

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy  
Ústav slavistických a východoevropských studií

## Proměny duchovnosti na Rusi XI.-XII.století

Diplomová práce

Vypracovala: Jana Hrazdírová

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Vladimír Svatoň

Praha 2006

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně na základě uvedené literatury.

Jana Hrazdírová

*Jana Hrazdírová*

## Obsah

Úvod.....	str. 1
Taurida.....	str. 2
Gótové.....	str. 3
Chazaři.....	str. 5
Bulhaři.....	str. 6
Antiochie a legendy o apoštolském původu ruské církve.....	str. 8
Arménská a gruzínská církev.....	str. 10
První křesťané mezi východními Slovany.....	str. 12
Utváření raně feudálního státu.....	str. 15
Křesťanství v době kněžny Olgy.....	str. 17
Kníže Jaropolk.....	str. 20
Počátek pohanské vlády knížete Vladimíra.....	str. 21
Vliv pohanství na křesťanství.....	str. 22
Problematika pramenů.....	str. 23
Jurisdikční správa ruské církve.....	str. 25
Slovanské duchovenstvo a písemnictví.....	str. 28
Výběr tradic uvnitř křesťanství.....	str. 31
Texty rané ruské církve.....	str. 33
Počátky písemnictví.....	str. 34
Charakteristické rysy překladových textů – jejich ideologický základ.....	str. 36
Hlavní proud oficiální christianizace, další tradice a jejich vliv na ruskou církev.....	str. 38
Význam Kyjevo-pečerské lávry.....	str. 41
Charakter mnišství zakladatelů pečerské lávry.....	str. 43
Teologie – filosofie.....	str. 47
Závěr.....	str. 50
Resumé.....	str. 52
Poznámkový aparát.....	str. 54
Seznam literatury.....	str. 57

## Úvod

Christianizace Rusi znamenala počátek nové éry v životě Slovanů, usazených v povodí Dněpru. Změny, které proces christianizace provázel, patřily k přirozeným projevům vývoje společnosti od forem jejího uspořádání v kmenových svazech k postupně se centralizujícímu státu s členitou strukturou vnitřní správy raného feudálního zřízení. Růst složitější a vyspělejší podoby vnějšího uspořádání země byl spojen se zráním a růstem kulturního a duchovního života společnosti. Knížata východních Slovanů, kteří přijali křesťanství mezi posledními, pociťovala nutnost přítomnosti jednotící státní ideologie s velikou naléhavostí.

Tato práce je pokusem nahlédnout do stavu společnosti v složité době transformace jejího státního uspořádání, proměn kultury a náboženství. Ve snaze vybrat z vlivů, působících v této době v dané oblasti ty nejdůležitější a v popisu jejich charakteristiky zachytit i způsob, jakým byly na Rusi přijaty, případně proměněny, je záměr nastínit základ, položený prvními církevními činiteli pro vznik osobitého charakteru duchovnosti ruské církve.

Naším cílem je sledovat vlivy tradic a proměny duchovnosti rané ruské církve k nejvýznamnějšímu a nejhlubšímu projevu její spirituality v XI.-XII. století – k pečerskému mnišství. Zde se podrobněji zabýváme vlivy, které napomohly utváření jeho podoby, ale zamýšlíme se i nad jeho specificky ruskými rysy a odkazem, který první mniši Kyjevské Rusi zanechali.

Rozhodující význam pro christianizaci východních Slovanů na konci X. století měla oblast severního černomořského pobřeží. Odtud proudily státem organizované misie, které měly mezi všemi dílčími pokusy z různých stran přicházejících učitelů víry naklonit východní Slovanů křesťanství skutečně trvalý a hlavní vliv.

## 1. Taurida

Od VII. století př. Kr. začala v oblasti severního pobřeží Černého moře vznikat řecká koloniální města, která sloužila jako dopravní a skladištní centra. Byla to např. města Tomi a Istros na Dunaji, Tyras na Dněstru a Olbie na Dněpru, Odesos na Bugu, dále Chersones, Palakion (pozdější Balaklava), Tkeodosie (Kafa), Pantikapaion (Kerč), dále například Tanais na Donu, Apaturos na Kubáni, Fasis, Dioskurias a Pithyont na úpatí Kavkazu (stará Kolchida).<sup>1)</sup> Díky obyvatelům těchto měst a obchodníkům, kteří jimi procházeli, se nám zachovaly zprávy, tradované ústním podáním až do pozdějších dob, o obyvatelích území, jež je dělilo od jejich obchodních partnerů ze severu u Baltského moře. U Herodota se o nich obecně hovoří jako o Skytech, obávaných barbarech, přes jejichž území bylo nutné vybavit každou obchodní výpravu doprovodem ozbrojených vojsk – především z řad Normanů, a je nepochybné, že se Řekové i severané snažili v zájmu bezpečných obchodních cest tyto kmeny po dlouhá staletí vojensky podmanit. Z Herodotova podání se dovídáme o početné skupině obyvatel, které je od uvedených Skytů třeba odlišit – Melanchlenech (Estoncích), Androfázích (Samojedech), Isedonech (Vogulcích), Arimascích (Votjácích), Agripejcích (Syrjanech), Masagétech (Baškyrcích), Griffonech (Mongolcích), Agathyrstech (Chazarech)<sup>2)</sup> a dalších, kteří tvořili kmeny původních obyvatel podněpří a rozsáhlého okolí dále na západ. Z nich část postupovala a usadila se ve střední a západní části Evropy, mezi nimi i kmeny gótské, jiné kmeny přílivem nových přistěhovalců zanikly nebo se asimilovaly a daly vzniknout svérázným

národům východní Evropy. Herodot dělí Skyty žijící v okolí Dněpru na zemědělce, pastýře a na Skyty královské, válečníky usazené u Azovského moře.<sup>3)</sup> Můžeme usuzovat, že účinnějším (i když zdlouhavějším) způsobem budování mírových vztahů mezi barbary a Helény byly – spíše než vojenská síla – jejich obchodní a kulturní styky, při kterých se v jižních oblastech, v Nikopolí (okolí dnešního Dněpropetrovska) a na Bosporu barborská společnost Skytů částečně helenizovala.

Toto území spjaté se starou antickou kulturou bylo místem s nejstarší křesťanskou tradicí v bezprostřední blízkosti východních Slovanů, kteří sem začali od V.-VI.století postupně pronikat. Historie tohoto místa sahá až k starozákonní době - po přistání archy úmluvy na arménském Araratu se v této oblasti usídlil jeden z Noemových synů.<sup>4)</sup>

Taurida se stala zemí vyhnanství pro mnohé římskému císaři nepohodlné zastánce křesťanství, s nimiž po staletí panovníci vstupovali do sporů nejprve v rámci pronásledování křesťanů, později v bojích s jednotlivými herezemi. V době ještě předkřesťanských dějin Římské říše tu ve vyhnanství zemřel v pořadí třetí římský biskup Klement I., patron cyrilometodějské mise. „Ruská církev začíná výčet svatých zazářivších na ruské zemi hned po apoštolu Ondřejovi šesti chersonskými ortodoxními biskupy-mučedníky IV.století Basilem, Efraimem, Eugeniem, Agathodorem, Aitheriem a Kapitonem.“<sup>5)</sup>

Neméně významné bylo i dědictví zanechané zde gótskými kmeny, mezi kterými se křesťanství šířilo v době složitých bojů s ariánskou herezí, jež je v této oblasti poznamenala s výjimkou křesťanství krymských Gótů.

## 2. Gótové

Germánské kmeny Gótů přicházely v průběhu III.–IV.stol. z jihu Skandinávie a osidlovaly postupně střední a východní oblast Evropy. Jejich východní ostrogótská větev sídlila před dalším svým postupem do Evropy na území od Donu k Dněstru a od Černého moře k řece Pripjati. Hnány hunskými vpády, opouštěly tato území a mířily dál do Panonie. O jejich části, která

zůstala na Krymu víme, že tu byla vytvořena početná křesťanská obec do chalcedonského koncilu (r.451) nezávislá na Byzanci. Jejich církve udržovala styky hlavně s Palestinou. Dochovaly se nám zprávy o tom, že ve III.stol. sem bylo posláno sedm biskupů z Jeruzaléma<sup>6)</sup>. Vzhledem k takovému množství se dá předpokládat, že ve společnosti krymských Gótů bylo křesťanství již v tehdejší době značně rozšířené.

Působily tu misie nejspíše ze syrské Antiochie, tedy misie židokřesťanských helenizovaných učenců, kteří byli vlastně vůbec prvními mezi následovníky Kristova učení, jež okolní pohané nazvali kristovci-křesťany. Významnou roli hraje skutečnost, že mezi gótskými kmeny, které obecně přijaly křesťanství od heretických učitelů z řad ariánů, byli tak právě krymští Gótové jediní, kteří přijali a zachovali křesťanství v jeho pravověrné podobě a nic na tom nezměnil ani fakt, že při liturgiích používali gótský překlad Písma pořízený ariánským biskupem Wulfilou.

Roku 400 byl krymským Gótům vysvěcen jejich vlastní biskup Unila samotným konstantinopolským patriarchou Janem Zlatoústým, a byl to právě patriarcha Jan, kdo povolil sloužit liturgii v gótsčině.<sup>7)</sup> Posvěcení gótského biskupa byl jistě krok podniknutý k posílení vlivu Konstantinopole mezi krymskými Góty. Biskup totiž vždy zodpovídá svému světiteli za správu jemu svěřené eparchie a jakékoli kroky musí být nejprve hlavou mateřské církve schváleny.

Krym s Kerčí (Bospórem-Pantikapaií) a Chersonem, dvěma starými řeckými osadami, byl významným místem pro celé dějiny christianizace Rusi. Od chvíle, kdy se sem křesťanství dostalo, šířilo se pozvolna do přilehlých oblastí a během století tu vznikla důležitá misijní centra. Je trefné Rambaudovo přirovnání, že křesťanství připlulo na Rus po řece. Hlavním ruským tokům v jeho evropské části odpovídají podle něj zlomová období v ruských dějinách. „Dněpr vtiskl Rusku ráz byzantský, Volha asiatský; Něva je měla učiniti evropským. Dějiny ruské jsou vlastně dějinami těchto tří řek.“<sup>8)</sup>

O šíření evangelia z Byzantské říše touto oblastí na území při toku Dněpru je však pro dobu, o které jsme se zmiňovali (IV.-V.století), ještě předčasné hovořit.

### 3. Chazaři

Na severních březích Azovského moře – v oblasti kolem dolního toku Donce se rozprostíral stále rostoucí svaz turecky hovořících kmenů, známý pod jednotným označením Chazaři. Jednalo se o seskupení rozmanitých etnik se zastoupením všech hlavních náboženství tehdejšího světa. Vedle židovství a křesťanství tu byli zastoupeni i muslimové a slovanští pohané. Křesťanství sem pronikalo již ve IV.-V.století ze sousedního Krymu, z tamních gótských biskupství a řeckých držav. Je zřejmé, že i z jihovýchodu sem přicházeli syrští křesťanští učitelé, rovněž tak z Gruzie a Arménie. Jejich misie mířily především k severokavkazským Alanům, kteří získali svůj vlastní episkopát již v době mezi IV.-V.stoletím.<sup>9)</sup>

Oficiálně však v chazarském chanátu nebylo do poloviny VIII.století žádné náboženství prohlášeno za náboženství státní. Byzanc se mnohokrát pokusila christianizovat Chazary a dva z byzantských císařů měli dokonce za manželky dcery chazarských panovníků - chánů.<sup>10)</sup> Mezi lety 750-780 tu bylo gótské biskupství v Dórosu povýšeno na metropolii, pod níž spadalo sedm biskupství pomocných, z toho jich údajně pět bylo misijních.<sup>11)</sup> Přestože tyto skutečnosti ukazují na opravdu velký počet křesťanů mezi Chazary, chán a vládnoucí vrstva se r.740 přiklonili k židovství. To pro ně v dané politické situaci představovalo náboženství s nejnižší možnou mírou závislosti na okolních říších.

V této době se Chazarská říše ocitá na svém vrcholu. Tributem byly Chazarům zavázány všechny okolní národy – Slované, Hunové, Gótové i řecké krymské kolonie a paměť slávy chazarských chánů byla později i Rusy využita k oslavě vlastních velkých knížat.

Moc Chazarské říše začala již v druhé polovině IX.století upadat, země slábla pod nájezdy Pečeněhů a Varjagů a r.925 jí byla zasazena poslední rána vojsky knížete Svjatoslava, který říši definitivně zlomil. Byzanc v obavách ze sílícího kmene Slovanů usazených při Dněpru (r.860 Rhósové napadli a obléhali Konstantinopol) vynaložila ještě nemalé úsilí o využití slábnoucí moci chazarských chánů. Chazaři jí byli již několikrát oporou při udržování rovnováhy na jejích hranicích (bojovali po jejím boku s Peršany i Araby) a i



tentokrát se Byzanc obrátila s prosbou o pomoc k chánovi. Byly to však pokusy marné. Pro nás jsou tyto snahy o záchranu východořímské říše neobyčejně zajímavé, neboť v jejich pozadí stojí významní představitelé tehdejší byzantské církve, přední teologové IX.století, kteří museli při hledání taktiky zvážit i možnost získat pro křesťanství obávaný kmen východních Slovanů.

Právě v těchto souvislostech se vůbec poprvé setkáváme se zmínkami o prvních stycích Rusů-Rhósů s byzantským křesťanstvím – o tom však bude řeč níže. K Chazarům bylo na podzim r.860 vypraveno poselstvo, jehož úkolem bylo domluvit smlouvu o spojení proti Rhósům. Oficiálně ale bylo označeno jako poselstvo misijní. V jeho čele stál Konstantin Filozof, prosvětitel Slovanů. V Chersónu Konstantin našel evangelium a žaltář psaný ruskými (syřskými) písmeny<sup>12)</sup> a rovněž tu našel ostatky římského biskupa Klementa, jejichž část odtud odnesl s sebou na Moravu a do Říma.

V průběhu X.-XI.století ztratili Chazaři jakýkoli vliv v oblasti.

#### **4. Bulhaři**

Nejvýznamnější vliv na seznámení se s křesťanstvím měla pro Rusy Bulharská říše. O původním thráckém obyvatelstvu Balkánského poloostrova se soudí, že křesťanství mezi ním bylo rozšířené v hojné míře, avšak zdejší celkem rozvinutá církevní organizace vzala na počátku VII.století příchodem Slovanů za své.<sup>13)</sup> Již r.680 na toto území vtrhli Bulhaři v čele s Asparuchem, který r.681 uzavřel mír s Byzancí. Ta uznala nový Bulharský stát, nicméně obezřetnost a nedůvěra přetrvávaly na obou stranách. Bulhaři nepřipouštěli sebemenší náznak omezení své suverenity ze strany mocného souseda a z toho přirozeně vyplýval i jejich nelibý postoj ke křesťanství. Jeho zkázu započatou Slovy tedy Bulhaři dokonali. Bohoslužby tu prý na některých místech přetrvávaly neorganizovaně dlouho a slavily se s největší pravděpodobností tajně.<sup>14)</sup>

Když se situace změnila a car Boris po dlouhém rozvažování nakonec

přijal r.864 křesťanství za státní náboženství právě z Byzance, ukázaly následující události, jak křehké vztahy mezi oběma zeměmi byly a jak zavádějící může být nekriticky přijímané podání o jazykové a kulturní toleranci byzantských misionářů. Bulharsko bylo pro Byzanc příliš velkou hrozbou, než aby připustila volný růst jeho národního, kulturního a náboženského ducha. Zpočátku byly v otázce zřizování církevní organizace z její strany učiněny vůči Bulharsku velkorysé ústupky a byla tu projevována veliká míra tolerance, ovšem pouze v zájmu samotné Byzance.

Bezprostředně před oficiální christianizací Bulharska byly vztahy mezi konstantinopolským patriarchátem a římským papežem Mikulášem I. značně vyhrocené. Papež neuznal patriarchu Fotia v čele konstantinopolského sboru a na Lateránské synodě jej nechal r.863 sesadit. Byzanc jeho krok neuznala a na synodě v Konstantinopoli r.867 na oplátku dala papeže do klatby. Tím začaly závažné problémy, jež vyústily ve velké schizma mezi východní a západní církví.

Kroky, podniknuté řeckou církví v Bulharsku s těmito událostmi přímo souvisejí. Caru Symeonovi se sice podařilo prosadit staroslověnštinu při svém nástupu na trůn za oficiální státní a náboženský jazyk své říše, avšak po konečném dobytí Bulharska r.1018 jsme svědky tvrdého pronásledování slovanské liturgie, řízeného konstantinopolským patriarchátem. Byzanc byla k těmto krokům vedena zájmem prosadit na Balkáně svůj vliv vůči Římu. (Mimochodem, christianizaci Bulharska předcházelo rozhodnutí vyhovět prosbě velkomoravského knížete o vyslání misionářů na jeho území a vidíme tedy, že záměry Byzance byly mnohem rozsáhlejší a osudové zásahy do života slovanských zemí byly víceméně obratně využitou příležitostí k prosazení svého vlivu. Vedena svými vlastními zájmy, určila tak Byzanc žádoucí podobu průběhu christianizace na jednotlivých územích a osud v tomto případě k Bulharsku příliš přívětivý nebyl.) Jak je známo, bulharské duchovenstvo odcházelo v hojném počtu rovněž na území Kyjevské Rusi, kde nátlak konstantinopolského patriarchy nebyl tak silný.

