

Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Ruská Palestina

The Russian Palestine

Vedoucí práce: Doc. ThDr.
Gorazd Josef VOPATRNÝ, Th. D.

Autor práce:
Vojtěch KOLÁŘ

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracoval samostatně a použil výhradně citované prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

Ve Svěbohově, dne 19. dubna 2013

Vojtěch Kolář

ANOTACE: Diplomová práce „Ruská Palestina“ pojednává o aktivitách ruské církve a diplomacie ve prospěch ruských poutníků ke svatým místům Palestiny i místního pravoslavného obyvatelstva v Levantě v XIX. a na počátku XX. století. Ruské působení zde bylo doprovázeno všeobecným napětím mezi ruskými aktivisty na místě i v petrohradském zázemí, řeckou církevní hierarchií v Jeruzalémě a Konstantinopoli i západními diplomaty a misionáři hájícími katolické a protestantské zájmy na témž poli působnosti. Práce není apologií ani kritikou obou hlavních nástrojů ruského vlivu, Ruské duchovní misie v Jeruzalémě (od r. 1847) a Imperátorské pravoslavné palestinské společnosti (od r. 1882), chce však nabídnout vhled do motivací, průběhu a výsledků jejich intenzivních aktivit v Palestině a upozornit na úskalí, na něž narážely. Pro šíři tématu nebylo vždy možné postupovat přísně historiografickými metodami, práce se proto soustředí především na biografický materiál vybraných iniciátorů a aktérů ruského působení v oblasti, čerpajíc z jejich děl a publikované korespondence.

KLÍČOVÁ SLOVA: Svatá země, pravoslaví v Palestině, ruští poutníci do Palestiny, Ruská duchovní misie v Jeruzalémě, Imperátorská pravoslavná palestinská společnost, ruská diplomacie v Osmanské říši, arabské pravoslaví, rusko-arabské vztahy, rusko-řecké vztahy.

ANNOTATION: This diploma thesis entitled „The Russian Palestine“ deals with activities of the Russian Orthodox Church and Russian diplomatic corps designed to help Russian pilgrims to the holy places in Palestine as well as local Orthodox believers in the Levant in the 19th and beginning of 20th century. These activities were accompanied by considerable tension not only between Russian activists in Palestine and in Russia, but also in their encounters with Greek hierarchy in Jerusalem and Constantinople as well as with Western diplomats and missionaries pursuing Catholic and Protestant interests in the same area. The aim of this thesis is to offer an insight into motivations, ways and results of their activities in Palestine and to call attention to the difficulties they were facing. This work is neither an apology nor a criticism of either of the instruments of Russian influence – the Russian Orthodox Ecclesiastical Mission in Jerusalem (since 1847) and Imperial Orthodox Palestine Society (since 1882) respectively. Because of the broadness of the subject it was not always possible to follow strict historiographic methods. Therefore this thesis is concerned mostly with biographical material of some of the most influential Russian personalities of the period, relying on their published works and correspondence.

KEYWORDS: Holy Land, Orthodoxy in Palestine, Russian pilgrims to Palestine, Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem, Imperial Orthodox Palestine Society, Russian diplomacy in the Ottoman Empire, Arab Orthodoxy, Russian-Arab relations, Russian-Greek relations.

OBSAH

ÚVOD	6
I. PROLOG	7
II. PROBLÉM PERIODIZACE	8
III. PALESTINSKÉ PRAVOSLAVÍ	10
1. PRVE POUTNÍKEM...	18
2. ...POTÉ POLITIKEM	26
3. PRŮKOPNÍK PORFIRIJ	33
4. POVÁLEČNÍ POKRAČOVATELÉ	46
5. POZEMKY „PEJZE PAŠI“	57
6. PODPORA PALESTINSKÉHO PRAVOSLAVÍ	79
ZÁVĚR	93
POUŽITÁ LITERATURA	95

*malé Zuzance z Homsu,
jejíž dětství ničí válka v Sýrii*

ÚVOD

K napsání této práce a vůbec k zájmu o „Ruskou Palestinu“ mě podnítilo osobní setkání s ní. Později, při hledání a přípravě materiálů k tématu jsem četl nejedno svědectví ruských poutníků XIX. století o jejich první návštěvě svatých míst a divil jsem podobnosti mé a jejich zkušenosti. Povrchně nahlíženo se zdá, že všechna ta exotika, hluk, ruch a šum panující nejen na ulicích palestinských měst, ale též v Chrámě Božího hrobu, v Bazilice Kristova narození v Betlémě a na dalších svatých místech, musí nevyhnutelně dráždit obrazotvornost, rozptylovat pozornost a zkoušet meze trpělivosti do té míry, že člověk necítí nic zvláštního, ba nemůže se na tak posvátných místech ani řádně modlit. Ale přitom se hluboko v nitru, lehce a nepozorovaně, pozvolna rozlévá pokoj, jaký lze na jiných místech zakusit jen výjimečně. A pokud chcete najít v Palestině místa opravdu tichá a duši rozechvívající takřka na první dotek, patří mezi ně ruské chrámy a monastýry, turisty většinou opomíjené, jež překvapují neznalého poutníka na každém kroku. Štíhlá zvonice na temeni Olivové hory, nápadně pozlacené bání chrámu v Getsemanech, jediný křesťanský svatostánek v Hebronu, pohostinná ruská mniška na břehu Galilejského jezera, ruský poustevník v jeskyni svatého Charitona uprostřed Judské pouště...

Všechny tyto vjemy působí na člověka Západu jako otazníky. Kde se vzala tato místa, kde máte dojem, že rodná zem našeho Spasitele a země ruská nejsou od sebe vzdáleny ani v čase, ani v prostoru? Kdo a proč založil na těchto místech ruské chrámy? A kdo a proč se do nich dodnes přichází modlit? Odpověď na tyto otázky v české literatuře nenajdete. U nás se do Sváté země bohužel často neputuje, ale „jede na zájezd“. Primárním cílem předkládané práce je proto seznámení čtenáře s fenoménem Ruské Palestiny a dostupnou literaturou, jež o něm pojednává. Ač nejsem rusistou, věnoval jsem značné úsilí pracovním překladům vybraných textů, z nichž část uvádím v podobě citací přímo v textu práce. Když jsem se zamýšlel, jak dané téma presentovat, byl jsem si hned zpočátku vědom, že je v práci tohoto rozsahu nelze uchopit v celé jeho šíři. Metoda, již jsem zvolil, je však prostá. Nejzajímavějším „doprovodným jevem“ Ruské Palestiny se mi zdály lidské osudy dobrovolně s ní spjaté, osudy těch, kteří stáli u zrodu tohoto fenoménu. Vybral jsem proto skupinu osob, jež ztělesňují jednotlivé historické fáze, ale i myšlenkové směry podněcující a provázející vznik a existenci Ruské Palestiny. Těmto osobám dávám slovo, často upřednostňuji jejich deníky či korespondenci před písemnostmi oficiálního charakteru. Zároveň neusiluji o vyčerpávající analýzu jejich osobnosti, ani o kritické posouzení jejich konkrétních činů, neboť neusiluji o „vysvětlení“ jejich motivů, pouze o jejich nahlédnutí. Abychom však nezůstali jen na rovině osobní, budeme jako sekundární linii v celé práci sledovat interakci Ruské Palestiny s „Palestinou tuzemců“, o jejíž zhodnocení se v závěru pokusíme.

I. PROLOG

„Ruská Palestina – tak nazývají unikátní fenomén sestávající ze složité infrastruktury ruských chrámů, monastýrů, pozemků a metochii shromážděných a založených v druhé polovině XIX. a na počátku XX. století za ruské peníze, prací a energii činovníků ruského státu, ruské církve a kultury. (...) Ale Ruská Palestina – to jsou rovněž lidé, již ztělesňují ruskou politickou, duchovní, vědeckou a humanitní přítomnost ve Svaté zemi: diplomaté, představitelé Ruské pravoslavné církve, carské rodiny a vládnoucí elity, činovníci Palestinského komitě (1859-1864), Palestinské komise (1864-1889) a Imperátorské pravoslavné palestinské společnosti (1882-1917), dobrodinci, spisovatelé, umělci a architekti, orientalisté a nakonec tisíce prostých poutníků.“ Autorita z nejpovolanějších¹ místo nás vlastně stručně vymezila téma následující práce. Zbývá dodat, že před církevní „infrastrukturou“ se budeme snažit dávat přednost lidem, oněm „činovníkům“, ve světle jejichž působení se pokusíme předeštit tento „unikátní fenomén Ruské Palestiny“ v základních obrysech. Ambice naší práce nejsou nijak závratné. Jde nám o prosté představení tématu, v našich podmínkách neznámého. I proto jsme původně komplikovaný titul nakonec zaměnili názvem „Ruská Palestina“, neboť jak se ukázalo, většina dotázaných si s ním nic nespojuje. Dokonce i literatura v západních jazycích je dosti chudá, pokud víme, existují dvě monografie v angličtině² a pár článků v němčině.³ Bibliografický výčet bez výčitek vynecháme, neboť námi použitou literaturu uvádíme vždy v poznámkách pod čarou a zájemcům můžeme doporučit výbornou, vyčerpávající komentovanou bibliografii (do r. 1963) v jedné ze zmíněných monografií.⁴ Ruská literatura k tématu zažívá poslední dobou skutečný rozkvět. Prameny i historiografii „Ruské Palestiny“ zasvěceně shrnuje příslušná kapitola⁵ v jedné z nejnovějších monografií N. N. Lisového.

¹ Nikolaj Nikolajevič Lisovoj v předmluvě k ДМИТРИЕВСКИЙ А. А. *Русская Духовная Миссия в Иерусалиме*. ИППО, Москва / Издательство Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2009.

² HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914. Church and Politics in the Near East*. Clarendon Press, Oxford, 1969. STAVROU, Theofanis George. *Russian Interests in Palestine 1882-1914. A Study of Religious and Educational Enterprise*. Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1963.

³ SMOLITSCH, Igor. „Zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Russischen Kirche und dem Orthodoxen Osten. Die russische kirchliche Mission in Jerusalem (1847-1914).“ In: *Ostkirchliche Studien* 5 (1956). S. 33-51 a 89-136. SEIDE, Georg. „Die Russische Geistliche Mission in Jerusalem seit 1918.“ In: *Ostkirchliche Studien* 22 (1973). S. 150-171. ASTAFIEVA, Elena. „Imaginäre und wirkliche Präsenz Russlands im Nahen Osten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.“ In: TRIMBUR, D. (ed.). *Europäer in der Levante (19.-20. Jahrhundert)*. R. Oldenbourg Verlag, München, 2004. S. 161-186.

⁴ STAVROU. *Russian Interests in Palestine...* S. 221-242. Nedocenitelným pramenem jsou publikace Imperátorské pravoslavné palestinské společnosti (IPPO), především *Pravoslavný palestinský sborník*. Předválečný výčet vydání (1881-1917) obsahuje již zmíněný Stavrou (s. 218-220), přehled novějších vydání (od r. 1954) najdeme na webu (www.ippo.ru/palestinskiy-sbornik/index.html – přístup 2. 2. 2013).

⁵ ЛИСОВОЙ, Н. Н. *Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в.* Индрик, Москва, 2006. S. 19-33. Lisovoj též v edici *Книhovna Ruské Palestiny* rediguje reprinty díla „*letopisec a archeografa Pravoslavné palestinské společnosti*“ A. A. Dmitrijevského (*Императорское*

II. PROBLÉM PERIODIZACE

Problematika periodizace palestinsko-ruských (a antiochijsko-ruských) vztahů zůstává v tomto textu poněkud stranou. Naše práce se totiž nebude řídit přísně chronologicky, nebudeme vymezovat kapitoly konkrétními daty, ale zvolili jsme jiný postup. Budeme se věnovat jednotlivcům, již měli s „Ruskou Palestinou“ a s arabskými křesťany biblického regionu co do činění, a líčením kontextu jejich působení se pokusíme postihnout i danou epochu s jejími specifiky. Hodláme přitom vždy zdůrazňovat prvek církevní či církevně-politický, někdy snad na úkor politického či mezinárodně-politického. Vystavujeme se tak možné kritice, neboť v imperiálním Rusku XIX. století tyto dva prvky nelze místy ani rozlišit, natož pak oddělit. Zároveň se snažíme vyhnout rozsáhlému exkursu do dobové politické situace, jejíž znalost je však pro pochopení našeho tématu nevyhnutelná. Nezbývá tedy než odkázat na povolanejší, mezi něž jistě patří přední znalec „Ruské Palestiny“ N. N. Lisovoj. Co zde zanedbáváme, lze snadno doplnit četbou úvodní kapitoly⁶ jeho znamenité knihy *„Ruská duchovní a politická přítomnost ve Svaté zemi a na Blízkém Východě v XIX. a na počátku XX. století.“* Lisovoj předkládá barvitou analýzu ruského pravoslavného imperialismu v jeho duchovním i politickém rozměru (*„Pravoslavné impérium v postbyzantském prostoru“*, s. 43-52) a věnuje se rolím Jeruzaléma i Ruska v tzv. „Východní otázce“ (*„Jeruzalém a země biblického regionu v kontextu Východní otázky“*, s. 52-58). Abychom však čtenáře nenechali docela tápat, seznámíme se s Lisového periodizací jeruzalémsko-ruských vztahů formou přehledné tabulky (viz Tab. 1.),⁷ z níž vyčítáme důležité informace. Pochopitelně neobsáhneme celé časové období v ní uvedené, pro naši potřebu jsou důležité řádky D) až I). Máme-li se ohraničit konkrétními daty, pak je začátkem našeho zájmu (nehledě na malou předehru v podobě kapitol o Muravjovovi a Bazilim) první cesta archimandrity Porfirije (Uspenského) do Jeruzaléma (od níž letos uplyne 170 let) a závěrem počátek britské mandátní správy v Palestině (před 95 lety). Leží před námi dlouhých 75 roků a prostým pohledem do tabulky (sloupce 1. a 2.) zjistíme, že během té doby nebylo přerušeno církevní společenství jeruzalémské a ruské církve a proud poutníků postupně sílil (vyjma válečných období), až s válkou roku 1914 ustal úplně. Té předcházelo celých 36 let míru, narušeného předtím válkami z let 1877-78 a 1853-56 (sloupec 3.). Naprosté novum představuje od poloviny XIX. stol. podpora Arabů a budování poutnické infrastruktury (sloupce 6. a 7.) a právě tento aspekt „Ruské Palestiny“ bude i hlavním těžištěm našeho zájmu.

Павославное Палестинское Общество, 2008. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме, 2009. Деятели Русской Палестины, 2010. Nakladateli jsou ИППО, Москва, a Издательство Олега Абышко, Санкт-Петербург.

⁶ ЛИСОВОЙ, Николай Николаевич. *Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в.* Индрик, Москва, 2006. S. 19-70.

⁷ ЛИСОВОЙ. *Русское духовное и политическое присутствие...* S. 64.

Tab. 1. Lisovoj N. N. (2006): *Základní faktory ovlivňující rusko-jeruzalémské vztahy.*

Časové období	Působící faktory						
	Náboženské		Politické			Ekonomické	
	1. Kanonické společenství místních církví	2. Ruští pravoslavní poutníci	3. Rusko-turecké války	4. Ruská diplomacie na Východě	5. Materiální výpomoc východním patriarchům	6. Humanitní výpomoc místnímu obyvatelstvu	7. Ruské vlastnictví ve Sváté zemi
A) XI. - XV. stol.	+	+		+			
B) XV. - XVII. stol.	+			+	+		
C) XVIII. stol. - 1812	+		+	+			
D) 1812 - 1853	+	+		+	+		
E) 1853 - 1856	+		+				
F) 1856 - 1876	+	+		+		+	+
G) 1877 - 1878	+		+				
H) 1878 - 1914	+	++		+	+	+	+
I) 1914 - 1917	+		+				
J) 1918 - 1945	+						+
K) 1945 - 1953	+			+	+		+
L) 1953 - 1990	+	+		+		+	+
M) 1990 - 2000	+	++		+			+

III. PALESTINSKÉ PRAVOSLAVÍ

Zajímavým představením Jeruzalémského patriarchátu je úvod ke zprávě tzv. Bertram-Lukovy komise,⁸ jež počátkem 20. let 20. století úředně vyšetřovala příčiny a možná řešení dramatické roztržky ve vedení patriarchátu i jeho finanční bankrot. Z této dobové zprávy si nyní dovolíme krátce ocitovat:

„Jeruzalémský patriarchát je nejctihodnější a nejdůstojnější institucí, za niž nová palestinská vláda (tj. britská mandátní správa) získala zodpovědnost. Biskupství jeruzalémské, z něž se patriarchát odvozuje, sahá zpět až k Jakobovi ‚bratru Páně‘, do dob apoštolských. Odvěká důležitost této ‚Matky církve‘ se zjevně znásobila znovuobjevením a obnovením svatých míst za vlády císaře Konstantina. Sedmý kánon Prvního ekumenického sněmu v Nikáji uznal jeho ‚zvláštní vážnost‘ a v roce 451 je pak Chalkedonský sněm povýšil na patriarchát, vedle patriarchátů římského, konstantinopolského, alexandrijského a antiochijského. Od Konstantina, celých 1700 let byl Jeruzalém jedním z hlavních center křesťanstva a jeruzalémský patriarcha s Bratrstvem Božího hrobu, jež kolem něj vzniklo a jehož je oficiální hlavou, byli i s mnoha převraty a přestávkami strážci, či přinejmenším předními strážci svatých míst, k nimž se nepřetržitě ubírali poutníci a ctitelé ze všech národů křesťanstva. Po roztržce mezi Východem a Západem se jakožto jeden ze čtyř patriarchů stal jednou ze čtyř hlav Pravoslavné východní církve. Všechny rozličné nezávislé církve, z nichž sestává Pravoslavná východní církev, těm čtyřem patriarchům prokazují zvláštní úctu a občas od nich dostávaly též duchovní doporučení. Ačkoli během minulého století vznikla mnohá nová církevní centra, tyto čtyři patriarcháty stále představují tu nejctihodnější autoritu, jakou Církev má.“⁹

Ačkoli bychom asi nemohli beze zbytku srovnávat pravoslavný koncept *pentarchie* (tak jak fungoval v prvním křesťanském miléniu) s představou *čtyřhlavého* pravoslaví XIX. století (co do reálné autority a moci byl ekumenický patriarcha ostatním třem východním patriarchům výrazně nadřazen), považuji tuto ukázkou za ilustrativní pro soudobý pohled na pravoslavný svět zvnějšku. Britští koloniální úředníci možná vůbec nezaznamenali znovuobnovení patriarchátu v ruské církvi roku 1917 či sjednocení církve srbské¹⁰ a mimoto již 50 let vlekoucí se bulharské

⁸ BERTRAM, Anton. & LUKE, Harry Charles. *Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to Inquire into the Affairs of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem*. Oxford University Press, 1921. Na str. 8-31 v hrubých rysech shrnut historický vývoj patriarchátu až do roku 1919.

⁹ BERTRAM & LUKE. *Report of the Commission...* S. 8.

¹⁰ Patriarchát byl v Ruské pravoslavné církvi obnoven rozhodnutím Všeruského místního sněmu dne 28. října (11. listopadu) 1917 a jedenáctým patriarchou moskevským (prvním v postsynodálním období, tj. od r. 1721) byl zvolen světec Tichon (jenž zemřel usouzen bolševiky o svátku Zvěstování r. 1925). V březnu 1917 vyhlásila autokefalii též Gruzínská pravoslavná církev a v září byl zvolen patriarchou (prvním od r. 1811) Kyrion II. (za nejasných okolností

schisma mohlo skutečně budit dojem, že čtyři starobylé patriarcháty mají dosud tutéž váhu jako dřív a že pravosláví je záležitostí dominantně řeckou za politické podpory carského Ruska, jež po revoluci zmizelo ze scény. Proto neudivuje, když o pár řádků dále na vysvětlenou čteme:¹¹

„Co však badatele o současných podmínkách Patriarchátu jeruzalémského udiví nejvíce, je skutečnost, že zatímco laikové a farní duchovenstvo jsou skoro výlučně arabsky mluvící a považují se za Araby, Bratrstvo v Božím hrobu je výlučně – nebo téměř výlučně – řecké. Pro porozumění situaci je nezbytný pohled do historie. Poddaní pozdního Římského impéria ode dnů Konstantinových až do pádu Konstantinopole se zvykli označovat ne za Řeky, nýbrž za Římany. Tento název přetrval i po dobytí Araby a Turky. Muslimští dobyvatelé pak podle svých obyčejů jednali s náboženskými, nikoli s civilními představiteli dobytých zemí. Obzvláště na Blízkém východě tedy náboženství, a nikoli rasa, bylo kritériem národnosti. Obdobně, když roku 1453 Turci ovládli Konstantinopol, ustanovil Dobyvatel, který se sám označil za ‚sultána Římanů‘, ekumenického patriarchu civilní hlavou¹² čili ‚ethnarchou‘ jeho souvěrců v celé Turecké říši. Oficiálně byl zván ‚Patriarchou Římanů‘ a všichni pravoslavní osmanští poddaní nehledě na jejich rasu byli zvaní ‚Římany‘ (tj. arabsky ‚rúm‘). A nezůstalo to pouhým úředním označením. Členové pravoslavné církve v tureckých doménách o sobě smýšleli jako o ‚Římanech‘. Dodnes pravoslavní venkované nejen v Řecku, ale někdy i v Srbsku a Bulharsku o sobě mluví jako

zavražděný r. 1918). Důsledkem vzniku Království Srbů, Chorvatů a Slovinců bylo sjednocení (v l. 1918-1920) pěti místních církví (tj. autokefálního Karlovačského patriarchátu v bývalém Uhersku, Cetiňské metropole v Černé Hoře, Bělehradské metropole ve vlastním Srbsku i dvou autonomních oblastí cařihradské jurisdikce, bosensko-hercegovské a dalmatské) do jediné znovuoobnovené Srbské pravoslavné církve, již v březnu 1920 uznal Ekumenický patriarchát a v září téhož roku byl zvolen její patriarcha Dimitrije (1920-1930). Konečně r. 1919 došlo ke sjednocení eparchií Rumunska, Bukoviny a Sedmíhradska a později i k ustanovení prvního rumunského patriarchy Mirona (1925-1939). Proto lze zjednodušeně říci, že v první čtvrtině XX. století přestával řecký prvek dominovat světovému Pravosláví.

¹¹ BERTRAM & LUKE. *Report of the Commission...* S. 11-14.

¹² Millet başı (hlava milletu, ethnarcha) „zastával významnou sociopolitickou pozici a sám byl zodpovědný za daňové odvody jemu podřízených subjektů. Ačkoli byl ve věci schválení do funkce představeného milletu závislý na centrální autoritě a na lokálních autoritách zase v běžných administrativních záležitostech, očekával od vlády preferenční zacházení odvislé od starobylosti svého úřadu i církve. V průběhu devatenáctého století však začaly osmanské reformy k nevoli církevních představitelů omezovat téměř absolutní moc patriarchů ve prospěch laiků. Role patriarchů se v sociopolitické sféře v téže době umenšovala s nástupem laických elit. (...) Od 19. století se proto datují trvalé rozepře mezi patriarchy a mnišskými bratrstvy toužícími zachovat si silnou mocenskou pozici v administrativních a církevně-politických záležitostech církve i mezi křesťanskými laiky usilujícími o částečný podíl na správě církve. Nejvyostřeněji tento spor přetrvává v lůně řecko-pravoslavné církve Jeruzalémského patriarchátu.“ (Obdobný konflikt probíhal například i v Arménském jeruzalémském patriarchátu.) Citováno dle ŠLAJEROVÁ, Monika. *Palestinská církev dnes: politická a teologická problematika na pozadí situace církve v Sýrii, Libanonu a Jordánsku*. Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2009. S. 24-25. K objasnění milletového systému i dalších specifik blízkovýchodního křesťanství (jejichž znalost naše práce předpokládá) nelze než doporučit četbu této knihy, zejména úvodní kapitoly „Sociohistorická podmíněnost církve Velké Sýrie (Bilād aš-Šām)“. Odsud (s. 23-24.) i následující citace: „Milletový systém fixoval mentální společenský úzus pohlížet na jednotlivce jako na příslušníka určité skupiny primárně charakterizované náboženskou příslušností. Základní jednotkou nebyla kategorie jednotlivce, nýbrž komunity, a to povětšinou buď s vyšším (islám), či nižším (křesťanství a židovství) společenským statutem. (...) Bez ohledu na vnější situaci mají sami křesťané v kolektivním povědomí tento menšinový status stále dosti pevně usazený, což se nejčastěji projevuje v přetrvávajícím pocitu ohrožení ze strany vlády či muslimů jako celku. Tato ne zcela racionální psychosociální úzkost vyvolává u křesťanských komunit obranné reakce, jako například pocit nadřazenosti, elitářství, či naopak ukřivděnosti, uzavírání se. (...) Přesto je třeba zdůraznit, že muslimsko-křesťanské vztahy na území Bilād aš-Šām byly a jsou tradičně velmi dobré, především na rovině vztahů mezilidských.“

o ‚Římanech‘ a ‚římštinou‘ jmenují hovorový protějšek ‚spisovné‘ řečtiny. Pojem ‚Římané‘ tak zahrnovalo nejen Řeky v Helladě, na ostrovech, v hlavním městě a Malé Asii, ale také Srby, Rumuny a Bulhary na Balkáně i arabojazyčné pravoslavné v Sýrii, Palestině a Egyptě.¹³

Moderní dějiny křesťanského obyvatelstva v Turecku jsou tedy do značné míry dějinami desintegrace této umělé jednoty. V antiochijském a jeruzalémském patriarchátu arabojazyčné pravoslavné obyvatelstvo již dávno utratilo národnostní povědomí shodné se svými řeckými církevními vrchnostmi. Řečtí biskupové, řečtí mniši i arabsky mluvící laici byli v očích Turků všichni stejnými ‚Římany‘ a oficiálně se tak s nimi i jednalo; avšak toto úřední označení prostě přestalo odpovídat faktům. Jednak se arabojazyční křesťané začali do značné míry pocitově identifikovat s okolním arabojazyčným obyvatelstvem a označovat se za Araby, zatímco na druhé straně i řecké duchovenstvo a mniši získali nové nacionální povědomí, či spíše podrželi své staré pod novým jménem. Nepovažovali se už víc za ‚Římany‘, nýbrž za ‚Helény‘. V pozdní Římské říši se slovo ‚Helén‘ přestalo užívat a podrželo si pouze místní či historický význam. S postupným osvobozováním řecké rasy, jež vyvrcholilo řeckou válkou za nezávislost, však slovo ‚Helén‘ znovu ožilo jako národní označení; dnes tedy všichni, kdo jsou, anebo se domnívají, že jsou příslušníky řecké rasy, ať už v Turecké říši, ve svobodném Řecku nebo v jakékoli jiné zemi, chovají povědomí společné identity jakožto ‚Heléni‘. Existence takové koncepce však nebyla nikdy uznána Tureckou říší. Její pravoslavní poddaní byli nadále zváni ‚Římany‘ (‚Rúm‘) bez ohledu na to, jaké nacionální či jiné povědomí by mohli chovat. Poddaní Řeckého království byli zváni ‚Júnán‘ (tj. ‚Jónští‘). V moderní Palestině je tento historický vývoj pozapomenut, ale současné rozlišení ostře definováno. Mnišstvo – jehož mateřský jazyk je řecký – se považuje za Helény; arabojazyčný farní klérus a věřící o sobě smýšlejí jakožto o Arabech.“

Citace výše uvedená čtenáři může připadat historicky a teologicky nepřilíživá, je ale plně opodstatněná. Jednak hodláme v celé práci upřednostňovat jednodušší diskurs, aby byla dostupná i nezasvěceným zájemcům o tematiku. A nadto by tato pasáž měla objasnit, jak široká paleta církevně-historických významů se skrývá za běžným slovním spojením „řecký pravoslavný“. V naší práci toto označení, není-li možné se mu vyhnout, ponecháme a nebudeme tvořit jiná, běžně neužívaná sousloví („římský pravoslavný“, „rúm-orthodoxní“, atp.).

V rámci uvedení do poměrů palestinského pravoslavní dáme naposled slovo Bertram-Lukově komisi,¹⁴ aby nám představila jev v pravoslaví skutečně jedinečný a ojedinělý, jakým je Bratrstvo Božího hrobu (toto označení užíváme místo doslovného překladu „Bratrstvo Svatého hrobu“ a v řečtině i ruštině běžného, spíše hovorového výrazu „svatohrobci“).

¹³ K úplnému výčtu se patří doplnit i pravoslavné Albánce a Gruzíny. Existovaly také turecky mluvící pravoslavné komunity, například Gagauzové nebo Karamanli.

¹⁴ BERTRAM & LUKE. *Report of the Commission...* S. 14-17.

„Hlavní a vskutku dominantní institucí Církve jeruzalémské je starobylé a historické Bratrstvo Božího hrobu. Ačkoli oficiálně toto společenstvo neprohlašuje, že by vylučovalo členství arabsky mluvících tuzemců (...), svým složením je ve skutečnosti téměř výlučně řecké. Řecký charakter této náboženské komunity je nadšeně uznáván jak jeho členy, tak i celým řeckým národem. Je nepochybně předmětem oprávněné národní pýchy členů Bratrstva i řeckého národa jako celku, že historickým strážcem Božího hrobu a svatých míst Palestiny je řecká komunita. Existuje skutečně jistá historická oprávněnost této okolnosti. Řečtina je historickým jazykem nejranějších ratolestí Východní církve, jazykem raného patristického bohosloví, jazykem, v němž se dochovaly starobylé liturgie. Též historická spojitost svatých míst s Byzancí, za jejíž dědice se moderní Řekové považují, přidává jejich strážcovství na oprávněnosti. Avšak situace na místě by za účelem našeho šetření nebyla hodnocena správně, nebude-li podotknuto, že život Bratrstva v poslední době utrpěl jistým přehnaným etnickým uvědoměním (racial hyper-consciousness). Na vině je bezpochyby atmosféra bojovnosti, v níž je Bratrstvo podle svého mínění nuceno žít. Po staletí vedlo lýtý boj s Latinskou církví o uhájení svých historických nároků na Svatá místa. Současnou generaci zase vyburcovalo vměšování Ruska, zde i jinde. Antagonismus rozvinuvší se mezi helénským a slovanským prvkem v rámci Pravoslavné církve se projevil i v Jeruzalémě, kde Bratrstvo celá léta – ač štědře podporováno ruskými příspěvky – žilo v neustálých obavách z možných ruských nároků a návrhů. (...)

Tento způsob myšlení je doprovázen dvěma představami, které však nejsme s to jakkoli komentovat. První z těchto představ říká, že Bratrstvo není jen věhlasným, úctyhodným tělesem v rámci církve, ale že ve skutečnosti ono je církví; že farní klérus a laikové jsou mu podřízeni; a že jsou ve všech praktických ohledech quantité négligeable. Těžko věřit, že by se tato představa měla objevit sama od sebe, ač může být namítáno, že křivdíme Bratrstvu, podsouváme-li taková mínění komukoli z jeho členů; ale o faktu samotném není pochyb. Postavení Bratrstva v církvi je skutečně delikátní povahy. Hlava církve, patriarcha, je zároveň i hlavou Bratrstva. Řídící orgán církve, patriarcha v Synodu, je zároveň i řídicím orgánem Bratrstva. Všichni členové Synodu a celá biskupská hierarchie jsou bráni z Bratrstva, i všichni představitelé patriarchy v místních okrscích jsou příslušníky mnišstva. Lze tedy říci, že se Monastýr (tj. Bratrstvo) stal de facto řídicím orgánem Církve; avšak není snad třeba poukazovat, že tomu tak nemůže být de iure. Řízení Církve je svou podstatou episkopální a veškerá řeholní společenství jsou společenstvími uvnitř Církve, podřízenými, podobně jako farní klérus a laici, běžnému dozoru biskupa. Avšak oficiálním míněním rozšířeným v Patriarchátu se zdá být názor, že Klášter nejen de facto získal kontrolu nad Církví, ale že tomu tak je též de jure, tedy že v podstatě Klášter rovná se Patriarchát.“ Abychom nemysleli, že toto stanovisko je jen dedukcí Bertram-

Lukovy komise, jeho oficiální formulaci řeckou stranou najdeme v „*Memorandu archimandrity Kallista*“ otištěném ve vyšetřovací zprávě („*Appendix E*“).¹⁵

Obraťme ještě pozornost ke „*quantité négligeable*“ pravoslavných v Palestině. Bertram-Lukova komise připouští značný rozptyl v početních odhadech (40 až 80 tisíc), ale jako nejpravděpodobnější připouští číslo 60 000. Uvádí též přibližné počty v jednotlivých městech, nejpočetnější pravoslavné komunity mají Jeruzalém (6 000), Rámalláh (4 500), Bajt Džálá (4 340), Betlém (3 600), Nazaret (3 040), Jaffa (2 900), v Zajordánsku As-Salt (3 000).¹⁶ Je-li tomu tak, znamenalo by to, že se počet pravoslavných křesťanů na obou březích Jordánu za uplynulých sto let takřka ztrojnásobil, Hopwood totiž k roku 1840 odhadl počet věřících Jeruzalémského patriarchátu na pouhých 20 000.¹⁷

Derek Hopwood je autorem jedné ze dvou anglicky psaných monografií k našemu tématu a následující údaje čerpáme z druhé kapitoly jeho díla nazvaného „*Pravoslavný svět Sýrie a Palestiny*“.¹⁸ Jak název napovídá, neomezila se „*ruská přítomnost*“ na Blízkém Východě jen hranicemi Jeruzalémského patriarchátu (dnešní Jordánsko, Palestina a Izrael). Aktivity ruské církve a diplomacie neméně ovlivnily i dění v Antiochijském řecko-pravoslavném patriarchátu (dnešní Libanon, Sýrie a nepatrná přilehlá část Turecka). Tam však byla jiná situace. Navážeme-li na archimandritu Kallista (pozn. 8), jenž definuje církve v Jeruzalémě jako 1) Svatá místa, 2) Bratrstvo a 3) „*zanedbatelné množství*“ věřících, pak v antiochijské jurisdikci významná poutní místa nenajdeme¹⁹ (což zároveň znamená, že patriarchát je ve

¹⁵ „Memorandum communicated by the Very Rev. Archimandrite Kallistos, Member of the Holy Synod: Character and Composition of the Patriarchate of Jerusalem.“ In: BERTRAM & LUKE. *Report of the Commission...* S. 284-291. „*Ze tří proků, jež je možno vyzdvihnout jako stěžejní pro církev v Jeruzalémě – tedy svatyně, bratrstvo a stádece – není obtížné vybrat ten nejpodstatnější, bez něhož by církev v Jeruzalémě nemohla existovat. Jestliže se v dávných dobách (300-600), kdy tato církev byla ve svých počátcích též uznána za autokefální, brala v potaz jediná věc, a sice skutečnost, že se jedná o poutní místo, tím spíše dnes, kdy přežívající zbytek pravoslavného obyvatelstva obráceného v trosky s bídou čítá nějakých čtyřicet tisíc duší. Cožpak může čtyřicet tisíc pravoslavných tvořit autokefální církev? Takové množství nestačí ani k důstojnému vydržování jediného biskupa. Nezbyvá tedy než prvek poutnický. Avšak svatyně samy o sobě jsou pouhými historickými památkami předpokládajícími zakladatele, pečovatele a vlastníka. Kdo je jejich vlastníkem? Vlastníkem je osoba, jež se o ně první zajímala, jež je vyhledala, vybudovala, vyzdobila, vystavěla nad nimi nádherné chrámy a za cenu nesčetných obětí krve i jmění je uchovala – zkrátka helénská rasa, jejímž zmocněncem (a následně i jejich vlastníkem) je Bratrstvo Božího hrobu. Toto Bratrstvo tak tvoří jediný dílec, z něhož se skládá Církev jeruzalémská, a bez něj není žádná nezávislá církev v této zemi myslitelná.*“ (S. 287-288.)

¹⁶ BERTRAM & LUKE. *Report of the Commission...* S. 9. Podle oficiálního odhadu Patriarchátu na rok 1904 žilo v Palestině a Zajordánii 49,596 pravoslavných křesťanů: „*The principal centres are Jerusalem 6,000, Bethlehem 3,600, Beit Jala 4,340, Ramallah 4,500, Jaffa 2,900, Nazareth 3,040, Acre 1,500, Housoun 1,600, Es Salt 3,000, Kerak 1,600.*“ Dále tvořili pravoslavní menšinu v mnoha obcích od Gazy na jihu po Kafr Jásif na severu.

¹⁷ HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914. Church and Politics in the Near East.* Clarendon Press, Oxford, 1969. S. 19.

¹⁸ Ibid. S. 18-32. Hopwood má dějiny Bratrstva Božího hrobu i jeho domnělý, „od nepaměti helénský charakter“ za konstrukt řeckých apoletů. Posloupnost řeckých patriarchů začíná až po dobytí Palestiny Osmany r. 1517. (S. 21.)

¹⁹ Pochopitelně zde najdeme starobylá poutní místa, k nimž se kdysi putovávalo z celého Středomoří, jež však upadla v zapomnění či zpusťla a udržela si jen lokální význam. Kromě samotného „*Božího města*“ Antiochie je to například hrob Pavlovy žáčky a prvomučednice Tekly (v Ma'lúlá), divotvorná ikona Bohorodičky v monastýru Šajdnájá (blízko Damašku), hrob mučedníků Sergia a Bakcha v pouštním Sergiopolis (ar-Rusáfa) či sloup divotvůrce Simeona Stylity, k němuž putovali poutníci až ze západní Evropy (Qal'at Sim'án u Aleppa).

srovnání s Jeruzalémem velmi chudý) a i arabsko-řecká řevnivost se zde rozvinula na poněkud jiné bázi než v Palestině. Místní církve si zachovala běžnou episkopální strukturu i kontinuitu normálního mnišského života. Větší část biskupů byli Arabové, byť se podle evropských pozorovatelů nevyznačovali učeností ani důstojností, a existovalo kolem 17 sice chudých, malých a nelidnatých monastýrů, ale na rozdíl od Jeruzaléma zůstaly věrny svému účelu a nepřeměnily se na pouhé poutní útulny.²⁰

Historie obou patriarchátů je podobná (snad jen s tím rozdílem, že v Antiochii byla ještě po dobytí města Araby v letech 969-1084 obnovena byzantská správa). Pravoslavný patriarcha přesídlil do Cařihradu, když Antiochii ovládali křižáci, po jejich vypuzení se však jeho nástupci do své jurisdikce vrátili (počínaje druhou třetinou XVI. stol. sídlili trvale v Damašku). Arabští patriarchové i nadále vedli převážně arabskou místní církev, v níž bylo jen málo řeckého zájmu i vlivu. Etničtí Řekové přišli na scénu v souvislosti s fenoménem pro křesťanství v Levantě bohužel charakteristickým, s uniatismem.²¹ V důsledku katolických misí zde (od XVII. stol.) dochází ke sjednocování částí místních církví s Římem.²² Často vznikají dvě paralelní církevní hierarchie pro věřící s touž liturgií a týmiž tradicemi.²³ Toho nezůstal ušetřen ani Antiochijský řecko-pravoslavný patriarchát, neboť po roce 1728, kdy sultán uznal etnického Řeka, Sylvestra Kyperského, legitimní hlavou antiochijské církve, zachovala část věřících církevní společenství s Ekumenickým patriarchátem a byla nadále vedena patriarchy dosazovanými z Cařihradu (v letech 1724-1899), kdežto do čela věřících, již se oddělili a přiklonili k Římu, se postavili

²⁰ K opravdové renesanci mnišství zde došlo až v XX. stol. Viz diplomovou práci MORCOS, Amal Abdelmalak. *Greek Orthodox Monasteries of Lebanon and Their Impact on Lay Communities*. American University of Beirut, 2005.

²¹ Důležitým dílem k blízkovýchodním církvím v jednotě s Římem je HAJJAR, Joseph. *Zwischen Rom und Byzanz. Die unierten Christen des Nahen Ostens*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1972. K vzniku melkitské církve (do r. 1740) viz s. 187-190. (Originál: HAJJAR. *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*. Éditions du Seuil, Paris, 1962.)

²² Viz ŠLAJEROVÁ. *Palestinská církev dnes*. S. 26-32. „V případě evropských misí (...) je především velmi obtížné nalézt dělicí linii mezi náboženským, kulturním a politickým působením. Navíc vývoj na evropské církevně-politické scéně ovlivňoval církevní vývoj na Blízkém východě, o čemž svědčí nepřehlédnutelný fakt, že katolicko-protestantská soutěživost v Evropě podnítila proselytismus a vznik nových církví na Blízkém východě. Na druhou stranu se místní křesťané (...) setkali s evropskou kulturou, vědou a myšlením dříve, důkladněji a bezprostředněji než většina obyvatel Osmanské říše. Musíme si uvědomit, že křesťané se do privilegovaného postavení dostali z velké části díky náboženství shodnému s obyvateli evropských zemí a díky oboustrannému zájmu o spolupráci. Evropané si blízkovýchodní křesťany postupně zavázali ekonomicky i nábožensky, což bylo zpravidla provázáno. Zatímco misie pracovaly s laiky, zakládaly sociální a vzdělávací instituce a poskytovaly přímou i nepřímou finanční podporu těm, kteří uvažovali o konverzi, evropské země pomocí kapitulací uplatňovaly obchodní a politický tlak na osmanskou vládu. V případě blízkovýchodních církví se tedy jedná o privilegovanou menšinu, jež se do výsadního postavení dostala díky neutuchajícímu zájmu a preferenčnímu zacházení ze strany západního křesťanského světa, což vedlo ke zlepšování životních podmínek a zvyšování úrovně vzdělanosti této skupiny...“ (Ibid. S. 29.)

²³ „Vznikem uniatských církví došlo k plné reduplikaci východních církví, komunit i struktur (nové církevní právo, církevní personál, liturgie, teologie, sociální a vzdělávací instituce apod.). Tento po několik staletí trvající proces zasadil hlubokou ránu pravoslavným i prechalcedonským církvím a vyvolal dodnes trvající zášť, trpkost a nedůvěru vůči katolickým, protestantským a obecně západním aktivitám na Východě. Východní církve tak nesou již po mnoho staletí hluboko ve svém nitru do současnosti se vlekoucí kulturně-politický spor mezi západní a blízkovýchodní společeností. Křesťané se rozdělili na ty, již západní vliv v církve podobě přijali, a na ty, kteří tak neučinili. Uniatské církve byly díky přijetí západního vlivu považovány za cizí element a dodnes trpí chronickou identitní nejistotou, neboť plně nepatří ani do původních rodin církví (pravoslavné, arménské, syrské apod.), ani do nové rodiny katolické. Kulturně však tyto církve působily progresivně...“ (Ibid. S. 31.)

patriarchové arabští (vyhnaný prokatolický patriarcha Kyrill VI. Tanas přesídlil do Libanonu). To vedlo ke konversím i obecné popularitě uniatismu u Arabů a omezovalo autoritu řeckých patriarchů. Od konce XVIII. stol. se *melkité* (řecko-katolíci) začali objevovat i v Jeruzalémském patriarchátu (hlavně v Galileji a přímoří)²⁴ a roku 1837 byla Melkitská řecko-katolická církev uznána jako samostatný millet v rámci Osmanské říše.

Arabskými pravoslavnými křesťany se budeme dále zabývat i v následujících kapitolách, kde se ještě vícekrát vrátíme k tomu, jak je vnímali ruští církevní i diplomatictí činitelé. Zde si na úvod zaslouží stručnou zmínku kontroverze ohledně jejich etnického původu. Řecké prameny je jednoduše nazývají *arabophones* (tj. arabojazyční) a považují je za potomstvo původního helénského obyvatelstva Palestiny a Sýrie, jež bylo nedobrovolně arabizováno (a jeho většina dokonce islamizována). Sami věřící však odmítají, že jsou pouhými *al-júnán al-muta'arrabún* (tj. poarabštěnými Řeky) a rádi se považují za potomky předislámských Ghassánovců.²⁵ Třetí teorie říká, že jde o původní, avšak semitské obyvatelstvo širší Sýrie, aramejsky hovořící na venkově (až do VIII. stol.) a částečně pořečtené ve městech, jež si uchovalo své náboženství, ale osvojilo se jazyk dobytých, arabštinu.²⁶

Co se týče počtu pravoslavných věřících v jurisdikci Antiochie, nemáme žádné spolehlivé statistiky, Hopwood jej však k roku 1850 odhaduje na 60-70 000 (tedy asi třikrát více než ve 40. letech v Jeruzalémském patriarchátu). Zdá se, že ve srovnání s Palestinou (kde převažovali rolníci) zde byl rovněž o něco vyšší podíl pravoslavného městského obyvatelstva a na rozdíl od Jeruzaléma byla pocíťována nutnost vzdělání, proto již před příchodem Rusů došlo k prvním nesmělým pokusům o zakládání pravoslavných škol. Podobně jako v Palestině bylo venkovské duchovenstvo (kvůli absenci duchovních škol) vesměs jen pologramotné, dokázalo číst liturgické texty, křtít, oddávat a pohřbívat, ale většinou nekázalo ani nezpovídalo, často dál vykonávalo původní povolání či obdělávalo pole. Církevní budovy obvykle chátraly, v celém patriarchátu bylo kolem 300 chrámů (v jeruzalémském asi 80).

Budeme-li mluvit o blízkovýchodních křesťanech (libovolné historické epochy), je třeba mít vždy na paměti konkrétní dobové politické poměry. V XIX. stol. měla největší význam pro postavení křesťanů v Osmanské říši série reforem označovaná jako *tanzímát*.²⁷ Příležitostně na

²⁴ HOPWOOD (s. 31) uvádí, že v Galileji dle ruských odhadů vzrostl v l. 1840-80 počet uniatů ze 3 000 na 13 000.

²⁵ Arabský kmen *Banī Ghassán* usazený na jihovýchodním pomezí byzantských držav přijal na sklonku starověku křesťanství a založil zde státní útvar, jenž byl až do osudné arabské invaze byzantským spojencem. Slabým místem této hypotézy je fakt, že Ghassánovci odmítli dogma chalkedonského sněmu a přiklonili se k monofysitismu.

²⁶ HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence...* S. 27-28. Třetí teorii (arabizace měst, poté i aramejsky hovořícího venkova) najdeme například v další diplomové práci z Americké university v Bejrútu: KILBOURNE, Mary A. *The Greek Orthodox Community of Syria and Lebanon in the Twentieth Century*. American University of Beirut, 1952.

²⁷ Do třetice doporučujeme četbu příslušné pasáže ze ŠLAJEROVÁ. *Palestinská církev dnes*. S. 33-36.

jednotlivé reformní dekrety upozorníme. Druhým neopomenutelným fenoménem téže doby je arabské obrození, známé jako *an-nahḍa*.²⁸

V samém závěru naší práce se budeme ptát, zda se na této kulturní renesanci podíleli i pravoslavní Arabové ovlivnění ruským působením v oblasti. A zda se i u nich začala rostoucí měrou projevovat laicizace komunity a sekularizace myšlení,²⁹ jako tomu bylo u ostatních církví regionu. Koho by zaujal právě tento, řekněme osobní a světonázorový, aspekt proměny blízkovýchodních křesťanů na prahu naší současnosti, může po (anebo místo) přečtení naší práce sáhnout po některé z dostupných autobiografií křesťanských autorů původem z Levanty.³⁰

²⁸ „Arabská kulturní renesance an-nahḍa a osmanské vládní reformy se navzájem doplňovaly. Modernizace a kulturně-politický vliv evropských mocností v průběhu devatenáctého století jen posílily tendence přítomné v syrolibanonských křesťanských kruzích již od osmnáctého století. Následovníci původního aleppského náboženského reformního hnutí se usadili v Libanonu, kde působili zejména na poli jazykové a kulturní obnovy. Brzy je přilákal Evropě otevřený Egypt, kam mnozí z nich emigrovali. Arabská jazyková a kulturní renesance se skrze publicistiku stávala renesancí politickou, a právě křesťané, tvořící dvacet procent obyvatel Osmanské říše, uvedli do arabské společnosti denní tisk a časopisy, ať už v Alexandrii a Káhiře či v Bejrútu, Damašku a Haifě.“ (Ibid. S. 34.)

²⁹ „Náboženský život pravoslavných Arabů chřádnul díky nedbalosti řecké hierarchie, neschopnosti kněžstva i staletím muslimské nadvlády. Jakmile pravoslavná komunita nabyla i nenáboženských rysů, stalo se náboženství jen o málo víc než pouhou nálepkou, obranou před vnějšími zásahy a vnitřnímu přesvědčení vzdáleným, formálně dodržovaným stylem života. Tak byly obyčeje, posty a svátky sice stále přísně dodržovány, často však s pramalou znalostí jejich původního smyslu, a jelikož byly kněží často nezkušení a neučení, převládla hluboká nevědomost ve věcech víry.“ (HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence...* S. 29-30.)

³⁰ Např. ATIYAH, Edward. *An Arab Tells His Story. A Study in Loyalties*. London, 1946. Autor vzpomíná na své dětství a dospívání a líčí svou proměnu z malého arabského protestanta v horlivého anglofila a ateistu, studenta ve Velké Británii a koloniálního úředníka v Súdánu, hledajícího později ztracenou identitu v arabském nacionalismu:

„Nábožensky různorodá populace byla pod nadvládou cizí islámské mocnosti, o jejíž osud jevíly západní křesťanské mocnosti živý zájem. A jelikož ony mocnosti představovaly různá vyznání, vznikala dost podivná situace. Muslimská populace inklinovala k Turecku; římsko-katolíci a maronité chovali silné profrancouzské sympatie; řecko-pravoslavní se identifikovali s Ruskem a protestantům, kteří pili odpolední čaj, se říkalo ‚Ingiliz‘.

Ve své prostotě vzhlížely syrské křesťanské frakce k svým souvěrcům na Západě jako k svým oddaným šampionům, kteří by zmobilizovali celé flotily a armády proti bezvěreckému Turkovi, aby zachránili či pomstili jediného syrského křesťana. Britský konsulat byl baštou protestantů; o řecko-pravoslavném patriarchovi se domnívali, že v případě potřeby je s to svolat hněv Petrohradu na hlavu urážejícího Turka, zatímco maronité se považovali za zvlášť protěžované oblíbence Francie. Jednou či dvakrát v minulosti maronité skutečně francouzskou pomoc a ochranu obdrželi (zejména během známých masakrů r. 1860), zatímco Rusko se často ve svých četných roztržkách s Tureckem stavělo do role ochránce řecko-pravoslavných Syřanů. Avšak náklonnost těchto frakcí k evropským velmocem měla psychologický základ hlouběji než jen v pocitu vděčnosti nebo v materiálních výhodách.

Žijící obklopeni převážně muslimskou populací, pod nadvládou cizí muslimské mocnosti, beze smyslu pro tradici či národní hrdost, odvozovaly syrské křesťanské frakce z této do značné míry jednostranné asociace s národy Západu pocit vlastní důležitosti, jenž sloužil jejich domýšlivosti a mírnil příkoří jejich podřadného postavení. Libovaly si v luxusním dojmu, že ač samy pod muslimskou vládou, přece jen velké národy světa, ve všech ohledech tak ohromně nadřazené jejich vyžilé vrchnosti, jsou křesťany jako ony. Z tohoto pocitu nakonec vyrůstala romantická přichýlnost. Syrští křesťané si psychologicky osvojili národnost svých příslušných evropských souvěrců. A osvojili si ji žárlivě, vášnivě. Stali se ‚papežštějšími než papež‘, idealistickými milovníky a zbožňovateli Západu. Vzpomínám, jak můj otec vyprávěl o jednom syrském řecko-pravoslavném venkovanovi, který hořce plakal nad každou ruskou porážkou v rusko-japonské válce a celá léta odmítal pokořující mír, jenž ji ukončil.

Tento proces byl silně stimulován příchodem zahraničních náboženských misí a zakládáním zahraničních škol a vyšších vzdělávacích center v Sýrii v 19. století. Jednotlivý vliv arabského jazyka, společné řeči a literatury, byl téměř úplně popřen zavedením těchto cizích, odlišných vzdělávacích vlivů – amerického, anglického, francouzského, ruského, německého, jež přibližně odpovídaly náboženskému rozdělení tuzemské populace. Římskí katolíci a maronité navštěvovali školy různých francouzských řádů, jesuitů či frères, kde nasávali francouzskou kulturu prodchnutou římským katolicismem, kdežto protestanté se houfně hrnuli do anglických, amerických a německých škol vstřebávající tam anglosaskou tradici. Muslimové a řečtí pravoslavní byli rozděleni mezi obě skupiny, ačkoli upřednostňovali většinou anglické a americké školy, jakožto méně fanatické, před francouzskými. Ruských škol, jimž prokazovali přízeň řecko-pravoslavní, nebylo mnoho...“ (ATIYAH, Edward. *An Arab Tells His Story...* S. 2-3.)

