

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav světových dějin

Diplomová práce

Bc. Lucie Uriková

**Role řeky Volhy v sebeidentifikaci obyvatel Horního Povolží
v 19. století**

The role of Volga River in self-identification of Upper Volga region's
population in 19th century

Poděkování

Mé první poděkování patří prof. PhDr. Ludě Klusákové, CSc., která mě jako první vedoucí mé diplomové práce provázela na počátku výzkumu a během studia v jejím Seminári obecných a komparativních dějin na Ústavu světových dějin mi byla velkou podporou, inspirací a vzorem. Její roli posléze skvělým způsobem převzal Mgr. Ondřej Daniel, Ph.D., kterému patří velké díky za veškerou trpělivost a pozornost, kterou mému textu věnoval. Chtěla bych také poděkovat všem svým vyučujícím a spolužákům, se kterými jsem v podnětné, motivující a milé atmosféře prožila magisterské studium v Seminári obecných a komparativních dějin.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 24. května 2021

Bc. Lucie Uriková

Abstrakt

Ve své diplomové práci se zabývám problematikou identity ruské společnosti 19. století a role řeky Volhy v ní. Zaměřuji se na charakterizování ruské identity v nejširším slova smyslu, na vztah lidské společnosti k přírodě a na dvě případové studie z regionu Horního Povolží. V teorii ruské identity považuji za zásadní čtyři její charakteristické rysy – rozpolcenost, vlastenectví, spiritualitu a sentimentalismus. Analýza vztahu lidské společnosti a přírody obsahuje část věnovanou důvodům lidského tíhnutí ke krajině, je zde rozebrán koncept národních krajin a představena dominantní představa o ruské krajině na konci 19. století. Poslední část je věnovaná výzkumu role řeky Volhy v sebeidentifikaci obyvatel Horního Povolží. Ve studii o uctívání pramene Volhy a ve výzkumu folkloru si všímám přístupu různých aktérů k této řece a na základě toho definuji místo řeky Volhy v životě různých společenských vrstev. Závěrem mé studie je, že role řeky Volhy v životě obyvatel Horního Povolží se v mnohém shodovala s její rolí v celospolečenském diskurzu, avšak zcela vymykající byl přístup venkovského obyvatelstva, pro které Volha neměla o nic větší význam než jakákoliv jiná řeka.

Klíčová slova

řeka Volha, Povolží, Horní Povolží, Rusko, 19. století, identita, historie vody, environmentální historie

Abstract

In my master thesis I deal with the issue of the identity of 19th century Russian society and the role of the Volga River in it. I focus on the characterization of Russian identity in the broadest sense, on the relationship of human society to nature, and on two case studies from the Upper Volga region. In the theory of Russian identity I consider four of its characteristic features – ambivalence, patriotism, spirituality and sentimentalism – to be crucial. The analysis of the relationship between human society and nature includes a section devoted to the reasons for human attachment to landscape, discusses the concept of national landscapes, and presents the dominant idea of the Russian landscape at the end of the 19th century. The last section is devoted to research on the role of the Volga River in the self-identification of the inhabitants of the Upper Volga region. In a study of the worship of the source of the Volga and in research on folklore, I note the attitude of various influences towards this river and, on this basis, define the place of the Volga River in the life of different social classes. The conclusion of my study is that the role of the Volga River in the life of the Upper Volga inhabitants was in many ways the same as its role in the national social discourse, but quite out of line was the attitude of the rural population, for whom the Volga had no more significance than any other river.

Key words

Volga river, Volga region, Upper Volga region, Russia, 19th century, Identity, History of Water, Environmental History

Obsah

Úvod	7
1. Ruská identita	10
1. 1. Rozpolcenost	11
1. 2. Vlastenectví	15
1. 3. Spiritualita	20
1. 4. Sentimentalismus	28
2. Lidé a krajina	32
2. 1. Důvody lidského tíhnutí ke krajině	32
2. 2. Podstata národních krajin	37
2. 3. Ruská krajina	40
2. 3. 1. Zobrazování rodné krajiny v malbě ruských peredvižníků	41
2. 3. 2. Etnografická a dokumentárně-reportážní ruská fotografie 19. století	48
3. Případové studie z oblasti Horního Povolží	56
3. 1. Úcta k prameni Volhy a diskuze o výstavbě časovni nad ním na půdě Tverské vědecké archivní komise v letech 1890–1901	57
3. 2. Folklor Horního Povolží v druhé polovině 19. století	69
Závěr	78
Seznam použité literatury	80
Seznam obrazových příloh	86
Obrazové přílohy	87

Úvod

Text této diplomové práce vznikl za účelem přispět do diskuze o identitě Ruska a objevit nový pohled na to, jak v něm figuruje řeka Volha. Ruská identita, celá problematika tzv. hledání ruské duše, i řeka Volha jsou tématy, které ruský filozofický a historiografický diskurz doprovázejí celými novověkými a moderními dějinami. Jsou často uchopována jak samotnými ruskými mysliteli, kteří se k nim obrací z potřeby vypořádat s vlastní žitou a zděděnou zkušeností, tak humanitními vědci mnoha oborů, kteří je považují za jedny z nejzásadnějších témat ruských dějin. Tato práce chce dokázat, že obě jsou stále inspirativní jak v rovině obecného přemítání nad rysy ruské identity, tak co se týče nabídky možných případových studií, které k jejímu studiu lze využít.

Identita vzniká procesem sebeidentifikace. Můj přístup k sebeidentifikaci, ze kterého vyrůstají veškeré mé teze, definuji na základě tří předpokladů. Sebeidentifikace probíhá u každého člověka a probíhá průběžně. Je to proces, který může být nevědomý i vědomý. Faktory, které ji formují, jsou kulturní podmíněnost (jazyk, kolektivní paměť), generační postoj a vliv nahodilých situací, se kterými se člověk v životě setkává. Horní Povolží je část povodí řeky Volhy sahající od jejího pramene po Nižnij Novgorod.¹ Ve středověku jím procházely hranice několika ruských úředních knížectví, jeho střed se nachází ve zlatém kruhu Moskvy, západní část těsně sousedila s říční obchodní trasou z Baltského do Černého moře a východním směrem se s tokem Volhy táhla další obchodní cesta, do Kaspického moře. Geograficky i kulturně se jedná o jedno z center evropské části Ruské říše, a proto ho považuji za velmi vhodné území, na kterém lze zkoumat otázku ruské identity. Období 19. století jsem vybrala kvůli tomu, že je časem, kdy se v ruské společnosti objevila potřeba ptát se po vlastní identitě. Ohraničení léty 1800–1899 neodpovídá předělům, kterými lze vhodně periodizovat dějiny vývoje ruské společnosti, a proto, stejně jako řada dalších vědců, pojem 19. století přeformuluji podle potřeby mého výzkumu. Z mého pohledu hledání ruské identity je počátkem tohoto období rok 1805, ve kterém Rusko vstoupilo do války proti Napoleonovi, a následkem toho se začala rozvíjet myšlenka vlastenectví. Ukončit ho rokem 1900 by bylo nepřirozeným utnutím, protože procesy z posledních let 19. století se do následujícího století přelévaly a bez jakéhokoliv narušení dále rozvíjely, a to až do roku 1917, v němž došlo k zániku carského impéria a převrácení společenského řádu. V podstatě jde o variaci na *dlouhé 19. století* Erica

¹ Kvůli povaze pramenů, které jsou lokalizované podle větších územních celků, a ne jednotlivých osídlení, pro mě není hranicí Horního a Středního Povolží přímo město Nižnij Novgorod, ale hranice bývalé Nižegorské gubernie u soutoku Volhy s řekou Vetlugou.

Hobsbawna, protože pro mě, stejně jako pro něj, jsou klíčové dvě události – vznik vlny národnostního vzednutí v důsledku Velké francouzské revoluce, který do Ruska přišel ve srovnání se západní Evropou se zpožděním, a okolnosti spojené s konfliktem první světové války. Rok 1914 byl rovněž pro Rusko spouštěčem zásadní transformace společnosti a politiky, avšak změny v souvislosti se vstupem do války byly nesrovnatelně menší než změny spojené revolucemi roku 1917.

Práce je koncipovaná do tří částí, jejichž účelem je komplexně uchopit roli krajiny v tvorbě ruské identity a určit specifičnost Horního Povolží v tomto diskurzu. První část je uvedením do mé teorie ruské identity skrze rozbor jejích čtyř klíčových rysů – rozporuplnosti, vlastenectví, spirituality a sentimentalismu. V druhé části se budu věnovat roli přírody v životě člověka a představím, jakou představu o národní krajině Ruské říše si Rusové v 19. století vytvářeli. Závěrečná, třetí část složená ze dvou dílčích studií je zaměřena na region, přírodní prvek jemu dominující a hledání místa tohoto prvku v procesu tvorby identity skupin lidí zde žijících.

Metodologickou inspirací pro pojmání ruské identity mi byl především Orlando Figes a jeho práce *Natašin tanec* (2002). Figes se stejně jako já při pátrání po esenci Ruska obrací k elitní i lidové kultuře, sleduje jejich nerozlučitelné sepjetí, rysy jejich diskontinuity a touhu představitelů ruského myšlení po nalezení jednoty, která by je spojila v jednu ideu – v ruskou ideu. V přístupu k ruskému státu je podnětná kniha *Rusko za starého režimu* (1974) od Richarda Pipesa, který povahu ruského státního aparátu vysvětluje mimo jiné v souvislosti s přírodními podmínkami, čímž navazuje na samotnou ruskou tradici historiografie přelomu 19. a 20. století v čele s Vasilijem Osipovičem Ključevským. Z ruských myslitelů, jejichž přístup odráží mé pojetí, stojí za to zmínit Nikolaje Ivanoviče Berd'ajeva a jeho *Ruskou ideu* (1946). Pro vztah člověka ke krajině, respektive kolektivu (národu, etnika apod.) ke krajině, je pro mě zásadní publikací *Krajina a paměť* (1995) od Simona Schamy. Beru za svůj Schamův přístup, jenž staví na tom, že přimknutí obyvatel k určité krajině, ke které si vztahují příběhy svého života a příběhy historie své komunity, je základem pro vytvoření představy o povaze své komunity a jejího poslání (např. národní mýtus). Základem pro Schamův i můj přístup je koncept *lieux de mémoire* Pierra Nory, který historiografii přinesl teorii míst (hmotných i nehmotných, skutečných či fiktivních) jako bodů, ke kterým se upíná kolektivní paměť. Z prací o ruské přírodě je podstatná práce Christophera Elyho *This Meager Nature: Landscape and National Identity in Imperial Russia* (2002), který téma ruské přírody v procesu hledání ruské identity komplexně uchopil a sledoval jeho vývoj od 18. století do začátku 20. století. Z textů z oblasti

dějin vody byl pro můj výzkum nejzásadnější sborník *Meanings and Values of Water in Russian Culture* (2017), který vznikl v kolektivu mezinárodního týmu pod patronací editorek Jane Costlow a Arji Rosenholm. Čtrnáct textů na vodu nahlíží jako na prvek konstituující a vyjadřující společenské normy a jako na aktivního hráče v procesu tvorby historického vědomí a jiných společenských představ. Další vliv spatřuji v sérii knih *A History of Water* (2006–2016), devítisvazkový sborník složený z široce interdisciplinárního spektra textů, jejichž společným rysem je využívání vody jako perspektivy na daná témata. V mnohém můj přístup k vodě ovlivnilo také Elyho dílo, v němž je vodě coby jedné z hlavních složek přírody věnována velká pozornost.

Prameny mé práce lze rozdělit do dvou druhů. Pro první a druhou část jsem využívala převážně umělecká díla (literární, výtvarná, hudební) a práce ruských myslitelů. Třetí část věnovaná Hornímu Povolží vznikla na základě textů napsaných zdejšími obyvateli a čerpala jsem z bohaté zásoby digitalizovaných fondů ruských knihoven. Největším přínosem pro mne byla Тверская областная универсальная научная библиотека им. А. М. Горького, která pečuje o odkaz literatury věnované Tverské oblasti a mimo jiné zveřejňuje díla členů Tverské vědecké archivní komise a dokumenty spojené s jejím fungováním. Materiál pro výzkum sociokulturních dějin Tverské oblasti, který knihovna poskytuje, jsem ani zdaleka nevyčerpala a mohl by dát vzniknout dalším pracím. Jedním z takovýchto perspektivních pramenů by mohl být například výtečný počín literárních vědců Eleny Georgijevny Miljuginy a Michaila Viktoroviče Stroganova, kteří sesbírali texty cestovatelů, jež v 16.–20. století navštívili oblast Tverské gubernie, a vydali je ve čtyřsvazkové edici *Tver v zápiscích cestovatelů (Тверь в записках путешественников)* (2012–2015).

1. Identita Rusů v 19. století

Kapitola o identitě Rusů v 19. století podaná souhrnně a komplexně má za účel vyznačit důležité rysy, které má ve své vlastní míře jakákoliv lokální identita na ruském území. Na těchto obecně platných rysech je moje studie postavena a bez jejich širší znalosti by pochopení řady narážek a odkazů v analyzovaných pramenech bylo o něco těžší.

Nejprve bude zmíněna rozporuplnost, která se vědomě, či nevědomě nalézá v jádru každé ruské ideje 19. století. Příchod západoevropských vzorů v petrovské době pozměnil ruský kulturní kód a ovlivnil tím kompletně celou zdejší společnost. I svět nevzdělaných a vůči změnám rezistentních rolníků. Ti cizokrajné prvky rozpoznali nejprve na vzhledu svých pánů a měst, kam přijížděli prodávat a nakupovat. Na vlastní kůži pocítili fiskální, odvodové či soudní reformy, které byly tvořeny podle evropského stylu. Poté spatřili železnici. Svět byl jiný, svět byl trochu cizí, nepřestal ovšem být jejich světem a v důsledku toho se změnili i oni. O mnoho víc a vědoměji to cítila, a také reflektovala vzdělaná vrstva společnosti. Dříve nebo později na ni v našem volžském případě narazíme.

V téže době právě rozkvétá cit Rusů ke své vlasti, k půdě a kultuře, ke které je pojí ontologické pouto. Nacionalistický diskurz dává podnět k rozvíjení citu k vlasti, nabízí pro to pojmy a mnoho kontextů, ve kterých je možné tento cit pravidelně potkávat, je-li obyvatelstvo nacionalisticky naladěné. Kulturně podmíněná a iracionální láska Rusy vede mimo jiné k rozvíjení vztahu s ruskou přírodou. Přisuzují jí kulturní významy, projektují si do ní představy o ruském národu a vytváří z ní symbol a modlu.

Následně je nutné zaměřit pozornost na spiritualitu, bez které by studium jakéhokoliv společenství nebylo kompletní. Není pochyb o tom, že v 19. století byla ruská společnost v základu pevně teistická a zdejší, převážně pravoslavná, víra byla sdílená všemi jejími vrstvami. Její znaky tedy lze brát za universálně platné pro všechny Rusy. Náboženství poskytuje nejpřirozenější a nejintuitivnější rámec pro pojímání, pochopení a oslavování abstraktního. Kupříkladu lásky k domovu. Úcty k bahnitému pramenu největší z řek. Člověk může svůj vztah k přírodě upevnit za pomoci náboženského rámce, a proto má sklon projevovat úctu k přírodě s použitím prostředků a způsobů, kterými se projevuje úcta k náboženským objektům a osobám. Zároveň je příroda náboženstvím používaná jako jeden z nástrojů vyjadřování víry a praktikování kultu. Povaha ruské spirituality nám napoví o způsobu přístupu, oslavy, své národní krajiny.

A nakonec je tu specifický sklon Rusů k sentimentalitě. Jedná se o tendenci vyjadřovat svůj vztah k něčemu primárně skrze city. Při každém rozboru ruských projevů je třeba mít na paměti, že citová expresivita je v ruském prostředí normou a nemusí nutně svědčit o výjimečném citovém naladění jedince. Emotivnost bývala ruským obyvatelstvem vědomě přiznávaná a zdůrazňována a získala status jednoho z hlavních národních rysů. Pro studium identity je důležité vědět, že city spojené s domovinou bývaly často melancholicky laděné a toto melancholické ladění, *toska*, bylo označováno za národní rys.

1. 1. Rozpolcenost

Zřetelným rysem ruské identity 19. století byla její rozpolcenost, kterou lze označit jako důsledek přemíry kulturních, náboženských, etnických a jiných vlivů, které se obyvatel sídlící na území na hranici několika kulturních okruhů dotýkaly. Rusko vždy bylo a stále je etnicky rozmanitá země. Nejenom, že její hranice vždy lemovaly skupiny rozličných etnik, ale také obyvatelstvo jádra říše tradičně nazývané ruské bylo pestrá směs. Za příklad lze vzít okolí Moskvy. Na ugrofinském území se usídlili Slované a státní zřízení jim přinesli varjažsko-slovanské elity, které přijaly řecké náboženství. Ve středověku se do populace vmísila mongolská a židovská krev, po připojení baltských území v raném novověku německá. Symbolickým završením byl příchod německé dynastie na carský trůn v osobě Karla Petra Ulricha Holštýnsko-Gottorpského, Petra III. (1728–1762), v roce 1762. Určit svou identitu nebylo pro Rusy 19. století, odkojené staroruských bylin a idealizovaného zlatého věku Kyjevské Rusi, vůbec jednoduché. Velký kulturní transfer započatý Petrem Velikým (1672–1725) situaci ještě více zkomplikoval. Petrovské reformy z konce 17. a první čtvrtiny 18. století přes Rusko přehodily kabát evropského střihu a otevřely stavidla proudu západních vlivů, které Rusové lačně nasávali celé 18. století. Po jistém vystřízlivění přišla potřeba zorientovat se a zjistit, kde je jejich současné místo a kým se vlastně stali. Chvilé této reflexe přišla na počátku 19. století. Za zlomovou událost můžeme označit vpád Napoleona v roce 1812 a následné ruské odvetné tažení do Evropy. Tehdy se Rusové, důstojnické elity i řadoví vojáci, poprvé skutečně setkali s Evropou. Nestalo se tomu tak na dovolené ve středoevropských lázních, internacionálním či možná spíše denacionalizovaném prostředí, ve kterém hrály rozhodující roli příslušnost ke společenské třídě a styl života, které bohatí návštěvníci ze všech koutů Evropy sdíleli. Stalo se to ve vojenském ležení. Po konfrontaci s jiným nastala potřeba definovat sám sebe pomocí srovnávání. Rusové si zpět do vlasti přivezli rozčarování z toho, že

neví, kdo jsou, a také skepsi ze stavu Ruské říše. Mimochodem právě z této skupiny mužů také vyšli hrdinové děkabristického povstání v roce 1825.

Odrazovým můstkem pro řešení této otázky pro ně byla druhá podstatná zkušenost z této války, která získala přídomek „vlastenecká“. Od mongolské invaze ve 13. století šlo o první tažení cizích vojsk do vnitrozemí Ruské říše, a proto reakce na ni byla vypjatě patriotická a v kulturní paměti Rusů jde o jeden z hlavních mezníků novodobých dějin. Vedle módy s ruskými prvky či snahy o používání ruštiny se začala adorat a obdivovat dosud neviditelná, nedůležitá věc – prostý ruský člověk. Šlo o mnohem více než o módní trend vyvolaný nacionalistickým vzepjetím, protože tento přístup vycházel ze silného a intenzivního zážitku. Nejenom s Evropou se mladí důstojníci, intelektuální budoucnost Ruska, setkali ve válce poprvé, ale také s obyčejnými Rusy, mužiky. Jedině ve válce si mužik a šlechtic mohli být rovni, byť jen na chvíli, poprvé a naposled v ruských dějinách. Výsledkem válečné zkušenosti bylo pro vývoj ruského myšlení zásadní zjištění, že mužik je rovnocenná lidská bytost, na jehož základě začala u ruské inteligence zráet myšlenka, že pravá duše Ruska se nachází právě v něm. Tento zájem po vyprchání válečného ovzduší a příchodem míru nezmizel a v následujících desetiletích pouze sílil. Slovy Orlanda Figese byla doba následující po šokujícím zjištění, že nevolníci jsou vlastenci, dobou národního sebe objevení.² Tento moment je ostatně důležitým tématem *Vojny a míru* (1869) Lva Nikolajeviče Tolstého (1824–1910) zasazeného do období napoleonských válek. Nejdramatičtější scénou je v tomto smyslu setkání šlechtice Pierra Bezuchova ve vězení s mužikem Platonem Katajevem, který pro Pierra je „*nezbadatelným, obhlým a odvčkým zosobněním ducha prostoty a pravdy*“.³ Vedle Tolstého můžeme uvést příklad v *Lovcových zápisků* (1852) Ivana Segejeviče Turgeněva (1818–1883), které jsou věnovány venkovskému životu. Je to také ústřední námět malířského hnutí peredvižnici. Z počátku čistě intelektuální záležitost v průběhu 19. století pronikla do širších struktur ruské společnosti a étos o ryzím venkově se stal jednou ze základních tezí ruské identity. To se ovšem nijak nedotklo samotných mužiků. Jestliže za nimi městská inteligence přicházela a chtěla jim národnostní ideu vysvětlit, docházelo ve valné části případů k velkému nepochopení. V létě 1874 tisíce univerzitních studentů odjely na venkov, aby pronikly do domácností venkovanů a aby těmto bývalým nevolníkům vysvětlili jejich novou roli občana a nutnost propojení svého a jejich stylu života pro dosažení lepší společnosti. Vesničané studentům nerozuměli, považovali je za nebezpečné a podezřelé. Někdy až natolik, že je nahlásili úřadům.⁴

² FIGES, Orlando, *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia*, Londýn 2002, s. 72.

³ TOLSTOJ, Lev Nikolajevič, *Vojna a mír II*, vyd. 2, Praha 2018, s. 418.

⁴ FIGES, Orlando, s. 227.

Snaha o nalezení ruské identity musela projít vyrovnáváním se s přítomností odvěkého působení vlivů jak z Evropy, tak z Asie, určováním jejich poměrů, přisuzování morálního významu každému z přejatých prvků a tápání v otázce po tom, co po celém tomto posouzení zbude jako autenticky ruské. Kontrast Západ versus Východ (Východ nejprve vnímán čistě slovansky, ke konci století hlavně v umění sílí tíhnutí k asijským, nomádkým vlivům) nezvratně vedl ke sporu. Právě z tohoto důvodu je rozpolcenost jedním z největších rysů ruské mentality. Otázka po povaze Ruska a jeho místě ve světě se odrazila ve všech oblastech lidského myšlení. Ve filozofii jí představují typologicky odlišná hnutí slavjanofilů a západníků. Zatímco filozofie slavjanofilů se opírala o tezi o specifické cestě ruského lidu, pro příslušníky názorově širokého hnutí západníků byl klíčový důraz na ruský europeismus.⁵ V ruské historiografii bylo už od 18. století závažným tématem původ Slovanů. Po vypjatém antagonismu příznivců normandské teorie, která je založena na názoru, že první elity Kyjevské Rusi byly varjažského původu, kterými byli Němci ve službách petrohradské Akademie věd (Gottlieb Siegfried Bayer [1694–1738], Gerhard Friedrich Müller [1705–1783]), a jejích odpůrců (Michail Vasiljevič Lomonosov [1711–1765]) v 18. století v 19. století nastal jistý smír. Ruští historikové se normanskou teorií začali seriózně zabývat, a i mezi nimi si našla své příznivce.

Následkům těchto paradigmat se pochopitelně nevyhnulo ani umění. Ve výtvarném umění byl radikálním zvratem odchod skupiny umělců, později nazývaných peredvižnici, z Akademie umění v roce 1870.⁶ Na přelomu 50. a 60. let 19. století se v hudebním odvětví zformovala skupina snažící se o skládání specifiky ruské hudby osvobozené od evropských vlivů. Mocnou hrstku neboli kučkisty tvořili skladatelé Milij Alexejevič Balakirev (1837–1910), Modest Petrovič Musorgskij (1839–1881), Nikolaj Andrejevič Rimskij-Korsakov (1844–1908), Alexandr Porfirjevič Borodin (1833–1887) a César Antonovič Kjuj (1835–1918). Jejich žáky byli například Igor Fjodorovič Stravinskij (1882–1971) a Sergej Sergejevič Prokofjev (1891–1953), kteří pojem ruskosti zavedli zase o kus dál. Stravinskij byl žákem Rimského-Korsakova a stejně jako jeho učitel se obracel k folklorním tématům. *Sadko* (1898) Rimského-Korsakova je interpretace příběhu, ruské byliny, a snaha najít ty nejvíc ruské melodické postupy. Mimoděk při tom sbíral i asijské hudební prvky, které jsou v hudbě pro vyjadřování ruskosti v této době charakteristické. I tvorba Stravinského se obrací k ruskému folkloru postaveného vedle slovanských i na asijských prvcích, ale na rozdíl od předchozí generace skladatelů tento fakt dává na odiv. Stravinského rané dílo, balety *Pták Ohnivák* (1910),

⁵ Blíže ke vztahu slavjanofilství a západnictví viz: NYKL, Hanuš, *Slavjanofilství a slavjanofilské paradigma: Příspěvek ke studiu ruské filosofie 19. století*, Praha 2015, s. 52–58.

⁶ Peredvižníkům se podrobněji budu věnovat v jiné části.

Svěcení jara (1913) a *Svatba* (1923), opera *Slavík* (1914) a jiné, spějí k vytvoření hudby coby etnografické studie.⁷ Namísto příběhu skladatel ve *Svěcení jara* a ve *Svatbě* předkládá výjevy pohanského kultu a staroslovanské rituály a nesporně ruské hudební téma doplňuje francouzským výrazem. Proto je jeho dílo universální a pochopitelné i za hranicemi Ruska, což bylo důvodem jeho okamžitého mezinárodního úspěchu. Vliv francouzského impresionismu, předznamenávající Stravinského cestu k moderně, u Rimského-Korsakova na počátku 20. století budil nevoli, to ovšem nic nezměnilo na tom, že si Stravinskij svého učitele a tradice s ním spojené vážil.⁸

Jak již bylo naznačeno výše, ruské v jistém pojetí znamenalo také asijské. Hlášení se k východnímu dědictví bylo další z ohrazení vůči Západu. Asijskost v ruské identitě byla lidmi 19. století pojímána dvěma způsoby. První je ten, že nomádské kmeny byly prohlašovány za prapředky Rusů. Vzhlíželo se především ke Skytům, jejichž existence je datována do prvního tisíciletí před narozením Krista. Toto pojetí ruského nacionalismu razil Vladimir Vasiljevič Stasov (1824–1906), mimořádně vlivný člověk, jehož uměleckému smýšlení podléhali kučistě i peredvižníci. Na přelomu 19. a 20. století zažívá tato teorie zlatý věk. Z básníků je to například symbolista Alexandr Alexandrovič Blok (1880–1921), který v poémě *Skytové* (1918) vyzdvihuje Rusi jako potomky asijských nájezdníků. Balet *Svěcení jara* I. F. Stravinského vedle asijských melodických postupů pro svou první inscenaci dostal také kostýmy ve skytském stylu vytvořené výtvarníkem Nikolajem Konstantinovičem Rerichem (1874–1947).⁹

Mezi všemi kočovnými etniky je jedno, které je třeba jasně vydělit, protože s sebou nese tak specifické významy, že ho nelze posuzovat v obecném kontextu nomádství. Jedná se o debatu o přijetí prvků mongolské kultury do ruské společnosti a kultury během jejich nadvlády nad ruskými knížectvími, a to je druhým typem pojetí asijskosti. Proběhlo zde jak deklarování Mongolů jako vzorů a učitelů, tak jako přímých předků. Toto pojetí bylo nanejvýš problematické. Mongolská nadvláda byla v 19. století chápána možná jako největší trauma ruské historie, byla haněná a nenáviděná, ale zároveň v jistém kontextu milovaná. V 16. století, kdy se mongolský původ bral mezi moskevskými elitami jako znak vznešenosti, se v církevní literatuře rozvinul mýtus o tatarském jhu.¹⁰ Ten se v ruské mentalitě upevnil, stal se

⁷ FIGES, s. 254.

⁸ KYPTA, František Alois, *Igor Stravinskij: Stručný přehled života a tvorby k jeho pětasedmdesátinám*, Praha 1957, s. 12.

⁹ FIGES, s. 358.

¹⁰ OSTROWSKI, Donald, *Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589*, Cambridge 1998, s. 248.

dominantním diskurzem a historiografie celého imperiálního období mu zůstala věrná.¹¹ Současně s tím se v 19. století vrací móda pyšnit se mongolským původem svého příjmení. Byl v tom kus sebetrýznění. Přejímání identity od nejnegativnějších postav v ruských dějinách byl radikální projev potřeby vyhranit se vůči Západu.

1. 2. Vlastenectví

Rusko stejně jako další evropské a řada světových zemí v 19. století zažilo rozpuk vlastenectví. Tento cit spolu s pojmem vlast byly jádrem a katalyzátorem událostí, hnutí a děl iniciovaných politiky, aktivisty, umělci a intelektuály a pro současníky definovaly duch Ruska 19. století. To, že vztah k zemi se stane velkým tématem, bylo znatelné už na konci předchozího století. Americká válka za nezávislost, Velká francouzská revoluce či haitská revoluce daly pojmu národ reálný tvar a ukázaly následky, které jeho realizace může mít – odstranění monarchie. Byla to druhá jmenovaná událost, která v 90. letech 18. století přivodila monarchistické Evropě seriózní obavy. Opatřením ruského cara Pavla I. proti šíření revolučních myšlenek byl zákaz používání slova národ a několika dalších nebezpečných pojmů. To se odehrálo jen pár let před začátkem válečného období.

Průlomovou událostí, která bezprostředně formovala každý z následujících národnostních konceptů a příhodně spadá právě na první léta 19. století, byla účast Ruska ve válkách proti Napoleonovi. Uvědomování a posilování kolektivního emočního pouta k domovině probíhalo už od prvních událostí v rámci třetí koalice v roce 1805 a vrcholu dosáhlo za Napoleonova tažení do Ruska v 1812 čili vlastenecké války.¹² O bezprecedentním vlivu války na uvažování Rusů byla řeč v předchozí kapitole. Řetězec událostí a idejí, které se děly a vznikaly po válce a v jejichž podstatě tkví cit k vlasti, je dlouhý a leckteré články se na sebe navazují jako antiteze předchozích. Bezprostředně ze zkušenosti války vyvěralo hnutí děkabristů. Nalezení spojení mezi sebou, šlechtickou elitou, a obyčejnými lidmi, o kterém byla řeč v minulé kapitole, a zároveň pocítění silné lásky k domovině, kterou za ohrožení bylo třeba

¹¹ HALPERIN, Charles J., *Russia and the golden horde: the Mongol impact on medieval Russian history*, Bloomington 1985, s. vii.

¹² Ve svých vzpomínkách důstojník ruské armády za napoleonských válek a děkabrista Sergej Grigorjevič Volkonský uvádí, že na dotaz cara Alexandra I. (1777–1825) na stav armády odpověděl: „*Všichni, od hlavního velitele po obyčejného vojáka, jsou připraveni padnout při obraně vlasti a Vašeho Imperátorského Veličenstva.*“ Na druhý dotaz o náladě mezi mužiky řekl: „*Měl byste na ně být pyšný. Každý rolník je hrdinou a je oddaný vlasti i Vám.*“ A na poslední dotaz, který se týkal šlechty, Volkonskij odpověděl: „*Stydím se, že jsem šlechticem. Příliš mnoho jsme mluvili a málo vykonali.*“ (VOLKONSKIJ, Sergej Grigorjevič, *Zapiski Sergeja Grigorjeviča Volkonskogo (děkabrista)*, Petrohrad 1902, s. 193.)

bránit, byly zdrojem veškerých jejich tezí a motivací následných činů. Vzhledem k těmto předpokladům bylo jejich následovníky umění a nezávislé politické a filozofické myšlení.

