

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

Pracoviště historické sociologie

**Bc. Evgeniya Seliverstová**

**Pravoslavná civilizace? Geneze ruského politického  
náboženství prizmatem civilizační analýzy**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce: **doc. PhDr. Jiří Šubrt, CSc.**

Praha 2015

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a s použitím literatury uvedené v seznamu literatury. Souhlasím s tím, že může být zveřejněna v elektronické knihovně Fakulty humanitních studií UK v Praze a může být využita i jako studijní text.

V Praze dne 26.06.2015

.....

podpis

## **Poděkování**

Děkuji vedoucímu práce doc. PhDr. Jiřímu Šubrtovi, CSc. za jeho rady a vstřícné jednání, a prof. Dr. phil. Jóhannu P. Árnasonovi za jeho čas a cenné připomínky.

## Obsah

Abstrakt v češtině.....	5
Abstract in English.....	6
Předmluva .....	7
Úvod.....	8
Teoretické a metodologické zakotvení práce .....	10
Použitá literatura .....	14
Struktura práce .....	15
<u>Část 1: Rus Kyjevská a Rus Moskevská: Obraz „Moskva – třetí Řím“ v historickém kontextu .....</u>	<u>17</u>
1.1. Byzantské dědictví (10. st.) a stereotyp o césaropapismu.....	17
1.2. Slovo o Zákoně a Milosti (11. st.) jako výraz samostatné náboženské reflexe.....	22
1.3. Mongolské dědictví a postavení pravoslavné církve za Mongolů (12–15. st.).....	25
1.4. Státotvorný proces a postupující sakralizace panovnické moci (15. st.).....	28
1.5. Jurodivé jako kulturní archetyp, ztělesňující povahu nábožensko-politického nexu.....	33
1.6. Heslo „Moskva – třetí Řím“ jako kulminace popsaných procesů.....	37
1.7. Vybrané aspekty spolupůsobení náboženství a politiky po „Moskvě – třetím Římě“ .....	41
Shrnutí: „Třetí Řím“ v kontextu diskuse o axiálním věku a mezicivilizačních setkávání .....	45
<u>Část 2: Ruská říše: ideologie „Pravoslaví-Samoděržaví-Lidovost“ v historickém kontextu.....</u>	<u>48</u>
2.1. Přehled imperiální logiky ruské říše.....	48
2.2. Odkaz Petra Velikého a podlomení sakrální moci panovníka.....	51
2.3. Proměny v náboženském a politickém vědomí 19. století .....	55
2.3.1. Vnitřní faktory .....	55
2.3.2. Vnější faktory .....	58
2.4. Náboženský rozměr tradiční kultury ve vztahu k ústřední moci .....	59
2.5. Světonázorové syntézy 19. století: slavjanofilství a státní konzervatismus .....	63
2.6. První oficiální ruská ideologie .....	67
Shrnutí: Ruské ideologie ve společenskovědní diskusi o ideologiích.....	75
<u>Doslov: Náboženství v politice a veřejném diskurzu současného Ruska .....</u>	<u>79</u>
Závěr .....	91
Bibliografie .....	93

## **Abstrakt v češtině**

Diplomová práce historicko-teoretické povahy na téma *Pravoslavná civilizace? Geneze ruského politického náboženství prizmatem civilizační analýzy* představuje rozbor kontextu, z něhož vznikly dvě nejvýznamnější ruské ideologie, které byly vymezeny v náboženských termínech. Historická rekonstrukce faktického a myšlenkového pozadí dvou ruských ideologií, založená na teoretických východiskách civilizační analýzy, zpochybňuje vizi náboženské determinanty ruské civilizace. Místo toho nastoluje problematiku tzv. nábožensko-politického nexu, který se jeví být výstižnějším konstruktem pro posuzování civilizačních specifik Ruska.

## **Klíčová slova**

Kyjevská Rus, Moskevská Rus, Ruská říše, Rusko, car, pravoslaví, ideologie, civilizační analýza

## **Abstract in English**

Thesis "The Orthodox civilization? Genesis of Russian political religion through the prism of civilizational analysis" has a historico-theoretical character. It presents an analysis of origins and evolution of two most important Russian ideologies which were expressed in religious terms. Using the civilizational perspective and by reconstructing of factual and mental context of two Russian ideologies, this thesis polemizes with religious determinant of Russian civilization. Instead, it establishes an issue of religio-political nexus, which seems to be more successful for thinking about civilizational specifics of Russia.

## **Key words**

Kievan Rus, Grand Duchy of Moscow, Russian Empire, Russia, Tsar, Orthodox Christianity, Ideology, Civilizational Analysis

## Předmluva

Ve své bakalářské práci psané pod vedením docenta Jana Horského<sup>1</sup> jsem se věnovala tématu civilizačních specifik Ruska a komparativní analýze ruského civilizačního procesu s civilizačním procesem západoevropského typu<sup>2</sup>. Výstupem práce bylo zjištění, že odlišné mechanismy v pozadí civilizační dynamiky Ruska a západní Evropy (především mocenské a ekonomické konstelace) vedou k rozličným civilizačním vzorcům. Dalším důležitým závěrem, který jsem však zmínila pouze okrajově, byla nezbytnost zařazení do analýzy tohoto druhu hodnotové, kulturní a náboženské komponenty. Svéráz ruského pravoslaví představuje významný korektiv do konceptu civilizačního procesu jakožto vývoje lidského habitu provázaného primárně s transformacemi mocenských a ekonomických struktur.

Diplomová práce navazuje na tyto předběžné závěry a opírá se o pevnější teoretické instrumentarium, které jsem nabyla během svého magisterského studia oboru Historická sociologie. Rozšiřuje původní předmět mého zájmu pomocí přístupů civilizační analýzy. Komplexnější zacházení s civilizační problematikou, kterou tato slibná perspektiva odkrývá, mi pomohlo odpovědět na otázky, jež v mé bakalářské práci zůstaly nevyřešené.

---

1 SELIVERSTOVA, E. *Posun k civilizovanějším způsobům chování: otázka aplikovatelnosti tezí N. Eliase na ruský případ*. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze, 2012.

2 Jako výchozí rámec mi sloužila teorie N. Eliase o civilizačním procesu. Viz ELIAS, N. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie I, II*. Praha: Argo, 2007.

## Úvod

Současná ruská politika je poznamenána intenzivním hledáním ideologické legitimacy. V zemi, kde se alespoň deklarativně k pravoslavnému křesťanství hlásí většina obyvatelstva (74 procent) a kde pravoslaví bylo historicky směřodonné pro celý kulturní vývoj, legitimizace současné vlády začala nabývat tradičních náboženských rysů. Tendence k interpretaci politické moci v duchovních kategoriích ale není procesem jednostranným a působícím pouze „shora“. Mezi ruskými občany taktéž stoupá důvěra k pravoslavnému náboženství a míra sebeidentifikace s náboženským systémem<sup>3</sup>, ve společenském veřejném diskurzu se zároveň čím dál častěji objevuje postulát o „pravoslavné civilizaci“. Jde tedy o proces dialektický: státní orientace se v jistých bodech kříží se smysly, které jsou řadě občanů blízké a srozumitelné.

Cílem této práce je historická rekonstrukce těch nejzásadnějších bodů ve formování oné podivné přitažlivosti mezi pravoslavím a ruskou politikou. Pomocí rozboru dějinného kontextu, z něhož vzešly a vyvíjely se dvě nejvýznamnější ruské nábožensky zářámované ideologie („Moskva – třetí Řím“ a „Pravoslaví-Samoděržaví-Lidovost“), chci problematizovat tezi o „pravoslavné civilizaci“. Tímto způsobem zařadím současné tendence do širšího historického rámce.

Vedle historické složky má práce i teoretický rozměr. Jelikož nahlížím na sledované procesy jako na civilizační specifika Ruska, rozhodla jsem se svůj postup spojit s *civilizační analýzou*. Podle Johanna P. Arnasona jde o teprve vznikající paradigma v rámci společenských věd. Kvůli nedostatečné empirické bázi je předčasné počítat s posunem od historického k typologickému pojetí<sup>4</sup>. Moje teoretické úvahy proto představují kombinaci existujících východisek s historickými poměry ruského státu a mají provizorní charakter.

Předmětem výzkumu je geneze mocenských forem a jejich

---

3 NYKL, H. *Náboženství v ruské kultuře*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013, S. 224–226.

4 ARNASON, J.P. *Historicko-sociologické eseje*. Praha: Slon, 2010, S. 184.

kulturního (úžeji náboženského) smyslu. Nejde o výzkum pravoslavného náboženství jako takového ani o popis ruské vnější či vnitřní politiky. Problematizují pouze způsoby, jak se pravoslavné náboženství promítalo do politického myšlení a rozhodování a jak samo bylo ovlivňováno politickou sférou. I takto ale jde o okruh příliš komplexní a v rámci diplomové práce přirozeně nezvládnutelný. Protože ale tuto práci vnímám jako předvýzkum pro práci disertační, koncipuji ji jako stručné až schématické nastínění okruhů, které si v budoucnu zaslouží hlubší zpracování.

## **Teoretické a metodologické zakotvení práce**

Historická složka práce se zakládá na diachronním, deduktivním a částečně komparativním přístupu. Propojují historickou metodu s civilizačním paradigmatem, což strukturuje tematické oblasti, poskytuje základní koncepty a umožňuje identifikovat problémy.<sup>5</sup>

Chronologický výzkum není úzce vymezen, jelikož se nesoustředí na konkrétní historickou epizodu, ale snaží se zachytit procesy a určité „ideální typy“ v rámci celkové dějinné dynamiky. Zcela vynechána z popisu je pouze sovětská epizoda. Přestože ji vnímám jako odraz kontinuální nábožensko-politické tradice a její transformace v důsledku modernizačního živelu, přímo neodpovídá intencím této práce.

Jako prostorový rámec slouží taktéž ruský stát jako celek s jeho zeměpisnými proměnami v čase (Kyjevská Rus, Moskevská Rus a Ruská říše). K ruskému civilizačnímu celku přistupuji ve Weberovském smyslu „kulturního světa“. Jednak se vztahuje na geopolitické a geokulturní konstelace s pohyblivými hranicemi, jednak jde o komplexy kulturních orientací a jim odpovídajících institucionálních rámců.<sup>6</sup> Zeměpisné hranice z tohoto úhlu pohledu jsou spíše ideálně-typické. Mohou mít přesahy, hraniční zóny a přechodové případy.<sup>7</sup>

Složitost a mnohorozměrnost látky jsem si často přibližovala nejprve intuitivně, jak mi to umožňuje vlastní cítění ruských poměrů. Vždycky jsem se ale snažila těmto tušením dát objektivnější rámce, případně je doložit názory hodnověrných autorů. Kvůli komplexitě sledovaných jevů nemá práce jednotnou tematickou kostru a linearitu a spíše se skládá z jednotlivých dílčích sond.

---

5 STORCHOVÁ, L (ed.). *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha: Scriptorium, 2014. S. 25–26.

6 ARNASON, J.P. *Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhrn kultury a moci*. In: *Sociológia*, 2012, vol. 44, č. 5. S. 548–563.

7 ARNASON, J.P. *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha: Filosofia, 2009. S. 72.

\*\*\*

Jelikož ve své práci jsem vycházela z perspektivy civilizační analýzy, je vhodné alespoň stručně popsat ty tematické okruhy, které ji tvoří a z kterých jsem získávala opodstatnění pro směr svých úvah. Civilizační analýza navazuje na implicitní odkazy klasiků sociologie (Max Weber, Emil Durkheim, Marcel Mauss), které překládá do jazyka civilizací, čerpá z poznatků autorů, kteří se oné problematice přímo věnovali (Arnold J. Toynbee, Oswald Spengler, Norbert Elias), a vnáší do diskuse nová východiska (Shmuel Eisenstadt, Johann P. Arnason). Kumulativní znalosti dvou disciplín, sociologie a historie, a jejich zorné úhly se v civilizační analýze zkřížily v mnohém proto, aby daly adekvátnější hodnocení výzvám, otázkám a problémům moderní doby.

V souladu s aktuálními východisky civilizační analýzy rozmanitosti světa lépe porozumíme s ohledem na tzv. *civilizační dimenzi společnosti*. Tento koncept zavedl S. Eisenstadt pro vzájemnou vazbu mezi kulturními definicemi a institucionálními projevy společnosti. Toto pojetí se podobá Weberové myšlence o tom, že *ideje* (tj. kulturní výklady) mohou usměrňovat lidské jednání.<sup>8</sup>

Formování této vazby je spojeno s problematikou axiální, resp. osově doby, která pro Eisenstadta byla důležitá při hledání historicky daných predispozicí jednotlivých civilizací. Pod axiálním věkem Eisenstadt rozuměl takové období, které založilo fundament všech pozdějších formací\*. Podle něj další odlišnosti civilizací a nová pravidla jednání a společenského života vznikala kvůli rozmanitostem v axiálním věku, které se týkaly zejména kulturních artikulací světa, tedy nemateriální sféry lidské činnosti. Světové názory axiální doby nabídlly nové možnosti pro ospravedlnění a proměny existujících

---

8 ARNASON, *Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhrn kultury a moci*. In: Sociológia, 2012, vol. 44, č. 5. S. 548–563.

\* U Eisenstadta je to období přibližně 8. až 4 st. př. n. l, kdy vznikla filosofie starých Řeků, izraelský monoteismus, hinduismus a buddhismus v Indii, čínský legismus, konfucianismus a taoismus. Šlo o formování jakési duchovní „osy“ lidstva, kolem níž se jeho pozdější dějiny točily.

mocenských struktur a zároveň otevřely prostor pro jejich kritiku a transformaci<sup>9</sup>.

Zvláštní roli v dalším vývoji civilizačního rozměru společnosti zauímají mezicivilizační setkávání. V této práci se mimo jiné odvolávám na texty Benjamin Nelsona, který jako první tohoto termínu použil<sup>10</sup>. Obecně lze říct, že v civilizační analýze je přítomen požadavek nebrat mezicivilizační setkávání primordiálně a místo toho si všimnout širokého spektra dějinných sil, které stojí v jejich pozadí.

V civilizační analýze se mluví o fundamentální nejistotě lidského údělu a neustálém konstruování společenského a kulturního řádu<sup>11</sup>. Proto se civilizace vnímají spíše jako „kulturní ontologie“ a predispozice, které nás odkazují ne tolik ke konečným závěrům jako spíš k širší problematice<sup>12</sup>. Civilizační analýza překonává tradiční vizi civilizací jakožto uzavřených a statických fenoménů. Správně nastavený úhel pohledu vede k požadavku nebrat náboženství a v širším smyslu kulturu jako esenciální soubor kódů, který determinuje povahu civilizací. Civilizační přístup sice zdůrazňuje vliv kulturních vzorců na přeměnu sociálního řádu, ale počítá i s vynořujícími se významy, které překračují existující sociální rámce, umožňují artikulaci alternativ a přidávají sociálním konfliktům kulturní rozměr.<sup>13</sup>

\*\*\*

Předmětem výzkumu je historicky proměnlivý vzájemný vztah mocenských forem a jejich kulturního (konkrétně náboženského)

---

9 ARNASON, J. P. *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha: Filosofia, 2009. S. 27

10 Před ním se ale stejné problematice již věnovalo více autorů.

Např. TOYNBEE, A. J. *A Study of History*, vol. 12, Oxford: Oxford university press, 1961.

MCNEILL, W. *The Human Condition: An Ecological and Historical View*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

BORKENAU, F. *End and Beginning. The Generations of Culture and the Origin of the West*. New York: Columbia University Press, 1981.

11 EISENSTADT, S. *The Civilizational Dimension in Sociological Analysis* In: Thesis Eleven. 2000. Vol. 62. S. 18–20.

12 SCHWARTZ, B. *The world of thought in Ancient China*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1985. P. 418

13 ARNASON, *Historicko-sociologické eseje*. Praha: Slon, 2010, s. 181.

smyslu, který se promítl do dvou ruských ideologií. Proto bude v práci používán termín J. P. Arnasona *nábožensko-politický nexus*, čímž se označuje prolínání náboženských výkladů světa s organizací společenského života.<sup>14</sup>

Kladla jsem si následující výzkumné otázky:

Jak ruské pravoslaví začleňovalo do své vize světa státotvornou dynamiku?

Jak byla ruským pravoslavím poznamenána rodící se politická sféra?

Jak ruské pravoslaví začleňovalo do své vize světa imperiální dynamiku?

Jak politické myšlení ruské říše korelovalo s náboženskými smysly?

Výzkumnou hypotézou je, že za dvěma hlavními nábožensky zdůvodněnými ruskými ideologiemi stojí specifická interakce pravoslavného křesťanství s mocenskou tradicí; a proto ani náboženský determinismus, ani dbaní na mocenských transformacích samy o sobě tyto vztahy nevystihují.

Cílem práce je vystopovat a popsat povahu a proměnu vzájemného vztahu mocenských forem a jejich náboženského smyslu. Toto zároveň bude znamenat nastínit historickou krystalizaci ruského nábožensko-politického nexu.

---

14 ARNASON, J. P. *The religio-political nexus: Historical and comparative reflections*. In: ARNASON, J. P., KAROLEWSKI, I. P. (ed). *Religion and Politics. European and Global Perspectives*. Edinburgh University Press, 2014.

## Použitá literatura

Práce čerpá ze sekundární historiografické literatury a teoretických pramenů historicko-sociologické povahy. Z teoretické stránky jsou to zejména syntetické texty profesora Johanna P. Arnasona, věnované civilizační perspektivě ve společenských vědách. Z dějepisné stránky vycházím především z děl ruských historiků Vasilije Klučevského a Andreje Zorina, knih o ruských dějinách Milana Švankmajera a kulturologických studií Alexandra Pančenko, Dmitrije Lichačeva a Martina C. Putny. Kromě toho se opírám o výklady ruských dějin z pozic náboženské reflexe, a to na jedné straně pomocí děl filosofa Nikolaje Berďajeva a na druhé straně s použitím monografie metropolity Ioanna *Ruská symfonie*, kterou s jistotou lze nazvat klasikou svého druhu. Nakonec pro ilustrativní podložení svých úvah používám některé primární prameny (*Slovo o Zákoně a Milosti, Úvahy o mravních příčinách našich mimořádných úspěchů ve válce s Francouzi v roce 1812, dopisy hraběte Uvarova císaři Mikuláši I*).

Nenašla jsem fundamentálnějších studií, které by se systematicky věnovaly vzájemně podmíněným vztahům ruského pravoslavného náboženství a politiky a jejich proměnám v čase. Spíše v literatuře převládají extrémy: buď se politické dějiny vykládají z duchovních pozic (explicitním příkladem je kniha *Ruská Symfonie* a literatura ve slavjanofilském duchu), nebo na církevní instituce a náboženské smysly se nahlíží jako na pokračování mocenské dominanty. Jednotlivé kroky směrem k propojení dvou perspektiv se vyskytují v ruském recenzovaném časopisu *Stát. Náboženství. Církev. (Gosudarstvo. Religija. Cerkov)* a ve své práci se na ně často odvolávám.

## Struktura práce

Práce je rozdělená do dvou částí. V první rozebírám kontext vzniku první ruské „ideologie“ („Moskva-třetí Řím“). Její formování začleňuji do transformací „axiálního věku“ ruských dějin, za něhož se uskutečnily dvě konstitutivní události: křtění Rusi a převzetí byzantského kulturního dědictví (10. století) a podrobení Rusi Zlaté Hordě (13–15. století). Poněkud podrobnější rozbor je v této části věnován byzantské nábožensko-politické doktríně, a to s účelem demonstrovat, proč není správné posuzovat ruskou tradici v chudém stylu „byzantismu“. Jak se ukáže, klíčovou roli na formování obrysů nábožensko-politického nexu, které se promítly i do tézi o „třetím Římě“, měly státotvorné procesy a jejich specifické náboženské rámování. Paralelně bude v této části probrán text kázání z 11. století a fenomén ruských jurodivých – oboje proto, že je vnímám jako velmi výstižné ilustrace působení formujícího se nábožensko-politického nexu na společenské vědomí. Ve shrnutí propojuji popsanou problematiku s teoretickými úvahami ohledně axiálního věku, mezicivilizačních setkávání a státotvorných procesů.

Druhá část se soustředí na výskyt „první oficiální ruské ideologie“ („Pravoslaví-Samoděržaví-Lidovost“). Jeho kontext je pokračováním dějinného vektoru, který se táhne od Petra Velikého a je spojen s rozkladem sakrálního modelu panovnické moci a imperiálními smysly. Tomu jsou věnovány první dvě subkapitoly. 19. století je pak explicitním terénem posunů náboženského a politického osmyslení carské moci, do nichž se promítly vnější a vnitřní faktory (subkapitola 2.3.). Přestože i nadále působily tradiční vzorce (2.4.) a státní konzervatismus se pouze zesílil (2.5.), první oficiální ideologie skrývá světonázorový rozpor a nikoli koherenci ve vlastním sebe vnímání. V shrnutí zařazuji ruské ideologie do širší společenskovední diskuse o ideologiích.

Doslov je věnován současné podobě ruského nábožensko-

politického nexu a jejímu propojení s historickou perspektivou. Při analýze současných poměrů upozorňuje na potřebu brát v úvahu interakci náboženských predispozicí ruské společnosti se zděděnými imperiálními smysly a s problematikou modernity.

## **Část 1: Rus Kyjevská a Rus Moskevská: Obraz „Moskva – třetí Řím“ v historickém kontextu**

V této části se odvolávám ke konceptu axiálního věku, který byl popsán v teoretickém úvodu, a to ve smyslu formativního období civilizace. Pokud něco takového v ruském případě existuje, bude to rozhodně křtění Rusi na sklonu 10. století s jeho převratem v imanentní orientaci celé kultury. K těmto změnám patří hlavně posun ve výkladu světa a s tím spojená nová logika organizace arén společenského života. Jak ale v této části ukážu, při posuzování dalšího ustanovení světonázorových tradic je nutno brát zřetel na státoporné procesy, které probíhaly souběžně s christianizací a odehrávaly se pod silným dojmem z podrobení Rusi Zlaté Hordě (13–15. st.).

První ruská náboženská „ideologie“, prohlašující, že „Moskva je třetím Římem“, vzešla z tohoto kontextu. Odráží nové geopolitické a světonázorové konstelace včetně nového sebeuvědomování v rámci čerstvě vzniklého státu, není tedy pouze náboženského původu. Cílem této části je přiblížit si odkazy „axiálního věku“ ruské civilizace a přesněji rekonstruovat kontext první ruské „ideologie“.

### **1.1. Byzantské dědictví (10. st.) a stereotyp o césaropapismu**

Kyjevská Rus přijala křest od byzantských duchovních za panování knížete Vladimíra v roce 988. Volba byzantské podoby křesťanství byla dána celou řadou příčin. V populární verzi z Nestorovy *Kroniky dávných let* (1113) se volba Vladimíra vysvětluje jako důsledek mimořádného zážitku krásy, který poznali knížecí poslové během svých návštěv bohoslužeb v Konstantinopole: „Nevěděli jsme, na nebe-li jsme nebo-li na zemi, neb není na zemi takového podívání, ani krásy takové.“<sup>15</sup> K objektivním příčinám, které Vladimíra mohly vést k volbě byzantského pravoslaví, patří obchodní

---

15 Nestorův *letopis ruský*. Praha: Melantrich 1940, s. 30. Citováno z: PUTNA, M. C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015.

vazby s Byzancí a její mezinárodní autorita.

Ať tak či onak, christianizace Rusi byla zlomovým okamžikem ve vývoji ruské civilizace. Obnášela nejenom transfer religiózní, ale i v širším smyslu kulturní. V rovině materiální kultury šlo o přijetí písemnictví, kronikářství, správy, ikonopisu, tradic církevního zpěvu, architektonických vzorů apod. Pronikání písma a knižní kultury se stalo pozadím pro rozvoj národního sebeuvědomování Rusů na základě rodícího se národního jazyka. V rovině světonázorové se jednalo o formování specifického právního vědomí, absorpci nového mravního kánonu a celkový posun od krvavých pohanských kultů k duchovním tradicím křesťanské církve.

Staroruské pohanství explicitně nerozlišovalo kategorie dobra a zla, respektive je v jakémisi naturalistickém duchu vykládalo jako dvě přirozené stránky koloběhu života. Pravoslaví oproti tomu přineslo jasné mravně pojaté dichotomie, a tak se stalo ve staré ruské kultuře dominantním mýtotočným prvkem.\* První vstřebávání etických dilemat přichází tedy po křtění Rusi.

Byzantské dědictví dohromady sloužilo jako mohutný civilizující náboj, který v dlouhodobé perspektivě byl pro vznikající ruský stát rozhodujícím. Jelikož fundamentálním ideologickým rámcem těch nejzásadnějších změn byla byzantská religiozita, zaměřím svou pozornost právě na ni. V souladu se záměry této práce půjde především o hledání nábožensky opodstatněného pojetí pozemské vlády, přítomné v byzantském dědictví. Obrat k axiologickému rámci byzantské politické kultury, který se stal pro Rusko etalonem, pomůže nastínit i kořeny modelů, které se později v Rusku uplatňovaly.

V této souvislosti se jako první nabízí koncept byzantského césaropapismu, tj. spojení světské a duchovní autority v jedné osobě císaře. Ve skutečnosti však jde pouze o odolný historický stereotyp, který byl současnými badateli shledán nepřesným\*. Vláda

---

\* V této práci nemám prostor ani záměr věnovat se fenoménu tzv. dvojvěří, tedy koexistenci pohanských a křesťanských zvyků, příznačné pro ruské rolnictvo.

\* Dnes existují četné pokusy ho nahradit pojmem *státní ekleziasmus* nebo *církevní statalismus*. K příčinám

byzantského císaře nebyla zdaleka tolik neomezená a absolutní, jak se často tvrdí.

Byzantská, resp. východořímská politická tradice, měla pevné zakotvení v římském právu, které bylo syntézou právních systémů celého antického světa na jedné straně a antických demokratických ideálů na straně druhé. Univerzální charakter impéria diktoval i povahu práva, které slučovalo různorodé právní systémy okolních států. Jeden svět, jedni lidé, jedny zákony – tak zněl odkaz Říma. Římské právo neboli *ratio scripta*, tedy sepsaný rozum, se ostatně opíralo o racionalitu a nezávislou objektivitu.

Církev tvořila teologicky a prakticky nedělitelnou součást říše. Císař se chápal jako boží zástupce, ale šlo o tzv. princip *synergie* (vzájemné spolupráce a vzájemného úsilí státu a církve ke společnému cíli) a *symfonie* (vzájemný soulad státu a církve). Princip symfonie ve východní církvi měl na rozdíl od Západu svůj filosoficko-teologický základ později vyjádřený v právních formulacích pocházejících z justiniánské a také theodosiánské kodifikace.

Přestože císařská moc se asociovala s božským původem, císař nebyl tyranem. Realita Byzantské říše efektivně vyvažovala tendence k centralismu, omezovala „absolutní“ moc císaře a zabraňovala mu atomizovat společnost a ovládnout ji. Takové instituce jako vojsko, senát, městská samospráva a v neposlední řadě i církev samotná fungovaly jako protiváha státu, zároveň však ponechávaly státu funkce garanta míru a arbitra zásadních zájmů. Poměr k duchovní autoritě byzantské církve vyjádřil např. Konstantin Veliký ve svém proslovu k duchovenstvu na prvním ekumenickém koncilu (325): „Bůh Vás zvolil knězi a daroval Vám moc soudit národy a mě samotného. Proto je spravedlivé, abych se podřídil vašemu rozsudku. V žádném případě ani nepomyšlím já být Vaším soudcem.“<sup>16</sup> Proto je

---

mimofádné vitality stereotypu o byzantském césaropapismu patří vliv osvícenců, ztotožnění jednotlivých stránek byzantských dějin a výjimečných případů se skutečným stavem věcí a v neposlední řadě také skutečnost, že při charakteristice politického systému Byzantské říše narážíme na problematickou kategorizaci – a to v důsledku nedostatečně propracované politické teorie vůbec a chybějících kritérií hodnocení. Viz např. NOVIKOV, A. *O charaktere politické vlasti v rannej Vizantii*. In: Pravovedenie, 1996, č. 3. S. 175–183.