Zde je zajímavé upozornit na existenci domněnek, že ve vůbec prvním doloženém kyjevském kostele sv. Eliáše (r.944) byla liturgie slavěna ve staroslověnštině, jež pronikala na Rus ve své písemné podobě již ve 30.letech

X.století právě z Bulharska<sup>15)</sup>. Bulharským duchovním nestálo v jejich vlivu na Slovany usazené na východě prakticky nic v cestě a je tak třeba počítat s jejich přítomností na Rusi v alespoň omezeném počtu již před oficiální christianizací.

## **5. Antiochie a legendy o apoštolském původu ruské církve**

Starobylá tradice syrského antiochijského misijního střediska, z něhož se křesťanství díky činnosti zdejší skupiny misionářů semknutých kolem biskupa Štěpána postupně šířilo do vzdálenějších oblastí, hrála pro okolní církve jednu ze stěžejních úloh. Vznik křesťanské obce je tu spojen s evangelijním textem podloženým působením apoštolů Pavla, Petra a Ondřeje a se skutečností historicky prvního rozlišení křesťanů od židovského náboženského společenství, neboť od počátku byli křesťané vnímáni pouze jako jedna z mnohých sekt, modifikujících židovskou náboženskou tradici.

Sledujeme snahu všech mladších církví v oblasti odvodit původ svého křesťanství od této starobylé křesťanské obce s přímou tradicí apoštolské posloupnosti. Byly vytvářeny legendy o apoštolech, kteří odtud vycházeli a žehnali ještě pustým a neobydleným krajinám, v nichž prorocky zvěstovali příchod budoucích slavných a mocných křesťanských národů.

Autoři těchto legend jimi vědomě posilovali autoritu svých národních církví a utvrzovali rovnocennost svého sboru s původními starobylými církvemi a právo na svoji samostatnost. Jejich činnost byla úzce spojena s mocenskými a politickými zájmy země, ovšem tuto snahu je třeba vnímat též jako projev mnohem vyšší ideje sobornosti - jednoty křesťanstva, do jehož středu národy přijímající křest toužily vstoupit a nikoli jen jako partikularizační odstředivé tendence nacionalistických projevů křtěných národů.

Nicméně vznikají legendy s výrazným politickým rámcem a v upřednostnění jedné legendy druhé čteme příklon k různým tradicím, spojeným s mocenskými zájmy té které z předních říší doby. Podívejme se ale nejprve na historii tradice jednoho z nejstarších pramenů pro evropské křesťanství

vůbec – antiochijské křesťanské obce a činnost apoštola Pavla.

Mezi helenizovanými Židy na území Sýrie tu asi od roku 44 působili apoštolové Petr, Barnabáš, Filip a Pavel. Křesťanství odtud proudilo do Samaří, pohanského přímoří, do Fénicie a díky misiím apoštola Pavla na Kypr a do makedonké Tesaloniky, Filipp, Atén, Korintu, Efezu – tedy významných kulturních středisek.<sup>16)</sup> Mladé „pavlovské“ sbory musely čelit snahám jeruzalémských obcí o jejich rozbití z důvodu odlišného přístupu ke křtu katechumenů-pohanů.

Apoštol Pavel bojoval za právo udělení svátosti křtu i těm, kteří odmítali přijmout židovství, což byla prozatím běžná praxe prvních křesťanských sborů. Odtud se rozvíjí tematika pro diskusi o vztahu Zákona a milosti, nepravu lidí zabraňovat komukoli v přístupu k obecenství s Kristem uvnitř církve a v té době i velmi ostrá kritika morálního stavu židovské společnosti. Mj. je okolnost Pavlova boje za univerzálnost práva na Kristovu milost pro všechny národy kromobyčejně důležitá pro pochopení přístupu čelních představitelů mladé ruské církve k pavlovské tradici o původu křesťanství mezi východními Slovany.

Otázka vztahu ondřejevské a pavlovské legendy na staré Rusi je velmi zajímavým ukazatelem sebepojetí vznikajícího ruského státu a utváření národní identity a státotvorné ideologie. Problematická je však skutečnost, odkud čerpat informace o tehdejší přijetí té které tradice staroruskými mysliteli, neboť podání o kořenech ruského křesťanství či přesněji - ruské církve chránící učení Krista vychází z již půl druhého století prožité zkušenosti církve, která zpětně hodnotí svoji minulost. Navíc je toto podání zacílené na oslavu svého národa a jeho církve.

Tak přes nezbytnou opatrnost při hodnocení této otázky můžeme učinit závěr, že v příklonu k pavlovské tradici lze pro myslitele Kyjevské Rusi předpokládat mnohem více podnětů a smělých asociací vzhledem k odkazu Pavlova učení o nedotknutelnosti práv jednoho každého člověka i celého národa – se Zákonem i bez něj – na Kristovu milost a naprostou převahu upřímné lásky k Bohu nad jakýmikoli jinými zájmy.

Závažná je i spojitost této legendy s blízkým světem slovanských zemí, která otevírá mladou ruskou církev vlivům přicházejícím i ze západní strany

hranic země. Předpoklad příklonu původních křesťanů spíše k pavlovské tradici potvrzuje skutečnost, že si letopisec Nestor onu souvislost mezi činností apoštola Pavla a Slovany vlastně vymyslel.<sup>17)</sup> Hovoří o biskupovi Andronikovi, ustanoveném mezi Slovany samotným apoštolem a vede dál jeho apoštolskou linii ke slovanským věrozvěstům, kteří dali slovanským národům klíč k uchování své paměti. „...učitelem Slovanů je apoštol Pavel a z těchto Slovanů povstala i Rus; proto i nám je apoštol Pavel učitelem, neboť učil slovanský národ a ustanovil mezi nimi svého biskupa Andronika. Slované a Rusové jsou jeden národ.“<sup>18)</sup>

Ondřejovská legenda je mnohem více zasažena politickým zájmem samotné Byzance, což však nesnižuje v žádném případě její význam a důležitost pro mladý ruský stát. Ambiciózní podání pavlovské legendy bylo řeckou církví záměrně vytěsňováno až do úplného potvrzení původu křesťanství na Rusi od apoštola Ondřeje Prvozvaného. Staroruští autoři se později sami „podílejí na této tradici ruskou verzí o cestě Ondřeje z Černomoří do Říma přes budoucí Kyjev a Novgorod.“<sup>19)</sup>

## 6. Arménská a gruzínská církev

Podání staré arménské legendy staví krále Tiridata I. Aršakovce k samotné kolébce křesťanství, neboť vypráví o cestě tohoto kněze zoroastrovského náboženství do Říma, kde měl z rukou císaře Nerona přijmout investituru. V Betlémě byl právě Tiridat jedním ze tří mudrců z Východu, který se přišel poklonit novorozenému Ježíši Kristu.<sup>20)</sup>

Podle jiné legendy, která čerpá z biblického podání o edeském králi Abgarovi, jenž žádal Ježíše o uzdravení z těžké nevléčitelné choroby, byl po Ježíšově smrti do Edessy vyslán Tadeáš, jeden ze sedmdesáti učedníků, aby Abgara uzdravil a kázal v jeho zemi evangelium. Byli to Arméni, přední dvořané krále Abgara, kteří po své pouti do Jeruzaléma svědčili před králem o uzřených zázracích, na jejichž základě Abgar uvěřil, že Kristus je vskutku Synem Božím.<sup>21)</sup>

Státním náboženstvím se křesťanství v Arménii stalo až za krále Tiridata IV., roku 301, ovšem je velmi pravděpodobné, že zde již dávno bylo rozšířeno. Tiridat byl původně nelítostným pronásledovatelem křesťanů. Před jeho nenávisť uprchla ze země svatá Nino, budoucí prosvětitelka Gruzie. Tiridat byl však ranami, které jej začaly stíhat, donucen k pokání a nápravě všech svých zlých skutků. Již zmiňovaného roku 301 král propustil z čtrnáctiletého uvěznění Řehoře, hluboce věřícího křesťana sloužícího v králově vojsku. Králem umučené jeptišky Hripsime a Gajiane byly důstojně pohřbeny a Tiridat začal strhávat pohanské chrámy. Svatý Řehoř byl vysvěcen na biskupa a jeho činnosti vděčí Arménie za svoji skutečnou evangelizaci.<sup>22)</sup>

Důležitou součástí christianizace byla činnost svatého Mesropa Maštoce, který kolem roku 400 vytvořil za patronance tehdejšího katolika Sahaka arménskou abecedu.<sup>23)</sup> Asi roku 510 byl pořízen překlad Bible z aramejštiny do arménštiny<sup>24)</sup> a následovaly překlady církevních otců včetně děl původních – Mesropův žák Eznik sepsal traktát o původu zla a svobodě vůle nazvaný Odmítnutí sekt a vznikl rovněž Mesropův životopis (v něm je uvedeno, že Mesrop vytvořil abecedu i pro Gruzíny).<sup>25)</sup>

Rovněž Gruzie má své vlastní podání o apoštolském původu křesťanství na svém území. Legenda vypráví o příchodu a činnosti apoštolů Ondřeje a Šimona Kananejského za vlády krále Aderka, který proti nim zahájil neúspěšné tažení. Skutečnou věrozvěstkou Gruzie však byla až „kappadocká panna“ svatá Nino<sup>26)</sup>, která utíkala nejprve před císařskými vojsky, poté před vojsky arménského krále Tiridata a usadila se v gruzínské Mcchetě.<sup>27)</sup> Když si po šesti letech, které prožila ve službě nemocným, získala na svoji stranu i krále Miriana, neboť dokázala vyléčit jeho těžce nemocnou choť, bylo o státním vyznání Gruzie již téměř rozhodnuto. Král roku 317 vypravil poselstvo do Konstantinopole s prosbou o vyslání kněží.

V tehdejší hlavní město Gruzie Mcchetu žila silná židovská diaspora. Pro christianizující se společnost byla bezprostřední blízkost židovské tradice významným faktorem pro utváření svébytné podoby křesťanské duchovnosti, jež tak měla možnost čerpat z tradic palestinského křesťanství. Zdejší duchovenstvo se nechalo inspirovat především pravidly palestinské askeze,

kteřá se stala pro tuto oblast charakteristickou (její vliv později sledujeme i na Rusi).

Přesto, že se gruzínská církev brzy oddělila od antiochijského patriarchátu a již roku 487 měla svůj vlastní autokefální katolikosát, zůstala věrna ortodoxii byzantského ritu.<sup>28)</sup>

## 7. První křesťané mezi východními Slovany

Na přelomu IV.-V.století mohla díky iniciativě patriarchy Jana Zlatoustého Byzanc sehrát vedoucí úlohu při christianizaci národů, které obývaly Krym a dřívější Skýthii.<sup>29)</sup> Jak již bylo řečeno, dotýkaly se tyto misie především gótských kmenů. Během VI.století pokračovali v oblasti severního Kavkazu v šíření křesťanství gruzínští a arménští mniši<sup>30)</sup>, kteří v této době vycházeli z již pevně ustanovených a řádně organizovaných církevních středisek, ovšem slovanské kmeny se v oblastech jihu Rusi teprve usazovaly a pevně tu zakotvily až v VII.století.

Vliv těchto misí byl Slovanům zprostředkován spíše styky s kmeny Chazarů, kteří postupně obsazovali jižní povodí Dněpru, až Slovany úplně odřízly od Krymu. Roli zprostředkovatele zde sehráli i Gótové. František Dvorník mluví o značných úspěších křesťanství, kterých bylo dosaženo během VIII.století v celé oblasti Krymu a Kavkazu a píše o možnosti, že byl v této době (VIII.-X.století) na hradě Majackoje gorodišče, stojícím na soutoku říčky Tichaja Sosna s Donem, dokonce klášter s kostelem.<sup>31)</sup>

V povodí Donu sídlil v VI.-IX.století slovanský kmen Antů s vládnoucí vrstvou alanského nebo sarmatského původu. Sem rovněž mířila v IX.století byzantská misie organizovaná patriarchou Fotiem, o které se tu podrobněji zmíníme.

První zmínka o řízených snahách přivést národ Rhósů ke křesťanské víře, či spíše zmínka o výsledcích těchto snah, je uvedena v encyklice (r.867) konstantinopolského patriarchy Fotia k východním patriarchům v Alexandrii, Antiochii a Jeruzalémě. Mimo jiné zde patriarcha Fotios hovoří o úspěšných misích vedených Byzancí mezi Bulhary a Rusy: „...také národ mnohými

často obávaný, krutostí a radostí ze zabíjení překonávající všechny jiné národy, jež se nazývá Rhósové, poté, co si podmanil všechny okolní národy, stal se tak pyšným a pozdvihl své ruce i proti římské říši – i tento vyměnil pohanské a bezbožné učení, ve kterém dříve přebýval, za čistou a nefalšovanou bohoslužbu křesťanů a místo loupežnictví, jak před nedávnem proti nám vystupoval a velkého tažení se teď laskavě zařadil mezi ty, kteří nás poslouchají a jsou našimi přáteli. Horlivost a žízeň po víře se u nich tak rozhojnila velkou horlivostí a pečlivostí bohoslužby křesťanů<sup>32)</sup>.

František Dvorník ale upozorňuje na skutečnost, že tato první byzantská misie Slované žijící na jihu Ruska trvale nijak nezasáhla.<sup>33)</sup> Alexandr Avenarius, který souhlasí s nepatrným vlivem této misie, však nepřipouští pochybnosti o pravdivosti základu pro toto Fotiovo tvrzení už pouze kvůli předpokladu, že představitelé církví, k nimž se Fotios obracel, byli velice dobře obeznámeni se situací v zemi, která v této době významně vstoupila do politického dění v oblasti Černomoří.<sup>34)</sup>

Fotiovo hodnocení průběžných výsledků misie mohlo být ovlivněno jejím možná velice slibným zahájením. Co se týče jejího průběhu a rozsahu, jsme bohužel odkázáni pouze na spekulace, neboť se nám o činnosti byzantských misionářů nezachovala jediná podrobnější zpráva z té doby, a to ani v pozdějších pramenech ruských. Pravděpodobněji však bude domněnka, že uvedená zmínka je obratným krokem politika a diplomata, který probíhající události účelově zveličil.

Císař Konstantin VII. Porfyrogenet uvádí o prvním křtu Rusi velice zajímavé zprávy. Ovšem s ohledem na to, že se jedná o pramen z doby asi kolem poloviny X.století, tedy pramen podstatně mladší, který je navíc nekriticky veden tendencí vyzdvihnout význam dynastie Makedonské nad dynastií Isaurů a Amoritů (zásluhami císaře Basilea I. zastínit zásluhy císaře Michaela III. a snížit význam patriarchy Fotia, neboť ten zastával nekompromisní postoj ve sporech s papežem, s nímž potřeboval císař navázat spojení<sup>35)</sup>), nezdá se být pramenem příliš věrohodným. Hovoří se tu o zřízení arcibiskupství a rozpravě arcibiskupa se shromážděním starších, které přesvědčil o nutnosti přijmout svatý křest zázrakem, jenž byl skrze něj před jejich očima vykonán.<sup>36)</sup> Profesor Lášek považuje za nejpravděpodobnější



pramen podání císaře Konstantina misijní legendu, která se nezachovala či ústní historickou tradici.<sup>37)</sup> Vyslovuje rovněž domněnku, že činnost této misie byla násilně přerušena poté, co byli zavražděni Askold s Direm, družiníci Varjaga Rjurika (r. 882).

K první christianizaci Rusi vedly Byzantskou říši velice prozaické události. Roku 860 bylo Rhósy ohroženo samotné hlavní město východořímské říše. O hrůzách, které přivedilo tažení silné rhóské flotily na Konstantinopol, jež byla v té době bez ochrany císaře (Michael III. se účastnil jiného vojenského tažení), se nám dochovalo svědectví v podobě dvou kázání patriarchy Fotia. První je elegickou výzvou lidu, aby statečně přijal blížící se smrt: „...plač se mnou nad císařem mezi městy, který není ještě odváděn jako zajatec, ale jehož naděje na záchranu je již zajata ... Ó, císařské město, jaké množství zkázy se kolem tebe rozlilo? ... Ó ty, které jsi postavilo mnoho vítězných památníků proti nepřátelům z Evropy, Asie a Lybie. Jak se jen stalo, že barbarská a cizí ruka vrhla po tobě kopím – ruka, která byla pozdvižena, aby odsud odnesla vítězství nad tebou jako pomník!“<sup>38)</sup>. Čteme naléhavá slova, vybízející k modlitbám za záchranu města a jeho obyvatel, kteří byli v pevném obklíčení zcela vydáni napospas cizím vojskům. Patriarcha se poté postavil do čela přímluvného procesí modlícího se k Matce Boží.

Příčina náhlého obrácení rhóské flotily od nechráněného a téměř vzdávajícího se města byla vysvětlována mnoha způsoby. Spekuluje se mj. o tajně vedených diplomatických jednáních o výkupném, či o obavách Rhósů z návratu císaře a jeho vojska. Rovněž je pravděpodobné, že hladovějící vojsko muselo samo opustit území, které vyplenilo. Ať bylo příčinou odtažení vojsk cokoli, tato zkušenost byla těžkou ranou pro mocnou říši a pochopitelně všechny její síly byly namířeny k zamezení možnosti něco takového v budoucnu znovu připustit.