Antagonickou nacionalistickou reakcí na děkabristické povstání byla carská politika. Nejproblematictější bodem programů děkabristů bylo to, že byli zastánci konstitucionalismu a někteří i republikanismu. Právě z toho pramenily další kroky cara. Utužování samoděržaví bylo programovým jádrem carské politiky až do konce vlády Mikuláše II. (1868–1917). Pokud došlo ke změně systému, bylo to jenom z neodkladné nutnosti. Tou bylo například zřízení Státní dumy v roce 1905, která beztak neměla přímý vliv na politiku říše. Veškeré kroky vlády v sobě ovšem měly ducha vlastenectví a v tom tkví návaznost na děkabristy a na vlasteneckou válku. Důraznou reakcí na povstání 1825 byla národnostní politika Mikuláše I. (1796–1855), která stvořila dogma o podstatě Ruska – trojice samoděržaví, pravoslaví, národnost. V reformní politice Alexandra II. (1818–1881) nesmíme vidět odklon od tohoto směru. Tento car na rozdíl od svého předchůdce a následníků pouze nebyl dokonale rezistentní vůči nutnosti změny. Jeho syn Alexandr III. (1845–1894) byl oproti tomu ztělesněním oné mikulášovské trojice. Reformám byl za jeho vlády konec, sám byl velmi zbožným člověkem a rysem jeho panování je rusifikace neruských národností a etnik v rámci říše. Mikuláš II. na svého otce navazoval, ale disponoval pouze sverepou vůlí udržet samoděržaví, nikoliv schopností tuto vůli uskutečnit.

Skutečně je možné říct, že tento řetězec mapuje historii Ruska, a to ze všech stran tak, jak je tradičně podávána narativní metodou.¹³ Mým záměrem není jít cestou tvorby obdobného narativu. V neprospěch narativní metody hovoří nemožnost zkonstruovat přijatelný příběh Ruska 19. století, do jehož tvorby by byla zapojena celá společnost či alespoň její většinová část.¹⁴ Pro postižení ruského vlasteneckého myšlení, a především cítění považují za funkčnější zaměřit se na jednotlivé fenomény, které charakterizují vztah člověka ke své zemi a ve společnosti se objevují dlouhodobě. Otázka, jak bych toto cítění měla nazývat, není jednoduchá. Termín *narodnost* jako ekvivalent francouzského *nationalité* byl v ruském jazyce vytvořen v roce 1819¹⁵ a jeho význam se tedy utvářel, rozvíjel teprve od 19. století, a to je důvodem toho,

¹³ Mluvím o narativu, který lze v českém prostředí nalézt v pro přehled o ruských dějinách užitečném titulu *Dějiny Ruska* Nakladatelství Lidové noviny z roku 1995 i 2017.

¹⁴ Názory a výpovědi nejprostších lidí se k nám vždy dostanou skrze zápis elit. Obyčejní lidé v tradičním ruském nacionálním narativu sice hrají hlavní roli, ale sami se na jeho vzniku nepodílejí. V 19. století rozhodně nelze tvrdit, že by pojem vlast, tak jak ho chápali intelektuálové, pochopili a přijali i ti neobyčejnější. Jestliže byly prováděny snahy přizvat rolníky do diskuze, skončily hlubokým nepochopením ze strany rolníků.

¹⁵ LEATHERBARROW, William, OFFORD, Derek (eds.), *A History of Russian Thought*, Cambridge 2012, s. 244.

proč nechci používat jeho českou alternativu *národ*. Za nejvhodnější termín pro označení ruského vztahu k domovině považuji vlastenectví.

Analýzu ruského vlastenectví stavím na dvou předpokladech. Ruský nacionalismus je v mém myšlení pozitivní emocionální vztah obyvatele ke své domovině, který má schopnost obyvatele aktivovat k jednání na ochranu jí a jejích symbolů. Výskyt charakteristických prvků ruského vlasteneckého citu spadá hlouběji než do 19. století a jakožto kulturní predispozice byly prvky sdíleny vším obyvatelstvem nehledě na společenský status. Následující tři charakteristiky byly vybrány na jejich základě.

Lze říct, že existují dvě Ruska. Napovídá to lexikologie, která v ruštině pro ruskou zemi nalézá dva pojmy, *Русь* a *Россия*. Oba výrazy se vztahují ke vztahu k domovině a mohou být zaměnitelné. Rozdíl mezi nimi ovšem existuje a tato nuance osvětlí dva rysy vztahu Rusů ke své zemi.

Chronologicky začněme archaickým pojetím slova *Русь*, ve kterém současný ruský filolog a historik Konstantin Glebovič Isupov spatřuje dva významy.¹⁶ Prvním je teritoriální vymezení středověké Kyjevské Rusi, druhým je souhrnné nazvání východoslovanských etnik, kterými jsou Červená Rus (region na území dnešní západní Ukrajiny a jihovýchodního Ruska), Malá Rus (Ukrajina), Bílá Rus (Bělorusko), Velká Rus (Rusko). Problematicnost tkví v tom, že ani jeden z těchto významů neztělesňuje novověký ruský stát vznikající okolo Moskvy, který se hlásil k tradici Rusi jakožto k legitimizačnímu prvku své svrchovanosti ve východoslovanském prostoru.¹⁷ Podle patrimoniálního pojetí ruské politiky Richarda Pipesa vedlo ruské cary k expanzi na západ a jih přesvědčení, že tato území jsou jejich votčinou, dědičným vlastnictvím, na kterou coby potomci Rurikovců mají právo.¹⁸ Zde se skrývá jedna z motivací expanzivní tendence, která novodobý ruský stát provází hned od jeho vzniku. Osobní a vědomě identifikační charakter měla v 19. století *Русь* coby součást lidové kultury. Zde nalézáme možná nejčistší zachovaný relikt kyjevské kultury a to byliny, staroruské hrdinské eposy. Syžety bylin vznikaly nejčastěji v 9.–11. století a o jejich zachovalosti svědčí, že i obyvatelé severské Karélie v 19. a 20. století naslouchali písním o jižních krajích a postavách kyjevských dějin, které odjinud, než z ústní tradice své komunity nemohli poznat. Byliny byly

¹⁶ ISUPOV, Konstantin Glebovič, *Rus/Rossija (iz avtorskego slovarja „Kosmos ruskogo samosoznaniia“)*, in: *Obščestvo. Sreda. Razvitie*, Vol. 5, č. 4, 2010, s. 240.

¹⁷ Dominance Moskvy mezi ostatními ruskými knížectvími se upevnila za vlády Ivana III. (1462–1505), kdy začalo jejich podmaňování Moskvou a finálně opadl vliv Zlaté hordy.

¹⁸ PIPES, Richard, *Rusko za starého režimu*, Praha 2004, s. 88.

zapisovány od 18. století.¹⁹ Ve vysoké kultuře byly byliny častým motivem hudebních děl (například zmiňovaný *Sadko* od Rimského-Korsakova), mezi malíři se tematice bylin věnoval třeba Viktor Michajlovič Vasněcov (1848–1926). V kolektivní mentalitě 19. století byla *Русь* zaznamenána jako mýtický zlatý věk a nejnítější základ ruské kultury, a tedy i duše.

Россия vyjadřuje Rusko, nynější i byvší, v celé rozlehlosti, kterou Rusové s oblibou nazývají nesmírnou. Slovy Vasilije Osipoviče Ključevského Rusko vzniká tím, že kolonizuje samo sebe.²⁰ Ključevskij tím má na mysli, že existence Ruska je proces, jeho podstatou je sklon kolonizovat a s každým novým územím přetvářet svůj národní charakter. Kromě potřeby potvrdit legitimitu nároku na kyjevské dědictví ruskou expanzi posvěcovala druhá identita, kterou moskevský stát vědomě přijal za svou. Jakožto ochránce pravé víry mělo mesianistické posvěcení Moskvy universální platnost.²¹ Tyto dva body v progresivní a sekularizační vládě Petra I. a jeho nástupců již nemají místo, ale expanzivní, autoritářské a mesianistické tendence v pomyslné metodice samoděržaví byly nadále přítomné. Vědomí o jedinečném mesianistickém poslání Ruska ale, jak je vidět například v *Apologii bláznově* (1837) slavjanofila Petra Jakovleoviče Čaadajeva (1794–1856), přetrvává.²² Nedozírnost a nekonečnost ruské krajiny je jednou z nejpoužívanějších metafor sloužící k vystižení duše ruského národa.

Osobnost panovníka se během 19. století v mnoha evropských zemích stávala spíše symbolickou než mocenskou. V Rusku, ve kterém utužování absolutismu bylo předtím i poté víceméně hlavním vládním programem, nikoliv. Příčinou rozdílu množství politické moci a společenské autority mezi ruskými cary a evropskými panovníky netkví pouze v tom, že se ruští vládci v 19. století a stoletích předchozích potýkali s jinými problémy a společenskými nároky než jejich západní protějšci.²³ Podstata rozdílu se nachází v odlišném původu panovnické moci. Pro moskevského panovníka znamenalo přijetí byzantského dědictví proměnu základu statutu. Byzantský císař stál z Božího pověření v čele církve a současně byl

¹⁹ Většina bylin pochází z kyjevské oblasti a dějem začínají na hostině u kyjevského knížete Vladimíra. Další, mladší druhy bylin jsou novgorodské a haličsko-volyňské.

²⁰ KLJUČEVSKIJ, Vasilij Osipovič, *Ruské dějiny*, sv. 1, Praha 1927, s. 27.

²¹ Se zánikem Byzantské říše v roce 1453 se v Moskvě rozvinula nová idea o Moskvě jako třetím Římu, jehož předurčením je vytrvat v ochraně pravé víry a nepadnout stejně jako dva předchozí (Řím, Konstantinopol) do rukou bezvěrců. Svou nadřazenost nad zbytkem pravoslavných Moskva opírala to, že v té době byl kyjevský patriarchát pod jejím vlivem.

²² BERĐAJEV, Nikolaj Alexandrovič, *Ruská idea*, Praha 2003, s. 38.

²³ Evropské země v novověku prošly soupeřením panovníka a stavů, katolické církve s reformátory a rozmachem myšlenek revoluce. Vše z toho oslabovalo suverénní pozici panovníka a přiznávalo lidská a občanská práva jedince. Také v Rusku došlo ke obdobným sporům (například Ivan IV. a bojaři, církevní rozkol a vznik starověrectví, radikální intelektuálové přelomu 18. a 19. století), vítězem sporu byl vždy panovník a oslabená druhá strana byla nucena stáhnout se do ilegality.

svrchovanou světskou i církevní autoritou. Model caesaropapismu se ve svých hrubých rysech přenesl do ruského prostředí. Panovnickova dominance byla o to větší, o co slabší byla pozice kléru. Dříve sebevědomá řecká církev byla osmanskou invazí definitivně vyštována ze všech svých tradičních a pro svou identitu stěžejních sídel (Konstantinopol, Antiochie, Alexandrie a Jeruzalém) a do Moskvy se uchýlila jako do posledního bezpečného pravoslavného útočiště. Rozvíjení kultu svatého vládce, respektive svatého panovnického rodu,²⁴ probíhalo od druhé poloviny 15. století. Nemělo vliv pouze v okruhu myslitelů, ale proniklo kompletně celou ruskou společností. Kult posvátnosti cara se u obyčejného lidu nakonec zakořenil rozhodně hlouběji, stabilněji a vytrvaleji než v jakékoliv jiné společenské sféře, což můžeme vysvětlit jeho silnou religiozitou. V lidové víře rolníků byl car zemským zástupcem Boha, a protože byl více nadosah, jeho kompetence a empatie vůči lidu ve výsledku byly větší. Rolníka s carem pojil intimní vztah a jestliže někdy došlo k jejich setkání, rolník se k carovi choval neformálně a důvěrně. Rolník naprosto důvěřoval tomu, že car zná jeho strasti, je připraven ho vyslechnout a že jeho výsostným úkolem je starat se o blaho lidu.²⁵ Jestliže vyvstalo podezření, že na trůně nesedí právoplatný car, nebylo těžké rolníky zaktivovat k ozbrojenému odporu. Toho využila řada samozvanců, Lžidimitrijové v 17. století a Jemeljan Pugačov (1742–1775) vydávající se za Petra III. v letech 1773–1775, a pro svá povstání zmobilizovali masy rolníků. Podobně naivní pohled na carský majestát projevil také Alexandr Sergejevič Puškin v *Kapitánské dcerce* (1836), ve které hlavní hrdinka Marja najde u carevny Kateřiny II. (1729–1796) pochopení a získá milost pro svého milého, který byl odsouzený ke smrti. Stejnou důvěru v cara vkládali rolníci i v 19. století. Ta ovšem postupně klesala, jak rostlo zklamání z nenaplňování stále akutnějších potřeb lidu. Ztrátu autority a legitimacy na vládu u posledního cara Mikuláše II. v očích lidu pramenila z toho, že po dlouhé řadě špatných rozhodnutí nelibě ovlivňujících jejich život bylo zřejmé, že Bůh Romanovce opustil. Proto nebyl důvod, aby nadále setrvali na trůně.²⁶

Na věrnosti Rusů ke své zemi a carovi bylo pozoruhodné, že šlo o naprosto iracionální cit. Je to ten typ lásky, který přetrvává, i když je jeho objektem nepřítel a tyran. Za její základní

²⁴ Genealogie rodu Rurikovců byla v důsledku tohoto dovedena až k císaři. Rurik měl být synem Prusta, zakladatele Pruska, který měl být bratrem císaře Augusta. Po vymření Rurikovců bojarské rodiny svůj nárok na vládu argumentovali příbuzenskou spřízněností s Rurikovci. Romanovci, kteří v tomto boji uspěli, založili svůj dynastický nárok na faktu, že matkou posledního rurikovského cara Fjodora IV. byla Anastázie Romanovová.

²⁵ PIPES, s. 202.

²⁶ Tento mentální pochod není nepodobný konci vlády franckých Merovejců, které nahradila dynastie Karlovců. Po období slabé a nevýrazné vlády Merovejců byl namísto nich přijat rod majordoma Karla Martela, který úspěšně vzdoroval náporu Arabů (symbolem je bitva u Poitiers v roce 732) a do říše se s jeho rodinou navrátila sebejistá vláda pevné ruky. To byl důkaz, že se Boží přízeň přesunula na ně, a tím získali právo nahradit Merovejce na pozici králů Franků.

kámen můžeme označit jednu z charakteristik ruské povahy podle filozofa Nikolaje Alexandroviče Berd'ajeva (1874–1948). Berd'ajev tvrdí, že v ruské povaze se nalézá specifický druh hrdinství, který znamená schopnost vzdát se všeho, nebránit se a ponížít se.²⁷ Více než vlastnost je to primitivní pud, který zafunguje nehledě na druh aktéra a kontext situace. Pro úplné pochopení je třeba doplnit otázku, komu a čemu konkrétně jsou Rusové ochotni se podřídit. Musí to být někdo či něco, co považují za své, čeho jsou součástí a co je přesahuje. V ruském případě jde o dvě autority, a to o kolektiv sobě rovných a o Boha a jeho zemské zástupce. Jedním z jejich představitelů je právě vlast a car. Shovívavost k nedobrému také patří mezi znaky staroruského narativu. Na konci bylin bývá oslavován nejenom bohatýr, ale taktéž negativní hrdina. Charakter bohatýra je vždy vnímán kladně, i když obsahuje nečestné vlastnosti jako je podlost v bitvách a záletnost. Historik Josef Šaur zajímavě rozebírá Puškinovu báseň *Hanobitelům Ruska* (1831) a srovnává ji se současnou protizápadně zaměřenou písničkářskou tvorbou Semjona Slepakova.²⁸ Puškin, známý kritik carské politiky a přítel děkabristů, v reakci na odsouzení počínání ruské vlády během polského povstání západními státy napsal báseň, ve které kritikům nepokrytě vyhrožuje likvidací a ukazuje tím druhou stránku svého vlastenectví.²⁹ V dopise příteli Puškin tuto dualitu, tento rozpor, vysvětluje. Sám opovrhne „*svoji vlastí od hlavy až k patě*“, ale absolutně nepřipadá v úvahu, aby hodnocení počínů Ruska prováděli cizinci.³⁰ Koexistence obou opačných pólů v Puškinově myšlení je bezesporu iracionální a pro Rusy setkávají-li se s napadením své země zvenčí, typická.

Načrtnutá podoba vztahu Rusů ke své vlasti je rys, se kterým Rusko vstupuje do 19. století. Nemožnost vytyčit hranice ruské země a ruskosti, nutková tendence pojmát panovníka jako nadpozemskou autoritu a iracionální láska, která Rusa ke své zemi a jejím znakům poutá, jsou tři znaky vlastenectví a ruské identity. V 19. století, století nacionalismu, se potřeba definování osobní identity v důsledku dobového diskurzu obrací právě ke vztahu k vlasti jako ke své primární inspiraci.

1. 3. Spiritualita

²⁷ BERD'AJEV, s. 11.

²⁸ ŠAUR, Josef, *Několik postřehů k otázce, jak básníci obhajují ruskou politiku*, in: HANUŠ, Jiří (eds.), *Rusko a západ: Eseje o (ne)porozumění*, Brno 2013, s. 69–84.

²⁹ „*Mluvkové, pošlete jen v zlosti k nám šik svých synů zuřivých! Rusko má pro ně místa dosti ve hrobech, ne jim neznámých.*“ (PUŠKIN, Alexandr Sergejevič, *Lyrika II*, Praha 1956, s. 148–149.)

³⁰ ŠAUR, s. 76.

Třetím pilířem ruské identity v 19. století byla spiritualita. Ať ruský člověk věřil v Boha a nadpozemské bytosti odmítal, nebo ji v sobě živil, sklon ke spiritualitě v něm coby dědictví kulturního vědomí společnosti setrval. Teprve během tohoto století začaly v Evropě více, v Rusku o něco méně důrazněji plošně klíčit výhonky idejí, které měly potenciál atakovat osobní věru člověka.³¹ Není jedno náboženství a jedno hnutí, kterým Rusové svou spirituální potřebu naplňovali, a proto se nelze upnout pouze na pravoslaví, přestože o něm máme nejvíce zpráv a já sama se k němu budu obracet primárně k němu. Neustále je třeba mít na paměti, že spiritualita je vlastnost a náboženství či jiný druh víry je její projev, na kterém ji budu prezentovat.³²

Na rozdíl od některých jiných zemí, Rusko do tohoto století nevstoupilo připravené na radikální přerod zbožnosti. Pro vývoj Ruska je v mnoha věcech klíčové, že se zde za dob carství nestačila zformovat vzdělaná středostavovská vrstva s přístupem ke vzdělání, schopností kriticky zpracovat informace a přirozenou potřebou angažovat se ve veřejných záležitostech. Tato vrstva by bývala byla hybnou silou společnosti, mediátorem přenosu nových myšlenek a vzorců chování mezi nevyššími a nejnižšími patry společnosti. Pouze přenosem idejí mezi napříč společenskými třídami může proběhnout hluboká proměna společnosti. Kvůli absenci střední třídy nemohlo dojít k přenesení teologických sporů do lidové pře jako se to stalo v 16. století v případě evropské náboženské reformace. Stejně tak se revoluční myšlenky a hodnoty, které se do Ruska dostaly záhy po Velké francouzské revoluci, které nadchly šlechtice a tím významně ovlivnily vývoj zdejšího filozofického myšlení a umění, nedostaly z diskuzí carských důstojníků do ulic. Příčinou a zároveň důsledkem toho je, že se během ruských dějin do 19. století nenastalo nic, co by věru jako celek vážně ohrozilo. A také nic, co by archaickou zbožnost rozvinulo.

Christianizace slovanského etnika probíhala od 9. století a základní podobu jí vtiskli soluňští bratři Cyril a Metoděj, jejichž učení položilo základ slovanského křesťanství. Kyjevský

³¹ Prosazování ateismu v ruském prostředí do Velké říjnové revoluce nebylo přímočaře programové a nedá se tvrdit, že jeho nositelem byl marxismus, ale spíše určitá skupina marxistů. Řada předních marxistů, z nichž velká část se od marxismu ještě před revolucí odklonila, byla náboženství nakloněna, dokonce mezi nimi byli vyložené náboženští myslitelé (např. Sergej Nikolajevič Bulgakov (1871–1944)). Ateismus byl zbraní revolucionářů v boji proti starému řádu, jehož podporou náboženství bezpochyby bylo (BERĎAJEV, s. 221–222.) Ateistické smýšlení našlo oporu a odezvu v lidu, protože krize víry u nich byla přímo napojena na ztrátu důvěry v autority (především v cara), která v průběhu 19. století nabývala na síle. Jindy to mohl být intenzivní zážitek s pokřivenou interpretací pravoslaví, například při studiu v náboženském semináři, který mohl jedince dovést nejenom k ateismu, ale také k politickému aktivismu (LEATHERBARROW, OFFORD, s. 173.).

³² Proto jsem upřednostnila pojem spiritualita nad pojmem religiozita. Zdeněk R. Nešpor rozlišuje spiritualitu a religiozitu mimo jiné tím, že termín spiritualita je možné použít pro novou zbožnost mimo (tradiční) náboženství (NEŠPOR, Zdeněk R. *Příručka sociologie náboženství*, Praha 2008, s. 172.).

dvůr přijal křest více než sto let po Velkomoravské říši, a to v roce 988.³³ Rus se stala legitimní součástí křesťanského světa a její postavení v něm bylo velmi výhodné. Před východním nájezdem Mongolů a jižní invazí Osmanů byla Evropa celistvým celkem a Kyjevský Rus stála uprostřed spojnice hlavních učenecých center.³⁴ Ani po Velkém schizmatu v roce 1054 v Evropě nebyly nepropustné konfesní bariéry, a proto Rus mohla v 10.–12. století načerpávat vlivy ze západu i z jihu a tím vytvořit základ své křesťanské kultury. Kyjevská christianizace probíhala s pomocí již etablované cyrilometodějské církevní slovanštiny, která se vedle jazyku liturgického stala také jazykem spisovným a literárním.³⁵ Vedle českého svatováclavského kultu ruské prostředí ze západu převzalo několik skandinávských světců a do staroslověnštiny byla přeložena díla západních autorů jako například Benedikta Nursijského či Řehoře Velikého.³⁶ Nejvýznamnější vliv pocházel z byzantského prostředí, jenž na Rusi posilovali sami Řekové, kteří až do 13. století téměř výlučně zastávali post kyjevských patriarchů a jiných vysokých církevních hodností. Vlastní ruská duchovní tradice vznikla pozvolně. Pronikání křesťanství na severovýchod od Kyjeva probíhalo současně s posilováním nových mocenských center údělných knížectví, v kterých záhy vznikala biskupství. Z nich byly vedeny misie mezi ugrofinské kmeny a během nich přibývalo ruských světců mučedníků. Takřka veškeré kulturní vazby na Evropu byly přetrženy mongolským uchvácením Ruska v 20. letech 13. století. Samostatný ruský duchovní rozvoj se zabrzdlil a důraz byl od této chvíle kladen zejména na pečlivé zachovávání a ochraňování do té doby přijatého učení. Několik století této defenzívy mělo za důsledek, že ruské pravoslaví získalo tendenci obracet se stále a pouze do sebe a být striktně nepřátelské vůči nepravoslavným elementům a pokusům o revizi učení. Největší náboženskou krizí byl rozkol v otázce dogmatiky a jejího eschatologického dopadu v polovině 17. století, který vyvrcholil odštěpením starověrců. Tuto krizi lze ve stručnosti popsat tak, že zde stály dvě strany, obě bojující o zachování tradice, jejíž význam se u každé pochopitelně lišil. Církevní hlava chtěla ruskou věrouku revidovat, aby se shodovala s řeckými zdroji, a opozice se urputně bránila, byť jen sebemenšímu pozměnění jakékoliv části svaté ruské

³³ Pokřtěným panovníkem byl Vladimír I. Stejně jako v jiných zemích byl i zde první křesťanský vládce prohlášen za svatého za účelem upevnit pozici říše v křesťanském světě a posvětit legitimitu vládnoucí dynastie. Vladimírův kult je obohacen o příběh jeho babičky svaté Olgy, pro který ruští letopisci našli inspiraci v české dvojici Václav a Ludmila. K přenesení českého model došlo i v případě bratrovraždy svatého Borise a Gleba jejich bratrem Svjatopolkem I. (PUTNA, Martin C., *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*, Praha 2015, s. 65.)

³⁴ Tato pozice přinášela Kyjevské Rusi benefity také na politickém poli. Během 10.–12. století kyjevská knížata navázala řadu působivých dynastických spojení napříč Evropou. Jejich dcery se vdaly za panovníky Francie, Svaté říše římské, Norska, Polska, Maďarska a kyjevská knížata za ženu pojímaly také dcery panovníků Byzantské říše či Anglie.

³⁵ NYKL, Hanuš, *Náboženství v ruské kultuře*, Červený Kostelec 2013, s. 101.

³⁶ VYDRA, Zdeněk (eds.), *Dějiny Ruska*, Praha 2017, s. 17–18.

tradice.³⁷ Pochopení náboženství v teologické rovině je pro studium ruské každodennosti velmi důležité. Pravoslavný věřící, na rozdíl třeba od katolického, jejich přímý projev cítil na vlastní kůži, protože hlavním dějištěm pravoslavné víry byl a stále je obřad, ať už se jedná o liturgii nebo drobné rituály každodenního života jako je křížování nebo modlitba před ikonou. Osobní víra jedince v sobě měla, jak se zanedlouho ukáže, stejné archaické relikty středověké zbožnosti jako celá pravoslavná dogmatika.

Vedle archaičnosti je zde ještě jedna zásadní charakteristická vlastnost ruské spirituality. V předešlých kapitolách jsem se několikrát dotkla toho, že *pravoslavný* bylo mnohdy využíváno jako synonymum ke slovu *ruský* a že pravoslavná víra byla součástí sebedefinice ruského státu. To je spíše politický konstrukt. Souhrnný a neideologický nadhled na reálné prožívání víry nabídne jiný, mnohem pestřejší obraz ruské spirituality. Pravoslaví si v sobě ponechalo prvky slovanského pohanství, fungující v přirozené symbióze s prvky křesťanskými, a čím dále od centrálního Ruska se nacházíme, tím víc se poměr převrací a jde spíše o pohanství obohacené křesťanstvím.³⁸ Směšování křesťanství s pohanstvím mělo ve středověku své pragmatické opodstatnění. Sloužilo evangelizaci. Primárním cílem bylo nové křesťany zaujmout a vtáhnout do víry a jedním z prostředků pro to bylo zasazování křesťanských významů na pohanské symboly a praktiky. Návaznost je možné dodnes vidět v pravoslavných obřadech, které jsou stejně jako pohanské rity dynamické, pestré a mají nádech mystičnosti.³⁹ Mezi kulty byl pochopitelně jistý rozdíl, který pohany na křesťanství lákal. Podle Karla Sládka je zásadní, že pro získání přízně pohanských bohů bylo nutné přinášet cenné, mimo jiné i lidské, oběti, zatímco křesťanský Bůh byl přirozeně milosrdný.⁴⁰ Na níže zmíněných příkladech bude

³⁷ Závažný eschatologický problém tkvěl v tom, že byla zpochybněna správnost do té doby praktikovaných obřadů, z čehož vyplývalo, že veškeré dosavadní praktikování pravoslavných rituálů nebylo praktikováním pravé víry. Proto by nemohlo dojít ke spáse předků, což by byla katastrofa. V roce 1654 moskevský patriarcha Nikon nechal zhotovit nový a přesnější překlad řeckého originálu. Při překladu se vyjevilo mnoho nesrovnalostí, nově se mělo například psát jméno Ježíše jako *Iisus* (místo chybného *Isus*), při obřadech se mělo kráčet proti slunci, a ne ke slunci a podobné lingvistické a liturgické obměny. Nejznámější je změna počtu prstů při křížování z dvou na tři. Odpor, který se vůči reformě strhnul, byl enormní. Zastánce starého obřadu protopop Avaakum byl popraven upálením a na protest stejnou smrtí dobrovolně zemřeli tisíce dalších odpůrců reformy. Vznikla ilegální církev, která se ve značné síle zachovala do 19. století (mnoho nejbohatších kupeckých rodin patřilo ke starověrcům) a řada komunit funguje dodnes.

³⁸ O stavu v 19. století svědčí zápisky pravoslavných misionářů, kteří nejenom na Dálném východě, ale také v oblastech západní Sibiře či severních krajích Archangelské gubernie u místních obyvatel zaznamenali jen povrchní znalost křesťanské víry. Podrobněji viz ČUMAKOVA, Tatiana, *Pravoslavnye svjašenniki – issledovateli religii narodov Rossii (XIX – načalo XX v.)*, in: Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za rubežom, vol. 36, no. 1, 2018, s. 12–32.

³⁹ Takovouto typickou scénu zobrazuje obraz Viktora Petroviče Kudrina *Velikonoce (Пасха)* (2008), literární vyličení církevního obřadu nalezneme například v Tolstého *Anně Karenině* při svatbě Levina a Kitty.

⁴⁰ SLÁDEK, Karel, *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*, Červený Kostelec 2010, s. 57.

absence hlubšího než povrchního pochopení křesťanské teologie ve víře pravoslavných Rusů patrná.

Ruská spiritualita vzniká a plně vykvétá při obřadu. Ze všech citátů, které Rusové používají pro metaforické vystižení své vlasti, je možná nejvíce užívaným citát básníka Fjodora Ivanoviče Ťutčeva (1803–1873) o tom, že Rusko nejde pochopit, lze v něj jenom věřit. Tento výrok nás zavádí ke spiritualitě, nikoliv ale kvůli slovu *věřit*. Ve víře, v ruské více než v jakémkoliv jiném druhu křesťanství, se jasně zračí to, že poznat Boha a Pravdu jde pouze poznáním srdce, ne rozumu. Dějištěm emocí je právě obřad. Velkolepá emotivnost ruské liturgie je, zvláště pro evropského pozorovatele, naprosto evidentní.⁴¹ Její příčiny a zdroje již byly zmíněny. O roli obřadu vypovídá samotné slovo *pravoslaví*, které, stejně jako v jeho řeckém ekvivalentu *orthodoxia*, obsahuje slovo *oslavovat*, *oslava*. Pravá víra a pravá oslava jsou esencí ruské víry.⁴² Praktikování víry tedy opisuje teologii, přímo z ní vychází, uvádí ji do praxe a vzhledem k tomu, že na důsledné dodržování liturgických pokynů byl při sloužení mše kladen extrémní důraz, okoušel její prožitek každý ruský pravoslavný křesťan. Pochopitelně pouze tehdy, pokud celebrant sloužil bohoslužbu tak, jak to bylo správné. I v 19. století byla pravoslavná mše pro laika především tajemstvím. Přeměna těla Páně probíhala za ikonostasem mimo zraky věřících a církevní staroslověnštině v této době už běžný člověk nerozuměl.⁴³ Nepoučený účastník mše, což byl prakticky každý, biblické učení příliš nechápal. Což nebylo bráno jako problém, naopak. Martin C. Putna uvádí, že v běžných pravoslavných kruzích bylo čtení původní Bible považováno za škodlivé a podezřelé. Putna odkazuje na povídku *Jednomysl* od Nikolaje Semjonoviče Leskovka (1831–1895), ve které je jeden takový znalec Bible svojí církevní komunitou ostrakizován.⁴⁴ Běžný Rus liturgii nechápal, za to ale dobře věděl, jak se má víra projevovat navenek. Činil tak okázale a přikládal tomu největší hodnotu v cestě za spasením.⁴⁵ Právě proto někteří Rusové, například Vissarion Grigorjevič Bělinskij (1811–1848), ideál o lidové zbožnosti napadali a nazývali ruský národ veskrze ateistickým, což také byla reakce na druhý extrém 19. století, ustálený literární obraz

⁴¹ Francouzský literát Théophile Gautier do Ruska v polovině 19. století zavítal dvakrát a své zážitky přenesl do zápisků. Při plavbě po Volze z Tveru do Nižného Novgorodu spatřil z lodi tuto scenérii: „V pološeru záhadné kapličky vyzdobené a zářící zlatem se na východě objevil pop, či kněz. Spolu s kostelníkem zpíval nádhernou melodii pravoslavného obřadu. Této scéně nebylo těžké podlehnout, přestože nesdílíte zápal pro jejich víru. Kněz měl velkolepý bas, hluboký, měděný, něžný a překrásně jím vládl.“ (MILJUGINA, E.G., STROGANOV, M.V. (eds.), *Tver v zapiskach putešestvennikov. Vypusk 2: zapiski XVIII–XIX vekov*, Tver 2013, s. 421.)