16 *Rufinus Aquilensis Presb. Historia ecclesiastica*. T. I. Cap. 2//PL. T. XXI. Col. 468. Citováno z: SOKOLOV, I. *O vizantizme*. Petrohrad: Izdatelstvo Olega Abyško, 2003.

spíše na místě mluvit o principu kooperace, který se opíral o rozsáhlý komplex vztahů mezi společenskou elitou, byrokracií, vojenskou a občanskou společností<sup>17</sup>. Nejdůležitější rozhodnutí se přijímala kolegiálně, tj. císař se radil s církevními představiteli, senátem a lidem.<sup>18</sup> Jakmile zneužíval svou moc, byl okamžitě kritizován a svržen lidem, který dle konstituce měl právo povstat proti císařské tyranii.

V byzantském ideálu existoval pouze jeden císař, protože existovalo pouze jedno křesťanské společenství. Císař a stát sloužily ideálům církve, proto nešlo o „spolupráci“ státu s církví, ale o vztah „církev“ s „církví“. Systém teokratického státu, kde náboženská autorita je paušálně svrchovaná, vylučoval samotnou možnost císaři dlouhodobě absolutisticky diktovat církvi jakékoliv záležitosti bez jejího souhlasu. Nakonec, jak jsem ukázala, formálních a neformálních omezení císařské moci bylo více, než se běžně předpokládá.

\*\*\*

Byzantská politická tradice a kulturní náplň mocenského modelu měla ještě několik svérázných rysů, které je vhodné zmínit, mluvíme-li o jejím historickém odkazu Rusku. Jde především o hluboce zakotvený konservatismus, tendenci k izolaci a univerzalistické ambice.

Mimořádná moc konservatismu a tradicionalismu zaručovala Byzanci relativní stabilitu v čase. Konservatismus byl založen na ideologii tohoto teokratického státu, v němž se kánon rovnal státnímu zákonu a zákon proto měl posvátnou povahu. Pořádek vládnoucí ve světě, který pocházel od Boha a jehož ztělesňovala státní struktura, se označoval pojmem *taxis*. Šlo o souhlas s existujícími poměry jako s daností a bezvýhradnou pokoru vůči řádu.

Dále je vhodné mít na paměti, že Východořímská říše

---

17 BAYNES, N. *An Introduction to East Rome Civilization*. Oxford, 1948. S. 25.

18 BREHIER L. *Le monde Byzantin*. T. II. Les institutions de l'empire Byzantin, 1953. S. 154–168.

pokračovala v římské myšlence univerzální křesťanské říše. Tento univerzální základ měl i geopolitický aspekt universalismu, kterým byla proniknuta státní ideologie. Ve státní politice najdeme jak přesvědčení o vyvoleném národu, tak představu duchovní mise tohoto národu. Ostatně chránit říši od heretiků, šířit křesťanství a zapojovat nekřesťanské národy do sféry působení Byzance bylo jedním z hlavních císařských poselství. Byzance přitom zůstávala relativně otevřenou ve smyslu, že nabízela občanství každému, kdo byl ochoten splnit tři základních podmínky: konvertovat k pravoslaví, uznat suverenitu a autoritu císaře a nakonec akceptovat právní zásady včetně daňových povinností.

Vymezování se vůči ostatním kulturám jakožto „barbarským“ a oslavu kultury vlastní výstižně popsali Michel Balard a Alain Ducellier<sup>19</sup>. Na základě toho, že Byzantská říše téměř nenechala svědectví o svém zájmu vůči zeměpisu, uzavírají, že Byzantinci byli „geografické slepí“. Pramen této slepoty vidí v tom, že podle Byzantinců národ neexistoval, neuznával-li absolutní autoritu Konstantinopole. Stále se nacházel v „prvotním chaosu“ a nemělo žádný smysl hranice tohoto chaosu popisovat. Rozličnost a svéráznost okolních zemí se úplně ignorovala a všechny dohromady vytvářely beztvárnou hmotu jménem Barbaři (v nejlepším případě – „Frankové“). Zájem o Barbary připadal Byzantincům ponižující a ohrožující nacionální hrdost, proto v rámci jinak vyvinutého systému všeobecného vzdělání obor zeměpisu jednoduše neexistoval\*. „Romanocentrická mentalita“ Byzantinců se odrazila i na vnější politice císařů při kontaktech s „barbarskými státy“.

\*\*\*

Na začátku svého působení na Rusi mateřskou církví byl pro ruské pravoslaví konstantinopolský patriarchát a většina metropolitů

---

19 LE GOFF, J., SCHMITT, J-C. *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002. S. 49–56.

\* Proslulá byzantská historička Anna Komnena se dokonce omlouvala čtenářům, když „byla nucena“ uvádět podrobnosti o životě Barbarů.

Kyjeva v době Kyjevské Rusi byla řeckého původu. Byzantští misionáři přenesli na Rus základní knihy, přeložené v Bulharsku do církevní slovanštiny, a tím se vzděláním nově pokřtěného národa skončili<sup>20</sup>. Proto pozdější utváření se ruské křesťanské víry se opíralo o nepočetné překlady teologických textů a vlastní interpretace těchto pramenů Rusy.

Všechny výše popsané ideje se tak spolu s náboženským transferem pozoruhodným způsobem zapletly do ruské tradice. Podíváme-li se na tyto transformace zblízka, brzy zjistíme, že je nezbytné rozlišovat původní nábožensko-kulturní model, převzatý z Byzance – a onu transformaci či spíše transformace, k nimž došlo na Rusi.<sup>21</sup> Proč se ale původní smysly v ruském prostředí proměňovaly? Dále se pokusím o stanovení těch nejdůležitějších tendencí a začnu rozborem staroruského literárního díla, které skrývá některé odpovědi.

## **1.2. Slovo o Zákoně a Milosti (11. st.) jako výraz samostatné náboženské reflexe**

Přední ruský medievista Alexandr Pančenko charakterizuje období pravoslavného středověku jako období „moudré pokory“. Poukazuje na specifickou transplantaci byzantské religiozity, vzdělanosti a literatury. Rus, jak píše, sice přejímala fundament byzantské literární tradice, ale na tomto základu vytvořila vlastní systém žánrů a svá axiomata<sup>22</sup>. Pančenko předpokládá, že se ruská kultura nenacházela pod nějak utlačujícím vlivem Byzance a uchovávala si svou suverenitu. Rus si vytvořila svou variantu pravoslaví, snášenlivého a otevřeného, svou složitou a „vyváženou“ kulturu<sup>23</sup>.

Onen způsob, jak se u zrodu ruské civilizace kombinovala oficiální (byzantská) církevní dogmatika s vlastními kulturními smysly, lze analyzovat pomocí unikátního historického pramenu z

---

20 PUTNA, M. C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015. S. 59.

21 Ibid., s. 58.

22 PANČENKO, A. M. *Metamorfózy ruské kultury*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. S. 21.

23 Ibid., s. 24.

roku 1049, a sice kázání *Slovo o zákoně a milosti* (*Slovo o zakoně i blagodati*) metropolitou Ilariona z Kyjeva<sup>24</sup>. Podle literárního vědce a historika Dmitrije Lichačeva jde o dílo stylisticky a rétoricky velmi působivé, o dílo, které hovoří o myšlenkové uspořádanosti svého autora<sup>25</sup>.

Ilarion byl prvním metropolitou ruského původu. Jeho osobnost patří k těm nejvýznamnějším postavám staré Rusi právě díky jeho „Slovu“ – první literárně-filosofické památce v ruských dějinách. Obsah *Slova* je projevem samostatného teologického myšlení, i když přirozeně silně ovlivněného byzantismem. Svědčí mimo jiné i o dobré znalosti velké řady pasáží ze Starého a Nového Zákona.

*Slovo* lze obsahově rozdělit na tři části. První představuje filosoficky-historický úvod a zamýšlení se nad vzájemným vztahem Starého a Nového zákona. Starý zákon autor ztotožňuje se „zákonem“ ve smyslu pevně daného souboru pravidel a norem života. Oproti tomu Nový zákon přináší Milost (*blagodat'*), která odted' stojí nad zákonem. Zde je nutno dodat, že v ruštině se pro slovní spojení *Nový zákon* a *Starý zákon* používá slovo „zavět“ (odkaz, závět'): *Vethij Zavět* a *Novij Zavět*. Lexikální totožnost *Nového zavěta* se *zákonem* v ruštině tedy absentuje. Ilarion zdůrazňuje, že pouhé dodržení zákonů ze *Starého zavěta* nepřivede ke spáse duše – tak jak nezachránil Židy, kteří se řídili pouze jím. Nový zákon oproti tomu symbolizuje lidské osvobození od hříchů, které Ježíš Kristus vykoupil svou obětí, a zároveň znamená absolutní *Istinu* (pravdu), která bude nyní správně směřovat celé lidstvo. Proto „*Židé se spokojili pouze pozemským, zatímco křesťané – nebeským*“. Toto uvažování podkládá vlastní interpretaci podobenství o Hagar a Sáře ze Starého zákona (Genesis 21). Závěr Ilariona zní: Kristova milost (*blagodat'*) je neomezená a rozprostírá se na všechny společnosti, které přijaly křest, ať už minulost mají jakoukoli.

Druhá část kázání se týká ruské christianizace. Ilarion tvrdí, že

---

24 ILARION, metr. *Slovo o zakoně i blagodati*. In: *Pověsti drevnej Rusi*. Moskva: Baluev, 2002.

25 LICHACHEV, D. *Literatura Rusi 11-13 vekov*. In: *Velikaja Rus: Istorija i hudožestvennaja kultura 10-17 veka*. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 1994. S. 27.

samotným aktem křtění se vyrovnávají všechny rozdíly, které před tím mezi různými společenstvími existovaly. Jelikož Rus byla také křtěná, je to znamením toho, že na ni Bůh nezapomněl a přenesl ji na cestu *Istiny* (pravdy) – a tou je Kristova milost a možnost spásy. Rus se stala místem uskutečnění boží prozřetelnosti a další světové dějiny bez ní už nejsou možné.

Nakonec ve třetí části se Ilarion věnuje oslavě knížete Vladimíra, který tuto změnu fyzicky uskutečnil. Je zajímavé, že Ilarion tituluje ruská knížata slovem „kagan“, které se používalo v říši Chazarů pro nejvyššího panovníka podobného císaři. Dále se dočteme, že svým skutkem se Vladimír podobá Konstantinu Velikému. Lze předpokládat, že takovou argumentací chtěl Ilarion zdůraznit identické postavení byzantské a ruské křesťanské civilizace a jejich panovníků.

*Slovo o Zákoně a Milosti* bylo napsáno v době, kterou letopisec Nestor pojmenovává „množením se víry křesťanské“, tj. jejího šíření do vědomí a životů lidí<sup>26</sup>. Proto jeho výrazně optimistický ráz může sloužit jako odraz světonázorů křesťanů své doby. Slovo je prodchnuté nadějí ve spásu všech, kdo přijal křest, a oslavou Rusi a jejich knížat, která tak učinili.

Důležitým motivem, který je dlužno zdůraznit, je povznesení Milosti nad Zákon – motiv, který podle mého názoru má v ruských dějinách silné působení. *Milost a Pravda* jsou kategorie subjektivní. U Ilariona se staví proti objektivnímu zákonu jako mající nespornou přednost. Myslím, že jakmile v důsledku mocenských posunů počínajíc 15. stoletím se začalo měnit postavení cara a na jeho osobu se přenášela představa předobrazu nebeského krále, tento motiv byl v plné míře kulturně vstřebán.

*Slovo* taktéž představuje první artikulovaný požadavek Rusi zapsat se do světových dějin: trvá na tom, že svou křesťanskou povahou se Rus zcela vyrovnává se všemi křesťanskými národy. Tímto otevírá filosoficky-historickou perspektivu, která sloužila jako myšlenkový vzorec v otázkách, týkajících se vlastního postavení ve

---

26 Citováno dle: GUMILJOVSKIJ, F. *Istoričeskoje učenie ob Otcach Cerkvi*. Kniha 3, Kijev, 2007. S. 308.

světovém kontextu. Vzorec, který existoval ještě dlouhá staletí po Ilarionovi<sup>27</sup>.

### **1.3. Mongolské dědictví a postavení pravoslavné církve za Mongolů (12–15. st.)**

Již v Kyjevské Rusi se pravoslavná církev proměnila ve značně samostatný, po celé zemi rozvětvený organismus, mající všeobecně uznávanou morální autoritu<sup>28</sup>. Navíc se formovala jako silný feudální vlastník a budovala rozsáhlou síť klášterů. Nezbyvá tak nic jiného než pouze hádat, jak by se v ruských podmínkách mohl vyvíjet a ukotvit byzantský ideál silné jednotné církve, která stojí nad separatistickými zájmy a politickými ambicemi, kdyby pro to měl náležitý prostor. S jistotou je možné jenom konstatovat, že ruská realita do značné míry vyvrátila etalon, podle něhož císař měl být pouze ochráncem a nikoli vlastníkem jednotné církve<sup>29</sup>.

V dějinách Ruska totiž došlo k druhotnému mocnému zlomu, resp. mezicivilizačnímu setkání. Byl to vpád a nadřízenost Zlaté hordy nad ruskými knížectvími, trvající téměř 220 let (1237–1452).

Paradoxem je, že během mongolské nadvlády církev posílila své pozice jak ve smyslu materiálním, tak i duchovním. Na rozdíl od ostatních kulturních výtoky (stačí říct, že za panování Zlaté hordy ze 74 ruských měst bylo 49 zničeno a 15 se proměnilo do podoby pouhých vesnic, byla narušena tradice vzdělanostní a právní) kontinuita náboženská narušena nebyla. Koexistence ruské pravoslavné církve a Hordy představovala podivnou symbiózu. Tataři zprostili ruské duchovenstvo břemen, jež uvalovali na ostatní obyvatele a prohlásili, že budou církev jakožto instituci ochraňovat.

---

27 GORSKIJ, V. S. *Člověk i istorija v srednevěkovej filosofskoj mysli ruskogo, ukrainskogo i belorusskogo narodov*. Kiev: Naukovaja dumka, 1987. S. 39.

28 VLČEK, R. *Ke kořenům sekularizace v ruském impériu*. In: HANUŠ, J. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. S. 118.

29 MEJENDORF, I. *Vizantija i Moskovskaja Rus. Očerki po istorii cerkvnich i kulturnich svjazej v 14 veke*. Paříž, 1990. S. 390-421.

Za to církve měla zaručit, že se bude modlit za chána a jeho rodinu.

Ukázkovou epizodou z této doby, která vyjasňuje některé stránky ve vztazích Zlaté hordy a ruské pravoslavné církve, je vyzvání metropolity Alexeje do Zlaté hordy (1357). Podle legendy, která se o tom zachovala z pramenů 15. století, matka chána Džanibeka Tajdula, náhle oslepla. Požádala syna, aby k ní pozval metropolitu Alexeje, který měl pověst duchovního a fyzického léčitele. Alexej ji pokřtil a usilovně se modlil o darování zraku. Tajdula se uzdravila a metropolita byl štědře obdarován. Na památku této události v roce 1365 založil v Moskvě Čudov klášter. Na základě početných bádání a analýze pramenů historikové se dnes shodují, že nejde o pouhou církevní legendu, nýbrž o skutečnou historickou událost, která ilustruje harmonické církevně-mongolské vztahy<sup>30</sup>.

Za Zlaté hordy měla ruská pravoslavná církev největší svobodu a autoritu ve svých dějinách. Posilovala ekonomicky a pokračovala v budování nových klášterů. Ze strany duchovní a hodnotové měla ten největší vliv na světonázory. Sloužila jako zdroj sebeidentifikace, jelikož jako jediná zůstala koncentrovaným výrazem kulturní samostatnosti Rusů. Nakonec to bylo období, kdy sumárně bylo kanonizováno nejvíce svatých<sup>31</sup>.

Silnou společenskou úlohu církve v této době potvrzuje Vasilij Klučevskij, když popisuje její zvláštní sféru působení<sup>32</sup>. Církev měla velký vliv na soukromý civilní život a mezilidské vztahy. Přeformovala zásady týkající se manželství a rodinného života a vymezila se vůči starým pohanským zvykům. Tak se rodina jakožto společenská instituce postupně pacifikovala a nabývala na svou dobu velmi zjemnělých rysů (např. aktivně se prosazoval princip dobrovolného manželství, představy o rovnoprávnosti manželů, odsouzení rodinného násilí apod.). Ostatně církve vůbec se podílela na utváření nové nábožensky založené společnosti, která existovala jako

---

30 KRIVCOV, D. *Rasskaz o poezdke Mitropolity Alexeja v Zolotuju ordu v literaturnich istočnikach i istoriografii*. In: Moskva: Mír istorii, 2002, č. 5.

31 Viz např.

FEDOTOV, G. P. *Svjatje Drevnej Rusi*. Moskva: Moskovskij rabočij, 1991.

BERĎAJEV, N. *Istoki i smysl russkogo kommunisma*. Moskva: Nauka, 1990.

32 KLUČEVSKIJ, V. O. *Russkaja istorija. Polnij kurs lekcij v trech knigah*. Moskva: Mysl, 1993. sv. 1. S. 238.

by paralelně s tou státní. Byla to společnost, v níž lidé různého postavení sdělovali jednotné nábožensko-mravní principy.

Toto je kontext, na něhož se později bude opírat představa o Svaté Rusi — ideálu lidského soužití, založeného na pravoslavné víře a duchovním sebezdokonalování. Zdá se, že v podmínkách, kdy absentoval státní celek a země představovala roztříštěné sousedství jednotlivých knížectví a také kdy ještě nebyl znevážen ideologickými premisami, ideál Svaté Rusi byl opodstatněn více než kdykoli jindy.

\*\*\*

Na jinou stranu v takových sférách života, jako je politická, právní, vojenská a administrativní kultura, Rus byla skoro výlučně odkázaná na tradice, které přinesli Mongolové. Již od 14. století lze pozorovat stabilní formování vzájemně výhodných vztahů mezi ruskými knížaty a jejich šlechtického okolí (*bojarstva*) a mongolskou mobilitou. Přátelit se s Tatary více než s vlastními „kolegy“ z ostatních území bylo totiž pro knížata výhodné kvůli získání od Tatarů tzv. jarlyku, tj. jmenovacích dekretů na knížectví. Tatarští chánové samotným systémem své nadvlády podněcovali jednotlivá knížectví k tomu, aby mezi sebou válčili. Církev sice usilovala o to, aby usmířila a dala dohromady jednotlivé soupeře, ale v tom uspěla minimálně.

V době, kdy si Rus budovala vlastní myšlenkové vzorce týkající se zásad panování a státní správy, možná nejvíce ve svých dějinách potřebovala kontakt s Evropou. Evropou, která zrovna zažívala vznik univerzit, scholastiky, knihtisku, humanismu, renesance a reformace<sup>33</sup>. Volila si ale cestu jinou: asimilaci s Hordou a izolaci před Západním světem. Tak se jediným zdrojem orientace stala částečně barbarsko-asijská společnost Tatarů<sup>34</sup>. K ní nevyhnutelně patřila despotie a krutost, kterou Mongolové pokládali za běžnou součást svého postupu světem<sup>35</sup>.

---

33 PUTNA, M. C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015. S. 72.

34 YAKOVENKO, I. *Poznanie Rossii: Civilizacionnij analiz*. Moskva: Političeskaja enciklopedija, 2012. S. 61.

35 PUTNA, M. C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015. S. 71.

Po nadvládě, trvající po dobu dvanácti generací, se navíc pevně ukotvil kritický odstup mezi vládci a ovládanými. Projevoval se v mocenském modelu, podle něhož je vládci dovoleno vše. Jako důkaz mohou sloužit transformace právního vědomí. Například podle zákoníku z dob Kyjevské Rusi *Ruskaja Pravda* pán, který zabil svého nevolníka, musel platit vysokou pokutu, zatímco od roku 1397 již vůbec nepodléhal trestu. Ostatně trest smrti, pranýřování, mučení, trhání nozder, useknutí rukou a vypalování znamení se na ruském území zakotvili taktéž po Mongolech.

A při tom všem kulturní sféra zůstala doménou církevní. Je zde vidět jistá kognitivní disonance, která se měla nějak vyřešit. Jak propojit mírumilovné křesťanské zásady s krutostí společenských realit? Tato syntéza probíhala v lidovém vědomí velmi nerovnoměrně a podle mého názoru se nejpatrněji projevila v přenosu odpovědnosti za pozemské nekontrolovatelné dění na osobu cara, která postupně nabývala na významu. Nárůst nábožensky zabarvené panovnické autority ale v ruském případě těsně souvisel s logikou státotvorného procesu, jemuž je věnována následující subkapitola.

#### **1.4. Státotvorný proces a postupující sakralizace panovnické moci (15. st.)**

Uceleně mluvit o formování ruského státu lze až po vymanění ruských knížectví z tatarské nadvlády a současného procesu tzv. sbírání ruského území (*sobiranie russkih zemel*) od druhé poloviny 15. století. V tomto ohledu byl podstatný fakt, že se ruský stát formoval současně s vymečováním se vůči Mongolům. Ve světonázorové rovině se tedy vznik samostatné Rusi propojoval s vyhraněním opozice my-  
oni, která byla zářmována do pravoslavného pojmosloví. Přidáme-li k tomu fenomén sjednocující sakralizace panovnické moci, který bude níže rozebrán, zjistíme, že konsolidace kolem nového mocenského centra (Moskvy) byla v Rusi doprovázená konsolidací světonázorovou.

Po oslabení Kyjeva jakožto politického centra Kyjevské Rusi kyjevská metropole svůj vliv ztratila. Došlo k přenesení stolce metropolitů (s titulaturou metropolita celé Rusi) zpočátku do města Vladimír a po roce 1325 do Moskvy.<sup>36</sup> Souběžně se vzestupem Moskevského knížectví a vytlačení Mongolů od poloviny 15. století začal sílit i vliv moskevské metropole. Přenesení stolce metropolitů do Moskvy mělo silný symbolický vliv na obyvatele ostatních knížectví. Klučevskij předpokládá, že sloužil jako mravní a národní pojítko ještě před tím, než Moskva začala fakticky posilovat<sup>37</sup>. *Sobiranije ruskich zemel* Moskvou tak mělo náboženský a národní smysl: bylo cíleno proti podrobení se Mongolskému útlaku.

Během dostředivých tendencí v rámci ruského státotvorného procesu se knížata opírala o církevní podporu a vycházela z církevní interpretace bohumilé panovnické moci. V ruské kultuře se pozvolna konstruovala vize jednoty křesťanské víry a náboženské oddanosti s oddaností panovníkovi<sup>38</sup>. Církev se tedy podílela na symbolickém posilování centrální moci. Proč ale duchovní začali prosazovat myšlenku, že panovnická moc pochází od Boha? Otázka je to samozřejmě velmi rozsáhlá a zaslouží si detailní rozbor. Popíšme ale alespoň ty nejvýznamnější tendence.

Během vymanění se z moci Tatarů pozice církve odpovídala obecnému společenskému požadavku po samostatnosti. S tím je spojena např. epizoda požehnání, které dal jeden z nejuznávanějších ruských duchovních vůdců Sergej Radoněžský knížeti Dmitrii Donskému, když se ten vydal na rozhodující souboj s Hordou (Bitva na Kulikově poli v roce 1380)<sup>39</sup>. Dmitrij bitvu vyhrál v neposlední řadě proto, že se jí zúčastnilo nejenom vojsko, ale i obyčejný lid. Byla vnímána jako bitva za víru, která se ztotožňovala s národní existencí. Motiv požehnání panovníka kvůli vznešenému cíli je zde ještě slabý,

---

36 NYKL, H. *Náboženství v ruské kultuře*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013. S. 46.

37 KLUČEVSKIJ, V. O. *Russkaja istorija. Polnij kurs lekcij v trech knigah*. Moskva: Mysl, 1993. Sv. 1. S. 348.

38 BOLTENKOVA, L. F., ŠEVELOV, V. I. *K voprosu o vzaimovlijanii ruskov pravoslavnoj cerkvi i institutov gosudarstvennosti (9–16 vv)*. In: Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za rubežom. Moskva: RAGS 2010, č. 2. S. 13–22.

39 Nejdetailnější rozbor této epizody a vůbec života S. Radoněžského lze najít u historika Nikolaje Borisova. Viz např. BORISOV, N. *Sergij Radoněžskij*. Moskva: Molodaja gvardija, 2001.

BORISOV, N. *I sveča by ne ugasla. Istoričeskij portret Sergija Radoněžskogo*. Moskva: Molodaja gvardija 1990.

ale přece jen přítomný. Ten spolu s posílením ruského státu jakožto nositele pravoslavné víry bude dále jen expandovat.

Druhou důležitou tendencí, která se podílela na formování vztahu církve k politice, znázorňuje spor dvou mnichů, Josefa Volockého (1440–1515) a Nila Sorského (1433–1508). Jejich debata v podstatě představuje konkurenci dvou protikladných světónázorů a postavy mnichů již slouží jako jejich symboly. Za života oba měli své přívržence, takže se v jistém smyslu dá mluvit o opozici dvou hnutí. Nil Sorský prosazoval myšlenku tzv. *nestjažatelstva* – tj. odmítnutí jakéhokoli osobního vlastnictví (včetně církevního feudálního), zatímco Josef Volocký argumentoval pro to, aby církev disponovala vlastním územím, na kterém by budovala kláštery: ty by měly sloužit pro vzdělání církevních hodnostářů a tím pádem posílení církevních pozic.

Rozdíl mezi Sorským a Volockým byl ale mnohem hlubší, než pouze ve vztahu k územnímu vlastnictví. Josef Volocký se často řídil materiálními zájmy církve, a proto prosazoval pro panovníky lichotivou myšlenku o jejich císařských pravomocích. Byl tím, kdo ve svých úvahách přidal byzantskému principu *symfonie* specificky ruské zabarvení. Církev a stát vnímal jako dvě záležitosti, které má na starosti car, řídící se křesťanskými zásadami. Jeho interpretace byla velmi volná a nakonec zcela odmítla hranice mezi církevním a světským právem. Povahu moci, kterou car disponuje, vykládal takto: „svým vzhledem se podobá člověku, svou mocí je ale podoben Bohu. Jako Bůh chce zachránit svůj lid, tak i car musí ho ochraňovat ode všeho zla, duševního a tělesného (...) a za vše, co činí tvůj lid, budeš odpovídat před Pánem Bohem.“<sup>40</sup> Nástroje, které k tomuto složitému úkolu (spásy všech poddaných) car má, jsou pouze trestajícího rázu a hlavně směřují ke zabránění hříchům.<sup>41</sup>

Podle Berďajeva byl Volocký představitelem pravoslaví, které „založilo a požehnalo Moskevskou Rus, pravoslaví státního, které se

---

40 VOLOKOLAMSKIJ (VOLOCKIJ), J. *Prosvetitel*. Valaam: Spaso-Preobraženskij Valaamskij monastir 1994. S. 84.

41 KOSTYUK, K. *Formirovanie i evolucija «bogoslavlja vlasti» v Moskovskom gosudarstve v 14–16 vv.* In: *Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za rubžom*. Moskva: RAGS 2014. č. 3 (32). S. 42–71.

poté stalo pravoslavním říšským<sup>42</sup>. *Státní pravoslaví* – to zní dost slibně. Jak píše Berd'ajev, takové křesťanství bylo velmi kruté a mělo zejména pronásledovat a popravovat heretiky. Vskutku v argumentech Volockého se subordinace zakládala nikoli na křesťanské lásce, ale na násilí, v jehož chápání je cítit mongolský otisk.

Nil Sorský a jeho příznivci oproti tomu byli odpůrci jakéhokoli spojení duchovní cesty křesťanství s pozemskou sférou. Podle Nového zákona se řídili principem milosti a soucitu a vřele odmítali popravu a násilí<sup>43</sup>. Na církevních sněmech v letech 1503–1504 ale byla církví přijata orientace Josefa Volockého, což mělo pro ruské dějiny epochální význam. Berd'ajev má dokonce za to, že Volockého spolu s Ivanem Hrozným je třeba považovat za hlavní zakladatele ruského samoděržaví.