1. PRVE POUTNÍKEM...

*Zaradoval jsem se, když mi řekli: Do domu Hospodinova půjdeme!
Už stojí naše nohy v tvých branách, Jeruzaléme. (Ž 122,1-2)*

„Se zalíbením i bezděčnou závistí přečetli jsme knihu pana Muravjova. (...) Mladého syna naší vlasti nepřivábilo sem prchavé přání nalézt barvy pro poetický román, ani neklidná touha naplnit znavené a otupělé srdce hrubými dojmy. Ne, svatá místa on navštívil coby věřící, pokorný křesťan, jako prostosrdečný křižák dychtící vrhnouti se do prachu před hrobem Krista Spasitele,“ napsal Puškin³¹ v nepublikované recenzi na knihu „Putování ke svatým místům roku 1830“ svého o sedm let mladšího současníka A. N. Muravjova (1806-1874).³² Kdo byl onen Muravjov a co že jej přivedlo do Jeruzaléma? Andrej Nikolajevič náležel „generaci Puškina a Ťutčeva“, avšak Lisovoj jej řadí k „moskevskému duchovnímu archetypu“ (především tím míní, že na rozdíl od některých svých literárních kolegů obdržel solidní tradiční domácí vzdělání, včetně náboženského). Nesporně jej ovlivnil vychovatel S. E. Raič,³³ jemuž Andrej Nikolajevič dle vlastních slov vděčil za „veškerou náklonnost k literatuře“. V kroužku, jenž se z literárních lekcí Raiče s Muravjovovým vyvinul, Raič (v pohnutých dobách řeckého povstání) předčítal své překlady „Osvobozeného Jeruzaléma“ od Torquata Tassa.³⁴ Podle Lisového byl právě toto první mocný impuls, jenž u Muravjova probudil celoživotní zájem o křesťanský Východ, nejprve však jako o „kolbiště křižáckých výprav“.³⁵ Andrej Nikolajevič se k svému „jinošskému tématu“ vrací (1827) prací na tragédii „Pád křižáků, aneb Bitva u Tiberiady“. Na pouť do Palestiny jej tak provázejí romantické pohnutky čerpané u Tassa a Chateaubrianda. Lisovoj s nadsázkou píše:³⁶ „Muravjov přijíždí do Palestiny s Chateaubriandem v kapse,³⁷ aby se vrátil s prvním ruským pravoslavným průvodcem, který sám napsal.“ Než obrátíme pozornost k samé knize, zastavme se ještě u jeho cesty na Východ, kde se zrodil „mýtus Muravjov“.³⁸

³¹ Cituje ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Феномен А. Н. Муравьева и русско-иерусалимские отношения первой половины XIX. в.“ In: *Православный Палестинский Сборник. Выпуск 103*. ИППО, Москва, 2005. S. 9.

³² МУРАВЬЕВ, А. Н. *Путешествие ко святым местам в 1830 году*. Индрик, Москва, 2006. (1. vydání 1832).

³³ S. E. Raič (1792-1855) byl známým básníkem, překladatelem, žurnalistou, duší literárního kroužku a pedagogem (vychovatelem Šeremetěva, Ťutčeva, později Lermontova). Byl též bratrem kyjevského metropolity Filareta.

³⁴ První ruské vydání díla (M. Popova) z r. 1772 nevycházelo z originálu, nýbrž z francouzského překladu. Překlad z italského originálu (A. Šiškova) vyšel až v l. 1818-19 v Petrohradě, Raič vydal svůj překlad r. 1828 v Moskvě.

³⁵ ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Феномен А. Н. Муравьева...“ S. 8.

³⁶ Ibid. S. 9.

³⁷ Míněny zřejmě Chateaubriandovy zápisky z cest v l. 1806-07, jež pod názvem „Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris, en allant par la Grèce et revenant par l'Égypte, la Barbarie et l'Espagne“ vydal r. 1811.

³⁸ Ibid. S. 10.

Ačkoli šlo o čistě soukromou („romantickou, náboženskou a tvůrčí“) iniciativu, Andreje Nikolajeviče na Východě přijali coby „*vyslance veliké Rusi, čerstvě porazivší ve válce muslimské Turecko*“. Lisovoj to objasňuje dvěma skutečnostmi, jednak již drahých deset let žádného (důležitého) Rusa na Východě neviděli, a za druhé Muravjova obklopovala nebývalá „*aureola*“, přijel totiž přímo ze štábu hraběte Dibiče-Zabalkanského³⁹ a písemné dovolení k cestě měl nejen od svého velitele, nýbrž i od cara. To na východní patriarchy i jejich poddané mocně zapůsobilo a Andrej Nikolajevič měl tak všude dveře dokořán. V pozdější korespondenci jej jeruzalémský patriarcha dokonce tituluje „*Vaše Jasnosti*“, dobře si vědom, že jde o pouhého dvořana. Andrej Nikolajevič však sám začal pociťovat jakousi sounáležitost a spoluzodpovědnost vůči církvím na Východě. A když mu v Jeruzalémě obřadně předali „*kříž s částčkou Životodárného dřeva*“ (ostatek z Kříže Kristova),⁴⁰ není divu, že „*z tohoto subjektivního pocitu zodpovědnosti, z čistě mladické, básnické, romantické rytířskosti, i za nadceňování významu celé události přítomnými se do povědomí Andreje Nikolajeviče dokonale ostře vepisuje: ano, jsem rytířem Božího hrobu.*“ Později dokonce obdržel od jeruzalémského duchovenstva listinu, v níž ho oficiálně jmenovali „*rytířem Svaté země*“. Po návratu do Petrohradu začal být „*carův emisar*“, jenž se v Palestině stal „*svatohrobským rytířem*“, považován též za „*epitropa*⁴¹ Božího hrobu“ (či přímo „*epitropa východních patriarchů*“) a uplatnění nakonec našel ve službách Ministerstva zahraničí (MID) i Posvátného synodu⁴². „*Muravjovskému mýtu*“ částečně věnujeme i příští kapitolu, nyní se však vraťme ke knižní podobě jeho „*Putování ke sv. místům r. 1830*“.⁴³

Kniha publikovaná roku 1832 byla skutečnou událostí. Původně privátní pouť Andreje Nikolajeviče, která se nečekaně stala „*počínem politickým*“, se stává též „*počínem literárním*“, ba co více, má velmi „*přívětivý ohlas na jedné straně od takové autority církevní, jakou byl metropolita Filaret* (jenž knihu redigoval), *na druhé straně od takové autority literární, jakou byl Puškin*“ (jenž ji pochválil). Kniha do té doby neznámého autora se během 15 let dočkala pěti vydání, „*četl ji každý*“ a byla „*dalším stupněm formování fenoménu Muravjov*“.⁴⁴ Kniha se stala důležitým podnětem „*nejen pro petrohradské dvořanské posluchačstvo, nejen pro vlivné osoby v Synodu či na MID, ale pro celé Rusko*“. Mnoho Rusů pohnula k pouti do Svaté země

³⁹ I. I. Dibič-Zabalkanskij (šlechtic slezského původu) byl generál-polní maršál ruské armády vyznamenaný Řádem sv. Jiří 1. třídy „*za úspěšné ukončení války s Tureckem v roce 1829*“, jež vedlo k uzavření Adrianopolského míru.

⁴⁰ ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Феномен А. Н. Муравьева...“ S. 11. (...*později napíše blaženému Athanasiovi: ‚Ze své strany se horlivostí o Boží hrob vynasnažím, nakolik mi to mé slabé síly dovolí, být hoden toho Životodárného kříže, jímž jste mne Vy, milostivý arcipastýři, požehnal.‘* Ibid.)

⁴¹ „Epitrop“ znamená v řeckém církevním právu asi tolik co komisař, osoba dočasně volená k určitému zplnomocnění.

⁴² „Posvátný vládnoucí synod“ byl církevně-státnickou strukturou utvořenou r. 1721 carem Petrem I. po zrušení úřadu patriarchy v ruské pravoslavné církvi (r. 1723 uznán též východními patriarchy za jejich protějšek).

⁴³ Z knihy budeme citovat podle dvoudílného pátého vydání: МУРАВЬЕВ, Андрей Николаевич. *Путешествие ко Святымъ Мѣстамъ въ 1830 году*. Пятое издание, СПб., 1848.

⁴⁴ ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Феномен А. Н. Муравьева...“ S. 12.

právě tato kniha. Lisovoj tu upozorňuje na svědectví pozdějšího významného činitele v rusko-palestinských vztazích V. N. Chitrovo, v jehož knize „*K Životodárnému hrobu Hospodinovu*“ (s autobiografickými prvky) vypráví (fiktivní) rolník „*Vasilij Nikitič*“ o rozhodnutí putovat na svatá místa po přečtení Muravjovovy knihy vypůjčené od venkovského popa.⁴⁵ Lisovoj (ironicky) dodává, že lze jen těžko soudit, zda je důležitější, „že ji Puškin četl ‚s bezděčnou závistí‘ (což nikdo nevěděl, poněvadž svou recenzi, jak známo, ani nepublikoval), anebo to, že chlapec Vasja běhával k báfuškovi a po večerech pak knihu po slabikách hlasitě předčítal své rodině...“

Muravjov nestaví do popředí svou vlastní cestu do Palestiny, o ní pojednává až ve druhé části knihy, ale naopak vrací do povědomí ruského čtenáře tzv. „*chož(d)ěniija*“ čili popisy cest starodávných ruských poutníků na svatá místa Palestiny a křesťanského Východu, texty i sám literární žánr tou dobou pozapomenutý. Poutnické cestopisy, o nichž Andrej Nikolajevič čtenáře zpravuje, znal sám povětšinou jen z rukopisů, neboť mnohé dosud nebyly publikovány.

Například úryvky z nejstaršího dochovaného „*Putování Daniela, ruské země igumena*“⁴⁶ pořídil srovnáním tří opisů z XVI. století nalezených v petrohradské imperátorské knihovně (dodává, že „*mnohé v nich bylo opisovači pokaženo a omlazeno*“). Zápisky Zosimovy uchovala knihovna F. A. Tolstého,⁴⁷ rukopisy Arsenije Suchanova byly uloženy v knihovně moskevského patriarchátu. Pouze některé texty měl Muravjov k dispozici v tištěné podobě.⁴⁸ Nejobsáhlejším z nich bylo putování Vasilije Barského, které vydal roku 1778 v Petrohradě kníže Potěmkin. O dvacet let později (1798) vyšla péčí I. Michajlova i vyprávění kupce Trifona Korobějnikova.

Historie ruského poutnictví na křesťanský Východ daleko přesahuje rámec naší práce a měli jsme v úmyslu zcela ji opomenout. Avšak vzhledem k tomu, že byla inspirací pro stovky (gramotnějších) ruských poutníků i v XIX. a počátkem XX. století a že představuje nedílnou

⁴⁵ „*Прийду си про книгы к отци Иоаннови а он мнѣ повѣда: ‚Глѣдъ, Васжо, якуму ти дамъ книжку, целѣ Святѣ земѣ је тамъ поспанѣ, былъ тамъ прѣтъ панъ Муравъовъ, а всечно ко видѣлъ, то всечно напсалъ.‘ Взалъ јсемъ книгу, а јѣрку, целоу јсемъ за тѣденъ прѣчѣтл, а ко јсемъ ји прѣчѣтл, роходл јсемъ се долоу неотѣлет, же пѣјду до Јерузѣлма.‘ (Cituje ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Феномен А. Н. Муравьева...“ S. 12.)*

⁴⁶ Tiskem je vydal až r. 1864 palestinský poutník (r. 1835) a ruský státník Avraam Sergejevič Norov (1795-1869). *Путешествие игумена Даниила по Святой землѣ, в началѣ XII-го вѣка (1113-1115), под редакцією А. С. Норова, с его критическими замѣчаніями*. Издано Археографическою Коммиссіею, СПб., 1864. (Norov také přeložil Danielovo putování do francouzštiny.) I své osobní putování do Palestiny vydal Norov knižně (НОРОВ, А. С. *Путешествие по Святой землѣ в 1835 году*.) roku 1838, druhé vydání bylo III. a IV. svazkem pozdější edice jeho cestopisů (*Путешествія А. С. Норова*. СПб., 1854). Druhou pouť do Svaté země (v r. 1861) Norov rovněž literárně zpracoval, redigoval a vydal ji však až po jeho smrti V. N. Chitrovo (НОРОВ, А. С. *Иерусалим и Синай. Записки второго путешествія на Восток*. СПб., 1878). Českému čtenáři Daniela Poutníka představil olomoucký dominikán HUDEC, Tomáš. „Iumen Daniel, starý ruský poutník do Palestiny.“ In: *ČKD, 1948/4*. S. 193-213. Překlad spisu: „Kniha zvaná Poutník od Daniela, igumena ruského“, In: *Ruská středověká literatura. Od křtu Vladimíra Velikého po Dmitrije Donského. Výbor textů 11. – 14. století*, Červený Kostelec 2013². S. 186–237.

⁴⁷ V rukopise „*Книга, глаголемая Ксенох (Ксенок), сиречь Странникъ, Зосимы диакона, о пути Иерусалимском до Царьграда и до Иерусалима*“.

⁴⁸ Ani zdaleka si nelze představovat kritická vydání, například v tomto konkrétním případě (Barskij) byl „*maloruský jazyk originálu*“ nahrazen „*polo-(církevní-)slovanským, lépe odpovídajícím svému předmětu*“ atp.

součást palestino-vědného bádání oné epochy, alespoň zhruba (držíce se Muravjova schématu i datace) přiřadme nejdůležitější postavy k jednotlivým staletím:

Nejstarším dochovaným „*chož(d)ěnijem*“ je putování igumena Daniela, jenž šestnáct měsíců pobýval v pouštní Lavře sv. Sávy a odtud navštívil většinu palestinských svatých míst. Muravjov datuje jeho návštěvu do roku 1113 (ve skutečnosti však spíše 1106-1107) a věnuje jí značnou pozornost, neboť spadá do počátků jeho oblíbené křížácké epochy. (Tím se také liší od pozdějších ruských badatelů, již ke křížákům valné sympatie nechovají.)

Na sklonku křížáckého kralování r. 1167 doputovala přes Konstantinopol do Jeruzaléma také ruská kněžna sv. Jevfrosinije Polocká, jež zde pobývala v „ruském“ monastýru Přesvaté Bohorodičky, kde (23. května 1173) zemřela.⁴⁹

Diákon Trojicko-sergijevské lávry Zosima „*nacházeje se v Kyjevě a přeje si uvidět svatá místa na Východě, vydal se s kupci a velmoži velikými v Cařihrad*“, putoval do monastýrů na Svaté hoře Athos, navštívil Soluň a na Květnou neděli roku 1420 přibyl do Jeruzaléma.

Léta Páně 1582 poslal Ivan Hrozný po několika moskevských kupcích do Sinajského monastýru almužnu ke zbudování chrámu veliké mučednice Kateřiny za věčný pokoj duše svého zavražděného syna careviče Ivana. Autorem vyprávění je kupec Trifon Korobějnikov.

Z církevně-historického hlediska (i pro Muravjova osobně) jsou velmi zajímavé postřehy Arsenije Suchanova, jenž putoval do Jeruzaléma v roce 1651 přes Moldávii, Cařihrad, Egypt a Jaffu. Během cest si totiž pečlivě zaznamenával odlišnosti řecké a ruské liturgie a typikonu (čímž byl ostatně z Moskvy pověřen),⁵⁰ což vzbuzovalo nepříjemná podezření hostitelů, že píše „*carovi udání*“. Po Pasše (1652) se vrátil přes Galileu, Damašek, Arménii a Gruzii do Moskvy.

Nejrozsáhlejší „cestopis“ po sobě však zanechal Vasilij Barskij, rodem kyjevský kupec s duchovním vzděláním, jenž roku 1724 (ve 20 letech) opustil otcovský dům a 24 let putoval po (nejen) svatých místech.⁵¹ Vyčerpán tímto předlouhým putováním vrátil se do rodného Kyjeva, kde po šesti týdnech zemřel. Na rozdíl od předešlých „*chožděnij*“ vidíme, že Barskij už není jen pouhým pasivním pozorovatelem, ale navazováním kontaktů proniká do církevních záležitostí

⁴⁹ Pochována nebyla, jak si přála v Lavře sv. Sávy (kde nepohřbívalí ženy), ale v blízkém monastýru Theodosiově.

⁵⁰ „*Vyslán výlučně za účelem pozorování a srovnání církevního pořádku ruského s řeckým, často příliš stroze soudil nedostatky a nepořádky, jež se kvůli tureckému jhu vkradly do vnějších obřadů. Po 180 letech i na mne, mnohem pozdějšího poutníka, zapůsobily stejně nepříjemným dojmem a uvedly mne v totéž pokušení, avšak oba bychom se byli museli shledat vinnými, kdybychom se bývali na chvíli odklonili od vnějších nedostatků a hlouběji se pohroužili v čistotu dogmat víry a neochvějnost všech církevních ustanovení, jež svatě uchovaly východní pravoslavné církve po tolika staletích v otroctví, a v Jeruzalémě zvlášť, uprostřed směsice všelikých vyznání zavřených do jediného chrámu.*“ (МУРАВЬЕВ. *Путешествие ко Святымъ Мѣстамъ въ 1830 году*. Часть I. S. LIV.)

⁵¹ Ani Muravjov nepodává vyčerpávající výčet jeho cest, tak tedy jen stručně: Přes Rakousko, Itálii a Benátky přibyl na Athos. Na ostrově Chios se setkal s jeruzalémským patriarchou Chrysanthem, s nímž vykonal pouť do Palestiny, poté rok strávil v Egyptě u patriarchy Kosmy a na Sinaji, pobyl podruhé v Jeruzalémě, odkud odešel do Sýrie, a dva roky působil v tripolském „duchovním učilišti“, kde jej antiochijský patriarcha Silvestr chtěl udržet pro boj s římskou propagandou a postříhl jej na mnicha. Barskij však nezůstal, opustil Sýrii a dalších šest let prožil na ostrově Patmos a jinde v Řecku, znovu navštívil Athos a Cařihrad, než se před smrtí vrátil do Kyjeva.

Východu. V tom se Muravjovovi (jenž ale zůstal laikem) podobá z jeho předchůdců snad nejvíce.⁵²

Poslední popis Božího hrobu před požárem r. 1808 pochází z pera mnicha Meletije, jenž k seznámení s místními poměry v Jeruzalémě v l. 1793-1794 využil i řeckých pramenů.⁵³

Toto jsou tedy postavy,⁵⁴ s nimiž Andrej Nikolajevič čtenáře seznamuje, než přistoupí k líčení vlastníma očima viděného. Chtě nechtě musí srovnávat své aktuální dojmy s poznatky těchto svých předchůdců. Abychom je mohli později srovnat též s písemnými svědectvími jeho pokračovatelů (Porfirij, Chitrovo, aj.), uveďme si jisté charakteristické rysy jeho zápisků.

Typické je především rozčarování ze situace pravoslaví ve Svaté zemi, čímž Muravjov míní neutěšený stav budov (svatých míst) a duchovenstva (mnišstva).⁵⁵ Příležitostně se zmiňuje též o úpadku liturgické praxe.⁵⁶ Často pozorované nedostatky srovnává s „latiníky“ (tehdy se jednalo ještě pouze o františkány), o nichž mluví, ne-li přímo s obdivem, tak rozhodně bez zášti tolik typické pro pozdější autory (kteří v nich viděli fanatické exponenty římské propagandy).⁵⁷

⁵² Muravjov oceňuje i „badatelskou“ hodnotu zvláště poutavých míst v textu: „*Mimořádně zajímavé je jeho putování v okolí Antiochie, v poušti Charránské, kde se (Barskij) odvážně potuloval rozvalinami měst Dekapole a sbíral nápisy z pobořených chrámů. Neméně zajímavým je i jeho vyprávění o dvou posvátných pohořích, Libanonu a Sinaji.*“ (МУРАВЬЕВ. *Путешествие ко Святымъ Мѣстамъ въ 1830 году*. Часть I. S. LXVIII-LXIX.)

⁵³ „...věda, jaké škodlivé báchorky šířili o pravoslaví staroobřadníci odvolávající se na pár úryvků Suchanova (tj. Arsenije S. a jeho pouť r. 1651), s osobitou jasností vyvrátil jeho úsudky o Východní Církvi. Mezi řeckými prameny užitečná kniha jeruzalémského patriarchy Dosithea o jeho církvi sepsaná koncem XVII. st. poskytla Meletijovi cenné poznatky ohledně starobylosti, obřadů a tradic Palestiny a zvýšila hodnotu jeho krátkého, arci zajímavého putování.“ (МУРАВЬЕВ. *Путешествие ко Святымъ Мѣстамъ въ 1830 году*. Часть I. S. LXXV.)

⁵⁴ Muravjov letmo uvádí i jiná jména, avšak z „chozďěnj“ námi výše uvedených (často dlouhé pasáže) cituje. Mezi citacemi najdeme např. popisy sestoupení Svatého ohně (Daniel, Korobějnikov), jenž se těší jeho zvláštnímu zájmu.

⁵⁵ Muravjov uvádí, že všech 12 pravoslavných monastýrů v Jeruzalémě (nepočítaje sám Boží hrob) je prakticky bez mnichů. Mniši žijí jen v budově patriarchátu (u chrámu sv. Konstantina a Heleny), ale „i odsud je vyháni hlad“. Dva největší monastýry (Abrahámův a Archandělů) slouží pouze jako ubytovny poutníků, v monastýru sv. Jiří je jakási „nemocnice“ a všechny mnišky se sestěhovaly do monastýru „Veliká Panagia“ (založeného sv. Melánií Římankou). V Betlémě dokonce není ani jediného řeckého mnicha, betlémský igumen žije v monastýru sv. Eliáše (na půli cesty mezi Betlémem a Jeruzalémem) a jen arabští kněží slouží denně liturgii v podzemní jeskyni Narození Páně.

⁵⁶ V kapli sv. Jakuba, bratra Páně, při Božím hrobě („kde dosud stojí jeho dřevěná katedra“) prý „teprve nedávno přestali sloužit v den jeho památky 23. října první starobyloou liturgií jím ustanovenou, jež byla předlohou tří novějších“ (tj. liturgií sv. Jana Zlatoustého, Basila Velikého a Řehoře Dialoga). МУРАВЬЕВ. *Путешествие ко Св. Мѣстамъ...* Часть II. S. 174.

⁵⁷ „...nyní se uzavřeli ve zdech jediného svého kláštera Sv. Spasitele. V jejich přibytku není ničeho zajímavého, kromě nádherné sakristie obohacené dary západních panovníků; dary ty ovšem pouze o Paschální neděli zdobí sál kláštera, a nikdy se neukazují v chrámě, ze strachu před Araby.“ (МУРАВЬЕВ. *Путешествие ко Св. Мѣстамъ*. Часть II. S. 170.) S respektem se vyjadřuje i o řádu, který mezi františkány panuje („Řízení je svěřeno třem duchovním osobám jmenovaným ze západu: nejstarší z nich, důstojností, ne však hodností roven biskupu jedině proto, aby o své vůli nesvětil palestinské mnišky, se nazývá Kustodem Sv. země a je též Papežským vikářem rytířského řádu Božího hrobu, mezi něž může přijímat movité Franky. Musí být rodem z Itálie, papežským poddaným, podobně jako jeho vikář se vybírá vždy ze Španělů a prokurátor z Neapolitánů; církevní záležitost jej často odvádějí služebně do Cařihradu. Všichni latinští bratři jsou po třech letech střídáni novými příšedšími ze západu a uvnitř Chrámu Vzkříšení každé tři měsíce nastupuje nová směna na místo zde zavřených sloužících mnichů.“ Ibid. S. 171.), o jejich mravnosti a pohostinnosti („Duchovenstvo latinské je méně početné, avšak podřízené přísnému pořádku co do způsobu života, dokonce i při vycházení za zdi kláštera, které opouští vždy spolu, za doprovodu strážní a to pouze jednou týdně. Ohrazeno záštitou Francie i svým vlastním uspořádáním, není tolik vystaveno drzosti muslimů a musí poskytovat pohostinství Frankům všech vyznání navštěvujícím Jeruzalém.“ Ibid. S. 172.) i o výzdobě jejich kostelů („Výmalba ve všech latinských chrámech Palestiny zasluhuje zvláštní pozornost, stejně tak i čistota a slavnostnost, v jaké jsou udržovány.“ Ibid. S. 211.).

V dobách, kdy byla Palestina ještě velkou neznámou, upozornil Andrej Nikolajevič na nejobolavější místo místní církve, na chronický nedostatek financí či přesněji na chronický chaos v hospodaření jeruzalémského patriarchátu. Ač Muravjov píše jen o výdajích, byly zde i nemalé příjmy (o nich později), neexistoval však žádný dohled nad financemi, neřku-li účetnictví.⁵⁸

Andrej Nikolajevič nebyl profesionálním historikem, byť historii miloval a stál u počátku seriosního bádání o historii rusko-palestinských styků. Byl především literátem a při pohledu na dějiny se nedokázal zbavit idealizujícího a romantizujícího patosu. Dokumentovat to můžeme na knize, jíž se tu zabýváme, jeho zálibou v křížácké epoše. (Obdiv k latinské minulosti Palestiny snad může být i důvodem relativní smířlivosti vůči „latiníkům“ současnosti, byť považovaným za soky).⁵⁹ Muravjov však s podobným nadšením popisuje i nekřesťanské památky Jeruzaléma⁶⁰ a zároveň si uvědomuje, že ne vše, co se traduje, je třeba brát vážně.⁶¹

Andrej Nikolajevič poprvé, byť jen letmo, obrací pozornost i ke křesťanským Arabům. Ti pro něj (stejně jako pro většinu poutníků před ním a bohužel často i po něm) představují jen jakési kulisy svatých míst.⁶² U budoucího „*epitropa Božího hrobu*“ křesťanské⁶³ ani muslimské⁶⁴ obyvatelstvo Palestiny však valně sympatie zatím nevzbudilo.

⁵⁸ „Řecké duchovenstvo netěšící se takové ochraně Západu jako latiníci a nedisponující bohatstvím, jímž v Cařihradě vynikali Arméni, bylo vydáno na milost a nemilost muslimů, a konejšíc se ještě vzpomínkami své dřívější důležitosti, padlo tím spíše a více než jiní za oběť arabské hamižnosti, když na něj bylo podle dávných zvyklostí nakladeno nejvíce požadavků; neboť Arabové nechtěli pochopit jeho současnou bídu a bezmocnost. Tak tedy nesčíslné výdaje jeruzalémského kléru na uspokojení palestinské vrchnosti neznaly míry a nebraly konce: daň Pašovi damašskému jako vrchnímu vládcí, nehledě na mimořádné dary, jež vyžadoval při návštěvě Sv. města, daň Pašovi akkonskému a šejchu Abú-Góše za volný průchod poutníků; každoroční dary k volbě či jmenování jeruzalémského Musselíma; plat a ošacení jeho strážím střežícím monastýry a všem jeho úředníkům; bohaté pozornosti jeruzalémskému Mullovi (jenž jsa dosazen z Cařihradu cenou zlata soudil všechny pře křesťanů), to vše kromě daně z hlavy placené duchovenstvem jako jinými ra'ájá (tj. poddanými nemuslimy), byl bez ostudného názvu charádž; dary a oděvy všem křesťanským i muslimským šejchům všech míst Palestiny, kde byly monastýry, a nad to neustále výkupné za jednotlivé poutníky a mnichy.“ (Ibid. S. 207-208.)

⁵⁹ Obdivuplná slova věnuje například ruinám jeruzalémského špitálu sv. Jana, kde nedaleko Božího hrobu „ještě stojí polorozbořený, ohromný klášter rytířů, dvěma podlažními mocných kleneb a hlubokým sklepením připomínající pustá opatství na Západě“. A romanticky plane, má-li křížácké památky přímo na dotek: „V pokladnici chrámu viděl jsem meč a ostruhy Gottfriedovy... jaké inspirované struny mohou být vzletnější tónů jejich rezavé oceli?“ (Ibid. S. 176-7.)

⁶⁰ „Tolik památek různých věků, plemen a náboženství se stěsnalo jedině v Jeruzalémě, jenž ve svých útrokách vřel tak zhoubnými nevráživostmi, že jako oheň chrlícím vulkán, jenž vše popelem zanáší, i on stíral se svých památníků viditelnou pečeť staletí. Jak se podle různých zemských vrstev určuje stáří vesmíru, tak se i zde pod zpřeházenými haldami rozvalin objevuje starožitnost tu arabská, křesťanská, římská či židovská, na znamení čtyř věr, za jejichž kolbiště bylo toto podivuhodné město vyvoleno. Hrdá budova jednoho věku se pokorně rozložila ve střípcích předešlých staletí, ustupujíc novému velkolepému dědictví ničitelů, a svérázná ruka synů východu lehkou kopulí završila těžkopádnou budovu přivandrovalců ze západu, věnčíc půlměsícem jejich rodový erb nad vraty.“ (Ibid. S. 180.)

⁶¹ „Křesťané východu, kteří vášnivě rádi připomínají svou minulou slávu, jménem Heleny vyvolávají z temnot všechny imponantní pozůstatky dávných dob. Tvrdí, že v tomto dvorci žila stařícká císařovna během svého krátkého pobytu v Jeruzalémě, ba dokonce ukazují ony ohromné kolle, v nichž si prý měli vařit jídlo stavitele chrámu.“ (Ibid. S. 181-182) Jinde však vzdává sv. Heleně patriční hold: „Jak vděčný musí být příští generace této veliké císařovně, vždyť kdyby silami celého impéria nebyla včas vyvolala ze zapomnění místa evangelních událostí, byla by tato navždy zůstala k pohanění Arabům (sic!), podobna těm z nich, která ani nyní nejsou chráněna před řáděním chátrý.“

⁶² Například dojmy z betlémské jeskyně Narození Páně: „...dva mramorové oltáře vedle sebe zhotoveny na památku Jesliček a Klanění mágů se dvěma pěkně vymalovanými ikonami zobrazujícími obě události. Množství drahocenných lamp darovaných všemi křesťanskými panovníky Západu osvětlovalo onu jeskyni: a v jejich světle jiný, živý obraz, připomínající někdejší radostné klanění pastýřů. Několik arabských pastevců z Betléma zde v týchž nezměněných

Naším hlavním zájmem samozřejmě není literární hodnota Muravjovovy knihy (několik ukázek jeho slohu obsahují poznámky pod čarou), chceme zejména vědět, jaké závěry Andrej Nikolajevič ze své unikátní zkušenosti vyvodil, jaká doporučení ohledně budoucnosti pravoslavlí na svatých místech vyslovil. Mladý Muravjov zde na samém počátku svých iniciativ jmenuje dva „*hlavní prostředky výpomoci svatyni palestinské*“.

Předně by měl být „*otevřen Chrám Vzkříšení, jenž jako jediný ze všech křesťanských svatyní na Východě je uzavřen bohabojným poutníky v důsledku dávného zlořádu muslimské vrchnosti, kdežto Betlém, Nazaret a jiná taková místa jsou od toho hanebného jha osvobozena. A bude-li chrám uvolněn, musí Boží hrob zůstat společnou svatyní, aby se předešlo rozepřím různých vyznání, a navzájem rovné podmínky jsou nezbytné k zaručení práv každého z nich.*“

Druhým doporučením Andreje Nikolajeviče je úvaha politická: „*Neméně důležitým ulehčením údělu Jeruzaléma bylo by jeho současné přivtělení k egyptskému pašalíku, jen kdyby Mehmet-Ali,⁶⁵ jenž zjednal pořádek uvnitř i vně Jeruzaléma a zaštilil poutníky před dravostí beduínů a zvůli (šejcha) Abú-Góše i sousedních Arabů, nekonal z osobních ohledů a nepřisvojil si příjmy jeruzalémské církve nezbytné na podporu svatyně, neboť takovým způsobem se jinak záležitosti patriarchátu nemohou nikdy zlepšit.*“⁶⁶

Muravjova jeho poutnické postřehy nenechaly lhostejným k osudu pravoslavných církví na Východě a zároveň dobře pochopil důležitost politického kontextu tehdejší Palestiny. Avšak nejdůležitější bylo, aby nezůstal sám, aby pro podporu východních křesťanů zainteresoval další osobnosti i ruský pravoslavný národ, aby nezůstali hluší, když „*souvěrná církev jeruzalémská*

šatech a s touž prapůvodní prostotou klečelo před místem narození Spasitele. Opírajíce se o dlouhé hole přednášeli své modlitby podivuhodnému Dítěti a v jejich tvářích pohroužených v modlitbu mizela staletí.“ (Ibid. S. 196.)

⁶³ „*Betlém je celý obýván Araby řeckého a latinského vyznání, kteří si pod vlivem monastýrů uchovali víru svých otců uprostřed všeobecného mohamedánství. Jejich hlavním řemeslem jsou perleťové obrazce umně vyřezávané z lastur, jimiž obdarovávají poutníky. Avšak nehledě na křesťanství, nezpronevěřili se duchu svého národa: lačnost, lhaní a lstivost představují charakteristický rys jejich povahy. Pokládají se za obránce monastýrů bezdůvodně je utiskují, obléhají při sebemenší nelibosti a lapají mnichy, nutíce tak patriarchát, aby za ně platil daně (jeruzalémskému) Musselímu, jehož odjakživa a do té míry nenávidí, že jenom jejich ženám je dovoleno vstupovat do Jeruzaléma. Ale i v samém Bellém plane nenávisť mezi Araby obou vyznání. Často vycházejí střídavě po skupinách a na návsi po sobě střídají kvůli ženám, jež se (při té podívané) stavějí do první řady. Ony výtržnosti většinou končí nadávkami, jež Arabové kolem sebe štědře trousí, ba i lehkými zraněními, avšak běda tomu, kdo nechce zabít nějakou ženu: proti němu se vzedme všeobecná nenávisť protivníků a tehdy teprve vzplane krvavá bitka.*“ (Ibid. S. 202-203.)

⁶⁴ „*Osobní chrabrost však není duševní, vrozenou vlastností každého Araba. Jsou povětšinou zbabělí a slabí ve své přirozenosti, jsouce mnohem způsobnější k loupežím, než k bitvám, silní a nebezpeční svým množstvím, ne duchem, (byvše) přemáhání často smělým činem, silným slovem či dokonce hrdým držením těla jediného ozbrojence, neboť ze všech plemen Východu obzvláště na ně mocně působí vnější velikost člověka.*“ (Ibid. S. 203-204.)

⁶⁵ Muhammad Ali paša, jenž byl místodržícím a postupně stále nezávislejším vládcem Egypta a Súdánu v l. 1805-1848, skutečně koncem roku 1831 Palestinu (a postupně i celou Sýrii) obsadil. (Je možné, že Muravjov měl při psaní své knihy již nějaké informace o zlepšení podmínek pro poutníky se začátkem egyptské okupace.) Egyptské jednotky byly donuceny ke stažení počátkem roku 1841, šlo však o desetiletí změn poměrů v Jeruzalémě.

⁶⁶ МУРАВЬЕВ. Путешествие ко Св. Мѣстамъ... Часть II. S. 209-210.

*v cárech a bolácích hlasitě a žalostně úpí o pomoc k pravoslavné otčině, jejíž mocná pravice jako jediná je s to ochránit ve světě jedinečnou křesťanskou svatyní – hrob Vykupitelův.*⁶⁷



M. N. Vorobjov. *Jeskyně Kristova narození v Betlémě*. (1833).

⁶⁷ Ibid. S. 210.

2. ...POTÉ POLITIKEM

*Kdo doufají v Hospodina, jsou jak hora Sijón: nepohne se, strmí věčně.
Kolem Jeruzaléma jsou hory, kolem svého lidu je Hospodin, nyní i navěky.
Nesetrvá žezlo zvuče na údělu spravedlivých, aby snad nevztáhli
spravedliví své ruce k podlostem. (Ž 125,1-3)*

Oficiální palestinsko-ruské vztahy měly, podobně jako cesty ruských poutníků na svatá místa, velice dlouhou a zajímavou historii, již se však podrobně zabývat nebudeme, omezíme se zde výhradně na XIX. století. Jeruzalémsko-ruský kontakt byl zcela přerušen napoleonskými válkami. Teprve po jejich skončení se k caru Alexandrovi I. obrací jeruzalémský patriarcha Polykarp (1808-1827), jenž prosí o finance v souvislosti s kolosálním zadlužením patriarchátu během rekonstrukce Chrámu Božího hrobu po požáru roku 1808. Příznačné je, že finanční záležitosti budou i do budoucna na škále palestinsko-ruských vztahů (alespoň z jeruzalémské perspektivy) vždy na prvním místě. Car dovolil patriarchátu založit svá oficiální zastoupení na Rusi⁶⁸ a Polykarpovi byl zaslán (r. 1817) požadovaný obnos.⁶⁹

Příznačná je i opatrnost, jaká doprovázela první akci z ruské strany v obavě z možné reakce osmanské vrchnosti. Coby poutníci se do Jeruzaléma vypravili rada ruského vyslanectví v Konstantinopoli D. V. Daškov (1784-1839) s umělcem M. N. Vorobjovem (1787-1855),⁷⁰ jenž měl „*tajně*“ pořídit plány Svatého města a nevzbudit podezření u Turků.⁷¹ Bezprostředně nato (v témž roce 1820) byl zřízen vicekonsulát v Jaffě, další aktivity však znemožnila aktuální politická situace (řecké povstání vypuknuvší r. 1821, poprava konstantinopolského patriarchy Řehoře V.). Avšak Dmitrij Vasiljevič Daškov po sobě zanechal též literární stopu v podobě stati „*Ruští poutníci v Jeruzalémě*“ napsané pro almanach „*Severní květy*“ (1826).⁷² Muravjov ve svém „*Putování*“ publikovaném o šest let později lituje, že nebyl literárně plodnější.

Uplatnění Andreje Nikolajeviče na Ministerstvu zahraničí (MID) a v Posvátném synodu líčí Lisovoj jako „*čtvrté stadium fenoménu Muravjov*“. Byla-li prvním stupněm cesta na Východ a druhým publikace „*Putování*“, pak třetím stupněm bylo jeho „*napůl samozvané epitropství*“,

⁶⁸ Roku 1814 zbudoval důstojník ruského námořnictva, řecký nacionalista Ioannis Varvakis (1732-1825) na vlastní náklady Alexandrovský jeruzalémský monastýr v Taganrogu (viz ЛИСОВОЙ. *Русское духовное и политическое присутствие...* S. 73-75) a roku 1818 byla založena Jmetochieeruzalémská metochie při chrámu Vzkříšení (apoštola Filipa) u Arbatských vrat v Moskvě (Ibid. S. 77). Antiochijská metochie v Moskvě vznikla koncem roku 1848 (Ibid. S. 236), až na sklonku Krymské války (1855) pak metochie alexandrijská (Ibid. S. 84).

⁶⁹ ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Феномен А. Н. Муравьева...“ S. 6.

⁷⁰ Maxim Nikiforovič Vorobjov byl prvním ruským malířem, jenž navštívil Palestinu. Je autorem obrazu „*Jeskyňě Kristova narození v Betlémě*“ (1833) na předchozí straně 25.

⁷¹ ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Феномен А. Н. Муравьева...“ S. 6.

⁷² ДАШКОВ, Д. В. „Русские поклонники в Иерусалиме. Отрывок из путешествия по Греции и Палестине.“ In *Северные цветы на 1826 год*. СПб., 1826. С. 214-263.

kdy byl na základě „osobní i polooficiální“ korespondence s východními hierarchy, již jej žádali o různá „urychlení, přičinění se, nasazení účinných pák“ a případné úspěchy pak přisuzovali „vlivu svého agenta v Petrohradě“, prakticky vmanévrován do role „kanálu, skrze nějž je možné něco někomu vyřídit, něco někomu vzkázat či si něco u někoho vyprosit“. Pro tyto své kontakty začal být i Ministerstvem zahraničí a Synodem považován za experta na otázky pravoslavného Východu a zapojen „jako účastník rozhodovacího procesu, jako samostatný článek synodálního a MID-ovského systému“, bez oficiální funkce, avšak se zjevnou „sférou vlivu“. Lisovoj nazývá období mezi Adrianopolským mírem (září 1829)⁷³ a Londýnskými konvencemi (1840-1841)⁷⁴ „muravjovskou epochou“.⁷⁵ Andrej Nikolajevič ovšem působil v Petrohradě a jakýkoli fungující „kanál“ účinného vlivu musí mít i druhý konec, respektive kompetentní protějšek v zemi určení. Seznamme se tedy s tehdy nejdůležitějším agentem ruské konsulařní službě v Levantě.

Lisovoj zde upozorňuje na zajímavý fakt: „*Dějiny rusko-jezualémských diplomatických a církevně-diplomatických styků jsou těsně svázány s dějinami ruské literatury.*“ Básníci či spisovatelé, jimž učaroval křesťanský Orient, nezřídka končili v náručí MID. Muravjov vstoupil do jeho služeb roku 1832 (kdy vydává své „*Putování*“). Rovněž literárně nadaný Gogolův přítel (od r. 1833 spolupracovník Andreje Nikolajeviče v asijském oddělení MID) K. M. Bazili (jehož „*Črty z Konstantinopole*“ publikované v l. 1835-36⁷⁶ ocenil brilantovým prstenem sám car) se r. 1838 dočkal doporučení ministra zahraničí hraběte Nesselrode na post vicekonsula v Jaffě.⁷⁷

Řek Konstantin Michailovič Bazili (1809-1884)⁷⁸ se po svém literárním úspěchu stal r. 1839 v pořadí druhým ruským diplomatem v Palestině.⁷⁹ Během návštěvy u generálního

⁷³ Mírová smlouva ukončující rusko-tureckou válku v l. 1828-29 garantovala mimo jiné ruským poddaným právo svobodného podnikání na celém území Osmanské říše a jejich vynětí z pravomoci místních soudů, dále umožňovala komerčním lodím volně proplovat Bosporem a Dardanelami. Plné znění úmluvy je dostupné v ruské verzi na webu: www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Turk/XIX/1820-1840/Mir_adrianopol_1829/text.htm (přístup 12. 12. 2012).

⁷⁴ „*Convention for the Pacification of the Levant*“ (červenec 1840) znamenala podporu evropských velmocí (kromě Francie podporující Egypt) územní celistvosti Osmanské říše a požadavek na navrácení asijských provincií (Arábie, Palestina, Sýrie) okupovaných Muhammadem Ali pod přímou svrchovanost sultána. „*London Straits Convention*“ (červenec 1841) o úplném uzavření Úžin pro válečné lodě se interpretovala jako porážka ruské diplomacie, neboť car Mikuláš I. se obával, zda by příliš úzké rusko-turecké spojení (či přesněji ruská protekce Osmanské říše) nevedlo ostatní velmoci k agresí vůči Rusku, a vyloučil tak (ve prospěch Britů) možnost vojenské intervence do Středomoří.

⁷⁵ ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Феномен А. Н. Муравьева...“ S. 13-15.

⁷⁶ БАЗИЛИ, К. М. *Очерки Константинополя*. СПб., 1835 a БАЗИЛИ. *Босфор и новые очерки Константинополя*. СПб., 1836. Jeho literárním debutem však bylo dílo *Архипелаг и Греция в 1830 и 1831 гг.* (vydáno 1834).

⁷⁷ ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Феномен А. Н. Муравьева...“ S. 7.

⁷⁸ Bazili se narodil v Istanbulu v řecké rodině (která po událostech r. 1821 přehla do Oděsy), studoval na Gymnasiu vyšších věd v Něžině (1822-27) a Lyceu de Richelieu v Oděse (1827-30). 1839-43 konsulem, 1843-53 generálním konsulem v Sýrii a Palestině. Viz СМИРНОВА, И. Ю. „Переписка А. Н. Муравьева с российским генконсулом в Бейруте К. М. Базили как источник по истории связей России с православным Востоком в 1830-1840-е гг.“ In: *Православный Палестинский Сборник. Выпуск 103*. ИППО, Москва, 2005. S. 21-41. Anebo СМЛЯНСКАЯ, И. v předmluvě k pozdějšímu sovětskému vydání knihy БАЗИЛИ, К. М. *Сирия под турецким правительством в историческом и политическом отношении*. Изд-во восточной литературы, Москва, 1962. Dostupné na webu: www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Turk/XIX/1800-1820/Bazili/pred.htm (přístup 12. 12. 2012).

⁷⁹ Jeho předchůdcem byl též Řek, Georgios Mostras (1787-1838), který zde sloužil od založení vicekonsulátu (1820) až do své smrti. Dočasným řízením konsulátu byl pak pověřen jistý Petraševskij, jenž byl však „západního vyznání“,

konsula v Alexandrii (srpen 1839) navrhl Bazili přeložení svého konsulského postu z Jaffy do Bejrútu, což bylo v Petrohradě schváleno, a od listopadu 1839 sídlil Konstantin Michailovič převážně v Bejrútu (kromě letních měsíců, jež trávil v libanonských horách, a pravidelných cest na Paschu do Jeruzaléma). Odtud dozíral na svatá místa i ruské poutníky k nim putující.

Působením Konstantina Michailoviče „*se otvírá nová kapitola ve vztazích pravoslavné Rusi a starobylých patriarchálních trůnů v Jeruzalémě a Antiochii*“, zároveň však svá diplomatická zastoupení v Jeruzalémě zakládá i šest dalších států a Palestina se stává dějištěm evropských konsulárních intrik a záměrného vměšování do církevních záležitostí.⁸⁰ Bazili se s celou situací nejprve seznamuje, ale již ve svém prvním dopise z Konstantinopole se svěřuje Muravjovovi, jak nelichotivým dojmem na něj čelí představitelé jeruzalémské církve (sídlící v Konstantinopoli) zapůsobili.⁸¹ Zoufalou situací pravoslaví na Východě není tolik vinna katolická expanse, jako spíš ignorantství samotného pravoslavného duchovenstva⁸² a jediné možné řešení situace Bazili od počátku spatřuje ve zkvalitnění (či lépe řečeno v zavedení) vzdělání a uvažuje o konkrétních krocích, které by bylo třeba podniknout.⁸³ Navrhoval, že by relativně bohatý jeruzalémský patriarchát mohl podpořit patriarcháty v Antiochii a Alexandrii nedisponující srovnatelnými příjmy,⁸⁴ a doporučuje, aby se milodary z Ruska posílané k Božímu hrobu raději vyhýbaly Cařihradu⁸⁵ a patriarcha odtud přesídlil natrvalo do Jeruzaléma.⁸⁶

a jeruzalémský patriarcha Athanasios V. (1827-45) se skrze svého představitele v Moskvě, táborského arcibiskupa Hierothea obrací na Muravjova, aby „*se Jeho Jasnost přičinila o ustanovení konsula pravoslavného vyznání v Jaffě*“ (СМИРНОВА. „Переписка А. Н. Муравьева...“ S. 23.)

⁸⁰ Nejprve byl otevřen britský konsulát (1838, tj. ještě během egyptské okupace), dále pak pruský (1842), sardinský a francouzský (1843), americký (1844), rakouský (1849) a španělský (1854). Ruský vicekonsulát se nenacházel dosud v Jeruzalémě, nýbrž v Jaffě. (СМИРНОВА. „Переписка А. Н. Муравьева...“ S. 23.)

⁸¹ „*Povšechně s bolestí vidím, že se mně veškeré ty záležitosti mnohem snadnějšími a slibnějšími jevíly z Petrohradu. Čím blíže to vše nyní nahlížím, tím spleťtější se mně to zdá, a nebýt účinného zastání vyslance, jenž se osobně (a to na Východě, jakož i všude, mnoho znamená) sám velmi angažuje v církevních záležitostech, musel bych se v Jaffě omezit na záležitosti poutníků; neboť od duchovenstva, soudě z toho, co jsem zde viděl, málo mohu čekat spolupráce.*“ (Bazili Muravjovu, 3. 6. 1839. „Переписка Константина Михайловича Базили и Андрея Николаевича Муравьева (1839-1852).“ In: *Православный Палестинский Сборник. Выпуск 103*. ИППО, Москва, 2005. S. 44-45.)

⁸² „*Kromě splácení dluhů neudělalo představenstvo Sv. Hrobu rozhodně nic ku prospěchu Pravoslaví v tak dlouhém období politického klidu a za těch nejpříznivějších okolností. Duchovenstvo se zatím den za dnem víc a více hrouží do ignorantství a nikdo neuvažuje, jak pozvednout a zvelebit jeho úroveň. Patriarchové si stěžují na úspěch katolicismu, připisující vše politickým intrikám (...); ve skutečnosti ale nenese nikdo větší vinu než samo duchovenstvo, nepokrytě svatokupčící a nedbající o svůj pravý užitek.*“ (Ibid. S. 42-43.)

„*Stěžují si na politické úspěchy katolíků; kdybych však nebyl pravoslavným, a jednoduše Turkem, sám bych jim dal přednost, protože jsou lépe vychovaní, ke všemu způsobilější, a za to své vychování nevděčí nikomu více než římskému duchovenstvu. Škoda přeškoda, že nemáme vlastní propagandu.*“ (B. Muravjovu, 2. 1. 1840. „Переписка...“ S. 50.)

⁸³ „*Lépe ničím nelze podpořit Pravoslaví na Východě než vzděláním duchovenstva, především zavedením škol vůbec, neboť i opatření politická budou bezmocná, dokud bude duchovenstvo ponecháno bez jakýchkoli prostředků k dosažení vzdělání*“ (Bazili Muravjovu, 3. 6. 1839. „Переписка...“ S. 44.) „*Dejte pravoslavným prostředky k nabytí politické váhy, tehdy se Církev posílí sama od sebe.*“ (Bazili Muravjovu, 28. 5. 1840. „Переписка...“ S. 54.)

⁸⁴ „*Stolce Antiochijský a Alexandrijský jsou krajně chudé a utlačené, kdežto Stolec Jeruzalémský je bohatý příjmy od poutníků a zejména ohromným příjmem ze statků v Dunajských knížectvích, v Besarábii, aj. i milodary a dědictvími od různých osob z různých míst. Není nyní zatížen žádnými těžkými povinnostmi, jak tomu bylo dříve; mohl by tak peněžními dary podporovat druhé dva Stolce a podporovat Pravoslaví v Sýrii. A místo toho, když jsem s patriarchou*

Muravjov s většinou bodů Baziliho analýzy situace sice souhlasí,⁸⁷ avšak v konkrétních představách a návrzích řešení se rozcházejí. Dejme zde prostor dvěma diskutovaným ideám, s nimiž se i do budoucna budeme setkávat v různých obměnách při zakládání Ruské duchovní misie v Jeruzalémě, jakož i během dalších ruských aktivit v Levantě. První z nich je představa Andreje Nikolajeviče o založení „vzorového ruského monastýru“ v budovách tehdy opuštěného Monastýru Sv. Kříže.⁸⁸ Muravjov ji formuloval („Заметка о Крестном монастыре“) r. 1838

probíral záležitost Romeo-katolíků, odpověděl, že to se netýká jeho, spíše Stolce Antiochijského. „Co se týče pravoslavných podčinných jeho Stolci, zůstávají věrní jen proto, že je Jeruzalémská Církev sponsoruje.“ („Переписка.“ S. 43.)

„Patriarcha Methodios je v Damašku; vše je přerušeno; tu i tam zuří nákaza. Zatím jsem splnil Vaše pověření sděliv mu pravidla pro výplatu almužen. Napsal jste (arcibiskupu) Tábořskému, aby se z jeruzalémských sum vyplácel příspěvek Antiochijskému Stolci; zde o tom nepadlo ani slovo a Stolec zatím strádá. Víte-li, jaké příjmy docházejí Patriarchovi od zdejších (tj. syro-libanonských) monastýrů a archijerejů – od těch bohatších pochopitelně, neboť jiní prosí také o příspěvky – nějakých 100 nebo i 50 tureckých piastrů ročně, trocha tabáku a pytel rýže, a Patriarchu přitom nelze vydržovat za méně než 60 tis. piastrů ročně...“ (B. Muravjovu, 28. 5. 1841. „Переписка.“ S. 57.)

⁸⁵ „Váš úmysl poslat roucha přímo do Bejrútu a bezprostředně je předat k Božímu hrobu považuji za velmi šťastný. Dovolte mi nezabíhat do detailů objasňováním této choulostivé věci, ale kéž Bůh dá, aby všechny zbožné oběti ruských křesťanů přicházely touž cestou přímo k Božímu hrobu.“ (B. Muravjovu, 6/18. 10. 1839. „Переписка.“ S. 45)

„Těž, prosím, pamatujte, že jsem svůj záměr zakládal především na tom, aby částka docházející z Ruska byla úplně využita na prospěšnou osvětu a ne stávajícím způsobem na rozmnožení církevního majetku v Jeruzalémě. Tato vašeň duchovenstva k nabývání domů, pozemků a rozvalin, byť pramenící z jejich horlivosti o Církev, má nejnepríjemnější následky a obtěžkává starostmi jak vedení monastýru, tak i konsulát. Jestli si nyní, pod břemenem dluhů, nenechají ujít jedinou příležitost přikupovat, co bude pak, až se dluh splatí? A jak to komu prospěje?“ (Bazili Muravjovu, 28. 5. 1840. „Переписка.“ S. 53.)