⁴² NYKL, *Náboženství v ruské kultuře*, s. 24.

⁴³ Je to velký paradox vzhledem k ideje věrozvěstů Cyrila a Metoděje. Cesta ke Kristu v jejich teologii vedla skrze poznání Pisma a za tímto účelem také vytvořili staroslověnštinu, svého času universální a všem Slovanům srozumitelný jazyk. (SLÁDEK, s. 55.) Církevní staroslověnština je v Rusku liturgickým jazykem dodnes.

⁴⁴ PUTNA, s. 204.

⁴⁵ PIPES, s. 201.

rolníka jako vtělení křesťanských cností, který ve svých dílech rozvíjel I. S. Turgeněv a jiní. Návaznost sovětské rituality a symboliky na byvší náboženskou praxi ale naznačuje, že ruská společnost měla neutuchající spirituální potřeby, a to i v době deklarovaného ateismu. Socialistická společnost potřebovala být vyživována a tmelena kolektivními emocemi, které v ruské kultuře vždy byly prožívány především během náboženských rituálů. Novými rituály se stalo uctívání kultu vůdce, pořádání velkolepých oslav či drobné každodenní úkony, během nich se využívaly stejné prostředky, které osvědčeně fungovaly pro navození náboženského rozjímání (ikonické obrazy, oslavné písně, honosná architektura, příběhy obdivuhodných budovatelů komunismu z řad lidu). N. A. Berďajev v roce 1946 v závěru své *Ruské ideje* píše, že obyčejní Rusové v nitru nadále inklinují k hledání Boha a Boží pravdy, přestože nevyznávají pravoslavnou víru. To je totiž podle Berďajeva základem ruské ideje.⁴⁶

Pravoslavné pojmání dvou nejvýznamnějších křesťanských figur, Ježíše Krista a Panny Marie, se od západokřesťanského poněkud liší. Ježíš Kristus je uctíván především jako Pantokrator (Vševládce) a Panna Marie je v pravoslavném prostředí častěji označována titulem Bohorodička. Nejedná se o ruské specifikum, toto platí pro všechny pravoslavné církve. S vyobrazeními Ježíše a Bohorodičky byli věřící v církevním prostoru v kontaktu neustále. Jak ve chrámech, tak na domácích osobních oltářích a ikonostasech, kterým tyto dvě postavy vévodily na nejvýsostnějších, nejviditelnějších místech.

Pantokrator je archaické zpodobnění Krista v podobě vládce Kosmu, které patří i do katolické tradice. Za prvotní motivaci pro rozšíření tohoto zobrazování Krista můžeme hledat snahu (byzantského) císaře ospravedlnit své právo vlády nad křesťanským impériem evokováním paralely mezi sebou samým a Božským vládcem.⁴⁷ Po celé první tisíciletí se shodně jednalo o nejčastější vyobrazení Krista v celém křesťanském světě, kroky západního a východního křesťanství se ale záhy ve všech směrech rozdělily.⁴⁸ Jádrem proměny západního vnímání Ježíše má své zdroje ve vlně horlivého hledání osobního vztahu k Ježíši (ústící do vzniku heretických hnutí, scholastické filozofie i nových mnišských řádů) a křižáckém putování po skutečných místech spojených s Ježíšovým životem. Západní společnost zespodu dostala impuls obrátit svou pozornost k Ježíšově lidské podstatě.⁴⁹ V té době, v 12. století, se poprvé setkáváme s Ježíšem umučeným na kříži, což je jediná chvíle, kdy ho Bůh-Otec opustil a Synu

⁴⁶ BERĎAJEV, s. 226.

⁴⁷ ZLATOHLÁVEK, Martin, *Myšlenkové pozadí ikonografického typu Pantokrator*, in: KIŠŠ, Igor (eds.), *Kristus – Pantokrator*, Bratislava 2002, s. 65.

⁴⁸ Kromě v minulé kapitole zmíněného mongolského nájezdu je má na odcizení vliv i postupné sílení odcizení v důsledku Velkého schizma, které vyvrcholilo v pravoslavnou antagonii směrem ke všemu nepravoslavnému.

⁴⁹ DUBY, Georges, *Věk katedrál: Umění a společnost 980–1420*, Praha 2002, s. 88–93.

zůstal jenom úděl lidského utrpení. Východní křesťanství nesdílelo ani jednu z těchto zkušeností a tradice zobrazování scény Proměnění Páně je zde zachována do dnešních dnů.

K Bohorodičce, Panně Marii, Rusi poutá ta nejlaskavější láska. Ve vztahu k ní lze spatřit osobní rozměr pravoslaví. Vztah člověka k milosrdné, milující a po všech stranách dokonalé Matce je blízký, přímý a díky archetypálnímu charakteru Marie bezesporu přístupný úplně každému člověku. Bohorodička je pro člověka bránou ke Kristu.⁵⁰ Mariánský kult je v Rusku tím nejvyznávanějším, ikony Bohorodičky tvoří největší množství z tzv. zázračných ikon a během roku jim je přisouzeno 170 svátečních dní.⁵¹ Zázračné ikony mají rozmanitá zaměření (často disponují silou podpořit ženskou plodnost, existuje také mariánská ikona pomáhající v boji s alkoholem) a agenda Bohorodičky je tedy velmi komplexní. De facto v sobě zahrnuje pestrost někdejších pohanských pantheonů.⁵² V Rusku byl a dodnes je další kult, který je ve svém jádru podobný mariánskému, a to je mytologický kult Matky Země. Půda lidem dává život, vyživuje a ochraňuje je a N. A. Berďajev v ní stejně jako v Bohorodičce viděl totožné pouto mateřství, které je pro ruskou zbožnost příznačné.⁵³ Konkrétně jde o kulty Matky (či Matičky) Rusi a Volhy. Tyto kulty nelze označit za náboženské, jejich místo se v novověku nalézá v kultuře ve formě uměleckého tématu i běžně užívané metafor. Jako nástroj politické, nacionalistické rétoriky byly využívány již od dob Moskevské Rusi.⁵⁴ Stejně jako Bohorodička, i ony jsou schránkou archetypálních ženských vlastností. V případě využívání konceptů Matek Rusi a Volhy bývá záměrem podtrhnout povahu ruského národa, jež se svými femininními vlastnostmi (kolektivnost, iracionálnost, spiritualita, nesobeckost) jasně odlišoval od povahy západního světa (individuálnost, racionalita, sekularismus, namyšlenost).⁵⁵ Tento kontext vrhá jiné světlo i na pravoslavnou úctu k Bohorodičce. Pravděpodobně ale není plodnou cestou toto chápání považovat za primární důvod tíhnutí k ní. Protože o Panně Marii není v Písmu mnoho zmínek, je úcta k ní spíše než čistou teologií výsledkem obecně platného, universálního lidského pnutí k nejmilostivější, něžné a ochranné mateřské lásce.

⁵⁰ SLÁDEK, s. 100.

⁵¹ NYKL *Náboženství v ruské kultuře*, s. 162.

⁵² QUADIR, Ali, QUADIR-TIAYNEN, Tatiana, *Deep Culture and the Mystical Agency of Mary in Eastern Christianity*, in: *Religion*, Vol. 9, No. 12, 2018, s. 15.

⁵³ BERĎAJEV, s. 12.

⁵⁴ RIABOV, Oleg, „Mother Volga“ and „Mother Russia“: *On the role of the river in gendering Russianess*, in: COSTLOW, Jane, ROSENHOLM, Arja, *Meanings and Values of Water in Russian Culture*, Londýn/New York 2016, s. 83.

⁵⁵ RIABOV, s. 93.

Jak již bylo řečeno, zbožnost Rusů se projevovala především v úkonech a také v tendenci upínat se k duchovním autoritám.⁵⁶ Míra expresivity uctívání svatých odpovídala intenzitě a mystičnosti modliteb. Druhou polohou extrémnosti je to, že ruští věřící byli přitahováni osobami vykazujícími znaky podivného až pomateného chování. Mám na mysli především jurodivé, kteří tvoří nezanedbatelnou část plejády ruských světců. Jurodství na Rusi vzkvétalo kvůli tomu, že odpovídalo na určitou potřebu ruské kultury. Tentokrát se nejedná o ruskou zvláštnost, která vynikne pouze očím externího pozorovatele. Současný ruský byzantolog Sergej Arkad'jevič Ivanov vidí příčinu toho v ruské orientaci na absolutno.⁵⁷ Základní esencí jurodivého je nekonvenčnost jeho chování, daleké a pobuřující překračování hranic, a to vše v předstíraném bláznovství, kterým jurodivý zakrývá svou svatost.⁵⁸ Jurodivý na rozdíl od poustevníků, kteří tvoří další část ruských svatých, z podstaty potřebuje pozornost lidí, které svým chováním musí upozorňovat na omyly lidského řádu (často spojené se státním aparátem). Zde je zřejmá nutná spojitost lidského uctívání a svatosti. V ruském pravoslaví musel být obecně každý světec objeven a kanonizaci, především těch nejpopulárnějších světců, často předcházelo spontánní davové uctívání. Nebeská sláva každého světce byla určena dávno před tím, než byl lidmi odhalený a kanonizovaný, a kanonizace znamenala pouze potvrzení jeho kultu, nikoliv zrod.⁵⁹ Pilířem ruské pravoslavné spirituality je lidské srdce a jeho schopnost vnímat a hledat posvátnost v každodenním životě, v každé ulici, v komkoliv. Platí to nejenom na ideové úrovni, ale do důsledku prakticky. Reálně mohl být svatý poznán úplně každým křesťanem nezávisle na jeho sociálním statusu, kdokoliv měl možnost zahájit cestu světce ke svatořečení. Na lidském vzedmutí tento proces stál a u něj pramenila veškerá ruská úcta ke svatým osobám.

V tomto bodě, v uctívání, se lidová a takzvaně vysoká kultura jistým způsobem rozcházejí. Jako příčinu lze podle Georgije Fedotova považovat důsledky Petrových reforem, ke kterým patří i sekularizace kultury a odpad vlivné části inteligence od církve.⁶⁰ Tuto skutečnost charakterizuje jedna z poznámek Martina C. Putny o idolech Rusů z počátku 19. století. V téže době, kdy A. S. Puškin završuje první velké období ruské literatury a je milován snad veškerou ruskou inteligencí, davy zmagnetizovaných poutníků míří do sarovského kláštera za starcem Serafimem (1854/1859–1833), který bývá považován za

⁵⁶ Zde je namístě podotknout, že je velký rozdíl vztahů Rusů k duchovní autoritě (mezi kterou patřil i car) a k pozemské autoritě (v této sekci se nalézal ostatní vládní představitelé i klérus). Richard Pipes poukazuje na zástupce státního aparátu, ke kterým měli obyčejní Rusové mimořádně nenávistný přístup. (PIPES, s. 203.)

⁵⁷ IVANOV, Sergej Arkad'jevič, *Blázni pro Krista: Kulturní dějiny jurodství*, Červený Kostelec 2015, s. 282.

⁵⁸ Tamtéž, s. 9.

⁵⁹ FEDOTOV, Georgij Petrovič, *Svatí staré Rusi*, Červený Kostelec 2011, s. 14.

⁶⁰ Tamtéž, s. 223.

nejvýznamnějšího svěťce 19. století. Tyto dvě osoby o své existenci neměly ponětí.⁶¹ Bylo by ale mylné vyšším vrstvám odepřít sklon k mystice uctívání, který v sobě nadále uchovávaly. Vysokou až fanatickou zbožnost projevoval car Alexandr I. a bezmála sto let po něm také carevna Alexandra Fjodorovna (1872–1918). U Alexandry Fjodorovny byla hlavní příčinou pravděpodobně její výchova,⁶² ale její hluboké odevzdání víře, přijatému pravoslaví, do Ruska jednoduše sedlo. Grigorije Jefimoviče Rasputina (1869–1917) nelze označit jako jurodivého ve starém smyslu, v popetrovské době označení jurodivý ztratilo veškerou dosavadní normativní povahu,⁶³ ale některé rysy jurodství v něm byly spatřovány a jako jurodivý byl chápán.⁶⁴ Z literárních postav je dobrým příkladem Alexej Karenin z Tolstého *Anny Kareniny* (1877), jehož propadnutí mystice bylo způsobem vyrovnání se s životní krizí.

1. 4. Sentimentalismus

Poslední ze čtyř složek ruské identity je sentimentalismus. Tímto pojmem chci vyjádřit sklon vyjadřovat a popisovat podstatu věcí skrze jejich emotivní stránku a narážet tím na to, že spojení člověka se smyslem věcí je primárně emotivní. Zcela jistě není možné tento druh uvažování považovat za vždy přítomný element veškerého ruského projevu. Sentimentalismus se v ruském prostředí v posledních stoletích projevuje nápadně často a kontinuálně napříč všemi vrstvami obyvatelstva. Nejčastěji se s ním můžeme setkat v kontextu promluv o svém původu, domovině, rodině a jejich historii. Speciálního významu nabývá i kvůli tomu, že emotivnost Rusové tradičně deklarují jako typický rys svého národa. Mým účelem není zkoumat, nakolik se ve výsledku jedná o konstruovanou roli a nakolik má tento rys autentický a nevědomý původ, přestože i to je zajímavá otázka. Tato kapitola má čtenáře upozornit na to, jak význačné místo sentimentalita v otázce identity zastává, a to především podle chápání samotných Rusů.

Sentimentalismus tak, jak ho v teorii dějin emocí chápe například William M. Reddy, lze charakterizovat jako povýšení emocí do role nejvyšší cnosti a nejpřirozenější esence podstaty lidské duše.⁶⁵ Mezilidské vztahy jsou nově založeny primárně na emocích, emotivnost

⁶¹ PUTNA, s. 205.

⁶² Matka Alexandry Fjodorovny čili Alix Hesenské, britská princezna a později hesenská velkovévodkyně Alice (1843–1871), byla neobvykle zbožnou ženou a v tomto duchu vedla výchovu svých dětí. Tento vliv je naprosto zřejmý také u carevniny sestry Alžběty (1864–1918), která si vzala syna Alexandra II. Sergeje Alexandroviče (1857–1905), jež byla pravoslavnou církví kanonizována.

⁶³ IVANOV, s. 273.

⁶⁴ Tamtéž, s. 282.

⁶⁵ Tak shrnuji hlavní myšlenku Reddyho knihy *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions* (REDDY, William M., *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.).

utváří komunikační styl jak v běžném rozhovoru, tak v umění. Zrod tohoto vnímání světa lze najít v západní Evropě v průběhu 18. století jako výplod osvícenství. Reddy charakterizuje sentiment, jeho vývoj a zánik a napojení na romantismus na případu francouzské společnosti 18.–19. století před a po Velké francouzské revoluci. Vrchol sentimentalismu spatřuje v první fázi revoluce, kdy sentimentální ideje revolucionářů vyplodily politiku řízenou emocemi, které jsou nepopíratelně rovny rozumu.⁶⁶ Francie je při výzkumu ruské společnosti mimořádně důležitá. V téže době, v 18. století, nové popetrovské Rusko vytvářelo svou novou podobu a využívalo pro to přednostně zahraniční zdroje, přičemž v myšlenkové byla oním nejvlivnějším Francie, která byla spolu s Británií kolébka sentimentalismu. Rozšíření západních autorů v Rusku bylo od 60. let 18. století podporováno vládou, která sponzorovala překládání knih.⁶⁷ Kateřina II. byla čtenářkou a korespondenční přítelkyní osvícenců Voltaira, Diderota a Grimma, zatímco, paradoxně, perzekuovala jejich ruské následovníky jako byl Alexandr Nikolajevič Radiščev (1749–1802) a Nikolaj Ivanovič Novikov (1744–1818).⁶⁸ Existence svobodného veřejného mínění byla v chápání ruského monarchy hrozbou pro samodržaví. Slovo útočiště, které Reddy používal pro bezpečná místa pro sentimentalisty jako byl například salón, korespondence, zednářské lóže či důvěrný vztah, v ruském prostředí, kde bylo riziko perzekuce za nezávislý projev mnohem reálnější než ve Francii, získalo doslovný význam. Vedle vlivu konkrétních děl zde hraje roli i fakt, že francouzština se pro nobilitu stala primárním jazykem komunikace i přemýšlení. Řada šlechticů se s ruštinou nesetkala ani v rodině, ani ve výuce. Kromě jejího přejímání obohacovala ruskou společnost o pojmenování pocitů, pro které ruština do té doby neměla slova.⁶⁹ Přijetí sémantického systému jiného jazyka, čili jiné kultury, s sebou nutně muselo přinést způsob myšlení založený na francouzské mentalitě. Francouzština byla jazykem pro sféru myšlenek a pocitů, ruština pro sféru každodenního života.⁷⁰ Hromadný odpor vůči kulturním vlivům frankofonního prostředí a snaha rusifikovat se nastala okolo roku 1805 se zahájením války s Francií.

Původ ruského sentimentalismu ale nemůžeme spatřovat pouze v zahraničním vlivu. Sentimentální literatura do Ruska pronikala přibližně jen v druhé polovině 18. století a nemohla sama o sobě stačit k tomu, aby sentimentalismus prostoupil ruskou kulturu naskrz a ulpěl na ní až do dnešních dnů. Západní sentimentalismus v Rusku našel živnou půdu a ruskou emotivnost pomohl transformovat do její novověké podoby. Zdroj ruského sklonu k emotivnosti se dá

⁶⁶ REDDY, s. 154–155.

⁶⁷ LEATHERBARROW, OFFORD, s. 85.

⁶⁸ Tamtéž, s. 36.

⁶⁹ FIGES, s. 50.

⁷⁰ Tamtéž, s. 103.

hledat v ruské pravoslavné víře, která byla a stále je zprostředkovávána působivými jevy, jejichž účelem je vzbuzování emocí. Roli křesťanství ve středověké Rusi je nutné vyzdvihnout i z jiného než náboženského důvodu, protože po staletí byla jedinou funkční a pevnou strukturou v ruské společnosti. Období mezi vrcholem centralizované Kyjevské Rusi a upevněním Moskevské Rusi, tedy od 11. století do konce 15. století, bylo obdobím nestabilní vlády s omezenou autoritou, která nemohla systematicky a efektivně ovlivňovat život obyvatelstva ruských zemí. Další otázka, která nás může navést k objasnění původní domácí tváře ruského sentimentalismu, je ptát se, v jakých situacích byli Rusové emotivní. Nejemotivnější reakce ruského obyvatelstva nastávaly poté, co přišla změna (např. církevní rozkol v polovině 17. století, petrovské reformy na počátku 18. století). Tady se nabízí připomenout Richarda Pipesa, pro kterého jsou geografické položení a z toho vyplývající hospodářské podmínky významnými faktory ovlivňujícími životní styl společnosti. Protože obě bylo pro slovanské obyvatelstvo usídlené na sever od Černého moře a na východ od Baltského moře velmi nepříhodné, existence na zemědělství závislé ruské společnosti byla vždy krajně nejistá.⁷¹ Jakýkoliv výkyv proto mohl způsobit značné potíže pro naplnění základních lidských potřeb. Ruská společnost tedy prahla po stabilitě a strach z jakékoliv změny se v ní zakořenil.

Ze všech emocí je důležité zmínit jednu, která ruský sentimentalismus zásadně zabarvuje a nese s sebou silný kulturní význam. Tou emocí je *toska* (*mocka*). *Toska* je Rusi definována jako specificky ruský pocit. Toto slovo nemá v ruštině synonymum, nelze ho uspokojivě přeložit do žádného jiného jazyka a jeho opsání není možné bez znalosti ruské kultury a jejích reálií. *Toskou* je Rusi vnímán jednak ruský pocit smutku, ale také národní rys.⁷² Její podstatou je vztah Rusů k ruské zemi, který je vždy melancholický a často palčivě bolestný. Nezřídka bývá dávána do kontextu nostalgie a vzpomínání (*toska* se stane velkým motivem v próze a poezii porevolučních emigrantů), ale fyzická odloučenost Rusa od ruské země není její podmínkou. Pro její popsání bývají často využity vizuální metafory. Například Alexandr

⁷¹ PIPES, s. 17.

⁷² Jak Rusové vysvětlují *tosku* je možné se dočíst v článku lifestylevého magazínu *Russia Beyond* z červnu roku 2020. Petrohradská průvodkyně Elena popsala, jaké místo má *toska* v národním charakteru: „*Toska je otištěna v ruské DNA. Můžete být jakkoliv optimističtí, ale ona ve vás prostě je. Může to být tím, že Rusové jsou spojení se svou komplikovanou historickou minulostí a ztrátami, které náš národ protrpěl, nebo žitím v nevlídném klimatu. Toska je velmi podobná depresi, ale nemůže být vyléčena antidepresivy či terapií. Je úzce spjatá s trápením a pochybováním o sobě, které jsou Rusům tolik vlastní. Právě proto je pro nás toska, paradoxně, životodárná – protože občasné pobývání v temnotě je pro nás zdrojem k tomu, abychom byli veselí a šťastní tak, jak by to nikdy nebylo možné během jakýchkoliv dobrých časů.*“ (*What is TOSKA, russian despair?* [online], 2020 [cit. 28.8.2020]. Dostupné z: <https://www.rbth.com/lifestyle/332132-what-is-toska-russian-despair>.).

Puškin pro vystižení tohoto pocitu použil obraz noci, sněhu, měsíce, plání – čili typických prvků ruské krajiny.⁷³

Sklon k propadání sentimentalismu je podepřený a vyživovaný historickým narativem ruských dějin a subjektivní interpretací dějinných událostí v kolektivní paměti Rusů. Přestože jeho dílo není po vědecké stránce považováno za příliš kvalitní, ruský historik počátku 19. století Nikolaj Michajlovič Karamzin (1766–1826) se stal jedním z nejvlivnějších historiků ruské historie. Svou interpretací ruských dějin, ztělesněnou v jeho *Dějínách Ruské říše* (1816–1829), souzněl se smýšlením soudobé vlastenecké společnosti a pevně nastolil či spíše potvrdil výchozí trend 19. století, který po nějakou dobu silně ovlivňoval jak následující generace historiků, tak všeobecné společenské mínění o ruské historii.⁷⁴ Především jde o jeho stesk po předpetrovské době, v níž velikost, moc a štěstí ruského státu (a v Karamzinově pojetí i národa) byly jednoznačně větší, než za doby Petrovy a jeho nástupců.⁷⁵ Poukázání na další historické trauma Ruska považují to, že za období nejhlubšího rozkladu říše do roku 1612 považuje éru přítomnosti mongolského vlivu. Kupříkladu Berďajev na rozdíl od Karamzina ve výčtu tragických událostí vedle mongolského vpádu a Petrových reforem řadí i Karamzinem velebenou Moskevskou Rus. Berďajev svou *Ruskou ideu* napsal v roce 1946, a tak mezi události nepřekvapivě zařadil revoluci roku 1917.⁷⁶

⁷³ RYČLOVÁ, Ivana, *Nostalgie jako jeden z ústředních motivů ruské literatury 20. století: Na příkladu tvorby I. Bunina a V. Nabokova*, HANUŠ, Jiří (eds.), *Nostalgie v dějinách*, Brno 2014, s. 62.

⁷⁴ MACŮREK, Josef, *Dějepisectví evropského východu*, Praha 1946, s. 218.

⁷⁵ Tamtéž, s. 218.

⁷⁶ BERĎAJEV, s. 10.

2. Lidé a krajina

V druhé části této práce přichází chvíle, kdy obrátíme svou pozornost ke krajině. Po širším rozboru charakteristik ruské mentality se tedy přesouvám ke konkrétnímu objektu zájmu lidské mysli a ptám se, co pro Rusy krajina se všemi svými reprezentacemi znamenala. Časový rámec 19. století je obdobím, během kterého se vztah ke krajině stejně jako vědomí vlastní identity bouřlivě vyvíjel, a nelze pochybovat o tom, že jde o pouhou shodu okolností. Tato idea je základním kamenem mé práce. Zcela jistě při analýze vztahu člověka a krajiny budou rozpoznatelné obecné charakteristiky ruské identity, kterým byla věnována předchozí část, a jejich znalost napomůže k efektivnějšímu uchopení problematiky této, přírodnímu elementu zasvěcené části.

2. 1. Důvody lidského tíhnutí ke krajině

Mojí první otázkou je, jaký je vztah člověka a přírody, respektive z jakého důvodu, kvůli jaké potřebě duše člověka přírodu vyhledává a vytváří si k ní pouto. Začínáme tedy od úplného základu a v nejširším slova smyslu. Pohybovat se budeme pouze v sociokulturním rámci. Slovo krajina je jistou obdobou slova příroda. Definice slova krajina bývá často odvozována od holandské krajinomalby a jí se podržím i já. Holandské slovo *landskip* z 17. století používané pro malbu úseku přírody zasazeného do rámu se nejprve dostal do angličtiny a v ní se stal pojmem pro fyzické prostředí. České slovo *krajina* vychází z podobné logiky, v podstatě se jedná o ořezaný úsek, přičemž sloveso *krájet*, je společné všem slovanským jazykům.⁷⁷ Příroda se stává krajinou tehdy, kdy přichází do interakce s někým, kdo ji dovede okrojit a odkrojku připsat svůj vlastní význam, čili s člověkem, a to už v té chvíli, kdy člověk přírodu spatří. Vznik výseku přírody ohraničený zorným polem člověka je v podstatě stejný proces mentálního zpracování prostoru jako vložení výseku přírody do rámu obrazu holandským krajinářem pomocí malby. Takto vzniká krajina. Je subjektivní, niterná a její obraz vychází z podvědomí.

Pohled člověka na krajinu je vysoce individuální věc, která se liší od člověka k člověku vzhledem k prostorovému a časovému vymezení jeho života, účelem, s kterým na krajinu pohlíží (povolání, různá pověření), jeho momentálním psychickým naladěním a povahou osobnosti. Obecně lze říci, že člověk v krajině, ve vztahu ke krajině v určitém čase, hledá

⁷⁷ PAUKNEROVÁ, Karolína, *Krajina*, in: STORCHOVÁ, Lucie (eds.), *Koncepty a dějiny: Proměny pojmů v současné historické vědě*, Praha 2014, s. 356–357.

odpověď na své potřeby. V případě usedlíka to může být hledání svých kořenů a formování identity, v případě vědce následování jeho vědeckého zaujetí a účelu, ke kterému ke krajině přichází. Odlišnost tvoří i časový odstup všech v zúčastněných subjektů – krajina se po fyzické i kulturní stránce s plynoucím časem neustále přetváří a lidské komunity pozměňují své hodnoty a potřeby a každý člověk si v různých fázích života formuluje jiné otázky. Jak ve svém článku shrnuje Barbara Bender, přístup člověka ke krajině se formuje podle jeho potřeb a krajina jakožto zhmotnění času nikdy není permanentní a vždy je subjektivní.⁷⁸ Přesto jistý základní vzorec přístupu, o jehož specifikaci se v této kapitole pokusím, je neměnný, primordiální.

Jaké jsou konkrétní důvody, proč člověk potřebuje krajinu? Jeví se zde mi tři specifické oblasti. Zaprvé, krajina lidem pomáhá vysvětlit či prostě jen uchopit abstraktní tajemství tohoto světa, a především světa mimo něj. Dále je tu fakt, že metafora hledání svých kořenů zcela nepokrytá a přímo odpovídá hledění člověka do krajiny za účelem nalezení tradic a osudů svých předků, přičemž nejde pouze o nalezení svého individuálního ukotvení ve světě, ale také místa své komunity. A nakonec, krajina či spíše příroda je člověku věčným vyzyvatelem, *archnemesi*, měřítkem jeho vlastní síly a její zkracení za pomoci překonání lidských limitů, ba všech aktuálně uznávaných fyzikálních zákonů znamená disponování absolutní v lidském životě myslitelnou silou, proniknutí do světa mimo tento svět a snad i možností zde ovlivňovat. Zastřešujícím, všeobecným a všudypřítomným důvodem existence krajiny v lidské mysli je její funkce symbolu. Fyzická krajina je pro člověka odrazem, metaforou jeho vlastní myšlenkové krajiny a využívání tohoto symbolu člověku pomáhá s orientací ve své mysli.

Pod tajemstvím tohoto světa si lze představit otázky po lidské (ne)smrtelnosti, zvrtnosti či nezvrtnosti lidského osudu, uchopení své i cizí nehmotné psyché čili duše. Stejně tak příroda a principy jejího fungování byly pro rozličné civilizace v různých obdobích jejich vývoje větší či menší záhadou. Proto mezi existenciálními otázkami a přírodou mohlo lehce vzniknout pojítko. Zřejmé je to v případě náboženství. Jak u pohanských náboženství, ve kterých byla jednotlivým božstvům přisuzována kontrola nad živly a různými přírodními jevy, tak také u abrahámovských – Bůh vládne silou ovlivňovat přírodu a používá ji dle libosti. Toto sociopsychologické paradigma z evropské společnosti nevymizelo ani v posledních století, kdy objevy na poli fyziky, chemie, geografie, klimatologie a dalších přírodních věd mnohé z přírodních záhad vysvětlily. Nevypočitatelný a těžko ovlivnitelný charakter přírody nebyl ani popřen, ani usměrňen a otrásten pověřivostí a lidovou vírou, ke které člověka táhne přirozený

⁷⁸ BENDER, Barbara, *Time and Landscape*, in: *Current Anthropology*, vol. 43, no. 5, 2002, s. 103–112.

puď, nebylo zcela možné. O tom svědčí například následující příklady z evropském prostředí z posledních století. V barokní zbožnosti v českých a rakouských zemích se nacházela specifická praxe zvonění na mraky za účelem odehnání bouřky. Sakrální úkon zvonění na kostelní věž byl v kolektivní mentalitě zafixován jako osvědčená praktika na předcházení ztrátám a škodám způsobenými bouřkou a ani opakované sankcionování ze strany vrchnosti nepřimělo obce k opuštění této praktiky. V druhé polovině 18. století se na českém území kvůli zákazu zvonění odehrálo mnoho protestů, ba dokonce soudních sporů vrchnosti a městských rad.⁷⁹ Z ruského prostředí se hodí zmínit tragickou leningradskou povodeň z roku 1924, která byla silně vnímána jako odpověď na aktuální události tohoto roku, kterými byly smrt Lenina, přejmenování města na jeho počest a stoleté výročí petrohradské povodně roku 1824. Povodeň doprovodila další neobyčejná přírodní událost – polární záře. Nakonec byla povodeň vnímána více v ideovém než materiálním smyslu.⁸⁰ A co se týče současnosti, v posledních desetiletích celý svět zažívá rozmach alternativní spirituality. Alternativní spiritualita je zastřešující termín pro rozmanité spektrum na sobě nezávislých filozofií a kultů, z nichž mnoho čerpá z přírodní mystiky.⁸¹

Člověk se ke krajině obrací kvůli tomu, aby našel své kořeny, a díky tomu poznal, jaký je – našel svou identitu. Pamela J. Steward a Andrew Strathern ve svém úvodu ke sborníku *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives* tvrdí, že identita je složena z ponětí o paměti a ponětí o krajině.⁸² Jak individuální identita, tak kolektivní. Krajina se člověku zdá jako velmi důvěryhodný zdroj. Na důvěryhodnosti ji nejvíc přidává to, že je součástí fyzické sféry světa, respektive že ona je fyzikem. Pro člověka je hmat smysl, který mu dává nejspolehlivější důkaz o tom, že existuje, že je fyzicky zakotvený v tom, co vidí, slyší a cítí.⁸³ A primární informací, kterou hmat předává, je prostorová orientace. Proto je logické, že hledá-li člověk své ukotvení v životě v ideovém smyslu, obrací se ke svému fyzického ukotvení ve světě.

⁷⁹ HIML, Pavel, *Neosvícení a neposlušní. Regulace náboženské praxe a reakce na ni v Čechách v druhé polovině 18. století (Českokrumlovsko, Vimpersko, Strakonice, Žatec)*, in: Dějiny, teorie, kritika, vol. 7, č. 2, 2010, s. 197–216.