Tuto smutnou epizodu, pokud můžu soudit, církevní tradice racionalizuje v duchu, který vyjadřuje např. náboženský filozof a kněz Vasilij Zeňkovskij. Carova vláda, která od teď symbolicky dostávala neomezená práva, byla podle něj tím bodem, v níž se „historické bytí kříží s Boží vůlí“. Pro církevní vědomí, jak píše, car v žádném případě nebyl nositelem „císařského“ (*Odevzdejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu* (Mt 22)). Naopak v něm se mystickým způsobem protiklad vůle císaře a Boha rozplýval<sup>44</sup>. Bude-li vzat v potaz pozdější vývoj ruského sakrálního panství, toto vysvětlení se bude jevit spíše jako církevní ideál, než historická realita.

Pokud mluvíme o rostoucích pravomocích cara, v neposlední řadě je vhodné připomenout odkaz *Slova o Zákoně a Milosti*. Reprezentuje určité stránky právního vědomí starých Rusů. Představa o vyšší *Istině* (pravdě) jako odrazu *boží pravdy* se na Rusi pozvedávala nad zákony<sup>45</sup>. Tak jak praví *Slovo*: Milost stojí nad Zákonem – a jakmile zprostředkovatelem boží vůle se ve vědomí lidí stává car, jeho milost (ale i nemilost) se umísťuje výše všech lidských zákonů.

---

42 BERD'AJEV, N. *Russkaja ideja*. Sankt-Petěrburg: Azbuka-Klassika 2013. S. 35.

43 SMOLIČ, I.K. *Russkoje monašestvo 988–1917*. Moskva: Pravoslavnja enciklopedija 1997, kapitola 4.

44 ZEŇKOVSKIJ, V. *Istorija ruskoj filosofii*. Moskva: Akademičeskij projekt, 2000. S. 49.

45 ČUMAKOVA, T. V. *Zakon i spravedlivost v drevnerusskoj kulture*. In: Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za ruběžom. Moskva: RAGS 2010, vol. 4. S. 197–203.

Na Rusi neexistovalo pevné rozlišení mezi církevním a světským právem. Antinomie teologicko-filozofické a světské úrovní se odstraňovala pomocí byzantsky jednotného, intuitivně-mystického obrazu světa<sup>46</sup>. Percepce světa vůbec neobsahovala pevné rozhraničení duchovního a světského. Tato skutečnost měla vliv jak na povahu pozdějšího zákonodárství, tak i na povahu vlády<sup>47</sup>. V paradigmatu, kde se carova rozhodnutí vnímají jako projevy boží prozřetelnosti, obsah těchto rozhodnutí tak přirozeně leží mimo lidské pochopení. Úkolem pro ty, ke komu se vztahují, je tedy nikoli jim rozumět, ale co nejpřesněji je dodržovat. S touto zvláštností koreluje i přeháněné dbání na správné vykonávání obřadů coby samotného jádra křesťanství – tendence, která se dále v církevním prostředí bude upevňovat.

Nakonec pro posilování panovnické moci církev neúmyslně přispěla i vlastní strukturou. Ze začátku nezdédila římské principy správního dělení jakožto základní princip organizace eparchií, v důsledku čehož se v ní podle předního amerického odborníka na ruské dějiny Jamese H. Billingtona neformovaly pevnější tradice hierarchického a správního uspořádání<sup>48</sup>. Proto ruská pravoslavná církev neměla institucionální předpoklady k tomu, aby byla plnohodnotným konkurentem světské politiky.

Veškeré uvažování o povaze moci, se kterým se setkáváme v primárních pramenech počínajíc začátkem 16. století, se omezovalo na teokratické pojetí carské moci<sup>49</sup>. Do konce 15. století tyto prvky ještě nenajdeme. Přesné vymezování se cara vůči celému společenství bylo tedy spojeno s logikou státotvorného procesu a monopolizací moci, které v této době probíhaly. Ilustruje to popis zážitku z Moskvy doby panování Vasilije III. (1479–1533), který se zachoval po velvyslanci německého císaře Siegmundu von Herberstein. Vasilij podle něj ukončil dílo, které začal jeho otec (*Ivan III.*) a vládou svou „překonal

---

46 CHVOSTOVA, K. *Vizantijskaja civilizacija*. In: *Voprosi istorii*, Moskva, 1995. č. 9. S. 34.

47 ČUMAKOVA, T. V. *Zakon i spravedlivost v drevnerusskoj kulture*. In: *Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za ruběžom*. Moskva: RAGS 2010, vol. 4. S.197–203.

48 BILLINGTON, J. H. *Orthodoxy and Democracy*. In: *Journal of Church and State*. Washington, 2007, vol. 49, no. 1. P. 19–26.

49 KLUČEVSKIJ, V. O. *Russkaja istorija. Polnij kurs lekcij v trech knigah*. Moskva: Mysl, 1993. Sv. 1. S. 450.

snad všechny monarchy na světě“. V Moskvě, jak uvádí, se o carovi mluví jako o vykonavateli boží vůle nebo přímo se carova vůle s boží ztotožňuje: „když se zeptáte na nějaké málo známé nebo nejasné věci, lidi vám odpoví, že my toho nevíme, zná to jenom Bůh a veliký kníže“<sup>50</sup>. Ve společenských představách týkajících se rozsahu jeho moci byl rozdíl pouze v míře, nakolik car kontroluje sociální život – zda bude *hledat* (s pomocí poradců) způsoby harmonizace problémů, nebo zda tyto způsoby bude *určovat* sám<sup>51</sup>. V každém případě ale stojí *nad* tímto životem.

Místo oslabování návaznosti duchovní moci na světskou a nárůstu církevní autonomie, jak tomu bylo na Západě, na Rusi centralizace naopak vedla k rozvoji teokratického konceptu samoděržavné Bohem svěřené moci cara a prosazování se skutečného césaropapismu. Můžeme tak postavit proti sobě Západem postupující *sekularizaci* a rostoucí ruskou *sakralizaci* moci, v níž se byzantský princip symfonie dvou sil nahradil jejich absolutním splynutím v politickém postavení cara.<sup>52</sup>

### **1.5. Jurodivé jako kulturní archetyp, ztělesňující povahu nábožensko-politického nexu**

V dané subkapitole představím několik postřehů týkajících se fenomenologie jurodství – zdánlivě dílčího jevu z ruských kulturních dějin, který ale dobře zrcadlí uzly formujícího se nábožensko-politického nexu. Jurodství je zajímavé zejména z toho hlediska, že nemá v dějinách ostatního světa obdoby – ostatně jako césaropapismus, jak bylo ukázáno výše.\*

Jsou četná svědectví o tom, že určité prototypy jurodivých existovali v Byzanci, především v byzantských městech. V širším

---

50 Ibid, s. 452.

51 ARCHIEZER, A. S. *Kritika istoričeskogo opyta Rossii*. Novosibirsk: Sibirskij hronograf, 1997. S. 72.

52 KOSTYUK, K. *Formirovanie i evolucija «bogoslovija vlasti» v Moskovskom gosudarstve v 14–16 vv.* In: *Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za ruběžom*. Moskva: RAGS, 2014, č. 3 (32). S. 42–71.

\* Je sice možné spatřit jisté analogie jurodivých s řeckými kyniky nebo starozákonními proroky, ale zůstávají velmi daleké. Tím spíše je chybné ruského jurodivého porovnávat se západoevropským šaškem. Jde o fenomén pouze pravoslavné kultury, který své konečné svérázné podoby nabyl teprve v ruském prostředí.

pravoslavném kontextu se ale mýtus jurodství postupně rozpouští (např. v Bělorusku, Bulharsku nebo Srbsku se neukotvil vůbec, i když se tam dostávaly a překládaly byzantské texty – stejně jako do Ruska; na Ukrajině až na jednu výjimku\* se rovněž neprosadil), zatímco na Rusi naopak vykazuje pozoruhodnou vitalitu. Již tento aspekt naznačuje, že v ruském prostředí existovaly takové podmínky a společenské potřeby, které napomáhaly tomu, aby se tento mýtus zakotvil.

Pravoslavná církev uctívá několik desítek jurodivých. V ruské středověké církevní interpretaci jurodství znamená osobní mučednictví a ošklivou masku, za níž se skrývá nejvyšší křesťanská mravnost. Svatost jurodivého se projevuje tím, že se jím „moudře zakrývá vlastní ctnost před lidmi“, k čemuž patří asketické sebeponižování, předstírané bláznovství, přezírání a umrtvování těla. Je samotář, který vede tulácký život a je za každého počasí fyzicky skoro nahý. Vzdává se všech radostí a starostí pozemského života, ale přitom žije mezi lidmi. Současně je hluboce asociální; jeho hrdinství spočívá v nekompromisních mravních požadavcích, které klade na sebe a na ostatní, ať už jsou chudé nebo bohaté, slabé nebo silné: bojuje totiž pro univerzální humanitu. Jurodivý většinou má dar předvídavosti a je schopen konat zázraky. Je ve společnosti vysoce vážený – a to nejenom obyčejnými lidmi, ale i carem – považuje se za svatého a vždy vyvolává hlubokou sakrální hrůzu.

Jurodství výstižně popsal Angličan Giles Fletcher v 16. století:

*Pokládají je za proroky a vůbec za svaté muže, a proto jim dovolují svobodně říkat vše, co chtějí, bez jakéhokoli omezení, třeba i o samém Bohu. Jestliže takový člověk někoho zjevně kárá, ať už pro cokoli, nic se proti tomu nenamítá a lidé jen říkají, že si toho pro své hříchy zaslouhují... V nynější době je mimo jiné v Moskvě jeden, který chodí po ulicích nahý a popouzí všechny proti vládě, zvláště proti Godunovům, které mají za utiskovatele celé říše... Lid ty blahoslavené velmi miluje,*

---

\* Issakij Pečerský, který působil v Kyjevu, se považuje za součást ruské církevní tradice.

*protože podobně jako paskvily poukazují na nedostatky vznešených, o nichž se nikdo jiný neodvážil ani promluvit.*<sup>53</sup>

Jádrem ruského jurodství je podle odborníka Sergeje Ivanova odkaz na jinou nepozemskou sakrální skutečnost<sup>54</sup>. Jaké kulturně-sociální mechanismy ale způsobují, že za odpornou a neslušnou postavou jurodivého společnost shledává svatost?

Vezmeme-li v potaz byzantské dědictví a jeho vliv na ruskou religiozitu, narazíme na zajímavý fakt, a sice že byzantské prototypy jurodivých nikdy nebyly v konfrontaci s politickou mocí a působily nezávisle na sobě. Přestože moc byzantského císaře se asociovala s božským původem, císař nebyl tyranem – jurodiví se tak nezajímali o politickou sféru. Oproti tomu ruští jurodiví líčí hlavně hříchy a nedostatky těch nejmocnějších (například jak to řekl jurodivý Michail Klopský knížeti Dmitriji Šemjakě: „Ty nejsi kněz, nýbrž špína.“).

I když prvním historicky zaznamenaným ruským jurodivým byl Issakj Pečerský z konce 11. století, rozkvět jurodství jakožto „hnutí“ spadá spíše do období 15.–17. století. Za „zlatý věk“ ruského jurodství se považuje doba panování Ivana IV. Hrozného. Zdá se, že spontaneita a rozkvět jurodství právě za těchto podmínek přímo souvisí se společenskou reakcí na totalitní charakter politické vlády na jedné straně a zvláštní konjunkce světské a náboženské moci na straně druhé.

Jedním z vysvětlení těchto korelací je, že v postavě jurodivého je přítomen motiv dvojníka a převrácení statusu, který je velmi důležitý pro harmonické fungování společnosti.<sup>55</sup> Dvojníkem a „stínem“ jurodivého je car. Podle A. Pančenka je možné blízkost monarchy a jurodivého považovat za kulturní archetyp (poukazuje např. na Krista s trnovou korunou „cara“).<sup>56</sup> Pro prvek převrácení

---

53 FLETCHER, J. *O gosudarstve russkom*. Sankt-Peterburg 1911. S. 142–144. Citováno dle: PANČENKO, A. M. *Metamorfózy ruské kultury*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. S. 73.

54 IVANOV, S. *Blažennie pochaby. Kulturnaja istorija jurodstva*. Moskva: Jazyki slavjanskich kultur, 2005.

55 TURNER, V. *Průběh rituálu*. Computer Press, Brno, 2004.

56 PANČENKO, A. *Russkaja istorija i kultura. Raboti raznich let*. Pětrohrad: Una, 1999. S. 392.

statusu je příznačné, že podřízený zaujímá hodnost nadřazeného, slabý se stává silným.

Jurodiví přes veškerou svou skandálnost v žádném případě nebyli radikály ani reformátory. Nešlo jim o protest proti politickému režimu jako celku – jenom proti konkrétním neřestem konkrétních lidí. Protože mnozí jurodiví byli gramotní a najdeme mezi nimi dokonce i intelektuály a spisovatele (např. Řek Sáva Nový nebo Afanasij – mnich Avramij), lze na jurodství tedy nahlížet jako na jednu z forem kriticizmu.<sup>57</sup>

Křivda, která triumfovala ve světě obecně a v ruském státě konkrétně, vyžadovala korektivu křesťanským svědomím. A rozsudky tohoto svědomí měly tím vyšší autoritu, čím méně bylo samo spojeno s tímto světem a čím více ho odmítalo<sup>58</sup>. Duchovní chudoba v osobě jurodivého se tak jevila jako chodící svědomí světa<sup>59</sup>. Moc a obliba jurodivého byla proto dána i tím, že představovala reakci na latentní rozpory ruského společenského zřízení. Sám způsob jejich existence byl nejen výzvou, ale hlavně výčitkou světu, vzdálenému vší duchovnosti. Jurodiví se proto často distancovali i od oficiální církevní tradice (např. hatili bohoslužby, nadrželi půst apod.), čímž chtěli připomenout, že cesta ke svatosti nespočívá v pouhých rutinních obřadech. Tímto způsobem se vyrovnali s každodenní realitou.

Zvláštní logika ruského jurodství je také spojena s hlubším kulturním kódem. Vize o jedinečnosti národa, která byla uchopitelná pouze intuitivně a neměla objektivních důkazů v materiálním světě, souvisela s kolektivní představou, že vůbec vše, co vidíme, není pravdivé, zatímco skutečná pravda je vždy neviditelná. Tento motiv lze spařit rovněž i v národní kultuře a folklóru. Například hrdina pohádek Ivan-Durak, nehledě na svou vnější hloupost, v ruském folklóru vždy figuruje jako ryze pozitivní postava. Stejně tak „moudrá hloupost“ jurodivého vždy „vyhrává“ nad hloupou moudrostí

---

57 PANČENKO, A. *Metamorfózy ruské kultury*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.

58 FEDOTOV, G. *Svjatie Drevnej Rusi. Moskva: Moskovskij rabočij*, 1991. Kapitola 13.

59 KLUČEVSKIJ, V. O. *Kurs ruské historie*. Moskva: Mysl, 1993, sv. 3. S. 19.

triviálního světa. V postavě jurodivého je taktéž pevně zakotvena představa vítězství „neviditelné“ pravdy, založená na principu „skryté svatosti“. V hagiografii jurodiví často mlčí tváří v tvář svým pronásledovatelům, jako mlčel Kristus před Herodesem a před Pilátem<sup>60</sup>. Pokoří se, ale ústa neotevrou. Pravda, již ztělesňují, žádné fyzické důkazy nepotřebuje. Rozhodně zde je přítomen i oblíbený motiv *Istiny-pravdy ze Slova o Zákoně a Milosti*.

Myslím si, že na archetyp jurodství lze nahlížet jako na ztělesnění zvláštního uspořádání poměrů mezi posvátným a profánním, a také na možnosti jejich přemístění. Kritika vládce z pozic posvátného nezpochybňovala existující řád ani v rovině posvátné, ani profánní. Byla spřízněná s představou o vítězství „neviditelné pravdy“, čímž duchovně legitimizovala stávající zřízení. Posvátná aureola jurodivých v novověku začala slábnout. Petr Veliký a pak Kateřina Veliká je označovali za duševně nemocné. V 18. století synodální církve odmítla uznávat jurodství a začala je pronásledovat. Nicméně žádné příkazy, carské ani synodální, nedokázaly vykořenit tento starobylý fenomén<sup>61</sup>. Paradigma jurodivého chování se částečně přeneslo do sféry kultury a zvláště literatury.<sup>62</sup> Jurodiví jsou tedy fenoménem, který svou mimořádnou vitalitou odkazuje k těm nejzásadnějším charakteristikám ruské kultury.

### **1.6. Heslo „Moskva – třetí Řím“ jako kulminace popsanych procesů**

Po pádu Konstantinopole v roce 1453 Moskevská Rus zůstala jediným samostatným pravoslavným státem. Ruská pravoslavná církev se již od roku 1448 stala *de facto* autokefální, tj. od této doby měla vlastního patriarchu (i když *de jure* tento status nabyla až v roce

---

60 PANČENKO, A. M. *Metamorfózy ruské kultury*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. S. 78.

61 *Ibid.*, s. 111.

62 PUTNA, M. C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015. S. 102.

1589)<sup>63</sup>. Ve zhruba stejnou dobu probíhalo sjednocení země a vymanění se od mongolské nadvlády (definitivní konec nadvlády spadá na rok 1480) v důsledku posílení ústřední moci. I přes svůj nově nabytý autokefální status církev ale začala od 15. století ztrácet tu moc a autoritu, co měla za Mongolů a před nimi.

Ukončením geopolitického sjednocení (*sobiranija russkich zemel'*) se Moskevské knížectví stalo nacionálním velkoruským státem, což přidělilo moskevskému knížeti význam celonárodního panovníka. Jakmile skončila územní konsolidace, nově vzniklý ruský stát začal čelit novým výzvám. Od teď už to nebyly konkurenční boje rozličných knížectví mezi sebou, šlo ale o životaschopnost celého státu v rámci mezinárodního politického systému. Od konce 15. století Moskevská Rus začala intenzivně uvažovat o novém postavení země v celosvětovém a náboženském kontextu<sup>64</sup>. A souběžně s šířením diplomatických vazeb a soupeření (v této době především s Polským a Litevským královstvím) rostla i nová orientace vnější politiky.<sup>65</sup> Ta bude silně poznamenána pocitem nacionální jednoty, vyplývajícím z náboženské víry.

Kromě nových úkolů zaměřených „navenek“ ruský stát čelil i výzvám „uvnitř“. Z hlediska mocenského k tomu patřily otázky organizace a zachování monopolu moci v kontextu pravoslavného světonázoru. Jak se s tím ruští carové vypořádali, je názorně vidět za panování Ivana IV. Hrozného (1533–1584). V jeho osobě však najdeme jak pýchu a sebevědomí samoděržavného vládce (všechn lid byl jeho vlastnictvím, jeho otroky – *chology*, což zakotvil i právně tím, že zavedl nevolnictví), tak i byzantskou zbožnost a hluboké přesvědčení o výlučnosti své moci, která pochází od Boha. Ivan Hrozný kritizoval byzantský politický systém za jeho „slabost“ a viděl příčiny pádu říše v nedostatečně silné centrální moci. Nakonec neposlušnost carovi Ivan IV. ztotožňoval s neposlušností přímo Bohu. Když se za jeho vlády ambice moskevského velkoknížete na

---

63 *Russkaja pravoslavnaja cerkov. Očerki istorii*. Moskva: Izdatelstvo Moskovskoj Patriarchii, 1988. S. 131.

64 POLJAKOV, N. *Sakralizacia vlasti v drevnej Rusi*. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, 2007, sv. 6, č. 3. S. 283–289.

65 KLUČEVSKIJ, V. O. *Kurs russoj istorii*. Moskva: Mysl, 1993, sv. 1. S. 431.

neomezenou moc dostatečně naplnily, přízeň církve již velkokníže tolik nepotřeboval<sup>66</sup>. Většina majetku byla církvi odebrána a její autonomie byla výrazně omezena. I nadále v ruských dějinách platilo, že poměr cara k církvi byl založen na modelu césaropapismu se všemi důsledky z toho vyplývajícími.

Tendence státní autority zavádět důležitá opatření a ignorovat autoritu náboženskou ukazuje, že Rusko přijalo myšlenku silné autoritativní ústřední moci, avšak ignorovala byzantskou zásadu, podle níž teokratická monarchie plní svůj cíl pouze potud, pokud funguje v souladu s církví. Ruský car i samoděržec odpovídal řeckému *Basilej kai autokratór* pouze zdánlivě a disponoval de facto neomezenou mocí zákonodárnou, politickou, výkonnou, soudní a vojenskou – a to všechno v jedné osobě.

V osobě cara se zvláštní náboženská imaginace Rusů křížila s jeho faktickým mocenským působením a postupujícím nevolnictvím. Vnímání jeho moci jako bohumilé nebylo odtrhnutým od společenských poměrů. Smířlivost a pasivní vnímání skutečnosti v souladu se selektivní povahou náboženských ideálů měly duchovní smysl. V této souvislosti Berďajev zdůrazňuje motiv dobrovolné oběti, přítomný ve staré ruské kulturní tradici<sup>67</sup>. Píše, že bylo to specificky ruské hrdinství: absence odporu násilí nebo ponížení. Sem rovněž zahrnuje sebeupálení jakožto nábožensky hrdinsky čin – fenomén, který v takovém rozsahu nezažil žádný jiný národ\*. Jde o princip, podle něhož je vše zde světské a relativní vůči věčnému, je to model „svaté poddajnosti“ – pasivního a sebeuměňujícího, sebeuprazdňujícího vnímání svatosti.<sup>68</sup> V praxi to znamenalo, že dobrý panovník se chápal jako Boží požehnání a špatný – jako potrestání za hříchy. V každém případě platilo, že je Bohem pomazaný a nemá smysl usilovat o jeho sesazení nebo násilné převzetí moci – proto, že to nemá nic společného s ideály, k nimž se kultura hlásí.

---

66 VLČEK, R. *Ke kořenům sekularizace v ruském impériu*. In: HANUŠ, M. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. S. 119.

67 BERĎAJEV, N. *Russkaja ideja*. Sankt-Petěrburg: Azbuka-Klassika, 2013. S. 33.

\* Jedná se o zhruba 20 000 starověrců (*raskolníků*), které se během církevního schizmatu 1650–60 let upálili z protestu proti formálním obnovám v bohoslužbě.

68 PUTNA, M. C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015. S. 98.

\*\*\*

S pádem Konstantinopole se Moskva začala cítit vyvoleným vůdcem světa, neboť zůstala posledním nezávislým pravoslavným státem, v jejím pojetí pravoslavné exkluzivity tedy: posledním křesťanským státem – neboli státem vůbec<sup>69</sup>. Co může být vznešenější než být zemí, které je svěřeno ochraňovat jedinou správnou víru? Tyto tendence a oslava cara se postupně proměnily v církevně-státní ideologii, která deklarovala postavení ruského státu jako centra křesťanského univerza. Tou nejadekvátnější formulací posunu, který se odehrál v lidovém vědomí, se vzápětí stala teze mnicha Filofeje o Moskvě jakožto třetím Římě (1523)<sup>70</sup>.

Heslo „Moskva – třetí Řím“ odráží silný eschatologický aspekt tehdejšího světonázoru. Ne nadarmo se v něm zdůrazňuje, že „dva Římy padly, třetí stojí a čtvrtý již nebude“<sup>71</sup>. První Řím padl v herezích, druhý (Konstantinopol) byl dobyt osmanskými Turky, a tak centrem apokalyptických očekávání se stává Moskva. Od teď Moskevská Rus a její národ nesou odpovědnost před Bohem za to, jestli budou schopni zachovat pravou víru a nepropadnout herezi, jak se to stalo západním odpadlíkům.<sup>72</sup>

V uvažování v duchu „Moskva – třetí Řím“ bylo ale více než eschatologie formativní postavení cara. Filafej explicitně přenesl odpovědnost za zachování správné víry na panovníka: „velkému knížeti je svěřeno to udržet, a to se strachem a důvěrou k Bohu“.<sup>73</sup> Obrací se na cara slovy: „vysoce postavený Hospodin a samoděržec, křesťanský car podle Božího příkazu, správce všech křesťanských

---

69 Ibid, s. 81.

70 KOSTYUK, K. *Formirovanie i evolucija «bogoslovija vlasti» v Moskovskom gosudarstve v 14–16 vv.* In: Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za ruběžom. Moskva: RAGS, 2014. č.3 (32). S. 42–71.

71 FLOROVSKIJ, G. *Puti ruskogo bogoslovija.* Paříž, reprint 1937. S. 10. Citováno dle: KOSTYUK, K. *Formirovanie i evolucija «bogoslovija vlasti» v Moskovskom gosudarstve v 14–16 vv.* In: Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za ruběžom. Moskva: RAGS, 2014, č. 3 (32). S. 42–71.

72 POLJAKOV, N. *Sakralizacija vlasti v drevnej Rusi.* In: Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2007, sv. 6, č. 3. S. 283–289.

73 SINICINA, N. *Tretij Rim. Istoki i evolucija russkoj srednevekovoj koncepcii.* Moskva: Indrik, 1998. S. 345.

záležitostí!“<sup>74</sup> Nikoli církev, ale car bere do svých rukou odpovědnost o zachování pravého křesťanství, a církevní úkoly se tak stávají úkoly politickými. Car navíc vystupuje jako vůdce celého ruského křesťanského národa a musí se starat zároveň jak o fyzický, tak i duchovní život svých poddaných.

Duchovní život Moskevského Ruska Dmitrij Lichačev nazývá kulturou „státního uspořádání“. Myšlenka třetího Říma v jeho rámci byla výrazem moci carské a státní<sup>75</sup>. Byla poprvé vyslovena právě mnichem Filofejem, ale v ruských dějinách se stala snad jedinou, o níž bylo později napsáno víc než o celé ruské filozofii<sup>76</sup>. Přestože se nestala „oficiální“ ideologií carského dvora, znamenala kvintesenci ruského pojmání vlastní úlohy a role ve světě. Slyšíme v ní ztotožnění církve s moskevským státem a nárok na výlučnou roli ve světovém křesťanství<sup>77</sup>. Odráží i rozhodující tendenci sakralizace světské moci, která měla vést křesťanský národ ke spáse. Za touto formulí rovněž stojí i duchovní smysl pokory, který blokoval možnosti zpochybnit existující stav věcí.

### **1.7. Vybrané aspekty spolupůsobení náboženství a politiky po „Moskvě – třetím Římě“**

Jak se náboženské motivy v ruské politice uplatňovaly po Filofejovi? Ústřední zde byla linie sakralizace carské moci a její transformace. Ze dvou „těl“ ruského cara<sup>78</sup>, tedy obrazu transcendentního a pozemského panovníka, se postupně upevňovala syntetizující koncepce božského původu carské moci. Car v této společenské imaginaci slouží jednak spáse státu, jednak spáse svých

---

74 MALININ, V. *Starec Eleazarova monastirja Filofej i ego poslanija*. Kiev: Tipografija Kievo-Pečerskoj Uspenskoj lavry, 1901. S. 27.

75 LICHÁČEV, D. *Velikaja Rus: Istorija i hudožestvennaja kultura 10–17 veka*. Moskva: Chudožestvenaja literatura, 1994. S. 81.

76 KOSTYUK, K. *Formirovanie i evolucija «bogoslovija vlasti» v Moskovskom gosudarstve v 14–16 vv.* In: Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za ruběžom. Moskva: RAGS, 2014, č. 3 (32). S. 42–71.

77 PUTNA, M. C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015. S. 84.

78 KANTOROWICZ, E. *The King's Two Bodies: A study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press, 1997.

poddaných.<sup>79</sup>

Sakralizace pozemské moci ale nebyla příznačná pouze pro ruskou, resp. východní větev křesťanství. Panovník jakožto symbol Kristovy moci byl vnímán jako jeho imitace na zemi ve všech středověkých křesťanských společnostech. Navíc monarchistické zřízení a představa vertikální hierarchie byly pocíťovány jako odraz království nebeského<sup>80</sup>. Model „božího zástupce“ na zemi mohl mít dvě podoby: buď se zástupcem vnímala postava duchovní (papež), nebo světská (císař v Byzanci nebo Svaté říši římské a moskevský car).

