

Boček, Pavel

Heretické hnutí židovstvujících

In: Boček, Pavel. *Stát a církev v Rusku na přelomu XV. a XVI. století*. V Brně: Masarykova univerzita, 1995, pp. 7-24

ISBN 8021010851

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/122626>

Access Date: 05. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

HERETICKÉ HNUTÍ ŽIDOVSTVUJUŠČICH

Heretické hnutí židovstvujuščich,¹ které se rozvíjelo v Novgorodě a Moskvě nejpozději od konce 70. let XV. do 1. desetiletí XVI. století, vyjadřovalo zájmy a cíle měšťského obyvatelstva i světských vrstev vládnoucí třídy a představovalo tak určitý protiklad hnutí osifljanů a něštjažatělů, příčinný vztah mezi nimi však bývá přeceňován. Vznik obou uvnitř církevní hierarchie se rozvíjejících hnutí nelze spojovat pouze s existencí hereze.

První prací věnovanou herezím byla monografie N.A. Rudněva, který na rozdíl od svých předchůdců Tatiščeva a Karamzina nezůstal poplatný pramenům, především traktátům Josifa Sanina, a neredukoval herezi na pouhé židovství. Považoval ji za směs dvou učení – racionalistického, které považoval za rozhodující, a židovského.² Rudněv se také zasloužil o rozšíření pramenné základny pro zkoumání hereze edicí několika posláních novgorodského arcibiskupa Gennadije.³

Ze závěrů Rudněvových vycházel A.I. Servickij, který považoval herezi za směs mnohých výkladů, jejichž společným znakem byla náboženská vlažnost a lhostejnost.⁴

I. Panov neuznával obvinění kacířů z židovství, přiznával jeho filozofickoliberalní vliv, který spolu s křesťanským racionalismem vytvářel ideovou základnu celého hnutí.⁵

Za židovství považoval herezi i A.S. Pavlov.⁶ Cizí vlivy na její vznik přeceňovali i F.I. Ilinskij a V.F. Bocjanovskij, kteří spojovali ruské kacíře s bogomily, respektive s husity.⁷

Úcta k autoritě Josifa Sanina vedla i autory nesporně kvalitních zpracování dějin ruské pravoslavné církve metropolitu Makarije a E.E. Golubinského k respektování jeho hodnocení hereze a ignorování závěrů Rudněvových i dalších historiků.⁸

Jako první přistupoval k analýze hereze ne z ryze náboženských pozic A.I. Nikitinskij, který se pokoušel hledat její reálné kořeny. Za hlavní stoupence hnutí považoval promoskevsky orientované obyvatele Novgorodu. Správně také ukázal na postoj Ivana III. k heretikům podmíněný podle jeho soudu jejich názory na kláštery. Herezi znovu označoval za produkt ryze křesťanského prostředí a zároveň za plod „mudrstvovanija“ vlastního ruskému myšlení.⁹

B.A. Rybakov chápe herezi jako projev boje měst s feudální církví, proto také považuje za její hnací sílu protest proti středověkému uspořádání společnosti. Zdůraznil také její shody s heretickými hnutími v západní Evropě, jejichž kořeny spatřoval v příbuznosti sociálních podmínek vedoucích k jejich vzniku.¹⁰

A.D. Dmitrijev pod vlivem názorů M.N. Pokrovského považoval herezi za proticírkevní hnutí, jehož základy tvořily zájmy rozvíjejícího se obchodu.¹¹

I.U. Budovnic vycházející z názorů Rybakovových hodnotil hnutí židovstvujušчих jako široké reformační vystoupení v základních rysech připomínající obdobná hnutí západoevropská a pramenící ze společenských vztahů a sociálních konfliktů.¹²

Na jinou stránku hnutí obrátili pozornost vynikající představitelé literární vědy A.S. Orlov a D.S. Lichačov. Vyzvedli jeho význam pro kulturní rozvoj Rusi a hodnotili ho jako hnutí humanistického typu.¹³

A.A. Zimin charakterizuje herezi židovstvujušчих jako hnutí lidové, které se projevilo formou městské hereze. Na přelom 15. a 16. století zachvátila široká vlna reformačně humanistického hnutí nejrůznější třídy ruské společnosti. Zostřená sociální situace se v této době projevovala podle Zimina právě v podobě náboženských hnutí.¹⁴

