravem, s láskou přistupoval ke všem, ze všeho nejraději rozdával almužny, pečoval o kláštery, mnichy utěšoval (...) také o chrámy pro laiky se staral, popům a celému kněžskému stavu projevoval úctu; byl odvážný v bitvách, vždy si přál zemřít za Ruskou zemi a za křesťany. Když viděl křesťany zajaté pohany, říkával své družině: „Bratři! Pochopte, že pokud dnes zemřeme za křesťany, očistíme se od svých hříchů a Bůh ocení náš čin jako mučednictví.““

Jak již bylo řečeno, pro většinu svatých knížat nemáme ani legendy, ani biografie. Vše, co se dochovalo, jsou krátké poznámky v letopisu nebo v *Prologu*. Srovnáme-li obecně, opakující se rysy, získáme ustálený obraz ruského svatého knížete (srov. Vasilka). Není v něm nic asketického, je plný mužné krásy a síly. Jeho zbožnost se vyjadřuje oddaností církvi, modlitbou, výstavbou chrámů, úctou k duchovenstvu. Vždy je zdůrazňována jeho láska k chudákům, péče o slabé, sirotky a vdovy, méně často spravedlnost při soudech (sv. Fjodor Jaroslavský). Jeho vojenské činy i skutky v době míru, často i mučednická smrt vyjadřují stále tutéž vlastní obět' lásky: za své město, za Ruskou zemi, za pravoslavné křesťany. Právě v této obětavé lásce spočívá křesťanská idea skutků svatých knížat.

Bylo by hluboce mylné domnívat se, že ruská církev kanonizuje knížata za jejich politické zásluhy vůči národu. Tomu protirečí především fakt, že mezi svatými knížaty nenajdeme ty, kdo učinili pro slávu Ruska a jeho jednotu nejvíc: Jaroslava Moudrého ani Monomacha, navzdory jejich nepochybné zbožnosti, a také žádného z moskevských knížat, vyjma Daniila Alexandroviče, lokálně ctěného v jím založeném Daniilově klášteře a kanonizovaného až v 18. nebo 19. století. Zato Jaroslav a Murom daly církvi svatá knížata, jež jsou z letopisů a dějin zcela neznámá. Církev kanonizovala rovněž Mstislava, protivníka Bogoljubského, či Michaila Tverského, soupeře Moskvy. V jaroslavské legendě o sv. Fjodorovi Černém, zajímavé svými detaily, nalézáme knížete vyhnaného ze svého úřadu, který roky žije v Hordě, získá si přízeň chánovy ženy, žení se s chánovou dcerou a s tatarským vojskem se vrací do svého jaroslavského úřadu. U autora této legendy (mnicha Antonije z 15. století), stejně jako u tvůrce ještě zajímavější (z historického hlediska) legendy o Petrovi, careviči z Hordy, jenž se nechal pokřtít a usadil se v Rostově, můžeme rozpoznat dokonce tatarofilskou tendenci. Z nedostatku prostoru musíme ponechat stranou analýzu těchto historicky významných památek, neboť nepřinášejí nic nového pro porozumění knížecí svatosti. Je však dobré mít na paměti také je, abychom mohli z celého souboru středověkých památek učinit závěr, že církev nekanonizuje žádnou politiku: ani moskevskou, ani novgorodskou, ani tatarskou, ani centralizující, ani úřední. Na to se v dnešní době často zapomíná, když jsou v *Životě Alexandra Něvského* hledány údaje o církevní politice.

Hagiografie sv. Alexandra Něvského je v dnešní době nejen nejproslulejší, ale v podstatě jediná známá knížecí legenda. Většinou se ale

zapomíná, že rané redakce *Života* přecházejí mlčením jeho politiku vůči Hordě. Od 18. století oficiální kult sv. Alexandra zastínil a dokonce vytěsnil téměř všechna svatá knížata. Car Petr přenesl jeho ostatky z Vladimíru do nového hlavního města, při výročí Nystadského míru z něj učinil strážného anděla nové říše. Tři panovníci, kteří v 19. století nesli jeho jméno, upevnili výlučnost jeho kultu a podnítili výstavbu mnoha jemu zasvěcených chrámů. V minulosti sv. Alexandr sdílel svou slávu a úctu s celou řadou politických ochránců ruské země. Vyčleníme-li z nich svatá knížata, jimž se do doby metropolity Makarije dostalo nejen lokální, ale celoruské úcty, pak je třeba jmenovat sv. Olgu, Vladimíra, Michaila Černigovského, Fjodora Jaroslavského se syny Davidem a Konstantinem. V letech 1547–1549 k nim přibyl Alexandr Něvský, Vsevolod-Gavriil a Michail Tverský. Mučedník Michail Černigovský však zaujímá první místo.

I když nebudeme spatřovat v kanonizaci knížat posvěcení určité politiky, nelze ji zcela redukovat na individuální zbožnost. Církev ve svatých knížatech ctí ne-li vládce, tedy představitele národa, národní vůdce. Jejich společenské (a nejen osobní) skutky představují sociální vyjádření příkazání lásky. Jejich politika může být chybná, jejich činnost z hlediska národa negativní, ale církev uctívá i neúspěšná knížata (Vsevolod-Gavriil, Michail Tverský), neboť neoceňuje výsledky, nýbrž záměry, obětavou oddanost svému poslání. Korunou práce pro společnost je sebeobětující se smrt. Hrdina-bojovník je vždy odhodlán k mučednictví pro Krista, jež představuje nejvyšší vyjádření knížecí svatosti.

Pokud ve skutečích knížat církev ctí službu národu, nepřekvapí nás, že je v knížecí legendě často výrazně umělecky ztvárněna křesťanská idea. Národní idea, pro nás tak obvyklá a zřetelně vyjádřená v letopisech či *Slovu o pluku Igorově*, se nepoddávala lehce křesťanskému vědomí a interpretaci. Nelze se s ní totiž setkat ani v tradici rané církve, ani v církvi byzantské – Římská říše a její pokračovatelka Byzanc, tj. Říše Rómejů (Romaioi) byla vnímána jako univerzální stát, takže se tu nemohla zrodit idea zvláštního poslání určitého národa. S geniální prozíravostí její základ zformuloval Nestor ve svých legendách, zvláště v prologu k *Životu* sv. Borise a Gleba. V knížecích legendách tato idea rozkvétá ve vší své církevní kráse.

V řeckém prostředí mohla najít oporu v ideji malé vlasti, města-polis, jež žila pod povrchem světové říše. Svatí řečtí mučedníci jsou ochránci svého národa, jenž uchovává jejich svaté ostatky. Obzvláště silný dojem

na Rusi učinil sv. Demétrios Soluňský, pohřbený na slovanské půdě. Nikoli náhodou je v knížecích životech často připomínáno vyprávění o jednom z Demétriových soluňských zázraků. Kníže Michail Tverský (nebo tvůrce jeho legendy) vzpomíná „dobrého patriota svého města, velikého Kristova mučedníka Demétria, jenž o své domovině, městě Soluni, řekl: Pane, jestli zničíš toto město, zahynu spolu s ním, pokud ho spasíš, budu i já spasen. Tento (Michail) se rozhodl učinit totéž a položit svou duši za vlast.“

Tato vlast, Ruská země – nikoli stát, který tehdy ještě neexistoval – spolu s oblastí kolem města, malou vlastí, představuje v knížecích legendách objekt horlivé náboženské lásky. V prolozích k jaroslavským legendám nabývá podoby hymnu na Ruskou zemi, kde lze nalézt – samozřejmě v zárodečné formě – nejen základ ideje národního státu, ale i národní kultury: „Ó, světlá, přesevětlá Ruská země! Jsi ozdobena mnoha řekami, různým ptactvem a zvěří a nejroztříčnějšími tvory. Bůh, aby potěšil člověka, to vše stvořil člověku k radosti a k splnění nejrůznějších přání lidské přirozenosti. Potom Bůh lidem daroval pravoslavnou víru, svatý křest, naplnil zemi velikými městy a církevními budovami a ty zásobil bohudíky knihami. A ukázal cestu spásy, jak dosáhnout nejjasnějšího světla a radosti všech svatých a rajske krmě, jak se naplnit štědrostí Boží milosti, podle našich skutků a našich činů.“

Všude ve starých hlavních městech, kryptách nebo předsíních chrámů lid zbožně uctíval hroby dávných knížat, v nichž spatřoval ochránce rodného města a k nimž se obracel ve chvílích vojenského ohrožení. Jména nebeských ochránců uchovávala hrobka, ale po jejich činech už nezůstalo nic ani v paměti starců, ani v letopisech. Proto je tolik svatých knížat, která nemají své legendy, a nejsou známy dokonce ani jejich příběhy. Jejich kult nevyrůstal ze živé paměti o jejich osobě, nýbrž z němeho hrobu. Uctívání ostatků samozřejmě v křesťanství představuje jednu z nejdůležitějších forem kultu svatých. Pro ruská knížata však, podobně jako tomu bylo u dávných mučedníků a na rozdíl od svatých mnichů-asketů, hrob často tvořil základ kultu. Zázraky, které se nad ním děly, poukazovaly na svatost toho, kdo v něm ležel; ve vzácných případech se prověřovaly i jeho netlející ostatky. Tak se z obecného uctívání knížecích hrobů, z lidového kultu předků vyčlenil kult svatých knížat. Církev činila svůj výběr, řídíc se zázraky nebo tradicí, která již pro nás utichla. V některých případech můžeme pozorovat tento proces se všemi detaily. To je případ právě počátků kultu všech jaroslavských svatých knížat.

Roku 1463 chtělo jaroslavské duchovenstvo pohřbít ostatky Fjodora Rostislaviče († 1300) a jeho synů Davida a Konstantina, kteří neznámo odkdy leželi v jednom hrobě. Církevní úcta nebyla knížatům projevoována. Při pohřbu roku 1463 se však udály zázraky. Byl o tom zpraven rostovský biskup, k jehož eparchii Jaroslavl patřil, a ten z Rostova poslal protopopa, aby celou záležitost přezkoumal. Ani biskup, ani protopop nedůvěřovali nově se projevivším divotvůrcům, „domnívajíce se, že jde o šalbu“, a byli za to potrestáni nemocemi. Poté byl ustanoven církevní kult svatých knížat a tehdy také hieromonach Antonij na příkaz velkého knížete a metropolity sestavil jejich legendu.

O čtyřicet let později, roku 1501, po požáru jaroslavského chrámu byly odkryty ostatky knížete Vasilije († 1249) a Konstantina. Brzy započal jejich církevní kult a mnich Pachomij sestavil legendu, která má zcela nehistorický charakter.

Rovněž z Jaroslavle se dochovalo zajímavé šetření z konce 17. století, které ukazuje, jak lidová úcta, jež má za základ knížecí hrobku, předchází církevnímu kultu. Roku 1692 posadští lidé z Jaroslavle adresovali rostovskému metropolitovi list s prosbou o přezkoumání „zvěstí“ o zázracích nových svatých: knížete Michaila, syna sv. Fjodora, Fjodorovy ženy Anastasije a tchýně Xenije. Ti se zjevili posadskému člověku Dmitriji Strunnikovi a žádali, aby byli uctíváni. Poté se začaly u jejich hrobu dít zázraky. K prosebnému listu byly přiloženy četné zprávy o zázracích a Dmitrijovo svědectví o vidění. Metropolita poslal svého člověka na prošetření celé záležitosti a ten našel u hrobů zapálené lampičky a obrovské sročení lidu. Knížatům už byly slouženy prosebné bohoslužby, dokonce se kolem jejich kaple stavěl kamenný chrám. Vyšetřovatel však ze *Života svatého Fjodora* zjistil, že jeho ženy se jmenovaly Marie a Anna, nikoli Anastasije, a navíc že jeho syn Michail a tchýně Xenije projevovali vůči světcům nepřátelství: „Do Jaroslavle ho nepustili.“ Proto prohlásil zázraky za lživé a kanonizace nových svatých byla zastavena. Ostatně doba patriarchy Adriana byla obecně nepříznivá pro nové kanonizace.

Nyní už je pochopitelná rozrůzněnost soupisů svatých knížat a nezřetelná hranice, jež je dělí od uctívání zemřelých. Jméno knížete Mstislava Vladimiroviče, Monomachova syna, zahrnuté dokonce do jihoslovanského menologia, chybí v seznamech moskevských a nejnovějších. Kult rževských knížat Vladimira a Anny je oficiálně ukončen Synodem roku 1745, zato v novější době vzniká nebo se obnovuje kult Andreje

Bogoljubského a jeho syna Gleba (od roku 1702), Romana Rjazaňského (od 1854), Jaropolka-Petra (od 1866) a Olega Brjanského, zařazeného do *Správného kalendáře* z roku 1903.

Roku 1557, záhy po kanonizačních sněmech metropolity Makarije, poslal car Ivan Vasiljevič konstantinopolskému patriarchovi diptych ruských knížat. Pouze u sedmi z nich prosí, aby byli „připomínáni v prosebných bohoslužbách jako bohulíbí svatí“, u ostatních žádá, aby byli jmenováni při panychidách. Mezi nimi však byla knížata kanonizovaná církví a dokonce sama apoštolům rovná Olga.

Synodik moskevského chrámu Zesnutí Bohorodičky ze 17. století při provolávání věčné památky knížat obecně neodděluje svatá knížata od ostatních, s jedinou výjimkou – mučedníků Borise a Gleba.

Tato nepřesnost nás nemusí udivovat. Na rozdíl od asketů se svatá knížata málo odlišují od blaženě zesnulých a jejich kult od lidového uctívání předků. Zesnulí se modlí za živé, jejich blízké, zesnulá knížata se modlí za svou otčinu, za Ruskou zemi. Modlitba svatých je jen účinnější.

Mezi záznaky sv. Alexandra Něvského je uvedeno jedno vidění, které měl mnich Antonij ve vladimirském klášteře Narození Páně v roce útoku Devlet Geraje na Moskvu (1571). Když se v noci modlil za vítězství ruského vojska, spatřil mladé jezdce, sv. Borise a Gleba, kteří vcházejí do chrámu a budí spícího knížete Alexandra: „Vstaň, bratře, ať stihneme pomoci našemu příbuznému caru Ivanovi.“ Když vyšli z chrámu, všichni tři se rychle rozjeli k chrámu Zesnutí Bohorodičky ke svým příbuzným Andreji, Vsevolodovi, Georgiji a Jaroslavovi. Nyní se již sedm jezdců přeneslo přes městskou hradbu a spěchali do Rostova, aby s sebou vzali Petra, careviče z Hordy. Tak se shromažďuje nebeské knížecí vojsko na obranu Ruské země. Ani pro Antonije, ani pro jeho čtenáře nebylo podstatné, že knížata Vsevolod Velké hnízdo a Alexandrův otec Jaroslav nikdy nebyli uctívání církví.

O reprezentativním (zástupném) principu v uctívání svatých knížat je možné hovořit ještě v jiném smyslu. Z množství neznámých a neprojevivších se svatých laiků jsou svatá knížata vyčleněna a celou církví uctívána právě proto, že je jejich životní působení předurčilo k celonárodní slávě. To neznamenaá, že kupci, rolníkoví nebo dokonce bojarovi byla uzavřena cesta ke svatosti a že pouze posláni knížat otevírá nebeskou slávu. Kanonizace nebyla pro nebesa, ale pro zemi. A na zemi stará Rus spatřovala ve svatých knížatech především společné předky, zástupce, vyvolené představitele laické svatosti.

Kapitola šestá
SVATÍ HIERARCHOVÉ



Svatý Jona, metropolita moskevský, pauza ikony, 16. století

Ruská církev ctí mezi svými svatými asi sedmdesát biskupů. Svati hierarchové (řec. ἄγιοι ἱεράρχιοι) představují zvláštní kategorii světců, chronologicky třetí po kategorii mučedníků a svatých mnichů. Na rozdíl od svatých knížat měla ruská církev při kanonizaci svých svatých hierarchů již dávno zformovaný vzor řecké církve. Zahrnují-li kanonizace a chápání zvláštní podstaty jejich svatosti jisté obtíže, pak nejde o specifikum ruské církve. Setkáme se s nimi totiž všude, jak na Západě, tak na Východě.

Především je třeba říci, že podobně jako svatí laici nejsou hierarchové církví ctěni za asketické činy nebo jen za ně. Nesplývají s kategorií svatých mnichů a kvalitativně se od nich odlišují.

V ruské církvi samozřejmě najdeme svaté biskupy, v nichž mnich dominuje nad pastýřem – minimálně v hodnocení pozdějších generací, a tak je dnes vidíme zřetelněji v mnišské cele než na stolci katedrálních chrámů. Takoví jsou biskupové vzeší z okruhu mnichů Kyjevsko-pečerského kláštera v prvním období jeho existence. Z mnoha biskupů – pečerských mnichů – byli kanonizováni Nikita Novgorodský († 1108), Štěfan Vladimírsko-volyňský († 1049) a Jefrem Perejaslavský († 1100). Veškeré informace, které o nich máme k dispozici, se omezují na vyprávění *Kyjevsko-pečerského pateriku*, kde jsou zmíněni mezi nejbližšími žáky sv. Antonije a Feodosije: Jefrem Kleštěnec, bojar knížete Izjaslava, byl jedním z prvních mnichů Pečerského kláštera, dále Štěfan, Feodosijův nástupce v hodnosti igumena, jež nespokojenost mnichů donutila k odchodu a založení vlastního kláštera v Kyjevě, a konečně Nikita Eremita, o jehož pokušení a pádu již byla řeč. V souvislosti s Nikitovým zvolením na novgorodský biskupský stolec Polikarp říká: „Učinil mnoho zázraků (...) a nyní je spolu se svatými ctěn svatý a blažený Nikita“.

Tento kult (patrně kanonizace) vyčleňuje sv. Nikitu z okruhu pečerských svatých mnichů. Ostatní totiž, ač byli biskupy, jsou uctíváni spolu s pečerskými mnichy.

Od dob christianizace se na Rusi prosadil zvyk volit biskupy takřka výlučně z řad mnichů, tzv. černého duchovenstva. Protože téměř každý biskup byl mnich, askeze pro něj znamenala povinnost. Když zemřel novgorodský arcibiskup sv. Jevfimij, na jeho těle byly nalezeny řetězy. Sv. Dionisij se dlouho věnoval askezi v jeskyni v Nižním Novgorodu a založil tu druhý jeskynní klášter, po vzoru Kyjevsko-pečerského. Roku 1364 pak byl povolán knížetem a metropolitou na suzdalskou katedru. Také v nejnovější době sv. Tichon Zadonský působí především nikoli na stolci církevního hierarchy, nýbrž v tichosti klášterní cely. To vše jsou mnišské rysy v obraze svatého biskupa.

V mnoha případech je nám však biskupovo mnišství skryto nebo se zprávy omezují na dva tři stereotypní rysy. Askeze je vhodnější spíše pro svatého biskupa než například pro svatého knížete. Biskupská svatost však není spojena jen s ní. Životní působení svatých hierarchů v sobě totiž specifickým způsobem spojuje mnišské a světské („knížecí“) aspekty a navíc zvláštní úlohu v církvi.

Nejúplněji je ideál světce-hierarchy v ruské hagiografii vyjádřen v 15. století v legendách Pachomije Logotheta. Učený Srb, který vytvořil na Rusi nový kánon legendistického stylu, dal novou podobu právě legendám o světcích z řad hierarchů. Dřívější pokusy se totiž omezovaly pouze na krátké poznámky nebo zápisy dílčí tradice.

V prologu k *Životu svatého Jevfimije*, arcibiskupa novgorodského (a doslova zopakovaném v *Životě Mojsije Novgorodského*), Pachomij vykreslil ikonu světce-hierarchy. Tito muži jsou „osvíceni již z matčinych útrob“ a „od Boha poctěni biskupstvím“. Jsou „učiteli lidí“, neboť je směřují „na cestu spásy“. Mnozí z nich si prošli „velikým utrpením od bezectných lidí“, pečovali o svěřené ovečky, „aby je uchránili před herezemi“. Proto jsou nyní uctíváni „spolu s mučedníky a výše než mučedníci“. Zvláštní důraz klade Pachomij na vyznavačství hierarchů. V době míru a blahobytu „si sami vytvářejí své pronásledovatele“: „Když viděli nesprávné skutky carů a velmožů, trýznění sirotků, krádeže a loupeže (...), cary obviňovali.“ Odkaz na Jana Zlatoústého nás přenáší do poměrů 4. století. V Pachomijově obraze svatých hierarchů je nejpozoruhodnější věrnost ideálu křesťanského dávnověku – právě období 4. století, kdy začali být kanonizováni církevní hierarchové. V oné době byli totiž

téměř všichni vyznavači pronásledování mocí za hájení ortodoxie proti herezím. Jejich spojitost s mučedníky za víru („vyznavací“), jasná současníkům Athanasia Alexandrijského a Jana Zlatoústého, žila na Rusi dál. V učitelství, obhajobě čistoty víry, ve snaze o spásu všech lidí spočívá vlastní, svébytný charakter skutků hierarchů. Všichni samozřejmě nebyli vyznavači a trpiteli. Jejich život byl dokonce obklopen vnější okázalostí: „Někteří žili v blahobytu a chodili v bohatých rízách (...) aby nepoňžili biskupskou hodnost.“ Ale i zde se objevuje nezbytný prvek askeze: „To vše ale pokládali za pomíjivé (...) podobné stínu a snu (...) nikdy nejedli chleba dosyta a vždy byl slyšet hlas: ‚Připraveno je mé srdce, Bože, připraveno.‘“

Život svatého Jevfimije byl napsán záhy po jeho smrti. Pachomij je dalek toho, aby si cokoli vymýšlel, a nedělá z novgorodského arcibiskupa ani Zlatoústého, ani vyznavače. Hlavní typické rysy ruského světce-hierarchy se tu však objevují.

Zprvė jsou to štedré almužny, jež bohatý novgorodský arcibiskup posílá dokonce do Cařihradu, na Athos a do Jeruzaléma, zadruhé výstavba chrámů, v Novgorodě obzvláště intenzivní. Podrobný výčet chrámů a klášterů, které biskup založil nebo nechal vyzdobit, sblízuje tuto legendu s novgorodským církevním letopisem, jenž je také takřka celý věnován výstavbě chrámů. Autor zde přechází do poetického tónu: „Běž k chrámu Boží Moudrosti, pozvedni oči a rozhlédni se. Spatříš tam světlé chrámy svatých jako hvězdy, jako hory stojící, které vytvořil. Pokud ne hlasem, pak věcmi promlouvají: (...) To mi daroval biskup Jevfimij.“ V *Životě svatého Mojsije* je v souvislosti s výstavbou chrámů zmíněna i práce na výrobě a přepisování knih („shromáždil množství opisovačů knih“), pravda, pouze církevních – takových, které spolu s ikonami sloužily „k naplnění chrámů Božích“.

Spolu s chrámy a kláštery jsou zmíněny i světské stavby: městské hradby a dokonce vlastní „podivuhodné paláce“, novgorodská arcibiskupská rezidence, neobyčejná jak rafinovanou konstrukcí s množstvím přechodů, spojujících jednotlivé budovy, tak nástěnnými malbami; v 15. století byly velkou vzácností také „velmi pozoruhodné“ věžní hodiny na vysokém sloupu uprostřed sadu arcipastýře.

Stavitel tohoto paláce nosil řetězy. Smysl všeho luxusu biograf spatřuje v touze zvěčnit svou památku a zabezpečit své nástupce. V principu samozřejmě jde o snahu pozvednout autoritu duchovní mocí, jež zvláště v Novgorodě stála v centru politického života. Novgorodský

biskup, volený jako v křesťanském starověku vším klérem a lidem, byť s pomocí losu, byl pánem svého města mnohem více než vojenský obránce Novgorodu – kníže. Tato veřejná funkce biskupa, zárodek teokracie, má hluboké historické kořeny: obzvláště silně se projevila v raněbyzantském období a na latinsko-germánském Západě.

Přísný postoj k proviněním bohatých a mocných završuje jeho církevně-společenské působení. Pokud Pachomij v *Životě svatého Jevfimije* zdůrazňuje zejména jeho přísnost v dodržování kanonických zákonů ve sféře sňatků, pak sv. Mojsije oslavuje za to, že byl „pomocník ponižovaných, zastánce vdov a sirotek“. Opačnou stránku téže občanské spravedlnosti představuje fakt, že „se před mocnými neostýchal“.

Urputnost v boji za pravdu byla patrně Jevfimijovým individuálním rysem. Podle Pachomijových slov jej Bůh „činil hrozivým vůči nepokorným“. Jeho nástupce, sv. Jona, byl stejně tvrdý v „zákazech vůči neposlušným“, ale mírně odpovídal zlomyslníkům a nikdo jej nikdy nespátlil „rozhněvaného a rozhořčeného“. Proto byl všemi „milovaný a slyšet či spatřit jej bylo sladké“.

Nejhorlivější obhajobou kanonických zákonů vynikal mezi novgorodskými biskupy sv. Nifont († 1157), původně pečerský mnich, který byl pohřben v Kyjevě a jehož legenda byla zařazena do pozdních redakcí pateriku. Byl to politik a mírotvůrce, který mnohokrát usmířoval jak knížata mezi sebou, tak i své svobodné město s knížaty. Nezastavil se ani před tím, aby zakázal nekanonický sňatek knížete Svjatoslava, bez ohledu na přátelství, jež k němu choval, a nepřestával knížete obviňovat z neposlušnosti. Zvláště proslulý je jeho střet s velkým knížetem a kyjevským metropolitou Klimentem v otázce autokefality ruské círve. Veliký kníže Izjaslav Mstislavič jednostranným nekanonickým aktem, jenž o čtyři staletí předběhl dobu, určil na sněmu ruských hierarchů za metropolitu Rusa Klimenta (Smoljatiče). Na straně knížete a biskupů bylo národní vědomí většiny nebo alespoň části ruské společnosti, již závislost na Řecích tížila. Nifont Novgorodský kategoricky protestoval a strhl i část biskupů. Neuznával legitimitu Klimentova jmenování a odmítal se mu podřídit. Byl za to dokonce vězněn v Pečerském klášteře. Změna na kyjevském knížecím stolci učinila nezákonné ruské autokefalitě konec. Za svou pevnost dostal Nifont uctivý dopis od patriarchy, který psal o jeho „utrpení pro pravdu“ a prosil jej, aby vytrval a mohl být Bohem přiřazen k ostatním svatým. Ruská církev se v hodnocení Nifontových činů připojila k církvi řecké. Nifont se nestal jedním

z nejuctívanějších novgorodských světců (těmi byli také Nikita a Joann) patrně proto, že jeho ostatky byly uloženy v Kyjevě, kde jej zastihla smrt. Zato se však díky pateriku stal dříve celoruským svatým.

V uvedených novgorodských legendách je nejslaběji vyjádřena učitelská role světců-hierarchů. Neznamená to ale, že by na Rusi neexistovala. V ruském písemnictví se dochovala torza kázání světců-hierarchů Kirilla Turovského a Luky (Žid'aty) Novgorodského. Lukova prostá kázání jsou kromě jeho neoprávněného tříletého věznění v Kyjevě, zaviněného pomluvou nevolníka, tím nejdůležitějším, co si pozdější generace o Lukovi pamatovaly. Krátká proložní legenda líčí Kirilla Turovského v době před zvolením za biskupa jako přísného asketu, dokonce sloupovníka, jako v případě Nikity Perejaslavského šlo nejspíš o formu extrémní izolace: asketové dosahovali spásy nikoli na sloupu, ale ve sloupu, tj. ve věžní cele).

Pokud řečtí světci-hierarchové sloužili církvi v boji s herezemi, pak na Rusi měli v tomto ohledu velmi omezené pole působnosti. Metropolita Petr však exkomunikoval jistého heretika Seitu a tento aspekt pak přešel do polobáje legendy sv. Jakova Rostovského, kde analogický nepřítel církve nese jméno Markián. Od konce 14. století se v novgorodské oblasti objevují skuteční heretici nebo rozkolníci: nejprve strigolníci,¹ v následujícím století judaizující.² Se strigolníky bojoval z pověření metropolity a patriarchy biskup Dionisij Suzdalský († 1385), s judaizujícími novgorodský biskup Gennadij († 1505).

Nejvýrazněji je ale učitelské poslání staroruských biskupů vyjádřeno v hlásání evangelia pohanům. K věrozvěstům patří mnozí zakladatelé ruských biskupských kateder: Novgorodu, Rostova, Permi, Kazaně. Novgorodané ctí jako svého křtitele korsuňského³ Řeka Joakima, jenž svrhl Peruna a vystavěl první dřevěné chrámy. Rostované v pozdních legendách vyprávějí o boji svých dávných, byť nikoli prvních, biskupů sv. Leontije a sv. Isaji s pohanstvím na konci 11. století. Tito dnes téměř

1 Náboženské hnutí dualistického směru, vzniklo ve druhé polovině 14. a zaniklo v 15. století v Novgorodu a Pskovu. Strigolníci odmítali svátosti, církevní hierarchii i mnišství, přičemž vystupovali proti církvi jako takové, obviňovali církevní hierarchii z úplatnosti.

2 Novgorodsko-moskevská hereze, která vznikala na konci 15. a na začátku 16. století. Judaizující neuznávali církevní struktury, napadali církevní dogmata (mj. o Trojici), odmítali ikony jako dílo lidských rukou aj. V letech 1488–1490 byli judaizující na církevních sněmech odsouzeni, nicméně tvrdé tresty je postihly až po sněmu roku 1504.

3 Tj. z Chersonésu na Krymu.

zapomenutí rostovští svatí se těšili celoruské úctě a jen v nemnoha sbornících legend chybějí jejich hagiografie. „Chválí římská země Petra a Pavla, řecká země císaře Konstantina a kyjevská ctí knížete Vladimira (...) jako apoštoly.“ Tímto hymnem končí legenda, podle níž byl sv. Leontij Řek dosazený na rostovský biskupský stolec přímo z Cařihradu, bez ohledu na kyjevského metropolitu. V tom se snad projevilo známé tlhnutí rostovské církve k nezávislosti na Kyjevu. Existují rovněž svědectví o ruském původu sv. Leontije (*Kyjevsko-pečerský paterik*). V jediné epizodě spjaté s Rostovem je Leontij zobrazen jako misionář a divotvůrce. Fjodor a Ilarion, první rostovští biskupové, museli přehnout z pohanského kraje. Také Leontij neměl u dospělých úspěch. Proto kolem sebe shromáždil děti, které láskou přiváděl k víře: „Nechal starce být a učil děti.“ Nevěřící se na něj vrhají „se zbraněmi a holemi“, ale biskup se nezalekl a předstoupil před ně ve svém rouchu: „A spatřili jeho tvář jako tvář anděla; někteří padli mrtví, jiní oslepli.“ Svatý je modlitbou vzkřísil a pokřtíl je.

Sv. Isaja, původně pečerský mnich, po Leontiji obcházel ve městech a vsích „lidi nově pokřtěné a nepevné ve víře“ a pátil pohanské modly.

Stěfan Permský († 1396), věrozvěst Zyrjanů, začal své misijní působení jako prostý mnich. Misionář v něm ale zcela zastihuje jak mnicha, tak biskupa. Vologodská církev, nástupnice permské, uctívá tři jeho následovníky, kteří stejně jako on šířili v tamním kraji víru: Gerasima, Pitirima a Jonu, pohřbené ve vsi Ust'-Vym v někdejší katedrálním chrámu. O nich bude řeč v kapitole věnované permskému apoštolovi.

V Kazani byla po dobytí města zřízena roku 1555 nová eparchie a v jejím čele stanul sv. Gurij. Na pomoc mu byla přidělena celá skupina mnichů-misionářů, mezi nimi i pozdější svatí biskupové German Kazaňský a Varsonofij Tverský. Šíření víry v pohanské zemi představovalo hlavní úkol nového pastýře. O tom, v jakém duchu měla být vedena misijní práce, dává představu biskupovi adresovaná instrukce cara a metropolity Makarije. Jakékoli násilí a nátlak bylo při obracení jinověrců zakázáno; bylo předepsáno působit mírností a láskou. Arcibiskup ve svém domě vychovával urozené neofyty, další přijímal a hostil u stolu. Měl právo zasazovat se u tamního zástupce státní moci za zločince nejen z řad křesťanů, ale i pohanů, pokud se na něj obrátili s prosbou o milost. Kázání samozřejmě představovalo hlavní nástroj evangelizace, ale sv. Gurij k tomuto účelu zřídil i zvláštní instituci. Byl to Zilantovský klášter u Kazaně, kde měli mniši vychovávat z dětí budoucí misionáře.

Šlo o první misionářskou školu na Rusi, duchovní předchůdkyni pozdější Kazaňské akademie. Car byl osvětovou prací nového kláštera nadšen, neboť odpovídala jeho ideálu role mnišství ve společnosti, a klášter štědře obdarovával statky. Je zajímavé, že u Gurije se projevilo pedagogické poslání již v mládí: když na základě křivého obvinění seděl v radoněžském vězení, psal maličké knížky pro výuku dětí a chudým rozdával peníze získané z prodeje. Díky tomu se Gurij stal patronem ruské náboženské pedagogiky. V Kazani se k němu modlí před začátkem výuky.

Sv. Varsonofij a German se rovněž věnovali kazatelství jako igumenyové nově vystavěných klášterů a German také během krátké doby svého působení v hodnosti kazaňského arcibiskupa.

V nejnovější době se z ruských svatých hierarchů zasvětili evangelizaci dálné Sibíře sv. Innokentij Irkutský a Joann a Pavel Tobolští.

Od působení slovem se vraťme k biskupské činnosti v mocenské sféře – veřejnému vyznávání víry. Moskva a Novgorod reprezentují dva nejvýraznější, odlišné typy společenského působení. Je to pochopitelné: jak v Moskvě, tak v Novgorodě stál biskup v centru veřejného a politického života, byl budovatelem církve, ale také ruské země. Tato dvojí role vyžadovala nejen biskupské, nýbrž i knížecí úsilí.

Společenské zřízení Novgorodu se nejvíc blížilo teokracii. Stát žil a listiny se psaly jménem sv. Sofie. Na arcibiskupském dvorci se shromažďovala republikánská vláda města, „páni“, jimž předsedal arcibiskup. „Dům sv. Sofie“ měl na starosti nejen v rovině církevní, ale i státní; jeho vojsko, „vladykův pluk“ tvořilo část novgorodského vojska. Byl volen vším lidem na shromáždění (*věče*), avšak prostřednictvím losu, v němž byl spatřován projev Boží vůle. Arcibiskup se účastnil těchto shromáždění v době nepokojů, aby usmířil nepřátelené strany nebo s křížem v ruce na mostě přes Volchov zastavil krveprolití.

Arcibiskup usmířoval obyvatele města a zároveň bránil město před nepřáteli, nejčastěji před velikými knížaty vladimirskými a moskevskými, ohrožujícími jeho samostatnost. Samozřejmě mohl své vlasti poskytnout spíše diplomatické než vojenské služby, ale nejdůležitější válečné vyprávění je v novgorodských letopisech spjato se jménem sv. Joanna (Ilji), prvního novgorodského arcibiskupa, jenž je uctíván jako hlavní nebeský patron města. Jde o zázrak Znamení Matky Boží (samo slovo „znamení“ označuje zázrak), jenž roku 1170 vysvobodil Novgorod z obležení vojskem Andreje Bogoljubského. V (pozdních) legendách o sv. Joannovi je ona událost zobrazena takto: Bogoljubský již byl poražen

na Bílém jezeře, nebral ohled na nemoc, jež na něj byla seslána jako varování, shromáždil obrovské vojsko s dvaasedmdesáti knížaty a oblehl město. Obléhání trvalo tři dny. Nešťastní a bezradní obyvatelé města už nedoufali v lidskou pomoc. Tehdy arcibiskup Joann při modlitbě uslyšel hlas, jenž mu přikázal, aby v jednom z městských chrámů vzal obraz Přesvaté Bohorodičky a zvedl ji na cimbuří proti nepřátelům. Zpočátku nikdo nebyl s to odnést ikonu z jejího místa. Přechystá ustoupila až Joannovým modlitbám. Ikona byla postavena na městských hradbách a tam ji zasypávala záplava střel. Vtom arcibiskup spatřil, že se tvář Matky Boží obrátila k Novgorodčanům a z jejích očí se řinuly slzy, které on chytil do svého roucha: „Rozhněval se Hospodin na protivníky: v tom okamžiku je přikryla tma a oni se začali bít a zabíjet mezi sebou navzájem.“ Takový má původ svátek divotvorné ikony Znamení, který byl slaven i v Moskvě po pádu novgorodské svobody.

Joannův obraz v novgorodské tradici provází množství pověstí, jež svědčí o jeho lidové úctě. Působení arcibiskupa Jevfimije († 1458) a Jony († 1471) osvětlují současné legendy. Srb Pachomij zřejmě vědomě pomlčel o politické činnosti sv. Jevfimije a neznámý Novgorodčan, autor Jonovy legendy, v tomto směru svého předchůdce doplňuje. Vypráví, jak se Jevfimij ještě předtím, než se stal biskupem, účastnil novgorodského poselství k Vitoldovi Litevskému, jenž plenil novgorodskou zemi, a jak mírnil knížete modlitbami a stříbrem. Jako prostředník a usmířovatel vystupuje Jevfimij rovněž před moskevským knížetem, který Novgorodu mnohokrát „činil násilí“ a dvakrát proti němu vytáhl s vojskem. Také Vasilije Temného bylo třeba „mírnit tíží stříbra“ a současně přemlouvat horkokrevné krajany, aby „se smířili se svým knížetem“. Za podporu Novgorodčanů, kteří přijali na svých državách uprchlého Šemjaku, nepřítele velikého knížete, se Jevfimij dostal do konfliktu také s metropolitou Jonou, podporujícím moskevskou stranu.

Spolu s blížícím se koncem novgorodské svobody se zprostředkovatelství a přímlyvy staly pro novgorodské arcibiskupy jedinou možnou formou politické obrany města. Spojenectví s jinověrnou Litvou, k němuž inklinovala protimoskevská strana, bylo pro arcibiskupa vyloučené. V prosbách za své město však sv. Jona uměl chránit jeho výdobytky, hájit jeho čest; nepožadoval milost, ale spravedlnost. Jeho rozhovory s Vasijem II., dochované v legendě, odrážejí novgorodské patriotické nálady epochy anexe, jsou prodchnuty skutečným tragismem, vyostřeným

prozíravostí světce, jemuž se konec novgorodského státu jeví jako neodvratný.

Ve stáří, navzdory obtížím cestování, jede Jona do Moskvy, neboť „prohlédl úklady proti svým lidem“ a jako „skutečně dobrý pastýř byl připraven dát svou duši za své ovečky“. Veliký kníže si mu na Novgorod stěžuje. Arcibiskup „odpovídá za město“ uklidňujícími slovy. Když se však kníže rozhněvá, Jona mu krutě předpovídá: pokud Vasilij vztáhne ruku na poslušné lidi, kteří mu nijak neuškodili, pak i u svých vlastních dětí spatří „oko závisti“ a rozkol. Svůj názor na povinnosti vladaře vyjádřil příznačnými slovy: „Mírným pohledem hled' na poddané a svobodné nezotročuj.“ Knížeti Ivanovi, následníkovi a budoucímu sjednotiteli Ruska, slibuje „svobodu nad chánem Hordy“, a to „za svobodu mého města“, a dále rozšíření jeho moci na mnoho zemí, ovšem za podmínky, že „bude žít zbožně a mírným pohledem hledět na poddané“. Přes uklidňující sliby knížete arcibiskup nemůže zadržet slzy, když přemýšlí o blížící se záhubě města: „Kdo může uškodit mému lidu, kdo poníží velikost mého města, když je vnitřní spory neznepokojují a rozdělení je nezničí?“ Až do své smrti žije v pevné lásce s moskevskými knížaty a se svým jmenovcem, metropolitou sv. Jonou. Úrodné roky za jeho života Novgorodčané připisovali jeho svatosti, stejně jako svého času z neúrody obviňovali neoblíbeného arcibiskupa.

Zastavili jsme se tak podrobně u novgorodských světců-hierarchů, neboť nikde se neukazuje sepětí biskupa s veřejným životem města tak plasticky, a navíc mimo Novgorod se legend o svatých biskupech dochovalo jen málo. Politická činnost však výrazně prostupuje také činností svatých metropolitů moskevských – Petra, Alexije a Jony. V souladu s celoruským významem metropolitní katedry politická činnost moskevských světců-hierarchů nabývá nejen státnické (jako v Novgorodě), ale i národnostní povahy. Kult metropolity Petra jako prvního z ruských (kyjevských) metropolitů byl ustanoven bezprostředně po jeho smrti (21. prosince 1326). Ihned při jeho pohřbu se začaly dít zázraky a několik dní nato poslal veliký kníže Ivan Kalita do Vladimíru o nich listinu. Petrova legenda byla sepsána biskupem Prochorem Rostovským již rok po jeho smrti. Osobnost metropolity bezpochyby na současníky silně zapůsobila, přestože nebyl rodák z velkoruského severu (pocházel z Volyně) a měl své nepřátele – Tver a tamního biskupa, bojující s Moskvou. To málo, co o Petrově pastýřské službě víme, se týká jeho učitelského působení, cest a péče o ovečky, „oslabené pohanskými jinověrci“ (tj.

Tatary). Jeho význam pro národ souvisí s upřednostněním Moskvy – zatím ještě ne jako metropole, ale jen jako místa svého pohřbení. Mladá Moskva si tehdy „získávala čest jen svou mírností“, nikoli svou slávou, ačkoli se jejímu knížeti Ivanu Daniiloviči podařilo odebrat Tverí titul velikého knížectví. Sv. Petr započal výstavbu chrámu Zesnutí Bohorodičky a knížete pověřil jeho dokončením. S touto stavbou spojené předpovězení budoucí velikosti Moskvy čteme pouze v pozdním *životě*, sestaveném metropolitou Kiprianem okolo roku 1400, ale sama myšlenka plně odpovídá Petrovi, v němž potomci právem spatřovali zakladatele Moskevské říše. Po sv. Sergiji je metropolita Petr patrně nejuctívanějším moskevským světcem.

Nejúplnější obraz biskupa-vladaře, biskupa-politika na Rusi nacházíme v osobě sv. Alexije († 1378), druhého metropolity ruského původu v Moskvě. O jeho církevní činnosti – kromě založení několika klášterů – víme nejméně. Jeho nejstarší legenda (Pitirimova) vznikla asi sedmdesát let po jeho smrti. Zato současné letopisy jsou plné jeho státnických činů. Své skvělé schopnosti metropolita věnoval úsilí o vytvoření moskevského státu a učinil pro něj víc než kdokoli z knížat, Kalitových potomků. Alexij se sice v raném mládí stal mnichem a prošel tvrdou asketickou školou v klášteře Zjevení Páně, ale nezapřel, že byl synem sloužícího bojara a kmotřencem Kality. Z kláštera jej vyvedl nejprve metropolita Feognost, který ho ustanovil svým zástupcem v čele církevního soudu. Zde Alexij nabyl zkušeností s administrativou, což ho předurčilo k vládnoucím postům ve státě. Spolu s tím, jak sloužil metropolitovi, který byl Řek, osvojil si Alexij (jako jeden z mála na Rusi) skvěle řečtinu. Dokladem jeho vědeckého zájmu o řečtinu je jeho vlastní překlad evangelia, obsahující opravy cyrilo-metodějského textu. Alexijův překlad byl použit v 17. století moskevskými redaktory pro tištěný moderní text Nového zákona.

Budoucí metropolita, jež Feognost určil za svého nástupce, musel v Konstantinopoli osobně dva roky obhajovat své zvolení proti jihoruským kandidátům, což samozřejmě nezůstalo bez vlivu na jeho diplomatické zkušenosti. Když se vrátil na Rus, dostal se nejen do čela církve, ale i státu. Černá smrt – mor – totiž právě zkosila knížete Simeona Ivanoviče Hrdého. Za vlády slabého Ivana Ivanoviče a v době nezletilosti Dmitrije Donského byl Alexij *de facto* regentem. Umírající kníže Simeon uložil svým bratrům, aby „ve všem poslouchali svého otce a metropolitu Alexije“.

Základní principy Alexijovy politiky byly tradiční: mír s Východem, boj se Západem, koncentrace národních sil kolem Moskvy.

Metropolita, jenž vyléčil chánovu manželku Tajdulu, se těšil v Hordě velkému osobnímu vlivu. Podařilo se mu odvrátit nebezpečí tatarského útoku za Berdibeka a získat nový jarlyk⁴ s potvrzením práv a svobod ruské církve. Od západu ohrožoval zemi Algirdas Litevský, který obléhal samotný moskevský Kreml. Za spojenectví s Litvou neváhal metropolita exkomunikovat knížete tverského a smolenského. Podpořil jej v tom i konstantinopolský patriarcha. On sám byl ale také odsouzen patriarchou, neboť ten trval na principu rovnosti všech knížat a státních institucí na Rusi ve vztahu k církvi a požadoval, aby se Alexij smířil s tverským knížetem Michailem Alexandrovičem.

Tverská knížata, zápasící mezi sebou, sama zatahovala Moskvu do svých domácích záležitostí a Moskva dovedně podporovala slabou stranu, aby soupeře zbavila sil. Michail Alexandrovič Tverský, který byl listivě pozván do Moskvy na rozhodčí soud a byl tu věrolomně uvězněn, z tohoto činu obviňoval nejen knížete, ale i metropolitu. Nižněnovgorodská (suzdalská) knížata ve druhé polovině 14. století rovněž začala bojovat s Moskvou o titul velikých knížat a Alexij stejně dovedně využíval neshody v rodině tamních knížat. Když mladší bratr Boris odmítl vrátit Nižnij Novgorod Dmitriji Konstantinoviči, jenž se zřekl velkoknížecího titulu ve prospěch Moskvy, Alexij poslal sv. Sergije Radoněžského, aby Borise přiměl k pokoře. V té době byly Nižnij Novgorod a Goroděc odtrženy od suzdalské eparchie a připojeny k Vladimiru. Duchovní aktivity tak sloužily světským cílům. Samotná politická linie však neměla úzký, nýbrž národní charakter. Vítězství na Kulikově poli dva roky po Alexijově smrti završilo jeho státnické dílo. Vzestup Moskvy se stal celoruskou záležitostí. S tímto vzestupem je ale spjato i popření starého úředního knížecího práva a ve využití církevních prostředků pro tuto moudrou, avšak revoluční politiku bylo těžké dodržet správnou míru, nutnou mez. Mnohým současníkům se politická činnost sv. Alexije musela jevit jako podlehnutí pokušení. Jeho duchovní přátelství se sv. Sergijem a neúspěšný pokus učinit z tohoto eremity svého nástupce na moskevské

⁴ Listina tatarských chánů, která potvrzovala právo ruských knížat na vládu; v rámci církve byla v těchto dokumentech ukotvena jistá privilegia či výhody.

katedře ukazují, že státník neudusil v Alexiji mnicha a že v jeho očích pokorná svatost stála výše než politická obratnost a zkušenost.

Třetím a posledním světcem z řad hierarchů mezi zakladateli moskevského carství byl metropolita Jona († 1461). Také v jeho činnosti církevní rovina převažuje nad státnickou. V jeho epoše by se Kalitův rod mohl obejít bez zásahů církevní moci do tvrdé a ne vždy čisté sféry moskevské politiky, kdyby bývalo nedošlo k těžkému nesváru ve velkoknížecí rodině. Jona se ještě jakožto rjazaňský biskup, moskevský kandidát na post metropolity, musel zúčastnit boje Vasilije Temného s Dmitrijem Šemjakou. Zpočátku, po oslepení Vasilije a ovládnutí Moskovy Šemjakou, se stává prostředníkem mezi nepřáteli. Uvěřil Šemjakovým slibům a domáhal se toho, aby byly „na jeho epitachelion“ vydány skrývajících se Vasilijovy nezletilé děti. Když však viděl, že jej Šemjaka obelstil a nevrátil otce z vyhnanství, Jona ho začal obviňovat a dosáhl toho, aby vyhnaný kníže byl z Ugliče převeden do Vologodského úřadu. Později, když Šemjaka vyvolal druhé povstání proti navrátilšímu se Vasiliji, pronásledoval ho Jona církevními zbraněmi, svolal kvůli němu církevní sněm a exkomunikoval jej. Novgorodskému biskupu sv. Jevfimiji, který uprchlíka skrýval ve svém městě, psal obviňující listy a trval na legitimitě exkomunikace toho, kdo porušil přísahu políbením kříže.

Roku 1451, během útoku nogajského chána na Moskvu, musel sv. Jona modlitbami a kázáními povzbuzovat odvahu v obležené Moskvě. V dýmu z hořících předměstí obcházel metropolita s procesím městské hradby. Tataři se vzdálili a toto vítězství, vydobyté v den cařihradského svátku Položení říz Matky Boží, bylo připsáno nebeské ochránkyni. Podle tradice předpověděl metropolita Jona, stejně jako jeho jmenovec novgorodský arcibiskup, brzké osvobození Rusi od tatarského jha.

Církevní působení sv. Jony bylo rozsáhlé a svými důsledky pro ruskou církev stejně významné jako aktivity sv. Alexije pro ruský stát. Jona byl současníkem metropolity Isidora, který se pokoušel vtáhnout ruskou církev do unie s Římem. Spolu s velikým knížetem Vasilijem Temným musel likvidovat následky Florentské unie. Bylo nutné nedráždit Řeky, nicméně hájit pravoslaví a spolu s ním i nezávislost ruské církve. Jona byl prvním legitimním metropolitou, který byl ustanoven v Rusku a při jeho zvolení se církev obešla bez patriarchova potvrzení. Šlo o faktické prosazení ruské autokefality. Jona usilovně bojoval také za jednotu ruské metropole proti litevskému metropolitovi Grigoriji, nástupci uniaty Isidora, ale Moskva v tomto boji litevsko-polské eparchie ztratila.

Ve vztahu k velkoruským biskupům sv. Jona jako nikdo před ním pozvedl autoritu metropolity. Neváhal exkomunikovat biskupy dokonce i za malé prohřešky proti církevním pravidlům a ostře napomenul polockého biskupa, který si dovolil nazvat se v dopise jeho bratrem. Známa je i přísnost metropolity vůči sv. Pafnutiji Borovskému, který taktéž horoval za čistotu kanonických zákonů. Tento igumen odmítl metropolitovo jmenování bez patriarchova souhlasu uznat za legitimní a Jona ho za to nechal zbít a uvěznit.

Sv. Jona je vůbec zastáncem hierarchického principu ve vši jeho přísnosti. S takovým chápáním církve souzní i jeho osobní vztah k hříchu a hříšníkov. Potrestání hříšníků zaujímají první místo mezi jeho zázraky. Většina prohřešků, dokonce i takových, jako jsou pochybnosti o jeho divotvorné moci za života nebo zamlčení vidění, je trestána smrtí – záchranou není ani pokání. Tvrdost pojí Jonu se směrem sv. Josifa Volockého a dává jeho portrétu specificky moskevský ráz. Tyto rysy se nám sice dochovaly v legendě Makarijevy doby (tj. osmdesát let po jeho smrti) a tradice mohla být přímo ovlivněna josifljanskou školou, neodporují však tomu, co víme o Jonově církevní činnosti.

Pozdní legenda bohužel neumožňuje rozpoznat v hierarchovi světce: jeho pochvalné charakteristiky jsou příliš stereotypní. Přitom o Jonově svatosti nepochybovali již jeho současníci. Lokální kanonizace proběhla jedenáct let po jeho smrti (metropolita Alexij jej kanonizoval po sedmdesáti letech) a ještě dříve, v dalekém a mnoha ohledech cizím Novgorodě druhý Jona, archibiskup, nařídil Pachomiji Srbovi, aby sestavil kánon na počest právě zesnulého hierarchy.

Linie moskevských svatých hierarchů stojí ve zřetelném protikladu k linii novgorodské, s nimiž moskevští metropolité nejednou bojovali. Tento rozdíl se nevyčerpává šíří horizontu a působení – lokální v Novgorodě, národní v Moskvě. Svatí hierarchové se shodovali v nerozdělitelné jednotě státnické a církevní složky, ale lišili svým chápáním křesťanské povinnosti vlády, jež byla v Moskvě tvrdší.

Ve druhé polovině 15. století končí řada teokratických vládců. Stát na sebe bere stále širší okruh církevních záležitostí a pravoslavný car se stává nejen středobodem státu, ale i církve. Při prudké degeneraci pravoslavného carství za prvního cara se stalo nezbytným to vyznávání pravdy, jež – inspirován Janem Zlatoústým – očekával od svatého biskupa Pachomij Srb. Ruská církev postavila před Ivana Hrozného dva

světce-hierarchy (vyznavače) – Germana Kazaňského a metropolitu Filippa.

Z velmi pozdního *Života svatého Germana* se dovídáme, že celý život strávil v klášteřích. Z posledního, Svijažského, kde pracoval na christianizaci jinověrného kazaňského kraje, byl German povolán na kazaňský arcibiskupský stolec, ale tuto hodnost zastával pouze tři roky. Roku 1566, po smrti metropolity Afanasije, ho car povolal do Moskvy a přinutil jej, aby přijal stolec metropolity. Kníže Kurbský vypráví, že se již konal církevní sněm a German bydlel dva dny v rezidenci metropolity, když mezi ním a carem došlo k roztržce kvůli opřičnině.⁵ V rozhovoru mezi čtyřma očima metropolita „tichými a mírnými slovy“ připomínal carovi poslední soud Boží, jenž prověřuje všechny „cary stejně jako prostý lid“. Avšak carovi pochlebovači z řad opřičníků přesvědčovali Ivana, aby metropolitových nabádání nedbal. Hrozný se zřekl myšlenky učinit z Germana metropolitu: „Ještě jsi ani nebyl ustanoven metropolitou a už spoutáváš mou svobodu.“ Kurbský chybně uvádí, že světec zemřel dva dny po tomto rozhovoru na otravu nebo udušení. Ve skutečnosti sv. German zemřel v Moskvě 6. listopadu 1568 během moru. Nevíme ani to, zda strávil tyto dva roky v Moskvě ve vězení, násilně odtržený od své eparchie.

Paměťhodný životní počín sv. Filippa byl zakončen mučednickou smrtí. Původně solověcký igumen byl zvolen na tomtéž církevním sněmu jako German a přímo si jako podmínku svého zvolení kladl zrušení opřičniny. Car a biskupové jej přesvědčili, aby se této podmínky zřekl a ponechal si pouze právo ujímat se těch, kdo upadli do nemilosti. Když se po roce a půl obnovily popravy, Filipp zvýšil svůj hlas. Nejprve cara přesvědčoval o samotě, pak však přenesl svou kritiku do chrámu Zesnutí Bohorodičky. Filippova legenda parafrázuje tato kázání: „Od těch dob, co slunce začalo svítit na nebesích, je neslýcháno, aby zbožní vládci způsobili rozvrat ve své zemi. Přinášíme zde, ó vládce, nekrvavou oběť a za oltářem je prolévána krev křesťanů...“ Na carovy výhrůžky odpovídá: „Nemohu se podrobovat tvému příkazu více než Božímu (...) Budu hájit pravdu víry, i kdybych byl zbaven hodnosti a nekrutěji trpěl.“ Pro sv. Filippa bylo vyznávání pravdy stejnou povinností jako vyznání

5 Opřičina – období teroru, kdy v letech 1565–1572 car Ivan IV. Hrozný zavedl řadu násilných opatření s cílem zlomení moci bojarů a upevnění vlastní centralizační politiky; též území, které car vydělil z Moskevské Rusi pro svůj dvůr.

víry: „Jinak pro nás bude nepevná naše víra a pomíjivé bude i apoštolské vyznání.“

Slova pravdy pronesená před tváří tyрана byla nesmírně působivá, ale v Rusku demoralizovaném opřičninou bylo málo lidí ochotných Filipa následovat. Sněmem biskupů byl metropolita, obviněný z nám neznámých zločinů, na carovu žádost sesazen. Byl uvězněn v tverském klášteře Zesnutí Bohorodičky a po roce, během carova trestného tažení proti Novgorodu, ho udusil Maljuta Skuratov.

Skutky patriarchy Germogena, posledního moskevského světce-hierarchy, kanonizovaného v naší době, spojuje Filippovo vyznavačství s prací pro národ Petra, Alexije a Jony. Sv. Germogen byl umučen jako vyznavač polsko-ruskou mocí při okupaci Moskvy, avšak obsahem jeho vyznavačství nebylo slovo pravdy jako u Filippa, nýbrž obhajoba národní svobody Ruska, s níž se pojila čistota pravoslaví.

Věnovali jsme se různým typům působení světců-hierarchův církvi: biskupům, misionářům, politikům, vyznavačům. Je ovšem třeba zmínit ještě jeden aspekt jejich kanonizace. Seznamy světců-hierarchů jsou z hlediska jednotlivých eparchií početně velmi různorodé. Většina eparchií ctí jednoho dva svaté biskupy; více jich nacházíme v Permi (čtyři) a v Rostově (pět, nepočítaje sv. Dimitrije). Ze všech ruských eparchií se však výrazně vymyká Novgorod se svými dvaceti svatými biskupy. Novgorodští světci z řad hierarchie tvoří třetinu celoruských světců tohoto typu a dvě třetiny z celkového počtu (jedenatřiceti) novgorodských biskupů do počátku 16. století, kdy byl jako poslední kanonizován Serapion. Dodáme-li, že pro většinu novgorodských světců nemáme ani legendy, ani zprávy o zázracích, je zřejmé, že se podmínky kanonizace novgorodských biskupů odlišovaly od obvyklých poměrů na Rusi. Nejsme nuceni konstruovat hypotézy: sama novgorodská církevní tradice vysvětluje specifika místní kanonizace.