Z tohoto důvodu bylo ještě téhož roku vysláno císařem poselstvo k ruským sousedům v jižních stepích – Chazarům. Členem tohoto poselstva byl Konstantin Filosof. František Dvorník jeho přítomnost v těchto spíše politických jednáních vysvětluje pravděpodobností vzniku disputací na

teologická témata mezi Chazary a císařskými posly. Bylo tudíž nezbytné, aby byl v poselstvu někdo, kdo by byl schopen takové debaty přesvědčivě a diplomaticky vést.<sup>39)</sup> V Životě Konstantinově čteme o disputacích vedených s Židy (je velice pravděpodobné, že chazarský chán byl v té době již židovského vyznání) a dále o přibližném počtu dvou set lidí, které tu Konstantin pokřtil. Poselstvo se od Chazarů vracelo s potvrzením spojenectví a přátelství s byzantským císařem a vyjádřením ochoty k službě, kdekoli císař požádá.<sup>40)</sup>

## 8. Utváření raně feudálního státu

Přestože se ještě po další století od události r.860 rostoucí říše východních Slovanů vnitřně nastálo zcela neupevnila (sbírání jejich kmenů pod vládou normanských knížat byl zdlouhavý proces), byli Slované již z dřívějších dob krutě zapsáni do paměti Byzantinců. „...“Kulturní svět“ tehdy zachraňovala jenom skutečnost, že Slované byli nejednotní a kvůli kořisti, slibům nebo dokonce malicherným rozbrojům se vzájemně nepodporovali, nebo dokonce vystupovali jedni proti druhým.“<sup>41)</sup>

Překonáváním kmenové partikularizace, v níž získali tributovou nadvládu nad ostatními kmeny vždy jen ti nejschopnější válečníci, se pozvolna v druhé čtvrtině IX.století začala rýsovat dvě hlavní východoslovanská centra v okolí Novgorodu a Kyjeva. Oblast na jihu s centrem v Kyjevu měla větší předpoklad pro rychlejší průběh procesu centralizace, neboť v této oblasti nebylo obyvatelstvo etnicky v takové míře diferencováno. Lze tu předpokládat i jednotnější podobu kultického pohanského náboženství a rovněž hospodářsky byla tato oblast na vyšší úrovni.

Oblasti severu byly osídleny kmeny Slověnů a Krivičů, ugrofinskými Čudy a Merjany a postupně v okolí Ladožského jezera usazujícími se kmeny normanských Varjagů. O nich letopisec Nestor poprvé uvádí u roku 859, že v této oblasti vybírali daň.<sup>42)</sup> Ovládnutí celého severního teritoria vikingskými válečníky-kupci s knížetem Rjurikem v čele, včetně příchodu Rjurikových

družiníků Askolda a Dira do Kyjeva, který byl v té době pod nadvládou Chazarů a obyvatelé tu vpád Švédů vnímali jako své vysvobození, napomohlo urychlení procesu centralizace. Ustanovila se pevná opora pro vládu schopnou své území vnitřně spravovat a poskytnout mu jednotnou vojenskou sílu k obraně, ale i k expanzi svého vlivu a získávání nových území.

Literatura často zmiňuje fakt rychlého přizpůsobení se vládnoucí dynastie Rjurikovců a celého normanského živilu slovanskému okolí. Uvidíme, že cizí původ Varjagů byl však lidem dlouhou dobu citlivě vnímán a kromě nejsilnějších slovanských kmenů (Slověňů a Krivičů), z jejichž řad pocházela knížecí družina a bojarstvo – tedy vládnoucí vrstva, se vědomí cizího varjažského původu vytrácelo jen velmi pozvolna. Případné nebezpečí, které z toho pro varjažská knížata plynulo, bolestně pocítil i samotný prosvětitel Rusů, sv.Vladimír, neboť nejvíce se tato skutečnost projevila právě v otázce náboženské.

Když kníže Oleg, poručník Rjurikova syna Igora, sjednotil obě mocenská centra, Novgorod a Kyjev, přenesl na jih své velkoknížecí sídlo. Vytvořily se tak další rámcové podmínky a náboženské, kulturní a sociálně-ekonomické impulsy, které existující etnokulturní rozdíly postupně zahladily.<sup>43)</sup> Přesto sledujeme po dobu celého XI.století až do století XIII. řadu pohanských reakcí, povstání a odklonů Rusů od křesťanství, k čemuž převážně docházelo v souvislosti s oslabením knížecí moci, ať už se dalo z jakýchkoli příčin.<sup>44)</sup>

Byzantští misionáři, kteří podle Fotiova podání působili mezi Slovy v letech 864-867, našli první členy ustanovující se církevní organizace nejspíše právě v řadách Varjagů. V této době obývali Varjagové především sever země v novgorodské oblasti a svými obchodními styky s Byzancí, jež je vedly přes území Slovanů, se s byzantským křesťanstvím měli možnost běžně setkat. Často se též nechávali najímat do císařského vojska. Navíc první misie do severovýchodní Evropy, vedené brémsko-hamburským arcibiskupem Asgarem, apoštolem severu, proběhly již v IX.století. Šlo tu však spíše o obrácení jen nevelkého počtu jednotlivců.<sup>45)</sup> Všechny tyto okolnosti však naznačují, že již ti Varjagové, kteří přicházeli na Rus, byli s křesťanstvím obeznámeni.

Na základě podání jedné z řeckých kronik, která o tažení Rusů na

Konstantinopol zmínila skutečnost, že při něm tito Rhósové přijali křest a byl jim přidělen biskup, vznikly dohady o přijetí křtu v Byzanci knížaty Askoldem a Direm. Golubinskij odmítá toto podání hned z několika důvodů. V krátkosti je možné shrnout námitky proti Askoldovu a Dirovu křesťanství takto: Časově se jedná o velmi krátký úsek, ve kterém by mohla tato knížata shromáždit dostatečně silné vojsko proti tak mocné zemi jakou byla Byzantská říše. Navíc, pokud přišli společně s Rjurikem, toto tažení r.860 je minulo. Je nepochybné, že i oni podnikli výpravy na jih, ale rozhodně to nebyli ti Rusové, kteří stanuli před hradbami Konstantinopole.

Strana, která křesťanství Askoldovo a Dirovo prosazuje, staví své argumenty na podání ruského letopisce o jakémsi Olmovi, jenž na místě Askoldova hrobu vystavěl kostel.<sup>46)</sup> Ovšem pokud by bylo stavbou tohoto kostela záměrně navázáno na Askoldovo křesťanství, tato skutečnost by byla Nestorem v letopise jistě rovněž uvedena. Nic takového se tu však netvrdí. Golubinskij připouští, že při stavbě tohoto kostela mohlo být využito místo knížecího hrobu buď pro svoji příhodnou polohu (knížecí hroby té doby měly valovitou, kopcovitou podobu), nebo bylo záměrně vybráno toto místo, jak se později stalo zvykem, právě pro své spojení s dřívějšími pohanskými modlami a výstavba kostela na něm měla symbolizovat vítězství křesťanství nad pohanstvím.<sup>47)</sup>

## 9. Křesťanství v době kněžny Olgy

Odhlédneme-li od legend o kmotrovství samotného císaře Konstantina Porfyrogeneta, které je málo pravděpodobné, neboť o takto významné události by se v byzantských pramenech jistě zachovala alespoň jediná zpráva (žádný takový text se nedochoval, a to ani v podobě stručné zmínky v Konstantinově knize O ceremoniích), je možné předpokládat, že kněžna Olga přijela do Konstantinopole již pokřtěna, a to knězem Řehořem, který ji na její cestě doprovázel.<sup>48)</sup>

Lubomír Havlík vyvozuje z této skutečnosti potvrzení teze o působení moravského duchovenstva na Rusi.<sup>49)</sup> Přiklání se přitom k podání, že ke křtu

přiměl kněžnu Olgu kníže Igor, syn velkého kyjevského knížete Igora. Hovoří se o něm v hebrejsko-chazarské korespondenci z roku 944 a byl stotožněn s Olgusem, králem Moravy (asi 932,939–961), který byl posléze donucen odejít ze země na Rus. Tehdy s ním měla odejít i část moravského duchovenstva.<sup>50)</sup>

Velice důležitým dokumentem, potvrzujícím skutečnost, že v době před samotným křtem kněžny Olgy (r.954-955) bylo křesťanství mezi vládnoucími Varjagy značně rozšířeno, jsou mírové smlouvy z let 943 a 944, uzavřené mezi Byzancí a Rusy. Pohanští Rhósové tehdy tuto smlouvu stvrdili přísahou v Perunově chrámu v Kyjevě (mezi nimi i kníže Igor), zatímco křesťanští Varjagové přísahali v kostele sv. Eliáše: „ a poruší-li kdo z Rusů přátelství, ať ti, kteří přijali křest, přijmou trest boží a jsou odsouzeni k věčnému zatracení na onom světě. Těm z nich, kteří křtěni nejsou, ať není pomůženo ani od Boha, ani od Peruna, ať se ani vlastními štíty neuchrání, nýbrž ať zhynou vlastními meči a ať jsou navěky otroky i po své smrti...“<sup>51)</sup>

Zajímavá je zpráva zaznamenaná v kronice tzv. Pokračovatele Reginona, kde je u roku 959 zmíněn příchod poselstva Rusů k císaři Otovi I., aby žádalo jménem kněžny Olgy o vyslání biskupa a kněží do jejich země. Pro tuto misii byl vysvěcen Libucios, který však nestihl na Rus odjet a tohoto úkolu se měl ujmout jeho nástupce, benediktinský mnich z trevírského kláštera sv. Maximiana, jménem Adalbert.<sup>52)</sup> Jeho zcela neúspěšná misie, při které prý šlo biskupu Adalbertovi o holý život, je první v análech dochovanou zmínkou o vstupu křesťanství na území staré Rusi ze západní strany země. František Dvorník spoléhá na věrohodnost tohoto podání a prosbu kněžny Olgy vysvětluje její snahou rozptýlit obavy Varjagů z možnosti sílícího vlivu Byzance.<sup>53)</sup>

Fiasko Adalbertovy misie bylo s největší pravděpodobností zapříčiněno tím, že Olžino poselstvo zřejmě nepřijelo žádat o vyslání misie, ale jednalo spíše o pomoci Franské říše v obraně před nájezdy Maďarů, nebo vyjednávalo s císařským dvorem podmínky obchodních vztahů mezi oběma zeměmi. Navíc, než stihl Adalbert do Kyjeva dorazit, byla Olga sesazena a její syn Svjatoslav nebyl křesťanství ani v nejmenším příznivě nakloněn.

Zájem Franků, soupeřících s Byzancí o prestiž a moc mezi nepokřtěnými národy, byl obrovský a není divu, že byl z jejich strany učiněn

pokus potvrdit na Rusi pravomoc své církve. Ota I. usiloval o co nejširší rozšíření svého vlivu mezi Slovary a z tohoto důvodu založil roku 968 arcibiskupství v Magdeburku, kterému měly být podřízeny všechny slovanské země od Labe na východ.<sup>54)</sup>

Rus se v žádném případě neuzavírala vlivům země, která ji mohla být prospěšná a sama kontakty se západem vyhledávala, což platí i pro dobu po přijetí křtu. Tehdy však začala na území Kyjevské Rusi prosazovat své nároky byzantská církev. Z letopisu a několika zmínek v něm ovšem vyplývá, že křesťanský západ byl pro Rus stále přitažlivý a Konstantinopoli nezbývalo nic jiného, než tyto tendence v rámci jurisdikčních práv tolerovat. Přes skutečnost, že se v této době stále jednalo o jednu nerozdělenou církev, východní a západní říše spolu soupeřily a christianizace byla vhodným způsobem šíření i vlastního politického vlivu.

Po nástupu knížete Svjatoslava na kyjevský stolec se však naděje na aktivní podporu nových kontaktů, ať již s východním či západním světem křesťanství, rozplynuly. Pohanství mělo na Rusi stále silnou převahu a kníže Svjatoslav si toho byl dobře vědom. Olga představovala výjimku, přičemž její sympatie k víře cizí země, která dlouhou dobu vystupovala jako mocný nepřítel z jihu, byla vnímána jako reálné ohrožení ne ještě zcela pevných pozic kyjevských knížat. Kníže Svjatoslav byl dalek toho přiklonit se k náboženství, které plně v duchu pohanského válečníka považoval za víru slabých.

Golubinskij v této souvislosti zdůrazňuje specifický způsob přístupu pohanů k jiným náboženským systémům. Pohané chovali úctu k cizím bohům, zvláště pak k takovým, jejichž vyznavači si dokázali podmanit jejich území. Dokázala se tak moc bohů silnějšího kmene a podmaněný národ obvykle přijal bohy vítězů za své vlastní. Ovšem ani bohové těch národů, které se svými bohy nechráněny samy staly válečnou kořistí, nebývali zpravidla zpochybňováni ve své existenci. Nanejvýš byli takoví bohové a jejich uctívači vysmíváni, avšak jejich existenci nikdo nezpochybňoval.<sup>55)</sup>

Pohané nemohli chovat v úctě takového boha, který proti nepřítelům nevkládá svému lidu do rukou zbraně, ale učí jej lásce k bližním a slitování se slabými, bohatství tohoto světa považuje za marnost a který nakonec sám

zemřel, když jej zbitého a bezmocného přibili na kříž. Kníže Svjatoslav odmítl víru své matky z obavy, že by se mu jeho družina vysmála.<sup>56)</sup>

Činnost kněžny Olgy však s postoupením knížecího stolce svému synovi zdaleka nekončí. Můžeme dokonce usuzovat, že teprve v okamžiku, kdy jako odstupující panovnice vyšla z centra pozornosti, se mohla její činnost v plné míře rozvinout. Tradice vypráví o tom, že nechala vystavět kostely ve Pskově a v Novgorodu a dále pak kapli nad ostatky Askolda a Dira. Je samozřejmé, že Olga odmítla pohanský způsob pohřbu a trvala na tom, aby byla pohřbena svým vlastním knězem, kterého měla při sobě.<sup>57)</sup>

Ještě velice omezené styky s okolními křesťanskými zeměmi poskytovaly pohanství na Rusi nějakou dobu možnost poměrně dobře plnit funkci státního kultu. Doba panování knížete Svjatoslava, kdy se Rus stala významným spojencem Byzance a podílela se po jejím boku na zkáze Simeonovy a Borisovy Bulharské říše (Svjatoslav měl v úmyslu přenést centrum své říše z Kyjeva do dobyté Preslavi), znamená důležitý krok v pochopení nezbytnosti získat a především si udržet rovnocenné postavení s panovnicí mocných říší tehdejšího světa.

## 10. Kníže Jaropolk

V Annálech Lamberta z Hersfeldu, kronikáře Otty Velkého, se dochovalo podání o diplomatických jednáních vyslanců kyjevského knížete Jaropolka s císařem v Quedlinburgu roku 973. Rusové byli císařovými spojenci proti koalici bavorského vévody Jindřicha s českým a polským knížetem. Součástí jejich spojenecké smlouvy uzavřené r.976-977 bylo ujednání o Jaropolkově sňatku s vnučkou Otty I. Richeintou.<sup>58)</sup> Jedná se o tutéž situaci, ve které se o jedenáct let později ocitl kníže Vladimír. Je velice pravděpodobné, že by i Jaropolk musel před sňatkem s franskou princeznou nejprve přijmout křest. Jelikož se vyznání panovníka automaticky pokládalo za vyznání i jeho poddaných, Rus by se byla bývala stala křesťanskou zemí již v této době a působily by tu misie franské říše.

Z Nestorova letopisu se o Jaropolkovi dovídáme, že jeho choť byla řecká monaška, zajatkyně přivezená Jaropolkovým otcem Svjatoslavem, kterého uchvátila svoji krásou.<sup>59)</sup> Je možné, že její vyznání mělo na muže určitý vliv, neboť v letopisu dále čteme, že když se kníže Vladimír ujal vlády (mimoходом, tuto někdejší mnišku si po smrti svého bratra vzal za ženu), musel znovu stavět modly, neboť je zřejmě právě Jaropolk nechal zničit.<sup>60)</sup>

V knize profesora Láška je uvedena zpráva Petra Damiana ze Života sv. Romualda z poloviny XI.století, kde je zmíněna činnost západního biskupa Bonifáce na Rusi. Bonifác tu prý pokřtil nejmenovaného ruského knížete, jenž měl dva bratry, kteří křtu vzdorovali. Jeden z nich byl zabit, druhý později přijal křest.<sup>61)</sup> Je docela pravděpodobné, že tímto knížetem byl právě Jaropolk. Když byl Jaropolk na hradišti Rodnju, kam byl Vladimírem pozván k mírovému jednání, roku 980 zabit, nastala doba pokusů „reformovat“ již značně obtížně udržitelné pohanství.

## **11. Počátek pohanské vlády knížete Vladimíra**

Konkurenceschopnost státu v měnící se společnosti byla závislá na jeho vnitřní stabilitě a soudržnosti a z toho plynoucí schopnosti rychle reagovat na proměny za hranicemi země. Mocní sousedé a všechny okolní slovanské země byly v této době (konec X.století) již křesťanské. Byla v nich zakládána místní biskupství, arcibiskupství a kláštery, tradiční středověká střediska vzdělanosti. Nebylo možné nevnímat změny, které s novým náboženstvím proměňovaly celou společenskou strukturu, rychle rostoucí hospodářskou a kulturní úroveň nově pokřtěných zemí.