⁸⁶ „Chcete-li prospět Jeruzalémskému monastýru (tj. Bratrstvu Božího hrobu) – prospět zásadně a nepochybně – pak přesvědčte Přeosvíceného Hierothea Tábořského (1833-39 almužníkem a representantem patriarchátu v Moskvě, poté vlivným činitelem v Konstantinopoli určeným patriarchou Athanasiem V. za svého nástupce, volba r. 1844 však dopadla v jeho neprospěch, v l. 1850-85 byl patriarchou antiochijským), aby po svém zvolení patriarchou přesídlil k trvalému pobytu do Jeruzaléma a ujal se uvedení monastýru do pořádku. Poukažte mu na snahy Arménského Patriarchy Boghose (1824-47); od té doby, co se ujal záležitostí svého monastýru (tj. Bratrstva sv. Jakuba), mohou Arméni svým vnitřním uspořádáním sloužit pravoslavným za vzor – hle, co zmůže jediný člověk velkého ducha a mocné vůle! Nedomnívejte se, že přebývání Patriarchů Jeruzalémských v Konstantinopoli od poloviny minulého století mělo jiný důvod než to, že se příjemněji žije v Konstantinopoli, nežli ve Svatém Městě.“ (Ibid. S. 53-54.)

„Kdysi se mluvilo o přesídlení Tábořského do Jeruzaléma, jakmile dosedne na Stolec. Tato věc je dosti vážná a hodná pozornosti Posv. Synodu. Za současných okolností je přebývání Patriarchy v Konstantinopoli krajně odsouzenihodné ve všech ohledech. Jedině Patriarcha může uvést do náležitého stavu monastýr a skoncovat s rozepřemi a klevetami. Jedině on zde může založit vzorné učiliště, bude-li ovšem horlilem pro duchovní a politický prospěch svého Stolce.“ (B. Muravjovu, 28. 5. 1841. „Переписка.“ S. 56.)

⁸⁷ Muravjov píše: „Jsem nesmírně šťasten, že vláda vybrala právě Vás, jelikož se okolnosti v Sýrii stávají nadmíru obtížnými pro Pravoslavi... Souhlasím s Vámi, že ‚vzdělání je nevyhnutelným prostředkem i podmínkou podpory Pravoslavi‘, ale nejde všechno ráz naráz; je nutno nejprve vyčkat, jak se vyvine politická situace v Sýrii a co bude se samotným Jeruzalémem. Snažte se udržet mír s náměstkem (tj. s jeruzalémským zástupcem patriarchy žijícího v Cařihradě) a usměrňujte svými radami tamní učiliště...“ (Muravjov Bazilimu, 23. 3. 1841. „Переписка.“ S. 55.)

Bazili odpovídá: „Dnes Vám přednáším formální stížnost na své ctěné duchovní otce epitropy a sekretáře Anthima (mnich-grammatikos, sekretář a knihovník jeruzalémského Synodu, mezi svatohrobcí platil za učeného historika). Ti všichni jsou rozhodnými odpůrci osvěty duchovenstva; inu, čím více se seznamují se zdejší agendou, tím pevněji jsem přesvědčen, že největším neštěstím Církve v Sýrii je zaostalost duchovenstva a nedbalost o duchovní výchovu lidu. Veskrze odůvodněně říkáte, že ‚nejde všechno ráz naráz‘; já se tu však už dva roky snažím o zřízení aspoň nějaké školy v Jaffě; což je otázka 5 tis. piastrů ročně. Nechtějí, ale stejně nepřestanou ujišťovat, že všechno bude, že se mnou ve všem souhlasí, že i Patriarcha nařizuje totéž, a přitom záležitost odkládají pod nejpustějšími záminkami... Jen proboha nenazývejte učilištěm tu ubohou školu, co tam byla minulého roku!“ (28. 5. 1841. „Переписка.“ S. 56.)

⁸⁸ Monastýr Sv. Kříže „patřící kdysi Gruzínům a nejlépe dochovaný ze všech Jeruzalémských monastýrů“ (Bazili) stojí na místě darovaném (podle gruzínské tradice) císařem Konstantinem prvním křesťanskému králi Gruzie. Nad kořeny posvátného stromu, z jehož dřeva měl být podle tradice vyroben Kristův kříž, byl v V. stol. zbudován chrám, zničený r. 614 Peršany a obnovený v XI. stol. gruzínským mnichem Prochozem. Koncem XVII. stol. pak zadlužená gruzínská církev rozprodala svá jeruzalémská jmění a Křížový monastýr získali Řekové.

a Bazili na ni reaguje svým dopisem z října 1839 (patrně po své první návštěvě Jeruzaléma). Co si Andrej Nikolajevič od monastýru sliboval, shrnuje I. Ju. Smirnovová⁸⁹ do čtyř bodů: 1) „*Ruští mniši, již se v důsledku různých okolností nacházejí v Palestině, by zde pod vedením zkušeného archimandrity vedli mnišský život odpovídající tradicím Ruské pravoslavné církve a poutníci z Ruska by měli v Křížovém monastýru stálé útočiště a duchovní vedení.*“ 2) „*Ruský monastýr by svým přísným řádem a nádherou bohoslužeb mohl být vzorem pro řecké Pravoslaví, trpící a upadající od pronásledování latiníků, Arménů a nevěřících.*“ 3) „*Mohl by plnit duchovně-osvětovou misijní úlohu šířením duchovní literatury, jakož i prokazováním materiální podpory, napomáhaje překonání zaostalosti pravoslavných Řeků a Arabů i jejich utvrzení v Pravoslaví.*“ 4) „*Nadto by ruský monastýr v osobě svého archimandrity mohl zčásti převzít i politickou misi, společně s Ruským konsulátem v Sýrii.*“

Ačkoli tyto Muravjovovy argumenty nakonec motivovaly ustavení Ruské duchovní misie (RDM) o devět let později, Bazili s nimi nesouhlasil a své námitky vyjádřil ve zmíněném dopise z Jaffy. Bazili nevidí problém v získání budov k těmto účelům, ale ve „*vzorovém monastýru*“ od Rusi tak vzdáleném by nebylo snadné „*držet disciplínu*“ a najít „*zkušeného archimandritu*“ (ani pro poutníky by nebyl Monastýr Sv. Kříže vhodný kvůli své poloze mimo město). Též vliv na Řeky by podle něj byl minimální a financování či sdílení kompetencí s konsulátem přinejmenším problematické.⁹⁰ Bazili místo toho navrhuje raději zřízení menšího monastýru ženského. Jeho názory sdíleli rovněž někteří lidé na MID. Uvidíme tedy, komu dala budoucnost za pravdu.

⁸⁹ СМІРНОВА. „Перепіска А. Н. Муравьєва...“ S. 26.

⁹⁰ „*Ale mezi našimi a zdejšími představami o monastýrském žití jsou takové rozdíly, že je sotva možné doufat, že by oni (tj. Řekové) ze zbožnosti začali napodobovat ty naše – dokonce i za předpokladu, že by se v ruském monastýru v Jeruzalémě dařilo dodržovat náležitou disciplínu. Zaručíte se za chování všech mnichů, již si budou přát se v něm usadit? Jedině v monastýru Sv. Sávy, kde samo místo, zdá se, inspiroje k pokojnému životu, viděl jsem opravdovou mnišskou zbožnost mezi ruskými mnichy v této zemi, a ti se mně přiznali, že se sami zřikají pokušení vína, věduce, že mu ne vždy dokážou odolat. Nyní prozatím žijí ruští a řečtí mniši spolu a v souladu, a přihodí-li se co, končívá to mezi nimi, neboť tu nejsou žádné rozdíly a výsady. Když tu však bude zvláštní ruský monastýr, co dělat s provinilci, kdo bude soudit a vyšetřovat? Má se ruský mnich považovat za ruského poddaného a opatřit příslušnými právy, nebo se má zcela podřídit moci duchovní? To i ono je krajně nešikovné. Nelze přec předpokládat, že se mezi našimi mnichy najdou co do chování jen samí bezvadní? Zkušenost ukazuje, že náš lid kazí své mravy za hranicí; snad ze stesku po domově či z dlouhé chvíle holduje pití, tedy v lepším případě... zejména jde-li o delší pobyt. Přejdu k druhému bodu: jakou mocí bude vybaven igumen toho monastýru? Nepochybně nelze uvažovat, že by se mohl ex officio vměšovat do záležitostí správy Božího hrobu, avšak při sebemenší nelibosti s někým z archijerejů, víte, jakou může způsobit škodu ne jednomu archijereji, ale celému pravoslavnému monastýru (tj. Bratrstvu Božího hrobu). Víte vůbec, jakou moc ve svých rukou dokáže soustředit duchovní osoba i bez zvláštního chytračení, pouze z toho titulu, že je dosazena ruským Synodem; a kdo zaručí, že Synod vybere anděla a že volba pokaždé padne na anděla? (...) Prostě: někdo si usmyslí sloužit v takovém a takovém čase, na takovém a takovém svatém místě – a vypukne válka. Podobnými malichernostmi se živi stará nenávisť mezi různými vyznáními, a ať mi Hospodin odpustí – nebýt žádných křesťanů v Jeruzalémě, byl by možná mezi křesťany různých vyznání pokoj všude. Kdo tu byl, dobře ví, že bez Turků by to v samém Chrámě (Božího hrobu) nebylo k žití. Soudím sám podle sebe: přibyv do Jeruzaléma vybaven vštípenými zásadami dokonalé snášenlivosti, vracel jsem s pocitem jakési malicherné nenávisti k Arménům, kteří vši silou zvonili na své měděné desky, právě když jsme konali Božskou liturgii Nanebevstoupení. Načpak uvádět ruské duchovenstvo do všech těchto neodvratných nepřijemností a do jeruzalémských plotích a co si pak počít s jejich stížnostmi na Armény, katolíky, či dokonce na Řeky, protože s nimi to trvale v míru nepůjde. (...) Umístit v Křížovém monastýru poutníky nelze, neboť je vně pevnosti (tj. jeruzalémského starého města) a bude pro ně nepohodlné chodit se odtud klanět (svatým místům).*“

Bazilimu ležela na srdci spíše jiná věc, a tou bylo dostupné vzdělání pro pravoslavné obyvatelstvo Palestiny a Sýrie. „*Ježto je duchovenstvo poslední dobou zjevně oslabeno z důvodu své nevzdělanosti, jeví se docela dobře možným, aby Posv. Synod vzal v potaz tuto skutečnost, prospěšné následky zřízení učilišť v Rusku i úsilí anglo-amerických misionářů prostřednictvím škol škodit Pravoslaví na Východě a napsal Patriarchovi Jeruzalémskému, že má za nezbytné použít celou hrnkovou sbírku⁹¹ ve prospěch učilišť v Jeruzalémě a jemu podléhajících městech: v Jaffě, Akkonu, Nazaretě, Betlémě, Lyddě, Rámě a Gaze.*“ Konstantin Michailovič předložil konkrétní návrh rozvoje škol v Palestině.⁹² V sedmi bodech uvádí, že (1.) zdroj financování by měl zůstat utajen („*aby se předešlo politickým nepříjemnostem*“), věděl by o něm Posv. Synod, jeruzalémský patriarcha a jeho *epitropové* v Jeruzalémě. (2.) Patriarcha a *epitropové* by měli být instruováni, že inspekci škol je pověřen (bejrútský) konsul a v případě shledání nedostatků hrozí vyplacení peněz přímo školám (finanční toky by tak obcházely řecké duchovenstvo). Bazili (3.) konkretizuje také možné náklady,⁹³ (4.) navrhuje konkrétní osobu⁹⁴ za „*opatrovníka všech učilišť*“ a pro „*Duchovní Akademii v Jeruzalémě*“ (5.) čtyři učitele různých předmětů,⁹⁵ jejich mzdové náklady i počet studentů. Ostatním školám (6. a 7.) by dostačovat skromnější učební plán.⁹⁶ V pozdějších dopisech si pak Konstantin Michailovič stěžuje, že jeho ambiciózní projekty nezbudily pražádné nadšení u jeruzalémského duchovenstva, jež prý vodí za nos samotného

Založení ženského monastýru, v malém měřítku ovšem, jenž by nebyl naším státním majetkem a zůstal bezprostředně pod dohledem archijerejů, a především nelezení ruské igumeny kroké povahy a přísného života, bude mnohem lepší a prospěšnější ve všech ohledech, usměrní i naše mnišky, jež se do Jeruzaléma vydávají jakoby na výlet a po přísném způsobu života v ruských monastýrech si zde užívají neomezené svobody.(...) vezměte též v úvahu, že v případě války s Turky nebo s pašou (egyptským) utrpí i řecké duchovenstvo kvůli nám a náš monastýr bude podroben konfiskaci. Ženský monastýr naopak nebude brán v potaz, v žádném případě nezpůsobí velké starosti ani naší (diplomatické) Misi, ani Posvátnému Synodu a nebude vyžadovat velkých nákladů.“ (6/18. 10. 1839. „Переписка.“ S. 46-47.)

⁹¹ Na prosbu patriarchy Athanasia IV. byly ve všech ruských chrámech zavedeny zvláštní pokladničky („*hrnky*“) na sbírku dobrovolných příspěvků pro jeruzalémskou církev a tato „*hrnková sbírka*“ se každoročně posílala patriarchovi.

⁹² Viz Baziliho dopis Muravjovu z 21. 12. 1839 (2. 1. 1840). „Переписка...“ S. 49-50.

⁹³ Předpokládaný průměrný výnos „*hrnečkové sbírky*“ 125 tisíc piastrů „*by se dělil následovně: 75 tis. na Duchovní Akademii v Jeruzalémě, dále na učiliště v Jaffě 15 tis., v Akkonu 10 tis., v Nazaretě 7,5 tis., v Betlémě 5 tis., v Lyddě 5 tis., v Rámě 5 tis., v Gaze 7,5 tis.*“ (Ibid.)

⁹⁴ „*Archimandrita Joel, muž ctný a učený, již dvakrát odmítnuvší biskupství, žijící bez užítku nečinně v monastýru, bude ustanoven opatrovníkem všech učilišť. Učený Anthimos (viz Pozn. 54) se pro tuto úlohu nehodí, za prvé proto, že jeho zkušenost v záležitostech monastýru jej činí nenahraditelným v nynější funkci, a za druhé je příliš starý, a hlavně příliš výbušný při vši své dobrotě.*“ (Ibid.)

⁹⁵ „*V Akademii budou 4 učitelé: 1. bohosloví, řecké slovesnosti, církevních a politických dějin a filosofie; 2. arabské a turecké slovesnosti a orientálních dějin; 3. latinské slovesnosti, geografie a aritmetiky; 4. praktické medicíny, který bude též lékařem při monastýru. Tomu se budete možná divit, ale zkušenost mne přesvědčila, že katolicismus v Asii, ba i v našich Zakavkazských provinciích vděčí za mnohé své úspěchy medicínským znalostem misionářů. Na tyto učitele je možné vydělit 50 tis. a ze zbývajících 25 tis. vydržovat 30-40 chovanců, přednostně dětí venkovských kněží, s tím, že pokud by otec potřeboval chovance na výpomoc v hospodářství, byly by mu nabídnuty peníze, jen aby nebral syna z Akademie.*“ (Ibid.)

⁹⁶ „*V přímořských městech Jaffě, Akkonu a Gaze se bude vyučovat náboženství, arabský, řecký a italský jazyk... Na dalších místech je možné omezit se na náboženství, arabštinu a řečtinu...*“ (Ibid.)

Muravjova.⁹⁷ Bazilho palestinský školní projekt se tedy neuskutečnil a konsul proto obracel pozornost stále více k Antiochijskému patriarchátu, zvláště k Libanonu, kde sídlil a kde tehdy začínaly vzkvétat aktivity misionářů ze Západu.⁹⁸ Bazili s osobním nasazením podporoval pravoslavnou školu v Bejrútu a zřízení pravoslavné tiskárny tamtéž.⁹⁹ Antiochijský patriarcha Methodios mu byl příznivě nakloněn a jejich vztahy byly plné vzájemné důvěry a respektu.¹⁰⁰

Z literárního odkazu Konstantina Michailoviče dodnes neztratil relevanci a zajímavosti především plod jeho dlouhé diplomatické služby v Orientě (1839-53) publikovaný pod názvem „*Sýrie a Palestina pod tureckou nadvládou v historických a politických souvislostech*“ teprve v letech 1861-62.¹⁰¹ Bazili v tomto svém díle zpracoval bohatý materiál arabských rukopisných kronik, evropských cestopisů i vlastních pozorování a sepsal tak jeden z prvních titulů světové literatury komplexně pojednávající o historii širší Sýrie v XVI. až XVIII. století a zároveň analyzující soudobé politické události 30. a 40. let XIX. století. V knize Bazili kladl též zvláštní důraz na hospodářské a sociální poměry v zemi.

⁹⁷ Muravjov píše Bazilimu: „...(arcibiskupu) *Táborskému jsem o učilištích už psal a ještě napíšu; on mne ale ujišťuje, že je tam vše v naprostém pořádku, že si snad ani nic lepšího přát nelze*“ („Переписка.“ S. 62). Bazili mu odpovídá (25. 4. 1842. „Переписка.“ S. 63-64), že sice byla „*přijata ta umírněná opatření, jež jsem považoval za vhodná, uváživ okolnosti*“, ale „*to vše je samo sebou příliš nedostatečné, ba chabé*“ (Ibid.). „*Helénský učitel poslaný z Konstantinopole do Jeruzaléma je jakýsi chlapec, nedouk, a ke všemu ženatý na mladičké koketce – cožpak se to hodí? Nebylo snad možné poslat osobu duchovní? Říká se, že v Konstantinopoli patriarcha Athanasios zavedl řádnou školu, kde se učí i turecky a francouzsky, ale tam je beztak dosti škol, kdežto v jeho eparchii (tj. v Palestině) není nic, není ani koho vybrat ke kněžství kvůli všeobecné negramotnosti.*“ (Bazili Muravjovu, 19. 6. 1842. „Переписка.“ S. 65.)

⁹⁸ „*V Bejrútu a na Libanonu usilovně pokračují ve svém díle jesuité; právě sem z Francie od katolických spolků došly značné částky (přes 100 tis. franků) k rozdávání almužen katolíkům postiženým válkou. Je to však pustá záminka; peníze končí v kapsách bohatých maronitských biskupů za účelem jejich větší oddanosti Římu a posílení papežského vlivu. Jakkpak mají pravoslavní válčit s protivníkem disponujícím podobnými prostředky? Pozornost katolíků se nyní obrací převážně k protestantským misionářům, ba dokonce se se mnou radili, jak by se spojili s pravoslavnými proti luterově heresi. Jsem s nimi sice zadobře, ale mnohem více se bojím katolíků, než protestantů; nechať se protestanté drží, jak chtějí, ať vyučují, oblékají, děti zdarma krmí, rodičům pensi platí. Jestliže si však dítě odvykne od znamení kříže a od ikon, jakmile jen povyroste, svědomí i přirozenost jižanského člověka vezmou za své.*“ (28. 5. 1841. S. 57.)

⁹⁹ „*Typografie prospívá. Nyní se tiskne arabsky náš obšírný katechismus (tj. katechismus moskevského metropolitů Filareta z r. 1823). Nebudete věřit, kolik námah mne to dílo stálo. Očekávám od něj ostatně velký a trvalý užitek, zejména pro arabské duchovenstvo.*“ (Bazili Muravjovu, 6. 1. 1845. „Переписка.“ S. 71.)

¹⁰⁰ „*...celým srdcem lnu k Patriarchovi, a byl by měl jakékoli slabosti stáří, chovám jej v úctě jako fénixe Pravoslavi na Východě.*“ (Bazili Muravjovu, 15. 8. 1847. „Переписка.“ S. 72.)

¹⁰¹ БАЗИЛИ, К. М. *Сурія и Палестина под турецким правительством*. Одесса, 1861-1862 (2. vydání 1875). Na „*Sýrii a Palestině*“ začal Bazili pracovat někdy v první polovině 40. let, dokončena byla r. 1847, ruská censura však dovolila její publikaci až po zrušení nevolnictví r. 1861 (oficiálním důvodem bylo, že Bazili jako úřední osoba neměl k vydání knihy doporučení MID). Viz СМІЛІАНСКАЯ, ІІ. (předmluva k vydání knihy z r. 1962).

3. PRŮKOPNÍK PORFIRIJ

*Jestli, Jeruzaléme, na tebe zapomenu, ať mi má pravice sloužit zapomene.
Ať mi jazyk přilne k patru, nebudu-li si tě připomínat,
nebudu-li Jeruzalém považovat za svou svrchovanou radost. (Ž 137,5-6)*

„Prvou zemí na křesťanském Východě, již jsem si měl obhlédnout, byla Sýrie, omývaná Středozemním mořem. Na její břehy, v přístavu tamního města Bejrútu, jsem poprvé vstoupil roku 1843, 23. října, v den sobotní. Tehdy jsem ještě ani nedovršil čtyřicátý rok života a moje síly tělesné i duševní byly v dokonalé harmonii. Duše žíznila po nových, přesných, všestranných poznatcích a zároveň byla plna elánu, jista úspěchem mého vědychtivého putování po neznámém Východě.“ V jedné z pozdějších publikací¹⁰² vzpomíná těmito slovy na první dotek křesťanského Orientu učený archimandrita Porfirij Uspenskij (1804-1855).¹⁰³ V Bejrútu se dle instrukcí setkal s konsulem Bazilim, nezdá se však, že by si byli padli do oka. Porfirij do svého deníku¹⁰⁴ napsal, že je to „snědouchý, hubeňouchý, prošedivělý vdovec, důvtipný, vzdělaný, ctižádostivý, popudlivý, něžný k svým dětem, a chladný ke všem ostatním; mluví hodně, rychle, plynule, chytře, zajímavě – je to barevňouchý ptáček s chocholkou a příjemným hláskem.“ Z Bejrútu putoval do Damašku, kde se setkal s antiochijským patriarchou Methodiem,¹⁰⁵ obhlédl si místní monastýry, navštívil antický Baalbek, překročil Libanon a po pobřeží pokračoval do Palestiny.

¹⁰² *Труды Киевской духовной Академии 1874*, ч. II. С. 346. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А. *Епископъ Порфирий Успенскій, какъ инициаторъ и организаторъ первой русской духовной миссии въ Иерусалимъ, и его заслуги на пользу Православія и въ дѣль изученія христіанскаго Востока*. С.-Петербургъ, 1906. Reprint: ДМИТРИЕВСКИЙ, Алексей Афанасьевич. *Епископъ Порфирий Успенскій какъ инициаторъ и организатор...* Общество сохранения литературного наследия, Москва, 2006. С. 28.)

¹⁰³ Smolitsch jeho biografii načrtnul následujícími slovy: „Porfirij Uspenskij byl typický zástupce ‚učeného mnišstva‘ v Rusku 19. století. Byl odchovancem Petrohradské duchovní akademie (1824-1829); již ve školních škamnách projevil nadání a touhu po vědění; již tehdy se zajímal o pravoslavný Východ, zvláště o křesťanskou archeologii. Jeho práním bylo podniknout velkou studijní cestu a po celý život zůstaly jeho badatelské zájmy velmi živé. ‚Všední haraburdí‘, jímž se musel jako vikární biskup kyjevské eparchie (1865-1878) zabývat, se mu protivilo: ne lidem, nýbrž knihám a starým rukopisům patřila jeho pozornost a láska. Již jako student Porfirij pochopil, že jako prostý kněz či učitel se skrovným příjmem nemůže své vědecké touhy uspokojit. Proto se rozhodl vstoupit do mnišského stavu, neboť viděl, že ‚učený mnich‘ má lepší předpoklady ke kariéře a naplnění svých plánů. Nejprv byl ovšem nucen nastoupit ‚normální‘ dráhu takového mnicha. R. 1829 přijal mnišský postřih; r. 1831 byl činný jako učitel náboženství na lyceu Richelieu v Oděse a podnikl (1834) svou první studijní cestu na Krym. Poté byl rektorem duchovního semináře v Chersonu (do r. 1840) a konečně na vlastní žádost byl přeložen jako kněz k chrámu na vyslanectví do Vídně. Odsud doufal, že bude moci snáze poznat též křesťanský Západ: přitahoval jej starokřesťanský Řím.“ (SMOLITSCH, Igor. „Zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Russischen Kirche und dem Orthodoxen Osten. Die russische kirchliche Mission in Jerusalem (1847-1914).“ In: *Ostkirchliche Studien* 5 (1956). S. 96-97.)

¹⁰⁴ *Книга бытія моего*, III, 615. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископъ Порфирий*. С. 28.) Porfirij velmi pečlivě vedl své celoživotní deníky, jež byly publikovány jako monumentální, mnohasetstránkové, osmivazkové dílo – ПОРФИРИЙ (Успенскій), епископ. *Книга бытія моего. Дневники и автобиографические записки*. СПб., 1894-1902. Т. 1-8. – jež jsme bohužel neměli k dispozici, citujeme proto z biografické skici A. A. Dmitrijevského.

¹⁰⁵ „Opustiv Bejrút, přešel jsem pohoří Libanon a Antilibanon uprostřed oblaků šklebících se blesky a za chlištavého deště, avšak bez újmy dorazil jsem do Damašku 29. dne téhož měsíce (října). Tamní patriarcha Mefodij, mnou dosud nezapomenutý a milovaný, mne přijal tak dobronaděně, tak důvěřivě a upřímně, s takovým očekáváním prospěšnosti

Do Jaffy dorazil 17. a do Jeruzaléma 20. prosince. Před rovnými 170 lety se tak začaly psát dějiny Ruské duchovní misie v Jeruzalémě. Již po několika dnech pobytu ve Svatém městě, 7. ledna 1844, píše Porfirij do deníku¹⁰⁶ o vhodnosti „zřízení v Jeruzalémě ruské misie“ a hned bod po bodu upřesňuje za jakým účelem: „A) ke zviditelnění jednoty jeruzalémské, antiochijské a ruské církve a ke vzájemné informovanosti; B) k dohledu na nakládání s penězi posílanými z Ruska; C) k dohledu na ruské poutníky; D) k vybavení všech vesnických chrámů Sýrie i Palestiny ikonami. Misie musí mít ikonopisce a školu ikonopisu; E) k přijímání a odesílání almužen z Ruska na určená místa, neboť nyní se tak neděje; F) k zjištění, kde (ve kterých vsích) byli Arabové obráćeni na mohamedánství z křesťanů a kde si pamatují původní křesťanství, kde mají v úctě naše svaté atp., aby se po budoucím vítězství pravoslavi započaly z těchto vsí misie a obráćení na křesťanskou víru; G) k udělování užitečných rad při zřizování národních škol a semináře i akademie v samotném patriarchátu. H) Ruskou misi budovat na Olivové hoře, nebo alespoň v monastýru sv. Kříže či proroka Eliáše. I) Kvůli zakoupení Olivové hory a na stavbu monastýru na místě Nanebevstoupení Páně sbírat dobrovolné milodary v Rusku. A bude jich mnoho.“ Ač mohou některé body působit nerealisticky (F), jiné budí dojem téměř prorocký (G-I). K Porfirijovým návrhům se pochopitelně vrátíme, nejdřív ale musíme položit otázku, kdo a nač jej do Palestiny poslal. Odpověď budeme hledat na ruském ministerstvu zahraničních věcí.

Že se historie Ruské duchovní misie (dále jen RDM) začala psát právě ve 40. letech XIX. století, bylo dáno jednak mezinárodní politickou situací, kdy Palestina poutala čím dál intenzivněji pozornost západních velmocí „maskujících politické záměry a zájmy náboženskými požadavky“.¹⁰⁷ Nepochybně nejvýznamnějšími počiny na tomto poli bylo zřízení anglikánsko-luteránského biskupství v Jeruzalémě¹⁰⁸ (britsko-pruská iniciativa) v roce 1841 a „obnovení“

mého průzkumu sužované Sýrie, že se ve mně od první minuty našeho vzájemného svatého políbení zrodila k němu hluboká sympatie. Hostoval jsem u něj jako syn u otce. Naše odborné rozhovory, otázky a odpovědi nebraly konce.“ (Труды Киевск. Дух. Акад. 1874, II. S. 346-347. Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископ Порфирий. S. 29.)

¹⁰⁶ Книга бытія моего, I, S. 359-360. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископ Порфирий. S. 33-34.)

¹⁰⁷ ЛИСОВОЙ. Русское духовное и политическое присутствие... S. 85.

¹⁰⁸ Anglikánsko-luteránského biskupství v Jeruzalémě bylo zřizováno 7. (19.) července 1841. K církevní a diplomatické přípravě projektu lze doporučit monografii SCHMIDT-CLAUSEN, Kurt. *Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841*. Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg, 1965. (Autor se věnuje jen tomu, co založení předcházelo, avšak na s. 374 upozorňuje, že „během prvních let zůstával vlastně veškerý rozvoj ve velmi skromném rámci; svízelnost misie mezi Židy, jež během působení Dr. Alexandra (1841-1845) zůstala jedinou aktivitou v Jeruzalémě, je zjevná na mizivém počtu přijímajících, jichž za časů Dr. Alexandra nebylo nikdy více než pětadvacet.“ Za biskupa Samuela Gobata (1846-1879) považovaného za přítele Arabů zasáhlo působení protestantů i tuzemské křesťany, včetně založení jedné z prvních arabských škol.) Velmi obsáhlou bibliografii k další historii protestantismu v Palestině (včetně XIX. st.) nabízí LÖFFLER, Roland. *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, Sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917-1939*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008. Užitečné informace obsahuje ze starších publikací např. TIBAWI, A. L. *British Interests in Palestine 1800-1901. A Study of Religious and Educational Enterprise*. Oxford University Press, London, 1961. Z novějších pak doktorská disertace LEEST, Charlotte van der. *Conversion and Conflict in Palestine. The Missions of the Church Missionary Society and the Protestant Bishop Samuel Gobat*. Leiden University, 2008. (dostupná na webu: openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/12957 – přístup 15. 4. 2013)

latinského (římsko-katolického) patriarchátu¹⁰⁹ tamtéž (papežský projekt podporovaný Francií) roku 1847. Rovněž v Sýrii (Libanonu) kulminuje misijní aktivita katolíků (za podpory Francie, menší měrou Rakouska) a protestantů (z USA).¹¹⁰ Ač jde o nesporně zajímavé jevy, nebudeme se jim samostatně věnovat (pro další informace viz literaturu v poznámkách pod čarou), budeme však mít na paměti, že ruské počínání reaguje právě a především na ně.

Reakce to však byly zpočátku více než rozpačité a hlavně vleklé, opatrnost a pomalost ruských státních orgánů byla v daném období příznačná. Generální prokurátor Posvátného Synodu hrabě Protasov¹¹¹ adresoval caru 1. března 1841 následující řádky:¹¹² „*Přeosvícený* (tj. biskup) *Voroněžský zpravuje, že poutníci k Božímu hrobu, již přicházejí po návratu z Jeruzaléma do Voroněže, vůbec všichni s lítostí vypravují o bídém stavu, v jakém se nachází ona svatyně a zároveň o nesnázích, s nimiž se pojí přebývání v Jeruzalémě našich krajanů, nemajících tam žádného stálého útočiště. K odstranění oné nepříjemnosti přeosvícený pokládá za nejprůhodnější zřídit v Jeruzalémě pro ruské poutníky poutnický dům, v němž by zároveň ruským duchovním mohla pro ně být sloužena bohoslužba v rodné řeči. Úřadující v kanceláři generálního prokurátora na Posv. Synodu, komoří Muravjov, jemuž je krajina Jeruzaléma známa, objasňuje, že vhodným by k tomuto účelu byl od Jeruzaléma dvě versty (tj. 2,12 km) vzdálený Křížový monastýr, dříve patřící Gruzínům a nyní bezmála pustý, máje jen jednoho řeckého igumena s několika prostými mnichy. Po zvážení potřeby objasněné přeosvíceným*

¹⁰⁹ Prvním latinským patriarchou se stal Ital Giuseppe Valerga (1813-1872), jenž v Jeruzalémě působil od 16. ledna 1848 až do své smrti a měl nazanedbatelný vliv na „římskou politiku ohledně východních obřadů“ (východních církví sjednocených s Římem). Podrobněji viz MANNA, Salvatore. *Chiesa latina e chiese orientali all'epoca del Patriarca Giuseppe Valerga (1813-72). (Excerpta e dissertatione ad Lauream.)* Pontificio istituto degli studi orientali, Napoli, 1972. STOLZ, Benedikt. *Gottes Pionier im Heiligen Land; Joseph Valerga, Patriarch von Jerusalem.* Christiana Verlag, Stein am Rhein, 1975. PIERACCINI, Paolo. *Il Ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa. La dialettica istituzionale al tempo del primo patriarca Mons. Giuseppe Verga (1847-1872).* The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Cairo-Jerusalem, 2006.

¹¹⁰ Co se literatury k misijním aktivitám v Sýrii (Libanonu) týče, klasikou zůstává ANTONIOUS, George. *The Arab Awakening.* Hamish Hamilton, London, 1938. Je však třeba uvážit i kritiku, již byl podroben kvůli přeceňování role křesťanů či podceňování muslimů při arabské kulturní renesanci (Např. TIBAWI, A. L. *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine.* Macmillan, London, 1969. S. 141-146). Francouzskou podporu katolických misí komentuje zmiňovaný HAJJAR, Joseph. *Zwischen Rom und Byzanz. Die unierten Christen des Nahen Ostens.* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1972. K roli Rakouska viz edici pramenů ELIAV, Mordechai & HAIDER, Barbara, (Eds.). *Österreich und das Heilige Land. Ausgewählte Konsulatsdokumente aus Jerusalem 1849—1917.* Fontes rerum Austriacarum, Wien, 2000. Dále např. BREYCHA-VAUTHIER, Arthur. *Österreich in der Levante. Geschichte und Geschichten einer alten Freundschaft.* Herold, Wien/München, 1972. WOHNOUT, Helmut. *Das österreichische Hospiz in Jerusalem.* Böhlau, Wien/Köln/Weimar, 2000. Anebo HAIDER, Barbara. „Austria in urbe sancta Jerusalem sit ultima!” Ein Beitrag zur Geschichte der Europäisierung der Welt. In: *Begegnungen. Schriftenreihe des Europa Institutes Budapest.* 16 (2002). S. 69-84. K americkým misionářům viz TIBAWI, A. L. *American Interests in Palestine 1800-1901.* Oxford, 1966. Zajímavé mohou být i jejich syrské memoáry, např. JESSUP, H. H. *53 Years in Syria.* New York, 1910.

¹¹¹ Nikolaj Alexandrovič Protasov (1798-1855) byl dlouholetým (1836-1855) generálním prokurátorem Posvátného synodu, jež v roce 1839 zreformoval (chtělo by se říci, ještě více „odcírkevní“) do podoby jakéhosi ministerstva pro církevní záležitosti, kde o všem podstatném rozhodoval sám generální prokurátor (na úkor církevních hodnostářů). Moc tohoto úřadu tak se souhlasem cara Mikuláše I. nebývale vzrostla.

¹¹² БЕЗОБРАЗОВ, П. В. *Материалы для биографии епископа Порфирия Успенского. Томъ I. Официальные документы.* Издание Императорской Академии Наукъ, С.-Петербургъ, 1910. S. 3-5.

Voroněžským s užitkem, jaký vůbec lze pro pravoslavnou církev od zřízení podobné instituce v Palestině očekávat (pakliže by po konzultaci s Blaženým (tj. patriarchou) Jeruzalémským následoval z jeho strany souhlas s poskytnutím výše uvedeného Křížového monastýru k předpokládanému záměru), jeví se možným zřídit v něm příbytek pravoslavnému archimandritovi z Rusů, spolu se dvěma či třemi mnichy, a uložit jim povinnost vykonávat bohoslužby pro ruské poutníky přicházející do Jeruzaléma. Archimandrita i ostatní mniši by se mohli po několika letech vyměňovat za nově vyslané z Ruska, k úkolům kostelnickým by bylo možno připravit lidi z tamního obyvatelstva a takovým způsobem by se v tomto skutečném ústředí křesťanského světa šířila i znalost našeho jazyka. Na druhou stranu by se nabízela možnost položit při monastýru základy učiliště, v němž by děti, kromě Zákona Božího pravoslavného vyznání, jakož i řeckého a ruského jazyka, získávaly i jiné elementární vědomosti v aritmetice, historii a geografii. Kromě konání bohoslužeb by se archimandrita mohl využívat i k předávání darů doručovaných z Ruska ve prospěch Božího hrobu, jež by však mohly být užity i na podporu příchozích tam ruských poutníků, pročez by se mohlo vydat nařízení, aby ony dary byly už předem sbírány s tímto dvojitým cílem. Sám monastýr mohl by být určen za všeobecný útulek pro naše krajany v ta místa přicházející a k tomu by se v něm s využitím týchž darů mohly zařídit vhodné místnosti. Považuji za nutné předložit takové úvahy Nejvznešenější blahé rozvaze Vašeho Imperátorského Veličenstva.“

Protasovův elaborát můžeme považovat za spojovací článek mezi staršími Muravjovovými (formulovány v korespondenci s Bazilim) a mladšími Porfirijovými představami (citovány výše z jeho deníku). Linie Muravjov (1838, vzorový ruský monastýr s knihtiskárnou) – Protasov (1841, poutní dům s ruským archimandritou a školou) – Porfirij (1844, ruská duchovní misie s ikonopiseckou školou a velkorysejším vzdělávacím projektem) tak představuje názor na ruské angažmá v Palestině, jež pracovně nazveme „církevním“, neboť v něm šlo v první řadě o blaho a disciplínu ruských poutníků, ruskou bohoslužbu, nezneužívání ruských almužen a v druhé řadě o osvětu tuzemců (tu je nejopatrnější Protasov, nejodvážnější Porfirij), účast v diplomacii se (vyjma Muravjova) nepředpokládala. Mikuláš I. však rozhodl jednoznačně, Protasovi nařídil podrobně se informovat u vice-kancléře o korespondenci probíhající v dané věci s diplomatickou misí v Konstantinopoli. Adekvátní reakce tak trvala více než rok.

Konečně 13. června 1842 rozhodl vice-kancléř hrabě Nesselrode¹¹³ o „*vyslání duchovní osoby do Jeruzaléma*“. Ve zdůvodnění mimo jiné píše:¹¹⁴ „*Bohužel, svíce pravoslavné církve*

¹¹³ Ruský státník německého původu (i jazyka) a protestantského vyznání (anglikánsky pokřtěn v Lisabonu), Karl Vasiljevič (Robert von) Nesselrode (1780-1862) byl během celých 40 let (1816-56) ministrem zahraničí (do roku 1822 agendu sdílel s Ioannem Kapodistriou), za cara Mikuláše I. byl nejdůležitější osobou ruské zahraniční politiky vůbec. Od r. 1844 byl též ruským státním kancléřem, jeho kariéru však ukončila Krymská válka.

(v Palestině) nepocházejí od pouhého muslimského panování. Jejich příčinou je též: 1) úsilí katolíků a protestantských misionářů o šíření svých věrouk; 2) nedostatek mravních i hmotných prostředků řeckého duchovenstva k zamezení zhoubnému proselytismu. Při posuzování opatření, jež by mohla být přijata ruskou vládou na podporu řecké církve, uznávala se za prospěšnou přítomnost spolehlivé a vzdělané osoby z řad ruského duchovenstva v Jeruzalémě. Myšlenka tato zůstala doposud nerealizována z obavy, aby nevzbudila podezření Porty a žárlivost jiných křesťanských mocností. Nyní však se její uskutečnění stává čím dál nevyhnutelnějším, zejména od ustanovení protestantského biskupa v Jeruzalémě a při nynějších aktivitách anglikánských misionářů. Užitek, jenž by mohl vzejít z přítomnosti ruské duchovní osoby v Jeruzalémě, by spočíval v následujícím: 1) Již kvůli své hodnosti by mohla snáze než světský činovník pronikat do všech souvislostí týkajících se pravoslavné církve; 2) řeckému duchovenstvu by se projevila spoluúčast souvěrné ruské církve; 3) řecké duchovenstvo by tím získalo dobrozdání a mravní oporu; a konečně 4) ruská duchovní osoba by mohla být důvěrným prostředníkem mezi Posv. Synodem a jeruzalémským duchovenstvem, předávat mu rady a napomenutí ku prospěchu pravoslavné církve, alespoň povrchně dohlížet na užitečné vynakládání sum sbíraných v Rusku na Svatý Hrob Páně atp. Nelze však nepřipustit, že veřejné odeslání duchovní osoby do Jeruzaléma má též své záporné stránky, jež mohou plynout částečně z různých politických pohnutek, částečně z nedůvěřivosti a osobních ohledů řeckého vyššího duchovenstva. Proto bychom se napoprvé mohli omezit na míru pokusnou. K tomu by se patřilo vybrat mírného, moudrého a důvěryhodného jeromonacha či archimandritu (rozhodně ne vyšší hodnosti) a vyslat ho do Jeruzaléma coby poutníka. Poté, co by tam přibyl, mohl by se pokoušet, plně zároveň všechny zbožné povinnosti, získat si důvěru tamního duchovenstva, neustále pronikat do podmínek pravoslavné církve, na místě zjistit, jaká opatření nejlépe přijmout na podporu pravoslavi, donášet o tom ruské vládě prostřednictvím našeho konsula v Bejrútu a dle jeho instrukcí dávat případně některá užitečná napomenutí řeckému duchovenstvu, svým jménem a s bratrskou láskou, ujišťuje je při tom o zbožné přízni Nejvznešenějšího Dvora k našim souvěrcům.“

Celé iniciativy se tedy chopilo Ministerstvo zahraničních věcí (MID) a z výše uvedeného můžeme posoudit, jak se jeho představy lišily od „církvní“, muravjovsko-protasovské linie. Ze „vzorového monastýru“ a „šíření znalosti našeho jazyka“ se zde stal pouhý tajný agent MID, jenž se má vydávat za poutníka, ruský archimandrita coby nástroj choulostivé diplomacie, jenž má získané informace donášet bejrútskému konsulovi a bez jeho instrukcí nepodnikat nic. Posv. Synodu tak zbyla jediná kompetence, a sice doporučit vhodného kandidáta.

¹¹⁴ БЕЗОБРАЗОВ, П. В. *Материалы для биографии епископа Порфирия Успенскаго. Томъ I. Официальные документы.* Издание Императорской Академіи Наукъ, С.-Петербургъ, 1910. S. 5-8.

Lisovoj se v této souvislosti pozastavuje nad dvěma věcmi.¹¹⁵ Nad zarážející opatrností a váhavostí úředníků MID obávajících se reakce západních velmocí na archimandritu v době, kdy je do oblasti vyslán anglo-pruský biskup, italo-francouzský patriarcha i američtí misionáři. A také nad skutečností, že byl jako vhodná osoba vybrán Porfirij Uspenskij. Byl sice nadaný, učený, „*zkušený ve styku s našimi zahraničními souvěrci*“¹¹⁶ (v l. 1841-42 byl představeným chrámu na ruském vyslanectví ve Vídni, dříve působil v Oděse, kde se naučil dokonale řecky), avšak svým charakterem nebyl dokonale disponován k roli nenápadného „*slídila Východu*“, jak se se sarkasmem sobě vlastním sám nazval. Tento „*člověk mimořádného nadání a širého ducha, vynikající byzantinista a orientalista, historik a archeolog, knihomil a nezištník*“¹¹⁷ měl osobní ambice daleko překračující „*projekt Nesselrode*“, asi též dost ješitnosti a rozšafnosti,¹¹⁸ patřil k těm, již společnost starých rukopisů upřednostňovali před lidmi. A rozhodně nebyl schopen pohybovat se po Východě „*inkognito*“, trpělivě vyčkáváje instrukcí ruských diplomatů.

Že se „*utajení*“ celé mise nezdařilo, nebylo však jeho vinou, o svém možném poslání se dověděl už ve Vídni „*od kohosi ze svých oděských přátel*“ dřív, než se dostavil do Petrohradu, a když pak přijížděl k Jeruzalému, „*řecké duchovenstvo, zpraveno o jeho příjezdu, vyšlo mu vstříc*“ do bran města. Porfirij byl od počátku zastáncem zřízení trvalé ruské duchovní misie v Jeruzalémě a těmito svými plány se nijak netajil, což svatohrobce mírně řečeno znepokojilo. Již zmiňovaný učený mnich Anthimos jejich námitky formuloval takto:¹¹⁹ „*Dosazení sem ruské duchovní misie by sotva bylo prospěšné. Neboť dojde-li k nějaké roztržce mezi řeckým a ruským duchovenstvem, může z toho být pohoršení v lidu; třeba nepřátelé či chátra budou říkat, že buď Rusové, anebo Řekové jsou heretici, že se neshodují v míněních a pravidlech. Navíc v případě jakéhokoli politického převratu, kupř. rusko-turecké války, padne podezření, ba pronásledování na duchovenstvo Božího hrobu. Zabijí nás a chrám spálí jen za to, že Rusové budou žít spolu s námi.*“ A z důvěrných zdrojů se Porfirij dozvěděl, že „*místní synodálové*“ (tj. členové Synodu)

¹¹⁵ ЛИСОВОЙ. *Русское духовное и политическое присутствие*. S. 88-90.

¹¹⁶ Viz „Výnos Posv. Synodu z 26. června 1842 o jmenování archimandrity Porfirije pro Jeruzalémskou misi.“ In: БЕЗОБРАЗОВ. *Материалы для биографии...* Т. I. S. 8-9.

¹¹⁷ ЛИСОВОЙ. *Русское духовное и политическое присутствие*. S. 90.

¹¹⁸ Smolitsch jej charakterizuje takto: „*Byl prchlivé, sebevědomé, ctižádostivé, a přece důvěřivé povahy, emotivního charakteru, člověkem, jenž těmto rysům ponechal ve svých deníkových zápisech volný průběh, zejména byl-li prožitek bezprostředně zapsán. Drobná příhoda, rozhovor, postřeh, to vše jej burcovalo k dlouhým filipikám v jeho denících. Navzdory napomenutím a instrukcím, jichž se mu ze strany úřadů dostalo, se často zapomínal ve svých rozhovorech, ve svých inkohorentních otázkách a odpovědích, jež zhusta nejen jeho spolubesedníky, nýbrž i jeho samého uváděly do rozpaků. Sám si tak vytvářel úskalí ve vztazích k lidem. Avšak jeho deníky jsou tak živé, tolik životné, že kdyby byl tyto zápisy viděl Nesselrode či Titov, byly by se jim ježily chlupy a jistě by zařídili, aby impulsivního archimandritu zavřeli do nějakého monastýru. To však byla jen jedna stránka jeho povahy. Jeho hlad po vědění a oddanost bádání mu velmi pomáhaly a chránily před různými nepřijemnostmi. Jeho pozdější, s časovým odstupem sestavená oficiální hlášení a zprávy nesou docela jiný charakter. Zde je klid, rozvaha a přemýšlivost. Jako učenec vše, co viděl či slyšel, třídil a ověřoval. Sám si byl slabostí svého charakteru vědom, jak z mnoha jeho poznámek vyplývá.*“ (SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 101-102.)

¹¹⁹ Книга бытия моего, I, 379. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирий*. S. 35.)

se už dávno domáhají, aby zde ruská misie nebyla, neboť se bojí: A) že všichni pravoslavní Slované budou chodit do ruského chrámu a hledět na Rusy jako vzor (tu je obava, že by přišli o příjmy i vliv na Slované), B) bojí se odhalení zlořádů, C) bojí se návratu patriarchy na své místo (tj. do Jeruzaléma), a D) bojí se, že Rusko poněmáhle položí své tlapy na Palestinu.¹²⁰

Řeckými protiargumenty tedy byly obavy z ruského vměšování do církevní disciplíny, financí a politiky. Misii v Jeruzalémě nepodporoval ani bejrútský konsul Bazili, jenž Porfirije před odjezdem ze Sýrie přesvědčoval, že „ruskou duchovní misii by přece jen bylo lépe zřídít na Libanonu, odkud by mohla působit i na Palestinu. Neboť podle zákonů libanonského knížectví by ruští mniši mohli koupit půdu a postavit si monastýr kdekoli, bez schválení Porty, jak to udělali i jesuité a lazaristé. Libanon je hláskou troubou kazatelství a náboženského působení katolíků i protestantů. Zde proto má být zakotveno centrum pravoslavné misie.“¹²¹

Porfirij s návratem do Ruska nijak nespěchal, protože se chopil příležitosti k realizaci vlastních plánů. Z Palestiny odjel v srpnu 1844 a po podzimu stráveném v Konstantinopoli a odevzdání dvou písemných hlášení¹²² o své cestě vyslanci Titovovi (působil v l. 1844-53) se v lednu 1845 vypravil do Egypta a na Sinaj, kde pobyl do června, období od srpna do ledna a znovu od března do konce června 1846 strávil na Athosu.¹²³ Věnoval se svému oblíbenému bádání, archeologii, architektuře, církevním dějinám a starým rukopisům. Není proto divu, že jej v Petrohradě přijali chladně (na Posv. Synodu snad ještě odměřeněji než na MID) a urgovali brzké odevzdání nedokončených hlášení a zpráv z jeho cest, aniž by jej materiálně zabezpečili. „Zasloužilý archimandrita se tu necení víc než vymáčkaný citron,“ zoufal si Porfirij.¹²⁴ Když

¹²⁰ Argumenty mnohem ostřeji formuloval betlémský metropolita Dionýsios (tehdy v konfliktu se svými spolubratry): „Patriarcha a Synod si nejen nepřejí, dokonce se i bojí ruské misie jako čert kadidla z následujících důvodů: 1) Bylo by nutné rozloučit se se čtrnáctiletými kokonami (dívkami) sdílejícími obydlí některých mnichů, ženy zralejšího věku byly ‚gerondissy‘ – viz ЛИСОВОЙ. Русское дух. и полит. присутствие. S. 94.) a přeměnit patriarchát z harému v monastýr. 2) Obávají se sjednocení Bulharů s Rusy a ztráty příjmů. Bulhaři budou přednostně chodit do ruského chrámu. Ztratíme příjmy a vliv na Bulhary i další sousedce, vyjma Řeků. 3) V případě války Ruska s Tureckem vystavuje ruská duchovní misie zdejší patriarchát nebezpečí ohrožení života a chrám (Božího hrobu) zničení nebo předání v ruce Latínků či Arménů.“ Porfirij pokračuje ve svém deníku: „Vyvrátil jsem tyto námitky, předešláraje metropolitovi, že ruská duchovní misie bude napoprvé pohlížet skrz prsty na kokony a různé zlořády, dokud tyto postupně samy nepřestanou v důsledku rozšíření pravé osvěty v místním duchovenstvu; že by zdejšímu duchovenstvu žádné příjmy neodňala (...); že v případě rusko-turecké války by misie zřízená se souhlasem sultána byla asi stejně nebezpečná jako náš bejrútský konsulát. Dříve byly též války, a ani chrám, ani místní duchovenstvo nebylo vystaveno nebezpečí. Naše misie v Jeruzalémě by naopak byla prospěšná slovem i skutkem, tj. intervenujíc u místních vrchností za pravoslavný lid, sloužíc vzorem i příkladem duchovního života, poskytujíc správné směřování lidovým školám...“ (Книга бытія моего, I, 420. – Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископ Порфирий. S. 33-34.)

¹²¹ Книга бытія моего, II, 353. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископ Порфирий. S. 36.)

¹²² „Zpráva o situaci Jeruzalémské církve z 12. října 1844, předložená 28. října téhož roku v Konstantinopoli V. P. Titovovi.“ In: БЕЗОБРАЗОВ. Матеріалы для біографію. Т. I. S. 51-96.

„Zpráva o palestinských Sv. místech z 18. října 1844, předložená 28. října téhož roku v Konstantinopoli V. P. Titovu.“ In: БЕЗОБРАЗОВ. Матеріалы для біографію. Т. I. S. 96-128.

¹²³ ЛИСОВОЙ. Русское дух. и полит. присутствие. S. 95. ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископ Порфирий. S. 38-44.

¹²⁴ Книга бытія моего, III, 118. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископ Порфирий. S. 47.)

však car Mikuláš I. potvrdil rezolucí ze dne 11. (23.) února 1847 Nesselrodeho „*Nejponížejší memorandum ustavující Misii v Jeruzalémě*“, byl jejím představeným jmenován opět Porfirij.