V Novgorodě byly kromě samostatných svátků některých výjimečných osobností (mají své legendy) stanoveny také dva dny památky místních svatých hierarchů: 4. října a 11. února. O ustanovení prvního svátku roku 1439 mluví legenda sv. Joanna. V tomto roce se sv. Joann (Ilja) zjevil ve snu arcibiskupu Jevfimiji a poručil mu: „Ustanovíš svátek všem ruským knížatům a arcibiskupům Velikého Novgorodu a všem pravoslavným křesťanům na den 4. října, zesnulým a pohřbeným ve velikém chrámu Moudrosti Boží (...) a sám budeš připojen spolu s námi ke svatým v Království nebeském.“ Sv. Jevfimij vyplnil příkaz ohledně knížat

a biskupů pohřbených ve sv. Sofii a toto ustanovení každoročního svátku znamenalo kolektivní kanonizaci novgorodských biskupů. Za „všechny pravoslavné křesťany“ pohřbené v chrámu sice patrně byly konány modlitby, ale ke kanonizaci nedošlo.

Když však sv. Jevfimij ustanovil den památky novgorodských světců-hierarchů, vyloučil ze seznamu jedenáct jmen. Někteří z nich měli špatnou pověst na stránkách místních letopisů, u jiných můžeme předpokládat podobný negativní ohlas v lidové tradici. U třetí skupiny bylo zřejmě rozhodující to, že se jejich hrobky v chrámu sv. Sofie nenašly. Masová kanonizace novgorodských hierarchů byla každopádně provedena na základě negativního principu – vylučovací metodou. Tím se novgorodská kanonizace biskupů blíží uctívání památky zesnulých, kterou nelze od kultu svatých v přesném slova smyslu vždy striktně oddělit.

Taková specifická kanonizace světců-hierarchů byla na Rusi výjimkou, ale nebyla něčím, co by neznala řecká či latinská církev. V Konstantinopoli byli až do poloviny 11. století kanonizováni všichni patriarchové s výjimkou heretiků. Totéž se dělo ve starší době v římské církvi a v některých galských církvích raného středověku. V Novgorodě byly přísnější podmínky, ale princip kanonizace zůstal stejný: úctyplné připomínání památky zemřelých vládců a představitelů církve. Zde se stejně jako v kategorii svatých knížat na Rusi (a císařů v Byzanci) pojetí svatosti rozšiřuje a blíží se prvotnímu křesťanskému náhledu na patronát blažených zesnulých.

Novgorodská kanonizace biskupů skončila spolu s pádem novgorodské samostatnosti, a tedy i ztrátou teokratického postavení tamního arcibiskupa. V masové kanonizaci biskupů hrál totiž teokratický moment podstatnou roli.

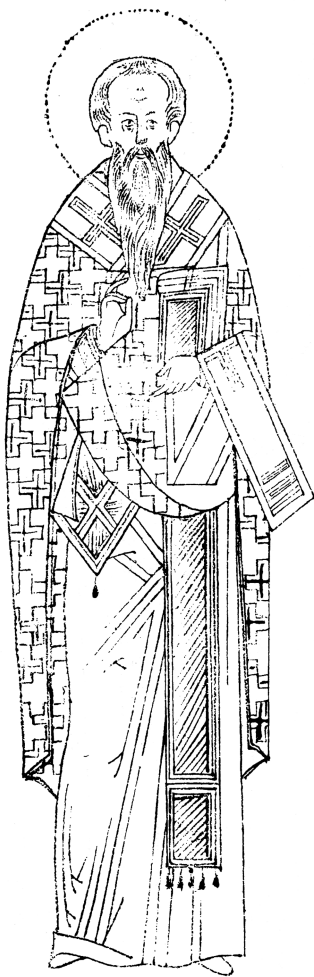
Leccos zajímavého lze zjistit i ze seznamu ruských metropolitů – nejprve kyjevských, poté moskevských. Dokud měli ruští metropolité řecký původ, ani jeden z nich nebyl kanonizován. Snad pouze Konstantin († 1159), jenž zemřel ve vyhnanství v Černigově, byl pro své mimořádné asketické sebeponížení a zázračná znamení v Černigově odedávna ctěn. Michail, první metropolita kyjevský, byl podle (nevěrohodné) tradice lokálně uctíván v Pečerském klášteře spolu s dalšími biskupy pohřbenými ve zdejších jeskyních, avšak na severní Rusi byl znám až od 18. století. Již metropolitu Kipriana († asi 1400) udivoval tento chlad Rusů vůči svým metropolitům: „Přestože mnozí činili veliké skutky a prokazovali mnohé ctnosti před Bohem (...) a některým se dokonce od Boha

dostalo divotvorného daru a nebeských poct, a to každému podle jeho skutků, ani jeden z nich nezískal na zemi úctu světce.“ To platilo až do metropolity Petra.

Tuto skutečnost pravděpodobně vysvětluje dobře známá distance mezi cizími, řeckými hierarchy a ruskými věřícími. Nikoli náhodou byli v Moskvě kanonizováni ruští světci-hierarchové – Petr, Alexij a Jona – a byli vynecháni Řekové, kteří zaujímali stolec metropolity mezi nimi, Theognostés (Feognost), Kyprianos (Kiprian) Srb a Fótios (Fotij). V dnešní době jsou sice tito tři zařazeni do celoruských kalendářů, a to od 19. století, ačkoli jistá jejich úcta (nikoli slavení jejich svátku) začala již v 15. století. Jejich neurčitá a souborná kanonizace, omezená na stanovení dne jejich svátku, připomíná podmínky novgorodské kanonizace. Každopádně kanonizace všech šesti prvních moskevských metropolitů až po Jonu odpovídá epoše teokratického vzestupu. Od Ivana III. upadá na Rusi význam moci metropolitů, veliká knížata začínají odvolávat hierarchy z funkce a vnucovat jim svou vůli v církevních záležitostech. Tím také končí souborné teokratické uctívání metropolitů a zůstává prostor pouze pro oslavu individuálních skutků vyznavačů.



Kapitola sedmá
SVATÝ BISKUP STĚFAN PERMSKÝ



Svatý Štěpán Permský, pauza ikony, 17. století

Podobně jako Avraamiji Smolenskému patří i Stěfanu Permskému mezi ruskými svatými zcela výlučné místo. Stojí poněkud stranou dominující historické tradice a otevírá nové, snad ne zcela rozpoznané možnosti v ruském pravoslaví. Svatý biskup Stěfan byl misionář, který celý svůj život věnoval obrácení pohanského národa. V dnešní době existuje řada lidí, kteří ochotně přenechávají misijní činnost západním konfesím, pokládajíce misii za „vnější záležitost“, nezajímavou pro pravoslavnou Marii.¹ Stěfan Permský svým životem takové pojetí pravoslaví vyvrací. Připomíná Avraamije tím, že s hlásáním víry spojuje tíhnutí k čistému duchovnímu poznání a v obhajobě svého díla, totiž vytvoření národní zyrjanské církve, nejintenzivněji na staré Rusi nábožensky odůvodňuje (on sám nebo jeho životopisec) národní ideu.

Jeho životopiscem byl týž Jepifanij Moudrý, který sepsal i první legendu o sv. Sergiji. Byl Stěfanovým mladším současníkem, žil po určitou dobu spolu s ním v rostovském klášteře. Také později, když přešel ke sv. Sergiji, se s permským misionářem nadále stýkal, a to během Stěfanových návštěv Trojického kláštera. Stěfan a Sergij spolu byli spjati těsnými pouty duchovního přátelství. Díky tomu je legenda o sv. Stěfanovi z historického hlediska spolehlivá, bohužel však je přeplněna rétorickým „splétáním slov“. Autor mnoho viděl „vlastními očima“ a „se samotným (Stěfanem) mnohokrát rozmlouval“. Zcela zbytečně se omlouvá za svou neotesanost, za to, že v mládí „nebyl v Aténách“ a neslyšel „ani Platonovy, ani Aristotelovy rozmluvy“.

1 Lk 10, 41–42. Pravoslavná církev byla často obviňována z toho, že se soustředí na mystický, modlitební život a pohrdá životem „tohoto věku“, a to včetně misijních aktivit.

Sv. Stěfan pocházel z Velikého Ust'ugu v Dvinském kraji, který právě v jeho době (ve 14. století) přecházel z nadvlády Novgorodu do závislosti na Moskvě. Ruská města představovala ostrůvky v moři jiných národů. Vlny tohoto moře dosahovaly až samotného Ust'ugu, kolem nějž začínaly oblasti obývané západními Permiany neboli – ruským označením – Zyrjany. Východní Permiané (tzv. Veliká Perm) žili na řece Kamě a jejich christianizace byla dílem Stěfanových následovníků. Není pochyb, že seznámení s Permiany a jejich jazykem, stejně jako idea hlásání evangelia mezi nimi pramení ve světcově mládí. Stěfanův otec Simeon zpíval v ust'uzském chrámu. Pozdní legenda o ust'uzském jurodivém Prokopijovi hovoří o tom, že Prokopij předpověděl Simeonově ženě Marii narození syna, který se stane svatým. Jepifanij tento příběh nezná, ale ví o chlapcových rychlých úspěších ve studiu. Stěfan se naučil číst a psát „během jediného roku“, zpíval v chóru, ovládl „ve městě Ust'ugu veškeré umění gramatiky a knižní vzdělanost“. Můžeme být skeptičtí k možností vzdělání v Ust'ugu, avšak v Jepifanijových slovech nelze spatřovat pouhou hagiografickou formuli. Stěfan měl zcela výjimečné životní poslání a byl také učencem. Biograf letmo zmiňuje, jak v mladém Stěfanovi pod vlivem Písma svatého narůstaly asketické nálady, aby jej záhy přivedly do Rostova, kde vstupuje do kláštera sv. Řehoře z Nazianzu. Pozoruhodné je kritérium volby kláštera – „protože tu bylo mnoho knih“. Klášter sv. Řehoře, označovaný jako „Zatvor“, sousedil přímo s biskupstvím, nacházel se v centru města, ale byl oddělený hradbou – a zřejmě i přísnými pravidly – od světa. Předpoklad, že biskup Parfenij, v jehož době vstoupil Stěfan do kláštera, byl řeckého původu, spolu s dávnými grekofilskými tradicemi Rostova vysvětlují, proč v klášterní knihovně byly k dispozici řecké knihy a v klášteře žili lidé, kteří mohli chlapce naučit řečtině. Sv. Stěfan byl jedním z mála lidí na staré Rusi, kteří dovedli číst a mluvit řecky. Kromě toho uměl permsky. Znalost tří jazyků snad nebyla tak vzácná ve středověkém Kyjevě, ale na moskevském severu představovala naprosto výjimečný jev. Podle Jepifanijových slov Stěfan ovládl „vnější filosofii“, tj. jisté prvky světských věd, jež mu byly přístupné v řeckých originálech, neboť slovanské překlady nemohly tuto „vnější filosofii“ poskytnout. Hlavním předmětem Stěfanova studia však bylo Písmo svaté. Jepifanij Moudrý, jenž byl jeho druhem, ne-li žákem v exegetických studiích, sděluje mnoho zajímavého o Stěfanově zvědavosti. Nespokojil se s „chabým učením“, ale s oblibou postupoval pomalu vpřed, „dokud v úplnosti a podle pravdy neporozuměl“ smyslu každého

verše. Když se setkal s moudrým a vzdělaným starcem, stal se jeho „tazatelem a spolubesedníkem“, trávil s ním noci a rána, „vyptává se hned na znepokojující otázky“. Jepifanij, zapisující své vzpomínky až po smrti svatého, s nímž kdysi také takto diskutoval, ho prosí o promínutí, že „mu nedal pokoje, přel se s ním o leckteré slovo, verš nebo odstavec“. Jde o zajímavý příklad teologicko-exegetického semináře v ruském středověkém klášteře.

Řecké knihy, od nichž se Štěfan neodlučoval („měl je stále u sebe“), mu otevíraly cestu k velké byzantské kultuře. Štěfan si však tuto cestu, jež mu jistě byla drahá, sám uzavřel, a to nikoli ve jménu asketické cesty ke spáse. Právě asketický moment totiž jeho legenda neobsahuje. Jepifanij nehovoří o jeho mnišských skutcích – pouze naznačuje, že byl mnichem v pravém slova smyslu – ani nevkládá do jeho úst obvyklá mnišská poučení. Mlčení Štěfanova biografa není náhodné. Štěfan se zříká vysokého ideálu poznání ve jménu lásky. Lásky k oněm divokým pohanům, se kterými se kdysi setkal v rodném Ust’ugu a bolestně jej to zasáhlo. Kvůli nim vychází ze své izolace, své plodné kenozé.

Štěfan jako znalec řecké kultury byl na Rusi jedním z nemnohých. Jako tvůrce zyrjanského písemnictví byl ale absolutní výjimkou. Nehodlal spojit christianizaci pohanů s jejich rusifikací. Nechtěl k nim přijít ani se slovanskou liturgií objasňovanou v národním jazyce. Učinil pro Zyrjany to, co Cyril s Metodějem pro všechny Slované. Přeložil pro ně liturgii a Písmo svaté či spíše jeho část. Musel předem sestavit zyrjanskou abecedu a vzácné dochované ukázky starého permského písma ukazují, že pro ně nepoužil ani ruskou azbuku či řeckou abecedu, nýbrž nejspíše místní runy – značky vytesávané do dřeva, čímž se dokonce odchýlil od příkladu slovanských věrozeštětů.

Štěfan ve svém novátorském a odvážném počínu narazil přirozeně na řadu odpůrců. Tito „chudí rozumem“ poukazovali na to, že je nevhodné vymýšlet písmo „sto dvacet let před koncem světa“ (tj. rokem 7000 od stvoření světa), a pokud už by to bylo třeba, měli by Zyrjané dostat hotové ruské písmo. Štěfan však dosáhl počeňání nejvyššího hierarchie, biskupa kolomenského, jenž tehdy zastupoval metropolitu, a vydal se „jako ovce mezi vlky“ do nebezpečné a divoké země. Patrně měl možnost zaštitit své misijní působení moskevskou administrativou, oněmi „správcí, výběřčími daní a dohlížitelí“, na jejichž zvůli si mu hořce stěžoval pohanský žrec. Tato moskevská pomoc by však mohla zkompromitovat úspěchy jeho kázání: „Cožpak může přijít něco dobrého

z Moskvy? Cožpak odtud nepřicházejí všechna neštěstí, těžké daně a násilí?“ Proto jde Stěfan do permské země raději sám nebo jen s několika pomocníky. Jeho misijní úspěchy a zkoušky jsou vykresleny v řadě realistických scén, které v sobě nesou dávku humoru a skvěle vystihují naivní, ale od přirozenosti dobrosrdečný pohled Zyrjanů na svět. Zpočátku je Stěfan zachycen v malém kroužku svých pokřtěných žáků. Ti k němu přicházejí, usedají si kolem něj a kladou mu otázky. Někdy se ale objevují i nepokřtění, kteří ho nemají rádi, obklopují jej s holemi a mají v úmyslu jej zabít, nebo seberou na hromadu suchou trávu a „snaží se upálit služebníka Božího“. Nakonec Stěfan přechází do protiútoků a začíná bořit jejich modly a božiště. Když vypálí jejich největší svatyni, seběhne se mnoho Zyrjanů s kopími a sekýrami. Stěfan jim hlásá víru a sám se již připravuje na smrt. Nikdo se však neodvážil ho napadnout. Charisma jeho osobnosti dokázalo pokořit dětinská srdce. Přirozená plachost tohoto národa je tu zřetelně vylíčena. Zyrjané odůvodňují fakt, že nejsou s to vztáhnout na moskevského misionáře ruku, slovy: „Má špatný zvyk – nezačíná boj jako první.“ Oni sami nemají k útoku odvahu.

Zničení svatyn představovalo praktický doklad bezmoci pohanických bohů. Byly to prosté jizby se zavěšenými drahocennými kožešinami, jež byly jako oběti přinášeny bohům. Stěfan bil modly „kyjem do čela“, a když je rozštípal na třísky, pátil je spolu se všemi těmi kožešinovými poklady: nechtěl si brát nic z věcí, jež patřily d'áblu.

Propagaci křesťanství měl sloužit chrám Zvěstování, vystavěný v hlavní zyrjanské osadě Ust'-Vym. Stěfan jej všemožně vyzdobil, „jako dobrou nevěstu“, vše potřebné pro zařízení chrámu si přinesl z Moskvy. Přicházeli sem i nepokřtění, nikoli však kvůli modlitbě, nýbrž proto, aby obdivovali „krásu a dobrotu chrámové budovy“. Bylo to opravdové hlásání víry krásou. Zyrjané byli okouzlení, tak jako kdysi Vladimirovi poslové při spatření cařihradského chrámu Boží Moudrosti.

Pohané byli přitahováni krásou, pokřtěným však Stěfan předkládal také rozumové pojetí víry. Všichni pokřtění, dospělí i děti, se museli učit písmo, které vymyslel, a číst *Časoslov*, *Okeioich*, žaltář a „ostatní knihy“. Poté co roku 1379 získal v Moskvě biskupskou hodnost, v závislosti na úspěších ustanovoval některé z nich popy, jiné jáhny, předčitateli a zpěváky: „A učil je psát permské knihy a sám jim pomáhal.“ Tak spolu s Kristovou vírou vzniká v necivilizované zemi ohnisko křesťanské kultury. Vzdělaný Stěfan vnesl svou učenost do hlubin pralesů.

Nejdramatičtější okamžik legendy o sv. Štěfanu Permském představuje jeho spor s pohanským žreccem Pamem, v němž je obzvlášť živě vylíčen kontrast mezi naivní permskou vírou a biblickým vzděláním misionáře. Pam, resp. Jepifanij, přizpůsobivší se úrovni a jazyku prostého lidu, v ruské písňové formě hořekuje a nabádá k uchovávaní starých obyčejů: „Naše bohy neopouštějte, nezapomínejte na oběti a obřady, staré víry nezanechávejte.“ Moskvě s její novou vírou, stejně jako misionáři se dostává nelichotivé, charakteristiky. Přednosti staré víry oproti křesťanství jsou dokládány rovněž třemi pozitivními argumenty. Zaprvé „křesťané mají jednoho boha, kdežto my jich máme mnoho: mnoho pomocníků, mnoho zastánců.“ Jejich očividná převaha se projevuje zvláště při lovu. Zadruhé „u nás se jeden člověk nebo dva pouštějí do zápasu s medvědem“, kdežto u křesťanů se na lov vydává sto a někdy i dvě stě lidí, přesto se občas vracejí domů bez úlovku. Třetí přednost, poněkud tajemná, spočívá v tom, že „zprávy se k nám dostávají rychle“ – vše, co se přihodí „v daleké zemi, za devatero horami a devatero řekami“ se Permjané okamžitě dovědí. Pravděpodobně jde o poukaz na magické jasnovidectví žrecců.

Jak mohlo proti těmto závěrům působit přesvědčení sv. Štěfana, nabyté z Písma? Misionář a Pam se přeli celý den a celou noc, bez jídla a pití, ale nebylo to k ničemu: „jako když se seje na vodu“. Tehdy Štěfan navrhl zkoušku ohněm a vodou: projít přes oheň a vrhnout se do vody otvorem vysekaným v ledu. Žrec nerozvážně souhlasil. Když však byl zapálen srub a světec vzal za ruku Pama, aby se spolu s ním podrobil Božímu soudu, starý kouzelník nevydržel: „Nenavykl jsem si přemáhat oheň a vodu.“ Předpokládal, že Štěfan se tomuto zvláštnímu kouzlu naučil od svého otce. Lid se již chystal zabít poraženého vůdce, jenž měl ještě včera neomezenou moc nad vši permskou zemí, Štěfan jej však poslal do vyhnanství, aby jej tak vyloučil z nově pokřtěného národa.

Vítězství nad Pamem znamená jistě korunu misijního působení sv. Štěfana. Jeho biograf však bohužel dále nepopisuje růst církevní organizace v nově obráceném kraji. Místní tradice zná mnoho chrámů a klášterů založených za Štěfanova života. Jsou dochovány i ikony vytvořené jeho rukou – byl totiž rovněž malířem ikon. Ust'-Vym se stal centrem nové eparchie, která se ve Štěfanově době ještě nerozšířila také na Velkou Perm při řece Kamě. Nutné prostředky a spolupracovníky biskup-misionář získával jak z rodného Ust'ugu, tak z daleké Moskvy a Novgorodu. V soupeření Moskvy s Novgorodem o Podviní se Štěfan očividně

nepostavil na jednu ze znesvářených stran. Z letopisu je známo, že podnikl cestu do dalekého Novgorodu, aby tam žádal o záštitu proti útokům novgorodských pirátů, tzv. „uškujníků“, kteří ohrožovali pokojné Permiany. V Novgorodě byl Stěfan přijat s úctou a získal potřebné listiny. V době neúrody nakupoval obilí ve Vologdě a rozdával je svým hladovějícím ovečkám. Nejúžeji byl ale samozřejmě spjat s Moskvou, kde pobýval opakovaně jak kvůli problémům eparchie, tak na základě metropolitova pozvání k účasti na záležitostech celé církve (místní sněm roku 1390). V Moskvě také během jedné ze svých cest zemřel. Zesnul pokojně, bez bolesti, 24. dubna 1396 a byl pohřben v klášteře Spasitele na Boru v moskevském Kremlu.

Legenda o sv. Stěfanovi končí dlouhým „pláčem“ permského lidu, permské církve a samotného autora Jepifanije. Už jsme mluvili o tom, že jedno ze specifík této legendy představuje nedostatek typických asketických skutků a poučení, a to až do samé smrti světce. Kulturní a misijní činnost, a také láska, plně překrývá vše. Obzvláště pozoruhodný je Jepifanijev pokus obhájit odvážný Stěfanův počín – vytvoření národní permské církve se zyrjanskou liturgií a písemnictvím. Jako materiál pro historicko-filosofické úvahy Jepifanij použil Nestorův prolog k *životu* Borise a Gleba a dílo bulharského mnicha Chrabra *O písmenech*.² Vše, co starší autoři uvádějí na obhajobu slovanského písemnictví a náboženského poslání ruského národa, vztahuje Jepifanij na permskou abecedu a národ. Permjané jsou stejně jako ruští Slované „dělníky jedné hodiny“, povolání Bohem na konci věků, sto dvacet let před koncem světa.³ Jejich abeceda je lepší než řecká, neboť byla, stejně jako slovanské písmo, vytvořena světcem. Nestorovy úvahy mohly být interpretovány jako projev mladé národní hrdosti, jako projev skryté grekofobie. Jepifanij (tj. sám Stěfan, jehož ideu biograf vyjadřuje) pokořil sebe samého a své národní vědomí před národní ideou druhého – jakkoli malého – národa. Teprve nyní náboženský základ národní kultury, jež Rusi odkázal Nestor, nabývá hlubokého univerzálního smyslu. Národně-náboženská idea, cizí řecké i římské církvi, představuje tvůrčí přínos ruského pravoslaví. Ideálně-realistický obraz permské církve, plačící po Stěfanovi,

2 MNICH CHRABR, „O písmenech“, in: *Zlatý věk bulharského písemnictví. Výbor textů od 10. do počátku 15. století*, přel. Bechyňová V., Hauptová Z., Praha 1982, s. 79–81.

3 Staroruští autoři předpokládali, že konec světa nastane 7000 let od stvoření světa.

vytváří metaforický základ pro národní ideu. Až slavjanofilové a V. Solovjov v 19. století rozvinou a filosoficky ukotví Štěfanovu ideu – ideu staré Rusi, zkaženou v Moskvě 15. století byzantským pojetím univerzální vlády. Část Štěfanova díla, totiž právě vytvoření národní zyrjanské církve, se kvůli nedostatečným kulturním silám nově christianizovaného národa ukázala jako neživotaschopná. Tato idea je však velmi aktuální pro nás, ve 20. století, jako princip znovuvytvoření zničené jednoty pravoslavného světa.

Misijní působení sv. Štěfana se pojilo s prací pro národ Zyrjanů. V legendách o jeho svatých následovnicích na permském biskupském stolci spatřujeme věrnost této cestě. Sv. Gerasim a sv. Pitirim položili život za jím svěřenou zyrjanskou křesťanskou obec. Nenásilně pokřtění Permjané byli ze všech stran obklopeni nepřáteli: z jedné strany bojovnými pohanskými Voguliči, z druhé strany byli vystaveni loupeživým vpádům pravoslavných obyvatel Vjatky. Biskupové museli přemlouvat nezkrotné Vjatiče, chodit k pohanům, aby dosáhli míru s voguličskými vládci. Sv. Gerasim byl zabit křesťanem Voguličem. Pitirim zahynul během jednoho z útoků a tradice barvitě líčí jeho sebeobětující smrt. Biskup po liturgii v ust'-vymském chrámu káže lidu pod otevřeným nebem, na břehu řeky, vně linie městského opevnění. V té chvíli se na řece objevují bojovníci knížete Asyky. Lidé se rozbíhají, hledajíce záchranu ve městě. Sv. Pitirim jim požehnal, pak však setrval v modlitbách, aby vrahy upokojil svými slovy. Byl zabit (1455), avšak Ust'-Vym Voguliči nedobyli.

Třetí ze svatých permských biskupů, Jona, christianizaci Permjanů dokončil. Podnikl misijní cesty do oblasti dosud nezávislé Veliké Permi, po Kamě a jejích přítocích. Zpočátku také vytrpěl mnohá příkoří, dokud nepokřtil místního permského vládce, s jehož pomocí mohl začít systematicky potírat pohanství.

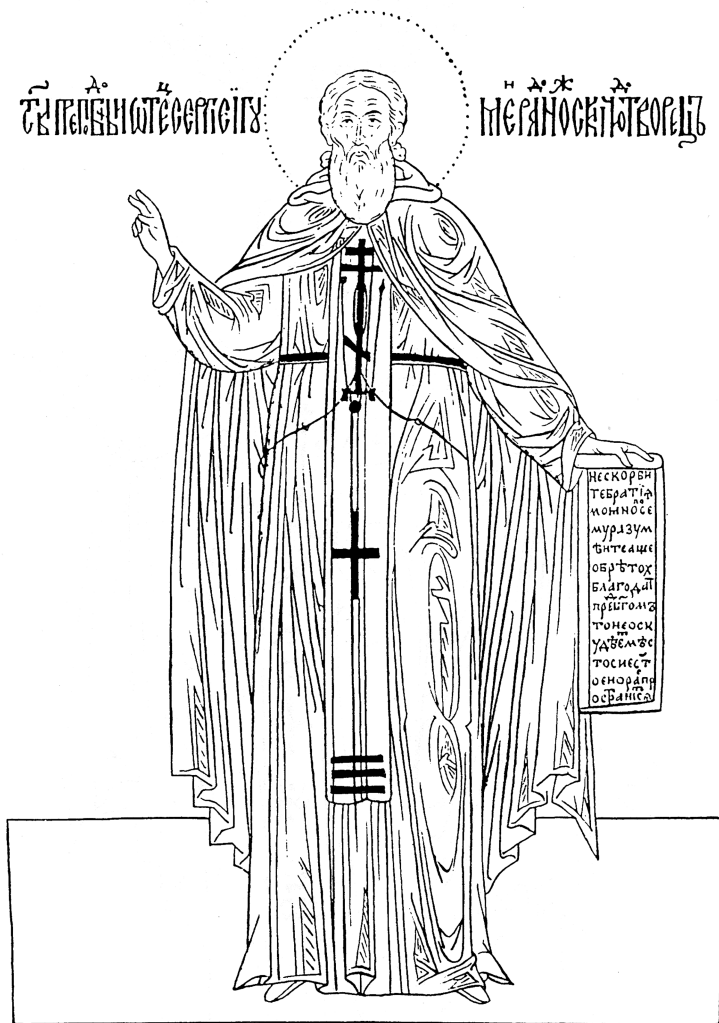
V předchozí kapitole jsme hovořili o jiných ruských biskupech-misionářích. Na závěr této kapitoly, věnované největšímu z ruských misionářů, zmíníme několik mnichů, kteří se oddali apoštolskému působení. Sv. Trifon Pečengský († 1583) ještě nebyl ani knězem, ani mnichem, když opustil svou novgorodskou vlast, aby na dálném severu, na březích poloostrova Kola kázal slovo Boží „divokým Laponcům“. Protože neměl kněžské svěcení, musel dlouho čekat na popa z Novgorodu a jím zbudovaný chrám stál bez užitku. Dokonce se ani neodvažoval křtít obrácené pohany. Nakonec si našel duchovního spolupracovníka v Iljovi,

mnichovi s kněžským svěcením, který vysvětil chrám Sv. Trojice a misionář od něj přijal mnišský postřih. Tak byly položeny základy nejsevernějšího ruského kláštera – Pečengského, jenž byl až do poslední doby duchovním a ekonomickým centrem divokého kraje.

Současně se sv. Trifonem hlásal evangelium Laponcům mnich solovčského kláštera Feodorit, který nebyl církví kanonizován, ale jehož legendu uchoval jeho duchovní syn kníže Kurbský.

Není pravdivé tvrzení, že si ruská církev necení misie. Od rostovských svatých biskupů Leontije a Isaji, sv. Avraamije Rostovského a mučedníka Kukši, věrozvěsta Vjatičů, až po biskupa Nikolaje, zakladatele japonské pravoslavné církve na konci 19. století, ruská církev nepřestávala dávat světu apoštoly evangelia, z nichž ti nejlepší dokázali oddělovat vykonávání univerzálního úkolu Kristova od národnostních a státních rusifikačních záměrů.

Kapitola osmá
SVATÝ SERGIJ RADONĚŽSKÝ



Писмо П. Чирна.
(Господарова мастера)

Svatý Sergij Radoněžský, pauza ikony, 17. století

První století mongolské nadvlády nepřineslo jen rozvrat státnosti a kulturního života staré Rusi, ale nadlouho udusilo i její duchovní život, což může překvapit ty, kteří pokládají za nepochybné, že politické a sociální katastrofy nutně vedou k probuzení religiozity. Náboženská reakce na katastrofy se samozřejmě v ruské společnosti projevila a kazatelé spatřovali v hrůzách tatarského vpádu trest za hříchy. Materiální zbídačení a tíha boje za existenci však byly tak veliké, že zákonitě způsobily všeobecné zhrubnutí a zbarbarštění. Přibližně sto let se v ruské církvi neobjevil nový svatý mnich. Jedinou tehdy kanonizovanou formu svatosti představovala svatost, která působila ve společnosti – knížecí a částečně biskupská. Ochrana křesťanského národa před zkázou zastínila jiné podoby života v církvi. Bylo nutné, aby pominulo prvotní zděšení po pustošivém vpádu, aby se obnovil pokojný chod života, a to výrazněji nastalo až na začátku 14. století. Teprve pak se znovu probudil duchovní hlad, odvádějící od světa.

Nová askeze, s níž se setkáváme od druhé čtvrtiny 14. století, se podstatně odlišuje od starších období – je to askeze poustevnická. Všechny významné kláštery Kyjevské Rusi byly městské nebo příměstské, a většina z nich přežila Bátúův vpád nebo byla později obnovena (jako např. Kyjevsko-pečerský klášter). To, že se zde neobjevují svatí, však ukazuje na jejich vnitřní úpadek. Městské kláštery jsou nadále stavěny i v mongolském období (např. v Moskvě), avšak většina světců této epochy odchází z měst do lesní pustiny. Jaké byly motivy tohoto nového směřování ruského mnišství, to se můžeme jen dohadovat. Jednak těžký a chaotický život měst, stále ještě čas od času pleněných tatarskými vpády (Achmylovo tažení 1322, Fedorčukovo tažení 1328), jednak samotný úpadek městských klášterů mohly podnítit k hledání nových cest. Tím, že si mniši oblíbili pustinu, odmítli svět a jeho osudy radikálněji než

asketové kyjevští: v tom se mohl projevit kulturní a společenský otřes tatarské epochy. Vzali na sebe nejtvrďší askezi, ale přitom ji vždy spojovali s kontemplativní modlitbou, čímž pozvedali duchovní život do výšek na Rusi dosud nepoznaných.

Hlavou a učitelem nového poustevnického mnišství byl nepochybně svatý Sergij, největší ze světců staré Rusi. Většina světců 14. a počátku 15. století jsou jeho žáci nebo spolubesedníci, tj. lidé pod jeho duchovním vlivem. Je však třeba učinit spravedlnosti zadost a říci, že nové asketické hnutí se probouzí současně na různých místech a sv. Sergij ho jakoby zaštiťuje. Založení čtyř severských klášterů („zavolžských“) klade tradice do 13. století nebo ještě hlouběji. Mezi nimi získává v 15. století mimořádný význam Spaso-kamenný klášter na Kubenském jezeře, neboť se stává školou duchovního života a metropolí mnišských kolonií podobně jako kláštery sv. Sergije a Kirilla Bělozerského. Pověst spojující temné počátky kláštera s bělozerským knížetem Glebem (1260) říká pouze to, že když byl kníže bouří vyvržen na ostrov, našel zde mnichy usilující o spásu, ale nic neví o klášteře nebo chrámu. Za prvního igumena je pokládán Dionisij, ustanovený za vlády Dmitrije Donského. Pro nás tyto dávné severské kláštery zůstávají anonymní. Od 20. let 14. století však známe jména svatých, kteří si současně se Sergijem a nezávisle na něm osvojují pustinu. Roku 1329 jiný svatý Sergij přišel na Valaam a patrně do tohoto období spadá založení zdejšího slavného kláštera. Přibližně v téže době Kirill založil Čelmský klášter v hlubinách kargopolského újezdu. Oba kláštery vznikly v novgorodské zemi, jež nepoznala tatarské zrušení a kulturní zlom. Tyto novgorodské svaté však poznáváme jen velmi matně z pozdní legendistické tradice.

Z Vladimíru pocházel sv. Pachomij (1384), jenž založil v kostromských lesích Něrechtický klášter. Biskup Dionisij Nižegorodský zbudoval svůj Pečerský klášter, napodobující starodávný klášter kyjevský, a sv. Sergij jej mohl bezprostředně ovlivnit až po roce 1365, kdy přišel do Nižního Novgorodu s politickým posláním od metropolit. Těžko proto soudit, nakolik byla volba pustých míst pro tyto kláštery podmíněna Sergijovým přímým vlivem.

Ze všech svatých asketů 14. století máme pouze pro sv. Sergije k dispozici soudobou legendu, sestavenou jeho žákem Jepifanijem Moudrým, jenž byl rovněž životopisec Stěfana Permského. Jepifanij žil v Sergijově době v Trojickém klášteře a dvacet let po světcově smrti shromáždil poznámky a materiály pro budoucí obsáhlou legendu. I přes

mnohomluvnost, nadměrné citování svatých textů a rétorické „splétání slov“ je toto dílo obsahově bohaté a zcela spolehlivé. Biograf, jenž nebyl s to zobrazit duchovní život světce, vytvořil přesný obraz Sergijova všedního života, jímž prostupuje vnitřní neviditelné světlo. Obsáhlost legendy způsobila, že dovedná zkrácená verze, sepsaná Srbem Pachomijem, na Rusi zcela vytěsnila původní Jepifanijův text.

Jepifanijova hagiografie sv. Sergije představuje jediný dnes obecně známý staroruský *život* světce, a proto zde nemusíme reprodukovat její obsah. Díky tomu se ve větší míře než v případě sv. Feodosije můžeme věnovat analýze duchovního zaměření sv. Sergije.

Stejně jako ve Feodosijově legendě není dětství Sergije (Varfoloměje) popisováno na základě literárních šablon, ale zjevně podle rodinného podání. Jepifanij dokázal reprodukovat množství detailů o rodičích a příbuzných svatého. Pravděpodobně z tohoto zdroje (snad vyprávění synovce Fjodora), pokud ne od samotného Sergije, se dochovala i dvě důležitá mystická svědectví, vztahující se k Varfolomějově dětství. Podle jednoho vyprávění byl zasvěcen sv. Trojici již před narozením, což se projevilo tím, že dítě během liturgie třikrát vykřiklo z matčiných útroh. Výklad této události v kontextu dogmatu o sv. Trojici se odrazil na mnoha stránkách legendy. Tak ho chápe kněz Michail, jenž ještě před narozením chlapce předpovídá rodičům jeho slavnou budoucnost, o tomtéž hovoří i tajemný poutník, jenž požehnal chlapci, stejně jako světcův bratr Stěfan, jenž navrhuje, aby první lesní chrám byl zasvěcen sv. Trojici. Totéž podání zná v Perejaslavi zástupce metropolity biskup Afanasij. Patrně bychom se mýlili, kdybychom tuto naléhavě se opakující ideu vysvětlovali jako později do biografie světce vnesené prvky učení o sv. Trojici, vzniklého kolem nezvyklého jména Sergijova chrámu. Navíc sám Jepifanij není s to objasnit teologický smysl tohoto jména.

Druhé známé vyprávění o tom, jak se chlapci zázrakem dostalo knižního vzdělání požehnáním starého mnicha, je důležité proto, že duchovní kultuře dává autoritativnější posvěcení, neboť ji – na rozdíl od oslavy přirozeného talentu sv. Feodosije a sv. Avraamije Smolenského – ukazuje jako projev milosti. Ve vztahu k duchovnímu vzdělání svatých se na Rusi uchovaly oba typy – jak přirozeného, tak nadpřirozeného přijetí –, a vůbec se zde neobjevuje asketické odmítání kultury, známé z raného asketismu Východu.

Když Varfoloměj pochoval rodiče, vyzval svého staršího bratra Stěfana, který se již stal mnichem v Choťkovském klášteře, k „hledání pustého

místa“. Položil tak základ nového, neobyčejného vztahu k Bohu. Varfoloměj neměl ve svém duchovním životě žádného učitele. Bratr Stěfan, jenž sám nevydržel tíži života v lese, i mnich Mitrofan, který k Sergijovi přicházel sloužit bohoslužby a také jej postříhl, mohli Sergije seznámit s fungováním mnišství, ale nic víc. Sergij si našel svou cestu sám.

Při vši neobyčejnosti Sergijova počínu nesmíme zapomínat, že les Makovec se nacházel čtrnáct verst od Radoněže a deset od Choťkovského kláštera, kam vstoupili jeho rodiče i bratr. Odtud nebo z jiného místa jej navštěvoval igumen Mitrofan, kdosi jej zásobil, byť chudě, chlebem, pro jehož díl si každý den přicházel z lesa ochočený medvěd. Dvacetiletý Varfoloměj se zatím neodvážil vzdálit se desítky a stovky verst od lidských obydlí, jako to učiní jeho žáci. Makovecká poustevna však již není příměstským klášterem. Život v ní připomíná život v budoucí severní Thébaidě, tj. mezi zvěří, přízraky démonů, v přírodě kruté vůči člověku, vyžadující od něj práci v potu tváře. Právě aktivní činnosti se severní Thébaida liší od jižní, kontemplativní, egyptské.

Poustevník se nechtěně mění v igumena kláštera. Nikoli bez lítosti vítá své první žáky, které neodradila vidina tvrdého života. „Já, páni a bratři,“ praví jim, „jsem chtěl žít v této pustině sám a takto zde skončit svůj život. Jestliže si však Bůh přeje, aby na tomto místě stál klášter a rozmnožil se počet bratří, pak se děj vůle Páně.“ Stejně vzdychá po Mitrofanově smrti, když je bratry nabádán, aby se stal igumenem. Byl však „přemožen svou láskou k bratrům“ a přijímá od biskupa post igumena i kněžství, jež dosud odmítal. Nakonec obdrží od cařihradského patriarchy list, jenž přivedl pokorného služebníka Božího do hlubokých rozpaků. Patriarcha mu totiž navrhl, aby v klášteře zavedl koinobiální způsob života. Sergij se radí v Moskvě s metropolitou a teprve poté ve svém klášteře zavádí koinobiální řád a bere na sebe tíživou hospodářskou a administrativní odpovědnost. Patriarchův dopis Sergiji nepřímě dokládá, že koinobiální způsob života, jenž v Kyjevě zanikl ve 12. století, byl v Sergijově době již na Rusi zcela neznámý. Krok za krokem se tedy sv. Sergij vrací z milované pustiny do světa lidí, byť prozatím uzavřený za klášterní zdí, aby záhy vykročil i za brány kláštera. Pustinu odkazuje svým šťastnějším žákům a sám se vydává na cestu prošlapanou Feodosijem.

Sv. Sergij jako zakladatel nové podoby monasticismu ovšem nezrazuje základní typ ruského mnišství, jenž se vytvořil již v Kyjevě v 11. století. Obraz Feodosije Pečerského je v něm stále zřetelný, pouze je vytríbenější a více zduchovněný. Feodosije připomíná Sergijova fyzická práce,

sama jeho tělesná síla a odolnost, stejně jako „ubohý šat“, jenž jako v případě kyjevského igumena svádí nerozumné k pokušení a dává svatému příležitost ukázat svou mírnost. Rolník, který se přišel podívat na sv. Sergije, ho v žebráckém ošacení nepoznal, dokud nezahnal jeho pochybnosti příjezd knížete, jenž se igumenovi poklonil až k zemi. Opakuje se tak situace, v níž se svého času ocitl kyjevský vozk. Závislost na *Studijských pravidlech* nutí Sergije stejně jako Feodosije k tomu, aby obcházel po večerech celý mnichů a t'ukáním do okna dával na vědomí svou přítomnost těm, kdo se prohřešili proti pravidlům. Tak jako Feodosij i Sergij doufá ve dnech hladu a nouze v Boha a slibuje brzkou pomoc, která se skutečně dostaví v podobě zásilky chleba od tajemných bohabojných křesťanů. To vše jsou tradiční rysy v Sergijově osobnosti, jejíž základ tvoří pokorná mírnost. Ve srovnání s Feodosijem je snad jen méně vyjádřena tvrdost askeze – obejde se bez řetězů i umrtvování těla – zato se ještě silněji projevuje trpělivá mírnost, jež u igumena přerůstá až v bezmoc. Než byl zaveden koinobiální řád, Sergij se nechal od jednoho ze svých mnichů najmout za ošatku shnilého obilí, aby v jeho cele vystavěl předsín. Rolníkovi, jenž se vysmíval jeho chudobě, se klaní k nohám a usadí ho ke stolu, aby s ním pojedl. Sergije nikdy nevidíme, že by trestal své duchovní děti. Feodosij s radostí přijal navrátilšího se uprchlého mnicha. Když se Sergijův bratr Stěfan – patrně s částí mnichů – dostal se světcem do sporu, neboť jako starší usiloval o vůdčí postavení, Sergij tajně opustil klášter a odešel ke svému příteli, machrištskému igumenovi Stěfanovi, aby si založil nový klášter v oblasti Kiržače. Pouze příkaz metropolity Alexije jej donutil k návratu do kláštera, kam jej zvali kající se mniši. Rovněž světcovy zázraky jsou blahodárné a beze stopy hněvu. Netrestá hříšníky a jediná výjimka to pouze potvrzuje: boháč, jenž chudřasovi vzal vepře a nevrátil ho, ač to světcí slíbil, je potrestán pouze tím, že našel ukradeného vepře „úplně kypícího červy“: jde spíše o symbolické odsouzení „věci nepřítelé“, tak jako v případě neposlušnosti u sv. Feodosije.

V samotných zázracích se sv. Sergij snaží ponížit sebe sama, svou duchovní sílu. Když vyléčil dítě pokládané za mrtvé, říká otci: „Zmýlil ses, člověče, a nevíš, co říkáš: tvé dítě, když jsi ho sem nesl, cestou zesláblo zimou a tobě se zdálo, že umřelo (...) Vždyť nikdo nemůže oživnout až do vzkříšení všech lidí.“ Pramen vody vyvádí modlitbou ze země jen proto, že mniši reptají kvůli nedostatku pitné vody, a zakazuje, aby byl nazýván pramenem Sergijovým: „Ať od vás nikdy neuslyším, že

pramen nazýváte mým jménem, neboť ta voda není ode mě, ale od Pána, který ji daroval nám nehodným.“

Stejně tradiční – v palestinském duchu – je charitativní poslání kláštera. Sv. Sergij hned po zavedení koinobiálního života „nařizuje, aby bylo pečováno o chudáky a poutníky a aby potřební dostávali almužnu“, a s plněním této křesťanské povinnosti spojuje budoucí rozkvět kláštera. Ještě překvapivější je program mnišského života, který Jepifanij vkládá do Sergijovy mysli po přijetí igumenské hodnosti: „Vzpomínal životy velikých světel, která tělesně pobývala na zemi a prožila andělský život, tj. Antónia Velikého a Euthýmia Velikého, Sávu Osvíceného, andělu podobného Pachómia, Theodósia, zakladatele koinobiálního klášterního života a další, jejichž životům a obyčejům se světec podívoval – jak dokázali, jsouce tělesní, porazit netělesné nepřátele, a podobající se andělům, ďábla zastrašili. Přicházeli k nim vládcové i ostatní lidé a podívovali se jim, nechali si od nich léčit rozličné neduhy a tito je zbavovali utrpení, byli jejich zachránci před smrtí, na cestách a na mořích jim usnadňovali cestu, potřebným dávali v hojnosti almužnu, byli živiteli žebráků, pro vdovy a sirotky byli bezpečným útočištěm.“ Sotva si lze představit větší nesoulad mezi egyptským ideálem Antónia nebo Pachómia a zde vyjádřeným charitativním vztahem k okolnímu světu. Ať již byl autorem této úvahy Sergij nebo jeho žák Jepifanij, ukazuje ryze ruské chápání cíle mnišského života.

V tomto tradičním obraze ruského světce ale můžeme rozpoznat i nové rysy. Pro Feodosijův duchovní život je charakteristická prostota a svého druhu otevřenost. Sergijova „prostota bez pestrosti“ pouze otevírá cestu k tajemné hlubině, kterou jeho biograf není s to vypovědět, ale projevuje se v dosud na Rusi nepoznaných viděních. Dávni ruští svatí nejčastěji spatřovali temné síly, které neušetřily ani sv. Sergije. Pouze se Sergijem však rozmlouvaly i nebeské síly, a to jazykem ohně a světla. Těmto viděním byli přítomni rovněž ti světcovi žáci, kteří tvořili mystickou skupinu kolem něj: Simon, Isaakij a Michej. Jednou, když sv. Sergij spolu s dalšími dvěma kněžími sloužil liturgii, spatřili Isaakij a druhý žák, že s nimi slouží ještě čtvrtý – světlo nesoucí muž v zářivé ríze. Na naléhavé otázky Sergij žákům odhaluje své tajemství: „Ó děti milované! Jestliže vám to Bůh vyjevil, cožpak to mohu utajit? Ten, koho jste viděli, byl anděl Páně, a nejen dnes, ale vždy s ním z Boží vůle sloužím. To, co jste viděli, však nikomu nevyprávějte, dokud budu živ.“ Tyž Isaakij prosil Sergije o požehnání k věčnému mlčení. Když mu učitel žehnal, spatřil

„veliký plamen vycházející z jeho ruky“ a ze všech stran obklopující Isaakije. Eklesiarcha Simon vyprávěl: „Když světec sloužil liturgii, pravil, že byl vidět oheň, putující po stole Páně, osvěčující oltářní prostor a obklopující ze všech stran svátost oltářní. A když chtěl svatý přijímat, božský oheň se svinul jako nějaké roucho a vstoupil do svatého kalicha; tak svatý mnich přijímal.“

Dvě vidění v legendě patří samotnému Sergiji, ale účastní se ho i jeho žáci. Jednou v noci ve své cele světec uslyšel hlas, jenž ho volal jménem: „Sergiji!“ Když otevřel okno, spatřil neobyčejné světlo na nebi a množství „překrásných ptáků“, slétajících se nad jeho klášterem. Nebeský hlas mu slibuje: „Tak jako jsi viděl tyto ptáky, rozhodni se i tví žáci a po tvé smrti nepoznají nouzi, pokud tě budou chtít ve všem následovat.“

S myšlenkou svatého na jeho žáky je spjato i jeho druhé – mimořádně významné – vidění. Sergiji se jako prvnímu z ruských svatých zjevila Matka Boží. Jepifanij to popisuje takto:

Blažený otec se jednoho dne podle svého zvyku modlil před ikonou Matky našeho Pána Ježíše Krista. Když zazpíval děkovný kánon Přechistě, sedl si, aby si trochu odpočinul a řekl svému žákovi Micheji: „Synu, buď bdělý a pozorný, neboť nás teď čeká zázračná a podivuhodná návštěva.“ Vtom uslyšeli hlas: „Přechistá přichází.“ Když to světec uslyšel, spěchal z cely do předsíně. Tam ho osvítilo veliké světlo, silnější než sálající slunce, a spatřil Přechistou se dvěma apoštoly, Petrem a Janem, zářícími nevyslovitelným jasem. Když to Sergij spatřil, padl tváří k zemi, neschopný snést takovou záři. Přechistá se ho svými rukama dotkla a pravila: „Neděs se, vyvolence můj, přišla jsem tě navštívit. Byla vyslyšena tvá modlitba za žáky, za něž se modlíš, stejně jako za klášter. Už netruchli, neboť od nynějška bude mít klášter hojnost všeho; nejen za tvého života, ale i poté, co odejdeš k Pánu, neopustím tvůj klášter a budu mu dávat vše potřebné a budu jej chránit.“ Když to řekla, stala se neviditelnou. Světec, s rozumem omámeným, byl zachvácen velikým strachem a bázní. Když pomalu přišel k sobě, našel svého žáka, jak leží polomrtvý hrůzou, a zvedl jej. Ten se vrhl starci k nohám, řka: „Proboha mi pověz, otče, co to bylo za zázračné zjevení, neboť můj duch se z toho zářícího zjevení málem oddělil od těla.“ Sergij se radoval v duši a jeho tvář rozkvetla radostí, ale nedokázal odpovédět nic víc než: „Měj strpení, dítě, neboť i můj duch se z toho zázračného vidění chvěje.“ Tak spolu stáli a divili se. Pak Sergij pravil svému žáku: „Synu, zavolej mi Isaaka a Simona.“ Když přišli, vyprávěl vše po pořádku, jak viděl Přechistou s apoštoly

a jaký podivuhodný slib mu dala. Žáky naplnila nevyslovitelná radost a všichni společně zazpívali děkovnou bohoslužbu Bohorodičce a vzdali úctu Bohu. Světec celou noc nespál a přemýšlel o neobyčejném zjevení.

Pro dvě z těchto tajemných vidění (dvou liturgických) můžeme najít analogie v *Životě Euthýmia Velikého*, odedávna známém na Rusi. Nelze zde však hovořit o pouhé literární přejímce, neboť jsou příliš úzce spjata s ostatními viděními této skupiny. Je takřka nepochybné, že povědomí o nich uchovala trojice Sergijových žáků-mystiků: Isaakij, Michej a Simon. Isaakij a Michej zemřeli dříve než sv. Sergij a byli vázáni slibem mlčenlivosti až do smrti, takže Jepifanij se mohl dovědět o tajemstvích, jež zůstávala ostatním mnichům neznámá, pouze od Simona. Jestliže spojíme tato vidění s touhou sv. Sergije po poustevnictví, kterou lze přesto, že neprahnul po asketické tvrdosti, vysvětlit pouze sklonem ke kontemplaci; jestliže si vzpomeneme na zasvěcení celého jeho života sv. Trojici (pro teologicky chudou Rus sv. Trojice ani před Sergijem, ani po něm nebyla objektem spekulací), pak nutně musíme předpokládat, že sv. Sergij je prvním ruským svatým, kterého můžeme nazvat mystikem v pravoslavném smyslu slova, tedy nositelem zvláštního, tajemného duchovního života, jenž se nevyčerpává láskou, askezí a ustavičnou modlitbou. Tajemství jeho duchovního života nám však zůstala skryta. Vidění jsou pouhými znaky poukazujícími na neznámé.

Ve světle těchto vidění můžeme plným právem hovořit o blízkosti duchovního života sv. Sergije a tehdejšího mystického proudu na pravoslavném Východě, známého hnutí hesychastů, praktiků „úsilí mysli“ nebo modlitby „mysli“, vedoucí od sv. Řehoře Sinajského z poloviny 14. století. Novou mystickou školu přenesl Řehoř z Kréty na Athos a odtud se rozšířila do řeckého a jihoslovanského prostředí. Sv. Řehoř Palama, tarnovský patriarcha Jevfimij, stejně jako řada konstantinopolských patriarchů byli jejími stoupenci. Teologicky byla tato mystická praxe spjata s učením o tábořském světle a božských energiích.

Od poloviny a zejména od konce 14. století na severní Rusi začíná – nebo se obnovuje – silný řecký a slovanský vliv. Jak jsme již viděli, za života sv. Sergije byly v jednom z rostovských klášterů studovány řecké rukopisy, metropolita Alexij překládal jím opravené evangelium podle řeckého originálu. Sám sv. Sergij přijímal ve svém klášteře řeckého biskupa a dostával listy od konstantinopolského patriarchy. Jedním ze Sergijových žáků byl jeho jmenovec Sergij Nuromský, jenž podle tradice přišel z Athosu, a je důvod ztotožňovat žáka sv. Sergije Radoněžského

Afanasije, serpuhovského igumena, s Afanasijem Rusem, který roku 1431 „pod křídly sv. Řehoře Palamy“ opsal sbírku *životů* svatých pro Trojicko-sergijevský klášter. Knihovna Trojické lávry uchovává nejstarší slovanské rukopisy Řehoře Sinajského ze 14. a 15. století. V 15. století tam byla opsána i díla Symeóna Nového Teologa. To vše ještě nedokazuje přímý vliv Řecka na duchovní život sv. Sergije. Cesty duchovních vlivů jsou však tajemné a neomezují se na přímé učitelství a nápodobu. V dějinách se nejednou setkáme s překvapivými analogiemi – duchovními a kulturními tendencemi, které současně, ale očividně nezávisle vznikají v různých částech zeměkoule, a přitom navzájem rezonují. Ve světle mystické tradice, prosazující se mezi Sergijovými žáky, se jeho vlastní mystická zkušenost, kterou rozpoznáváme jen díky jeho viděním (Sergijova vidění plná jasu můžeme srovnávat s tábořským světlem hesychastů), pro nás stává zřetelnější.

Od mystiky je k politice nesmírně daleko, nicméně Sergij tuto vzdálenost překonal, tak jako přešel od eremitismu ke koinobiálnímu životu, zřikaje se tím vlastního duchovního blaha ve prospěch svých bratří, Ruské země. Světcovy zásahy do osudů mladého moskevského státu, požehnání národním zájmům, představují jeden z důvodů, proč Moskva a po ní i celá Rus ctily sv. Sergije jako nebeského ochránce. Ve vědomí Moskvánů 16. století zaujal místo po boku Borise a Gleba, ruských národních patronů.