Centralizující se stát se nevyhnutelně potřeboval opřít o jednotný systém státní ideologie, přičemž pohanské náboženství s množstvím kultů velikého počtu regionálně nejednotně uctívaných božstev pro to netvořilo potřebnou myšlenkovou bázi. Sledujeme jen velice pozvolný proces sjednocování etnik jazykově sice příbuzných, ovšem žijících v oddělených společenstvech podle vlastních zákonů, obyčejů a tradic, v posledku si mezi



sebou navzájem beztak konkurujících. Za panování kněžny Olgy byl v tomto ohledu učiněn významný krok, neboť v té době se začaly zavádět ruské kyjevské zákony a práva mezi ostatními kmeny, které se Kyjevu vyplácely.<sup>62)</sup>

Složitější a vyšší struktura si vyžadovala vnitřně propracovanější a diferenciovanější myšlenkový základ, na němž by mohla stavět. Tato skutečnost byla jednou z příčin, proč státům od určitého stupně jejich vývoje nemohlo pohanství stačit. „Ne reformované pohanství (nešlo je v podstatě reformovat), ale náboženství s jasně formulovaným teologickým a morálním systémem bylo schopné uspokojit požadavky nové, proměněné společnosti.“<sup>63)</sup>

Počátek Vladimírovy vlády je však poznamenán návratem ke kultům víry předků a snahou o jejich udržení. Rokem 980, kdy Vladimír usedl na knížecí stolec v Kyjevě, byly obnoveny kulty Peruna, Chorsa, Dažboga, Striboga, Sima, Regla i bohyně Mokoš, tedy hlavních a nejvyšších slovanských božstev.<sup>64)</sup> Těmto božstvům byly přinášeny i krvavé oběti. Nestor popisuje tragickou událost z roku 983, ke které došlo přímo na Vladimírově dvoře.

Rozvášněným davem tu byli k smrti ubiti dva Varjagové – křesťané. Po vítězství nad baltskými Jatvingy padl los na člena Vladimírovy družiny, aby obětoval svého syna jako děkovnou oběť bohům. Ten syna vydat odmítl: „Je to jen dřevo, to nejsou bohové – dnes jsou a zítra shnijí; nejedí, nepijí, nehovoří, jsou výtvorem lidských rukou. Bůh je jen jeden, jemu Řekové slouží a klaní se mu, on stvořil nebe a zemi, hvězdy a měsíc, slunce a člověka, aby žil na zemi. Co vytvořili vaši bohové? Oni sami jsou vytvořeni. Nedám běsům svého syna.“<sup>65)</sup> Po těchto slovech byli oba Varjagové na místě ubiti. Pozdější tradice začala tyto dva bezejmenné Varjagy, první mučedníky pro Krista ještě nepokřtěné Kyjevské Rusi, uctívat pod jmény Theodor a Jan.

Tyto události zde nejsou zmíněny proto, aby uvrhly stín na velkého prosvětitele Rusů, ale proto, aby napomohly přiblížit atmosféru doby, kdy společnost dělilo od slavného obrácení ke křesťanské víře už jen několik málo let. Vnímání křesťanství pohanskou společností, přestože měla možnost zblízka se s ním seznámit, bylo v mnoha ohledech zkreslené a s jistotou lze říci, že drtivá většina obyvatel mu nebyla ani trochu nakloněna. Jednotlivé

pokusy o šíření evangelia z dřívějších dob neměly organizovaný průběh, vzniklé kostely nebyly zaměřeny na výchovu obyvatel a křesťanství je v té době možno považovat za náboženství jednotlivců, především z řad vládnoucích Varjagů, knížecích družiníků a varjažských kupců, kteří měli možnost přijít do styku s okolními zeměmi, hlavně pak s Byzancí.

## **12. Vliv pohanství na křesťanství**

Pohanství se promítlo do ruského křesťanství vlivem především těch zvyků, které patřily k nepřevrstveným prvkům původního slovanského pohanského kultu, tedy k těm nejstarším, tvořícím specifika nejen pohanského, ale později i křesťanského ruského národa, jako je úcta k předkům, půdě, nebo vodě...<sup>66)</sup>.

Způsob uvažování pohanské společnosti o světě a místě člověka v něm se odrazil ve výběru mezi jednotlivými bohosloveckými systémy, které uváděly křesťanské učení v raně christianizované společnosti do života a není v žádném případě možné vyloučit je z řady zdrojů pro inspiraci původní raně křesťanské ruské tvorby.

Křesťanské přeznačování kultů jednotlivých pohanských božstev bylo běžným jevem, provázejícím christianizaci všech kultur. Navzájem se mezi sebou mohly tyto jevy stát od státu lišit pouze ve svém rozsahu. Rus v tomto nebyla výjimkou. Nejvýznamnější bylo přenesení úcty nejhluběji zakořeněného kultu – kultu Perunova. Jeho atributy byly převedeny k proroku Eliášovi. Nejstarší tradovaný kyjevský kostel (r.944) byl zasvěcen právě proroku Eliášovi.

## **13. Problematika pramenů**

Obraz událostí předkřesťanské a raně křesťanské doby je poměrně složité rekonstruovat. Obecně je rozšířen zdrženlivější postoj k podání tradic ruského letopisectví, neboť jako žánr vzniká až v době Jaroslava Moudrého

(XI.stol.).

Nestorova Pověst dávných časů je vybudována na textovém základu pramenů starších, je přepracováním tzv. Prvotního svodu, uchovaného v První části novgorodského letopisu. Jedná se o svod několika vyprávění, předávaných ústní tradicí ještě v dobách předkřesťanských. Jsou to starobylá podání o křtu kněžny Olgy, o její smrti, o varjažských mučednících Thoedorovi a Janovi, o křtu Rusi, o bratrech Borisovi a Glebovi. Z tohoto vyprávění o rozšíření křesťanství na Rusi vycházely všechny ostatní letopisy, které je přepracovávaly a doplňovaly, přičemž čerpaly z díla Nestorova – Lavrentjevský, Radzivilovský, Ipatjevský...<sup>67)</sup>

Nestorova kronika byla během dalšího století několikrát přepracována. Kolem roku 1116 byla na Monomachův příkaz upravena a rozšířena igumenem Vydubičského kláštera Silvestrem – tak vznikla druhá redakce pověsti a Monomachův syn Mstislav nechal asi dva roky poté letopis znovu přepracovat.

S těmito redakcemi se kronika plnila novými motivy vyprávění a legend, které měly jeden jediný cíl – upevnit postavení církve, dokázat její velikost a slávu a v neposlední řadě měly být oslavou těch, kteří se zasadili o její čest.

Věrohodnost Nestorova podání je tak částečně zpochybněna. Odraz téměř stoleté zkušenosti života pravoslavné církve na Rusi posunul jeho výpovědní hodnotu k dobám pozdějším a i zde je na místě značná opatrnost.

O spojenectví Rusů s Byzancí proti povstání vedenému Bardasem Fokou se zmiňují letopisci Psellos, Ioannés Skylitzés, Lev Diakon, ovšem pouze arabské pokračování Eutychovy kroniky od Jahji Antiochijského uvádí ruskou účast na potlačení povstání do souvislosti s Vladimírovým křtem. Píše se tu: „Jeho síla (Bardase Foky) byla nebezpečná a císař Basil se ho obával pro sílu jeho vojska. Měl strach, že bude od něho poražen. Císař vyčerpал finanční prostředky. Nouze jej donutila, aby poslal poselstvo k velkoknížeti Rusů. Ačkoliv byli jeho nepřátelé, chtěl si od nich vyprosit pomoc ve své současné situaci. On s tím souhlasil a oba uzavřeli smlouvu o sešvagření a velkokníže Rusů se oženil se sestrou císaře Basila, když byl prve splnil podmínku, že nechá pokřtít sebe a ostatní obyvatelstvo své země. Je to

mocný lid. Rusové nenáleželi k nějakému Zákonu a nevěřili v nějaké náboženství. I poslal mu později císař Basil metropolity a biskupy. Ti pokřtili velkoknížete a všechny, kteří byli na jeho území.“<sup>68)</sup>

#### **14. Jurisdikční správa ruské církve**

Otázka způsobu správy rané ruské církve je tudíž vzhledem k nedostatku věrohodných historických informací dalším úskalím a jsme tak odkázáni k pouhým dohadům. Obecně rozšířené mínění, že christianizace zdaleka neprobíhala tak mírumilovnou formou, jak se nás snaží přesvědčit autor letopisu, vyvozuje potvrzení svého stanoviska právě tím, že nám chybí jakékoliv podrobnější zmínky o činnosti prvních představitelů církve na území Kyjevské Rusi.

Profesor Lášek shrnul studie o ustanovení prvních církevních organizací a centru, odkud byla raná ruská církev řízena, do několika hypotéz.

První staví na teorii nezávislosti rané ruské církve jak na východní tak na západní církvi. Počítá s absencí pevné církevní organizace bez konkrétní diecéze a řádně ustaveného metropolity. Jednalo by se tak o podobu misijního biskupství. Tento předpoklad však navzdory tvrzení o nezávislosti takto uspořádané církevní organizace neřeší otázku, že i misijní biskupství musí spadat pod správu některého z patriarchátů a tedy je nemyslitelná činnost misionářů, kteří by se nezodpovídali svým nadřízeným, nemluvě o otázce svěcení biskupů (jednalo by se o porušení kánonů obecné církve)...

Další teorií, utvořenou během studií dějin církve na Rusi, je teze M.D. Priselkova, který bez předložení důkazů pro své tvrzení vyvodil poměrně málo pravděpodobný doplněk smlouvy mezi císařem Basileem a Vladimírem. Měl se týkat poskytnutí autokefality mladé ruské církvi, což nakonec podle Priselkova Byzanc nesplnila a proto se pro Rus stala východiskem bulharská církev, odkud přišla první hierarchie a kulturní pomoc. Nezpochybněna na této

verzi zůstává pouze skutečnost působení bulharského duchovenstva na Rusi po zániku Bulharské říše. Autokefalita bulharské církve a ochridský patriarchát zůstaly Konstantinopolí neuznány, důležitější však je, že po roce 1018 byla v Bulharsku dosazena řecká hierarchie a případné ustanovení nových církevně právních vztahů vycházelo tedy od ní. Slovanská liturgie a písemnictví byly v Bulharsku tvrdě pronásledovány a žádná z dochovaných zpráv nenasvědčuje tomu, že by se nově ustanovená církev na Rusi jurisdikčně spojila s právně prakticky neexistující církví.

Další hypotéza, prosazovaná např. F. Dvorníkem, počítá s vedením celého christianizačního procesu Rusi z chersonského arcibiskupství. Pro byzantskou církev by bylo toto řešení jistě jednou z možných a poměrně snadných variant, avšak nic se tu nemění na tom, že správně i tato část spadala pod Konstantinopolský patriarchát.

Stejně tak předpoklad christianizace vedené tentokrát z Tmutorokaně, která byla za patriarchy Fotia ustanovena jako pomocné biskupství u metropole v Dorosu na Krymu, by nakonec opět znamenala konstantinopolskou správu na Rusi.

Zajímavá je snaha západních autorů usuzovat z útržků nejasných zpráv o stycích Vladimírova dvora s papežem (o poselstvech kněžny Olgy a stycích knížete Jaropolka jsme se již zmínili) na záměr kyjevského knížete vyhnout se mocenským nárokům Byzance. Odvolávají se na pozdější cenzurní zásahy, které měly tyto snahy skrýt. Se zásahy pravoslavné cenzury je skutečně nutné počítat (staroruské kroniky prý byly cenzurovány řeckými hierarchy), ovšem jak ještě uvidíme, latinská církev tu přesto zanechala stopy svého vlivu, který se projevil prostřednictvím působení slovanského duchovenstva z Bulharska (Čech, Polska) výměnou literárních památek z prostředí západní církve.

Formu organizované christianizace vedené latinskými duchovními tu však předpokládat nelze. Působili tu jednotliví misionáři (např. již zmíněný Bonifác, Bruno z Querfurtu či zajímavá postava irského mnicha Antonije a s velikou pravděpodobností bezpočet dalších bezejmenných misionářů a potulných mnichů, kteří v dalekých končinách mezi barbary zmizeli beze stopy), tyto snahy však zůstaly bez jakéhokoli církevně politického vlivu. Zpráva Bruna z Querfurtu vypovídá o tom, že Vladimírova Rus samého

počátku XI.století je zemí již plně křesťanskou.

Z těchto několika uvedených hypotéz vyplývá, že ruská církev jurisdikčně spadala od samého prvopočátku pod správu konstantinopolského patriarchátu, který tak měl přes živé styky mladé ruské církve se západem rozhodující slovo v jejím církevně právním ustanovení.<sup>69)</sup>

Pravděpodobná příčina Vladimírova tažení na Cherson proti nedávným spojencům je zřejmě dlouhé váhání císaře Basilea vyplnit v tísni daný slib. Situace byla vážná, císař si nemohl dovolit znovu se vyčerpávat bojem a vyslal proto svoji sestru do Chersonu, kde Vladimír roku 988 nebo 989 přijal z rukou tamního biskupa křest.<sup>70)</sup> V legendě Nestorova letopisu je líčen Vladimírův návrat z Chersonu, odkud přivedl řecké kněze, ostatky sv. Klementa, ikony a bohoslužebné náčiní. Dále je tu podán známý obraz hromadného křtu národa ve vodách Dněpru a ničení pohanských model.

Chersonská legenda je textem zařazeným k Vyprávění o rozšíření křesťanství na Rusi zřejmě v 60.-70. letech XI.století mnichem kyjevopečerského monastýru Nikonem. (R. Řežábek vyslovuje domněnku, že jmenovaný mnich je bývalý metropolita Ilarion, který v 50. letech XI.století přijal jméno Nikon v rámci přísného řeholního slibu.<sup>71)</sup> ) Existuje však předpoklad, že se jedná o text pozdější doby (asi druhá polovina XIII.století). V této době vzdělanost na Rusi značně upadla a text známky tohoto úpadku nese. Mimo jiné se tu v upraveném a zkráceném překladu vyznání víry teologa Michaela Synkela, které má v legendě představovat poučení o víře dané knížeti Vladimírovi, vyskytuje hrubá dogmatická chyba, v dějinách dogmatu známá jako ariánská hereze. Jisté je, že legenda vznikla po roce 1054, neboť se v ní již začínají ozývat výpady proti latinské církvi („...s úklonou píše kříž na zemi, políbí jej, ale když povstanou, stoupnou na něj. U země jej líbají, když vstanou, popřou jej. Tak tomu apoštolové neučili. Ti učili líbat kříž postavený a uctívat ikony...“<sup>72)</sup>).

Ze zpráv o Vladimírově činnosti jako již křesťanského vladaře (doba mezi lety 988-1015) se nám dochovaly pouze údaje o zahájení (r.991) a dokončení stavby (r.996) knížecího kamenného desátkového chrámu sv.

Bohorodice, spojené se zprávou o jeho vysvěcení a dále jen obecné konstatování, že dal stavět i další kostely. Zde historické podání letopisu končí, Vladimír je tu dále oslavován jako spravedlivý panovník ve všem následující biblický obraz křesťanského vladaře. Mluví se o Vladimírově spravedlnosti a moudrosti, o jeho dobročinnosti a milosrdenstvích, starosti o chudé, jeho štědrosti a laskavosti.

Zprávy o ustanovení církevní hierarchie, o jmenování biskupů a bližší zmínky o jejich činnosti chybí.

Obecně je možné říci, že Vladimírovi vděčí Rus za christianizaci, za rozkvět písemnictví a kulturního života však až Jaroslavovi Moudrému.<sup>73)</sup> Aktivní misionářské, evangelizační činnosti se věnovalo bulharské duchovenstvo, které okamžitě poskytlo mladé ruské církvi texty potřebné pro běžnou praxi. Není rovněž možné vyloučit přítomnost slovanského jazyka znalých mnichů z řad řeckého duchovenstva. Je však pravděpodobnější, že Řekové na Rusi působili výhradně na vyšších postech a nižší duchovenstvo, dříve než byla vychována generace ruských kleriků, pocházelo právě z Bulharska.

## **15. Slovanské duchovenstvo a písemnictví**

Car Simeon, jenž sám překládal z řečtiny, kolem sebe shromáždil skupinu překladatelů v čele s Janem exarchou. Většina vyhnaných velkomoravských slovanských mnichů se usadila v okolí Ochridu a Perejaslavi, kde vznikla významná centra staroslovanského písemnictví. Byli tu Kliment, Konstantin, který se později stal biskupem kdesi na jihu Makedonie, Angelár, Naum a Laurentios. Wichingovo pronásledování slovanských kněží ale nebylo, především z politických důvodů, tak důsledné. Usuzuje se na setrvání několika žáků svatých bratří na velkomoravském území a pokračování slovanské liturgie i v první polovině X.století po pádu Velké Moravy na území Čech a Moravy. Např. F.Dvorník mluví o malé

pravděpodobnosti Wichingova vyhnání všech, přinejmenším alespoň původem moravských, kněží. Metodějova nástupce, moravského arcibiskupa Gorazda podle všeho Wiching nemohl jako Moravana urozeného rodu vyhnat ze země a po propuštění z vězení se patrně Gorazd usadil v sídle některého moravského velmože.<sup>74)</sup>

Po pádu Velké Moravy našlo několik slovanských mnichů a biskupů útočiště i na severu, v jižních oblastech Polska. Vedle oblasti působení latinské církve se střediskem v Hnězdně se stala krakovská oblast jednou z dědiček moravského arcibiskupství.<sup>75)</sup> Řada kostelů v této oblasti je zasvěcena sv. Klementovi a na místní staroslověnský vliv ukazují i studie historické lingvistiky.

Vidíme, že center, z nichž mohla slovanská vzdělanost působit napříč celým slovanským světem, bylo alespoň do XI.století v okolí Kyjevské Rusi více. O vlivu slovanského duchovenstva z Čech svědčí obecně známý fakt rozšíření kultů sv. Václava a sv. Ludmily na Rusi, stejně tak prvních ruských světců Borise a Gleba v Čechách.