Pro západní křesťanství je ovšem charakteristický výrazný antagonismus papeže a císaře během 11.–12. století a tzv. boj o investituru (spor o jmenování říšských církevních hodnostářů). Kromě toho vertikální hierarchické zřízení se na Západě postupně rozkládalo v důsledku regulace a vyvažování panovnické moci ostatními společenskými silami. Norbert Elias tento proces popsal jako „definitivní socializaci monopolu jedince“, čímž podtrhl, že čím více rostl mocenský monopol, tím silněji se sám panovník stával závislým na ostatních vrstvách, zapojených do sítí interdependenčních závislostí.<sup>81</sup> Pro západní křesťanskou větev byl tedy příznačný státní dualismus a soutěživost církve se světskou mocí a státem.

Na Rusi a pak v Rusku oproti tomu chyběly struktury, které by vyvažovaly ústřední moc. Ideálně-typické samoděržaví bylo vládou násilím, vládou bez jakýchkoliv protiváh a omezení, opak konvence nebo smlouvy, kde každá strana má práva a povinnosti (i když v praxi samozřejmě hodně záleželo na konkrétním panovníkovi a konkrétním historickém kontextu).<sup>82</sup> Pro období po prohlášení, že Moskva je třetím Římem je nejsymptomatictější, že iniciativa a procedura zřízení patriarchátu pocházela od světské moci. Jmenování patriarchy

---

79 Touto problematikou se podrobně zabýval Michael Cherniavsky. Viz CHERNIAVSKY, M. *Tsar and People: studies in Russian Myths*. London: Yale University Press, 1962.

80 ANDREEVA, L. A., SELUNSKAJA, N. A., ŠUŠARIN, D.V. *Sakralizacija a desakralizacija vlasti v istorii hristianskoj civilizacii*. In: BONDARENKO, D. (ed) *Sakralizacija vlasti v istorii civilizacij*. Moskva: CCRI Ran, 2005. S. 5–32.

81 ELIAS, N. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie I, II*, Praha: Argo 2007, sv. 2. S. 125.

82 PIVOVAROV, J. *Ruskaj politika v ee istoričeskom i kulturnom otnošenijah*. Moskva: Rosspen, 2006. S. 88.

(1589) probíhalo v carském paláci, přičemž symboly duchovní vlády novému patriarchovi předal sám car Fedor I, čímž stvrdil svou nadřazenost<sup>83</sup>. Tuto epizodu lze vnímat jako ontologický protiklad západního sporu o investituru.

Církev v ruském politickém systému spíše přispívala k existenci státu a v symbolické rovině upevňovala vertikální společenské zřízení a křesťanskou pokoru. Již za Ivana IV. začalo znevolňování obyvatelstva, které pak za Petra I. dostalo intenzivnější rozměr. Na konci jeho vlády, tedy v první polovině 18. století, tvořili nevolníci 80 procent obyvatelstva. Z toho bylo 40 procent připoutáno ke státním statkům nebo ke statkům carské rodiny a 60 procent ke šlechtickým pozemkům<sup>84</sup>. Poddaní museli odvádět vrchnosti kromě daní z majetku také pravidelnou naturální nebo později peněžní daň (*obrok*). V průběhu 18. století se k ní nejprve na šlechtických statcích a později i na státních a carských statcích přidala robota (*barščina*) – neboli práce na statkářské půdě bez nároku na jakoukoli odměnu.<sup>85</sup>

„Vertikální“ společenské zřízení tak bylo zakonzervováno dvojitým způsobem: jak v rovině myšlenkové, tak i reálné. Splývání pozemského a nebeského světa v osmyslení světa lidí vedlo k tomu, že se postupně „Boží zástupce“, mající za úkol regulaci mezi tímto světem a světem horním, sám začal vnímat jako nositel boží vůle. Metropolita Ioann k tomu říká, že ve vědomí ruského člověka se pevně ukotvilo chápání, že poslušnost Bohu je to samé co poslušnost carovi.<sup>86</sup> Toto srovnání božského zástupce s jeho prototypem umožnilo po dlouhá staletí koncentraci moci v jedné ruce.

A je to vidět i na fungování státních institucí. Například zemské sněmy, které se od 16. století pravidelně svolávaly, neměly za cíl radit nebo zmocňovat panovníka k nějakému úkolu. Byly spíše nutné jako pomocné nástroje pro uplatnění a šíření panovnické moci: kompenzovaly nikoli nedostatek vůle nebo idejí, ale nedostatek

---

83 KARTAŠEV, A. V. *Očerki istorii rusckoj cerkvi*. Moskva: Nauka 1991, sv. 1. S. 429.

84 VLČEK, R. *Ke kořenům sekularizace v ruském imperiu*. In: HANUŠ, J (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. S. 121.

85 Ibid.

86 IOANN, metr. *Russkaja symfonija. Očerki rusckoj istoriosofii*. Sankt-Petěrburg: Carskoje delo, 2013. S. 59.

pomocné síly<sup>87</sup>. V podobném duchu pracovala veškerá pozdější byrokracie – byla pouze nástrojem ústřední moci. Ruský panovník přece nemůže uskutečňovat svou vůli bezprostředně a nutně potřebuje onu „vertikálu“, která by zaručovala plynulé pronikání iniciativ.

Je vhodné zmínit také úlohu duchovních soborů (koncilů) pravoslavné církve. Od poloviny 16. století se účastnily jak duchovní, tak světské autority, což stimulovalo centralizaci a unifikaci církevních obřadů<sup>88</sup>. Například *Stoglavij Sobor* z roku 1551 nařídil, že „křesťanská víra“ (tedy křesťanské učení ve výlučně pravoslavné podobě) je jediná správná a všechny názory, které jí neodpovídají, se musí napravovat. Ústřední moc se zase obracela na rozhodování prostřednictvím soborů proto, že usilovala o centralizaci a podřízení církve<sup>89</sup>.

S tím, jak se ruský stát upevňoval, rostly jeho extenzivní ambice. Opodstatnění měly i v symbolické rovině. Například zhruba od 16. století se začala aktualizovat legenda o apoštolovi Ondřejovi, který ještě do Vladimíra na ruské území přinesl křesťanství. Aktualizace měla záměr nivelizace významu Byzance jakožto zprostředkovatele křtění Rusi a zakotvení myšlenky, že ruská víra pramení bezprostředně od prvních apoštolů. Mělo to i politický smysl, neboť znovu legitimizovalo nástupnická práva cara. Příkladně to vyjádřil Ivan IV.: „My tady v Moskvě jsme přijali křesťanskou víru ve stejnou dobu jako Itálie a od té doby až dodnes neústupně ji dodržujeme.“<sup>90</sup> Od poloviny 17. století za panování cara Alexeje Michajloviče tak jeho politický program obsahoval formování pravoslavné říše v byzantském duchu, která by přesahovala rámce Moskevské Rusi. Nakonec za jeho panování lidé cara začali titulovat jako svatého, stejně jako císaře v Byzanci.<sup>91</sup>

\*\*\*

---

87 KLUČEVSKIJ, V. O. *Sočiněnija*. Moskva: Mysl 1957, sv. 3. S. 34.

88 POLJAKOV, N. *Sakralizacija vlasti v drevnej Rusi*. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* 2007, sv. 6, č. 3. S. 283–289.

89 ZIMIN, A. *Rossija na ruběže 15–16stoletij*. Moskva: Mysl 1982. S. 210.

90 MILUKOV, P. N. *Očerki po istorii russkoj kultury*. Moskva: Progress-Kultura, 1994, sv. 2. S. 32.

91 USPENSKIJ, B. A. *Istorija russkogo literaturnogo jazyka*. Můnchen 1987. S. 287.

Pro Moskevskou Rus byla charakteristická silná patrimoniální tradice. V každodenní realitě a představivosti panovala idea, že ruský stát je vlastnictvím cara a jeho dědičným územím<sup>92</sup>. Jednalo se o velmi odolnou představu, v níž nebyl prostor pro národní stát, v němž by car byl pouze hlavní postavou stojící nad ostatními členy společnosti. Myšlenka národa ještě nebyla propojena s myšlenkou státu a stát se vnímal jako carovo hospodářství. Přirozeně veškerá carova nařízení se brala jako organické pokračování jeho vlastnického práva.

V teokratickém modelu, kde se vůle Boha překrývá až ztotožňuje s vůlí cara, hereze náboženská se vnímala jako skrytý protest politický<sup>93</sup>. Stejně tak platil i opak: politické konkurenty cara se označovala jako odpadlíky od pravé víry a jejich stíhání tak mělo duchovní opodstatnění. Nevyhnutelně platila logika, že moc carova, chtěna Bohem, je logicky pouze Bohu odpovědná.<sup>94</sup> Proto až do 17. století neexistovaly zákony, které by vymezovaly řád a práva panovnické moci.<sup>95</sup>

Rozklad celé této tradice byl možný jedině tehdy, když se ve vědomí lidí vykrystalizovalo rozlišení světské a duchovní sféry. Jinými slovy, kdy sakrální bylo již možné oddělit od ne-sakrálního. A prvním krokem k tomu byla europeizace Ruska, kterou zahájil Petr I. Veliký.

### **Shrnutí: „Třetí Řím“ v kontextu diskuse o axiálním věku a mezicivilizačních setkávání**

Myšlenka „Moskva – třetí Řím“ odkazuje k nové sebeidentifikaci ve světovém řádu, podle níž Rus je jediným zbylým

---

92 KLUČEVSKIJ, V. O. *Kurs ruské historie*. Moskva: Mysl 1993, sv. 2. S.136.

93 POLJAKOV, N. *Sakralizace vlasti v dřívější Rusi*. In: *Vestník Sankt-Petersburgského univerzity* 2007, sv. 6, č. 3. S. 283–289.

94 ČERNÝ, V. *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1995. S. 76.

95 KLUČEVSKIJ, V. O. *Kurs ruské historie*. Moskva: Mysl 1993, sv. 2. S.137.

státem Kristové pravdy. Tu – a to je podstatné – zprostředkuje *car*. Tato formule tak zafixovala dominanci politického nad náboženským, ale i za ní stojící kulturní smysl této dominance.

K problematice stanovení vztahů mezi politickou a náboženskou sférou života se váže otázka „axiálního věku“ ruské civilizace z hlediska mezicivilizačních setkávání s byzantským a mongolským světem. Konstitutivní, co do kulturního vlivu, odkaz Byzance nebyl tolik jednoznačný v případě politické kultury. Vztah mezi byzantským ideálem symfonie a ruským césaropapismem si bezpochyby zaslouží hlubší rozbor. Je ale zcela evidentní, že rámování tohoto vztahu do jednoduchých kategorií typu „převzetí“ velmi redukuje skutečné poměry.

Jednak od Byzance se vytratil motiv silné církve a prvek opření se ústřední moci o právo (zatímco v Byzanci fungovalo římské právo, na Rusi se v otázce pravomocí *cara* prosazovaly tendence, které nastiňuje *Slovo o Zákoně a Milosti*). Jednak svou roli sehrál mongolský živel, který se do ruských dějin zapsal mimo jiné svou despotickou mocenskou tradicí, v níž klesl význam prostého lidu. Paradoxní skutečnost, že zrovna za Mongolů měla pravoslavná církev nejsilnější duchovní orientaci, koreluje s jejím nezapojením od politiky (ze strany jednotlivých knížat vůči církvi byla tatáž distance). Distance se ale tím, jak vznikal jednotný ruský stát, postupně zmenšovala.

Druhou tematickou oblastí je státotvorný proces, který souzněl s monopolizací jak politické, tak symbolické moci v osobě *cara*. Když Norbert Elias poukázal na vazbu dynamiky státnosti s povahou civilizačního procesu, kulturní dimenze se u něj jevila jako druhotná ve srovnání s mocenskou. Jak je ale názorně vidět na ruském případě, státotvorný proces byl podložen akumulací nejenom mocenského, ale i symbolického monopolu v postavě ústředního vládce. Svou roli při tom hrálo nejenom odůvodnění mocenských struktur „shora“, ale i náboženský potenciál pro definici moci, který umožnil sakralizaci *cara*. *Car* jako nezpochybnitelný výraz boží vůle jasně vyvstává například v případě tradice upřednostňování v pozemském životě

abstraktní boží „milosti“, nebo na příkladu ruských jurodivých, které vykazují rivalitu pouze konkrétním hříchům, nikoli carovi jako takovému.

Lze uzavřít, že byzantská interpretace moci nedeterminovala další ruské dějiny. Vstoupila do státotvorné dynamiky a změnila svou původní podobu – ostatně stejně jako mongolský odkaz nabyl pravoslavných rysů.

K tomu lze připomenout, že Eisenstadt v diskusi o axiálním věku mluví o identifikaci jakéhosi symbolického rozhraní světového řádu v podobě konfliktu legitimace a dichotomie ortodoxie a heterodoxie,<sup>96</sup> které se promítají do budoucích domén náboženství a politiky. Jak je vidět na příkladu ruského axiálního věku, byzantské a mongolské dědictví neposkytovalo hotové scénáře, ale spíše problematiku soutěživosti duchovního a světského aspektu života.

---

<sup>96</sup> ARNASON, J. P. *The religio-political nexus: Historical and comparative reflections*. In: ARNASON, J. P., KAROLEWSKI, I.P. (ed.). *Religion and Politics. European and Global Perspectives*. Edinburgh University Press, 2014.

## Část 2: Ruská říše: ideologie „Pravoslaví-Samoděržaví-Lidovost“ v historickém kontextu

V první části práce jsem nastínila jádro nábožensko-politické tradice, stojící u zrodu ruské civilizace. Zde se zaměřím na vybrané momenty pozdějších ruských dějin, které pomáhají rekonstruovat proměny této tradice v čase, respektive ji uchopit jako proces. Zatímco první část byla více orientována na proměny světonázorů, spojených se státotvorným procesem, tato část popisuje, jak byla do náboženské představitivosti začleněna logika imperiální. Nejpatrněji se to projevuje ve formování „první ruské ideologie“. Dále tato část poukazuje, jak byly nově vznikající soupeřící interpretace světa provázány s potenciálem mocenského přemístění.

### 2.1. Přehled imperiální logiky ruské říše

Sotva najdeme jiný stát, v jehož dějinách jeho mezinárodní postavení ovlivňovalo vnitřní politiku více, než tomu bylo v Rusku<sup>97</sup>. Potřeba obrany a bezpečnosti hned od vzniku ruského státu, tj. vymanění se z moci Mongolů, dominovala nad ostatními potřebami. Formovala nutnost takové vlády, která by zaručovala nedotknutelnost území a obyvatelstva, ať už se toho dosahovalo přinucením (nezbytným pro financování armády) nebo centralizací (která bránila dostředivým migracím). Všechny velké státní reformy v období 15. a 18. století byly proto odůvodněny vnějšími politickými zájmy ruského státu a byly spojeny se zdokonalováním vojska a vojenských nástrojů<sup>98</sup>. Začaly formováním první stálé armády za Ivana III. (druhá polovina 15. století) a kulminovaly imperiálními programy v 18.

---

97 KLUČEVSKIJ, V. O. *Kurs russoj istorii*. Moskva: Mysl, 1993, sv. 2. S. 132.

98 PIVOVAROV, JU. S. *Političeskaja istorija Rossii: vnešně i vnutrenně izmerenie*. Dostupné na WWW <<http://www.voskresensk.prihod.ru/intellectualia/view/id/1146262>> (přístup: 08. 03. 2015).

století.

Každý nový tah obnášel přísnější nevolnictví. Ukázkovým byl postup Petra Velikého, za jehož panování se Moskevská Rus stává ruskou říší – státem s ambicemi většími než pouze vojenská obrana. Zvyšování vojenské moci umožnilo přenos pozornosti ruského státu k expanzi a intenzivnější kolonizaci okolních území. Tato transformace byla ovšem možná jenom kvůli vysokému napětí při udržení státu a jeho zájmů: rostoucí vojenský systém se živil z rolníků, které čím dál silněji připoutával k půdě a na něž kladl čím dál větší nároky. Ostatně za Petra se povinnosti všech společenských vrstev vůči státu staly ještě rozsáhlejšími, daňová povinnost a povinnost odvodu rekrutů se rozšířila na celou populaci<sup>99</sup>.

Až do poloviny 19. století vnější územní rozšíření státu povede logikou nepřímé úměrnosti k omezování svobody obyvatelstva<sup>100</sup>. Na nových teritoriích rostl rozsah centrální moci, jejíž odvrácenou tvář byla absolutní pokora lidu. Případné rolnické protesty se úspěšně potlačovaly toutéž vojenskou, resp. policejní cestou. Armáda tak v ruském státu byla nezbytná hned jako prostředek a účel.<sup>101</sup> Uvrhla zemi do začarovaného kruhu: k jejímu udržení byly nutné obrovské prostředky, které zase bylo možné získat „utahováním daňového šroubu“ a tím vzrůstala potřeba mít ještě větší armádu.<sup>102</sup> Dalo by se říci, že v ruské říši jako měřítko veškeré „vnitřní politiky“ sloužila odpověď na otázku: nakolik napomáhá vnější moc státu?<sup>103</sup> Proto prioritou byl nikoli vnitřní rozvoj země, ale financování armády.

Další významnou tendencí bylo, že politická elita v podobě dvorské společnosti se jakožto třída zmenšovala, ale tím větší získávala moc nad rolníky. Klučevskij v této souvislosti mluví o „hubnutí geneologickém a ztloustnutí politickém“, čímž označuje

---

99 KLUČEVSKIJ, V. O. *Kurs ruské historie*. Moskva: Mysl 1993, sv. 2. S. 133.

100 Ibid, s. 128.

101 SELIVERSTOVA, E. *Posun k civilizovanějšímu způsobu chování: otázka aplikovatelnosti tezí N. Eliase na ruský případ*. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze, 2012.

102 ŠVANKMAJER, M. *Petr I. Zrození impéria*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999. S. 111.

103 PIVOVAROV, JU. S. *Političeskaja istorija Rossii: vnešnje i vnutrennje izmerenie*. Dostupné na WWW <<http://www.voskresensk.prihod.ru/intellectualia/view/id/1146262>> (přístup: 08. 03. 2015).

skutečnost postupující patrimoniální logiky. Úzká vrstva politické elity vlastnila pozemky a rolníky a od 17. století navíc začala nabývat rozsáhlejších politických pravomocí v rámci mocenské „vertikály“ podřízené císaři. Za Petra Velikého dostala navíc byrokratický nádech. Ve stylu, jak byla Petrem založena profesionalizace státní správy, je vidět tradiční imperiální signaturu. Snaha upevnit velikost, moc a imperiální slávu Ruska totiž u něj velmi patrně korelovala s budováním mocenských hierarchií.

V roce 1711 Petr zřídil senát namísto dřívější bojarské dumy, tj. tradičního aristokratického sboru. Tvořilo ho devět carem jmenovaných činitelů bez ohledu na dřívější privilegia.<sup>104</sup> Tímto došlo k tomu, že stará rodová privilegia se přenesla z osob na státní instituci, která odted' odcizenou cestou reprezentovala ústřední moc. Dále v roce 1722 byla zavedena tzv. tabulka hodností (*Tabel' o rangach*) – dokument reprezentující hierarchický model klasifikace státních úřadů. Jako prototyp sloužily západní meritokratické principy společenské organizace, v ruských podmínkách ale nabyly nového znění. Šanci postupovat a vůbec se zapojit do úřednického systému měly pouze osoby loajální k císaři. Byrokratizace proto neobnášela novou kulturní interpretaci moci a emancipační nádech, jak tomu bylo v západní Evropě. Nové instituce a vzorce, převzaté ze Západu, i nadále měly ruskou sémantickou náplň a rytmus fungování ve stylu posilování mocenské „vertikály“.

Alespoň letmou zmínku si zaslouží ekonomická stránka věcí. Jak demonstroval Elias, v západní Evropě hustší propletení společenské tkáně, tj. silnější diferenciací práce a rozvoj střední vrstvy, bylo spojeno s mocenským vyvažováním centrální moci. V Rusku se ale až do novověku udržel tzv. princip občiny, tj. zvykového práva společného ručení, společného odvodu daní a rekrutů a společného držení půdy. Občina vedla ke celospolečenské apatii a nezaujatosti ve výrobě nadproduktu a téměř dokonale znemožňovala,

---

104 VLČEK, R. *Ke kořenům sekularizace v ruském impériu*. In: HANUŠ, J. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. S. 122.

aby se jednotlivá hospodářství stabilizovala a získala si majetkovou rezervu a ekonomickou nezávislost.<sup>105</sup> Dále samotný kulturní status obchodních praktik v Rusku lze definovat ustálenou formulí „antiměšťanský komplex ruské kultury“.<sup>106</sup> Reprezentuje jak pejorativní zabarvení, se kterým většina obyvatelstva slovo „měšťan“ používala, tak i transparentní historickou skutečnost. Buržoazie jako odolná a samostatná společenská vrstva v agrárním Rusku až do začátku 20. století jednoduše neexistovala<sup>107</sup>. Tyto fakty by se měly brát v úvahu při posuzování společenského potenciálu ke konfliktním interpretacím směřovaným vůči ústřední moci.

Lze uzavřít, že k imperiální větvi ruské politické tradice patří geopolitická logika zachování nebo rozšiřování říše a precizní aparát kontroly a mobilizace obyvatelstva. V tomto aparátu pořád šlo o oddělení se ústřední moci od základní populace a o posílení propasti mezi elitou a národem. Tím nejzásadnějším problémem imperiálního období Ruska ale bylo, že národní síly a ekonomický potenciál zaostával za úkoly, které si kladl stát v důsledku svého rychlého šíření<sup>108</sup>. Tento problém se řešil způsobem, který obnášel nečekané následky. Jim je věnována následující subkapitola.

## 2.2. Odkaz Petra Velikého a podlomení sakrální moci panovníka

Celkově vzato reformy Petra Velikého (1682–1725) byly primárně motivovány posílením vojenského majestátu ruského impéria. Jakmile zjistil, že stávající výrobní způsoby nestačí k tomu, aby byla ruská říše konkurenceschopným aktérem v mezinárodním systému, začal usilovat o proměnu a modernizaci vybraných oblastí

---

105 ŠVANKMAJER, M. (ed.) *Dějiny Ruska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008. S. 209.

106 Viz např. MISES, L. *The Anti-Capitalistic Mentality*. Indianapolis: Liberty Fund 2006.

BUCHAREV, V. *Načalo bez konca. Komplex antimešanstva v ruskoj kulture*. In: *Filosofskaja antropologija*. Kazan: Filosofskoje obščestvo, 2001.

107 SELIVERSTOVA, E. *Posun k civilizovanějším způsobům chování: otázka aplikovatelnosti tezí N. Eliase na ruský případ*. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze 2012.

108 KLUČEVSKIJ, V. O. *Kurs ruskoj istorii*. Moskva: Mysl, 1993, sv. 2. S. 132.

společenského života. „Barbarské“ Rusko v podání Petra muselo být najednou nahrazenou Ruskem prosperujícím a žijícím na evropský způsob. Inspiraci císař-reformátor čerpal ze svých početných návštěv evropských sousedů.

Institucionální proměny ale měly povahu rutinního napodobování západních vzorců a společnosti se tak dotkly velmi povrchně. Nebyly výsledkem plynulého společenského vývoje a nevystihovaly bytostné orientace kultury. Nezměnily tak nic na podstatě společnosti, v níž jedinou samozřejmostí byly pouze výsady úzké skupiny lidí.<sup>109</sup>

Na jinou stranu Petrův program evropeizace Ruska zahrnoval velmi důležitý bod, který v dlouhodobé perspektivě měl zásadní význam. Byla to sekularizace\*. Jeho církevní program vyvrcholil v roce 1721 obecně platnou listinou Církevní řád (*Duchovnij reglament*), podle něhož se církvi přesně nařizovalo, co smí a nesmí. Císař zbavil církev soudních imunit, vzal jí její příjmy, zrušil funkci moskevského patriarchy a nahradil ji státní institucí zvanou *Nejsvětější synod*. Měla rozhodovat o chodu ruské pravoslavné církve. I když byli jeho členy i někteří duchovní, jeho předsedou byl vždy světský činitel *ober-prokuror*, tedy vrchní prokurátor.<sup>110</sup>

Formativní roli ale hrály ani ne tolik institucionální proměny. K nábožensko-politické tradici Ruska patřilo, že ideologická ortodoxie se určovala státem<sup>111</sup> – mohla se sice stát „sekulární“, ale neztrácela při tom kulturní smysl patrimoniálního hierarchického modelu. Západní orientace Petra Velikého se v národním vědomí sice rámovala jako hereze a měl dokonce reputaci „cara-samozvance“, ale toto se týkalo konkrétní osoby a ne carského úřadu jako takového. Navíc Petrův program celkově se v náboženské představitosti spojoval s pro

---

109 ŠVANKMAJER, M. *Petr I. Zrození impéria*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999. S. 176.

\* Úplná sekularizace církevního vlastnictví, kdy veškerá půda a církevní nevolníci přešli pod státní dozor, se v Rusku dokončila až za panování Petra III. (1762).

110 VLČEK, R. *Ke kořenům sekularizace v ruském impériu*. In: HANUŠ, J. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. S. 123.

111 Zde se velmi podobá čínské tradici, kterou popisuje LAGERWEY, J. *Religion and politics, church and state in Chinese history*. In: ARNASON, J.P., KAROLEWSKI, I.P. (ed.). *Religion and Politics. European and Global Perspectives*. Edinburgh University Press, 2014. S. 157–167.

pravoslavní cizími tradicemi: splýval s procesem evropeizace a neměl tak „ruského ducha“.112 Sekularizace jakožto soubor institucionálních proměn tedy neměla zvláštní dopad na základní populaci.

Petrem iniciovaná sekularizace ale byla motivována i snahou rozejít se tradicionalismem myšlenkovým. Toto se ovšem podařilo uskutečnit jenom mezi dvořany (a časem nepočetnou střední vrstvou). Dvořany byla celková evropská kultura převzata jako vzorec, zatímco vlastní kultura byla ponechána nižším vrstvám.113

Od začátku 18. století se tak Rusko postupně stávalo zemí se „dvěma rychlostmi“. Šlo o formování dvou světů, skoro nepropojených mezi sebou: světskou říší vysoké vrstvy, kde dvořané akceptovali západní světonázory, a „mužické“ carství s pozemským Bohem – carem, nositelem božské síly a pravdy.114 Jak píše filosof Sergej Bulgakov, představy většiny obyvatelstva, tj. ruského rolnictva, ztuhly v epoše svatého Vladimíra“.115 I nadále zde platily omezující a regulující opatření a působila symbolická „vertikála“ v čele s panovníkem, který mohl dominovat nad církevní autoritou a stejně zůstával legitimní.

Rozchod s tradicionalismem až archaismem, o který Petr usiloval, ale znamenal rovněž rozpad sakrálního obrazu panovníka – a s tím car-reformátor již sotva počítal\*. V „paralelním“ tradičnímu světě společenské elity se ale v důsledku evropeizace a sekularizace začaly formovat výhonky autentického a samostatného myšlení a byl položen začátek pro postupný zánik sakrálního modelu moci.

---

112 VLČEK, R. *Ke kořenům sekularizace v ruském impériu*. In: HANUŠ, J. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. S. 127.

113 SINELINA, J.J. *Sekularizacija v social'noj istorii Rossii, Moskva 2004, citováno dle: Monitoring obšestvennogo mnenija*, Moskva 2004, č. 1 (69). S. 86.

114 FEDOTOV, G. *Sud'ba i grehi Rossii: Izbrannie staťi po filosofii ruskoi istorii i kultury*. Sankt-Peterburg: Sofija, 1991, sv. 1. S. 128.