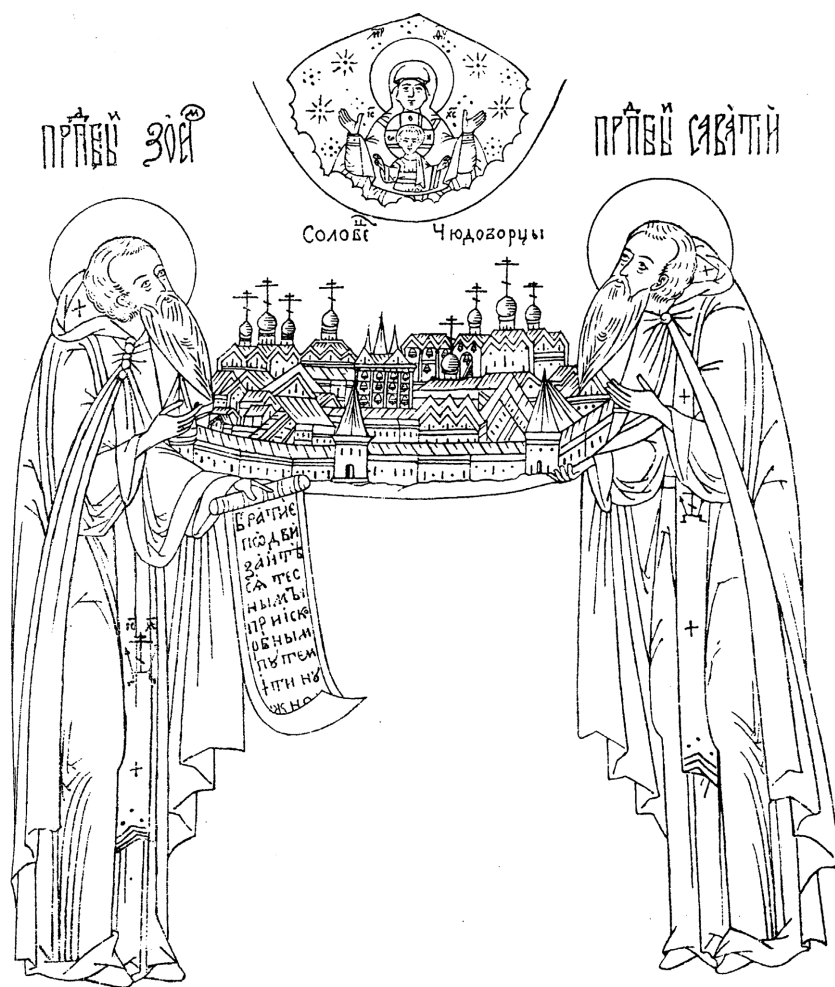
Moskevská i údělná knížata navštěvovala Sergije v jeho klášteře a on sám k nim vycházel za brány kláštera, pobýval v Moskvě, pokřtil syny Dmitrije Donského, vykonával politická posláná. Není pochyb, že se ve svých politických aktivitách řídil vůlí metropolity Alexije, jenž spojoval církevní hodnost s mocí vládce ve státě. Právě Alexij posílá Sergije do Nižního Novgorodu k rozhádaným bratrům – knížatům – s úkolem přinutit mladšího, protivníka Moskvy, k poslušnosti. Na metropolitův příkaz uzavřel Sergij všechny chrámy v Nižním Novgorodě, aby tím zlomil odpor knížete. Toto na Rusi nevídané opatření, odpovídající katolickému interdiktu, nemělo úspěch, ale zodpovědnost za ně, stejně jako za jeho neúspěch, padá plně na metropolitu. Jindy jel sv. Sergij jako posel k rjazańskému knížeti Olegovi, aby jej přiměl k poslušnosti a spojenectví s velikým knížetem Dmitrijem. Tentokrát byla jeho mise korunována úspěchem. Každý Rus si pamatuje Sergijovo požehnání Dmitriji Donskému před bitvou s Mamajem. Těsně před bojem přispěchal posel se vzkazem od světce: „Pane, bezpochyby běž do boje proti jejich sveřeposti

a ničeho se nestrachuj – Bůh ti pomůže.“ V průběhu celé krvavé Kulikovské bitvy jasnozřivý starc v klášteře popisoval bratřím peripetie boje a jmenoval padlé. Letopis vypráví, že sv. Sergij dal knížeti dokonce dva své mnichy, někdejší bojary, Pěresvěta a Oslablju, z nichž první padl v bitvě (neozbrojený? – „mnišská kutna místo helmice“).

Je pozoruhodné, že ani jedna z legend o sv. Sergiji – jak Jepifanijova, tak Pachomijova – se nezmiňuje o bojujících mniších ani o světcových politických misích. Letopisy a legendy často osvětlují různé aspekty působení svatých, v čemž se projevují jemné rozdíly v hodnocení. Ne vše z politické činnosti sv. Sergije bylo zaštitěno církví. Pomoc moskevskému knížeti proti údělnému knížeti patří jeho době a my nemáme právo kanonizovat ani ji, ani politiku svatých knížat. Ve vědomí církve zůstává věčně živé Sergijovo požehnání boji s nepřáteli křesťanství. Na Kulikovském poli splývá obrana křesťanství s ruskými národními zájmy i politickými cíli Moskvy. Kvůli této nerozlučné jednotě Sergij požehnal Moskvě, jež vytvářela ruský stát.

Když chtěl metropolita Alexij před smrtí určit sv. Sergije svým nástupcem a dát mu za úkol pečovat o celoruské církevní (a samozřejmě státní) záležitosti, Sergij zůstal neoblomný: „Svatý vladyko! Jestli nechceš, abych já ubohý odešel a neslyšel tvou svatost, už o tom se mnou, ubohým, nemluv.“ Sergij si uměl uhájit jistou hranici práva na svůj duchovní život, a to jak vůči národu, tak církvi. Ale i on musel přinášet oběti vlasti, stejně jako dříve svým bratřím. V jeho dokonalé svatosti nedocházelo k ostrým konfliktům – nebo nám zůstaly skryty. Sv. Sergij v míře ještě větší než Feodosij vyjadřuje celostný ruský ideál svatosti, byť v jeho mezních podobách: mystické a politické. Mystik a politik, poustevník a stoupenec koinobiálního života se v něm spojili do harmonické jednoty. V následujícím století se však rozdělí a žáci sv. Sergije se rozejdou do různých stran.

Kapitola devátá
SEVERNÍ THÉBAIDA



Svatí Zosima a Sáva Solověčtí s klášteřem, pauza ikony, 17. století

Svatý Sergij vstoupil do dějin ruské církve spolu se zástupem svých žáků. Někteří z nich byli lokálně ctěni pouze v jím založené lávře, jiným se dostalo celoruského uznání. Ze svatých uctívaných v lávře poznáváme zřetelněji pouze Nikona, Sergijova nástupce ve funkci igumena, jež vykreslil Pachomij. Podle něj se v Sergijově žákovi láska k mlčenlivosti svářila se závazky sociálního působení, takže se na dlouhé roky zbavuje tíživé igumenské hodnosti, kdežto jindy jako vzorný hospodář staví znovu Ediguem zdevastovaný klášter (1408). Rovněž stojí u zrodu velkého pozemkového vlastnictví kláštera, neboť přijímá dary v podobě vsí, které Sergij, odpůrce klášterních majetků, odmítal.

Snad jedenáct Sergijových žáků se většinou ještě za života učitele stalo zakladateli klášterů. Všichni jsou považováni za svaté a přinášejí odkaz sv. Sergije do různých končin Ruska. Trojická lávra se v této první mnišské generaci stala ohniskem nesmírně silného duchovního vyzarování. Pravda, již v další generaci bohatý klášter, zahrnovaný štedrostí moskevských vládců a úzce provázaný s velkoknížecím hlavním městem, přestal dávat svaté a vytvářet nové mnišské kolonie, avšak mnohé z jím založených klášterů se samy stávají vyzářujícími centry, duchovními metropolemi. Jejich prostřednictvím se Sergijovo dědictví uchovává v ruské svatosti minimálně do konce 15. století.

Tento duchovní proud vychází z Trojicko-sergijevského kláštera ve dvou směrech: jednak na jih, do Moskvy, do jejích městských a příměstských klášterů, jednak na sever, do lesnatých pustin v Povolží a za Volhou. Tyto dva směry nemají jen geografický význam: jak uvidíme, jsou s nimi spojeny dvě hlavní podoby ruské spirituality.

Prozatím ponechme stranou moskevské mnišství a moskevský typ svatosti, zřetelně převažující od konce 15. století, a jmenujme severní

eremity z řad Sergijových žáků. Sv. Mefodij Pešnošský zakládá svůj klášter na západ od Trojické lávry, v dmitrovském újezdu, Avraamij Čuchlomský a Jakov Železnoborovský v oblasti Haliče Kostromské, Silvestr a Pavel Obnorští usilovali o spásu na řídce Obnoře, přítoku Kostromy, v hlubinách lesů pokrývajících hranice vologodského a kostromského kraje. Nejslavnějšími severními askety z řad Sergijových spoluměsíčníků byli sv. Kirill a Ferapont Bělozerští, Dimitrij Prilucký (klášter poblíž Vologdy), Stěfan Machriščský (30 verst od Trojicko-sergijevské lávry), který byl rovněž zakladatelem druhého kláštera, Avněžského, ve vologodském újezdě. Pro většinu klášterů tak či onak spjatých se sv. Sergijem je charakteristické jejich zasvěcení Svaté Trojici.

Sv. Kirill († 1427) byl největším ze Sergijových následovníků. Máme k dispozici obsažnou legendu, sepsanou Pachomijem Srbem podle čerstvých vzpomínek shromážděných v Kirillovském klášteře. Igumen, těšící se v období staré Rusi mimořádné úctě, byl dnes téměř zapomenut. Připomeňme proto základní aspekty jeho života.

Kirill, původním světským jménem Kuzma, se narodil v Moskvě a v mládí sloužil jako správce v domě svého příbuzného, bojara Timofeje Veljamina. Bojar měl v té době nad služebnictvem svého domu takovou moc, že navzdory své touze po mnišském životě Kuzma nedokázal najít igumena, který by se ho odvážil postrihnout na mnicha. Až Stěfan Machriščský, přítel sv. Sergije, jej při jednom ze svých pobytů v Moskvě oděl do mnišského roucha a snesl za to výbuch pánova hněvu. Bojar nakonec ustoupil, takže Kuzma v Simonovském klášteře, nedávno založeném sv. Sergijem, definitivně přijal postřih a mnišské jméno Kirill. Igumenem tohoto kláštera byl Sergijův synovec Fjodor.

Začíná mnišské úsilí: půst, modlitba, práce v pekárně a kuchyni. Démoni se jej snaží zastrašit, ale zažene je Ježíšovo jméno. Krajnosti askeze jsou mírněny poslušností. Jde o první dochovanou ruskou legendu, v níž je zdůrazňován význam poslušnosti. Novice Kirilla dostal na starost starý mnich, který mu zakazuje přehnaně se postit a hladovět dva tři dny, jak chtěl Kirill, a nutí jej jíst spolu s bratřími, jen ne dosyta. I tak se Kirill dokáže vyčerpat: po noční modlitbě málem padá hladu.

Do těchto let spadají i setkání se sv. Sergijem. Když býval v Simonově klášteře u svého synovce, starec k údivu Fjodora i bratří vždy ze všeho nejdříve zašel do pekárny a hodiny rozmlouval s Kirillem „o duchovním užítku“. Podobně jako někteří dávní ruští mniši se Kirill obracel k jurodivosti, „chtěje utajit své ctnosti“. Nevíme, v čem spočívaly jeho

skutky „podobné výsměchu a žertům“, za něž ho představený na šest měsíců nechal sedět o chlebu a vodě. Kirill se jen radoval, že se postí nikoli ze své vůle.

Kromě poslušnosti měl Kirill ještě zvláštní dar dojetí. Dokonce ani chléb nemohl pozřít bez slz. Když zatoužil po mlčenlivosti, právě kvůli této citové exaltaci byl z milosti Přechisté převeden z kuchyně do cely, aby opisoval knihy. Je pozoruhodné, že ho nová práce nedojímala tak, jak očekával, a vrátil se proto ke své peci.

Když byl jmenován archimandritou, okamžitě zanechává funkce představeného a zavírá se v cele. Závist nového archimandrity, nespokojeného tím, že ke Kirillovi proudí zástupy lidí, jej donutí opustit klášter. Nejprve se oddává mlčenlivé kontemplaci ve Starém Simonově klášteře v Moskvě, pak se rozhodne vzdálit se do samoty „daleko od světa“. Sv. Kirill byl zvláště horlivý vůči Matce Boží. Jednou v noci, při recitaci akathistu, uslyšel její hlas: „Kirille, odejdi odtud a běž k Bílému jezeru. Připravila jsem ti tam místo, kde můžeš dosáhnout spásy.“ Když otevřel okno cely, spatřil ohnivý sloup na severu, kam jej zvala Přechistá.

Mnich Simonovského kláštera Ferapont, který už v oblasti Bílého jezera pobýval, doprovází Kirilla za Volhu, kde nakonec v lesní houštině obklopené ze všech stran vodou, poznal „velmi krásné“ místo, jež mu ukázala Matka Boží. Ferapont ale nesnesl „stísněný a krutý“ život a založil si klášter patnáct verst od Kirillova kláštera.

Osamělé úsilí sv. Kirilla nebylo bez nebezpečí: jednou ho div nezabil spadlý strom. Jindy žďářil bor pro založení zahrady, a když zapálil chrástí, způsobil tím lesní požár a sotva se zachránil. Když už k němu začali proudit žáci – dva muži ze sousedství a tři mniši ze Simonova kláštera –, poslal jeden bojar lupiče, aby vykradli poustevnu, neboť předpokládal, že bývalý simonovský archimandrita si s sebou přinesl hodně peněz. Ještě dříve se jeho poustevnu pokusil vypálit sousední rolník. V legendách 15. a 16. století se stále znovu setkáváme s útoky místních zemědělců – rolníků a bojarů – vůči eremitům. Obvyklý motiv představuje strach kolonistů ze ztráty půdy tím, že by knížecím výnosem byla darována klášteru. Takové obavy nebyly bezdůvodné.

Malý dřevěný chrám v novém klášteře byl zasvěcen Zesnutí Matky Boží jednak na důkaz zvláštní úcty k Bohorodičce, jednak jako výraz vazby na Moskvu (chrám Zesnutí stál i v Simonově klášteře). Ve svém klášteře sv. Kirill zavedl striktně koinobiální způsob života v souladu s praxí klášterů spjatých se sv. Sergijem. Je možné, že v Kirillově klášteře

se tato pravidla dodržovala přísněji než jinde. Mniši nesměli mít v celách dokonce ani vodu na pití. Vše bylo uspořádáno podle hodnot, „podle stáří“, mlčky: jak v chrámu, tak v jídelně. Při modlitbě měl Kirill „nohy jako sloupy“ a nikdy si nedovolil opřít se o stěnu. Jednou napomenul svého žáka, sv. Martiniana, jenž si po jídle zašel k druhému bratřovi do cely „pro nástroj“. Marně se Martinian s úsměvem hájil: „Když přijdu do cely, nemůžu hned odejít.“ Kirill ho poučuje: „Tak to dělej vždy. Nejdříve jdi do své cely a ona tě všemu naučí.“ Podruhé, když spatřil červenou tvář svého žáka Zevedije, vytýká mu, že má „půstem nepoznamenanou světskou tvář, jako mají pijani“. O trestech, které igumen ukládal, se v legendě nic neříká. Kirill měl očividně dostatečnou, nezpochybnitelnou duchovní autoritu. I když vyzýval k postu, při jídle předkládal mnichům tři chody a staral se o to, aby v kuchyni bylo pro bratry něco „na přilepšenou“. Sám při tom kuchařům pomáhal, vzpomínaje na své začátky v Simonovském klášteře. Zato medovina a víno byly v klášteře přísně zapovězeny. V tom je Kirillova regule specifická. Odtud pak byla přenesena i do Solověckého kláštera. Pro klášter sv. Kirilla je charakteristická nikoli tvrdost, ale dodržování řádu.

Sám igumen chodí tak jako Sergij v „rozedrané a mnohokrát vyspravované kutně“ a je stejně mírný vůči těm, kdo jej urážejí. Mnichovi, který jej nenávidí, praví: „Všichni se mnou nechali oslnit a ty jediný jsi měl pravdu a pochopil jsi, že jsem hříšník.“ Odpor vůči majetku je u Kirilla vyjádřen ještě výrazněji než u Sergije. Nedovoluje mnichům dokonce ani chodit k laikům pro almužnu. Odmítá dary v podobě vsí, jež mu nabízejí knížíata a bojaři, s principiálním odůvodněním: „Budeme-li chtít mít vsi, budeme se o ně muset starat a tato starost může bratřím bránit, aby se ponořili do modlitby.“ Přinášené almužny však neodmítá. Klášter je za jeho života chudý, a proto nemůže rozvinout intenzivnější dobročinnost. Svatý však trvá na láskyplném vztahu k okolí. Vypovídá o tom jak Kirillovy četné zázraky, tak jeho dochované dopisy knížatům. Knížeti Andreji Možajskému píše: „A podle možností dávejte almužnu: jestliže se, pane, nemáte možnost postit a modlit se a jste líný, pak vaše almužny, pane, tyto nedostatky napraví.“ Ve svých listech knížatům – moskevskému i úředním – sv. Kirill ve vši mírnosti, jasnou polospisovnou ruštinou vštěpuje ideál spravedlivé a humánní vlády. Velikého knížete prosí, aby se usmířil se suzdalskými knížaty: „Hleď (...) ať se před tebou mohou obhájit.“ A možajskému knížeti předkládá celý státnický a sociální program, zahrnující neúplatnost soudů, zrušení krčmářství a celní,

ale spolu s tím trestání zlodějů, potlačování vulgárnosti lidí, horlivost v chrámové zbožnosti. Kníže byl ustanoven Bohem a povolán k tomu, aby vychovával lidi ke zbožnosti, není to však samovládce a nic neukazuje na to, že by měl mít moc nad církví a duchovními. Tvrdá, byť neagresivní nezávislost vůči mocným tohoto světa je charakteristická pro sv. Kirilla i pro celou jeho školu.

O vnitřním, duchovním životě světce víme mimořádně málo. Nemáme žádné doklady o tom, že by byl mystikem. Za dva individuální rysy Kirillovy religiozity můžeme pokládat pouze mimořádnou úctu vůči Matce Boží a dar neustálých slz.

Princip odmítání majetku byl v klášteře sv. Kirilla narušen ihned po smrti zakladatele. Klášter se záhy stal na severu Rusi nesmírně bohatým pozemkovým vlastníkem a soupeřil v tomto směru se Sergijevským klášteřem. Koinobiální uspořádání, přísně regulované pravidly, se zde však zachovalo až do poloviny 16. století, kdy již byl život Sergijevského kláštera v hlubokém úpadku. Právě proto se Kirillovský, a nikoli Sergijevský klášter stal v 15. a 16. století ohniskem, z nějž spolu se zakládáním mnišských kolonií vyzařovala živá svatost.

Kirillův druh a spolupracovník sv. Ferapont, jak již bylo řečeno, založil svůj klášter patnáct verst od Kirillova. Druhým představeným zde byl sv. Martinian, oblíbený žák sv. Kirilla. Dlouhou dobu byl igumenem také v Trojicko-sergijevském klášteře. Ferapontův klášter je díky ikonomalbám mistra Dionísije nedocenitelným muzeem ruského umění. Hradby a věže Ferapontova i Kirillovského kláštera, kolem nichž vyrostlo celé město, představují jeden z nejskvělejších architektonických komplexů staré Rusi. V 15. století to byla svatá země eremitů. Kolem velkých klášterů byly budovány poustevny jednotlivých anachoretů, kteří se zde učili mlčenlivé kontemplaci a uchovávali princip odmítání majetku, jeden z hlavních odkazů sv. Kirilla.

Druhé centrum zavolžského asketismu se nacházelo v jižní části vologodského újezdu, rozsáhlém, liduprázdném Komelském lese, jenž se táhl přes hranice do kostromského kraje a dal své jméno mnoha ruským svatým (Korniliji, Arseniji aj.). Lesní řeky Obnora a Nuroma poskytl útočiště Pavlu Obnorskému a Sergiji Nuromskému, žákům sv. Sergije. Pavel Obnorský, milující mlčenlivou kontemplaci a nazývající mlčení matkou všech ctností, představuje vzor absolutního poustevníka, na Rusi vzácného. Celé roky žil v dutině dubu a Sergij Nuromský, jeho soused a rovněž milovník eremitismu, jej zde našel ve společnosti medvěda

a dalších zvířat, při krmení ptáků, kteří mu seděli na hlavě a na ramenou: jen tento obraz stačí na důkaz, že jméno Thébaida, jež dal ruský hagiograf A. N. Muravjov severoruským asketům, je oprávněné.

Třetím duchovním centrem svaté Rusi na severu byl Spaso-kamený klášter na Kubenském jezeře. Úzké, sedmdesát verst dlouhé jezero spojuje svými vodami vologodský a bělozerský kraj. Po jeho břehu šla cesta z Vologdy a Moskvy do Kirillova kláštera. Na skále, zvedající se z vln neklidného jezera, vznikl klášter, jehož dějiny sepsal na konci 15. století velký učitel nezištníků starec Paisij Jaroslavov. První igumen, ježž známe jménem, byl Dionisij, jenž přišel z Athosu za vlády Dmitrije Donského. Dva jeho žáci, Dionisij Glušický a Alexandr Kušský, založili kláštery na březích Kubenského jezera. Z Dionisijovy Pokrovské „lávry“ vzešlo sedm mnišských kolonií v kubenském kraji a z jeho žáků se dostalo slávy sv. Grigoriji Pelšemskému, Filippu Rabangskému a Amfilochiji, jeho nástupci v Glušici. Ještě sto let po Dionisiji vycházeli z Glušice svatí a byly zakládány klášterní kolonie.

V polovině 15. století se igumen Kirillova kláštera Kassian, jeden z přímých žáků sv. Kirilla, stal představeným Spaso-kubenského kláštera a spojil zde tradici sv. Kirilla s tradicí Athosu. Jeho žákem byl mladý zaozerský kníže Andrej, který se stal mnichem a přijal jméno Joasaf. Zemřel již o pět let později – byl mystikem, odpůrcem klášterního majetku a nesmírně usilovný v modlitbách.

Vrátíme-li se k duchovním koloniím Kirillova kláštera, je třeba zmínit také západní a severní směr jeho vyzářování. Působí na novgorodský asketismus, jenž byl nepřerušnými vazbami spjat s předmongolskou minulostí. Z Kirillova kláštera vyšli sv. Alexandr Oševenský († 1479), zakladatel kláštera v kargopolském kraji, a sv. Savvatij, jeden ze zakladatelů Solověckého kláštera.

Solověcký klášter, který byl čtvrtým nejvýznamnějším klášteřem severní Rusi a první baštou křesťanství a ruské kultury v krutém Pomoří, u „divokých Laponců“; předurčil také další proud ruské kolonizace. Druhý z jeho svatých zakladatelů Zosima přišel z Valaamu a nesl si s sebou západní novgorodskou tradici. Moskevský jih a novgorodský západ se na Solovkách protály nejen v původu mnichů, ale dokonce i jménech chrámů. Zosima a Savvatij snášeli statečně krutý život na ostrově, avšak již Zosima, skutečný organizátor kláštera, nebyl jen asketa, nýbrž i šetrný hospodář, jenž na staletí vymezil charakter tohoto severského kláštera. Pro Solovky 16. a 17. století je charakteristické

spojení modlitby a práce, náboženské osvícení kulturně-hospodářské činnosti. Solovky se proměnily v nebyvale bohatého pozemkového vlastníka a obchodní centrum ruského severu a od konce 16. století také začaly strážit ruské břehy (vznikla zde prvotřídní pevnost). Ani v 18. století ale nepřestaly dávat ruské církvi světce.

Tato duchovní centra samozřejmě nevyčerpávají téma svaté Rusi 15. století, zlatého věku ruské svatosti. Lze uvést rovněž jména, jež nejsou bezprostředně spjata s kláštery sv. Sergije a Kirilla. Sem patří např. oba Makarijevé, Kaljazinský a Unženský (nebo Želtovodský). První z nich pocházel z tverského kraje, z Kašinu, druhý je odchovanec Pečerského kláštera v Nižním Novgorodě za igumena sv. Dionisije. Zvláště významný je okruh novgorodských svatých. Sv. Sáva Višerský z kašinského šlechtického rodu Borozdinových založil svůj klášter sedm verst od Novgorodu, oddával se nejružnějším podobám askeze a stal se prvním dnes známým ruským stylitou v pravém slova smyslu. Nejznámější z pskovských světců je svatý mnich Jefrosin, zakladatel Lazarova kláštera. V jeho legendě se dočteme, že byl přesvědčen o mystickém významu otázky zdvojení nebo ztrojení „haleluja“, jež tehdy znepokojovalo pskovskou společnost. Sv. Jefrosin se proto vydal do Řecka, odkud se vrátil jako horlivý stoupenec dvojího haleluja.

Při studiu duchovní náplně severního asketismu se setkáváme se dvěma obtížemi: jednak téměř všechny *životy* severních svatých zůstávají dosud nevydány, jednak se liší od moskevské skupiny lakoničností obsahu a příliš obecnými charakteristikami. Díky výzkumům profesora A. Kadlubovského se však můžeme seznámit i s nedostupnými rukopisy, jež zobrazují velké světce, z nichž někteří jsou dnes zbožně uctíváni celým Ruskem, kdežto jiní jsou téměř zapomenuti.

Všechny tyto severní zavalžské skupiny uchovávají v nejčistší podobě odkaz svatých Sergije a Kirilla: pokornou mírnost, odpor vůči majetku, lásku a osamělé rozjímání o Bohu. Tito svatí lehce odpouštějí těm, kdo je urážejí, stejně jako lupičům usilujícím o klášterní jmění. Sv. Dionisij se dokonce usmívá, když se dovídá o krádeži klášterních koní. Odmítání majetku v nejpřísnějším slova smyslu, tedy nikoli jen odpor vůči osobnímu vlastnictví, ale dokonce i klášternímu majetku, představuje jejich společný životní ideál. Sv. Dimitrij Prilucký (stejně jako Dionisij Glušický) odmítá almužnu zbožného člověka a přesvědčuje jej, aby ji dal na obživu nevolníkům a sirotkům, těch, kdo trpí „hladem a nahotou“. Stejně odmítá knížecí dary sv. Joasaf: „Zlato a stříbro nepotřebujeme.“

Naprosté odmítání majetku je pochopitelně ideál, od něž se nutně odchylují i nejprísrnější asketové. Po smrti svého zakladatele klášter bohatne, a přestože tak zrazuje světcův odkaz, uchovává jej v paměti.

Naprostá nezávislost na světě dává světci odvahu soudit jej. Jeho obvyklá mírnost a pokora mu nebrání, aby usvědčoval z hříchů mocné tohoto světa. Sv. Kirill, jenž zanechal otcovská poučení knížatům, odmítá navštívit knížete Georgije Dmitrijeviče: „Nemohu zničit klášterní důstojenství.“ Sv. Martinian se naopak objevuje v Moskvě v paláci Vasilije II., aby obvinil velikého knížete, uvrhnuvšímu do vězení bojara navzdory danému slovu. „Neobával se popravy ani uvěznění, nýbrž vzpomněl si na Jana Zlatoústého, jenž pravil: hněv císaře se podobá lví zuřivosti.“ Grigorij Pelšemský usvědčuje knížete Jurije Dmitrijeviče a jeho syna Šemjaku, kteří neprávem uchvátili veliké knížectví.

Tyto střety s laiky, stejně jako každé vykročení mimo klášter, jsou ovšem vzácné, výjimečné. Severní asketa touží především po mlčenlivosti.

Legends velmi skoupě vypovídají o vnitřním životě těchto svatých. Přesto A. Kadlubovskij uvádí některé velmi cenné postřehy. Na základě formulací, jež nejsou v ruské hagiografii zcela běžné a byly inspirovány askezí starověkého Východu, můžeme učinit několik závěrů: 1) Při vši tvrdosti života je vnější askeze podřízena vnitřní aktivitě, na niž se soustředí pozornost. O sv. Dionisiji se praví: „Nikdy neustával v duševním úsilí.“ 2) Toto duševní úsilí je zobrazováno jako očištění mysli a spojení s Bohem v modlitbě. „Nauč svou mysl hledat jediného Boha a oddávat se modlitbě,“ učí sv. Dionisij. A jeho žák Grigorij Pelšemský žije tak, že „do výšin pozvedl svou mysl a srdce očistil od všech poryvů vášní“. Pavel Obnorský při práci „oči mysli očišťuje“. 3) Ve vzácných případech je toto duševní úsilí vyjadřováno výrazy, které představují *termini technici* v modlitbě mysli hesychastů. Jejich význam je pochopitelný pouze ve světle učení, na Rusi plně rozvinutém Nílem Sorským. O Nilotvi jeho biograf říká: „Oči mysli očišťuje a světlo božské mysli sbírá do svého srdce (...) a rozjímá nad slávou Páně. Tak byl vybrán jako nádoba Ducha svatého.“ Tato slova se přesně opakují v pozdější legendě o sv. Joasafovi Kamenském.

Je třeba poznamenat, že obě poslední legendy s přesnou terminologií „modlitby mysli“ byly sestaveny v 16. století, až po vzniku prací Níla Sorského. Přesto se odvažujeme tvrdit s velkou mírou pravděpodobnosti, že existovala nepřerušovaná mystická tradice, vedoucí od sv. Sergije

k Nilovi. Vidění, charakteristická pro severní asketismus, ať již je to vidění sv. Kirilla Bělozerského (hlas Matky Boží) nebo zjevení samotného Krista sv. Joasafovi, nás v tomto přesvědčení ještě utvrzují.

Mystické ponoření se do vlastního nitra, útěk do pustiny nebrání severním asketům, aby oslavovali lásku jako „vrchol všech ctností“ a vyzařovali ji při každém kontaktu s lidmi. K lásce nabádá Dionisij Glušický i jeho biograf. Joasafovi o ní říká Spasitel, jenž se mu zjevil. Jak z kontextu, tak legendistova vysvětlení je nepochybné, že tato láska není směřována jen k Bohu, ale i k člověku.

Kapitola desátá
SVATÝ NIL SORSKÝ

ⲟⲁ ⲡⲣⲡ ⲛⲏⲕⲟ

ⲥⲟⲣⲥⲕⲓⲛ



Svatý Nil Sorský, pauza ikony, 17. století

V Nilovi Sorském (1433–1508) o sobě dalo vědět mlčenlivé poustevnictví ruského severu. Završuje tak 15. století, veliký věk ruské svatosti. Jako jediný z ruských středověkých svatých psal o duchovním životě a ve svých dílech zanechal úplný a přesný návod pro duchovní cestu. Teprve ve světle jeho spisů nabývají zmínky legend o severských eremitech svého naléhavého smyslu.

Cosí jako daň za toto Nilovo literární dědictví představuje fakt, že nemáme k dispozici jeho *Život*. Není známo, zda kdy byl vůbec napsán: podle tradice shořel během tatarského vyplnění vologodských poustevn roku 1538. Svatý Nil zřídka opouštěl svou pustinu kvůli světu, nepřicházel na knížecí dvory a informace o jeho životě jsou mimořádně skoupé.

Šlechtický rod Majkovových pokládá Nila Sorského za svého předka, ale ani to není věrohodné. Sám Nil, „řečený Majkov“, se jednou nazývá „venkovanem“. Existuje zpráva o tom, že jako laik byl opisovačem knih. Každopádně se záhy stal mnichem – „od svého mládí“, jak píše. Je velmi důležité, že sv. Nil pobýval na Athosu a v „cařihradských krajích“, kam šel se svým žákem, sv. Innokentijem Ochljabininem. V 15. století nebyly kontakty mezi Rusí a pravoslavným Východem vzácností. Igu-men Kassian ze Spaso-kamenného kláštera jel dvakrát do Konstantinopole „s církevními záležitostmi“. Již zmíněný mnich Paisij Jaroslavov, jenž žil v tomtéž klášteře (a marně mu nabízeli post moskevského metropolity) spolu se sv. Nilem byli na konci 15. století pokládáni za opory severského poustevnictví a zároveň představitele řecké školy duchovního života. Nil si pro svou poustevnu (skit) zvolil lesní okrsek na říčce Soře asi patnáct verst od Kirillova kláštera, jenž byl stále centrem kolonií mnichů – anachoretů. Historik Ševyrjov, který navštívil Nilovu poustevnu

v polovině 19. století, popisuje tamní přírodu takto: „Divoké, liduprázdné a chmurné je to místo, kde si Nil vytvořil svou poustevnu. Je tu rovina, ale močálovitá půda, kolem dokola les, spíše jehličnatý než listnatý (...) Sotva by bylo možné najít opuštěnější místo, než je toto.“ Okolo dřevěného chrámu tu bylo vystavěno několik chýší – cel. Právě tady strávil Nil celý život – o samotě, narušované občas jen neodbytnými návštěvníky. Nil jim otevíral dveře neochotně: „Ti, jež odháním, mě nepřestávají ctít, nepřestávají dotírat a z toho mezi námi dochází k nemalým zmatkům.“ Novgorodský arcibiskup se roku 1489, když energicky bojoval s herezí judaizujících, tázal rostovského arcibiskupa, zda by u něj nemohli pobýt Paisij a Nil, aby si pohovořili o herezích. Očividně to jsou nejvlivnější jména mezi zavolžskými poustevníky. Veškerá Nilova a Paisijova duchovní orientace vylučovala, aby souhlasili s Gennadijevými hranicemi a popravami. Oba se roku 1490 účastnili církevního sněmu, který odsoudil heretiky, ale přistupoval k nim relativně mírně. Další zpráva o sv. Nilovi se vztahuje až k roku 1503. Na církevním sněmu v Moskvě, svolaném ze zcela odlišného důvodu, nečekaně „začal starec Nil mluvit o tom, že kláštery nemají vlastnit vsi a že mniši mají žít v pustině a vydělávat si na život vlastní prací“. Bělozerští poustevníci jej podpořili. Bylo třeba poslat pro Josifa Volockého, který již ze sněmu odjel, aby svou autoritou a energií bylo uhájeno církevní pozemkové vlastnictví. Sorský poustevník zemřel roku 1508. V rukopisech se dochovala jeho působivá závěť žákům, jež měla na Rusi precedens v závěti kyjevského metropolity řeckého původu Konstantina († 1159): „Pohod'te mé tělo v této divočině, aby ho sežrala zvěř a ptáci, neboť před Bohem velmi zhřešilo a není hodno pohřbení (...) Snažím se, nakolik je to v mých silách, vystříhat se poct a slávy tohoto věku – jak v tomto životě, tak po mé smrti. Snažně vás všechny prosím, abyste se pomodlili za mou hříšnou duši, a prosím vás o odpuštění a já všem odpouštím. Ať Bůh všem odpustí.“

Literární dílo Nila Sorského sestává z množství dopisů jeho žákům na téma duchovního života a obsáhlých, jedenácti kapitolami tvořených *Klášteřních* neboli *Skitských pravidel*. Nejde o regule v pravém slova smyslu, ale systematický, i přes svou stručnost takřka vyčerpávající traktát o pravoslavném asketismu. Nil Sorský byl vynikající spisovatel. V dopisech se ukazuje více z osobní stránky a dělí se o své zkušenosti a plamen lásky. V *Pravidlech* projevuje podivuhodnou sečtělost v řecké mystické literatuře a na Rusi vzácný dar systematického výkladu. V 15. století

ještě neexistovalo *Dobrotoljubije*.¹ Nilovi je částečně nahrazovaly sbírky z děl asketických autorů, sestavené Nikonem Černohorcem (*Pandekty* a *Traktikon*).

Ačkoli byl sv. Nil spjat s tradicí severoruského poustevnictví, sám nebyl anachoretou. Je pokládán za zakladatele „skitského“ života na Rusi, střední cesty mezi koinobiálním životem a anachoretstvím. Při veškerém svém směřování ke kontemplaci Nil preferoval „střední cestu: žít buď s jedním, nebo nanejvýš se dvěma bratry“, jak radí Klimakos. Hospodářské starosti nesvazují nevelkou pospolitost, spojenou společnou modlitbou. Blízkost bratrů umožňuje vztahy založené na čisté lásce: „Bratr bratrům pomáhá.“ Jeho pomoc bratrům nemá charakter vedení ani učitelství: Nil nechce být ani igumenem, ale ani učitelem. Své *Poselství žákům* adresuje „mým bratrům vždy přítomným v mém srdci; tak vás nazývám, nikoli žáky. Neboť máme jediného Učitele...“ Sv. Nil si příliš necení lidského vedení na cestách duchovním životem, ačkoli doporučuje „rozmluvy s moudrými a duchovními muži“, dnes „však takových zůstalo málo“ a je těžké najít „opravdového duchovního vůdce“. Tato nedůvěra k mnišské poslušnosti dává Nilově učení duchovní svobodu.

Také Nil přirozeně požaduje „zřeknout se pro Boha vlastní vůle“ a projevy svévole nazývá lichvářstvím. Vyhýbá se svévoli a unáhlenosti. Spolehlivé vedení hledá v „božských knihách“. „Spoutej se zákonem božských knih a následuj je,“ nabádá svého žáka. Jako pro všechny Rusy „božské knihy“ neznamenají jen Písmo svaté, ale veškerou písemně zachycenou církevní tradici. Na rozdíl od Josifa Volockého a dalších současníků činí sv. Nil rozdíly v autoritativnosti textů: „Knih je mnoho, ale ne všechny jsou božské.“ Odstupňování autority se ukazuje v následujícím osobním vyznání: „Především věnuji pozornost božským textům, nejprve přikázáním Hospodinovým a jejich výkladům, apoštolské tradici, také učení svatých Otců, studuji je, a pokud souhlasí s mým uvažováním (...) přepisuji je. Takto studuji a v tom je smysl mého života.“ Sv. Nil je dalek přezírání lidského rozumu ani jej nestaví nad Písmo svaté, činí jej nástrojem studia Písma. Soulad mezi Písmem a rozumem je pro něj nezbytnou podmínkou jednání: „Než cokoli udělám, obrácím

1 Tento výběr z patristické literatury, zkompilovaný athoskými mnichy Makáriem Korintským a Nikodémem Hagioritou a nazvaný *Filokalie*, přeložil do církevní slovanštiny a pod názvem *Dobrotoljubije* vydal v roce 1783 Paisij Veličkovský (1722–1794).

se nejprve k Písmu svatému a pokud v něm nenajdu oporu pro své počínání, odkládám ho do té doby, dokud takovou oporu nenajdu.“

Princip kritiky sv. Nil vnáší i do ruské hagiografie, jíž se zabývá. V Kirillo-bělozerském klášteře se zachoval jeho rukopis s legendami. V předmluvě Nil uvádí: „Opisoval jsem z různých rukopisů ve snaze dobrat se pravdy a našel jsem v těchto textech mnoho chyb. Nakolik mi to můj chabý rozum dovoľoval, opravoval jsem je.“ Prosí čtenáře o promnutí, pokud se v jeho práci ukáže něco, „co není v souladu s pravým smyslem“. Hagiografické práce sv. Nila bohužel nejsou dosud prostudované, takže nevíme, zda jeho kritika měla jen filologický, nebo reálný charakter. Jeho žák Vassian s velkou energií („Lžeš, Josife“) vyvrací obvinění volockého igumena v tom, že Nil vyškrtl zázraky ze svatých spisů a nevěřil v ruské divotvůrce. Tímto způsobem byly Nilovy první pokusy o kritické myšlení transformovány ve vědomí konzervativců.

Šíří a svobodu myšlení si sv. Nil uchovává rovněž jako učitel duchovního života. Také zde je nutná moudrá škola rozumu. „Bez prověření rozumem se i dobré obrátí ve zlo proto, že se použije v nevhodnou dobu nebo v nesprávné míře. Když úsudkem stanovíme čas a míru, pak je z toho podivuhodný zisk (...) Čas pro mlčení a čas pro poklidný rozhovor: čas pro ustavičnou modlitbu a čas pro upřímnou bohoslužbu (...) Předčasně se ve výšinách neudržíš (...) Jít střední cestou je nejpohodlnější (...) Na střední cestě člověk nepadá.“ Úcta k míře, k času a ke střední cestě v žádném případě neznamená, že by učení sv. Nila bylo duchovně průměrným, chudým. Naopak nikdo se na Rusi nepozvedl do větších výšin v teorii duchovní cesty. Tato cesta má podobu směřování k cíli, nikoli stanovené askeze. Proto jsou pro něj podstatné nejen čas a míra, ale i individuální přirozenost, osobní povolání: „Každý z vás ať si vybere tu podobu sebeodříkání, která je pro vás vhodná.“

Není na místě se domnívat, že sv. Nil vede člověka lehkou cestou. Jeho cesta je askezí. Nilova *Skitská pravidla* začínají, jak je v asketické literatuře tradiční, analýzou hříchu. Učí „vytříbenému boji myslí“ s hříchem. Boj je to nelehký. „Věz,“ píše sv. Kassianovi Mavnukskému, svému žáku, „že odedávna všichni, kdo se zalíbili Bohu, dosahovali spásy zármutkem, neštěstím a tíživými podmínkami.“ Učí, aby lidé byli pamětlivi smrti a pomíjivosti pozemského života: „Náš život je pára, prach a popel.“ Oslavuje „slzy pokání“, slzy lásky, slzy zachraňující, slzy „očisťující temnotu mé mysli“. Tyto slzy lásky jsou zdrojem radosti. „Člověk se přitom raduje tak, jako nikdy v pozemském životě.“

Jako učitel tělesné askeze zachovává sv. Nil zákon míry: „O pokrmu a nápojích. Každý necht' se stravuje podle síly svého těla, ale hlavně duše (...) Zdraví a mladí necht' vyčerpávají tělo půstem, žizní a prací, kolik jen mohou; staří a nemocní si nemají dopřávat příliš klidu.“ Je si vědom toho, že „veškerou různorodost lidí nelze postihnout jediným pravidlem, neboť těla se tak liší svou silou jako měď a železo od vosku“. Jediná jeho rada ohledně půstu se týká nevybíravosti v jídle. S odkazem na Řehoře Sinajského radí brát „po troše od všeho jídla, jež je k mání, včetně sladkého“. Tím se zbavíme nadutosti a nebudeme si ošklivit dobré výtvary Boží. Tato Nilova pravidla, jež se mnohým jeví nepochopitelná, jsou zřejmě přímo namířena proti stravovacímu řádu Josifa Volockého s jeho odstupňováním jídel a právem výběru mezi nimi.

Nil si velmi oblíbil ještě jeden druh askeze, totiž chudobu. V duchovním životě má chudoba nejen význam radikálního odmítání majetku, ale i věrnosti evangelijnímu obrazu poníženého Krista. U Nila není chudoba odůvodňována přímo evangeliem, ale vnitřně je v něm zakotvena: „Očisti svou celu a skromnost ve věcech tě naučí odříkání. Zamiluj si chudobu, nezištnost a pokoru.“

Chudoba není pro Nila jen osobní, skitský ideál, ale i ideál církevní – a odmítání pozemkového vlastnictví klášterů odtud přímo vyplývá. Jako jediný z autorů náboženského písemnictví staré Rusi (ač asi ne jediný ze všech svatých) odmítal chrámové bohatství a výzdobu: „Nepatří se, abychom měli liturgické nádoby ze stříbra a zlata, stejně jako další přepych. Je třeba přinášet do chrámu jen to nezbytné.“ S odkazem na Jana Zlatoústého nabádá, aby výzdoba darovaná chrámu byla rozdána chudým. Dokonce s porozuměním vzpomíná, jak Pachómios Veliký záměrně rozbil nádherné sloupy ve svém chrámu, „neboť je špatné kochat se dílem lidských rukou“.

Bez majetku a bez práva obtěžovat laiky prosbou o almužnu – jen v největší bídě je dovoleno „brát malé almužny“ – se mniši musí živit „pocitivou prací vlastních rukou“. Na rozdíl od koinobiálních pravidel, podle nichž jsou mniši živi převážně zemědělskou prací, skitský život vyžaduje práci pod střechou, co nejméně odvádějící od duchovní činnosti.

Nil nikdy nezapomíná, že cílem askeze je jen příprava k „činnosti srdce“, „střežení“ a „přípravě“ myslí: „Fyzická činnost je jen list; vnitřní, tj. činnost myslí, je plod.“ Ta první bez druhé je slovy Izáka Syrského jen „lůno neplodné a řádka bez mléka“. Ale i vnitřní askeze je jen

cestou k modlitbě myslí, jejíž teorii (sotva však praxi) Nil jako první přinesl na Rus z řecké mystiky. Učení, jež podává především slovy řeckých hesychastů, je totožné s výkladem traktátů z nejnovější doby. Kniha *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*² dovoluje pochopit – alespoň potud, pokud je toho schopen člověk bez vlastní zkušenosti – mnoho pasáží, jež jsou v *Pravidlech* sv. Nila nesrozumitelné. Základem této řecké metody je spojení modlitby s tělesným rytmem dýchání a srdeční činnosti. Zadržování dechu a soustředění vnitřní představivosti („mysli“) do srdeční oblasti je provázáno neustálým rytmickým opakováním Ježíšovy modlitby. Nil se nebojí nebezpečí mystické cesty a s vědomím, jak je pro mnohé obtížná, činí ji přitažlivou popisem blažených stavů kontemplace.

Zpočátku je tedy třeba „učinit mysl hluchou a němou“ a „mít mlčící srdce, prosté všech vášní“. Když člověk dosáhne tohoto stavu úplné vnitřní mlčenlivosti, mysl začne „pohlížet do hlubiny srdce a říkat: Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou, hříšným.“ Tuto modlitbu je možné číst i zkrácenou, zvláště v případě nováčků. „A tak je to třeba opakovat, ve stoje, v leže, v sedě, jak je to nejpohodlnější, a nedýchat často.“ Je pozoruhodné, že v tomto napětí vnitřní modlitby nemají místo vidění, a to ani nadpozemská: „Žádné sny ani vidění nepřijímej, ať nepodlehneš klamu.“ Jestliže nad člověkem vítězí myšlenky, byť i bohu libé, lze místo modlitby „mysli“ (tj. duchovní) začít pronášet modlitbu ústy. To je však možné pouze v případě, že „je mysl vyčerpaná a tělo a srdce bolí“. Pak je dobrý i zpěv žalmů a modliteb jako jistá „úleva“ a „uklidnění“. Modlitbu myslí však nelze svévolně přerušit kvůli zpěvu: „Když Boha uvnitř opustíš, začínáš ho zvnějšku volat.“ Tento sestup do sféry „nejubožejších věcí“ (žalmy) Řehoř Sinajský nazývá „cizoložstvím myslí“.

Božská radost modlitby myslí je pozoruhodně vyjádřena slovy Izáka Syrského: „Rozněcuje v tobě opravdovou radost a umlká jazyk (...) Ze srdce tryská radost (...) a jsi jako opilý a radost tebou celým prostupuje.“ Tento stav není ničím jiným než Královstvím nebeským. Ještě odvážněji je popisuje Symeón Nový Teolog: „Který jazyk to vypoví? Která mysl to popíše? Jaké slovo to dokáže vyjádřit? Je to hrozné, doopravdy

2 Tato kniha, věnovaná různým stupňům modlitby myslí, jejíž autor zůstal v anonymitě, byla sepsána zřejmě v polovině 19. století v Rusku a stala se záhy velmi populární. Viz český překlad: *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, přel. P. Vítámvás, Olomouc 2001, 2007².

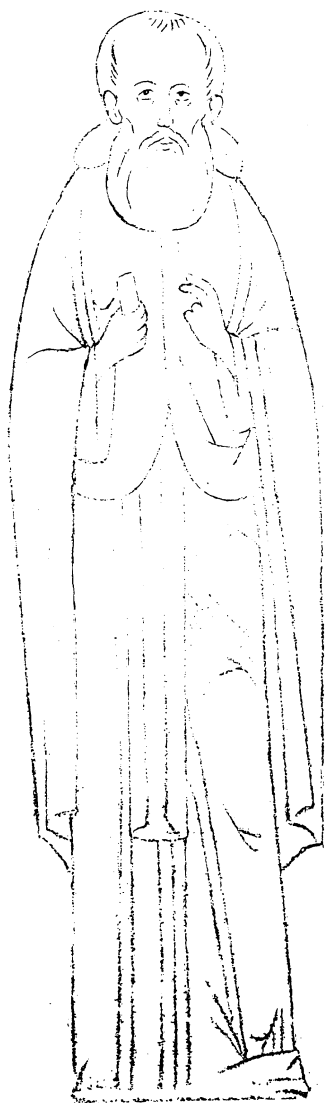
hrozné, a přesahuje to možnosti slova. Vidím světlo, jaké na světě není, sedě uprostřed cely, uvnitř sebe vidím Stvořitele světa, a rozmlouvám s ním a zahrnuji jej láskou, a sytím se jen poznáním Boha, spojuji se s Ním a vystupuji na nebesa: to všichni znají a je to pravda. Kde je v té chvíli mé tělo, nevím (...) A Vládce mě učiní rovným andělům a dokonce dokonalejším, než jsou oni.“

Když ruský poustevník zprostředkovával svým žákům tato vidění řeckých mystiků, řídil se jistě alespoň částečně vlastní duchovní zkušeností, o níž ale nehovoří.

Bolestnou nemožnost přebývat neustále ve výšinách blažené modlitby sv. Nil objasňuje ekonomii lásky: „Ať si najdou čas pečovat také o bratry a kázat.“ Tato láska k bratrům, byť v nižší duchovní rovině, tvoří druhou, směrem ke světu obrácenou sféru jeho duše, díky níž je Nilův obraz prost jakékoli strohosti a nabývá pozemského kouzla. Pro tuto lásku nachází působivá – vlastní, nikoli řecká – slova. „Nedokážu, můj milovaný,“ píše sv. Kassianovi, „uchovat tajemství v mlčení. Místo toho bývám hlupák a oddávám se jurodivosti, abych přinesl bratrům užitek.“ Působivá jsou sama oslovení v jeho dopisech: starci Germanovi píše „svému vždy milovanému“, „mým navždy bratrům“, člověku neznámému jménem: „Ó, můj milovaný bratře v Kristu, nejvíce ze všech bohu libý...“ Láska sv. Nila vylučuje odsudky, byť by vyplývaly z úsilí o dobro. Diametrálně se liší od Josifa Volockého, když píše svému žáku Vassianovi, jenž velmi potřeboval podobné poučení: „Střez se a snaž se nikoho v ničem neosočovat a neodsuzovat a nevíšmej si toho, co není dobré.“ Je pochopitelné, že Nil při všem svém odporu vůči herezi, o němž svědčí jeho dochované vyznání víry, nemohl souhlasit s popravami kacířů. Nilova smírlivá láska přitom nevylučuje odvážnou obhajobu pravdy: „Není dobré snažit se zavděčit se všem lidem. Když chceš, zvol si jedno: buď budeš usilovat o pravdu a pro ni i zemřeš a zato budeš žít věčně, nebo se budeš zavděčovat lidem a budeš jejich oblíbencem, ale Bůh tě bude nenávidět.“ Odhodlanost k vyznávání pravdy odsoudila Nila a jeho žáky ke smutné cestě mučednictví.



Kapitola jedenáctá
SVATÝ JOSIF VOLOCKÝ



Svatý Josif Volocký, pauza ikony, 16. století

Proud severoruského mnišství, vycházející z klášterů sv. Sergije a Kirilla, dal Rusi většinu jejích svatých. Jako nesrovnatelně méně duchovně bohatý, zato historicky vlivnější se ukázal jižní proud z Trojické lávry, jenž pokryl kláštery moskevskou oblast. Moskvu obklopil prstenec kolonií tohoto kláštera: Simonovský a Spaso-andronikovský klášter na řece Moskvě, kláštery v Serpuchově, Zvenigorodu, Golutvinu a Borovsku. Severní poustevníci hledali osamělou kontemplaci, kdežto moskevští žáci sv. Sergije se snažili uskutečnit ideál dokonalého koinobiálního života. Pouze Kirill Bělozerský, podobně jako samotný Sergij, našel rovnováhu mezi těmito dvěma mnišskými ideály.

Přísně koinobiální život se na Rusi prosazoval vždy velmi obtížně: předpokládá totiž přísnou disciplínu a doslovné respektování klášterních pravidel. Obojí nacházíme v nejlepších moskevských kláštorech. Josif Volocký, jenž sám obešel mnoho klášterů, o tom referuje v souvislosti s moskevským Simonovským a tverským Sávoým klášteřem. Igumenova přísnost tvořila nezbytnou podmínku života podle klášterních pravidel. Nikoli náhodou tedy o tverském igumenovi Sávovi čteme: „Někdy bil železem, někdy dokonce posílal do vězení; když to bylo potřeba, byl krutý, a když to bylo nutné, byl milosrdný.“ V igumenovi tohoto typu rozpoznáváme ryze moskevské rysy: hospodárnost, praktičnost a silnou vůli, tedy vlastnosti, jež se zřídka pojí se svatostí. Z 15. století známe jen dva světce z této školy: Pafnutije Borovského a Josifa Volockého.

Učitelem sv. Pafnutije Borovského († 1477) byl borovský igumen Nikita, žák sv. Sergije. I tato genealogická linie moskevských svatých tedy vychází od velkého radoněžského učitele. Pafnutij založil svůj klášter pouhé dvě versty od města a hospodaření představovalo nejnapadnější

rys tamního života. Když do Borovského kláštera přišel mladý Josif Sanin, zastihl igumena při štípání dříví, a legenda o Pafnutijově smrti, sestavená jeho oblíbeným žákem Innokentijem, začíná tím, jak jej učitel pozval k rybníku na protřzenou hráz a „začal mě učit, jak zahradit cestu vodě“. Askeze sv. Pafnutije nevyniká přílišnou tvrdostí, je však přísný v dodržování pravidel, zvláště církevních pravidel a důstojenství. Svým žákům vštěpuje posvátnou bázeň. Ti se k němu ve dnech jeho před-smrtné bolesti blíží se strachem a on tvrdým slovem nebo mlčením reaguje na jejich otázky. Jeho zázraky mají téměř vždy povahu trestu. Asi dvakrát v životě se na jeho tváři objeví úsměv, jenž zmírní tvrdost jeho rozmluv. Pafnutij, dbající na dodržování kánonů, nehodlá uznat metropolitu Jonu, zvoleného bez souhlasu řeckého patriarchy, za což je přísně potrestán. Pafnutij je tvrdý i na laiky, před smrtí odmítá přijímat dopisy a dary knížat a bojarů. Budí však u nich takovou úctu, že jeho klášter štědře obdarovávají. Úcta, již se těší ve velkoknížecím rodě, z něj udělá jakoby rodinného světce moskevských knížat. Ivan Hrozný spojoval své narození s Pafnutijovými modlitbami a sám jmenoval tohoto svatého mnicha v jedné řadě s největšími moskevskými světci – Sergijem a Kirillem. Pafnutij miluje moskevský knížecí rod, uchovává v paměti pověsti o moskevské minulosti, o Kalitových ctnostech, a předává je v okruhu svých žáků.

Portrét Josifa Volockého již zde byl v základních rysech nastíněn. Josifův život známe lépe než život kteréhokoli jiného ruského světce. Žáci sestavili tři obsáhlé legendy: Sáva Černý, anonym a jeho synovec Dosifej Toporkov (autor pochvalného slova). Množství jeho vlastních děl pomáhá k dokreslení jeho duchovního portrétu.

Josif (1439–1515) byl nástupcem sv. Pafnutije v igumenském úřadu. Ve dvaceti letech přišel do Borovska, kde jej Pafnutij vzal do své cely a vychoval v duchu své tvrdé školy „poslušnosti bez přemýšlení“, což Josif od dětství hledal. Ivan Sanin, jak zní jeho laické jméno, pocházel z volokolamského šlechtického rodu a byl již svým původem předurčen k mnišství. Z jeho rodu je totiž známo osmnáct mnišských jmen a jen jedno laické. V sedmi letech se naučil žaltář, v osmi se naučil číst „všechny božské knihy“ a stal se chrámovým předčítatelem a zpěvákem. Se svým vrstevníkem Borisem Kutuzovem se rozhodli utéci ze světa. Krátký a pomíjivý život podle něj nestál za tu strašnou odplatu, jež čeká každého po odloučení duše od těla. Rodiče nekladli odpor. Ivan jde nejprve do tverského Sávova kláštera, kam jej táhne sláva starce

Varsonofije. Příznačně se předem zavazuje k tomu, že v ničem neporuší příkazy jím zvoleného učitele. Co však cudného mladíka v klášteře vyděsilo, byly vulgarity v jídelně, kde obědvali laici. Ivan utekl z jídelny, aniž se dotkl jídla: „Od mládí nenáviděl sprostotu, rouhání a pustý smích.“ Varsonofij pochopil mladíkovy rozpaky: „Nehodí se pro tebe, abys žil ve zdejších kláštorech.“ Poslal jej proto do Borovska k igumenovi Pafnutijovi.

Pafnutij ocenil Josifovu duchovní vyspělost, jeho „pevnou a neotřesitelnou mysl“ natolik, že mu dovolil vzít si do své cely starého a nemocného otce, který zde rovněž přijal postřih. Josif se o otce staral patnáct let až do jeho smrti. Matka vstoupila do kláštera ve Volokolamsku. Když Pafnutij umíral, vybral Josifa jako svého nástupce a veliký kníže Ivan Vasiljevič, jemuž Josif odevzdal svůj klášter, tuto volbu roku 1477 potvrdil.

Nový igumen se však záhy rozešel s mnišskou komunitou. Při vši Pafnutijově přísnosti nebylo v jeho klášteře koinobiální uspořádání zavedeno v celé šíři. Boj s vlastnictvím byl na Rusi těžší než zápas s tělesnými hříchy. Josif sdělil bratřím svůj záměr zavést „společné vlastnictví všeho“, ale nesetkal se s podporou. Na jeho stranu se postavilo jen sedm mnichů včetně jeho dvou bratrů. Na tajné poradě bylo rozhodnuto, aby se Josif vydal na cestu po všech kláštorech a „vybral z nich to, co je užitečné“. Josif si zvolil za svého učitele Gerasima Černého a chodil s ním, skrývaje igumenskou hodnost, „jako obyčejný nevzdělanec“ a v kláštorech vykonával nejhorší práci. Silně na něj zapůsobil Kirillovský klášter, neboť jako jediný byl „nikoli ve slovech koinobiálního, ale ve skutcích“. Kromě přísně koinobiálního života jej udivila i zbožná obřadnost v chrámu a v jídelně: „Každý stál na svém místě a nesměl přejít na jiné.“ Ve známém Sávově klášteře je Josif málem dostal do neštěstí. Během celonočních modliteb se nedostávalo předčítačů, „neboť se obvykle nachladili“. Neměl kdo číst a igumen hanbou nemohl říct ani slovo. Gerasim přiměl Josifa, aby vzal knihu a četl – a to nikoli po slabikách, jak původně chtěl, ale se vším svým uměním: „Josif měl čistou řeč a bystrý pohled, sladký hlas a dojmavý způsob čtení; nikde v té době nebyl nikdo jemu podobný.“ Igumen byl Josifovým čtením tak okouzlen, že poslal k velikému knížeti tverskému se vzkazem, aby nepustil ze své země takový talent. Poutníci tak tak stihli utéci za hranice tverské země.