Český vliv pravděpodobně stojí i za výskytem v ruském prostředí neobvyklého překladu dvou modliteb z latiny z konce XI.století se jmény světců, kteří byli ctěni východní i západní církví (prvomučedník papež Štěpán), ovšem jsou tu i jména těch, které ctil pouze křesťanský západ. Jsou to například sv. Magnus – zakladatel švábského kláštera Fuess, sv. Knut Dánský, sv. Olaf – král norský, sv. Alban – patron Mohuče, sv. Botulf – opat anglosaského kláštera Ikanhoe, sv. Martin z Tours, sv. Viktor – mučedník uctíváný hlavně ve Švýcarsku, papežové Linus, Anacletus, Kliment a Lev...<sup>76)</sup>

„Byzanc si až příliš dobře byla vědoma výhody opětného uplatnění cyrilometodějského církevního jazyka u východních Slovanů. Zároveň však učinila vše, aby se tato jedinečná byzantská zbraň opět neobrátila proti ní jako v případě Bulharska. Proto na jedné straně nekladla žádné překážky působení četných bulharských misionářů na Rusi, na druhé straně však prosadila, aby metropolita ruské církve byl vždy Byzantinec dosazovaný Cařihradem (až na Ilariona a Klimenta).“<sup>77)</sup>

Kníže Vladimír obeslal bojarské rodiny s výzvou poslat jejich syny do Byzance na vyučení ve věcech víry (mezi nimi byl jistě i budoucí metropolita



Ilarion, neboť své rozsáhlé vzdělání by v tehdejší Kyjevské Rusi mohl jen stěží získat). Trvalo ale téměř celé století, než bylo možné hovořit o skutečné evangelizaci již pokřtěného obyvatelstva a i tehdy se činnost duchovenstva omezovala výhradně na větší města, při kterých byly budovány kostely.

Postupně se rozvíjející kultura křesťanského státu tedy nebyla kulturou celého národa. Přinejmenším až ve XIV.století se křesťanskou a v tomto smyslu jednotnou stává celá ruská země (souvisí to s tatarskými vpády, kdy křesťanství prokázalo schopnost upevnit soudržnost jednotlivých regionů, ale i vrstev společnosti). „Ať byla jednotlivá knížectví rozdrobena v rozlehlých prostorech jakkoliv, do souhrnného pojmu *ruskaja zemlja* byli záhy počítáni východní Slované, mající nějaký vztah k Rurikovcům a přijavší východní byzantské křesťanství.“<sup>78)</sup>

Roku 1037 se podařilo knížeti Jaroslavovi prosadit, aby byl Kyjevu přiznán statut metropole. Znamenalo to nárůst počtu řeckého duchovenstva, které doprovázelo nového metropolitu. Řekové s sebou přinášeli nové knihy a knížete Jaroslava tato okolnost přiměla k založení vlastní překladatelské školy. A. Avenarius ze vzniku vlastní překladatelské dílny téměř půl století po christianizaci vyvozuje důkaz toho, že se činnost misionářů stále orientovala především na oblast základní misijní praxe. Literatura měla spíše utilitární charakter jako prostředek misijní činnosti a liturgické praxe.<sup>79)</sup>

Přítomnost řeckého kléru ovšem měla za následek i vzrůst napětí mezi řeckou a ruskou stranou. Ve čtení Pochvaly knížete Vladimíra kyjevského metropolity Ilariona se například vžil výklad tohoto textu XI.století jako reakce na řecké snahy zastínit Vladimírovy zásluhy na christianizaci Rusi. Neměl by nám však uniknout možná daleko velkorysejší Ilarionův záměr, neboť se ve své chvále ruského knížete nevyhýbá přirovnat jej k byzantskému císaři Konstantinovi Velikému a přiznat význam Byzance pro křesťanský svět. Rus ale podle něj přijímá tentýž úkol nést dále Kristův odkaz a chránit jej v neporušené podobě uvnitř své vlastní církve.

Vznik kyjevské překladatelské školy ale především svědčí o skutečnosti, že přísun knih z Bulharska nestačil uspokojit potřeby mladé ruské církve. Dostávaly se sem nové texty, které bylo třeba přeložit. Významný zlom v historii ruské překladové literatury nastal v okamžiku, kdy právě v kyjevském

skriptoriu vznikají nové překlady knih se světskou tematikou. Byzanc X.století žila encyklopedickou literaturou a tyto texty se záhy dostaly i na Rus.<sup>80)</sup>

Zajímavá je pro nás práce první generace ruských křesťanských překladatelů. Kromě poetických textů starozákonních knih a žaltáře, apokryfů a životů svatých tu byla překládána i díla dogmatická. Jednalo se o díla Jana Zlatoústého, Basila Velikého, Řehoře Teologa, Theodora Kyrského. Istrin o jejich činnosti píše: „Ruští překladatelé se potýkali se stejnými problémy jako překladatelé bulharští v době cara Simeona. Museli nalézat způsoby předávání významů nových pojmů, pro které se v tehdejší jazyce neobjevily výrazy. Buď brali z hovorového jazyka příhodné slovo (pokud tu bylo), nebo vytvářeli z vhodného kořene nové slovo pomocí řady prefixů, sufixů apod. První způsob užívali spíše u slov značících předměty, jevy všedního života, druhého způsobu používali u abstraktních pojmů.“<sup>81)</sup>

Ruština se ukázala být vhodným jazykem, schopným vytvořit vynikající filosofickou terminologii. K jejímu vzniku ale nedaly podnět překlady z klasické řecké filosofie, ale staroslověnské překlady z děl řeckých církevních otců.<sup>82)</sup> Jazyk společnosti XI.století byl velice bohatý a s jemnou třibivostí dokázal rozlišit spektrum sémantických odstínů slov, jejichž význam se v systému jazyka teprve ustaloval. Istrin uvádí příklady z kroniky Georgije Hamartola, ve které se slovo vina (δίκη) objevuje v textu ruského překladu ve dvanácti synonymech, nebo slovo dogma (δoγμα), u kterého je uvedeno dokonce patnáct synonym.<sup>83)</sup> Vedle bohatosti tehdejšího jazyka však tato skutečnost ukazuje na prvotní fázi dlouhého procesu hledání a ujasňování terminologie spolu s osvojováním si metody překladu.

## **16. Výběr tradic uvnitř křesťanského učení**

Když kníže Vladimír upevnil svými vojenskými výpravami postavení země navenek a pokračoval v úpravách vnitřního společenskoprávního systému a jmenováním svých synů do přičleněných a poplatných zemí potvrdil postavení vládnoucího varjažského Rjurikova rodu, pocítil nezbytnost

propojení podrobených zemí nejen velkoknížecími dynastickými vztahy, ekonomickou a právní jednotou, ale především ideologií, která by napomohla spojit všechny složky státní struktury v pevnou a jednotnou říši, začleněnou do římského křesťanského univerza.

Křesťanství bylo jedním z pilířů pro transformaci pohanské společnosti do raně feudálního státu s proměňující se národní kulturou a myšlením. Proces postupného zrání raně feudálního zřízení trval přibližně do poloviny XI. století.<sup>84)</sup> Nadále však přetrvávaly některé prvky rodového zřízení a zdaleka není možné hovořit o Rusi této doby jako o jednotném státu. Další etapa etatizace je nesena v duchu snah o zapojování nových knížectví, poplatných velkému knížeti.

Lubomír Havlík mluví o změnách ve vztahu velkého knížete a domácích dynastií jednotlivých oblastí. Doposud totiž kníže vybíral daně, které shromáždila knížata a velmoži, nyní daně začal vybírat skrze své vlastní orgány bez jiného prostřednictví. Postup k centralizaci se utvrzoval i tím, že v mnoha oblastech byly již domácí dynastie odstraněny.<sup>85)</sup>

Různorodost ideově-náboženských odstínů jednotlivých proudů uvnitř samotného křesťanského učení nabízela širokou škálu možností pro nově křtěnou společnost akcentovat (samozřejmě uvnitř dogmatického rámce) ty směry a témata, které by nejlépe vystihovaly potřeby tehdejší společnosti a rezonovaly s její vyspělou kulturou. Cíl, spojený s konkrétní ideou, ať už je sledován jednotlivcem nebo celou společností, určuje podobu cesty, která k němu má vést. Společnost či jednatel ve svém úsilí specifickým způsobem vyjadřuje sebe sama - výběrem témat a způsobem jejich podání, tedy volbou žánru, který pro sebe shledá nejpřiléhavějším.

Nejhlouběji vkořeněné pohanské tradice se staly bází pro převzetí a modifikaci nového učení, které s těmito vlivy později ještě dlouhou dobu bojovalo a pokoušelo se o jejich překonání, přičemž velkou část z nich do sebe samo přejalo. Jak již bylo řečeno, tyto projevy pohanské kultury, které přetrvávaly a promítly se do specifik národní církve, patřily k těm nejstarším složkám slovanského náboženského kultu.

V polemikách mezi sebou potom stoupenci jednotlivých

bohosloveckých systémů vytvářeli a upevňovali národní charakter církve, jež se velice brzy začala projevovat silnými nároky na své sebeurčení.

Významným rysem pohanského myšlení byla tendence vnímat význam kmene a jeho náboženského kultu spolu s hospodářským a politickým zájmem obcí v jednom slitém celku. „Svojí podstatou bylo teoretické myšlení staré Rusi zaměřeno na otázky politické a sociální problematiky, které stály před společností. Náboženská problematika a řešení problematiky filosofie dané v podobě náboženských otázek – ontologických, naturfilosofických, gnoseologických, antropologických – představovaly v tomto prostředí až druhotné problémy.“<sup>86)</sup>

Na přístupu k nově přijímanému náboženství se rys tohoto „practicismu“ myšlení výrazně odrazil. Samotná volba právě byzantské podoby křesťanství mu plně odpovídala svým modelem úzké propojenosti církve se státem a požadavkem spojit duchovní i světskou správu státu v synergické jednotě. Navíc „...přijetí byzantského césaropapismu skýtalo jedinečnou možnost postupně se vymanit z úplné závislosti na byzantském císaři a vytvořit dříve nebo později vlastní ruskou variantu tohoto césaropapismu a rozhodovat tak samojediný na Rusi ve věcech světských i duchovních.“<sup>87)</sup> Pro Rus byla v tomto ohledu jistě velice povzbudivá a nanejvýš poučná zkušenost bulharské církve, která záhy s vlastním jazykem přešla k autokefalitě.

## 17. Texty staré ruské církve

Pro vývoj myšlení a duchovnosti rané ruské církve byla bytostně důležitá práce s texty, které na Rus přicházely, způsob čtení jejich obsahu a schopnost jejich originální reinterpretace. Středověké vnímání a vyjádření světa bylo jednotou vědecké, umělecké a symbolické tvorby. Osvojení si skutečnosti mělo komplexní ráz, nebyly tu samostatné sféry, z nichž by bylo možné při výkladu konkrétní problematiky odděleně vyjít. Jeden způsob výkladu doplňoval jiný a tvořil tak organický celek. Jsme svědky toho, že

podobný způsob výrazu v projevu se začínal utvářet i na Rusi.

Raně křesťanští autoři propracovávali v postupně otvíraných tématech ontologie, gnoseologie, antropologie svých teologicko-filosofických konceptů i řešení těchto otázek v rámci etického a estetického aspektu.<sup>88)</sup>

Pohanský mytologický způsob uchopování světa a člověka v něm se promítl do způsobu práce s bohosloveckou naukou. Velice složitě se rozvíjel způsob vyjádření teologických a filosofických myšlenek jazykem včerejších pohanů, což nejstarší ruskou literaturu poznamenalo tendencí k obraznému poetickému výrazu a alegoriím textů řady Slo, Poučení a hagiografické literatury.

Křesťanství, aby bylo vůbec přijato, muselo být v počáteční formě zbarbarizováno.<sup>89)</sup> Ono samo ve svém učení formuluje výklad světa a morálně-etických vztahů v řadě alegorií. Stykem s pohanskou obrazností a konkrétností v chápání došlo v ruském pravoslaví k vyššímu stupni smíření ideálního světa nadpozemského se zemí, v některých projevech i daleko za dogmatickým rámcem. Strohé asketické zřeknutí se tohoto světa tak přirozeně není v raném ruském pravoslaví do vystoupení prvních představitelů ruského mnišství tak patrné. Ovšem i v monašském prostředí se na Rusi setkáme s odlišnostmi, které se vymykaly byzantskému ideálu mysticko-asketického monasticismu, který byl navíc právě v době XI.-XII.století prosazován řeckým klérem v obzvláště přísné formě. O tom však bude řeč později.

## 18. Počátky písemnictví

První texty křesťanské literatury přicházející na Rus představovaly výklad pouze nejužšího základu křesťanského učení. Samotná Bible byla s velkou pravděpodobností rozšířena mezi varjažskými křesťany v překladu ariánského gótského biskupa Vulfily již před oficiálním křtem země.

V době christianizace Rusi existovala řada slovanských překladů biblických textů Starého i Nového zákona. Samotný Konstantin Filosof přeložil (ještě za svého pobytu v Byzanci, před cestou na Velkou Moravu) výňatky

z evangeliáře, tzv. aprakos, části biblického textu, čtené při bohoslužbách. Následoval překlad celého Evangelia a vznik původních děl ve slovanském jazyce – Předzpěvu k Evangeliu, Řeči o vyzvednutí ostatků Klementa Římského a chvály tohoto světce, Zákona sudného ljudem a vrcholu pozdější původní tvorby – Životů Konstantina a Metoděje. Spolu s množstvím překladů z řečtiny byla suma těchto textů - literárního odkazu cyrilometodějské misie a jejich ochridských a perejaslavských dědiců zcela jistě známa od samotných počátků existence církve i na Rusi.

Zajímavá je přítomnost liturgických textů rovněž latinského ritu ve slovanském jazyce (Konstantin přeložil nejen liturgii Jana Zlatoústého, dochovaly se též části slovanského překladu liturgie sv. Petra – tedy liturgie římské<sup>87)</sup>). Potvrzuje to stanovisko Konstantina a Metoděje a jejich žáků, kteří zcela v duchu raně křesťanského universalismu vystupovali jako představitelé jedné, nerozdělené církve.<sup>90)</sup>

Z bulharských překladů se na Rus přednostně dostávaly takové, které měly charakter náboženského a mravního naučení pro nově křtěnou společnost. V Bulharsku byla především za vlády cara Simeona již přeložena díla všech významných řeckých a rovněž některých latinských otců a učitelů církve – Justina Filosafo, Ireneje Lyonského, Athanasije Alexandrijského, Cyrila Jeruzalémského, Makarije Velikého, Hesychia Jeruzalémského, Basila Velikého, Řehoře Theologa, Řehoře Nysského, Efréma Syrského, Jana Zlatoústého, Cyrila Alexendrijského...<sup>91)</sup>

Pro usnadnění četby těchto autorů byly vybírány a sestavovány rozsáhlé svody úryvků, citátů, krátkých poučení – tzv. Pandekty a Taktikon Nikona Černohorce z XI.století.<sup>92)</sup> Pro svoji dostupnost byly tyto sborníky vyhledávanou četbou. První literatura tohoto typu se na Rusi objevila v podobě překladu byzantských sborníků z IX.-X.století pod názvem Sborník Svjatoslava za rok 1073 a o tři roky později vzniká sebráním textů Slov a besed Jana Zlatoústého Sborník Svjatoslava za rok 1076. Významnou památkou, která přišla na Rus mezi prvními, byl Šestodněv Jana exarchy Bulharského, vycházející z textů jiných šestodněvů, především z textu Basila Velikého a jeho Besed o Šestodněvu a asketických poučení.<sup>93)</sup>

Tyto texty, určené především ke vzdělání duhovenstva, byly sbírkami,

pro něž byl charakteristický minimální rozsah textů s abstraktními dogmatickými tezemi a poučeními. Z vyjmenovaných autorů – klíčových postav všech sedmi ekumenických církevních koncilů vyplývá, že se jednalo o zásadní texty pro dějiny formování křesťanského učení, avšak upravené pro nezkušeného čtenáře. Učebnicemi byly mladým křesťanským vzdělavcům i životy svatých, texty církevních a klášterních ustanovení a poučení.

## 19. Charakteristické rysy překladových textů – jejich ideologický základ

Výběr dílčích textů zařazených do sborníků, které se během XI.století dostávaly na Rus, ukazuje na upřednostnění specifického přístupu k jednotlivým otázkám dogmatu a víry a práce s biblickým textem a způsobu jeho výkladu.

Jedná se o texty, které byly šířeny ve větším počtu svých opisů, z čehož je možné usuzovat na autoritu, které se v prostředí rané ruské církve jejich autoři těšili. V polemikách psaných v pozdějších staletích či v různých poučeních se k nim obrací řada křesťanských myslitelů. Jsou to texty bohoslovců Jana Zlatoústého, Athanasije Alexandrijského (Čtyři slova proti ariánům, Život Antonína Velikého), Efréma Syrského (Parenesis, Slovo o Proměnění Páně, O otcích a jejich postech, O trestech božích) a Jana Sinajského.<sup>94)</sup>

Všichni tito bohoslovci vycházejí z tradic alexandrijské bohoslovecké školy. Za počátky alexandrijského křesťanského učení stojí dva velcí teologové III.století – Klement Alexandrijský a Origenes. Pramenem a normou teologického poznání je jim svébytně pojatá tradice výkladu Písma. Tato tradice má dva aspekty, obecně církevní a tajně gnostický, který je obsahově hodnotnější. Aby křesťan došel poznání, musí se vedle církevní tradice opřít ještě o tajné podání, předané ústně v kruzích zasvěcenců.<sup>95)</sup>

Na konci III.století byla tato tajná tradice literárně zpracována v díle Pistis sofia (Moudrá víra) v podobě záznamu tajných rozhovorů Pána Ježíše s apoštolem Janem a Marií z Magdaly. Předmětem tajné tradice je právě to,

co Písmo zachytit nemůže a toto podání, předané apoštoly pouze malému počtu lidí, je klíčem k výkladu Písma. Křesťan tak měl za všemi texty – psanými i ústně předanými v podobě kázání, za všim učením i vyznáním víry hledat nepsanou gnostickou tradici a skrze ní dojít k vyššímu poznání o podstatě křesťanství.<sup>96)</sup>

Teologové alexandrijské školy proto užívali ve svých výkladech a naučeních symbolické metody. Vše je u nich pojímáno jako symbol vyšší pravdy. Svět vnímatelný smysly je pro ně odrazem světa vnímatelného rozumem. Origenes a Klement Alexandrijský jsou zakladateli mystické exegetické tendence v církvi. Věci tělesné jsou předobrazy duchovních a dějinné události jsou předobrazy toho, co máme vnímat rozumem. Do světa těchto znaků a symbolů nemůže proniknout každý, jejich pochopení a výklad je výsadou zasvěcených a dokonalých.