Existenci dvou křídel hnutí židovstvujušчих podtrhl Ja.S. Lur'je. Značnou pozornost věnoval vztahu panovníkovu ke kacířům a prakticky jako jediný se zabýval i jejich vztahem k centralizujícímu se ruskému státu. Podle něho základní význam hereze, jež v sobě spojovala prvky neuskutečněné reformace a humanismu, spočívá ve snaze napravit vládnoucí ideologii středověké ruské společnosti.¹⁵

A.I. Klibanov koncentroval svoji pozornost na rozbor Laodikijského posláni Fjodora Kuricyna zejména z hlediska myšlenky samostatnosti lidské duše a lidského rozumu. Herezi hodnotí jako jednu z větví reformačního a humanistického hnutí zachvativšího Evropu. Překvapivě pomíjí důkladnější rozbor rozdílů mezi novgorodskými a moskevskými heretiky, jež mají zásadní význam pro poznání celého hnutí. Odmítá také označení židovstvujuščije a užívá názvu antitritiníťi, který ovšem postihuje pouze jeden sporný prvek novgorodského křídla hereze.¹⁶

Klibanovovo hodnocení hereze ovlivnilo přístup A.S. Choroševa, který považuje její vznik za podnícený politickými úkoly vznikajícími při centralizaci státní moci. Združňuje především kritický dopad jejich myšlenek, přitom mu uniká celé moskevské křídlo hereze,¹⁷ jež mělo právě z hlediska centralizace státu zvláště velký význam.

Z hodnocení Ja.S. Lur'jeho vychází N.S. Borisov podotýkající, že velkoknížecí podpora kacířů vyplývala z celkového zaměření církevní politiky Ivana III. Jeho postoj také ovlivnil opatrnost metropolitě Gerontije, který nechtěl riskovat nový konflikt s panovníkem.¹⁸

S herezi židovstvujušчих je spojeno několik problémů vyplývajících z neúplné pramenné základny. Otázkou je už sám název hereze: Lur'je odmítá označení židovstvujuščije a nahrazuje ho termínem hereze přelomu 15. a 16. století, jímž sice postihuje prvek času, ale vymazává charakteristické rysy vlastní této herezi. Klibanov svou terminologií sice postihuje jeden z nejzajímavějších prvků ideologie kacířů, zároveň ale staví mimo „historický plán“ moskevskou větev, v jejíchž myšlenkách projev nedůvěry k Trojici zcela chybí. Termín židovstvujuščije ve

smyslu judaizující není třeba odmítat, neboť postihuje zdroje, z nichž kacíři vycházeli a jimiž byly ne zcela typicky knihy Starého zákona. V označení židovstvjušči je není třeba spatřovat projev poplatnosti koncepci Josifa Sanina o židu Scharijovi a tendenci omezovat hodnotu nejvýznamnějšího heretického hnutí v ruských středověkých dějinách.



Historie hnutí začíná v Novgorodě v 70. letech 15. století, kdy na ně poprvé zareagovali jeho odpůrci. V této době se s ním také seznámil velkokníže Ivan III., který odvedl dva čelné představitele popy Denise a Alexeje do Moskvy, aby je ustanovil do duchovních úřadů u významných moskevských chrámů a dal tak na jevo svůj tolerantní přístup ke hnutí.

Přinejmenším tolerantní postoj k herezi projevil Ivan III. i v roce 1488, kdy nechal pouze symbolicky potrestat další novgorodské kacíře, které do hlavního města poslal novgorodský arcibiskup Gennadij. Zbití knutou na tržišti bylo velmi nízkým trestem vzhledem k závažným přestupkům, jichž se kacíři dopouštěli a o nichž byl panovník zpraven.¹⁹