⁸⁰ BARSKOVA, Polina, *Celebrating the return of the flood*, in: COSTLOW, Jane, ROSENHOLM, Arja, *Meanings and Values of Water in Russian Culture*, New York 2017, s. 158–174.

⁸¹ K alternativní spiritualitě více v rozhovoru s religionistkou Zuzanou Kosticovou: *Jolanda, Vlastík Plamínek a ti další. Nahradí u nás alternativní spiritualita křesťanství?* [online], 2020. Dostupné z: <https://wave.rozhlas.cz/jolanda-vlastik-plaminek-a-ti-dalsi-nahradi-u-nas-alternativni-spiritualita-8268456>.

⁸² STEWARD, Pamela J., STRATHERN, Andrew, *Introduction*, in: STEWARD, Pamela J., STRATHERN, Andrew (eds.), *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*, Londýn 2003, s. 2.

⁸³ RODAWAY, Paul, *Sensuous Geographies: Body, Sense and Place*, Londýn/New York 1994, s. 45.

V člověku je zakotven pocit, že krajina je neměnná. V městech, se kterými je fyzická přeměna krajiny přirozeně spojována, by stále měl zůstat jistý, stejný *genius loci*. Člověk většinou, zvláště je-li v přírodě, nepředpokládá, že hora či velká řeka zde vznikly náhle. Jistým způsobem zde musely být i před dlouhou dobou. Člověk se upíná k fyzickému zjevu míst, ale i s vědomím jeho pomíjivosti v sobě má přesvědčení, že místo samo o sobě je stejné jako před desítkami, stovkami či tisíci lety – zůstává zde onen *genius loci*. Reálně se jakákoliv krajina neustále přetváří a i tak „neměnný“ útvar, jako je například kopec, během několika desetiletí může radikálně změnit svůj vzhled například z důvodu odlesnění či výstavby výškových budov na jeho vrcholu. Dále je tu kulturní význam, který se mění, v posledních stoletích čím dál tím rychleji. Koreluje s celkovou přeměnou společnosti. U přírodní krajiny je radikálnost takové změny kulturního významu zřejmá. Přírodní zdroje byly do moderní doby obyvatelstvem vnímány především v hospodářském kontextu, přičemž s příchodem moderní doby začaly být čím dál tím více vnímány jako prostory relaxace. V tu samou dobu se lidé začínají obracet do krajiny, aby své nově získané ideové pojetí praktikovali na zkoumání krajiny jako média přenosu odkazu svých předků.

V krajině se člověk nachází fyzicky a v jejích prvcích nachází obraz sama sebe. Životní styl jedince je s krajinou jeho života a života jeho předků spojen a dovolím si říct, že člověka s krajinou pojí ontologické pouto. Vzpomíná-li na své činnosti v průběhu života, vzpomíná přitom většinou na místa. Zakotvení činnosti v prostoru se podílí na definici oné činnosti, činnost se podílí na definování jedince (kostel spojen se zbožností, les spojen s hospodářskou prací či později odpočinkem a meditací). Krajina je taktéž velmi důležitým prvkem kolektivních identit, a to například národních či etnických. Mezi prvky této identity patří jazyk, styl života, folklór a krajina zde plní funkci jednak jednoho ze symbolů, a také prostorového ohraničení, které společnosti pomůže ohraničit se, vymezit vzhledem k druhým. Zde se pojem krajina krásně shoduje s jeho etymologickým původem v anglickém jazyce. Ne ve všech národních společnostech je krajina jednou z úplně nejzásadnějších složek identity. Krajina nemůže fungovat jako jeden z nejzákladnějších pilířů identity například u Židů, kteří svou krajinu dva tisíce let nemají, a proto musí stavět svou identitu na pevnějších, aktuálnějších vlastnostech. Ale to neznamená, že krajina v jejich identitě žádnou funkci nemá.

Cesta k získání absolutní síly v příbězích často vede přes překonání přírody. Zároveň je krajina vždy výsledkem lidské snahy přetvořit přírodu podle své vůle.⁸⁴ Některé činy jsou jasně

⁸⁴ V definici krajiny je podstatné, že se jedná o výsek, orámovaný obraz. Krajina je výsledek přítomnosti člověka čistě už jen kvůli tomu, že je to člověk, který vybírá výsek, který bude krajinou nazván.

motivovány touhou přírodu zkrotit a dokázat svou převahu nad ní. Na světě totiž neexistuje lepší vyzyvatel, lepší zkouška lidské síly než příroda. Jestliže někdo touží překonat lidské možnosti, a tím se vlastně přiblížit k božské sféře, musí nejprve překonat přírodu a její zákony. Konkrétním projevem touhy dotknout se nereálného světa je například touha po nadpřirozených vlastnostech, která je přítomná v nejstarších syžetech ústní lidové slovesnosti všech lidských civilizací. Většina nadpřirozených vlastností je spojena s překonáváním přírodních zákonů. Příroda vždy byla největším nepřítelem lidstva. Byly to živelné katastrofy a fatální komplikace způsobené přírodní nepřízní (špatná úroda, přemnožení nebezpečného druhu zvířete, požáry atd.), které civilizace nejvíce ohrožovaly, a nynější globální oteplování a virová epidemie nám dokazují, jak zásadním způsobem může i v dnešní době příroda činnost společnosti paralyzovat. Snaha kontrolovat přírodu se stala jedno z prvotních lidských cílů. Tato tendence je v lidech zakořeněná a zapadá do toho i tak nevinná činnost jako opečovávání rodinných zahrad či výstavba fontán. Ze stejné fundamentální lidské potřeby přitom vychází i mýcení pralesů a stavba velkých vodních staveb. Nastavit vývoj naprosto opačným způsobem, než je přirozené, opakovaně nalézáme v případě dominantních říší a států a u osobností, které ambiciózně usilovaly o totální kontrolu nad něčím. Spojitost mezi potřebou projevení síly a manipulováním s přírodou a jejími přírodou rozebírá Simon Schama ve své knize *Krajina a paměť*. Vybrala jsem dva příklady. Nacistické obsazování západního Polska (v jejich vnímání východního Pruska), které probíhalo po roce 1939, ve svém programu mělo (re)adaptaci zdejší krajiny za účelem, aby co nejvíce připomínala německou domovinu. Krokem, který přeměně polské krajiny nutně předcházel, bylo vyčištění prostoru od Židů.⁸⁵ Druhý případ je krocení přírody ke stvoření krásy a odvážné demonstrace dominance nad panovníkem. Jeden z dvořanů francouzského krále Ludvíka XIV., Nicolas Fouquet, měl zálibu v okázalosti. Jeho vrcholným dílem bylo honosné sídlo Vaux-le-Vicomte, které vzniklo vyhlazením vesnice a srovnáním kopců se zemí. Nápadnou nádherou zámku byl její důmyslný, technologicky vyspělý systém fontán a vodních nádrží. Fouquetova rozmařilost a podezření z pronevěr státních financí, vedla Ludvíka, jak píše Schama, k přesvědčení, že „sama oslnivost zámku svědčí o jakémsi provinění vůči královskému majestátu, ne-li přímo o zradě.“⁸⁶ Existence zámku Vaux-le-Vicomte je jedním z mnoha důvodů, které Ludvíka vedly k vybudování Versailles.

⁸⁵ SCHAMA, Simon, *Krajina a paměť*, Praha 2007, s. 75.

⁸⁶ Tamtéž, s. 364.

2. 2. Podstata národních krajin

Ze tří důvodů lidského pnutí ke krajině je pro tuto práci, která se zabývá vztahem společnosti k přírodnímu útvaru, nejvýznamnější ten druhý – člověk krajinu potřebuje pro to, aby našel svoji identitu, zjistil, kým je. Nyní je na čase přestat pracovat s individuem a znovu se přesunout ke kolektivu. Tato část je stále zasvěcená ruskému obyvatelstvu jako celku. Považuji za nezbytné věnovat se národní krajině⁸⁷ ještě před tím, než přejdeme k regionálnímu zaměření na Horní Povolží. Úplně ze začátku si ovšem pokusíme vymezit, co to vlastně národní krajina je.

Nejdříve je nutné vysvětlit, v jakém vztahu jsou k sobě individuální a kolektivní identita a paměť a jak na sebe působí. Myšlenky o národní krajině jsou tvořeny a prosazovány společenstvím hlásícím se k jednotné národní, etnické a jiné komunitě. Émile Durkheim, Maurice Halbwachs a většina pozdějších autorů, kteří se pamětí zabývali, mají za to, že individuální paměť je produktem paměti kolektivní, zároveň ale nelze vidět individuální paměť jako pouhé vztažení významů kolektivu na jedince, její organicko-psychická podstata ji vede po jiných druzích stezek než kolektivní paměť, jejíž podstata je sociální.⁸⁸ Ze stejného předpokladu vycházím i já.

Krajina, ke které se určitá společnost upíná jako ke své, je nazývána krajinou národní. Zuzana Kubišová nabízí jiný, ale významově blízký termín etno-krajina, což je teritoriální vymezení, které dané společenství bere jako přirozené, dá se říct vrozené a navěky za „své“ a zároveň samo sebe vidí jako fundamentální charakteristický a neoddělitelný prvek tohoto prostředí. Považují ho za svou vlast.⁸⁹ Obdobně argumentují James Koranyi a Tricia Cusack, kteří v nacionalistickém diskurzu označují spojení „národních lidí“, „národního teritoria“ a samotného národa jako nevyvratitelné a každý z prvků za kontinuálně stabilní a rezistentní změnám (což s realitou nekoresponduje).⁹⁰ Na to lze navázat teorií Olivera Zimmera o tom, že krajina se pro některé společnosti v druhé polovině 18. století stala tak důležitým identifikačním

⁸⁷ V případě krajiny budu užívat slova národ a slova od něj odvozená, přestože jsem se vůči němu v minulé části vyhraňovala (viz Vlastenectví). Mám pro to následující důvody. Pojem národní krajina je ustálený termín, jehož definice odpovídá tomu, co Rusové považovali za svou domovinu. Poté je tu skutečnost, že slovo národ je klíčovým pojmem soudobého ruského vlasteneckého diskurzu 19. století. Přestože mám za to, že v ruském případě je přesnějším označením vlast či domovina, budu v kontextu krajiny využívat také slovo národ, a to jako synonymum k výše zmíněným pojmům.

⁸⁸ ŠUBRT, Jiří, MASŁOWSKI, Nicolas, LEHMANN, Štěpánka, *Maurice Halbwachs, koncept rámců paměti a kolektivní paměti*, in: MASŁOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jiří (eds.), *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, Praha 2014, s. 24–26.

⁸⁹ KUBIŠOVÁ, Zuzana, *Kolektivní paměť a národní identita*, in: MASŁOWSKI, ŠUBRT (eds.), *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, Praha 2014, s. 102.

⁹⁰ KORANYI, James, CUSACK, Tricia, *Introduction: The making of landscape in modernity*, in: *National Identities*, Vol. 16, č. 3, 2014, s. 191–195.

znakem kvůli tomu, že se tradiční zbožnost a sociální orientace vytrácely až příliš rychle, přičemž zdejší krajina zůstávala víceméně stejná, a to společnosti dodávalo pocit stability, klidu a očisty.⁹¹ V 19. století je krajina jasně a úmyslně dána do souvislosti s národem, novým společenským konceptem, a je využívána jako prostředek k šíření nacionalistických idejí. Takovouto krajinou je les na obraze *Chasseur* Caspara Davida Fridricha z roku 1813, době Napoleonova záboru německých zemí, na kterém je francouzský voják obklopen vysokou, temnou, neprostupnou stěnou německých jehličnatých stromů. *Chasseur* symbolizuje nepřátelství vůči Francii a nepokořitelnost německého národa s využitím tradičního německého symbolu lesa-vojska.⁹²

Národní krajina je stvořena ze symbolů a některé charakteristické rysy oněch symbolů se stávají rysy národní krajiny. Bylo by chybou za symboly považovat pouze geografické útvary. Vedle hmotných prvků jsou zde i nehmotné, což je terminologie využívaná ve sféře kulturního dědictví. Lidové obyčeje a praktiky, mýty a legendy apod. jsou svébytné prvky národní krajiny, které v její definici mají stejné místo jako fyzická krajina. Zároveň je však možné pracovat s tím, že každý symbol národní krajiny má své vlastní hmotné či nehmotné prvky. Demonstrovat to můžeme například na Volze. Volha je hmotný symbol národní krajiny. Součástí kulturního významu Volhy jsou i nehmotné mýty s ní spojené. Volžské mýty se mohou stát součástí charakteristickým symbolem národní krajiny celkově. Otázkou ovšem je, odkud étos volžských mýtů vzešel, respektive ve kterém diskurzu poprvé získal na své ikončnosti – v národním, či lokálním? Oba scénáře jsou pro proces formování národnostní symboliky možné a časté.

Spojitosti kulturně významných krajinných prvků a národní identity je významné badatelské téma bohaté na literaturu po celém světě. Dalo by se zmínit velké množství kvalitních titulů, leč vyjmenuji zde jen pár příkladů reprezentujících různé možnosti tohoto pole výzkumu. Již zmíněná Tricia Cusack se věnuje řekám. Ve své knize *Riverscapes and National Identities* (2010) se Cusack zaměřila na několik řek (Hudson, Volha, Seina, Temže a Shannon) a poukázala na jejich funkci nositelů ideologií svých národních států.⁹³ Horskému prostředí je zasvěcená například kniha *Paměť hor: Šumava, Říp, Blaník, Hostýn, Radhošť* (2006) Eduarda

⁹¹ ZIMMER, Oliver, *In Search of Natural Identity: Alpine Landscape and the Reconstruction of the Swiss Nation*, in: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, č. 4, 1998, s. 640.

⁹² SCHAMA, s. 113–114.

⁹³ GRANT, Susan Mary, *Riverscapes and National Identities by Tricia Cusack.*, in: *Nations & Nationalism*, Vol. 17, č. 1, 2011, s. 210.

Maura, v níž Maur nastiňuje, že téměř nepřerušovaná horská zeď tvořící hranice české země udala ovlivnila ráz české mentality.⁹⁴

2. 3. Ruská krajina

Tato kapitola je posledním zastavením na cestě k Hornímu Povolží. Ruská krajina coby pojem v kontextu 19. století je více otázkou než definovatelným faktem. Říše pod nadvládou ruského cara byla rozlehlejší a v důsledku toho geograficky pestrá. Elity, které byly těmi, kdo se pokoušeli ruskou krajinu definovat, v sobě stále měly specifickou kosmopolitní kulturní podmíněnost vztahující se k západním vzorcům přemýšlení, cítění a chování, přestože během 19. století u mnohých vzrůstala tendence se z ní vymanit. Situace tedy byla taková, že nabídka druhů krajin byla široká a kritéria pro výběr v ruském, od Evropy značně geograficky odlišném prostředí na začátku 19. století, kdy v jiných kulturách byl obraz národní krajiny více či méně ustálený, neexistující. Zájem intelektuálů dopátrat se, kde se nacházelo ono území čisté ruskosti, byl jedním ze zásadních součástí formování ruské identity od 19. století dál. Jejím hledání se stalo leitmotivem přistupování k ruské krajině během 19. století, kterým se záhy budu věnovat na nejbližších stránkách. Diskutování o zařazení Horního Povolží do tohoto území naplněného ruskostí bude záležitostí závěru mé práce. I to je totiž součástí mé badatelské otázky.

Pro úvod do ruské topografie nastíním, jaké typy území ruská říše v 19. století zahrnovala. Západní evropská step táhnoucí se od hranic s rakouským císařstvím plynule přecházela do asijské stepy směrem k dnešnímu Mongolsku. Od pobřeží Baltského moře se táhl středoevropský lesnatý pás (na jih od Petrohradu mírně listnatý, na sever tajga), který v Asii směrem k Pacifiku, na jehož pobřeží končil, čím dál tím víc nabíral podobu tajgy. Celý severní okraj říše lemovala tundra s přechodem do polárních pustin. V nejjižnějších středoasijských regionech byly od západu na východ pásy pouští, polopouští a nejvyšších pohoří. Přičemž i řeky, bez ohledu na terén podél jejich břehů, samy o sobě tvořily určitý obraz krajiny Ruského impéria. Velké řeky se táhly z pevninského nitra říše do všech světových stran a jejich ústí označovaly základní body jejího obvodu. Za nejvýznamnější můžeme označit jihozápadní Don a Volhu, z jihu na sever plynoucí Ob, Jenisej a Lenu a jihovýchodní Amur. Ve zkratce a zjednodušeně lze říct, že se v ruské říši nacházely tyto typy povrchů – step, les, polární pustina, (polo)pouštní oblasti a veletoky, a to vše většinou ve své evropské a asijské podobě,

⁹⁴ MAUR, Eduard, *Paměť hor: Šumava, Říp, Blaník, Hostýn, Radhošť*, Praha 2006, s. 21–24.

které se zásadně lišily konkrétními přírodními podmínkami a etnicitou obyvatelstva. Jejich společným jmenovatelem byla rozlehlost, řídké osídlení a vizuální pustota.

Jakým způsobem byla krajina důležitá konkrétně pro hledání kolektivní identity ruské společnosti v 19. století? Primárním důvodem nevyhnutelného zájmu o rodnou krajinu je pro každou společnost jednoduše to, že je. Existovala jako bezprostředně blízký fyzický terén a existovala v tradiční kultuře, byť v té v ruském případě místy sporadicky. Ve výtvarném umění Moskevské Rusi a dob dřívějších se příroda objevuje pouze jako vedlejší, okrajový motiv a její metaforika byla až do 18. století čistě sakrální.⁹⁵ Oproti tomu je příroda všudypřítomným a nezbytným prvkem bylin, v nichž byla samostatným činitelem. Fungovala jako nositel ustálených syžetových významů, které posluchači pomohly rychle se zorientovat v časovém a prostorovém kontextu děje.⁹⁶ Avšak impulsem, který veškerému diskurzu ohledně krajiny a obecně celému hledání vlastní ruské identity dal charakteristický ráz a udělal z něj aktuální potřebu, byla zkušenost s realitou evropských zemí na počátku 19. století. O tomto byla řeč již v první kapitole o rozpolcenosti coby znaku ruské identity. Vzhled evropské krajiny se od ruského podstatně lišil a tento rozdíl byl navíc velmi palčivý, protože implikoval otázku rovnosti, či spíše nerovnosti obou světů. Zde se nachází příčina vzniku novověké ruské potřeby sebeidentifikace. Příroda byla jedním z očividných faktorů rozdílu mezi Ruskem a evropskými zeměmi.

Podoby vztahu ruské společnosti a zdejší krajiny zobrazím na několika kulturních fenoménech 19. století, v nichž má příroda jisté nezanedbatelné místo. Pokusím se zde najít odpověď na to, které území bylo bráno jako definice ruskosti. Účel uvedení následujících příkladů je ten, že tento usus o ruské krajině nám poslouží jako rámec, do kterého zasadíme představu o krajině Horního Povolží, porovnáme, kolik rysů tyto představy sdílí, a vyvodíme, co to o vztahu Horního Povolží k národnímu narativu vypovídá. Z řady potenciálně užitečných témat, kterých je v ruské kultuře nespočet, jsem pro to vybrala dvě následující. Prvním budou peredvižníci, ve své době revoluční umělecká skupina, jejímž záměrem bylo obrátit malířskou tematiku a estetiku k ruským tématům. Poté se zaměřím ruskou dokumentární fotografii.

2. 3. 1. Zobrazování rodné krajiny v malbě ruských peredvižníků

⁹⁵ ELY, Christopher, *This Meager Nature: Landscape and National Identity in Imperial Russia*, DeKalb 2002, s. 28–30.

⁹⁶ TROJ, Kristofer, *Istinno bylinno: predstavlenija o dobrodeteli v russkom epose*, in: Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Serija: Vseobščaja istorija, Vol. 2, č. 3, 2010, s. 91.

Hledání ruské krajiny byl celospolečenský úkol, jehož vyřešení se v druhé polovině 19. století ujala krajinomalba. Malíři vycházeli z představ a předpokladů stanovených především literáty a dalšími intelektuály, kteří se k ruské krajině vyjadřovali v rámci utváření ruské identity v první polovině 19. století. Až do doby, než se do diskuze zapojilo výtvarné umění, byla otázka konkrétní podoby typické ruské krajiny neuspokojivě otevřená, a to budilo jisté roztrpčení. Hledání ruskosti bylo zároveň vyrovnáváním se vůči Západu a ruští intelektuálové považovali za nutnost, aby vše ruské mělo přinejmenším stejnou hodnotu jako to západní. Problém s krajinou bylo takový, že ji Rusové i přes veškerou svou snahu dlouho nebyli schopni nazvat krásnou.

Vývoj vnímání a hodnocení ruské přírody ruskou společností od počátku 19. století dobře vystihuje Christopher Ely ve své knize *This Meager Nature: Landscape and National Identity in Imperial Russia*. Výchozím bodem představ o krajině byl idylický model pastorální Arkádie, který v Evropě vznikl od 16. století a ruské umění ho přejalo v 18. století. Jeho předobrazem bylo idealizované italské, nizozemské a od 18. století také alpské prostředí. Na tvorbu této evropské estetiky nemělo ruské prostředí žádný vliv jednoduše proto, že nepatřilo do tehdejšího evropského kulturního okruhu. Ve chvíli, kdy si ruská společnost osvojila evropské estetické standardy, se pohlížení na vlastní krajinu stalo velmi problematickým. Ruská krajina totiž neodpovídala západnímu ideálu. Řídce osídlená, nekultivovaná, pustá a monotónní krajina nenabízela malebnost, intimitu, či naopak grandióznost evropských údolí či velehor. Venkovní prostředí v ruském umění tvořily idealizované krajiny, zušlechtěné zahrady a parky, autentická podoba ruského prostoru nebyla zobrazována (Příloha č. 1).⁹⁷ Pozornost se ke skutečné ruské přírodě otáčí na začátku 19. století ve spojitosti se vzednutím vlastenectví, avšak tento zájem doprovází rozpaky a její oceňování se mění, zlepšuje, jen velmi pomalu, přestože motivace umět milovat a ocenit svou národní krajinu byla již od počátku velká.

Soudobé vnímání přírody nebylo schopné ruskou přírodu pojmout pozitivně. Pro oceňování přírody Rusové přejali evropský systém a nyní bylo nutné si vytvořit vlastní způsob vnímání, pro který zatím nebyl ani jazyk, ani výtvarné techniky. To vše muselo vzniknout a trvalo minimálně půl století, než výsledky literárního či výtvarného zobrazování ruské krajiny začaly působit sebevědomě. Nevyspělost ruské přírodní estetiky svědčí to o tom, že k přírodě v předchozí ruské tradici nikdy nebyla upínána pozornost jako k samostatnému elementu, který by měl být ohodnocen jinak než jako okrajový prvek v hospodářském, politickém, vědeckém

⁹⁷ Ruští malíři 18. a počátku 19. století, na jejichž obrazech se takovéto zobrazování krajiny objevuje, byli například Grigorij Ivanovič Ugrjunov (1763–1823), Andrej Jefimovič Martynov (1768–1826), Vasilij Jakovlevič Rodčev (1768–1803) a Vasilij Andrejevič Tropinin (1776–1857).

či náboženském kontextu. Vnímání přírody jako předmětu adorace bylo do 18. století v Rusku vcelku naprosto cizí a neznámé. Jak si to lze vysvětlit? Je možné tuto absenci vidět jako důsledek přerušného či spíše utlumeného vývoje kultury a vzdělání po nájedu Mongolů a zeslabení vztahů se zbytkem Evropy. Doba ohrožení společnosti vedla více k ochraně základů než k aktivnímu rozvoji. V období dezintegrace společnosti a politické nestability, kterým období 13.–17. století bylo, nebyly vhodné podmínky pro kontinuální a efektivní rozvoj vysoké kultury, která by mohla mít potenciál otisknout se do kolektivního vědomí celé společnosti. Ruské dějiny do 18. století tedy nenabídly klid k objevení oceňování přírody jako hodnoty samy o sobě.

Ely zobrazuje proměnu významu krajiny do poloviny 19. století především na práci literátů. Za autory inovujícího přístupu ke krajině má například A. S. Puškina, Nikolaje Vasiljeviče Gogola (1802–1852), Michaila Jurjeviče Lermontova (1814–1841), Michaila Jevgrafoviče Saltykova-Ščedrina (1826–1889), Nikolaje Alexejeviče Někrasova (1821–1878) a zajímavě také upozorňuje na neobvyklou pozornost k přírodě protopopa Avvakuma, který v 17. století v zápiskách ze svého sibiřského vyhnanství souvisle a soustředěně věnuje pozornost Bajkalu, detailně ho popisuje a připisuje mu spirituální význam.⁹⁸ Jako dobrý příklad mezifáze v cestě za pochopením své přírody předložím Elyho interpretaci Alexandra Puškina. Jeden z faktorů revolučního významu Puškinova díla v ruské kultuře je také jeho přístup k ruské přírodě. V *Evženu Oněginovi* vypravěč relativizuje a v důsledku zesměšňuje soudobou představu o kráse ruské krajiny. Nejde ale o zesměšňování ruské krajiny jako takové, Puškin naráží na nefunkční estetická kritéria přejatá z Evropy, které na ruskou přírodu většina intelektuální společnosti ještě v 20. letech 19. století uplatňovala.⁹⁹ Právě vypravěčovo hodnocení se dle Elyho nalézá v Taťanině vztahu k ruské krajině: „*Taťána (sama netušila, jak ruská její duše je) si chladnou krásu oblíbila domácí zimy*“.¹⁰⁰ Je-li Taťanina duše ryzí, v románu nejryzejší, a ruská zároveň, obdivuhodná je i ruská krajina, ke které ruská duše přirozeně tíhne. Puškin tedy vyslovil, že ruská krajina je esteticky nepřijatelná a obdivuhodná zároveň, přičemž první tvrzení vychází z v Rusku běžně a nezpochybnitelně akceptovaných estetických standard pocházejících z Evropy a druhé z hlediska nově formující se ruské identifikace, která největší cnost a estetickou kvalitu vidí v samotné přináležitosti k ruskosti. Jde o přiznání rozporu a poukázání na směr další cesty. Puškin přinesl první nadějný náznak,

⁹⁸ ELY, s. 29.

⁹⁹ Tamtéž, s. 82.

¹⁰⁰ PUŠKIN, Alexandr Sergejevič, *Eugen Oněgin*, vyd. 11, Praha 1962, s. 120.

avšak nalezení a osvojení myšlení o estetice ruské přírody literatuře a společnosti ještě nějakou dobu trvalo.

Bylo to malířství, kterému se v druhé polovině 19. století podařilo udělat závěrečný krok. Vlastenecká témata se stala hlavním zájmem malířské obce a hledání obrazu rodné krajiny mezi nimi vynikalo. Tento rozvoj probíhal ve skupině umělců označovaných jako peredvižnici. Název peredvižnici je zkratkou pro Sdružení putovních výstav (rusky Товарищество передвижных художественных выставок), nezávislou uměleckou společnost, jejíž existence je ohraničena léty 1870–1923. Její založení bylo výsledkem odvážného kroku mladých umělců opustit carskou Akademii umění, jejíž devízou byl státní dohled na tvorbu malířů, tematický konzervatismus a problémy s prosazením koncepcí vymykajících se programu Akademie. Prvním radikálním počinem byla tzv. Vzpoura čtrnácti z roku 1863, kdy čtrnáct malířů na důkaz své kreativní nezávislosti kolektivně odmítlo pracovat na závěrečné práci svého studia podle zadání Akademie na tématu z norské mytologie. Někteří z nich o sedm let později stáli u založení *Sdružení putovních výstav*, přičemž vůdčí postavou vzbouřených studentů i peredvižníků byl malíř Ivan Nikolajevič Kramskoj (1837–1887). Vedle důrazu na neinstitutucionalismus a nezávislost peredvižnici přijali za svou službu společnosti v podobě rozvíjení ruského tématu v malbě. Pořádání vlastních výstav v provinčních městech mělo za účel seznámit zdejší veřejnost s vlasteneckou malířskou školou, protože mimo hlavní města se dozvuky akademické tvorby zpravidla nedostávaly, a zároveň pro ně bylo způsobem finančního vyžití. Skutečným výsledkem jejich činnosti bylo založení prvních uměleckých společností nejenom v městech, ve kterých vystavovali (Astrachaň, Vilno, Voroněž, Kazaň, Kyjev, Charkov, Riga, Oděsa, Orel, Saratov, Kursk), ale i v mnoha dalších (Dnipro, Jekatěrinburg, Tbilisi, Novočerkask, Samara, Cherson, Orenburg, Rostov). U vzniku některých z nich byli někdy samotní peredvižnici, kteří původem většinou byli právě z provincií.¹⁰¹ Význam peredvižníků tkví v tom, že jejich působení dosáhlo možného vrcholu snahy, která byla v 19. století sdílená napříč uměleckým a intelektuálním světem ruské společnosti a byla brána jako jeden z nejvýznamnějších úkolů umění – snahy o nalezení bezprecedentního pozitivního zobrazení ruské krajiny a jeho předání širší veřejnosti v zájmu rozvinutí idey specifické, výjimečné ruské identity. Další vývoj ruského umění lze vnímat jako regresi co se týče rozvoje estetiky reálné geografické a sociální podoby Ruska. Po peredvižnicích následující generace počátku z 20. století čili umělci spojení s kosmopolitním časopisem *Svět umění* jako byli

¹⁰¹ KOLOKOLCEVA, Natalja Jurjevna, VALKOVA, Ksenija Viktorovna, *Deljatelnost chudožnikov-peredvižnikov v Rossii vtoroj poloviny XIX veka: dialog kultur v kontekste povsednevnosti*, in: Gumanitarnyj vektor, Vol. 15, č. 3, 2020, s. 68.

například Alexandre Benois (1860–1970) a Konstantin Andrejevič Somov (1879–1939) se ve snaze najít antitezi k peredvižníkům podle Christophera Elyho vlastně obracela k ideálům pastorální krajiny podobným 18. století.¹⁰²

Isaak Iljič Levitan (1860–1900) patřil k poslední generaci ruských inovativních krajinářů z řad peredvižníků.¹⁰³ Jeho dílo završuje téměř stoletou snahu o nalezení ruské krajiny, jejíž vnitřní vlastnosti a vnější vzhled budou odpovídat obdivuhodného obrazu Ruska ve vlasteneckém diskurzu. Potvrdilo nedávno prokázanou skutečnost, že pro ruské prostředí typická bahnitá půda či plochá pustina skutečně mohou být estetické a tím sloužit jako pozitivní metafora vlasti. Tento zlom nastal v 60.–80. letech 19. století během působení malířů jako byl Ivan Ivanovič Šiškin (1832–1898), Fjodor Alexandrovič Vasiljev (1850–1873), Levitanův učitel Alexej Konraťjevič Savrasov (1830–1897) a další peredvižnici-krajinomalíři. Estetika ruské krajiny byla nalezena a integrální částí obrazu vlasti vzdělané veřejnosti se stala díky pravidelnému pořádání výstav peredvižníků i v provinčních městech, ne pouze v Petrohradě a Moskvě. Levitan na styl svých předchůdců navázal a dovedl ho k rozkvětu. Jeho krajina je o něco realističtější, zároveň ale velmi emotivní. Realismus v Levitanově díle pravidelně střídá styl malby rozostřených kontur, který bývá přirovnáván k francouzskému impresionismu. V obou polohách Levitan udržuje totožnou atmosféru, a proto v jeho případě jde o jeden zcela vlastní a kontinuální styl, ne o kombinaci dvou různých. Levitanův styl je nazýván *mood landscape*.¹⁰⁴ Dynamika Levitanových obrazů je zapříčiněna změnou nálad, na kterou má vliv počasí, denní doba a roční období. Tyto klimatické podmínky spolu s geografickým upřesněním většinou tvořily název díla. Levitanovo pojetí vlastenecké krajinomalby potvrzuje přítomnost sentimentalismu v ruské identitě. Melancholické, občas depresivní a vždy krásné zabarvení krajiny odpovídá *tosce*, avšak vyloženou nostalgii v Levitanově tvorbě nenalézáme.