Mystická tendence v bohosloví se během staletí užívala a byla dále rozpracovávána a mohli bychom sledovat její vývoj do doby současníků prvních křesťanských myslitelů na Rusi. Idea symbolismu biblických obrazů, Kristových činů a nakonec i dějinných událostí stejně jako konkrétního aktuálního stavu společnosti mohla vést a mnohdy i vedla k přímému rozdělení stvořeného světa hmoty a světa idejí na dva zcela protichůdné principy. Materie byla a priori zavrhována a učení o uzdravení Adamovým hříchem pokažené tělesnosti, o scelení a navrácení stvořeného do původního stavu plnosti a harmonie bylo potlačeno. Tento postoj se v kruzích křesťanských bohoslovců projevoval formami krajně přísných asketických praktik, přecházejících až k exaltovaným mystickým vytržením.

Činnost bohoslovců vycházejících z metod alexandrijské školy v Byzanci XI.-XII.století kulminovala. Tendence k alegorickému výkladu souvisela se stavem společnosti a hořkou zkušeností, čerpanou z těžkých dějinných událostí, kterými země již delší dobu procházela. Silným otřesem pro východní část Římské říše byla definitivní ztráta východních provincií – Sýrie, Palestiny a Egypta, způsobená arabskými nájezdy a vyčerpávajícími boji vedenými na Balkáně se silou slovanských nájezdníků. Tyto boje vedly k výraznému oslabení. Byzantští císaři, kteří si činili nárok na nadřazené postavení v celém křesťanském světě se rovněž museli vyrovnat se vznikem



konkurujícího západního císařství (r.800). Nárůst stále větších rozdílů mezi východní a západní církví – v církevní praxi (celibát světských kněží, systém postů), ve způsobu liturgie (používání kvašených a nekvašených chlebů při eucharistii) a nakonec i v otázkách dogmatických (problematika filioque, mariologie), které byly úzce spojeny i se spory mocenskými, vedly ke vzájemným sporům už v IX.století za patriarchy Fotia a potom definitivně roku 1054 k velkému schizmatu.<sup>97)</sup>

Všechny tyto události, významně zasahující do života společnosti, byly vykládány v duchu alexandrijských myslitelů jako znamení projevu božího hněvu a trestu. Na základě nepříznivého vývoje a pohrom, které na Byzanc přicházely, se již od X.století vyostřilo eschatologické očekávání příchodu konce světa. V této době vzniká velice populární dílo Metoděje Patarského, se kterým se záhy setkáváme i na Rusi. Jeho přijetí zde však dostalo zcela jiný ráz, než v eschatologii a mystikou žijícím Řecku.

## **20. Hlavní proud oficiální christianizace, další tradice a jejich vliv na ranou ruskou církev**

Proud křesťanského učení, prosazovaný řeckými hierarchy a některé zásahy Konstantinopole byly příčinou jistého napětí, které nabývalo stále konkrétnějších podob, úměrně k postupně se formující svébytné podobě duchovnosti ruské církve. V podání letopisu a dílech prvních křesťanských autorů nalezneme hned několik náznaků, ale i přímých svědectví o existenci tohoto problému. Nejpalčivěji se to dotýkalo stálého problému mladé ruské církve - různých projevů forem dvojvěří.

Pro pohanskou společnost byl od samého prvopočátku důležitý způsob, kterým se přicházející duchovenstvo stavělo k dědictví předků a jejich kulturnímu odkazu. Již první činy pokřtěného knížete Vladimíra naznačily, jakým způsobem bude především probíhat christianizace východoslovanské společnosti. „Konzervativní a na staletých tradicích žijící rustikální společnost viděla v nové víře nejenom zásadní a pro ni zcela nepochopitelný zásah do

svých představ o okolním světě, ale i prostředek k jejímu pevnějšímu ovládnutí kyjevskými knížaty a k pozvolnému prosazení nového společenského řádu.<sup>98)</sup>

Přísný asketicko-mystický mnišský styl řeckého kléru nebyl pohanům vůbec nakloněn. Často zmiňovaná tolerance konstantinopolského patriarchy kdesi v dalekých končinách na území kyjevského knížete byla v řešení konkrétních problémů mladé církve mnohdy velice omezená. Je pochopitelné, že Byzanc, poučena historií, potřebovala mít kontrolu nad územím kolem Dněpru. Tvrdý postup řeckého duchovenstva proti přežívajícímu pohanství a nejrozličnějším formám dvojevěří, stejně jako jakékoliv dočasné oslabení knížecí moci, vedly k pohanským reakcím a povstáním, vypukajícím po celé XI.století až do století XIII.<sup>99)</sup>

Nestor nám o těchto nepokojích podává nejednu zprávu. Jak velký tento problém mladé církve byl, se ale dovídáme i z pramenů pozdějších. V poučení vladimírského biskupa Serapiona (XIII.stol.) čteme o masovém příchodu zbídačených vesničanů prchajících před Tatary do měst, kde jejich početní nárůst způsobil silný vpád pohanských prvků do života zdejších křesťanů v podobě různých forem dvojevěří.<sup>100)</sup>

Vesnice, kterým nebyla při christianizaci společnosti věnována pozornost, se staly útočišti pohanských žreců, kteří zde dále působili a víra v ně na vesnicích velmi dlouho přetrvávala společně s rozkvětem křesťanských měst. Do XIII.století byl ruský venkov křesťanstvím prakticky nezasažen. Ve vzdálenějších oblastech a na územích se smíšeným osídlením slovansko-baltským a slovansko-ugrofinským se pohanství místy udrželo až do XV.století.<sup>101)</sup>

Biskup Serapion píše o veřejném upálení čtyř mágů na dvoře novgorodského arcibiskupa Arsenije (r.1227) a o upalování mágů ve Vladimíru.<sup>102)</sup> Velice příznačné pro myšlení společnosti té doby je způsob, jakým novgorodské události pokračovaly. Rok poté čelil sám arcibiskup Arsenij nařčením, že svým jednáním způsobil neustávající ničivé deště. Pro lid obě autority, církev i pohanští žreci, v podstatě splývaly.<sup>103)</sup>

Mezi duchovenstvem mladé ruské církve ale sledujeme linii, která chovala ke svému stále ještě pohanskému okolí shovívavější postoj. Jednalo se především o nižší klérus z řad bulharských a ruských kněží, patří sem však i významní představitelé ruského duchovenstva, zastávající vysoké církevní posty. Tito kněží jsou některými badateli považováni za následovníky cyrilometodějské tradice a dost možná – ovšem pouze okrajově – i vlivu tradice irských mnichů, kteří se na Rusi v počátcích ustanovování církevní organizace rovněž vyskytovali.<sup>104)</sup>

Stoupencům smířlivějšího vztahu k pohanům a synkretismu bývá přičítán díl spoluviny za skutečnost tak dlouhého přežívání dvojevíř na Rusi. Tolerance vůči pohanům však zdaleka neznamenal ochotu činit kompromisy v otázkách víry a křesťanského učení. Tento přístup stavěl na dlouhodobém a v úsilí misionářů náročném působení a učení mezi včerejšími pohany. Nespoléhal tolik na sílu s knížecím dvorem spojené moci. Setkávají se tu dva způsoby christianizace, o kterých není nikdy možné uvažovat odděleně – christianizace vedené shora, kdy se klérus prvořadě obrací ke knížeti a jeho družině a vlastním šířením evangelia mezi lidem a jeho vedením k naplnění obrazu křesťanského života především svým vlastním příkladným životem.

Jak bylo řečeno, v této misijní praxi se v době christianizace Rusi odrážejí odlišné přístupy k evangelizaci pohanských národů v proudu cyrilometodějství (bulharští kněží, první generace kněží ruských) a irských mnichů (Antonijevský klášter) a představitelů vysokého kléru, který na Rusi prosazoval byzantskou podobu křesťanství. Konstantin Filosof například ve své Předmluvě k slovanskému překladu Evangeliaře cituje důležitá slova o nepravověrných, převzatá od Cyrila Alexandrijského. Říká: „Ne všecko, co mluví kacíři, třeba opouštět a zamítat, neboť mnoho vyznávají stejně, jako my vyznáváme... prosím, abyste si vážili... i výkladu těch všech mužů...“.<sup>105)</sup>

V této souvislosti je nutné upozornit, že skutečně velkým nebezpečím pro mladou církev byla malá pozornost, která byla v evangelizaci národa věnována ruskému venkovu. Nicméně v počátcích teprve se ustanovující církevní organizace se nebylo možné tomuto nebezpečí vyhnout - zřejmě ani z čistě technických důvodů. Jiří Sláma zdůrazňuje i stálý nedostatek skutečně vzdělaných kněží.<sup>106)</sup>

Z vlivu cyrilometodějského dědictví, zprostředkovaného ruské církvi bulharským duchovenstvem, si povšimněme ještě jedné zajímavé okolnosti. S touto tradicí je vedle kultury jazyka a písemnictví, důrazu na vzdělání, klimentského kultu a zákonodárství spojen i důraz na jednotu církve. Velice úzká hranice mezi křesťanským učením a jeho realizací v praktickém životě, k němuž se při státem řízených misiích vždy přidružilo též prosazování mocenského zájmu, vedlo již před dobou Konstantina a Metoděje k bolestným střetům vzájemně se vzdalujících křesťanských středisek na západě a na východě. Cyrilometodějství je bezpochyby klíčovým interpretem, který mohl pomoci ruským myslitelům artikulovat ideu původní jednoty církve dob apoštolských a převahu této ideje nad jakýmikoli jinými zájmy.

V postojích jednotlivých duchovních ke skutečnosti všednodenní reality staroruské společnosti, ať již souvisely s šířením nového učení či byly zcela světského rázu, se jasněji prohluboval rozdíl mezi naznačenými proudy uvnitř mladé ruské církve.

Z řešení řady dílčích problémů, kterými myšlení raně křesťanské ruské inteligence dostávalo svoji vnitřně diferencovanou podobu, je patrně stěžejní různé nahlížení otázky utváření obrazu uspořádání světa podle křesťanského učení a s ním spojené otázky možnosti jeho poznání, podílení se na jeho růstu a proměně – tedy smyslu tvorby v životě člověka.

Z naznačených dvou hlavních proudů uvnitř rané ruské církve vychází rozlišné řešení problematiky vztahu člověka a Boha, neboli chápání „vzdálenosti mezi nebem a zemí“ a tím analogicky způsobu uspořádání života jednotlivce ve společnosti.

Stanoviska oficiálního proudu christianizace, tedy postoje řeckého kléru, docházely v duchu transcendentní monoteistické křesťanské religiozity k dualistickým výkladům bytí.<sup>107)</sup> Jak bylo výše řečeno v souvislosti s událostmi, které v průběhu X.-XI.století doléhaly na východořímskou společnost, kladl se v Byzanci veliký důraz na soteriologické učení a nezbytnost příprav k druhému příchodu Krista. Postoje, vedoucí ke krajním formám askeze, v nichž vztah mezi tělesným a duchovním byl vykládán jako nerovnocenný či přinejmenším byl tělesnému přisuzován minimální význam,

se prostřednictvím řeckého kléru šířily i na Rus.

Jedinou uznávanou cestou ke spáse bylo rozhodnutí zřít se pomíjivé skutečnosti tohoto světa a usilování o dosažení životem Krista naznačeného ideálu. Tato linie je podstatou utvářejících se základů mnišsko-asketické duchovnosti, na Rusi spojené s pečerskými monachy.

## 21. Význam Kyjevo-pečerské lávry

Kláštery jako středověká centra vzdělanosti měly při christianizaci svůj nezastupitelný význam. V ruském kontextu se však minimálně celé půlstoletí od oficiálního přijetí křesťanství nesetkáme s činností spojenou s konkrétním centrem duchovnosti, jež by vedle vzdělavatelské činnosti a výchovy duchovenstva působilo příkladným životem svých mnichů jako živý obraz odpovědi nedokonalého člověka na výzvu, kterou Kristus zanechal.

Od samého počátku zde byly kláštery při chrámech, budovaných na knížecích dvorech a bojarských sídlech, avšak tyto byly spíše projevem loajality k náboženství knížete a do skutečných center duchovního života měly nejspíš hodně daleko. Ze Života sv. Theodosije se kupříkladu dovídáme o řadě tehdejších kyjevských monastýrů, jejichž mniši odmítli Theodosije přijmout do svých řad, neboť byl úplně chudý.<sup>108)</sup>

Založení Pečerské lávry a působení jejích monachů má pro utváření duchovnosti rané ruské církve zásadní význam. Již samotný způsob založení monastýru se vymykal do té doby běžné praxi, kdy budování kláštera vycházelo z iniciativy knížete či jemu poddaných bojarů. Pečerský klášter byl založen slzami a modlitbami samotných mnichů.<sup>109)</sup> Kniže vstoupil do budování kláštera pouze svým svolením a darováním pozemku pro rozšíření kláštera, když počet pečerských monachů vzrostl.

Přesto, že byzantský vliv byl při přejímání idejí monasticismu transformován oproti vlivu Byzance v jiných oblastech v nejmenší míře<sup>110)</sup>, projevují se i v prostředí pečerských monachů odlišnosti, které ukazují na inspiraci z jiných, nebyzantských zdrojů a které ve svých pozdějších

rozvinutých a obecně rozšířených podobách vtiskly ruskému mnišství svébytnou podobu.

V zakladatelích Pěčerské lávry bývají spatřováni představitelé dvou protichůdných proudů raného ruského křesťanství, zevrubně rozlišovaných jako pro a protibyzantské. Tuto skutečnost potom zdánlivě potvrzuje minimální počet míst v životech sv. Antonije a sv. Theodosije, kdy jsou oba světcí zaznamenáni společně a především skutečnost, že se sv. Antonij před odchodem od bratrů zpět do osamocenému života v jeskyni nerozhodl jmenovat Theodosije svým nástupcem (sv. Antonij ustanovil před sv. Theodosijem igumenem kláštera mnicha Barlaama <sup>111)</sup>). Důležité je i politické pozadí spojené s činností obou světců, neboť z jejich životů lze rozpoznat odlišný způsob nahlížení sporů mezi knížaty Izjaslavem a Svjatoslavem. <sup>112)</sup>

Jsou-li tyto skutečnosti náznakem opravdu hlubokých neshod a rozporů mezi oběma světcí v postojích k politické situaci a rozdílných vizí jejího řešení, se můžeme nadále pouze dohadovat. Je pravdou, že se jedná o signály značně výmluvné. Tato stránka jejich působení pro nás ale není přes svoji zajímavost důležitá. Důležitou je pro nás (ať už se názory obou monachů shodují či nikoli) ta skutečnost, že monastýr přijímá aktivní účast v knížecích sporech a působení o spásu usilujících monachů vychází i za monastýrské hradby. Již u zakladatelů ruského mnišství se tak shledáváme s rysem, který je považován za charakteristický pro ruský monasticismus a který má právě zde svůj základ, a sice s otevřeností světu a křesťansko-sociální misí ruských monachů. <sup>113)</sup>

## **22. Charakter mnišství zakladatelů pěčerské lávry**

V historických proudech mnišské praxe je možné vyhledat takové, kterými mohlo být pěčerské mnišství ovlivněno a ve kterých spatříme silné pouto mezi oběma představiteli raného ruského monasticismu, jež brání oddělovat je od sebe. Jde o hluboce prožitou zkušenost asketického života v osamění a neustálé modlitbě na straně jedné a života v neustávající

modlitbě při namáhavé práci a službě druhým na straně druhé – v praxi dva odlišné směry, které však nemohou být z žádných příčin stavěny proti sobě.

Samotný název, který Antonijův a Theodosijův klášter nesl, vypovídal o mnišské praxi, jež se v dané době lišila od rozšířeného typu mnišství v Byzanci. Jeskynní anachoretismus ukazuje k palestinskému mnišství a jeho zásadám.<sup>114)</sup> S vlivem blízkovýchodního křesťanství mohl sv. Antonij přijít do styku na Athosu, který dvakrát navštívil a delší dobu tu i žil.<sup>113)</sup>

Přes obecně převládající koinobitství mezi byzantským mništvem se právě na Svaté hoře, coby okrajové oblasti Byzance, pěstovala starobylá anachoretská praxe palestinského mnišství, spojená s dobou předkřesťanských židovských asketů, obývajících nehostinnou poušť a hory. „Na rozdíl od konstantinopolského mnišského ideálu, který po studitské reformě téměř bez výhrad vyznával koinobitskou formu monasticismu, se na Athosu zachovala východní (palestinská) tradice hesychie jako dokonalejšího a vysoce hodnoceného stupně mnišského života.“<sup>114)</sup> Antonij nejednou připomíná požehnání Svaté hory, kterého se jeho monastýru dostalo a nepřestává se ve svých modlitbách k tomuto srdci mnišství obracet.