Postup Ivana III. vůči heretikům vedl Gennadije k vyslovení domněnky, že v Novgorodě a Moskvě nevyznávají stejné pravoslavi.²⁰ Situace byla o to zajímavější, že Gennadij Gonzov, bývalý igumen moskevského kremelského Čudova kláštera, byl Ivanem dosazen do funkce novgorodského arcibiskupa jako jeho důvěrník, o němž předpokládal, že bude v donedávna v podstatě nezávislé městské republice provádět politiku ve prospěch zájmů panovníkových. Gennadij se však ve svém novém úřadě projevil jako církevní hodnostář dbalý zájmů církve, a proto ignorující představy panovníkovy, pokud se s nimi rozcházel. Z tohoto pohledu je třeba hodnotit postup novgorodského arcibiskupa, jenž ve snaze podnitit Ivana III. k zásadnímu vystoupení heretikům neváhal argumentovat příkladem španělského krále, který „vyčistil svoji zemi od kacířů“²¹ a dovolávat se tak příkladu „latinského“ panovníka.

O působení španělské inkvizice mj. informovali novgorodského vладыku uni-anti bratři Tarachaniové přišli na Rus v doprovodu princezny Sofie Paleologovny. Kromě toho patřil mezi jeho blízké spolupracovníky učený dominikán zřejmě chorvatského původu Benjamin, jenž se podílel na překladu Bible do ruštiny a svým traktátem přispěl k obraně církevního majetku před možnou sekularizací.

Zlomem v osudu novgorodských kacířů se stal rok 1490, kdy byli všichni na církevním sněmu odsouzeni, zbaveni hodností a vyobcováni z církve.²² Nejvyšší církevní představitelé ani panovník nevyslyšeli ještě volání po absolutních trestech, navíc moskevští kacíři nebyli postiženi ani drobným náznakem, přestože Gennadij označoval za hlavu všech kacířů významného dvořana Ivana III. Fjodora Kuricy-na.²³

Úředník a diplomat Fjodor Kuricyn nebyl nejvýše postavenou osobností, kterou prameny spojují s herezí. V roce 1503 přiznal Ivan III. v besedě se Saninem, že věděl o zapojení své snachy Heleny Vološanky a jejího syna Dmitrije Ivanoviče do hnutí. V besedě též doznal, že věděl o herezi, již vyznával protopop Alexej, i o té, již vyučoval Kuricyn.²⁴

Diskutováním otázkou je také postoj Zosimy, v letech 1490–1494 zastávajícího úřad metropolitů, k herezi. Gennadij hodnotil jeho nástup do úřadu jako prohromu pro heretiky, mj. i proto, že zesnulý metropolita Gerontij byl jeho osobním nepřitelem.²⁵ Podle Sanina byl Zosima naopak ještě před nástupem do úřadu sveden na kacířskou víru, přičítal mu nejradikálnější myšlenky židovstvujících.²⁶ Zimin považuje výpady proti Zosimovi za doplňky pozdějších opisovačů.²⁷ Lur'je je naopak hodnotí jako původní texty obsahující výhrady vůči Zosimovi a připouští, že mohl mít výhrady k posmrtnému životu. Odvolání Zosimy považuje za jediný úspěch, jehož se nepřátelům kacířů podařilo v 15. století dosáhnout.²⁸

Příčiny Zosimova odchodu z úřadu nebyly příliš jasné ani současníkům. Letopisy dochovaly zprávu, že musel odejít ne ze své vůle, nýbrž proto, že nadměrně holdoval pití a nedbal o církev.²⁹ Gennadij vysvětloval Zosimův odchod jako důsledek nemoci.³⁰

Pokud Zosima sympatizoval s moskevskými kacíři či dokonce sdílel některé jejich názory, nebránila mu tato okolnost ve vystoupení proti radikálnějšímu křídlu hnutí, jež bylo gestem alespoň částečně uklidňujícím Gennadije, proti kacířům nejaktivněji vystupujícího bojovníka, který svou aktivitou mohl vyvolat nezádoucí nálady mezi špičkami ruské církevní hierarchie.

Potrestání novgorodských heretiků bylo opatřením, které si vynutila spleť vnitropolitická situace na vznikající Moskevské Rusi.

Příkladem podobného řešení je osud samého Zosimy. Jeho vystředání v hodnosti mělo eliminovat kritiku Saninovu i Gennadijovu a zabránit vzniku nezádoucího odporu nejen vůči němu, ale případně i vůči velkoknížeti. Nástupce Zosimův Simon byl vybírán velmi pečlivě. Příznačně po celých deset let nedošlo za jeho působení k sebedrobnější protiheretické akci, navíc v roce 1500 povolil další částečnou sekularizaci v Novgorodě. Střídáním metropolitů v roce 1494 projevil Ivan III. nesporný politický talent a schopnost manévrovat.