V Borovsku mniši Josifa všude hledali a prosili dokonce moskevského knížete o igumena, neboť si mysleli, že byl zabit. Náhle se Josif

ke všeobecné radosti vrátil, ale ne nadlouho. Neopustil svůj úmysl a jeho srdce „hořelo ohněm Ducha svatého“. Shromáždil své rádce a znovu tajně odešel z Borovského kláštera, tentokrát již definitivně. Odešel do svého rodného kraje, do volokolamských lesů, nikoli však kvůli poustevnictví, nýbrž aby zde založil nový, ideální a dávno promyšlený koinobiální klášter. Kníže Boris Vasiljevič Volocký, bratr Ivana III. Moskevského, s radostí přijímá igumena, kterého již zná, a dává mu půdu pro klášter dvacet verst od Volokolamsku. Při výstavbě prvního dřevěného chrámu sám kníže a bojaři nosí na ramenou trámy. Chrám je samozřejmě stejně jako v Borovsku zasvěcen Zesnutí Matky Boží (1479). Po sedmi letech je na jejím místě již dostavěn velkolepý kamenný chrám, vymalovaný „dovednými malíři“, slavným Dionisijem a jeho žáky. Chrám vyšel na tisíc rublů, což byla na tu dobu obrovská částka: kamenný chrám v Kirillovském klášteře byl v té době postaven za dvě stě rublů. To samo již svědčí o velkém bohatství nového kláštera. Volocký kníže mu dal první vesnici již v tom roce, kdy byl klášter založen, a od té doby do kláštera bez přestávky proudily peněžní a pozemkové dary. Mezi tamními mnichy bylo od počátku mnoho bojarů. Ačkoli jsou zmiňováni i lidé prostého původu, celkově Josifův klášter okamžitě nabyl aristokratického charakteru jako žádný jiný klášter na Rusi.

Bojarský původ bratří za Josifa nijak nezmírňoval asketickou strohost společného života: igumen uměl vést jak disciplínou klášterních pravidel, tak vlastním kajicnickým zápalem. Míru vlastní přísnosti Josif prokázal ve vztahu k matce, kterou podle vzoru klasické asketické literatury odmítl spatřit, když jej přišla do kláštera navštívit. Je pozoruhodné, že v ostatních ohledech se jeho osobní svatost ztrácí v činech jím vybraného duchovního vojska: učitel žije ve svých žácích, o nichž se hovoří v množném čísle: „Modlitba Ježíšova neustále zněla z jejich úst a předcházela každému zpěvu. – Sami sebe mučili Kristovi trpitelé, jak v noci, když bděli na modlitbách, tak ve dne, když se zabývali prací.“ Jaké mezi nimi mohlo být tlachání, pokračuje Sáva Černý, když si nikdy navzájem nepohlédli do tváře, „usedavě plakali (...) připomínající si neustále smrtelnou hodinku. Všichni v láptích a záplatovaném šatu bez ohledu na to, zda to byl bojar, kníže nebo velmož.“ Tato rovnost v klášterním životě je narušována v pravidlech pro život v klášterní cele a ve specifických asketických skutcích, vykonávaných ovšem s požehnáním igumena: „Někteří nosili na těle pod košilí pancíř, jiní železné řetězy a klaněli se někdo tisíckrát, někdo dvoutisíckrát, někdo třitisíckrát a někteří

spali jen vsedě.“ Ve studeném chrámu mrzli uprostřed zimy bez kožichů, připomínající si „ledový Tartaros“. Slabí z kláštera utíkali: „Ten život byl nesnesitelný. Kdo z dnešních lidí by to vydržel?“ Ti, kteří zůstali, utvořili pevné společenství a dlouho po Josifově smrti pokračovali v askezi. Jejich památku uchovala specifická volokolamská literatura, tvořící *Volokolamský paterik* – jediný skutečný paterik severní Rusi.

Sv. Josif musel podávat příklad asketického chování: legendy hovoří minimálně o igumenově „ubohém a truchlivém“ šatu. Současníci však Josifa nelíčí jako asketu zmoženého půstem, nýbrž jako ztělesnění ruského ideálu krásy: tváří se „podobal dávnému Josefovi“, měl tmavě rusé vlasy, zakulacený, nepříliš dlouhý vous. Krása byla v souladu s jeho zálibou v nádheře: vnějškové, profánní krásy, ale zejména krásy chrámové. Estetika chrámového života a obřadu se u Josifa snoubila s prakticismem, vnímavostí vůči okolí, velkým talentem hospodáře a budovatele. Josif nejen přijímal dary, ale sám si uměl vymoci, aby plynuly do kláštera jako platba za zádušní bohoslužby, jako vklady urozených mužů vstupujících do kláštera nebo jako odkaz v závěti. Nač mu bylo takové bohatství? Sám Josif to vysvětluje v listu kněžně: „Je nutné vyrábět církevní náčiní, svaté ikony i chrámové nádoby, knihy, řízy, živit bratry (...) i žebráky, pocestné a poutníky živit a dávat almužny.“ Na to vše se podle jeho výpočtu každý rok vydá asi sto padesát rublů (jindy píše tři sta), „kromě chleba“. Zato v době hladomoru Josif doširoka otevírá klášterní sýpky: denně živí až sedmdesát lidí, padesát dětí odložených rodiči shromažďuje v útulku, který pro ně zbudoval. Když není chléb, poručí ho nakoupit, když nejsou peníze, půjčovat si a „dávat rukopisy, aby nikdo neodešel z kláštera bez jídla“. Mniši reptají: „Nás umoří a je nenasytí.“ Josif je však přesvědčuje, aby to vydrželi, a veliký kníže dá vyhladovělým mnichům skutečně najíst.

Nejen hladomor probouzí Josifovu charitativní činnost. Pro okolní obyvatelstvo byl jeho klášter vždy zdrojem ekonomické pomoci. Jestliže se rolníkovi ztratí kosa nebo jiný nástroj, ukradnou mu koně nebo krávu, jde k „otci“ a dostane od něj „jejich cenu“. „Mnozí rolníci si zvětšili své stohy a přibýlo jim obilí.“ Dochoval se Josifův dopis jednomu bojarovi o „smilování vůči nevolníkům“. Doslechl se, že jeho nevolníci „jsou sužováni hladem a trpí nahotou“, a proto jej přesvědčuje, aby se staral o poddané alespoň ve vlastním zájmu. Jak může zbídačelý oráč odvést daň? Jak utrápený bídou bude živit svou rodinu? Hrozba Posledním soudem, kde „takoví vládci budou trpět věčnými mukami“, dodává jeho

poučení na síle. V dopisu dmitrovskému knížeti během hladomoru Josif žádá, aby kníže stanovil závaznou cenu obilí: jen tím je možné pomoci v neštěstí. Nepřekvapí, že jeden z biografů – samozřejmě s jistým přeháněním – píše, že díky Josifovi „si tehdy celý volocký kraj dobře žil“.

Základ této sociální aktivity tvoří stále starost o jedinou lidskou duši, „která je cennější než celý svět“. Obavy o duši lakomého boháče nebo vlastní mnišské komunity vystupují plastičtěji než soucit s ubožákem. Nikoli ze soucitu, ale z pocitu křesťanské povinnosti vychází Josifova práce pro společnost.

Josifovy legendy jsou sice bohaté na všední details, ale mlčí o jeho vnitřním duchovním životě. Vnější asketické činy a rozsáhlá aktivita zaujímají to místo, jež je u sv. Nila věnováno modlitbě myslí. Příznačné je jedno vidění, které ve své legendě uvádí Sáva, jenž vůbec neví o Josifových zázracích za života. Mnich Vissarion, ryzí prostřáček, jehož si ostatní mniši příliš nevážili, spatří na Josifem neseném rouchu holuba. Tento holub v samotném Josifovi probouzí naději, že „Bůh toto místo neopustí“. Tak se ohnivé jazyky sv. Sergije zhmotňují v bílém holubovi a zjevení tajemství se mění v klidnou naději.

V Josifových dopisech a zejména v jeho rozsáhlých *Pravidlech* zvaných též *Duchovní listina* lze najít vlastní vyznání o jím zvolené duchovní cestě. Potvrdí nám dojem nabytý z legend.

Ze čtrnácti kapitol *Pravidel* se prvních devět omezuje na materiální statky. Všechny jsou věnovány vnějším záležitostem klášterního života a důstojenství: o sborové modlitbě, o důstojnosti při stolování, o nerozmlouvání po večerních modlitbách, o nevycházení z kláštera, o povinnostech (práci), o zákazu alkoholických nápojů, o zákazu vstupu žen a dětí. Těchto devět pravidel je podáno ve čtyřech redakcích: úplné, krátké, pro vnitřní použití mnišské komunity a v podobě krátkého disciplinárního kodexu zákonů. Josif neustále zachází do podrobností a pro podepření svých tvrzení hojně užívá citáty a příklady ze svatých Otců a legend: o opatrné strýzlivosti, o důležitosti nejnepatrnějších prohřešků a o „hrozném a nemilosrdném“ soudu, který čeká na ty, kdo vedou nedbalý život. „Položíme své životy za vyplnění i toho nejmenšího z Božích přikázání.“ Josif sestavuje svá *Pravidla* na prahu smrti: „Proto se strachuji a tresu (...) Myslím, že ani veliká světla, ani Duchem svatým inspirovaní Otcové, ani svatí mučedníci nedospěli k hodině své smrti bez utrpení ďábelskými mukami.“ Proto se představený musí zodpovídat za

obecné prohřešky a táž povinnost dozírat na duše padá na všechny – zvláště pak na „velké“ a představené. Josif trvá na přísnosti vůči hříšníkoví. Ve vztahu k němu neplatí zásada pokory a neodsuzování: „Sám představený nemůže vše usměrnit. At' se vás hříšník bojí víc než představeného (...) Je nutné se mu pomstít, at' spolu s ním nejsme potrestáni hněvem Božím.“

Všeprostupující princip bázně však nečiní volokolamská klášterní pravidla mimořádně přísnými. Ani tresty nevynikají krutostí: padesát až sto poklon, přísný půst, v krajních případech řetězy. Josifovy požadavky na mnichy nejsou přemrštěné. Pro Josifa očividně není důležitá tvrda askeze, nýbrž bezvýhradné dodržování nepřilíš přísného pravidla. Sám je přesvědčen, že jeho pravidla nejsou náročné: „Cožpak je těžké nevycházet z kláštera bez pozhnutí? Nebo co je tak hrozného na tom, aby se nemluvalo po večerních modlitbách? Cožpak nestačí na rozhovory den?“ Pouze absolutní zákaz nápojů, „z nichž vzniká opilost“, a vstupu žen a „holobradých chlapců“ odlišuje volokolamský klášterní život od běžných ruských klášterů. Je s podivem, že při všem úsilí o dokonalé koinobiální uspořádání a neustálém opakování, že „v pití a jídle jsou si všichni rovni“, Josif ve svém klášteře vytváří tři kategorie mnichů, odstupňované podle dobrovolně zvolené míry askeze. Tyto kategorie se liší u stolu množstvím jídla a dále kvantitou a kvalitou ošacení. Moudrý představený počítá s rozdílem v přirozených silách (a také v nebeské odměně). Praktický igumen získává pro svůj klášter potřebné mnichy, správce rozsáhlého hospodářství a zvláště si cení příchozích bojarů, neboť v této společenské vrstvě je jen málokdo schopen s Josifem sdílet jeho práci a askezi.

Určité údaje o duchovním životě podává první kapitola *Pravidel* – o společné, tj. chrámové modlitbě. Tím hlavním je zde bázeň Boží. Neustále se opakují srovnání s carem a životem na carském dvoře. Hlavní pozornost je zaměřena na vnější řád v chrámu. „At' se vše děje důstojně a podle řádu.“ Josif ví, že je nutné „prokazovat nejen tělesné důstojenství, ale i spojit veškerý rozum s citem srdce“, ovšem jako jedinou možnou cestu ukazuje směřování od vnějšího k vnitřnímu: „Nejprve se budeme starat o tělesnou krásu a důstojenství a pak o vnitřní.“ Příznačný je také důraz kladený na koncentraci a tvrdost a na vzájemnou závislost tělesného a duchovního napětí: „Semkni své ruce, stiskni své nohy, zavři oči a soustřeď svou mysl.“ V tom spočívá celá duchovní škola josifljanství.

Vnitřní koncentrace a bázeň jako základní hnuty jsou u Josifa zmírněny jeho životním praktikismem a specifickou estetikou každodennosti. Právě proto není jeho strohá etika vyjadřována ani tak ve formě askeze, jako – řečeno dnešními slovy – „každodenním vyznavačstvím“. Ve vztahu k laikům je zmírněna ještě víc a nabývá podoby svého druhu moskevské *kalokagathie*. Ve spisu *Prosvětitel* nabádá: „Kráčej pomalu, hlas musí být mírný, slovo vážné, jídlo a pití beze spěchu, pozoruj, co je třeba, říkej, co je třeba, v odpovědích buď sladký, neoddávej se příliš rozhovorům, rozmlouvej s jasnou tváří, abys předal radost těm, kdo s tebou hovoří.“

Při svém výjimečném talentu, vzdělanosti a vůli se Josif nemohl uzavřít ve svém klášteře. Energicky se účastnil všech otázek, jež znepokojovaly jeho dobu, tak bohatou na události. Více než kdokoli jiný ovlivnil styl dvousetletého moskevského carství a moskevské zbožnosti. Všechna jeho veřejná a církevní vystoupení logicky vyplývají z jeho vlastní duchovní orientace. Sociální činnost kláštera se rozšířila na pomoc celému národu. Josif jako horoucí patriot ruské země a ctitel jejích národních hodnot napomáhal přeměně politického vědomí od moskevského knížete k pravoslavnému caru: „Car se přirozeností podobá všem lidem a mocí se podobá nejvyššímu Bohu.“ V samoděržaví se naplňoval jeho požadavek sociální disciplíny a moci zodpovědné vůči Bohu. V církevních záležitostech své doby měl Josif rozhodující slovo. Právě on na církevním sněmu roku 1503 uhájil proti Nilovi a Paisiji nedotknutelnost pozemkového vlastnictví klášterů. Třicet let psal a zasahoval proti herezi judaizujících a jejich ochráncům. K boji s nimi byl podnícen novgorodským arcibiskupem Gennadijem, a píše proto dopisy biskupům, kterými je nabádá, aby vystoupili na obranu pravoslaví. Rovněž sestavuje obsáhlý spis ze šestnácti poučení proti herezi, jenž nese název *Prosvětitel*. V posledních letech vlády Ivana III. osobně přesvědčuje panovníka, jenž není nakloněn krutým opatřením proti heretikům. Josif zastává velmi radikální postoj – carové mají posílat kacíře do vězení a krutě je popravovat: „Zabít hříšníka či heretika rukama či slovem je totéž.“ Nelze věřit jejich pokání: celoživotní exkomunikace a uvěznění jsou patřičným osudem kajícího se heretika. Podle legend tato krutost vyvolala hněv biskupů a zavolžských poustevníků vůči Josifovi. Listy zavolžských mnichů ukazují, že na Rusi byl stále ještě silný odkaz křesťanského milosrdenství. Josif však měl to potěšení spatřit, že jeho naléhání zvítězila nad náboženskými pochybnostmi samovládců přímo v Moskvě, a to zvláště

za Vasilije III., který poručil „jedněm vyříznout jazyk, jiné upálit na hranici“. Takové vítězství nad heretiky bylo však počátkem mučivého rozkolu v náboženském vědomí samotné pravoslavné společnosti.

Stejně jako byl Josif krutý vůči heretikům, jednal tvrdě také s jinými svými nepřáteli. Mezi nimi byli i dva svatí: sv. Nil Sorský a arcibiskup Serapion. Když sv. Serapion exkomunikoval Josifa za narušení kanonického práva, byl za to na moskevském církevním sněmu zbaven hodnosti a poslán do Trojicko-sergijevské lávry. Svědomí mnoha Josifových přátel tím bylo otřeseno, a nutili proto Josifa, aby prosil bývalého arcibiskupa za odpuštění. Josif se však necítil vinen a odmítl to. Ve svých listech líčí v nemilost upadnuvšího arcibiskupa mimořádně kriticky. Zatímco autor Josifovy legendy píše o jejich usmíření, Serapionův hagiograf říká jen to, že arcibiskup Josifovi na dálku odpustil. V tomto střetu světců se spolu naposledy politicky vypořádávala Moskva s Novgorodem. V boji s Nílem Sorským a jeho žáky Josif – aniž by si to přál – ničil tradice sv. Sergije, jež příliš svazovaly náboženskou okázalost moskevského carství.



Kapitola dvanáctá
TRAGÉDIE STARORUSKÉ SVATOSTI



Sv. Filipp, metropolita moskevský, Jan Křtítel, sv. Alexij, metropolita moskevský,
skica ikony, 17. století

Rozdíl mezi zavolžskými „nezištníky“ a josifljany je propastný jak v samotném směřování duchovního života, tak v sociálních důsledcích. Jedni vycházejí z lásky, druzí ze strachu, bázně Boží, jedni projevují mírnost a všeobecné odpuštění, kdežto druzí přísnost vůči hříšníkovi. V organizaci mnišského života na jedné straně stojí takřka bezvládní, na druhé přísná disciplína. Duchovní život „zavolžanů“ plyne ve světě vzdálené kontemplaci a modlitbě myslí, josifljané milují obřadnost a předepsanou modlitbu. Zavolžané hájí duchovní svobodu a zastávají se pronásledovaných heretiků, josifljané je nechávají popravovat. Nezištníci dávají přednost práci a chudobě před majetkem a dokonce před almužnou, josifljané usilují o bohatství kvůli sociálně organizované charitě. Ruské kořeny zavolžanů sice jednoznačně vedou ke sv. Sergiji a Kirillovi, ale čerpají i z religiozity pravoslavného Východu, zatímco josifljané projevují vyhrcožený náboženský nacionalismus. A konečně zavolžané si cení nezávislosti na světské moci, zatímco josifljané pracují na posílení samoděržaví a dobrovolně odevzdávají do jeho péče své kláštery i veškerou ruskou církev. Princip duchovní svobody a mystického života stojí proti sociální organizaci a zbožnosti podle pravidel.

Samotný protiklad duchovních směrů nemusí nutně znamenat boj mezi nimi. Praktické důsledky – vztah ke klášternímu pozemkovému vlastnictví a heretikům – však učinily tento zápas nevyhnutelným. Sám sv. Nil se zdržoval polemických listů i veškeré účasti v politickém životě. Místo něj psali žáci, zejména Vassian Šilhavý, a to velmi zaníceně. Josif, jenž Nila přežil, se projevil jako neúnavný polemik. Obě strany se snažily získat na svou stranu moc. Ivan III. nebyl nakloněn popravám heretiků a jak on sám, tak jeho nástupce uvažoval o sekularizaci pozemkového vlastnictví klášterů. Tím se vysvětluje, že Vasilij III. tak dlouho

podporoval Vassiana, jenž žil v Moskvě v Simonově klášteře a díky svému vysoce urozenému bojarskému původu měl přístup ke dvoru. Vítězství nepřišlo josifljany lacino. Perspektiva ztráty majetku pohnala proti zavolžanům nejen volokolamské křídlo, ale drtivou většinu ruské církve. Veliký kníže se nemohl této dominující náladě postavit. Nakonec Vassiana obětoval a ten byl odsouzen na církevním sněmu roku 1531 na základě obvinění z teologických lapsů, jež byly interpretovány jako hereze. Ještě před Vassianem byl roku 1525 odsouzen Maxim Řek, mnich, který přišel z Athosu, pravoslavný humanista a spisovatel, s nímž zazářila a zase pohasla šance, aby na Rusi byla vzkříšena ta pravoslavná kultura, která hynula v Byzanci. Maximovi byly kladeny za vinu nepřesnosti v jeho překladech, avšak za těmito obviněními stála pomsta člověku, jenž sdílel názory „nezištníků“ a kritizoval vnějškový, na obřadnost orientovaný směr ruské zbožnosti. Po třinácti letech věznění v ruských kláštorech Maxim zemřel v Trojicko-sergijevské lávře, kde byl lokálně ctěn jako svatý za to, že nevině trpěl.

Metropolita Daniil, jenž odsoudil Maxima a Vassiana, byl sám původně igumenem Volokolamského kláštera a žákem sv. Josifa. Oddaností vůči velikému knížeti a bezvýhradnou obranou jeho zájmů, jež se nezastavila před narušením kanonického práva, ani morálních závazků, dokázal dosáhnout toho, že se stal nenahraditelným. Spolu s ním se josifljanský směr prosadil v Moskvě. Z Volokolamského kláštera začali proudit biskupové do celého Ruska, tak jako kdysi z Kyjevsko-pečerského či Trojicko-sergijevského kláštera. Snadné vítězství josifljanů bylo zapříčiněno samozřejmě nejen ekonomickým zájmem na církevním vlastnictví půdy, ale zejména tím, že tento směr celkově souzněl s potřebami moskevského státu, s jeho přísnou disciplínou, vytěžením všech sil ve společnosti a jejich znevorněním obyvatelstva formou břemene a poddanství.

Ke skutečnému rozdrčení zavolžanů došlo asi dvacet let po prvním úderu. Tentokrát zaplatili nikoli za svůj vztah k pozemkovému vlastnictví, ale k herezi. Již na začátku století poskytovali útočiště pronásledovaným heretikům, k čemuž je samozřejmě nevedl souhlas s jejich učením, nýbrž nechuť ke spoluúčasti na krveprolití. Hereze judaizujících vzedmula vlnu racionalistického hnutí. Mnozí podezřelí z kacířství se prohřešili jen volnomyšlenkářstvím nebo kritickým smýšlením. Z toho byl ale obviňován i sám Nil. Jeho žáci neměli rozhodně touhu někoho odsuzovat a přijímali všechny, kdo do jejich poustevn přicházeli. V 50. letech

bylo v Zavolží odhaleno hnízdo kacírství. Mezi obviněnými mnichy byl i jeden skutečný heretik – Feodosij Šilhavý. Další byli vinni různými podobami svobodného myšlení. K odsouzeným patřil i trojický igumen Artěmij, který uprchl do Litvy a projevil se jako neochvějný obhájce pravoslavi; vyšetřován byl také Feodorit, věrozvěst Laponců, o němž jeho duchovní syn kníže Kurbský, člověk nepochybně pravoslavný, sepsal legendu. Za metropolity Makarije, v letech 1553–1554, bylo odsouzeno k vězení spolu se dvěma skutečnými heretiky, Baškinem a Šilhavým, mnoho zavolžanů. Několik let trvalo pátrání po severských poustevnách. Řada mnichů se pravděpodobně uchýlila do vologodských a pomoršských pustín a stará ohniska eremitismu kolem Kirillovského kláštera zpustla. Byla to opravdová zkáza celého religiózního směru, již tak potlačeného vítězstvím josifljanů.

Príznačná je historie posmrtné úcty zakladatelů obou směrů. Sv. Josif byl kanonizován na konci 16. století třikrát, jak pro lokální, tak celoruské (1591) uctívání. Jeho autorita dosahovala nesmírných výšin již v polovině století. Byl Moskvany uctíván víc než ostatní „noví divotvůrci“ a v 17. století zaujal v moskevské nebeské hierarchii místo bezprostředně za sv. Sergijem a Kirillem.

Nil Sorský v Moskvě kanonizován nebyl, ačkoli projev úcty představoval úmysl Ivana Hrozného postavit při Nilově poustevně kamenný chrám. Nevíme, kdy proběhla jeho lokální kanonizace – snad na konci 18. nebo na začátku 19. století. Došlo k ní nenápadně, spolu s tím, jak v nové době narůstal jeho kult, a byla sankcionována Synodem ve *Správném kalendáři* z roku 1903.

Oba směry církevního života 16. století našly své vyjádření také v legendách soudobých svatých. Ty ještě zdaleka nejsou prostudovány ani vydány, ale práce Kadlubovského umožňuje sledovat i v 16. století tytéž dva typy ruské svatosti jako v 15. století. V řadě případů však nemůžeme svatého přiřadit k určité škole, buď proto, že jeho biografie není dostatečně konkrétní, nebo prostě proto, že daný služebník Boží reprezentoval umírněnou, střední duchovní cestu. Směřování, které zvíťazilo v životě a v hierarchickém systému ruské církve, ovšem zdaleka nevíťazí ve sféře svatosti. Spíše zde můžeme pozorovat opak. Ke svatým josifljanského směru lze s jistotou přiřadit pouze Daniila Perejaslavského a Gerasima Boldinského.

Nikdo z bezprostředních žáků sv. Josifa nebyl kanonizován. Daniil († 1540) však vstoupil do Borovského kláštera za igumena Pafnutije,

a byl tedy Josifovým druhem v téže duchovní škole a učitelem Gerasima Boldinského.

Jeho faktograficky bohatá legenda vykresluje světce jako člověka, jenž se od dětství oddával tvrdé askezi. Chlapec napodobil Symeóna Sloupovníka tím, že si pod oblečením spoutal tělo lodním lanem; rodiče nechápali důvod synovy nemoci, dokud neobjevili „šířící se zápach a hnisající tělo“. Druhý jeho rys má také zdroj v dávné asketické literatuře: nikdo ho nedokázal přesvědčit, aby se myl v lázni. Odpor vůči lázním světec projevil také později ve svém klášteře, když se stal igumennem. Po dvanácti letech v Borovsku se Daniil vrací do Perejaslavi a žije v různých klášterech, kde na sebe bere zvláštní úkol: pohřbívá ty, kdo zemřeli náhlou smrtí. Když si založil vlastní klášter Svaté Trojice, projevil se jako přísný igumen, jenž velmi dbal o organizaci klášterního života. Asketická tvrdost jeho mládí se však značně zmírnila. Podobně jako Josif učinil i Daniil svůj klášter silně závislým na moskevských velikých knížatech, kteří jsou v legendě nazýváni cary. I založení nového klášteře je objasňováno carským příkazem, nicméně Daniila k tomu vedly rovněž praktické důvody: „Pokud ten chrám nebude postaven jménem cara, nic ho nečeká kromě chudoby.“ Vasilij III. mu ve stáří určuje nástupce a učiní ho kmotrem svých synů.

Gerasim Boldinský († 1554) přijal ve třinácti letech postřih od sv. Daniila a po dvacet let byl jeho bohabojným žákem. Legenda expresivně líčí jeho asketické skutky: jeho půsty (jedl ob den nebo ob dva dny), jeho dlouhé modlitby trvající celou noc až do jitřní bohoslužby, odolnost vůči mrazu i žáru, jimiž krotil „bujné a divoké zvíře – své tělo“. Pak s igumenovým požehnáním odešel do pustiny, nikoli však do Zavolží, ale do smolenského kraje, kde žil v pralese a snášel mnoho utrpení od démonů a zlých lidí. Legenda vypráví o koši, který svatý mnich zavěsil u cesty, aby do něj kolemjdoucí kladli almužnu pro neznámého poustevníka, a od nějž havran – mimochodem oblíbený pták Pafnutije Borovského – odháněl zvěř. Po dvou letech Gerasim založil svůj klášter na novém místě, v Boldinu, patnáct verst od Dorogobuže, a když se přišel poklonit „caru“ Vasiliji III., dostal od něj bohatou almužnu. Pokud v mládí Gerasim tíhl k eremitismu, později se projevil jako neúnavný zakladatel klášterů a organizátor koinobiálního života. Celkem založil čtyři kláštery: v Boldinu, ve Vjazmě, na Žizdre a na Dněpru (Sverkov), do jejichž čela jmenoval své žáky.

Světcův životopisec, igumen Antonij reprodukuje jeho předsmrtné poučení bratřím. To se plně kryje se *Zákonem* – závětí, kterou po sobě světec zanechal. Poučení stejně jako *Zákon* se týká klášterní disciplíny a jsou sestaveny v duchu Josifovy *Duchovní listiny*. Od Josifa Gerasim přejímá institut kolektivu dvanácti starců, s nimiž se igumen dělí o moc.

Významné místo v *životě* a předsmrtných zázracích zaujímají tresty vůči těm, kdo škodí klášteru a urážejí svatého. Takřka ve všech případech však světec kajícím odpouští a vyléčí je. Nejtvrďší trest postihne rolníky, kteří na kolemjdoucí mnichy švali psy: Gerasim předpovídá, že dobytek ve vesnici postihne epidemie, „aby nikdo neponižoval mnišskou důstojnost“.

Od svatých Josifovy, resp. Pafnutijovy školy nyní přejdeme k žákům sv. Nila a zavolžanům.

Kanonizováni byli dva Nilovi žáci – Kassian Učemský a Innokentij Komelský. První byl Řek, jako laik kníže Mankupský, který vstoupil do Ferapontova kláštera u Bílého jezera a roku 1504 nebo 1509 založil vlastní Učemský klášter patnáct verst od Ugliče. Innokentij Ochljabinin byl Nilův oblíbený žák, jenž ho provázel na pouti po svatých místech Řecka. Když opustil poustevnu sv. Nila, odešel do Komelského lesa ve vologodském kraji, kde po dlouhém životě anachorety založil skit pro své žáky. Vlastní rukou přepsal Nilova *Skitská pravidla* a doplnil je o svou předmluvu a doslov. Zemřel krátce po smrti svého učitele, roku 1491. Jeho podrobná legenda byla zničena spolu s Nilovým *životem* za tatarského vpádu roku 1538. Ale i v její stručné verzi poznáváme opravdového Nilova žáka: „Ve svých způsobech pokorný, plachého vzezření, v božských knihách se pilně vzdělával, mysl vždy soustředěnou.“

Další velký komelský asketa Kornilij († 1537) ve svých *Pravidlech* i v životě spojoval rysy Nilovy a Josifovy zbožnosti, a to s převažujícím vlivem Nila. Bylo by možné hovořit o eklekticismu jeho orientace, kdyby ho legenda nevykreslovala jako ucelenou, svébytnou osobnost. Pocházel z Rostova, spolu se svým strýcem ve dvanácti letech odešel do Kirillova kláštera, kde se nechal postříhnout. Řetězy a těžká práce – „kdo nezná Kirillovy chleby?“ – mu nebránily v opisování knih. Ke sv. Kirillovi a jeho klášteru projevoval po celý život zbožnou úctu.

Sv. Kornilij podal jako jeden z prvních na Rusi příklad zbožného poutnictví. Nejprve se na svých cestách dostal do Novgorodu k Josifovu příteli arcibiskupovi Gennadiji a poté přes tverské kláštery do Komelského lesa. Teprve v šedesáti letech, po velkém úsilí a mnoha nebezpečích,

vystavěl eremita první chrám Uvedení Bohorodičky do chrámu. Pro své žáky však ve stáří nezbudoval poustevnu, nýbrž klášter s přísně koinobiálním, pravidly regulovaným způsobem života. Pro svůj klášter Kornilij nesháněl vesnice a jmění: sám s mnichy neustále klučil a rozorával neprostupný les. Jeho sebeobětující se práce nás přenáší do poměrů v ruských klášterech 14. století. Není náhodou, že některé epizody, např. s padlým stromem či požárem roští vypadají jako opsané z *Života svatého Kirilla*. Veliký kníže Vasilij Ivanovič se jej pokusil násilím přijmout nějaké pozemky a vesnice. V době hladu mohl klášter živit ubožáky a dokonce vychovávat odložené kojence. Kornilij dává podobně jako Josif Volocký almužnu, ale přece jinak než Josif – nehospodárně: dvakrát, třikrát každému chudšasovi, kteří ho chtějí obelstít. Žáci protestují, ale Antónios Veliký, patron jednoho z klášterních chrámů, který se mu zjeví ve snu, schvaluje jeho nepraktickou štědrost. V legendě se vypráví o řadě přestupků nebo dokonce zločinů mnichů i laiků. Kornilij nikdy netrestá přísně. Když poručí vyhodit na cestu chleby upečené bez požehnání, pouze napodobuje Feodosije Pečerského. Odpouští lupičům a dokonce dva své mnichy, kteří se jej chystali zabít: „Blažený je poučil (...) utěšil je a odpustil jim hřích.“ Jako organizátor koinobiálního života teskní po mlčenlivosti a několikrát opustil svůj klášter, aby se svým žákem Gennadijem usiloval o spásu v kostromských lesích, kde začal stavět nový skit. Odešel také do Kornillova kláštera s úmyslem dožít své dny v rodném klášteře. Komelští si však dokázali najít mocného protektora, jenž měl zasáhnout proti uprchlému igumenovi: vždy se obrátili na velkého knížete a ten donutil světce k návratu do jeho kláštera. Marně se Kornilij odvolával na své stáří a nemohoucnost nebo se snažil zachránit tajným útekem. Zemřel v Komelském klášteře, jemuž zanechal i svá proslulá *Pravidla*, tvořená patnácti kapitoly a již v úvodu hovořící o svých dvou zdrojích: Nilovi a Josifovi. Kornilij začíná Nilovými slovy o tom, že píše pro „rovnoprávnou“ mnišskou komunitu, nikoli pro žáky, neboť „máme jediného Učitele“, a končí Josifovými slovy o přísné zodpovědnosti představeného za své podřízené a o tom, že každého čekají posmrtná muka. Samotné kapitoly *Pravidel* do značné míry opakují Josifova nařízení, týkající se organizace chrámové modlitby, stolování a života v cele. Poslední kapitoly o novicích Kornilij přidal z vlastní zkušenosti. Celým textem vede svou hlavní myšlenku o odmítání majetku. Kornilijova poučení, která uvádí legenda, jsou plně prostoupena duchem sorského poustevníka. Takový má charakter jeho promluva

na otázku žáků: „Co je to láska a jaká příkázání poroučíš zachovávat?“ Kornilij odpovídá podle evangelia o lásce k Bohu a bližním. Za jeho mírností a láskou se skrývá hluboké porozumění duchovnímu životu, k němuž dospěla zavalžská škola. Učí „srdce sřezit modlitbou myslí před hanebnými úmysly“. Přímé doklady o mystickém zaměření sv. Kornilije nemáme. Zdá se, že ve svém úsilí propojit Nilův duchovní ideál s Josifovými sociálními aktivitami se Kornilij vrací k dávnému obrazu sv. Kirilla, totiž obnovuje celostnost jeho úsilí a obohacuje je o dvojí zkušenost pozdějšího koinobiálního uspořádání a skitského mnišství.

Šíře Kornilijova záběru ovlivnila jeho kláštery stejně jako *Pravidla*. Již za světceva života šest jeho žáků založilo kláštery na ruském Severu, sedmý pak po jeho smrti. Většina jich byla kanonizována. Z nich Gennadij († 1565) spolu s Kornilijem pracoval na založení kostromského a ljubimogradského kláštera. Jemu světec jako by odkázal svou mírností. Gennadij rád rozmlouval s rolníky na polích, nocoval v jejich jízbach a neustále je poučoval, což je rys v ruských životech svatých neobvyklý. Kirill Novojezerský († 1532) převzal od Kornilije lásku k putování. Dvalet let procházel křížem krážem severní Rus, lesy i města, bosý a v roztrhaných hadrech, nikdy nespál pod střechou, ale převážně před vchodem do chrámů. Pak založil svůj klášter na ostrově uprostřed Nového jezera, třicet verst od Bělozerska. Legenda jej vykresluje jako poněkud přísnějšího, než byl jeho učitel. Množství zázraků, jež byly zapisovány i v 17. století, dokládají intenzitu jeho lidového kultu. Čtil jej i Ivan Hrozný: jemu je připisováno proroctví o utrpení období smuty. V 19. století jeho lidový kult zastínil sv. Kirilla.

Z novgorodského kraje také v 16. století dál vycházejí velcí asketové, z nichž mnozí směřují na pomořský sever. U většiny z nich nemáme možnost rekonstruovat zaměření jejich religiozity. Sv. Alexandr Svirský, jenž byl postřižen ve Valaamském klášteře, založil svůj klášter poblíž řeky Sviry. Víme, že jej duchovní láska pojila s Kornilijem Komelským, k němuž poslal jednoho ze svých žáků. Nil Stolbenský († 1555), jež postříhl pskovský igumen sv. Sáva Krypecký, se rozhodl pro askezi absolutní samoty. Třicet let se skrýval v lesích kolem Rževa, dokud jej množství přicházejících lidí nedonutilo, aby odešel na Stolbenský nebo Stolobenský ostrov v jezere Seliger. Odtud také má své jméno. Dvacet sedm let usiloval o spásu ve své cele, aniž by měl nějaké žáky. Nepostavil dokonce ani kapli, což je mezi ruskými svatými mnichy mimořádně vzácné. Modlil se před ikonou Matky Boží a okušoval ji kadidlem. V jeho cele stály dvě

berly, o něž se opíral ve spánku, protože postel pro něj neexistovala. To je vše, co o něm mohli říci lidé z okolí, od nichž si světec vytrpěl mnoho zlého: dvakrát dokonce vypálili borový les na ostrově, aby odtud poustevníka vyhnali. Až o mnoho let později byl na ostrově založen klášter. *Život svatého Nila* byl sepsán na prosbu stolbenských mnichů v boldinském klášteře sv. Gerasima; možná odtud vyplývá jistá strohost, již je obklopen neostří obraz seligerského anachorety. Výjimečnosti jeho askeze odpovídá i jeden výjimečný rys jeho lidového kultu. V stolbenském klášteře až do nedávné doby prodávali prosebníkům dřevěné sošky svatého, jež přežily všeobecný synodální zákaz vyřezávaných ikon.

Nikandr Pskovský († 1582) rovněž přebýval v osamělé poustevně a nezaložil klášter. Začal svůj život v lese dokonce ještě dřív, než se stal mnichem, v raném mládí. Jeho samota byla přerušena léty noviciátu v krypeckém klášteře sv. Sávy, v němž se postříhl a který dvakrát opustil, protože nesouhlasil s ostatními mnichy, nespokojenými s přísnou disciplínou a závistivými.

Jasněji než ostatní poznáváme sv. Antonije Sijského († 1558). Byl to novgorodský rolník, který po ovdovění, již ve zralém věku, odešel do kláštera. Nechtěl se stát mnichem v nějakém slavném klášteře a přijal postřih v jednom ze severních kargopolských klášterů. Putoval po divokém severu, uprostřed močálů a jezer až u samotného studeného moře a nakonec založil svůj klášter na říčce Siji v cholmogorském újezdu. Dokázal neúnavně pracovat, prolil mnoho potu na chudé, neplodné severské půdě, měl rád osamělý rybolov, vystavoval své tělo komárům, což je askeze sv. Feodosije, obnovená na severu Alexandrem Svirským. Miloval pustinu, a proto předal svůj klášter do péče jím ustanoveného igumena, ale ke konci života se musel na žádost mnišské komunity vrátit. I když tento anachoreta odešel do takové pustiny, pokládal za nutné navázat kontakt s Moskvou a poslal k Vasiliji III. s prosbou, aby mu dovolil stavět na vladařově půdě; své žáky nabádal k modlitbám za to, aby veliký kníže dostal následníka, a před smrtí je žádal, aby se modlili za cara Ivana Vasiljeviče a všechny představitele ruské země. Neodmítal ani vlastnictví vsí. V poučeních, jež reprodukuje legenda, i v jeho dochované závěti vedle dodržování koinobiálních pravidel (objevují se tu prvky převzaté od Kornilije Komelského) ze všeho nejvíc trvá na bratrské lásce a mírnosti. Tuto mírnost a pokoru projevoval i za svého života: „Nikdy své pastýřské žezlo nebral do ruky.“ Není asi náhodou, že jeho závěť velmi mnoho přejímá z jedné listiny sv. Kirilla.

Ačkoli severní askety 16. století poznáváme jen v matných obrysech, některé obecné závěry se již nabízejí. Pozorujeme spojení prvků Nilovy a Josifovy zbožnosti, čímž se však stírají ostré, výrazné rysy: na jedné straně Josifova tvrdost a na druhé Nilova modlitba myslí. Přiměřená přísnost klášterních pravidel a bratrská láska vracejí poslední staroruské svaté k východisku: Kirillově bělozerskému klášteru. Právě Kirill, a nikoli sv. Sergij (rozdíl je ve stupni pokory a přísnosti) nejsilněji zapůsobil na severoruské stoupence koinobiálního života. Po mystickém prohloubení odkazu sv. Sergije však návrat ke sv. Kirillovi mimoděk ukazuje na jisté vyčerpání duchovních sil. V dějinách ruské církve 16. století nepochybně oproti 15. století zaostává v tom, co představuje srdce církevního života, totiž v projevech svatosti.

Komu toto hodnocení připadá subjektivní a nepřesvědčivé, nabízáme i jiné kritérium, jakkoli se může zdát pro oblast duchovnosti podivné – statistiku. Nelze vyjádřit čísla svatost reálně působící ve světě, ale můžeme vzít v úvahu církevní kanonizace. Mezi těmito veličinami neexistuje spojitost. V období po metropolitovi Makariji (do 18. století) se kanonizační politika ruských hierarchů nezměnila. Kanonizace probíhaly často a ochotně, a to nejen dávných, ale i nejnovějších svatých. Při studiu soupisů svatých kanonizovaných v 16. a 17. století pozorujeme jasný pokles počtu svatých. Použijme např. seznamy Golubinského,¹ které sice mají daleko k úplnosti, ale můžeme z nich získat alespoň relativní čísla. Srovnáme-li v těchto seznamech jen jména svatých mnichů a rozdělíme je podle roku smrti do časových období, pak na první polovinu 16. století připadá 22 svatých, na druhou 8, na první polovinu 17. století 11 a na druhou 2. V 17. století nastává prudký, ovšem rovnoměrný pokles: na jednotlivá čtvrtstoletí připadá 7, 4, 2, 0 svatých mnichů. Pokud se od čísel obrátíme k osobnostem, pak s výjimkou archimandrity Trojického kláštera Dionisijs, významného jak v politických, tak kulturních dějinách Ruska, nám jména posledních světců staré Rusi dnes již nic neříkají. Jsou to vesměs lokálně ctění služebníci Boží, jejichž legendy se většinou nedochovaly. Všichni působili na severu, v pustině, a už nebyli nijak spjati s Moskvou, v jejíchž palácích se až do poloviny 16. století stále objevovali příchozí asketové. Vasilij III. a dokonce Ivan

1 Autor má na mysli knihu předního předrevolučního církevního historika Je. Je. Golubinského (1834–1912) *История канонизации святых в Русской Церкви*, Moskva 1903.

Hrozný měli možnost rozmlouvat se svatými. Zbožnému Alexeji Michajloviči nezbylo než putovat k jejich hrobům. Ve stručných dějinách ruské svatosti není místo pro svaté mnichy posledního předpetrovského století. Naši pozornost si ještě získají svatí laici. V principu ale ruské svaté dějiny (*Filotheos istoria*) končí 16. stoletím.

Osudovou hranici představuje polovina 16. století. Ještě ve druhé čtvrtině století se projevují velké duchovní síly (v první čtvrtině 9, ve druhé 13 svatých mnichů), avšak v polovině století odchází ze světa generace žáků sv. Nila a Josifa. Do 50. let spadá násilná likvidace zavolžských poustev a spolu s nimi utichá mystický proud ruského monasticismu. Josifljanství v ruské církvi jednoznačně vítězí, což se však ukazuje pro rozvoj duchovního života jako nepříznivé. Mezi žáky sv. Josifa najdeme mnoho hierarchů, ale ani jednoho světce. Rok 1547, kdy byl korunován na cara Ivan Hrozný, rozděluje dvě epochy duchovního života: na straně jedné svatou Rus, na straně druhé pravoslavné carství. Josifljanství se velmi zasloužilo o ruskou státnost a činnost metropolity Makarije to dokazuje. Již Makarijův Stohlavý církevní sněm však odhaluje stinné stránky vítězného směru.

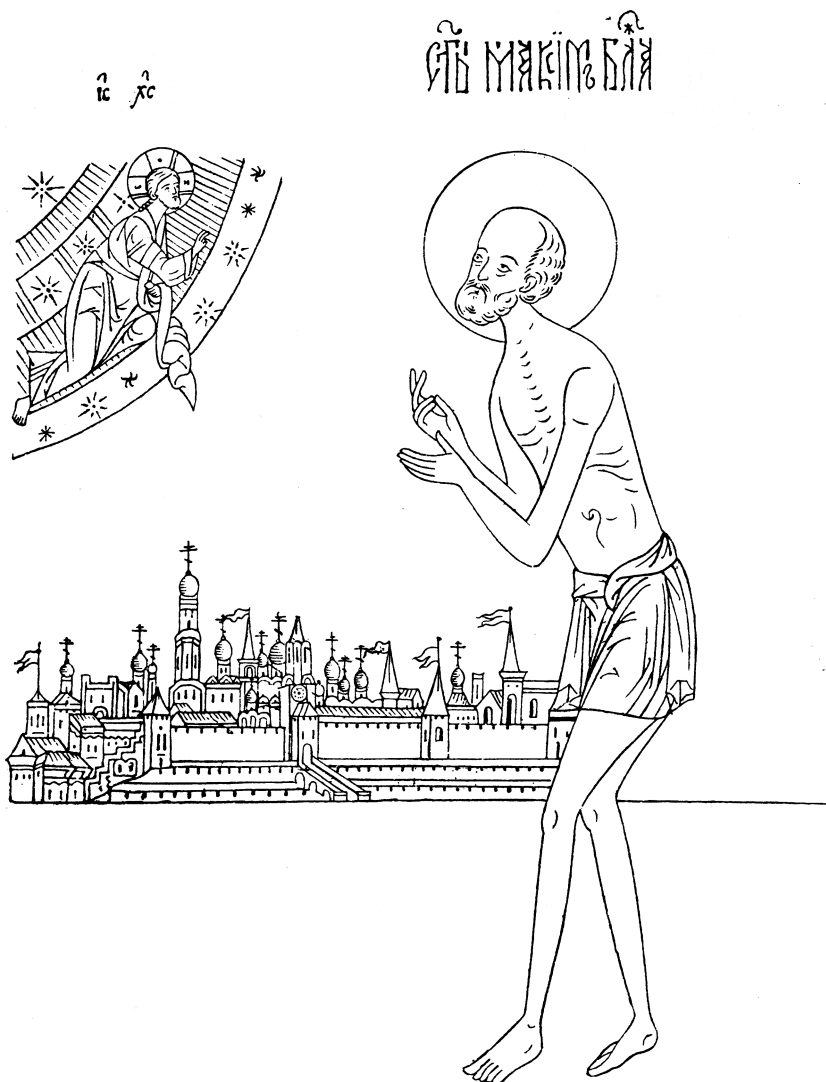
V náboženském životě Rusi se nadlouho prosazuje onen typ pravidly usměrňované zbožnosti, „obřadního vyznavačství“, který tak udivoval všechny cizince a dokonce i pravoslavným Řekům, navzdory jejich nadšení, připadal tísnivý.² Spolu s tím se stává stále tíživější jak rodinný, tak veřejný život. Pro Ivana Hrozného byla nejhorlivější obřadní zbožnost slučitelná s rafinovanou krutostí (opřičnina byla zamýšlena jako mnišský řád) a obecně platí, že se na Rusi krutost, rozvrat a smyslnost snadno pojí s obřadní přísností. Negativní rysy života, v nichž byl spatřován vliv tatarské nadvlády, se obzvláště rozvíjejí od 16. století. Vedle toho je 15. století věkem svobody, duchovní lehkosti, jež se tak výmluvně projevila v novgorodské a rané moskevské ikoně ve srovnání s pozdější ikonomalbou.

2 Detailní popisy ruského náboženského života druhé poloviny 17. století obsahuje spis diákona Pavla Aleppského († kolem r. 1670), syna antiochijského patriarchy Makária (1648–1672), který z arabštiny přeložil a v letech 1896–1900 v Moskvě vydal G. A. Murkos, viz novější vydání: *Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским*, Moskva 2005; viz také: *Исторические традиции русско-сирийских культурных и духовных связей: миссия антиохийского патриарха Макария и дневники архидиакона Павла Алеппского. К 350-летию посещения патриархом Макарием Антиохийским и архидиаконом Павлом Алеппским Москвы*, Moskva 2006.

Hlavní směr moskevské zbožnosti tedy vedl přímo ke staroobřadnictví. Ne nadarmo si rozkolníci tak cenili Stohlavého sněmu a Josíf Volocký se stal jejich hlavním svatým. Spolu s rozkolníky odešel z ruské církve značný, byť úzký duchovní proud, a církev tím již podruhé ztratila sílu. K prvnímu velkému oslabení došlo již před sto padesáti lety, kdy byla přetržena linie vedoucí od sv. Sergije. Spolu s Avvakumem opustila ruskou církev škola sv. Josifa. Nulová svatost v poslední čtvrtině 17. století – mládí Petra I. – svědčí o tom, že ruský život opustila duše. V době svého vzniku dala stará Rus přednost svatosti před kulturou. V posledním století své existence hrdě proklamovala svou svatost, prohlašovala se za jedinou křesťanskou zemi. Živá svatost ji však opustila. Petr jen rozbil zvětšelou schránku svaté Rusi, a právě proto jeho hanobení staré Rusi narazilo jen na nicotný odpor církve.



Kapitola třináctá
JURODIVÍ



Svatý Maxim Blažený s moskevským kremlem, pauza ikony, 17. století

Jurodiví se jako nová kategorie laické svatosti objevili v ruské církvi přibližně od počátku 14. století. Rozkvět jurodivosti se datuje 16. stoletím, a nastává tedy s jistým zpožděním oproti svatosti mnišské. Nové stránky do dějin jurodivosti připsalo ještě 17. století. Rozdělíme-li jurodivé podle staletí, pak na 14. století připadají čtyři světcí, v 15. je jich jedenáct, v 16. století čtrnáct a v 17. století sedm. Svatý jurodivý se objevuje v době, kdy pohasíná knížecí svatost, což není věc náhody. Nový věk potřeboval od křesťanských laiků nové podoby vztahu k Bohu. Jurodivý se stal nástupcem svatého knížete v sociální sféře. Na druhou stranu je sotva náhoda, že popírání profánního světa v jurodivosti se shoduje s dobou vítězství pravoslaví. Jurodiví obnovují duchovní rovnováhu.

Podle rozšířené představy je jurodivost výlučným fenoménem ruské církve, což je však zveličením pravdy. Řecká církev ctí šest jurodivých (σάλοι), z nichž dvěma, sv. Symeónovi (6. stol.) a sv. Ondřeji (patrně 9. stol.), se dostalo rozsáhlých a velmi zajímavých legend, známých i na staré Rusi.¹ Rusové v minulosti měli život sv. Ondřeje, jenž byl na Rusi pokládán za Slovana, v oblibě díky v něm popsaným eschatologickým zjevením. Také díky popularitě svátku Záštity přesváté Bohorodičky² byl caňhradský svatý Rusům blízký. Právě obsahově bohaté řecké legendy

1 Viz „Život a skutky otce Symeóna, blázna Kristova, zapsané Leontiem, biskupem v Neapoli Krétské“, in: *Byzantské legendy. Výběr textů ze IV.–XII. století*, přel. Bláhová E., Hauptová Z., Konzal V., Páclová I., Červený Kostelec 2007, s. 57–82.

2 Těž Pokrov – jeden z hlavních svátků ruského pravoslavného kalendáře, slaví se vždy 1. října (dle juliánského kalendáře). Podle tradice se v tento den roku 910 zjevila v konstantinopolském Blachernském chrámu Ondřeji Jurodivému Bohorodička.

poskytují klíč k porozumění jurodivosti. V ruských *životech* bychom totiž objasnění této askeze hledali marně, a badatel věnující se ruským jurodivým se tak dostává před obtížný problém.

Jen vzácně máme k dispozici legendy o životě ruských jurodivých a ještě vzácněji biografie z pera současníků. Téměř všude neumělá ruka, navyklá literárním šablonám, setřela jedinečnost konkrétní osobnosti. Zřejmě i bohabojnost bránila hagiografům zobrazit paradoxnost skutků jurodivých. Mnozí jurodiví na Rusi chodili nazí, ale hagiografové se snažili zakrýt jejich nahotu církevní nádherou. V legendě o řeckém jurodivém Symeónovi vidíme, že paradoxnost jurodivosti zahrnuje nejen racionální, ale i morální stránku osobnosti. Křesťanská svatost je tu totiž maskována kromě šílenství také nemravností. Svatý neustále činí odsouzeníhodné skutky: pohoršlivě se chová v chrámu, jí salám na Velký pátek, tancuje s nevěstkami, ničí zboží na trhu atd. Ruští hagiografové raději čerpají ze života sv. Ondřeje, kde prvek amorálnosti chybí. Pouze lidová tradice o Vasiliji Blaženém a skoupé zmínky letopisů ukazují, že ani ruským jurodivým nebyla cizí afektovaná amorálnost. Jejich legendy cudně zakrývají celou tuto stránku jejich působení stereotypní frází: „Činil nemravnosti.“ Epiteta „jurodivý“ a „nemravný“, používaná ve staré Rusi jako synonyma, patrně vyjadřují dvě stránky pohrdání „normální“ lidskou přirozeností – racionální a morální. Mohli bychom to snadno dokázat současnými ruskými jurodivými, což by ovšem bylo metodologicky nesprávné. Od 18. století byla ruská jurodivost zbavena církevního uznání a požehnání, a nemohlo se tedy nezvrhnout, avšak míru jeho odchýlení od dávných předobrazů nelze určit.

Neobyčejná početnost „jurodivých pro Krista“ neboli „blažených“ v kalendářích ruské církve a velká lidová úcta k jurodivosti až do dnešní doby skutečně dává této formě křesťanské askeze národní ruský charakter. Jurodivého potřebuje ruská církev stejně jako ruská pohádka jeho sekularizovaný odraz – hloupého Ivana. Hloupý Ivan je totiž nepochybně stejně ovlivněn svatým jurodivým jako carevič Ivan svatým knížetem.

Není zde prostor, abychom se zabývali velmi obtížným problémem duchovní fenomenologie ruské jurodivosti. Zcela schematicky poukážeme na některé aspekty, jež se v tomto paradoxním počínání propojují.

1. Asketické popírání ješitnosti, jež vždy hrozila v mnišské askezi. V tomto smyslu představuje předstíraná jurodivost šílenství nebo nemravnost, která má vyvolat odsudek ze strany ostatních lidí.

2. Odhalení protikladu mezi hlubokou křesťanskou pravdou na straně jedné a povrchním zdravým rozumem a zákony morálky na straně druhé a odtud vyplývající výsměch světu (1 Kor, 1–4).

3. Práce pro okolí specifickým kazatelstvím, jež se ale neuskutečňuje slovy ani skutky, nýbrž silou Ducha, duchovní mocí osobnosti, jež často nabývá podoby prorokování.

Prorocký dar je připisován takřka všem jurodivým. Prozření duchovních očí, vyšší rozum a smysl znamenají náhradu za popřený lidský rozum, podobně jako je dar vyléčení téměř vždy spjat s askézí, s mocí nad hmotou vlastního těla.

Pouze první a třetí aspekt jurodivosti znamenají sebeobětování, službu, úsilí a mají duchovně-praktický smysl. Druhý slouží jako vyjádření náboženské potřeby. Mezi první a třetí existuje životní protiklad. Asketické potlačení vlastní ješitnosti je vykupováno tím, že bližní podléhá pokušení a upadá do hříchu odsudků a někdy i krutosti. Sv. Ondřej Cařihradský prosil Boha, aby odpustil lidem, kterým dal důvod k jeho pronásledování. Každý akt spasení lidí vyvolává vděčnost, úctu, a likviduje tedy asketický smysl jurodivosti. Právě proto život jurodivého neustále osciluje mezi akty mravní záchrany a akty jejich nemorálního zlehčování.

V ruské jurodivosti zpočátku převažuje první, asketický aspekt, kdežto v 16. století již nepochybně aspekt třetí, sociální.

V Kyjevské Rusi nenajdeme jurodivé v pravém slova smyslu. O některých svatých mniších, totiž o pečerském eremitovi Isaakiji a Avraamiji Smolenském, se dovídáme, že byli jurodiví pouze dočasně. V Avraamijově případě však není jasné, zda životopisec nenazval jurodivostí jeho ubohý, tulácký život. Vždyť sociální ponížení, „ubohý šat“ sv. Feodosije rovněž hraničí s pokornou jurodivostí. Dočasně nesl těžké břímě jurodivosti i sv. Kirill Bělozerský. Jako v případě Isaakije je i Kirillovo jurodivé chování motivováno snahou uniknout slávě. To, že mělo charakter morální (resp. amorální) – minimálně tím, že šlo o porušení disciplíny –, je patrné z trestů, které mu uložil igumen. V jurodivosti svatých mnichů ovšem netřeba hledat ostré rysy klasického typu: pro ně je dostatečné, i když se k němu vzdáleně přiblíží. V jejich případě nejde o zvláštní druh působení, nýbrž doplňující prvek askeze.