Dalo by se říct, že Levitan pro své obrazy nehledal nic jiného než to, co před sebou mohl na ruském venkově běžně spatřit. Z území Ruské říše poznal pouze její západní část (vedle centrálního Ruska věnoval pozornost Krymu, Finsku a rodnému Pobaltí) a kromě rodné země navštívil a maloval také Itálii a Francii. Jeho stěžejní práce, situované povětšinou v oblasti okolo Moskvy a v Horním a Středním Povolží, ukazují venkovské Rusko ve své nejobyčejnější a nejtypičtější podobě. Nejčastějšími motivy jsou lesy, louky a vodní útvary. Ze stromů si nápadně často vybíral břízu, která byla považována za ruský národní strom. Stejnou měrou jako

¹⁰² ELY, s. 224.

¹⁰³ Sdružení putovních výstav fungovalo až do 1923, ale po Levitanově generaci nabralo konzervativní směr.

¹⁰⁴ Pro termín *mood landscape* v českém prostředí neexistuje vhodný a zažitý překlad. Proto jsem se rozhodla ho nechat v jeho anglické verzi.

listnatým a smíšeným lesům dává prostor jehličnatým, jenž jsou typické pro severní část evropského Ruska. Mezi další znaky patří taktéž zimní potažmo raně jarní krajina s tajícím sněhem, který je sám o sobě specifickým referenčním znakem ruské kultury.¹⁰⁵ Levitan více než kdokoli jiný dovedl výtvarně zobrazit puškinovskou ruskou krajinu v její zimní verzi – tak jak ji spatřovala Tat'ána. Nejčastěji nekultivovaná, planá, opuštěná a vždy jaksi krásná a osobní, intimní. Mráz v ruském diskurzu leckdy nebývá vykreslován jako děsivý, ale spíše jako útulný (Příloha č. 2).

Voda je častým motivem Levitanových obrazů. Jeho práce s vodním tématem odpovídá formě a četosti výskytu vody v centrálním Rusku. Prameny, potoky a říčky se nachází v rozbahněném terénu jehličnatých lesích, velké vodní plochy jako jezera či řeky si nárokují většinu plátna a leckdy se z něj doslova vylévají. Největší bod zlomu v Levitanově tvorbě je spojen s Volhou. Levitan Volhu navštěvoval na konci 80. let 19. století a její téma do jeho tvorby přineslo epičnost, která nahradila dosavadní lyrickou intimitu. Mohutné prostory vodní plochy a pohledy do dálky vybudovaly novou dramatickosti jeho scénérií.¹⁰⁶ Typické jsou série obrazů večerů na Volze či výjevy s lodmi (rybářskými bárkami i parníky). Je to právě voda, která Levitanovi posloužila jako symbol vyjádření bezbřehosti ruské krajiny, pro kterou většina jeho uměleckých předchůdců a současníků využívala spíše step a jiné pevninské plochy. Nekonečné jezero či řeka působí poněkud pochmurným dojmem, ale ne naprosto beznadějně a prázdně. Vodu vždy doplňují stejně mohutná a majestátní oblaka, která scénérii přidávají metafyzickou rovinu. Jedním z nejvýznamnějších Levitanových děl tohoto typu i celkově je malba *Nad věčný klidem* (1894) (Příloha č. 3), kterou Levitan sám považoval za autobiografickou. Před rozlehlým jezerem a pod těžkými oblaky se na obraze nachází typický dřevěný kostelík obklopený náhrobními pravoslavnými kříži, stromy okolo něj jsou ohýbány větrem a symbolizují tak malého člověka, který nemá šanci čelit svévoli přírody.¹⁰⁷ Interpretaci Vladimíra Fialy bych doplnila o poznámku, že specifické znaky ruské přírody a pravoslavná symbolika implikují, že oním člověkem je Rus, a že příroda není řízena sama sebou, ale podléhá vyšším principům ji ovládajícím. Spiritualitu peredvižnický diskurz nápadně ignoroval,¹⁰⁸ ale součástí jeho obrazů bezesporu byla.

¹⁰⁵ Období jarního tání je v Rusku přírodní událostí, která výrazně ovlivňuje společnost, protože velké množství sněhu a ledu mohutně zvyšuje průtok řek a objevuje se hrozba záplav. Není proto divu, že se jarní tání stalo pojmem i v kultuře. V Tolstého *Vzkříšení* (1899) se noční setkání Něchljudova a Káti Maslovové, jehož následky Kátě tragicky ovlivní život, odehrává v období tání nedaleké řeky a zároveň Velikonoc.

¹⁰⁶ FIALA, Vladimír, *Ruští realističtí malíři XIX. století: Peredvižnici*, Praha 1951, s. 60.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 60.

¹⁰⁸ Peredvižnici i jejich malířští a literární předchůdci se náboženským narážkám mnohokrát záměrně vyhýbali. Nejedná se ale o popření spirituality jako takové. Absence náboženských konotací je spojená se společenskou

I Levitan se jako ostatní předvižníci soustředil na sociální témata. Explicitně se jich dotkl málokdy a bez znalosti kontextu tvorby předvižníků by nebylo lehké si sociální rozměr jeho díla uvědomit. Specifickým rysem Levitanova díla je totiž to, že jeho krajina je dehumanizovaná.¹⁰⁹ U Levitana, coby vrcholu vlastenecky zaměřené realistické školy ruských malířů 19. století, je pro zobrazování povahy ruské společnosti potřeba pouze běžná krajina bez pomoci jiných faktorů jako jsou například lidské postavy či prvky nadpřirozena. Absence lidských podstav značně kontrastuje s tvorbou předchozích generací vlastenecky zaměřených malířů, v níž se obyčejný, v těžkých podmínkách žijící ruský člověk často stával centrem obrazu a hlavním symbolem sociálních problémů říše. Tak tomu bylo například u Ilji Jefimoviče Repina (1844–1930). Již Vasiljev a Šiškin postavu člověka upozadili a často vypustili, převažující nepřítomnost lidských postav je viditelná až u Levitanova učitele Savrasova. Levitan si vystačil se zástupnými symboly lidské existence, kterými jsou nejčastěji venkovská stavení. Jedním z obrazů tohoto typu je *Vesnice* (1888), k němuž měl speciální vztah Levitanův blízký přítel A. P. Čechov.¹¹⁰ Čechov při jeho popisu vysvětluje své vnímání Levitanovy jedinečné geniality. Tvrdí, že tato vesnice je Bohem zapomenutý kout světa, je pustá a pohled na ni je skličující, ale má nepopsatelný půvab, a proto není možné z ní spustit oči.¹¹¹ Nežřídky kdy lze na Levitanových obrazech také narazit na církevní stavby, popřípadě drobné sakrální prvky v krajině. S náboženskými prvky jsou spojené jedny z mála dějových scén nebo ještě úžeji dějových scén s lidskou participací. Jde například o liturgický úkon (*Žehnání vodě* (1893)) či zvonění (*Večerní zvony* (1892)). Výjimečně explicitním je obraz *Vladimirka* (1892) zobrazující stejnojmennou nezpevněnou, prašnou cestu uprostřed nekonečné planiny, která byla částí sibiřské trestanecké trasy. Na tomto obraze nalezneme siluety dvou postav stojících podél cesty, které jako by v pustině čekaly na trestanecký průvod, aby mu poskytly doušek vody či požehnání. Přítomnost postav připomíná v té době stále aktuální opresi ruského státu, značí participaci ruské společnosti jako tichého, sympatizujícího,

angažovaností těchto skupin, která byla opozičně, protistátně laděná. Hledaly-li znaky ruskosti, ostentativně odmítaly vládní doktrínu (triádu samoděržaví, pravoslavlí, národnosti) a veškeré instituce s vládou spojené. Takovou institucí oficiální pravoslavná církev rozhodně byla.

¹⁰⁹ LERNER, Vladimir, WITZTUM, Eliezer, *The Artist, Depression, and the Mood Landscape*, in: *The American Journal of Psychiatry*, vol. 172, č. 3, 2015, s. 226.

¹¹⁰ Přátelství Levitana a Čechova bývá chápáno nejenom jako blízké mezilidské pouto, ale také jako výjimečné umělecké propojení. O shodném citu pro přírodu a její atmosféru píše Orlando Figes v *Natašině tanci*: „*Sdíleli vášeň pro prostý, bahnitý venkov moskevských provincií, jehož melancholická poezie je skvěle zachycena v dílech obou.*“ (FIGES, s. 405). Zajímavou publikací věnovanou poutu těchto dvou umělců je *Antosha and Levitasha: The Shared Lives of Art of Anton Chekhov and Isaac Levitan* (2015) od Serge Gregoryho.

¹¹¹ FIGES, s. 406–407.

neangažujícího se, ale vtáhnutého pozorovatele. Ve veškeré tvorbě peredvižníků je krajina sociálním tématem.

Poslední rys tvorby Isaaka Levitana, který zde zmíním, jde za hranice ambicí a záměrů peredvižníků a v jistém smyslu je vlastně popírá, avšak do kontextu ruského myšlení přirozeně zapadá. Levitanovi se jako jednomu z málo ruských umělců podařilo vytvořit dílo, které svojí výjimečnou srozumitelností dovede oslovit lidi mimo ruský kulturní rámec. I bez znalosti ruského prostředí dovede člověk z jeho obrazů vycítit něco blízkého a srozumitelného. Levitanova příroda je vzhledem nepopíratelně ruská a zároveň vyznívá universálně.¹¹² Příčinou toho je duchovní rozměr díla a jeho povaha. Čechov Levitanovo dílo považoval za spirituální odpověď na fyzickou podobu světa¹¹³ a také obdivoval jeho jednoduchost a srozumitelnost.¹¹⁴ Tyto dvě vlastnosti lze pokládat za potenciální klíč k dosažení universálního rozměru díla, což považuji za absolutní vrchol snahy každého umění. Tato snaha je zároveň vyloženě ruská – ruská kultura je přeci protkaná náboženskou ideou universalismu a vědomí Ruska jako posledního ochránce pravé víry na světě stojí v základu tvorby vlastního obrazu o rodné zemi, který jak v 19. století tak i dnes zobrazoval Rusko v kolektivním vědomí společnosti jako zemi, která má více než kterákoliv jiná blíž k smyslu světa. Universalismus je ruské kultuře niterně vlastní a Levitanovi se podařilo ho dosáhnout stejně obdivuhodně, jako například nadčasovým klasikům světové literatury Lvu Tolstému, Fjodoru Michajloviči Dostojevskému (1821–1881) či Michailu Afanasjevičovi Bulgakovovi (1891–1940).

2. 3. 2. Etnografická a dokumentárně-reportážní ruská fotografie 19. století

Na stejnou problematiku se nyní podívejme z docela jiné perspektivy. Způsob, který se během druhé poloviny 19. století stával čím dál tím běžnější pro přinášení zpráv o podobě krajiny, bylo fotografování. Zatímco primárním deklarovaným zájmem umělců bylo provrtat se k základům ideje Ruska, fotografové chtěli Rusko ukázat, zdokumentovat. Umění a fotografie vyšly z jiných kořenů, měly jiné ambice, odpovídaly na jiné společenské poptávky, které pocházely z odlišných míst. Shodné je to, že nám obě podaly obraz Ruska.

¹¹² Svěřepá, soustředěná snaha peredvižníků zobrazit ruskost nedala rozvoji universalistického pohledu žádný prostor. Každý úrok od specificky ruského k obecnějšímu mohl být někdy až populisticky vlasteneckou společností ruských intelektuálů 19. století chápán jako chybný směr.

¹¹³ ZEISLER–VRALSTED, Dorothy, *The Aesthetics of the Volga and National Narratives in Russia*, in: *Environment and History*, Vol. 20, no. 1, 2014, s. 98.

¹¹⁴ FIGES, s. 407.

Zobrazování krajiny na fotografiích se v 19. století se v ruské kultuře stejně jako jinde v Evropě objevovalo již od roku 1839, kdy byla fotografie představena světu, a četnost jejího výskytu byla s dalšími lety vzrůstající. Stálé místo mělo snímání krajiny v počátcích rozvoje fotografie ze dvou důvodů. Krajina byla díky své nehybnosti ideálním objektem snímání v době, kdy expozice snímku trvala i několik minut, a zadruhé tu byl živý zájem vlastenectvím a později domácím turismem prochnuté společnosti o obrazy přírodních i městských krajin. Fotografie se po Evropě i po světě rozšířila velmi rychle, a také do Ruska byly technika i veškeré společenské konotace a trendy přeneseny záhy. O fotografování ruského prostředí se dozvídáme již ze zprávy z října 1839. Jistý Karl A. Bekkers ve svém obchodě prodával snímky Moskvy (cena jednoho byla 50 rublů¹¹⁵) a přijímal zakázky na jejich zhotovení. Měsíc poté v Rusku vyšel článek nadšeně popisující zkušenosti s fotografováním v moskevských ulicích – teplota -12°C údajně citlivému aparátu nijak nevadila a sníh na snímcích vytvářel stejně dobré nasvícení jako slunce v jižních zemích.¹¹⁶ Po Ruské říši stejně jako po jiných zemích začali cestovat fotografové za účelem ji zdokumentovat. Pravděpodobně prvním z nich byl francouzský fotograf Alfred D'Avignon, který v letech 1843–1845 navštívil Sibiř. V podobně velkém měřítku na jeho počín navázaly až etnografické výpravy z 60. let 19. století. Fotografie byly již od počátku pevnou součástí velkých mezinárodních a národních výstav, pro jejichž rozmach byla impulsem světová výstava v londýnském Crystal Palace roku 1851. Velkolepé výstavy sloužily popularizaci vědy a kultury a prezentaci úspěchů dané země na nejrůznějších polích. Byly především výlohou společnosti a jejích trendů a fotografie jakožto stále moderní fenomén, který s každým desetiletím pronikal do dalších společenských a životních sfér a četnost jeho výskytu díky jeho stále lepší finanční dostupnosti stále vzrůstala, do tohoto prostředí v druhé polovině 19. století přirozeně zapadala. Na Světové výstavě v Paříži v roce 1867 ruská fotografie ještě neměla četné zastoupení, ale na Mezinárodní geografické výstavě pořádané v tomtéž městě v roce 1875 zaznamenaly ruské etnografické snímky z Asie úspěch. Z velkých ruských výstav můžeme jmenovat Všeruskou manufakturní výstavu roku 1870 a Polytechnickou výstavu v Moskvě 1872, na kterou během léta zavítalo 750 000 návštěvníků.¹¹⁷ První rozsáhlou výstavou čistě krajinných fotografií byla výstava snímků archeologa Petra Ivanoviče Sevastjanova (1811–1867) z pravoslavného Athosu v prostorách Nejsvětějšího synodu v roce 1859. Snímky krajiny bylo také možné spatřit na etnografických

¹¹⁵ Pro porovnání, na konci 30. let 19. století bylo možné si za jeden rubl koupit například 1,5 kila sladkovodních ryb, 2,5 kila hovězího masa, 40 vajec, 1 kilo másla, 66 kilo slámy nebo 33 kilo slámy. (*Čto možno bylo kupit na rubl v raznye epochi* [online], 2020 [cit. 29.1.2021]. Dostupné z: <https://ria.ru/20180818/1526580754.html>.)

¹¹⁶ BARCHATOVA, Jelena, *Russkaja svetopis: Pervij vek fotoiskusstva 1839–1914*, Petrohrad 2009, s. 12.

¹¹⁷ BRADLEY, Joseph, *Pictures at an Exhibition: Science, Patriotism, and Civil Society in Imperial Russia*, in: *Slavic Review*, Vol. 67, No. 4, 2008, s. 934.

výstavách, jejichž rozmach sledujeme od 60. let. Pro další vývoj krajinné fotografie byla nejinspirativnější Ruská etnografická výstava z roku 1867, která se v nesla v duchu slavjanofilství.¹¹⁸ Samostatné fotografické výstavy velkého formátu se fotografie v Rusku dočkala v roce 1888 v Petrohradě. Účastnilo se jí 138 fotografů a během pěti týdnů navštívilo 7 000 diváků. V následujícím roce proběhla další velká výstava, jejíž v Moskvě situovaná část zaznamenala příspěvky od 130 fotografů a významné zastoupení krajinné fotografie, které odráželo aktuální patriotické naladění města.¹¹⁹

Obecné důvody pořizování fotografií krajiny byly jiné, než jak tomu bylo u krajinomaleb a dalších uměleckých děl. Jako první zmíním sféru, které se v dalším textu nehodlám explicitně věnovat, ale byla vždy přítomná v tvorbě každého fotografa. Fotografie se stala úspěšným komerčním produktem, její lehká reprodukovatelnost ji předurčila k roli zboží masové výroby. Tento potenciál začal být ve velkém využíván poté, co francouzský fotograf André-Adolphe-Eugène Disdéri (1819–1889) na trh v roce 1854 přinesl *carte de visite*, drobné kabinetní snímky, jejichž zhotovení bylo tak levné, že se pořizování portrétů stalo dostupné i pro nezámožné lidi. Obsah komerčních fotografií určovala témata, která byla v očích veřejnosti populární. A jak již bylo řečeno, zájem o fotografie přírody u společnosti, která byla vlastenecky naladěná, byl. Druhou a pro tuto práci stěžejní sférou je využívání fotografie jako nástroje pro objektivní zaznamenání reality. Fotografie se ihned po svém vzniku stala pomocníkem vědních oborů a žurnalistiky díky domnělé víře v její absolutní objektivnost. Tato víra byla seriózně narušena v roce 1871, kdy bylo zjištěno, že fotografie používané při soudu s vůdci Pařížské komuny byly falzifikáty.¹²⁰ Ve vědecké sféře měly krajinné snímky významnou roli především v etnografii. Rozsáhlá díla zaměřená na krajinu spíše, než ze zcela vlastní iniciativy vznikala v souladu s náplní činnosti instituce (např. Akademie věd) či skupiny (např. lokální vlastivědný spolek), u které autor působil, či dokonce z konkrétního carského pověření. Z tohoto postoje k oficiálním institucím můžeme rozeznat hlavní rozdíl mezi dílem peredvižníků a fotografiemi, které v této kapitole představím. Fotografie byla rozvíjena ve vědecké sféře, a ne v uměleckém světě, který ji jednoznačně odmítl.¹²¹ Nedostala do vínku jeho protistátně laděnou filozofii, a naopak působila v ideologicky relativně sterilním vědeckém poli. Kvůli tomu bylo možné fotografii využít pro propagaci a jiné vládní účely a také pro to

¹¹⁸ BARCHATOVA, s. 135.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 223–224.

¹²⁰ ROSENBLUM, Naomi, *A World History of Photography*, 4. vyd., New York 2007, s. 184.

¹²¹ Byla to právě ona zmíněná objektivita, kvůli které umělci fotografii až do 20. století neuznávali jako možný druh umění. Jeden raný ruský komentář jistého malíře o fotografii zní takto: „*Samá matematická věrohodnost... Mrtvá přesnost podrobností je nedostatečná pro portrét, pro něj je třeba výrazu a života, které mohou být pocítěny a předány pouze oduševnělou silou talentu a myšlenky – na to není přístrojů.*“ (BARCHATOVA, s. 14.)

v mnoha ohledech byla ideálním prostředkem. Kromě ideologické nevyhraněnosti byl výhodou i její potenciál k širokému rozšíření díky čím dál tím levnější pořizovací hodnotě a reprodukovatelnosti. Kontext pořizování obrazů krajiny s pomocí malby a s pomocí fotografie tedy mohl být zásadně odlišný. Byly odlišné i jejich výsledné podoby?

V tuto chvíli přichází čas na definování takového obrazu Ruska, který v 19. století utvořila fotografie. Předpoklad vlivu fotografie na kolektivní vědomí širší společnosti vychází z významu lokálních, celostátních a mezinárodních výstav na soudobou kulturu kvůli jejich návštěvnosti, která byla vysoká a současně třídně různorodá, a také z popularity levně pořiditelných pohlednic. Bude pro nás užitečné v krajinné fotografii rozlišit dva žánry. První by se dal nazvat jako etnografický, druhý dokumentárně-reportážní. U krajinných fotografií přibližně do 60. let 19. století většinou není možné spolehlivě rozlišit, mnohé fotografie sdílejí rysy obou, avšak po začátku systematického využívání fotografie v etnografii začíná být toto rozdělení funkční. Avšak i nadále si byly tyto žánry blízké a některé jejich charakteristiky shodné. Etnografická fotografie vznikala především v rámci vědeckých projektů a často na doposavad ne zcela prozkoumaných a někdy úplně nových územích Ruské říše. Dokumentárně-reportážní fotografie bývala dílem fotografů, jejichž hlavním zaměstnáním většinou byla práce v komerčním fotografickém studiu, snímání krajiny bylo jejich vedlejší, většinou soukromou aktivitou a jejich působení se často odehrávalo v regionu, ve kterém žili, nebo se vraceli tam, odkud pocházeli. Společným cílem obou žánrů bylo nasnímat Rusko a každý z nich vzhledem k tomu, že etnografičtí a dokumentárně-reportážní fotografové byli rozdílného profesního zaměření a vzdělání, snímali v odlišných lokalitách a z jiných bezprostředních pohnutek a posvěcení, přinesl o podobě říše svoji vlastní, specifickou zprávu. Pro představení etnografického proudu využiji příklad *Turkestánského alba* (1872) a pro druhý jmenovaný tvorbu nižněnovgorodského fotografa Maxima Petroviče Dmitrijeva (1858–1948). Na rozdíl od příkladu peredvižníků, u kterých dílo Isaaka Levitana příhodně uzavírá jak 19. století, tak progresivní etapu hnutí, inovativní vývoj krajinné fotografie probíhal po roce 1900 dále a jeho vrchol nastal za tvorby Sergeje Michajloviče Prokudina-Gorského (1863–1944), jehož hlavní činnost spadá do prvního a druhého desetiletí 20. století a jehož dílo etnografickou a dokumentárně-reportážní fotografii opět spojilo v jeden projekt.

Etnografický žánr fotografie zprostředkoval naprosto odlišný obraz Ruska, než nabízela jak malba akademiků, tak i peredvižníků. Výsledkem činnosti etnografů byl v případě Ruska, které v 19. století bylo stále se zvětšující zemí táhnoucí se přes dva kontinenty, obraz imperiální říše. Proč se jako hlavní rys tohoto fotografického žánru vyprofiloval imperialismus? Prvním

důvodem a zároveň základním předpokladem této vědy bylo, že zadáním etnografie je definovat zkoumaný objekt, v našem případě stát, objektivním popsáním všech jeho krajů a jejich rozmanitostí. Ruská říše v tomto ohledu byla skutečné impérium. Dále jsou zde dvě sociopolitické příčiny. Zájmem ruské vlády bylo za účelem posílení své vlastní pozice na domácí i zahraniční scéně prezentovat přesně takový obraz Ruska, který etnografie nabízela – čili imperiální. Jeho prezentace se odehrávala na tuzemských a zahraničních na výstavách, které byly vrcholnými vědeckými akcemi a společenskými událostmi zároveň. V druhé polovině 19. století tato vládní snaha vzhledem k houstnoucí politické atmosféře doma i v zahraničí vzrůstala. Jednou z napjatých situací byl například střet imperiálních politik Ruska a Velké Británie ve Střední Asii, mezi jehož důsledky patří vznik *Turkestánského alba*. Ruská vláda a instituce, na které měla vláda přímý vliv, byly obvyklými zadavateli etnografických projektů. A nakonec zde byl zájem společnosti, která rovněž chtěla vidět Rusko jako mocnou zemi. Mnoho bylo v této práci napsáno o hledání podstaty Ruska v nehostinných lesích a stepích evropské části říše, ale součástí představy o své vlasti v ruské kolektivní mentalitě byla také její imperiální sláva. Imperiální dějiny říše se v ruském myšlení táhly od představy o obchodní moci Kyjevské Rusi, přes sbírání ruských zemí posledními rurikovskými panovníky až k vojenskému státu Petra I. a počínání jeho následovníků. Zatímco literatura a malba se majoritně zaměřovaly na první zmíněný obraz Ruska, etnografická fotografie se stala tím prostředkem, který společnosti přinesl možná nejvlivnější zprávu o imperiální podobě této říše.

V 60. letech 19. století v Ruské říši nastaly dobré podmínky pro rozkvět etnografické fotografie. Citlivost a křehkost fotografické techniky a způsob zpracování fotografií byly již dostatečně redukovány, aby cestování a práce v náročném terénu nebyla pro zkušeného fotografa problém. Druhou příhodnou okolností pro etnografy bylo to, že v této době Rusko objevovalo nejnovější přírůstek do svého impéria, oblasti Střední Asie, a že zde vláda systematicky pracovala na upevnění své pozice skrze vytvoření funkční administrativy. Polytechnická výstava v Moskvě v roce 1872 byla po etnografické výstavě roku 1867 druhou významnou událostí, na které byly prezentovány výsledky soudobého etnografického výzkumu. Na ní se mohli návštěvníci setkat s pozoruhodným *Turkestánským albem*, které patří mezi nejvýznamnější počiny svého druhu v dějinách ruské fotografie. Tři roky na to zazářilo na Mezinárodní geografické výstavě v Paříži, kde si ho slovy Jeleny Bachratovy prolistovaly tisíce rukou.¹²² *Turkestánské album* vzniklo z pověření prvního generálního guvernéra Turkestánu Konstantina Petroviče von Kaufmanna (1818–1882) za účelem prezentovat krajinu, historické

¹²² BACHRATOVA, s. 165.

a architektonické monumenty, každodenní život, obchod, kostýmy a antropologické typy nově připojených středoasijských území.¹²³ Fotografie se kromě výstav objevily v albech publikovaných původně v malém nákladu pro cara, careviče a několik státních vědeckých a uměleckých institucí.¹²⁴ Za albem stojí kolektiv autorů, přičemž za nejvýznamnějšího z nich je považován zdejší úředník a studovaný orientalista Alexandr Ljudvigovič Khun (1840–1866), který později měl v ruské správě v Turkestánu na starosti školství. *Turkestánské album* je typickým etnografickým dílem své doby. Část fotografií byla pořízena ve studiu a za účelem zachycení fyziognomie a oblečení a jeho doplňků zástupců etnik (Uzbeků, Tádžiků, Kazachů, Kyrgyzů a dalších). Před bílým pozadím jsou zachyceny portréty horní části těla (Příloha č. 4), nebo celé postavy v charakteristických pózách jako je sed v tureckém sedu, či při vykonávání typické činnosti. Dále jsou zde fotografie z terénu, buď pouze městská a přírodní krajina a detaily jejich prvků, nebo skupiny osob opět mnohdy při určité činnosti (Příloha č. 5). U fotografií lidí je napsáno, k jakému etniku člověk přísluší a popřípadě jakou činnost vykonává, u míst je specifikována jejich lokace a podrobný popis konkrétního objektu. Jednou z částí alba je také sekce věnovaná ruským válečným hrdinům z bojů ve Střední Asii z 50. a 70. let 19. století.¹²⁵

Druhým příkladem fotografií, které veřejnosti přinášely zprávu o vzhledu ruské krajiny, jsou dokumentárně-reportážní. Tento žánr byl silně ovlivněn hlavním proudem vlasteneckého diskurzu, který stavěl na příslušnosti Ruska do křesťanského světa a na jeho odlišnosti od Západu, a to proto, že fotografové byli příslušníky městské inteligence, ve které byl tento diskurz pěstován. Zájmem fotografů stejně jako u malířů byla především oblast centrálního Ruska, které bylo chápáno jako pravoslavné a etnický ruské. Spojení mezi malířskou a fotografickou komunitou bylo blízké i kvůli tomu, že mnoho fotografů nejprve získalo klasické malířské vzdělání. Dokumentárně-reportážní fotografie od umění přejala snahu o pravdivé zobrazení života lidu.¹²⁶ Umělecký přístup do jisté míry byl fotografům vlastní,¹²⁷

¹²³ YASTREBOVA, Olga, AZAD, Arezu, *Reflections on an Orientalist: Alexander Khun (1840–88), the Man and his Legacy*, in: Iranian Studies, Vol. 48, No. 5, 2015, s. 679.

¹²⁴ MAMAJEVA, N. J., *Obsledovanie kolekcii fotografii turkestarskogo alboma iz fondov Rossijskoj nacionalnoj biblioteki*, in: CYPKIN, Denis Olegovič (eds.), *Fotografija. Izobraženie. Dokument*, Vol. 5, Petrohrad 2014, s. 91.

¹²⁵ Popis čtyřech částí alba (archeologická, etnografická, průmyslově-obchodní, historická) a několik stovek fotografií z něj lze shlédnout na webových stránkách Library of Congress (*Turkestan Album* [online], 2007 [cit. 20.1.2021]. Dostupné z: https://www.loc.gov/rr/print/coll/287_turkestan.html.)

¹²⁶ BARCHATOVA, s. 179.

¹²⁷ Na svou dobu jedinečný přístup k fotografii měl Andrej Osipovič Karelin (1837–1906), který sám sebe vnímal jako umělce. Jeho fotografie jsou pečlivě aranžované žánrové scény, které přestože nezachycují autentickou scénu, vytváří obraz reality skrze své symboly, svou metaforičnost. O Karelinově fotografickém stylu podrobněji viz EVTUHOV, Katherine, *A. O. Karelin and Provincial Bourgeois Photography*, in: KIVELSON, Valerie A., NEUBERGER, Joan (eds.), *Picturing Russia: Explorations in Visual Culture*, New Haven/Londýn 2008, s. 113–118.

ale v mentalitě společnosti 19. století byla fotografie zafixována jako skutečnost naprosto přesně znázorňující dokument a nebyla považována za prostředek vhodný pro umělecké vyjádření. Jedním z důvodů pro snímání fotografií dokumentárně-reportážního typu byla stejná vlastenecky laděná společenská poptávka jako tomu bylo u malby peredvižníků, což je známo například z případu již zmíněné moskevské fotografické výstavy z roku 1889. Dalším možným důvodem bylo stejně jako u etnografické fotografie vládní zadání. Takovéto fotografie se mohly stávat součástí edukativních materiálů a popřípadě sloužit propagaci. Nelze také opomenout komerční účel a tvorbu pohlednic. A nakonec, u mnoha fotografů rolnického či kozáckého původu sledujeme ten jev, že se vraceli fotografovat region, ze kterého pocházeli (Ivan Vasiljevič Boldyrev (1850– po 1917) a Don, Maxim Petrovič Dmitrijev a Povolží). Oddání se snaze o zobrazení života obyčejného lidu implikuje směřování k sociální angažovanosti, kterou etnografická fotografie charakteristicky postrádá. Přirozená angažovanost dokumentárně-reportážní fotografie se projevuje od poloviny 80. let ve stejné chvíli, kdy fotografie začíná být běžně využívána pro novinářskou reportáž.¹²⁸ Nutno podotknout, že o úplné nezávislosti žurnalistiky v Rusku v 19. století nemůže být řeč a jakákoliv, třebaže mírná angažovanost či investigace směrem ke státu byla stále restriktivně stíhaná.