Od roku 1500 se začíná situace měnit ve prospěch odpůrců heretiků. Poslední informace o Fjodoru Kuricynovi je z téhož roku, kdy jednal s litevským poslem Petraškevičem, poté o něm zprávy zcela chybí. K urychlení pádu kacířů zřejmě přispělo i vyvrcholení dynastického boje ukončené omilostněním Vasilije III. a uvězněním Heleny Vološanky a jejího syna Dmitrije Ivanoviče.

V roce 1503 se sešel v Moskvě církevní sněm, jehož průběh uspišil naplnění osudu kacířů. Na sněmu byly nekompromisně odmítnuty sekularizační plány Ivana III. podpořené se vši pravděpodobností vystoupením Nila Sorského. Výsledek jednání přiměl Ivana III. ke změně postoje. Na dalším církevním sněmu svolaném v roce 1504 souhlasil s potrestáním kacířů a dokonce i s popravami jejich hlav-

ních představitelů. Po nejméně 14 letech se i moskevské křídlo hereze stalo obětí politického soupeření v centralizujícím se ruském státě.

Jediný, koho nepostihlo ani klášterní vězení, byl Fjodor Kuricyn. Nevyřešitelnou otázkou však je, zda Ivan III. nechtěl vydat svého bývalého blízkého spolupracovníka do rukou nepřátel, či zda již v době jednání sněmu v roce 1504 nebyl Kuricyn mezi živými. Zajímavý soud Kämpfrův o totožnosti Fjodora Kuricyna se známým mnichem Filofejem³¹ neodpovídá odlišné myšlenkové orientaci těchto dvou osobností.

Na základě dochovaných pramenů je možno rozdělit názory novgorodských židovstvujuščích rámcově do tří skupin – záporný vztah k Trojici, neúcta k ikonám, ostatkům a dalším posvátným věcem a konečně negativní postoj k církevní hierarchii.

Zdá se, že kritika Trojice byla vedena prostřednictvím osoby Kristovy, jehož považovali za prostého člověka a hodnotili jej zřejmě jako jednoho z proroků, čímž se mj. v očích současníků blížili židovskému chápání Ježíše Krista. Odmitání Ducha svatého přičítá k jejich vinám pouze Sanin, proto je třeba tento fakt hodnotit velmi obezřele.³² Oproštění Krista od božského původu mělo řadu převratných důsledků. Nebyl-li Kristus Božím Synem, pak nemohl spolu se zbývajícími božskými osobami navštívit Abraháma, potom bylo nutné odmítnout i zobrazování Trojice na ikonách ve starozákonní podobě.

Sanin ovšem v obsáhlém poslání malíři ikon uvádí názor heretikův, podle něž je přípustné zobrazování Krista na ikonách na rozdíl od ostatních svatých.³³ Zdá se, že kacíři přes veškerá obvinění chovali ke Kristu úctu jako k ostatním prorokům, pro jeho učení obsažené v evangeliích možná i větší, mohli proto tolerovat i jeho zobrazování na ikonách.

Zajímavý je názor, který v této souvislosti vložil svým protivníkům do úst Sanin. Podle něho židovstvujuščije věřili, že Kristova oběť byla zbytečná, neboť Bůh je schopen překonat odvěkého nepřítele satana pomocí nebeských sil, proroků a spravedlivých lidí.³⁴ S výjimkou nebeských sil tak kacíři nastolovali mj. otázku odpovědnosti duchovních za spásu duší jim svěřených křesťanů i osobní odpovědnosti každého člověka za vlastní osud, včetně spásy duše. Tento přístup jim dovoľoval zaujímat kritický postoj k církevní hierarchii i z věroučného hlediska. Z Gennadijových poslání vyplývá, že se snažili ustanovovat svoje popy nejen v Novgorodě, ale i na vesnicích mezi sedláky.³⁵

Velmi ostře se vyjadřoval k církevní hierarchii mnich pskovského kláštera Zachar pobývající v Novgorodě, pobuřovala jej především simonie. Gennadij, jehož označoval Zachar za heretika, jej proto měl za strigolníka a v žádném ze svých poslání jej neztotožňoval s židovstvujuščimi.³⁶ Gennadijův důsledný postoj k Zacharovi nevyvrací ani Sanin, jenž jej hodnotil jako mnicha svedeného Alexejem a jeho žáky k herezi.³⁷ Nelze proto předpokládat, že by Zachar svými názory výrazněji ovlivnil prostředí židovstvujuščích.