115 BULGAKOV, S. *Dva grada*. Sankt-Peterburg, 1911, sv. 2. S. 159–163.

\* Pro přesnější obrázek je dlužno dodat, že půdu pro postupnou profanizaci panovnické moci připravilo již náboženské schizma z let 1650–60, kdy se poprvé objevily pochybnosti ohledně správnosti duchovní cesty ruského státu. Byly odvozené z činnosti patriarchy Nikona, který uskutečnil liturgicko-kanonickou reformu ruské pravoslavné církve a ve vědomí části obyvatelstva tím, že modernizoval tradiční obřady, zradil pravou víru a ruské poslání. Ve velkém ale o průlom v osmyslení světa lze mluvit až po Petrovi I., kdy byly poprvé institucionálně a symbolicky akcentovány.

Ilustroval to již Puškin, když tituloval „božího pomazance“ a samoděržce Petra prostým „mořeplavcem“, „akademikem“ a „tesařem“. Je v tom evidentní profanizace obrazu cara a snížení jeho postavení.<sup>116</sup> Obecně tak Petrovo úsilí o podřízení církve svým zájmům a jeho pokusy modernizace v evropském duchu v dlouhodobé perspektivě vedly nikoli k posílení ústřední moci, ale k postupnému vyprázdňení jejího sakrálního a duchovního aspektu.

\*\*\*

Radikální reformy Petra Velikého odhalují dvě významné tendence: modernizaci elit a prohloubení tradicionalismu mas. Na tyto tendence je vhodné nahlížet jako na výsledek mezicivilizačního setkávání se Západním světem. Tímto fenoménem se mimo jiné zabýval Benjamin Nelson a postupně došel k závěru, že adaptace a šíření civilizačních vzorců během kontaktů tohoto druhu je vždy selektivní a neprobíhá rovnoměrně, ale spíše se umísťuje na škále od úplné asimilace k pouhé koexistenci<sup>117</sup>. Průnik západních kulturních orientací byl v případě ruské tradiční kultury znemožněn z důvodu fundamentální neslučitelnosti výkladů světa. Ortodoxie teokratismu v Rusku panovala až do 19. století a zcela bezpečně tak působila proti vlastnímu myšlení a reflexi o sobě samé.<sup>118</sup>

Nelson taktéž poukázal na skutečnost, že v civilizačních komplexech jsou zakotvené určité „struktury vědomí“<sup>119</sup>. Pokud v jedné kultuře nevládne harmonie mezi různými strukturami vědomí, může se vynořit pokus o jejich smíření. Jak je ale možné smíření dvou pohledů na svět, které jsou ve většině aspektů přímo protikladné? Západní dozvuky v rámci ruské kultury spíše než k prolínání s

---

116 PIVOVAROV, J. *Russkaj politika v ee istoričeskom i kul'turnom otnošenijah*. Moskva: Rosspen, 2006. S. 147.

117 NELSON, B. *Civilizational complexes and intercivilizational encounters*. In: *Sociological Analysis*, vol. 34, no. 2, 1973. S. 79–105.

NELSON, B. *On Orient and Occident in Max Weber*. In: *Social Research* 43(1), 1981. S. 114–129.

118 ČERNÝ, V. *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. S. 75.

119 NELSON, B. *Civilizational complexes and intercivilizational encounters*. In: *Sociological Analysis*, vol. 34, no. 2, 1973. S. 79–105.

NELSON, B. *On Orient and Occident in Max Weber*. In: *Social Research* 43(1), 1981. S. 114–129.

následujícím smířením vedly k polarizaci a dvěma pojetím světa. Specifický ruský komplex kulturních kódů, i přes početné a mnohovrstevnaté kontakty se Západem, tak zůstal nedotčen.

Permanentní napětí v interpretacích světa vyvrcholilo v 19. století, kdy bylo stimulováno jak vnějšími evropskými událostmi, tak i přirozeným vyhraněním myšlenkové aktivity elit.

### **2.3. Proměny v náboženském a politickém vědomí 19. století**

#### **2.3.1. Vnitřní faktory**

Nelson v již zmíněných studiích poukázal na zlomy a konflikty ve strukturách vědomí dotyčných civilizací (tj. ve způsobech myšlení a orientace ve světě). Nabízí svou typologii struktur vědomí podle rozlišení mezi individuální a kolektivní úlohou a zodpovědností. První úroveň je stav dominance kolektivní zodpovědnosti ve společnosti, kde většina norem, etika a ontologie vedou jedince ke smíření se s existujícím řádem. Druhou úrovní je produkce struktury víry a jakýsi „očistec“ společnosti, k němuž patří vznik teologie a sebereflexe. V západní Evropě k tomuto posunu docházelo ve 12–13. století. Esenciální je zde rozsah participace na veřejném životě, který tato úroveň obnáší. Stejně jako k aktivnímu zásahu do dění může totiž vést i k askezi, gnózi nebo nárůstu sekt. Nakonec poslední úrovní je v podání Nelsona situace, kdy kolektivní vzorce již nefungují a část obyvatelstva vysloveně nesouhlasí s náplní víry. Toto pak obnáší racionalizaci struktur vědomí.

V rámci Nelsonova schématu je nejdůležitější a rozhodující zlom mezi první a druhou úrovní struktur vědomí. V ruském případě se jako takový zlom jeví právě 19. století, když zhruba od 30. let vůbec poprvé započal koncentrovaný a hlavně otevřený kulturně-filozofický dialog a kdy se probouzelo reflexivní sociálně-historické

sebeuvědomění.<sup>120</sup> Je to období, kdy v Rusku vznikla filozofie, moderní ruský jazyk a sociologie, nakonec je to rovněž „zlatý věk“ ruské literatury. Kvůli vnitřní dynamice a celosvětovým procesům se do popředí dostaly otázky vládnutí a podob samoděržaví. Ve vzduchu již bylo cítit brzké řešení nevolnické otázky, které část elity inspirovalo a část děsilo. Bylo to století, které neustále kladlo otázku na možnost zachování archaických forem vládnutí v podmínkách nového celosvětového řádu.

Znakovou událostí tu bylo povstání děkabristů (1825). Děkabristé byli přední představitelé společenských elit a důstojníků, kteří usilovali o zavedení konstituce a překonání tradic patrimoniálního systému, v němž lid byl zcela bezprávným. V tomto povstání, které bylo císařem Mikulášem I. potlačeno, se odráželo nové roztržité společnosti, tentokrát již v rámci společenské elity. Eklektická povaha jejího myšlení do určitého okamžiku kombinovala prvky jak dědictví evropského, tak tradičního patrimoniálního. Povstání děkabristů ale znamenalo, že v rámci tohoto myšlení došlo k nesmiřitelnému rozporu.

Obecně je mezi historiky akceptován názor, že z důvodu rozpadu jednotné státní a dvorské kultury za Mikuláše I. vznikla nová společenská vrstva – inteligence<sup>121</sup>. Později k ní budou patřit lidé, kteří se živili vědou, uměním, vzděláváním a rozmanitou intelektuální činností. Původcem této nové síly lze nazvat Petra Čaadajeva, který ve svých „filozofických dopisech“ (1829–1831) kritizoval pravoslaví a samoděržaví, kvůli nimž, jak tvrdil, se ruský národ ocitl v dlouhodobém otroctví. Ještě před sto lety by byly takové názory zcela nepředstavitelné. Dále v letech 1830–40 se rychle množily rozmanité „kroužky“ čili esoterické seskupení s nabitými intelektuálními programy. Od poloviny 19. století mezi inteligencí rostl zájem o

---

120 KANTOR, V. *Lubov k dvojníku: dvojničestvo — mif ili real'nost russkoj kultury?* In: Forum novější vostočnoevropějskoj istorii i kultury. Eichstätt: Katholische Universität, 2012, č. 2. S. 186–208.

121 ZORIN, A. *Uvarovskaja triada i samosoznanie russkogo intelligenta.* In: Russkaja intelligencija i zapadnij intellektualizm: istorija i tipologija. Neapol, 1999. S.31–44.

přírodní vědy, socialismus, materialismus, ateismus a nihilismus.<sup>122</sup>

Začátek 19. století byl pro elitu poznamenán intenzivním hledáním opravdové duchovnosti a distancováním se od pravoslavné tradice. Velmi populárním se stalo zednářství, které tuto „mystickou“ potřebu naplňovalo. Tyto tendence sloužily jako podklad pro procesy, které na sklonku století lze nazvat „pravoslavným reformismem“.123 Šlo jak o vznik ruské náboženské filosofie (Solovjov, Dostojevskij, Rozanov, Florenskij, Bulgakov, Tolstoj) a velkého množství sekt, tak i oživení oficiální církve – společným rysem pro oba směry byl pokus o proměnu tradičního pravoslaví.

V ruské náboženské filosofii je z našeho zorného úhlu nejzajímavější percepce světské a duchovní sféry života, které se již definitivně rozcházejí. Například podle Berd'ajeva tradiční absolutní moc cara odráží převrácené chápání Nového zákona. Jde o společenskou nechuť řídit se teokracií a upřednostňování pokory zákonům ne tolik duchovním, kolik carským. Samoděržaví, jak píše, zcela patří tomuto světu a podněcuje „odevzdávat císaři to, co je boží“.124

Vraťme se ale k období, kdy takové chápání ještě explicitně neexistovalo, ale kde již proběhlo probouzení ruského vědomí a myšlení. Je nutno mít na paměti, že bylo povstáním proti imperiálnímu Rusku.<sup>125</sup> Reakce ze strany vládnoucího režimu byla odpovídající a je spojena především s činností Mikuláše I. Jeho skoro třicetileté panování (1826–1855) začalo povstáním děkabristů a celé tak bylo poznamenáno paranoidními náladami. Cílem jeho politiky byla proklamovaná „očista společnosti od mravní zkázy“, což uskutečňoval pomocí zpřísněné cenzury, zrušením celé řady progresivních časopisů, omezením vzdělání pro rolníky, částečných zákazů cestování do Evropy a posílením armády. Zmařené povstání děkabristů vedlo k tomu, že nežádoucí a vůči samoděržaví neloajální

---

122 SINĚLINA, J. *Sekularizacija v socialnoj istorii Rossii*. Moskva: Mysl, 2004. S. 80.

123 PUTNA, M. C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015. S. 232.

124 BERĎAJEV, N. *Russkaja ideja*. Sankt-Petěrburg: Azbuka-Klassika, 2013. S. 38.

125 Ibid., s. 55.

osoby ztratily své postavení, zatímco osoby „užitečné“ si úspěšněji a aktivněji budovali kariéru u císařského dvora.

### 2.3.2. Vnější faktory

Neustále se opakující otázka po západní orientaci Ruska předznamenala v 19. století ústřední problém chápání vlastní ruské identity: bylo součástí Evropy, nebo jejím antipodem? Otázky mocenského systému byly úzce spjaty s otázkami hodnotových orientací a tázáním po pochopení vlastní identity.<sup>126</sup> Zásadní význam zde měly napoleonské války. Přispěly k tomu, oč usiloval již Petr I. – aby se ruské impérium pevně včlenilo do evropských mocenských struktur. V 19. století již nebylo myslitelné, aby se zásadní mocenské změny děly bez Ruska.<sup>127</sup>

Imperiální myšlení se promítalo do náboženského sebevnímání. Jako příklad zde může sloužit sta' archimandrity Filareta z roku 1813 *Úvahy o mravních příčinách našich mimořádných úspěchů ve válce s Francouzi v roce 1812*.<sup>128</sup> Filaret odsuzuje západní „mravní nákazu“ a jako její protiklad konstruuje obraz harmonie a „svazku jednoty“ císaře s národem. Zdůrazňuje, že v případě národa jde o svazek dobrovolný a nevynucený. Tento svazek je podmíněn podřízením se společnému mravnímu zákonu a právě on byl příčinou vítězství ve válce. Současně je ruské vítězství odrazem boží prozřetelnosti – čímž jednota císaře a lidu dostává význam jakéhosi nástroje této prozřetelnosti. Dále se Filaret dotýká realizace ruské celosvětové mise: jde o zavedení správného křesťanského řádu ve světě postiženém, ztraceném a odvráceném od pravého Boha. Filaretův universalismus kombinuje úlohu ruské říše a ruského císaře. Úloha

---

126 BRAGUE, Rémi. *Východ a Západ*. In: HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (ed.) *Evropa a její duchovní tvář. Eseje – komentáře – diskuse*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. S. 54.

127 VLČEK, R. *Adam Jiří Czartoryski a vize o evropské jednotě*. In: *Z dějin visehradského prostoru. Richardu Pražákovi k pětasedmdesátinám*. Brno, 2006. S. 63–76.

128 FILARET, metr. *Rassužděníje o nraivstvennich pričinach neimovernich usěchov našich v vojně s Francuzami 1812 goda*. Poprvé bylo publikováno v roce 1813 v časopisu „Čtěníja v Besedě lubitelej rossijskogo slova“. Dostupné na WWW <[http://orthodox.ru/philaret/nasl\\_005.php](http://orthodox.ru/philaret/nasl_005.php)> (přístup: 10. 5. 2015).

národa se v tomto projektu omezuje na spolehnutí se na boží prozřetelnost a „lásku“ k carovi.

Tyto úvahy je zajímavé dát do souběhu s mesiášskou utopií jednoty všech křesťanských národů, vyjádřenou ve Svaté alianci roku 1815. Projekt aliance se ukázal jako neudržitelný a zanikl v roce 1824. Vnější politické události (např. Drinopolský mír s Tureckem z roku 1828, nezávislost Řecka, které od roku 1831 nepodléhalo ruskému vlivu, nebo polské povstání, které donutilo Rusko odmítnout veškeré snahy zasahovat do evropského dění) způsobovaly, že universalistické ambice ruské říše začaly postupně slábnout. Zhruba od 30. let 19. století se tak ruská politika méně programově orientuje na prosazování vlastních myšlenek a více dbá o zachování tradic a jejich obranu před šířícími se zahraničními vlivy<sup>129</sup>. Ostatně šlo o oboustranný proces: jak nárůst anti-západních nálad v Rusku, tak o vývoj rusofobie na Západě. Potlačení povstání děkabristů Mikulášem I. a celková ruská politika na kontrastu s revolučními procesy v Evropě a krizovým rokem 1849 se zapsala do povědomí demokratů a liberálů tak, že Rusko je mocnost, ve které vládne útlak, reakce a despotie.<sup>130</sup> Mesiášské motivy při vnějším oslabování říše se ale nevytratily, což bude podrobněji ukázáno v subkapitole 2.5.

#### **2.4. Náboženský rozměr tradiční kultury ve vztahu k ústřední moci**

Zatímco společenská elita zažívala formativní proměny, tradiční kultura, ponechaná nižším vrstvám, byla i nadále definována zejména pravoslaviím. Nábožensko-politická symbióza byla zde i nadále podmíněna sakrálním postavením ústřední moci. Tuto skutečnost nepopíraly ani rolnické nepokoje, k nimž občas docházelo (nejvýznamnější je Pugačovovo povstání 1773–75), neboť byly

---

129 ZORIN, A.L. *Russkaja literatura poslednje treti 18-načala 19.veka i stanovlenie gosudarstvennoj ideologii*. Disertační práce. Moskva: MSU, Kafedra istorii russoj literatury 2000.

130 BRAGUE, Rémi. *Východ a Západ*. In: HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (ed.) *Evropa a její duchovní tvář. Eseje – komentáře – diskuse*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. S. 56.

zaměřené proti dvořanům (tj. bezprostředním feudálním vlastníkům) a nikoli proti carovi\*. Prostý lid z generace na generaci přenášel monarchické zvyky ve stylu ztotožnění existujícího řádu s přirozeností a nepřijímal heterodoxii jakožto hřích proti zavedenému zřízení a Bohu. Konflikty a spory interpretací byly vyloučeny proto, že se toto zřízení ve vědomí lidí jevilo jako absolutní samozřejmost.<sup>131</sup>

Vnímání carské moci v kategoriích duchovní tradice blokovalo vývoj politického myšlení uvnitř populace. Dominantní výklad zůstával ztuhlý konstatováním božího původu samoděržaví: „ruské samoděržaví je jevem nadpřirozeným, který se dá pochopit jedině pomocí Božího zásahu do národního osudu“,<sup>132</sup> „pouze pomocí slova Božího lze postihnout, co znamená ruské pravoslavné carství a ruský car“. <sup>133</sup> V řadě interpretací byl ruský car vnímán dokonce jako spasitel, který chrání celý svět od propadání do pekla<sup>134</sup>.

Zvláštní místo v tradiční náboženské představivosti zaujímal ideál křesťanské pokory (*smirenije*), který specifickým způsobem „racionalizoval“ koexistenci nepříznivé reality s myšlenkou božího původu carské moci. Berdajev to vysvětluje predispozicemi ruského pravoslaví, které poskytovalo velký potenciál k odůvodňování utrpení.<sup>135</sup> Ve stejném duchu argumentuje Billington: podle něj více než u všech ostatních křesťanských národů byla u Rusů přítomná fundamentální judo-křesťanská představa o spásném významu nevinného utrpení.<sup>136</sup> Na pokoru se proto nahlíželo z hlediska spásy a vykoupení hříchů a přirozeně se jevila jako prvořadá duchovní hodnota\*.

---

\* Viz archetyp jurodství z části 1.

131 SUSLOV, M. *Genealogija monarchičeskoj idei v postsovětskich političeskich diskursach Ruskoj pravoslavnoj cerkvi*. In: Gosudarstvo, religija, cerkov, č. 3, 2014. S. 75–94.

132 ČERNJAEV, N. *Mistika, idealy i poezija ruskogo Samoděržavija*. Moskva: Puti ruskogo imperskogo soznanija, 1998. S. 18.

133 ZAJCEV, K. I. *Vernuťsja v Rossiu. Izbrannije stat'i 1923–1968*. Moskva, 2010. S. 259.

134 SUSLOV, M. *Genealogija monarchičeskoj idei v postsovětskich političeskich diskursach Ruskoj pravoslavnoj cerkvi*. In: Gosudarstvo, religija, cerkov, č. 3, 2014. S. 75–94.

135 BERĎAJEV, N. *Istoki i smysl ruskogo kommunisma*. Moskva: Nauka, 1990. S. 12.

136 BILLINGTON, J. H. *Orthodoxy and Democracy*. In: Journal of Church and State. Washington, 2007, vol. 49, no. 1. P. 19–26.

\* Zdokonalovací duchovní role utrpení je silná i v ruské literatuře 19. století. Obzvláště je to příznačné pro F. Dostojevského nebo filosofa V. Solovjeva.

Velmi silným motivem v tradičním vnímání jak vlastních dějin, tak individuálního osudu byl motiv boží prozřetelnosti. Například u metropolity Ioanna se celý výklad ruských dějin řídí touto zásadou<sup>137</sup>. Na individuální úrovni vnímání boží prozřetelnosti ale sousedilo s fatalismem a pasivitou vůči veškerému dění. Křesťanská pokora v ruském politickém kontextu tak nabývala rysů totální apolitičnosti. Igor Yakovenko k tomu píše, že pravoslavné osmyslení zde v maximální míře obnášelo nepřijetí tohoto světa a posouvalo sféru náboženských ideálů mimo empirickou realitu<sup>138</sup>. Podle jiného názoru je toto nepřijetí výsledkem toho, že království boží ve vědomí pravoslavných věřících sloužilo jako radikální model společenské spravedlnosti, který není v tomto světě dosažitelný<sup>139</sup>. Každopádně v historické struktuře ruské mentality nenajdeme dominantu politické roviny nebo světského zákona (viz *Slovo o Zákoně a Milosti*). Jako perzistentní prioritu měli duchovní konstanty, založené na silném vlivu náboženského archetypu.<sup>140</sup>

Církevní tradice ruské pravoslavné církve nejen dbala o tento pohled, ale také ho rozšiřovala prostřednictvím přísných předepsání: vymezením počtu poklon za modlitby, pravidel držení půstu, zákazů apod. Orientovala tak věřící ani ne na život v sociální realitě, ale na život ideální a mimosvětový. Již v 17. století se pravoslavní Řekové a Ukrajinci divili přísným pravidlům ruské církve. Yakovenko tuto přísnost spojuje s mocnou tendencí nepřijímat okolní svět, který „leží ve zlu“ – nepřijímat civilizaci, stát a sociální řád vůbec. Podle něj byly takové motivy naléhavé až do 20. století<sup>141</sup>.

Podle mého názoru je vhodné si také všimnout, že hojnost kanonických a rituálních restrikcí, které od středověku vykazovala ruská pravoslavná církev, pozoruhodně odpovídala restrikcím

---

137 IOANN, metr. *Russkaja symfonija. Očerki ruskij istoriosofii*. Sankt-Petěrburg: Carskoje delo, 2013.

138 YAKOVENKO, I. *Poznanie Rossii: Civilizacionnij analiz*. Moskva: Poličasckaja enciklopedija, 2012. S. 65–66.

139 NAMLI, E. *Orthodox Theology and the Temptation of Power*. In: *Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za rubežom* č. 32(3). S. 12–41.

140 MURUNOVA, A. *Pravovoj mentalitet i pravovaja ideologija kak strukturnije elementy pravosoznanija*. In: *Istorija gosudarstva i prava*. Moskva, 2008, č. 6. S. 11–13.

141 YAKOVENKO, I. *Poznanie Rossii: Civilizacionnij analiz*. Moskva: Poličasckaja enciklopedija, 2012. S. 68.

společenským. Klučevskij psal, že „ruští duchovní vždy učili farníky nikoli milovat a poznávat Boha, ale bát se čertů, kterých sami množili“<sup>142</sup> A ve stejném duchu učili milovat cara. Zdá se, že čím mohutnější se stával jeho monopol na výkon legálního násilí, tím větším omezením podléhalo chování a vědomí většiny populace. Přísnost církevních nařízení v rámci ruské pravoslavné církve, ať už z důvodu „odmítnutí světa“ nebo psychologického útlumu, mají tak mnoho společného s okolní skutečností – i přes to, že jí tolik opovrhovali.

Jak psal Berďajev: „Rusové nejsou skeptičtí, jsou dogmatictí: všechno u nich nabývá náboženského smyslu a špatně rozumí všemu relativnímu“<sup>143</sup>. Tradiční ruské myšlení vsutku mělo sklon k totalitnímu vnímání světa. „Ruská idea“, jak píše, (a myslí tím bytostné jádro tradiční kultury) není myšlenkou kvetoucí kultury, ale eschatologickou myšlenkou království božího.<sup>144</sup> Silný eschatologický motiv kultury působí na jedince tak, že každý věřící se vnímá v „perspektivě konce“. Je zapojen do tohoto světa, ale současně se mu vzdaluje a musí se podílet na přiblížení království nebeského<sup>145</sup>. Odvrácenou tváří ruské eschatologie je, že je úzce spjata s reprodukcí archaičnosti a konzervováním tradic. Z principu znehodnocuje veškeré snahy o budování pokrokové kultury jakožto antiteze tradice: v posledních časech jde přece o spásu, ne o pozemské starosti<sup>146</sup>.

Nepřijetí „lživé“ povahy civilizace a tohoto světa v lidové religiozitě<sup>147</sup> mělo ještě jeden důsledek. Korelovalo s negativním vztahem k výdobytkům Západu. Zvláštní místo v této náboženské představivosti měla kritika západního racionalismu a z ní plynoucí upřednostňování celistvého poznání, založeného nejenom na rozumu,

---

142 KLUČEVSKIJ, V.O. *Sočiněnija v 9 tomach*. Moskva: Mysl, 1990, sv. 9. S. 434.

143 BERĎAJEV, N. *Russkaja ideja*. Sankt-Petěrburg: Azbuka-Klassika 2013. S.168 a 55.

144 Ibid., s. 180.

145 KOROTKAJA, T. P. *Ideal spoleczny we wspolczesnej swiadomosci religijnej*. In: *Colloguia Communia. Wspolczesna filozofia bialoruska*. Lublin: Torun, 2010. S. 137–149.

146 YAKOVENKO, I. *Poznanie Rossii: Civilizacionnij analiz*. Moskva: Političeskaja enciklopedija, 2012. S. 65.

147 BERĎAJEV, N. *Russkaja ideja*. Sankt-Petěrburg: Azbuka-Klassika 2013. S.168.

ale také na duchovních silách.<sup>148</sup> Racionalismus se paušálně bral jako hřích, typický pro západní myšlení.

Církevní postoj k transformacím, k nimž v 19. století docházelo, typicky popsal metropolita Ioann. Podle něj došlo k rozštěpení mezi prostým lidem, který byl duchovní „oporou pravoslavné státnosti“, a jeho vzdělanou vrstvou. Vzdělaná vrstva ale je u Ioanna prezentována jako „oklamaná“, ne patriotická až rusofobní<sup>149</sup>. Západní orientace uvnitř ruské filosofie považuje za „nemoc ruského národního sebeuvědomování“.

Jak je z tohoto stručného popisu vidět, politická tradice ve vědomí základního obyvatelstva stále měla hluboké duchovní kořeny. Zásadní významy, které se jí připisovaly, ale samy byly v mnohém výplodem ruského samoděržaví.

## **2.5. Světonázorové syntézy 19. století: slavjanofilství a státní konzervatismus**

Syntézami, o nichž v této subkapitole bude řeč, je myšlen proces jakéhosi absorbování starými myšlenkovými směry nových společenských poměrů. Projevilo se to především na zesílení státního konzervatismu a na vzniku slavjanofilů, kteří romantizovali tradiční kulturu.

Exemplárním příkladem „syntetické“ myšlenkové evoluce na oficiální státní úrovni je případ velkého ruského historika Nikolaje Karamzina, klíčové postavy konzervatismu z první třetiny 19. století. Karamzin byl ze začátku dvořan umírněných liberálních názorů, které však otrásla Velká Francouzská revoluce. Po ní začal ve svých úvahách více zdůrazňovat legitimitu stávajícího řádu (hlavně samoděržaví a nevolnictví), a to pomocí historické reflexe, která by

---

148 Ibid., s. 197.

149 IOANN, metr. *Russkaja symfonija. Očerki ruskosj istoriosofii*. Sankt-Petěrburg: Carskoje delo, 2013. S. 240–241.

tuto legitimitu měla podložit.

V *Esejích o starém a novém Rusku v politickém a občanském smyslu* (1811), které se považují za manifest ruského konzervatismu, píše, že samoděržaví je jediným přijatelným režimem pro Rusko, který mu zaručuje vývoj. Podle něj „síla státu je v síle poslušnosti lidu“ a omezovat absolutismus se nesmí proto, že nelze rušit cokoli z autokratova dědictví po předcích, garantovaného vůlí boží<sup>150</sup>. Ve svém nejznámějším díle *Dějiny státu ruského* (1816) pak přímo píše o „lásce Rusů ke samoděržaví“. Samoděržaví se podle Karamzina podobá *otcovskému* vztahu cara k lidu – přísného a moudrého. Ostatně Dostojevskij ve stejném duchu o něco později napíše:

*Car jest našemu lidu otcem a lid chová se k němu jako dítě. Car není lidu vnější mocí, není mocí nějakého vítěze, nýbrž jest mocí všenárodní, všesjednocující, po níž lid sám touží, kterou ve svém srdci vypěstoval, po níž se chvěl. ... Poměr ruského lidu k jeho carovi je prapůvodní rys, který náš lid odlišuje ode všech jiných národů Evropy a celého světa. ... Nemáme v Rusku vůbec jiné síly, aby nás udržovala a řídila, než toto organické, živé spojení lidu s jeho carem a jen z ní vzniká u nás všechno“.*<sup>151</sup>

V této interpretaci svoboda vnější nijak nesouvisí se „svobodou vnitřní“, zatímco pokora naopak otevírá prostor pro uskutečnění Boží vůle. Proto samoděržaví je jistou „cestou ke spáse“. Navíc i pro státní pevnost je lepší lid omezovat, než mu dávat svobodu.<sup>152</sup> Cítíme zde náznaky zvláštní percepce, podle níž tradiční režim a ruský národ jsou organickou a homogenní entitou. Celkově vzato Karamzin a obecně konzervatismus společenských elit představuje v ruském politickém myšlení výrazný antirevoluční a antievropský nacionalismus – a typ reagování na výzvy, které současnost obnášela. V tomto uvažování

---

150 Ibid., s. 59.

151 DOSTOJEVSKIJ, F.M. *Deník spisovatele 2*, Odeon 1977, s. 244–46, citováno dle ČERNÝ, V. *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha: institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. S. 67.