Do Palestiny se Porfirij nevrátil sám. Výnosem Posv. Synodu bylo 21. srpna nařízeno „*bakaláře duchovní Akademie, jeromonacha Theofana¹²⁵ a studenty Petrohradského semináře, Solovjova a Krylova uvolnit do zahraničí k poklonění se Svatým místům, dovolit jim doprovázet archimandritu Porfirije vypravujícího se do Jeruzaléma, setrávat při něm coby poutníci a za účelem plnění úkolů jemu uložených zvlášť udělenou instrukcí.*“¹²⁶ Opět onen byrokratický styl, opět inkognito, opět prostí poutníci ve službách diplomacie. Jak vypadala ta zvláštní instrukce? Nebyla nepodobná zadání Porfirijovy první palestinské pouti. Již 31. července Posv. Synod „*předepsal (novgorodskému a petrohradskému) metropolitovi Antonijovi, aby archimandritu Porfirije vybavil doporučujícím dopisem pro patriarchu jeruzalémského,¹²⁷ v němž by bylo vysvětleno, že onen archimandrita, navštívil svatyně Východu, zatoužil se tam vrátit a setrvat u Sv. Hrobu několik let, k čemuž Posv. všeruský Synod s radostí udělil své požehnání a využil příležitosti k tomu, že s ním poslal i jeromonacha a dva nábožné, vědychtivé, duchovní jinochy sdílející totéž bohuželé přání; pročť se archimandrita i jeho souputníci poroučejí ochraně patriarchy a svatohrobských bratří s prosbou ulehčit jejich dočasnému přebývání v Jeruzalémě, dovolit jim konání bohoslužeb ve Sv. Hrobě a vůbec přijmout je přiměřeně těm citům vzájemné lásky, důvěry a bratrství, jaké vždy existovaly mezi ruskou a všemi východními církvemi...*“

Kompetence tedy Ruská duchovní misie (RDM) neměla žádné, stále byla „*tajná*“, avšak Porfirij jásal: „*Blaze mně žít v Jeruzalémě, kde jsem pánem svého rozumu, své vůle, svého času i díla.*“¹²⁸ A na jiném místě: „*Sión je má druhá vlast, již mám rád ne méně, než tu prvou, proto, že se tu v potu tváře namáhám kvůli Bohu a svým bližním, a proto, že zde je má duše okouzlena neutuchajícími přírůstky poznání a velikými nadějemi, jaké zná Bůh, (...). Zde je Bůh mým otcem, světoví mudrci mými bratry, vědy mými sestrami a knihy mými přáteli. Zde je klid můj*

¹²⁵ Jermonach Theofan (Govorov) je budoucí biskup, poustevník a theolog známý jako svatý Theofan Zatvornik Vyšenský (1815-1894), velká duchovní autorita ruské církve XIX. století. Studoval na Kyjevské duchovní akademii, r. 1841 byl postřižen na mnicha, v půli 40. let přednášel na duchovní akademii v Petrohradě morální a pastorální teologii. Archimandrita Porfirij jej, coby „*muže zbožného*“, navrhl za člena Ruské duchovní misie. Dalším důvodem však byla jeho manuální zručnost a umělecké sklony. Porfirij se domníval, že by jednou snad mohl vést jeho vysněnou školu ikonopisu v Jeruzalémě. Theofan se během svého palestinského pobytu ikonopisu skutečně začal věnovat, ikony psal i v poustevnickém ústraní na sklonku života, kam se z biskupské služby uchýlil roku 1866. Biografický medailon viz ŠPIDLÍK, Tomáš. „*Theofan Zatvornik.*“ In: TEOFAN Zatvornik. *Povzbuzení k duchovnímu životu. Korespondence.* Centrum Aletti, Olomouc, 2004. S. 12-35.

¹²⁶ *Книга бытія моего*, III, 155. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирий*. S. 51.)

¹²⁷ Jeruzalémským patriarchou byl zvolen lyddský metropolita Kyrill (ruská diplomacie neprosadila volbu Hierothea Táborského). Kyrill nepřesídlil, jak velel zvyk, natrvalo do Cařihradu a stal se tak prvním patriarchou moderní éry, jenž sídlil v Jeruzalémě (byť často i na delší dobu vyjížděl do hlavního města). Jeho intronizace se konala 30. ledna 1845. (ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 97.) Smolitsch však uvádí, že k volbě (nebo snad míní potvrzení sultánem) došlo až 2. dubna 1845. (SMOLITSCH. „*Zur Geschichte der Beziehungen...*“ S. 105.)

¹²⁸ *Книга бытія моего*, III, 354. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирий*. S. 53-54.)

*nerušený a svoboda má dokonalá.*¹²⁹ Jistě neudiví, že většinu šestiletého trvání misie Porfirij a jeho druhové vyplnili převážně badatelskou činností. Po několikaměsíčním zdržení v Oděse, v Konstantinopoli i na suchozemské cestě z Bejrútu dospěli do Jeruzaléma teprve 16. února 1848. Nejprve byli ubytováni v budově patriarchátu (v monastýru sv. Konstantina a Heleny), patriarcha Kyrill jim později přislíbil dát k dispozici Archandělský monastýr,¹³⁰ kam se členové misie nastěhovali 17. srpna i s knihovnou, služebnictvem¹³¹ a potřebným zařízením. „*Společné pití čaje v přijímací jizbě, společná snídane a společné neskoupé stolování v jídelně s vínem dodávaným z Marseille se předkládaly v určený čas s modlitbami. Všichni zasedali k bohaté tabuli ve vhodném oděvu. Nasycení těla se pojilo i s napájením duše. Během pití čaje, snídane a oběda se vždy vedly učené rozhovory v arabském, řeckém a francouzském jazyce,*¹³² *takže přijímací jizba či jídelna sloužila za školu jazyků a rozličného vědění. Co se pohostinnosti týče, odpovídala místním obyčejům a okolnostem. Jen zřídka jsme pořádali obědy pro zvané. Ale nezřídka s námi stolovali Řekové, Arabové, Syřané, Koptové, Angličané i ruští poutníci. Dveře mé cely byly vždy doslova dokořán. Ale přijímal jsem všechny ke mně příchozí obvykle o třetí hodině po poledni, abych nepromarnil ranní a dopolední čas pro vědu a mnišské mlčení a abych v minutách odpočinku od úkolů mohl klidněji, uctivěji a s užitekem besedovat se svými hosty nebo prosebníky. Výjimku z tohoto pravidla jsem učinil pouze pro jeruzalémské vladyky (tj. biskupy) a evropské konsuly, avšak i ti toto mé pravidlo respektovali a snažili se mu přizpůsobit.*“¹³³

Porfirij tak býval dopoledne badatelem a odpoledne ambasadorem, ne vždy však byl centrem pozornosti.¹³⁴ Výčet učených prací RDM je možné nalézt v literatuře,¹³⁵ zde si jen připomeneme expedice, které členové misie podnikli. O Velikém postu 1849 se vydali do jižní Palestiny a v roce 1850 (březen až srpen) putovali po Egyptě (Alexandrie, Káhira, monastýry sv. Antonína Velikého a Pavla Thébského). Na zpáteční cestě z Egypta pobývali v Sinajském monastýru, kde katalogizovali tamní rukopisy. Na pár měsíců (listopad 1851 až březen 1852)

¹²⁹ *Книга бытія моего*, III, 622. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирій*. S. 54.)

¹³⁰ Podrobný plán budovy viz ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирій*. S. 57.

¹³¹ „*Všichni nájemní sloužící u nás byli pravoslavní Arabové z počestných rodin. Každý měl určenu svou práci ve svůj čas, aby si nepřekáželi a nehádali se. Dostatečná mzda, zacházení s nimi jako s domácími, a ne jak s otroky, i pořádek v hospodaření držely je při misi a oni nám sloužili věrně, poctivě a con amore – s láskou.*“ (*Книга бытія моего*, III, 337-340. – Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирій*. S. 56.)

¹³² Arabskému jazyku učil členy misie Fadlalláh Sarríf z Damašku, jenž zároveň sloužil jako dragoman (tlumočník), učitelem francouzštiny byl jakýsi Albengo ze Sardinie. Novořeckému jazyku je učil jerodiakon Melchisedek z Athosu, jenž se dočasně k misi připojil v červenci r. 1849. (Ibid.)

¹³³ *Книга бытія моего*, III, 337-340. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирій*. S. 56-58.)

¹³⁴ „*Lidé jsou tu docela nudní. Řekové jsou nevzdělaní, Arméni a františkáni se nepřáteli s mými, konsulové se zabývají sami sebou a Židy. A tak chtě nechtě sedíš v cele a něco si čteš nebo píšeš. Na mém pracovním stole leží vedle tištěných knih a rukopisů můj deník.*“ (*Книга бытія моего*, IV, 90. – ДМИТРИЕВСКИЙ. *Еп. Порфирій*. S. 75.)

¹³⁵ Viz „Hlášení o badatelských počinech RDM.“ In: БЕЗОБРАЗОВ. *Материалы для биографии*. S. 471-692.

Porfirij také opustil Palestinu, aby si v Konstantinopoli a Kyjevě léčil své oční neduhy. Vraťme se však ještě k jednomu rysu jeho působení.

Porfirij byl vyloženým „arabofilem“ a netajil se tím, a to ani před svatohrobci, už během své první cesty. „Při obědě jsem hájil před místodržiteli (tj. patriaršími epitropy) arabský národ, chvále jeho uctivost, pracovitost, smysl pro čest a pevnost ve víře... Arabové se po celé druhé tisíciletí pevně drží pravoslavné víry, nehledíce na pronásledování mohamedánů a zatmělost svých pastýřů. Ohromující je jejich dětská prostota, s jakou se modlí ve svých chrámech, jež se skoro v ničem nepodobají domu Božímu. Všechny ty chrámy jsou v tak bídém stavu, udržují se v takovém nepořádku a kněží jsou tak nevědomí a nedbalí v plnění svých povinností, že jsem při prohlídce jejich chrámů plakal. Ale neviním z toho Araby, nevědomé proto, že se nikdo na světě nestará o jejich osvětu a spásu, i proto, že jimi řecké duchovenstvo pohrdá a má je za horší než smrduté psy, zapomínajíc, že církve palestinská nespočívá v chrámech udělaných lidskýma rukama, ale v duších, jež byly pokřtěny ve smrt Kristovu.“¹³⁶ Arabové v něm vzbudili hlubokou důvěru a náklonnost,¹³⁷ zároveň si však uvědomoval, jak snadno mohou podlehnout působení nepravoslavných misionářů.¹³⁸ Prevenci spatřoval v náboženské osvětě a vzdělanosti a přál si, aby zejména k tomu ruská misie přispěla. „Pravou pravoslavnou vzdělanost zdejšího duchovního dorostu by mohla obrodit pouze ruská duchovní misie. S našimi malými zpěváčky by se učily i archijerejské (tj. řecké), i arabské dívky. Seminář při naší misii s doplňujícími akademickými kursy byl by dokonalou líhni budoucích kazatelů a učitelů v Palestině.“¹³⁹

Když pak byl v Jeruzalémě podruhé, již jako představený chabě utajované RDM, neměl k uskutečnění těchto svých plánů finance ani kompetence, avšak jeruzalémský patriarcha Kyrill byl ochoten mu naslouchat. Porfirij považoval za svůj velký úspěch patriarchou přislíbené zřízení bohoslovecké školy.¹⁴⁰ Plánované učiliště bylo pak skutečně otevřeno 14. června 1849

¹³⁶ *Книга бытія моего*, I, 652-654. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирий*. S. 32.)

¹³⁷ „Kochal jsem se uctivostí Arabů a smýšlel příznivě o tom národě. V něm dřímají silné zárodky svobody, rovnosti, svornosti, správnosti, vážnosti, přisnosti zásad i mravů. S takovými kvalitami a s lepší vládou by ten národ stanul na vysoký stupeň lidské společenské dokonalosti. Škoda však, že tomu orlu nedovolí plachtit těžké olovo přivázané k jeho hlavě a křídům.“ (*Книга бытія моего*, II, 253-254. Dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирий*. S. 32.)

¹³⁸ „V arabském plemeni bez pochyby klíčí zárodky duchovního vzdělání a protestantismu; holostí obřadů, za něž netřeba platit popům peníze, láci chrámového vybavení bez ikonostasů a zvlášť štědrá dobročinnost se protestantská společnost může Arabům zalíbit. Papeženci a protestanté, to jsou budoucí aktéři na Východě! Může jejich tlaku čelit řecké duchovenstvo, bezbranné, tuzemci neoblíbené, marnící své ohromné příjmy na zbytečné koupě pustých pozemků a domů, na nekonečné soudní pře a dárky Turkům?“ (*Книга бытія моего*, I, 650-651. Dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирий*. S. 32-33.)

¹³⁹ *Книга бытія моего*, II, 85. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Епископ Порфирий*. S. 36.)

¹⁴⁰ Porfirij k 26. březnu 1849 zapsal: „Patriarcha vyjádřil pevné předsevzetí zřídit s mou pomocí duchovní učiliště ke vzdělávání venkovských kněží. Ve třech (tj. spolu s konsulem) jsme se usnesli: 1) povolát z Bejrútu o. Spiridona k vyučování katechismu a arabské slovesnosti; 2) dát mu místnost v jednom ze svatohrobských domů, 10 000 piastrů ročního platu a 1,000 piastrů na cestu; 3) pozvat z palestinských eparchií pro začátek 12 mladých Arabů a umístit je v připraveném domě. Byl jsem z patriarchy Kyrilla nadšen. V dnešní den vzkříšení Lazarova započalo vzkříšení

v monastýru Božího hrobu, v roce 1852 bylo rozšířeno a přeneseno do Křížového monastýru vně Jeruzaléma. Porfirij se stal jeho „opatrovníkem“,¹⁴¹ rektorem byl o. Dionýsios Kleobulos. Během roku 1853 se začala realizovat i myšlenka knihtiskárny, již patriarcha Kyrill zřídil (ač na Porfirijovo doporučení) plně ve vlastní režii. Byla uzpůsobena pro tisk řeckým i arabským písmem a první knihy v arabštině (Apoštol a Katechismus) vyšly v únoru 1854.

Prvním kázáním a prvním katechismem v arabském jazyce se tak symbolicky završila první etapa působení RDM v Jeruzalémě. Rakouský konsul Pizzamano archimandritu Porfirije informoval (13. října 1853) o ruském vyhlášení války Turecku a na žádost ruského generálního konsula převzal misii na dobu šesti měsíců pod svou ochranu. Misie však zůstala bez prostředků. 8. května 1854 proto Porfirij (s o. Theofanem, studentem Solovjovym a 13 poutnicemi) opustil Jeruzalém, zanechav tam svou knihovnu i veškerý majetek misie „v naději brzkého návratu“. Cestoval rakouským parníkem z Jaffy přes Alexandrii, Smyrnu a Théro do Athén, kde se setkal s archimandritou Antoninem (svým budoucím nástupcem ve službě představeného RDM). Dále se plavil přes ostrovy Zakynthos a Korfu do Terstu, odkud podnikl poznávací cestu po Itálii, dokonce si (spolu s jeromonachem Theofanem) 11. července vyžádal audienci u papeže Pia IX. Z Itálie se vracel do Ruska přes Lublaň a Vídeň, kde (13. srpna) besedoval s ruským vyslancem při císařském dvoře, knížetem Gorčakovem. Spolu s „nedovolenou“ audiencí u papeže v Římě a nařčením z „požívání vývaru“ v Jeruzalémě¹⁴² se Porfirijovi stal tento rozhovor osudným, když se pak po skončení Krymské války řešilo znovuobsazení jeruzalémské misie. Gorčakov, jenž se mezitím stal kancléřem, totiž prohlásil: „Rozhodně nevyberu za představitele naší církve (v Jeruzalémě) osobu, která není přesvědčena o její pravosti.“¹⁴³

Co tím chtěl Gorčakov říci? Posuďte sami. Porfirijovy vídeňské výroky považujeme za natolik zajímavé, že si zde jejich citací dovolíme uzavřít kapitolu o první Ruské duchovní misii

církve palestinské...“ (Книга бытия моего, III, 579. Dle ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископ Порфирий. S. 65.) Pozdější pisatelé však Porfirijovo nadšení nesdíleli: „V jeho (tj. Kyrillových) aktivitách nebyl systém. Nemaže základní školy, otevřel najednou školu vysokou, s učebním plánem bezmála ruských duchovních akademií. Pro koho? Pro negramotné Arabky ne, ba ani pro svatohrobské mnichy ne. A co dělal s těmi, kteří Křížovou školu s odřevnými ušima absolvovali? Rozeslal je k dalšímu vzdělání ne do pravoslavných duchovních akademií, nýbrž na university v Paříži, Tübingen, Lipsku. A to v době, kdy zatím katolická přítomnost (tj. v Palestině) roste a sílí.“ (Святоградец. „Иерусалимские письма.“ In: Московские ведомости. 1892. № 17. Dle ЛИСОВОЙ. Русское дух. и полит. присутствие. S. 315.)

¹⁴¹ „K veliké své útěše si arch. Porfirij 14. února 1854 vyslechl v arabském jazyce kázání betlémského kněze Pji, studujícího v jeruzalémské škole, pronesené v chrámě Kristova Vzkříšení. „Tak tedy učiliště poprvé vyslalo kazatele slova Božího,“ poznamenal si arch. Porfirij.“ (ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископ Порфирий. S. 68.)

¹⁴² „Mne, sirotečka, soudí a odsuzuje Tlustý rozum (tj. A. P. Tolstoj, generální prokurátor Posv. Synodu v l. 1858-62), ale zač? Za to, že jsem požil mastnou stravu tam, kde nejsou ani ryby, ani hříby, ani lesní plody, a kde svatí apoštolé učili, že království Boží není v tom, co jíme. Ani slabost mého zdraví, ani rozjímavý život můj, díky němuž v sobě cítím být duše nežli těla, ani mé nadání a poznání, ani mé práce a zásluhy, ani zastání několika hodnostářů ohromených farizejstvím Tolstého, nic nemá váhu. Pozření několika kapek mastné polévky tam, kde jinak není čím se žít, uznalo se za veliký prohřešek.“ (Книга бытия моего, VII, 46. – ДМИТРИЕВСКИЙ. Еп. Порфирий. S. 84.)

¹⁴³ Книга бытия моего, VII, 243. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископ Порфирий. S. 85-86.)

(1847-1854) v Jeruzalémě: „Řekové, věrni evangelnímu učení, zakazují jakýkoli přísežný slib kromě ano-ano, ne-ne; kdežto u nás, navzdory Evangelíu, je přísežný slib uzákoněn, a to ještě jaký? Zapřísahám se všemohoucím Bohem, místo před všemohoucím Bohem. V řecké církvi se manželství uzavírají ve vzdálenějších stupních příbuznosti, kdežto u nás i v blízkých. Katolíky a protestanty přijímáme do ohrady své církve bez jejich překřtívání, kdežto Řekové je znova křtí jako heretiky. U nás už dávno není každoročních archijerejských sněmů nařízených pravidly církve všeobecné, kdežto u Řeků nezřídka takové sněmy bývají, byť se nacházejí pod jhem jinověrců. Řekové velmi přísně dodržují ta církevní pravidla, jimiž je stanoven 30. rok věku k rukopoložení na kněze a 25. rok věku na jáhna a zakázáno uvádět v kněžskou hodnost jen syny popů, nýbrž se přikazuje vybírat ke kněžství ze všech stavů; u nás pak se na kněze a jáhny světi jen synci popů, a i ti ve velmi mladém věku, což od nás odpuzuje rozkolníky.

Podle jedné ze zásad církevního zřízení existuje v celé všeobecné církvi jediná biskupská služba, a proto každý biskup odpovídá za celistvost pravoslaví nejen v rámci svého stáde, ale i na mezi věřícími jiných biskupů. Taková okružní odpovědnost by byla možná a blahodárná jen tehdy, kdyby všichni biskupové dohlíželi jeden na druhého, řečtí na naše a naši na řecké, dohlíželi by prostřednictvím svých duchovních vyslanců při patriarchátech a vladycích autokefálních církví, kteřížto vyslanci se dříve nazývali apokrisiáři, tj. odpovídajícími. A kde jsou tací vyslanci? Nejsou. Naše světská ambasáda v Konstantinopoli spravuje i církevní záležitosti na Východě, avšak její vměšování v tuto věc se protíví diplomacii církevní, dle níž apokrisiářem nemá být excelence (světský diplomat), ale veledůstojnost (archimandrita) či přeosvícenost (biskup). Držet takového ustanovení bychom se my, svobodní a ne chudí, měli, ale u nás na to nikdo nepomyslí.

Druhá zásada církevního zřízení hlásá toto: zákonodárná moc církve soustředěná ve všeobecných sněmech je pevná a prospěšná. Kde však je u nás soustředěnost zákonodárná, centralisation legislative? Náš Posvátný Synod je mocí výkonnou, ale nikterak zákonodárnou. Za starých časů byly zákonodárci všeobecné sněmy. Všeobecně-sněmové zákonodárství je však potřebné i za našich dnů. Všeobecný sněm by například z našich jedinověrců (tj. staroobřadníků sjednocených s ruskou „panující“ církví) a rozkolníků sňal klatbu, jež je od nás zapuzuje; všude by zavedl stejnorodou bohoslužbu, neumělými opravami církevních knih poněkud rozrůzněnou; požehnal by křesťanům postit se podle slov evangelia, aby neukazovali lidem, že se postí. Ale bohužel, státní moc se řídí vlastním principem: divide et impera. Takové jsou církevní příčiny antipatie řeckých hierarchů vůči nám.“ Gorčakov, na nějž Porfirijova řeč zapůsobila „silným dojmem“, ji přerušil úsečným výkřikem: „Dost! Dost už!“¹⁴⁴

¹⁴⁴ Книга бытія моего, VI, 315-317. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископ Порфирій. S. 81-82.)

Jako úplné post scriptum uvedme ještě Smolitschovu obhajobu Porfirijových postojů: „Porfirij přišel do Jeruzaléma již s určitým předsudkem – a sice s pozitivním předsudkem vůči Pravoslavnému Východu. Byl nespokojen s poměry ve své domácí, ruské církvi. Musel však na Východě prožít mnohá zklamání, často dokonce kvůli důležitým otázkám principiálního rázu. Ve svém přesvědčení však zůstal neotřesen. Mínění Protasova nebo moskevského metropolity Filareta (Drozdova), že řecký Východ je třeba ‚poučit o čisté orthodoxii‘, nesdílel. Porfirij měl situaci církve v Jeruzalémě hlavně ‚studovat‘. Zároveň však chápal, že takto ohraničený úkol nemá smysl, nebudou-li brány v potaz poměry na celém Pravoslavném Východě. Jeho písemná i ústní hlášení nám ukazují, že problém uchopil správně. Porozuměl, že vztahy ruské církve a Ruska k Jeruzalémskému patriarchátu i k ostatním pravoslavným patriarchům nemohou být jen tak stříženy na míru podle přání ruské vlády. (...) V očích Gorčakova však bylo nejhorší, že neschvaloval podřízení Posvátného Synodu vládě.“¹⁴⁵



Porfirij Uspenskij (1804-1885)
jako biskup Čyhyrynský (1865-1877).¹⁴⁶

¹⁴⁵ SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 102 a 118.

¹⁴⁶ Vyobrazení převzato z ДМИТРИЕВСКИЙ. Епископъ Порфирій Успенскій... S. 4.

4. POVÁLEČNÍ POKRAČOVATELÉ

*Zvučně spolu plesejte, jeruzalémské trosky,
vždyť Hospodin potěšil svůj lid, vykoupil Jeruzalém.
Hospodin obnažil svou svatou paži před zraky všech pronárodů.
I spatří všechny dálavy země spásu našeho Boha. (Iz 52,9-10)*

Krymská válka skončila porážkou Ruska, Pařížský mír (30. března 1856) ji zpečetil na poli diplomacie. Důsledkem byla demilitarizace Černého moře, což však bylo pro jisté podnikavé kruhy blízké Mořskému ministerstvu podnětem k zajímavé iniciativě. Černomořskou válečnou flotilu měla vystřídat flotila komerční. 3. srpna 1856 v Petrohradě vznikla Ruská paroplavební a obchodní společnost („*Russkoe obščestvo parochodstva i trgovli*“, dále jen ROPIT), jež měla v Černém moři nahradit dosavadní „*Novorossijskou paroplavební expedici*“ a ve Středomoří konkurovat západním společnostem (jako byl rakouský *Lloyd* či francouzská *Societe maritime de Messageries imperiales*). Právě námořní agentury ze Západu zajišťovaly přepravu početných poutníků do Palestiny, včetně ruských. ROPIT tak od počátku jevila nevšední zájem o „*ruské dílo*“ v Jeruzalémě a plánovala „*poutnická putování Rusů ke Svatým místům značně zmnožit a učinit je jevem trvalým*“.¹⁴⁷

Na příkaz velkoknížete Konstantina Nikolajeviče¹⁴⁸ a s finanční podporou ROPIT se „*pod rouškou soukromého cestovatele za účelem sebrání potřebných praktických materiálů a na jejich základě přípravy průvodce ke Svatým místům*“ na cestu do Sýrie a Palestiny vypravil Boris Pavlovič Mansurov (1828-1910).¹⁴⁹ Po návratu pak v několika exemplářích „*tajně*“ vydal (24. prosince 1857) pozoruhodné memorandum (k němuž si velkokníže Konstantin Nikolajevič vyžádal dobrozdání archimandrity Porfirije),¹⁵⁰ v němž Boris Pavlovič tvrdil, že se „*zájmy naší vlády na Východě kryjí s výhodami Ruské paroplavební a obchodní společnosti, jež může sloužit jako lepší a jistější nástroj k naplnění toho, čeho si žádá důstojnost a užitek Ruské Církve.*“ Mansurov mínil, že ROPIT bude „*lépe a jistěji*“ šířit ruský vliv než RDM a „*našim intervencím*

¹⁴⁷ ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А. *Императорское Павославное Палестинское Общество и его деятельность за истекиющую четверть века 1882-1907*. ИППО, Москва / Издательство Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2008. S. 92-94. Zakladateli společnosti byli kapitán N. A. Arkas a průkopník paroplavby na Volze N. A. Novoselskij.

¹⁴⁸ Konstantin Nikolajevič (1827-1892) byl mladší bratr cara Alexandra II. (vládl 1856-1881) a generál-admirál, jenž v l. 1855-1862 řídil Mořské ministerstvo a byl osobně zainteresován na vznikající paroplavební společnosti.

¹⁴⁹ Více k „*projektu Mansurova*“ viz ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 109-126. Bohužel se celé šíří jeho plánů nemůžeme podrobně věnovat a omezíme se proto hlavně na jeho interakce s druhou RDM.

¹⁵⁰ „Отвѣтъ на недавнія извѣстія съ Сіона.“ In: БЕЗОБРАЗОВ. *Материалы для биографіи...* Т. I. S. 429-468.

na Východě dá tu nepolitickou formu, jaká by odzbrojila naše nepřátele“, avšak „prozatím je třeba zahrnout myšlenky na politickou a náboženskou propagandu vůči cizím“.¹⁵¹

„Svou tendencí memorandum mířilo proti poručnickování ministerstva (MID) církevní misii v Jeruzalémě. Protože však zároveň nechtěl zdůraznit roli Posv. Synodu při zřizování a řízení misie, otevřel Mansurov diskusi o nutnosti založit ‚zvláštní organizaci‘.“¹⁵² K tomu došlo o dva roky později, zatím však MID halasně reaktivovalo RDM v Jeruzalémě. V předešlé kapitole jsme viděli, jak „celý projekt vyklouzl z rukou Posvátného Synodu do rukou diplomatů, hraběte Nesselrodeho a ruského vyslance v Konstantinopoli“.¹⁵³ Co se kompetencí týče, MID je nadále nehodlalo sdílet, avšak nový kancléř Gorčakov se na rozdíl od Nesselrodeho předválečného opatrnickostí, utajování a váhání rozhodl využít RDM k „povýšení politické prestiže Ruska mezi pravoslavnými na Východě“.

Co přesně tím Gorčakov mínil, vysvítá z písemné zprávy o zřízení druhé duchovní misie předložené panovníkovi:¹⁵⁴ „Role pokorných pozorovatelů nyní už pro naši Misii není možná. Je nevyhnutelné, abychom na Východě měli své zastoupení, pochopitelně ne politické, ale církevní, což nám nemohou upřít ani Turci, ani Frankové mající své patriarchy a biskupy ve Svatém městě. Dokud byl náš vliv silný, mohli jsme jej ještě tajit (sic!), abychom nevzbudili závist, ale teď, když na Východě zeslábl, musíme naopak usilovat dát jej najevo, aby neklesla naše vážnost u pravoslavného obyvatelstva, jež nám stále ještě věří jako dřív.“ Gorčakovým trumfem měl být představený misie v biskupské hodnosti, jenž by prý vzbudil „silný blahodárny dojem netoliko v Jeruzalémě, nýbrž také v Cařihradě, neboť tam ještě nikdy neviděli ruského archijereje, ani velkolepé obřady naší bohoslužby.“ Dále Gorčakov rezignoval na přísnou neutralitu, v jejíchž mezích se i „arabofil“ Porfirij snažil alespoň navenek držet. „Až dosud jsme na Církev v Sýrii a Palestině hleděli řeckým prismatem, poněvadž veškerá vyšší hierarchie sestává z Řeků, ač je veškerý lidový element čistě arabský ve dvou patriarchátech: v Jeruzalémském a Antiochijském, částečně i v Alexandrijském, neboť mimo monastýry a velká města se bohoslužba koná pouze v jazyce arabském. Řekové, podobně jako mezi Slovany v Turecku, jsou i zde nesnášeni nejen lidem, ale i kněžími, a zatím se veškeré naše almužny sypou z větší části řecké hierarchii. Náš cíl, naše úsilí musí spočívat ve smíření znepřátelených plemen Východu, vždyť Rusy zde stejně miluje Řek i souvěrný Arab, nemluvě o Slovanech, ba i jinověrní Latiníci a Arméni, Koptové, Syřané a Chaldejci se s námi ochotně sblíží, stranice se Řeků coby svých zatvrzelých nepřátel. Samo to už nám musí ukázat, k čemu je obzvláště záhodno obracet naši pozornost na Východě,

¹⁵¹ ДМИТРИЕВСКИЙ. Императорское Православное Палестинское Общество... S. 95.

¹⁵² SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 118.

¹⁵³ SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 92.

¹⁵⁴ ДМИТРИЕВСКИЙ. Императорское Православное Палестинское Общество. S. 85. (Zde i níže autor cituje dle Archivu kanceláře generálního prokurátora Posv. Synodu – r. 1857 / № 373.)

zejména: musíme smířit znesvářené a podpořit Arabů, aby je nevlákala do unie dobročinnosti Latinů. (...) Nutné je zřízení špitálu při naší Duchovní Misii a bezplatné rozdávání léků“, ale „bude skoro prospěšnější uložit tu věc Duchovní Misii po jejím příjezdu do Jeruzaléma.“¹⁵⁵

Gorčakov pochopitelně dosáhl svého, a to včetně biskupa na čele Misie, ačkoli s tím velmi nesouhlasil metropolita Filaret. „Znamenalo to hrubou taktickou chybu a současně i překročení církevních kánonů.“¹⁵⁶ Podobně (byť peprněji) se ve svém dobrozdání k Mansurovu memorandu (z ledna 1858) vyjádřil také archimandrita Porfirij.¹⁵⁷ Oficiálně byla druhá RDM „obnovena“ 2. března 1857 a poněkud nešťastně byl do jejího čela na doporučení Posv. Synodu (16. srpna) postaven „mladý inspektor Petrohradské duchovní akademie, doktor bohosloví“ Kyrill Naumov (1823-1866), jenž byl 13. září téhož roku (ve 34 letech) vysvěcen na biskupa melitopolského. K cestě do Jeruzaléma, kam dorazil 31. ledna 1858, obdržel od MID naivně formulovanou šestnáctibodovou instrukci,¹⁵⁸ jež mu ukládala nemožné (od arabské typografie, přes důvěrnosti s řeckým duchovenstvem, rozšíření aktivit misie na Egypt a Sýrii, až po zřízení školy beduinům na Sinaji), aniž by se jeho rozpočet výrazně lišil od sum, jimiž před válkou

¹⁵⁵ Ibid. S. 86.

¹⁵⁶ SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 119.

¹⁵⁷ Je pravdou, že archimandrita Porfirij již během první cesty na Východ vyslání biskupa sám navrhl: „K záchraně církve palestinské pošle církev ruská do Jeruzaléma duchovní misii pod vedením biskupa, sestávající z několika duchovních osob s akademickým vzděláním, doplněnou o pěvce, lékaře a ikonopisce. Naše misie se stane duší vladyků jeruzalémských, neboť sami se k ní budou utíkat o radu, ba i o přátelské prostřednictví mezi sebou a patriarchou... (...) Časté besedy a porady s naším biskupem o církevních věcech jim budou prospěšné a naučí je jednomyslnému jednání. A takovým způsobem se nenápadně a postupně posílí synodální vláda v Jeruzalémě.“ („Zpráva o situaci Jeruzalémské církve z 12. října 1844...“ In: БЕЗОБРАЗОВ. Матеріалы для біографію. Т. I. S. 92-93.) Dovolíme si však tvrdit, že šlo o projev počáteční naivity (ještě r. 1854 zmínil před Gorčakovym, že „apokrisiářem může být přeosvěcenost“, tj. biskup) a že Porfirij svůj názor později radikálně změnil. Ve své „Odpovědi na nedávné zvěsti ze Siónu“ psal zcela jasně: „Prvou misii naši v Jeruzalémě vystřídala druhá pod vedením biskupa. Že tam byl poslán biskup, nelze ospravedlnit nijak, leč právem silnějšího, jež pravoslavná katolická církev netoleruje. Řecký, arménský a latinský patriarcha, ba i anglický biskup mají ve Svaté zemi své příslušné stádece a tudíž i svou kathedru. Ale náš pastýř tam nemá ani svůj pažit, ani své ovce. Jeho pastva a kathedra je v Melitopoli. Je-li určen pro naše poutníky, má s nimi přicházet i odcházet, což je směšné a nereálné. Pravidla sv. všeobecných sněmů zakazují každému biskupu netoliko poroučet v cizí eparchii, nýbrž i jen překročit její hranice. A náš biskup je do Jeruzaléma poslán jako aktivista. Jak to kanonicky ospravedlnit? A jak si pak ještě přát, aby zasedl v jeruzalémském synodu? I kdyby ho tam snad někdo uvedl, nic důležitého tam neuslyší, poněvadž to před ním zatají. Církevní dějiny dokazují, že biskupové se posílali z jedné eparchie do druhé, když tato byla v nepořádku, k její nápravě, ale posílali se dočasně a po skončení úkolů se vraceli k svému stádcu. A je snad teď palestinská církev v nepořádku? Trpí snad neduhem rozkolu či hereze? Žádala snad našeho biskupa za lékaře? (...) Dle zásady pravoslavií vyjádřené sv. Kypriánem: ‚všude jedno biskupství, a každý biskup odpovídá za stádece druhého,‘ podle této zásady má ruská církev právo poslat nejen do Jeruzaléma, ale i do Alexandrie, Damašku a Cařihradu, své stále apokrisiáře, tj. odpovídající za své i cizí církevní záležitosti. Avšak apokrisiářem nemá být biskup, nýbrž kněz (jakýkoli, jeromonach, archimandrita, presbyter) nebo jáhen, aby trvalým vyslanectvím biskupa nebyla narušena výše uvedená pravidla. Takový pořádek se dodržoval odedávna v katolické církvi. Proč a nač jsme se jenom my rozhodli jej narušit, k obecnému pohoršení východních hierarchů nesnášejících žádné novoty? Ospravedlní nás snad zapomenutí práv a zásad církevní diplomacie? (...) A jaká je osobnost poslaného biskupa? Svým mládím ukáže celému Východu, že narušujeme pravidlo sv. církve, jež dokonce na kněze velí světit až ve třiceti letech (biskup Kyrill měl 34 let). Že neumí mluvit a psát řecky a francouzsky (což je velmi potřebné), odhalí ubohost našeho duchovního vzdělání a znemožní mu samému blahý vliv na běh událostí. Vždyť komu se zachce mluvit s ním o vážných věcech přes tlumočnicka? Kdo mu svěří co tajného v přítomnosti nepovolané osoby? Řeknou: naučí se! A zatímco bude pilovat konverzací, podstatné mu uteče.“ (БЕЗОБРАЗОВ. Матеріалы для біографію. S. 444-446.)

¹⁵⁸ ДМИТРИЕВСКИЙ. Императорское Павославное Палестинское Общество. S. 86-88.

disponoval Porfirij. Během prvního roku působení v Jeruzalémě dosáhl Kyrill hmatatelného úspěchu alespoň zřízením špitálu pro ruské poutníky. Pak se nad ním začala stahovat mračna.

Biskup Kyrill řídil RDM relativně dlouho, od ledna 1858 do března 1864, hodnocení této epochy a ještě více jeho osoby je však problematické. Autoři, z nichž čerpáme, se v něm dočista rozcházejí. Kyrillovu obhajobu čteme například u archimandrity Kypriána,¹⁵⁹ příkladem kritika nám může sloužit Smolitsch. Ten celý problém načrtnul takto:¹⁶⁰ „(Kyrill Naumov) *byl typický zástupce ‚učeného mnišstva‘ oné generace, jež obzvlášť intenzivně pociťovala duchovní přelom mezi mikulášovskou a reformní epochou Alexandra II. Čteme-li zarážejícím způsobem otevřené dopisy jeho současníku a kolegovi z Akademie, tambovskému biskupu Makarijovi Bulgakovovi (pozdějšímu metropolitovi moskevskému), vyvstane před našima očima muž, jež lze právem označit za neurastenika. Jeho povaha, jež jen obtížně hledala rovnováhu a neustále oscilovala mezi optimismem a pesimismem, mu nedovolila situaci vzniklou v Jeruzalémě opanovat. Oboustranné porozumění znemožnilo jednak chladné chování vůdčích představitelů patriarchátu vůči ruskému biskupovi v čele Misie. Na druhou stranu však byla Misie, jež sice oficiálně podléhala Posv. Synodu, de facto ve své aktivitě, ba i v denním pořádku plně ochromena vměšováním ruského vyslanectví (v Cařihradě) a konsula v Jeruzalémě. K tomu se přidávalo ještě vměšování agentury palestinské paroplavební společnosti, jež se stále snažila rozšířit svůj vliv na péči o poutníky. Oficiální hlášení biskupa Kyrilla Posvátnému Synodu přeplněná stížnostmi na překážky ze strany vyslanectví a Společnosti (tj. ROPIT) byla ovšem předávána Ministerstvu (tj. MID). Podobně i stížnosti z vyslanectví ministru Gorčakovovi na biskupovy pokusy samostatně soudit a jednat vytvářely v Jeruzalémě čím dál nesnesitelnější atmosféru. Biskup Kyrill nedovedl tato nebezpečná úskalí obejít věcnými, klidnými informacemi a potlačit při tom své osobní pocity. Nelze se proto divit, že tato Kyrillova oficiální hlášení, jež často obsahovala ironické a vtipné poznámky na adresu úředníků Ministerstva a Společnosti i kritické narážky na bezmocnost Posvátného Synodu, byla v Petrohradě špatně přijímána.“ Nakonec jej přestal hájit i moskevský metropolita Filaret, jenž „byl velmi nespokojen, že biskup zastávající tak odpovědnou funkci plní své výkazy sarkastickými a ironickými poznámkami.“ Kyrilla tak v podstatě „ochromili“ a nakonec i odstranili z Palestiny¹⁶¹ noví konkurenti RDM.*

¹⁵⁹ Archimandrita Kyprián shrnuje Kyrillův pozitivní přínos do pěti bodů: 1) získal si důvěru Řeků (na rozdíl od svého předchůdce i nástupce); 2) začal budovat špitál pro poutníky (z pověření carevny Marie Alexandrovny); 3) podílel se na pro-pravoslavném hnutí uniátů v Sýrii (skupina melkitů se v listopadu 1860 navrátila k pravoslaví „v přítomnosti všech čtyř patriarchů“ v Cařihradě); 4) stál na počátku asyrsko-pravoslavných styků (jež vyvrcholily „arméjskou unií“ r. 1898); 5) přispěl k sblížení Etiopanů s pravoslavnou církví. (Архимандрит КИПРИАН (Керн). *О. Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1817-1894 гг.)*. Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, Москва, 1997. S. 134-135.)

¹⁶⁰ SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 122 a 124.

¹⁶¹ Biskup Kyrill byl v březnu 1864 uvolněn ze své funkce v Jeruzalémě a odvolán zpět do Ruska, kde dva roky nato nervově vyčerpán zemřel. Podrobněji k jeho působení: ТИТОВ, Ф. И. *Преподобный Кирилл (Наумов), епископ*

Když „*nepolitická*“ paroplavební společnost otevřela svou agenturu (kromě Cařihradu, Smyrny, Bejrútu, Alexandrie a Haify) i v Jeruzalémě,¹⁶² stal se jejím tamním agentem Vladimír Ippolitovič Dorogobužinov, „*úředník Mořského ministerstva, jež nikdy nezajímala Palestina, ani církevní, ani orientální otázky.*“¹⁶³ Dorogobužinov se roku 1858 přidal k Mansurově druhé výpravě na Východ. Doprovázel jej archimandrita Porfirij (jenž chtěl v Jeruzalémě vyzvednout svou knihovnu „*o třech tisících svazků*“ a zamířit za svými zájmy na Athos), architekt Martyn Ivanovič Eppinger (petrohradský luterán „*tři roky studující staré pravoslavné stavebnictví na Východě, zvláště na Sv. Hoře Athonské*“) a jeho pomocník akademik V. A. Dorogulin. Ještě do odjezdu zajistil Boris Pavlovič financování svých velkorysých plánů. Myšlenka „*nového zdroje peněžních prostředků na zabezpečení našich církevních děl v Palestině*“ nebyla úplně originální. Viděli jsme, že už Porfirij si během svých prvních dnů v Jeruzalémě zapsal „*sbírat dobrovolné milodary v Rusku*“ (k zakoupení Olivové hory a stavbě monastýru Nanebevstoupení Páně) a že se v ruských chrámech na prosbu jeruzalémského patriarchy Athanasia IV. konala jednorázová „*hrnková sbírka*“. Boris Pavlovič však dokázal tuto „*dobrovolnost*“ institucionalizovat.¹⁶⁴ Z jeho popudu byla 27. února 1858 nařízena sbírka do zvláštních pokladniček v ruských chrámech, jež během následujících pěti let vynášela průměrně 59 tisíc rublů ročně. Z církevních pokladniček pak almužny putovaly na Komisariátní oddělení Mořského ministerstva, dokud nebyla zřízena Mansurovým zamýšlená „*organisace*“.

I tato Mansurova idea nabyla konkrétní podoby záhy, když se v prvním roce prokázala efektivita „*palestinské sbírky*“ a 23. března 1859 bylo založeno takzvané Palestinské komité,¹⁶⁵

Мелитопольский, бывший настоятель Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Очерк по истории сношений России с Православным Востоком. Киев, 1902.

¹⁶² Metropolitá Filaret o tomto kroku napsal: „*Agentura Paroplavební a obchodní společnosti v Jeruzalémě, měšťé ani přímořském, ani obchodním, je tak anomální, že se sama nemůže necítit v dosti nešikovné situaci – bez pracovníků, bez kompetencí. Co jediné si může přisvojit, je starost o budoucí ruskou výstavbu pro Misií a poutníky. A toho se ona i chopila, žárlivě se domáhajíc vyhradit to dílo sobě do výlučného vlastnictví.*“ (САВВА, архиеп. *Собрание мнений и отзывы митрополита Филарета по делам Православной Церкви на Востоке.* СПб., 1886. S. 378. – citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Императорское Православное Палестинское Общество.* S. 107.)

¹⁶³ ХИТРОВО, В. Н. *Неделя в Палестине.* СПб., 1876. S. 62. (Citováno dle ДМИТРИЕВСКИЙ. *Император. Православное Палестинское Общество.* S. 104.)

¹⁶⁴ „*Dá-li každý z 50 miliónů pravoslavných ku prospěchu obecného svatého a dobrého díla jedinou kopějkou, bude se z tak nicotné almužny každoročně slévat suma 500 tisíc rublů, tj. 2 miliony franků; obětuje-li každý dvě kopějky ročně, suma rázem vzroste na milión rublů, čili čtyři milióny franků, tj. suma milodarů, jakou v současnosti přináší Západ po staletém úsilí dosáhnout tohoto objemu. Každý ať počítá, jaké je v Rusku množství osob, pro které obětovat na svaté dílo po rublu ročně představuje vydaj docela nepatrný, a přitom každý takový dárců nahradí sto či padesát osob nemajetných či nedbalých, neboť se nelze nedomnívat, že se najdou i tací.*“ (МАНСУРОВ, Б. П. *Православные поклонники в Палестине.* СПб., 1858. S. 105-106. Dle ДМИТРИЕВСКИЙ. „Памяти Б. П. Мансурова“ (1910). In: ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А. *Деятели Русской Палестины.* ИППО, Москва / Издательство Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2010. S. 54.)

¹⁶⁵ Zakládací výnos stanovil: „*1) Zřídit v Petrohradu zvláštní Komité z pánů generálního prokurátora Posv. Synodu, státního sekretáře knížete Obolenského, ředitele Asijského oddělení MID generál-majora Kovalevského, člena Rady Ministra financí Něboľsina a výkonného ředitele ROPIT Novoselského s tím, aby názory a návrhy onoho Komité byly předkládány k Nejvznešenějšímu uvážení. 2) Komité pověřit předběžným promýšlením a posouzením předpokladů i všech opatření, jež se v dané věci naskytnou a vystanou během podniku nyní na Východě realizovaného, s tím, aby*

jež za pět let svého působení (1859-1864) nahromadilo značný kapitál dosahující miliónu rublů, z čehož 295 550 rublů a 69 kopějek tvořily právě výnosy chrámových pokladniček. Půl miliónu rublů věnoval též imperátor Alexandr II.¹⁶⁶ Předsedou Komitě se (22. června) stal velkokníže Konstantin Nikolajevič, výkonným sekretářem byl v lednu 1860 jmenován samozřejmě Boris Pavlovič (úřadování v Petrohradě se ujal až v říjnu 1861). MID v něm našlo skutečného „*soka ve vměšování se do činnosti Misie*“ usilujícího „*vyrvat ji poručníkování Gorčakova ministerstva a převést pod vlastní kontrolu.*“¹⁶⁷

K prvním srážkám došlo v druhé půli roku 1858, kdy Mansurova expedice v Jeruzalémě mimo jiné připravovala návštěva carova bratra Konstantina Nikolajeviče s chotí Alexandrou Josifovnou „*mající na rukou své prvorozené dítě, velkoknížete Nikolaje Konstantinoviče*“ (tehdy devítiletého). „*První šťastný příklad poutnictví z řad příslušníků blaze a úspěšně vládnoucího Domu Romanových a druhý (po byzantském imperátoru Herakleiovi) z řad panujících osob pravoslavné víry*“¹⁶⁸ se tedy se vši slávou odbyl na jaře 1859 (28. dubna až 9. května) a jeho důsledkem pak bylo úplné převzetí materiální péče o ruskou Misii a ruské poutníky paroplavební společností a nově zřízeným konsulátem.¹⁶⁹ Podivná byla též personální unie obou institucí, neboť prvním konsulem v Jeruzalémě se stal již zmiňovaný agent ROPIT Dorogobužinov (přicestoval „*s právy ruského konsula*“ v srpnu 1858, oficiální doklad MID knížete Gorčakova o zřízení konsulátu však Alexandr II. potvrdilo až 14. prosince 1858 a běžně fungovat začal teprve v září následujícího roku).¹⁷⁰ V této době však už vztahy mezi Ruskou duchovní misí a Dorogobužinovým (sedícím na třech židlich současně: ROPIT, konsulát a Palestinské komitě) přerostly v otevřený konflikt. „*Ukázalo se, že šlo o sám princip, o zastoupení v Jeruzalémě, o význam konsula ve vztahu k archijereji, představenému Misie,*“ psal Kyrill Gorčakovi. „*Jako agent Společnosti (ROPIT) se mnou p. Dorogobužinov už nekráčí stejnou cestou, nespádáme*

se v Komitě soustředily všechny poznatky, jimiž k dané věci disponuje MID, Mořský resort i Posv. Synod, a aby samo Komitě v případě potřeby přijímalo nutná opatření k naplnění odsouhlasených předpokladů. 3) Opět uložit státnímu sekretáři Mansurovi zmíněnou věc na Východě uvést do chodu a vyplnit na bázi Nejvyšší schválené roku 1858.“ (МАНСУРОВ, Б. П. *Отчет Палестинского комитета. 1858-1864.* СПб., 1866. Dle ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие.* S. 111.)

¹⁶⁶ ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие.* S. 111-112.

¹⁶⁷ SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 117.

¹⁶⁸ ДМИТРИЕВСКИЙ. „Памяти в Бозе почившей первой августейшей паломницы в Св. Землю Ее Императорского Высочества великой княгини Александры Иосифовны“ (1911). In: ДМИТРИЕВСКИЙ. *Деятели Русской Палестины.* S. 42-43.

¹⁶⁹ Zřízení konsulátu v Jeruzalémě v „*Odpovědi na nedávné zvěsti ze Siónu*“ doporučoval i Porfirij (БЕЗОБРАЗОВ. *Материалы для биографии.* S. 431-432.) a paradoxně také sám Kyrill Naumov (ДМИТРИЕВСКИЙ. *Император. Павославное Палестинское Общество.* S. 89-90.)

¹⁷⁰ „*20. září (1859) jsme určili ke vztyčení v Palestině dosud nevidané vlajky ruského konsulátu. Po liturgii sloužené na Golgotě Přeosvíceným Kyrillem, biskupem Melitopolským, v 10 ½ hodin ráno se u mne sešlo několik krajanů zde přítomných a Jeho Přeosvícenost začal konat pobožnost, po jejímž skončení v 11 hodin vlajka zavlála za radostného jáсотu lidu, jenž zaplnil ulici a terasy mého domu. V jediném okamžiku též cizí konsuláty rozkvetly svými vlajkami a 21 výstřel z turecké pevnosti dojemně odezněl v našich srdcích. Francouzský konsul se opět objevil v plném úboru, aby svým pozdravem vyjádřil vřoucnost vztahů mezi oběma našimi vládami.*“ (Ibid. S. 104-105. Pozn. 2.)

*pod stejné nadřazené, nekonáme stejné dílo, a jestli snad stejné, pak docela odlišnými způsoby, což je ještě horší. (...) Slití funkcí v jediné osobě p. Dorogobužinova nezdusilo v něm dychtivost po službě ve dvou resortech: a tu je počátek našeho skutečného rozdružení a to neukončí ani personální výměna, ani tok času...*¹⁷¹

„*Triumvirát Mansurov-Dorogobužinov-Eppinger*“ ovládl koncem 50. let celé „*ruské dílo*“ v Jeruzalémě. Jeho bezprostředním cílem byla koupě vhodných parcel a stavba „*ruských bohulibých zařízení*“. Od Krymské války se příliv ruských poutníků opět vzcháhal¹⁷² a zpočátku (před návštěvou Konstantina Nikolajeviče) jim byly zřizovány provizorní útulny v pronajatých domech v Jeruzalémě, Ramle, Jaffě, Nazaretě a Haifě. Také architekti a inženýři z Mansurovy expedice se ubytovali v „*domě boháče*“, v podnájmu fungoval i špitál. Potřeba vlastních budov byla naléhavá. Nejprve byl získán pozemek, kde později vyrostly takzvané „*Ruské budovy*“. Byl vůbec největší ruskou nemovitostí v Palestině (71 678 m²) a rozkládal se severozápadně od zdi starého města u cesty z Jaffy do Jeruzaléma, „*15-20 minut pomalé chůze od Svatého hrobu*“.¹⁷³ Přibližně třetinu z celkové rozlohy dostal velkokníže Konstantin Nikolajevič od sultána darem (28. června 1859) na památku své pouti (přesto Mansurov a Dorogobužinov utratili ještě 10 tis. franků na bakšiš místním notáblům) a sousední pozemky byly přikoupeny od různých majitelů (potvrzeno velkovézírátém v dubnu 1859). Značná část této lokality byla tedy v držení Rusů už v době návštěvy Konstantina Nikolajeviče, který si místo prohlédl a schválil, aby se zde začalo stavět. Budova konsulátu však měla stát ve starém městě a za tímto účelem se hledal vhodný pozemek i uvnitř jeruzalémských hradeb. Takové místo (o rozloze 1 429 m²) se skutečně našlo v bezprostřední blízkosti Chrámu Božího hrobu a bylo odkoupeno od koptského duchovenstva (v září 1859), sousedící muslimský pozemek byl přikoupen prostřednictvím jednoho z řeckých arcibiskupů (v červenci 1861).¹⁷⁴ Toto „*Ruské místo*“ poblíž Božího hrobu a „*Ruské budovy*“ za jeruzalémskými hradbami zahajují historii toho, co z nedostatku vhodných výrazů nazveme materiální infrastrukturou Ruské Palestiny. Problematiku financování nákupů půdy a výstavby „*Ruských budov*“ zde opomineme a odkazujeme k výše zmíněné monografii.¹⁷⁵ Co laika udiví asi nejvíce, jsou kompetence Borise Pavloviče, jenž nekontrolovaně disponoval ohromnými sumami (ať už z církevních sbírek či ze státního rozpočtu). Jeho autoritářské řízení „*ruského díla*“ mu tak vyneslo přízvisko „*Mansúr Paša*“ (na Východě pronášené s respektem, v petrohradských kancelářích s ironií).