Dílo fotografa Maxima Petroviče Dmitrijeva obsahuje mnoho z rysů dokumentárně-reportážního žánru fotografie. Mapuje život v Povolží, nedaleko kterého se Dmitrijev narodil, v posledních desetiletích 19. století a na počátku 20. století. Dmitrijev navázal na tradici ruské vlastenectvím zabarvené dokumentární fotografie a dodal jí nový rozměr v podobě reportáže. Spolu s rodinou Bullových patřil mezi průkopníky ruské reportážní fotografie, a zatímco se Bullovi soustředili spíše na zaznamenávání společenských událostí, Dmitrijev se vydával zdokumentovat události ve venkovských komunitách a městských chudinských a průmyslových čtvrtích. Za jeho nejvýznamnější díla jsou považována alba *Neúrodný rok 1891–1892 v Nižněnovgorodské gubernii* (1891–1892), ve kterém z vládního pověření přinesl zprávu o situaci obyvatel postižených hladomorem a epidemiemi cholery a tyfu v tomto regionu a o působení státní pomoci zde, a *Volžská kolekce* (1894–1903), vytvořená na přání Ruské geografické společnosti, jejímž cílem bylo zdokumentovat řeku a život okolo ní od jejího

¹²⁸ Fotografie reportážního typu začal zhotovovat Karl Bulla (1853–1929). Po radikálním zkrácení expozice a vzniku možnosti pořizování momentek se Bulla v polovině 80. let 19. století začal věnovat snímání fotografií zajímavých okamžiků petrohradského života a nabízel je novinám. Spolu se svými syny Viktorem a Alexandrem poté vedl podnik Bulla Agency, v jehož sloganu stálo: „*Fotografujeme nejčerstvější novinky pro ilustrované časopisy. Sejmeme cokoli a kdekoli nehledě na čtvrt' a lokaci.*“ (BARKHATOVA, Elena, *Realism and Document: Photography as Fact*, in: ELLIOT, David (eds.), *Photography in Russia 1840–1940*, Londýn 1992, s. 50.) Do konce carského období rodina Bullových svými fotografiemi přinášela zprávy z důležitých událostí jako byla rusko-turecká válka, první světová válka či veřejná vystoupení carské rodiny a dalších známých osob.

pramenu k ústí. Dmitrijev své fotografické vzdělání získal u dvou soudobých mistrů. V roce 1872 ve svých 15 letech začal pracovat v ateliéru slavného fotografa Michaila Petroviče Nastjukova, jehož stěžejní tvorba spočívala ve fotografování života podél řeky Volhy.¹²⁹ Řeka na Nastjukovových snímcích funguje jako ústřední motiv alba tím způsobem, že velká část z fotografií je nasnímana z její perspektivy a lemuje spodní okraj těchto fotografií. Svěření řece roli kontinuálního prvku a základního dějiště scén z běžného života Dmitrijev od Nastjukova převzal. Snímání Povolží se Dmitrijev věnoval již svého působení u Nastjukova, kdy učitele na cestách do tohoto regionu doprovázel. V roce 1877 Dmitrijev přesídlil do volžské metropole Nižného Novgorodu, kde se stal žákem fotografa Andreje Osipoviče Karelina (1837–1906), který stejně jako Nastjukov patřil ke špičce v oboru a též zaměřoval se na povolžský region, přičemž v jeho případě nešlo o scénérie, ale o stylizované momentky ze života. Karelina vliv na Dmitrijevu tvorbu můžeme vidět v citu pro estetiku snímku (Příloha č. 6).¹³⁰ Přestože Dmitrijevy snímky jsou, jak je v případě *Neúrodného roku* a *Volžské kolekce* vzhledem k jejich zadání evidentně jasné, především dokumentem či reportáží autentické situace, pečlivá volba osvětlení a kompozice objektů jim přidává také výjimečnou uměleckou kvalitu. Dmitrijevo Povolží, tak jak ho vykresluje v celé své tvorbě (třebaže ve *Volžské kolekci* o něco idyličtěji než v *Neúrodném roce*), je shrnutím obrazu po desetiletí glorifikovaného centrálního Ruska. Umělecký cit Dmitrijevovi umožnil do snímků vložit autorskou ideu, vysoký reportážní standard zaručil nejlepší možné zaznamenání hmotné skutečnosti. Dmitrijev přirozeně zobrazil oslavovanou stránku Ruska (symbolická národní krajina, technické a průmyslové novinky, uznávané osobnosti) stejně jako stinnou (bídne životní podmínky rolníků a dělníků), mnohokrát se mu podařilo zachytit dosud vůbec či zřídka dokumentované scény (starověrce při obřadu, lékaře ošetřujícího nemocného tyfem, požár (Příloha č. 7)). Poetiku ruské přírody a folkloru ve velké míře zachoval, ale po bezpodmínečné idealizaci rolníka, jak tomu bylo v malířství, na Dmitrijeových fotografiích není ani stopy. Jestliže z tváří Repinových ztrhaných burlaků vyzařuje apel na lidskou důstojnost,¹³¹ u Dmitrijeových fotografií je jakákoliv glorifikace utrpení nonsens. Naděa Grebennikova jejich účinek na veřejné mínění popsala těmito slovy: „*Ohromilo to všechny, kteří to viděli: nikdy předtím nikdo v Rusku neukázal utrpení lidu v tak*

¹²⁹ Jde především o album *Scénérie oblastí podél Volhy z Tveru do Kazaně* z let 1866–1867. Na snímcích se objevovaly scénérie z života měst, vesnic a klášterů na Volze.

¹³⁰ SABUROVA, Tatiana, *Early Masters of Russian Photography*, in: ELLIOT, David (eds.), *Photography in Russia 1840–1940*, Londýn 1992, s. 38.

¹³¹ FIGES, s. 229.

*výmluvné a umělecké formě nebo s tak nemilosrdnou přesností. Představovalo to důležitý přínos k vlně diskuzí a kritiky inteligence.*¹³²

¹³² GREBENNIKOVA, Nadya, *The First Russian Photojournalist*, in: Russian Life, No. 1/2, Vol. 60, 2016, s. 49.

3. Případové studie z Horního Povolží

Mluvit o sebeidentifikaci v 19. století, zvláště například u obyvatel ruské provincie, je na jednu stranu velmi ožehavé. Myslet si, že narazíme, byť na jediný pramen, který bude rolníkovou nebo měšťanovou uvědomělou výpovědí o své přináležitosti k něčemu, je spíše naivní. Jiné to ovšem bude, uvědomíme-li si, že sebeidentifikace je nevědomý a často nereflektovaný proces. Pokud jedinec něco přijme za své (ať vědomě, či nevědomě), provádí sebeidentifikaci. Jakmile dítě začne komunikovat jistým jazykem, zcela pravděpodobně se v prostředí tohoto jazyka bude cítit víc doma než v jiném. Když si vyznačíme, kdy k sebeidentifikaci dochází, a objekt našeho výzkumu zastihneme ve chvíli, kdy tuto činnost provádí (kdy v této situaci je), můžeme předpokládat, že je to známka procesu sebeidentifikace objektu s danou věcí.

Ve své práci přináším několik záznamů ze života v Horním Povolží, které považuji za chvíle sebeidentifikace. Bude pro mě důležité, jak často se v nich objevuje Volha a voda obecně a jakou váhu tyto situace mají vzhledem k důležitým prvkům ruské identity 19. století, kterým jsem se věnovala v první části své práce. Prvním volžským případem bude příběh z přelomu 19. a 20. století, na kterém budeme studovat postoj tverské učené společnosti k prameni řeky Volhy. Na tomto případě chci ukázat přístup vzdělané společnosti k Volze a jejího chápání minulosti a současnosti řeky v rámci ruské kultury. Snaha postavit nad pramenem církevní svatostánek poodhalí něco o vztahu této řeky a náboženství. Zapojení oficiálních struktur do stavby naznačí něco o postoji státních a církevních hierarchie k řece. Druhou studií bude sledování lidových písní živých v kultuře 19. století a pocházejících z oblasti Horního Povolží čili z Tverské, Kostromské, Jaroslavské a Nižegorodské gubernie. Ne tak přímou cestou jako v prvním příkladě se dostaneme k obrazu Volhy, který vystupoval v životě především venkovského obyvatelstva. Jak napsal Jan Assmann, rituály a svátky jsou totiž základní organizační formy kulturní paměti.¹³³ A kulturní paměť je zdrojem sebeidentifikace člověka. Stejně jako jazyk, který tu také budu reflektovat. Tyto dvě exkurze by díky své polaritě elitní-neelitní kultury měly pokrýt celou strukturu obyvatelstva a napomoci vytvoření komplexního pohledu na mentalitu obyvatel zdejší oblasti, který tato práce chce nabídnout.

¹³³ ASSMANN, Jan, *Kultura a paměť*, Praha 2001, s. 53

3. 1. Úcta k prameni Volhy a diskuze o výstavbě časovni nad ním na půdě Tverské vědecké archivní komise v letech 1890–1901

Pramen řeky Volhy se nacházel v nitru středověké i novověké Rusi, dokonce přímo spojnicích několika významných měst či v jejich blízkosti (Moskva – Velký Novgorod, Moskva – Pskov, Tver – Pskov, Smolensk – Velký Novgorod – Petrohrad). Vedle pramene se přibližně od roku 1740 rozkládá vesnice příhodně nazvaná Volgověrchovje, což v překladu doslova znamená „horní tok Volhy“. Po 4 kilometrech od svého pramene se Volha vlévá nejprve do malého jezera Malá Verchita, po dalších 2,5 do jezera Velká Verchita a po 3 kilometrech do rozsáhlé soustavy Hornovolžských jezer Stěrž, Vselug, Peno a Volgo. O dalších přibližně 320 kilometrů dál po proudu leží první velké povolžské sídlo, město Tver, které dalo název gubernii, ve které se celý vrchní tok Volhy v 19. století nalézal před tím, než se za Kaljazinem přelil do gubernie Jaroslavské.

Tver byl v 19. století nejenom administrativním centrem oblasti, do které spadala část Valdajské vrchoviny, celý nejvyšší tok řeky Volhy a další velké vodní plochy jako je jezero Seliger nebo Vyšněvolocká přehrada, ale také městem vyspělé kultury a dobrého školství a bylo jedním z center rozvoje ruské regionalistiky. Proto bylo přirozené, že zde vznikaly iniciativy, které si braly za úkol věnovat se hmotnému i nehmotnému, společenskému i přírodnímu bohatství svého kraje, v nichž se přirozeně objevovala pozornost k prameništi Volhy a jejímu toku, a to v mnoha kontextech. Z ekonomického hlediska výhodu Tveru v podobě pozice na Volze ještě posílila stavební úprava Hornovolžských jezer v roce 1845, která podpořila říční dopravu v Horním Povolží, a v celostátním měřítku roli města zvětšila také výstavba železnice mezi Moskvou a Petrohradem letích 1842–1851, která Tverem procházela. Vedle opečovávané historie středověkého Tverského knížectví se kulturní význam města rozvíjel i v novověku. Po této stránce začal rozkvět uprostřed napoleonských válek za působení Jiřího Oldenburského (1784–1812) na pozici tverského gubernátora v letech 1809–1812. Jeho žena velkokněžna Kateřina Pavlovna (1788–1819), sestra cara Alexandra I., ve Tveru vytvořila vlastní carským standardům odpovídající a citelně vlastenecky naladěný dvůr. Rok po uvedení reformy školství v roce 1803 ustanovující zakládání gymnázií v Rusku v Tveru vzniklo mužské gymnázium a v 50.–70. letech téhož století ho doplnilo několik dalších vyšších škol, mezi nimi i dvě pro ženy. Dalším počinem v oblasti vzdělávání a kultury v Tveru bylo otevření knihovny v roce 1860 a především otevření Tverského historicko-archeologického muzea (Тверской историко-археологический музей) v roce 1866, jež je považováno za jedno z prvních provinčních muzeí v Rusku a jehož otevření byl přítomen carevič Alexandr Alexandrovič a jeho bratr Vladimír

Alexandrovič.¹³⁴ Deklarovaným cílem muzea bylo přispět k poznání současnosti Tverské gubernie, k čemuž bylo nutné obeznámení s její minulostí. Protože její hmotné pozůstatky mizely rychle a nenávratně, bylo náplní muzea také jejich schraňování.¹³⁵

Necelé dvě dekády poté, v roce 1884, v Tveru ve stejném duchu vznikla učenecská společnost, na níž byla navázána pozdější bohatá produkce vlastivědné literatury. Tverská vědecká archivní komise (Тверская ученая архивная комиссия, zkráceně TVAK či ТУАК) byla jednou ze čtyř centrálně zřízených guberniálních komisí v Rusku. Kromě Tverské gubernie se jednalo o Tambovskou, Rjazaňskou a Orlovskou gubernii. Komise byly založeny z vládního nařízení a jejich záměrem byl především sběr a uchovávání archivních dokumentů, které byly na konci 19. století považovány za ohrožené, k zničení náchylný cenný materiál,¹³⁶ což koresponduje s motivací založení tverského muzea. K činnosti kromě konzervování patřilo publikování naučně vědeckých statí a knih a za dobu existence tverské komise v letech 1884–1929 zde bylo vydáno více než 150 knih¹³⁷ a v jejím fondu bylo nashromážděno na 3 271 děl.¹³⁸

Tverská komise a její členové stojí v centru příběhu, který je mojí první případovou studií k otázce sebeidentifikace obyvatel Horního Povolží. Aktéry procesu sebeidentifikace zde bude výhradně vzdělaná vrstva. Na půdě TVAK se mezi lety 1890–1901 řešila otázka vystavění časovni, drobné církevní stavby bez oltáře, přímo nad pramenem Volhy za účelem náležitě uctít pramen národní řeky. Příběh představím ve dvou částech. Nejprve rozeberu prvotní impulz k výstavbě, který vzešel od tverského učitele, historika a muzejníka Vladimíra Ivanoviče Kolosova (1854–1917). Jeho brožura *Horní tok řeky Volhy ve své minulosti a přítomnosti* (*Верховья реки Волги в их прошлом и настоящем*) (1893) je souhrnem argumentů pro výstavbu časovni a zároveň ukázkou představy Tverčana 19. století o regionálním významu řeky Volhy. Následně se budu věnovat tomu, jak TVAK tento nápad zpracovávala a jak stavba církevního objektu nad pramenem ve skutečnosti proběhla.

Vladimír Ivanovič Kolosov se narodil v roce 1854 ve městě Ržev, které leží přibližně o 170 kilometru výš na řece Volze než Tver a v 19. století bylo druhým největším městem Tverské gubernie. Vzdělání získal postupně na Rževské duchovní škole, Tverském duchovním

¹³⁴ *O muzeu* [online], [cit. 24.4.2021]. Dostupné z: <https://tvermuzeum.ru/about>.

¹³⁵ ŽIZNĚVSKIJ, A. K., *Opisanie Tverskago muzeja: Archeologičeskij otdel*, Moskva 1888, s. 4.

¹³⁶ POLEVAJA, Anna Vladimirovna, *Vklad Tverskoj učenoj archivnoj komisii v sochranenije kulturnovo nasledija tverskich karel*, in: Vestnik TvGU, Serija „Istorija“, No. 4, 2017, s. 121–129.

¹³⁷ BARUTKINA, G. V., *K 125-letiju Tverskoj gubernskoj učenoj archivnoj komissii* [online], [cit. 24.4.2021]. Dostupné z: http://tverarchive.ru/activity/articles_old.html#articles_2.

¹³⁸ MARKELOVA, O. V., *Tverskaja gubernskaja učenaja komissija: istorija učreždenija i obzor fonda*, [online], [cit. 24.4.2021]. Dostupné z: http://tverarchive.ru/activity/articles_old.html#articles_18.

semináři a na Petrohradské duchovní akademii, kterou zakončil s titulem kandidát teologických věd. Po dokončení petrohradských studií byl v roce 1879 odeslán zpět do domovské gubernie, kde se stal učitelem historie v Tverském duchovním semináři a na dalších tverských školách. Svými studenty, školními inspektory a kolegy byl popisován jako talentovaný a k žákům starostlivý pedagog.¹³⁹ Členem TVAK se stal v roce 1886 a aktivně v ní působil do konce svého života. Přestože nikdy formálně nestál v jejím čele, po smrti jejího prvního předsedy a Kolosovova blízkého přítele a mentora Avgusta Kazimiroviče Žizněvského (1819–1896)¹⁴⁰ se stal její vůdčí osobností. Žizněvského odkaz naplňoval také péčí o tverské muzeum a sám založil tverskou Tverskou společnost příznivců archeologie, historie a přírodních věd (Тверское общество любителей археологии, истории и естествознания). Kolosovy texty, kterých publikoval více než desítku, jsou zaměřené na Tverskou gubernii. Jsou mezi nimi knihy o historickém a současném vývoji Tveru (*Michail Alexandrovič, kníže Tverský a Mikulinský* (Михаил Александрович князь Тверской и Мукулинский) (1900), *Doba založení města Tver* (Время основания города Твери) (1902), *Minulost a současnost města Tver* (Прошлое и настоящее г. Твери) (1917)), o spojitosti významných osobností s regionem (*Alexandr Sergejevič Puškin v Tverské gubernii v roce 1827* (Александр Сергеевич Пушкин в Тверской губернии в 1827 году) (1888), *Petr Veliký v Tveru* (Петр Великий в Твери) (1903), *Návštěva Tverského muzea Jeho imperátorským veličenstvem carem Mikulášem Alexandrovičem* (Высочайшее посещение его императорским величеством государем императором Николаем Александровичем Тверского музея) (1916)), o tverských duchovních dějinách (*Historie Tverského duchovního semináře: K dni 150. výročí semináře* (История Тверской духовной семинарии: ко дню 150-летнего юбилея Семинарии) (1890), *Kdo může za smrt metropolity Filippa?* (Кто виновен в смерти митрополита Филиппа?) (1904)) a dvě práce zaměřené přímo na řeku Volhu a na její význam pro historický vývoj regionu (*Stěrženský a Lopastický kříž v souvislosti se starými vodními cestami v Horním Povolží* (Стерженский и лопастицкий кресты в связи с древними водными путями в Верхнем Поволжье) (1890), *Horní tok řeky Volhy ve své minulosti a přítomnosti* (Верховья реки Волги в их прошлом и настоящем) (1893)). Naděžda Vladimirovna Někrasova Kolosova popisuje jako nikoliv pouze na studium soustředěného učitele a vědce, ale především jako aktivního občana, který

¹³⁹ NĚKRASOVA, Naděžda Vladimirovna, *Deljatelnost' V. I. Kolosova (1854–1919) po formirovaniju intellektualnogo prostranstva Tveri*, in: *Dialog so vremenem*, Vol. 46, 2014, s. 149.

¹⁴⁰ A. K. Žizněvskij patřil do první generace tverských vědců-amatérů, kteří položili základy zdejší intelektuální společnosti. Byl jedním ze zakladatelů tverského muzea, jehož vedoucím se v roce 1872 stal, a TVAK, jejímž předsedou byl od jejího vzniku v roce 1884 až do své smrti v roce 1896. Povoláním byl vysoký úředník.

neustále pracoval na rozvoji intelektuálního ovzduší svého města.¹⁴¹ A když Někrasova tvrdí, že „*Kolosovovu snahu o formování místní historické paměti charakterizuje iniciování projektu stavby časovni u pramene Volhy*“,“¹⁴² vystihuje tím místo péče o pramen Volhy v aktivitách tverské společnosti.

Není nám známo, kdy se Kolosov začal zaobírat myšlenkami na pramen řeky Volhy, ale víme, že toto místo v roce 1889 navštívil a své poznatky využil do rok poté vydané práce *Stěrženský a Lopastický kříž v souvislosti se starými vodními cestami v Horním Povolží*, a především do *Horního toku řeky Volhy ve své minulosti a přítomnosti* vydaného za další čtyři roky. Kromě společného tématu Volhy jsou práce obsahově odlišné a jsou napsány v jiném duchu (první studie je čistě historická, druhá je záznamem terénního výzkumu doplněné o historický kontext), avšak přirozeně na sebe navazují a doplňují se, protože obě jsou protkány Kolosovovou snahou poukázat na jedinečný význam pramenu Volhy v ruském mentalitě a dokázat starou tradici tohoto vědomí. Jako podporu pro to Kolosov využil historický výzkum. O významu samotné Volhy nebyl v ruské společnosti pochyb, ale jejímu hornímu toku a prameni byla do té doby věnována podstatně menší pozornost, a především o něm nebylo známo mnoho faktů.¹⁴³ Aby tuto propast překonal a podpořil váhu místa, v obou svých volžských studiích se Kolosov ptal po významu v celostátním kontextu. Ve *Stěrženském a Lopastickém kříži* se pokoušel rozvíjet tezi o začlenění oblasti nejvyššího toku Volhy do systému vodních cest středověké Rusi, v *Horním toku řeky Volhy* uvažoval nad vznikem sídel v blízkosti pramene Volhy v závislosti na pozornosti státu. Ve *Stěržinském a Lopastickém kříži* Kolosov navrhuje hypotézu, která staví především na existenci Stěržinského kříže. Tento kříž se nacházel nad jezerem Stěrž přesně v místě, kdy se do něj vlévá Volha, zatím malá řeka dlouhá 10 kilometrů. Je na něm tento nápis: „14. července roku 1133 začal Ivanko Pavlovič kopat svou řeku a vztyčil zde kříž“ („в л(ет)о 6641 м(е)с(я)ця июля 14 д(е)нь почяхъ рыти реку сю язъ иванко павловиць и кр(е)сть съ поставхъ“).¹⁴⁴ O přítomnosti Ivanko Pavloviče (?–1135), novgorodského velitele v bojích proti Suzdalu, a jeho další činnosti v oblasti jezera Stěrže ovšem nebylo nic známo, stejně tak jako o existenci jakékoliv vodní cesty přes jezero Stěrž. Kolosov rozvinul úvahu o tom, že v době bojů se Suzdalem Novgorod'ané hledali jinou

¹⁴¹ NĚKRASOVA, s. 153.

¹⁴² Tamtéž, s. 150.

¹⁴³ Kolosov například jako první prokazatelné určení lokace pramenu Volhy nachází v textu Nifontoma, igumena Selžarova kláštera, z roku 1724. (KOLOSOV, Vladimír Ivanovič, *Verchovja reki Volgi v ich prošlom i nastojaščem*, Tver 1893, s. 2.)

¹⁴⁴ ORLOV, Alexandr Sergejevič, *Bibliografija russkich nadpisej XI-XV vv.*, Moskva 1952, s. 23.

vodní cestu, protože cesty na nižším toku Volhy byly ovládané Suzdalem,¹⁴⁵ ta ale nutně narazila na nedostatek jakýchkoliv jiných důkazů než dvou křížů, jejichž jedinou srozumitelnou výpovědí je jen výše zmíněný nápis.¹⁴⁶ Kolosov si toho byl naprosto vědom a sám na to v textu opakovaně upozorňoval. Jeho záměrem pravděpodobně bylo přivést pozornost čtenářů k místu, o němž byl přesvědčen, že by mělo mít zájem společnosti. A to zdaleka ne pouze kvůli záhadě Stěržinského kříže.

Horní tok řeky Volhy je textem jiného charakteru, protože se jedná o literární přepis referátu, který Kolosov přednesl na zasedání TVAK v listopadu 1890,¹⁴⁷ a jehož záměrem bylo představit návrh postavení nové časovni nad pramenem řeky Volhy. Úvodem brožury je shrnutí historického vývoje a současného stavu osídlení a stavu tohoto místa. Kolosov vývoj podal lineárně jako postupný výčet všech známých zmínek, ale čtenáři se před očima formuje cyklický proces přicházení a odcházení, zániku a obnovy. První věta statě je následující: „*Horní tok Volhy, té carevny ruských řek, k sobě pochopitelně odjakživa přitahoval (обращал) pozornost Rusů.*“)¹⁴⁸ Nedokonavý vid slovesa *обращать* vhodně vystihuje to, že opakované pokoušení o osídlení tohoto místa i přes jeho přírodní nehostinnost, která mnoho pokusů zhatila, je leitmotivem jeho historie. Jako první událost v dějinách osídlení prameniště Volhy Kolosov zmínil rok 1133 a vztyčení Stěržinského kříže, které v tomto textu interpretoval rozdílně než ve *Stěržinském a Lopastickém kříži*. Existenci Stěržinského kříže zde pokládal za jasný důkaz snahy Novgorodanů o vytvoření nové obchodní vodní cestu přes jezero Stěrž. Druhou a tentokrát již bezpochyby důvěryhodnou zprávou o aktivitě v této oblasti je příkaz cara Alexeje Michajloviče (1629–1676) z roku 1649 vybudovat zde klášter. Kolosov usoudil, že tou dobou v Moskvě mělo vejít ve známost, že se v těchto místech nachází pramen Volhy, a to bylo příčinou carova rozhodnutí („*a tak se zbožný car uráčil zde, na místě pro Rusko tak význačném, vystavět klášter*“¹⁴⁹) Klášter v hlubokých, nebezpečných a špatně přístupných lesích neprosperoval, přesto na carském dvoře panoval jistý zájem o jeho přežití. Petr I. mu několikrát daroval liturgické knihy a stejně pak učinilo pár dalších ruských velmožů. Poprvé se tak stalo v roce 1697 a o donaci z roku 1699 svědčí zápis vepsaný do jedné z knih: „*30. ledna roku 1699 byly z příkazu cara Petra I. dána tato evangelia Spaso-Preobraženskému klášteru, který se*

¹⁴⁵ KOLOSOV, Vladimír Ivanovič, *Sterženskij i Lopastickij kresty v svyazi s drevnimi vodnymi putjami v verchnem Povolži*, Tver 1890, s. 12.

¹⁴⁶ Lopastický kříž byl nalezen u jezera Lopat', jehož odtok Kud' je jedním z přítoků Volhy v oblasti Horněvolžských jezer. Do spojitosti se Stěrženským křížem se dává především kvůli tomu, že jsou oba ze stejného materiálu.

¹⁴⁷ *Žurnal 30-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii nojabrja 6 1890 goda.*, Tver 1891, s. 8–9.

¹⁴⁸ KOLOSOV, *Verchovja reki Volgi v ich prošlom i nastojaščem*, s. 1.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 2.

*nachází ve Volgině věrchovje a přináleží k Nilově pustyni.*¹⁵⁰ Po požáru v roce 1724 se klášter již nepodařilo obnovit, 10 zbylých bratrů odešlo na Nilovu pustýň a v roce 1740 byl už úplně opuštěný. V tento rok se pozemek stal majetkem Selžarovského kláštera a ten ho daroval jako votčinu svým farářům. Takto byly položeny základy vesnice Volgověrchovje. Na místě byvšího klášterního kostela byla záhy vystavěna dřevěná časovňa.

Kolosovův výklad vztahu obyvatel vesnice Volgověrchovje k prameni je stěžejní částí textu pro pochopení jeho pojmání významu Volhy. Když o vesničanech tvrdil, že *„jejich údělem se stalo po prastarém ruském zvyku upomínat pramen řeky Volhy nějakou svatyní,*¹⁵¹ přidělil jim roli ochránitele tradice uctívání prameniště Volhy, kterou přejali po mniších Spaso-Preobraženského kláštera, jenž místo opustili pár let před příchodem nových osadníků. Na následujících stranách předložil, jak se vesničanům během následujících 150 let, které dělily založení vesnice od Kolosovovy návštěvy, dařilo tento úděl nést a do jaké míry si ho byli vědomi. Kolosov citoval poznatky přírodovědce a cestovatele Nikolaje Jakovleviče Ozereckovského (1750–1827) z jeho cesty k místu pramenu Volhy v roce 1814. Ozereckovskij kromě líčení podoby místa zaznamenal mínění místních o pramenu. V této době časovňa nad pramenem nestála, nikdo z vesničanů ji osobně nezažil, ale obecně se vědělo, že dokud tam byla, voda u pramene zůstávala průzračnou a po zániku časovni se stala bahnitou. Jako další specifikum pramene vesničané uváděli, že v dřívějších letech v době existence časovni byla voda léčivá pro oči, a za účelem uzdravení sem putovalo množství lidí z dalekých míst. Vesničané měli za to, že kdyby byl pramen vyčištěn a zastřešen, léčivý charakter vody by se mohl znovu objevit. V roce 1889, kdy k prameni zavítal Kolosov, časovňa znovu stála, a to opět nad studnou, kterou popsal už Ozereckovskij i úředník, který místo navštívil v letech 1783–1784. Vesničané Kolosovovi sdělili, že aktuální časovňa byla vystavená před 10 lety a že ji navštěvuje mnoho lidí. Stále panovalo povědomí, že tato stavba nad pramenem stávala odnepaměti. Očekávání vesničanů z roku 1814, že s obnovením stavby nad pramenem se voda zase pročistí, se nenaplnilo. Voda byla bahnitá, tmavě žlutá a na chuť hořká. Kolosov vysvětlil, že je to důsledek máčení žita, ovsu na slad, lnu a konopí, které vesničané u pramene prováděli. Celkový stav pramene a jeho okolí hodnotil jako žalostný. To je konec Kolosovova shrnutí. Svůj text opatřil závěrem, který vyjadřuje výsledek jednání o výstavbě časovni ze zasedání TVAK v roce 1890:

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 5.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 7.

„TVAK coby opatrovnice minulosti Tverské gubernie si myslí, že by se nijak neodchýlila od svého úkolu, pokud by si na sebe vzala iniciativu vyplnit závěť minulosti. Mohla by zorganizovat prohlášení Tverské a dalších povolžských gubernií a nad pramenem řeky Volhy vybudovat časovňu. Tento počín by odpovídal významu řeky a současnému rozvoji Ruska, a také by přivedl příslušnou pozornost k prameni Volhy. ‚Pramen tak významné řeky,‘ dle slov Ozereckovského, ‚si zaslouží být chován v úctě.‘ K poslední myšlence se naprosto vstřícně vyjádřili pan gubernátor a mnozí členové komise.“¹⁵²

Informace o průběhu realizace Kolosovova návrhu postavení církevní stavby nad pramenem Volhy, který Komise na svém 30. zasedání v listopadu 1890 schválila,¹⁵³ nalezneme v publikovaných žurnálech, které byly zápisy jejích jednání. Výpovědi vzešlé ze žurnálů z let 1890–1901 nám podají do jisté míry celistvý a shrnující popis geneze projektu a přístupu Komise k němu, ovšem nejedná se o dokonale komplexní výpověď, a to z několika důvodů. Několikrát byly zprávy o průběhu stavby podány stručně a bez širšího uvedení do aktuálního dění, což bylo důsledkem faktu, že stavba časovni byla jen jedním z mnoha bodů, které bylo nutné na zasedání Komise probrat, a zjevně zdaleka ne vždy patřila mezi prioritní. Dále je tu předpoklad, že nejpozději od roku 1901 se hybnou silou projektu stala jiná instituce, církev, a podrobnější jednání možná probíhala na její půdě, a ne na zasedání Komise. Dále má na neúplnost obrazu vliv absence čísel 62–64 z roku 1897 a 93–99 z let 1903–1905, během nichž probíhala raná fáze stavby. Čísla nejsou dostupné v digitální podobě, a proto jsem neměla možnost je prostudovat. Protože účelem této studie je analyzovat postoj Komise k projektu, a ne předložit detailní přehled průběhu výstavby okolo pramene Volhy, nepovažuji tento pramenný výpadek za zásadně problematický.

Po Kolosovově referátu v listopadu 1890 a vstřícném přijetí Komise následovala dlouhá odmlka. Do května roku 1894, kdy se stavba časovni znovu dostala do programu zasedání, nalézáme zmínku spojenou s pramenem řeky Volhy pouze v podobě zprávy o přípravě Kolosovova referátu k tisku v říjnu 1892. Je možné, že proluka souvisela právě s touto Kolosovovou zaneprázdněností při přípravě tištěné verze, protože Komise se do řešení projektu soustředěně pustila právě po vydání *Horního toku řeky Volhy* v 1893. To by znamenalo, že minimálně v prvních letech byl Kolosov klíčovým členem, bez jehož aktivity se projekt nemohl posunout. Na zasedání v květnu 1894 byla stavba prvním bodem programu a obšírně se řešily její podmínky – možnosti získání pozemku pro stavbu a její financování. Usnesením Komise

¹⁵² Tamtéž, s. 11.