Prvním skutečným ruským jurodivým byl Prokopij Ust'južský. Jeho život byl bohužel sepsán několik generací po jeho smrti, v 16. století. Prokopijovu smrt legenda klade do roku 1302, ale obsahuje také události

12. či 15. století. Legenda přivádí Prokopije do Ust'ugu z Novgorodu, a co je nejpozoruhodnější, dělá z něj Němce. V mládí byl údajně bohatým kupcem „ze západních krajů, latinského jazyka, z německé země“. V Novgorodě poznal pravou víru skrze „chrámovou výzdobu“, ikony, zvony a zpěv. Nechal se pokřtít sv. Varlaamem Chutyňským (anachronismus), rozdal svůj majetek a v duchu apoštolových slov „přijal život jurodivého pro Krista a začal činit nepřístupnosti“. V čem tyto nepřístupnosti spočívaly, není řečeno. Když začal být v Novgorodě ctěn (autor měl hovořit o uctívání před začátkem jurodivého života), prosí Varlaama o svolení, aby mohl odejít na východ. Putuje po městech a vesnicích, neprůchodnými lesy a močály, hledá „prvotní duchovní vlast“. Jeho jurodivost mu přinášela „zlost, urážky, bití a ústrky“, ale on se modlí za ty, kdo mu škodí. „Veliké a slavné“ město Ust'ug si zvolil jako své bydliště také kvůli „chrámové výzdobě“. Vede tak krutý život, že se mu nemohla rovnat ani nejprísrnější mnišská askeze: nemá střechu nad hlavou, nahý spí na hnojišti, později před vraty chrámu. Modlí se tajně, v noci, a prosí o „dobro pro město a lid“. Od bohabojných lidí přijímá trochu jídla, ale nikdy si nic nevezme od bohatých.

Prvnímu ruskému jurodivému se zřejmě podařilo Ust'uzany zmýlit. Zdanlivý jurodivý se netěšil autoritě, jak je to zřejmé z epizody o ohnivém mraku. Když jednou Prokopij vešel do chrámu, prorokoval Boží hněv na město Ust'ug: „Za hanebnosti a nepatřičné skutky zahynou hroznou smrtí v ohni a vodě.“ Nikdo neuposlechl jeho výzev k pokání a on jediný pláče celé dni před vraty chrámu. Teprve když na město přišel hrozný mrak a země se začala třást, všichni utíkali do chrámu. Modlitby před ikonou Bohorodičky odvrátily Boží hněv a kamenné krupobití se spustilo dvacet verst od Ust'ugu, kde bylo ještě po staletích možné spatřit zničený les.

Prorocký dar, neoddělitelný od jurodivosti, projevuje Prokopij rovněž ve druhé epizodě legendy, z níž se dovídáme, že měl v Ust'ugu i přátele. V době strašného mrazu, jaký Ust'uzané nepamatovali, kdy mrzli lidé i dobytek, blažený nevydržel přebývat ve svém „rozedraném šatu“ před vraty chrámu a přišel prosit o útočiště chrámového zpěváka Simeona, otce pozdějšího svatého biskupa Stěfana. V jeho domě předpovídá Marii narození svatého syna. V tom, jak se světec projevuje v kontaktu s lidmi, není nic strohého a pochmurného. Má „jasný výraz a veselý smích“. Hospodáře, která ho objímá a líbá, povzbuzuje slovy: „Bratře Simeone, od nynějška se vesel a neklesej na mysl.“

V tomto ust'uzském vyprávění, zvláště v líčení, jak svatý trpí mrazem, se zřetelně projevil vliv řeckého života Ondřeje Jurodivého.

Není náhodou, že podle ust'uzské tradice první ruský jurodivý přišel z Velikého Novgorodu. Toto město bylo vlastí ruské jurodivosti. Všichni známí ruští jurodiví 14. a počátku 15. století jsou spjati právě s ním. Ve 14. století tu činili nepřistojnosti Nikola (Kočanov) a Fjodor, kteří svými rvačkami parodovali střety novgorodských mocenských táborů. Nikola žil na Sofijské straně, Fjodor na Tržní. Nadávali si vzájemně a házeli jeden druhého přes Volchov. Když se jeden z nich pokusil přejít řeku po mostu, druhý ho hnál nazpět: „Nechoď na mou stranu, žij si na své.“ Legenda dodává, že po takových bojích se blažení někdy museli vracet nikoli po mostě, ale přímo po vodě, jako by šli po souši.

Patnáct verst od Novgorodu, v klopském Trojickém klášteře působil sv. Michail († 1453), nazývaný Jurodivý neboli Salos, ačkoli v jeho legendě (známé ve třech redakcích) jurodivost v pravém slova smyslu nenacházíme. Sv. Michail měl dar jasnozřivosti a jeho legendy představují soubor prorocství, pravděpodobně zapisovaných v klášteře. Pouze podivínská forma, symbolická teatrálnost gest, jimiž jsou provázena některá jeho prorocství, by mohly být interpretovány jako jurodivost. Nejvíce se o jeho jurodivém chování hovoří na začátku hagiografie, kde je vykreslen Michailův neobvyklý příchod do Klopského kláštera.

V noci před sv. Janem roku 1409, během celonočních modliteb, se v jedné cele objevil mnich, o němž nikdo nevěděl, odkud se tam vzal: „Před ním hoří svíce a on sedí a přepisuje Skutky apoštolů.“ Na všechny igumenovy otázky neznámý muž odpovídá přesným zopakováním jeho slov. Pokládajíce ho za démona, začali ho vykuřovat kadidlem. Mnich se sice „před kadidlem chránil“, ale opakoval modlitby a křížoval se. V chrámu a v jídelně se chová podle pravidel a projevuje zvláštní dar okouzlujícího čtení. Pouze si nepřeje prozradit své jméno. Igumen si ho oblíbil a nechal ho žít v klášteře. Neříká se nic o tom, zda a kde přijal postřih. Byl vzorným mnichem, ve všem poslušný vůči igumenovi, postil se a modlil. Jeho život byl ale „velmi krutý“. V cele neměl postel ani podhlavník, ale ležel na písku, celu si vytápěl hnojem a koňským trusem a živil se chlebem a vodou.

Jeho jméno a urozený původ se prozradily, když klášter navštívil kníže Konstantin Dmitrijevič, syn Donského. V jídelně se kníže zahleděl do tváře starému mnichovi, který četl knihu Jób a řekl: „To je Michail Maximov, syn z knížecího rodu.“ Svatý to nepopřel, ale ani nepotvrdil,

a kníže při odjezdu prosil igumena: „Chraňte, otcové, toho starce. Je to náš příbuzný.“ Od té doby žil Michail v klášteře obklopený všeobecnou úctou. Za igumena Feodosije je vykreslován vedle něj jako představený kláštera. Své mlčení narušuje záhadnými proroctvími, jež tvoří veškerý obsah jeho legendy. Jednou ukazuje místo, kde vykopat studnu, jindy předpovídá hlad a učí mnichy, aby sytili hladovějící klášterním žitem. Tvrdý vůči mocným tohoto světa, předpovídá nemoc posadnickovi, jenž činí příkoří klášteru, a smrt knížeti Šemjakovi či arcibiskupu Jevfimiji I. V těchto Michailových proroctvích je mnoho politiky, a to demokratické a moskevské, jež staví Michaila a igumena do opozice vůči novgorodskému bojarstvu. Pozdější tradice mu připisuje proroctví o narození Ivana III. a o zkáze novgorodské svobody.

V tom ovšem není obsažena pravá jurodivost, podivínská forma však probouzela fantazii. Když předpovídá smrt Šemjakovi, hladí ho po hlavě, a když slibuje Jevfimiji jáhenské svěcení na Litvě, bere z rukou ručník a klade mu ho na hlavu. Za rakví igumena kráčí v doprovodu klášterního soba, kterého láká mechtem ve svých rukou. Lze říci, že pouze obecná úcta k jurodivému chování, charakteristická pro Novgorod 15. století, dodává přísnému asketovi a vizionáři nimbus jurodivého.

Život rostovského jurodivého Isidora († 1474) je sestaven z velké části podle ust'uzských a novgorodských pověstí. Isidor žije v chatrči, v močálu, ve dne se chová jako jurodivý a po nocích se modlí. Lidé ho pronásledují a vysmívají se mu, navzdory zázrakům a proroctvím, jež se naplňují, takže by zasloužil přízvisko Tverdislov (tj. Pravdomluvec). Rovněž tento jurodivý byl „z krajů západních, rodu římského, jazyka německého“. Tato slova jsou přímo převzata ze *Života Prokopije Ust'uzské-ho*, a proto nejsou věrohodným svědectvím. Původ jurodivých z německých zemí mohl být vyjádřením jejich odcizení okolnímu životu, jejich poutnictví na této zemi. Zřeknutí se vlasti představuje asketický čin obzvláště těsně spjatý s jurodivostí. V případě dalšího rostovského jurodivého, Joanna Vlasatého (neboli Milostivého, † 1581) je však neruský původ pravděpodobný. Na jeho náhrobku v chrámu sv. Blažeje se až donedávna uchovával žaltář v latině, jenž mu podle tradice patřil. Nápis na jeho listech z doby sv. Dmitrije Rostovského (1702–1709) zní: „Od té doby, co zemřel Joann Vlasatý Milostivý, až dodnes se na jeho hrobu uchovávala tato knížka, velmi stará, Davidův žaltář v latinské řeči, podle něž služebník Boží čítával modlitby Bohu.“ Katolický Západ, jak známo, jurodivost neznal. Ať se zdá jakkoli podivné, že by si tuto formu

askeze zvolil Němec konvertovavší k pravoslaví, naše dnešní zkušenosti ukazují, že pravoslavní Němci mnohdy projevují maximum ruskosti, a to jak v slavjanofilství, tak v náboženské horlivosti. Nicméně neruský původ prvního ruského jurodivého, sv. Prokopije, zůstává sporný.

Řada moskevských jurodivých začíná Maximem († 1433), kanonizovaným na církevním sněmu roku 1547. Legenda o jeho životě se nedochovala. Šestnácté století dalo Moskvě Vasilije Blaženého a Joanna, zvaného Velká Kápě. Mnohoslovná, květnatá legenda o sv. Vasiliji nám nedává žádnou představu o jeho působení. Jeho obraz uchovala moskevská lidová pověst, známá z pozdních zápisů. Je plná smyšlenek, chronologických lapsů, některé pasáže jsou přímo převzaty z řeckého života sv. Symeóna. Jde o jediný pramen k poznání ruského lidového ideálu „blaženého“, nicméně nevíme, nakolik odpovídá moskevskému světcí ze 16. století.

Podle lidové pověsti byl Vasilij dán v dětství do učení k ševci a již tehdy projevil svou jasnozřivost, když se smál i plakal nad kupcem, jenž si objednal boty: kupce totiž čekala brzká smrt. Vasilij od ševce odešel a začal žít tuláckým životem, chodil nahý (jako sv. Maxim) po Moskvě a nocoval u jedné bojarské vdovy. Jako syrský jurodivý ničí zboží na trhu, chléb a kvas, a trestá nepoctivé obchodníky. Všechny jeho paradoxní činy mají skrytý moudrý význam, spjatý se subjektivním viděním pravdy. Nejsou motivovány askezí jurodivého sebeponížení. Vasilij hází kameny na domy spravedlivých lidí a líbá rohy domů, kde se lidé rouhají: před prvními se totiž ocitli vyhnání démoni, u druhých pláčou andělé. Zlato, jež dostal od cara, nedá ubožákům, ale kupci v čistém šatu, neboť kupec přišel o všechnu majetek, a přestože hladoví, netroufá si prosit o almužnu. Pítí, jež mu podá car, vylije z okna, aby uhasil požár v dalekém Novgorodě. Nejstrašnější je, když rozbije divotvornou ikonu Matky Boží u Varvarské brány, neboť na desce byl pod svatým výjevem namalován čert. Dábla umí odhalit vždy v každém obraze a všude ho pronásleduje. Poznal ho například v chudásovi, který vybíral od lidí množství peněz a jako odměnu za almužnu jim posílal „dočasné štěstí“. V zúčtování s chudásem-démonem se skrývá poučení, jež směřuje proti pobožné hamižnosti: „Na štěstí lákáš křesťanské duše, na ziskuchtivost je lovíš.“

Nejednou blažený usvědčuje – byť se vší mírností – cara Ivana Hrozného. Obviňuje např. cara za to, že když stál v chrámu, byl myšlenkami na Vrabčích horách, kde se stavěl carský palác. Sv. Vasilij zemřel v 50. letech

16. století, a tak nebyl svědkem Ivanova teroru během opričniny. Podle pověsti se však přesunul do Novgorodu v době poprav a zpusťování města (1570). Ocítuv se pod mostem u Volchova v jakési jeskyňce, zve si Vasilij Ivana a hostí jej syrovou krví a masem. Když to car odmítá, obejmě ho jednou rukou a druhou mu ukazuje na nebesích duše nevinných mučedníků. Zděšený car mává šátkem, poroučí zastavit popravy a strašlivý pokrm se proměňuje ve víno a sladký meloun.

Úctu sv. Vasilije, kanonizovaného roku 1588, dokazuje fakt, že mu již v 16. století byly zasvěcovány chrámy, a především samotné lidové přejmenování Pokrovského (Trojického) chrámu, v němž byl pohřben, na chrám Vasilije Blaženého.

Za cara Fjodora Ivanoviče v Moskvě působil jurodivý zvaný Velká Kápě. Nepocházel z Moskvy, ale z oblasti Vologdy, kde pracoval v solivárnách jako nosič vody. Když se přestěhoval do Rostova (je to totiž vlastně rostovský svatý), zbudoval si celu u chrámu a v ní, spoutav své tělo řetězy a těžkými obručemi, usiloval o spásu. Když vycházel na ulici, oblékal si svou kápi, tedy šat s kapucí, jak je to popsáno v legendě i vyobrazeno na starých ikonách. Puškin snad jako první nazval v *Borisi Godunovi* tuto kápi železnou. Jako zvláštní Joannova askeze je uváděno dlouhé hledění do slunce, při kterém přemýšlel o „spravedlivém slunci“. Děti a hlupáci se mu smáli (slabé ohlasy skutečné jurodivosti), ale on je na rozdíl od Vasilije Blaženého netrestal a s úsměvem jim předpovídal budoucnost. Před smrtí se blažený přestěhoval do Moskvy, avšak o jeho tamním životě již nic nevíme. Zemřel v lázních a během pohřbu v Pokrovském chrámu, kde byl pochován i Vasilij, se udál zázrak: strhla se strašná bouře, jež mnoha lidem uškodila. U Angličana Fletchera³ čteme, že v té době „chodil po ulicích nahý jurodivý a všechny popouzel proti Godunovovým, kteří jsou ctěni jako vládci země.“ Tento jurodivý je obvykle ztotožňován s Joannem, ačkoli zmíněná nahota protirečí Joannově kápi.

Kritika carů a mocných tohoto světa se již v 16. století stala nezbytnou součástí jurodivosti. Nejvýraznější svědectví podává letopis ve vyprávění o rozmluvě pskovského jurodivého sv. Nikoly s Ivanem Hrozným. Pskovu hrozil roku 1570 stejný osud, jako postihl Novgorod. Tehdy jurodivý spolu se zastupujícím knížetem Jurijem Tokmakovem

3 Anglický básník a diplomat Giles Fletcher (asi 1549–1611) pobýval v Moskvě v letech 1588–1589, o čemž sepsal pojednání nazvané *Of the Russe Common Wealth* (1591); viz stejnojmenné novější vydání (Londýn 1966) a ruský překlad ФЛЕТЧЕР Г., *О государстве русском*, Sankt-Petěrburg 1911.

přikázali stavět na ulicích sloupy s chlebem a solí a s poklonou vítat cara. Když po bohoslužbě přišel car k Nikolovi pro požehnání, ten ho nabádal „hroživými slovy, aby přestal s tím velkým krveprolitím“. Když Ivan navzdory varováním přikázal sundat zvon z chrámu sv. Trojice, v tom okamžiku padl jeho nejlepší kůň, „podle proroctví světce“. Takto to píše pskovský letopisec. Známa pověst dodává, že navzdory období Velkého půstu postavil Nikola před carem syrové maso a na Ivanovo odmítnutí: „Jsem křesťan a během půstu maso nejm“ odpověděl: „A křesťanskou krev piješ?“ Toto krvavé pohoštění pskovského jurodivého se samozřejmě projevilo v lidové pověsti o moskevském Vasiliji.

Z pochopitelných důvodů věnují politickému působení jurodivých více pozornosti zahraniční cestovatelé než ruští hagiografové. Fletcher roku 1588 píše: „Kromě mnichů ruský národ obzvlášť ctí blažené (jurodivé), a to proto, že blažení podobně jako paskvily poukazují na nedostatky urozených, o nichž se nikdo jiný neodvážá mluvit. Někdy se ale stává, že za tuto drzou svobodu, kterou si osobují, se jich také zbavují, jako tomu bylo v případě jednoho či dvou jurodivých za předchozího panovníka, kteří již příliš směle hanobili carovu vládu.“ Fletcher informuje také o Vasiliji Blaženém, že se „odvážil kritizovat nebožtíka cara za jeho krutost“. O nesmírné úctě Rusů vůči jurodivým již na počátku 16. století píše Herberstein:⁴ „Jurodiví chodili nazí, jen střed těla měli zakrytý hadrem, s divoce rozpuštěnými vlasy a železným řetězem na šíji. Byli uctíváni jako proroci a ti, kdo jimi byli kritizováni, říkali: ‚To je za mé hříchy.‘ Když si něco brali v obchodě, kupci jim ještě děkovali.“

Z těchto popisů cizinců soudíme, že jurodivých bylo v Moskvě mnoho, tvořili zvláštní vrstvu a že církev z nich kanonizovala jen několik málo. (Vzhledem k tomu, že se blažení těšili především lidové úctě, je velmi obtížné sestavit přesný seznam kanonizovaných svatých.) Dále pak všeobecná úcta – nevyklučující samozřejmě jednotlivé případy výsměchu dětí nebo výtržníků – a samotné viditelné nošené řetězy na Rusi zcela proměnily smysl raněkřesťanské jurodivosti. Ze všeho nejméně zde totiž

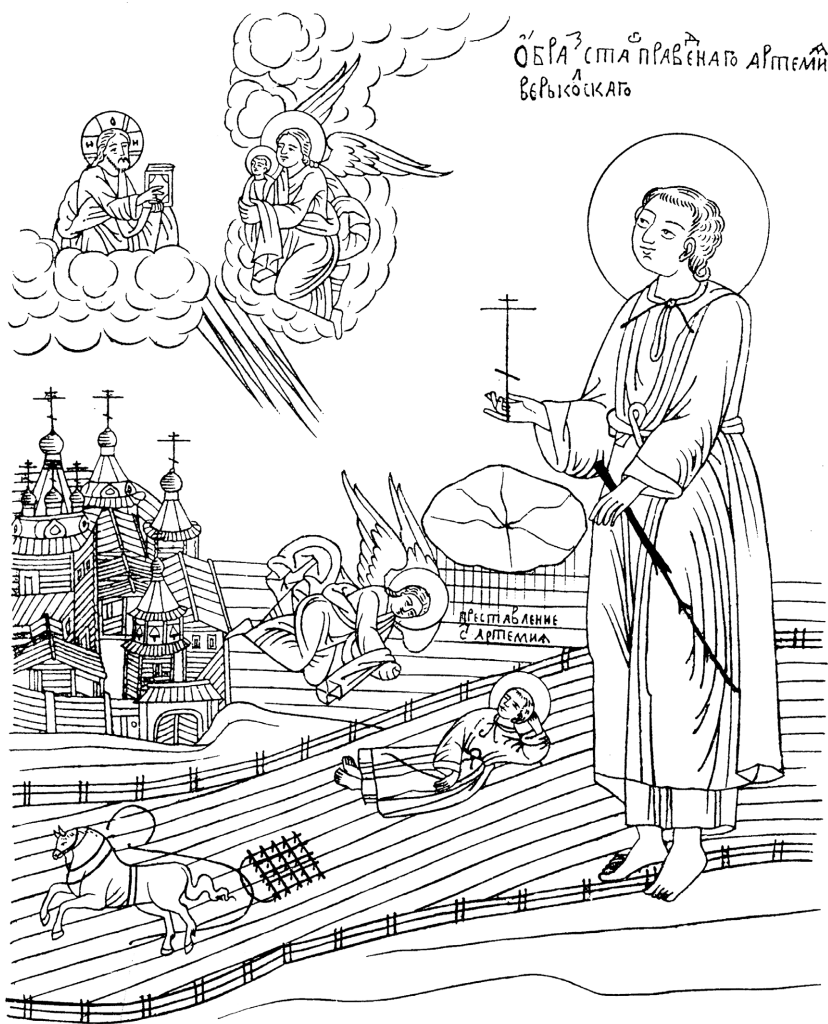
4 Diplomat a historik slovinského původu Sigismund z Herbersteinu (1486–1566) navštívil ve službách Habsburků dvakrát (v letech 1517 a 1526) Moskevskou Rus, o čemž podal zprávu v podobě spisu *Rerum Moscoviticarum Commentarii*; viz nejnovější dvousvazkové vydání (obsahuje originál v latině, německou verzi spisu a komentovaný ruský překlad): СИГИЗМУНД ГЕРБЕРШТЕЙН, *Записки о Московии*, Хорошкевич А. Л. (ed.), Moskva 2008.

jde o projev pokory. V této epoše představuje jurodivé chování podobu prorockého působení ve starozákonním smyslu, spojeného s extrémní askézí. Specificky princip jurodivosti přitom spočívá jen ve výsměchu světu. Svět nehanobí blaženého, nýbrž blažený hanobí svět.

Nikoli náhodou nabývá prorocké působení jurodivých v 16. století sociálního a dokonce politického smyslu. V této době josifljanská hierarchie polevuje ve své povinnosti pečovat o pronásledované a odhalovat nepravosti. Jurodiví na sebe berou povinnosti dřívějších svatých hierarchů a mnichů. Z jiného úhlu pohledu zaujímá tato laická kategorie svatosti v ruské církvi místo, jež zůstalo prázdné od dob svatých knížat. Rozdílné podmínky života v zemi vedou ke vzniku absolutně protikladné formy působení. Svatá knížata budovala stát a usilovala o to, aby se v něm naplnila pravda. Moskevská knížata vybudovala pevný a silný stát, jenž existuje silou donucení, povinností spoluúčasti a nepotřebuje svatou obět'. Církev přenechává budování státu plně carovi, avšak nepravosti, jež vítězí ve světě i ve státě, vyžadují korektiv křesťanským svědomím. Toto svědomí vynáší svůj soud o to svobodněji a autoritativněji, čím méně je spjato se světem, čím radikálněji popírá svět. Jurodivý spolu s knížetem vešli do dějin církve jako obhájci Kristovy pravdy v životě společnosti.

Celkové oslabení duchovního života od poloviny 16. století se nemohlo nedotknout také jurodivosti. V 16. století se jurodiví objevují méně a ti moskevští již nejsou kanonizováni církví. Stejně jako mnišská svatost se také jurodivost lokalizuje na severu, vrací se do své novgorodské vlasti. Vologda, Tot'ma, Kargopol, Archangelsk, Vjatka jsou města posledních svatých jurodivých. V Moskvě se moc, a to jak státní, tak církevní, začíná stavět k blaženým s nedůvěrou. Pozoruje mezi nimi lži proroky, duševně nemocné, podvodníky. Slábne také slavení svátků již kanonizovaných svatých (Vasilije Blaženého). Synod úplně přestává jurodivé kanonizovat. Tím, že jurodiví přišli o podporu církevní inteligence a byli pronásledováni, stává se jurodivost lidovým fenoménem a postupně se vytrácí.

Kapitola čtrnáctá
SVATÍ LAICI A ŽENY



Svatý Artěmij Věrkolský s klášterem, pauza ikony, severská malba, 18. století

Svatými knížaty a jurodivými se téměř vyčerpává kategorie svatých laiků na Rusi. Ztělesňují dva protikladné principy laického působení v okolním světě: sociální aspekt v podobě nejvyššího a nejčestnějšího ze světských poslání a nejradikálnější odmítání světa slučitelné s přebýváním ve světě. V kanonizaci laiků církev volí krajní póly svatosti, takže lze uvažovat o odlišnosti od jiných církevních kategorií a o reprezentativním charakteru kanonizací laiků.

Nepočetná jména svatých laiků, jež zůstávají mimo tyto dva okruhy, plasticky odlišují některé rysy ruské národní religiozity.

Simeon Věrchoturský († 1642) byl šlechtického původu, v době smuty opustil rodný kraj a odešel do Věrchoturje, sibiřského městečka v pozdější permské gubernii. Usadil se padesát verst od města ve vsi Merkušinskoje, vedl tulácký život, vydělával si na živobytí šitím kožichů („s nášivkami“) a rybolovem. Později starci vzpomínali, že i při své chudobě se snažil žít ostatní a obracet pohanské Voguliče na křesťanství. Zázraky, jež se udály padesát let po Simeonově smrti u jeho hrobu, podnítily místní kanonizaci. Sv. Simeon nemůže být pokládán za poustevníka, byť ho nejspíš láska k tichu a samotě přivedly do sibiřského ústraní. Základ jeho askeze představuje sociální oproštění. Šlechtic dobrovolně vedoucí život prostého venkovana připomíná smolenského knížete Andreje, který se stal žalmistou v Perejaslavli, a částečně moskevského bojara nebo knížete, který vedl život jurodivého v Klopském klášteře. Takto postupovali mnozí nekanonizovaní služebníci Boží v 18. a 19. století. Takový je i smysl života a skvělé legendy Fjodora Kuzmiče.

Artěmij Věrkolský († 1545) byl rolnický chlapec z archangelského kraje, jež ve dvanácti letech zabil blesk. Jeho legenda, sepsaná ve 20. letech 17. století, si pamatuje jen to, že se Artěmij od pěti let „začal zbavovat

dětských zvyků a znelíbil si dětské hry“. Tento rys, stereotypně se opakující v ruských legendách, v daném případě nabývá pravého smyslu. Chlapec se již podílí na zemědělských pracích, což dává legendistovi podnět k úvahám o svatosti rolnické práce a ke srovnání se spravedlivými Starého zákona. Bouře, která zastihla chlapce při vláčení pole, je zachycována s takovou živelnou silou, že za ní stejně jako v legendách o jurodivých cítíme projev Boží síly: „Blažený se zhrozil a z té velké hrůzy a hromů vypustil duši.“ Smrt bleskem, zbytečná smrt bez pokání připouští různé náboženské interpretace. Legenda cituje slova: „Jestliže hněv Boží nebo blesk a hrom srazí člověka, Já sám budu soudit svého služebníka.“ Očividně pod vlivem těchto pochybností věrkolští pohřbili Artěmije v lese, a nikoli na hřbitově. Po třiceti pěti letech, v následující generaci, Boží soud rozhodne ve prospěch Artěmijovy svatosti. Nad jeho hrobem je spatřeno světlo, tělo je přeneseno do chrámu a tam dochází k zázrakům. Teď je již Artěmij čistou, bohuľibou obětí, blízký kategorii svatých mučedníků.

Smysl utrpení pro Krista ukázali Boris a Gleb, první ruští svatí. Po nich následovala další knížata – mučedníci. Zvláštní úcta je na Rusi projevována dětem, které zemřely násilnou smrtí. Jejich obětování se totiž pojí s dětskou čistotou. Proto byl kanonizován zabitý carevič Dimitrij či chlapec Gavriil Slucký († 1690), jenž byl pokládán za oběť rituální vraždy. V meňužském klášteře, čtyřicet verst od Novgorodu, jsou uctívány ostatky chlapců Jakova a Joanna, kteří zahynuli v době vlády Ivana Hrozného. Podle novgorodských tradic a kalendářů pětiletý Joann při hře nechtěně zabil bratra a sám se vyděšený schoval do pece, kde se udusil kouřem. Ještě více je případů nekanonizovaného, lidového uctívání mučedníků. V Ugliči se lidé nespokojili se svatým carevičem a ctíli také malého Joanna Čepolosova († 1663), kterého v sedmi letech zabil otcův dělník, ugličský posadský člověk. Všeobecně je znám lidový kult, jenž vznikl v Petrohradě kolem hrobu zabitého cara Pavla. Tyto poslední případy jsou spojovány s mučednictvím pro Krista neprávem. Avšak lidovou úctu Vasilije Mangazejského také církev jednoho dne akceptovala. Vasilij, syn jaroslavského kupce, sloužil jako správce v sibiřském městě Mangazeji (dnes již neexistujícím). Pán ho podezřívá z krádeže, a proto jej trýzní a mučí ve vojvodské jizbě a nakonec ho zabil tím, že jej udeřil klíčem do spánku. Z obavy, že se ze svého činu bude muset zodpovídat, nechal tělo nešťastníka zakopat bez pohřbu (1602), ale po padesáti letech se nad tímto místem začaly dít zázraky. V 17. století byla

nad hrobem vystavěna kaple, pak bylo tělo přeneseno do turuchanského kláštera, kde bylo vystaveno v pozlacené schráně. Roku 1803 během epidemie v Turuchansku bylo pro uklidnění zděšeného lidu povoleno vystavit Vasilijův obraz a zbudovat náhrobek (předtím odstraněný z kláštera), aby se tu lid mohl modlit. Vzhledem k tomu, že metropolita Amvrosij sice povoluje prosebné bohoslužby pro uklidnění lidových bouří, ale zároveň to označuje za pověru, nelze povolení kultu označit za kanonizaci. Vasilij zůstal uctívaným zesnulým.

Mezi mučedníky rozhodně nemohou být řazeni bratři Alfonovové: Nikita, Kirill, Nikifor, Kliment a Isaakij, jejichž ostatky jsou uloženy v novgorodském klášteře sv. Antonije. Zřejmě jde o nejzáhadnější případ v ruské hagiologii: kanonizace celé rodiny, o níž se nedochovaly žádné zprávy. Není známa dokonce ani doba, kdy žili. Podle tradice šlo o novgorodské posadníky a stavitele Sokolnického kláštera, odkud byly po požáru roku 1775 jejich ostatky přeneseny. Bratři byli pravděpodobně uctíváni ve svém klášteře jako zbožní fundátoři. Jejich kult však nemá lidový, nýbrž lokální církevní charakter.

Při početnosti svatých laiků na Rusi nás překvapí to, že téměř nedocházelo ke kanonizacím kněží z řad „bílého“, tj. světského duchovenstva. Známe pouze dvě jména svatých světských kněží – Maxima Totěmského († 1650) a Simeona Malopiněžského († 1585), avšak první z nich byl jurodivý a nebyl kanonizován a druhý vstoupil před smrtí do kláštera, takže je v kalendářích řazen ke svatým mnichům.

Absenci svatých kněží v ruské církvi lze vysvětlit nízkou úrovní světského duchovenstva na staré Rusi a jeho malou vážností. Historické prameny se této vrstvy dotýkají jen tehdy, chtějí-li poukázat na nějaké jeho nedostatky. Podle historiků se venkovské duchovenstvo málo odlišovalo svým materiálním životem i vzděláním od prostých rolníků. Kněžská svatost se proto nijak nevyčlenila ze svatosti laiků. Ta byla kanonizována ve svých dvou protikladných pólech: jako knížecí a jako jurodivá. Světské duchovenstvo představovalo z hlediska sociálního i způsobu života společenský střed, takže absence svatých kněží není podivnější než absence svatých bojarů či kupců. Duchovenstvo jako celek, klérus, bylo reprezentováno svatým biskupem.

* * *

Ani počet svatých žen není v ruské církvi vysoký: zdá se, že jich bylo církví kanonizováno dvanáct. Známa sociální submisivita ruské ženy,

zvláště v moskevském období, se očividně projevila i v duchovním životě absencí náboženské iniciativy, heroického sebeobětování, horoucí zbožnosti. Ženské kláštery měly na Rusi spíše význam institucí veřejného dohledu, útočišť a starobinců pro vdovy a neprovdané panny převážně bojarského původu. Heroická askeze, a tím spíše eremitismus nejsou u ruských mnišek známy. Mezi několika málo jmény ruských svatých žen je ale několik takových, jež jsou drahá každému Rusovi.

Na prvním místě je to apoštolům rovná Olga, jejíž uctívání začalo dříve než kult knížete Vladimira. Sám Vladimír přenesl její hrob do Desátkového chrámu, snad v naději na její kanonizaci. Kdy přesně v předmongolském období došlo ke kanonizaci sv. Olgy, není známo. Pochvalná slova, nahrazující legendu, nepřidávají k letopisné tradici žádné další informace o jejím životě. Ruská církev v ní nectí asketku, ale první křtitelku (byť ne v pravém slova smyslu) Rusi.

Po ní následuje řada kněžen, zakladatelek klášterů a igumenek, jež odpovídají kategorii svatých knížat a svatých mnichů současně, neboť všechny kanonizované ruské mnišky byly knížecího původu. Dokonce i sv. Charitinu Novgorodskou pokládá tradice za litevskou knížecí dceru, zasnoubenou s knížetem Fjodorem (13. století). Církev kanonizovala tyto svaté kněžny: Jevfrosiniji Polockou, Annu Kašinskou, dále manželku sv. knížete Michaila Jaroslaviče Tverského, jež zemřela v klášteře roku 1368; Jevfrosiniji Suzdalskou, dceru sv. knížete Michaila Černigovského, a Jevfrosiniji (laickým jménem Jevdokiji) Moskevskou, manželku Dmitrije Donského, která krátce před smrtí († 1407) vstoupila do ženského kláštera Nanebevstoupení. Lidový nebo lokální klášterní kult k nim přidává další řadu jmen: Jevpraxiji Pskovskou, Solomoniji (Sofii) Moskevskou, rozvedenou manželku Vasilije III. aj.

Pouze Jevfrosinija Polocká († 1173) ve své legendě nabývá konkrétnějších rysů: je líčena jako charakterově výjimečně silná a vzdělaná představitelka církve. Dcera polockého knížete Svjatoslava-Georgije Predslava v mládí odmítla všechny ženichy a vstoupila do kláštera své tety, kde přijala jméno Jevfrosinija. V tomto klášteře ale nezůstala a od biskupa získala povolení usadit se při katedrále sv. Sofie. Zde se věnovala opisování knih a peníze z jejich prodeje rozdávala chudým. Pak dostala od biskupa příměstský chrám Spasitele v Selci, postavila zde kamenný chrám a při něm ženský klášter. Navzdory odporu rodičů dokázala do tohoto kláštera získat svou sestru Gorislavu, sestřenicu Zvenislavu a dvě neteře. „Takový dar měla blažená Jevfrosinija, že když se na někoho podívala

svýma očima, ihned poznala, zda má dobrou duši.“ Nespokojila se jen se ženským klášteřem a vystavěla i mužský s chrámem Narození Páně.

Sv. Jevfrosinija měla zvláštní úctu ke svatyním Řecka a pravoslavného Východu, jak o tom svědčí její v Polocku dochovaný kříž s ostatky řeckých svatých a také jedna z ikon Matky Boží, jež je připisovaná evangelistu Lukášovi a Jevfrosinija ji (samozřejmě její kopii) získala z Konstantinopole. Tato ikona se nachází v toropeckém chrámu. Ve stáří svěťce podnikla s bratrem a sestrou obtížnou pouť přes Cařihrad do Svaté země, z níž se již nevrátila. Chtěla zemřít v Jeruzalémě, a proto se předem rozloučila s plačícími příbuznými. Postavila zlatou lampu u hrobu Páně, ale již neměla sílu dojít k Jordánu a zemřela v ruském klášteře Přesvaté Bohorodičky. Později byly její ostatky přeneseny na Rus, byly uloženy v Kyjevsko-pečerském klášteře, a teprve roku 1910 byly přeneseny do rodného Polocku.

Mezi svatými laickými ženami rovněž převažují kněžny. Stará Rus znala jurodivé ženy (17. století), ale ani jedna z nich nebyla kanonizována. Kněžna Anna, manželka Jaroslava Moudrého, byla uctívána v Novgorodě spolu se synem Vladimírem, který vystavěl chrám sv. Sofie. V něm jsou oba svatí fundátoři pohřbeni. V Muromi je kněžna Fevronija uctívána spolu se svým mužem, knížetem Petrem. Historikům o nich není nic známo a jejich jména se dokonce neobjevují ani v letopise. Mimořádně zajímavou lidovou pověstí o Petrovi a Fevroniji se budeme zabývat v další kapitole. O novgorodské panně Glikeriji a kyjevské kněžně Olšanské nevíme nic nejen dnes, byly neznámé již v době kanonizace, o níž bylo rozhodnuto částečně z důvodu netlení ostatků, částečně díky zázrakům. Takové kanonizace, jež mají za základ uctívání hrobů, byly na Rusi vzácné, ale naopak se často objevovaly kdysi v Galii. *Novgorodský letopis* k roku 1572 vypráví, že za chrámem sv. Flora a Laura „byl objeven nad zemí hrob a v něm bylo nerozpadlé tělo, i když ne celé“. Jméno nebožky bylo známo: šlo o pannu Glikeriji, „a vyprávěla stará žena Nastasija arcibiskupovi Leonidovi, že si pamatuje, jak tu dívku vyprovázeli asi před padesáti lety, a arcibiskup vedl tu pannu chrámem (...) a zpíval prosebné modlitby“ a po pohřbu („vyprovázení“) došlo k zázračným vyléčením. Tato vyléčení, opakuující se také roku 1572, se očividně stala základem následné kanonizace.

Na počátku 17. století v Kyjevě, poblíž velkého chrámu Pečerské lávry, byl při zemních pracích nalezen hrob s nedotčeným tělem dívky, jejíž jméno bylo uvedeno na stříbrné destičce: „Julianija, kněžna Olšanská,

zesnuvší v 16 letech“ (pravděpodobně v 16. století). Při otevření hrobu byly nalezeny bohaté zlatem vyšíváné šaty a množství drahocenností. V souvislosti se zázraky u hrobu byl ustanoven kult sv. Julianije, avšak její ostatky shořely roku 1718.

Jméno Julianija se mezi ruskými laickými světicemi objevuje tak často jako jméno Jevfrosinija mezi mniškami. Dvě svaté Julianije svými skutky ztělesňují ideál ženy staré Rusi.

Kněžna Julianija Vjazemská nepochybně patří do kategorie mučedníků. O její tragické smrti se dovídáme z letopisu. Její manžel Simeon Mstislavič Vjazemský byl spolu se smolenským knížetem Jurijem po dobytí Smolenska Litvou ve vyhnanství. Vasilij I. Moskevský jim dal jako úděl město Toržok. Zde knížete Jurije oslnila Julianijina krása a pokusil se ji svést. Když neuspěl, zabil knížete Simeona, ale nedokázal zlomit odpor jeho ženy. V hněvu se za ní hnál s mečem, zabil ji na nádvoří a poručil hodit její tělo do řeky (1406). Jakmile se vzpamatoval, utekl do veněvského kláštera, aby vykoupil svůj hřích a ostatky sv. Julianije, která položila život za manželskou věrnost, spočinuly ukryté v chrámu Proměnění v Toržku. Je zajímavé, že i kající se vrah se ve veněvském klášteře těší lidové úctě.

Vyprávění o Julianiji Lazarevské neboli Muromské († 1604) nemá ani tak charakter legendy, jako spíše biografických zápisků, jež sestavil její syn Družina Osorjin. Jde o jedinou biografii ženy ze staré Rusi. Dílo je pozoruhodné svou pravdivostí, prostotou a množstvím detailů z každodenního života. Skutky zbožné Julianije ve své pokorné kráse ukazují, jak hluboko mohlo evangelium proniknout do svědomí člověka staré Rusi a proměnit jeho život. Julianija nebyla donedávna kanonizována, současníky nijak nezasáhl její podivuhodný život: možná proto, že takový život nebyl jedinečný. Obraz sv. Julianije představuje paprsek, který by měl prosvětlit každé příliš pochmurné zobrazení Moskevské Rusi v 17. století.

Julianija (Uljana Ustinovna), rozená Nėdjurevová, pocházela z muromského šlechtického rodu, v šesti letech osiřela a byla vychovávána nejdříve ve babičkou a poté tetou. Příbuzenstvo bylo poměrně zámožné. Protože poblíž nebyl žádný chrám, Julianija až do svatby chodila do chrámu jen vzácně (syn píše, že „se jí vůbec nepodařilo v dívčím věku dostat do chrámu“), ale již v dětství snáší posměch tety a sestřenic za své modlitby a půsty. Julianija byla tichá a poslušná, neměla v lásce dětské hry, zato při předení a vyšívání „nepohasla její svíce celé noci“. Již tehdy pomáhala

okolním sirotkům a ubožákům. V šestnácti letech se provdala za Georgije Osorjina (Osorgina), rovněž zámožného šlechtice, s nímž žila ve vsi Lazarevskoje čtyři versty od Muromu. Jako vzorná žena byla pokorná vůči tchánovi a tchýni, kteří jí předávají veškeré hospodářství. Musí zásobit potravinami a oblečením množství nevolníků a nevolnic, zadává jim práci, ale nepřijímá od nich žádné osobní služby: nedovoluje jim, aby ji zouvali nebo podávali vodu na mytí. Nerozumné učí mírností, nikoli trestáním. Večer a ráno se spolu s mužem při modlitbě stokrát klaní. Muž odchází na dva na tři roky kvůli služebním záležitostem do Astrachaně, ale Julianija nemá právo disponovat majetkem, a proto dává almužnu jen z práce vlastních rukou a svýma rukama také myje a krmí sirotky a vdovy. Po Bohu a Bohorodičce nejvíc ctí sv. Mikuláše, který ji chrání před ďábelskými hrozbami.

Během hladomoru a morové rány, ještě za vlády Ivana Hrozného, si lstí vyprosí od tchýně jídlo, údajně pro sebe na snídani a oběd, a vše rozdá hladovějícím. Pochovává zemřelé, objednává pro ně zádušní obřady. Nakažené morem, jichž se všichni straní, sama myje v lázni, tajíc to před tchánem a tchýní.

Julianija měla mnoho dětí, synů a dcer, ale s dětmi neměla štěstí. Mezi nimi, tak jako mezi čeledí, propukaly často sváry: jeden syn byl zabit nevolníkem, další ve službě u cara. Julianija začala pomýšlet na klášter, avšak manžel ji nepustí a pouze ji zbaví manželských povinností. Od té doby Julianija vždy ustele muži lůžko, kdežto sama si lehne na pec a pod žebra si položí polena a klíče. Noci tráví v modlitbách a ráno spěchá do chrámu, který stojí hned vedle, v jejich vsi, na jitřní a poté polední bohoslužbu.

Po deseti letech takového života manžel zemřel a Julianija mohla volně disponovat se svým majetkem, jež poskytla na dobročinné účely. Rozdala všechny peníze a musela si ještě půjčovat, aby mohla podarovat žebráky. U dětí si vyprošuje peníze jakoby pro sebe na teplé oblečení, ale sama chodí bez kožichu a na bosé nohy si obouvá boty, do nichž si místo vložek klade ořechy a ostré střepy. V této době její zbožnost nabývá výraznějších mnišských rysů. Neustále s růžencem v ruce odříkává modlitbu Ježíšovu, dokonce i ve spánku její rty šeptají modlitbu. Opakují se vidění a výhrůžky démonů, od kterých ji osvobozuje sv. Mikuláš svou berlou.

Základní princip Julianijina bohuľibého života představuje láska, již teprve před smrtí dává plný průchod. V letech 1601–1602, za cara

Borise, znovu nastal hladomor, jaký už dlouho na Rusi nebyl. Lidé jedli lidské maso a hromadně umírali. Julianijiny sýpky byly dávno prázdné. Rozprodala všechny dobytek, šaty a nádobí pro hladovějící a sama se dostala do největší nouze. Musela se proto přestěhovat na své nižně-novgorodské statky, kde snad hladomor řádil méně, a propustit na svobodu všechny své nevolníky, jež neměla čím krmit. Někteří z nich však zůstali a sbírali pro svou paní lebedu a kůru ze stromů. Z těchto náhražek pekla chléb, živila se jím sama s dětmi a sluhy a krmila jím přicházející ubožáky, jichž v té době bylo bezpočtu. Sousedi jim vyčítali: „Co k ní chodíte? Ona sama umírá hladý.“ Chudáci však tvrdili, že nikde nejedli tak sladký chléb jako u této vdovy. Sousedi se tedy od ní vzali chléb z lebedy na zkoušku a divili se: „Kdo jí peče tak dobré chleby, nevolníci?“ Tak po pěti staletích Julianija Osorjinová zopakovala skutky pečerského mnicha Prochora Lebedníka.

Její konec se však už blížil. Julianiji v té době bylo nejméně sedmdesát let. O Vánocích se roznemohla, přijala svátost oltářní, rozloučila se s dětmi a sluhy a „poučila je o lásce a milosrdenství“. Přiznala, že si již dávno přála stát se mniškou, ale nebyla toho pro své hříchy hodna. Zemřela 10. ledna 1604. Ti, kdo se s ní loučili, spatřili nad její hlavou zlatý kruh, „jaký se maluje na ikonách“.

Když byl o deset let později u kláštera sv. Lazara pohřbíván její syn Georgij, náhodou rozkopali její hrob a našli jej plný křížma. Syn Družina, jenž o tom vypráví, se nemohl přesvědčit, zda se tělo nerozkládá: „Bázeň nám nedovolila se podívat, jen jsme viděli, že její nohy a bedra jsou celá.“ Tímto křížmem a později, když došlo, prstí z hrobu se mazali nemocní, aby se jim ulevilo. „My jsme se o tom neodvažovali psát, protože to nebylo potvrzeno.“ Julianijin rodinný a lidový kult tedy začal deset let po její smrti, avšak církevního stvrzení, jež musí předcházet kanonizaci, se mu nedostalo až do dnešních dní. Sv. Julianija se nedočkala slavnostní kanonizace, ale její jméno (stejně jako jméno Nila Sorského) bylo vneseno do *Správného kalendáře* z roku 1903. Kult sv. Julianije v dnešní době roste v souvislosti s rozšířením její legendy, popularizované mnoha ruskými spisovateli. Julianija Lazarevská je převážně světicí pravoslavné inteligence. Nabývá v ní církevního rozměru tradiční láska k prostým lidem a étos sociální služby. Ačkoli Julianija prošla tvrdou askézí a toužila po mnišství, nebyly to vnější důvody, co jí v tom zabránilo. Zůstala věrná svému osobnímu křesťanskému poslání působení ve světě a činorodé křesťanské lásce.

Kapitola patnáctá

**FOLKLORNÍ MOTIVY V RUSKÝCH
HAGIOGRAFIÍCH**



Svatý Antonij Říman s klášterem, pauza ikony, 17. století

Pro ruské životy svatých je charakteristická značná střízlivost. Když se hagiografovi nedostávalo přesných informací o světcově životě, nedával prostor své fantazii a obvykle kusé vzpomínky obohacoval pouze o rétorické „splétání slov“ nebo je zasazoval do nejobecnějšího, typického rámce adekvátního pro danou hagiologickou kategorii. Zdrženlivost ruské hagiografie je obzvláště nápadná ve srovnání se středověkými legendami latinského Západu. Dokonce pro legendu nezbytné zázraky jsou u těch nejuctívanějších ruských svatých, jimž se dostalo současných biografí (Feodosij Pečerský, Sergij Radoněžský, Josif Volocký), podány velmi stručně.

Od zázraků je třeba odlišovat bájně motivy, charakteristické pro lidovou tradici a epiku a rozšířené v identických nebo velmi podobných formách u různých národů a v různých nábožensko-kulturních okruzích. Leccos z folkloru proniká i do hagiografie, na Rusi se to však děje za podmínky, že mezi smrtí světce a zápisem jeho života uplynula značná doba – celá staletí, takže autor nemůže proti lidové tradici postavit alespoň kusé hagiografické schéma. Pak do hagiografie k radosti literárních historiků pronikají pověsti. Pro některé oblasti je tendence rozvíjet legendární témata lidovou tradicí obzvláště typická. Taková je zejména hagiografie Velikého Novgorodu, kde nebyly včas zachyceny zprávy o velkých světcích 12. století. Novgorodské lidové podání podle zjištění Ključevského silně ovlivnilo rostovskou hagiografii. Dále pak následují Murom a Smolensk.

Život arcibiskupa Joanna (Ilji, † 1186) byl podle Ključevského sepsán v 70.–80. letech 15. století a je tvořen třemi mezi sebou pouze volně propojenými epizodami, známými z rukopisů jako samostatné příběhy: o založení kláštera Zvěstování, vyprávění o zázraku Znamení Matky

Boží a příběhu o cestě Joanna na čertovi do Jeruzaléma. Pouze poslední z nich je lidovou pověstí v pravém slova smyslu. Vypráví o tom, že jednou v noci světec při modlitbě uslyšel šplouchání ve svém umyvadle. Joann se pomodlil a „ohradil“ nádobu (není řečeno, zda nějakým předmětem, nebo pokřizováním, což je pravděpodobnější). Čert uzavřený v nádobě začal křičet, „pálený ohněm“. Svatý mu slíbil, že jej pustí, pod podmínkou, že ho ještě téže noci odnese do Jeruzaléma a nazpět do Novgorodu. Čert stanul „jako kůň“ před celou, svatý se pokřizoval, nasedl na něj a ocitl se u dveří Hrobu Páně, jež se před ním samy otevřely. Joann se pomodlil a stejným způsobem se vrací domů. Když čert odchází, prosí Joanna, aby nikomu nevyprávěl o čertově ponížení, a vyhrožuje mu, že v opačném případě ho bude pokoušet. Joann prosbu nesplní a postihne ho pokušení přesně v té podobě, již mu čert předpověděl. Od té doby Novgorodané mnohokrát pozorují, jak z arcibiskupovy cely vybíhá nevěstka. Když k němu přicházejí, nacházejí dívčí šperky, oblečení, sandály. Lid tomuto „d'ábelskému přízraku“ uvěřil a spolu se svými předáky dospívá k rozhodnutí, že smilník není hoden svého stolce. Chopili se ho tedy a s nadávkami ho posadili pod mostem na vor, aby ho poslali po proudu Volchova. Stal se však zázrak: vor začal plout proti proudu řeky, ke klášteru sv. Jiří. Světec se modlil za lid, d'ábel plakal a Novgorodané s procesím šli vítat svého Bohem ospravedlněného arcibiskupa, aby ho prosili o odpuštění.

Tato pověst je složena ze dvou původně nezávislých témat: d'ábel v umyvadle a zázrak neprávem pomluveného biskupa. Džin uzavřený v nádobě magickým znakem a cesta na džinových zádech jsou známá témata z pohádek *Tisíce a jedné noci*. Arabská pohádka má kořeny v hebrejských pověstech o králi Šalamounovi, jenž zapečetil démona v nádobě („pečetí krále Šalamouna“) a nabyt tím tajného magického poznání. Vyprávění pateriku o otci abba Loggínovi a život mučedníka Konóna tvořily řecký zprostředkující článek mezi hebrejským zdrojem a ruskou pověstí.

Pověst o biskupovi obviněném ze smilstva a poté zázračně rehabilitovaném sahá svými kořeny do období rané církve, patrně do 5. století, kdy se teprve formoval závazek celibátu pro biskupy a mnozí biskupové žili s manželkami v počestném manželství. Jsou známy rovněž západní varianty těchto pověstí z křesťanské Galie.

Lokálně novgorodský kolorit má zázrak s Volchovem. Utopení shozem z mostu představovalo v Novgorodě obvyklou formu popravy.

Tato druhá polovina pověsti o sv. Joannovi spolu s novgorodským motivem zázraku na vodě se na Rusi objevuje ještě ve dvou legendách o světcích z řad hierarchie s výraznými folklorními prvky: v životě Vasilije Rjazaňského (Muromského) a Jakova Rostovského. Sv. Vasilij, biskup rjazaňský, žil ve 13. nebo 14. století. Muromská legenda o svatém knížeti Konstantinovi však z Vasilije činí (ahistoricky) muromského biskupa, který přenesl katedru do Rjazaně, což vysvětluje způsobem nápadně se shodujícím s pověstí o Joannovi. Čert, jenž závidí Vasilijovým ctnostem, se ukazuje v podobě dívky, která vybíhá z biskupova domu se sandály v rukou. Nevinný se marně hájí, lidé ho chtějí zabít a on je sotva uprosí, aby popravu odložili na další den. Po noci strávené v modlitbách s ikonou Bohorodičky v rukou přichází k břehu Oky, rozkládá na řece svůj plášť a nese se „duchem bouřlivým“ proti proudu více než dvě stě poprišč¹ ke Staré Rjazani. Zde ho vítá kníže s duchovenstvem a z jejich vůle se stává biskupem rjazaňským. V hagiografii rostovského biskupa Jakova († 1392) prošlo téma nevěstky transformací. Z „d'ábelského přízraku“ se stává skutečnou hříšnou ženou, odsouzenou knížetem k smrti. Jakov se hříšnice zastal a určil jí místo popravu pokání, za což jeho samotného Rostované zbavili biskupského úřadu. Oku a Volchov zaměnilo jezero Nero, po němž biskup pluje na svém plášti pryč od nevědčích Rostovanů k dalekému břehu, kde zakládá svůj klášter.

Uzavření čerta do nádoby (bez cesty do Jeruzaléma) a pomlouvání světce čertem, byť v jiné formě, tvoří součást hagiografie sv. Avraamije Rostovského, jehož první polovina vypráví o světcově zázračném boji s pohanstvím. *Život svatého Avraamije* patří k pozdním památkám, plně prostoupeným folklorem. Historických a chronologických lapsů (např. hovoří o hlavním městě Vladimíru za knížete Vladimíra) je zde tolik, že život světce nelze datovat dokonce ani s přesností na staletí. Historici se ve svých úvahách pohybují v rozmezí 11.–14. století. První zprávy o kultu sv. Avraamije pocházejí z konce 15. století. Do téhož období nebo do začátku 16. století spadají nejstarší rukopisy jedné ze tří redakcí jeho legendy.

Dávné, byť rovněž ahistorické životy sv. Leontije a Isaji, biskupů rostovských, líčí jejich boj s pohanstvím. *Život svatého Avraamije* je nezmiňuje a jejich skutky přenáší na Avraamije. V Rostově na Čudském konci

1 Ruská jednotka vzdálenosti, cca 2 km, předcházela verstě.

stojí kamenná modla nazývaná Veles. V něm žije démon a „plní přání“ kolemjdoucím. Avraamij se modlí, aby se mu dostalo sil pro přemožení démona, avšak „nedokáže to“. Jakýsi starý mnich ho posílá do Cařihradu, aby se pomodlil v chrámu Jana Evangelisty, ale cestou, nedaleko Rostova, Avraamij potká samotného apoštola – „člověka hrozivého, úctyhodného vzezření, plešatého, lysého, s velkým kulatým vousem a velmi krásného“. Hrozný muž mu dává hůl, aby s ní zbil modlu. Ta se rozpadne na prach a na jejím místě Avraamij zbuduje klášter Zjevení Páně a na místě setkání s apoštolem chrám sv. Jana. Jak chrám, tak klášter jsou v Rostově známy. V chrámu sv. Jana se dochovala ona hůl, s níž Avraamij zbil Velese.

Boj Avraamije s modlou je nepochybně inspirován apokryfním životem apoštola Jana a Janova hůl uchovávaná v rostovském újezdu odpovídá holi apoštola Ondřeje v novgorodském újezdu (ve známé vsi Gruzino). Rostované, kteří tolik přejali z novgorodských pověstí, nechťeli Novgorod'anům přenechat tu čest, že spatřili jednoho z apoštolů v tělesné podobě ve své zemi.

Druhá polovina Avraamijova života začíná bez souvislosti s první částí vyprávěním o čertovi v umyvadle. Světec ho zakrývá křížem (nikoli pokřížováním). Knížata, jež se přišla do kláštera pomodlit, sundala kříž, a tak vypustila démona: ten „vyšel odtud jako dým černý a smrdutý“ a slíbil pomstu. V podobě vojáka jde ke knížeti do Vladimíru a pomlouvá Avraamije, že prý našel v zemi poklad a skryl ho před knížetem. Rozhněvaný Vladimír posílá ke svatému mnichovi sluhy, kteří se Avraamije zmocí během modlitby, když má na sobě jen žíněnou košili a je bosý. Po cestě potkají venkovana na strakaté oslici, s krásnými ženskými sandály v rukou, posadí světce na oslici a nazují mu tyto sandály. V tomto obraze ponížení se přesně naplňuje d'áblova hrozba. Když se Avraamij u knížete ocitá vedle toho, kdo jej pomluvil, okamžitě zakázal čertovi působit. Ten prozradil své jméno (Zefeus či Zefeog) a zmizel. Kníže prosí o odpuštění. Čertova pomluva zde má jinou podobu než v životě sv. Joanna, ale ženské sandály jsou odtud převzaty. Nový obsah pomluvy – ukrytí pokladu – představuje podle Kadlubovského odraz historických vztahů mezi knížaty a církví ve 14. století. Přírozenější je hledat zdroj této varianty tématu v *Kyjersko-pečerském pateriku*, ve vyprávění o nálezích pokladu Feodorovi a Vasiliji a o jejich trýznění ziskutivým knížetem.