¹⁷¹ Ibid. S. 107. (Dle Archivu kanceláře generálního prokurátora Posv. Synodu – r. 1858 / № 389.)

¹⁷² O Vánocích 1858 bylo v Jeruzalémě 489 ruských poutníků (ze 70% ženy), na Paschu se jejich počet zdvojnásobil. (ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 113.)

¹⁷³ Ibid. S. 113. (Tu se dočteme též o spekulacích s prodejem půdy Rusům.)

¹⁷⁴ Ibid. S. 115-116.

¹⁷⁵ Ibid. S. 114 a 118-119.

Bylo-li nabytí pozemků zásluhou Mansurova a Dorogobužinova, bylo nyní na řadě umění Martyna Ivanoviče Eppingera (1822-1872). „*Ruské budovy*“ vystavěné v letech 1860-1864 sestávaly z domu konsula, dvou přízemních poutnických domů („*Jelizavětinskaje podvorje*“ pro muže a „*Mariinskaje podvorje*“ pro ženy), ruského špitálu a patrové budovy RDM. Areál byl obehnan zdí se dvěma branami („*Církevní vrata*“ se otevírala k Jaffské cestě na západ, kdežto „*Konsulská vrata*“ k Jerišské cestě na východ, k Olivové hoře). Celý komplex pak korunoval „*Trojický chrám*“ (i v budoucnu hlavní chrám Ruské Palestiny),¹⁷⁶ jehož základní kámen v srpnu 1860 posvětil metropolita Meletios (zástupce patriarchy) spolu s představeným RDM, biskupem Kyrillem, jenž v pronesené řeči vyzdvihl „*slavné prodchnutí vši Ruské země biblickou událostí v Hebronu* (tj. Abrahámovo pohoštění trojice andělů) *i zjeveními Přesvaté Trojice v Evangeliiu, na řece Jordáně a na hoře Tábor*“.¹⁷⁷ Stavba chrámu se prodlžovala a prodražovala, Eppinger ji ještě celých 12 let musel na dálku řídit z Petrohradu (vysvěcen byl až v říjnu 1872). Prvním ruským svatostánkem ve Svaté zemi se proto stal domovní chrám v budově RDM, jenž byl 28. června 1864 zasvěcen sv. carevně-mučednici Alexandře.¹⁷⁸ Patriarchu (jenž byl v Cařihradě) při svěcení domovního chrámu opět zastoupil (metropolita Petry Arabské) Meletios, tentokrát ovšem už spolu s novým představeným RDM archimandritou Leonidem.¹⁷⁹

Došlo tedy k personální výměně, spory se však jen přiosťřily. Konsula Dorogobužinova (1858-1860) nahradil Andrej Nikolajevič Karcev (konsul v l. 1863-1867)¹⁸⁰ a biskupa Kyrilla vystřídal archimandrita Leonid Kavelin (1822-1891),¹⁸¹ jenž v Palestině už krátce sloužil (za biskupa Kyrilla v l. 1858-1859) a na čele Misie také dost krátce setrval (1864-1865). Lišil se od obou svých předchůdců. Nebyl totiž „*typickým představitelem učeného mnišstva*“ (ačkoli se bádání i publikacím rád věnoval), byl původně gardovým důstojníkem a po deseti letech služby vstoupil do proslulé Optinské poustevny, kde se stal žákem svatého starce Makarije (†1860).

¹⁷⁶ ЗЕЛЕНИНА, Яна Э. & БЕЛИК, Жанна Г. *Первые русские храмы в Иерусалиме. Троицкий собор и церковные мученицы Александры. История создания. Художественное убранство*. Индрик, Москва, 2011.

¹⁷⁷ Pro RDM v Jeruzalémě byla úcta k Přesvaté Trojici opravdu charakteristická, předběhneme-li o pouhých osm let kupředu (1868), uvidíme, jak o. Antonin (Капустин) usiloval o získání pozemku s Abrahámovým dubem u Hebronu. Zelenina a Bělik dokonce tvrdí, že hlavní ruský chrám měl být k počtě panujícího imperátora Alexandra II. zasvěcen sv. Alexandru Něvskému. Zdá se však, že motivace duchovní převládly nad imperiálními. (ЗЕЛЕНИНА & БЕЛИК. *Первые русские храмы в Иерусалиме*. S. 81.) Alexandru Něvskému byl potom zasvěcen chrám na „*Ruském místě*“ (r. 1896), tentokrát však už na památku (tehdy právě zesnulého) imperátora Alexandra III.

¹⁷⁸ Na památku nedávno zesnulé vdovy po imperátoru Mikuláši I. Alexandry Fjodorovny (ЗЕЛЕНИНА & БЕЛИК. *Первые русские храмы в Иерусалиме*. S. 37.) a zároveň i první carské poutnice do Palestiny Alexandry Josifovny.

¹⁷⁹ Rusko-řecké bohoslužby (jitřní, „*krestnyj chod*“ a sv. liturgie) tehdy trvaly od 2:00 do 9:00 hodin ráno, účastnili se jich Rusové, Bulhaři, Řekové, Arabové, Kopti i Habešané, a po nich následovalo „*nehledě na Petrův půst vpravdě carské pohoštění*“ pro 125 hostů a 73 poutníků, sloužících a stavebních dělníků (ЗЕЛЕНИНА & БЕЛИК. *Первые русские храмы*. S. 40-41). Podrobněji viz ДМИТРИЕВСКИЙ. „Очерк о жизни и деятельности...“ S. 253-255.

¹⁸⁰ Kompletní výčet jeruzalémských konsulů viz ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 132.

¹⁸¹ Zevrubný životopis i kontext působení v RDM viz ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А. „Очерк о жизни и деятельности архимандрита Леонида Кавелина, третьего начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, и его научные труды по изучению Православного Востока.“ In: ДМИТРИЕВСКИЙ. *Русская Духовная Миссия в Иерусалиме*. ИППО, Москва / Издательство Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2009. S. 172-392.

„Zdali jeho původ (urozený, přitom z řad tradičního mnišstva) a důstojnická služba, či praktické zkušenosti z tříletého pobytu¹⁸² v Jeruzalémě přiměly ministerstvo a generálního prokurátora k volbě Leonida, je obtížné říci. Pravděpodobně to byl důvod první: doufali, že Leonid uvyklý vojenské disciplíně a poslušnosti vůči starcům bude poddajnější instrukcím konsula a Agentury (ROPIT).“¹⁸³ Pro Posv. Synod to však byl důvod druhý, jak jej formuloval metropolita Filaret: „Pro Jeruzalémskou Misi může být, dle mého názoru, prvním kandidátem optinský jeromonach Leonid, druhým pak archimandrita Juvenalij. Oba už byli v Jeruzalémské Misi pod vedením bisk. Melitopolského. První je důkladnější a zkušenější, druhý obratnější.“¹⁸⁴

Avšak jeho „důkladnost a zkušenost“ mu přesto nezabránilo chybovat už při výběru podřízených (dvou jeromonachů, jerodiakona, sbormistra a pěvců),¹⁸⁵ kteří se později všichni přimkli k Leonidovým odpůrcům. „Odjezd hlavního stavbyvedoucího, architekta M. I. Eppingera (...) jeruzalémský ‚triumvirát‘ nerozložil. Místo nepřítomného úspěšně zastal pomocník hlavního architekta, architekt V. A. Dorogulin (...), maje za stejně smýšlející stoupence architekta M. F. Granovského, doktora ruského špitálu Mazaraki s chotí a bývalého učitele vojensko-výchovných zařízení, pisatele-poutníka V. Kaminského, tedy lidi zcela zavázané B. P. Mansurovu a zcela mu oddané. První dva (tj. Dorogulin a Granovskij) byli z těch, proti kterým hlavně mířil přísný zákaz rigoristického představeného Misie (tj. Leonida) za účelem skoncovat s návštěvami ženské útulny. Bezpochyby si ti lidé rádi užívali a veselili se, pořádali u sebe po večerech dostaveníčka ‚se zpěvem písní a balad‘ i ‚hojnými pitkami‘. A protože jim drsný asketa v čele Misie nepřilnul k srdci, začali všemožně usilovat, aby se ho zbavili.“¹⁸⁶

Šlo tedy o disciplínu a mravnost poutníků i přechodných obyvatel „Ruských budov“ a archimandrita Leonid neznal kompromisu. Posv. Synodu napsal: „Osobní pozorování ověřená dotazováním lidí trvale zde žijících mně brzy ukázala, že přesvědčení hlavního aktéra našeho jeruzalémského díla p. Mansurova (vyjádřená mně osobně slovy, že Jeruzalém je beztak jako Londýn či Paříž, a proto ať by v něm naši zbožní dělali, co chtěli, představenstvu duchovnímu i světskému to může být lhostejné) nezůstávají pouhými slovy. Ona osobní přesvědčení si totiž osvojili místní vykonavatelé vůle p. Mansurova.“ (V témž dopise informoval Leonid o vykázání

¹⁸² Zde se Smolitsch mylí, Leonid při RDM v Jeruzalémě nepobyl ani dva roky (od února 1858 do května 1859), na vlastní žádost (pro neshody s představeným biskupem Kyrillem) ji však opustil a vrátil se do Optinské poustevny.

¹⁸³ SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 125.

¹⁸⁴ ДМИТРИЕВСКИЙ. „Очерк о жизни и деятельности...“ S. 199.

¹⁸⁵ Archimandrita Porfirij (stále ještě uražený svým vyřazením ze služeb RDM) to komentoval takto: „Leonid vybral dle svého gusta jeromonachy, jerodiakony a pěvce z toho nejnevzdělanějšího prostředí. A tak je naše třetí Duchovní Misie ve Svatém městě úplná nula.“ (ДМИТРИЕВСКИЙ. „Очерк о жизни и деятельности.“ S. 261.) Dmitrijevskij má tuto charakteristiku „žlučovitého člověka“ za přehnanou (jakési vzdělání dotyční měli), avšak co se jejich působení v Jeruzalémě týče, „měl archim. Porfirij prorockou pravdu“ (Ibid. S. 262).

¹⁸⁶ ДМИТРИЕВСКИЙ. „Очерк о жизни и деятельности...“ S. 257-258.

mužských návštěv z ženské poutní útulny.)¹⁸⁷ Záhy se nepohodl také se svými podřízenými,¹⁸⁸ již odmítli respektovat jeho autoritu a přidali se k intrikám „světského představenstva“ Ruské Palestiny. Zpočátku se archimandrita ještě dokázal prosadit, neboť konsul Karcev byl právě na několikaměsíční dovolené (květen až prosinec, Leonid přicestoval v květnu 1864), po jeho návratu však došlo k přímé konfrontaci obou.¹⁸⁹ Krátce poté pak kampaň proti o. Leonidovi vyvrcholila oficiální stížností (spíše hanopisem)¹⁹⁰ členů RDM na svého představeného podanou

¹⁸⁷ „Docela náhodou vyšlo najevo, že blízká pomocnice dohlážitelky v útulně dosazená konsulem provozovala hanebné řemeslo ‚kuplířky‘, pročež se těšila obecné pozornosti sloužících v našich tzv. poutnických zařízeních. S hrůzou uznávám, že se ta nestydatá žena rozložena na mne kvůli ztrátě místa a výhodného řemesla na cestě přes Konstantinopol objevila u Jeho Blaženstva Patriarchy Jeruzalémského a vznesla proti mně jménem ruských poutníků stížnost na pronásledování, která jsem prý s matkou Magdalenou (Leonidem dosazená dohlážitelka ženské útulny) proti nim v Jeruzalémě rozpoutal, čímž Jeho Blaženstvo zneklidnila.“ (ДМИТРИЕВСКИЙ. „Очерк о жизни и деятельности...“ S. 256-257.)

¹⁸⁸ Leonid například zakázal zpovídat ženy jeromonachu Joannovi (neboť se mu prý sám přiznal, že styk s nimi mu způsobuje „duchovní škodu“), výslovný zákaz se jej však dotkl, a poněvadž „o sobě vysoko smýšlel“, začal i přes zákaz „přijímat zbožné ženy ve své cele a seznamovat se s nimi pod záminkou duchovních poučení, která sám naléhavě potřeboval, aniž si toho byl vědom.“ (ДМИТРИЕВСКИЙ. „Очерк о жизни и деятельности...“ S. 262-263.)

¹⁸⁹ Onen osudový rozhovor zaznamenal archimandrita Leonid takto: „Na Vás si všichni stěžují. – začal konsul svou řeč. – ‚A kdo jsou ti všichni, zeptal jsem se, a na co si stěžují?‘ ‚No všichni‘ – zněla odpověď. ‚Opakuji Vám, že to je dosti neodůvodněné, uznáte-li za vhodné jmenovat stěžovatele, a na co si stěžují, jsem hotov Vám bratrsky odpovědět.‘ To však zůstalo bez odpovědi. Mluvě, jak je jeho zvykem, žertovně o nejserióznějších věcech, náhle změnil tón a jakoby mimochodem se otázal: ‚Tak Vy jste o mně říkal sekretáři, že se Vám nelíbí mé noční zálety do města a že bych lépe udělal, kdybych se oženil.‘ Na to jsem odpověděl: ‚Ano, jak káže má duchovní povinnost, jsem mu při poradě ohledně jeho ženitby opravdu řekl, že je lépe oženit se, než nečistě žít, ale poukazoval-li jsem na Vás, si už nevzpomínám.‘ Na to mně konsul už vztekle a cynicky odvětil: ‚Tedy vezte jednou a provždy, že Vaše názory na toto téma si nepřeji znát. Nemohu vydržet bez žen, a proto jsem si s sebou přivezl jednu Maďarku. A varuji Vás, že Vám není nic do toho, co se bude dít v mém domě.‘ Na tento výstřelek jsem odpověděl chladně: ‚Já, p. konsule, vím o všem, co mi tu vyprávíte jako novinku, a využívám této příležitosti, abych Vám veden svědomím a pastýřskou povinností na mně spočívající sdělil, že Vaše favoritka, již jste si přivezl, už stihla ve městě rozhlásit, že jste slíbil ubytovat ji v konsulském domě, tj. uvnitř ruských bohulibých zařízení, a dokonce jste ji slíbil udělat ředitelkou ženské útulny. Na to Vám povím rovnou, že takové pohoršení nemohu dopustit, a jestli se dobrovolně nevzdáte svého záměru, budu o tom muset zpravit osoby, jež Vám v tom mohou zabránit.‘ Snaže se překrýt hovor, jenž mu viditelně vadil, přešel opět v žertovný tón a mimo jiné řekl: ‚Vždyť já předpokládám, že zde nepobudu dlouho, ne více než dva roky.‘ Na to jsem odpověděl: ‚Ale jestli to bude pokračovat jako doposud, přál bych (Vám) pobýt ještě méně.‘ Na to odpověděl pobaveně: ‚Ano, ale to už tu žádný představený Misie nebude, zůstanou dva jeromonachové, z nichž jeden bude hlavním.‘ (patrně Leonidovi neposlušní podřízení, o. Joann a o. Gedeon)“ (ДМИТРИЕВСКИЙ. „Очерк о жизни и деятельности...“ S. 265-266.)

¹⁹⁰ Žaloba je rozsáhlá (sedmibodová), pro ilustraci rázu obvinění v ní obsažených citujeme jen úryvky z jejího úvodu: „1) Stav o. Leonida se nám jeví nepřírozeným, jeho obličej občas brunátní, střídavě opuchá a plaskne, jeho oči úplně žlutnou... Tehdy pohled na jeho tvář budí bezděčný úděs. V tomto stavu někdy běhává po chodbě jen v noční košili a dobývá se vši silou pěstmi do dveří svých podřízených s křikem a nadávkami. Potkat jej v takovou dobu bývá nebezpečné, neboť celý překypuje touhou někoho urazit. 2) Během Božské liturgie je nepozorný a zapomnětlivý, takže je mu třeba často napovídat bohoslužebná zvolání. Často slouží ve znepokojivém duševním rozpoložení; opírá se o Sv. Prestol rukama a dopouští se závažných chyb, jež zde neuvádíme. Během liturgie jednoho z jeromonachů narušuje ticho v Sv. Oltáři a mimoděk rozptyluje pozornost celebranta rozličnými zvuky podobnými zpěvu; oddává se hovorům, popotahuje za bohoslužebná roucha ve snaze cosi upravit a konečně dává velitelská napomenutí, celkem bezdůvodná a nespravedlivá, ale i různá nařízení ohledně domácnosti a vykládá novinky... (...) 4) O. Leonid nejednou znechtěl a osočil vyšší řeckou hierarchii v Jeruzalémě; klevetil před námi o duchovních osobách plných milosti a moudrosti a pokorné arcipastýře Jeruzaléma zahrnul urážkami, jež těžce dolehly na naše srdce, pokryly tvář studem a vyvolaly slzy; zakazoval ruským zbožným lidem zdržovat se v řeckých monastýrech, aby připravil Řeky o příjmy; vměšoval se do řízení řeckých monastýřů, hanil jejich dobročinnost, osobně huboval jejich igumenům a nadával igumenům, nabádal zbožné lidi, aby na sv. místech dávali jen drobné kopějkové almužny, a překrucoval dávný obyčej poutníků nocovat v chrámě Božího hrobu. Během archijerejské bohoslužby v chrámě Vzkříšení se před lidmi i celebujícími archijereji zabývá přemísťováním; vlastníma rukama vyvedl jeromonachy Misie z míst určených jim ekklesiarchou a postavil je před řecké igumeny ke zjevné nespokojenosti Řeků i pohoršení lidu, jenž si váží mravu a pořádků místní hierarchie.“ Až v sedmém bodě žaloby nalézáme též finanční záležitosti, tj. údajné zadržování mzdy ostatním členům

(29. prosince 1864) přes konsulát k nejvyšším petrohradským instancím a po Novém roce se další žaloby začaly sypat doslova jedna přes druhou. O Velkém postu (1865) se k Leonidovým odpůrcům přidal i patriarcha Kyrill, který mu zakázal účast na paschálních bohoslužbách.¹⁹¹

MID tlačilo na odvolání představeného RDM a Posvátný Synod tomuto tlaku neodolal, archimandrita Leonid musel pryč z Palestiny.¹⁹² Avšak „*odstranění Leonida nepřineslo žádné uklidnění. Rozvinula se korespondence mezi Posvátným Synodem a patriarchou Kyrillem II. (jenž si na Leonida oficiálně stěžoval). To, že Posvátný Synod ve svých odpovědích patriarchovi nejen hájil Leonida před pomluvami a protiřečil stanovisku Ministerstva, nýbrž dokonce vyčetl patriarchovi, že dopřával příliš sluchu denunziacím konsula, lze objasnit vlivem metropolity Filareta, jenž odpovědi formuloval. (...) Avšak odpověď Posv. Synodu nedošla k patriarchovi přímo, nýbrž přes Asijské oddělení MID k rukám jeruzalémského konsula Karcova, jenž však toto psaní patriarchovi nepředal, aby ho nerozhněval; tak daleko tedy došla jeho troufalost; přesto byl patriarcha ‚neoficiálně‘ o obsahu psaní informován.*“¹⁹³

Absolutní nezdár třetí (leonidovské) RDM v Jeruzalémě vedl k pochybám o prospěšnosti její další existence, začalo se dokonce uvažovat o jejím úplném zrušení. Generální prokurátor D. A. Tolstoj „*byl (v důvěrném dopise metropolitu Filaretovi z 2. října 1866) ‚úplně zoufalý‘ kvůli ‚jeruzalémské aféře‘. Dával najevo, že další střet s MID ‚povede jen k neplodnému handrkování a že vůči autoritě Ministerstva je Církev bezmocná, že se nemůže a nesmí před Ministerstvem sehnout a nechat svého zastupitele v Jeruzalémě snížít na povlného poddaného konsulova. Z těchto úvah nenacházím žádné jiné východisko, jež by odpovídalo důstojnosti Církve, než úplné uzavření naší Misie v Jeruzalémě.‘ K tomuto návrhu Tolstoj požadoval mínění staříckého metropolity. Tento vždy obezřetný církevní hodnostář se s názorem generálního prokurátora neztotožnil. Jako dřív se domníval, že Misie ‚nebyla zvlášť nutná‘; je-li však už jednou zřízena, způsobiloby její zrušení újmu ‚důstojnosti všeruského Synodu‘, zejména s ohledem na Pravo-slavný Východ, kde by povstaly ‚urážlivé a škodlivé řeči‘ o situaci v ruské církvi, což by mohlo vést k posílení ‚západního vlivu‘. Filaret mínil, že jeruzalémská Misie se má zachovat ‚v naději na lepší časy pro Církev‘.*“¹⁹⁴ Jejím provisorním správcem byl ustanoven o. Antonin Kapustin.

Misie a svévolné nakládání s dary poutníků získanými na místě. (Celý text viz ДМИТРИЕВСКИЙ. „Очерк о жизни и деятельности...“ S. 266-271.)

¹⁹¹ ДМИТРИЕВСКИЙ. „Очерк о жизни и деятельности...“ S. 291.

¹⁹² Archimandrita Leonid byl provisorně přeložen k ruskému vyslanectví v Cařihradě (kde zaměnil svého nástupce o. Antonina Kapustina). Poté (patrně r. 1869) byl povolán za představeného Novojeruzalémského Voskresenského monastýru poblíž Moskvy, později byl dokonce představeným proslulé Trojicko-sergijevské lávry (zemřel r. 1891).

¹⁹³ SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 125, pozn. 140.

¹⁹⁴ SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 126-127.

5. POZEMKY „PEJZE PAŠI“

*I já budu nad Jeruzalémem jásat a veselít se ze svého lidu...
Vystavějí domy a usadí se v nich, vysázejí vinice a budou jíst jejich plody.
Nebudou stavět, aby se tam usadil jiný, nebudou sázet,
aby z toho jedl jiný... (Iz 65,19a.21-22a)*

„Sobota 21. září (1857). Bylo navrženo počkat, až vyjde měsíc. A v tu ránu vyšel. Než se však vyrazilo, bylo 9 hodin. Velmi skoupě obdarovali igumena za pohostění. Až jsem se styděl, jenže jsem neměl čím mu přilepšit z vlastní kapsy. Jelo se. Nádhernou nocí. Chladivou, tichou, světlou. Myšlenkám a snění – hranice tu není. Pustina kolkolem. K půlnoci pod kopyty zvířat zazvučel kámen... Tedy jsme se už vyhoupli k horám. Únava a žízeň. Říkali, že cestou bude studna. Což nebyla. Konečně jsme se pohroužili do hor. Stezka, jíž křivoláčejší být nemůže. Dobře, že svítí měsíc. Nekonečná soutěska. Zákruty napravo, nalevo. Po boku skály. Nahoře houkání sov, vytí šakalů. Karavana se roztáhla, myslím tak na 2 versty. Volání a překřikování se. Žalostný ryk mé muly opakující se co minutu. Monotónní námaha. ‚A bude oddech?‘ – ptám se zaostávajícího jezdce. ‚Nevíme nic, – odpoví podrážděně. – Slibovali jakousi ves a nocleh.‘ A ves pořád ne a ne se objevit. Už jsme vystoupali tak vysoko, že zbývá jen sestoupit. Měsíc se nám opřel do zad. Sotva se držím na znaveném zvířeti. Konečně se před námi vztýčil celý háj oliv a zpoza něj dolehl psí štěkot. Báječné...! Mula mě donesla k jakési vysoké budově u cesty, kde se našinci už rozložili k spánku na zemi, kam kdo ulehl. Udělal jsem totéž. Procitnuv při rozbřesku, spatřil jsem, že spím přímo ve dveřích zpustlého chrámu. Moci tak spát a spát! Celé tělo rozlámané. O 7. hodině se společnost postavila na nohy. Zájemci dostali šálek kávy. Těsně před 8. hodinou jsme vyrazili dále. Ještě výstup na vysoký kopec. A z něj se otevřel výhled ne na město Davidovo, ale na další podobné návrší na východě. I na hlubokou roklinu mezi nimi. Pot se jen lil. Po nebezpečném klesání opět stoupáme. Táhle se konečně snad objeví, myslel jsem... Objevilo se však totéž: kamenitá zvlněná krajina, nic víc. Je už 11 hodin. Ještě malé předměstí, a znenadání se ukázaly dlouhé lomené linie temných hradeb se střelnami. To je on!

*Před námi stálo hmotné, věčné,
To Boží město, S i ó n sám,
Cíl touhy tvoji nekonečné,
Pro nějž jsi šel vstříc dálavám.*

Vlevo, u jakési ohrady s vraty, karavana zastavila a sesedla. Náčelnictvo a úřednictvo utvořilo formaci, přikrášlilo se a dalo do pořádku, a učinivše znamení kříže, vyjeli jsme slavně k Jaffské bráně. Ano, je to ona, tak povědomá z obrázků! Ač běda, velitelské instrukce o pořádku

přišly vniveč, u brány se to vzdor polední době hemžilo lidmi s osly a velbloudy. A do toho se přimíchali naši námořníci. Důstojnictvo nezvládalo zjančené koně... Vjeli jsme tak do Svatého města, jak kdo byl s to. Proklouzli jsme prázdnými uličkami a shlukli se v jedné úzké a temné. Dál cesta nevedla. Byl to Patriarchát. Sláva Tobě, Hospodine, sláva Tobě! Rád jsem se odloučil od své paličaté a lenivé muly, která mě utmácela až k nesnesení. Chodbami a schodišti mě vedli na terasu, naproti ‚sálu‘ – velké pohostinské místnosti s lavicemi podél stěn a dlouhým stolem uprostřed. Byl to dočasný pokoj pro důstojníky a mne. Kapitána se ženou umístili kdesi jinde. Tlustý archondaričij (tj. mnich hostitel) kroužil kolem, hostil nás čajem a zval k již připravené tabuli, ale do pití a jídla nikomu nebylo. Všichni si hleděli odpočinout a někteří už i spali na lavicích. Marně jsem se je snažil napodobit. Šel jsem proto bloumat po chrámových terasách. Sešlá, rozpukaná kopule Božího hrobu budila lítost i bázeň.¹⁹⁵ Doputoval jsem tedy na světovou GOLGOTU, napadlo mě u obrazu ukřižování a množství zbožných nápisů vytesaných na malé kopulce. Pohled na Olivovou horu a celý Jeruzalém s vrchní terásky byl chmurný a tesklivý. (...)

Byly 2 hodiny odpoledne. Čas jít na večerní. Zvony tady nemají žádné. Sešli jsme za kapitánem a všichni spolu jsme sestoupili po zvláštním schodišti na Chrámové nádvoří, jež jsem obhlédl už shora. Tak tady je, průčelí chrámu Vzkříšení světové proslulosti. Vrata chrámu už byla otevřena. Lidé se tu hromadili, vcházejíce a vycházejíce. Temnota a vlhkost nás objaly při vstupu. Dav se tlačí vpřed, k přemýšlení času není. Uctili jsme Kámen pomazání a zabočili nalevo, do přeslovutné ‚Rotundy‘. To je ona, KAPLE SVATÉHO HROBU, zdávna žádoucí. Ale je temná jako vše kolem! A nad ní strašně rozbitá kupole se stovkou děr, ve tvaru překlopené číše. Dav se rozestoupil před kapitánem a uvolnil nám místo. V Andělově přístěnku dokonalá tma. Opět není kdy, takřkajíc, zalapat po citech. Mechanicky jsem vešel do jeskyně, jež přijala Boha, mechanicky uctil pohřební desku a mechanicky vycouval do Andělova přístěnku.¹⁹⁶ O skutečně modlitbě, ba takové, jež by odpovídala místu, nemohlo být ani řeči. (...)

Po skončení (večerní) se šli naši námořníci představit pašovi. Šel jsem s nimi. Z úzké uličky jsme vyšli před malá dvířka, musel to být zadní nebo služební vchod. Když jsem však za ostatními lezl do dveří, tak jsem se praštil lebkou do veřejí, že se mně zatmělo před očima. Řekl jsem si, že to znamená, že u mohamedána nemám co pohledávat, a zůstal jsem přede dveřmi na

¹⁹⁵ Kopule Chrámu Božího hrobu utrpěla již zmíněným požárem r. 1808, ale snad ještě více ji poškodilo zemětřesení r. 1834. Poutníky v polovině XIX. stol. zarážel její žalostný stav. „Teprve r. 1862 byla v Konstantinopoli podepsána rusko-francouzská dohoda o spolufinancování oprav. Nová kopule zbudovaná podle projektu ruského architekta M. I. Eppingera (výše zmiňovaného důvěrníka B. P. Mansurova) a francouzského architekta K. Mausse byla posvěcena r. 1869.“ (АНТОНИН (Капустин), Архимандрит. *Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции 1866-1891*. Индик, Москва, 2010. S. 420-421. Pozn. 56.). Viz též ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А. „Граф Н. П. Игнатьев как церковно-политический деятель на Православном Востоке (по неизданным письмам его к начальнику РДМ о. архимандриту Антонину)“ (1909). In: ДМИТРИЕВСКИЙ. *Русская Дух. Миссия в Иерусалиме*. S. 470-471.

¹⁹⁶ Kapli Božího hrobu („*Aedicula*“) tvoří dvě nestejně velké prostory. Jakási předsíňka před vlastním Božím hrobem, kam tradice umísťuje anděla, jenž ženám zvěstoval Kristovo vzkříšení (Mt 28,2) se nazývá „*přístěnkem Andělovým*“.

ulici ve společnosti dvou vojáků. Našinci shledali Sureje-pašu člověkem comme il faut, dokonce s nimi mluvil francouzsky. Ukázal jim z okna Omarovu mešitu s celým nádvořím, ale povolení k návštěvě nedal, nezaručí se prý za život návštěvníků.

Vrátili jsme se do svého sálu. Tabule na nás ještě čekala. Pro mě přinesli odkudsi postní polévku a rýžovou kaši s dýní, ba i celý koš hroznů. Tu by se ani jíst nedalo. Inu – Jeruzalém! Každou chvíli zapomínám na realitu a v duchu se vznáším v bůhvíjaké historické výšině a látce, v prázdnotě. V 10 hodin (večer) má začít jitřní. Tehdy sejdem do chrámu, který mimořádně pro nás otevrou v tuto nezvyklou dobu. V koutě ‚sálu‘ jsem přečetl (modlitební) pravidlo a ani tentokrát jsem se nedokázal donutit usnout. Bloumal jsem po terasách a vpíjel se pohledem do jeruzalémského nebe. Odsud se tedy vznesl a odešel tam (kam?) člověk Kristus Ježíš. Jakýmpak dalekohledem Ho tam (kde?) dohledat?¹⁹⁷

Dojmy ze svého prvního dne v Jeruzalémě si archimandrita Antonin Kapustin (1817-1894)¹⁹⁸ zapsal osm let před svým ustanovením (výnosem z 16. června 1865) za provisorního správce RDM. Na rozdíl od svých předchůdců totiž už dříve (ve dnech 20. – 25. září 1857) vykonal soukromou pouť do Palestiny a zápisky ze své první cesty později publikoval (1866).¹⁹⁹ Stejně jako archimandrita Porfirij zanechal za sebou archimandrita Antonin hlubokou literární stopu.²⁰⁰ Výše uvedená citace však nepochází z jeho známých publikací, nýbrž z jeho deníků, jež si o Antonin (podobně jako archim. Porfirij) celý svůj život pečlivě vedl (a jež byly například Antoninovým životopisem archim. Kypriánem považovány za ztracené).²⁰¹ Pozastavíme-li se

¹⁹⁷ „Из дневника 1857 г. Первая поездка в Святую Землю.“ In: АНТОНИН (Капустин), Архим. *Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции 1866-1891.* Индрик, Москва, 2010. S. 399-426. (Cit. S. 406-408.)

¹⁹⁸ Na rozdíl od ostatních představených RDM máme k dispozici obstojnou biografii archim. Antonina z pera archim. Kypriána, představeného Misie v l. 1928-1930. Kniha vyšla r. 1934 v Bělehradě, citujeme však dle nového reprintu КИПРИАН (Керн), Архим. *О. Антонин Капустин. Архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1817-1894 гг.)*. Крутицкое Патриаршее Подворье, Общ. любителей церк. истории, Москва, 1997.

¹⁹⁹ „Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме, в 1857 г. с изображением иерусалимского храма Воскресения.“ vycházel na rokáčovány v časopise *Душеполезное чтение*. Москва, 1866. (№ 1. С. 1-36; № 2. С. 69-96; № 3. С. 137-160; № 4. С. 191-217.) Knižní vydání r. 2007 v Moskvě.

²⁰⁰ Kompletní výčet jeho publikací viz „Библиография трудов архимандрита Антонина.“ In: АНТОНИН, Архим. *Из Иерусалима.* S. 480-495.

²⁰¹ Kyprián je zmiňuje v předmluvě k Antoninově biografii КИПРИАН (Керн), Архим. *Отец Антонин Капустин.* Белград, 1934. Mělo jít o 19 objemných sešitů s denními záznamy od r. 1841 až do Antoninovy smrti r. 1894. Pro zajímavost citujeme, co o denících píše Lisovoj (ЛИСОВОЙ). *Русское дух. и полит. присутствие.* S. 150-151): „*Жизнь 3. dubna 1894 upozorňuje ruský generální konsul v Jeruzalémě S. V. Arseněv v dopise gen. prokurátorovi Posv. Synodu K. P. Pobědonoscevu: „Пříbuzní archimandrity se na mne obrátili s žádostí o vydání jim k dispozici mnohaletých deníků a soukromé korespondence zesnulého. Budou-li však deníky a korespondence s vysoce postavenými osobami vydány příbuzným, je pravděpodobné, že se tyto dokumenty záhy objeví na stránkách některého z našich historických žurnálů. Což by sotva bylo vhodné.“ Gen. prokurátor konsultoval V. N. Chitrovo, jenž zesnulého dobře znal. Vasilij Nikolajevič mu odepsal: „Deníky otce archimandrity Antonina jsou mi částečně známy z úryvků, jež mi osobně předčítal. Jejich hlavním přínosem je, že představují skoro každodenní kroniku Jeruzalémského patriarchátu za posledních 30 let. Přidáme-li k nim zápisky Přeosvíceného Porfirije z let 1843 až 1860, jejichž vytištěný první svazek budu mít tu čest předložit Vám během několika málo dní, získáme takový historický pramen z posledních 50 let života Jeruzalémského patriarchátu, jaký pravděpodobně nemá nikdo. Ale je zcela jasné, že ho v současnosti vydat nelze a vydat do soukromých rukou, jež ho prodají, také ne. Ještě nevhodnějšími mohou být shledány soukromé dopisy adresované archim. Antoninovi a spolu s deníky by se patřilo je zapečetit s nápisem: otevřít za 50 let.“ Skončilo to*

nad citovaným deníkovým zápisem, všimneme si, že snad vůbec prvním jeruzalémským vjemem tehdy čtyřicetiletého archimandrity Antonina (nepočítáme-li hradby a hemžení lidu v Jaffské bráně) byl „*chmurný a tesklivý*“ polední pohled přes střechy starého města na Olivovou horu, jež tvořila (tehdy ještě lysý a pustý) východní horizont Svatého města. Den pak uzavíral na těžce terase pohledem k nočnímu nebi a úvahami o tělesném nanebevstoupení Páně. Antonin tenkrát nemohl mít sebemenší potuchy, že za necelých třicet let vyrostle právě jeho zásluhou na temeni Olivové hory „*Ruská svíce*“, elegantní vysoká zvonice chrámu Nanebevstoupení.

Při zběžném pohledu na archim. Antonina se přímo nabízí srovnání s archim. Porfirijem a oba tito milovníci a znalci Východu mají jistě mnoho společného. Podobnosti hledají zejména Kyprián a Smolitsch, ale i oni musí uznat, že v jednom se Antonin od všech svých předchůdců (i nástupců) v čele RDM podstatně liší. Do Jeruzaléma totiž přišel lépe disponován než kdokoli jiný, výbornou průpravou mu byla služba duchovního při ruských vyslanectvích v Athénách (1850-1860) a Cařihradě (1860-1865).²⁰² „*Patnáctiletý pobyt na Východě mu poskytl šťastnou příležitost poznat církevní poměry a postoje řeckého duchovenstva vůči Rusku a ruské církvi. Podobně jako Porfirij Uspenskij brzy pochopil, jak falešné byly principy ruské politiky, ale i postoje Posvátného Synodu vůči Řekům. V Athénách, jež se staly baštou ‚helénismu‘ a kde byli zástupci hierarchie a řecké společnosti obzvláště citliví na panslavismus, jak označovali ruskou politiku, v těchto Athénách archimandrita Antonin poznal, stejně jako Porfirij v Jeruzalémě, odlišnost ‚ruského‘ a ‚řeckého‘ pravoslaví, kontrast mezi ruskou a řeckou zbožností. Hrdé plány na ‚přetvoření‘ řeckého církevního života a poučení Řeků o ‚pravém pravoslaví‘, jež byly ruské Misi uloženy, měl Antonin za důsledek naprosté neznalosti pravoslavného Východu. Během patnácti let získal také jasnou představu o ruské politice na pravoslavném Východě a jejím vměšování se do čistě církevních záležitostí. Archimandrita Antonin nebyl příznivcem takové politiky. Proto už z toho důvodu nemohlo být jeho postavení v Jeruzalémě jednoduché.*“²⁰³

odevzdáním deníku do úschovy knihovně Posv. Synodu, kde je dosud. Tak tedy V. N. Chitrovo a K. P. Pobědonoscevu (...) vděčíme za apokryf, že prý jej Antonin ‚odkázal‘ Synodu, s tím, že se smí publikovat ne dříve než za 40 let.“

²⁰² K rodinnému zázemí, dětství, mládí a vzdělání Andreje Ivanoviče Kapustina (jak se o. Antonin ve světě jmenoval) nelze než doporučit velmi čtivý a zároveň erudovaný životopisný portrét od archim. Кypриана. КИПРИАН (Керн). *О. Антонин Капустин. Архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1817-1894 гг.)*. Крутицкое Патриаршее Подворье, Общ. любителей церк. истории, Москва, 1997. Zde uvádíme jen základní data: Andrej Ivanovič Kapustin se narodil r. 1817 v Zauralí. Pocházel z kněžského rodu (otec, oba dědové a tři jeho bratři kněžími, strýc biskupem). Absolvoval duchovní učiliště v Dalmatovském Uspenském monastýru v Permské gubernii (1825-1830) a pokračoval ve studiích v Permském duchovním semináři (1830-1836), kde byl rektorem strýc Iona (byv přeložen do Jekatěrinoslavi, vzal synovce Andreje s sebou). Po dokončení studií na jekatěrinoslavském semináři (1836-1839) nastoupil na Kyjevskou duchovní akademii (1839-1843), kde poté i zůstal jako pedagog (do r. 1850). 7. listopadu 1845 byl v Kyjevo-Pečerské lávře postřižen kyjevským metropolitou Filaretem na mnicha a přijal jméno Antonin (následovalo rukopoložení na jáhna a kněze). Od r. 1846 vedl katedru morální teologie, později též biblické hermeneutiky (v l. 1845-1850 korigoval ruský překlad Zlatoušého „besed“ na Janovo evangelium). Od září 1850 působil při vyslanectví v Athénách, kde se začal naplno věnovat archeologii a byzantologii. R. 1852 cestuje do Říma a v září 1857 podniká výše zmíněnou pětidenní pouť do Sv. země (КИПРИАН. *О. Антонин Капустин*. S. 69-70).

²⁰³ SMOLITSCH. „Zur Geschichte der Beziehungen...“ S. 127.

Bohatou předchozí zkušenost s tím, co Antonin nazýval „*systémem*“, v Jeruzalémě ještě obohatil o setkání s dědictvím „*Mansúra-paši*“, jehož poloprivátní těleso („*Palestinské komitě*“) opřené o vlivné osoby kolem Mořského ministerstva a podnikatele z ROPIT se po dokončení stavby „*Ruských budov*“ proměnilo ve státní instituci pod kontrolou Asijského oddělení MID („*Palestinská komise*“), aniž by se výrazněji měnily osoby a obsazení. K této metamorfóze došlo v dubnu 1864, ještě před Antoninovým příjezdem, a „*Palestinská komise*“ pak více či méně fungovala až do roku 1889.²⁰⁴ Vedle Mansurova začal v Komisi figurovat i ředitel Asijského oddělení, „*jeden z posledních mohykánů ve slavné plejádě ryzích, přesvědčených slavjanofilů,*“ hrabě Nikolaj Pavlovič Ignatěv,²⁰⁵ jenž v červenci téhož roku 1864 nastoupil do diplomatické služby v Konstantinopoli (kde působil až do roku 1876) a stal se bezprostředním nadřízeným a nezřídka též důvěrníkem archimandrity Antonina (téhož léta přeloženého do Palestiny právě přičiněním N. P. Ignatěva).²⁰⁶

„*Již v prvních dnech pobytu v Jeruzalémě se archimandrita Antonin přesvědčil, že složitost situace, již zdědil po svých předchůdcích (nevyjasněné postavení Misie v trojúhelníku mezi Synodem, konsulátem a Palestinskou komisí), neponechává pražádnou svobodu činnosti představenému RDM. Za nejefektivnější způsob vynaložení energie a rovněž upevnění statutu Misie uznal boj s Palestinskou komisí jejími metodami – získáváním vlastních nemovitostí (...), což jej časem udělalo prakticky nedotknutelným ze strany petrohradských světských a církevních úředníků. Když se Synod v 70. letech nejednou zabýval otázkou Antoninova přeložení (...) nebo mu chtěl zakázat nabývání pozemků, MID protestovalo považujíc za nepřípustné ztratit jakékoli ruské majetky či pozice v zahraničí.*“²⁰⁷ Sám archimandrita Antonin se ze své vášně vyznává v dopise adresovaném V. N. Chitrovo (1879): „*Snad se nevyrovnám mnoha svým bratřím co do*

²⁰⁴ ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 119-124. (Komise budí dojem petrohradského „rodinného podniku“, avšak rozhodující pravomocí má nadále jediný Mansurov, MID s ním konzultuje vše, co se týká Palestiny. Lisovoj píše, že za celých 25 let existence se Palestinská komise, snad kromě vysvěcení Trojického chrámu 28. října 1872, nemůže pochlubit žádným dosaženým cílem. Celou tu dobu ponechala „ruská bohulibá zařízení“ v Jeruzalémě, která už krátce po svém dokončení nevyhovovala množství poutníků, chátrat bez jakékoli rekonstrukce či rozšíření.)

²⁰⁵ ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А. „Граф Н. П. Игнатъев как церковно-политический деятель на Православном Востоке (по неизданным письмам его к начальнику Русской Духовной Миссии о. архимандриту Антонину)“ (1909). In: ДМИТРИЕВСКИЙ. *Русская Духовная Миссия в Иерусалиме*. S. 465-558.

²⁰⁶ K jejich korespondenci viz ДМИТРИЕВСКИЙ. „Граф Н. П. Игнатъев.“ S. 505-509. „*Ve funkci představeného RDM v Jeruzalémě se archim. Antonin, jak známo, ocitl i pro sebe sama nečekaně. Když se ‚nelady v Jeruzalémské Duchovní Misii‘ a vztahy jejího třetího představeného archim. Leonida (Kavelina) s jeruzalémským patriarchou Kyrillem II. krajně vyostřily, navrhl hrabě N. P. Ignatěv Posv. Synodu vyslat k upokojení a prošetření situace v Jeruzalémě o. archim. Antonina, nacházejícího se tou dobou na badatelské výpravě v Rumélii a Thessálii. Posv. Synod, či spíš moskevský metr. Filaret, plně podporující archim. Leonida, jen neochotně souhlasil s Antonínem v roli ‚prostředníka a smířitele‘, neboť poněkud pochyboval, že by ‚při svém skromném a mírném vystupování byl s to říci Patriarchovi pár tvrdých slov, odbourat jeho předpojatost k archim. Leonidovi a konsulovi objasnit nesprávnost přijímání denunciací, jež dále šířil, a vyšetřit je‘. Ustoupiv konstantinopolskému vyslanci hraběti N. P. Ignatěvovi (...) metr. Filaret souhlasil pověřit jej tímto delikátním úkolem, tj. šetřením v Jeruzalémské Misii, a později dokonce svolil, aby Misii přijal a vedl, vyvozuje z nešťastné zkušenosti předchůdcovy pravidla obezřetnosti.*“ (S. 509-510.)

²⁰⁷ ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 149

duchovního řemesla, vzdal jsem se však výše a šíře životní kariéry a celou svou bytostí přilnul k jedinému cíli – utvrdit a upevnit ruské jméno ve Svaté zaslíbené Zemi tak, abychom v ní nebyli pouhými hosty, nýbrž v jistém jejím dílu také hospodáři, pro radost svým a pro strach těm, co jsou nám cizí vírou a duchem.“²⁰⁸

11. září 1865 (krátce před svátkem Povýšení sv. Kříže) přijel archimandrita Antonin do Jeruzaléma a již na jaře příštího roku koupil své první dvě nemovitosti. 27. března 1866 získal pozemek v Bajt Džálá, na němž měla vyrůst arabská dívčí škola. S překvapivou akceschopností a pohotovostí obrátil Antonin pozornost k potřebám místního pravoslavného obyvatelstva, ač jej předcházela pověst „*filheléna*“. Pravoslavná populace v Bajt Džálá však byla bezprostředně ohrožena, protože si toto místo zvolil za svou rezidenci a k výchově kněžského dorostu (od roku 1852) katolický patriarcha Giuseppe Valerga. Šlo tedy nejen o sympatie vůči Arabům, ale o boj proti „*latinské propagandě*“ mezi Araby (slovy Antonina o „*podminování Jeho Eminence*“).²⁰⁹ Arabská dívčí škola v Bajt Džálá nabyla své proslulosti především po roce 1886, kdy ji Antonin předal Pravoslavné palestinské společnosti (o níž pojednáme v následující kapitole), která zde po roce 1890 zřídila ženský učitelský ústav s pensionátem, jenž se stal „*semeništěm učitelek pro další pravoslavné v Palestině a Sýrii*“.²¹⁰

Ostatní „*územní zisky*“ archim. Antonina byly však úplně jiného rázu. Palestinu vnímal především optikou ruského poutníka a jemu drahých biblických látek. Proto vyhledával taková místa, jež tradice pojila s biblickými událostmi, ale přitom se nestala tradičními *Svatými místy* (řeckého, arménského či latinského kultu), na kterých lpěl neblahý *status quo* a mezikonfesní nesnášenlivost. Zmínili jsme, že hlavním (tehdy ještě nedokončeným) chrámem *Ruských budov* v Jeruzalémě byl „*Trojický chrám*“, tak jako je centrálním dogmatem pravoslaví (a centrálním motivem ruské zbožnosti) Přesvatá Trojice.²¹¹ Bylo tedy jen logické, že ruský poutník-učenec, obrátil svou pozornost k prvnímu náznaku trojičního tajemství v dějinách spásy, k návštěvě tří mužů (v nichž církevní otcové rozeznávali Boha-Slovo v doprovodu dvou andělů)²¹² u biblických

²⁰⁸ Cituje ДМИТРИЕВСКИЙ. *Императорское Православное Палестинское Общество*. S. 145.

²⁰⁹ Ibid. S. 143. Dmitrijevskej popisuje, jak „*tam zpočátku usadil paní Bodrovovi, jež se z vlastní iniciativy věnovala výuce jeruzalémských dívek, ba dokonce s úspěchem: děti, k překvapení o. archim. Antonina při návštěvě v útulku, obstojně rusky četly a zpívaly modlitby.*“ Arabská dívčí škola vděčila za svůj vznik rovněž finanční podpoře, kterou poskytovala Antoninova dobroditelka, „*jedinečná Panovnice*“ Marie Alexandrovna (až do své smrti r. 1880).

²¹⁰ Ibid. S. 144.

²¹¹ „*Trojící dogma znázorňuje křesťanskou lásku v její absolutní podobě. Je dogmatem lásky. Každá osoba Přesvaté Trojice je dokonalý Bůh. Tyto tři osoby se neliší co do své podstaty. Žádná osoba Přesvaté Trojice nevlastní něco, co nevlastní osoby ostatní. Rozdíl charakterizující každou osobu spočívá pouze v jejích hypostatických vlastnostech. Otec je nezrozený, Syn je zrozený a Svatý Duch vychází. Proto vzájemná láska božských osob nikterak neznamená hnutí k sebeobohacování, nýbrž vyjadřuje dokonalost a absolutní jednotu. Trojiční Bůh je Láska. A trojiční dogma je zvěst o Boží lásce projevené v Ježíši Kristu.*“ (MANTZARIDIS, Georgios I. *Grundlinien christlicher Ethik*. EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, 1998. S. 69.)