¹⁵³ *Žurnal 30-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii nojabrja 6 1890 goda.*, Tver 1891, s. 9.

k této záležitosti bylo podání žádosti o vyvlastnění vybraného místa ve prospěch Komise a po případném schválení žádosti kontaktování ministerstva vnitra s prosbou o založení sbírky na stavbu časovni při pramenu řeky Volhy. Zmíněn byl také návrh časovni od gubernského architekta O. N. Malinovského, jehož zásadním slabinou byla nedostatečná znalost skutečných fyzických podmínek místa. Dalším z usnesení proto bylo, že místo bude pro potřeby Malinovského pečlivě přeměřeno.¹⁵⁴ Právě fakt, že se to do roku 1894 nestalo, na rozdíl od zajištění pozemku a financí, jehož dlouhé řešení by mohlo být způsobeno pomalou byrokracií Ruské říše, nasvědčuje tomu, že celé tři a půl roku od Kolosovova referátu se Komise projektu pravděpodobně věnovala jen minimálně. Zajištění pozemku proběhlo, jak víme ze žurnálu ze zasedání v říjnu stejného roku, úspěšně. Následovalo tedy povolení sbírky u cara, která měla proběhnout ve všech devíti guberniích, kterými řeka Volha protékala.¹⁵⁵

Po aktivním roce 1894 nastal další útlum a nové zprávy o projektu nalézáme až po roce a v půl v únoru 1896. Ani nyní z žurnálů explicitně nevyznívá důvod této prodlevy, avšak můžeme se domnívat, že v tuto chvíli nastaly problémy zejména s neefektivním fungování státních a církevních úřadů. Proces nepostupoval hladce kvůli námitce Svatého synodu, který založení sbírky na výstavbu časovni viděl jako zátěž pro chudé obyvatelstvo. Podobných sbírek v tomto čase probíhalo mnoho, a proto by dle názoru Svatého synodu měly být zakládány pouze ty opravdu nezbytně nutné. Komise se usnesla, že žádost podá znovu a přiloží k ní podpisy zainteresovaných lidí, jež by měly dokázat vážný záměr sbírky a to, že by pro chudé obyvatelstvo neměla být přítěžující.¹⁵⁶ Otevření sbírky se, jak se dozvídáme v žurnálu 65. zasedání TVAK z října 1897, skutečně povedlo.¹⁵⁷ Během let 1897–1900 se téma časovni objevilo na programu většiny uskutečněných zasedání a vždy šlo o sdělení stavu sbírky, nic víc se v souvislosti s ní nerozebíralo. Na 73. zasedání TVAK v březnu 1900 částka dosahovala 4 653 rublů a 3 kopějek.¹⁵⁸

V dubnu roku 1901 sbírka čítala 5 019 rublů 66 kopějek, avšak to není jediná zpráva, kterou o projektu díky 81. zasedání TVAK víme. V žurnálu věnovanému tomuto setkání se dočítáme přelomovou informací, která má za následek přehodnocení objektu stavby a úplné či částečné předání role iniciátora projektu. Bylo zde představeno vyjádření tverského a kašinského arcibiskupa Dmitrije (1839–1908), čestného člena Komise, který přišel

¹⁵⁴ *Žurnal 46-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii 6 maja 1894 goda.*, Tver 1894, s. 3.

¹⁵⁵ *Žurnal 47-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii 9 oktjabrja 1894 goda.*, Tver 1895, s. 2–3.

¹⁵⁶ *Žurnal 53-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii 25 janvarja 1896 goda.*, Tver 1896, s. 5.

¹⁵⁷ *Žurnal 65-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii 27-go sentjabrja 1897 g.*, Tver 1898, s. 4–5.

¹⁵⁸ *Žurnal 73-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii 28 fevralja 1900 goda.*, Tver 1900, s. 36.

s myšlenkou postavit namísto plánované časovni kostel. Arcibiskupův návrh se opíral o pečlivě vystavenou argumentaci, z které je zřejmé, že byl dobře informovaný o historii pramene Volhy a dosavadním vývoji projektu, a také obsahoval návrh plánu dalšího postupu s konkrétními kroky (např. financování projektu s přispěním Svatého synodu, na jehož rozhodování arcibiskup měl vliv). Dmitrij v argumentaci pro stavbu kostela vycházel ze své návštěvy vesnice Volgověrchově, kterou absolvoval v roce 1900 v doprovodu Vladimira Kolosova a na které se setkal se zdejšími obyvateli, jenž prý je pozorně vyslechl. Přání a potřeba vesničanů měla být hlavním důvodem proč se Dmitrij začal zasazovat o stavbu kostela. Sdělil, že *„obyvatelé vesnice Volgověrchově usilovně žádali, aby namísto časovni byl postaven kostel na místě, kde kdysi blízko pramene Volhy existoval mužský Preobraženský klášter.“* Jako důvod tohoto požadavku uvedl duchovní potřeba obyvatel vesnice, v jejímž okolí se žádný kostel nenalézal, a proto vesničané měsíce či roky neslyšeli slovo Boží a dle slov jednoho z nich v důsledku toho dočista „zdivočeli“. Nakolik se jedná o citace autentických výpovědí obyvatel, které se Dmitrij nezdíral nazvat *„budoucími farníky“*, a do jaké míry jde o Dmitrijovu formulaci vloženou do cizích úst sloužící jeho vlastnímu záměru, nevíme, ale je jisté, že spojení vesnice Volgověrchovje s jinými osídleními bylo špatné a návštěva kostela pro její obyvatele pravděpodobně byla skutečně nevšední událostí. Svou pozornost poprvé v první větě, podruhé v závěrečné pasáži obrátil i k významu řeky Volhy, pro jehož vystižení využil dvě metafory. Nejprve Volhu nazval *„carevnou ruských řek“* a poté *„živitelkou ruského lidu“*. Na Dmitrijův text na tomto zasedání navázal člen Komise Vladimir Alexejevič Pletněv (1837–1915), který zopakoval arcibiskupovy argumenty ohledně nutnosti péče jak o zdejší obyvatelstvo, tak o významné místo prameniště a uvedl několik dalších informací o místě a o projektu. Rozvinul tvrzení o izolovanosti vesnice několika statistikami. Od ujezdného města Volgověrchovje dělilo 70 verst a od nemocnice nebo jiného zdravotnického zařízení 15 verst. Do 7 verst vzdálené školy nechodilo žádné z 21 dětí a z 162 dospělých obyvatel vesnice bylo gramotných pouze 13 mužů a žádná žena. Dále Pletněv Komisi obeznámil s tím, že gubernský architekt vyčíslil stavbu nehonosného dřevěného kostela na částku 10 000 rublů a kamenného na 18 000–20 000 rublů. Postoj Komise k novému směřování navrženému arcibiskupem oblasti Horního Povolží byl příznivý. *„Se skutečným porozuměním“* se Komise ztotožnila s Dmitrijovým návrhem a přijala usnesení o tom, že carovi předloží žádost o změnu účelu sbírky z výstavby časovni na výstavbu kostela a že bude ve sbírce nadále bude pokračovat. Vstup postavy arcibiskupa Dmitrije pozměnil projekt na několika rovinách. Zatímco mezi léty 1890–1901 byl progres velmi pozvolný, po Dmitrijově vstupu na scénu se věci daly rychle do pohybu. A to i přes to, že nový plán, stavba kostela, byl mnohem ambicióznější (především několikanásobně dražší).

Projekt v jeho osobě pravděpodobně získal novou, energickou a schopnou vůdčí osobnost, která sice jakožto čestný člen byla ve spojení s Komisí, ale především je třeba arcibiskupa vnímat jako církevního činitele. Právě církevní zázemí a vysoké postavení uvnitř její hierarchie Dmitrijovi dávalo jiné, mnohem širší finanční a organizační možnosti, než mohla využít Komise coby lokální amatérský vlastivědný spolek. Projekt se tedy do jisté míry přesunul z rukou Komise do rukou církve. Ze žurnálů není zřejmá jakákoliv nevole Komise s předáním iniciativy.

Řešení projektu výstavby něčeho nad pramenem Volhy se na půdě Komise podle toho, jak se to jeví z žurnálů, navždy uzavírá půl roku poté na zasedání v listopadu 1901. Jeho první bod, přestože není věnovaný řece Volze, je pro nás zajímavý, protože se jedná o blahopřání arcibiskupovi Dmitrijovi k služebnímu výročí. Členové Komise při té příležitosti ocenili přínos jeho práce pro spolek, který nespočíval pouze v projektu stavby kostela u pramene Volhy. Je zcela zřejmé, že Dmitrij byl v tomto společenství váženou osobou, a to nikoliv pro své postavení, ale kvůli jeho osobnímu tíhnutí k archeologii a oborům jí příbuzným, které se členy Komise sdílel. Záležitost výstavby kostela byla čtvrtým bodem jednání. Dozvídáme se, že car udělil svolení využít peníze ze sbírky na výstavbu kostela. Usnesení Komise bylo několik. Komise se rozhodla pro to, aby byl postaven kamenný kostel ve stylu 17. století s kapacitou 750 lidí a třemi oltáři, a to ve vzdálenosti 100 sáhů od pramene řeky, protože jeho bahnité okolí nebylo vhodným podložím pro stavbu kamenné budovy. Přímo nad pramenem měla být postavena dřevěná časovňa. Bylo naplánováno prodloužení sbírky, nyní na kostel, a vznik speciálního, na ni zaměřeného výboru, jehož členy se mimo jiné měli stát Vladimir Kolosov, Vladimir Pletněv, další členové Komise a několik duchovních. A nakonec je zde usnesení o vzniku šestičlenného stavebního výboru rovněž složeného z duchovních i laiků. A to je od Komise, respektive jejích žurnálů, vše.

Další vývoji projektu se můžeme sledovat z jiných zdrojů. V okolí pramene Volhy byla v letech 1902–1920 vybudována řada církevních staveb, a především se zde utvořila duchovní komunita, která dala základ Olžinskému ženskému klášteru, který na tomto místě v roce 1909 vznikl a fungoval do roku 1924.¹⁵⁹ Jako první byla započata stavba Spaso-Preobraženského kostela, jehož základní kámen byl položen v roce 1902. Samotná stavba započala v roce 1904 a její hlavní prostor byl dostaven a vysvěcen teprve v roce 1920. Z fotografie Sergeje Prokudina-Gorského z roku 1910 je zřejmé, že kostel byl již deset let před svým oficiálním

¹⁵⁹ *Istoriya monastyrja* [online], [cit. 28.4.2021]. Dostupné z: http://olginmonastery.ru/o_monastyire/istoriya_monastyirya.html.

dokončením a vysvěcením v bytelném stavu a možná mohl být částečně využíván. Podle původního architektonického návrhu měl kostel ve Volgověrchovje nést znaky moskevského chrámu Vasilije Blaženého. Tato podobnost měla vyjádřit spřízněnost obou míst – Moskvy, tradičního mocenského srdce říše, a pramene Volhy, srdce říčního systému největší ruské řeky v evropské části říše. Na fotografiích Prokudina-Gorského z roku 1910 (Příloha č. 8) se nachází stejná dřevěná časovňa nad pramenem, kterou můžeme spatřit na fotografiích Jevgenije Petroviče Višňakova (1841–1916) z roku 1893 a Maxima Dmitrijeva z 1903 (Příloha č. 9). Ani jiné prameny nehovoří o tom, že by postavení nové časovni proběhlo dříve než v roce 1998. Mimo plán, který známe ze žurnálů TVAK, u pramene Volhy také mezi lety 1907–1909 vznikl menší Nikolskij kostel, o němž se můžeme domnívat, že sloužil jako dočasné obřadní místo před dokončením Spaso-Preobraženského kostela.

Historie diskuzí a samotná realizace stavby svatyně nad pramenem Volhy poskytuje mnoho podnětů o vnímání řeky Volhy místními obyvateli. Kolosovovo podání historie pramene řeky Volhy a jeho názory jsou vhodný materiál pro interpretaci soudobého vnímání řeky vzdělanou a vlastenecky uvědomělou složkou obyvatelstva Tveru. Základní kámen vnímání Volhy se skrývá v onom výše citovaném posledním odstavci statě *Horní tok řeky Volhy* – posláním TVAK, čili jejích členů, je pečovat o historii Tverské gubernie, v níž se nachází pramen řeky Volhy. Město Tver se má starat o Volhu, protože patří do jeho minulosti. Formulují vědomí minulosti, které patří mezi konstituující prvky kulturní paměti, identitu jedince, pak se v identitě obyvatelů Tveru nachází deklarovatelná role ochránců řeky Volhy. Tak to viděla vzdělaná vrstva tverské společnosti. Být ochráncem Volhy, dokonce jejího zdroje, v sobě neslo značné privilegium, jelikož, jak napsal Kolosov a arcibiskup Dmitrij stejně jako stovky dalších ruských literátů, Volha je „*carevna ruských řek*“. Tverská regionální identita získává exkluzivitu, protože v sobě v maximální míře vyjadřuje prvek národní identity.

Přístup všech nám známých aktérů kromě Novgorod'anů, tudíž panovníků, vesničanů, TVAK a církevních hodnostářů, k prameni řeky Volhy se shodoval – bylo třeba ho mít v úctě a správným způsobem uctívání bylo uskutečnění náboženského aktu. V tomto případě šlo o postavení kláštera, kostela, nebo časovni a starost o jeho údržbu. Jak z dosavadního výzkumu této práce víme, je možné u ruské společnosti této doby očekávat jisté proticírkevní naladění, a proto dává smysl, že touha provést náboženský akt vycházela spíše z toho, že byl lidmi vnímán jako přirozený způsob uctívání, a ne kvůli tomu, že by nejprve pohlédli k církvi-autoritě a v jejím rámci následně hledali prostředek uctívání. Tento způsob spojení jakékoliv potřeby projevit úctu a náboženské víry s vedlejší rolí církve je zřetelný i v tom, jak vesničané

k pramenu přistupovali. Vesničané z vesnice Volgověrchovje věřili v léčivou moc svého pramene (o němž ani nemuseli tušit, že je pramenem tak významné řeky) a na území Ruské říše nebyli zdaleka jediní, kdo svůj pramen chápali jako zázračný. Fenoménu zázračných pramenů v Rusku 19. století se věnuje například Jevgenij Platonov a jeho pozoruhodnou existenci v současném Rusku řeší Jane Costlow. Platonov zkoumal případy dvou pramenů z oblasti Petrohradské gubernie v druhé polovině 19. století. V té době bylo stále živé v 18. století rozpoutané tažení proti pověřivosti. Nebezpečí spontánně se objevených zázračných pramenů a obdobných lokalit tkvělo v tom, že jejich étos byl schopný přitáhnout davy oddaných příznivců, kteří bez váhání preferovali návštěvu pramene nad návštěvou kostela, a vytvořit okolo sebe církví neposvěcený a nekontrolovaný kult.¹⁶⁰ Podobných lidových hnutí a vzbouření proti autoritám způsobených vlastní plamennou vírou, z nichž některé měly tvrdý dopad na stabilitu společnosti a státu, je ruská historie plná, a to de facto nehledě na to, zdali šlo o náboženskou záležitost. Jedná se například o případ křesťanů následujících Avvakuma ve staré víře, rolníků bojujících za nastolení vlády „pravého cara“ v podobě Lžidmitrijů a Pugačova a stejný způsob vzniku zaznamenáváme také u kultu nejvýznamnějšího ruského světce 19. století svatého Serafima Sarovského.

Na druhou stranu, pramen řeky Volhy nebyl náboženský symbol. Na rozdíl od západního křesťanství v ruském pravoslaví nebyla přírodní teologie nijak rozvíjena.¹⁶¹ Pro vzdělanou vrstvu obyvatelstva, která ze společenského a kulturního diskurzu znala význam Volhy pro Ruskou říši, byl pramen vlastenecký symbol. A explicitně formulované vlastenectví bylo podstatnou složkou ruské společenské atmosféry nejpozději od začátku 19. století. Všichni takoví aktéři, mezi které nepatřili nevzdělaní vesničané,¹⁶² tedy k vlastenectví museli mít jistý vztah. I v případě církve, která se v tomto projektu posléze mohutně angažovala, šlo o vlastenecký počín.

Případ stavby církevní stavby nad pramenem Volhy analyzovaný s pomocí žurnálů TVAK podává dobrou zprávu o spirituálním a vlasteneckém naladění ruské společnosti. I dva další prvky ruské identity je možné zde identifikovat. Sentimentalismus se zde klasicky projevuje ve stylu vyjadřování (poetické nazývání Volhy) a odkazováním k předpetrovské době (kostel byl vystavěn ve stylu 17. století). Rozpolcenost ve vztahu ke krajině se vyjevuje tím

¹⁶⁰ PLATONOV, Evgenii, *On the veneration of springs in the nineteenth century: Models of behavior and decision-making practises*, in: COSTLOW, Jane, ROSENHOLM, Arja, *Meanings and Values of Water in Russian Culture*, Londýn/New York 2016, s. 52–53.

¹⁶¹ Jako příklad můžeme uvést vztah cisterciáků k vodě. Tento řád své kláštery stavěl u vodních zdrojů a kašny byly jedním ze základních prvků klášterních exteriérů.

¹⁶² O rozdílném přístupu vesničanů k řece Volze bude možné se přesvědčit v kapitole o povolžském folkloru.

způsobem, kterým byla popsána v kapitole o tvorbě předvižníků. Pramen Volhy byla zakalená, bahnitá strouha a osídlení v jeho blízkosti bylo kvůli špatnému přístupu vždy řidké. Nejednalo se o místo odpovídající evropským estetickým standardům, nebylo to ani místo pro pohodlný život, přesto bylo oceňováno a obdivováno. Ve studovaných pramenech jsem nenarazila na jakékoliv negativní či rozpačité hodnocení jeho vzhledu, a to odpovídá přístupu k typické ruské krajině na konci 19. století, kdy už ruská společnost uměla ocenit specifický ráz své krajiny.

3. 2. Folklor Horního Povolží v druhé polovině 19. století

Druhou studií, která přispěje k řešení otázky sebeidentifikace obyvatel Horního Povolží, je výzkum folkloru. Bude se jednat o folklorní kulturu zachovanou ve formě zápisu přímé citace ústní tradice venkovského obyvatelstva sesbírané v průběhu 19. století. V tomto případě půjde vždy o sebeidentifikaci nevědomou. Vycházím z toho, že folklor čili projevování kultury jisté skupiny má vždy vliv na sebeidentifikaci jedince. Zaměřím se na sledování vodních motivů v textech z oblasti Horního Povolží (Tverská, Kostromská, Jaroslavská a Nižgorodská gubernie) a klíčovými pro mě bude kontext, ve kterém motivy bývaly využity, a také jejich četnost. Mým předpokladem je, že folklor v oblasti, kterou protíná po staletí významná vodní dopravní cesta, bude plný vodní metaforiky a že se v něm objeví přímé odkazy na nejdominantnější prvek této soustavy, řeku Volhu. Voda je zároveň jednou z nejzákladnějších součástí metaforiky běžné řeči i umění, takže je očekávatelné, že jistý vliv na tvorbu mentálního světa jedince zde nalezneme.

Pramenem pro můj výzkum je první svazek práce *Velkorus ve svých písních, obřadech, zvycích, víře, pohádkách, legendách atp.* (Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. н.) (1898) od etnologa, lingvisty a folkloristy Pavla Vasiljeviče Šejna (1826–1900) a to ty části, jež obsahují příspěvky z gubernií Horního Povolží. Tato práce je kolekce zápisů ústní lidové slovesnosti a jestliže byly písně, popěvky či říkadla součástí obřadů a rituálů, jsou zde i popisy jejich dějů. U každého zápisu je uvedena oblast jeho původu. Datace se u valné většiny neobjevuje, ale vzhledem k tomu, že toto dílo je souborem Šejnovy více než čtyřicetileté badatelské činnosti, je lze obecně datovat do druhé poloviny 19. století. První svazek obsahuje dětské písně, chorovody, taneční písně, rozpravné písně a písně spojené s obřady a nachází se zde 1 283 záznamů.¹⁶³ Z námi zkoumaných čtyř hornovolžských gubernií jich pochází 163, v nichž počtem zastoupení vévodí Tverská gubernie

¹⁶³ Druhý svazek, který rozebírat nebudu, pokračuje v sekci obřadních a se věnuje svatebním, pohřebním a na zesnulé vzpomínajícím písním a rituálům. Je v něm 1 279 záznamů a spolu s prvním svazkem se tedy jedná o 2 562 zápisů.

(131), znatelně méně jich bylo pořízeno v Kostromské (22) a jenom zřídka se zde objevují zápisy z Jaroslavské (7) a Nižegorodské (3). Pro dominanci Tveru nad ostatními guberniemi, které taktéž měly bohatou, do středověku sahající historii, lze nabídnout dvě vysvětlení. Zaprvé, Tver byl nejbliž center říše (Moskva, Petrohrad), ležel přímo na jejich spojnici, a zadruhé je zde již dříve zmíněný fakt, že ve Tveru byla tradice vlastivědného zkoumání v 19. století na ruské poměry výjimečně vyvinutá. Z 163 zápisů písní z Horního Povolží se voda nalézá ve 49 z nich, přičemž obvyklým motivem je v chorovodech, tanečních a rozpravných písních, spíše zřídka na něj lze narazit v dětských písních a zcela výjimečně v obřadních písních. Jako vodní motiv byla jsem považovala jakoukoliv vodní plochu, jakékoliv skupenství vody a také nápoje, přičemž většině případů šlo o vodní plochy.

Voda v písních většinou figuruje jako určení místa, které je svou podstatou odlišné od pozice vypravěče. Nejčastěji vystupuje jako hranice, a to bývá vyjadřováno především slovním spojením „za řekou“. Za řekou (popřípadě říčkou [речка] či bystřinou [ручеек]) bývá situovaná jiná skupina osob či komunita a může tam vládnout jiná atmosféra. Řeka-hranice je místo, které zároveň odděluje i nabízí možnost setkání. Také Simon Schama rozpoznává tyto dvě funkce hraniční řeky a ukazuje je na příkladu řeky Bidassoa/Dendaye dělící Španělské a Francouzské království, na níž se v raném novověku odehrála některá zásadní diplomatická vyjednávání panovníků jako například výměna francouzského krále Františka I. za zajaté španělské prince v roce 1530 nebo předání dvou nevěst, španělské infantky Anny Rakouské a francouzské princezny Izabely Bourbonkové, v roce 1615.¹⁶⁴ Tento význam vody bývá oblíben v milostně laděných písních, kdy na druhém břehu řeky sídlí osoby opačného pohlaví. Pravidelně se objevuje, že lidé „za řekou“ bývají oceňováni pozitivně („hodní chlapci“ z písně 917,¹⁶⁵ kiselovští chlapci z písně 302 spíše než místní dívky, před kterými se styděli, měli rádi cizí „dobré dívky“¹⁶⁶) a často bývají objektem milostného zájmu. V písní 712 rybář dívce, která ho poprosí o převoz na „rodný břeh“, rovnou vyzná náklonnost a nabídne jí sňatek.¹⁶⁷ Překročit vodu, která mívá přívlastky jako „divoká“ a „hluboká“, samo o sobě implikuje, že se jedná o nelehkou cestu, a tedy seriózní zkoušku síly citu. V několika písních je proces překonávání vodního toku rozveden. Dívka z písně 556, kterou kvůli nepřítomnosti daleko bydlícího milého „zachvátil smutek, toska“, překonání řeky (možná v důsledku své úzkosti, to ovšem v písní řečeno není) nezvládne – brod se jí nepodaří najít a přejít po lávce tenké jako bidýlko se bojí.

¹⁶⁴ SCHAMA, s. 360–364

¹⁶⁵ ŠEJN, Pavel Vasiljevič, *Velikorus v svoich pesnjach, obrjadach, obyčajach, verovanijach, skazkach, legendách i t. p.*, sv. 1, Petrohrad 1900, s. 251.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 58.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 185.

Zároveň se obává, že kdyby o jejím strachu věděl její milý, našel by si jinou.¹⁶⁸ Chlapec z písně 773 se nakonec ke své milé za „*velké vody*“ díky pronajaté loďce dostane, ale s žádostí o sňatek neuspěje, protože se dívce v minulosti vysmíval a ona mu to nezapomněla.¹⁶⁹ Nedostupnost osob z druhého břehu nemusí být vyjádřena pouze nesnází fyzického překonávání vody. Aby dívky z již zmíněné písně 917 získaly chlapce z druhého břehu, musí vypěstovat kvalitní chmel,¹⁷⁰ což zřejmě odkazuje k faktu, že pivo je tradičním nápojem ruských svateb.¹⁷¹ Rozdílnost ovzduší dvou území rozdělených vodou je znát v písni 439, v níž vypravěč popisuje neštěstí života své sestry, která žije „za řekou“ a za mnoha kopci. Vzdálenost mezi sestrou a bratrem vyjádřena počtem přírodních překážek značí širokou škálu sestřina utrpení.¹⁷² Zatímco u láskou ztrápeného chlapce z písně 765 panuje pochmurné počasí, které koreluje se stavem jeho rozbolestněné duše, a prudký déšť tiskne trávu až k zemi, krásné děvče za řekou má právě senoseč, který, ačkoliv to není v písni řečeno, z nutnosti věci pravděpodobně doprovází slunečné počasí, a to vytváří kontrast mezi světem chlapce a dívky.¹⁷³

Překročení řeky a obecně jakákoliv interakce s vodou může být symbolem změny. V důsledku překročení řeky dochází ke kýženému setkání milenců, jehož průběh může transformovat jejich vztah. Takovým případem je třeba odmítnutí z již zmíněné písně 773. Zajímavá situace nastane v písni 295 poté, co nenáviděný muž odjede za řeku. Jeho manželka v tu chvíli pronese své přání: „*Dej Bůh, aby zdechl.*“¹⁷⁴ Zde je zřetelná spojitost s mytologickým motivem transcendentálního překračování řeky smrti, který existuje v kulturách po celém světě (kupříkladu řeka Styx v řecké mytologii). V písních se také objevuje také obvyklé místo vody v dalším přechodovém rituálu, svatebním, kdy se dívka, která se má odebrat za mužem jí vybraným, má mimo jiné i umýt. V písni 491 dostává dívka příkaz „*umyj se a vystroj se*“,¹⁷⁵ v písni 826 je konkretizováno, že se má umýt „*chladnou vodou*“.¹⁷⁶

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 137.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 202.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 251.

¹⁷¹ V Šejnových zápisech svatebních obyčejů v druhém svazku se pivo pravidelně objevuje jako objekt zapojený do rituálů. V tradiční svatbě v Kaljazinském ujezdu se pivo popíjí například při příjezdu ženicha do domu nevěsty a následné vykupování nevěsty od její rodiny a družek probíhá formou vkládání mincí do číší od piva (ŠEJN, Pavel Vasiljevič, *Velikoruss v svoich pesnjach, obrjadach, obyčajach, verovanijach, skazkach, legendách i t. p.*, sv. 2, Petrohrad 1900, s. 633–634.).

¹⁷² ŠEJN, *Velikoruss v svoich pesnjach, obrjadach, obyčajach, verovanijach, skazkach, legendách i t. p.*, sv. 1, s. 102.

¹⁷³ Tamtéž, s. 200.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 57.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 121.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 218.

Avšak voda jako dějiště projevení nejčastěji milostných citů a setkání nefiguruje jen v případech, jde-li o vodu ve významu hranice dvou odlišných prostředí. Mnoho písní si vystačí pouze se situováním děje k vodě, přičemž častou uvozovací frází je „*jít se projít (погулять) k řece*.“ V písních 817 a 818 dívka, která pere u potoka, reaguje na přehnaně troufalé požadavky svého milého vlastními nespelnitelnými úkoly.¹⁷⁷ Tento způsob narace založený na nemožném spojení nadpozemských sil a lidské snahy je jev společný pro řadu kultur. Téměř totožná argumentace se objevuje například v anglické lidové písni *Scarborough Fair* a ve stejném stylu je zbásněn i rozhovor muže a dívky v moravské lidové písni *Proměny*. Pro dívku z písní 781 a 782, kterým se podrobněji budu věnovat později, je voda místem, kam může jít otevřeně prožít své pocity lásky a svěřit se s nimi.¹⁷⁸ Z pohledu rodičů a dalších autorit bývá pobývání u vody vnímáno jako riziková činnost a je dívkám zakazováno.¹⁷⁹ Když se matka v písni 504 dozvěděla, že se její dcera procházela podél řeky a chytila bílou rybu, bez vysvětlení jí přikázala přesunout se do sadu.¹⁸⁰ V písni 452 mladá dívka nakonec přiznává, že obavy stařečka, který jí zakázal jít k vodě (a také na ulici, do sadu a do lesa), byly na místě. Chtěla se venku zabít a zpětně stařečkovi děkuje za jeho přísnost.¹⁸¹ Voda (a v poslední ukázce jakékoliv místo mimo domov) byla rodiči brána jako lokalita, kde mohli být mladí lidé silou svých intenzivních citů svedeni k lehkomyšlnému chování.

Voda, jak se ukázalo, často funguje jako topos, který aktérům písně dává příležitost projevit své emoce. Jako nejběžnější z těchto emocí se ukázal žal. Mnoho z již zmíněných písní v sobě obsahuje jakýsi smutek a ve zkoumaném výběru se nachází i několik takových, ve kterých voda explicitně figuruje jako prostředek vyjádření či odnesení žalu. V písni 781 (a v o něco odlišné verzi 782) řeka nejenom že obdrží přání, aby odnesla dívčin žal („*Řeko rychlá, vodo čistá, vezmi s sebou trápení!*“), ale dokonce dává dívce na její prosbu odpověď a vysvětluje, proč řeky smutek odnést neumí („*Nepůjde žal se mnou, voda žal nepotopí a sám vlnu neunes*“).¹⁸² Ruský jazyk obecně obsahuje mnoho frází, ve kterých vodní proud slouží jako metafora pro odnesení starostí, smutku, únavy nebo naopak bdělosti.¹⁸³ Dvojznačnost je pro symboliku lidové kultury typická. Tento princip se potvrzuje například i u toho, že voda v jednom příběhu může být symbolem a nositelem života a v dalším naopak smrti. V jiné

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 214–215.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 126.

¹⁷⁹ Přičemž v žádném ze studovaných textů jsem nenarazila na podobný zákaz udělený chlapci.

¹⁸⁰ ŠEJN, *Velikoruss v svoich pesnjach, obrjadach, obyčajach, verovanijach, skazkach, legendách i t. p.*, sv. 1, s. 123.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 107.

¹⁸² Tamtéž, s. 205.

¹⁸³ PODIUKOV, Ivan, *The cultural semantics of water idioms in Russian dialects*, in: COSTLOW, Jane, ROSENHOLM, Arja, *Meanings and Values of Water in Russian Culture*, Londýn/New York 2016, s. 23.

milostné písní, 767, používá dívka vodu jako metaforu pro vyjádření svého smutku: „Zanechává mě v trápení jako koráb na moři, zanechává mě v žalu jako koráb ve vodním víru.“¹⁸⁴ V již zmíněné písni 765, která je celá vyjádřením chlapcova trápení, se voda objevuje ve formě mlhy, deště (který by byl destruktivní pro probíhající senoseč za slunečného počasí) a také je zde řeka ve významu hranice.

Dalším zásadním tématem je pojmenovávání vodního elementu. Vedle obecných označení jako „řeka“ (nejčastější) či „moře“ (velmi výjimečně) se nezdá kdy v písních z Šejnova sborníku setkat s konkrétním názvem vodní plochy. Jedna z hlavních otázek této kapitoly byla, jak často a v jakých kontextech se v písních objeví slovo Volha. Pro mě zcela překvapivě se zde objevilo pouze jednou. Bylo tomu tak v písni 917 a to v klasicky formulované úvodní frázi, které určuje místo děje a vztah aktérů: „*Procházeli se dívky u Volhy, u řeky a hezcí chlapci byli na druhém břehu.*“¹⁸⁵ Namísto očekávané Volhy v písních dominovaly jiné názvy, přičemž nejčastějším z názvů vodní plochy bylo slovo Dunaj. Dunaj se v písních sesbíraných v Horním Povolží v průběhu 2. poloviny 19. století objevuje s jistou pravidelností. Z 49 písní s vodním motivem se nachází v 7 či v jedné sedmině z celkového počtu. Důvod výskytu názvu Dunaj ve folkloru této ruské oblasti, která je od evropského veletoku vzdálena přes tisíc kilometrů a v jejíž kulturních dějinách do 19. století řeka Dunaj nehraje žádnou významnou roli, není na první pohled patrný. Pádovým vysvětlením by mohlo být to, že slovo Dunaj odkazuje k bohatýrovi Dunaji Ivanovičovi. Skutečně v jedné z písní, 434, se objeví celé bohatýrovo jméno i s otčestvem a můžeme tedy považovat za velmi pravděpodobné, že inspirací zde byla stará ruská kultura.¹⁸⁶ V ostatních písních se ale Dunaj zřetelně vyskytuje ve významu vodního toku. Mnohdy jde o situaci, kdy je Dunaj konkrétní název místopisného a vztahového určení, stejně jako v předchozím případě Volhy. Dunaj jako název řeky, která má zcela obecné rysy a její význam by nepozměnilo ani vynechání jejího názvu, se vyskytuje ve výše zmíněných písních 452 a 712. Na rozdíl od Volhy, která se objevila pouze jednou, a to v tom nejobecnějším označení, se Dunaj v několika písních figuruje jako topos se zcela jedinečnými a konkrétními specifiky. A právě díky nimž můžeme hledat odpověď na původ Dunaje ve folkloru Horního Povolží.¹⁸⁷ Pro pátrání po původu Dunaje v hornovolžském folkloru je zásadní píseň 479 a otázka, která ji otevírá a na niž navazuje dialog dvou mužů:

¹⁸⁴ ŠEJN, *Velikoruss v svoich pesnjach, obrjadach, obyčajach, verovanijach, skazkach, legendách i t. p.*, sv. 1, s. 201.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 251.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 99.