Stopy novgorodské tradice se silně projeví i v pověsti o rostovském jurodivém Isidorovi Tverdislovovi (15. století). Jednu z jejích hlavních epizod představuje zázrak s nápoji na hostině, jenž opakuje lidové podání o Nikolovi Kočanovi, novgorodském jurodivém ze 14. století. Jurodivý přichází na hostinu ke knížeti, ale sluhové ho vyhánějí. Tehdy mizí nápoje ze všech nádob, avšak po krátké chvíli, když se světec vrátí, se znovu objevují. Během této hodiny se Isidor stihl dostat do Kyjeva. Okamžité přenesení vzduchem z jednoho města do druhého (nikoli ve vidění, nýbrž tělesně) je v pověstech o jurodivých vůbec časté. Vasilij Blažený z carského dvora v Moskvě hasí požár v Novgorodě a Michail Klopský zmizí z chrámu svého kláštera a ocitne se v katedrále sv. Sofie. Základ těchto pověstí jistě tvoří realistický výklad jasnozřivosti jurodivých, jež překonává prostor. Týž Michail Klopský ve svém posmrtném zázraku zachraňuje – tak jako Mikuláš Divotvůrce – během mořské bouře novgorodského kupce. Zázrak záchrany ve vodách vykoná za svého života i Isidor. Detaily rostovského zázraku připomínají novgorodskou bylinu o Sadkovi: loď, jež se zastavuje ve vodách, losování lodníků, kupce spuštěný na prkně do moře. Novgorod byl přirozenou domovinou námořních kupeckých pověstí.

Samostatně stojí novgorodský *Život svatého Antonije Římana*, jenž – snad pro svůj pozdní vznik – nestihl ovlivnit rostovský okruh legend. Podle tohoto života se Antonij narodil „ve velikém městě Římě“, kdy Řím „za papeže Formosa“ „odpadl od křesťanské víry“. Rodiče však Antonije tajně naučili křesťanské víře a gramotnosti v řečtině. Když rodiče pochoval, uložil do soudku zbylý majetek, hodil ho do moře a sám odešel do daleké pouště k mnichům, kteří tu usilovali o spásu v utajení před heretiky. Obyčje těchto mnichů jsou líčeny podle hagiografie Marie Egyptské. Antonij u nich přijal postřih a začal se modlit na kameni na břehu moře, když náhle bouře odtrhla kámen od břehu a odnesla ho „po teplém moři“ do řeky Něvy a Volchova. Za dva dny už byl Antonij v Novgorodě. Názorně, dokonce umělecky je vyličen údiv lidí a komunikace s cizincem, jenž neuměl rusky. Až když se Antonij naučí rusky, jde k biskupovi Nikitovi a po biskupově přísném domlouvání odhaluje svůj původ. Biskup mu dá pozemek na založení kláštera Narození Bohorodičky. Rybáři zázračně vyloví soudek s Antonijovými cennostmi, jenž je mu po soudním procesu přirčen, a Antonij tak získává prostředky na vystavění kamenných klášterních budov. Antonij se

v něm stává igumenem a po šestnácti letech umírá, zanechávaje jako svého nástupce Andreje, jehož jménem je příběh vyprávěn.

Antonij, zakladatel kláštera Narození Bohorodičky, je dobře znám z novgorodského letopisu. K roku 1117 se píše: „Igumen Anton založil kamenný chrám a klášter Bohorodičky.“ Roku 1119 „byl dokončen“, roku 1125 vymalován a roku 1127 byla zbudována kamenná jídelna, roku 1131 „arcibiskup Nifont ustanovil Antonije igumenem“, roku 1147 „zemřel igumen Anton“. Neobyčejnou pozornost, již letopis věnuje detailům výstavby kláštera, lze snad vysvětlit tím, že to byl první skutečný klášter s kamennými budovami v Novgorodě. O neruském původu Antonije se nic neříká. Dochovaly se dvě listiny psané Antonijovým jménem, z nichž jedna je s výjimkou několika vsuvek patrně pravá. Začíná slovy: „Já, Antonij, nejubožejší z mnichů, přišel jsem na toto místo.“ Sloveso „изыдох“ (přišel jsem z města), nikoli „приидох“, také patrně poukazuje na novgorodský původ.

Památka sv. Antonije se v Novgorodě vytratila. Kult vzniká (nebo se oživuje) od poloviny 16. století. Roku 1550 biskup Veniamin slavnostně vyzvedl jeho kámen (místní druh), ležící v zapomenutí na břehu. Okolo roku 1590 byla v sakristii nalezena jeho hůl a byla restaurována ikona. Sv. Antonij byl kanonizován roku 1597, když byly vyzvednuty jeho ostatky a byl určen jeho svátek. Se vši pravděpodobností byla tehdy sepsána i legenda. Mnich Nifont, který roku 1598 sestavil vyprávění o světcových zázracích, je rovněž předpokládaným autorem legendy. Sám se nemohl nazvat autorem, neboť ji připsal bezprostřednímu Antonijovu žáku, igumenovi Andreji. Legenda je tedy dosti odvážným pseudoepigrafem, který se odhaluje množstvím historických protimluvů.

Jako umělecky kvalitní literární dílo musel *Život svatého Antonije Římana* odrážet lidovou (nebo klášterní) tradici, vznikající v 16. století. Nakolik můžeme soudit, legendy o Antoniji se odvíjejí od jeho relikvií. V Antonijově klášteře se do dnešní doby dochovalo šest ikon, resp. desek s emailovými ikonami, jež jsou francouzskou limogeskou prací. Archeologové je datují do 12.–13. století a ústní podání je připisuje Antoniji. Ve středověkém Novgorodě nebylo západní liturgické náčiní ničím vzácným (vzpomeňme Korsuňské dveře chrámu sv. Sofie). Na konci 16. století, kdy již skomíral novgorodský obchod a zhoršily se vztahy s římskokatolickou církví (Brestská unie), se západní ikony s latinskými nápisy, podle tradice patřící Antoniji, staly nesrozumitelnými, a předpokládal se proto římský původ světce. Až do 16. století není Antonij nazýván Římanem.

Možná došlo i k jisté kontaminaci s dávným novgorodským arcibiskupem Antonijem Jadrejkovičem, od něž se dochoval popis jeho poutě do Cařihradu – Nového Říma –, a mohl být nazýván Říman (tj. Řek). Kámen z pobřeží, na němž se podle tradice modlil světec (jako sloupovník), se tehdy stal prostředkem jeho přesunu z Říma do Novgorodu. Na Rusi známé vyprávění o odpadnutí latiníků od pravé víry poskytlo materiál pro první část legendy, kdežto novgorodská námořnická vyprávění (záračné soudky, vylovené Sadkem, a jeho bohatství) pro druhou. Avšak to vše jsou samozřejmě jen pravděpodobné předpoklady, neboť Antonijova legenda teprve čeká na prozkoumání.

Kromě Antonije a jurodivých existuje v okruhu folklorní tradice ovlivněných ruských svatých ještě jeden „Říman“. Ve Smolensku, neznámo od které doby, byl uctíván sv. Merkurij. Nejstarší, ze 16. století pocházející rukopisy jeho života, jež máme k dispozici ve dvou odlišných redakcích, zachycují svatého zachránce města před Tatary během Bátúova tažení. Při obléhání Smolenska Bátúem se Matka Boží zjevila v chrámu kostelníkovi a posílá jej, aby našel ve městě bohabojného vojína Merkurije, „rodem Římana“. Merkurij vychází (nebo vyjíždí na koni) před městské hradby a rozdrť nepřátele. Podle jedné verze zabíjí obzvlášť hrozného obra Tátara. Bohorodička mu však slíbila mučednickou korunu, a proto mu anděl (nebo syn zabitého vraha) utíná hlavu. Merkurij bere svou hlavu do rukou a vrací se do města, kde vypráví o svém vítězství („hovořil svou useknutou hlavou“) a umírá. Je pochován v chrámu Bohorodičky a nad hrobem je pověšena jeho slavná zbraň.

V ruských letopisech, s výjimkou jednoho pozdního, do něž bylo zahrnuto vyprávění o Merkuriji, nejsou zprávy o obléhání Smolenska Bátúem, což nás nutí pochybovat o historicitě události. Obyvatelé Smolenska, kteří přestáli tatarskou pohromu, pravděpodobně připisovali svou záchranu nebeským silám, podobně jako Novgorodčané archandělu Michaelovi. Kdo však byl smolenský svatý Merkurij, není známo. V Kyjevsko-pečerské lávře jsou uchovávány ostatky Merkurije, jenž je zde pokládán za biskupa smolenského, zabitého Bátúem 24. listopadu, tedy na den smolenského bojovníka. Jméno Merkurij se bohužel nevyskytuje v seznamech smolenských biskupů a z důvodu naprostého nedostatku historických svědectví byl vyjádřen předpoklad, že ve Smolensku byl původně ctěn kaisarejský veliký mučedník Merkurius, jehož svátek připadá na týž den. A. Kadlubovskij poukázal na blízkost smolenské a řecké legendy – zejména v té verzi, jež je obsažena ve velmi rozšířeném

apokryfním životě Basila Velikého. Podle jeho hagiografie chce město Kaisareiu potrestat císař Julián Apostata, když Bohorodička ve vidění sv. Basila posílá již zvěčnělého mučedníka Merkuria, aby porazil nepříteli. Juliánova smrt Merkuriovým kopím byla velmi rozšířenou křesťanskou verzí jeho skonu. Mučedník Merkurios (Deciovo pronásledování) je pokládán za vojína a v jeho legendě se hovoří o tom, že se zúčastnil boje s nepřáteli, v němž mu pomohli andělé. Nad jeho hrobem v Kaisarei je, stejně jako to uvádí smolenská legenda, pověšena jeho zbraň. Byl ve Smolensku světcův hrob? Již v 17. století se lidé domnívali, že jeho ostatky spočívají v Kyjevě, kam zázračně připluly po proudu Dněpru.

Konečně vyprávění o utáčené hlavě spolu s Merkurijovým římským původem poukazují na západní vlivy. Tento na Západě rozšířený hagiografický motiv je spojován s více než deseti svatými, z nichž nejznámější je sv. Denis Pařížský, uctíváný (jako Dionýsios Areopagités) i na Východě. Smolensk, který v 15. a na začátku 16. století patřil k Litvě, přirozeně mohl tuto západní legendu převzít. Je zajímavé, že druhá na Rusi známá pověst o nošení hlavy se vztahuje k oblasti Polska. V Počajevské lávře byla spojena s jedním mnichem, kterého roku 1607 zabili Tataři, a on svou hlavu donesl k divotvorné ikoně Bohorodičky.

Dosud jsme se zabývali pověstmi. Existuje jeden jediný ruský život svatého, do nějž byla zahrnuta nejen lidová pověst, ale i pohádka. Pro dějiny ruské pohádky je text ze 16. století nesmírně cenný, ruskou hagiologii však ničím neobohacuje. Je to legenda o muromských svatých knížatech Petrovi a Fevroniji. Z letopisů o knížeti Petrovi a jeho manželce není známo nic, stejně jako o druhé skupině muromských svatých knížat, Konstantinovi a jeho synech, z čehož nemusí nutně vyplývat, že reálně neexistovali. Muromští hagiografové, jež známe od 16. století, absenci historických svědectví o svých svatých kompenzovali uměleckou tvorbou (srov. legendu o biskupu Vasiliji). Známe i autora *životu* sv. Petra a Fevronije: je to mnich Jermolaj-Jerazm, nedávno objevený spisovatel doby Ivana Hrozného. Svou legendu tvořil v době Makarijových sněmů, na nichž byla kanonizována muromská knížata, a do lidové pohádky vložil leccos z politických nálad své doby: antibojarská tendence díla odráží roky bojarské vlády během Ivanovy nezletilosti.

První Jerazmem využitě téma představuje lidová pohádka o Kostěji Nesmrtelném, jež se objevuje ve folkloru mnoha národů. Létaající drak – d'ábel – obelstí a svede ženu muromského knížete Pavla. V nočním rozhovoru se jí prořekne, že mu smrt může způsobit „Petrovo ráme,

Agrikův meč“. Petr, bratr knížete Pavla, se zmocňuje Agrikova meče (Agrik je postava z byzantské epiky) a zabíjí draka. Zde začíná pohádka o moudré Vasilise. Petr se nakazil dračí krví a onemocněl z toho, proto posílá hledat lékaře. Jeho poslové najdou ve vsi Lyskovo prostou dívku Fevroniji, která zadává a dokáže uhádnout důmyslné hádanky. Ta knížete Petra nakonec vyléčí a on jí slíbí, že se s ní ožení. Zde však pohádka přechází do politické satiry. Muromští bojaři nemají kněžnu-venkovan-ku rádi a žádají knížete, aby se s ní rozvedl. Petr se zřekl vlády, opustil knížectví a odplul po Oce k milované ženě. Idyla na lodi netrvá dlouho: obyvatelé Muromu se začnou kát a zvou knížete zpět.

Pouze konec vyprávění má charakter křesťanské a hagiografické legendy. Když manželé zestárli, vstoupili do kláštera a prosili Boha, aby zemřeli v jeden den. Dokonce si připravili společný hrob v muromské katedrále. Své poslední dny tráví Fevronije ručními pracemi – vyšívá vellum do chrámu Přečisté Bohorodičky. Kníže Petr jí vzkazuje: „Sestro Jevfrosinije (to je její mnišské jméno), chci už opustit tělo, ale čekám na tebe, abychom odešli spolu.“ Ona odpovídá: „Počkej, pane, až došiju vellum do svatého chrámu.“ Když práci dokončí, dává o tom vědět knížeti a 25. června oba společně umírají. Lidé nechtěli vyplnit poslední vůli manželů a pochovali je v různých chrámech. Ráno však spatřili, že jejich těla jsou spolu v hrobce, kterou si předtím připravili. Tato legenda se vypráví o mnoha svatých rané církve, zná ji jak Východ, tak Západ a přirozeně se odvíjí od společného hrobu manželů.

Sotva je třeba připomínat, že legenda o městě Kitěži, ve staroruském písemnictví neznámá, nemá s muromskou legendou o Petru a Fevroniji nic společného: spojil je až Rimskij-Korsakov.

Zdá se, že jsme vyčerpali všechny folklorní náměty v ruské hagiografii. Není jich mnoho a nemohou zvrátit celkový dojem její strohosti a střízlivosti.

Samy o sobě mají mnohé z těchto pověstí vysoké literární kvality. Malebné detaily obsahuje *Život svatého Antonije Římana*. Heroický ráz má smolenská legenda o Merkuriji, jež může být srovnána s rjazańskou epikou o bohatýrech tatarské epochy. Dojímavé je vyprávění o Petru a Fevroniji – jedna z perel staroruské literatury.



ZÁVĚR

Naše bádání končí na prahu 18. století. Dalšímu pokračování brání absolutně změněné podmínky kanonizace v synodální epoše. Za existence Nejsvětějšího synodu byla svatořečení vzácná a v 18. století častěji docházelo k dekanonizaci svatých. Během dvou staletí až do vlády Mikuláše II. byli kanonizováni pouze čtyři svatí, a to samí biskupové: Dimitrij Rostovský, Innokentij Irkutský, Mitrofanij Voroněžský a Tichon Zadonský. Z hlediska oficiální, hierarchické církve byl světec-hierarcha jako jediný pokládán za hodného úcty. Odtud plyne také nedorozumění, pronikající i do spisovné ruštiny: jako „святитель“¹ je často označován každý svatý. Odtud také cynická definice svatého podle vtipálků duchovních akademií: svatý je sušený archijerej.

Poslední staletí ruské církve lze proto studovat z hlediska dějin duchovního života, dějin služby Bohu, ale ne jako dějiny svatosti.

Předpetrovská svatost staré Rusi se naproti tomu již ukazuje ve své ucelenosti a uzavřenosti: sledujeme duchovní proces, jenž má svůj vzestup, vrchol (15. století) a svůj úpadek. Tomuto úpadku musí věnovat pozornost historici snažící se objasnit zlom, jímž končí ruské 17. století. Duchovní zkosnatění ruského života činilo nevyhnutelným jak církevní rozkol staroobřadnictví, tak kulturní rozkol Petra I. Když se však na prahu katastrofy ohlížíme za velkolepou minulostí, můžeme se pokusit zdůraznit některé obecné rysy: najít jistý společný koeficient pro charakteristiku staroruské svatosti.

První i poslední dojem, který zůstává při studiu této svatosti, je její prosvětlená mírnost, vyhýbání se radikalismu, extrémním a vyhroceným odchylkám od dávného křesťanského ideálu. V monasticismu téměř

1 Tj. světec z řad hierarchie.

nespatřujeme krutou askezi, praxi sebetrýznění. Dominantní askeze ruských svatých má podobu půstu a práce. Proto „postničestvo“, „trudničestvo“ a „podvižničestvo“² představují ruské překlady slova „askeze“, jež se v Rusku neujalo. Práce má nejčastěji podobu fyzické práce v těžkých klášterních podmínkách („Kdo nezná Kirillovy chleby?“), na zahradě, na poli, při klučení lesních houštin pro zemědělství. Od askeze v podobě práce je krok k askezi hospodářské, vysvětlující dalekosáhlý význam ruských (stejně jako západoevropských středověkých) klášterů v systému ekonomiky státu. Zakladatelé Solověckého kláštera spolu se solověckým igumenem sv. Filippem jsou pro nás nejen patrony zemědělské, ale i technické kultury. Ekonomický život kláštera je však nábožensky legitimizován pouze sociálním rozměrem. Všichni svatí mniši trvají s neobyčejnou silou na almužnách a dobročinnosti jako podmínkách duchovního rozkvětu svých klášterů: „Nezapomínejte na lásku k pocestným.“ Práce pro okolní svět, poskytovaná světcem i klášterem, se samozřejmě neomezovala na zmírnění hospodářských škod a tělesných neduhů. Svět přichází ke světci v touze po očistění, po alespoň krátké spoluúčasti na zření duchovní krásy.

Obrácení hříšníků – častěji mírnými slovy než strohým trestem –, o nichž čteme v životech svatých, nacházejí svůj všední, trvalý korelativ v institutu mnišské zpovědní praxe (nikoli starectví), jenž na staré Rusi téměř vytlačil z role zpovědníků světské duchovní. Slova poučení, slova pravdy neumlkají ani před mocnými tohoto světa; dokonce se zdá, že před nimi znějí obzvláště hlasitě. Odvaha vůči moci, vyznavačství, charakterizují ruské svaté mnichy až do doby carství a svaté hierarchy pak v prvním století jeho trvání. Mučednický konec tohoto vyznavačství v 16. století svědčí o rozkladu dávných vztahů mezi svatostí a světem.

V rámci askeze prací neodmítá ruský světec ani práci na knihách: často vlastnoručně opisuje pro církev nezbytné bohoslužebné a církevnědidaktické knihy. Velkou úctu k duchovnímu vzdělání měli svatí i jejich životopisci. Jen nemnozí z nich ale dosáhli takové učenosti jako Avraamij Smolenský, Stěfan Permský či Dionisij Trojický. Ještě vzácnější jsou mezi ruskými světci autoři duchovní literatury: v podstatě by bylo možné uvést jen dva, Josifa a Nila. Mnoho ruských světců zato malovalo ikony. Značné rozšíření této profese, resp. umění, dokazuje

2 Tj. „dodržování půstů“, „usilovná práce“, „konání hrdinských činů duchovní povahy“.

fakt, že se často o této činnosti svatého, ať již to byl Avraamij, Stěfan, Dionisij Glušický, metropolita Petr a mnozí další, dovíme jen z letmo pronesené zmínky.

Mystika jak ve smyslu kontemplace, tak zvláštních metod modlitby myslí není pro ruskou svatost charakteristická. Je možné, že je jí vlastní méně než církvi řecké či římskokatolické. Nezapomínejme však, že vrcholný věk ruské svatosti, 15. století, byl právě ve znamení mystického života, u jehož počátků stojí sám sv. Sergij, a že slábnutí tohoto proudu vedlo obecně k rozmělnění svatosti. Mystický směr se v Rusku projevil natolik nenápadně, že kdyby nějaký kritik chtěl úplně popřít existenci ruské mystické školy, bylo by těžké mu oponovat – tak slabé, téměř nerozpoznatelné jsou její stopy.

Ještě méně můžeme hovořit o ritualistickém či liturgickém směru ruské svatosti. Ritualistická škola Josifa Volockého sice zvítězila v církevní praxi, ale velmi málo se projevila ve svatosti jakožto vrcholné podobě duchovního života. Hovoříme-li o duchovním životě národa, je totiž zásadně nutné rozlišovat mezi plány nebo rovinami jeho intenzity.

Mystik jen vzácně a přísný ochránce pravidel, svatý mnich ještě vzácněji zrazuje ideál uvážlivé uměřenosti, a to tehdy, když jeho smířlivou pokorou probleskuje jurodivost. Igumenův „ubohý šat“ uvádí laiky do pokušení, absence hněvu a bezmoc jsou stěží slučitelné s udržením klášterní disciplíny. V tomto ponížení a pokoře se však rozevírá – a zde se projevuje nejhlubší vzor ruské svatosti – obraz poníženého Krista.

Tento obraz se zřetelně ukázal v laické svatosti, v níž se projevuje zvláštní poslání ruské církve. Ať je ruská jurodivost, beroucí na sebe také prorockou roli, jakkoli složitým fenoménem, přesto její základ tvoří týž – paradoxně vyjádřený – ideál Kristovy pokory. Ve zmírněné formě tato askeze nabývá podoby sociálního oproštění. Kristova smrt na kříži je zprostředkovaně uctívána v dobrovolné a nevinné mučednické smrti, jež znamená nejdůslednější odmítnutí života ve světě, krajní podobou askeze v prostředí laiků. Mnoho svatých knížat potvrzuje možnost a povinnost profesionální pomoci světu. Svatou se však tato činnost stává pouze díky sebeobětující lásce, jejíž nejvyšší vyjádření představuje obětování života „za své druhy“.

Každá svatost ve všech jejích mnohotvarých projevech v dějinách všech národů vyjadřuje následování Krista. Existují však více či méně přímé či bezprostřední obrazy tohoto následování, kdy se Kristova tvář ukazuje prostřednictvím evangelia nikoli ve své královské, ale ponížené

podobě. Takové je v katolické církvi napodobování Krista Františkem z Assisi ve srovnání s askezí benediktinů či cisterciáků. Po všem váhání, překonávajíc pokušení národní pýchy, si troufáme říci, že ve staroruské svatosti září evangelijní obraz Krista jasněji než kdykoli jindy v dějinách. Pokud bychom měli jedním slovem vyjádřit dominující typ ruské svatosti, nazvali bychom jej církevním evangelismem. Zde se projevují plody slovanského evangelia sv. Cyrila a Metoděje, jehož odvrácenou stranu pak představuje odtržení od Řecka, od klasické kultury, od kultury slova obecně.

Rada svatých laiků a evangelijní podoba jejich svatosti dokládají, že se inspirace obrazem Krista neomezovala na kláštery, ale pronikala všemi sférami života národa. Přesto je třeba připomenout, že christianizace Rusi vedla od nejvyšších vrstev společnosti směrem dolů a že to nebylo rolnictvo (jako v 19. století), kdo byl hlavním nositelem ideálů svaté Rusi. Přejdeme-li od svatosti výjimečných jedinců k religiozitě širokých vrstev obyvatelstva, je třeba se vyvarovat unáhlených generalizací. Ruští svatí nejsou ruský národ. Svatí v mnoha ohledech přímo popírají svět, tj. život národa, k němuž patří. Idealizovat ruský život na základě svatosti by bylo zvrácené. Hlavní směr ruské laické zbožnosti vůbec neodpovídá étosu ruské svatosti. Z historických pramenů, kanonických dokumentů a materiálů církevních sněmů vyplývá, že v ní převážoval ritualismus. Strach ze znesvěcení, přesné dodržování „soboty“, tj. církevních pravidel, dává staroruské zbožnosti židovský či naivně dětský charakter. Kanonické památky 11. století v tomto ohledu přitakávají dokumentům josifljanské školy. Abychom však byli spravedliví, je třeba i tuto obřadně-rigorózní zbožnost projasnit paprskem evangelijního světla, jenž prohřívá a přetváří židovský text. Odtud pramení dobročinnost jako zřejmě nejdůležitější moment ruské laické zbožnosti, stejně jako vypjaté pokání a zlomy v náboženském cítění lidí, žijících obvykle těžkým a tělesným životem. Tyto exaltace však ještě neměly povahu náboženského neklidu, nepokoje a hledačství. Poutnictví v duchovním smyslu, jako „dosažení Města“³ nebylo staré Rusi vlastní. Síla staré Rusi spočívala v prosté a pevné víře, plně uspokojované v rámci církve, tj. v životě církve a jí legitimizovaném asketismu. Svatý nepokoj

3 Viz Žd 11, 10: „... a upínal naději k městu s pevnými základy, jehož stavitel a tvůrcem je sám Bůh.“ Autor zde odkazuje k situaci, která byla aktuální v Rusku 19. století, totiž poměrně rozšířené praxi zbožného putování od kláštera ke klášteru s cílem získání duchovní opory.

a bohohledačství, v nichž bývá spatřována bytostná podstata ruské duše, představují novověké fenomény. Rozkol 17. století zasel do ruské duše nepokoj a pochybnosti. Podryl víru, že církev naplňuje svatost na zemi. Jako by již na Rusi nebyla svatá města a kláštery – proto je hledána nevidaná a neuskutečnitelná svatost v potopeném městě Kitěži.

Během staletí carského impéria, kdy došlo ne-li k roztržce, pak k ochlazení vztahů mezi hierarchickou církví a lidovou zbožností, však nebyla zahubena svatost. Jakkoli se to může zdát na první pohled paradoxní, v byrokratickém Rusku s jeho západnickou kulturou se ruská svatost probouzí z letargie 17. století. Jako by pro ni bylo dusivé teplo zevšenělého pravoslavní nepříznivějším prostředím než chlad petrohradských zim. Daleko od ochranných pohledů moci, nepovšimnutý inteligencí a dokonce i církevní hierarchií, probleskuje duchovní život v klášteřích, v poustevnách i v okolním světě. Ruský klášter posledních staletí je dalek svého duchovního ideálu. Ke konci epochy existence Synodu se v drtivé většině klášterů projevuje úpadek, nabývající někdy velmi těžkých a nemravných forem. Ale i v těch nejzpuštěnějších se někdy najde lesní skit nebo poustevna eremity, kde neutichá modlitba. Ve městech, mezi laiky, nejen v zapadlé provincii, ale i v hlavních městech, uprostřed hluku a shonu civilizace, si jdou svou cestou jurodiví, blažení, poutníci ryzího srdce, nezištníci či asketové lásky a lidé si je pamatují. Do pustiny k anachoretovi, do chatrce k blaženému proudí lidé se svým hořem v touze po zázraku, jenž by přetvořil jejich ubohý život. Ve věku osvíceného nevěrectví vznikají báje o dávnověku. A nejen báje, ale i živý zázrak. Udivujícího bohatství duchovních darů se dostalo sv. Serafimovi Sarovskému. Cestu k němu již nenacházejí jen nevzdělání venkované. Sv. Serafim rozlomil pečeť, již Synod uzavřel ruskou svatost, a jako jediný vstoupil mezi svaté biskupy na ikonu nejnovějších svatých. Naše generace jej uctívá jako jednoho z největších svatých staré i novověké Rusi. Samotný Serafimův vliv v poměrech 18. a 19. století předpokládá vzkříšení mystické tradice, jež zanikla již v Moskevské Rusi. A skutečně: na začátku 18. století starec Paisij Veličkovský, pronásledovaný policií, odchází podobně jako rozkolníci do ciziny, do Rumunska, kde se mu dostává kromě rukopisů Nila Sorského i živé školy modlitby myslí. Paisij Veličkovský se stává zakladatelem ruského starectví. Bezprostředně s ním spjatá Optinská poustevna a Sarov se stávají dvěma centry duchovního života: dvěma ohni, u nichž se hřeje promrzlé Rusko. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci* představují bezejmenné svědectví

o praxi modlitby myslí v polovině 19. století mimo zdi klášterů, v prostředí putujících mnichů a osamělých poustevníků.

Znovuzrození duchovního života v Rusku nepřineslo jen oživení dávné zkušenosti, ale i zcela nové formy svatosti, na Rusi dosud neznámé: starectví jako zvláštní institut následnictví duchovních darů a práce pro okolní svět, dále duchovní život ve světě ve smyslu mnišského působení spojeného s životem laiků a konečně kněžská svatost, čerpající z mystické zkušenosti eucharistie a zpovědi.

Sv. Serafim Sarovský v sobě pojí prvky hlubokého tradicionalismu se smělým, prorockým příslibem nového. Jako sloupovník a druh lesního medvěda vymezil smysl svého duchovního působení slovy Makária Egyptského – svým bílým šatem, paschálním pozdravem a výzvou k radosti, jež se již naplnila světlým tajemstvím Proměnění, svědčí o nové epoše zbožnosti.

Nová svatost již v mnoha ohledech opustila duchovní zkušenost staré Rusi, avšak v jednom za ní zůstává pozadu. Téměř ničím totiž není spjata s národním životem Ruska, s jeho kulturou. Jako nikdy a nikde v dějinách křesťanství se klášterní cela a poustevna odtrhly od světa, a to i v případě, že byly otevřené přicházejícím laikům. Nikdy se vliv Athosu neprojevil v ruském duchovním životě tak silně jako v posledních staletích. Přerušená ruská duchovní tradice je nahrazena dávnou východní školou lásky k dobru (*dobrotoljubija*).

Revoluce, jež spalovala v ohni hříchy Ruska, vyvolala nebývalý rozkvět svatosti: svatosti mučedníků, vyznavačů, služebníků Božích ve světě. Pronásledované malé stádo ruské církve však bylo odehnáno od budování nového života, od vytváření nové kultury. Nemůže na sebe vzít odpovědnost za to, co tvoří nepřítel. Přejde však doba, kdy ruská církev stane před úkolem nového pokřtění Boha zbaveného Ruska. Tehdy jí případně odpovědnost i za osudy národa, a skončí tak její dvě staletí trvající odtržení od společnosti a kultury. Potom zkušenost práce pro blaho společnosti dávných ruských svatých získá nečekaně na aktualnosti a bude církev inspirovat k novým kulturním počínům.

LITERATURA K JEDNOTLIVÝM KAPITOLÁM⁴

К celé knize a úvodu

- БАРСУКОВ Н. П., *Источники русской агиографии*, 1882.
ВАСИЛЬЕВ В., *История канонизации русских святых*, 1893.
Великие Четы Миней Макария (nedokončené), Костомаров Н. И. (ed.), sv. 1–4, 1860. *Верный месяцеслов всех русских святых*, 1903.
ГОЛУБинский Е. Е., *История канонизации святых в Русской Церкви*, Moskva 1903.
ЛЕОНИД, архимандрит, *Святая Русь*, 1897.
КАДЛУБОВСКИЙ А. П., *Очерки по истории древнерусской литературы житий святых*, Varšava 1902.
КЛЮЧЕВСКИЙ В. О., *Древнерусские жития святых как исторический источник*, Moskva 1871.
Книга глаголемая о российских святых, Moskva 1887.
МУРАВЬЕВ А. Н., *Жития святых российской церкви*, sv. 1–12, 1855–1858.
ПИТЕРСКИЙ М. Ф., *Русские святые перед судом истории*, 1923 (protináboženská kniha).
Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви, 1862.
СМИРНОВ С. И., *Как служили миру подвижники древней Руси*, č. 3–4, 1903.
ФИЛАРЕТ ЧЕРНИГОВСКИЙ, архиепископ, *Русские святые*, 1861.

Ke kapitole první

- БУГОСЛАВСКИЙ А. С., *К вопросу о характере и объеме литературной деятельности Нестора*, 1914.

⁴ Tuto stručnou bibliografii ke knize sestavil autor, byla však zřejmě pouze torzem zamýšleného celku. Na rozdíl od ruského vydání, kde je bibliografický zápis maximálně stručný, obsahuje české vydání celé názvy děl včetně místa vydání a vrocení.

Жития св. мучеников Бориса и Глеба, Абрамовича Д. И. (vydavatel), 1916.

ПРИСЕЛКОВ М. Д., *Нестор Летописец*, Petrohrad 1923.

СЕРЕБРЯНСКИЙ Н. И., *Древнерусские княжеские жития*, 1915.

СРЕЗНЕВСКИЙ И. И., *Сказания о св. Борисе и Глебе*, 1860.

ШАХМАТОВ А. А., *Разыскания о древнейших русских летописных сводах*, 1908.

Ke kapitole druhé

АБРАМОВИЧ Д. И., *Исследования о Киево-Печерском патерике*, Отделение русского языка Российской Академии наук, 1901–1902.

Издания преподобного Феодосия, vyd. Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1858, 1879, 1899.

ЧАГОВЕЦ В. А., *Жизнь и сочинения преподобного Феодосия*, Kyjev 1902.

Ke kapitole třetí

GOETZ L. K., *Das Kiever Höhenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands*, Passau 1904.

АБРАМОВИЧ Д. И., *Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике*, Sankt-Petěrburg 1902.

Патерик Киево-Печерского монастыря, Абрамович Д. И. (ed.), Sankt-Petěrburg 1911; Starší vydání: ЯКОВЛЕВА В. А., *Памятники русской литературы XII–XIII вв.*, 1872.

ПРИСЕЛКОВ М. Д., *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси*, 1913.

ЯКОВЛЕВ В. А., *Древне-киевские религиозные сказания*, Varšava 1875.

ШАХМАТОВ А. А., *Киево-Печерский патерик и Печерская летопись*, vyd. Известия отделения русского языка Академии наук II, 1897.

Ke kapitole čtvrté

БУСЛАЕВ Ф. И., *Исторические очерки*, sv. 1, 1861.

Житие преподобного Авраамия Смоленского, vyd. Отделение русского языка Российской Академии наук. Starší vydání in: *Православный собеседник* 3 (1859).

ФЕДОТОВ Г. П., *Житие и терпение преподобного Авраамия Смоленского*, Paříž 1930.

Ke kapitole páté

КЛЕПИНИН Н. А., *Святой и благоверный великий князь Александр Невский*, Paříž 1927.

МАНСИККА В., *Житие Александра Невского*, 1913.

СЕРЕБРЯНСКИЙ Н. И., *Древнекняжеские жития*, 1915.

Ke kapitole šesté

Hagiografie novgorodských některých biskupů viz in: КОСТОМАРОВ Н. И., *Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко*, 4 sv., Sankt-Petěrburg 1860–1862.
НИКИТСКИЙ А. И., *Очерк внутренней истории церкви в великом Новгороде*, 1879. Hagiografii metropolity Petra viz in: МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ), *История русской церкви*, sv. 4.

О moskevských metropolitach viz in: ГОЛУБИНСКИЙ Е. Е., *История Русской церкви*, sv. 1–2, 1880.
ФЕДОТОВ Г. П., *Св. Филипп, митрополит московский*, Paříž 1928.

Ke kapitole sedmé

ГОЛУБИНСКИЙ Е. Е., *История Русской церкви*, sv. 1–2, Moskva 1900–1901.
Житие св. Стефана Пермского, vyd. Археографическая комиссия, 1897.
КОСТОМАРОВ Н. И., *Памятники старинной русской литературы...*, 4 sv.
НЕКРАСОВ А. И., *Пермские письма в рукописях XV в.*, Oděsa 1890.
ШЕСТАКОВ П. Д., *Св. Стефан, первосвященник Пермский*, vyd. Известия и ученые записки Казанского университета 1 (1868).

Ke kapitole osmé

БУЛГАКОВ С. протоиерей, „Благодатные заветы преподобного Сергия русскому богословствованию“, in: *Путь* 5 (1926).
ГОЛУБИНСКИЙ Е. Е., *Преподобный Сергей Радонежский и его лава*, 1893.
ЗАЙЦЕВ Б., *Преподобный Сергей Радонежский*, Paříž 1925.
КЛЮЧЕВСКИЙ В. О., „Значение преподобного Сергия для русского народа и государства“, in: *Очерки и речи*, Moskva 1913.

Ke kapitole deváté

Hagiografii sv. Kirilla Bělozerského viz in: *Пахомий Серб и его агиографические писания*, vyd. В. Яблонский, Sankt-Petěrburg 1908, s. i–lxii.
ВЕРЮЖСКИЙ О., *Исторические сказания о жизни святых, подвижавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею церковью и местно чтимых*, Vologda 1880.
КАДЛУБОВСКИЙ А. П., *Очерки по истории древнерусской литературы житий святых*, Varšava 1902.

- КОНОПЛЕВ В., *Святые Вологодского края*, vyd. Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете 4 (1895).
- МУРАВЬЕВ А. Н., *Русская Фиваида на Севере*, Sankt-Petěrburg 1855.
- СЕРЕБРЯНСКИЙ Н. И., *Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле (С критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории псковского монашества)*, Moskva 1908.
- ШЕВЫРЕВ Г. П., *Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. Вакационные дни профессора С. Шевырева в 1847 году*, Moskva 1850.
- ЯХОНТОВ С. Д., *Жития святых Поморского края как исторический источник*, Kazan 1881.

Ke kapitole desáté

- АРХАНГЕЛЬСКИЙ А. С., *Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в древней Руси*, Sankt-Petěrburg 1882.
- БОРОВОКОВА-МАЙКОВА М. С., *Нила Сорского Предание и Устав*, Sankt-Petěrburg 1912.
- ГРЕЧЕВ Б., „Нил Сорский“, in: *Богословский вестник* 1908.
- КОСТОМАРОВ Н. И., *Русская история в жизнеописаниях*.
- ПОКРОВСКИЙ Н. В., „К литературной деятельности Нила Сорского“, in: *Древности*, sv. 5, 1911.

Ke kapitole jedenácté

- Všechny tři životy Josifa Volockého viz in: *Чтения в обществе любителей духовного просвещения*, Невоструев К. И. (ed.), 1865.
- „Житие преподобного Пафнутия Боровского“, in: *Сборник Историко-филологического общества при Нежинском институте* 2 (1898).
- ХРУЩОВ И., *Исследование о сочинениях Иосифа Санина*, 1868.

Ke kapitole dvanácté

- Viz literaturu ke kapitole 9.
- Viz také: ГОЛУБИНСКИЙ Е. Е., *История Русской церкви*, sv. 1–2.
- ГРЕЧЕВ Б., „Заволжские старцы“, in: *Богословский вестник* 1908.
- ЖМАКИН В., *Митрополит Даниил и его сочинения*, Moskva 1881.
- ФЕДОТОВ Г. П., „Трагедия древнерусской святости“, in: *Путь* 27 (1913).

Ke kapitole třinácté

- Hagiografii sv. Prokopije Ust'uzského viz in: *Памятники древней письменности*. Hagiografii Michaila Klopského viz in: *Памятники древней письменности 1–4. Зарождение национальной литературы*

- на великорусском Севере*, Oděsa 1870. Hagiografie moskevských jurodivých sv. Vasilije a Joanna vydal protojerej I. I. Kuzněcov in: *Записки московского археологического института*, sv. 8, 1910.
- БЕЛЕНСОН Е., „О юродстве во Христе“, in: *Путь* 8 (1927).
- КОВАЛЕВСКИЙ И., *Юродство о Христе*, Moskva 1895.
- СКОБЦОВА Е. Ю., „О юродивых“, in: *Вестник русского христианского студенческого движения* 8–9 (1930).

Ke kapitole čtrnácté

- ГОЛУБИНСКИЙ Е. Е., *История канонизация святых в Русской Церкви*, Sergijev Posad 1894, Moskva 1903.
- Hagiografie sv. Jevfrosinije Polocké a Julianije Muromské vyd. N. I. Kostomarov in: *Памятники старинной русской литературы*.
- ЕВГЕНИЙ МУРОМСКИЙ, *О церковном прославлении и почитании св. праведницы Юлиании Лазаревской*, Murom 1910.
- КЛЮЧЕВСКИЙ В. О., „Добрые люди в Древней Руси“, in: *Очерки и речи*, Sergijev Posad 1892.
- ТОЛСТАЯ А. В., *Праведница Юлиания Лазаревская*, Paříž 1927.

Ke kapitole patnácté

- Hagiografii Avraamije Rostovského viz in: Костомаров Н. И., *Памятники старинной русской литературы...*
- БУСЛАЕВ Д. И., *Исторические очерки русской народной словесности и искусства*, sv. 1, Sankt-Petěrburg 1861.
- КАДЛУБОВСКИЙ А. П., *Очерки по истории древнерусской литературы житий святых...*
- КЛЮЧЕВСКИЙ В. О., *Древнерусские жития святых как исторический источник...*
- БЕЛЕЦКИЙ А. И., „Литературная история повести о Меркурии Смоленском“, in: *Сборник Отделения русского языка Российской Академии наук* 99 (1923).
- ДУРНОВО Н., „Легенда о заключенном бесе“, in: *Древности* IV/1.
- РЖИГА В. Ф., „Литературная деятельность Ермолая-Еразма“, in: *Летопись занятий Археографической комиссии* 33 (1926).

К závěru

- БОРОВКОВА-МАЙКОВА М., „Нил Сорский и Паисий Величковский“, in: *Сборник статей посвященных С. Ф. Платонову*, Sankt-Petěrburg 1911.
- ЧЕТВЕРИКОВ С., *Оптина пустынь*, Paříž 1926.
- ЧЕТВЕРИКОВ С., „Из истории русского старчества“, in: *Путь* 3 (1927).
- ГИППИУС А. Н., *Св. Тихон Задонский, епископ Воронежский и вся России чудотворец*, Paříž ?

- Ильин В., *Преподобный Серафим Саровский*, Paříž 1930.
Откровенные рассказы странника духовному своему отцу, Moskva 1884⁴.
ПОСЕЛЯНИН Е., *Русская Церковь и русские подвижники XVIII-го века*, Sankt-Petěrburg 1905.
ПОСЕЛЯНИН Е., *Русские подвижники XIX века*, Sankt-Petěrburg 1910.

Příloha

TRAGÉDIE STARORUSKÉ SVATOSTI



Bohorodička s vybranými ruskými svěťci. Odspodu nahoru: Vasilij Blažený, Maxim Jurodivý, Joann Velká Kápě, Prokopij a Joann Ust'uzští, kníže Dimitrij Donský (pravděpodobně), neznámý světec, carevič Dimitrij, kněžna Jevfrosinija (pravděpodobně), igumenka Jelena (pravděpodobně), pauza ikony, 17. století.

1.

Když přemýšlíme o tragickém osudu staroruské kultury – především pak ruské církve –, ztělesňuje ji dvojitý a vzájemně propojený rozkol 17. století, totiž rozkol staroobřadníků a rozkol Petrův. Petr dospíval pod hrozbou rozkolných střeleckých vzpour a neexistovali nesmiřitelnější nepřatelé jeho činnosti, než byli zastánci „staré víry“. Na úrovni státu i každodenního života Petr pokračoval v reformě, kterou začal Nikon v církvi. Nikonova reforma byla prostá a zcela v rámci ortodoxie, Petrova ničila všechny navyklé pořádky předchozího života. Nicméně soudě podle postupů a násilnosti, s níž byla prosazována, představovala Nikonova reforma již příslib Petrovy revoluce. V obou případech se toto násilí projevilo krutým pronásledováním a bylo do jisté míry vynuceno. Za obhajobu jí může sloužit skleróza ruského života, jeho zkostnatělost, která nepřipouštěla organickou obnovu. Staré pořádky se nechtěly vyvíjet, bylo zapotřebí je zničit – pro zachování samotné existence Ruska. Osudové následky této církevně-státní revoluce jsou příliš dobře známy, příliš nás ještě bolí, než aby stálo za to se nad nimi pozastavovat. V náboženství – konec „symfonie“ církve a státu, začlenění církve do správy státu, podřízení episkopátu, potupení kléru, dlouhodobá ztráta národní tváře církve díky přechodu moci k Malorusům s jejich katolizujícími a protestantizujícími tendencemi. Nejstrašnější však byla totální sekularizace kultury, odpad vlivné části inteligence od církve, dokonce od křesťanství. Na druhé straně, v lidovém prostředí, přežívala sice živá, nicméně pochmurná zbožnost, jež zplodila fanatické sekty a bez vlivu církve odumírala, nepožeňnaná a netvůrčí – ve srovnání se slabostí religiozity státní církve však byla nicméně stále silná.

Když se vrátíme do počátečního bodu krize, stále jsme u sklerózy 17. století, jež vyžaduje objasnění. Teorie „každodenního vyznavačství“,

jež v něm viděla samu podstatu ruského náboženského cítění, může posloužit pouze k obhajobě staroobřadního rozkolu, nicméně neuspokojí toho, kdo umí rozlišit ve staré Rusi bohatý rozkvět duchovního života. Zkostnatělost 17. století v základním kmeni ruské kultury je bezpochyby jevem úpadkovým, nikoliv progresivním. Její konkrétní vyjádření lze nalézt např. v nevýraznosti moskevské ikonomalby 17. století (do německého vlivu), slabé završení skvělé ruské malby 15.–16. století. Politické a náboženské krizi 17. století předcházela jiná krize, která zastavila rozkvět ruské kultury. Víme, kdy a jak tato krize začala, jak probíhala a jak skončila. Podrobně, i když možná ne zcela komplexně, se jí zabývali historici ruské kultury. Nebyla však nikdy zhodnocena v celém svém významu a následcích. Jedná se o krizi 16. století, známou jako spor „josifljanů“ a „zavolžanů“. Z toho duchovního pouštění žilou, které ruská církev vytrpěla v období vlády Vasilije III., se nikdy nemohla zcela vzpamatovat. Abychom si však mohli uvědomit význam tohoto jevu, musíme ho srovnat se základní osou vývoje duchovního života ve staré Rusi.

2.

Řada lidí si myslí, že je duchovní život cosi neproměnlivého a věčně existujícího v hloubi měnícího se proudu dějin. Historik, dokonce i historik církve, se jen zřídka dívá do této hloubi. Složitá kompozice jeho popisu je tvořena ze vzájemně se proplétajících duchovních a světských principů, církve se státem, společností, kulturou. Za otázkami práva, organizace či kultury sotva prosvítá duchovní život, který nepotřebuje vysvětlení a nic také nevysvětluje – je totiž předpokladem křesťanského společenství. Živá svatost si nachází místo v populárním hagiologickém díle, nikoliv však ve vědecké práci. Proč tomu tak je? Copak není možné legendu pochopit, a ve vědecké práci za literárními schémata uzříti živý, a tudíž vyvíjející se jev, uvidět pod nimbem konkrétní osobní a národnostní rysy? V ruské církvi tato práce teprve začíná, nicméně již bylo uděláno dosti, abychom mohli postavit základní milníky a abychom v zástupu ruských světců rozlišili pokolení žáků, nesoucích i obohacujících řeckou tradici duchovního života. Tento v čase rozprostřený zástup poukazuje na nejedno následování tradice, nicméně opět vzplanou ohniska, nastanou chvíle vzestupu, stagnace a úpadku, a nakonec přijde osudové rozdvojení, bifurkace 16. století. Schematicky tento vývoj duchovního života ve staré Rusi vyjadřují tato jména: Feodosij Pečerský – Sergij

Radonežský – Josif Volocký a Nil Sorský. Do této linie jsou samozřejmě zahrnováni pouze nositelé duchovního života v úzkém smyslu slova – asketé, mniši a poustevníci z řad světců. Vně zůstávají nejen svatí hierarchové, ale i zástup světců z řad laiků, kteří byli pro staroruskou svatost typičtí. Nicméně přestože byla světská svatost pro ruský typ pravoslavní charakteristická, nikdy se nestala hlavní – sama se živila duchovní energií, která vycházela z kláštera nebo poustevny. Z druhé strany v ní lze pozorovat daleko větší staticnost. Jen těžko můžeme nalézt stopy vývoje v obraze svatého knížete staré Rusi, zatímco ruský jurodivý, „blažený“, se nám dochoval v hlavních národních obrysech do dnešních dnů. Dynamickým, v dějinách se vyvíjejícím a ovlivňujícím jejich běh – jakkoliv se to zdá na první pohled podivné – zůstává běžnému životu a dějinám nejvzdálenější, k věčnosti směřující typ svatosti, totiž typ mnišský.

3.

Řecký ideál mnišství vstupuje na ruskou půdu poprvé s Feodosijem a Antonijem Pečerskými. Svatý Antonij nemohl mít a neměl ruské učitele. Učil se v Řecku, na Athosu, stejně tak Feodosij přejal *Studijská pravidla* z Konstantinopole. Vliv řeckých hagiografií na biografii sv. Feodosije, již sestavil Nestor (hagiografie sv. Antonije se nedochovala), je nepochybný. A. A. Šachmatov a D. I. Abramovič odhalili celou mozaiku literárních přejímek, která však nenarušuje životní pravdivost jeho ikonopisného portrétu. Řecké a ruské se zde lehce vrství jedno na druhé, přičemž vyčlenění národnostních rysů není nemožné.

Pro sv. Feodosije v Nestorově popisu (a právě tak se uchoval v paměti generací) představovalo bezpochyby ideální prototyp palestinské mnišství, tak jak bylo zachyceno v *životech* sv. Euthýmia Velikého, Sávy Osvíceného a ostatních asketů 5.–6. století. Nikoliv egyptské, ani syrské, ale právě palestinské. To především znamená, že si pravoslavná Rus vybrala nikoliv radikální, ale střední cestu askeze. Život velkých Palestinců je, stejně jako sv. Feodosije, sice přísný, nicméně ve srovnání se životem mnichů v Egyptě a Sýrii se jeví jako přiměřený, lidský, kulturní. Feodosij se nevěnoval krajní askezi ani se neoddával svodům samotářské kontemplace. Za jeho působení klášter opouští podzemní jeskyni, kterou si tolik oblíbil Antonij, a ukazuje se světu Božímu, rozšiřuje se a mnohokrát je představován, jsou položeny kamenné základy velkolepého příbytku, který již byl obdarován vesnicemi a rolníky. Jeskyně se využívají

ve velkopostní době k životu o samotě (zatvoru), nicméně okolí se hlásí o svá práva. V klášteře vzniká nemocnice, míří sem lid, knížata i bojaři a sám Feodosij je častým hostem na knížecím dvoře. Pro první ruské askety je typické, že si hledali místo ke svému životu na periferiích sídelních měst. Ve vlivu na okolní svět našli náhradu za mlčenlivost v poustevnách. Feodosijova učitelská role, mírné, přesto rozhodné zásahy do knížecích záležitostí ve věcech obhajoby pravdy, v zachování řádu ve společnosti, je nadmíru jasně vyjádřena Nestorem, který rovněž vyzdvihuje národnostní rysy světcovy činnosti. Je typické, že se nikoliv Antonij, ale právě Feodosij stává zakladatelem Kyjevsko-pečerské lávry, učitelem askeze, učitelem celé pravoslavné Rusi. Ve srovnání s Feodosijovým životem je život Antonijův načrtnut neporovnatelně méně výrazně. Dokonce se nám ani nezachoval jeho *život*, existoval-li kdy vůbec. Také jeho kanonizace proběhla poměrně pozdě, zatímco Feodosij byl prohlášen za svatého již v roce 1108, tedy 34 let po smrti. Souvisí to samozřejmě s povahou jeho asketismu, totiž osamocenou kontemplací. Antonije setkání s lidmi tížilo, zvykl si žít sám, „nesnášel shon a hluk“. Nechtěl se stát igumenem, a když dosáhl počet jeho spolubratří patnácti, opustil je a uzavřel se v nové (Antonijově) jeskyni. Vedení duchovního života svých žáků a následovníků (kromě prvotního nepočetného jádra) se zřejmě nevěnoval, v dalších pokoleních jeho obraz v paměti pečerských hagiografů slábne. Kyjevská Rus si tak vědomě zvolila mezi dvěma cestami mnišského života.

Abychom našli více osobních rysů Feodosijovy svatosti, musíme se pokusit proniknout ještě hlouběji do tohoto „královského“ ideálu uměřenosti, v jehož základu leží řecký μέτρος sv. Sávy. Zhlédneme obraz okouzující prostoty, pokory a umírněnosti. V jeho pokoře se skrývá jistý prvek jurodivosti, a když ne přímo jurodivosti, v každém případě alespoň sociální podřízenosti. Tu lze pozorovat v jeho dětské prostotě, lopotě na poli se svými otroky, dlouholeté práci pekaře prosfor, v jeho „chudém šatu“, o které se neustále zajímali jak jeho biograf, tak jeho současníci. „Chudý šat“ pro něj představoval jak v sídle kurského posadníka, tak kyjevského knížete kýžený zdroj ponížení. Je to jeho osobní, ale také největší národnostní vklad – tento ideál vládl ruskému životu po celá staletí.

Zároveň však sotva můžeme odhalit ve sv. Feodosiji organizační talent. Důsledně se snažil, aby na ruské půdě zakořenila *Studijská pravidla*, nicméně v *Kyjevsko-pečerském pateriku*, který v sobě zahrnuje zprávy z 12. století, již nenalezneme přísná pravidla koinobiálního soužití. Ani

o samotném Feodosiji nelze hovořit jako o přísném igumenovi. Dochovalo se vyprávění o mnichu, který neustále utíkal a následně se vracel do kláštera, igumen mu však vždy odpustil. Přísný je Feodosij pouze na kellaria,¹ a to v případech, kdy svévole a hospodářské počty vytěsňují mnišskou disciplínu a víru.

O kvalitě Feodosijova duchovního života víme velmi málo. Nedožíváme se nic o viděních (kromě běsovských), ani o vnějškových projevech, které by odkazovaly k mystickému, nebo alespoň obyčejnému kontemplativnímu zaměření. Hodně se hovoří o jeho modlitbě (o osamoceném usebrání během Velkého půstu), nicméně askeze u něj převažuje nad kontemplativními formami duchovního života. To zcela odpovídá povaze církevně-společenského úkolu, který na sebe vzal. Náboženský život staré (Kyjevské) Rusi byl právě takový, a to i ve svých nejvyšších formách. Všichni ruští mniši si v sobě nesou dědictví sv. Feodosije, jeho příbuzné črty, z nichž prosvítá vzdálený palestinský vzor Sávy Osvíceného. Právě zde, v tomto místě, se setkává ruské mnišství s východní tradicí, zde se odděluje ruská větev od celku Kristova keře vinné révy.

4.

Tatarský vpád na Rus se, jak známo, těžce odrazil na duchovním životě. Půl století, ne-li déle trvající přerušení následnictví mnišské svatosti je toho zjevným svědectvím. Po určitou dobu tak svatá knížata jakoby vytěsňují v ruské církvi svaté z řad mnichů. Rus se z vpádu vzpamatuje až ve druhé čtvrtině 14. století. A začíná další mnišské hnutí. Téměř současně, nezávisle na sobě, se rozhoří nová ohniska duchovního života na Valaamu, v Nižním Novgorodě, na Kubenském jezeře a nakonec i blízko Moskvy, v klášteře sv. Sergije. Toto nové asketické hnutí pro nás symbolizuje postava sv. Sergije. Většina z jeho současníků byla jeho „spolubesedníky“, nacházeli se pod jeho duchovním vlivem. Jeho přímí učedníci se stali igumeny a zakladateli mnoha klášterů v okolí Moskvy, v Bělozeří a Vologdě. Duchovní genealogie ruských asketů 15. století téměř vždy počíná od sv. Sergije, společného otce a představeného. Po Feodosiji Pečerském je Sergij Radoněžský druhým zakladatelem ruského mnišství.

Sv. Sergij se nikdy nezřekl svého duchovního předka, Feodosijova podoba je v něm zcela zřetelná, pouze ještě více vytrábená a produhovnělá.

1 Рес. κελάριος, rus. келарь – mnich dohlížející na hospodářství kláštera, ekonom.

K Feodosijovi odkazuje i Sergijova záliba ve fyzické práci a jeho tělesná zdatnost a zocelenost, také „chudý šat“, který stejně jako u kyjevského igumena pokouší slaboduché a dovoluje světci ukázat jeho mírnost. Oba světce také spojuje dokonalá znalost míry, harmonie činného a kontemplativního života. Ve svém tehdy ještě nuzném klášteře sv. Sergij pochovával žebráky a poutníky a na smrtelné posteli zapřísahal své učedníky nezapomínat na význam poutnictví. Stejně jako Feodosij měl blízké vztahy s knížecím dvorem, účastnil se politického života Rusi a požehnal Dmitriji Donskému před osvobozující bitvou. Když se však podíváme hlouběji, najdeme již nové, čistě sergijevské rysy. Mírnost a pokora ovládla Sergije natolik hluboce, že před námi tento mnich vyvstává jako zcela bezmocný a vždy připravený k sebeponížení. Za ošátku shnilého obilí se nechá najmout jako tesař k mnichu Daniilovi. Nikdy jej nepřistihneme při tom, jak trestá neposlušné, což byl donucen dělat i pokorný Feodosij. Na reptání nespokojenců Sergij odpovídá pouze přesvědčováním, vyhýbá se sporům, odchází na čas z kláštera. Pokora je jeho hlavní lidskou ctností.

Až do této chvíle je Sergij učedníkem Feodosijovým, i když možná již překonal svého dávného učitele. Lze v něm však spatřit již něco zcela nového, tajemného, dosud na Rusi neznámého. Mám na mysli známá Sergijova vidění – anděla, který mu pomáhá při liturgii, oheň, který sestoupí po sloupech chrámu do potiru před přijímáním, zjevení se Přechisté s apoštoly Petrem a Janem. Ruská hagiografie tajemná vidění tohoto typu do sv. Sergije neznala. Hovoří o skrytém duchovním životě, který plyne mimo náš zrak. O své duchovní zkušenosti Sergij svým žákům nic neřekl. A možná, že tito učedníci (zejména Jepifanij, i když byl Moudrý) nebyli s to vyjádřit slovy obsah těchto vnitřních duchovních zření. Díky nízké úrovni vzdělání je pro starou Rus charakteristické, že není schopna vyjádřit to nejhlubší a nejsvětější ze své náboženské zkušenosti. Pouze v náznacích a viděních, a také v syžetech a barvách ikony nám poodkrývá roušku tohoto tajemství. Právě v těchto náznacích vidíme sv. Sergije, prvního ruského mystika, tj. nositele zvláštního, tajemného duchovního života, který se nevyčerpává pouze askézí, modlitbou a nepřetržitou modlitbou.