²¹² K výkladu „*starozákonní Trojice*“ viz např. LAZAREV, Viktor. *Svět Andreje Rubleva*. Vyšehrad, Praha, 1981.

prarodičů Abraháma a Sára, ²¹³ jejichž hroby uctívají muslimové a židé v palestinském Hebronu. Proto první proslulou svatyní, již archim. Antonin získal pro ruské poutníky (9. listopadu 1868), byl od Jeruzaléma relativně vzdálený „*Dub mamrejský*“ blízko Hebronu, ²¹⁴ pozůstatek „*doubravy Mamrého*“, kde se Abram usadil, když mu Bůh zaslíbil zemi kanaánskou a nesčetné potomstvo. ²¹⁵ Získat Abrahámův dub do vlastnictví nebylo snadné, ale o. Antonin byl připraven vynaložit jakékoli úsilí. ²¹⁶ Podařilo se, avšak koupě Dubu měla též dramatickou diplomatickou dohru. ²¹⁷ První svatá liturgie „*ve stínu Dubu*“ se tak sloužila až 22. května 1871. Přikoupením

²¹³ V 18. kapitole knihy Genesis, jež o události pojednává, se děj odehrává pod konkrétním stromem, jenž je dvakrát v textu zmíněn (verš 4. a 8.): „*Hospodin se mu zjevil u dubů Mamré, an seděl u vchodu stanu, když byl parný den. Pozdvihl oči svých a viděl; hle, tři muži stáli před ním. Když [je] spatřil, běžel od vchodu stanu jim vstříc a poklonil se k zemi a pravil: Pane můj! Nalezl-li jsem přízeň v očích tvých, nejdi mimo, prosím, od služebníka svého. Nechť se přinese trochu vody, a umyjte nohy své a odpočiňte pod stromem. Přinesu kousek chleba, a občerstvíte se, potom odejdete, neboť z tohoto důvodu šli jste okolo služebníka svého. I pravili: Učiň tak, jak jsi řekl. Abraham pak pospíšil do stanu k Sáře a řekl: Pospěš! [Vezmi] tři míry mouky jemné, hněť a udělej koláče. A ke skotu běžel Abraham, vzal křehké a dobré mladé dobytče a dal [je] hochovi, který pospíšil připravit je, pak vzal smetanu a mléko a mladé dobytče, které dal připravit a předložil jim [to]; on však stál u nich pod stromem, a oni jedli.“ (Gen 18,1-8)*

²¹⁴ „*Pro ty, kdož nepobývali na svatých místech, poznamenám, že Mamrejský Dub se nachází jižně od Jeruzaléma, za Betlémem, vedle města Hebron, dvě versty (tj, 2,12 km) od něj na západ ve svahu nevysoké (po srovnání s obvyklou úrovní Judských hor) kamenité hory, mezi množstvím vinohradů v létě oživovaných lidmi a v zimě docela opuštěných. Koňmo se k němu z Jeruzaléma počítá se 7 až 8 hodinami, pěšky s 9 až 10. Cesta je nejdřív táž jako do Betléma, ale u náhrobků Ráchel se na Hebron odděluje jiná, zde zvaná dokonce velkou či karavanní. (...) Celá ta cesta prochází odlehlou pustinou. Ani jedné dědinky, ani obytného domu se na ní nepotká. Zato každodenně, od rána do večera se po ní táhnou šňůry velbloudů naložených jednou dřevem, jindy vápnem, anebo obilím. To všechno míří z Milovaného (Al-Chalíl – tj. Hebron) do Svatého (Al-Quds – tj. Jeruzalém) a příjemně tak zpestřuje pustinu. (...) Posvátný strom se nachází na jižním okraji pozemku, skoro na samé hranici. Jeho kmen (zvíci 5-6 objeti) byl u země dokola obložen navážkou. Tím jediným se zatím podepsala na získaném místě hospodářova ruka. Severně od Dubu, vně jeho větví, stojí kamenná strážní budka, kde žije Misií najímaný hlídač. Západně je pak pramen chladné čisté vody, který však, byť ze všech stran obklopený naším pozemkem, zůstává podle podmínek kupní smlouvy obecným majetkem, jak si toho žádá situace v místním kraji. Za pramenem se tyčí druhý dub, poloviční velikosti než první, avšak též hodně starý. I ten nám patří. Poutníci už ho nazvali Sářiným, ponechavši velkému Dubu právo sloužit Abrahámovým. Ve stráni je pak vidět více než desítku dubových keřků, zřejmě, zřejmě výhonků mého staletého velíkána. (...)“ Citujeme z článku „*Дуб Мамреуіцкыі*“ archim. Antonina (podepsán pseudonymem „*Poutník A. Otšibichin*“), jež otiskla *Всемирная иллюстрация*. 1869. № 42. С. 243. (Citováno dle АНТОНИИ (Капустин). *Из Иерусалима...* S. 117-119.)*

²¹⁵ ČEP si „*doubravu*“ vykládá jako „*božiště*“, citujeme proto (i výše) dle Českého rabínského překladu Pentateuchu „*I řekl Hospodin Abramovi, když Lot byl se odloučil od něho: Pozvedni, prosím, oči své a pohlédni s místa, kde se nalézáš, k severu a k jihu, k východu a k západu, neboť celou zemi, kterou vidíš, tobě dám a potomstvu tvému na vždy, a učiním potomstvo tvé jako prach země, takže, může-li někdo sečísti prach země, také potomstvo tvé bude sečteno. Nuže, projdi zemi tuto po její délce a šířce, neboť tobě ji dám. Abram stavěl stany své, přišel a usadil se u dubů Mamrého, které byly u Chebronu, a vystavěl tam oltář Hospodinu.“ (Gen 13,14-18)*

²¹⁶ Arabské obyvatelstvo Hebronu bylo totiž výlučně muslimské. „*Nesmiřitelnost hebronských šejchů byla všeobecně známa. (...) Prvním křesťanským návštěvníkem, jenž se odvážil usadit v Al-Chalílu (arabské jméno Hebronu), byl náš o. Antonin. Mezi místními muslimskými Araby se traduje zajímavá legenda, že nastanou zlé časy, ne-li přímo snad zánik islámu, až se v Hebronu, nad místem pohřbení (v Machpéle) patriarchů Abraháma, Izáka a Jákoba, (viz Gen 23; 49,29-32 a 50,13) rozezní zvon.“ Dosavadním vlastníkem Dubu byl šejch Ibráhím Šallúdí (jenž jej zdědil po svém otci ‘Uthmánovi). Antonin s ním nemohl vyjednávat přímo, proto se uchýlil ke lsti. Nápomocen mu byl arabský dragoman RDM, jeho celoživotní druh a spolupracovník Jakub Chalebi. Ten se před začátkem zimy r. 1868 vydal do Hebronu s penězi a dokumenty vydávaje se za kupce z Aleppa a po delším pobytu ve městě, neúspěšném pokusu o atentát a zdlouhavém vyjednávání s Ibráhímem koupil Dub spolu s nevelkým pozemkem na své jméno. (Šejch Šallúdí byl za prodej Dubu křesťanům svými soukmenovci zavražděn.) Přikoupením přilehlých parcel, jež se neobešlo bez obstrukcí a pobouření hebronských muslimů, rozšířil archim. Antonin rozlohu ruského jmění (psaného na Chalebiho jméno) na celkových 72 355 m². (КИПРИАН. *О. Антонин Капустин*. S. 167-169.)*

²¹⁷ Ignatěva, nehledě na osobní sympatie k Antoninovi, jeho územní „*expanse*“ dosti rozčilovala, jak je patrné z jejich korespondence. Ignatěv (7. prosince 1871) píše: „*Ostatně pěkně děkuji, že v tureckých drážkách existuje jen jedna Ruská Duchovní Misie, ne vícero, a že nejsou všichni ruští představitelé nadání takovou pokojně utajenou expansivní činností a tak zneklidňujícím darem boje s musulmanstvím, latinismem a tutti quanti, jako jeden mně i Vám*

sousedních parcel byl pozemek v prosinci 1873 rozšířen a nakonec zde Antonin postavil i poutní dům.²¹⁸ Dub však „*k lítosti svého majitele znatelně chřadl a začal schnout*“.²¹⁹

Druhým pozemkem získaným o. Antoninem snad ještě koncem roku 1868 byl takzvaný „*Jaffský sad*“.²²⁰ Jeho koupě byla jistě motivována i strategicky, neboť Jaffa byla tehdy branou Svaté země, kde většina poutníků prvně vystoupila na břeh. Ale šlo též o místo novozákonní, spjaté s apoštolskou církevní obcí v Joppe, kde bydlel v domě koželuha Šimona apoštol Petr a kde učinil velký zázrak, vzkříšení dobré a štedré učednice Tabity. Na pustém pozemku byla

známý vážený a velice podnikavý aktivista (tj. míněn Antonin). Kdyby bylo několik ‚Duchovních Misií‘ nebo několik nabyvatelů různých zapadlých pozemků, to by se opravdu museli z Turecka klidit ne Turci, ale ruský ambasador, ba i pravoslavní hierarchové, kterým tu bude k nevydržení od tureckého i evropského podezřívání. Žerty stranou, ale Váš dopis, vevlážený a z duše milovaný otče, mě pořádně dopálil. Kdyby všude vařili tak nečekané ‚kaše‘, jako je ta Vaše ‚dubová‘, to abych pomýšlel na pensi; každopádně zahod’ politiku a piplej se s všelijakými muftími, beji a paši kvůli Rusku neužitečným pár pídim půdy, na jejichž nezákonné nabytí se zbytečně trátí ruské peníze. Nechápu smysl všech těch palestinských záborů v poslední době. Jaký prospěch máme z toho, že svými hlavami a hřbety dláždíme cestičku Angličanům a Latiníkům, aby se stali záštitou hebronských muslimských fanatiků? (...) ...honíme se za rozličnými pozemky v Palestině, absolutně nepotřebnými (bez nichž se obejdeme a obejit můžeme), a budíme jen závist našich protivníků předpokládajících, že existuje nějaký hlubokomyslný státní a církevní plán aktivit v Palestině, a pudíme katolíky i protestanty, aby znásobili svá úsilí a enormní peněžní prostředky v této zemi. V tak nerovném finančním zápase se nakonec zstudíme, budeme zadušeni. Dělejte, jak myslíte, ale není pěkné svévolně zavlékat Ruskou vládu do nečekaných zmatků a nutit nás užívat vlivu v Turecku – získaného k jiným, vyšším cílům – k donucování Porty, aby uznala za legální tajné kupní smlouvy a nezákonné kšefty končící nenadálým nabytím všelijakých pozemků. Nač dráždit hada bosou nohou? (...) ...přece se snad se jmenováním nového guvernéra u Vás opět rozhostí klid a mír, a Vy v Palestině přestanete působit à la Bismarck, nedávaje ubohým Turkům a jinověrcům ani na minutu pokoj svými teritoriálními výboji.“ (ДМИТРИЕВСКИЙ. „Граф Н. П. Игнатъев.“ S. 530-533.) Ignatěv na odpor Vysoké Porty reagoval snahou „neutralizovat“ strom výměnou za uznání odprodeje pozemku, Antoninovi (30. března 1873) psal: „...jako byste se nás snažil přesvědčit, že když máte v rukou hodzet čili kupní potvrzení, je hlavní překážka za Vámi a vyslanectví už s tím nemusí mít starosti. Cožpak nás máte za naivní lidi a zaostalice, abychom si pomysleli, že jste už překonal všechna úskalí, když jste koupil půd’ země pod cizím jménem? Nic není snazšího v Palestině a Sýrii než koupě nějakého majetku. Arabové jsou tak chtiví, že by klidně prodali i Omarovu mešitu, kdyby bylo možné bezpečně vyplatit řádnou sumu. Víte dobře, stejně jako my, že koupě není podstatná sama o sobě. Turci i představitelé všech křesťanských vyznání horlivě střeží každý kout, každou půd’ země. Arabové na tu žárlivost spoléhají, a zatím pročpak nevymáčknot, myslí si, peníze z důvěřivého cizince. Hlavním je pochopitelně schválení koupě vládou, a ne získání hodzetu na cizí jméno. (...) Přece kvůli přeslovutnému Dubu nevyhlásíme válku, vždyť na jeho vzácnosti nic nemění, zda se pokládá za výlučné náš, nebo zda je jakoby neutralizovaný. Kdybyste ho chtěl pokácet nebo jinak s ním naložit, pak pochopím, jak závažná je pro Vás otázka, komu patří sám strom, Vám či celému lidstvu. Ale v případě jeho zachování v nynějším stavu – nebude Vám snad jedno, budou-li ho považovat za obecný majetek, pakliže půdu Vámi zakoupenou uznají za Vaše vlastnictví?“ (ДМИТРИЕВСКИЙ. „Граф Н. П. Игнатъев.“ S. 535-537.)

²¹⁸ O. Antonin na místě postavil dům pro poutníky, kamennou strážní věž a dvě cisterny na dešťovou vodu, a zároveň snil o vzniku ruského mužského monastýru. Až 13 let po Antoninově smrti (1907) zde RDM začala budovat chrám (zpočátku bez oficiálního povolení, požehnání jeruzalémského patriarchy Damiána obdržela v říjnu 1908, ale souhlas osmanských autorit až v březnu 1914). Světová válka celý projekt pochopitelně přerušila a teprve v roce 1925 byl chrám patriarchou Damiánem a ruským biskupem Anastasijem posvěcen. V RDM (tehdy Ruské zahraniční církve) se ustálil obyčej slavit Padesátnici (Sestoupení Svatého Ducha) následujícím způsobem: liturgie se sloužila v neděli Padesátnice v jeruzalémském Trojickém chrámu, v pondělí svatodušní („Den Svatého Ducha“) v hebronském chrámě na oltáři Sv. Ducha a v úterý („Třetí den Sv. Trojice“) „na přenosném oltáři pod stromem, jenž coby prapředek všech našich trojičních brátek (pravoslavné chrámy se o Padesátnici zdobí zelení, v Rusku hlavně brízkami) podle tradice viděl tajemnou Trojici nebeských Poutníků“ (КИПРИАН. О. Антонин Капустин. S. 169.)

²¹⁹ Antoninův přítel, rektor Kyjevské duchovní akademie archim. Filaret, jej (v dopise z 25. dubna 1874) těšil: „Dub je možné politovat, ale ne pro něj plakat. Má na čase završit své dny. Je psáno: Co je staré, pomínulo, hle, je tu nové! (2 Kor 5,17) Nač tu má ještě zůstat? Je-li třeba připomínat Abraháma, pak synové Izraele lépe než Váš Dub všude šíří svého praotce. Škoda jen, že až zajde ‚Dub‘, zůstane Vaše stavba u pouhého vinohradu. Inu což, možná, že i ta plantáž na místě ‚Dubu‘, bude neméně prospěšná než sám ‚Dub‘, pakliže ten něco přináší, tedy kromě žaludů. Věčná mu památka!“ (ДМИТРИЕВСКИЙ. „Граф Н. П. Игнатъев...“ S. 556. Pozn. 128.)

²²⁰ Куприán uvádí rok 1869 a rozlohu pozemku ležícího v těsné blízkosti Jaffy při cestě do Jeruzaléma, zaokrouhluje na 34 000 m². (КИПРИАН. О. Антонин Капустин. S. 179.)

odkryta antická nekropole (vykopávky vedl o. Antonin s německým archeologem Schickem),²²¹ což jen posílilo lidové podání ztotožňující místo s hrobem spravedlivé Tabity.²²² Postupně byl vysázen i „rozkošný sad“²²³ a také zde začal o. Antonin budovat chrám (svatého apoštola Petra a spravedlivé Tabity),²²⁴ jenž byl posvěcen 16. ledna 1894,²²⁵ tedy dva pouhé měsíce před smrtí o. Antonina, a představuje tak symbolickou tečku za jeho „dobyvatelským“ úsilím.

Toto je pouhý začátek výčtu všech pozemků nabytých o. Antoninem, k dalším z nich se stručně vrátíme v závěru kapitoly. Ale už nyní můžeme spolu s archim. Kypriánem²²⁶ rozlišit tři hlavní překážky, jimž musel představený RDM čelit. V první řadě šlo o nedostatek financí, neboť rozpočet misie zůstal od dob představeného Kyrilla (Naumova) nezměněn (14 650 rublů ročně, žádost o navýšení na necelých 20 tis. Posv. Synod zamítl) a teprve roku 1890 byl navýšen (na 30 tis. rublů k vydržování 25 osob i na veškeré provozní náklady), tentokrát ovšem již z prostředků Imperátorské pravoslavné palestinské společnosti (viz níže). Archimadrita Antonin prakticky veškeré pozemky zakoupil ze soukromých darů, sbírky mezi palestinskými poutníky nebyly konsulátem dovoleny. Avšak o. Antonin se svým osobním charismatem snadno získával důvěru dobrodinců. Druhou překážkou byl zákaz nabývání nemovitostí cizinci, všechny archim. Antoninem získané pozemky tak formálně zakoupil dragoman RDM Jakub Chalebi²²⁷ na své jméno. Třetí překážkou byla nepřejícnost Palestinské komise (od dob Antoninových předchůdců tradičně nepřátelené s RDM), jež nakonec vedla k úplnému úřednímu zákazu nákupu nových parcel ze strany MID.

²²¹ Conrad Schick (1822-1901) byl německý architekt, archeolog a protestantský misionář, jenž ve svých 24 letech (po studiích v Basileji) přesídlil do Jeruzaléma, kde se podílel na nové založení židovské čtvrti Mea Šearim. 50 let se věnoval archeologickému výzkumu Jeruzaléma a okolí, pracoval a publikoval pro „*Palestine Exploration Fund*“ i pro „*Deutschen Palästinaverein*“. Proslavil se mimo jiné několika modely starozákonního jeruzalémského chrámu.

²²² „*V Joppe žila učednice jménem Tabita, řecky Dorkas. Konala mnoho dobrých skutků a štědře rozdávala almužny. Ale právě tehdy onemocněla a zemřela. Umyli ji a položili do horního pokoje. Poněvadž Lydda je blízko Joppe, dověděli se učedníci, že je tam Petr, a poslali k němu dva muže s naléhavou prosbou: Přijď rychle k nám! Petr se hned s nimi vydal na cestu. Když přišli do Joppe, zavedli jej do horního pokoje, kde ho s pláčem obklopily všechny vdovy a ukazovaly mu košile a pláště, které jim Tabita šila, dokud byla naživu. Petr poslal všechny z místnosti; pak poklekl, pomodlil se, obrátil se k mrtvé a řekl: „Tabito, vstaň!“ Ona otevřela oči, a když spatřila Petra, zvedla se na lůžku. Podal jí ruku a pomohl jí vstát. Pak všechny zavolal, i vdovy, a vrátil jim ji živou. Zpráva o tom se rozšířila po celém Joppe a mnoho lidí uvěřilo v Pána. Petr zůstal ještě delší čas v Joppe v domě Šimona koželuha.“ (Sk 9,36-43)*

²²³ Kyprián píše o množství pomerančovníků a ovocných (citroníky, fíkovníky, olivovníky, granátovníky) i okrasných (cypřiše, borovice, eukalypty) stromů. „*Jaffská nemovitost byla jedním z nejpřehradnějších a nejkrásnějších jmenů naší Misie. (...) Co do rozkošnosti vegetace ji lze považovat za nejpěknější nemovitost Misie.*“ (Ibid. S. 179-180.)

²²⁴ Její památku pravoslavná církev připomíná o IV. neděli paschalní (tj. třetí neděli po Velikonocích), kdy si i místní křesťanští Arabové zvykli po bohoslužbách pořádat procesí a „*lidovou veselici*“ v Antoninově sadu. (КИПРИАН. *О. Антонин Капустин*. S. 179.)

²²⁵ Základní kámen byl položen 5. října 1888.

²²⁶ КИПРИАН. *О. Антонин Капустин*. S. 165-166.

²²⁷ Známější pod poruštěnou variantou svého jména jako Jakov Jegorovič Chalebi (1847-1901). Byl dragomanem při RDM (v 21 letech), pocházel z kupecké rodiny z Jaffy (zřejmě syrského původu, z Aleppa), otec Džirdžis (Jegor) asistoval při koupi ruských pozemků r. 1858, bratr Nikola též působil při RDM (jako poštmistr). Skrovné biografické údaje viz КОРОЛЬ, Михаил. „Драгоман Халеби. В поисках биографии.“ (web: booknik.ru/context/all/dragoman-halebi-v-poiskah-biografii – přístup 15. 4. 2013)

Mansurovova klika zkompromitovala a zničila biskupa Kyrilla i archimandritu Leonida tak, že je rozeštvala s duchovenstvem Božího hrobu na čele s patriarchou, avšak v případě o. Antonina se tato taktika neosvědčila. Ten byl mezi Řeky jako ryba ve vodě (ať v Athénách a Cařihradě, nebo v Jeruzalémě) a s patriarchou Kyrillem II. vycházel důvěrně, ba přátelsky.²²⁸ Konsulát sice pracoval proti Misii, aby se ukázala jako nepotřebná, ne-li ruské věci v Palestině přímo škodlivá, avšak Posv. Synod archimandritu Antonina jmenoval (5. června 1869) řádným představeným Ruské duchovní misie v Jeruzalémě, jímž zůstal až do své smrti roku 1894.

Náhlá rána rusko-řeckému soužití v Palestině přišla z nečekaného směru, z Cařihradu. Tam právě vrcholil zápas, jež Antonin již roku 1859 popsal jako nastávající boj nových „*bohů a gigantů, nestvůrných výplodů nové mytologie, neexistujících, leč působících, popíraných, leč vyznávaných: panhelénismu a panslavismu*“. Kyprián mu přitakává: „*Ve svých předtuchách se nemýlil: helénismus a pravoslavi v srdcích a myslích mnoha nesmiřitelných, krajně fanatických Řeků splynuly. Nepřátelství, jež v bulharském prostředí umně využila latinská propaganda,*²²⁹ *se stále silněji rozhořovalo a hrozilo projevít se skutečným rozkolem po celém těle pravoslavné Církve.*“²³⁰ Nezbyvá než popsat, aniž bychom tu zabíhali do detailů bulharsko-řeckého konfliktu, jak se „*souboj panhelénismu a panslavismu*“ přelil z Balkánu do Palestiny.

Už jsme zmínili, že diplomatickým zástupcem Ruska v Cařihradě byl slavjanofil Ignatěv, jenž upřímně sympatizoval s obrozeneckými snahami balkánských národů. U Černohorců, Srbů a Rumunů došlo nejprve k politickému osvobození zpod turecké nadvlády a následně i k církevní emancipaci od Ekumenického patriarchátu, kdežto u Bulharů bylo vlivem historických okolností toto pořadí obrácené.²³¹ Ruské diplomacii se sice podařilo přimět osmanské autority, aby vzniku bulharské církve nekladly překážky, reakce řeckých hierarchů ovšem předčila ruská očekávání. Dmitrijevskij píše, že konstantinopolský patriarcha dokonce uvažoval o svolání ekumenického sněmu kvůli řešení bulharské otázky a dožadoval se dobrozdání ruského Posv. Synodu. Ignatěv se ostře postavil proti: „*Namísto početného sněmu, jenž by napoprvé mohl vést ke skandálu, či*

²²⁸ 3. srpna 1968 vyznamenal patriarcha Kyrill II. o. Antonina „*křížem s částičkou Životodárného dřeva*“.

²²⁹ V téže době probíhaly (částečně úspěšné) pokusy o sjednocení bulharské církve s Římem.

²³⁰ АНТОНИН, Архим. *Заметки поклонника Святой Горы*. Киев, 1864. S. 377. (Citováno dle КИПРИАН, Архим. *О. Антонин Канусти...* S. 144.)

²³¹ Bulharská krize vznikala již déle, ale naplno se projevila počátkem 60. let, kdy cařihradský patriarchát otevřeně upřel Bulharům právo na vlastní církevní hierarchii, biskupy v oblastech obývaných Bulhary byli totiž téměř všude dosazení etničtí Řekové. Bulharští nacionalisté odmítli neuspokojivé ústupky, k nimž byl patriarcha ochoten (1867) a obrátili se k civilním autoritám. U Vysoké Porty dosáhli toho, že sultán *firmanem* z r. 1870 schválil vytvoření zvláštní bulharské jurisdikce (exarchátu *de iure* pod svrchovaností konstantinopolského patriarchy, jehož jméno mělo být vzpomínáno v liturgii) s vlastními biskupy v oblastech s dvoutřetinovou většinou bulharského obyvatelstva. Tyto oblasti však nebylo možné reálně vytyčit, čímž docházelo k duplikaci hierarchie odporující církevnímu právu. (I sám exarcha Bulharů sídlil v istanbulské čtvrti Fanar, nedaleko sídla řeckého patriarchátu.) Počátkem dubna 1872 si Bulhaři zvolili svého prvního exarchu a sultán jej i přes protesty ekumenického patriarchy potvrdil ve funkci. Bulhaři cítili ruskou podporu a církevního konfliktu se nebáli, proto během slavnostní bohoslužby 11. května 1872 (o svátku svatých slovanských učitelů Cyrila a Metoděje) jednostranně vyhlásili svoji nezávislost na řecké církvi.

suché písemné odpovědi na nedávný list Patriarchy Grigoria Pravoslavným Církvím reagovat stručnou listinou a pověřit apokrisiáře (Antonina?) ústním doplněním a rozvitím úmyslů Posv. Synodu a směřovat celou věc k usmíření zneprátelených stran spolu se Srbským metropolitou a athonským apokrisiářem.“ Ignatěv navrhl povolat za zprostředkovatele v této „choulostivé, leč velezáslužné“ záležitosti archimandritu Antonina z Jeruzaléma. „Řekové však dovedli svůj záměr se sněmem do konce, zúživše jej na sněm místní (tj. účastníky byly pouze církve s etnickou řeckou hierarchií trvale zastoupené v Cařihradu), jenž (...) skončil hrubým církevně-politickým skandálem. Sněm prohlásil ‚etnofilétismus‘ (správněji jen ‚filétismus‘, tj. uspořádání církevní struktury podle etnického principu, namísto teritoriálního; jsou-li v jednom městě dva biskupové pro věřící různých národností, odporuje to navíc kanonickému právu) za heresi a stoupence toho učení za heretiky a schismatiky, vyhlásiv anathema nad nepoddajnými bulharskými archijereji a jejich sympatizanty. Onen skandál se ještě zbytněl tím, že Jeruzalémský Patriarcha Kyrill II. (1845-1872) na posledním zasedání 17. září 1872 odmítl podepsat protokol sněmu, omlouvaje se nutností neodkladného odjezdu do Jeruzaléma k přivítání velkoknížete Nikolaje Nikolajeviče Staršího²³² a jeho souputníků (cestujících k posvěcení ruského Trojického chrámu v Jeruzalémě) a přáním konsultovat v této otázce svůj Jeruzalémský synod.“²³³

Patriarcha Kyrill²³⁴ ještě stihl 28. října 1872 slavnostně vysvětit Trojický chrám, avšak hned poté, co ruský velkokníže opustil Jeruzalém, byl Synodem (potažmo Bratrstvem Božího hrobu) coby „zrádce řecké věci“ sesazen²³⁵ (7. či 8. listopadu 1872) a koncem roku vyhnán z Palestiny (do nuceného exilu v Cařihradě). Tím se ovšem zkalily vztahy RDM s patriarchátem a jméno o. Antonina (jejž měli za patriarchova důvěrníka) začalo vyvolávat zášť „svatohrobců“. Ignatěv zavdal k této nenávisti další příčinu. Jakmile se o jeruzalémských událostech dozvěděl, poslal (14. listopadu 1872) kancléři Gorčakovu depeši: „Je nezbytné neprodleně telegrafovat do Kišiněva zástupci Patriarchy archimandritu Patrikijovi, aby nadále vkládal do jedné z našich bank příjmy z půdy jemu svěřené (tj. příjmy z rozsáhlých majetků Božího hrobu v Besarábii)

²³² Nikolaj Nikolajevič Starší (1831-1891) byl třetím synem Mikuláše I. a mladším bratrem pujičím Alexandra II.

²³³ ДМИТРИЕВСКИЙ. „Граф Н. П. Игнатъев...“ S. 473-474.

²³⁴ Biografickou črtu patriarchy Kyrilla přeložil o. Antonin podle nekrologu řeckých novin „Samos“ (vycházejících na patriarchově rodném ostrově) a otiskl ji Церковный вестник. 1877. № 38. С. 15-17 (In: АНТОНИН (Капустин). Из Иерусалима. S. 379-384). O okolnostech jeho sesazení viz nekrolog patriarchy Prokopia (Церковный вестник. 1880. № 41. С. 3-6. In: АНТОНИН (Капустин). Из Иерусалима. S. 385-391. K patriarchu Kyrillovi viz též Lisového podkapitola „Patriarcha Kyrill II.: ‚moudrý Byzantíneec‘ či ‚malicherný duch‘?“ (ЛИСОВОЙ. Русское дух. и полит. присутствие. S. 314-318.)

²³⁵ Řečtí studenti semináře Sv. Kříže prý „roztrhali, zneuctili a poplivali portréty patriarchy“. (КИПРИАН, Архим. О. Антонин Капустин... S. 144.) Též Dmitrijevskej uvádí, že hlavními odporůrci Kyrilla byli profesori jím založené bohoslovecké školy v čele s rektorem archidiákonem Fotiem (ДМИТРИЕВСКИЙ. „Граф Н. П. Игнатъев.“ S. 475). „Абы посилil vlastní posici, спечал Kyrill povýsit na archimandritu a biskupy její odchovance (tj. absolventy Křížové školy), již se navraceli z evropských universit, a včas nepostřehl, že se pro něj nestali oporou, nýbrž většina z nich doplnila řady nespokojenců. Nespokojeni byli především s rozdělením materiálních dober a v patriarchovi viděli jen překážku jejich přerozdělení a svého kariérního růstu.“ (ЛИСОВОЙ. Русское дух. и полит. присутствие. S. 316.)

s tím, aby zde byly v úschově, bezpečné před uchvácením našimi protivníky, neboť v souladu s našimi zájmy neuznáváme za Patriarchu na Jeruzalémském stolci nikoho kromě Kyrilla...“ Nikolaj Pavlovič doporučil odříznout patriarchát od finančních zdrojů a Antoninovi (13. ledna) psal: „*Tuším, že se buřiči, až rozchvátí a vyprázdní pokladnu zanechanou Kyrillem, obrátí na nás s prosbou o odblokování příjmů z Ruska. Čekám na ten okamžik, abych svatým otcům navrhl přijetí jistých předběžných podmínek k ulehčení naší situace v Jeruzalémě...*“ Pro RDM chtěl vymoci konkrétně právo pravidelných bohoslužeb na svatých místech.²³⁶ „*Poněvadž Heléni začali tvrdit, že svatá místa v Palestině jsou řeckým dědictvím, je nezbytné přesvědčivě dokázat natvrdlým Řekům, že se jim sotva vyplatí ohánět se ‚filétismem‘ v Jeruzalémě. Za tímto účelem jsem se již (důvěrně) obrátil na Srbského metropolitu i našeho Gruzínského exarchu, aby u sebe dohledali důkazná svědectví o právech Srbů a Gruzínů. Vás pak prosím o pomoc při pátrání po důkazech rovnoprávnosti nároků všech pravoslavných národů na sv. místa Palestiny a absence výhradně řecké nadvlády. Veškeré Vaše poznatky i pokyny velmi vděčně přijmu a využiji je dokonale prospěšně... (...) Dodnes nechápu, jak se to mohlo stát, že nám celý monastýr ‚vyklouzl z rukou‘ a nepřetáhli jsme na Kyrillovu stranu dostatek duchovních.*“²³⁷

Diplomatický tlak, ani omezení finančních toků nezabránilo volbě gazského arcibiskupa Prokopia novým patriarchou. Toho ovšem neuznala skupina arabských kněží „*jako patriarchu jimi a lidem nezvoleného*“.²³⁸ Generální prokurátor hrabě Tolstoj vyzval (7. března 1873)

²³⁶ ДМИТРИЕВСКИЙ. „Граф Н. П. Игнатъев...“ S. 475-476.

²³⁷ Ibid. S. 478.

²³⁸ Jednalo se o jednu z prvních „vlaštovek“ národního probuzení pravoslavných Arabů, kteří vůbec poprvé vyslali do Istanbulu tříčlennou delegaci, aby protestovala proti Prokopiově volbě bez účasti domorodého duchovenstva. Za legitimního patriarchu Arabové nadále považovali Kyrilla, bojkotovali bohoslužby a zablokovali několika monastýrů. Bratrstvo Božího hrobu pak prý vysvětilo několik loajálních arabských kněží, aby pomáhali uhasit odpor vůči novému patriarchovi ve venkovských farnostech. Přesto se do Istanbulu vydala další delegace Palestinců žádající Prokopiovo odstoupení, podíl laiků na volbě patriarchy (sbor volitelů složený ze zástupců kléru i laiků, jako v konstantinopolské církvi od r. 1860) a na dozoru nad financemi patriarchátu, dále přijímání Arabů za členy svatohrobského bratrstva (přístup do vyšší hierarchie), pravidelné platy pro venkovské duchovenstvo a otevření pravoslavných škol. Také Ignatěv podmiňoval uvolnění příjmů z Besarabie nejen znovupřijetím patriarchy Kyrilla do řad Bratrstva (což by mu umožnilo usilovat o návrat na patriarší trůn) a Prokopiovou resignací, nýbrž i vydáním psané ústavy patriarchátu, v níž by byla zakotvena práva Arabů. Až poté, co Prokopios pod nátlakem abdikoval, předložilo Bratrstvo (1. března 1875) Vysoké Portě návrh „*Ústavy Řeckého pravoslavného patriarchátu jeruzalémského*“ o 17 člancích, jež mezitím vypracovalo. Ústava byla schválena 13. března 1875 (První tři články ústavy se týkají Posvátného Synodu, v němž má pod patriarchovým předsednictvím zasedat šest biskupů a devět archimandritů. Nejdůležitější články 4 až 11 upravují volbu patriarchy, články 12 až 14 upřesňují, kdo může být kandidátem, a tři články závěrečné popisují proces volby či spíše jmenování biskupů. Anglický překlad „Imperial Regulations of 1875. Law of the ‘Roman’ Patriarchate of Jerusalem“, In: BERTRAM & LUKE. *Report of the Commission...* S. 243-249). Po uprázdnění patriaršího stolce v březnu 1875 se postupovalo podle této ústavy. Členové Synodu zvolili ze svého středu dočasným administrátorem a zástupcem patriarchy (*locum tenens*), jež po schválení své nominace istanbulským velkovezírátem předsedal volbě nového patriarchy. Vybral všechny biskupy, aby se v třídenní lhůtě dostavili do Jeruzaléma. Zároveň se měl volby z každé *eparchie* (jež byly čistě titulární) zúčastnit jeden ženatý kněz zastupující *arabofony* (věřící z Jeruzaléma a přilehlých vsí volili dva zástupce z řad svých kněží). Po uplynutí 21 dní se všichni biskupové shromáždili a každý z nich napsal na kus papíru jméno nejvhodnějšího kandidáta z řad biskupů či archimandritů. Nehledě na to, kolik kdo získal hlasů, byl pak z těchto jmen sestaven seznam a podepsán dočasným zástupcem patriarchy i všemi přítomnými biskupy. Seznam zaslala kancelář jeruzalémského guvernéra do Istanbulu Vysoké Portě, jež z něj mohla kterékoli jméno odstranit dříve, než jej schválila. Teprve když byly vyrozuměny civilní autority, mohlo se přikročit k výběru

o. Antonina, aby Prokopia za legitimního patriarchu uznal, neboť jej takovým uznala i příslušná světská moc (tj. osmanské úřady). Otázku, zda byla volba kanonická, si Posv. Synod nekladl. Naopak ještě nabádal Antonina, aby sladil postoje RDM s cařihradským vyslanectvím, odkud přicházely zcela protichůdné pokyny. Ignaťev (12. března) jeruzalémskému konsulovi nařídil následující: „Řiďte se mými dosavadními instrukcemi a nesbližujte se s blaženým Prokopiem, zároveň ale od sebe neodpuzujte Jeruzalémský Monastýr a nezbavte místní duchovenstvo možnosti projevit pokání. S novým patriarchou musíme zacházet zdrženlivě, lhostejně, dávající najevo, že Rusko neschvaluje nedávné události v Palestině.“²³⁹ Kyprián poukazuje na absenci církevních kritérií k posouzení situace a její naprosté podřízení diplomacii a politice: „Před kým se mělo ono pokání projevit? Před Synodem nebo představeným Misie, anebo před MID, nebo cařihradským vyslanectvím, nebo jeruzalémským konsulem, anebo před Palestinskou komisí či Paroplavební a obchodní společností?“²⁴⁰ Konsul Koževnikov z Cařihradu archim. Antoninovi telegrafoval: „Araby podporujte, nakoľik je to možné, monastýru se bez zvláštního pověření nezastávejte, peníze mu nedávejte.“²⁴¹ Až do konce března 1874 proto RDM nevzpomínala jméno patriarchy Prokopia na bohoslužbách, načež si tento stěžoval v Petrohradě a žádal, aby Misie přerušila kontakt se vzpurnými arabskými kněžími. Leč opět „se ukázalo možným, ba docela snadným patriarchu (a to i takového Kyrilla!) sesadit a na jeho místo dosadit div ne včerejšího jerodiákona.“²⁴² Prokopios musel v březnu 1875 abdikovat.

Jeho nástupcem zvolili²⁴³ zástupce Božího hrobu ve Smyrně Hierothea,²⁴⁴ jenž hned připlul do Palestiny, a 30. června 1875 byl v Jeruzalémě slavnostně přečten sultánův *berat*

z kandidátů, kteří zůstali na seznamu. Volby se teď už účastnili kromě biskupů i ostatní členové Bratrstva v hodnosti archimandritů a protosynkellů (vyšší kněžské hodnosti mnichů), čímž početně převážili zástupce arabského lidového kléru. V tajné volbě byli takto vybráni tři kandidáti, kteří dosáhli nejvyššího počtu hlasů, a shromáždění se odebralo do Chrámu Božího hrobu, kde ve slavnostním druhém kole volby pokračovali jen členové Posv. Synodu. V případě rovnosti hlasů měl o budoucím patriarchovi rozhodnout *locum tenens*. (Jak vidno, laikové neměli na volbě patriarchy žádný podíl a na volbě (nominaci) biskupů se dokonce ani místní ženatý klérus nijak nepodílel, otěže tedy zůstaly pevně v ruce Řeků.) Výše uvedeným způsobem, včetně účasti arabských farářů na prvním kole volby, byl vybrán Hierotheos, zástupce jeruzalémské církve v Izmiru, jenž poslal k bývalému patriarchu Kyrillovi do Istanbulu delegaci mnichů vedenou jeho někdejší sekretářem Nikiforem, jež mu oficiálně oznámila znovuzapsání jeho jména mezi členy Bratrstva Božího hrobu. Také se zástupci Arabů se Hierotheos víckrát sešel, aby vyslechl jejich požadavky, ti jeho zdánlivě ochotě však nedůvěřovali a nepřestali naléhat se svými požadavky a stížnostmi na kancelář jeruzalémského guvernéra i na Vysokou Portu. (Podrobněji KHOURY, Shahadeh and Nicola Houry. *A Survey of the History of the Orthodox Church of Jerusalem*. Z arabského originálu *Chulásat ta'rič kanísat uršalím al-urtuduksíja* (Jerusalem, 1925) přeložil Raouf Sa'd Abujaber. Amman, 2002. S. 127-137. Ke Kyrillovu sesazení též ROUSSOS, Sotiris. „Eastern Orthodox Perspectives in Church-State Relations and Religion and Politics in Modern Jerusalem.“ In: *International Journal for the Study of the Christian Church*, vol. 5, no. 2 (July 2005). S. 103-122.)

²³⁹ КИПРИАН, Архим. *О. Антонин Капустин...* S. 146.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ ДМИТРИЕВСКИЙ. „Граф Н. П. Игнатъев...“ S. 479.

²⁴² АНТОНИН, Архим. *Из Иерусалима...* S. 389.

²⁴³ Průběh patriarší volby barvitě líčil o. Antonin v článku „Новый Патриарх в Иерусалиме.“ (*Церковная летопись «Духовной беседы» за 1875 год*. № 30. С. 57-64; № 31. С. 65-80.) In: АНТОНИН. *Из Иерусалима*. S. 141-159.

²⁴⁴ Hierotheos se chabě pokusil uklidnit pravoslavné Araby domáhající se marně svých práv už od sesazení Kyrillova. Na urgence osmanských autorit, proč dosud patriarchát nepodnikl žádné kroky k zažehnutí roztržky s věřícími, byl

o jeho jmenování a potvrzení v úřadu. Za Hierothea se vztahy s RDM zprvu lehce zlepšily, koncem 80. let se však znova krajně vyostřily, z velké části díky intrikám konsulátu, jenž chtěl dokázat neúnosnost jeruzalémské Misie.²⁴⁵ Když pak Hierotheos v červnu 1882 zemřel, byl v říjnu (třinácti hlasy ku třem) zvolen 29letý *archigrammates* jeruzalémského Synodu, obecně oblíbený archimandrita Fotios.²⁴⁶ Avšak ruská diplomacie se jej (z nejasných důvodů) obávala a přiměla Portu, aby volbu neuznala²⁴⁷ a novým patriarchou potvrdila (v Rusku pobývajícího a tamtéž vysvěceného na arcibiskupa táboorského) Nikodéma.²⁴⁸ Byl to jediný případ, kdy ruská

nucen (v říjnu či listopadu 1875) odpovědět oficiálním dopisem jeruzalémskému *mutasarrıfovi* (gubernérovi), v němž v šesti bodech reaguje na šest požadavků arabských laiků. Pro tento dokument se vžil název *Katastatikon*, neboť jej mnozí (Arabové) měli za dodatek k ústavě patriarchátu schválené v březnu 1875 (podle níž byl Hierotheos zvolen) a zárodek spravedlivější ústavy nové. Hned v prvním bodě však patriarcha uvádí, že na březnových ustanoveních se nic nemění a jsou nadále závazná pro volby patriarchy i biskupů. V druhém bodě pak tvrdí, že nikdo nikdy nebránil domorodým Palestincům ve vstupu do mnišského Bratrstva a ani v budoucnu tomu tak nebude, takže každý, kdo se podřídí pravidlům a ukáže se hodným, může dosáhnout všech hierarchických stupňů. Nejvstřícnější je třetí bod, v němž patriarcha souhlasí s účastí laiků „na pokroku a osvětě pravoslavných obyvatel Jeruzaléma“ a s ustavením „vrchního dozorčího orgánu“ zodpovídajícího za financování škol a sociálně potřebných členů církve, který budou tvořit zástupci mnichů, lidového duchovenstva i laiků pod předsednictvím patriarchy. Ve čtvrtém bodě Hierotheos prohlašuje, že biskupové, kteří mají ve své eparchii „rozumně početné stáde“, je mají ve vhodný čas navštěvovat a „setrvávat mezi svými dětmi, aby jim posloužili v jejich duchovních potřebách“. Podle pátého bodu mají též ve venkovských okresech dohlížet na financování škol podobné rady složené z kněží a laiků pod vedením místního *igumena*, podřízené vrchnímu orgánu v Jeruzalémě. A podobně, jak uvádí bod šestý, má být na úrovni jednotlivých obcí dohodou starosty a faráře ustavena taková komise, která by spravovala příjmy a výdaje farního chrámu. Tyto přísliby však zůstaly pouze na papíře, zatímco pro řecké *svatohrobce* se okolnosti vyvíjely příznivě. Berlínský kongres (jenž ukončil rusko-tureckou válku 1877-1878) rozhodl, že *status quo* na svatých místech se nebude nijak měnit, a přispěl též k uvolnění tří pětín finančních prostředků zadržovaných Rusy z besarabských (a kavkazských) jmění jeruzalémského patriarchátu. Tak mohly být znovu otevřeny některé školy. Jakmile však Bratrstvo Božího hrobu vyklouzlo z této akutní finanční krize, schválilo si r. 1882 (po Hierotheově smrti) nové stanovy obsahující články, jež byly zvláště ve finančních otázkách, v přímém rozporu s přísliby *Katastatikonu*. Řekové tedy svou hegemonii ve správě patriarchátu ještě více upevnili a v 90. letech patriarcha Gerasimos (1891-1897) odbyl požadavky arabských národovců tím, že „*Katastatikon byl pohřben spolu s patriarchou Hierotheem*“ (KHOURY. *A Survey...* S. 138-142.)

²⁴⁵ КИПРИАН, Архим. *О. Антонин Канустин...* S. 147 a 150. V květnu r. 1879 již bylo připraveno rozhodnutí degradovat RDM na pouhý konsulární chrám (jako při ostatních diplomatických zastoupeních), čemuž zabránil svou osobní přímluvou u carevny Marií Alexandrovnou v létě 1880 hrabě Jevfimij Vasiljevič Puťatin (1803-1883), ruský admirál a diplomat (1861-1862 ministr národní osvěty), mocný ochránce a příznivec o. Antonina a Ruské Palestiny.

²⁴⁶ КИПРИАН, Архим. *О. Антонин Канустин...* S. 149. Archimandrita Fotios (Peroğlu) prý své ponížení Rusku velkodušně odpustil. Novým patriarchou byl vypovězen na Sinaj (avšak dále si dopisoval s o. Antoninem), dočkal se sesazení nepopulárního Nikodéma (r. 1890) a za „*Svatohrobeký Synod*“ se loučil nad hrobem o. Antonina (r. 1894). Už jako metropolit nazaretský byl r. 1900 zvolen patriarchou alexandrijským. V Egyptě pak za války pohostinně přijal Rusy vyhnané z Palestiny (především mnišky Gorněnského monastýru). Zemřel r. 1925.

²⁴⁷ Záminkou bylo, že nedosáhl věku 40 let předepsaného ústavou z r. 1875.

²⁴⁸ Lisovoj věnuje jeho problematické osobnosti i období, kdy stál v čele jeruzalémské církve, podkapitulu „Patriarcha Nikodim – prominent MID“ (ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. прусытство*. S. 318-324), v níž popisuje, jak se Rusům dosazení tohoto patriarchy prodražilo a nevyplatilo. Jeruzalémsko-ruské vztahy se omezily na diplomaticko-nacionální malichernosti a neprůhledné finanční záležitosti. Jejich duchovní či kulturní užitek se na počátku 80. let blížil nule. V tomto duchu vyznívají poznámky ruského malíře a cestovatele Vasilije Vasiljeviče Vereščagina (1842-1904), jenž navštívil Palestinu a Syrii r. 1884, citované Lisovým (na s. 324): „*Katolicismus všude vítězně útoční na Pravoslaví. Kde je však úpadek Pravoslaví zvlášť nabíledni, to je v Palestině. Měl jsem příležitost tento fakt osobně pozorovat a informovat o něm nebožtíka K. (Koževnikova), bývalého konsula v Jeruzalémě, ale i jeruzalémského patriarchu Nikodéma. První tomu nevěřil, druhý úplně souhlasil, avšak dodal obvyklou frázi: ‚Peněz je málo, dejte víc peněz a za deset let obrátím celou Palestinu na Pravoslaví.‘ Jakkoli podivně znějí tato slova, je v nich kus pravdy. Záležitost propagandy se v Palestině nyní do značné míry zúžila na peníze; nejsou-li, nejsou ani věřící, jelikož kvůli neustálému odluzování k různým věrám a pověrám přecházejí Arabové do lůna katolictví či protestantství podle toho, kdo víc dá. (...) Kromě peněz, církevní nádhery a kázání (u katolíků) ještě fungují mnohé školy a útulky, a právě na těchto zařízeních se zračí neschopnost Řeků s jejich duchem výlučnosti a nesnášenlivosti vůči všem ostatním pravoslavným, tj. neřekům. Peníze přijímají ode všech, byť ze Srbů, Bulharů a Rumunů kápne málo (zato ruské*

diplomacie vsadila na konkrétního vlastního kandidáta, ale důvěra v něj (i jeho mimořádně hojná finanční podpora ze strany MID) se záhy ukázala jako fatální omyl.²⁴⁹ Ruským zájmům nijak neprospěl, řecký patriarchát zatížil astronomickými dluhy a Arabové se od něj nedočkali vůbec ničeho. Dokonce si prý za podmínku nástupu do úřadu kladl odstranění archim. Antonina z Jeruzaléma.²⁵⁰

Kromě nepřátelsky naladěného patriarchy začala Antoninovi (i přes počáteční vzájemné sympatie) „konkurovat“ též Pravoslavná palestinská společnost (od r. 1882), a obezřetný představený RDM se proto rozhodl vyhýbat se konfliktům a svá poslední léta (1881-1894) strávit v tichosti (tam, „*kde je více knih a méně intrik*“) a poklidném bádání na získaných pozemcích. „*Všemu se vzdalil, ustoupiv neúprosně doléhajícímu ‚systému‘. Jeho cela v Misii, Olivová hora, Horní,²⁵¹ Siloe, Hebron, Jericho a Jaffa, knihy a rukopisy, staré mince a hvězdářský dalekohled – to bylo pozadí, na němž se odvíjel jeho život. Věrný dragoman Jakub Chalebi a nemnozí přátelé a obdivovatelé z řad příjíždějících ruských i cizích učenců a poutníků – to byl okruh jeho známých, spolubesedníků a stejně smýšlejících.*“²⁵²

O. Antonin tedy během svého působení v Jeruzalémě zažil celkem pět patriarchů: Kyrilla II. (1845-1872, † 1877), Prokopia (1873-1875, † 1880), Hierothea (1875-1882), Nikodéma (1883-1890, † 1910) a Gerasima (1891-1897). Personální nestabilita patriarchátu tak ostře kontrastovala s 28 léty, kdy RDM v Jeruzalémě ztělesňoval o. Antonin. Jeho hlavním přínosem ovšem zůstává obdaření Ruské Palestiny novými poutními cíli. Zmíněný hebronský Abrahámův dub a jaffský Tabitin sad však Kypriánem líčené „*pozadí jeho života*“ zdaleka nevyčerpávají.

„*Ještě více rozehvívajících evangelních vzpomínek²⁵³ vdechne křesťanskému srdci jedna z poměrně raných koupí o. archimandrity v bezprostřední blízkosti Jeruzaléma, a sice vrcholek*

peněžky si jen odfukují, ale něčí rady, anebo církevní osoby nehelény, ani za nic nepřipouštějí. (...) Celý proces přetahování na svou víru penězi a materiální výpomocí je zjevně nemravný a bylo by vůbec nejlépe si nad tím ‚umýt ruce‘. Tu však vyvstává otázka: mají být milodary, a to dosti značné, jež přicházely, přicházejí a budou nezadržitelně přicházet z Ruska do Svaté země, ponechány na pospas osudu a plně svěřeny řeckým rukám?“

²⁴⁹ Nikodémos byl pro své ruské konexe pochopitelně velmi neoblíben mezi členy Bratrstva Božího hrobu, jistý mnich prý na něj (v dubnu 1888) dokonce neúspěšně spáchal atentát. (KHOURY. *A Survey of the History*. S. 144.)

²⁵⁰ Petrohradský metropolita Isidor prý po setkání s Nikodémem (než odcestoval z Ruska do Palestiny) nevycházel z úžasu: „*Co je to za patriarchu? Přijel ke mně, dvě hodiny seděl, celou dobu tloukl pěstí do stolu a tvrdil: nevčkročím do Svaté země, dokud archimandrita Antonin bude v Jeruzalémě a dokud existuje Palestinská společnost.*“

²⁵¹ Tj. místo návštěvy Přesvaté Bohorodičky v domě její příbuzné Alžběty, matky Jana Křtitele (viz níže).

²⁵² КИПРИАН, Архим. *О. Антонин Канустин...* S. 156.

²⁵³ Jan 8,1; Lk 19,29; Lk 21,37; Lk 22,39 (srv. Mt 26,30; Mk 14,26); Lk 24,50-51; a zvláště pak Sk 1,10-12: („*A když upřeně hleděli k nebi za ním, jak odchází, hle, stáli vedle nich dva muži v bílém rouchu a řekli: Muži z Galileje, co tu stojíte a hledíte k nebi? Tento Ježíš, který byl od vás vzat do nebe, znovu přijde právě tak, jak jste ho viděli odcházet. Potom se z hory, které se říká Olivová, vrátili do Jeruzaléma; není to daleko, jen asi kolik je dovoleno ujít v sobotu.*“) Olivová hora není tedy jen místem Ježíšova tělesného nanebevstoupení, je zároveň místem očekávání jeho druhého tělesného příchodu na konci časů, kdy *znovu přijde právě tak, jak ho viděli odcházet*. Tuto interpretaci podporuje také starozákonní prorok Zachariáš: „*V onen den stanou jeho nohy na hoře Olivové, ležící na východ od Jeruzaléma. Olivová hora se rozpoltí vpůli od východu na západ velmi širokým údolím. Polovina hory uhne k severu a polovina k jihu. Vy pak budete utíkat údolím mezi těmito mými horami, neboť to horské údolí bude sahat až*

*Olivové hory, podivuhodné místo Palestiny, kde je nebe opravdu nejbližší zemi, kde sama příroda svědčí o oslaveném lidském těle, jež se vzneslo ke Stvořiteli.*²⁵⁴ Jak jsme viděli, získání Olivové hory navrhoval již archim. Porfirij, ale o. Antonin měl ve své snaze vážnou konkurentku. Místo Ježíšova nanebevstoupení bylo totiž ctěno i muslimy a náleželo jim, křesťanské svatyně na hoře již od středověku nebyly. To se však rozhodla změnit kněžna de La Tour d’Auvergne,²⁵⁵ jež na radu palestinského misionáře P. Ratisbonna²⁵⁶ usilovala o koupi místa, kde podle tradice Ježíš učil své apoštoly modlitbě Otčenáš, i s přílehlými pozemky. Trvalo jí jedenáct let, než po částech získala šest hektarů půdy (kde v letech 1868-1870 probíhal archeologický průzkum). Můžeme jistě předpokládat, že o. Antonin nehodlal jen tak přihlížet, a sám hned počátkem 70. let, také po částech, skoupil 11 pozemků (o celkové rozloze 53 749 m²) na samém vrcholku Olivové hory a prováděl zde vlastní archeologická bádání.²⁵⁷ Památník modlitby Otčenáš (kam kněžna de La Tour d’Auvergne později přivedla sestry Řádu bosých karmelitek) byl v červnu 1874 vysvěcen jeruzalémským latinským patriarchou. V tomto soupeření s karmelitkami pod záštitou italo-francouzské kněžny o. Antonin poněkud zaostával. Dnešní ruský chrám Nanebevstoupení Páně začal archim. Antonin budovat už roku 1873, ale stavba postupovala velmi pomalu a do začátku rusko-turecké války (1877-1878) byla budova hotova jen do výše oken (archim. Antonin byl za války v Athénách). Oficiální sultánské povolení (*firman*) ke stavbě chrámu bylo vydáno až v červnu 1882 a svého posvěcení (jako chrám Krista Spasitele, titul „Nanebevstoupení“ Řekové nedovolili) se dočkal 7. června 1886. O. Antonin stavbu často navštěvoval, anebo ji sledoval dalekohledem ze své pracovny v domě RDM. Počátkem roku 1885 poutníci z Jaffy na Olivovou horu přivlekli 308 pudů (tj. asi 5 020 kg) těžký zvon darovaný solikamským kupcem A. V.

k Asalu. Budete utíkat, jako jste utíkali před zemětřesením za dnů judského krále Uzijáše. Pak přijde Hospodin, můj Bůh, a s tebou všichni svatí, Bože.“ (Zach 14,4-5)

²⁵⁴ КИПРИАН, Архим. О. Антонин Капустин... S. 169-170.