A. Avenarius zformuloval dva hlavní prvky, ve kterých sv. Antonij následoval právě palestinskou verzi askeze. Hovoří o skutečnosti, že sv. Antonij dospěl k anachoretství až po určité době života v koinobii a ani potom neztratil kontakt se svým původním klášterním prostředím. Druhý „nekonstantinopolský“ rys Antonijova mnišství vidí A. Avenarius v postních zvyklostech, jež rovněž mají athoský – palestinský původ. Sv. Antonij jedl pouze chléb jednou za dva dny.<sup>115)</sup>

Uvedené skutečnosti vyvracejí výklad Antonijovy činnosti v duchu probyzantsky zaměřeného církevního představitele. Obecně jakkoli politizovat kroky tohoto světce a přísného askety, vždy usilujícího o život v naprostém osamocení, je zcela bezpředmětné. Celý Antonijův život je soustředěn mimo jakoukoli linii tehdejšího politického života a vstupuje-li do veřejných záležitostí (či přesněji – je-li donucen účastnit se jich), je veden zájmem pravdy a spravedlnosti, jež spatřuje v Kristově odkazu a který jediný svým přísným asketickým životem sleduje.

Theodosijovo mnišství se v několika ohledech od příkladu, jenž mu dal sv. Antonij lišilo. Již o Theodosijově dětství čteme, že toužil vyučit se v Písmu a podle často užívaného hagiografického obrazu si čtení a psaní a následné učení Písma osvojil s nebývalou lehkostí ve velmi krátké době. Všechny udivoval svojí moudrostí a rozumem.<sup>116)</sup> Je pravděpodobné, že sv. Theodosij byl skutečně sečtělý a vzdělaný muž. Naproti tomu sv. Antonij, který ve velmi mladém věku opustil domov a odešel na Svatou horu, byl s největší pravděpodobností, stejně jako jeho velký vzor sv. Antonij Egyptský, patrně negramotný.

Celý text Života sv. Theodosije provázejí poznámky o jeho velikém důrazu na vrchní roucho, které si oblékal a které vždy bylo velice chudé. Theodosijův oděv má vzhledem ke skutečně častému výskytu zmínek o něm zvláštní význam, u kterého se tu krátce zastavíme. Roucho a způsob nakládání s ním mu byly vnějším obrazem vnitřního světa člověka a proto důsledně dbal na prostotu a strohost svého oděvu. Velikou zkouškou mu bylo naléhání matky, která se nemohla smířit se způsobem života svého syna a i násilím jej nutila obléct se do roucha odpovídajícího jejich stavu.<sup>117)</sup>

V souvislosti se vztahem k oděvu je zajímavé porovnat reakci jiného z pečerských monachů, mladého bojarského syna Barlaama, který se dostal do podobné situace jako Theodosij. Barlaamův otec rovněž trval na tom, aby si jeho syn oblékl na znamení návratu k světskému životu krásné a bohaté bojarské roucho. O Barlaamovi čteme, že toto roucho se vztekem strhl ze svého těla a v zuřivosti je zašlapal do bláta. Dal tak otci jasně najevo své pohrdání způsobem života, do kterého se jej snažil navrátit.<sup>118)</sup>

Theodosij dostal krásné a drahé roucho darem od kurského bojara, jenž si jej pro jeho mírnost, pokoru a péči o chudé velice oblíbil. „Theodosij v něm chodil několik dní, avšak pocítil na sobě podivnou tíhu, tedy svlékl jej a daroval chudým.“<sup>119)</sup> Toto se opakovalo několikrát a bojarovi nezbylo než přijmout Theodosijovo nezlomné rozhodnutí neponechat si darovaný šat. V tichosti a mírnosti, se kterou Theodosij odkládá roucho, jež jej tíží, vidíme spolu s odmítnutím všeho, co toto roucho pro Theodosije představuje, i úctu k tomu, co totéž může znamenat pro druhého.

Theodosij vytrpěl mnoho těžkostí, než přesvědčil okolí o své volbě stát



se mnichem a tyto zkoušky namnoze souvisely s přijetím drahého roucha, jež vždy odmítal. Jeho ubohý plášť potom zakrýval lněnou košili a železné obruče, kterými si Theodosij nastálo opásal své tělo. V jedné ze scén násilného donucení syna obléct si roucho, které mu matka poručila, odhalíme, že jeho oděv byl tak neustále smáčen krví...<sup>120)</sup>

Rovněž v dalších příkladech ze života sv. Theodosije vidíme jeho zvláštní dar vše ve svém okolí – i sebenepatrnější věc – proměnit v důležitou součást úsilí člověka o spásu. V základech takového přístupu velkého askety ke světu cítíme hlubokou úctu a lásku k veškerému stvoření.

I Theodosij se na čas odebíral do osamocení v jeskyni, kde trávil dny a noci v modlitbách. A. Avenarius toto pokládá za dožívání předešlé tradice ruského monasticismu, zděděné po sv. Antonijovi.<sup>121)</sup> Velice důležitá je potom ta skutečnost, že se přesto v celém textu Života sv. Theodosije nesetkáme s jeho výroky o padlém stavu světa a hříšnosti, pramenící z tělesnosti.

Volbu naplnit svůj život krajně přísnou askezí potvrdil jako igumen Pečerského monastýru přijetím studitské formy monastýrského řádu i pro své mnichy. Počet mnichů žijících v klášteře byl obrovský a stále rostl. Theodosij pociťoval nezbytnost dát jasná pravidla jejich životu uvnitř kláštera. O řádu monastýru Studion se dověděl od mnicha Michaila, který přišel v doprovodu metropolitů Georgije. Vybral potom jednoho z bratří svého monastýru, mnicha Efréma, aby odcestoval do Studionu a dopodrobna se seznámil s tamním klášterním řádem a sepsal jej pro potřebu pečerských.<sup>122)</sup>

Monaši celý den velice tvrdě pracovali a přestávky mezi prací činili výhradně pro společné modlitby. Jedli velmi střídme a večer po práci dbal samotný igumen kláštera na to, aby mniši neumdléváli a modlili se i o samotě ve svých celách. Theodosij je přitom líčen jako velice vstřícný a mírný, avšak krajně přísný a neústupný v otázce kázně a poslušnosti klášternímu řádu.

Tyto skutečně náročné a přísné podmínky života pečerských monachů je proměňovaly ve světlo celé tehdejší raně křesťanské ruské společnosti. O Pečerské lávře se hovoří jako o domovském monastýru většiny biskupů, neboť právě sem se obracela knížata, když hledala vhodné adepty pro obsazení vysokých biskupských či igumenských postů. Obrovský význam

existence podobného centra duchovnosti v prostředí mladé křesťanské společnosti není nutné dále dokládat. Navíc svébytnost pojetí mnišského života, opouštějící současný trend v mnišství byzantského kléru, mu jen dodává na významu, neboť je důkazem, jak tvůrčí přístup mladá společnost prokázala i v těch nejjemnějších a církvi nejstřeženějších projevech duchovního života. Již samotní zakladatelé ruského mnišství se přes přísnost a náročnost své askeze, která jim velela zřít se všeho na tomto světě, tomuto světu neuzavírali. Z jejich odkazu budoucím monachům čteme, že směřování k Bohu nevyklučuje starost a péči o tento svět.

Postoj ke světu obou zakladatelů ruského mnišství by bylo možné vyložit pomocí termínů teologie a dogmat víry o smyslu Kristova spasitelského díla a úkolu člověka poznamenaného hříchem, který mu z toho plyne. Vidíme ale, že zde je přístup odlišný. Příklad daný pouze v konkrétních činech života svatých otců byl prvořadým učebním textem pro raně křesťanskou společnost.

### **23. Teologie – filosofie**

Především mezi řeckými otci církve, obeznámenými s antickou filosofií, probíhaly spory o významu filosofie a světského poznání pro nauku o spáse. Stoupenci různých tradic a systémů se snažili předložit svá pravidla ideálního obrazu života v Kristu v souvislosti s přijetím či naprostým odmítnutím racionalizace spásy a důrazem na vzdělání a zapojení lidského rozumu do úsilí o ni.

V osobnostech zakladatelů pečerského mnišství shledáváme přes zmíněné odlišnosti téměř symbolickou harmonizaci obou směrů. V toleranci a úctě k osobitému způsobu získávání boží milosti jednoho každého člověka zvlášť a v nezpochybňování jedinečných a vždy výjimečných cest ke spáse svého bratra, stejně jako v propojení hluboce a cele prožité duchovnosti obou odlišných směrů je odkaz otců Antonije a Theodosije nesmírně cenný.

V pozadí těchto dvou proudů života ruského mnišství stojí dva pro duchovnost rané ruské církve určující vlivy. Jedním je nejstarší tradice slovanského křesťanství – cyrilometodějství, druhým potom proud mysticko-

asketického učení, které bylo na Rusi plně rozvinuto až v pozdější době (v XI.století byly základy tohoto směru představeny ve Zjevení Metoděje Patarského, později – v XIII.-XIV.století ještě podrobněji v Dialektice Jana z Damašku)<sup>123)</sup>. Druhá tradice díky podpoře řeckého kléru a tendencím uvnitř samotné ruské církve nakonec převážila.

Byla to cyrilometodějská tradice, která první přinesla na Rus definice pojmů „moudrost“, „filosofie“, „poznání“. Hovoříme o době, kdy církev sama měla v ustálení definic těchto pojmů a určení jejich významu pro teologii ještě hodně dlouhou cestu před sebou. Obecnou představu filosofa plnil v této době obraz mudrce, učitele a vychovatele v oblasti etiky.<sup>124)</sup> Křesťanství tohoto pojmu začalo užívat pro mistry exegeze a z dějin víme, že tito vzdělanci byli často i výbornými znalci klasické filosofie, jejíž terminologii a systémové struktury využívali pro výklad Písma a křesťanských dogmat.

V křesťanském byzantském myšlení byl pojem filosof chápán dvojným způsobem. Byl to buď učenec, znající starou klasickou filosofii a užívající ji k lepšímu a hlubšímu pochopení křesťanského učení, nebo člověk-asketa, který se odřekl všech světských radostí a žil mnišským způsobem života.<sup>125)</sup>

M.N. Gromov sestavil výčet staroruských překladových textů, ve kterých se bylo možné s pojmem filosof setkat. Jedná se skutečně o texty nejstarší (nám dochované) jako Ostromírův evangeliář, kde se v mesjaceslovu upomíná pod 14.dubnem Konstantin Filosof, dále Svjatoslavův sborník za rok 1073, kde se tento pojem objevuje hned několikrát, dále v Kronice Hamartola, u mnicha Chrabra, Jana exarchy Bulharského v Šestodněvu a v jeho Pochvale Janu Theologovi (Evangelistovi), kde je zmiňována převaha apoštolů nad filozofy a rétory.<sup>126)</sup>

U Hamartola je zmínka o alexandrijských monaších, kteří za filosofa považovali toho, jenž osvobodil svého ducha od všech vášní a za vzor filosofování považují Krista, který pravé filosofování ukázal skutky i slovem.<sup>127)</sup> Některými otci církve bylo pro svůj způsob života ceněno i několik řeckých filosofů, například Pythagoras, Dyozenes nebo Platón, ovšem obracení se k antické filosofii bylo obecně značně problematické.

Z života Konstantina se například dovídáme o jeho odstoupení z funkce

knihovníka konstantinopolského patriarchy a jeho odchodu do nejmenovaného kláštera na březích Bosporu.<sup>128)</sup> Tento krok souvisí s nástupem patriarchy Ignatia do úřadu. Ignatios patřil ke skupině byzantského mnišstva, které chovalo nepřátelský postoj k světským studiím a vystupoval proti jakémukoli vědeckému bádání. Konstantin, který oddal celý svůj život studiu a sebezdokonalování i prostřednictvím poznání tohoto světa, se tak patrně chtěl vyhnout hrozícím konfliktům. Z ruského prostředí je například známý případ smolenského biskupa Klimenta, který se musel hájit před nařčením z oddávání se řecké filosofii.<sup>129)</sup>

Cyrilometodějství chápalo filosofii a její poznatky jako předstupeň k poznání samotného Boha. Filosofie je podle Konstantina „poznání věcí božských i lidských, nakolik se může člověk přiblížit Bohu, neboť učí člověka, aby byl svými skutky obrazem a podobenstvím toho, který ho stvořil.“<sup>130)</sup> Konstantin však varuje před úskalími: „Náš Bůh je hlubina mořská .... mnozí se pouštějí na tuto hlubinu, aby jej hledali. Silní duchem ji přeplavou s jeho pomocí a vracejí se s bohatou kořistí, ale slabí, ježto se pokoušejí přeplout v shnilých lodičkách, jedni se potápějí a druzí stěží sotva dechu popadají zmítání chorobnou netečností .... Kristus, ten zvedá co je těžké, zdola nahoru, vírou a božím působením učí člověka. Jakožto tvůrce veškerenstva stvořil člověka uprostřed mezi anděly a zvířaty, řečí a rozumem jej odlišil od zvířete, hněvem pak a chtičem od andělů, a které stránce se kdo blíží, tou se stává více účasten bytostí buď vyšších nebo nižších.“<sup>131)</sup>

Pod vlivem této tradice se na Rusi utvořilo chápání praktické filosofie.<sup>132)</sup> Samo vzdělání a moudrost z něho plynoucí měly být pramenem pochopení křesťanské morálky a měly motivovat k její realizaci v praktickém životě. Žádné ze ctností však člověk nemůže podle Konstantina dosáhnout jen svým vlastním úsilím.

Důraz na tento svět a přiznání nezastupitelného významu jeho poznání v úsilí člověka o svoji spásu odlišuje tradici cyrilometodějství a její stoupence od již zmíněného proudu mysticko-asketické ideologie, která s různě silným akcentem tento svět a cokoliv s ním spojené odmítala jako neslučitelné s ideou božského. U pečerských monachů jsme viděli život těchto dvou idejí uvedený do praxe.

## ZÁVĚR

Křesťanství se pro schopnost sjednotit rozdrobené kmeny východních Slovanů v pevnější svazek stalo jedním z pilířů formování raně feudálního státu XI.-XII.století. Proces christianizace byl velice zdoluhavý a o plné evangelizaci ruského národa lze hovořit až v době tatarské nadvlády, kdy napomohlo odolat síle cizích nájezdníků.

Tradice národů, které obývaly území pozdější Kyjevské Rusi a vliv přilehlých významných starokřesťanských středisek zanechaly na raném křesťanství východních Slovanů svůj vliv. Byly to misie antiochijského patriarchátu, vycházející z tradic helenizovaného židovství, které christianizovaly nejstarší církevní sbory v oblasti. Arménská a gruzínská církev a na jihu církev gótská tuto tradici uchovaly pro mladší církevní sbory. Významná byla přítomnost palestinské formy askeze, která se zde později utvrdila rovněž vlivem athoské-palestinské askeze mezi pečerskými monachy.

Církev se vyrovnávala s hluboce zakořeněnou vírou pohanů, přičemž do sebe křesťanství na Rusi některé prvky slovanského pohanského kultu přejalo. Sklon konkretizovat křesťanská dogmata a vytvářet obrazné formy podání křesťanského učení byl charakteristickým rysem raných forem ruského křesťanství. Výběr bohosloveckých systémů uvnitř křesťanství byl pohanstvím rovněž ovlivněn. Docházelo proto ke střetům s řeckým klérem, který zaujímal vůči pohanům nesmiřitelný postoj.

Působením řecké hierarchie převážily na Rusi texty církevních otců, kteří vycházeli z učení alexandrijské bohoslovecké školy se specifickým způsobem výkladu Písma a křesťanské nauky. Národ a jeho historii chápali jako součást dějin spásy. Idea národa ustanoveného Bohem navždy střežit (ovšem s nebezpečím i navždy ztratit) čistotu křesťanské zvěsti má na Rusi mezi těmito otci církve svůj počátek.

Aktivní misionářské činnosti se věnovalo hlavně bulharské duchovenstvo, zprostředkovatel cyrilometodějské tradice na Rusi. Ve střetech, k nimž mezi duchovními proudy uvnitř mladé ruské církve docházelo, se formovala podoba vlastní národní církve, která se od samých počátků hlásila o právo na potvrzení své nezávislosti volbou vlastních metropolitů.

Zásadním projevem duchovního života rané ruské církve byl vznik pečerského mnišství, které v sobě spojilo hlavní duchovní proudy XI.-XII.století, řeckou asket<sup>sko-</sup>mystickou spiritualitu s přísným a nepřátelsky nakloněným postojem k životu tohoto světa a tradici cyrilometodějství spojenou s písemnictvím a důrazem na vzdělání i ve

světských naukách, které chápalo jako předstupeň poznání Boha. Ruští mniši v úsilí o vlastní spásu neopomíjeli tento svět a věnovali mu svoji pozornost a péči.

## Резюме

Принятием христианства в конце 10-го века подтвердились перемены внутри общества, реагирующего на события за рубежом. Территория восточных славян связана с культурным и духовным наследием древних народов, развивших отдельные темы христианского учения уже в те времена, когда славяне только начали территорию вдоль Днепра заселять. Христианская традиция этих культур всегда отличалась специфической формой духовности. Антиохийский церковный сбор, самый древний патриархат в этой области, объединял отдельные церкви сильным влиянием традиции эллинизированного иудаизма и формой палестинского аскетизма. Эти влияния были обществу восточных славян переданы через более древние сборы крымской готской церкви, на северном Кавказе же миссиями армянской и грузинской церквей.

Решающее значение для создания своеобразного образа духовности древнерусской церкви имели миссии славянских священников, приходящих на Русь из Болгарии. Другими центрами славянской мысли, откуда могло на переломе 10-11-го вв. исходить влияние славянской письменности на Русь, являлись Чехия и южная Польша.