Před čtyřmi lety otec Sergij Bulgakov ve své slavnostní řeči² poutavě spojil roztroušené náznaky mystického života sv. Sergije spjaté se

2 Viz „Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию“, in: *Путь*, č. 5.

jménem Svaté Trojice, které byl zasvěcen od narození a zasvětil jí i svůj klášter. Dnes bych chtěl poukázat na spojení nikoliv teologie, nýbrž duchovního života světce se soudobým mystickým hnutím na pravoslavném Východě. Mám na mysli známé hnutí hesychastů praktikujících „modlitbu mysli“ neboli Ježíšovu modlitbu, jež počíná Řehořem Sinajským v polovině 14. století. Novou mystickou školu Řehoř přenesl z Kréty na Athos a odsud se šířila řeckým a jihoslovanským prostředím. Řehoř Palama, tarnovský patriarcha Euthýmios a také několik konstantinopolských patriarchů byli zastánci tohoto učení. Z teologického hlediska byla tato praxe propojena s učením o tábořském světle a božských energiích.

V polovině a zvláště na konci 14. století na Rusi začíná (nebo spíše obnovuje se) silný řecký a jihoslovanský vliv, a to zvláště na severu. V době sv. Sergije jsou v jednom z rostovských klášterů studovány řecké rukopisy. Metropolita Alexij překládal nebo opravoval evangelium z řeckého originálu. Sám Sergij přijal ve svém klášteře řeckého biskupa a obdržel listinu od konstantinopolského patriarchy, jíž se podřídil a založil koinobii. Jedním ze „spolubesedníků“ sv. Sergije byl mnich z Athosu Sergij Nuromský; za Řeka můžeme také zřejmě považovat dalšího Sergijova učedníka, serpuchovského igumena Afanasije, od roku 1431 žijícího „pod ochranou sv. Řehoře Palamy“, jak o tom vypovídá sborník hagiografií z kláštera sv. Trojice.³ V knihovně Trojicko-sergijevské lávry jsou uchovávány starobylé slovanské redakce spisů Řehoře Sinajského ze 14. a 15. století. V 15. století zde byly též přepsány překlady děl Symeóna Nového Teologa.⁴ To však ještě nedokazuje přímý vliv Řeka na duchovnost sv. Sergije. Jeho duchovní škola pro nás zůstává záhadou. Kromě tajuplného starce, jenž požehnal dítěti Varfoloměji a jeho staršímu bratru Stěfanovi, pod jehož vedením začal svůj mnišský život, jenž však nevydržel podmínky lesního poustevnictví, neznáme jeho další učitele. Cesty duchovních vlivů jsou nicméně tajuplné a nevyčerpávají se přímým učitelstvím a následováním. V dějinách se lze kupodivu nejednou setkat s tím, že najednou a zřejmě nezávisle na sobě vznikají v různých částech světa duchovní a kulturní proudy, která jsou si blízké.

3 Орлов А. С., *Иисусова молитва на Руси в 16 веке*, Sankt-Petěrburg 1914.

4 Архангельский А. С., *К изучению др.-рус. литературы. Творения отцов Церкви в др.-рус. письменности*, Sankt-Petěrburg 1888, s. 141–142.

Ve světle mystické tradice, která mezi žáky sv. Sergije zakořenila, a také v jeho vlastní mystické zkušenosti, která je nám naznačena pouze viděními (světelná vidění sv. Sergije můžeme přirovnat k tábořskému světlu hesychastů), se nám odhaluje jeho duchovní život konkrétněji.

5.

Sv. Sergij Radoněžský, první ruský mystik, byl také prvním ruským poustevníkem. Stejně jako pro rané mystiky Východu se i pro něj stala místa učitelem moudrosti. Jeho prvním přítelem v neobydlené divočině byl medvěd. Jeho žák se smutkem popisoval stavbu budoucí lávry: „Zkazili to pusté místo.“ Se smutkem přijal světec také své první učeníky: „Chtěl jsem, pánové a bratři, žít na tomto pustém místě sám a takto také umřít.“ Boží vůli se však neprotiví a pro lásku obětuje kontemplaci.

Takové bylo i veškeré nové ruské sergijevské mnišstvo. Odcházelo na pustá místa, do neprostupných lesů, utíkalo před světem, který je pronásledoval, ale nepoddalo se mu. Usadilo se v klášterech, založilo hospodářství, stavělo, někdy zakládalo velká kulturní centra, opěrné body ruské kolonizace. Patnácté století představuje zlatý věk ruské svatosti, z nějž vzešlo nejvíce světců-mnichů ruské církve, díky jejichž činnosti byl celý ruský sever pokryt kláštery – vskutku svatá Rus.

V posergijevském mnišství však lze rozlišit dva směry, a to především z geografického hlediska – severní a moskevský. Již sám Sergij se podřídil knížatům a metropolitovi a propustil své žáky Fjodora, Afanasije a Andronika, aby postavili kláštery v Moskvě a jejím okolí a stali se jejich igumeny. Jiní jeho žáci, Kirill Bělozerský a Pavel Obnorský odešli na sever, za Volhu, nikoliv do měst, nýbrž do neprostupných lesů. Vidíme zde základní, nesmírně důležitou bifurkaci ruského asketismu, protože za geografickým vyzářováním se skrývá též vyzářování duchovní, tj. různé směry askeze. Hlavním cílem severních poustevníků byl pochopitelně kontemplativní duchovní život. Bělozeří, Kubenské jezero, jižní část vologodských lesů (komelských, obnorských a nuromských) a poté vzdálené Pomoří – to jsou hlavní centra „zavolžských starců“.

Kláster sv. Kirilla byl po klášteře sv. Sergije druhým největším duchovním ohniskem, který mnichy vedl v době, kdy (na konci 15. století) Trojický klášter ztratil původní vysokou úroveň duchovního života. Po Kirillově společenství a v těsném spojení s ním se mezi takové mnišské metropole, které v neprostupných lesích zakládaly stále nové a nové kolonie, řadil Spaso-kamenný klášter na Kubenském jezeře, a také z něho

pocházející Glušický klášter sv. Dionisije a již v 16. století pak klášter sv. Kornilije Komelského.

Při studiu duchovních rysů severoruského asketismu se setkáme se dvěma problémy: zaprvé – téměř žádný z životů severoruských svatých dosud nebyl vydán, zadruhé – na rozdíl od moskevských hagiografií mají poměrně stručný obsah a vyznačují se schematičností popisu. Díky práci A. Kadlubovského⁵ se nicméně můžeme seznámit s nedostupnými rukopisy, z jejich stránek před námi defilují obrazy velkých světců, které kdysi ctila celá Rus, a dnes jsou téměř zapomenuti.

Ve skupinách severních „zavolžských“ asketů se v největší čistotě uchovaly rysy zbožnosti sv. Sergije: pokorná mírnost, nezištnost, láska a osamocená kontemplace. Takový byl především největší z těchto asketů, Kirill, jenž „nesouhlasné tíše přesvědčoval a mnohé učil“ a „ty, kteří se na něho hněvali, utěšoval“. Tito svatí s lehkostí odpouští těm, kdo je urazil nebo okradl či vztáhl ruku na majetek kláštera. Když se sv. Dionisij dozví o krádeži klášterních koní, dokonce se směje. Nezištnost v tom nejkrajnějším významu, totiž vzdání se vlastnictví nejen svého, ale i klášterního, je společným ideálem jejich životů. Sv. Kirill odmítá darované vesnice s principální motivací: „Jakmile se nám zachce vlastnit vsi, budeme mít více starostí a vzdáme se života v modlitbě.“ Dává přednost almužně. Dimitrij Prilucký (stejně jako Dionisij Glušický) odmítají dokonce i almužnu horlivého věřícího s doporučením, aby ji dal na stravu nevolníků a sirotků. Knížecí dar odmítá i sv. Joasaf: „Zlato a stříbro nepotřebujeme.“ Úplná nezištnost je samozřejmě ideálem, od něž se odklání i ti nejprísnější asketové. Po zesnutí svých svatých zakladatelů kláštery bohatnou, ale i přes porušování příkazů světce o nich vědí a uchovávají je.

Naprostá nezávislost na světě dává světci odvahu soudit svět. Jeho obvyklá mírnost a pokora mu nebrání, aby usvědčoval z hříchů mocné tohoto světa. Sv. Kirill, jenž zanechal otcovská poučení knížatům, odmítá navštívit knížete Georgije Dmitrijeviče: „Nemohu zničit klášterní důstojenství.“ Sv. Martinian se naopak objevuje v Moskvě v paláci Vasilije II., aby obvinil velikého knížete, uvrhnuvšího do vězení bojara navzdory danému slovu. „Neobával se poprav ani uvěznění, nýbrž vzpomněl si na Jana Zlatoústého, jenž pravil: hněv císaře se podobá lví

5 Кадлубовский А. П., *Очерки по истории древнерусской литературы житий святых*, Varšava 1902.

zuřivosti.“ Grigorij Pelšemský usvědčuje knížete Jurije Dmitrijeviče a jeho syna Šemjaku, kteří neprávem uchvátili velké knížectví.

Tyto střety s laiky, stejně jako každé vykročení mimo klášter, jsou ovšem vzácné, výjimečné. Severní asketa touží především po mlčenlivosti. Pavel Obnorský si u sv. Sergije vyprosil odchod do samoty, protože nemohl snést ani mnišskou koinobii: „Na pustém místě není mlčení rušeno lidským shonem.“ Mlčení nazývá matkou všech ctností. V obnorských lesích se sv. Pavel usadil v dutině dubu a Sergij Nuromský, další velký milovník osamělého života, jej zde našel ve společnosti medvěda a divokých zvířat, jak krmí ptáky, kteří seděli na jeho hlavě a ramenou: jen tento obraz stačí jako důkaz, že jméno Thébaida, jež dal ruský hagiograf severoruským asketům, je oprávněné.

Hagiografie velmi skoupě vypovídají o vnitřním životě těchto svatých. Přesto A. Kadlubovskij uvádí některé velmi cenné postřehy. Na základě formulací, jež nejsou v ruské hagiografii zcela běžné a byly inspirovány askezí starověkého Východu, můžeme učinit několik závěrů: 1) Při vši tvrdosti života je vnější askeze podřízena vnitřní aktivitě, na niž se soustředí pozornost. O sv. Dionisiji se praví: „Nikdy neustával v duševním úsilí“; 2) Toto duševní úsilí je zobrazováno jako očistění mysli a spojení s Bohem v modlitbě. „Nauč svou mysl hledat jediného Boha a oddávat se modlitbě,“ učí sv. Dionisij. A jeho žák Grigorij Pelšemský žije tak, že „do výšin pozvedl svou mysl a srdce očistil od všech poryvů vášní“. Pavel Obnorský při práci „oči mysli očisťuje“; 3) Ve vzácných případech je toto duševní úsilí vyjadřováno výrazy, které představují *termini technici* v modlitbě mysli hesychastů. Jejich význam je pochopitelný pouze ve světle učení, na Rusi plně rozvinutém Nílem Sorským. O Nilovi jeho biograf říká: „Oči mysli očisťuje a světlo božské mysli sbírá do svého srdce (...) a rozjímá nad slávou Páně. Tak byl vybrán jako nádoba Ducha svatého.“ Tato slova se přesně opakují v pozdější legendě o sv. Joasafovi Kamenském.

Je třeba poznamenat, že obě poslední legendy s přesnou terminologií „modlitby mysli“ byly sestaveny v 16. století, až po sepsání děl Níla Sorského. Přesto se odvažujeme tvrdit, že s velkou mírou pravděpodobnosti existovala nepřerušovaná mystická tradice, vedoucí od sv. Sergije k Nilovi. Vidění, charakteristická pro severní asketismus, ať již je to vidění sv. Kirilla Bělozerského (hlas Matky Boží) nebo zjevení samotného Krista sv. Joasafovi, nás v tomto přesvědčení jen utvrzují.

Mystické ponoření se do vlastního nitra, útěk do pustiny nebrání severním asketům, aby oslavovali lásku jako „vrchol všech ctností“ a vyzářovali ji při každém kontaktu s lidmi. K lásce nabádá Dionisij Glušický i jeho biograf. Joasafovi o ní říká Spasitel, jenž se mu zjevil. Jak z kontextu, tak legendistova vysvětlení je nepochybné, že tato láska není směřována jen k Bohu, ale i ke člověku.

6.

Osobnost a učení Nila Sorského jsou dobře známy, což nám umožňuje pouze zdůraznit základní prvky, které ho spojují s ruskou tradicí svatosti. Se svým učedníkem Innokentijem sv. Nil pobýval v „cařihradských krajích“, nicméně předtím byl mnichem Kirillova kláštera, jenž uchovával prvotní přísnost mnišského života. Nedaleko od Kirillova (asi 15 verst), mezi divokými močály, si také založil svůj skit. Jeho spisy, především pak *Pravidla*, jsou vlastně uměleckou mozaikou citátů z řeckých Otců mystického směru. Nicméně mnohé z nich, jak již víme, byly na Rusi známy již od konce 14. století. Jeho hagiografie se nedochovala, avšak z množství jeho listů jakoby zevnitř prosvítá ona světlá a láskyplná svatost, která proudí z pramene sv. Sergije. Jeho láska nachází slova vskutku vroucí: „Ó, můj milovaný bratře v Kristu, nejvíce ze všech bohulibý...“, „nedokážu, můj milovaný, uchovat tajemství v mlčení. Místo toho bývám hlupák a oddávám se jurodivosti, abych přinesl bratřím užitek“. Pro modlitbu myslí, které se zcela oddal, se setkávání s ostatními stává těžkým břemenem, protože ti, kdo k němu přicházejí, mu „nedají pokoje a tím nás zneklidňují“. Jeho pokora je natolik hluboká, že nechce být ničím učitelem: „Napsal jsem tento list... mým bratřím vždy přítomným v mém srdci; tak vás nazývám, nikoli žáky. Neboť máme jediného Učitele...“ Dochovala se též slavná Nilova závěť: „Pohod'te mé tělo v této divočině, aby ho sežrala zvěř a ptáci, neboť před Bohem velmi zhřešilo a není hodno pohřbení (...) Snažím se, nakolik je to v mých silách, vystříhat se poct a slávy tohoto věku – jak v tomto životě, tak po mé smrti...“ Jeho nezištnost byla natolik známa, že o ní věděli i ti, kteří o něm jinak neslyšeli. Jako horlivý odpůrce vlastnictví půdy kláštery proti němu vystoupil na sněmu roku 1503: „A začal stařec Nil mluvit o tom, že kláštery nemají vlastnit vsi a že mniši mají žít v pustině a vydělávat si na život vlastní prací.“ Nilova láska k chudobě je natolik veliká, že ji chce rozšířit pro celou církev: „Nepatří se, abychom měli liturgické

nádoby ze stříbra a zlata, stejně jako další přepych. Je třeba přinášet do chrámu jen to nezbytné.“ Opouští tak převládající ruskou tradici a odkazuje k Janu Zlatoústému a Pachómiovi Velikému. Také v tomto ryse však poznáváme dřevěné nádoby a chudý šat sv. Sergije.

V souladu s duchovní tradicí asketismu se Nil nesoustředí na tělesnou stránku askeze. „O pokrmech a nápojích. Každý nechť se stravuje podle síly svého těla, ale hlavně duše (...) Zdraví a mladí nechť vyčerpávají tělo půstem, žízní a prací, kolik jen mohou; staří a nemocní si nemají dopřát příliš klidu.“ V první řadě mu jde o vnitřní askezi, odstranění vášní a zlých myšlenek. Jeho skitská neboli mnišská *Pravidla* jsou vlastně stručnou, nicméně plnohodnotnou encyklopedií asketiky, jež je sestavena díky spisovatelskému talentu velmi dovedně a pouze z řeckých originálů. Korunu askeze tvoří „činnosti srdce“, „střežení“ a „příprava“ myslí. Popis modlitby myslí je natolik přesný, nakolik je to v těchto otázkách možné: „učinit mysl hluchou a němou“, „mít mlčící srdce, prosté všech zlých myšlenek“. Když člověk dosáhne tohoto stavu úplné vnitřní mlčenlivosti, mysl začne „pohlížet do hlubiny srdce a říkat: Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou, hříšným. A tak je to třeba opakovat, ve stoje, v leže, v sedě, jak je to nejvhodnější, a nedýchat často“, „žádné sny ani vidění nepřijímej, ať nepodlehneš klamu“. Tuto modlitbu nelze přerušit kvůli modlitbě běžné či „zpěvu“. Po „modlitbě myslí“ se ostatní modlitby stávají „cizoložstvím myslí“ (Řehoř Sinajský). Horlivost a nadšení, jež prosvětluje duši ponořenou do modlitby myslí, názorně popisuje Symeón Nový Teolog: „Který jazyk to vypoví? Která mysl to popíše? Jaké slovo to dokáže vyjádřit? Je to hrozné, doopravdy hrozné, a přesahuje to možnosti slova. Vidím světlo, jaké na světě není, sedě uprostřed cely, uvnitř sebe vidím Stvořitele světa, a rozmlouvám s ním a zahrnuji jej láskou, a sytím se jen poznáním Boha, spojuji se s Ním a vystupuji na nebesa: to všichni znají a je to pravda. Kde je v té chvíli mé tělo, nevím (...)“

Při takové výši a horoucnosti duchovního života je na sv. Nilovi rovněž pozoruhodná ona rozvážnost a pochopení pro různé životní cesty: „Veškerou různorodost lidí nelze postihnout jediným pravidlem, neboť těla se tak liší svou silou jako měď a železo od vosku.“ A k vlastním radám dodává vysvětlení, která ponechávají široký prostor osobní svobodě: „jak je komu libo“, „jak je Bohu libo a dobré pro duše“, „a kdo tomu lépe rozumí, ať to tak udělá, a my z toho máme radost“. Nil příliš nevěří v lidské vedení, jen stěží lze nalézt „opravdového duchovního

vůdce“. Navrhuje proto místo učitele „božské knihy“ a „slova svatých Otců“. Svoji duchovní svobodu Nil rozšířil i na oblast tak posvátnou pro staroruského věřícího, jako jsou knihy: „Knih je mnoho, ale ne všechny jsou božské.“ V kruhu četby Nil stanovil stupňování autorit, a protože nepohrdá rozumem, používá ho ve svém namáhavém hledání pravdy: „Především věnuji pozornost božským textům, nejprve příkázáním Hospodinovým a jejich výkladům, apoštolské tradici, také učení svatých Otců, studuji je, a pokud souhlasí s mým uvažováním (...) přepisuji je. Takto studuji...“ Tímto kritickým přístupem se sv. Nil řídil též v oblasti hagiologie, což mu přineslo mnoho nepřátel. Svůj kritický přístup popisuje takto: „Opisoval jsem z různých rukopisů ve snaze dobrat se pravdy a našel jsem v těchto textech mnoho chyb. Nakolik mi to můj chabý rozum dovoľoval, opravoval jsem je.“ O tento kritický přístup prosí i své učenější čtenáře. Spojení mystické tradice hesychastů s otevřeností myšlení a duchovní svobodou činí spisy sv. Nila Sorského v duchovní literatuře staré Rusi zcela výjimečnými.

7.

Rozdílnost myšlení a duchovního zacílení Nila Sorského a Josifa Volockého rozjitřila veškerou ruskou společnost počátku 16. století. Josifův směr je nicméně patrný již dávno předtím, a to v jeho učiteli Pafnutiji Borovském. Jako duchovní vnuk sv. Sergije (po svém učiteli Nikitovi) byl Pafnutij výrazným představitelem moskevské, tj. jižní větve velkého Trojického kláštera. V jeho obraze se slila řada rysů národního velkoruského typu, jež ho dělají tak přitažlivým pro V. O. Ključevského – disciplína, smysl pro hospodářství, pracovitost, znalost míry: „vyhýbal se nadbytečnému... vše dělal včas“. Staral se o přísný klášterní život dle pravidel, avšak jeho hagiografie nám prozrazuje jen málo o jeho duchovním životě. Vidíme jeho přísnost. Pafnutij má dar duchovního vidění a podle výrazu tváře pozná, „zda spolubratr dodržel ten den pravidlo“, a viníka tak odhalí. Nedovolí, aby mnišství mohlo vykoupit hřích kajícího se vraha, a vyhání ho z kláštera. „Jen se podíval“, „ostrým zrakem“ – píše se na několika místech jeho *života*. Jeho zázraky mají téměř vždy povahu trestu. Jako dobrý hospodář však v období hladu nasytí na tisíc lidí. Portrét Josifa Volockého zde byl již v základních rysech nastíněn.

Josifův život známe díky třem rozsáhlým hagiografiím lépe než život kteréhokoli jiného severoruského světce. Vidíme jakoby na vlastní oči jeho pevnou úctyhodnou postavu, jeho ruskou krásu v rozpuku. Od

okolí se odlišuje nejen znalostí míry, spořádaností a svéráznou církevní estetikou, ale také přísností každodenního života. Ideál pravoslavné výchovy je dán ve spisu *Prosvětitel*. „Kráčej pomalu, hlas musí být mírný, slovo vážné, jídlo a pití beze spěchu, pozoruj, co je třeba, říkej, co je třeba, v odpovědích buď sladký, neoddávej se příliš rozhovorům, rozmlouvej s jasnou tváří, abys předal radost těm, kdo s tebou hovoří.“ V chrámu recituje krásně „jako nikdo v jeho době“. Jeho „jazyk je čistý, hlas sladký a četba dojíímá“. Miluje krásu chrámů, a proto zve k namalování výzdoby svého chrámu slavného malíře ikon Dionisije. Josifova estetika má nicméně pracovní, nikoliv kontemplativní charakter – skrze vnější směřuje k vnitřnímu, skrze tělo a jeho ukázněnost k ukázněnosti ducha. Proto natolik lpí na poloze těla při modlitbě: „Semkni své ruce, stiskni své nohy, zavři oči a soustřeď svou mysl.“ Tato modlitba nemá křídla, je věčná, vítězí vůlí a vytrvalostí. Modlitbu myslí Josif nahradil modlitebním pravidlem v cele a dlouhými bohoslužbami. Neláká ho osamocená kontemplace ani poustevnictví. Jeho ideálem je dokonalá koinobie. Po smrti svého učitele Pafnutije obchází ruské kláštery a hledá, kde se uchovala v čistotě Sergijova koinobiální pravidla. Spokojen je pouze s Kirillovými pravidly, a to ještě spíše s jejich důrazem na řád, nikoliv zbožnost: „Ne slova, ale dílo je spojuje.“ Všiml si krásného „zpěvu“, ale líbilo se mu také, že „v pití a jídle jsou si všichni rovni“. Tento ideál společného života se pokusil zavést také ve svém klášteře. Pro něj také napíše svá slavná pravidla – spíše přísné uspořádání mnišského života než průvodce duchovním životem.

Za tímto vnějším pořádkem a estetikou krásy by nám však neměl uniknout základní rys Josifovy zbožnosti, který je hořký a dokonce hrůzostrašný. Objasňuje také přísnost, se kterou se ke světu vztahuje. V hloubi jeho duše se zakořenila náboženská hrůza eschatologie: „Můj život se naplní a hrůzný oltář se chystá, soud mě čeká, ohnivá muka a věčný plamen.“ Josif nepřipouští, že by dokonce „veliká světla, Duchem svatým inspirovaní Otcové“ a svatí mučedníci „dospěli ke strašlivé hodině své smrti bez utrpení ďábelskými mukami“. Zde pramení jeho přísné pokání („sám sebe mučím“), slzy a řetězy jeho nejlepších učedníků, volokolamské duchovní aristokracie: „Někteří nosili na těle pod košilí pancíř, jiní železné řetězy a všichni v ubohém oděvu a šatu.“ Poklon dělali mnoho – někdo tisíc, někdo dva tisíce, někdo tři tisíce. V této náboženské bázní pramení protiklad mezi přirozeně okouzující, dokonce veselou povahou Josifovou a jeho přísností ve vztahu k hříšníkům.

Josifova obhajoba klášterních vsí zjevně nevycházela z jeho lásky k posmrtnému životu, její základ tvořila sociální role kláštera. Když se rolníkům z okolí ztratí kuň, kráva nebo koza, přicházejí k němu a on každému dá „jejich cenu“. Přesvědčuje bojary, ať se o své nevolníky lépe starají a neutiskují je kvůli svým vlastním ekonomickým zájmům. Jeden z Josifových biografů uvádí, že pod jeho blahodárným vlivem „si tehdy celý volocký kraj dobře žil... a rolníci pocítili velkou úlevu od svých pánů“. Během hladomoru Josif živí na 700 chudáků, odebírá peníze na nákup obilí a postará se o děti (snad až 50) ve svých prostorách pro poutníky.

Sociální role sv. Josifa se vyvinula také v národní. Jako horlivý patriot vyhledává zprávy o ruských světcích a klášterech a s nadšením oslavuje svatost ruské země, která nyní „zbožností všechny překoná“. Střed této země Josif vidí v moskevském velikém knížeti, proto mu slouží a rozvíjí teorii požehnané carské moci a přirovnává k ní moc velikého knížete, a to dlouho předtím, než bude carem korunován Ivann: „Car se přirozeností podobá všem lidem a mocí se podobá nejvyššímu Bohu.“ Již Pafnutij podřídil svůj klášter moskevskému vládci (Ivanu III.). Pafnutij i Josif nabízejí velikému knížeti právo volit igumena a starat se o svůj klášter. Josif miluje moc; chce, aby byla ostražitou a přísnou. Je navýsost spokojen s vývojem, který představuje samodržaví za Vasilije III.

Josif je přísný nejen k sobě, ale i k ostatním. Téměř celé období, kdy je igumenem ve volokolamském klášteře, neustává v boji: se svým knížetem (Volockým), se svým biskupem (sv. Serapionem), s herezí judaizujících, s učedníky Nila Sorského. Pro heretiky vyžadoval smrt, pro ty, kdo se káli, doživotní žalář. Přesvědčoval velikého knížete o nebezpečnosti odpuštění a jeho listy měly úspěch. Ve spisu *Prosvětitel* uvádí pravoslavnou obhajobu popravy heretiků, kterou zavedl Gennadij Novgorodský dle katolického vzoru. Zde, stejně jako ve sporech o vlastnictví vsí, se střetl se „zavolžskými“ žáky sv. Nila Sorského. Severští starci výmluvně připomínali velikému knížeti křesťanské milosrdenství a praxi omilostnění kajících se hříšníků. Oba spory Josif vyhrál.

8.

Rozdíl mezi „nezištníky“ a „josifljany“ je vskutku obrovský, a to jak ve směřování duchovního života, tak i v jeho sociálních důsledcích. Jedni vycházejí z lásky, druzí z bázně (bázně Boží), jedni projevují mírnost a všeobecné odpuštění, druzí přísnost k hříšníkům, na jedné straně panuje takřka bezvládnost, na druhé přísná disciplína. Život „zavolžanů“ probíhá

v odevzdání se kontemplaci a modlitbě myslí, „josifljané“ milují obřadnou zbožnost a modlitbu dle pravidel. Zavolžané obhajují duchovní svobodu a ve jménu soucitu poskytují ve svých skitech azyl pronásledovaným heretikům; josifljané je posílají na smrt. „Nezištníci“ dávají přednost vlastní chudobě před almužnou, „josifljané“ vyhledávají bohatství kvůli sociální organizaci dobročinnosti. Zavolžané se přes nespornou ruskou genealogii – od sv. Sergije a Kirilla – inspirují duchovními proudy pravoslavného Východu, „josifljané“ projevují výrazný náboženský nacionalismus. První si váží nezávislosti na světské moci, druhí pracují na upevnění samoděržaví a dobrovolně předávají pod jeho vládu také své kláštery a celou ruskou církev. Principy duchovní svobody a mystický život jsou v protikladu k sociální organizaci a předepsané zbožnosti. Josifovo vítězství bylo dáno podobností, shodou jeho díla s národnostně-státním ideálem Moskvy, s její přísnou disciplínou, namířením všech sociálních sil a jejich znevolnění v daňové závislosti a službě. A nakonec – snadné vítězství „josifljanů“ lze objasnit vítězstvím národnostně-státních úkolů nad vnitřně-náboženskými.

Samo rozdělení starobylé feodosijovské zbožnosti na dva směry ještě nepředstavovalo pro církev pohromu. Nezvládnutelnou pohromou nebyl ani boj mezi nimi, i když byl tvrdý. Opravdové neštěstí spočívalo v konečném vítězství jednoho z nich a totálním potlačení druhého. Vítězným josifljanům se podařilo spojit své protivníky s herezí judaizujících a během několika desetiletí je na moskevských sněmech soudili a nakonec odsoudili. V tomto období bylo mnoho zavolžanů posláno do vyhnanství, skity uzavřeny, řada poustevníků utekla na sever. Klášter sv. Josifa stanul v čele ruské církve, tak jako kdysi z kyjevského Pečerského kláštera právě odsud pocházeli budoucí metropolité a biskupové. Skrze tyto odchovance a žáky sv. Josifa se s konečnou platností na konci 16. století prosadil na Rusi právě tento směr. Zbožnost a spisy metropolity Makarije, Silvestra, Stohlavý sněm patří k nejlepším plodům josifljanství, i když i v nich (zejména ve Stohlavém sněmu) najdeme i stinné stránky. Stanou se ještě zřejmější, když si uvědomíme, že za obět' vítězi padl Maxim Řek a spolu s ním také možnosti znovuoobnovení pravoslavné kultury na Rusi, která v Řecku upadala. Nikoliv náhodou došlo k rozkvětu naší literatury na počátku 16. století a v jeho polovině již začala skomírat; a 17. století bylo v oblasti originálního ruského písemnictví, zdá se, tím nejchudším. Literatura žila překlady, především z latiny a polštiny a již do Petra cítila svoji nemohoucnost.

V náboženském životě se nadlouho usadil ten typ předepsané zbožnosti, obřadního vyznavačství, který udivoval všechny cizince a zdál se při všem jejich nadšení obtížným dokonce i pro pravoslavné Řeky. Zároveň s tím se zhoršuje rodinný i společenský život. Jestliže může Hrozný spojit tu nejhorlivější obřadní zbožnost s rafinovanou krutostí (opříčná byla zamýšlena jako mnišský řád), tak i na Rusi spolu mohou koexistovat, k údivu cizinců, mravní rozklad a krutost s obřadní přísností. Negativní stránky moskevské každodennosti, v nichž byl spatřován vliv tatarské nadvlády, se nejvíce rozvíjí v 16. století. Ve srovnání s tímto stoletím je století patnácté obdobím svobody, duchovního vzestupu, okřídlenosti, o níž nejlépe svědčí – ve srovnání s ikonami pozdějšími – novgorodské a rané moskevské ikony.

Krutost a nedostatek kultury Moskevské Rusi mnozí přecházejí s poukazem na tehdejší svatost. Pečlivé studium ruských světců nás vede k závěru, že jejím zlatým věkem bylo 15. století. Počátek 16. století žije z dědictví století minulého. Josifovi a Nilovi žáci ještě dlouho pokračují v díle svých učitelů. Ve druhé polovině století lze však již pozorovat – odhlédneme-li od jurodivých a svatých hierarchů, kteří právě v této době v hojném míře prozářili ruskou církev – úbytek, útěk svatosti, a to zvláště pokud jde o svatost mnišskou. V 17. století je úpadek ruské svatosti ještě výraznější. Do kalendáře ruských světců toto století přidalo jen něco málo přes deset jmen. Navíc tato jména patří spíše místně uctívaným světcům, dnes již téměř zapomenutým. Je zajímavé, že se většinou jednalo o severské pomořské (dokonce sibiřské) poustevníky, kteří již nebyli nikterak spojeni s Moskvou, jež se tehdy hrdě považovala za baštu světového pravoslaví.

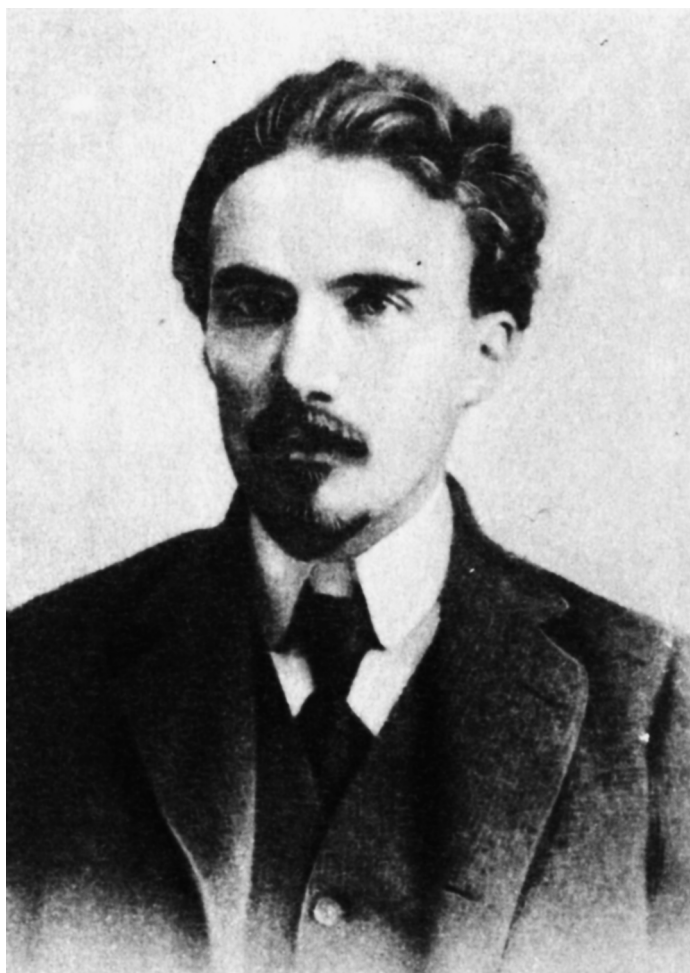
Dnes víme, že základní národní směřování moskevské zbožnosti 17. století vedlo přímo ke staroobřadnictví. Ne nadarmo rozkolníci ctíli Stohlavý sněm... Josif Volocký byl jejich hlavním světcem a *Prosvětitel* představoval nepostradatelnou knihu. Společně s rozkolem odešla z ruské církve početná, i když myšlenkově úzká a slepá náboženská síla, která ji však velmi oslabil. Nesmíme ovšem zapomínat, že k velkému oslabení došlo o 150 let dříve. Tehdy byla zpřetrhána nit jdoucí od Sergije Radoněžského a Kirilla Bělozerského. S Avvakumem ruskou církev opustila škola Josifa Volockého. Zde pramení zjevná paralýza 18. století, jež nahradila velkoruskou tradici maloruskou učeností.

Ruská církev nicméně neustrnula, její duchovní život nevypřchal. Pod hladinou tekly vydatné řeky. A bylo to právě období impéria, natolik,

jak se zdá, nepřátelské oživení staroruské religiozity, v němž přišla obroda mystické svatosti. Na prahu nové doby nachází učedník pravoslavného Východu Paisij Veličkovský spisy Nila Sorského a odkazuje je Optinské poustevně. Také sv. Tichon Zádonský, následník latinské školy, uchovává ve svém mírném vzezření črty tradice sv. Sergije. V 19. století se v Rusku rozhoří dvě duchovní ohniska, jejichž plamen zahřívá promrzlý ruský život – Optinská poustevna a Sarov. A andělská podoba Serafima a optinských starců vzkřísí klasické období ruské svatosti. Společně s tím přichází Nilova rehabilitace, jež Moskva dokonce zapomněla prohlásit za svatého, jenž však byl církví uctíván již v 19. století. Nil Sorský zůstává pro nás všechny tím, kdo nejlépe vyjádřil nejhlubší a nejvznešenější směr staroruského asketismu.

Doslov

**GEORGIJ PETROVIČ FEDOTOV
JAKO HISTORIK RUSKÉ SVATOSTI**



Georgij Petrovič Fedotov

*Pokud naše přesvědčení, že veškerá kultura národa
je v konečném výsledku určována jeho náboženstvím,
není mylné, pak v ruské svatosti najdeme také klíč
k objasnění mnoha jevů současné, sekularizované ruské kultury.*

G. Fedotov, *Svatí staré Rusi*

Řekneme-li, že některé knihy mají neobyčejné osudy, neprozradíme nic nového. Když ovšem připustíme, že mohou mít také svůj hlubinný vnitřní náboj (či *energii*), díky němuž dokážou promlouvat ke čtenáři nehlledě na okolnosti a místo svého vzniku i dlouho po skonu autora, musíme konstatovat, že kniha G. P. Fedotova *Svatí staré Rusi* patří do této kategorie zcela právem.

Od svého prvního vydání v Paříži v roce 1931 vyšla na Západě v reedici ještě třikrát – v New Yorku v letech 1960 a 1985, v Paříži v roce 1989. Zatímco v prostředí ruské emigrace se těšila velké oblibě, v tehdejší Sovětské svazu se s ní mohli seznámit jen nemnozí (kupř. přední petrohradský medievista A. M. Pančenko si v úvodu ke své přelomové studii o ruské jurodivosti ještě v roce 1976 posteskl, že mu bohužel zůstala nepřístupná).¹

První vydání ve vlasti v roce 1991, tedy takřka čtyřicet let po autorově smrti, opatřené předmluvami D. S. Lichačova a o. Alexandra Meně, zaznamenalo fenomenální úspěch.

* * *

1 Лихачев Д. С., Панченко А. М., «Смеховый мир» Древней Руси, Leningrad 1976, s. 93 (český překl. *Smích Staré Rusi*, přel. J. Kolár, Praha 1984, s. 87).

Historik, filosof a žurnalista Georgij Petrovič Fedotov se narodil 1. října 1886 v Saratově do rodiny státního úředníka. Po smrti otce, od jeho jedenácti let, se o rodinu starala pouze matka. Přes nevelkou penzi se jí podařilo udržet syna na místním gymnáziu a zajistit mu tak hodnotné vzdělání. V té době se nadchl ideály sociální rovnosti a ateismu. Když v roce 1904 odjížděl jako osmnáctiletý mladík z provinčního Povolží do Petrohradu, byl odhodlán věnovat se studiu a boji za práva dělníků. Revoluční události následujícího roku ho nicméně přinutily vrátit se zpět. V rodném městě se zapojil do činnosti podzemních kroužků, za což si vysloužil, stejně jako stovky, ba tisíce ostatních, zatčení a odsouzení k vyhnání. Díky zásahu svého děda, policejního náčelníka, však neskončil na Sibíři, nýbrž v Prusku; i v Německu se však dále stýkal s ruskými sociálními demokraty. Během tříletého pobytu za hranicemi dva roky studoval na univerzitě v Jeně, jeho názory se však pomalu měnily – začínal tušit, že k prosazení reálných společenských změn nestačí pouze sociální agitace, nýbrž že je zapotřebí seriózního studia příčin tohoto stavu. Po návratu do Petrohradu v roce 1908 proto pokračoval ve studiích na historicko-filosofické fakultě. Roku 1910 musel pod hrozbou nového zatčení opět opustit Rusko (odjel tentokrát do Itálie), po návratu byl policií vypovězen do lotyšské Rigy, odkud se po uklidnění situace opět vrátil do Petrohradu. Záhy poté začal přednášet na katedře středověku Petrohradské univerzity a paralelně pracoval v místní veřejné knihovně.

Další vývoj Fedotovovy osobnosti zásadně ovlivnili tři z jeho petrohradských učitelů – medievista I. M. Grevs (1860–1941),² církevní historik A. V. Kartašov (1875–1960) a myslitel A. Mejer (1876–1939). Ačkoliv nepřestával být přesvědčeným sociálním demokratem, myšlením se postupně více a více klonil na stranu křesťanství. Názorový vývoj G. P. Fedotova tak prodělal obdobný oblouk, jaký známe z biografí ostatních velkých osobností tzv. ruské nábožensko-filosofické renesance (S. N. Bulgakova, N. Berďajeva, autorů okruhu almanachu *Věchi*³ aj.), totiž, schematicky řečeno, od socialismu (komunismu) přes utopismus až k „idealismu“. Na začátku tohoto procesu stojí bojovný ateista, jenž touží

2 Z jeho medievistického kroužku později vyniklo několik osobností, mj. N. P. Anciferov, S. S. Bezobrazov, V. V. Vajdle, O. A. Dobiaš-Rožďestvenská, L. P. Karsavin a S. I. Štejn.

3 *Věchi (Milníky). Sborník článků o ruské inteligenci*, Mesnjankina I. (ed.), Červený Kostelec 2003.

po vnější, revoluční přeměně společnosti, na jeho konci pak věřící, který usiluje o její vnitřní proměnu skrze proměnu sebe sama. Uchopení a překonání dialektického sporu mezi „pravdou socialismu“ a „pravdou Kristovou“ představovalo pro Fedotova celoživotní výzvu.

Revoluční události roku 1917 a následná občanská válka v Rusku zasáhly přirozeně i do Fedotovova života. Přestože mu nebylo umožněno obhájit disertaci, dostal v roce 1920 nabídku přednášet na katedře středověku Saratovské univerzity. Po cenzurních zásazích do svých prací a stále se zhoršující politické situaci však po dvou letech rodné město opět opustil. Vrátil se do Petrohradu, kde se živil překlady. Před odchodem do emigrace ještě stihl vydat v roce 1924 svou první knihu *Абеляр*, věnovanou francouzskému teologovi 12. století Pierru Abélardovi.

V září 1925 Fedotov odcestoval do Německa s oficiálním povolením sovětské vlády ke studiu archivních materiálů. Po krátkém berlínském intermezzu odjel do Paříže, kde mu bylo nabídnuto místo v nedávno založeném Pravoslavném teologickém institutu sv. Sergije (Свято-Сергиевский православный богословский институт, L'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge), jenž vznikl na půdě metochie sv. Sergije Radoněžského.⁴ V této přední ruské emigrantské instituci meziválečného období již vyučovali jeho petrohradští přátelé A. Kartašov a S. Bezobrazov. V přednáškách se zprvu zaměřil na dějiny západního křesťanství a latinu, nicméně jakmile se uvolnilo místo vedoucího katedry hagiologie, stanul v jejím čele.

Fedotovovy vztahy s ruským emigrantským prostředím byly o poznání složitější a vypjatější než počátky jeho zahraniční akademické kariéry. Roztržštěné, vzájemně se vylučující myšlenkové proudy a vlivové skupiny (extrémní pravice, monarchisté, eurasijci, sociální demokraté, menševici, trockisté aj.) a jejich spory jej nenechávaly chladným. Úzkostlivě si však bránil pozici nezávislého, i když poučeného a angažovaného pozorovatele. Své názory neváhal zveřejňovat, jeho žurnalistický naturel i nelehká pozice solitéra je nikoliv bezdůvodně často přirovnávána ke dvěma dalším významným ruským myslitelům a publicistům v nemilosti, totiž

⁴ Více viz mj. in: *Свято-Сергиевское подворье в Париже: К 75-летию со дня основания*, Paříž – Sankt-Pětersburg 1999. Z řad vyučujících institutu pocházela řada významných představitelů tzv. pravoslavné renesance na Západě, mj. S. N. Bulgakov, archimandrita Kiprian (Kern), N. V. Losskij a J. Meyendorff. Institut je činný i dnes.

k P. Ja. Čaadajevovi (1794–1856) a A. I. Gercenovi (1812–1870).⁵ V roce 1931 G. P. Fedotov založil a společně s I. Fondaminským a F. Stěp-unem vedl časopis *Novyj Grad. Filosofskij, religioznyj i kulturnyj obzor* (v letech 1931–1939 vyšlo v Paříži celkem 14 čísel), který se hned zpočátku profi-loval jako nestranné periodikum křesťansko-demokratického zamě-ření. Právě zde publikoval většinu svých statí – kromě aktuálních témat se věnoval zejména světovým i ruským dějinám. S časopisem spolu-pracovala i řada významných osobností ruské inteligence v exilu, mj. M. Cvetajevová, V. Iljin, Matka Marie (J. Skobcovová),⁶ K. Močulskij, B. Vyšeslavcev a Francouz Lev Jillet. Kromě časopisů *Pravoslavnaja mysl*, *Věstník RCHSD*, *Sovremennye zapiski*, *Číslo a Věsty* se s jeho úvahami mohli seznámit rovněž čtenáři zřejmě nejvlivnějšího intelektuálního žurnálu ruské emigrace *Put'* (vycházel v Paříži v letech 1925–1940), s jehož zakladatelem N. Berďajevem byli dlouholetými přáteli.

Když v roce 1928 vydal Fedotov v Paříži svou první monografii v emigraci, *Svatý Filipp, metropolita moskevský* (*Святой Филипп, митрополит Московский*), věnovanou hierarchovi 16. století, jenž za své prin-cipiální postoje zaplatil životem z rukou cara Ivana IV. Hrozného, pou-kázal tak nejen na nesmyslnost falešné představy o ruské církvi jako pasivním prvku ruských dějin, ale také na zhoubnost soudobého trpné-ho apokalyptického pojmání vyústění dějin, který byl mezi ruskými emi-granty častý. Přestože se vždy zásadně stavěl proti idealizaci historic-kých postav a událostí, na příkladu zavražděného metropolity prokázal, že život člověka může a musí mít, nehledě na historické okolnosti, pře-devším mravní rozměr. Konflikt mezi *sacerdotium* a *imperium* v Moskevské Rusi byl ostatně jedním z jeho základních témat nejen v knize *Svatí staré Rusi*, která vyšla o tři roky později.

V dalších knihách pařížského období – *Je a bude. Přemýšlení o Rusku a revoluci* (*И есть и будет. Размышления о России и революции*, 1932), *Sociální význam křesťanství* (*Социальное значение христианства*, 1933), *Duchovní verše. Ruská lidová víra podle duchovních veršů* (*Стихи духовные*.

5 Viz mj. sborníky Федотов Г. П., *Империя и свобода. Избранные статьи*, New York 1989; *Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры*, 2 sv., Sankt-Petěr-burg 1991–1992; *О святости, интеллигенции и большевизме. Избранные статьи*, Sankt-Petěrburg 1994. V edici „Agora“ připravujeme dva výběry Fedotovových statí.

6 Více viz in: ZADRAŽILOVÁ M., „Zrození ve smrti (Mysterium Anna v kontextu života a díla Marky Marie“, in: *„Rýžoviště zlata a doly drahokamů...“*. Sborník pro Václava Huňáčka, Lendělová V., Routil M. (eds.), Praha – Červený Kostelec 2006, s. 353–388.

Русская народная вера по духовным стихам, 1935) – se podrobně věnoval tématům načrtnutým v časopiseckých publikacích, tj. historickým peripetím Ruska a kořenům revoluce, sociálnímu a demokratickému rozměru křesťanství a ruské lidové zbožnosti, jejíž specifika zkoumal na materiálu navýsost vhodném, tzv. duchovních verších, tedy lidových lyrických i epických skladbách na biblické a obecně duchovní náměty.

Na konci 30. let již tak rozjitřená a polarizovaná ruská emigrace prožívala v souvislosti s politickými událostmi další kolo diskusí nad budoucností svojí i Ruska, tehdy již SSSR. Spory se přenesly také na půdu institutu sv. Sergije. Ve svých článcích Fedotov odmítal přitakat nadějím, které pravicově a nacionálně laděná část ruské veřejnosti za hranicemi vkládala do vzestupu nacistických a fašistických režimů v západní Evropě – tyto režimy a jejich vůdci měly Rusko údajně zbavit bolševického zla. Za své názory byl v emigrantském tisku osočován, postavila se proti němu i část domovské akademické obce, a to včetně jinak umírněného metropolity Jevlogije (V. S. Georgijevského, 1868–1946); zastání se dočkal pouze od N. Berďajeva. Pře ustaly s vypuknutím 2. světové války.

Válka přinesla další zlom ve Fedotovově životě. Po krátkém pobytu na ostrově Oléron, který strávil společně se synem spisovatele Leonida Andrejeva Vadimem, se mu podařilo – díky American Jewish Joint Distribution Committee, který jej zanesl do svých seznamů uprchlíků, jež byly Spojené státy ochotny přijmout – po mnoha nesnázích nakonec opustit Francii a odplul do New Yorku. Na americké půdě se ocitl 12. září 1941.⁷

V letech 1941–1943 G. Fedotov žil v New Heaven a díky podpoře fondu B. A. Bachmet'jeva přednášel teologii na Yaleské univerzitě. Poslední léta svého života strávil v New Yorku, kde působil na předním ruském emigrantském učení v poválečné historii, Pravoslavném teologickém semináři sv. Vladimíra (Свято-Владимирская духовная семинария, Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary). Ve Spojených státech se Fedotov vrátil ke studiu ruského středověku (umožnili mu to, jak o tom píše v předmluvě ke knize, rozsáhlé knižní fondy amerických knihoven) a v roce 1946 vydal své další stěžejní dílo, monografii *Ruské*

7 Minul ho tak osud jeho přátel, např. Matky Marie a I. Fondaminského, kteří zemřeli v nacistických koncentračních táborech (v Ravensbrücku, resp. Osvětimi).

náboženské myšlení (*The Russian Religious Mind*; v roce 1966 připravil J. Meyendorff z pozůstalosti vydání druhého svazku tohoto díla, který také částečně zahrnuje anglický překlad knihy *Svatí staré Rusi*).⁸ O dva roky později pak vydal sborník životů svatých (od Feodosije Pečerského přes Sergije Radoněžského, Nila Sorského až po Tichona Zadonského, Serafima Sarovského a Joanna Kronštadtského) s komentáři nazvaný *Pokladnice ruské duchovnosti* (*A Treasury of the Russian spirituality*, 1948).

Životní pout' Georgije Petroviče Fedotova se uzavřela 1. září 1951 ve městě Bacon (stát New Jersey).

* * *

Poslání knihy *Svatí staré Rusi* G. Fedotov pregnančně vyjádřil již v prvních slovech úvodu, z něž jsme si vypůjčili motto. Nejen hagiografie světců 10.–17. století, ale veškerá ruská středověká kultura pro něj představuje jakýsi „klíč“ k objasnění ruské kultury, jejích základních rysů, a to jak kultury náboženské, tak především sekularizované, novodobé.⁹

Tyto archetypální vzory měly být předobrazy, modely, z nichž mohl člověk 20. století čerpat inspiraci pro nelehká dilemata své doby. Ačkoliv život v odloučení od ruské kultury svedl mnohé ruské vzdělance v emigraci k patriotismu (hraničícímu někdy ovšem až s nacionalismem), Fedotov si v tomto směru nedělal iluze. „Ruští svatí nejsou ruský národ,“ píše v závěru knihy. Zajímala ho podstata „antropologického kódu“¹⁰ ruské svatosti, jenž by mohl být přes propast věků předán a znovuzrozené Rusko by si od něj mohlo „zapalovat lampy“. „Svatá Rus“, přes veškerou problematičnost tohoto pojmu¹¹, pro něj představovala sice historicky uzavřenou, nicméně stále v ruské společnosti v různých podobách přítomnou kulturní entitu.

8 *The Russian Religious Mind*, sv. 1: *Kievan Christianity: The Tenth to the Thirteenth Centuries*; sv. 2: *The Middle Ages: The Thirteenth to the Fifteenth Centuries*, edited, with a foreword, by John Meyendorff, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1966. Viz také ruský překlad obou svazků v autorových sebraných spisech (sv. 10 a 11): *Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв., часть II. Средние века XIII–XV вв.*, Moskva 2001, resp. 2004.

9 Neboť jak podotkl přední ruský medivesta A. M. Pančenko: „Ve staré Rusi bylo heretiků a odpadlíků, co hrdlo ráčí, ale žádný ateista“, „Bojarka Morozovová – symbol a osobnost“, in: PANČENKO A. M., *Metamorfózy ruské kultury. Sborník statí a esejů*, Řoutil M. (ed.), Červený Kostelec 2011, s. 140.

10 Viz ЧЕРНАЯ Л. А., *Антропологический код древнерусской культуры*, Moskva 2008.

11 ТОПОРОВ В. Н., *Святость и святые в русской духовной культуре*, sv. 1, Moskva 1995, s. 12–13.

Je rovněž nanejvýš vhodné, že Fedotov nezkoumá specifika ruské svatosti odděleně od ostatních hagiografických tradic, především raně-křesťanské a byzantské, ale také tradic západních. V době pokřtění Rusi již totiž existovala téměř tisíciletá praxe uctívání světců, v rámci níž byla vypracována vlastní terminologie a představy, které se odrazily v teologii, liturgii i ikonografii křesťanského Východu.¹²

Jak poznamenává V. V. Byčkov v komentáři k novému vydání knihy v rámci autorových sebraných spisů,¹³ bylo Fedotovovo chápání kultury ovlivněno nejen názory filosofa a teologa Pavla Florenského (učení o lůně kultury v *kultu*, tj. náboženství),¹⁴ ale také myšlením Angličana Christophera Dawsona, zejména názory o „nemateriálních faktorech kultury“, které zazněly v jeho tehdy módní knize *Pokrok a náboženství*.¹⁵ Jeho postoje v mnohém souzněly i s názory další významné osobnosti 2. poloviny 20. století, protestantským teologem Paulem Tillichem (1886–1965), zejména pak s jeho knihou *Teologie kultury*.¹⁶ Jako „filosof“ či „teolog“ kultury měl také blízko k myšlení N. Berďajeva, S. Bulgakova a V. Solovjova, zvláště jejich historiosofickým koncepcím.¹⁷

Ve své knize se Fedotov vyjadřuje k celé řadě otázek, jež budou později detailně rozpracovány – boriso-glebskému kultu, vlivu jihoslovanického písemnictví na písemnictví ruské, hesychastickému hnutí, mnišské kolonizaci ruského severu, jurodivosti, christianizaci národů Uralu a Sibiře, řecké kultuře na Rusi a knižním reformám, vztahu světské a církevní moci, roli žen a laiků v církvi, folklorním a etnografickým rysům ruské zbožnosti atd. Stěžejní téma knihy (i přiložené stati „Tragédie ruské svatosti“, již autor proslovil na půdě pařížského Institutu svatého Sergije rok před vydáním monografie) však představuje „osudové rozdělení“ ruské kultury, ke kterému podle Fedotova došlo v 16. století. Konflikt mezi stoupenci Josifa Volockého a Nila Sorského, respektive jeho konečné vyústění, totiž vítězství „josifljanů“ nad „zavolžany“, tedy

12 ЖИВОВ В. М., *Святость. Краткий словарь агиографических терминов*, Moskva 1994, s. 6–7.

13 ФЕДОТОВ Г. П., *Собрание сочинений в 12 т. Святые Древней Руси* (sv. 8), Бычков С. С. (ed.), Moskva 2000, s. 235–236.

14 FLORENSKIJ P., „Poznámka ke vztahu křesťanství a kultury“, in: *Parrésia. Revue pro východní křesťanství* I (2007), přel. Hrazdírová J., s. 271.

15 DAWSON CH., *Progress and Religion. An Historical Enquiry*, New York 1929, s. 45.

16 TILlich P., *Theology of Culture*, New York 1959.

17 Viz mj. stať „Созидатель богословия культуры“, in: *Путь* 8–9 (1988), New York.

„národnostně-státních“ úkolů nad „vnitřně-náboženskými“, Fedotov považuje za tragédii, která měla následně vliv nejen na vývoj církve (staroobřadní rozkol, reformy Petra Velikého), ale postihla také celou ruskou společnost. Vnějšková „obřadnost“¹⁸ a provázání rozvoje církve s mocenským vzestupem Moskevské Rusi vedlo podle Fedotova k absurdnosti každodenního života, kdy vedle sebe mohly existovat mravní rozklad a přísná zbožnost. Tento paradox pak podle něj přivedl ruskou svatost a obecně církevní život k úpadku – od konce 16. století po 17. století se zmenšuje počet světců, z ikonomalby se vytrácí duch svobody a vzdaluje se kánonům 15. století, uvolňuje se pouto mezi Moskvou a mnichy na severu Rusi atd.

Ačkoliv je možné s touto koncepcí do jisté míry souhlasit, přece vyžaduje korekci. Za nejtragičtější událost v dějinách ruské církve je dnes považován spíše rozkol církve v polovině 17. století,¹⁹ kdy se ruská církev fakticky rozdělila na dvě paralelní struktury a staroobřadníci se stali po staletí nejpronásledovanější náboženskou komunitou v carském Rusku;²⁰ podle novějších poznatků ikonomalba 16. století organicky navazuje na předchozí tradice²¹ a v lokálních ikonopisných školách se rozvíjí dokonce až do počátku 20. století; celých osm let (1668–1676) probíhalo povstání mnichů nejdůležitějšího kláštera ruského severu, Solověckého, proti centrální vládě, jehož jedinou motivací byla záchrana staré zbožnosti („víry otců“) a Moskvy jako „Třetího Říma“... Posuny v chápání jednotlivých událostí či historických osobností však knize neubírají na aktuálnosti.