²⁵⁵ Vlastním jménem Aurélie-Marie-Joséphine-Héloïse Bourg de Bossi (1809-1889), dcera sekretáře piemontského (sardinského) ministerstva zahraničí a díky svému druhému manželství (r. 1853 si vzala Maurice Césara, knížete de La Tour d’Auvergne) příbuzná francouzské císařské rodiny, se prý osobně znala s Napoleonem III. Od listopadu 1856 pobývala v Jeruzalémě. Na místě vykopávek Eleonské basiliky a památníku Pater Noster, který zde zbudovala, si k bydlení postavila vilu, již později poskytla karmelitkám, než byl dokončen jejich klášter. S karmelitkami (matkou Xavérií od Srdce Ježíšova) ji zkontaktoval rovněž P. Ratisbonne a kněžna získala v Římě svolení k založení Karmelu v Jeruzalémě (základní kámen položen v dubnu 1875). Kněžna se vrátila do Evropy (kde žila střídavě ve Versailles a Florencii) a Palestinu naposledy navštívila r. 1881. Zemřela v květnu 1889, o měsíc dříve než druhá zakladatelka jeruzalémského Karmelu, matka Xavérie od Srdce Ježíšova.

²⁵⁶ P. Marie-Alphonse Ratisbonne (1814-1884) pocházel ze Štrasburku, byl konvertitou ze židovství a katolickým knězem (1847). Spolu se svým bratrem Theodorem založil kongregaci Sester Naší Paní ze Siónu (1843). Od r. 1855 působil v Jeruzalémě, založil klášter Siónských sester na Křížové cestě (1857) a sirotčinec v Ain Karim (1861). Historii působení Ratisbonnových Siónských sester ruskému čtenáři přiblížil (r. 1895) СОЛОВЬЕВ, М. П. *Святая Земля и Императорское Православное Палестинское Общество*. Индик, Москва, 2012. S. 152-157.

²⁵⁷ КИПРИАН, Архим. О. Антонин Капустин... S. 170-172. (Antoninovým archeologickým úspěchům se v naší práci bohužel věnovat nebudeme, je však třeba říci, že na Olivové hoře učinil mimořádně zajímavé nálezy arménských a řeckých mosaik z byzantského období, kdy na tomto návrší východně od Jeruzaléma stávalo hned několik chrámů. Dalším vědeckým počinem archim. Antonina, jež by bylo třeba zmínit, je důkladná katalogizace rukopisů Sinajského monastýru, jíž se věnoval během svého pobytu na Sinaji v srpnu 1870.)

Rjazancevem²⁵⁸ pro nově vystavěnou zvonici.²⁵⁹ O. Antonin zamýšlel zřídit na Olivové hoře mužský monastýr. Ačkoli k tomu nedošlo, místo si oblíbil ruský jeromonach Parfenij, který pomáhal při budování chrámu a jeho okolí osázel stromy. Sem po smrti o. Antonina též natrvalo přesídlil a pod jeho dohledem zde začala někdy před rokem 1906 (za představeného RDM archim. Leonida Sencova) vznikat ženská mnišská komunita. Igumen Parfenij byl 14. ledna 1909 za nejasných okolností (při loupežném přepadení) zavražděn²⁶⁰ a pohřben nedaleko svého bývalého představeného, archim. Antonina, pochovaného rovněž na své milované Olivové hoře.

Neméně oblíbeným místem o. Antonina bylo Ajn Karim, jím prostě nazývané „Horní“, podle „horního (tj. horského) města Judova“,²⁶¹ kam spěchala Panna Maria navštívit Alžbětu, vyzpívat svou radost v chvalozpěvu *Magnificat*²⁶² a pomáhat své příbuzné před porodem.²⁶³ Ajn Karim bylo tradičním františkánským poutním místem s kostelem Narození Jana Křtitele, ale i zde o. Antonin narazil na překvapivého soudobého konkurenta. Ajn Karim bylo totiž opěrným bodem latinského misionáře P. Ratisbonna (zakladatele Siónských sester), jenž usiloval o jeden ze zdejších pozemků (o rozloze 228 777 m²), který patřil bývalému dragomanu francouzského konsulátu (katolickému Arabovi). Tento jej Ratisbonnovi nabídl za přemrštěnou sumu 200 000 franků, takže z koupě sešlo. Uražený majitel obratem pozemek nabídl RDM (v červenci 1870) za 70 000 franků a koupě se po utajených vyjednáváních uskutečnila v únoru 1871, arabský dragoman však brzy nato zemřel (prý otráven katolíky).²⁶⁴ Při opatrování prostředků na stavbu

²⁵⁸ „Zvon ulitý v Moskvě v podniku Finljandského váží 308 pudů a je tak půvabně opracován, že Evropané, kteří jej tu viděli, říkají, že se s ním podobným ještě nesetkali. Bylo nemálo namáhavé pro velectěného dárce dostat svůj dar do Svaté země – převézt jej po železnici, odeslat po moři, vyložit v Jaffě atd. Zvon dlouho ležel (v dřevěné boudě) v jaffském přístavišti, kde se překládá městské zboží. Duch. Misie celé minulé léto sháněla ekvipáž hodnou takového giganta. Loni v srpnu (tj. 1884) se jej podařilo (s pomocí nejkřesťanštější hraběnky O. Je. Puřatíné) přetáhnout po písčité půdě do našeho jaffského sadu sv. Tabity za městem. Jeho převoz odsud do Judských hor si vyžadoval stovky ochotných a příčinlivých rukou. Až současná poutnická sezóna umožnila toho dosáhnout. V neděli 27. ledna bylo učiněno prohlášení k Božímu lidu se žádostí o pomoc. 105 lidí (ze 2/3 ženy) pohotově přibýlo v úterý ráno do Jaffy a dali se do díla. Díky všeobecnému zanícení se zvon za 7 dní, nehledě na tisícero obtíží, zdárně dostal až k našim Budovám. 5. února večer mu bylo připraveno nadšené uvítání, celé město bylo na nohou. Nato se masa poutníků jala vléci zvon na svatý Eleon (tj. na Olivovou horu), k místu jeho určení. A zvonice, bohužel, není! Nenajdou se milovníci Krista, aby usadili ‚Ivana Velikého‘ na svaté hoře Nanebevstoupení? Převelice bychom si toho přáli.“ (АНТОНИН, Архим. Из Иерусалима... S. 329.)

²⁵⁹ „S hořejší galerie Eleonské zvonice je za jasných dnů vidět v dáli dokonce blyštící se Středozemní moře, zatímco na druhé straně se směrem k Východu otevírá jedinečné panorama: blízká Betánie a cesta do Jericha, pusté kopce až k Jordánu a Mrtvému moři, lávra sv. Theodosia, sotva znatelný vršek hory Pokušení u Jericha a Zajordání ztrácející se v dálce. Tu se jakoby objímá zrakem celá pozemská životní pouť Spasitelova, od hory Pokušení k hoře Nanebevstoupení. A za Mrtvým mořem, v nafialovělém oparu tonou hory Moábské.“ (КИПРИАН. О. Антонин Канустин. S. 172.)

²⁶⁰ Viz nekrolog z pera A. A. Dmitrijevského „Памяти члена Русской Духовной Миссии в Иерусалиме о. игумена Парфения, убиенного 14 января 1909 г. на горе Елеонской.“ In: ДМИТРИЕВСКИЙ. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. S. 453-464.

²⁶¹ Lk 1,39-40. „V těch dnech se Maria vydala na cestu a spěchala do hor do města Judova. (Doslova ...do hornatého či horského (kraje, terénu), ve spěchu, do města Judy.) Vešla do domu Zachariášova a pozdravila Alžbětu.“

²⁶² Lk 1,46-55. „Duše má velebí Pána a můj duch jásá v Bohu, mém spasiteli, že se sklonil ke své služebnici...“

²⁶³ Lk 1,56-57. „Maria zůstala s Alžbětou asi tři měsíce a pak se vrátila domů. Alžbětě se naplnil čas a přišla její hodina: narodil se jí syn.“ (Následuje příběh Janova narození, pojmenování a Zachariášův chvalozpěv *Benedictus*.)

²⁶⁴ КИПРИАН. О. Антонин Канустин. S. 172.

chrámu v „*Horním*“, na místě setkání Alžběty a Bohorodičky, o. Antoninovi vydatně pomáhal P. P. Mělnikov.²⁶⁵ Na rozdíl od zdlouhavých stavebních prací na Olivové hoře zde za pouhé dvě sezóny (1880-1881) vyrostl chrám, jež o. Antonin zasvětil Kazaňské Bohorodičce. Chrám byl nejdříve vysvěcen samotným Antoninem („*malé svěcení*“ 14. února 1883), neboť patriarcha odmítal dát své požehnání k jeho posvěcení. „*Velké svěcení*“ vykonal 30. března 1883 stařícký řecký metropolita Nikifor. U příležitosti vysvěcení chrámu adresoval o. Antonin Posv. Synodu žádost o ustanovení zvláštního svátku „*Políbení*“.²⁶⁶ Tento svátek se začal slavit šestý den po svátku Zvěstování, tj. 30. března (nepřípadně-li Zvěstování na Strastný čili Svatý týden, jinak se svátek přenáší na čtvrtek Světlého čili Velikonočního týdne). Oslava svátku „*Políbení*“ Ruskou duchovní misíí probíhá velmi názorně. Z Jeruzaléma vyjde procesí s ikonou Zvěstování, jíž se z „*Horního*“ v ústretu vynáší ikona Políbení. Ikona Zvěstování pak zůstane v „*Horním*“ až do 24. června (svátek Narození Jana Křtitele), kdy se vrací do Jeruzaléma. (Svátek a účast na něm si oblíbili kromě ruských poutníků i někteří nepravoslavní křesťané, např. Etiopové.) O. Antonin sám sestavil k svátku též bohoslužebné texty.²⁶⁷

Archimandrita Antonin však nepomýšlel jen na nové poutní místo a liturgický svátek. Chtěl na tomto místě („*překrásném jak Boží ráj*“) založit něco opravdu neobvyklého, „*rozlehlý útulek pro vážené ruské ženy, jež si oblíbily samotu a přejí si v dokonalé a nerušené tichosti ducha zakončit svůj více či méně strastiplný život, jemuž za vzor poslouží pořádek starobylého skitského soužití, bez igumení, bez pokladních, dohlížitelek a jiných formalit, v jehož základu budou tajemně usměřňující slova inspirované písně Bohorodiččiny*“ (rozuměj *Magnificat*).²⁶⁸ Podle Kypriána se tedy nemělo jednat o monastýr v tehdejší slova smyslu, jaký odpuzoval inteligenci, nýbrž o útočiště pro inteligentní poustevnice hledající pokoj a skrytý život v Bohu, jež by klasické monastýry nepřijaly. V „*Horním*“ se měly vyhnout unylosti a kasárenskému dodržování hierarchických oficialit, v té době v monastýrech běžnému.²⁶⁹ V tomto úsilí byla o. Antoninovi oporou a pomocnicí „*nejkřesťanštější hraběnka*“ Puřatina.²⁷⁰ Jednotlivé sestry

²⁶⁵ Pavel Petrovič Mělnikov (1804-1880), exministr dopravních spojů (1865-1869), navštívil Palestinu na podzim 1869 a o. Antonin jej osobně přivedl (jistě se záměrem získat jej pro svoje plány) až k „*Prameni na vinici*“ (překlad jména Ajn Karim). „*Pro (Antoninovu) ideu zapálený Petr Pavlovič, člověk pravoslavný a státně smýšlející, založil po návratu do Petrohradu speciální komitě k shromažďování potřebných prostředků, jež se pak posílaly do Jeruzaléma.*“ Oficiálně se budoval „*rusko-arabský*“ farní chrám pro místní pravoslavné obyvatelstvo, aby se předešlo výhradám ze strany jeruzalémského patriarchátu. (ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 153-154.)

²⁶⁶ Rozuměj vzájemné políbení Marie a Alžběty („*Vešla do domu Zachariášova a políbila Alžbětu.*“ Lk 1,40), které bývá biblickými překlady suše tlumočeno většinou jako „*pozdravení*“. Na Západě se již od středověku slavil obdobný svátek „*Navštívení Panny Marie*“ (v současnosti 31. května, před II. vatikánským koncilem či tradičně 2. července).

²⁶⁷ КИПРИАН. *О. Антонин Капустин*. S. 178.

²⁶⁸ АНТОНИН. *Из Иерусалима...* S. 284.

²⁶⁹ КИПРИАН. *О. Антонин Капустин*. S. 177.

²⁷⁰ Olga Jevfimijevna Puřatina (1848-1890) byla dcerou admirála Puřatina a pokračovatelkou v jeho dobročinných dílech. Patřila mezi zakládající členy Pravoslavné palestinské společnosti, po příjezdu do Jeruzaléma zodpovídala za její ženskou zařízení v Palestině a Sýrii. Zřídila ambulanci v Nazaretě a přispěla ke zřízení ambulance v Bajt Džálá.

dostávaly kus pozemku, na němž si vystavěly domky („*kelie*“) podle vlastního vkusu, jež pak měly doživotně k užívání (mohly je též odkázat konkrétní nástupkyni). O. Antonin pro tento polomnišský skit v „*Horním*“ sepsal (v lednu 1886) též pravidla soužití, po jeho smrti se však komunita „*inteligentních poustevnic*“ postupně změnila v klasický monastýr (oficiálně r. 1924).

Archimandrita Antonin získal ještě i další pozemky, celkem jich zakoupil 13 (o rozloze cca 425 000 m² a ceně bezmála milion rublů ve zlatě). Jiné nemovitosti (kvůli nenáležitým kupním smlouvám) RDM zase pozbyla, naším cílem však není jejich výčet. Důležité je, jak s nimi archim. Antonin naložil, když mu na popud MID bylo další skupování pozemků zakázáno Posv. Synodem. Avšak „*ve výsledku Antoninovo pozemkové vlastnictví posloužilo jako mocná ‚kotva‘, jež mu umožnila uchytit se na bezmála 30 let v Jeruzalémě. Měl své nepřejícníky, i konsulové chtěli jako dříve Misii ne-li zlikvidovat, tak aspoň omezit na minimum. Kdykoli však uvažovali o odvolání nepokorného archimandrity z Palestiny, hned vypstával problém s jeho palestinskými nemovitostmi. (...) A komu bude patřit ‚Ruská Palestina‘ po jeho smrti? O tom přemítali ruští konsulové v Jeruzalémě, o tom uvažovali v MID i v Synodu v Petrohradě. Diplomaté se dožadovali, aby představený RDM převedl své nemovitosti na stát...*“²⁷¹ Archim. Antonin však všechny dokonale překvapil, když 26. *muharramu* 1307 (10/22. září 1889) ze šesti nejvýznamnějších pozemků (Dub mamrejský, Olivová hora, Horní skit, Jaffský sad, Jerišská metochie²⁷² a Siloamský monolit)²⁷³ založil *waqf* (náboženskou nadaci podle islámského práva), čímž zajistil prakticky neomezené („*věčné*“) právo jejich užívání Ruské pravoslavné církvi.²⁷⁴

Jak jsme již zmínili, o. Antonin se dočkal ještě roku 1894 dokončení „*Chrámů sv. Petra a spravedlivé Tabity*“ v Jaffském sadu (posvětil jej 16. ledna sám patriarcha Gerasimos), avšak brzy poté onemocněl a v březnu už nevstával z lůžka. Přivolal proto svého duchovního otce (jeromonacha Anthima z Lávry sv. Sávy) a v přítomnosti konsula (S. V. Arseňeva) vyložil svou poslední vůli. Správcovství *waqfu* a tištěné knihy odkázal Posv. Synodu, své archeologické „*museum starožitností*“ Ruské duchovní misii (nejcennější nález, bustu Heroda Velikého, však daroval Ermitáži). Jeden ze svých teleskopů věnoval Kyjevské duchovní akademii, druhý svému bratru, náprsní kříž zauralskému Dalmatovskému monastýru (kde začínal studovat), jednu

²⁷¹ ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 154.

²⁷² Metochie (dodnes fungující) v Jerichu (pozemek o rozloze 15 128 m²) se stala strategickou, ba nepostradatelnou pro ruské poutníky, kteří vždy nesmírně rádi navštěvovali řeku Jordán, jejíž okolí je jinak zcela nehostinné a pusté.

²⁷³ Pozemek s tzv. „*Silvánským (Šiloašským) monolitem*“ je známější jako „*Hrobky proroků*“ (tj. Agea, Zachariáše a Malachiáše), arabsky *Qubúr al-Anbíjá*. Osmanské autority sice Antoninovu koupi uznaly, zakázaly zde však vybudovat jakékoli křesťanské kultovní místo, neboť se sem přicházeli modlívati i palestinskí židé, kteří protestovali.

²⁷⁴ „*Někteří krátkozrací dilomaté byli na rozpacích a dokonce se pohoršovali: opět je Antonin obalamutil. Avšak generální prokurátor Posv. Synodu K. P. Pobědonoscev jej podpořil. Právě díky waqfu založenému Antoninem náleží chrámy, monastýry a pozemkové vlastnictví RDM dodnes Rusku (na rozdíl od nemovitých objektů náležících státu (tj. „*Ruské budovy*“ v Jeruzalémě), jež r. 1964 Chruščov prodal za 4,5 mil. dolarů Izraeli – takzvaný ‚pomerančový obchod‘).*“ (ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 155-156.)

panagii se sibiřskými drahými kameny Božímu hrobu a druhou permské katedrále. Svě řecké a jihoslovanské rukopisy pak odkázal Petrohradské veřejné knihovně (pod podmínkou vyplacení 5 tis. rublů ruskému vyslanectví v Cařihradu, jež měly být určeny na stavbu chrámu na místě mučednictví sv. Antonína v Ankaře, která se však nikdy neuskutečnila).²⁷⁵

Archim. Antonin odešel na věčnost v předvečer svátku Zvěstování (24. března 1894), když zvonilo k večerní bohoslužbě. Pohřební obřady nad ním vykonal patriarcha Gerasimos v ruském Trojickém chrámu (nad rakví se s ním jménem jeruzalémské církve loučil proslovem jeho přítel archim. Fotios, někdejší sinajský vězeň a budoucí alexandrijský patriarcha)²⁷⁶ a do palestinské půdy jej uložil jordánský metropolita Epifanios na „jeho“ oblíbeném pozemku na Olivové hoře (vlevo uvnitř chrámu), o „jeho“ milovaném svátku Zvěstování, 25. března 1894.

Zbývá jen zdůvodnit, proč jsme kapitole o otcí Antoninovi dali tak podivný název. Chtěli bychom tím zdůraznit, že jeho život, ačkoli se zdá poklidně prožitý při archeologickém bádání ve stínu oliv a pomerančovníků a není jisté prost různých romantických podtónů, nebyl rozhodně žádnou selankou. Jeho nepřátelům jsme záměrně nedopřáli v našem vyprávění prostor, ale pro úplnost zmiňme dva jeho protivníky na dosud neobvyklém poli publicistickém. Dmitrijevskij²⁷⁷ o nich píše následující: *„Onoho náruživého boje Ruské Misie s Patriarchátem a konsulátem se účastnily i osoby cizí, přijíždějící do Palestiny na krátký čas a podléhající vlivu nepřejícíníků o. archimandrity, jež pak lehkomyšlnými korespondencemi v našem ruském liberálním tisku diskreditovaly v očích svých krajanů jak úctyhodnou osobnost o. archimandrity, tak i samu věc, již v Palestině bezmezně sloužil a byl oddán celou duší... V této bolestné historii sebepoplivání a pohanění ruského jména i díla v dálné cizině, blízké a drahé každému ryzímu křesťanskému srdci, s osobitou reliéfností vystupují dvě jména: A. Ušinskij (bývalý úředník při Posv. Synodu) a jakýsi Ju. Dobrynin (patrně pseudonym). Pan Ušinskij (,jsa nadšen vším protestantským v Palestině a hanobě své vlastní‘) umístil na stránkách neblaze proslulých liberálních církevních novin ,Cerkovno-Obščestvennyj Věstnik‘ celou řadu statí, jež obsahují nepřátelské výpady vůči naší Jeruzalémské Misii, a vyvolal energickou reakci o. archimandrity. Dobrynin (pseudonym) zvolil pro svá nařčení a výpady populárnější druh literatury (aby tak pochopitelně přitáhl širší okruh čtenářů), román nazvaný: ,Pejz-paša²⁷⁸ a jeho družina. Mosaiky, kameje a miniatury ze všetečných vykopávek v zákoutích Svaté Země. Sankt-Peterburg, 1881.‘ Minuv úspěšně bystrý*

²⁷⁵ КИПРИАН. О. Антонин Капустин. S. 199.

²⁷⁶ ФОТИЙ, архимандрит. „Слово, сказанное при погребении настоятеля Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрита Антонина. (Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1894. № 6. С. 185-190.)“ In: АНТОНИН. Из Иерусалима... S. 462-466.

²⁷⁷ ДМИТРИЕВСКИЙ. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. S. 425-426.

²⁷⁸ Takové jméno román dostal proto, že o. archim. Antonin byl zvyklý česat si prameny vlasů na způsob hebrejských pejzů, což bylo zvláště nápadné v jeho domácím úboru, kdy míval hlavu pokrytu skúfijkou. (Ibid.)

dozor naší censury, sklídl p. Dobrynin hojné plody svého literárního vyděračství, zejména když se jeho kniha objevila ve Sv. Zemi a začala se rychle šířit mezi nepřejícníky o. Antonina.“ Ač Dmitrijevskej píše, že Antonin knihu „obešel s naprostým pohrdáním a pozdě se vzpamatovavší censura ji konfiskovala a stáhla z prodeje“, domnívá se Kyprián, že právě tyto události přiměly o. Antonina, aby se stáhl do soukromí, naplno se věnoval jen svému bádání a resignoval na boj se „systémem“.²⁷⁹ Na výpady Ušinského v polovině 70. let ještě pohotově reagoval, ale i za nimi vždy viděl „machinaci vyšších sfér“.²⁸⁰

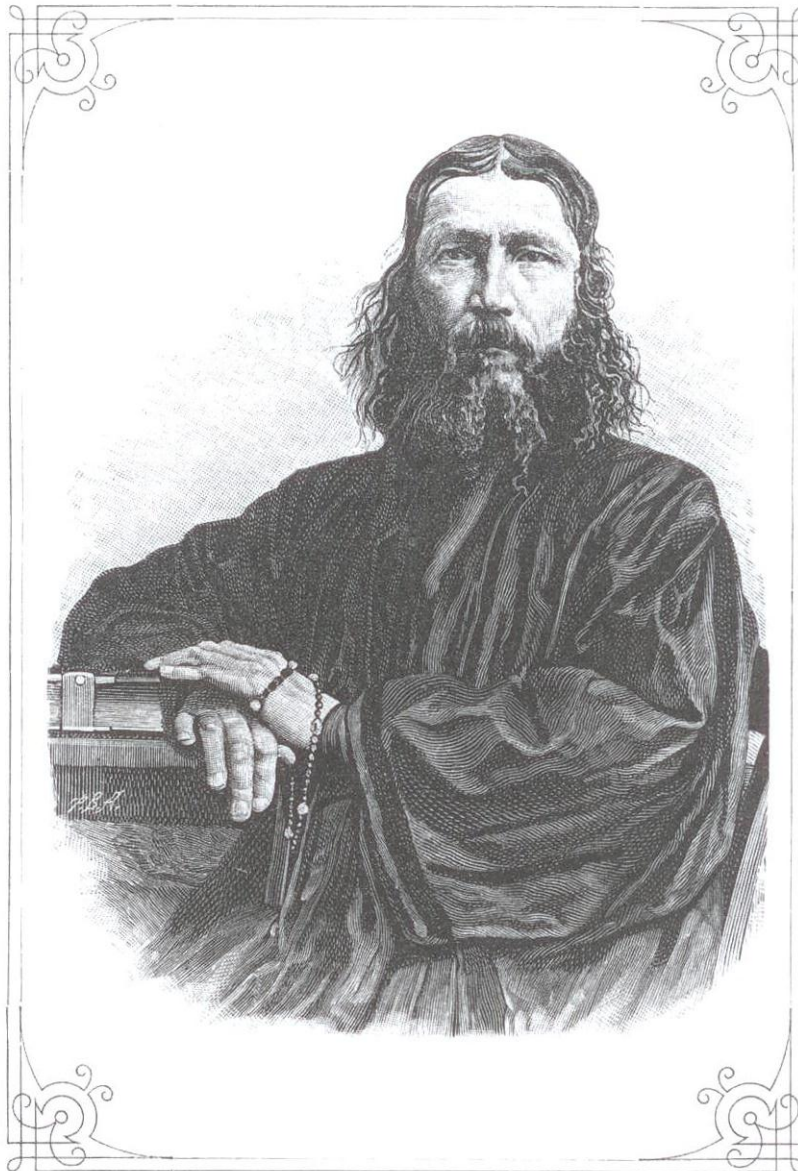
Přestože byl o. Antonin od 21. května 1882 čestným členem Pravoslavné palestinské společnosti (IPPO) a jejich počáteční spolupráce vypadala velmi slibně (viz níže vykopávky na „Ruském místě“ a výstavbu chrámu sv. Máří Magdalény), byl pro Antonina další vývoj této organizace zklamáním. Také IPPO částečně zdědila po svých předchůdcích (tj. po Palestinském komitě a Palestinské komisi) byrokratizující náhled na církve a pozitivní impulsy konce 70. let (přátelství s V. N. Chitrovo, hraběnkou Puřatinou aj.) byly brzy zadušeny, když čestná místa v IPPO zaujali lidé úzce spojení se „systémem“ synodálního období. Avšak to neznamená, že by o. Antonin jakkoli zahořkl. Dále plodně pracoval a jeho přínos pro Ruskou Palestinu lze jen stěží přecenit. Dodnes narážíme na stopy jeho působení doslova na každém kroku. Nezbývá než dát za pravdu (možná poněkud patetickému) volání archimandrity Fotia nad Antoninovou rakví:

„Země svatá, Země zaslíbená, země, v níž odedávna soupeřily národy, plemena a jazyky o to, kdo se více proslaví, Země spásy, v níž se uskutečnilo uctívané utrpení i oslavení našeho Spasitele, Země požehnání, zahrnující v sobě Nazaret a Betlém, Siónské hory a Jordán, Tábor a Galileu, Golgotu a nový Hrob – Země posvěcená! Pověz nám a do budoucna vyprávěj dějinám o námahách blaženého muže, jenž tě ozdobil svatými zařízeními, znovu zbudoval tvé povalené stěny, obdařil tě božskými chrámy, do vínku ti dal učitelské ústavy. Hovořím snad přehnaně? Nazaret však i Hebron, Horní i Olivová hora, Jericho i Jaffa, ba celá Palestina mým slověm přisvědčují. (...) Nyní, usilovný služebník Kristův, předrahý dělník Jeho vinice, nyní odpočiň v náručí Boží! Jako oliva obsypaná plody, jako cypřiš tyčící se do oblak (Sir 50,10) jsi ve svém životě vydával duchovní vůni Nejvyššímu Králi všech, jako David jsi okrášlil svátky nádherou,

²⁷⁹ КИПРИАН. О. Антонин Канустин. S. 155-156.

²⁸⁰ Dvě z Antoninových reakcí na Ušinského byly publikovány v АНТОНИН. Из Иерусалима... S. 184-191 a 192-199. „Osobně jsme velmi vděčni p. autorovi za jeho četné lichotivé ohlasy o nás. Avšak neostýcháme se podotknout, že nežijeme kvůli ohlasům ani z ohlasů v jakémkoli smyslu. Ohlasy docela hloupými nás už dávno počastoval slovný časopis ‚Kolokol‘. Ale i z pěkných ohlasů si dokážeme vzít ponaučení. Soustrasti autora, že se nám nedostává času k plnění svých povinností, dobře rozumíme. Také rozumíme hluboké machinaci sfér autora převyšujících, jež se snaží o úplné uzavření Jeruzalémské Misie, jakožto neúčinného zařízení, nehledě na to však zůstáváme věrni úloze, s níž Rusko kdysi tak slavně a poctivě vystoupilo na souvěrném Východě – v kolébce křesťanstva – vpravdě ‚nepřátelům pro strach‘ a přátelům pro radost, a od níž se nyní jakási nepohoditelná fatální síla snaží naši společnost odlákat nazpět. Rozbít je možné leccos, dokonce vlastní hlavu, ale dřív, než se k tomu odhodlají, neuškodilo by Ušinským popřemýšlet...“ (Ibid. S. 191.)

jako Šalamoun jsi připravil Hospodinu svatyně a vybuřoval domy v Jeho jménu (...) Odpočiň, archimandrito Antonine, tam, kde Bůh přichystal věnce těm, již ho milují, odpočiň, neboť tebe ospravedlňuje celý tvůj život, a Ten, jenž zná první i poslední, kéž se smiluje nad tebou i nad námi. Odpočiň, neboť jsi osvobozen od hříchu a stal ses služebníkem Božím, máš z toho užitek, totiž posvěcení, a čeká tě život věčný (Řím 6,22).“²⁸¹



Archimandrita Antonin Kapustin (1817-1894), představený
Ruské duchovní misie v Jeruzalémě (1865/1869-1894).²⁸²

²⁸¹ АНТОНИН. *Из Иерусалима...* S. 465-466.

²⁸² Vyobrazení převzato z АНТОНИН. *Из Иерусалима...* S. 428.

6. PODPORA PALESTINSKÉHO PRAVOSLAVÍ

*Kvůli Sijónu nebudu zticha,
kvůli Jeruzalému si nedopřeji odpočinku,
dokud jako záře nevzejde jeho spravedlnost,
dokud jako pochodeň nevzplane jeho spása. (Iz 62,1)*

„Netajím se před Vaší váženou Excelencí, že by pro mne bylo ideálním předat Duchovní Misii celý náš jeruzalémský poutnický sektor, samozřejmě i s patřičnými prostředky. To však nebylo možné za Antonina a možné to nebude, dokud se Misie neuvede do žádoucího stavu,“ četl generální prokurátor Posv. Synodu K. P. Pobědonoscev²⁸³ v dopise, jenž mu 1. července 1894 (tj. pár měsíců po Antoninově smrti) adresoval Vasilij Nikolajevič Chitrovo.²⁸⁴ Dále Chitrovo upřesňuje svou představu „žádoucího stavu“ RDM. Měla by být klasickým ruským mužským monastýrem drženým v přísném pořádku a vést ji měl „dobrý mnich a dobrý hospodář“ (za jakého považoval Antoninova nástupce archimandritu Rafaela), nikoliv „učený archimandrita“, jenž by působení v Jeruzalémě považoval jen za přechodný stupínek ve své služební kariéře.²⁸⁵ Nelze se tu ubránit dojmu určité skepse vůči RDM, zvláště když porovnáme záměry V. N. Chitrovo na počátku jeho zájmu o „ruské dílo“ v Palestině, jak uvidíme níže.

²⁸³ Konstantin Petrovič Pobědonoscev (1827-1907) byl vzděláním právník (podílel se na reformě soudnictví v 60. letech), právu vyučoval též mladá velkoknížata Nikolaje Alexandroviče (následníka trůnu, jenž náhle zemřel r. 1865 v Nizze) a Alexandra Alexandroviče (budoucího imperátora v l. 1881-1894, na nějž měl Pobědonoscev značný vliv). Od r. 1880 až do r. 1905 zastával úřad generálního prokurátora Posv. Synodu, jenž v té době vynikal mnohdy až přehnaně rigoristickým přístupem k soudobým problémům a byl zároveň účinnou protiváhou „západnických“ tendencí v ruské společnosti. Aniž bychom cítili potřebu Pobědonosceva kriticky hodnotit, ocitujeme pro lepší pochopení narážek archimandrity Kypriána na Antoninovu „bezmoc před režimem ‚sovích křídel‘ v Církvi“ (КИПРИАН. *О. Антонин Канустин*. S. 155.) verše (ve vlastním pracovním překladu) A. A. Bloka z básně „Vozmezdije“ (1911):

*V ta léta dávná, hluchoněmá
Do srdcí padal sen a tma:
Vždyť Rusko Pobědonosceva
Jak křídla sov by pokryla.
Tam nebyl večer ani jitro,
Jen sovích perutí těch stín
A oberprokuror nad ním;
On divně hleděl Rusi v nitro
Svým skelným zrakem censored.*

²⁸⁴ Vasilij Nikolajevič Chitrovo (1834-1903) pocházel ze staré petrohradské aristokratické rodiny. Byl profesionálním účetním, praktické zkušenosti v oboru sbíral (od r. 1854) na válečném a mořském ministerstvu (kde v té době jako hlavní auditor sloužil též B. P. Mansurov), avšak s palestinskými záležitostmi nepřišel do styku. Služebně byl poslán do Francie. Od r. 1863 působil na ministerstvu financí, stál u zrodu prvních ruských družstevních záložen, za které pak 20 let zodpovídal. Stal se členem Imperátorské moskevské zemědělské společnosti, Imperátorské ruské geografické společnosti (1869) a Imper. ruské archeologické společnosti (1880). Jeho manželství s dcerou italského lékaře Sofií Dominikovnou Torentani bylo bezdětné. (ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Из истории руководства Императорского Православного Палестинского Общества: четыре секретаря (М. П. Степанов – В. Н. Хитрово – А. П. Беляев – А. А. Дмитриевский).“ In: *Прав. Палестинский Сборник. Выпуск 102*. ИППО, Москва, 2005. S. 13-14.)

²⁸⁵ ГЕРД, Л. А. „Переписка В. Н. Хитрово в архивном фонде А. А. Дмитриевского.“ In: *Прав. Палестинский Сборник. Выпуск 102*. ИППО, Москва, 2005. S. 69-70.

Vasilij Nikolajevič podnikl svou první „ještě poloturistickou, polopoutnickou“²⁸⁶ cestu do Palestiny a Sýrie roku 1871 a vrátil se odtud nejen pohnut bídnými podmínkami pravoslavných věřících a ruských poutníků ve Svaté zemi, ale i osobně zasažen návštěvou svatých míst. „*Naši pěvci právě na klírose zapěli: Světlo tiché svaté slávy, ucítil jsem, jak mně skanuly slzy, padl jsem na kolena, zapomněl na vše vezdejší a poprvé v životě jsem pochopil, co znamená modlit se z hloubi duše. Od té doby uplynulo již pár let, ale vzpomínka na tu modlitbu jako světlá hvězda ještě stále září v mém životě. Na nadarmo to poutníky táhne zpět do Jeruzaléma, chtěli by zas a znova zakoušet nesmírnou duchovní sladkost noční modlitby na Golgotě.*“²⁸⁷

Vzpomínky na své putování Chitrovo publikoval roku 1879 v knize „*Týden v Palestině*“. Usiloval (podobně jako A. N. Muravjov před necelými 50 lety) přitáhnout k Palestině pozornost ruské veřejnosti, jež byla v důsledku právě skončené rusko-turecké války²⁸⁸ zaujata spíše Balkánem. „*Mohou se mne zeptat, jaké zájmy může mít Rusko v Palestině kromě dozoru na své poutníky? Ohledně zájmů duchovních poukážu jen, že stovky publikací o Palestině objevujících se každoročně v západní literatuře dokazují, že ony zájmy ve vzdělaném světě existují. A ohledně zájmů politických také jen poukážu, že jsme skutečnými nástupci Řeků všude, kde existuje pravoslavi, že bit Turky je možné nejen na Dunaji, ne pouze podporou pravoslavných Slovanů, ale rovněž i na Eufratu a březích Středozemního moře, s oporou v pravoslavném arabském obyvatelstvu. Přes Gruzii a Arménii se téměř přimykáme k Palestině a obkličujeme Malou Asii. Boj o převahu v Asii se neodehraje na Hindúkuši či Himálajích, ale v úvalech Eufratu a roklích Libanonských hor, kde vždy končival světový zápas o osud Asie.*“²⁸⁹

Argumenty geopolitické však pro Vasilije Nikolajeviče nebyly prvořadé, osobně mu ležel na srdci úděl ruských „prostoljudin“ (tj. mužiků, nemajetných, plebejů, prostáček), s nimiž se tento ruský byrokrat a měšťan v Palestině setkal a kteří zde museli působit mnohem nápadněji než kdekoli ve své vlasti. „*Tolik doráželi na naše poutníky ke svatým místům, a přitom jedině těm šedivým mužičkům a obyčejným ženským, rok co rok táhnoucím z Jaffy do Jeruzaléma a zpět jako po ruské gubernii, vděčíme za vliv, jaký má ruské jméno v Palestině; vliv natolik silný, že s ruským jazykem projdete tou cestou a nebude vám rozumět snad jen nějaký zdaleka přichozí beduín. Odejmete toho mužika a zmizí ‚Moskob‘ (tj. arabsky ‚Moskvan‘), jediný, kdo ještě udržuje ruský vliv v Palestině. Odejmete jej a pravoslavi zadusí systematická katolická a poslední dobou ještě silnější protestantská propaganda.*“²⁹⁰

²⁸⁶ ЛИСОВОЙ. „Из истории руководства.“ S. 14.

²⁸⁷ ХИТРОВО, В. Н. *Неделя в Палестине*. СПб., 1879. С. 46. Dle ЛИСОВОЙ. „Из истории руководства.“ S. 14.

²⁸⁸ Sanstefanská mírová smlouva z 19. února (3. března) 1878 byla téhož roku „revidována“ Berlínským kongresem.

²⁸⁹ ХИТРОВО. *Неделя в Палестине*. СПб., 1879. С. 60-61. Dle ЛИСОВОЙ. „Из истории руководства.“ S. 15.

²⁹⁰ ХИТРОВО. *Неделя в Палестине*. СПб., 1879. С. 15. Dle ЛИСОВОЙ. „Из истории руководства.“ S. 15.

Chitrovo neměl žádnou předchozí průpravu ani zkušenosti, co se Orientu a Palestiny týče, avšak byl natolik rozvážným, že nepropadl zbrklému aktivismu pod vlivem prvních dojmů, naopak téměř celá 70. léta zasvětil důkladnému obeznámení se s problematikou. Začal studovat církevní dějiny a specifika pravoslavní v Orientě, shromáždil také obsáhlou knihovnu příslušné literatury a roku 1876 publikoval komentovanou bibliografii nazvanou „*Palestina a Sinaj*“.²⁹¹ Začátek předmluvy k této knize se stal jedním z nejslavnějších citátů Vasilije Nikolajeviče: „*Je-li na světě země, již můžeme nazvat společnou vlastí lidstva, je to bezesporu Palestina. Vždyť kdo z nás nepronášel posvátná jména Sinaje, Jordánu, Jeruzaléma a Betléma dříve, než chápal rozdíl mezi dobrem a zlem. Tři náboženství vzývající jediného Boha uvykla hledět k Jeruzalému coby středobodu svého vyznání. Čtyřicet staletí uplynulo nad touto zemí a jako do geologických vrstev do ní vepsalo svoji kroniku. Bádat v ní znamená bádat o rozvoji lidského rodu. Každému, od prostého zbožného poutníka až po hloubavého učenca, poskytně její návštěva a obeznámení se s touto zemí tolik, kolik jen dokáže pojmut...*“²⁹²

Chitrovo si své dojmy a záměry nenechával jen pro sebe, avšak dříve, než je zveřejnil, neváhal je konsultovat s osobami, k nimž choval důvěru. Jedním z prvních, komu se svěřil se svým záměrem založit zvláštní „*palestinskou společnost*“, byl archimandrita Leonid (vypuzený roku 1865 z Jeruzaléma), jemuž Vasilij Nikolajevič 21. února 1877 napsal: „*Stále se zaobírám myšlenkou uspořádat zde (tj. v Petrohradě) soukromé palestinské komité, jež by mělo za cíl seznámit Rusko se Sv. zemí, vědecky ji probádat, podporovat poutníky, získávat tam pozemky a udržovat náš vliv. Podařilo-li by se umístit jej pod pěkný patronát někoho z členů Carské rodiny či někoho z metropolitů, domnívám se, že o finanční prostředky nouze nebude, a následně s ním bude možné sjednotit též atributy nynější oficiální Palestinské komise, jakož i její finanční prostředky. Jak Vy smýšlíte o možnosti zformování podobné společnosti? Může mít úspěch? Alespoň vědecky prospěšná bude tak jako tak.*“²⁹³ Idea založení dobročinné společnosti na podporu ruského vlivu v Palestině jistě uzrávala postupně, ale již v tomto raném stadiu vidíme dva důležité momenty, kromě snahy o propojení celého projektu s panovnickou rodinou, ale též vědomí, že bude třeba vypořádat se s konkurencí státní „*Palestinské komise*“, jež podle Chitrova svou úlohu plnila jen nedostatečně. Důvěru v petrohradských kruzích nezískával Vasilij Nikolajevič snadno, byla mu však (podobně jako archim. Antoninovi) nápomocna „*šedá eminence*“ v počátcích Ruské Palestiny, hrabě Jevfimij Vasiljevič Puťatin. Chitrovo se archim. Leonidovi (v dopise z 21. května 1880) svěřuje, že jen díky hraběti Puťatinu „*na mně přestali*

²⁹¹ ХИТРОВО, Василий Николаевич. *Палестина и Синай. Библиографический Указатель русских книг и статей о святыхъ мѣстахъ Востока, преимущественно палестинскихъ и синайскихъ.* СПб., 1876.

²⁹² ХИТРОВО, В. Н. *Палестина и Синай.* СПб., 1876. С. I.

²⁹³ ГЕРД, Л. А. „Переписка В. Н. Хитрово в архивном фонде А. А. Дмитриевского.“ In: *Прав. Палестинский Сборник. Выпуск 102.* ИППО, Москва, 2005. С. 70-71.

*hledět jako na dobrodruha, na jakéhosi palestinského koncesionáře chtějícího vydobýt si nějaký osobní prospěch, a takový postoj vůči mně mi bral veškerou chuť chopit se toho díla.*²⁹⁴

Vasilij Nikolajevič byl člověkem asketickým, (v jednom dopise píše: „*Světských požitků, byly-li u mne kdy jaké, jsem se dávno zřekl; již od školních škamen jsem dobu jídla omezoval na minimum, zbývá mi ubírat si ze spánku, což je pro mne velmi obtížné a musím se k tomu nutit, neboť jedině spánek obnovuje mé síly.*“)²⁹⁵ osobně bezúhonným a poměrně konservativním. Jistě i proto byl blízký novému generálnímu prokurátorovi Posv. Synodu, K. P. Pobědonoscevu. Hned při jeho nástupu do úřadu (v dubnu 1880) se s ním Chitrovo (v dopise z dubna či června²⁹⁶ 1880) dělil o své názory na situaci v Jeruzalémě: „*Jeruzalémský patriarchát musí být držen na krátké uzdě. Je třeba řídit jej z Petrohradu, nechceš-li nejsvětější z patriarchálních trůnů vidět v naprostém rozkladu.*“ Chitrovo tedy naprosto nesdílel náklonnost archim. Antonina vůči Řekům a jejich církevním tradicím,²⁹⁷ ani neměl v úmyslu oddělovat náboženské a politické působení v Levantě (vliv náboženský vnímal v dané situaci jako jakousi náhradu přímého vlivu politického): „*Náš obchodní vliv na Blízkém Východě není s to soupeřit s anglickým, i náš politický vliv je silně podkopán Berlínským kongresem, jenž dokázal, že Rusko bez dovození Evropy nemůže působit. Máme však sami na sebe vztáhnout ruku a vzdát se také toho posledního, vlivu náboženského?*“

V tom byl s Pobědonoscevem zajedno. Vliv náboženský chtěl Chitrovo posílit především posílením role RDM na úkor konsulátu a teprve v druhé řadě založením zvláštní palestinské společnosti. Podle něj má mít RDM v čele biskupa coby představitele ruského Posv. Synodu a mají jí podléhat veškerá ruská zařízení v hranicích jeruzalémského patriarchátu, mravní i materiální péče o ruské poutníky a podpora pravoslaví mezi místním obyvatelstvem. Konsulát se měl omezit na komunikaci s ostatními konsuly v Jeruzalémě a v případě potřeby výkonem kárné (policejní) moci nad poutníky.²⁹⁸ Tu se ovšem dostáváme do kontrastu s citátem v úvodu kapitoly, kde by Chitrovo (o 14 let později) namísto misie se širokými kompetencemi ráději viděl mužský monastýr omezující se na bohoslužby a duchovní péči o poutníky. Situace se totiž radikálně změnila, když mezi oba tradiční rivaly (konsulát a misii) vstoupila jako třetí hráč Vasilijem Nikolajevičem založená (Imperátorská) Pravoslavná palestinská společnost.

²⁹⁴ ГЕРД. „Переписка В. Н. Хитрово...“ S. 74, Pozn. 19.

²⁹⁵ ГЕРД. „Переписка В. Н. Хитрово...“ S. 71.

²⁹⁶ Gerd si protiřečí, když na s. 68 datuje dopis k 23. dubnu (Pobědonoscev jmenován generálním prokurátorem 24. dubna), ale při citaci pramene na s. 73 (pozn. 4) uvádí datum 23. června 1880.

²⁹⁷ Chitrovo se dokonce domníval, ještě dříve než o. Antonina blíže osobně poznal, že byl „*za trest přeložen pod velení druhohradého konsulátu*“, tj. z Athén do Jeruzaléma. (ГЕРД. „Переписка В. Н. Хитрово...“ S. 68.)

²⁹⁸ ГЕРД. „Переписка В. Н. Хитрово...“ S. 69.

Chitrovo se do Palestiny podruhé vypravil v letech 1880-1881, kdy zde strávil celých devět měsíců, zevrubněji Svatou zemi procestoval a navázal přátelský vztah s archimandritou Antoninem. Tento pobyt byl také ve znamení příprav na důležitou pouť mladých velkoknížat Sergeje a Pavla Alexandrovičů a jejich bratrance Konstantina Konstantinoviče²⁹⁹ ke svatým místům, jež se uskutečnila 21. až 31. května 1881. Zde pravděpodobně došlo k vytouženému průniku plánů Vasilije Nikolajeviče se zájmy panovnické rodiny. Dům Romanových byl tehdy otřesen smrtí Marie Alexandrovny (22. května 1880), jež byla první carskou příznicí Ruské Palestiny (osobně podporovala o. Antonina), a ještě více vraždou jejího manžela Alexandra II. (1. března 1881). Po návratu do Petrohradu Chitrovo sepsal zprávu o průběhu pouti, již pak věnoval caru Alexandrovi III. a velkoknížeti Sergejovi, kterého při osobní audienci nadchl pro svoji myšlenku „*palestinské společnosti*“ a Sergej Alexandrovič přislíbil svůj patronát.

Velkokníže pak zprostředkoval setkání Chitrova s imperátorem, jemuž byl 8. května 1882 předložen ke schválení návrh stanov plánované společnosti. K stanovám se vyjádřil i Posv. Synod a MID, jednalo se však zpočátku o čistě soukromou organizaci, jež se těšila přízni carské rodiny. V den památky svatých Konstantina a Heleny, 21. května 1882, Alexandr III. schválil založení Palestinské pravoslavné společnosti („*Pravoslavnoje palestinskoje občestvo*“, dále jen PPO) a jejím presidentem se stal Sergej Alexandrovič. Za motto Společnosti vybral Vasilij Nikolajevič první verš z 62. kapitoly proroka Izaiáše: „*Kvůli Siónu nebudu zticha, kvůli Jeruzalému si nedopřeji odpočinku, dokud jako záře nevzejde jeho spravedlnost, dokud jako pochodeň nevzplane jeho spása.*“

PPO si vytkla tři hlavní cíle, za něž zodpovídala tři příslušná oddělení společnosti. Prvním z nich bylo oddělení vědecké a publikační, jež mělo odbornou i laickou veřejnost v Rusku blíže seznamovat s realitami Palestiny a s historií i současností jeruzalémské církve, Tomuto oddělení byly vzorem učené společnosti zabývající se Palestinou, jež vznikly na Západě v 70. letech XIX. století: britský „*Palestine Exploration Fund*“ (1865), „*Société de l'Orient latin*“ (1875) ve Francii a „*Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas*“ (1877).

²⁹⁹ Sergej Alexandrovič (1857-1905) byl pátým synem imperátora Alexandra II. (mladším bratrem Alexandra III.), od r. 1884 byl ženat s německou princeznou Elisabeth von Hessen-Darmstadt (po sňatku velkokněžna Jelizavěta Fjodorovna, po smrti muže mniška a mučednice), v l. 1891-1905 byl generálním gubernátorem Moskvy, kde 4. (17.) února 1905 podlehl atentátu teroristy Kaljajeva.

Pavel Alexandrovič (1860-1919) byl šestým synem imperátora Alexandra II. (mladším bratrem Alexandra III.), jeho první žena, řecká princezna Alexandra Georgievna, zemřela při druhém porodu v 21 letech (děti pak vychovala jejich teta Jelizavěta Fjodorovna), r. 1902 uzavřel morganatický sňatek s rozvedenou Olgou Valerianovnou Paley, byl popraven bolševiky 30. ledna 1919.

Konstantin Konstantinovič (1858-1915), byl synem mladšího bratra Alexandra II. (bratrance výše uvedených Alexandrovičů), od r. 1884 byl ženat s německou princeznou Jelizavětou Mavrikijevnou, s níž měl devět dětí, jejich dcera Taťána Konstantinovna (1890-1979), v prvním manželství kněžna Bagration-Muchranská, uprchla z Ruska, a když podruhé ovdověla, přijala r. 1946 v Ženevě mnišství a pod jménem Tamara se stala igumenou (od r. 1951 ruského monastýru na Olivové hoře v Jeruzalémě, kde zemřela 15. (28.) srpna 1979. (Viz ХОЛОДЮК, Анатолий. *Две иерусалимские игуменни родом из Северной Пальмиры*. Мюнхен, 2011.)

Druhým cílem PPO bylo usnadnění cesty do Palestiny ruským poutníkům a zlepšení podmínek jejich pobytu na svatých místech, což zajišťovalo poutnické oddělení. A teprve na třetím místě je jmenována podpora pravoslavných souvěrců v Palestině, jež se měla realizovat třemi způsoby: 1) budováním škol pro výchovu mládeže v pravoslavném duchu a pomocí školám již existujícím; 2) budováním chrámů a obnovou chrámů stávajících; 3) poskytováním zdravotní péče všem obyvatelům Sv. země bez ohledu na rasu či vyznání. Je však třeba podotknout, že tato tři pole působnosti PPO byla považována za rovnocenná, a přitom každé z nich vykazovalo svou vlastní dynamiku. Nastíníme úspěchy i komplikace v jednotlivých odvětvích, ale jejich přehled nebude vyčerpávající, nejpodrobněji se budeme věnovat aktivitám PPO na podporu syro-palestinského pravoslaví.

Avšak prvních úspěchů, kterými vešla i v mezinárodní známost, dosáhla PPO na poli vědy. Prvním badatelským počinem byl archeologický průzkum pozemku v blízkosti Chrámu Božího hrobu získaného Palestinským komitét r. 1859. Vykopávky zde proběhly už dříve,³⁰⁰ nebyly však dosti důkladné. Rovněž badatelského ducha o. Antonina nenechávalo „*Ruské místo*“ v jeruzalémském starém městě lhostejným, a když se s ním během své pouti osobně seznámil velkokníže Sergej Alexandrovič, pověřil archeologickým průzkumem, který financoval ze svých soukromých prostředků, právě představeného RDM, jenž si na pomoc přizval německého archeologa Conrada Schicka.³⁰¹ Ačkoli se jednalo o soukromou iniciativu a investici velkoknížete, vše již probíhalo pod egidou čerstvě založené PPO, jež výsledky Antoninova bádání publikovala v sedmém čísle svého nově založeného periodika, nazvaného „*Pravoslavný palestinský sborník*“ (PPS).³⁰² Vyvrcholením celého archeologického podniku se pak 10. června 1883 stal objev „*Prahu soudné brány*“, jenž potvrdil hypotézu o průběhu jeruzalémských hradeb v době Ježíšově a vyvrátil pochybnosti ohledně lokalizace Golgoty „*venku za branou*“.³⁰³ Objev byl nejen vědeckou sensací a mocným impulsem ruské palestinovědy (včetně ostrých polemik, v nichž B. P. Mansurov zpochybňoval dataci i interpretaci Antoninových nálezů), ale

³⁰⁰ Např. Eugène-Melchior markýz de Vogüé r. 1861, další pak v l. 1864 a 1872. (СОЛОВЬЕВ, Михаил Петрович. *Святая Земля и Императорское Православное Палестинское Общество*. Индрик, Москва, 2012. S. 83.)

³⁰¹ СОЛОВЬЕВ. *Святая Земля и ИИПО*. S. 84. ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 206.

³⁰² ХИТРОВО, В. Н. „Раскопки на Русском месте близ храма Воскресения в Иерусалиме, произведенные под руководством архимандрита Антонина в 1883 г.“ In: *Православный Палестинский Сборник*. 1884. Т. III. Вып. 1(7). С. I–XII, 1–140, 4 л. ил. Kompletní seznam článků publikovaných v jednotlivých číslech PPS od r. 1881 až do současnosti (vyjma let 1917-1954, kdy PPS nevycházel) je k dispozici na webu IPPO: www.ippo.ru/palestinskiy-sbornik/index.html – přístup 15. 4. 2013.