Кирилломефодийская традиция, которой присуще акцентирование культуры языка и образования общества вместе с глубоко укоренившейся идеей первоначального апостолского единства церкви, оставила важнейшее обогащение теологического течения, распространяемого на Руси официальными миссиями греческого духовенства. У него в это время взяла верх тенденция строгого мистическо-аскетического учения, сформулированная в популярном труде Мефодия Патарского и значительно отразилась и в среде ранней русской церкви.

На основе анализа текстов, которые среди древнерусских мыслителей пользовались повышенным интересом, т.к. были на Руси распространяемы в большом количестве своих описей, можно судить о перевесе определенного теологического течения внутри христианского

учения. Эти тексты объединяет аллегорический метод эксегезиса александрийских церковных отцов.

Обрисованные традиции связаны с характеристическим способом решения основных вопросов, связанных с христианским учением о спасении, которое постепенно начало развиваться и в среде первых древнерусских мыслителей.



## POZNÁMKOVÝ APARÁT

- 1) Rambaud A.: Dějiny Ruska od prvních jeho počátků až do roku 1884, č.l., Praha 1896, str. 1č
- 2) tamtéž, str. 15-18
- 3) tamtéž, str. 15
- 4) Huňáček V.: Východoslovanské křesťanství a starší tradice, in: Studie k dějinám a kultuře východních Slovanů XX, Praha 1991, str. 42
- 5) tamtéž, str. 42
- 6) Lášek J.B.: Počátky křesťanství u východních Slovanů, Praha 1994, str. 20
- 7) tamtéž, str. 21
- 8) Rambaud a., str. 11
- 9) Huňáček V., str. 39
- 10) Lášek J.B., str. 18
- 11) tamtéž, str. 19
- 12) Golubinskij E.: Istorija ruskoj cerkvi – T.I., Moskva 1880, str. 24
- 13) Lášek J.B., str. 25
- 14) tamtéž, str. 26
- 15) tamtéž, str. 24
- 16) Molnár R., Řičan R.: 12 století církevních dějin, Praha 1989, str. 48
- 17) Dvorník F.: Byzantské misie u Slovanů, Praha 1970, str. 279
- 18) Pověst vremennych let po Lavrentjevskoj letopisi 1377 g., S.-Petěrburg 1996, rok 898, str. 152
- 19) Huňáček V., str. 44
- 20) Černý V.: Arménská apoštolská církev, in: Východní křesťanství, Brno 2003, str. 38
- 21) tamtéž, str. 38-39
- 22) tamtéž, str. 40
- 23) tamtéž, str. 40
- 24) Huňáček V., str. 43
- 25) Černý V., str. 40
- 26) Černý V.: Pravoslavná církev v Gruzii, in: Východní křesťanství, 2003, str. 35
- 27) tamtéž, str. 35
- 28) Huňáček V., str. 43
- 29) Dvorník F., str. 266
- 30) tamtéž, str. 266
- 31) tamtéž, str. 269
- 32) Migne, PG, sv. 102, odst. 736, in: Lášek J.B., str. 52
- 33) Dvorník F., str. 271
- 34) Avenarius A.: Byzantská kultura v slovanském prostředí v VI.-XII. století, Bratislava 1992, str. 162-163
- 35) Lášek J.B., str. 55-56
- 36) Lášek J.B., str. 55
- 37) tamtéž, str. 56
- 38) tamtéž, str. 45
- 39) Dvorník F., str. 84
- 40) Život sv. Konstantina-Cyrila in: Vašica J.: Literární památky epochy velkomoravské, Praha 1996, kap. 11, str. 274

- 41) Beranová M.: Slované, Praha 2000. str. 11
- 42) Povest' vremennyh let, str. 149
- 43) Lášek J.B., str. 28
- 44) Sláma J.: K počátkům christianizace Kyjevské Rusi, in: Studie k dějinám a kultuře východních Slovanů XX, Praha 1991, str. 52
- 45) Lášek J.B., str. 45
- 46) Povest' vremennyh let, rok 888, str. 150
- 47) Golubinskij E., str. 18-33
- 48) Dvorník F., str. 277
- 49) Havlík L.: Vznik a utváření Kyjevské Rusi, in: Studie k dějinám a kultuře východních Slovanů XX, Praha 1991, str. 28
- 50) tamtéž, str. 50
- 51) Povest' vremennyh let, rok 944, str. 160
- 52) Lášek J.B., str. 74
- 53) Dvorník F., str. 272
- 54) tamtéž, str. 272
- 55) Golubinskij E., str. 27
- 56) Povest' vremennyh let, rok 955, str. 167
- 57) tamtéž, rok 969, str. 169
- 58) Dvorník F., str. 88
- 59) Povest' vremennyh let, rok 977, str. 172
- 60) tamtéž, rok 980, str. 173
- 61) Lášek J.B., str. 89
- 62) Havlík L., str. 22
- 63) Lášek J.B., str. 95
- 64) Povest' vremennyh let, rok 980, str. 173
- 65) tamtéž, rok 983, str. 175
- 66) Lášek J.B., str. 98
- 67) Istrin V.M.: Očerki istorii drevněrussoj literatury, Petrograd 1921, str. 140-145
- 68) Lášek J.B., str. 137
- 69) tamtéž, str. 149
- 70) Povest' vremennyh let, rok 988, str. 187
- 71) Řežábek R.: Christianizace Rusi a kořeny staroruské literatury, in: K dějinám a kultuře východních Slovanů XX, Praha 1991, str. 95
- 72) Povest' vremennyh let, rok 988, str. 189
- 73) Istrin V.M., str. 12
- 74) Dvorník F., str. 209
- 75) tamtéž, str. 209
- 76) tamtéž, str. 231
- 77) Huňáček V., str. 41
- 78) Lášek J.B., str. 236
- 79) Avenarius A., str. 168
- 80) Istrin V.M., str. 35
- 81) tamtéž, str. 76
- 82) Dvorník F., str. 277
- 83) Istrin V.M., str. 76
- 84) Havlík L., str. 13
- 85) tamtéž, str. 22
- 86) Lášek J.B., str. 130

- 87)Huňáček V., str. 41
- 88)Gromov M.N.:Svojeobrazije drevněrussoj filosofsoj mysli, in: Idějnoje tččenije drevněrussoj mysli, S.\_Petěrburg 2001, str. 29
- 89)Lášek J.B., str. 95
- 90)Dvorník F., str. 128-129
- 91)Archangelskij A.S.: Tvorenija otcov cerkvi v drevněrussoj pismennosti, S.-Petěrburg 1888, str. 5-6
- 92)tamtěž, str. 6
- 93)tamtěž, str. 53
- 94)tamtěž, str. 17
- 95)Molnár M., Řičan R., str. 134-135
- 96)tamtěž, str. 135
- 97)Vavřínek V.: Byzantská říše a vznik východního křesťanství, in: Východní křesťanství, Brno 2003, str. 22
- 98)Sláma J., str. 52
- 99)tamtěž, str. 52
- 100) Serapion Vladimirskij: Poučeníja, překlad a komentáře R.V. Bachturinové, S.-Petěrburg 2000, str. 130
- 101) Sláma J., str. 52
- 102) Serapion Vladimirskij, str. 134
- 103) tamtéž, str. 135
- 104) Milkov V.V.: Osnovnyje napravlenija drevněrussoj mysli, in: Idějnyje tččenija drevněrussoj mysli, S.-Petěrburg 2000, str. 267
- 105) Sv. Konstantina Cyrila Předmluva k slovanskému překladu Evangeliáře, Bible, český ekumenický překlad, Praha 1996, str. 279
- 106) Sláma J., str. 52
- 107) Milkov V.V., str. 130-135
- 108) Život sv. Theodosije, in: Kyjevo-pečerskij patěrik, Kijev 1991, str. 24
- 109) Život sv. Antonije, in: Kyjevo-pečerskij patěrik, Kijev 1991, str. 12
- 110) Avenarius A., str. 173
- 111) Život sv. Antonije, str. 12
- 112) Život sv. Theodosije, str. 42-45
- 113) Avenarius A., str. 176
- 114) Milkov V.V., str. 138
- 115) Život sv. Antonije. str. 9
- 116) Život sv. Theodosije, str. 20
- 117) tamtéž, str. 22-23
- 118) Život sv. igumena Barlaama, in: Kijev-pečerskij patěrik, Kijev 1991, str. 77-78
- 119) Život sv. Theodosije, str. 23
- 120) tamtéž, str. 23-24
- 121) Avenarius A., str. 177
- 122) Život sv. Theodosije, str. 29
- 123) Milkov V.V., str. 130
- 124) Gromov M.N., str. 16
- 125) tamtéž, str. 11
- 126) tamtéž, str. 12-15
- 127) tamtéž, str. 16
- 128) Život sv. Konstantina-Cyrila, kapitola 4. str. 231
- 129) Istrin V.M., str. 172-176

- 130) Život sv. Konstantina-Cyrila, kap. 4, str.230  
 131) tamtéž, kap. 6, str. 233  
 132) Milkov V.V., str. 130

## SEZNAM LITERATURY:

- Aleš P.**, Církevní dějiny I., Prešov, 1992  
 II., Prešov, 1995  
 III., Prešov, 199(doplním)
- Archangelskij A. S.**, Tvorenija otcov cerkvi v drevně-russkoj pismennosti, Sankt-Petěrburg, 1888
- Athanasios Alexandrijský**, Život sv. Antonína poustevníka, (doplním)
- Avenarius A.**, Byzantská kultura v slovanskom prostredí v VI.-XII.storočí, Bratislava, 1992
- Beranová M.**, Slované, Praha, 2000
- Boček P.**, Ruská pravoslavná církev, in: Východní křesťanství, Brno, 2003
- Černý V.**, Pravoslavná církev v Gruzii, in: Východní křesťanství, Brno, 2003
- Černý V.**, Arménská apoštolská církev, in: Východní křesťanství, Brno, 2003
- Dějiny Řecka**, P. Hradečný, R. Dostálová, V. Hrochová, P. Oliva, V. Vavřínek, Praha, 1998
- Děmin A. S.**, Chožděnije igumena Daniila v Jerusalim, Drevněrusskaja litěratúra, Moskva, 1996
- Děmin A.S.**, Novgorodskaja pervaja letopis, Drevněrusskaja litěratúra, Moskva, 1996
- Děmin A.S.**, Kievskaja letopis, Drevněrusskaja litěratúra, Moskva, 1996
- Děmin A.S.**, Pověšť vremennych let, Drevněrusskaja literatúra, Moskva, 1996
- Děmin A.S.**, Vladimiro-Suzdalskaja letopis, Drevněrusskaja litěratúra, Moskva 1996
- Děmin A.S.**, Slovo o zákoně i blagodati Ilariona, Drevněrusskaja literatúra, Moskva, 1996
- Dostálová R.**, Byzantská vzdělanost, Praha, 1990
- \* **Gladkova O.V.**, Slovo na obnovlenije Desjatinnoj cerkvi, Drevněrusskaja literatúra, Moskva, 1996
- Golubinskij E.**, Istorija Russkoj cerkvi-T.I., Moskva, 1880
- Gromov M.N.**, Svojeobrazije drevněrusskoj filosofskoj mysli, Idějnyje tččenija drevněrusskoj mysli, Sankt-Petěrburg, 2001
- Havlík L.E.**, Vznik a utváření Kyjevské Rusi a počátky její christianizace, in: Studie k dějinám a kultuře východních Slovanů XX, Praha, 1991
- Hrochová V.**, Úloha Byzance v christianizaci Rusi, in: Studie k dějinám a kultuře...., Praha, 1991
- Huňáček V.**, Východoslovanské křesťanství a starší tradice, in: Studie k dějinám a kultuře...., Praha, 1991
- Chopko F., protojerej**, Osnovy pravoslavija, Vilnius, 1991
- Ilariona Kievskogo Slovo o zakoně i blagodati**, překlad G.A. Sumnikovej, Sankt-Petěrburg, 2000

**Ilovackij D.M.**, Stanovlenije Rusi, Moskva, 1996  
**Ioann, metropolit Sankt-Petěrburgskij i Ladožskij**, Samoděržavije ducha, očerki ruskogo samosoznanija, Saratov, 1995  
**Istrin V.M.**, Očerk istorii drevněrusskoj litěraty, Petrograd, 1921  
**Izbornik Svjatoslava 1073 i Rus XI. veka**, B.A. Rybakov, M.V. Ščepkina, B.V. Sapunov, Moskva, 1977  
**Kijevo-Pečerskij patěrik, ili skazanija o žitiji i podvigach Svjatych Ugodnikov Kijevo-Pečerskoj lavry**, repr. 3-ego vosproizveděnija. 1903 goda, Kijev, 1991  
**Kijevo-Pečerskij patěrik** (doplním – s textologickou analýzou L.A. Olšovské)  
**Kirika Novgorodca Učenje o čislach** (výbor), Idějnyje těčeniija drevněrusskoj mysli, Sankt-Petěrburg, 2001  
**Kirilín V.M.**, Slovo o věre christianskoj i latinskoj Feodosija Pečerskogo, Drevněrusskaja litěraty, Moskva, 1996  
**Kosorukov A.A.**, Slovo o polku Igoreve, Drevněrusskaja lit., Moskva, 1996  
**Kryštof, biskup olomoucko-brněnský**, Úvod a přehledné dějiny byzantského státu, Byzantologie I., Prešov, 1995  
**Lášek J.B.**, Počátky křesťanství u východních Slovanů, Praha, 1997  
**Mejendorf J.M.**, Jedinstvo imperii i razdělenije christian, Istorija Cerkvi i bostočno-christianskaja mistika, Moskva, 2003  
**Mejendorf J.M.**, Duchovnjaja tradicija vostočnogo monašestva, Svjatoj Grigorij Palama i pravoslavnaja mistika, Moskva, 2003  
**Mejendorf J.M.**, Vveděnije v svjatootěčeskoje bogoslovije, Kijev, 2002  
**Mefodija Patarskogo Otkrověnije**, překl. R.B. Bachturinoj, Idějnyje těčeniija drevněrusskoj mysli, Sankt-Petěrburg, 2000  
**Milkov V.V.**, Osnovnyje napravlenija drevněrusskoj mysli, Idějnyje těčeniija drevněruss. mysli, S.-Petěrburg, 2000  
**Milkov V.V.**, Antičnoje nasledije v pamjatnikach drevněruss. pismennosti, Idějnyje těčeniija drevněruss. mysli, S.-Petěrburg, 2000  
**Milkov V.V.**, Osmyslenije ustorii v Drevněj Rusi, S.-Petěrburg, 2000  
**Molnár M., Řičan R.**, 12 století církevních dějin, Praha, 1989  
**Pisemnictví ruského středověku**, E. Bláhová, Z. Hauptová, V. Konzal, Praha, 1989  
**Píč J.L.**, Dějiny národa ruského, Praha, 1889  
**Poppe A.**, Političeskij fon křesťeniija Rusi, russko-vizantijskije otnošenija v 986-989 godach, Moskva, 1989  
**Poslanije Vladimiru Monomachu o postě Kijevskogo metropolita Nikifora**, Idějnyje těčeniija drevněruss. mysli, S.-Petěrburg, 2000  
**Pověst' o Merkurii Rostovskom**, Drevně-russ. predanija, Moskva, 1982  
**Pověst' o vodvoreniji christijanstva v Rostove**, Drevně-russ. predanija, Moskva, 1982  
**Pověst' vremennyh let po Lavrentjevskoj letopisi 1377 goda**, překl. Lichačev D.S., S.-Petěrburg, 1996  
**Prochorov G.M.**, Vnutrennjaja dinamika drevněrusskoj kultury ili Nadsoznanije Drevněj Rusi, in: Russkaja duchovnjaja kultura, Trento, 1992  
**Rambaud A.**, Dějiny Ruska od prvních jeho počátkův až do roku 1884, č.l., Praha, 1896  
**Raušenbach B.V.**, Skvoz' glub' vekov, Moskva, 1989  
**Rogačevskaja E.B.**, Cikl pamjatnikov o Nikolaje Mirlikijskom, Drevněruss. litěraty, Moskva, 1996

- Rybakov B.A.**, Istoričeskaja koncepcija Něstora, Russkoje podvižničestvo, Moskva, 1996
- Řežábek.R.**, Christianizace Rusi a kořeny staroruské literatury, in: Studie k dějinám a kultuře..., Praha, 1991
- Řičan R., Molnár A.**, 12 století církevních dějin, Praha, 1989
- Serapion Vladimírskij**, Poučeníja, S.-Petěrburg, 2000
- Sláma J.**, K počátkům christianizace Kyjevské Rusi, in: Studie k dějinám a kultuře..., Praha, 1991
- Toporov V.N.**, Svjatost' i svjatyje v ruskoj duchovnoj kulture, T.-I., Moskva, 1995
- Valečka E.G.**, Obrazy z dějin ruských, Praha, 1903
- Vašica J.**, Literární památky epochy velkomoravské, Praha, 1996
- Vavřínek V.**, Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje, Rozpravy Československé akademie věd, Řada společ. věd, roč. 73, sešit 7
- Vavřínek V.**, Byzantská říše a vznik východního křesťanství, in: Východní křesťanství, Brno, 2003
- Vavřínek V., Galuška L.**, Velká Morava a úloha cyrilometodějské mise, in: Východní křesťanství, Brno, 2003
- Vilinský V.S.**, Duch ruské církve, Praha, 1930
- Vveděnije christianstva na Rusi**, A.D. Suchov, Moskva, 1987
- Žitije Feodosija Pečerskogo**, Drevněrusskije predanija, Moskva, 1982