Za osmdesát let od vydání knihy *Svatí staré Rusi* se rozrostla pojednání o staroruských hagiografiích, jak o tom svědčí také přiložený Stručný seznam doplňující literatury, o stovky studií, edic textů, slovníků i přehledů. Přesto si O. Tvorogov ve svém úvodu k připravovanému projektu nové „Sbírky staroruských hagiografií“ posteskl, že ve srovnání s jinými

18 K právě opačnému závěru, a sice důležitosti obřadnosti dospěl přítel G. P. Fedotova A. V. Kartašov, viz: КАРТАШЕВ А., „Смысл старообрядчества“, in: *Сборник статей посвященных Петру Бернгардовичу Струве*, Praha 1925, s. 373–381.

19 Viz mj. УСПЕНСКИЙ Б., „Раскол и культурный конфликт XVII века“, in: *Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана*, Tartu 1992, s. 90.

20 K dějinám staroobřadnictví viz ЗЕНЬКОВСКИЙ С., *Русское старообрядчество. Духовные движения XVII–XIX веков*, Moskva 2006.

21 Viz mj. ЛАЗАРЕВ В. Н., *Русская иконопись. Московская школа*, Moskva 1983; АЛПАТОВ М. В., *Древнерусская иконопись/Early Russian Icon Painting*, Moskva 1978 aj.

žánry staroruské literatury, např. vyprávěními či letopisy, patří životy svatých z textologického hlediska k těm nejméně probádaným.²²

V některých otázkách však došlo k zásadnímu posunu. Významně byla například korigována představa o kvantitě i kvalitě přenosu byzantského myšlenkového dědictví na Rus. Zatímco se Fedotov o této translaci vyjadřuje občas poměrně skepticky, nové výzkumy prokázaly, že kupříkladu pouze překlady děl Dionýsia Areopagity vznikaly na Rusi ve dvou redakcích – moskevské a novgorodské – a dochovaly se ve více než sedmdesáti opisech.²³ V několika současných studiích byl naopak prokázán Fedotovem zdůrazňovaný vliv byzantské hesychastické literatury (spisů, ať již v originále či v církevněslovanských překladech, jihoslovanských i ruských, Doróthea z Gazy, Jana Klimaka, Izáka Syrského, Symeóna Nového Teologa, Řehoře Sinajského, Řehoře Palamy aj.) na spiritualitu ruského mnišství, zejména pak severského, počínaje Sergijem Radoněžským, Kirillem Bělozerským a Nílem Sorským.²⁴

Nikoliv bezdůvodně, nicméně poněkud schematicky Fedotov hledá a nachází v ruském typu asketismu jeho palestinské kořeny (v kontrapunktu k vlivům egyptským a syrským), ba hovoří dokonce o blízkosti palestinského ideálu svatosti s náboženským životem Rusi. V tomto postoji lze shledat jistou idealizaci asketického života, a to jak palestinských,²⁵ tak ruských mnichů. V průběhu staletí se ve středověké Rusi totiž setkáváme s většinou forem radikální askeze, známé z hagiografií křesťanského

22 ТВОРОГОВ О. В., «О «Своде древнерусских житий»», in: *Русская агиография. Исследования, публикации, полемика*, Руди Т. Р., Семячко С. А. (eds.), Sankt-Petěrburg 2005, s. 3–4.

23 ПРОХОРОВ Г. М., *Памятники переводной и русской литературы XIV–XVII вв.*, Leningrad 1987, s. 5–59. Viz též МАКАРОВ А. И., МИЛЬКОВ В. В., СМЕРНОВА А. А., *Древнерусские Ареопажитики*, Moskva 2002.

24 Viz mj. ПРОХОРОВ Г. М., «Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в.», in: *Труды Отдела древнерусской литературы* 28, Leningrad 1974, s. 317–324; též, «Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря с XIV по XVII в.», in: *Монастырская культура. Восток и Запад*, Водолазкин Е. Г. (ed.), Sankt-Petěrburg 1999, s. 44–58; též, «Так воссияют праведники...». *Византийская литература XIV в. в Древней Руси*, Sankt-Petěrburg 2009 (zde překlady děl Davida Disypata, Řehoře Palamy a konstantinopolského patriarchy Filothea Kokkina); též, «Исихастская келейная литература в Древней Руси: смещение на Север», in: «Некогда не народ а ныне народ Божий...» *Древняя Русь как историко-культурный феномен*, Sankt-Petěrburg 2010, s. 205–214.

25 Např. Barsanúfios a Ioánnēs z Gazy (6. století) nevycházeli po celý život ze své cely a komunikovali s okolím pouze svými listy, viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, 2–3, Praha 2010, s. 14–15.

Východu, *zatvorem* (řec. στενοχωρία, lat. clausa, recluserium) počínaje – nezapomínejme, že první mniši na Rusi, kteří si vybrali k přebývání stráně na pravém břehu Dněpru, kde později vznikl jeden z nejvlivnějších ruských klášterů, Kyjevsko-pečerská lávra, byli právě reclusty!²⁶ – přes sloupovnictví (Nikita Perejaslavský, Sáva Višerský), nošení okovů a žíněných košil (csl. **ВЕРИГИ**, resp. **ВЛАСАНА**) a konče dendritismem (přebýváním v koruně či dutině stromu). A to nehovoříme o jurodivosti, vyhraněné formě městské svatosti, jejíž rozsah (Fedotov uvádí v rozmezí 14.–17. století 36 jurodivých, mniška Taisija 16 jurodivých z řad světců)²⁷ i působení udivovaly západní cestovatele (Sigismunda z Herbersteinu, Gilese Fletchera, Jeroma Horseye, Isaaka Massu aj.) a díky moderní literatuře, zejména románům F. M. Dostojevského, se stala trvalým *topoi* ruské kultury.²⁸

V závěru knihy *Svatí staré Rusi* autor hovoří o zkostnatělé zbožnosti, kterou prosvětčila mírnost a laskavost světců 18.–19. století Paisije Veličkovského, Tichona Zadonského, Serafima Sarovského, starců Optinské poustevny. I když onu „prosvětlenost“ ještě nenazývá „paschálností“, domníváme se, že v celé knize popisuje právě onen paschalní archetyp ruské pravoslavné kultury, jenž je pro ni typický a jejíž v sobě po staletí, přes všechny nepřízně osudu, uchovává.²⁹

* * *

Ačkoliv vyznění knihy na několika místech spíše připomíná svého druhu epitař, a to nejen svaté Rusi, ale i křesťanství v Rusku vůbec, autorova intence byla právě opačná. Příklady z dávné minulosti chtěl posílit víru svých současníků, kteří z donucení opustili svou vlast, ale

26 Viz mj. ШЕВЧЕНКО Ю. Ю., *Христианские пещерные святыни*, sv. 2: *Подземные святыни христианской Руси: генезис, функционирование, контекст*, Sankt-Petěrburg 2010, s. 106–170; hagiografie světců viz in: *Древнерусские патерики. Киево-печерский патерик. Волоколамский патерик*, Ольшевская Л. А., Травников С. Н. (eds.), Moskva 1999, s. 7–185.

27 *Русские святыне: 1 000 лет русской святости*, монахиня Тансия (ed.), Bussy en Othe 1977.

28 Více viz in: ONASCH K., „Der hagiografische Typus des ‚Jurodivy‘ im Werk Dostoevskijs“, in: *Dostoevsky Studies* 8, s. 111–122 či MURAV H., *Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique*, Oxford 1992 aj.

29 Viz ЕСАУЛОВ И. А., *Пасхальность русской словесности*, Moskva 2004, s. 22. K paschálnosti staroruské kultury viz také HRYNIEWICZ W., *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona*, Varšava 1995; týž, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Varšava 2003.

i těch, kteří v ní zůstali, v současnost a hlavně v budoucnost církve. Georgij Petrovič Fedotov věřil, že doba ateismu pomine a nové ruské křesťanství naváže na starobylé hodnoty, tak věrně zachycené v hagiografiích. A ačkoliv se pádu komunismu a obnovy církve v Rusku sám nedožil, jeho kniha *Svatí staré Rusi* přispěla k této duchovní obrodě měrou vrchovatou.

Michal Řontil



STRUČNÝ SEZNAM DOPLŇUJÍCÍ LITERATURY (k jednotlivým kapitolám)

Publikační aktivita v oboru ruské medievistiky – podotkněme, že v ruském kontextu pokrývá velmi široké časové pásmo, od 10. do konce 17. století – je dnes pro jednotlivce téměř nepřehlédnutelná. V současném Rusku se těmito obory zabývá několik desítek významných institucí, z nichž patří bezesporu první a zároveň čestné místo petrohradskému Oddělení staroruské literatury Institutu ruské literatury Ruské akademie věd (Puškinský dům); celoruská produkce pak každoročně čítá neméně než 500 položek (monografií, statí, sborníků, edic textů atd.). Významnou část z tohoto korpusu tvoří hagiografické a hagiologické studie.

Předkládaný seznam doplňující literatury proto zahrnuje pouze základní literaturu k této problematice (až na výjimky zcela pomíjí jednotlivé publikace časopisecké, sborníkové aj.), a to s akcentem na počiny posledních desetiletí. V oddílech jsou publikace řazeny abecedně, ruskojazyčné pak podle pravidel ruské abecedy.

Edice textů, slovníky, přehledy, encyklopedie

Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней св. Димитрия Ростовского с дополнением из Пролога, sv. 1–12, Moskva 1993–1994 (reprint vydání z roku 1902–1911).

Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв., dosud vyšlo 8 sv. (Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности; XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования; XVII век: Разные аспекты исследования; Севернорусские монастыри; Книжники и рукописи Соловецкого монастыря; Кирилло-Белозерский монастырь; Книжное наследие Соловецкого монастыря), Лихачев Д. С. (ed.), Sankt-Petěrburg 1991–.

- Памятники литературы Древней Руси*, 20 sv., Moskva 1976–1994; rozšířená reedice vychází pod názvem *Библиотека литературы Древней Руси* (dosud vyšlo 16 svazků), Лихачев Д. С., Дмитриев Л. А., Алексеев А. А., Поньрко Н. В. (eds.), Sankt-Petěrburg 1999–.
- Православная Энциклопедия*, Moskva 2000 – dosud vyšlo 24 sv. (slovníková hesla k jednotlivým osobnostem).
- Словарь книжников и книжности Древней Руси*, ve 3 dílech (XI – první pol. 14. stol., druhá pol. 14. stol. – 16. stol., 17. stol., celkem 8 sv.), Лихачев Д. С. (ed.), Leningrad 1987–1989, resp. Sankt-Petěrburg 1992–2003.
- Труды Отдела древнерусской литературы*, ročenka, dosud vyšlo 61 sv., Leningrad, nyní Sankt-Petěrburg 1932–.

K celé knize

- BENZ E., *Russische Heiligenlegenden*, přel. Apel G., Benz E., Fritze W., Luther A., Tschizewskij D., Zürich 1953, 1987.
- LICHAČOV D. S., *Člověk v literatuře staré Rusi*, přel. Mathauserová S., Praha 1974.
- LICHAČOV D. S., *Poetika staroruské literatury*, přel. Zadražil L., Praha 1975.
- LICHAČOV D. S., PANČENKO A. M., *Smích staré Rusi*, přel. Kolár J., Praha 1984.
- MAREK L., *Dějiny křesťanství na Rusi I. Kyjevská Rus*, Hostinné 1996.
- Povídky ze staré Rusi*, přel. a red. Mathauserová S., Praha 1984.
- Smích a běs: staroruské hagiografické příběhy*, přel. Mathauserová S. a Ilek B., Praha 1988.
- Písemnictví ruského středověku: od křtu Vladimíra Velikého po Dmitrije Donského. Výbor z textů 11.–14. století*, přel. Bláhová E., Hauptová Z., Konzal V., Praha 1989.
- PANČENKO A. M., *Metamorfózy ruské kultury*, Ěroutil M. (ed.), přel. Kolár J., Komendová J., Ěroutil M., Těra M., Červený Kostelec 2011 (v tisku).
- ŠPIDLÍK T., *Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad 1996.
- ZENKOVSKY S. A., *Medieval Russia's epics, chronicles, and tales*, New York 1963, 1974 (rozšířená verze).
- АВЕРИНА С. А., АЗАРОВА И. В., КУЗНЕЦОВА Е. Л., *Язык русской агиографии XVI века. Опыт автоматического анализа*, Герд А. С. (ed.), Leningrad 1990.
- АЛЕКСАНДРОВ А. В., *Образный мир агиографической словесности: Статьи и материалы (1990–1997)*, Oděsa 1997.
- АФАНАСИЙ, архиепископ Пермский и Соликамский, *Избранные жития святых*. Январь – декабрь, Sankt-Petěrburg 2007.

- БЕРЕЩАГИН Е. М., *Церковнославянская книжность на Руси. Лингво-текстологические разыскания*, Moskva 2001.
- ГЛУХОВ А., *Мудрые книжники Древней Руси: От Ярослава Мудрого до Ивана Федорова*, Moskva 1997.
- ГРОМОВ М. Н., МИЛЬКОВ В. В., *Идейные течения древнерусской мысли*, Sankt-Petěrburg 2001.
- Древнерусские предания (XI–XVI вв.)*, Кусков В. В. (ed.), Moskva 1982.
- ДЕРЖАВИН А., „Четы-Минеи Димитрия Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник“, in: *Богословские труды* 15 (1976), s. 61–145; 16 (1976), s. 46–141.
- ЖИВОВ В. М., *Святость. Краткий словарь агиографических терминов*, Moskva 1994.
- ЗАМАЛЕЕВ А. Ф., *Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья*, Sankt-Petěrburg 1998.
- КАРТАШЕВ А. В., *Очерки по истории русской церкви*, sv. 1–2, Paříž 1959, Moskva 1991.
- КЛЮЧЕВСКИЙ В. О., *Древнерусские жития святых как исторический источник*, Moskva 1989.
- КОНЦЕВИЧ И. М., *Стяжание Духа святого в путях Древней Руси*, Paříž 1952, Moskva 1993, 2002.
- Лексика и словообразование в русской агиографической литературе XVI века: Опыт автоматического анализа*, Герд А. С., Аверина С. А., Азарова И. В., Алексеева Е. Л. (eds.), Sankt-Petěrburg 1993.
- ЛОСЕВА О. В., *Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV веков*, Moskva 2009.
- ЛОСЕВА О. В., *Русские месяцесловы XI–XIV веков*, Moskva 2001.
- МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ), *История Русской Церкви*, sv. 1–7, Sankt-Petěrburg 1868–1910, reprint Moskva 1994–1997.
- МАРКЕЛОВ Г. В., *Святые древней Руси. Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники)*, 2 sv., Sankt-Petěrburg 1998.
- ОХОТНИКОВА В. И., *Псковская агиография XIV–XVII вв. Исследования и тексты*, 2 sv., Sankt-Petěrburg 2007.
- ПРОХОРОВ Г. М., *Византийская литература XIV в. в Древней Руси*, Sankt-Petěrburg 2009.
- ПРОХОРОВ Г. М., *Некогда не народ а ныне народ Божий. Древняя Русь как историко-культурный феномен*, Sankt-Petěrburg 2010.
- Русская агиография. Исследования, публикации, полемика*, Руди Т. Р., Семячко С. А. (eds.), Sankt-Petěrburg 2005.
- Русские святые: 1 000 лет русской святости*, монахиня Таисия (ed.), Bussy en Othe 1977, Jordanville 1983, Sankt-Petěrburg 2000.
- ТВОРОГОВ О. В., *Переводные жития в русской книжности XI–XV веков. Каталог*, Moskva 2008.

ТОПОРОВ В. Н., *Святость и святые в русской духовной культуре*, 2 sv., Moskva 1995, 1998.

ЮРГАНОВ А. Л., *Категории русской средневековой культуры*, Moskva 1998.

Ke kapitole první

LÁŠEK J. B., *Počátky křesťanství u východních Slovanů*, Praha 1997.

LENHOFF G., *The martyred princes Boris and Gleb: A socio-cultural study of the cult and the texts*, Los Angeles 1989.

SCIACCA F. A., *The History of the Cult of Boris and Gleb*, New York 1985.

Nestorův letopis ruský. Pověst dávných let, přel. Erben K. J., Praha 1954.

МИЛЮТЕНКО Н. И., *Святые князья-мученики Борис и Глеб*, Sankt-Petěrburg 2006.

УСПЕНСКИЙ Б. А., *Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси*, Moskva 2000.

ПАРАМОНОВА М. Ю., *Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов*, Moskva 2003.

Ke kapitole druhé

The Hagiography of Kievan Rus, Hollingsworth P. (přel. a ed.), Harvard 1992 (také ke kapitolám první, třetí a čtvrté).

PODSKALSKY G., *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*, München 1982; upravený a rozšířený překlad do ruštiny: ПОДСКАЛЬСКИ Г., *Церковь и богословская литература в Киевской Руси (988–1237)*, Sankt-Petěrburg 1996 (k celému období Kyjevské Rusi).

Ke kapitole třetí

The Paterik of the Kievan Caves Monastery, Heppel M. (přel. a red.), Cambridge, Mass. 1989.

Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters, Abramovic D. I., Cyzevskij D. (přel. a ed.), München 1964.

Древнерусские патерики. Киево-печерский патерик. Волоколамский патерик, Ольшевская Л. А., Травников С. Н. (eds.), Moskva 1999 (též ke kapitole jedenácté).

Ke kapitole čtvrté

МИЛЬКОВ В. В., *Древнерусские апокрифы*, Sankt-Petěrburg 1999.

Ke kapitole páté

Древнерусские княжеские жития, Кусков В. В. (ed.), Moskva 2001.

Князь Александр Невский: материалы науч.-практической конференции 1989 и 1994 гг., Sankt-Petěrburg 1995.
Князь Александр Невский и его эпоха, Sankt-Petěrburg 1995.

Ke kapitole šesté

LILIENFELD F., VON, *Hierarchen und Starzen der Russischen Orthodoxen Kirche: Aufsätze der Zt. des Moskauer Patriarchats*, Berlin 1966.
АБЕЛЕНЦЕВА О. А., *Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви*, Sankt-Petěrburg 2009.
КРИЧЕВСКИЙ Б., *Митрополичья власть в средневековой Руси (XIV век)*, Sankt-Petěrburg 2003.
ЛОБАКОВА И. А., *Житие митрополита Филиппа: Исследование и тексты*, Sankt-Petěrburg 2006.
МАКАРИЙ (ВЕРЕТЕННИКОВ), *Святая Русь. Агиография, история, иерархия*, Moskva 2005.
HRYNIEWICZ W., *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turońskiego*, Varšava 2003.

Ke kapitole sedmé

KOMENDOVÁ J., *Svět a šaman. Kulturní kontexty ruské středověké legendy*, Praha 2011 (v tisku)¹.
Апостолы нового времени. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в XVII–начале XX века, Юхименко Е. М. (ed.), Moskva 2004.
ЕФИМОВ А. Б., *Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви*, Moskva 2007.
КАЛУГИН В. В., *Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии*, Moskva 2009.
Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления, Прохоров Г. М. (ed.), Sankt-Petěrburg 1995.

Ke kapitole osmé

АВЕРЬЯНОВ К. А., *Сергий Радонежский. Личность и эпоха*, Moskva 2006.
БОРИСОВ Н. С., „Преподобный Сергий Радонежский и духовные традиции Владимиро-Суздальской Руси“, in: *Журнал Московской патриархии* 11–12 (1992).

1 Viz též KOMENDOVÁ J., „Modely apoštolského působení v nejstarším písemnictví Rusi“, in: *„Rýžoviště zlata a doly drabokamů...“*. Sborník pro Václava Huňáčka, Lendělová V., Řoutil M. (eds.), Praha – Červený Kostelec 2006, s. 167–180 (zde na s. 173 zvláště tabulku permské/zyrjanské abecedy, sestavené Stěfanem Permským, kterou rekonstruoval G. M. Prochorov).

- БОРИСОВ Н. С., *Сергий Радонежский*, Moskva 2009.
Жизнь и житие Сергия Радонежского, Колесов В. В. (ed.), Moskva 1991.
Древнерусское искусство. Сергий Радонежский и художественная культура Москвы XIV–XV вв., Sankt-Petěrburg 1998.
 КЛОСС Б. М., *Избранные труды, sv. 1. Житие Сергия Радонежского*, Moskva 1998.
Сергий Радонежский. Сборник, Десятников В. А. (ed.), Moskva 1991.

Ke kapitole deváté

- The Northern Thebaid, Monastic Saints of the Russian North*, Kontzevitch I. M. (ed.), Saint Herman of Alaska Brotherhood 1975; druhé, doplněné vydání: Rose S. a Podmoshensky H. (eds.), tamtéž, 1995.
 МИНЕЕВА С. В., *Проблемы комплексного анализа древнерусского агиографического текста (на примере Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких)*, Kurgan 1999.
 МИНЕЕВА С. В., *Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI – XVIII вв.)*, 2 sv., Moskva 2001.
 ПРОХОРОВ Г. М., ВОДОЛАЗКИН Е. Г., ШЕВЧЕНКО Е. Э., *Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские*, Sankt-Petěrburg 2003.
Святые подвижники и обители Русского Севера. Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели, Прохоров Г. М., Семячко С. А. (eds.), Sankt-Petěrburg 2005.
Соловецкий патерик, Moskva 1991.
Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского, Прохоров Г. М. (ed.), Sankt-Petěrburg 2003.

Ke kapitole desáté

- KAUTCHTSCHISCHWILI N., PROCHOROV Y. M., LILIENFELD F. V., VON, *Nil Sorskij e l'escismo* (Atti del II Convegno ecumenico internazionale di spiritualita russa), Comunita di Bose 1995.
 ΜΟΝΑΧΟΣ ΒΑΣΙΛΙΟΣ (Γρολιμουῦνδ), *Τοῦ ἐν ὁσίοις πατρὸς ἡμῶν Νείλου Σόρσκυ ἀπαντὰ τὰ σωζόμενα ἀσκητικά*, Thessaloniki 1985.
 LILIENFELD F. V., VON, *Nil Sorsky und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans III*, Berlin 1963.
 ŘOUIL M., „Ideál mnišství podle sv. Nila Sorského (s přihlédnutím k triptychu *Soborník Žitij grěčeských svjatych*)“, in: *Theologická revue* 1 (2005), s. 32–38.
Saint Nil Sorsky (1433–1508). La vie, les écrits, le skite d'un starets de Trans-Volga, Jacamon M. (ed.), Bégrolles-en-Mauges 1980.
 ЛЁННИГЕН Т. П., *Сборник Нила Сорского*, 3 sv., Moskva 2000–2004.

- Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения*, Прохоров Г. М. (ed.), Sankt-Petěrburg 2005.
- РОМАНЕНКО Е. В., *Нил Сорский и традиции русского монашества*, Moskva 2003.
- РОМАНЕНКО Е. В., *Житие преподобного Нила Сорского, Белозерского чудотворца*, Moskva – Vologda 2001.

Ke kapitole jedenácté

- ALLEN SMITH T., *The Volokolamsk Paterikon. A Window on a Muscovite Monastery*, Toronto 2008.
- BOŠEK P., *Stát a církev v Rusku na přelomu 15. a 16. století*, Brno 1995.
- АЛЕКСЕЕВ А. И., *Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг.*, Sankt-Petěrburg 2010.
- ЗОЛОТУХИНА Н., *Иосиф Волоцкий*, Moskva 1981.
- ПЛИГУЗОВ А. И., *Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия*, Moskva 2002.
- Послания Иосифа Волоцкого*, Зимин А. А., Лурье Я. С. (eds.), Moskva – Leningrad 1959.
- ПРЕПОДОБНЫЙ ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ, *Послание иконописцу*, Moskva 1994.

Ke kapitole dvanácté

- SINICYNOVÁ N. V., *Odysea Maxima Řeka. Renesanční Itálie – Athos – Moskevská Rus*, přel. J. Komendová, Červený Kostelec 2011 (v tisku).
- Život protopopa Amakima jím samým sepsaný a jiná jeho díla*, přel. B. Plek, Praha 1975 (též k přednášce *Tragédie staroruské svatosti*).
- АЛЕКСЕЕВ А. И., *Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв.*, Sankt-Petěrburg 2002.
- БОРИСОВ Н. С., *Русская церковь в политической борьбе XI–XV веков*, Moskva 1986.
- БУДОВНИЦ И. У., *Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI веке (по „житиям святых“)*, Moskva 1966.
- Житие Александра Свирского: текст и словоуказатель*, Герд А. С. (ed.), Sankt-Petěrburg 2002.
- Житие Антония Сийского: текст и словоуказатель*, Герд А. С. (ed.), Sankt-Petěrburg 2003.
- Житие Кирилла Новоезерского: текст и словоуказатель*, Герд А. С. (ed.), Sankt-Petěrburg 2003.
- Житие Корнилия Комельского: текст и словоуказатель*, Герд А. С. (ed.), Sankt-Petěrburg 2004.
- КАЗАКОВА Н. А., ЛУРЬЕ Я. С., *Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI веков*, Moskva 1955.

- Клибанов А. И., *Реформационные движения в России в XI – первой половине XVI в.*, Moskva 1960.
- Лурье Я. С., *Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV века – конца XVI века*, Moskva – Leningrad 1960.
- Понырко Н. В., *Три жития – три жизни. Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова: Тексты, статьи, комментарии*, Sankt-Petěrburg 2010 (také k přednášce *Tragédie staroruské svatosti*).
- Успенский Б. А., *Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*, Moskva 1998.

Ke kapitole třinácté

- GORAÏNOFF I., *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, Paříž 1983.
- THOMPSON E., *Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture*, Lanham 1987.
- Власов А. Н., *Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских*, Sankt-Petěrburg 2010.
- Иванов С. А., *Блаженные похабы. Культурная история юродства*. Moskva 2005 (angl. verze IVANOV S. A., *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, Oxford 2006).²
- Житие Андрея Юродивого*, Желтова Е. В. (přel., ed.), Sankt-Petěrburg 2000.
- Молдован А. М., *Житие Андрея Юродивого в славянской письменности*, Moskva 2000.

Ke kapitole čtrnácté

- Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский, *Жития святых подвижниц Восточной церкви*, Moskva 1994 (reprint druhého vydání, Sankt-Petěrburg 1885).
- Морозова Л. Е., *Русские княгини. Женщины и власть*, Moskva 2004.
- Пушкарева Н. Л., *Женщины Древней Руси*, Moskva 1989.
- Пушкарева Н. Л., *Женщины России и Европы на пороге Нового времени*, Moskva 1996.
- Руди Т. Р., „Праведные жены Древней Руси (К вопросу о типологии святости)“, in: *Русская литература* 3 (2001), s. 84–92.
- Юрганов А. Л., *Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени*, Moskva 2006.

2 Nakladatelství Pavel Mervart připravuje na rok 2012 vydání českého překladu této knihy pod názvem *Blázni pro Krista. Kulturní dějiny jurodivosti*.

Ke kapitole patnácté

- ДМИТРИЕВ Л. А., *Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII веков. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний*, Leningrad 1973.
- ГОРДЕЕВА Л., *Повесть о Петре и Февронии Муромских*, Moskva 2008.
- СУХОВА О. А., *Благодарные святые Петр и Феврония Муромские. Житие в иконе*, Moskva 2009.
- ХОРОШЕВ А. С., *Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики*, Moskva 1980.

К závěru

- GORODETZKY N., *Tikhon of Zadonsk. Inspirer of Dostoevsky*, Crestwood 1976.
- SMOLITSCH I. K., *Das altrussische Mönchtum. Gestalter und Gestalten*, Würzburg 1940.
- SMOLITSCH I. K., *Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988–1917*, Würzburg 1953 (rus. překl. СМОЛИЧ И. К., *Русское монашество, 988–1917. Жизнь и учение старцев*, Moskva 1999).
- ЗЫРЯНОВ П. Н., *Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века*, Moskva 1999.
- САВЕЛЬЕВА Н. В., *Сказания XVII века о святынях, святых и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень*, Sankt-Petěrburg 2010.
- Паисий Величковски и неговата книжовна школа, Veliko Tarnovo 1994.
- ЧЕТВЕРИКОВ С., *Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество*, Paříž 1988.

K přednášce Tragédie staroruské svatosti

- PASCAL P., *Avvakum et les débuts du raskol: La crise religieuse au XVII^e siècle en Russie*, Paříž 1938, 1963 (ruský překlad: ПАСКАЛЬ П., *Протопоп Аввакум и начало раскола*, Moskva 2010).
- ЛОЕВСКАЯ М. М., *Старообрядческие жития святых в духовном культуре средневековой Руси*, Moskva 2004.
- ЛУРЬЕ В. М., *Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками*, Moskva 2009.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ С., *Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века*, München 1970, Moskva 1995; edice knihy včetně nedokončeného druhého dílu a statí: ЗЕНЬКОВСКИЙ С., *Русское старообрядчество. Духовные движения XVII–XIX веков*, Moskva 2006.



VÝTVARNÝ DOPROVOD KNIHY

Barevné ilustrace byly převzaty z těchto publikací:

- Sv. Boris a Gleb, sv. Vasilij Blažený – *Русские иконы*, Budur N. (ed.), Moskva 2002, s. 276, 225.
- Bohorodička Svenská – *Древнерусские патерики. Киево-печерский патерик. Волоколамский патерик*, Ольшевская Л. А., Травников С. Н. (eds.), Moskva 1999.
- Metropolita Jona – АБЕЛЕНЦЕВА О. А., *Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви*, Sankt-Petěrburg 2009.
- Metropolita Alexij, metropolita Petr, sv. Kirill Bělozerský – ЛАЗАРЕВ В. Н., *Русская иконопись. Московская школа*, Moskva 1983, obr. 119, 117, 122.
- Sv. Leontij Rostovský, sv. Sergij Radoněžský, sv. Zosima a Savvatij Solověčtí – БЫЧКОВ В. В., *Русская средневековая эстетика. XI–XVII века*, Moskva 1995, s. 306, 402, 414.
- Sv. Nil Sorský – РОМАНЕНКО Е. В., *Нил Сорский и традиции русского монашества*, Moskva 2003.
- Sv. Josif Volockij – ПРЕПОДОВНЫЙ ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ, *Послание иконописцу*, Moskva 1994.
- Sv. Ferapont, sv. Dionisij Glušický, sv. Dimitrij Prilucký – МУРАВЬЕВ А. Н., *Русская Фиваида на Севере*, Moskva 1999.
- Sv. Alexandr Svirský – *Образ старой веры. Иконы Русской Православной Старообрядческой Церкви*, Milano 2007.

Černobílé pauly byly převzaty z těchto publikací:

- Sv. Boris a Gleb – ФЕДОТОВ Г. П., *Святые Древней Руси*, Moskva 2003.
- Sv. Antonij Pečerský, sv. Avraamij Smolenský, sv. Nil Sorský – *Русские святые: 1 000 лет русской святости*, монахиня Таисия (ed.), Sankt-Petěrburg 2000.
- Všechny ostatní – МАРКЕЛОВ Г. В., *Святые древней Руси. Материалы по иконографии (прорисы, переводы, иконописные подлинники)*, 2 sv., Sankt-Petěrburg 1998.



JMENNÝ REJSTŘÍK

A

- Abramovič D. I. 34, 48, 225
Adrian, moskevský patriarcha 83
Afanasij Eremita 48, 52
Afanasij, metropolita 100
Afanasij, perejaslavský biskup 119
Afanasij, serpuchovský igumen 125, 229
Agapit Pečerský 50
Alexandr Kuštský 134
Alexandr Makedonský 78
Alexandr Něvský, kníže 16, 73, 77, 80, 81, 84
Alexandr Svirský 169, 170
Alexej Michajlovič, kníže 172
Alexij, moskevský metropolita 95–99, 101, 103, 121, 124–126, 229
Alfanovové, bratři (Nikita, Kirill, Nikifor, Kliment a Isaakij) 191
Algirdas Litevský 97
Alimpij (Alipij), ikonopisec 48, 54
Amfilochij Glušický 134
Amvrosij, metropolita 191
Andreas, magistr livonského řádu 78
Andrej Bogoljubský 17, 72, 75, 79, 80, 84, 93
Andrej Kurbský, kníže 100, 114, 165
Andrej Možajský, kníže 132
Andrej Smolenský 17
Andrej, igumen 204
Andronik, žák Sergijův 230
Anna Kašinská 15, 192
Anna, kněžna, manželka Jaroslava Moudrého 193
Anna, rževská kněžna 83
Antonij Jadrejkovič, novgorodský arcibiskup 205
Antonij Pečerský 17, 33–36, 38, 39, 40, 47, 51–54, 59, 225, 226
Antonij Říman 203–205
Antonij Sijský 170
Antonij, hieromonach 83
Antonij, igumen 167
Antonij, litevský mučedník 30
Antonij, mnich 80, 84, 87
Antonij, petrohradský metropolita 18
Antónios Veliký, poustevník 35, 168
Aristotelés 107
Arsenij Komelský 133
Artěmij Věrkolský 189–190
Artěmij, igumen 165
Asyka, kníže 113
Athanasios Alexandrijský 37, 89
Avraamij Čuchlomský 130
Avraamij Rostovský 114, 201, 202, 211
Avraamij Smolenský 59–66, 107, 119, 179

Avraamij, bulharský mučedník 30
Avvakum Petrov, protopop 173, 239

B

Barbara, mučednice 29
Basil Nový 65
Basil Veliký 61, 206
Bátú, mongolský chán 73, 74, 117, 205
Berdibek, mongolský chán 97
Boris Godunov, car 184, 196
Boris Kutuzov 152
Boris Vasiljevič, volocký kníže 154
Boris, kníže, mučedník 21–30, 69, 72, 73, 75, 77, 78, 81, 84, 112, 125, 190
Boris, rostovský kníže 74
Bulgakov S. N. 228

C

Cyril, slovanský věrozvěst 109, 212

D

Damian Pečerský 48
Daniil Moskevský, kníže 80
Daniil Perejaslavský 165, 166
Daniil, metropolita 18, 164
Danila, mnich 228
David, syn jaroslavského knížete
 Feodora Rostislaviče 81, 83
Demétrios Soluňský 42, 52, 82
Denis Pařížský 206
Devlet Geraj (Taht Aldan Devlet Geraj), krymský chán 84
Dimitrij Prilucký (Vologodský) 130, 135, 231
Dimitrij Rostovský 13, 17, 66, 182, 209
Dimitrij, carevič 190
Dionisij Glušický 134, 135, 137, 211, 231, 233

Dionisij Nižgorodský 118
Dionisij Suzdalský 91
Dionisij, archimandrit Trojicko-sergievského kláštera 66, 171, 210
Dionisij, ikonopisec 133, 154
Dionisij, pečerský igumen 134
Dionýsios Areopagités 206
Dmitrij Donský, kníže 96, 118, 125, 134, 181, 192, 228
Dmitrij Konstantinovič, kníže 97
Dmitrij Strunnik 83
Dmitrij Šemjaka 94, 98, 136, 182, 232
Dosifej Toporkov 152
Dovmont, pskovský kníže 77–79
Družina Osorjin 194, 195

E

Edigu (Ýdegäi, Edege Mangit), mongolský emír 129
Efrém Syrský 60, 62, 65
Eudokimos Spravedlivý 70
Eustathios Plakidés 29
Euthýmios Veliký 34, 35, 36, 37, 122, 124, 225, 229

F

Feodorit, solověcký mnich 114
Feodorit, věrozvěst Laponců 165
Feodosij Černigovský 17
Feodosij Pečerský 33–44, 47, 48, 49–52, 53, 54, 59–62, 71, 87, 119–122, 126, 168, 170, 179, 199, 224, 225–228
Feodosij Šilhavý, heretik 165
Feodosij Totěmský 17
Feodosij, igumen 182
Feofil Pečerský 52, 53, 54
Feognost (Theognostés), metropolita 96, 103
Ferafont Bělozerský 130, 131, 133, 167

Fevronija Muromská (Jevfrosinija)
193, 206, 207
Filipp (Kolyčov), moskevský metro-
polita 100, 101, 210
Filipp Rabangský 134
Fjodor Černý 80
Fjodor I. Ivanovič, car 184
Fjodor Jaroslavič, kníže 71, 80, 81,
83
Fjodor Kuzmič 189
Fjodor Novgorodský, jurodivý 181
Fjodor Pečerský 53
Fjodor, bojar (zemřel v Hordě) 73, 74
Fjodor, igumen Simonovského
kláštera 130, 230
Fjodor, mučedník 21, 30
Fjodor, rjažaňský kníže 73
Fjodor, rostovský biskup 92
Fletcher G., anglický cestovatel 184,
185
Foma, smolenský presbyter 60
Fotij (Fotios), metropolita 103
František z Assisi 212

G

Gavriil Slucký 190
Gennadij Kostromský 169
Gennadij Novgorodský, arcibiskup
91, 142, 158, 167, 237
Georgij (Jurij) Vsevolodovič, vladimir-
ský kníže 73
Georgij Dmitrijevič, kníže 136, 231
Georgij Uhřín (sluha knížete Borise)
23
Georgij, metropolita 21
Gerasim Boldinský 165, 166, 167,
170
Gerasim Černý 153
Gerasim Vologodský 59, 92
German Kazaňský 92, 93, 100
German, starec 147

Germogen, patriarcha 101
Gleb, kníže 17, 21–30, 33, 69, 72, 73,
75, 77, 78, 81, 84, 112, 125, 190
Gleb, syn Andreje Bogoljubského 17,
84, 118
Glikerija, novgorodská kněžna 193
Golubinskij Je. Je. 14, 17, 18, 171
Gorislava, sestra Jevfrosinije Polocké
192
Gorjaser, vrah sv. Gleba 24, 75
Grigorij Divotvůrce 50
Grigorij Pelšemský 134, 136, 232
Grigorij, litevský metropolita 98
Grigorij, mučedník 54
Gurij, kazaňský arcibiskup 92–93

H

Helena, římská císařovna 70
Herberstein Sigismund, von 185
Hyppolitos Římský 65

CH

Charitina Novgorodská 192
Chrabr, bulharský mnich 112

I

Ignatij, smolenský biskup 63, 64
Igor Olgovič (mnich Gerasim), kyjev-
ský kníže 74
Igor, kyjevský kníže 72
Ilarion, rostovský biskup 92
Ilja, hieromonach 113–114
Innokentij (Ochljabinin) 141, 167
Innokentij (žák Nila Sorského) 233
Innokentij (žák Pafnutije Borovského)
152
Innokentij Irkutský 93, 209
Innokentij Komelský 167
Ióannés Hesychastés 35
Isaakij Pečerský (Eremita) 48, 51, 52,
179

Isaakij, žák Sergije Radoněžského 122, 123, 124
 Isaja, rostovský biskup 91, 92, 114, 201
 Isidor Tverdislov, rostovský jurodivý 182, 203
 Isidor, litevský metropolita, uniat 98
 Ivan Danilovič, kníže 96
 Ivan I. Danilovič Kalita, veliký kníže 95
 Ivan II. Ivanovič, moskevský veliký kníže 95
 Ivan III. Vasiljevič, moskevský veliký kníže 72, 153, 154, 158, 163, 182, 237
 Ivan IV. Hrozný, ruský car 11, 16, 60, 84, 99, 100, 103, 152, 165, 169, 171–172, 184, 185, 190, 195, 206
 Ivan Ivanovič, kníže 96
 Izák Syrský 145, 146
 Izjaslav Mstislavič 74, 90

J

Jakov Borovický 17
 Jakov Rostovský 91, 201
 Jakov Železnoborovský 130
 Jakov, mnich 22, 70
 Jakovlev V. A. 48
 Jakub Perský, mučedník 72
 Jan Zlatoústý 34, 37, 60, 88, 89, 99, 136, 145, 231, 234
 Jaropolk-Petr 84
 Jaroslav Moudrý, kníže 80, 193
 Jaroslav, kníže 21, 24, 43, 84
 Jefrem (autor hagiografie Avraamije Smolenského) 60, 61, 63, 64, 65, 66
 Jefrem Novotoržský 59
 Jefrem Perejaslavský 87
 Jepifanij Moudrý 11, 107–109, 111, 112, 118, 119, 122, 123, 124, 126, 228

Jerazm, mnich 48, 53
 Jeremija Pečerský 48
 Jermolaj-Jerazm, mnich 206
 Jevagrij, diákon 53
 Jevfimij, novgorodský arcibiskup 88, 89, 90, 94, 98, 101, 102, 182
 Jevfimij, tarnovský patriarcha 124
 Jevfrosin Pskovský 15
 Jevfrosinija Moskevská 192
 Jevfrosinija Polocká 192, 193
 Jevfrosinija Suzdalská 192
 Jevpraxija Pskovská 192
 Jevpraxija, rjažaňská kněžna 73
 Jevstratij Pečerský 30
 Jevstratij, litevský mučedník 54
 Joakim, korsuňský Řek 91
 Joann (Ilja), novgorodský arcibiskup 93, 94, 101, 199–201, 202
 Joann a Jakov, bratři 190
 Joann Čepolosov 190
 Joann Mnohostrádající 53
 Joann Pečerský, mnich 52
 Joann Tobolský 93
 Joann Velká Kápě, moskevský jurodivý 183, 184
 Joann Vlasatý (Milostivý), rostovský jurodivý 182
 Joann, kazaňský mučedník 30
 Joann, litevský mučedník 30
 Joann, moskevský metropolita 21
 Joann, mučedník 21, 30
 Joann, pečerský igumen 49
 Joann, ugličský kníže (mnišským jménem Ignatij) 72
 Joann, zpovědník knížete Michaila Černigovského 74, 76
 Joann, zpovědník knížete Michaila Tverského 76
 Joasaf Kamenský (kníže Andrej Zaozerský) 71, 134, 135, 136, 137, 231, 232, 233

Jona Novgorodský 94, 95
 Jona Pertominský 17
 Jona, moskevský metropolita 95,
 98–99, 101, 103, 152
 Jona, permský biskup 113
 Jona, vologodský biskup 92
 Josephus Flavius 78
 Josif Volocký 16, 99, 142, 143, 144,
 145, 147, 151–159, 168, 173, 199,
 211, 225, 235, 239
 Julián Apostata, římský císař 206
 Julianija Kyjevská, kněžna 193
 Julianija Lazarevská (Muromská),
 kněžna 194–196
 Julianija Vjazemská, kněžna 194
 Jurij Danilovič Moskevský, kníže 76
 Jurij Dmitrijevič, kníže 136, 232
 Jurij Tokmakov 185
 Jurij, smolenský kníže 194

K

Kadlubovskij A. P. 12, 13, 135, 136,
 165, 202, 205, 231, 232
 Kassian Učemský, mavnukský kníže,
 žák Nila Sorského 144, 147, 167
 Kassian, igumen Spaso-kamenného
 kláštera na Kubenském jezeře
 134, 141
 Kavgadyj, mongolský bojovník 76, 77
 Kirill Bělozerský 16, 118, 130–137,
 151, 152, 163, 165, 167, 169, 170,
 171, 179, 210, 230, 231, 232, 233,
 236, 238, 239
 Kirill Novojezerský 169
 Kirill Turovský 91
 Kliment Smoljatič, kyjevský metropo-
 lita 60, 66, 90
 Ključevskij V. O. 11, 12, 13, 199, 235
 Konón, mučedník 200
 Konstantin Dmitrijevič, kníže 181
 Konstantin Jaroslavič 71

Konstantin Veliký, římský císař 70,
 71, 92
 Konstantin, kyjevský metropolita 142
 Konstantin, muromský kníže 71, 201,
 206
 Konstantin, syn jaroslavského knížete
 Feodora Rostislaviče 81, 83
 Kornilij Komelský 133, 167–169, 170,
 231
 Kukša, misionář u Vjatičů 30, 54, 114
 Kuzma (Kuzmišče) 75
 Kyprianos (Kiprian) Srb, metropolita
 96, 102, 103
 Kyrillos ze Skythopole 35, 61

L

Lavrentij Pečerský 51, 52
 Leonid, novgorodský arcibiskup 193
 Leontij, rostovský biskup 91, 92, 114,
 201
 Loggínos, abba 200
 Luka (Žiďata) Novgorodský 91

M

Makarij Kaljazinský 135
 Makarij Unženský (Želtovodský) 135
 Makarij, moskevský metropolita 11,
 16, 17, 22, 60, 81, 84, 92, 99, 165,
 171, 172, 206, 238
 Makários Egyptský 39, 214
 Maljuta Skuratov 101
 Mamaj, mongolský bojovník 125
 Marie Egyptská 203
 Marie, matka Stěfana Permského 107
 Markián, heretik 91
 Martinian Bělozerský 132, 133, 136,
 231
 Matfěj Pečerský 48, 53
 Maxim Moskevský, jurodivý 183
 Maxim Řek 164, 238
 Maxim Totěmský 191

Mefodij Pešnošský 130
 Merkurij (Říman) 205–207
 Metoděj, slovanský věrozvěst 109, 212
 Michail Alexandrovič, tverský kníže 97
 Michail Fjodorovič, kníže 83
 Michail Jaroslavovič, tverský kníže 76, 80, 81, 82, 192
 Michail Klopský 72, 181, 182, 203
 Michail Vsevolodovič, černigovský kníže 72, 73, 74, 76, 77, 81, 192
 Michail, kyjevský metropolita 102
 Michal Tobolkovič 53
 Michej, žák Sergije Radoněžského 122, 123, 124
 Mikuláš II., imperátor 15, 17, 209
 Mindaugas, litevský velkokníže, král 78
 Mitrofan, igumen 120
 Mitrofan, mnich 120
 Mitrofanij Voroněžský 209
 Mojsij Uhřín 53, 54
 Mstislav Rostislavič Chrabrý 77, 79
 Mstislav Vladimirovič, kníže, syn Vladimira Monomacha 83
 Muravjov A. N. 13, 134

N

Někrasov A. I. 11
 Nestor, letopisec 11, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 33–44, 48, 61, 71, 77, 81, 112, 225, 226
 Nifont, mnich 204
 Nifont, novgorodský biskup 90, 204
 Nikandr Pskovský 170
 Nikita Novgorodský 87, 91, 203
 Nikita Pečerský 51, 52, 87
 Nikita Perejaslavský, sloupovník 60, 91
 Nikita, borovský igumen, žák Sergije Radoněžského 151, 235

Nikita, mučedník 26, 28
 Nikola (Kočanov) Novgorodský 181, 203
 Nikola Pskovský, jurodivý 185
 Nikola Svjatoš (Svjatoslav) 49, 71
 Nikolaj Japonský 114
 Nikon Černohorec 143
 Nikon Radoněžský 129
 Nikon, pečerský učenec 52
 Nil Sorský 66, 136, 141–147, 159, 165, 196, 213, 225, 232, 233, 235, 237, 240

O

Oleg Brjanský 84
 Oleg, rjažaňský kníže 125
 Olga, kyjevská kněžna, apoštolům rovná 17, 21, 33, 70, 81, 84, 192
 Ondřej Caňhradský, jurodivý 179, 181
 Ondřej, apoštol 177, 178, 202
 Oslablja, mnich 126

P

Pafnutij Borovský 99, 151–153, 165, 166, 167, 235, 236, 237
 Pachomij Logothet (Srb) 11, 83, 88, 89, 90, 94, 99, 119, 126, 129, 130
 Pachomij, zakladatel Něrechtského kláštera 118
 Pachómios Veliký 145, 234
 Paisij Jaroslavov, starec 134, 141
 Paisij Veličkovský 213, 240
 Pam, zyrjanský pohanský žrec 111
 Parfenij, rostovský biskup 108
 Pavel I. Petrovič, ruský car 190
 Pavel Obnorský 133, 136, 230, 232
 Pavel Tobolský 93
 Pavel, muromský kníže 206, 207
 Pelgusij 30
 Přesvět, mnich 126

- Petr I. Veliký, ruský car 17, 81, 173, 209, 223, 238
 Petr Mohyla 47
 Petr Muromský, kníže 193, 206, 207
 Petr, carevič 80, 84
 Petr, kazaňský mučedník 30
 Petr, moskevský metropolita 16, 91, 95, 96, 101, 103, 211
 Pimen Mnohonemocný 54
 Pitirim, permský biskup 96, 113
 Pitirim, vologodský biskup 92
 Platón 107
 Poimén Veliký 39
 Polikarp Pečerský, mnich 48, 49, 51, 52, 87
 Prochor Lebedník, pečerský mnich 49, 196
 Prochor Rostovský 95
 Prokopij Ust'uzský, jurodivý 108, 179–183
 Puškin A. S. 184
 Putša, vrah sv. Borise 23
- R, Ř**
 Rimskij-Korsakov N. A. 207
 Roman Olgovič, kníže 72
 Roman Rjazaňský 84
 Roman Rostislavič, kníže 66
 Rostislav Vsevolodovič, kníže 51
 Řehoř Palama 124, 125, 229
 Řehoř Sinajský 124, 125, 145, 146, 229, 234
- S, Š**
 Sáva Černý 152, 154
 Sáva Krypecký 170
 Sáva Osvícený 34, 35, 41, 49, 122, 225, 227
 Sáva Višerský 135
 Sáva, tverský igumen 140
 Savvatij Solověcký 134
 Seit, heretik 91
 Serafim Sarovský 17, 18, 213, 214, 240
 Serapion Novgorodský 101, 159, 237
 Sergij Nuromský 124, 133, 229, 232
 Sergij Radoněžský 16, 59, 96, 97, 107, 117–126, 129–132, 135, 136, 151, 152, 156, 159, 163, 165, 171, 173, 199, 211, 224–225, 227, 230, 239
 Silvestr Obnorský 130, 238
 Simeon Ivanovič Hrdý 96
 Simeon Malopiněžský 191
 Simeon Mstislavič, vjazemský kníže 194
 Simeon Věrchoturský 189
 Simon, vladimirský biskup 48, 52
 Simon, žák Sergije Radoněžského 122, 123, 124
 Solomonije (Sofie) Moskevská 192
 Solovjov V. 113
 Spiridon Pečerský 50
 Stěfan Machriščský 121, 130
 Stěfan Permský 66, 92, 107–114, 118, 180, 210, 211
 Stěfan, bratr Sergije Radoněžského 119, 120, 121
 Stěfan, kazaňský mučedník 30
 Stěfan, pečerský igumen, vladimirsko-volyňský biskup 34, 43, 87
 Svjatopolk 21, 23, 24, 27
 Svjatopolk, veliký kníže 33
 Svjatoslav 43, 44
 Svjatoslav-Georgij Polocký 192
 Symeón Metafrastés 11
 Symeón Nový Teolog 125, 146, 229, 234
 Symeón Sloupovník 38, 39, 166
 Symeón, jurodivý 177, 178, 183
 Šachmatov A. A. 34, 225
 Ševyrjov G. P. 11, 141

T

Tajdula, chánova manželka 97
 Theodóra, mučednice 65
 Theodóros Edesský 34
 Theodóros Studijský 34, 35, 41
 Theodósios Veliký 35, 42, 122
 Tichon Zadonský 88, 209, 240
 Trifon Pečengský, věrozvěst Sámů
 113, 114

V

Václav, svatý, mučedník 26, 29
 Varlaam Chutyňský 59, 180
 Varlaam, pečerský igumen 33, 40
 Varsonofij Tverský, kazaňský biskup
 92, 93, 153
 Vasilij I., velký moskevský kníže 194
 Vasilij II. Temný, velký moskevský
 kníže 94, 95, 98, 136, 231
 Vasilij III. Ivanovič, ruský car 159,
 163, 166, 168, 170, 171, 192, 224,
 237
 Vasilij Mangazejský 190
 Vasilij Moskevský (Blažený), jurodivý
 178, 183, 184, 185, 186, 203
 Vasilij Pečerský 53, 202
 Vasilij Rjazaňský (Muromský) 201
 Vasilisa Moudrá 207
 Vasiljev V. 14
 Vasilko, kníže (Vasilij Konstantinovič)
 72
 Vassian Pertominský 17
 Vassian Šilhavý 163, 164
 Vassian, žák Nila Sorského 144, 147
 Veniamin, igumen 204
 Vespasián, římský císař 78
 Vissarion, mnich 156
 Vitold Litevský 94
 Vladimir Monomach 79, 80, 83
 Vladimir, kníže 201

Vladimir, kníže, syn Jaroslava
 Moudrého 193
 Vladimir, kyjevský kníže (12. stol.) 74
 Vladimir, rževský kníže 83
 Vladimir, svatý, kyjevský kníže 16, 17,
 21, 22, 23, 25, 29, 33, 70, 71, 74,
 75, 81, 92, 110, 192
 Vsevolod Velké hnízdo 84
 Vsevolod-Gavriil 77, 79, 81

Z

Zevedij, mnich 132
 Zosima Solověcký 134
 Zvenislava, sestřenice Jevfrosinije
 Polocké 192

EDIČNÍ POZNÁMKA

Kniha byla přeložena z ruského originálu *Святые Древней Руси* (Paříž 1931) s přihlédnutím k redakčním úpravám v edici díla v rámci sebraných spisů G. P. Fedotova (ФЕДОТОВ Г. П., *Собрание сочинений в 12 т. Святые Древней Руси*, sv. 8, Бычков С. С. [ed.], Moskva 2000). Z tohoto vydání jsme též přejali jednu z příloh, stat' „Tragédie ruské svatosti“, která je sice názvem totožná s dvanáctou kapitolou knihy, ale není s ní identická (práce vyšla poprvé v pařížském ruskojazyčném emigrantském časopise *Put'* [č. 27, 1931]). Na rozdíl od originálu jsou v českém vydání citace ze staroruských pramenů přeloženy přímo v textu.

Protože dosud není česká církevní terminologie v oblasti východního křesťanství vypracována, a pro řadu pojmů tudíž neexistuje jednoslovný překlad, použili jsme na některých místech – vědomi si toho, že se tím částečně vytrácí přesná specifikace světce – několikaslovného opisu: např. slovo страстотерпец (z csl. **страсть**, řec. πάθος, πάθημα, lat. passio), které se ve východoslovanském prostoru ujal pro mučedníky, již zahynuli rukama svých souvěrců (Boris a Gleb aj., v našem prostředí sv. Václav), překládáme jako „trpitelé pro Krista“, příp. pouze „mučedníci“; označení святитель (řec. ἀρχιερεύς), které odkazuje ke světcům z řad hierarchie, překládáme jako „světec-hierarcha“, příp. „svatý biskup, hierarcha“ aj.; označení благоверный (řec. ἐνσεβής, lat. pius), kterého se používá pro svaté z řad světské elity, již se významně zasloužili o upevnění či šíření víry, překládáme pouze jako „svatý“ atd.

Publikace rovněž obsahuje vysvětlující poznámky redaktora, seznam doplňující literatury a výtvarný doprovod (v textu pauzy ikon nejvýznamnějších světců, v barevné příloze pak podoby světců na ikonách, podeách a rouchách na rakev).





Svazek 2

Georgij Petrovič Fedotov

SVATÍ STARÉ RUSI

Z ruského originálu *Святые Древней Руси* (Paříž 1931)

a doplňujících materiálů přeložili

Jitka Komendová a Michal Řoutil.

Přehlédl, poznámkami, seznamem doplňující literatury,
výtvarným doprovodem a doslovem opatřil Michal Řoutil.

Jazyková redakce Dagmar Magincová.

Sazba Jana Nováková.

Grafické zpracování obálky Miloslav Žáček.

Vydalo nakladatelství Pavel Mervart,

Lhota 330, 549 41 Červený Kostelec,

v roce 2011. Tisk xPrint, s. r. o., Příbram.

www.pavelmervart.cz

ISBN 978-80-87378-76-2

Edice Agora

Obdobně jako byla antická *agora*, tedy městské tržiště, nejen místem pro směnu zboží, ale především prostranstvím pro politické, filosofické a náboženské dispute, chtěli bychom také my, aby se naše edice stala místem, kde dochází k intenzivnímu a obohacujícímu dialogu. A to dialogu z neplodnějších – mezi autory, jejichž dílo se často již uzavřelo, a současným čtenářem, jehož životní poslání se právě uskutečňuje. Rádi bychom tím upozornili na kontinuitu a aktuálnost myšlenkového dědictví minulých staletí, které není omezeno na čas ani prostor a kde nemají místo jazykové ani kulturní bariéry.

Ačkoliv se zaměříme především na vydávání nových překladů významných světových děl z oblasti dějin, filosofie, náboženství a kultury obecně, stranou našeho zájmu nezůstanou ani díla již vydaná, jejichž reedice připravujeme.

Z připravovaných titulů

G. P. Fedotov – *Na obranu etiky a další statě*

P. A. Florenskij – *Jméno a symbol*

Ja. E. Golosovker – *Logika mýtu*

A. F. Losev – *Vladimír Solovjov a jeho doba*

A. F. Losev – *Filosofie jména*

Již vyšlo

VLADIMÍR SOLOVJOV

Tři rozhovory o válce, pokroku a konci světových dějin

Přeložila F. Sokolová. Předmluva François Rouleau.

ISBN 978-80-87378-63-2



Ve svém posledním dokončeném díle V. Solovjov shrnul a pojmenoval základní filosofická témata, jimž se věnoval po celý život, a nachází mj. rovnováhu „mezi teoretickou filosofií idealistického stříhu a morálním myšlením biblického typu: lidské jednání a svoboda se vepisují do samého srdce Bohočlověka. Taková je cesta boho-lidství nejen v duchu, ale i v pravdě.“