¹⁸⁷ Nevylučuji, že jde o jev existující i v ostatních oblastech Ruské říše. Folklor jiných, než hornovolžských gubernií nemám nastudovaný, proto celostátní rozměr ponechám stranou a nebudu ho reflektovat.

„Kdo se mnou půjde bojovat na Dunaj?“¹⁸⁸ Vezmeme-li tuto píseň v úvahu s tím, že se v oblasti Horního Povolží na konci 19. století skutečně nalézal přírodní prvek, který se jmenoval Dunaj/Dunajka, můžeme dojít k zajímavému závěru. Zdejší Dunajka je drobná říčka, která je součástí dnešní Jaroslavli a vlévá se do Volhy. Spíše než uvažování nad významem této konkrétní řeky pro celé Horní Povolží, je užitečné věnovat pozornost původu jejího pojmenování. Svůj název říčka získala na počest pobývání ruských vojsk na Dunaji během rusko-turecké války v letech 1877–1878.¹⁸⁹ Je tedy možné, že stejnou příčinu, prožitek intenzivního zahraničního tažení, mohlo mít i začlenění slova Dunaj do lidové kultury oblasti Horního Povolží a jeho ustálení během následujících dvou desítek let. V tomto případě by ovšem, na rozdíl od přejmenování jaroslavské řeky, šlo o naprosto spontánní a neplánovaný proces. Milan Leščák a Oldřich Sirovátka ve své práci *Folklór a folkloristika: O ľudovej slovesnosti* zmiňují pobývání na vojně jako jeden ze zdrojů pro obohacení místního folkloru o nové prvky.¹⁹⁰

Poslední bod nás neomylně přivádí k ústřední otázce této kapitoly – co Šejnova folklorní sbírka vypovídá o přítomnosti Volhy v mentalitě lidí v její blízkosti žijících? S Volhou se zde setkáváme naprosto jiným způsobem než ve všech dosavadních příkladech uvedených v této diplomové práci. Nesetkáváme se s ní totiž takřka vůbec. V 163 zkoumaných písních se Volha coby název pro řeku objevil pouze jednou. V syžetech, kterým byla věnovaná pozornost v předchozích kapitolách, na sebe řeka Volha pravidelně strhávala pozornost, a při setkání s ní bývalo běžné alespoň několika slovy vyjádřit její geografický či vlastenecký význam. Ve folkloru Horního Povolží nejenom, že žádný speciální význam nemá, není zde dokonce vůbec. Tato absence vypovídá o tom, že venkovská kultura 19. století nebyla napojená na diskurz vzdělané společnosti, v němž měla Volha speciální místo, které bylo rozebráno a charakterizováno v předchozí kapitole věnované výstavě časovni a na jiných příkladech. Zatímco vzdělaná vrstva měla ke kultuře venkovské vrstvy přístup a obracela se k ní často a s oblibou, opačným směrem ovlivňování v tomto případě neprobíhalo. Základem chabého propojení můžeme spatřovat v nedostatečném školství. Ve vesnice Volgověrchovje bylo na počátku 20. století gramotných 7 % obyvatel. Přičemž známe mnoho příkladů osob rolnického původu, které, jestliže měly přístup ke vzdělávání, diskurz vzdělané společnosti přirozeně přijaly (jednou z nich byl například fotograf Maxim Dmitrijev). Fakt, že mentalita obyvatel

¹⁸⁸ ŠEJN, *Velikoruss v svoich pesnjach, obrjadach, obyčajach, verovanijach, skazkach, legendách i t. p.*, sv. 1, s. 118.

¹⁸⁹ KONDAKOVA, T. J., KUDELINA, D. S., *Istoriko-geografičeskaja rekonstrukcija doliny reki Dunajki*, in: *Geografija i ekologija v škole XXI veka*, Vol. 14, č. 1, 2018, s. 16.

¹⁹⁰ LEŠČÁK, Milan, SIROVÁTKA, Oldřich, *Folklór a folkloristika: o ľudovej slovesnosti*, Bratislava 1982, s. 123.

vesnického regionu v sobě neobsahovala vlastenecký diskurz, není zas tak překvapivý, problematičnost přenesení konceptu národu k vesnickému obyvatelstvu známe i z českého obrození. Mnohem neočekávanější je absence Volhy vzhledem k tomu, že řeka měla nepopíratelný regionální význam jakožto obchodní cesta a hospodářský zdroj. Nemálo zkoumaných písní pocházelo z měst a vesnic ležících přímo na řece Volze, přesto se v nich Volha neobjevila. Když se zeptáme, jaká konkrétní místa a obecně nazvání se v písních vyskytovala, namísto skutečných míst regionu (vedle Volhy například názvů velkých měst Tverské gubernie) jsou zde zastoupeny motivy z tradiční ruské kultury vycházející z bylin a dalších lidových příběhů. Tím nejfrekventovanějším místopisným nazváním v souboru zkoumaných písní byla Moskva, dále již zmíněný Dunaj a také Don (ve spojení „*donský kozák*“). Spíše než k osobně prožívanému, reálnému životu se folklor upínal k fikčnímu světu tradičních vyprávění. Odraz životní zkušenosti ve folkloru můžeme spatřovat v integrování slova Dunaj, což je případ, ve kterém také do jisté míry jde o vyslechnutý příběh, ale zároveň muselo jít o skutečnou vzpomínku nejenom vojáků, kteří se tažení zúčastnili, ale také jejich rodin, na které odchod mužů měl vliv. Komparace Šejnovy sbírky s výzkumem jiných etnologů by možná mohla přinést závěr, že Šejnův výběr byl velmi neobjektivní. Pro to už v této práci bohužel není místo. Co se týče vlastenectví coby části identity jedince, tato studie nám k němu poskytuje dva poznatky. Zaprvé, vlastenecký diskurz byl pěstován pouze ve světě vzdělané vrstvy ruské společnosti. Na druhou stranu, lidová kultura v sobě obsahuje silné vědomí své etnické příslušnosti a konkrétních znaků své skupiny – je totiž plná reálií staroruské kultury. Výzkum této kapitoly o roli Volhy v sebeidentifikaci obyvatel Horního Povolží spíš než o to, že Volha v ní nemá absolutně žádnou role, přináší zprávu, že folklor nebyl prostředek, kterým by toto pouto bylo vyjadřováno a posilováno. Na potvrzení naprosté absence Volhy v identitě venkovanů by bylo nutné provést širší výzkum, ale zcela jistě jsme získali vodítko k tomu, že vědomí excecionalismu nejdelší ruské řeky u této složky obyvatelstva pravděpodobně nebylo, a především že se obraz řeky značně lišil od toho, jak Volhu vnímala vzdělaná složka obyvatelstva, jak jí známe z vědeckých oborů a umění. Narážíme zde na jeden aspekt rozpolcenosti ruského společnosti 19. století. Od dob napoleonských válek byla ruská společnost nasáklá potřebou rusifikovat sama sebe a kupříkladu umělci se s postupem století stále častěji upínali k inspiracím z venkova a jeho lidové kultury, ve kterých hledalo pravou esenci národní identity, která byla zatlačena do pozadí západními vlivy (např. Mocná hrstka či peredvižnici). Intenzita zápalu umělců, vědců a myslitelů nijak nezměnila skutečnost, že se jednalo o jednostranný zájem bez zásadní interakce těchto dvou skupin. Naprosto odlišné

vnímání řeky Volhy je důkazem, že tyto světy reálně zůstaly neproniknutelné. Avšak je nutné podotknout, že zdrojem byla jediná, byť bohatá sbírka.

To ale neznamená, že Volha pro venkovskou společnost neměla žádný význam. Podíváme-li se na tuto problematiku z jiného úhlu, jeden podstatný nalezneme. Z textů je zcela evidentní, že voda jako živel byla pro obyvatele Horního Povolží význačné téma. Voda zobrazená v těchto písních plní funkce, které voda ve folkloru a mytologii tradičně mívá. Současný ruský filolog Ivan Alexejevič Podjukov ve své studii věnující se vodním idiomům v ruském jazyce charakterizuje význam vody pro člověka.¹⁹¹ Médium vody podle něj bylo v mnoha světových kulturách metaforicky spojeno s prostorem lidského přemýšlení a cítění. Dle mého názoru voda objevující se v písních z Horního Povolží nevyjadřuje geografické či podnebné podmínky samoúčelně, ale za účelem konstruovat prostor vnitřního uspořádání lyrického hrdiny či mezilidských vztahů v představivosti posluchače. Objeví-li se v písni, stane se osudovým místem, na kterém často dochází k zásadním změnám. Folklor, nikoliv jen ten ruský, je nabitý emocemi. Jestliže skupina měla živý folklor, uměla ventilovat své emoce a vykonávala to pravidelně, automaticky a mnohdy kolektivně. Zájem umělců a vědců o folklor a jeho popularizace skrze umění, vědecké práce či jiné texty zároveň částečně vracely a aktualizovaly lidovou kulturu pro tu skupinu lidí, v jejichž běžném životě už folklor nehrál aktivní roli, a s tím se navracela (či spíš posilovala, jelikož nikdy úplně nezmizela) přirozenost přítomnosti projevovaných emocí ve veřejném životě. Folklor tedy lze považovat za jeden ze zdrojů sentimentalismu ruské společnosti. Pro vystižení významu vody ve slovanském světě Podjukov také využívá myšlenky folkloristky Ljudmily Nikolajevny Vinogradové, která účel vody v rituálech viděla v očištění, ochraně a poskytování blahobytu a jako hlavní asociaci spojovanou s vodou označila funkci hranice mezi naším a jiným světem. I v těchto poznatcích můj výzkum koresponduje s Podjukovovým pojetím. Také se tím potvrzuje teze o spiritualitě zakořeněné v základě kultury ruské společnosti. Venkovská společnost, ve které byl folklor živý, měla oboustranně formativní vztah s prostředím ji obklopujícím. Řeka v blízkém okolí, nehledě na velikost jejího povodí a její společenský význam, byla důležitá. Volha jako topos, který známe z vlasteneckého diskurzu, neměla pro tuto složku obyvatelstva Ruské říše pravděpodobně žádný, či pouze nepodstatný význam, avšak Volha v podobě vodní masy byla jedním z konstituujících prvků myšlenkového světa každého člověka v její blízkosti žijícího. Druhý výsledek výzkum této kapitoly lze shrnout tak, že venkovští obyvatelé Horního Povolží v 19. století stále byli skupinou, která ve svém životě skrze rituály (písně, obřady a jiné)

¹⁹¹ PODIUKOV, s. 15.

zůstávala v blízkém sejetí s přírodou, jež svými prvky poskytovala symboly pro mytologické představy, a proto pro ně fyzická Volha, stejně jako jakákoliv další vodní plocha v oblasti jejich domova, měla duševní význam a podílela se na formování jejich představy o světě a o sobě – tedy tvorbě vlastní identity.

Závěr

Posledním úkolem této práce je zeptat se, nakolik se obraz ruské krajiny v očích ruského obyvatelstva shodoval s představou obyvatel Horního Povolží o svém regionu. Do velké míry zde nalézáme řadu společných znaků, které potvrzují tezi o tom, že oblast nejvyššího toku řeky Volhy byla jedním z míst, které inspirovaly tvorbu dominantního společenského diskurzu, a že tento diskurz měl na rozvoj této oblasti vliv jak na akademické rovině (vznik vlastivědných textů), tak v reálném životě (péče o pramen Volhy). Avšak právě v tomto ohledu také naplno vyšla najevo existence propasti mezi venkovským a městským světem. Studie o stavbě církevní stavby nad pramenem Volhy prokázala, že řeka Volha byla obyvateli Tverské gubernie chápána a hýčkována jako národní i regionální symbol. Na druhou stranu, druhá studie, výzkum folkloru, vypověděla o tom, že venkovská společnost ani na konci 19. století vlastenecký diskurz nebrala v potaz – řece Volze nepřikládala speciální význam. Studie folkloru nám ale rovněž odhalila, jakým způsobem ještě na konci 19. století fungovala voda jako sociokulturní činitel, který v rámci folkloru napomáhal provedení uspořádání mentálního světa jedince a vymezení mezilidských vztahů. Další z charakteristik národní krajiny, kterou nalézáme i ve vnímání krajiny Horního Povolží jejími obyvateli, je vztah k jejímu vzhledu. Stejně jako umění na konci 19. století dospělo k nalezení harmonického spojení mezi pojmem krása a nehostinnou ruskou přírodou, tak také vztah obyčejných lidí k ruské krajině nebyl problematický a byli schopni ji oceňovat.

Z rysů, které o představě o krajině Ruské říše známe z příkladů v druhé části této práce, se při výzkumu Horního Povolží neobjevil ani náznak důrazu na imperiální význam říše, přestože u Volhy jako jedné z největších ruských řek se imperiální kontext nabízel. To i přes to, že tverští autoři, jejichž texty jsou těmi z mých pramenů, kde by se toto pojetí mohlo objevit, jakožto vzdělaní lidé dobře znali rozsah a význam imperiální Ruské říše. Neměli potřebu tento faktor reflektovat, přestože by tím mohli ještě zvýraznit prestiž řeky a svého regionu. Volha zjevně v myslích Rusů implikovala především *Русь*. Zásadní důležitost tohoto faktu, nutkání zdůraznit především území evropské části státu, které bylo etnicky převážně ruské, nenechávaly žádný prostor pro využití Volhy jako symbolu pro *Россия*. Alespoň ne v oblasti Horního Povolží.

Během mého bádání vyšlo najevo, že také v regionální identitě hrály roli, často velmi podobnou jako v celospolečenském diskurzu, čtyři znaky ruské identity (rozpolcenost, vlastenectví, spiritualita, sentimentalismus), které byly definovány v první části této práce, a to většinou nehledě na příslušnost jedince ke společenské vrstvě. Nejuniversálnější z nich je

rozhodně spiritualita, kterou byla prodchnutá celá ruská společnost. Taktéž sklon k sentimentalismu je charakteristika, kterou běžně rozeznáváme jak u městské, tak venkovské vrstvy. Vztah venkovanů k vlastenectví coby deklarovanému názoru a stylu života byl, jak již bylo řečeno, nulový. Avšak vezme-li v potaz jednotlivé znaky vlasteneckého založení ruské společnosti, nalezneme je i u nich. Nejvíce jednostrannou byla rozporuplnost, se kterou se potýkala zejména vzdělaná vrstva, jež přicházela do kontaktu s evropským světem, byla vystavena více teoriím o původu svého státu a dovedla vnímat rozdíly mezi ruským městem a ruským venkovem.

Seznam použité literatury

Publikace a odborné studie

Žurnal 30-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii nojabrja 6 1890 goda., Tver 1891.

Žurnal 46-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii 6 maja 1894 goda., Tver 1894.

Žurnal 47-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii 9 oktjabrja 1894 goda., Tver 1895.

Žurnal 53-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii 25 janvarja 1896 goda., Tver 1896.

Žurnal 65-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii 27-go sentjabrja 1897 g., Tver 1898.

Žurnal 73-go zasedanija Tverskoj učenoj archivnoj komissii 28 fevralja 1900 goda., Tver 1900.

ASSMANN, Jan, *Kultura a paměť*, Praha 2001.

BARCHATOVA, Jelena Valentinovna, *Russkaja svetopis: Pervij vek fotoiskusstva 1839–1914*, Petrohrad 2009.

BARKHATOVA, Elena, *Realism and Document: Photography as Fact*, in: ELLIOT, David (eds.), *Photography in Russia 1840–1940*, Londýn 1992, s. 41–50.

BARSKOVA, Polina, *Celebrating the return of the flood*, in: COSTLOW, Jane, ROSENHOLM, Arja, *Meanings and Values of Water in Russian Culture*, New York 2017, s. 158–174.

BENDER, Barbara, *Time and Landscape*, in: *Current Anthropology*, vol. 43, no. 5, 2002, s. 103–112.

BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič, *Ruská idea*, Praha 2003.

BRADLEY, Joseph, *Pictures at an Exhibition: Science, Patriotism, and Civil Society in Imperial Russia*, in: *Slavic Review*, Vol. 67, No. 4, 2008, s. 934–966.

ČUMAKOVA, Tatiana, *Pravoslavnye svjaščenniki – issledovateli religii narodov Rossii (XIX – načalo XX v.)*, in: *Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za rubežom*, vol. 36, no. 1, 2018, s. 12–32.

DUBY, Georges, *Věk katedrál: Umění a společnost 980–1420*, Praha 2002.

- ELY, Christopher, *This Meager Nature: Landscape and National Identity in Imperial Russia*, DeKalb 2002.
- EVTUHOV, Katherine, *A. O. Karelin and Provincial Bourgeois Photography*, in: KIVELSON, Valerie A., NEUBERGER, Joan (eds.), *Picturing Russia: Explorations in Visual Culture*, New Haven/Londýn 2008, s. 113–118.
- FEDOTOV, Georgij Petrovič, *Svatí staré Rusi*, Červený Kostelec 2011.
- FIALA, Vladimír, *Ruští realističtí malíři XIX. století: Peredvižnici*, Praha 1951.
- FIGES, Orlando, *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia*, Londýn 2002.
- GRANT, Susan Mary, *Riverscapes and National Identities by Tricia Cusack.*, in: *Nations & Nationalism*, Vol. 17, č. 1, 2011, s. 209–211.
- GREBENNIKOVA, Nadya, *The First Russian Photojournalist*, in: *Russian Life*, No. 1/2, Vol. 60, 2016, s. 44–51.
- HALPERIN, Charles J., *Russia and the golden horde: the Mongol impact on medieval Russian history*, Bloomington 1985.
- HIML, Pavel, *Neosvícení a neposlušní. Regulace náboženské praxe a reakce na ni v Čechách v druhé polovině 18. století (Českokrumlovsko, Vimpersko, Strakonice, Žatec)*, in: *Dějiny, teorie, kritika*, vol. 7, č. 2, 2010, s. 197–216.
- ISUPOV, Konstantin Glebovič, *Rus/Rossija (iz avtorskogo slovarja „Kosmos ruskogo samosoznanija“)*, in: *Obščestvo. Sreda. Razvitie*, Vol. 5, č. 4, 2010, s. 240–242.
- IVANOV, Sergej Arkad'jevič, *Blázni pro Krista: Kulturní dějiny jurodství*, Červený Kostelec 2015.
- KLJUČEVSKIJ, Vasilij Osipovič, *Ruské dějiny*, sv. 1, Praha 1927.
- KOLOKOLCEVA, Natalja Jurjevna, VALKOVA, Ksenija Viktorovna, *Deljatelnost chudožnikov-peredvižnikov v Rossii vtoroj poloviny XIX veka: dialog kultur v kontekste povsednevnosti*, in: *Gumanitarnyj vektor*, Vol. 15, č. 3, 2020, s. 65–72.
- KOLOSOF, Vladimír Ivanovič, *Verchovja reki Volgi v ich prošlom i nastojaščem*, Tver 1893.
- KOLOSOF, Vladimír Ivanovič, *Sterženskij i Lopastickij kresty v svyazi s drevnimi vodnymi putjami v verchnem Povolži*, Tver 1890.

- KONDAKOVA, T. J., KUDELINA, D. S., *Istoriko-geografičeskaja rekonstrukcija doliny reki Dunajki*, in: Geografija i ekologija v škole XXI veka, Vol. 14, č. 1, 2018, s. 15–22.
- KORANYI, James, CUSACK, Tricia, *Introduction: The making of landscape in modernity*, in: National Identities, Vol. 16, č. 3, 2014, s. 191–195.
- KUBIŠOVÁ, Zuzana, *Kolektivní paměť a národní identita*, in: MASLOWSKI, ŠUBRT (eds.), *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, Praha 2014, s. 82–111.
- KYPTA, František Alois, *Igor Stravinskij: Stručný přehled života a tvorby k jeho pětasedmdesátinám*, Praha 1957.
- LEATHERBARROW, William, OFFORD, Derek (eds.), *A History of Russian Thought*, Cambridge 2012.
- LERNER, Vladimir, WITZTUM, Eliezer, *The Artist, Depression, and the Mood Landscape*, in: The American Journal of Psychiatry, vol. 172, č. 3, 2015, s. 225–226.
- LEŠČÁK, Milan, SIROVÁTKA, Oldřich, *Folklór a folkloristika: o ľudovej slovesnosti*, Bratislava 1982.
- MACŮREK, Josef, *Dějepisectví evropského východu*, Praha 1946.
- MAMAJEVA, N. J., *Obsledovanie kolekcií fotografií turkestanského alboma iz fondov Rossijskoj nacionalnoj biblioteki*, in: CYPKIN, Denis Olegovič (eds.), *Fotografija. Izobraženie. Dokument*, Vol. 5, Petrohrad 2014, s. 90–32.
- MAUR, Eduard, *Paměť hor: Šumava, Říp, Blaník, Hostýn, Radhošť*, Praha 2006.
- MILJUGINA, E.G, STROGANOV, M.V. (eds.), *Tver v zapiskach putešestvennikov. Vypusk 2: zapiski XVIII–XIX vekov*, Tver 2013.
- NEŠPOR, Zdeněk R. *Příručka sociologie náboženství*, Praha 2008.
- NĚKRASOVA, Naděžda Vladimirovna, *Deljatelnost' V. I. Kolosova (1854–1919) po formirovaniju intellektualnogo prostranstva Tveri*, in: Dialog so vremenem, Vol. 46, 2014, s. 146–155.
- NYKL, Hanuš, *Náboženství v ruské kultuře*, Červený Kostelec 2013.
- NYKL, Hanuš, *Slavjanofilství a slavjanofilské paradigma: Příspěvek ke studiu ruské filosofie 19. století*, Praha 2015.

- ORLOV, Alexandr Sergejevič, *Bibliografija russkich nadpisej XI-XV vv.*, Moskva 1952.
- OSTROWSKI, Donald, *Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589*, Cambridge 1998.
- PAUKNEROVÁ, Karolína, *Krajina*, in: STORCHOVÁ, Lucie (eds.), *Koncepty a dějiny: Proměny pojmů v současné historické vědě*, Praha 2014, s. 356–364.”
- PLATONOV, Evgenii, *On the veneration of springs in the nineteenth century: Models of behavior and decision-making practises*, in: COSTLOW, Jane, ROSENHOLM, Arja, *Meanings and Values of Water in Russian Culture*, Londýn/New York 2016, s. 51–64.
- PIPES, Richard, *Rusko za starého režimu*, Praha 2004.
- PODIUKOV, Ivan, *The cultural semantics of water idioms in Russian dialects*, in: COSTLOW, Jane, ROSENHOLM, Arja, *Meanings and Values of Water in Russian Culture*, Londýn/New York 2016, s. 15–31.
- POLEVAJA, Anna Vladimirovna, *Vklad Tverskoj učenoj archivnoj komisii v sochraneje kulturnovo nasledija tverskich karel*, in: *Vestnik TvGU, Serija „Istorija“*, No. 4, 2017, s. 121–129.
- PUŠKIN, Alexandr Sergejevič, *Eugen Oněgin*, vyd. 11, Praha 1962.
- PUŠKIN, Alexandr Sergejevič, *Lyrika II*, Praha 1956.
- PUTNA, Martin C., *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*, Praha 2015.
- QUADIR, Ali, QUADIR-TIAYNEN, Tatiana, *Deep Culture and the Mystical Agency of Mary in Eastern Christianity*, in: *Religion*, Vol. 9, No. 12, 2018, s. 1–18.
- REDDY, William M., *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.
- RIABOV, Oleg, „Mother Volga“ and „Mother Russia“: *On the role of the river in gendering Russianess*, in: COSTLOW, Jane, ROSENHOLM, Arja, *Meanings and Values of Water in Russian Culture*, Londýn/New York 2016, s. 81–97.
- RODAWAY, Paul, *Sensuous Geographies: Body, Sense and Place*, Londýn/New York 1994.
- ROSENBLUM, Naomi, *A World History of Photography*, 4. vyd., New York 2007.

RYČLOVÁ, Ivana, *Nostalgie jako jeden z ústředních motivů ruské literatury 20. století: Na příkladu tvorby I. Bunina a V. Nabokova*, HANUŠ, Jiří (eds.), *Nostalgie v dějinách*, Brno 2014, s. 59–73.

SABUROVA, Tatiana, *Early Masters of Russian Photography*, in: ELLIOT, David (eds.), *Photography in Russia 1840–1940*, Londýn 1992, s. 31–49.

SCHAMA, Simon, *Krajina a paměť*, Praha 2007.

SLÁDEK, Karel, *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*, Červený Kostelec 2010.

STEWART, Pamela J., STRATHERN, Andrew, *Introduction*, in: STEWARD, Pamela J., STRATHERN, Andrew (eds.), *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*, Londýn 2003.

ŠAUR, Josef, *Několik postřehů k otázce, jak básníci obhajují ruskou politiku*, in: HANUŠ, Jiří (eds.), *Rusko a západ: Eseje o (ne)porozumění*, Brno 2013, s. 69–84.

ŠEJN, Pavel Vasiljevič, *Velikoruss v svoich pesnjach, obrjadach, obyčajach, verovanijach, skazkach, legendách i t. p.*, sv. 1, Petrohrad 1900.

ŠEJN, Pavel Vasiljevič, *Velikoruss v svoich pesnjach, obrjadach, obyčajach, verovanijach, skazkach, legendách i t. p.*, sv. 2, Petrohrad 1900.

ŠUBRT, Jiří, MASLOWSKI, Nicolas, LEHMANN, Štěpánka, *Maurice Halbwachs, koncept rámců paměti a kolektivní paměti*, in: MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jiří (eds.), *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, Praha 2014, s. 15–30.

TOLSTOJ, Lev Nikolajevič, *Vojna a mír II*, vyd. 2, Praha 2018.

TROJ, Kristofer, *Istinno bylinno: predstavlenija o dobrodeteli v ruskom epose*, in: *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Serija: Vseobščaja istorija*, Vol. 2, č. 3, 2010, s. 87–95.

VOLKONSKIJ, Sergej Grigorjevič, *Zapiski Sergeja Grigorjeviča Volkonskogo (dekabrista)*, Petrohrad 1902.

VYDRA, Zdeněk (eds.), *Dějiny Ruska*, Praha 2017.

YASTREBOVA, Olga, AZAD, Arezou, *Reflections on an Orientalist: Alexander Khun (1840–88), the Man and his Legacy*, in: *Iranian Studies*, Vol. 48, No. 5, 2015, s. 675–694.

ZEISLER–VRALSTED, Dorothy, *The Aesthetics of the Volga and National Narratives in Russia*, in: *Environment and History*, Vol. 20, no. 1, 2014, s. 93–122.

ZIMMER, Oliver, *In Search of Natural Identity: Alpine Landscape and the Reconstruction of the Swiss Nation*, in: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, č. 4, 1998, s. 637–665.

ZLATOHLÁVEK, Martin, *Myšlenkové pozadí ikonografického typu Pantokrator*, in: KIŠŠ, Igor (eds.), *Kristus – Pantokrator*, Bratislava 2002, s. 61–65.

ŽIZNĚVSKIJ, A. K., *Opisanie Tverskago muzeja: Archeologičeskij otdel*, Moskva 1888.

Internetové zdroje

Čto možno bylo kupit na rubl v raznye epochi [online], 2020 [cit. 29.1.2021]. Dostupné z: <https://ria.ru/20180818/1526580754.html>.

Istorija monastyrja [online], [cit. 28.4.2021]. Dostupné z: http://olginmonastery.ru/o_monastyire/istoriya_monastyirya.html.

Jolanda, Vlastik Plamínek a ti další. Nahradí u nás alternativní spiritualita křesťanství? [online] [cit. 13.9.2020], 2020. Dostupné z: <https://wave.rozhlas.cz/jolanda-vlastik-plaminek-a-ti-dalsi-nahradi-u-nas-alternativni-spiritualita-8268456>.

O muzee [online], [cit. 24.4.2021]. Dostupné z: <https://tvermuzeum.ru/about>.

Turkestan Album [online], 2007 [cit. 20.1.2021]. Dostupné z: https://www.loc.gov/rr/print/coll/287_turkestan.html.

What is TOSKA, russian despair? [online], 2020 [cit. 28.8.2020]. Dostupné z: <https://www.rbth.com/lifestyle/332132-what-is-toska-russian-despair>.

BARUTKINA, G. V., *K 125-letiju Tverskoj gubernskoj učenoj archivnoj komissii* [online], [cit. 24.4.2021]. Dostupné z: http://tverarchive.ru/activity/articles_old.html#articles_2.

MARKELOVA, O. V., *Tverskaja gubernskaja učenaja komissija: istorija učreždenija i obzor fonda*, [online], [cit. 24.4.2021]. Dostupné z: http://tverarchive.ru/activity/articles_old.html#articles_18.

Seznam obrazových příloh

Příloha č. 1 – Andrej Jefimovič Martynov – *Pohled na Nikolský klášter u jezera Bajkal* (1806–1810)

Příloha č. 2 – Isaak Iljič Levitan – *Les v zimě* (1885)

Příloha č. 3 – Isaak Iljič Levitan – *Nad věčným klidem* (1894)

Příloha č. 4 – *Turkestánské album* – *Tipy národností Turkestánského kraje. Kara-kyrgyzové* (1871–1872)

Příloha č. 5 – *Turkestánské album* – *Místní festival k oslavám Nového roku, Sail Sali Nau. Prodavači pečených ryb* (1871–1872)

Příloha č. 6 – Maxim Petrovič Dmitrijev – *Ponětavskij ženský klášter. Klášterní rybník* (1904)

Příloha č. 7 – Maxim Petrovič Dmitrijev – *Nemocný tygem. Město Knjaginín z alba Neúrodný rok 1891–1892 v Nižněnovgorodské gubernii* (1891–1892)

Příloha č. 8 – Sergej Michajlovič Prokudin-Gorskij – *Volgověrchovský ženský klášter. Stavba Preobraženského chrámu* (1910)

Obrazové přílohy

Příloha č. 1 – Andrej Jefimovič Martynov – *Pohled na Nikolský klášter u jezera Bajkal* (1806–1810)



Příloha č. 2 – Isaak Iljič Levitan – *Les v zimě* (1885)



Příloha č. 3 – Isaak Iljič Levitan – *Nad věčným klidem* (1894)



Příloha č. 4 – *Turkestánské album* – *Typy národností Turkestánského kraje. Kara-kyrgyzové* (1871–1872)



Příloha č. 5 – *Turkestánské album* – *Místní festival k oslavám Nového roku, Sail Sali Nau.*
Prodavači pečených ryb (1871–1872)



Příloha č. 6 – Maxim Petrovič Dmitrijev – *Ponětavskij ženský klášter. Klášterní rybník* (1904)



Příloha č. 7 – Maxim Petrovič Dmitrijev – *Nemocný tygem. Město Knjaginín z alba Neúrodný rok 1891–1892 v Nižněnovgorodské gubernii (1891–1892)*



Příloha č. 8 – Sergej Michajlovič Prokudin-Gorskij – *Volgověrchovský ženský klášter. Stavba Preobraženského chrámu (1910)*



Příloha č. 9 – Maxim Petrovič Dmitrijev – *Časovňa u pramene Volhy* (1903)