152 PIVOVAROV, J. *Russkaja političeskaja mysl kak predposilka russoj političeskoj nauki*. In: *Russkaja političeskaja mysl 19-načala 20. věka*. Moskva: MGU, 2006.

přežívalo duchovně opodstatněné patrimoniální vnímání cara, které na symbolické úrovni znamenalo blokování jakýchkoli transformací a vůbec vznik idey, že transformace jsou možné.

\*\*\*

Zhruba od 30. let 19. století na ruské politické scéně začaly krystalizovat názory dvou kontradiktorických táborů: takzvaných západníků a slavjanofilů. Západníci navazovali na odkaz děkabristů a zastávali názor, že se Rusko musí vyvíjet podle evropského scénáře a usilovat o formování liberálně-demokratických institucí. Oproti tomu slavjanofilové trvali na tom, že se vyvíjí zvláštní cestou (k níž patřila idealizace politických a náboženských tradic) a napodobování Západu je pro něj zcela nepřijatelné. V tomto rezonovali s oficiálním státním konzervatismem.

Raní slavjanofilové (např. bratři Kirejevští) vykazovali jistý romantický nacionalismus. Uvažovali o ctnostech ruského národa, které plynou z pravoslavného náboženství<sup>153</sup>. K tomu nutně patřilo i vymezování se vůči Západu. Například u Ivana Kirejevského lze najít ideu, že „chyba“ se v Evropě stala již kvůli římskému dědictví (tj. pýchou římského impéria, egoismem práva a zárodky individualismu) a jeho vlivu na katolickou církev. „Zvláštnost Ruska spočívala v úplnosti a čistotě toho projevu, které v něm nabylo křesťanské učení“.<sup>154</sup> V Rusku je víra – na Západě pouze skepse a kritika, v Rusku tradice – tam věda a analýza, v Rusku kolektivismus a komunitářství křesťanské lásky – tam egotismus atomizujícího individualismu, v Rusku pokora – tam pýcha<sup>155</sup>. Podle slavjanofilského schématu, katolictví vzbudilo protestantismus, protestantismus vedl k idealistické filosofii a Hegelovi, a nakonec hegelianství se transformovalo v materialismus. Touto cestou se z víze

---

153 VASILENKO, L. *Vvedenije v russkiju religioznuju filosofiju*. Moskva: PSTGU, 2009. S. 20.

154 KIREEVSKIJ, I., PSS, Moskva 1911, sv. 1. S. 219. Citováno dle IOANN, metr. *Russkaja symfonija. Očerki russkoj istoriosofii*. Sankt-Petěrburg: Carskoje delo, 2013. S. 239.

155 ČERNÝ, V. *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha: institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. S. 49.

světa vytratil Bůh a ontologické jádro<sup>156</sup>.

Slavjanofil Aksakov dodává, že „veškerá moc je v mravním přesvědčením“ a západní modely garancí a společenské smlouvy jsou špatné proto, že vykazují vzájemnou nedůvěru a antagonismus obyvatelstva a panovníka. Oproti tomu v Rusku „národ nežádal, aby se panovník ptal po jeho mínění: Naše myšlenka je taková, jak se líbí Vašemu Veličenstvu“.<sup>157</sup> Překvapivě úplně stejné argumenty najdeme u všech pozdějších „patrioticky“ naladěných autorů, které se otázkou Rusko vs. Evropa zabývali. Ukázkovým je zde znovu styl metropolitů Ioanna, který otevřeně mluví o „veliké lži demokracie“<sup>158</sup>.

Tento styl uvažování nutně vedl slavjanofily k závěru, že i prozápadně naladěná část inteligence je „duchovně“ nepřátelskou společenskou silou. Například podle Aksakova ruská inteligence poté, co přijala myšlenky ze Západu, zřekla se Krista a zradila jej, zradila i podstatu ruskosti a cara<sup>159</sup>. Dokonce Dostojevskij má pro inteligenci jen opovržení: jsou to podle něj zrádci, ať už úmyslní, nebo ne. Je zajímavé, že takové vnímání společenské síly, která v podstatě byla zastoupena těmi nejlepšími představiteli ruského národa, bylo velmi razantní a historicky odolné. Pasáže Ioanna věnované ruské emigraci po bolševismu doplňují obrázek. Přední ruská inteligence, velcí filosofové a umělci podle něj „při veškerém svém patriotismu“ byli všichni postiženi strašnou rodovou a dědičnou nemocí – intelektuální hrdostí.<sup>160</sup> Tato hrdost člověku znemožňuje pokorně (nebo spíše rezignovaně?) vnímat tisícileté církevní dějiny a pocítit „křesťanské chápání světa“, což ho nutně vede ke špatným závěrům.<sup>161</sup>

Další generace slavjanofilů (N. Danilevskij, K. Leont'jev) dbala na „vědeckou“ objektivitu svých úvah<sup>162</sup> a více mluvila o velmoci ruského pravoslavného státu. Jejich uvažování často vedlo k

---

156 BERĎAJEV, N. *Russkaja ideja*. Sankt-Petěrburg: Azbuka-Klassika, 2013. S. 199.

157 Citováno dle: ČERNÝ, V. *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha: institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. S. 54.

158 IOANN, metr. *Russkaja symfonija. Očerki ruskoj istoriosofii*. Sankt-Petěrburg: Carskoje delo, 2013.

159 ČERNÝ, V. *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha: institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. S. 58.

160 IOANN, metr. *Russkaja symfonija. Očerki ruskoj istoriosofii*. Sankt-Petěrburg: Carskoje delo, 2013. S. 311.

161 Ibid, s. 311.

162 PUTNA, M. C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad 2015. S. 217.

nacionalizaci pravoslavné církve a, slovy Berďajeva, k „imperiálnímu pokoušení“ mesiášstvím. Rusko v jejich vizích nabývalo celosvětového významu, stejně jako ruský car byl vnímán výše nad všemi ostatními panovníky. Ruské velké poslání se spojovalo se silou a majestátem státním, s mimořádnou rolí ruského cara<sup>163</sup>. Esencí této podoby slavjanofilie podle Václava Černého bylo národní cítění *svého* křesťanství jako jediného ortodoxního a víra v jediné oprávnění „ruského Krista“, kterého musí šířit do okolního světa<sup>164</sup>.

Tím, jak myšlení slavjanofilů absorbovalo imperiální smysly, postupně se proměňovalo v čirou politiku a propůjčovalo jí legitimující potenciál – ať už sami slavjanofilové chtěli, nebo nechtěli. Shoda byla hlavně v ideji ortodoxie, vlasteneckém cítění a jednotě národa za carem-autokratem. Skutečnost, že slavjanofilové často měli i demokratické názory a princip slavy se nevztahoval nutně na ruské etnikum, se přitom potlačovala.

## 2.6. První oficiální ruská ideologie

V této subkapitole se rozebírá první oficiální ruská ideologie, která vznikla ve 30. letech 19. století. Jde o takzvanou teorii „oficiální lidovosti“, vyjádřenou heslem „Pravoslaví-Samoděržaví- Lidovost“. Stala se součástí imperiální propagandy jakožto „podstata“ Ruska a s různou intenzitou se používala až do Únorové revoluce. Pokračovala v linii státem pěstovaného konzervatismu, který je však nutno zahrnout do širší historické perspektivy.

„Jádro“ ruskosti zformuloval hrabě Sergej Uvarov. Byl jednou z osob, která po již uskutečněném světonázorovém rozštěpení společenské elity se stala „přijatelnou“ pro dvůr. Ve svých dopisech Mikuláši I. z roku 1832, kde poprvé uvedl svou vizi restaurace ruské

---

163 BERĎAJEV, N. *Russkaja ideja*. Sankt-Petěrburg: Azbuka-Klassika 2013. S. 37.

164 ČERNÝ, V. *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha: institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995.

státnosti, vyjádřil naději, že „správně odhadl skryté tužby císaře“<sup>165</sup>. Podle toho, jak se jeho formule ukotvila a že se sám od roku 1833 byl jmenován ministrem vzdělání, vypadá to, že je odhadl dobře.

Jak píše ve svých dopisech císaři, státním úkolem se má stát „umění převzít z osvícenství pouze to, co je nezbytné pro existenci velkého státu a rezolutně odmítnout všechno, co nese semena nepořádku a otřesu“<sup>166</sup>. Tímto uměním je v podání Uvarova opírat se o tři „maximy“ Ruska: pravoslaví, samoděržaví a lidovost. Tyto maximy jsou tři z „výchozích bodů“ ruského státu a jsou nezbytné proto, aby prosperoval. Formule Uvarova by se měla v jeho představách stát odpovědí na výzvy Velké francouzské revoluce a heslo *Liberté, égalité, fraternité*, které v žádném případě pro Rusko nebylo přijatelné.

Pravoslaví se v původní verzi hesla ani nezmiňuje: je tam pouze řeč o tradičním, resp. národním náboženství.<sup>167</sup> Jeho hlavní historickou úlohou je chránit ruský stát od otřesů a zachovávat tak ruské *byť*, tj. ruskou identitu. Teprve ve svých pozdějších spisech ho Uvarov vyměňuje za pravoslaví a objevují se romantizující úvahy. Pravoslavná víra, jak psal, je obranou proti zkaženosti, kterou obnáší vnější vlivy.<sup>168</sup> Oslabení pravoslavné víry bude znamenat oslabení jak samoděržaví, tak i „lidovosti“, neboť oba tyto elementy jsou výplodem pravoslaví. Připravit ruského člověka o víru je to samé, jako ho „připravit o krev nebo vytrhnout srdce“. Znamená to postavit ho na nižší stupeň v jeho mravních a státních úkolech, což by „bylo zradou člověka v tom nejširším slova smyslu“<sup>169</sup>.

Racionalizace principu „samoděržaví“ u Uvarova překvapivě neobsahuje žádné prvky sakrality moci cara. Nezbytnost samoděržaví pro Rusko vysvětluje jinak: že jde o jedinou variantu

---

165 ZORIN, A.L. *Russkaja literatura poslednjej treťi 18-načala 19.veka i stanovlenie gosudarstvennoj ideologii*. Disertační práce. Moskva: MSU, Kafedra istorii russkoj literatury, 2000. S. 265.

166 UVAROV, S. *Pismo Nikolaju I (1832)* In: *Novoje literaturnoje obozrenije*. Moskva, 1997, č. 26. S. 96–100.

167 ZORIN, A. *Kormja dvuglavogo orla*. Moskva: *Novoje literaturnoje obozrenie*, 2001.

168 UVAROV, S. *O někotorych obščich načalach, moguščich služít rukovodstvom pri upravlenii Ministerstvom narodnogo prosvešeniija. (1833)*. In: *Reka vremen. Kniga istorii i kul'tury*. Sv. 1. Moskva: M.Ševčenko, 1995. S.70–72.

169 Ibid.

vládnutí, která umožní zachování říše v jejím nynějším stavu. Ti, kdo zastávají ideály evropských států, jednoduše neznají Rusko, mýlí se ohledně jeho „postavení, potřeb a tužeb“. Uvarov píše, že „přijetím chimér omezení monarchické moci, rovnosti všech stavů, lidového zastoupení nebo pseudo-konstitučního zřízení, kolos (tj. monarchie) nevydrží ani dvou týdnů a zřítí se dříve, než tyto lživé přetvoření budou ukončené“.<sup>170</sup> Těto věci v podání Uvarova rozumí valná většina obyvatelstva a může tak sloužit jako jednotící myšlenka pro lidi různých názorů a původu. Formulace principů politické moci, které by byly onomu „pseudo-konstitučnímu zřízení“ alternativou, jsou u Uvarova velmi mlhavé. Koreluje to s paternalistickou tradicí a předpokladem, že vymezení pravomocí a povinností není pro cara, jakožto vlastníka území, potřebné – a že se rozumějí samy sebou.

Hlavní hodnotou, kterou se řídil Uvarov, nebyly ani součásti triády samy o sobě, ale ruská říše a její přetrvání. Každý z elementů triády byl pouze funkčním nástrojem pro udržení říše. Přitom si ale Uvarov jasně uvědomoval, že reformy a modernizace vládnoucího aparátu jsou nezbytné. Avšak budou-li reformy příliš radikální, mohou ohrozit monarchistické zřízení. I opačný případ, když budou mírnější, má svá úskalí, neboť minimální proměny stavu věcí nezaručí, že v budoucnu nedojde k rolnickým nepokojům. Proto se do formule „pravoslaví“ a „samoděržaví“ přidává nový element: „lidovost“ – element, který se až do 19. století zcela ignoroval.

V ruském originálu heslo zní jako „Православие. Самодержавие. Народность.“ Poslední slovíčko je ale z hlediska jazykového dost problematičké. Často se mylně překládá jako *národnost* (angl. *nationality*). V originálu však stojí specificky ruský termín, který akcentuje *lidový* živel ruské národnosti.

Tato část triády je tou nejméně zřetelnou. Problematické v „lidovosti“ je bilancování mezi novými a starými společenskými impulzy. Uvarov chápal, že logika samoděržaví a tradičního

---

170 UVAROV, S. *Pismo Nikolaju I (1832)* In: *Novoje literaturnoje obozrenije*. Moskva, 1997, č. 26. S. 96–100.

náboženství v jistém smyslu protiřečí ideálu „lidovosti“.171 Jak se lid může vyvíjet, aniž by popíral existující stav věcí? Uvarov to řešil pomocí představy „samoděržavného lidu“ – tj. obyvatelstva, které reálně uskutečňuje organickou jednotu s ústřední mocí (na skutečnost, že císař a dvořané, k nimž patřil i sám hrabě, neměli s lidem ani společný jazyk, stačí říct, že všechny Uvarovy dopisy Mikuláši I. jsou psané francouzsky. Neměli společnou ani kulturu, na to Uvarov pochopitelně zapomíná).

Zde již slyšíme u slavjanofilů vypůjčené představy. Například, myslitel z 19. století K. D. Kavelin tuto organickou jednotu cara a lidu vysvětluje tak, že „ruský národ byl osudem uchován od římských principů (...) a uskutečňuje svůj historický ideál nikoli v hrubé konstituční formě souboje většiny s menšinou, ale v celospolečenském souladu řízeném samoděržavní mocí“172. V této mytologémě se car většinou zobrazuje jako „svobodný“ činitel ve smyslu, že se nepodřizuje žádným společenským tlakům a může tak vykonávat přímo boží vůli. Mimochodem ve stejnou dobu jako triáda Uvarova na příkaz císaře vznikla známá ruská hymna „Bože, chraň cara!“, platná až do roku 1917. Velmi symptomaticky oslavuje cara jakožto ochránce lidových zájmů a jeho instituci představuje jako Bohem chtěnou. V podobném stylu Uvarov vychází z tvrzení, že pocity organické jednoty, o nichž mluví, spojují tu „naprostou většinu“ obyvatelstva, zatímco zoufalé projekty o zavedení novot budou zcela zanedbatelná menšina.173 To je právě ta vrstva, která nerozumí potřebám a osobitým charakteristikám svého státu. Je to vrstva, která bilancuje mezi postavením nežádoucí opozice až zrádci vlasti.

Lidovost je u Uvarova problematická ještě proto, že je kategorií emocionální, mravní a normativní. V jeho podání v zásadě ani nemůže být objektivní, neboť plní jakousi terapeutickou úlohu.

---

171 ZORIN, A. *Uvarovskaja triada i samosoznanie russkogo intelligenta*. In: *Russkaja intelligencija i zapadnij intellektualizm: istorija i tipologija*. Neapol, 1999. S. 31–44.

172 Citováno dle: GUBOGLO, M.N., DUBOVA, N. A. *Fenomen identičnosti v sovremennom gumanitarnom znanii: k 70–letiju akademika V.A.Tiškova*. Moskva: Nauka, 2011. S. 75.

173 ŠEVČENKO, M. M. *Doklady ministra narodnogo prosvěšeniya S.S.Uvarova imperatoru Nikolaju I.* In: *Reka vremen*. Moskva, 1995, sv. 1. S. 71.

Výskyt „lidovosti“ ve státní ideologii měl díky svému „samoděržavnému“ smyslu splnit dva cíle najednou. Tím, že se v oficiálním diskurzu vůbec poprvé objevoval prostý lid, se vykazovalo, že je na něj brán ohled. Jeho „samoděržavná“ povaha, o níž se přesvědčovalo, na jinou stranu měla zaručit mocenskou stabilitu ve stylu „harmonické jednoty“.

Trojprincipem se v podání Uvarova měla řídit národní osvěta: musela vycházet z nepopiratelného faktu samoděržaví jakožto záruky stability a klidu. Vzdělanost v duchu „Pravoslaví-Samoděržaví-Lidovost“ pak měla zaručit, že se mezi mládeží budou šířit „správné představy o světě“.<sup>174</sup> Od roku 1834 z iniciativy Uvarova se tak na ruských univerzitách začaly objevovat fakulty ruských dějin a dějin ruské literatury. Měly vzdělávat odborníky, kteří by mohli uvažovat o těchto záležitostech ve specifickém duchu „lidovosti“.

\*\*\*

V první „oficiální teorii národnosti“ byl přítomen negativní vztah k Západu. Zahraniční události, jak píše Uvarov, měly velmi škodlivé dopady na vzdělanost v naší vlasti. Píše, že „všeobecný vzruch myšlenek je hlavním symptomem těchto událostí“ a že „všechny záruky a jistoty se ukázaly být ohrožené, všechno, co jsme považovali za dosažené, bylo znovu zpochybněno; společnost, která doufala ve vlastní vývoj, byla otřesena ve svých politických, mravních a náboženských základech, a tím pádem celospolečenský řád se ocitl mezi životem a smrtí“<sup>175</sup>. Uvarov explicitně neuvádí, co zrovna má na mysli pravděpodobně proto, že jeho adresát si byl toho dobře vědom: jsou to revoluční vlny francouzského původu a spiklenecké

---

174 UVAROV, S. *O něktorich obšich načalach, mogušich služít rukovodstvom pri upravlenii Ministerstvom narodnogo prosvešeniija. (1833)*. In: Reka vremen. Kniga istorii i kul'tury, sv. 1. Moskva: M. Ševčenko, 1995. S. 70–72.

175 UVAROV, S. *Pismo Nikolaju I (1832)* In: *Novoje literaturnoje obozrenije*. Moskva, 1997, č. 26. S. 96–100.

teorie, kterými se vysvětlovaly způsoby šíření revolučních idejí.<sup>176</sup>

Oficiální sebedefinování a identifikace tak bude od této doby vycházet z opozice vůči Západu<sup>177</sup>. Období mimikry, započaté Petrem Velikým, definitivně skončilo – a od té doby se Rusko vracelo ke tradicím. Tedy alespoň v plánech Mikuláše I. a jeho okolí.

Ruské náboženské myšlení bylo postiženo teologickým nacionalismem ještě od doby vyhlášení „Moskvy – třetího Říma“<sup>178</sup> Na 19. století je pak vidět, jak tato prastará vize vlastních náboženských předností vstoupila do souhry s imperiální tradicí a kromě subordinace Bohem pomazanému panovníkovi ve jménu zachování pravé víry nabyla novějších podob. Je to vidět na idealismu slavjanofiů a realismu Uvarova trojprincipu, jak jej formulovali a prováděli ministři carovi, kteří se prakticky příliš nelišili.<sup>179</sup> Pro obojí byl společný nábožensky podložený nacionalismus a negativní vztah k Západu. Stinnou stránkou „návratu k tradicím“ byla jejich idealizace v nacionalistických termínech. Prostá konstatace nesmiřitelných rozdílů mezi Ruskem a Západem se proměňovala v náboženský šovinismus a mesiášství. Například pro Uvarova nacionální exkluzivita neznamenalala absenci ambicí ve vnější politice\*.

Co je ale významnější – jak slavjanofilové, tak státní konzervativci v čele s Uvarovem idealizovali tu část populace, kterou lze nazvat „samoděržavným“ lidem – tj. apolitičnou a pokornou, jejíž pokora je tím větší, čím hlouběji je její tradiční náboženská víra. Za Rusy se jednoduše považovali pouze ti, kdo věří v ruskou církev a ruského panovníka<sup>180</sup>. Poprvé tak bylo položeno rovnítko mezi „ruským“, „pravoslavným“ a „samoděržavným“.

---

176 PIVOVAROV, J. *Ruskaja politika v jeho istoričeskom i kulturnom otnošenijach*. Moskva: Rossijskaja političeskaja enciklopedija, 2006.

177 PIVOVAROV, J. *Ruskaja političeskaja mysl kak predposilka ruskaj političeskoj nauki*. In: *Ruskaja političeskaja mysl 19-načala 20. věka*. Moskva: MGU, 2006.

178 KOSTYUK, K. *Formirovanie i evolucija «bogoslovija vlasti» v Moskovskom gosudarstve v 14–16 vv.* In: *Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za ruběžom*. Moskva: RAGS, 2014, č. 3 (32). S. 42–71.

179 ČERNÝ, V. *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. S. 58.

\* Stačí říct, že jeho oblíbeným historikem kterého aktivně podporoval, byl Nikolaj Ustrjalov. Ten odpovídal na polské výzvy 19. století tím, že vybudoval vlastní vizi „národních dějin“, podle níž velké knížectví Litovské, Malorusy (Ukrajinci) a Bělorusy jsou součástí ruských dějin a ruského národa.

180 ZORIN, A. *Kormja dvuglavogo orla*. Moskva: Novoje literaturnoje oboznermie, 2001. S. 366.

\*\*\*

Odborník na otázky nacionalismu Benedikt Andersen pojímá Uvarovův trojprincip jako projev oficiálního imperiálního nacionalismu, tedy vědomé směsi národa s dynastickou říší s cílem znovu nabytí přitažlivosti v nových historických podmínkách.<sup>181</sup> V západní Evropě národy vznikaly z říší, v Rusku tomu bylo přesně naopak: říše formovala národ. Ruská říše ale zahrnovala více etnických a náboženských skupin. Nacionalismus exkluzivní povahy (tedy že Rusem se uznávala pouze osoba pravoslavné konfese a loajální carovi) v smyslové rovině vyřazoval velké skupiny obyvatelstva z představy společného historického osudu. Kromě toho, ústřední moc si tak vyhrazovala právo určovat, které instituce a smysly patří ke schválenému systému a které nikoli.<sup>182</sup> Takový mocenský mechanismus je přímým dědicem tradice sakralizace panovníka, kde se vůle Boha překrývá s vůlí cara, a jakékoli alternativní myšlenky se vnímají jako potenciální protest proti carovi a řádu.

Je jasné, že v uvarovském „národotvorném“ procesu shora se tento proces podřizoval cíli nastolení symbolické jednoty se samoděržavím. Proto z obrazu nábožensky pojaté „symbiózy“ lidu a cara zůstala zcela vyloučena inteligence. Do „podstaty“ Ruska v této vizi zcela nepatří. Je to logické, neboť zrovna inteligence již samotnou svou existencí podkopávala tři pilíře sakrálního trojprincipu. Byla nositelem potenciálního přemístění mocenského a symbolického monopolu a potenciálem pro změnu modelu nábožensky odůvodněného státocentrismu v antropocentrismus.

Ruský stát tradičně raději podporoval pravoslaví než světskou kulturu a osvícenství<sup>183</sup>. Od dob Uvarova navíc lze sledovat tendenci

---

181 Citováno dle: ZORIN, A. *Kormja dvuglavogo orla*. Moskva: Novoje literaturnoje oboznerie, 2001. S. 374 .

182 PIVOVAROV, J. *Russkaja politika v jejo istoričeskom i kulturnom otnošenijach*. Moskva: Rossijskaja političeskaja enciklopedija, 2006.

183 BULDAKOV, V. P. *Pravoslavnaja civilizacija: gde ona?* In: *Christianskaja civilizacija. Sistema osnovnich*

konstruování obrazu vznikající inteligence jakožto skupiny cizí vlastnímu národu. Vzdělané vrstvy a inteligence od té doby musely jaksí ospravedlňovat právo na své bytí před lidem. Spisovatel M. E. Saltykov-Ščedrin to vyjádřil slovy „v Rusku jsme existovali pouze fakticky, duchovně jsme ale žili ve Francii“<sup>184</sup> Je zajímavé, jak se národní nepřízeň přemísťovala od dvořanů jakožto privilegované skupiny k inteligenci – jako kulturně cizí až nepřátelské. Přitom ústřední moc i nadále negativní emoce ve velkém nevyvolávala.

Formule Uvarova tak mimo jiné zafixovala ten největší rozpor, přítomný v ruských dějinách, a sice spor tradičního patrimoniálního státocentrického modelu s vynořujícím se antropocentrismem menšiny, která do tohoto modelu již nezapadala. Dalším jejím dramatem byl fakt, že pro něj klíčový pojem národa, resp. lidu, byl produktem západoevropské celospolečenské dynamiky. Teorie oficiální národnosti prohlásila za konstitutivní pro ruskou civilizaci zrovna ty instituce, které měly podle logiky národotvorného procesu zaniknout – tj. dominující církve (teokracii) a říšský absolutismus (autokracii).<sup>185</sup>

\*\*\*

V ruské historiografii při analýze obsahu dané teorie dlouhou dobu převládala tendence pouhého konstatování jejího reakcionářství<sup>186</sup>. Od sovětského období dominoval názor, že šlo o státní program subordinace, rusifikace a posílení nevolnictví, a to v duchu náboženských a monarchických myšlenek<sup>187</sup>. Opačným extrémem je, že neoficiální konzervativní kultura Uvarovo heslo až dodnes vnímá jako lapidárně až „magickým způsobem“ vyjadřující jádro ruské

---

cennostej, č. 3. Moskva: Naučnij ekspert, 2007. S. 76–81.

184 SALTIKOV-ŠČEDRIN, M. E. *Polnoje sobranije sočinenij v 20 tomach*. Moskva, 1972, sv. 14. S. 112.

185 ZORIN, A. *Kormja dvuglavogo orla*. Moskva: Novoje literaturnoje oboznermie, 2001. S. 374.

186 LAVRINENKO, A. *Teorija «Oficial'noj narodnosti» v Rossii pervoj poloviny 19. veka*. Disertační práce, Moskva, 2001.

187 *Bolšaja sovětskaja enciklopedija*. Moskva: 1955, sv. 34. S. 340.

kultury<sup>188</sup>. Podle metropolitů Ioanna je „geniálním výrazem základu ruského života“\*.

V obou pohledech je ignorována skutečnost, že formule svou zmínkou o „lidovosti“ zachytila postupující rozdělení symbolické moci mezi carem a lidem. Pokud pro období „třetího Říma“ byla sakrální náplň panovnické moci kulturní samozřejmostí, v 19. století již samotná potřeba legitimizovat panovnickou moc v oficiální ideologii byla indikátorem toho, že ona náplň byla zpochybněna. Ústřední moc ztrácela duchovní rozměr subordinace a udržení mocenských a geopolitických vzorců se tak stávalo čím dál problematičtější.

Paternalistická tradice mohla fungovat jen potud, pokud fungovaly mechanismy sakralizace moci. Jakmile se začaly objevovat sporné interpretace – a za Mikuláše I. je to vidět nejsilněji – tyto mechanismy se staly křehkými a problematickými<sup>189</sup>. Na jedné straně existovala nepřekonatelná hranice mezi elitou a národem, na druhé myšlenka národní jednoty a překročení této hranice. Šlo o spouštění transformace tradiční imperiální struktury do struktury nacionálního státu.<sup>190</sup> Proto státní konzervatismus, zafixovaný ve triádě, zastupuje ani ne reakcionářský politický nátlak nebo idealistické spolužití třech elementů napříč ruskými dějinami, ale spíše rozpad sakrálního významu ústřední moci, tj. roztržení tradice jak na úrovni politické a faktické, tak náboženské a symbolické.