³⁰³ „Nesl svůj kříž a vyšel z města na místo zvané Lebka, hebrejsky Golgota. Tam ho ukřižovali a s ním jiné dva, z každé strany jednoho a Ježíše uprostřed. Pilát dal napsat nápis a připevnil jej na kříž. Stálo tam: Ježíš Nazaretský, král židovský. Ten nápis četlo mnoho Židů, neboť místo, kde byl ukřižován, bylo blízko města...“ (Jan 19,17-20) „Proto také Ježíš trpěl venku za branou, aby posvětil lid svou vlastní krví. Vyjděme tedy s ním za hradby, nesouce jeho potupu. Vždyť zde nemáme trvalý domov, nýbrž vyhlížíme město, které přijde.“ (Žid 13,12-14)

především zařadil „*Ruské vykopávky*“ do čela pomyslného žebříčku palestinských svatých míst. Poutníci se od nynějška přicházeli poklonit Božímu hrobu, Golgotě a Prahu soudné brány.³⁰⁴

Bohužel zde nemůžeme věnovat více prostoru přínosu (I)PPO k rozvoji byzantinistiky, orientalistiky, paleografie i dalších odvětví ruské vědy.³⁰⁵ Musíme se omezit konstatováním, že Palestinská společnost finančně podpořila celou řadu badatelů a publikací, již zahájil roku 1882 prof. Alexandr Antonovič Cagareli (1844-1929). Uvádíme jej jako názorný příklad, neboť šlo o prvního gruzínského vědce, jenž měl možnost prozkoumat gruzínské rukopisy v Palestině a na Sinaji. Díky podpoře PPO mohl výsledky publikovat nejen rusky v PPS, ale i v zahraničí.³⁰⁶

Úspěch (I)PPO spočíval v její promyšlené hierarchizaci a struktuře. Zakládajících členů společnosti bylo jednačtyřicet (dvě velkoknížata, několik učenců, vysokých vládních úředníků, šlechticů a boháčů), avšak členství ve společnosti bylo trojúrovňové, zakládající členové i nově přijatí prominenti byli členy čestnými a při svém zápisu do (I)PPO přispívali jednorázově pěti tisíci rubly. Nižší kategorií byli členové řádní, kteří přispívali pětadvaceti rubly ročně, anebo pěti sty jednorázově. Částka minimálně deseti rublů měsíčně nebo dvou set jednorázově byla stanovena pro členy podpůrné. Do roku 1887 se počet členů PPO rozrostl na 873 a o dva roky nato překročil její rozpočet 700 000 rublů. Chitrovo (v dopise z 31. prosince 1882) podotýká: „*Dílo se daří, peněz dostává Společnost nemálo. Jen o jedno je nouze – nedostává se lidí jak*

³⁰⁴ Viz monografii „*самозванного*“ předsedy „(I)PPO ve Svaté Zemi“ (vlastním jménem N. Hoffmann) ВОРОНЦОВ, Николай Александрович. *Порог Судных Врат. Александровское Подворье. Императорское Православное Палестинское Общество*. Иерусалим-Мюнхен-Москва, 2009. Právě pro choulostivou polohu v centru starého města se další osud „*Ruských vykopávek*“ odvíjel jen pomalu. „PPO v souladu s myšlenkou a návrhem svého nejurozenějšího předsedy velkoknížete Sergeje Alexandroviče podniklo na náklady Jeho Imperátorské Výsosti vykopávky na tom místě (...) Vykopávky provedené Společností a požehnané shůry byly korunovány úspěchem předčícím veškeré naděje i očekávání. Po očištění místa až na skalní podklad od ležících na něm věkovitých nánosů byly nalezen pozůstatky dávných městských hradeb Jeruzaléma a práh brány vedoucí ven z města v době pozemského života Spasitelova. Ježto je ona brána nejbliže ke Golgotě, je možné s nepochybnou hodnověrností říci, že tudy procházela konečná část Křížové cesty, jíž našeho Pána Ježíše Krista vedli k dobrovolnému utrpení. V současné době, kdy se Boží prozřetelností zalíbilo odhalit poutníkům Krista milujícím stezku, po níž kráčel Spasitel na smrt Kříže za hříchy lidského rodu, spočívá tedy na PPO svatá povinnost ochránit toto místo zvláštní stavbou před škodlivým vlivem zimních dešťů a nepohody...“ (ВОРОНЦОВ. *Порог Судных Врат*. S. 12.) Na místě se začal budovat tzv. „*Ruský dům*“ s domácím chrámem, jehož posvěcení se protivil jeruzalémský patriarchát. Mohl být vysvěcen až v polovině 90. let, v souvislosti s úmrtím imperátora Alexandra III. 20. října (1. listopadu) 1894. Sergej Alexandrovič (bratr zesnulého) v reskriptu ministru zahraničí N. K. Girsu (3. ledna 1895) napsal: „*Je mně rovněž dobře známo neutuchající přání v Bohu zesnulého Panovníka Imperátora završit započaté vysvěcením domácího chrámu v Ruském domě... Aby bylo naplněno toto posmrtné přání nebohého Panovníka Imperátora, jeví se mně nejpatřičnějším zasvětit onen domácí chrám Sv. blahověrnému knížeti Alexandru Něvskému a tím splatit dluh jeho památce; podobně jako se On Sám s tak synovskou láskou aktivně přičinil o vybudování chrámu na Olivové hoře k památce naší v Bohu zesnulé Panovnice Imperátorky (rozuměj matku obou Alexandrovičů, Marii Alexandrovnu, zesnulou r. 1880).*“ (ВОРОНЦОВ. *Порог Судных Врат*. S. 15.) Z někdejšího „*Ruského domu*“, jehož základní kámen byl položen 11. září 1887, se tak stala „*Alexandrovská metochie*“ (stavba zakončena r. 1891), a jeho domácí chrám byl vysvěcen patriarchou Gerasimem 22. května 1896.

³⁰⁵ Blíže viz ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 207-214.

³⁰⁶ ЦАГАРЕЛИ А. А. „Памятники грузинской старины в Святой Земле и на Синае.“ In: *Православный Палестинский Сборник*. 1888. Т. IV. Вып. 1(10). С. IX, 1–142 (cenné přílohy: I. Каталог грузинских рукописей монастыря Святого Креста близ Иерусалима: с. 143–193, 11 л. ил.; прил. II: Каталог грузинских рукописей Синайского монастыря: с. 193–240, 1 л. ил.; прил. III: Палестинские надписи: с. 241–252, 3 л. ил.; прил. IV: Письмо царя Ираклия II: с. 253–254. Указ. имен: с. 255–297; указ. рукописей: с. 299–305; Указ. мест написания рукописей: с. 305). Německý překlad publikován v *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*.

v Petrohradě, tak na místě.“ Postupně upustil od svého názoru, že je možné „řídít jeruzalémský patriarchát z Petrohradu“, a v únoru 1883 píše: „Je potřeba mít na místě svého agenta. Ten by mohl získat ruské občanství a oficiální zaměstnání v MID jako dragoman Bejrútského konsulátu. Na jeho výlohy předpokládám vyčlenit 1 200 piastrů ročně a bezplatný byt v Nazaretě. Měl by být ,obezřetný jako had a bezelstný jako holubice‘.“³⁰⁷ Takovým člověkem se pro PPO stal Alexandr Gavrilovič Kezma,³⁰⁸ arabský student Moskevské duchovní akademie vyslaný do Palestiny roku 1883. V následujícím roce ve Svaté zemi pobýval Vasilij Nikolajevič a naznal naléhavou potřebu poskytnout arabským pravoslavným školám arabské učitele. Za tímto účelem se PPO rozhodla založit učitelským seminář v Nazaretě, jehož nejlepší absolventi měli být posíláni do vyšších (duchovních) škol v Rusku. K otevření semináře došlo v září 1886.

Pravoslavná palestinská společnost od počátku aspirovala na převzetí kompetencí Palestinské komise (Chitrovo tuto myšlenku vyslovil již r. 1877) a tyto domněnky skutečně nebyly liché, neboť velkokníže Sergej Alexandrovič se ujal předsednictví zmíněné Komise (1885), jež čtyři roky nato splynula právě s PPO. Imperátor Alexandr III. stvrdil tuto fúzi svým dekretem ze dne 24. března 1889 a zároveň organizaci propůjčil titul „Imperátorská“ („*Imperatorskoje palestinskoje občestvo*“, dále jen IPPO), vymohl si však právo jmenovat jejího místopředsedu a dva členy zastupující Posv. Synod a MID. Synod pak přiřkl IPPO příjmy z každoroční „*Vrbové sbírky*“ (o Květné neděli), s nimiž dosud nakládala Palestinská komise, ale účetnictví Společnosti mělo podléhat státnímu auditu. To znamenalo, že ryze soukromá dobročinná společnost pozvolna vplouvala pod státní kontrolu. Ideologicky tento rys zpečetil člen Rady IPPO, moskevský publicista Michail Petrovič Solovjov (1842-1901). Ve své knížce „*Svatá Země a IPPO*“ (1895) píše: „*Palestinské vazby až do současnosti představují státnický materiál neodstranitelný z našeho národního života, jenž vyžaduje bezprostřední tvůrčí zásahy samoděržavné moci a nepodléhá obecnému pořádku agendy jako díla založená k jiným cílům. Dílo palestinské je novým státnickým úkolem, jenž byl národem zadán ruské politice. Odtud každá jeho fáze neproměnně vykazuje dva faktory: Imperátorskou Rodinu, jejíž člen je postaven v čelo díla, a masu anonymních poutníků z Ruska, a zatímco se běžná zařízení ukazují jako nedostatečná, objevuje se soudobá organizace, blízká k vládním sférám, leč stojící*

³⁰⁷ ГЕРД. „Переписка В. Н. Хитрово...“ S. 71.

³⁰⁸ Iskandar Džibrálil (Alexandr Gavrilovič) Kezma (1860-1935) byl hlavním aktérem vzdělávacího systému IPPO. Pocházel z Damašku, studoval v Rusku (r. 1881 absolvoval Petrohradskou duchovní akademii a další dva roky pak působil v Moskevské duchovní akademii), odkud jej r. 1883 povolala PPO do Palestiny. Zde mu byly zprvu svěřeny první školy založené Společností v Galileji, poté vyučoval na škole v Bejrútu a od r. 1886 byl ředitelem Nazaretského učitelského semináře. „*A. G. Kezma přistoupil k učebnímu procesu tvůrčím způsobem: sestavil učebnice, příručky, vypracoval zvláštní metody výuky arabských dětí.*“ (СУХОВА, Наталья Юрьевна. „Уроки взаимности. Сирийские и палестинские студенты в Российских духовных академиях.“ – www.voskres.ru/school/suchova.htm – přístup 15. 4. 2013)

odděleně od vyšších státních norem. A tyto okolnosti povolaly k životu Imperátorskou Pravoslavnou Palestinskou Společnost pod předsednictvím velkoknížete Sergeje Alexandroviče.³⁰⁹

Jedím z hmatatelných symbolů úzkého sepětí IPPO s carskou rodinou se stal Chrám sv. Máří Magdalény v Getsemanech na úpatí Olivové hory, jenž je jedním z nejmonumentálnějších památníků dodnes připomínajících působení Společnosti v Palestině. Myšlenku na stavbu chrámu-památníku své matce Marii Alexandrovně vnukl Sergeji a Pavlu Alexandrovičům o. Antonin v květnu 1881 a sám doporučil jako nejvhodnější místo západní svah Olivové hory. Poté, co se jeruzalémskému konsulu V. F. Koževnikovu podařilo na podzim 1882 získat vyhlédnutý pozemek, požádal Sergej Alexandrovič (2. října 1884) archim. Antonina, aby se ujal stavebního dozoru. Autorem projektu byl známý rusko-německý architekt David Ivanovič Grimm,³¹⁰ vedení stavby z důvodu nízkého rozpočtu odmítl Antoninův přítel Conrad Schick, a proto jím byl pověřen řecko-libanonský stavitel Georgi Frangia.³¹¹ V lednu 1885 byl položen základní kámen a za pouhé tři roky, o svátku Záštity Přesvaté Bohorodičky (1. října 1888), byl chrám posvěcen. Carskou rodinu při obřadu zastupoval Sergej Alexandrovič a jeho manželka Jelizavěta Fjodorovna, kteří v Palestině pobývali od 29. září do 5. října 1888.³¹²

(I)PPO tedy na své působiště v Palestině nastoupila poměrně halasně, což se záhy stalo trnem v oku jinoslavným církvím, nejvíce však Bratrstvu Božího hrobu, jež poněkud pookřálo během rusko-turecké války, kdy byly ruské aktivity v Palestině dočasně utlumeny, nyní však přivítalo s nevraživostí „panslavistickou Palestinskou společnost, jež dnem i nocí pracovala proti řeckému Pravoslaví“³¹³. Antagonismus mezi Rusy a Řeky byl vzájemný, jak zdůrazňuje Stavrou,³¹⁴ a právě představitelé IPPO přispěli k otevření druhé fronty v boji panhelénismu s panslavismem, jenž se přenesl z Balkánu i do Palestiny. Tato rivalita znesnadňovala efektivní podporu palestinského pravoslaví, až po roce 1895 (Stavrou hledá přímou souvislost s publikací Solovjova pamfletu „Svatá Země a IPPO“) prakticky znemožnila její další rozvoj, alespoň co se týče vzdělávacích aktivit IPPO. Proto Společnost uvítala možnost rozšířit pole své působnosti i na Antiochijský patriarchát, kam ji pozval „rusofilní“ patriarcha Spyridon (1892-1898), aby

³⁰⁹ СОЛОВЬЕВ. *Святая Земля и ИППО*. S. 59-60.

³¹⁰ David Ivanovič Grimm (1823-1898) byl znám jako znalec staré kavkazské církevní architektury a byl autorem několika znamenitých chrámů v Ruské říši (Chersones, Tbilisi), ale i v zahraničí (Kodaň, Ženeva). Rovněž nešlo o jeho první zakázku pro carskou rodinu, v l. 1868-1869 byla podle jeho plánů zbudována v Nizze „Kaple careviče Nikolaje Alexandroviče“, následníka trůnu, nejstaršího syna Alexandra II. a Marie Alexandrovny.

³¹¹ ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 186.

³¹² ЛИСОВОЙ. „Президенты Палестины.“ In: *Прав. Палестинский Сборник*. Вып. 100. 2003. S. 103-131.

³¹³ D. Anastasopoula (*Panslavisté, velcí nepřátelé řecké rasy*. Athény, 1906.) cituje STAVROU. *Russian Interests in Palestine...* S. 192.

³¹⁴ STAVROU. *Russian Interests in Palestine...* S. 157-162.

„získal popularitu u domorodých Arabů i finanční výpomoc Společnosti. Po zbytek dekády se pozornost IPPO soustředila na Sýrii, ne na Palestinu, ač stále nesla označení ‚palestinská‘.“³¹⁵

S ohledem na tuto skutečnost je třeba se zmínit o „ruských školách v Levantě“ a krátce shrnout jejich historii. Velkého vítězství dosáhla IPPO 1. března 1902, kdy osmanská vláda oficiálně uznala 87 jejích škol, jež dosud formálně existovaly pod patronátem jeruzalémského, respektive antiochijského patriarchátu.³¹⁶ Historie škol řízených Společností se začala psát v roce 1886, kdy archimandrita Antonin předal do správy PPO první ruskou dívčí školu v Bajt Džálá (zřízena Ruskou duchovní misíí roku 1858), jež byla přeměněna v internátní přípravný seminář pro budoucí arabské učitelky (od roku 1890). Obdobný chlapecký učitelský seminář byl otevřen v Nazaretě (září 1886) a v obou místech byly zřízeny běžné (neinternátní) školy. Bylo jasné, že se ruští učitelé na Východ ani za náležité ohodnocení nepohrnou, proto bylo nejprve potřeba vychovat tuzemské učitele, jejichž vychovateli se stali často Arabové, kteří studovali v Rusku (jako zmíněný Iskandar Kezma z Damašku). Ostatní ruské školy byly sice školami základními, zaostávajícími za lycei západních misionářů, byly však bezplatné (koncem století totiž začali katolíci i protestanté výuku zpoplatňovat)³¹⁷ a odchovaly nemálo pozdějších arabských nacionalistů, básníků, spisovatelů, překladatelů a žurnalistů, z nichž mnozí působili i v arabské diaspoře v Rusku a v Americe.³¹⁸

Pro úplnost uvedeme stručnou statistiku: Roku 1893 provozovala IPPO 14 škol, z nichž jedenáct se nacházelo v Judsku a Galileji, zbývající tři v Bejrútu. O dva roky později počet škol v Palestině stoupl na 23, v Sýrii (včetně Libanonu) jich působil 12. Do roku 1899 se počet škol v Palestině nezvyšoval (23 škol navštěvovalo 1 574 žáků), kdežto v Libanonu a Sýrii bylo už 30 škol (se 3 668 žáky), což byly v podstatě veškeré školy antiochijského patriarchátu, které IPPO svěřil patriarcha Spyridon roku 1896.³¹⁹ „V roce 1909 vypadala statistika následovně:

³¹⁵ STAVROU. *Russian Interests in Palestine...* S. 163.

³¹⁶ STAVROU. *Russian Interests in Palestine...* S. 188-189. Lisovoj uvádí 84 oficiálně uznaných škol (ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. прусуцтвие*. S. 199).

³¹⁷ STAVROU. *Russian Interests in Palestine...* S. 190.

³¹⁸ Nejznámějším absolventem ruských škol, jenž se vydal na literární a světskou dráhu, je bezpochyby spisovatel Mícháíl Nu'ajma (Mikhā'il Nu'ayma), na Západě známý jako Mikhail Naimy (1889-1988). Jak se jeho studium na učitelském semináři IPPO v Nazaretě a na bohosloveckém semináři v ukrajinské Poltavě podepsalo na jeho tvorbě, hodnotí např. GABRIELI, Francesco. „L'esperienza russa di Nu'ayma.“ In: RIZZITANO, Umberto (ed.). *A Mikhail Nu'ayma in occasione del 90^o compleanno*. Istituto per l'Oriente, Roma, 1978. S. 5-18. Méně známým literátům se ve své práci věnuje OMAR, Mahameed. *Literary and Cultural Relations between Palestine and Russia in the Late 19th-Early 20th Centuries*. Liki Rossii, St Petersburg, 1997. Práce obsahuje biografické črty následujících autorů: Khalil Bédas / Chalíl Bajdas (1874-1949); Selim Cobein / Salim Qubajn (1870-?); Iscander Al-Khuri Al-Beitdjali / Iskandar Al-Chúri Al-Bajtdžálí (1890-1973); Bandali (Al-)Djauzi / Bandalí Ibn Salíba Al-Džawzí (1870-1942). Poslední z nich (v ruštině Пантелеймон Крестович Жузе) je neopomenutelnou postavou ruské orientalistiky, působil na Kazaňské duchovní akademii a právnické fakultě tamtéž, v porevolučním období na universitě v Baku. Araby, kteří absolvovali vyšší duchovní školy v Rusku (ne všichni však prošli školami IPPO ve své domovině), se zabývá СУХОВА, Наталья Юрьевна. „Уроки взаимности. Сирийские и палестинские студенты в Российских духовных академиях.“ (www.voskres.ru/school/suchova.htm – přístup 15. 4. 2013).

³¹⁹ STAVROU. *Russian Interests in Palestine...* S. 162.

v 25 učebních zařízeních Palestiny se vzdělávalo 1 576 žáků (v Judsku 610, v Galileji 966), což představovalo jen 11,4% ve srovnání s počtem vzdělávaných v Sýrii a Libanonu (9 974 žáků v 77 školách). (...) V roce 1911 už to bylo 11 112 osob (5 426 chlapců a 5 686 děvčat), přičemž v judských školách se učilo 540 dětí, v galilejských 953, v bejrútských 1 231, v severosyrských 3 634 a v jiho-syrských 4 754 dětí...³²⁰ Počátkem XX. století vznikly ve vedení IPPO Společnosti rozpory ohledně žádoucího charakteru škol. Konservativní straníci ruského Posv. Synodu viděli jejich hlavní účel v náboženské a mravní výchově (a prosazovali výuku ruštiny), zatímco MID upřednostňovalo „pokrokovější“ kulturní a politickou osvětu (usilovalo o zavedení výuky angličtiny nebo francouzštiny).³²¹ Modernizaci učebních plánů znemožnila první světová válka a přivedla zároveň zánik ruských škol v Levantě, jež předtím zůstávaly po celá desetiletí jedním z nejúspěšnějších odvětví působnosti IPPO.

Můžeme-li celý školní projekt IPPO nazvat úspěchem kulturním, nezbyvá než se zmínit o velkém úspěchu politickém, jehož se zakladatel Společnosti Vasilij Nikolajevič Chitrovo dožil. Jeho hlavním aktérem byl však jiný člen IPPO, Alexej Petrovič Běljajev (1856-1906),³²² jenž byl od roku 1893 ruským konsulem v Damašku. Svým působením v Sýrii připravoval cestu IPPO a jejím školním aktivitám. Antiochijským patriarchou byl do Běljajevova nástupu „bezbarvý“ Gerasimos (1885-1891, od r. 1892 patriarcha jeruzalémský, později protirusky zaměřený), na svém působišti v Sýrii byl prý oblíbený.³²³ Jeho vztah k Rusům už tehdy nebyl nejvroucnější, dovolil však PPO (dosud neprodechnuté „panslavismem 90. let“) spolufinancovat arabské školy v Libanonu (v Bejrútu), když její spolupráce s Jeruzalémem začala v tomto ohledu vážnout. Po vynucené resignaci patriarchy Nikodéma v Jeruzalémě (1890) vybrali Gerasima na jeho místo. Svého úřadu se ujal až v roce 1891, poněvadž chtěl před svým odchodem z Damašku zajistit ustanovení nového antiochijského patriarchy z řad Bratrstva Božího hrobu. Stal se jím (1892) týrský biskup Spyridon, igumen řeckého monastýru v Betlémě původem z Kypru. Arabští věřící byli přesvědčeni, že si jako již třetí „svatohrobec“ v pořadí patriarší hodnost koupil, a když začal Spyridon obcházet antiochijský Posvátný Synod a na kathedru v Amidě (Diyarbakuru) svévolně dosadil řeckého biskupa z řad „svatohrobců“, vzvedl se proti němu odpor. Patriarcha však pro tentokrát svoje stádce „uplatil“ a různými přísliby zajistil klid.³²⁴ Do této situace roku 1893, kdy byl Damašek vyčleněn z jurisdikce generálního konsulátu v Bejrútu, nastoupil nový konsul, dosavadní sekretář konsulátu v Jeruzalémě, A. P. Běljajev. Tento znalec orientálních jazyků

³²⁰ ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 197. Těsně před vypuknutím světové války měl počet škol IPPO přesáhnout stovku (СТАВРОУ. *Russian Interests in Palestine...* S. 162).

³²¹ НОРВУД, Дерек. *The Russian Presence...* S. 155-156.

³²² Viz ЛИСОВОЙ. „Из истории руководства...“ S. 21-26.

³²³ ЛИСОВОЙ. *Русское дух. и полит. присутствие*. S. 238-239.

³²⁴ НОРВУД, Дерек. *The Russian Presence...* S. 163-164.

s bohatými kontakty v arabských církevních kruzích sehrál v Sýrii úlohu podobnou roli hraběte Ignatěva při emancipaci Bulharů počátkem 70. let. Pod jeho vlivem svolil patriarcha, aby IPPO (1896) převzala správu nad školami patriarchátu. Spyridon tak mínil upokojit Araby i Rusy. Avšak nebylo mu to nic platné, čekalo se jen na záminku k jeho sesazení. Taková příležitost se naskytl v létě 1898, kdy patriarcha požehnal nekanonický rozvod dragomana osmanského guvernora. Davy věřících se seběhly do damašské katedrály a žádaly Spyridonovu resignaci. Zasáhnout musel guvernér Názim Paša osobně a Spyridon na jeho nátlak opustil svůj úřad.³²⁵

Arabští biskupové vedení libanonským Gerasimem (Jarídem), biskupem Zahlé, již měli v Synodu většinu, požádali osmanské autority o dovolení volit patriarchu jako v Ekumenickém patriarchátu³²⁶ s podmínkou, že adept na hodnost patriarchy musí být biskupem déle než sedm let. To vyřadilo většinu řeckých biskupů, neboť podmínku splňoval jen *locum tenens* Germanos Kilikijský. Další požadavek arabských biskupů, aby kandidáti směli být nominováni pouze z řad antiochijského episkopátu (nikoli z ostatních autokefálních, etnicky řeckých církví),³²⁷ však Germanos a řečtí biskupové reagovali tím, že opustili zasedání Synodu. Arabští biskupové sice zůstali osamoceni, měli však podporu svých pravoslavných soukmenovců a Rusů (v osobě A. P. Běljajeva a cařihradských diplomatů), kteří pomáhali osobními intervencemi i finančně. Řekové bili na poplach, osobně (i finančně) zasahovali u velkovezíra a žádali odvolání Názima Paši, neprosadí-li zvolení Řeka. Guvernér však byl příznivě nakloněn Arabům a zřejmě naslouchal i Běljajevu, takže některé instrukce přicházející z Istanbulu jednoduše přehlédl a jednal na svou odpovědnost. V březnu 1899 se podařilo sultána přesvědčit, aby vydal povolení k sesazení Germana, a novým *locum tenens* byl zvolen arabský biskup Látačíje, Melétios (Dúmání). Ačkoli v dubnu vyšlo nařízení, že má seznam kandidátů obsahovat i zástupce ostatních řeckých autokefálních církví, guvernér je buď ignoroval, nebo se o něm nedozvěděl včas. 28. dubna 1899 se totiž sešli arabští biskupové Posv. Synodu i zástupci laiků a přistoupili k volbě nového patriarchy, jímž se podle očekávání stal Melétios. Řečtí patriarchové ihned protestovali, Vysoká Porta dokonce Názimu Pašovi nařídila, aby Melétia sesadil, a celý kolotoč jednání se tak měl rozběhnout nanovo, avšak Posv. Synod se opět sešel počátkem listopadu a Melétia znovu zvolil. Do úřadu byl slavnostně uveden 13. listopadu 1899 a po skončení intronizační liturgie obědval s přítomnými arabskými biskupy a s ruským diplomatem Běljajevym, což jistě lze chápat i jako výraz vděku IPPO za její zásluhu o vymanění syrských pravoslavných Arabů z řecké církevní

³²⁵ HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence...* S. 166. ЛИСОВОЙ, Русское дух. и полит. присутствие. S. 243.

³²⁶ Tj. podle *Ethnikoi kanonismoi* přijatých počátkem 60. let, jež umožňovaly podíl laiků na prvním kole volby svého patriarchy. Antiochijský patriarchát totiž neměl svou psanou ústavu, neboť patriarchové byli během posledních dvou staletí většinou dosazováni z Cařihradu či Jeruzaléma. (HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence...* S. 167.)

³²⁷ Praxe byla taková, že nominován mohl být teoreticky jakýkoliv biskup z Anatólie, Egypta, Palestiny, Kypru, řeckých ostrovů či odjinud, ačkoli dle církevních kánonů patřil do episkopátu jiné autokefální církve.

nadvlády. Volbu Melétia uznala ruská, srbská i rumunská církev, etnicky řecké místní církve mu však své uznání a společenství odeprěly. Arabsko-řecké schisma trvalo dalších deset let, jeho ukončení se dočkal až Meletiův nástupce, arabský patriarcha Gregorios IV. (1906-1928).

Na Vasilije Nikolajeviče Chitrovo jistě muselo toto „nejznameníější politické vítězství Palestinské společnosti“ silně zapůsobit, dočkal se též oficiálního uznání škol Společnosti v roce 1902, ale jeho čas se naplnil a 5. května 1903 v nedožitých 70 letech odešel na věčnost. Sergej Alexandrovič (reskriptem z 9. května 1903)³²⁸ sděluje manželce zesnulého, Sofii Dominikovně: „*Rada Imperátorské Palestinské Společnosti se na mimořádném zasedání věnovaném památce Vašeho nezapomenutelného zesnulého chotě postarala především o věčné uchování vzpomínky na nejzasloužilejšího činovníka, jenž svou neúnavnou prací podporoval a utvrdil jak Společnost samu, tak i její početné instituce ve Svaté zemi a v Sýrii. Rada Společnosti proto stanoví: 1) Ozdobit uměleckým portrétem Vasilije Nikolajeviče sál Rady, kde během dvaceti let pracoval nešetře svých sil (...) 3) Každoročně 5. května vykonat v jídelně Jeruzalémské metochie za zesnulého panychidu, a potom předložit bezplatný memoriální oběd dvěma stovkám nejchudších poutníků (...) 5) Zapsat jméno Vasilije Nikolajeviče na věčné památce na mramorovou desku u Prahu Soudné Brány, v chrámě blahověrného velkoknížete Alexandra Něvského v Jeruzalémě a tamtéž každoročně 5. května sloužit liturgii za zesnulého.*“ Pamětní deska se jménem V. N. Chitrovo se skutečně dodnes vyjímá na stěně vlevo od Prahu soudné brány vedle jmén mnoha dalších dobrodinců Ruské Palestiny (jež jsou umístěna vpravo).

Ve službě sekretáře IPPO jej zaměnil „osvoboditel Antiochijského patriarchátu od jha Řeků“, Alexej Petrovič Běljajev, jenž však zemřel o pouhé tři roky později (15. srpna 1906), v témž roce jako i první novodobý arabský patriarcha Melétios (26. ledna).³²⁹ 4. února 1905 zahynul navíc rukou vraha první president Imperátorské pravoslavné palestinské společnosti, velkokníže Sergej Alexandrovič a vedení IPPO se za předsednictví budoucí mnišky a mučednice Jelizavěty Fjodorovny ujali příslušníci mladší generace v čele s A. A. Dmitrijevským, kteří měli být za půldruhého desetiletí svědky jejího úplného zániku.

Tuto historii však nedopovíme až do jejího smutného konce, ukončíme ji coby neúplnou mosaikou osobních osudů dobrovolně spjatých s Ruskou Palestinou citací z dopisu, jež napsal V. N. Chitrovo na prahu století (7. července 1900) S. I. Ponomarjovu: „*Palestinské dílo pokračuje, ale čím hlouběji do lesa, tím více je dříví, a síly slábnou. V minulém roce docílené ustanovení Antiochijského patriarchy z místních Syřanů místo prominentů Konstantinopole bylo bezesporu nejznameníější politickým vítězstvím, jehož Společnost dosáhla. Došlo k němu*

³²⁸ ВОРОНЦОВ. Порог Судных Врат. S. 17-18.

³²⁹ ЛИСОВОЙ. „Из истории руководства...“ S. 26.

však naprosto bez povšimnutí ruské společnosti, čímž se ukázalo, že buď je ta záležitost důležitá čistě jen v mých představách, anebo společnost tu otázku nechápe a nesympatizuje s ní. Obě možnosti budí pochybnosti: Dělán, co je třeba? Anebo, nepřeje-li si těchto výsledků společnost, kde mít oporu? (...) Že musíme zápasit s jinoslavnými, dokonce s Řeky, patří k věci. Turky ani nepočítám, jako by nebyli. Ale to, že máme zápasit se svými, jak nadřizenými, tak podřizenými, je těžké. Bylo-li by možné statisticky podělit sumu roční práce, vycházel by jeden den na Turky, měsíc na jinoslavné, tři měsíce na Řeky, a šest měsíců na svoje. A jen dva zbývající měsíce na dílo. Počítáme-li osm hodin denně, pak je to jen 500 hodin. Toto mně vadí. (...) Možná řeknete k mé útěše, že tomu tak je vždy a při všem ruském podnikání, že práce sama pomalu pokračuje. Jistě, ale k tomu, na co by jinak stačil den, potřebujete celé měsíce, ne-li roky, a nakonec máme vždycky zpoždění. A nedovedete si představit, jak bolestivé je hrát roli Kassandry (...) Báječná palestinská kronika: Kumani se choval pohrdlivě k Porfirijovi, který mu oplácel toutéž mincí, Mansurov popouzel Kyrilla, až ho úplně vypudil, a kdyby byl mohl, byl by naložil stejně tak s Antoninem. Antonin, jenž bojoval celý život s Mansurovym, nakonec umřel přesvědčen, že je Masurov přece jen lepší než Chitrovo, kterého sám vyvolal v život. Jak to vysvětlit? Vykládám si to tak: to vše je dopuštěno proto, aby se ti všichni nezasnili a nepomysleli si, že budují dílo své, a ne Boží. Umřu i já, a ze sta těch, s nimiž jsem v Palestině měl, mám a budu mít co do činění, si devětadevadesát v skrytu pomyslí: Uf, chvála Bohu! Předem díky těm, již bez onoho povzdechu řeknou: Rozpomeň se na něj, Hospodine, v království svém!³³⁰



Vasilij Nikolajevič Chitrovo (1834-1903).³³¹

³³⁰ ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А. „Памяти библиографа и вдохновенного певца Св. Земли С. И. Пономарева (По переписке его с о. архимандритом Антонином и В. Н. Хитрово).“ In: ДМИТРИЕВСКИЙ. *Русская Духовная Миссия в Иерусалиме*. ИППО, Москва / Издательство Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2009. S. 603-605.

³³¹ Vyobrazení převzato z *Православный Палестинский Сборник*. Выпуск 102. 2005. S. 1.

ZÁVĚR

Ačkoli jsme hned v úvodu předeslali, že se zdržíme osobního hodnocení jednotlivých aktérů ruského působení v Palestině, dovolíme si zrekapitulovat, co je i při letném pohledu nabíledni. Již u zrodu Ruské Palestiny vyvstaly názorové rozdíly a spory o kompetence, jež ji doprovázely po celou dobu. Je ovšem příliš zjednodušující přijmout schéma dvou míjejících se linií či zneprátených táborů, a proto upozorníme na jeho úskalí. Ony linie, jež nám někteří interpreti podsouvají, mohou vypadat následovně (jmenujeme pouze osoby, jimiž jsme se blíže zabývali): Muravjov, Bazili, Mansurov, Dorogobužinov, Ignatěv a Solovjov na straně jedné, již můžeme pracovně nazvat „úřednická“, a Porfirij, Kyrill, Leonid, Antonin (a Kyprián Kern) na straně druhé, již pojmenujeme třeba „církvní“. Nejednoznačné pak bude zařazení Chitrova (jenž se zpočátku jeví jako „církvník“ a později má blíže k „úředníkům“) a Dmitrijevskeho.

Předně bychom chtěli varovat před nevhodným výběrem kritérií příslušnosti k té které linii. Ošidné je zejména, určíme-li si za hlavní kritérium vztah jednotlivých ruských činovníků k řeckému duchovenstvu a tuzemským pravoslavným Arabům. Označení „*abrabofil*“, „*filhelén*“, „*helénofob*“, „*panslavista*“ se užívala k diskreditaci některých osob už za jejich života a často postrádala reálný základ, šlo o „*pověst*“, jež některé osoby předcházela, či naopak o jejich osobní předsudek, který se nemusel prakticky projevit. Dále si uvědomme, že nacionalismus arabský a řecký, jakož i ruský panslavismus, měly svou vlastní dynamiku, a nebyly spojitými nádobami, jak někteří zjednodušují. Je třeba ocenit zejména ty, kteří neupadli do extrémů, ale dokázali rozlišovat. Například Porfirij, ač byl osobně pohoršen nemravným životem „*svatohrobců*“ a otevřeně je pranýřoval, proto ještě nebyl „*helénofob*“ a Gorčakova šokoval obhajobou řeckých církevních tradic. Podobně styky archim. Antonina s arabským duchovenstvem během krize v jeruzalémském patriarchátu (po sesazení Kyrilla II.) z tohoto obdivovatele řecké kultury ještě nedělá pionýra arabského nacionalismu. Hodnocení Dmitrijevskeho v tomto ohledu znejšťuje například jeho postoj k předválečné reformě ruských škol, kdy znalost jiného než ruského jazyka nepovažoval za Arabům prospěšnou. Na druhou stranu je však třeba přiznat, že právě Rusové poskytli mocné pozitivní (jako předtím Řekové negativní) impulsy, jež přenesly vnitrocírkevní zápasy v Jeruzalémě a Antiochii na rovinu arabského nacionalismu.

Dalším domnělým měřítkem má prý být postoj k synodálnímu zřízení v ruské církvi. Západní předporozumění často selhává v analýze vztahů církve a státu v předrevolučním Rusku a v naší práci jsme viděli, jak komplikovaná byla dynamika vztahů mezi Posv. Synodem a MID, co se týče „*ruského díla na Východě*“. Muravjov „*sedící na dvou židlích*“ dokázal, že loajality k těmto dvěma úřednickým institucím se zpočátku ještě nevyklučovaly, v pozdějších dobách byl

však takový postoj čím dál obtížnější. Porfirij si stěžuje na více porozumění ze strany MID, než od Posv. Synodu; Mansurov je schopen fungovat nejprve nezávisle na obou, než se přikloní k MID a Synod zcela ignoruje; a RDM, jež celá léta usilovala o emancipaci od diplomacie, si nakonec v osobě svého představeného o. Antonina porozumí s vyslancem Ignatěvem lépe, než s „*režimem sovích křídel*“ Pobědonoscevova Posv. Synodu. Vidíme tedy, že tak jako nebyly jasně odděleny kompetence ruské církve a ruské diplomacie, nelze bez výhrad rozdělit do dvou táborů činovníky, o nichž jsme pojednali. I přes jejich vzájemné třenice, jim muselo být jasné, že nikdo z nich není nenahraditelný, a že nejdůležitější zárukou ruského vlivu v Palestině (jak říkával V. N. Chitrovo) jsou „*ti šediví mužičci a obyčejné ženské, rok co rok táhnoucí z Jaffy do Jeruzaléma a zpět, jako po ruské gubernii...*“

Zbývá ještě nezodpovězena otázka interakce Ruské Palestiny a „Palestiny tuzemců“. Byť k jejímu zodpovězení naše práce nestačí, může být dobrou průpravou k dalšímu tázání. Oba fenomény jsou totiž přibližně stejně staré. V době, kdy se formuje Ruská Palestina ve svých materiálních aspektech (Ruské budovy, Antoninovy pozemky), začíná nacionální uvědomění místních Arabů (muslimů i křesťanů) vymezovat „Palestinu“ jako svoji vlast, právě včas, aby se utkalo s ideologií sionismu, který též formuje „svoji Palestinu“. Mluví-li se někdy o bludných kruzích, v Palestině se zdá, jako bychom se pohybovali v jakýchsi „bludných trojúhelnících“. Rusové vstoupili do vnitro-církevního boje ovládaných Arabů s vládnoucími Řeky a akcelerovali jej, nejprve nepřímo diplomatickou a finanční podporou a nakonec i přímo skrze IPPO a její úspěšný projekt ruských škol v Levantě. První světová válka a revoluce sice smetly Rusko ze scény, ale do hry vstoupily nové faktory. Pravoslavní Arabové se ocitli v „trojúhelníku“ protichůdných zájmů mezi svými muslimskými krajany, s nimiž je pojila ideologie arabského nacionalismu, britskými koloniálními úřady a pronikajícími sionisty. V důsledku válek, jež pak následovaly, jsou dnes pravoslavní Palestinci rozděleni do tří teritorií (Jordánské království, okupovaná palestinská území a Stát Izrael). Jejich vlastní identita tápe v dalším „trojúhelníku“ mezi vírou předků, jež z nich činí menšinu ve vlastní zemi, rodnou půdou, z níž mnohé vyhnali sionisté (a s níž, je-li v církevním vlastnictví, dodnes nakládají Řekové) a nacionalismem, který však poslední dobou oslabuje na úkor náboženského extrémismu muslimů. Není proto divu, že pod dojmem bezvýchodnosti situace mnozí zvolili a volí emigraci ze Země zaslíbené.

*A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město,
nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha...
Národy budou žít v jeho světle; králové světa mu odevzdají svou slávu. (Zj 21,2.24)*

POUŽITÁ LITERATURA

A) PRAMENY

- АНТОНИН (Капустин), Архимандрит. *Из Иерусалима. Статъи, очерки, корреспонденции 1866-1891*. Индрик, Москва, 2010.
- БЕЗОБРАЗОВ, П. В. (ed.). *Материалы для биографии епископа Порфирия Успенскаго. Томъ I. Официальные документы*. Издание Императорской Академіи Наукъ, С.-Петербургъ, 1910.
- БЕЗОБРАЗОВ, П. В. (ed.). *Материалы для биографии еп. Порфирия Успенскаго. Томъ II. Переписка*. Издание Императорской Академіи Наукъ, С.-Петербургъ, 1910.
- Переписка Константина Михайловича Базили и Андрея Николаевича Муравьева (1839-1852). In: *Православный Палестинский Сборник. Выпуск 103*. ИППО, Москва, 2005. S. 42-101.
- РОССИЯ В СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ. Документы и материалы*. (В 2 т.) Международные отношения, Москва, 2000.
- ELIAV, Mordechai & HAIDER, Barbara (eds.). *Österreich und das Heilige Land. Ausgewählte Konsulatsdokumente aus Jerusalem 1849-1917*. Fontes rerum Austriacarum, Wien, 2000.
- RUSKÁ STŘEDOVĚKÁ LITERATURA. Od křtu Vladimíra Velikého po Dmitrije Donského. Výbor textů 11. – 14. století*. Červený Kostelec 2013².

В) MONOGRAFIE

- БАЗИЛИ, Константин Михайлович. *Сирия и Палестина под турецким правительством*. Мосты Культуры, Москва, 2007.
- ВОРОНЦОВ, Николай Александрович. *Порог Судных Врат. Александровское Подворье. Императорское Православное Палестинское Общество*. Иерусалим-Мюнхен-Москва, 2009.
- ГЕРД, Лора Александровна. *Константинополь и Петербург. Церковная политика России на Православном Востоке (1878-1898)*. Индрик, Москва, 2006.
- ДМИТРИЕВСКИЙ, Алексей Афанасьевич. *Епископъ Порфирій Успенскій, как инициаторъ и организаторъ первой русской духовной миссии въ Иерусалимъ, и его заслуги на пользу Православія и въ дѣль изученія христіанскаго Востока*. Общество сохранения литературного наследия, Москва, 2006.
- ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А. *Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекиющую четверть века 1882-1907*. ИППО, Москва / Издательство Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2008.
- ДМИТРИЕВСКИЙ А. А. *Русская Духовная Миссия в Иерусалиме*. ИППО, Москва / Издательство Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2009.
- ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А. *Деятели Русской Палестины*. ИППО, Москва / Издательство Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2010.
- ЗЕЛЕНИНА, Яна Э. & БЕЛИК, Жанна Г. *Первые русские храмы в Иерусалиме. Троицкий собор и церковь мученицы Александры. История создания. Художественное убранство*. Индрик, Москва, 2011.
- КИПРИАН (Керн), Архимандрит. *О. Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1817-1894 гг.)*. Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, Москва, 1997³.

- ЛИСОВОЙ, Николай Николаевич. *Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в.* Индрик, Москва, 2006.
- МУРАВЬЕВ, Андрей Николаевич. *Путешествіе ко Святымъ Мѣстамъ въ 1830 году.* СПб., 1848⁵.
- МУРАВЬЕВ, А. Н. *Путешествие ко святым местам в 1830 году.* Индрик, Москва, 2006.
- НИКОДИМ (Ротов), Архимандрит. *История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме.* Ленинградская Духовная Академия, 1959.
- СОЛОВЬЕВ, Михаил Петрович. *Святая Земля и Императорское Православное Пале-стинское Общество.* Индрик, Москва, 2012.
- ТИТОВ, Ф. И. *Преосвященный Кирилл (Наумов), епископ Мелитопольский, бывший настоятель Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Очерк по истории сношений России с Православным Востоком.* Киев, 1902.
- ХИТРОВО, Василий Николаевич. *Къ животворящему Гробу Господню.* Издание ИППО, Паломнический Центр Московского Патриархата, Moskva, 2006.
- ХОЛОДЮК, Анатолий. *Две иерусалимские игуменнии родом из Северной Пальмиры.* Мюнхен, 2011.
- ANTONIOUS, George. *The Arab Awakening.* Hamish Hamilton, London, 1938.
- АТИЯН, Edward. *An Arab Tells His Story. A Study in Loyalties.* London, 1946.
- BERTRAM, Anton. & LUKE, Harry Charles. *Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to Inquire into the Affairs of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem.* Oxford University Press, 1921.
- BREYCHA-VAUTHIER, Arthur. *Österreich in der Levante. Geschichte und Geschichten einer alten Freundschaft.* Herold, Wien/München, 1972.
- BÜSSOW, Johann. *Hamidian Palestine. Politics and Society in the District of Jerusalem 1872-1908.* Brill, Leiden/Boston, 2011.
- GRAHAM, Stephen. *With the Russian Pilgrims to Jerusalem.* Macmillan, London, 1913.

- HAJJAR, Joseph. *Zwischen Rom und Byzanz. Die unierten Christen des Nahen Ostens*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1972.
- HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914. Church and Politics in the Near East*. Clarendon Press, Oxford, 1969.
- KHOURY, Shahadeh and Nicola Khoury. *A Survey of the History of the Orthodox Church of Jerusalem*. Z arabského originálu *Chulásat ta'rih kanísat uršalím al-urtuduksíja* (Jerusalem, 1925) přeložil Raouf Sa'd Abujaber. Amman, 2002.
- LAZAREV, Viktor. *Svět Andreje Rubleva*. Vyšehrad, Praha, 1981.
- LÖFFLER, Roland. *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, Sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917-1939*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008.
- MANNA, Salvatore. *Chiesa latina e chiese orientali all'epoca del Patriarca Giuseppe Valerga (1813-72). (Excerpta e dissertatione ad Lauream.)* Pontificio Istituto degli Studi Orientali, Napoli, 1972.
- MANTZARIDIS, Georgios I. *Grundlinien christlicher Ethik*. EOS-Verlag, Erzabtei St. Ottilien, 1998.
- OMAR, Mahameed. *Literary and Cultural Relations between Palestine and Russia in the Late 19th – Early 20th Centuries*. Liki Rossii, St Petersburg, 1997.
- SCHMIDT-CLAUSEN, Kurt. *Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841*. Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg, 1965.
- STAVROU, Theofanis George. *Russian Interests in Palestine 1882-1914. A Study of Religious and Educational Enterprise*. Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1963.
- ŠLAJEROVÁ, Monika. *Palestinská církev dnes: politická a teologická problematika na pozadí situace církvi v Sýrii, Libanonu a Jordánsku*. Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2009.
- TEOFAN Zatvornik. *Povzbuzení k duchovnímu životu. Korespondence*. Centrum Aletti, Olomouc, 2004.

- TIBAWI, Abdul-Latif. *British Interests in Palestine 1800-1901*. Oxford University Press, London, 1961.
- TIBAWI, A. L. *American Interests in Palestine 1800-1901*. Oxford University Press, London, 1966.
- TIBAWI, A. L. *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine*. Macmillan, London, 1969.
- TRIMBUR, Dominique. (ed.). *Europäer in der Levante (19.-20. Jahrhundert)*. R. Oldenbourg Verlag, München, 2004.
- WOHNOUT, Helmut. *Das österreichische Hospiz in Jerusalem*. Böhlau, Wien/Köln/Weimar, 2000.

C) ČLÁNKY A PŘÍSPĚVKY VE SBORNÍCÍCH

- ГЕРД, Лора Александровна. „Переписка В. Н. Хитрово в архивном фонде А. А. Дмитриевского.“ In: *Православный Палестинский Сборник. Выпуск 102*. ИППО, Москва, 2005. S. 66-74.
- ЛИСОВОЙ, Николай Николаевич. „Президенты Палестины.“ In: *Православный Пале-стинский Сборник. Выпуск 100*. ИППО, Москва, 2003. S. 103-131.
- ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Из истории руководства Императорского Православного Палестинского Общества: четыре секретаря (М. П. Степанов – В. Н. Хитрово – А. П. Беляев – А. А. Дмитриевский).“ In: *Православный Палестинский Сборник. Выпуск 102*. ИППО, Москва, 2005. S. 6-35.
- ЛИСОВОЙ, Н. Н. „Феномен А. Н. Муравьева и русско-иерусалимские отношения первой половины XIX. в.“ In: *Православный Палестинский Сборник. Выпуск 103*. ИППО, Москва, 2005. S. 4-20.
- ПАНЧЕНКО, К. А. „В. Н. Хитрово и кризис ближневосточного Православия: взгляд через столетие.“ In: *Православный Палестинский Сборник. Выпуск 102*. ИППО, Москва, 2005. S. 122-131.
- СМИРНОВА, И. Ю. „Переписка А. Н. Муравьева с российским генконсулом в Бейруте К. М. Базили как источник по истории связей России с православным Востоком в 1830-1840-е гг.“ In: *Православный Палестинский Сборник. Выпуск 103*. ИППО, Москва, 2005. S. 21-41.
- ASTAFIEVA, Elena. „Imaginäre und wirkliche Präsenz Russlands im Nahen Osten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.“ In: TRIMBUR, D. (ed.). *Europäer in der Levante (19.-20. Jahrhundert)*. R. Oldenbourg Verlag, München, 2004. S. 161-186.
- GABRIELI, Francesco. „L’esperienza russa di Nu’ayma.“ In: RIZZITANO, Umberto (ed.). *A Mikhail Nu’ayma in occasione del 90° compleanno*. Istituto per l’Oriente, Roma, 1978. S. 5-18.

- HAIDER, Barbara. „Austria in urbe sancta Jerusalem sit ultima!“ Ein Beitrag zur Geschichte der Europäisierung der Welt. In: *Begegnungen. Schriftenreihe des Europa Institutes Budapest*. 16 (Budapest 2002). S. 69-84.
- HOPWOOD, Derek. „‘The Resurrection of Our Eastern Brethren‘ (Ignatev); Russia and Orthodox Arab Nationalism in Jerusalem.“ In: MA‘OZ, Moshe (ed.). *Studies on Palestine During the Ottoman Period*. The Hebrew University, Jerusalem, 1975. S. 394-407.
- HUDEC, Tomáš. „Igumen Daniel, starý ruský poutník do Palestiny.“ In: *ČKD 4*. 1948. S. 193-213.
- KASMIEH, Khairia. „The Leading Intellectuals of Late Ottoman Jerusalem and Their Biographies.“ In: AULD, Sylvia. HILLENBRAND, Robert (eds.). *Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517-1917. Part I*. Altajir World of Islam Trust, London, 2000.
- MUSALLAM, Adnan. „Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Ottoman Era, 1882-1918.“ In: *Al-Liqa’ Journal*. Vol. 14/15. 2000. S. 89-111.
- PORATH, Yehoshua. „The Political Awakening of the Palestinian Arabs and Their Leadership towards the End of the Ottoman Period.“ In: MA‘OZ, Moshe (ed.). *Studies on Palestine During the Ottoman Period*. The Hebrew University, Jerusalem, 1975. S. 351-381.
- ROUSSOS, Sotiris. „Eastern Orthodox Perspectives in Church–State Relations and Religion and Politics in Modern Jerusalem.“ In: *International Journal for the Study of the Christian Church*. Vol. 5, No. 2 (July 2005). S. 103-122.
- SEIDE, Georg. „Die Russische Geistliche Mission in Jerusalem seit 1918.“ In: *Ostkirchliche Studien 22* (1973). S. 150-171.
- SMOLITSCH, Igor. „Zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Russischen Kirche und dem Orthodoxen Osten. Die russische kirchliche Mission in Jerusalem (1847-1914).“ In: *Ostkirchliche Studien 5* (1956). S. 33-51 a 89-136.

D) NEPUBLIKOVANÉ PRÁCE

KILBOURNE, Mary A. *The Greek Orthodox Community of Syria and Lebanon in the Twentieth Century*. American University of Beirut, 1952.

LEEST, Charlotte van der. *Conversion and Conflict in Palestine. The Missions of the Church Missionary Society and the Protestant Bishop Samuel Gobat*. Leiden University, 2008.

MORCOS, Amal Abdelmalak. *Greek Orthodox Monasteries of Lebanon and Their Impact on Lay Communities*. American University of Beirut, 2005.

E) DIGITÁLNÍ DOKUMENTY

КОРОЛЬ, Михаил.

„Драгоман Халеби. В поисках биографии.“

– booknik.ru/context/all/dragoman-halebi-v-poiskah-biografii – přístup 15. 4. 2013.

СУХОВА, Наталья Юрьевна. „Уроки взаимности.“

Сирийские и палестинские студенты в Российских духовных академиях.“

– www.voskres.ru/school/suchova.htm – přístup 15. 4. 2013.