### **Shrnutí: Ruské ideologie ve společenskovědní diskusi o ideologiích**

V humanitních vědách neexistuje jednotný názor na fenomén

---

188 GULIGA, A. *Formula ruské kultury*. In: Naš sovremennik, č. 4, Moskva, 1992.

\* ...který, jak dodává, však byl převrácen, a tak nikdy nezafungoval. Státní moc na první místo formule stavěla samoděržaví, zatímco slavjanofilové lidovost. Nikdy se ale v praxi neuplatnila ta správná posloupnost, kde je na prvním místě pravoslavlí. IOANN, metr. *Russkaja symfonija. Očerki ruské istoriosofii*. Sankt-Petěrburg: Carskoje delo, 2013. S. 248.

189 BULDAKOV, V. *Sistemnije krizisi v Rossii*. In: Acta Slavica Iaponica č. 22, 2005. S. 95–119.

190 ZORIN, A. *Kormja dvuglavogo orla*. Moskva: Novoje literaturnoje oboznenie, 2001, S. 364.

ideologie. V sociologickém slovníku najdeme následující definici:

*...uzavřený systém přesvědčení a pojmů, který ve společnosti slouží k prosazování a ospravedlňování mocenských zájmů. ... Mnohdy nemá potřebnou oporu racionálních argumentů a někdy racionální argumentaci přímo znemožňuje*<sup>191</sup>.

V takovém marxisticky zbarveném pojetí ideologie jakožto „falešného vědomí“ je zabudována představa statičnosti a mocenské izolovanosti ideologie od společenského kontextu. Na toto úskalí upozorňuje například politolog Michael Freedon.<sup>192</sup> Podtrhuje, že není správné ignorovat sémantiku a transformace ideologií. Sémantikou myslí, že jednotlivé ideologické pojmy lze postihnout jedině v případě, že budeme mít orientaci v kontextu, z něhož vznikly. Transformace ideologií také vypovídají o tom, jaké mechanismy lidského vědomí v tomto kontextu fungují.

V podobném stylu k ideologiím přistupuje tzv. sociologie vědění. Jde o výzkumnou disciplínu, která se zabývá vazbou mezi chápáním světa a jeho přetvářením. Fenomémem ideologie z těchto pozic se zabýval Karel Mannheim ve svém známém díle *Ideologie a utopie*.<sup>193</sup> Podle něj různí aktéři sledují realitu z různých úhlů pohledu a každý tak vidí svůj „obrázek“. Subjektivita ale neznamená, že jsou tyto obrázky chybné. Gnozeologické pozice sociologie vědění podle něj neztrácí tehdy, když usiluje o syntézu různých pohledů a vychází z rovnocennosti jejich významů<sup>194</sup>. Mannheim mluví o koherenci světonázorů (případně pluralitě marginálních individuálních postojů, sjednocené širším společným rámcem) nebo o jejich postupné mírné transformaci jakožto součásti celospolečenské stability.<sup>195</sup> Je to situace příznačná pro tradiční společnosti. Zrychlení sociální mobility

---

191 JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2007.

192 FREEDEN, M. *Ideologies and Political Theory: A conceptual Approach*. Oxford: Clarendon, 1998.

193 MANNHEIM, K. *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt 1985.

194 Ibid, s. 78.

195 Ibid, s. 6–8.

a rozchod s tradičními vzorci ale obnáší i rozbití světonázorové jednoty. Různé skupiny začínají vnímat realitu z různých úhlů a jeden z nich usiluje o dominanci. Jedná se již o ideologii – tj. jistý světonázor, který dominující společenská skupina vnucuje ostatním, a přitom „nedokáže vidět určité skutečnosti, jež by podkopaly její pocit převahy“. Nezaujaté a apolitické vrstvy (u Mannheimu je to inteligence) oproti tomu konstruují utopické projekty budoucnosti. Oblast, kterou však Mannheim nerozvíjí, je zlomový bod, když myšlení různých skupin přestává být identické.

Moderní sociologie vědění po Mannheimovi je v mnohém inspirována fenomenologickou sociologií: jde o představu, že výklady tvoří realitu a že pochopit sociální fenomény je možné jedině tehdy, když k nim přistoupíme z pozic společenských *představ o* těchto fenoménech. Tyto představy taktéž legitimují stávající řád. Sociologie vědění při tom ale neodpovídá na otázku, proč ze všech možných výkladů jsou v jisté společnosti a v jisté době realizovány právě určité, a také jak přijetí jednoho z možných výkladů zpětně ovlivňuje společenskou realitu.<sup>196</sup>

Neslibnějším teoretickým východiskem pro studium ideologií se tak jeví civilizační perspektiva. Johann P. Arnason ideologii definuje takto: „jde o institucionalizovaný vzorec idejí a hodnot, který je zapojen do strukturování společenské praxe ... širší rámec konceptu ideologie zahrnuje měnící se bilanci ortodoxie a heterodoxie, poměry sakrální a profánní složky a jejich kombinace“<sup>197</sup>. Obzvláště důležitou roli zde hrají posuny ve vnímání suverenity, které jsou přístupné z hlediska stylu a konceptualizace panovnické moci<sup>198</sup>. Ideologie v podání Arnasona není uzavřeným systémem nebo pouhou legitimací existujícího řádu, jde spíše o *ideologizující procesy*, které vstřebávají širší kulturní obzory<sup>199</sup>.

---

196 KELLER, J. *Proměny sociologie vědění*. In: Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity, 1984. S. 15–27.

197 ARNASON, J.P. *Civilizations in dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: Brill, 2003. S. 211.

198 Ibid, s. 250.

199 Ibid, s. 258–260.

V ruském případě lze tyto posuny vystopovat nejprve během stanovení sakrálního panství, souběžného se státoporným procesem, a pak během jeho udržení – což bylo nastíněno v této práci. Smysl panovnické suverenity se promítal do formování politických institucí. Na jinou stranu ruská tradice patrimonialismu, který se opírá o integrující a totalitní autoritu carovské moci, se v kontextu celospolečenských proměn sama obměňovala. Imperiální aspirace na výraz „pravé podstavy“ civilizačního komplexu, pocházející od vládnoucí skupiny (Uvarovo heslo), tak neznamena, že tuto podstatu skutečně vyjádřila. Souhra kulturních vzorců a mocenských struktur nakonec vytvořila dynamiku, která překračovala projekty elit nebo lidových kolektivních aktérů a vedla k rozsáhlejším nezamyšleným důsledkům<sup>200</sup>(tj. bolševické revoluce).

V civilizačním paradigmatu v ideologii jde tedy o institucionalizované významy (poměr změny a zachování řádu), které nemusejí být a priori začleněny do existujících institucí. Například určité ideologické formace vylučují pouhou zmínku společenské alternativy, jak je to exemplárně vidět na absenci inteligence v triádě Uvarova. Ideologizující procesy tak vystupují jako „příběhy s otevřeným koncem“. Zajímavá je na nich zejména míra antagonismu mezi dominantními a marginálními světonázory, která je podmíněna civilizačními předpoklady.

---

200 ARNASON, J. P. *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha: Filosofia 2009. S. 78.

## **Doslov: Náboženství v politice a veřejném diskurzu současného Ruska**

V souladu s konstitucí Ruské federace, přijaté v roce 1993, Rusko je zemí sekulární, tj. náboženství je v ní zcela odděleno od státu (čl. 14, oddíl 1). Je ale v současném Rusku to, co je psáno, také tím, co je dáno? V tomto krátkém textu, který by měl propojit historický kontext ruského nábožensko-politického nexu s jeho současností, chci nastínit, jaké je dnešní postavení ruského pravoslaví ve vztahu k politice.

Ruská pravoslavná církev dnes vykazuje jistý světonázorový nesoulad. Konflikt imperiální, resp. státocentrické a revoluční, resp. antropocentrické myšlenky je v ní spojen s širším konfliktem ve vnímání lidské odpovědnosti. V oficiálním církevním diskurzu dnes existuje pokus o smíření dvou protikladných impulzů: archaismu samoděržaví a moderní představy autonomie.

Daný nesoulad se červenou nití táhne skrze základní dokument oficiální církve, tzv. *Základy sociální koncepce Ruské Pravoslavné Církve* (dále jen *Základy RPC*)<sup>201</sup>. Jedná se o systematický soubor usnesení týkajících se různých sfér společenského života a vztahu církve a státu, který odráží aspirace církve na svou roli v současném Rusku.\*

Ústřední problematikou, které je daný text věnován, jsou vztahy církve se státem a národností. Je zajímavé, že státu se v dokumentu vyhrazuje méně místa v symbolickém a společenském prostoru, než to obvykle v tradičních církevních vizích bývalo. Například již se neidealizuje princip symfonie. Významný církevní publicista a intelektuál Andrej Kurajev podtrhuje, že v *Základech RPC* oddělení církve od státu se rámuje jako jednoznačné pozitivum<sup>202</sup>.

Na jinou stranu oddělení od státu v podání církve nemá definitivní charakter západní sekularizace. Spojovací články a

---

201 *Základy sociální koncepce ruské pravoslavné církve*. Praha: Pavel Mervart, 2009.

\* Koncept *Základu RPC* byl přijat Posvátnou synodou RPC v roce 2000.

202 KURAJEV, A. *Otvěti molodym*. Saratov: Izdatel'stvo saratovskoj jeparchii, 2005. S. 225.

návaznost na stát je i nadále zde velmi silná. V tomto se projevuje protikladnost celkového církevního postavení. Na jedné straně církev prostřednictvím dokumentu prohlašuje, že se nezabývá otázkami vnější politické organizace státu a stará se pouze o duchovní stav svých členů<sup>203</sup>, na jiné straně ale mezi řádky vidíme nároky na to, aby určovala ty nejzásadnější orientace v životě státu a společnosti.

Například z textu je patrné, že podle církve tím nejlepším zřízením je monarchie – jak z hlediska politického, tak i mravního – zaručuje totiž největšímu počtu obyvatelstva příznivé podmínky pro spásu<sup>204</sup>. Ideální monarchií je myšleno hlavně ruské samoděržaví – jakožto jediné schopné zachovat pravou víru.<sup>205</sup> Vedle toho se ale v dokumentu zdůrazňuje, že monarcha vyjadřuje ideály svého národa a musí jim odpovídat. Přítomnost tohoto „demokratického“ elementu v pravoslavné tradici není vůbec něčím samozřejmým, neboť popírá sakrální postavení cara<sup>206</sup>. Není sice v *Základech RPC* podrobně rozpracován, ale již svou přítomností naznačuje jistý posun světonázoru. Vedle idealistické vize ruského monarchického panství, které zaručuje spásu, lze najít tak i ohled na národ ve smyslu „společenské poptávky“ po zrovna tomto typu panování. Národní odpovědnost a úloha občanské aktivity se vysvětluje takto:

*Církev vyzývá své věrné děti k účasti na společenském životě, který musí být založen na principech křesťanské morálky. ... Manichejský odpor k životu okolního světa není přípustný. Svět, společnost a stát jsou předměty Boží lásky.*<sup>207</sup>

Spory kolem tohoto tématu nás odkazují ke skutečnosti, že se z náboženské představitosti postupně vytrácí prvek sakralizace ústřední

---

203 GUNDJAEV, K., patriarcha. *Doklad mitropolita Smolenskogo i Kaliningradskogo Kirilla 9 iunja 2008*, převzato z oficiálních stránek Moskveského patriarchatu, dostupné na WWW <<http://www.patriarchia.ru/db/text/422562.html>> (přístup: 04. 05. 2015).

204 ŠARGUNOV, A., protojerej. *Otveti prot. Alexandra Šargunova 15. 11. 2008*. In: *Russkij dom*, 2008, č. 11.

205 SUSLOV, M. *Genealogija monarchičeskoj idei v postsovětskich političeskich diskursach Ruskoj pravoslavnoj cerkvi*. In: *Gosudarstvo, religija, cerkov*, č.3, 2014. S. 75–94.

206 Ibid.

207 *Základy sociální koncepce ruské pravoslavné církve*. Praha: Pavel Mervart, 2009. S. 23.

moci – i přes to, že se to děje cestou vnitřních nesouladů a protikladů v myšlení.

V *Základech RPC* najdeme paralelu mezi mravností a zákonem, klasickou od dob *Slova o Zákoně a Milosti*: tedy že pozemské zákony jsou vůči božským druhotné. Ty prvotní jsou principy křesťanské morálky – jimi se má řídit veškerý individuální a společenský život. O jaké principy se konkrétně jedná, text nevysvětluje a lze z toho vyvodit, že v praxi mohou záviset na subjektivních interpretacích Nového zákona. Výše než právo jedince *Základy RPC* staví právo být „svobodným od zla“, čímž se myslí „přirozené“ právo nacházet se ve společenských podmínkách, v nichž je možnost výskytu hříchů minimální<sup>208</sup>. Vedle toho funkci obrany občanů od „nebezpečných projevů hříchu“ dokument přiděluje státu, a to včetně vzdorování hříchům násilnou cestou<sup>209</sup>. Tato linie je v *Základech RPC* velmi mlhavá a nedává konkrétní příklady, kdy by k obraně nebo násilnému vzdorování mělo docházet, resp. kde je ona hranice mezi stavem, že stát zachovává neutralitu a nevynáší hodnotové soudy a stavem, kdy by už byl oprávněn zasahovat.

Jako další protiklad *Základů RPC* se jeví být pojem „křesťanského patriotismu“, který vymezuje duchovně pojaté povinnosti křesťanů vůči státu:

*Všeobecný charakter církve neznamena, že by křesťané neměli právo na národní svébytnost a národní identitu. Pravoslavné křesťané nesmí zapomínat na svoji pozemskou vlast. ... Ruská církev často žehnala národu při účasti na osvobozovacích válkách. ... Patriotismus pravoslavného křesťana musí být aktivní. Projevuje se obranou vlasti před nepřáteli, prací pro blaho vlasti, péčí o národní život, včetně účasti na záležitostech při řízení státu.*<sup>210</sup>

---

208 ANAŇJEV, E. *Social'naja koncepcija russkoj pravoslavnoj cerkvi: otvet cerkvi na vyzovi vremeni*. In: Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za rubežom, č. 4, 2010. S. 53–74.

209 Ibid.

210 *Základy sociální koncepce ruské pravoslavné církve*. Praha: Pavel Mervart, 2009. S. 27–28.

V *Základech RPC* se konstruuje vize priority národnosti nad společenskou, ekonomickou a politickou sférou života – a to mimo jiné pomocí „křesťanského patriotismu“.<sup>211</sup> Stručně řečeno důležitost národnosti stojí výše než individualita a osobnost a problematizuje tak prioritu osobní duchovní spásy.

K tématu národnosti se klasicky váže vymezování vůči Západu, který se jeví být nezbytnou součástí „křesťanského patriotismu“. *Základy RPC* přitom kritizují západní procesy, ale nenabízí vlastní alternativy. Práva člověka a západní individualismus jednoduše dávají do protikladu s mravním konzervatismem,<sup>212</sup> ale zůstává otázkou, co do něj zapadá. Jelikož explicitně se v textu artikuluje pouze požadavky řídit se mravními principy a problematika společenského a politického řádu zůstává nevyřešena, lze předpokládat, že ono řízení se mravními zásady je jádrem pravoslavné „alternativy“ Západu. Politické a společenské záležitosti v tomto podání nejsou pro člověka tolik důležité.

Razantní odmítnutí všeho, co se jeví jako odchylka od jediné správného náboženského vzorce, se rámuje jako atribut pravé zbožnosti. Jakákoli tolerance v takovém světonázoru neznamena nic jiného než dobrovolné přijetí zla.<sup>213</sup> Jak ale do této představivosti začlenit rozchod s politickým ideálem symfonie, který znamená ústup k modernitě a částečné přijetí Západní cesty vývoje, pokud přijetí cizích (a tím spíše západních) modelů se bere jako zrada pravé víry? To zůstává velkou otázkou jak pro čtenáře *Základů RPC*, tak nejspíše pro církve samotnou.

V části věnované křesťanskému patriotismu se v *Základech RPC* uvádí, že

---

211 ANAŇJEV, E. *Social'naja koncepcija russkoj pravoslavnoj cerkvi: otvet cerkvi na vyzovi vremeni*. In: Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za rubežom, č. 4, 2010. S. 53–74.

212 NAMLI, E. *Orthodox Theology and the Temptation of Power*. International Symposium on Post-Atheism, Arizona State University, AZ, USA, Feb. 2013. Citováno dle *Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za rubežom* č. 32(3). S. 12–41.

213 KATASONOV, V. *Neizbežni li naprjaženija v otnošenijach meždu religioznymi obščinami v Rossii?* In: Rossijskij institut strategičeskijh issledovanij. Dostupné na WWW <<http://old.riss.ru/analitika/3275-religiozno-politicheskaya-situatsiya-sovremennoj-rossii-perspektivy-razvitiya#.VXSp7uvFSKc>> (přístup: 12.06.2015).

*pravoslavné etice se přičítá dělení národů na lepší a horší. ... Národní cítění však nemůže být příčinou hříšných jevů, jako je agresivní nacionalismus.*<sup>214</sup>

Znamená to, že *ne*agresivní nacionalismus vůči odpadlíkům od pravé víry (tj. Západu) je přijatelný? Jak už ale bylo demonstrováno, v textu je podobných nejasných pasáží více.

Apolitické orientace na jedné straně a přesvědčení o mravní bezchybnosti církve na straně druhé si dost protirečí. Fakt, že církev jasně nevymezuje vlastní politickou nebo sociální pozici a pouze se distancuje od západního programu a přitom aspiruje být duchovním zdrojem pro rámování veškerého života, lze analyzovat z různých hledisek. V jistém smyslu je v tom stále zabudována legitimace světské moci jako takové, a to tím spíše, že křesťanské ideály, které popisují *Základy RPC*, velmi často podporují stát a světskou moc. Současně nejasné formulace mohou sloužit k politickému nebo nacionalistickému zneužití. Vnitřní nesoulady textu a absence definic mravních principů, kterými se společnost musí řídit, mohou být interpretovány v závislosti na okolnostech a zájmech svých interpretů.

Přítom všem je ale nezbytné si všimnout, že mlhavost oficiálního církevního postoje je v mnohém dána tím, že církev usiluje odpovědět na výzvy současnosti a zároveň zachovat vlastní tradici. V případě ortodoxie, kde se tradice skoro rovná záruce spásy, i ty nejmenší kroky směrem ke zpochybnění ustálených formulí se jeví jako velké skoky.

*Základy RPC* reflektují současnou situaci, v níž došlo k oddělení církve od státu. Toto oddělení v jejich interpretaci by se ale nemělo vnímat analogicky se západní sekulární praxí. Jak ze strany státu, tak ze strany církve i nadále musí být zachovány jisté spojovací články mezi duchovní a světskou úrovní života. V symbolické rovině ale už nejde o explicitní model symfonie ani o sakrální postavení

---

214 *Základy sociální koncepce ruské pravoslavné církve*. Praha: Pavel Mervart, 2009. S. 27–28.

ústředního panovníka – a to je pro pravoslavné myšlení z mého hlediska významná transformace. Lze říct, že pouze tím, že vnitřní rozpor z doby 19. století je v církevním diskurzu zafixován, odkývá pole pro posouvání tradičních pohledů a jejich případnou transformaci. Tušení této transformace pro ortodoxní vědomí je ale záležitostí bolestivou. Proto styl *Základů RPC* a dokumentů podobného druhu<sup>215</sup> působí spíše jako církevní obrana a pokus o zachování tradičního jádra pravoslaví, které se ocitlo před problémem průniku sekularizačních tlaků.

\*\*\*

Pozornost duchovních je tedy primárně věnována zachování „pravoslavné civilizace“, která čelí výzvám ze Západu. V tomto ohledu se oficiální církevní postoj velmi podobá vizím současných ruských pravoslavných fundamentalistických hnutí. V nich ale oproti církevnímu postoji lze najít i dozvuky imperiální minulosti a nároky na *šíření* a nikoli pouze na *zachování* pravé víry. Kromě toho náboženský nacionalismus zde často nabývá antiamerického zabarvení.

Ideovou náplň ruského fundamentalismu lze v hrubých obrysech vymezit pomocí knih dvou autorů, jejichž autorita ve dnešním Rusku neustále stoupá. Prvním je Igor Panarin, profesor politologie a autor knihy *Pravoslavná civilizace v globálním světě*<sup>216</sup>. Druhým je profesor sociologie a politolog Alexandr Dugin, který je mimo jiné přední postavou takzvaného neoeurasijského hnutí, což je moderní ruská ideologie, která má velmi významný vliv na strategii ruské vlády a zahraniční politiku. Jeho monografie *Základy geopolitiky*<sup>217</sup> se ve většině ruských odborných vysokých škol stala základní učebnicí v této disciplíně.

---

215 Viz. např. významný text *Pjat' postulatov pravoslavnoj civilizacii*, dostupné na WWW <<http://www.pravaya.ru/side/584/11462>> (přístup: 24. 5. 2015).

216 PANARIN, I. *Pravoslavnaja civilizacija v globalnom mire*. Moskva: Algoritm, 2002.

217 DUGIN, A. *Osnovy geopolitiky*. Moskva: Arktogea, 2000.

Panarin ve svém díle tvrdí, že optimistická vize modernizační teorie zkrachovala a spolu s globalizací to odráží zoufalý stav postmoderního člověka, který si uvědomil vlastní meze. Západní modernita vede k vytlačování morálky a etiky a jejich nahrazování nebezpečnou touhou po úspěchu v pozemském životě za každou cenu. Pravoslaví ale podle Panarina stále zachovalo ideál nezištného obdarování a pevnou víru v nadřazenost posvátné roviny, a proto není tolik vystaveno pozemským touhám. Navíc poskytuje pevnou představu o dobrém a zlém, kterou ztratil Západ, emancipovaný ode všech zákazů a mravních norem.

Panarin nesouhlasí se západním diskursem, který a priori považuje vývoj Ruska za zaostalý a nabízí pouze dvě možnosti: buď Rusko převezme západní hodnotový systém, nebo zmizí. Globalizaci a šíření sekulárního zla lze podle něj zabránit jedině tím, že místo egoismu přijde křesťanská etika a soucit. Pravoslavná civilizace je tedy odpovědí na ideologickou krizi globálního světa.

Co z toho ale plyne? Panarin neformuje explicitní politický program, ale z jím popsaného idealistického obrázku se odpověď nabízí sama. Kniha nemá za cíl popsat specifikum ruské pravoslavné civilizace – spíše popisuje její prvenství mezi ostatními a mezi řádky konstantně prostupuje požadavek jakési duchovní „převýchovy“ zkaženého Západu.

Oproti Panarinu Dugin jde dál a nabízí konkrétnější politický program, který vyvstává z eurasijství, ale má také podstatné inovace. Eurasijství samo o sobě bylo myšlenkovým směrem, který prohlašoval, že Rusko je civilizací eurasijskou, tedy kombinuje prvky evropské a asijské, což vedlo k závěrům o ruské historické a kulturní cestě, která se principiálně odlišuje od západoevropské. V podání Dugina eurasijství nabylo hodně antizápadních (hlavně antiamerických) a ideokratických rysů. Tvrdí, že Spojené státy jsou vyvinutější, co se týká vědy a techniky, ale jsou nepřekonatelně zaostalé z hlediska křesťanské morálky a duchovnosti.

Dugin představuje svoji koncepci jako prostředek pro

formování nové geopolitické doktríny pro dnešní Rusko. Myslí si, že globalizace a problémy, které přináší, se také dají řešit a omezovat pomocí neoeurasijství, které se koncipuje jako „alternativní globalizace“, resp. antiglobalismus.

Duginův program „třetí cesty“ vyžaduje ekonomickou izolaci před „rivaly“ a částečně otevřenou ekonomiku vůči spojencům. Spojenci Ruska se mají stát státy, které mají podobné „světonázory“: Čína, Írán, Venezuela, Kuba apod. – a to ve jménu boje proti americké hegemonii. V rámci spolku musí fungovat státní dirigismus v nejdůležitějších ekonomických oblastech a zároveň volný trh (v malém a středním podnikání), dále musí být zavedena dělba práce, založená na solidaritě a společném zájmu o vývoj a formování protiváhy Západu. Toto přinese nejenom spolku, ale i celému nezápadnímu světu osvobození od útlaku ekonomického imperativu a vykořisťování. Dugin argumentuje rovněž pro „modernizaci bez westernizace“, čímž myslí pouze částečné převzetí technologií a modernizaci průmyslu, aniž by se ekonomika stávala závislou na západní. Přitom všem si ale uvědomuje, že úplná izolace v moderním světě je nemožná, proto by se eurasijský spolek měl šířit a zahrnovat čím dál více zemí. Jak je vidět, celý Duginův program se velmi podobá komunistické utopii, akorát bojovný ateismus se zde vyměňuje marginálním odkazem na pravoslavnou duchovnost.

Jak u Panarina, tak i u Dugina, jde o odvolání se k neslučitelným duchovním rozdílům mezi ruskou a západní civilizací. Tyto motivy jsou společné pro pravoslavný fundamentalismus a oficiální církev. Na jinou stranu, jakmile fundamentalisticky naladěni autoři označují ruskou civilizaci za „pravoslavnou“, nevyhnutelně se k tomu váže nebezpečná tendence rámování Západu jako hlavního geopolitického nepřítele, mesiášské ideje a latentní odůvodnění pro imperiální politiku. V tomto argumentování je cítit imperiální minulost Ruska, která se zde kříží jednak s tradicí, jednak s výzvami současnosti.

Na rozdíl od většiny postimperiálních zemí se v Rusku neuskutečnil přechod k národnímu státu a politická agenda zůstala velmocenská<sup>218</sup>. Problematická a pouze pro Rusko příznačná je zde koexistence dvou agend: demokratické a imperiální.<sup>219</sup> Kombinace těchto protikladných impulzů nemůže nabídnout pevnější zakotvení a legitimizaci politickému režimu. Legitimita dnešní vlády je tak etablovaná konstitučně, ale ne emocionálně.<sup>220</sup> Nevědomě se tak vláda obrací ke sféře kulturního a náboženského smyslu své moci.

V této souvislosti konstituční zásadu o sekulární povaze Ruské federace lze postavit vedle zákona z roku 1997 *O svobodě vyznání*, který k odluce náboženství od státu dodává, že současně „Ruská federace uznává zvláštní roli pravoslaví v dějinách Ruska“.<sup>221</sup> Státníci toto mimořádné postavení pro ruskou minulost a současnost dnes často zdůrazňují.

Ze strany populace lze taktéž zaznamenat návrat náboženství do veřejné sféry. Někteří autoři přímo mluví o „rozsáhlém náboženském obrození“ Ruska.<sup>222</sup> Indikátorem toho je nárůst „pravoslavného a pronáboženského konsenzu“<sup>223</sup>, rozmach nábožensky zabarveného nacionalismu a fundamentalismu. Zajímavým aspektem „pravoslavných nálad“ v ruské společnosti avšak je, že náhlý vzrůst společenské důvěry a popularity tradičního náboženství je provázán s relativně nízkými (i když stejně rostoucími) ukazateli návštěvnosti bohoslužeb a jiných náboženských shromáždění, míry participace na svátostech, praktikování modliteb či

---

218 TRENIN, D. *Post-imperium: evrazijskaja istorija*. Moskva: Rosspen, 2012. S. 38–41.

219 SAKWA, R. *The future of Russian democracy: review article*. In: *Government and Opposition* č. 46(4), 2011. S. 522.

220 BILLINGTON, J. H. *Orthodoxy and Democracy*. In: *Journal of Church and State*. Washington, 2007, vol. 49, no. 1. S. 19–26.

221 Citováno dle: NYKL, H. *Náboženství v ruské kultuře*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013. S. 221.

222 MULLER, O. *Religion in Central and Eastern Europe: Was There a Re-Awaking after the Breakdown of Communism?* In: POLLACK, D. (ed.) *The Role of Religion in Modern Societies*. New York, London: Routledge, 2008. S. 70.

223 NYKL, H. *Náboženství v ruské kultuře*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013. S. 223.

znalostí náboženských textů.<sup>224</sup>

Paradox vysoké sebeidentifikace s pravoslavím a relativně nízké míry náboženské praxe může souviset s identitárním a širším politickým rámcem. Jako slibný se zde jeví termín „pravoslavismus“, který se čas od času objevuje v diskurzu a označuje náboženskou ideologii, která ani tolik nedbá na religiozitu svých adeptů, kolik upřednostňuje jistý vektor politických hodnot<sup>225</sup>. Rezonuje s výrazem Berd'ajeva „státní pravoslaví“, který byl zmíněn v první části práce.

„Pravoslavismus“ lze také spojit s oboustrannou tendencí k restauraci tradičního nábožensko-politického nexu. V podobném stylu uvažuje James Billington, když mluví o možnosti nastolení v Rusku jakéhosi „samoděržavného neonacionalismu“<sup>226</sup>. V podání Billingtona jsou tendence tímto směrem dány reakcí na krachování demokratického programu započatého po pádu Sovětského svazu. Jde o takové společenské a politické myšlení, které je silně postiženo tradiční mytologií, myšlenkou „zvláštní ruské cesty“ a v neposlední řadě vytvářením obrazu nepřítele. Lze dodat, že čerpá jak z náboženských, tak i z imperiálních smyslů.

Vedle toho ale podle Billingtona stojí druhá alternativa a tou je demokratická vládní legitimita, založená na potenciálu „křesťanské demokracie zdola“<sup>227</sup>. Myslí tím formování občanské společnosti na úrovni farem a jejich společenské angažovanosti (která dnes prudce roste a představuje protiváhu „pravoslavismu“). Oba programy jsou těsně vázány na náboženské smysly a Billington uznává, že pravoslavný soubor hodnot a představ nejspíše sehraje klíčovou roli v určení budoucnosti Ruska.

Někteří autoři pesimisticky konstatují, že dnes se situace vyvíjí cestou k té první alternativě, v níž pravoslaví hraje zejména roli

---

224 Ibid.

225 ZUJEV, JU. *Religiozno-konfessional'nije otnošenija i obščestvennaja stabil'nost v sovremennoj Rossii*. In: *Religija. Cerkov v Rossii i za ruběžom*. č.1. Informační brožura, 1998.

226 BILLINGTON, J. H. *Orthodoxy and Democracy*. In: *Journal of Church and State*. Washington, 2007, vol. 49, no. 1. S. 19–26.

227 Ibid.

legitimizace ústřední moci.<sup>228</sup> Tvrdí, že po všech otřesech 20. století a po pokusu o demokratickou přestavbu ruská tradice přežila<sup>229</sup> a že se znovu formuje tradiční personifikovaný patrimonialismus. V těchto tendencích je důležité, že nejde jenom o projekty elit, ale i o kulturní predispozice, které jim propůjčují legitimizující potenciál. Pokusy o restauraci archaických modelů státnosti se ve velké části obyvatelstva nejeví jako utopické, neboť existuje určité organické spojení mezi masovými vizemi a rozhodnutími, které činí politická vláda.<sup>230</sup> Svévole ústřední moci se tak mlčky přijímá kvůli hlubším náboženským smyslům, stejně jako imperiální ambice se živí národní sebejistotou, založenou na obrazu kulturně-náboženských předností Ruska.

Druhá Billingtonem popsaná alternativa ale také má půdu pod nohama. Jednak oficiální církev vykazuje, že si je vědoma problematiky lidské autonomie a alespoň deklarativně naznačuje, že se vzdaluje od institucí světské moci. I když nenabízí vyčerpávající koncepcí společenského soužití, otevírá se současnosti a intenzivně řeší otázku vlastního postavení v nových podmínkách. Jednak jisté posuny směrem od paternalistické tradice lze vidět na celospolečenských náladách a výsledcích sociologických měření. Například M. Gorškov uvádí výsledky rozsáhlého šetření, podle něhož se 41 procent současné populace přiklání ke tradicionalismu, 26 procent k modernizaci a zbývající třetina nemá k této otázce vyhraněný postoj<sup>231</sup>. Samozřejmě je nutné připustit, že se v takových záležitostech nemůže jednat o objektivní odraz společenského mínění. Ale i přesto již samotná skutečnost, že zastánci jiného názoru jsou, neznamená v tomto případě málo.

Je stále nejasné, jaké jsou skutečné poměry mezi těmito

---

228 MASLOVSKIJ, M. SHANGIN, N. *Orthodox religion and politics in post-Soviet Russia*. In: ARNASON, J. P. KAROLEWSKI, I.P. (ed.). *Religion and Politics. European and Global Perspectives*. Edinburgh University Press, 2014.

229 PIVOVAROV, J. *Russkaja politika v jejo istoričeskom i kulturnom otnošenijach*. Moskva: Rossijskaja političeskaja enciklopedija, 2006.

230 Viz např. JANOV, A. *Rossija protiv Rossii*. Novosibirsk: Sibirskij hronograf, 1999.

231 GORŠKOV, M. K. *Graždane novoj Rossii: K voprosu ob ustojčivosti i izmenčivosti obšenacional'nogo mentalitěta*. Moskva: Seminar RAN, 2005. S. 4–5.

polárními světonázory, tj. mezi apolitičností většiny a občanskou aktivitou menšiny. Každopádně se ale ve vztahu k současné podobě ruského nábožensko-politického nexu jeví užitečné mluvit spíše o neo-patrimoniálních prvcích režimu než o celkové patrimoniální a pravoslavné legitimizaci<sup>232</sup>. Kromě toho je evidentní, že v určení budoucí povahy ruského nábožensko-politického nexu bude důležitou roli hrát myšlenkové rozdělení společnosti včetně rozličných náboženských pojetí.

\*\*\*

Při posuzování role pravoslavné církve v současné ruské společnosti je nutno oddělovat oficiální církevní pozici od nálad, které spíše mají rysy „pravoslavismu“. Ten kombinuje tradiční náboženský odkaz s dozvuky imperiální ideje a má výraznější mesiášské ambice. Svou roli hraje i nejasně vymezené postavení církve, které je náchylné ke zneužívání a které ze své strany je tolik konradiktorické proto, že usiluje o bilancování mezi ortodoxií a požadavkem ji více přizpůsobit současným tendencím. Výzvy moderního světa tak slouží pro Rusko jako katalyzátor pro utváření nového seskupení latentních kulturních vzorců a generují specifickou ruskou modernitu.

Civilizační perspektiva se jeví být nejslibnější při analýze problematiky současných vzájemných vztahů pravoslavné církve a ruského státu. Z jejího zorného úhlu by se ohled bral jak na náboženskou tradici a kontinuitu, tak i na její obnovování a přetváření v důsledku státní, imperiální a modernizační logiky.

---

232 SAKWA, R. *The future of Russian democracy: review article*. In: *Government and Opposition* č. 46(4), 2011. S. 529.

## Závěr

Ve své práci jsem se pokusila ukázat, že specifikem, které dává ruské civilizaci její tvář, není pouze pravoslavné křesťanství. To sice představuje hodnotové jádro dominantního etnika, ale směrodatnou dějinnou roli začíná hrát teprve poté, co se kříží s politickou dynamikou (nejdříve se státotvornými procesy – konsolidací území a mocenského monopolu, dále s imperiálními tlaky). Geneze ruského politického náboženství těsně souvisí s proměnami náplně sakrálního panství a národního sebeuvědomování.

Heslem „Moskva – třetí Řím“ byla zachycená silná sakralizace cara. Státotvorná dynamika vedla k radikálním proměnám nábožensko-politického nexu, ale spolu s tím spíše nastolila problematiku, než vytvořila konstantní vzorce. V Ruské říši od dob Petra Velikého začíná profanizace úlohy panovníka. Starší smysly se zkrížily s imperiální logikou. Rostoucí imperiální význam Ruska koreloval s posílením nábožensky zdůvodněných mesiášských vizí. Imperiální státocentrismus tak i nadále souzněl s kulturními smysly.

Na jinou stranu smyslová koherence se stávala čím dál problematičtější. Pro 19. století klíčovým z hlediska nábožensko-politického nexu byla vzniklá konkurence smyslů: tradiční státocentrický názor pojmávaný v náboženských kategoriích nadále koexistoval s inovativním antropocentrickým potenciálem. Tato tendence se promítla i do první ruské oficiální ideologie: bezprecedentní ohled ústřední moci na „lidovost“ obnášel rozdělení symbolické moci mezi panovníka a národ. Státní konzervatismus, zafixovaný ve formuli „Pravoslaví-Samoděržaví-Lidovost“, který měl zaručit konzistenci nábožensko-politického modelu, tak při bližším pohledu nebyl vlastně konzervativním. Odrážel rozklad jak v politickém, tak i náboženském myšlení ruské říše. V politické oblasti šlo o přenos mocenské bilance od cara k národu, v náboženském o

rozbíhání tradičního pravoslaví a soběstačné náboženské filosofie. Kontext oficiální ruské ideologie byl prostředím podlomení monopolu moci – a monopolu jejího výkladu.

Současný nábožensko-politický nexus zapadá do kumulativní zkušenosti ruského státu, ale zároveň ji překračuje. Vedle přežívajících patrimoniálních a imperiálních vzorců, které jsou obzvláště patrné v případě pravoslavného fundamentalismu a společenského mainstreamu (tzv. pravoslavismu), existuje prostor pro zpochybnění tradičních vizí. V neposlední řadě se formuje z ambivalentního postoje oficiální pravoslavné církve, která usiluje o zachování vlastních tradic v moderních podmínkách. Často protikladné interpretace úlohy státu a občanské odpovědnosti odrážejí posun, k němuž v církevním světonázoru dochází, což odkrývá potenciál pro zpochybnění archaických vzorců, ale současně umožňuje archaismu chytit se nejasností církevního postoje.

Obecně lze uzavřít, že dialektická problematika ruského politického náboženství je výrazem specifického nábožensko-politického nexu. Ten se jeví být velmi užitečným pro definování a vymezení ruské civilizace vůbec, neboť ji neredukuje pouze na náboženskou tradici ani holou politiku.

## Bibliografie

- ANAŇJEV, E. *Social'naja koncepcija ruskoj pravoslavnoj cerkvi: ovet cerkvi na vyzovi vremeni*. In: Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za rubežom, č. 4, 2010.
- ANDREEVA, L. A., SELUNSKAJA, N. A., ŠUŠARIN, D.V. *Sakralizacija a desakralizacija vlasti v istorii hristianskoj civilizacii*. In: BONDARENKO, D. (ed) *Sakralizacija vlasti v istorii civilizacij*. Moskva: CCRI Ran, 2005.
- ARCHIEZER, A. S. *Kritika istoričeskogo opyta Rossii*. Novosibirsk: Sibirskij hronograf, 1997.
- ARNASON, J.P. *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha: Filosofia, 2009.
- ARNASON, J.P. *Civilizations in dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: Brill, 2003.
- ARNASON, J.P. *Historicko-sociologické eseje*. Praha: Slon, 2010.
- ARNASON, J.P. *Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhru kultury a moci*. In: Sociológia, 2012, vol. 44, č. 5.
- ARNASON, J. P. *The religio-political nexus: Historical and comparative reflections*. In: ARNASON, J. P, KAROLEWSKI, I. P. (ed). *Religion and Politics. European and Global Perspectives*. Edinburgh University Press, 2014.
- BAYNES, N. *An Introduction to East Rome Civilization*. Oxford, 1948.
- BERĎAJEV, N. *Istoki i smysl ruskogo kommunisma*. Moskva: Nauka, 1990.
- BERĎAJEV, N. *Russkaja ideja*. Sankt-Petěrburg: Azbuka-Klassika, 2013.
- BILLINGTON, J. H. *Orthodoxy and Democracy*. In: *Journal of Church and State*. Washington, 2007, vol. 49, no. 1.
- Bolšaja sovětskaja enciklopedija*. Moskva: 1955, sv. 34.
- BOLTENKOVA, L. F., ŠEVELOV, V. I. *K voprosu o vzaimovlijanii ruskoj pravoslavnoj cerkvi i institutov gosudarstvennosti (9–16 vv)*. In: Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za rubežom. Moskva: RAGS 2010, č. 2.
- BORISOV, N. *I sveča by ne ugasla. Istoričeskij portret Sergija Radoněžskogo*. Moskva: Molodaja gvardija, 1990.
- BORISOV, N. *Sergij Radoněžskij*. Moskva: Molodaja gvardija, 2001.
- BORKENAU, F. *End and Beginning. The Generations of Culture and the Origin of the West*. New York: Columbia University Press, 1981.

- BREHIER L. *Le monde Byzantin*. T. II. Les institution de l'empire Byzantin, 1953.
- BUCHAREV, V. *Načalo bez konca. Komplex antimešanstva v ruskoj kulture*. In: *Filosofskaja antropologija*. Kazan: Filosofskoje obšestvo, 2001.
- BULDAKOV, V. *Pravoslavnaja civilizacija: gde ona?* In: *Christianskaja civilizacija. Sistema osnovnich cennostej*, č. 3. Moskva: Naučnij ekspert, 2007.
- BULDAKOV, V. *Sistemnije krizisi v Rossii*. In: *Acta Slavica Iaponica* č. 22, 2005.
- BULGAKOV, S. *Dva grada*. Sankt-Peterburg, 1911, sv. 2.
- ČERNJAEV, N. *Mistika, idealy i poezija ruskogo Samoděržavija*. Moskva: Puti ruskogo imperskogo soznanija, 1998.
- ČERNÝ, V. *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1995.
- ČUMAKOVA, T. V. *Zakon i spravedlivost v drevnerusskoj kulture*. In: *Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za ruběžom*. Moskva: RAGS 2010, vol. 4.
- DUGIN, A. *Osnovy geopolitiki*. Moskva: Arktogea, 2000.
- EISENSTADT, S. *The Civilizational Dimension in Sociological Analysis* In: *Thesis Eleven*. 2000. Vol. 62.
- ELIAS, N. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie I, II*. Praha: Argo, 2007.
- FEDOTOV, G. *Svjatie Drevnej Rusi*. Moskva: Moskovskij rabočij, 1991.
- FEDOTOV, G. *Sud'ba i grehi Rossii: Izbrannie staři po filosofii ruskoj istorii i kultury*. Sankt-Peterburg: Sofija, 1991, sv. 1.
- FLETCHER, J. *O gosudarstve ruskom*. Sankt-Peterburg 1911.
- FLOROVSKIJ, G. *Puti ruskogo bogoslovija*. Pariž , reprint 1937.
- FREEDEN, M. *Ideologies and Political Theory: A conceptual Approach*. Oxford: Clarendon, 1998.
- GORSKIJ, V. S. *Čelověk i istorija v srednevěkovej filosofskoj mysli ruskogo, ukrajskogo i beloruskogo narodov*. Kiev: Naukovaja dumka, 1987.
- GORŠKOV, M. K. *Graždane novoj Rossii: K voprosu ob ustojčivosti i izmenčivosti obšenacional'nogo mentalitěta*. Moskva: Seminar RAN, 2005.
- GUBOGLO, M.N., DUBOVA, N. A. *Fenomen identičnosti v sovremennom*

- gumanitarnom znanii: k 70–letiju akademika V.A.Tiškova*. Moskva: Nauka, 2011.
- GULIGA, A. *Formula russoj kultury*. In: Naš sovremennik, č. 4, Moskva, 1992.
- GUMILJOVSKIJ, F. *Istoričeskoje učenie ob Otcah Cerkvi*. Kniha 3, Kijev, 2007.
- HANUŠ, J (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006.
- HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (ed.) *Evropa a její duchovní tvář. Eseje – komentáře – diskuse*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.
- CHERNIAVSKY, M. *Tsar and People: studies in Russian Myths*. London: Yale University Press, 1962.
- CHVOSTOVA, K. *Vizantijskaja civilizacija*. In: Voprosi istorii, Moskva, 1995. č. 9.
- ILARION, metr. *Slovo o zakoně i blagodati*. In: Pověsti drevnej Rusi. Moskva: Baluev, 2002.
- IOANN, metr. *Russkaja symfonija. Očerki russoj istoriosofii*. Sankt-Petěrburg: Carskoje delo, 2013.
- IVANOV, S. *Blažennie pochaby. Kulturnaja istorija jurodstva*. Moskva: Jazyki slavjanskich kultur, 2005.
- JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2007.
- JANOV, A. *Rossija protiv Rossii*. Novosibirsk: Sibirskij hronograf, 1999.
- KANTOR, V. *Lubov k dvojniku: dvojničestvo — mif ili realnost russoj kultury?* In: Forum novějšej vostočnoevropějskoj istorii i kultury. Eichstätt: Katholische Universität, 2012, č. 2.
- KANTOROWICZ, E. *The King's Two Bodies: A study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press, 1997.
- KARTAŠEV, A. V. *Očerki istorii russoj cerkvi*. Moskva: Nauka 1991, sv. 1.
- KELLER, J. *Proměny sociologie vědění* . In: Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity, 1984.
- KLUČEVSKIJ, V. O. *Kurs russoj istorii*. Moskva: Mysl, 1993.
- KLUČEVSKIJ, V. O. *Russkaja istorija. Polnij kurs lekcij v trech knigah*. Moskva: Mysl, 1993. sv. 1, 2, 3.
- KLUČEVSKIJ, V. O. *Sočiněnija*. Moskva: Mysl 1957.

- KLUČEVSKIJ, V.O. *Sočiněnija v 9 tomach*. Moskva: Mysl, 1990, sv. 9.
- KOROTKAJA, T. P. *Ideal spoleczny we wspolczesnej swiadomosti religijnej*. In: *Colloguia Communia. Wspolczesna filozofia bialoruska*. Lublin: Torun, 2010.
- KOSTYUK, K. *Formirovanie i evolucija «bogoslavija vlasti» v Moskovskom gosudarstve v 14–16 vv.* In: *Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za ruběžom*. Moskva: RAGS 2014. č. 3 (32).
- KRIVCOV, D. *Rasskaz o poezdke Mitropolity Alexeja v Zolotuju ordu v literaturnich istočnikach i istoriografii*. In: Moskva: Mir istorii, 2002, č. 5.
- KURAJEV, A. *Otvěti molodym*. Saratov: Izdatel'stvo saratovskoj jeparchii, 2005.
- LAGERWEY, J. *Religion and politics, church and state in Chinese history*. In: ARNASON, J.P., KAROLEWSKI, I.P. (ed.). *Religion and Politics. European and Global Perspectives*. Edinburgh University Press, 2014.
- LAVRINENKO, A. *Teorija «Oficial'noj narodnosti» v Rossii pervoj poloviny 19. veka*. Disertační práce, Moskva, 2001.
- LE GOFF, J., SCHMITT, J-C. *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002.
- LICHAČEV, D. *Literatura Rusi 11-13 vekov*. In: *Velikaja Rus: Istorija i hudožestvennaja kultura 10-17 veka*. Moskva: Chudožestvenaja literatura, 1994.
- LICHAČEV, D. *Velikaja Rus: Istorija i hudožestvennaja kultura 10–17 veka*. Moskva: Chudožestvenaja literatura, 1994.
- MALININ, V. *Starec Eleazarova monastirja Filofej i ego poslanija*. Kiev: Tipografija Kievo-Pečerskoj Uspenskoj lavry, 1901.
- MANNHEIM, K. *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt 1985.
- MASLOVSKIJ, M. SHANGIN, N. *Orthodox religion and politics in post-Soviet Russia*. In: ARNASON, J. P. KAROLEWSKI, I.P. (ed.). *Religion and Politics. European and Global Perspectives*. Edinburgh University Press, 2014.
- MCNEILL, W. *The Human Condition: An Ecological and Historical View*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- MEJENDORF, I. *Vizantija i Moskovskaja Rus. Očerki po istorii cerkovnich i kulturnich svjazej v 14 veke*. Paříž, 1990.
- MILUKOV, P. N. *Očerki po istorii russkoj kultury*. Moskva: Progress-Kultura, 1994, sv. 2.
- MISES, L. *The Anti-Capitalistic Mentality*. Indianapolis: Liberty Fund 2006.

*Monitoring občestvennega mnenija*, Moskva 2004, č. 1 (69).

MULLER, O. *Religion in Central and Eastern Europe: Was There a Re-Awaking after the Breakdown of Communism?* In: POLLACK, D. (ed.) *The Role of Religion in Modern Societies*. New York, London: Routledge, 2008.

MURUNOVA, A. *Pravovoj mentalitet i pravovaja ideologija kak strukturnije elementy pravosoznanija*. In: *Istorija gosudarstva i prava*. Moskva 2008, č. 6.

NAMLI, E. *Orthodox Theology and the Temptation of Power*. International Symposium on Post-Atheism, Arizona State University, AZ, USA, Feb. 2013.

NELSON, B. *Civilizational complexes and intercivilizational encounters*. In: *Sociological Analysis*, vol. 34, no. 2, 1973.

NELSON, B. *On Orient and Occident in Max Weber*. In: *Social Research* 43(1), 1981.

NOVIKOV, A. *O karaktere političeskoj vlasti v rannej Vizantii*. In: *Pravovedenie*, 1996, č. 3,

NYKL, H. *Náboženství v ruské kultuře*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013.

PANARIN, I. *Pravoslavnaja civilizacija v globalnom mire*. Moskva: Algoritm, 2002.

PANČENKO, A. M. *Metamorfózy ruské kultury*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.

PANČENKO, A. *Russkaja istorija i kultura. Raboti raznich let*. Pětrohrad: Una, 1999.

PIVOVAROV, J. *Russkaj politika v jejo istoričeskom i kulturnom otnošenijah*. Moskva: Rosspen, 2006.

PIVOVAROV, J. *Russkaja političeskaja mysl kak predposilka russkoj političeskoj nauki*. In: *Russkaja političeskaja mysl 19-načala 20. věka*. Moskva: MGU, 2006.

POLJAKOV, N. *Sakralizacija vlasti v drevnej Rusi*. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universitěta* 2007, sv. 6, č. 3.

PUTNA, M. C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015.

*Russkaja pravoslavnaja cerkov. Očerki istorii*. Moskva: Izdatelstvo Moskovskoj Patriarchii, 1988.

SAKWA, R. *The future of Russian democracy: review article*. In: *Government and Opposition* č. 46(4), 2011.

SALTIKOV-ŠČEDRIN, M. E. *Polnoje sobranije sočinenij v 20 tomach*. Moskva, 1972, sv. 14.

- ŠARGUNOV, A., protojerej. *Otveti prot.Alexandra Šargunova 15. 11. 2008.* In: *Russkij dom*, 2008, č. 11.
- SCHWARTZ, B. *The world of thought in Ancient China.* Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- SELIVERSTOVA, E. *Posun k civilizovanějším způsobům chování: otázka aplikovatelnosti tezí N. Eliase na ruský případ.* Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze, 2012.
- ŠEVČENKO, M. M. *Doklady ministra narodnogo prosvěšenija S.S.Uvarova imperatoru Nikolaju I.* In: *Reka vremen.* Moskva, 1995, sv. 1.
- SINĚLINA, U. *Sekuljarizacija v socialnoj istorii Rossii.* Moskva: Mysl, 2004.
- SINICINA, N. *Tretij Rim. Istoki i evolucija ruskoj srednevekovej koncepcii.* Moskva: Indrik, 1998.
- SMOLIČ, I.K. *Ruskoje monašestvo 988–1917.* Moskva: Pravoslavnja enciklopedija 1997.
- SOKOLOV, I. *O vizantizme.* Petrohrad: Izdatelstvo Olega Abyško, 2003.
- STORCHOVÁ, L (ed.). *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě.* Praha: Scriptorium, 2014.
- SUSLOV, M. *Genealogija monarchičeskoj idej v postsovětskich političeskich diskursach Ruskoj pravoslavnoj cerkvi.* In: *Gosudarstvo, religija, cerkov*, č.3, 2014.
- ŠVANKMAJER, M. (ed.) *Dějiny Ruska.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008.
- ŠVANKMAJER, M. *Petr I. Zrození impéria.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999.
- TOYNBEE, A. J. *A Study of History*, vol. 12, Oxford: Oxford university press, 1961.
- TRENIN, D. *Post-imperium: evrazijskaja istorija.* Moskva: Rosspen, 2012. S. 38–41.
- TURNER, V. *Průběh rituálu.* Computer Press, Brno, 2004.
- USPENSKIJ, B. A. *Istorija ruskogo literaturnogo jazyka.* München 1987.
- UVAROV, S. *O někotorych obščich načalach, mogušich služiti rukovodstvom pri upravlenii Ministerstvom narodnogo prosvěšenija. (1833).* In: *Reka vremen. Kniga istorii i kul'tury.* Sv. 1. Moskva: M.Ševčenko, 1995.
- UVAROV, S. *Pismo Nikolaju I (1832)* In: *Novoje literaturnoje obozrenije.* Moskva, 1997, č. 26.

- VASILENKO, L. *Vvedenije v russkiju religioznuju filosofiju*. Moskva: PSTGU, 2009.
- VLČEK, R. *Adam Jiří Czartoryski a vize o evropské jednotě*. In: *Z dějin visehradského prostoru. Richardu Pražákovi k pětasedmdesátinám*. Brno, 2006. S. 63–76.
- VLČEK, R. *Ke kořenům sekularizace v ruském impériu*. In: HANUŠ, M. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006.
- VOLOKOLAMSKIJ (VOLOCKIJ), J. *Prosvetitel*. Valaam: Spaso-Preobraženskij Valaamskij monastir 1994.
- YAKOVENKO, I. *Poznanie Rossii: Civilizacionnij analis*. Moskva: Poličasckaja enciklopedija, 2012.
- ZAJCEV, K. I. *Vernu'sja v Rossiu. Izbrannije stat'i 1923–1968*. Moskva, 2010.
- Základy sociální koncepce ruské pravoslavné církve*. Praha: Pavel Mervart, 2009.
- ZENKOVSKIJ, V. *Istorija russkoj filosofii*. Moskva: Akademičeskij projekt, 2000.
- ZIMIN, A. *Rossija na ruběže 15–16stoletij*. Moskva: Mysl 1982.
- ZORIN, A. *Kormja dvuglavogo orla*. Moskva: Novoje literaturnoje obozrenie, 2001.
- ZORIN, A. *Uvarovskaja triada i samosoznanie russkogo intelligenta*. In: *Russkaja intelligencija i zapadnij intellektualism: istorija i tipologija*. Neapol, 1999.
- ZORIN, A.L. *Russkaja literatura poslednjej tretej 18-načala 19.veka i stanovlenie gosudarstvennoj ideologii*. Disertační práce. Moskva: MSU, Kafedra istorii russkoj literatury, 2000.
- ZUJEV, JU. *Religiozno-konfessional'nije otnošenija i obšestvennaja stabil'nost v sovremennoj Rossii*. In: *Religija. Cerkov v Rossii i za ruběžom*. č.1. Informační brožura, 1998.

## Elektronické zdroje (přístup ověřen 20.06.2015)

FILARET, metr. *Rassužděnije o npravstvennich pričinach neimovernich usěchov našich v vojně s Francuzami 1812 goda.* Dostupné na <[http://orthodox.ru/philaret/nasl\\_005.php](http://orthodox.ru/philaret/nasl_005.php)>

GUNDJAEV, K. *Doklad mitropolita Smolenskogo i Kaliningradskogo Kirilla 9 iunja 2008.* Dostupné na <<http://www.patriarchia.ru/db/text/422562.html>>

KATASONOV, V. *Neizbežni li naprjaženija v otnošenijach meždu religioznymi obščinami v Rossii?* In: Rossijskij institut strategičeskikh issledovanij. Dostupné na <<http://old.riss.ru/analitika/3275-religiozno-politicheskaya-situatsiya-sovremennoj-rossii-perspektivy-razvitiya#.VXSp7uvFSKc>>

PIVOVAROV, J. S. *Političeskaja istorija Rossii: vnešně i vnutrenněe izmerenie.* Dostupné na <<http://www.voskresensk.prihod.ru/intellectualia/view/id/1146262>>

*Pjať postulatov pravoslavnoj civilizacii.* Dostupné na <<http://www.pravaya.ru/side/584/11462>> .