V posláni malířů ikon Sanin upozorňuje, že lidem nepřísluší posuzovat život duchovních pastýřů, neboť i kdyby tito svým životem přestupovali přikázání, dary Ducha svatého podávají správně.³⁸ Těmito myšlenkami se blíží Nilu Sorskému, který však nápravu nehodných duchovních přenechával Bohu, zatímco Sanin nehledal ani toto útešné stanovisko a považoval každého duchovního za hodného služby, pokud by ovšem nehlásal heretické názory.

V závěrečné části posláni malířů ikon Sanin obsáhle řeší otázku, se vši pravděpodobností kladenou kacíři, zda ke spasení stačí boží strach a „konání pravdy“, či zda je nutný křest. Saninovo řešení je nasnadě – strach z Boha a konání pravdy zajišťovaly spasení židům a pohanům, zatímco po Kristově příchodu je nutný křest.³⁹ Naopak ten, kdo se bojí Boha a „tvoří pravdu“, je hoden pokřtění. Typicky důsledný Sanin dodával, že i ten, kdo se nebojí Boha a není tvůrcem „pravdy“ a přijde se nechat pokřtít, nejenže dokáže, že se Boha bojí, ale také „tvoří pravdu“, neboť se zřiká ďábla a vstupuje do společenství Kristových věrných.⁴⁰ Určitou protikladnost této teze vysvětluje Sanin nesprávným chápáním Bible a nedává ji do přímé souvislosti s odmítáním Kristova božství, jímž by bylo vysvětlitelné i negativní stanovisko kacířů ke křtu.

Vysoké nároky ovšem židovstvujíšči je kladli i na všechny věřící. Nestačilo pouze se nechat pokřtít, bylo třeba důsledně žít podle přikázání a samozřejmě tato dobře znát. Kacíři nastolením vážné otázky podmínek dosažení spásy zpochybňovali úlohu nejen církevní hierarchie, jejíž členy se snažili nahrazovat svými stoupenci, ale také význam některých svátostí a typicky zdůrazňovali odpovědnost každého jedince za vlastní osud i po smrti, proto také mohli odmítat Kristovo božství – spasení si musel každý zasloužit sám, nestačilo se spoléhat na zásluhy Kristovy. Proto Sanin užíval všech dostupných argumentů, aby dokázal „nedobré chápání a nesprávné užívání Bible.“⁴¹ Ustanovování vlastních duchovních správců kacíři je proto možno chápat nejen jako projev snahy získat přívržence a nesouhlasu s působením oficiálních duchovních, ale také jako projev zodpovědnosti za spásu lidských duší.

Myšlenka „konání pravdy“ a její přesné vymezení postihovala celou společnost, nejen církevní hierarchii, jejíž oslabení bylo v jistém okamžku výhodné a lákavé pro světské vrstvy vládnoucí třídy. Byla nezbytným krokem k počátkům demokratizace společnosti, k překonání jejího tradičního dělení a odmítnutí pasivního snášení všech obtíží.

V tomto přínosném a pro podobná hnutí v celé Evropě typickém rysu heretického hnutí židovstvujíščích se zároveň projevila i jeho slabost. Jejich postřehy a myšlenky byly výsledkem srovnání životní reality s biblickými ideami, zcela jim ale chybělo vyjádření – např. v podobě chiliastických vizí – konkrétnějších představ o změnách ve společnosti a jejím uspořádání.

Významnou formou protestu proti celé středověké společnosti bylo ikonoborectví. Neúcta k ikonám, křížům a dalším posvátným předmětům vyrobeným lidskýma rukama je připomínána ve všech dochovaných pramenech a patří mezi stě-

žejní obvinění vznášená proti židovstvujuščim.⁴² Sanin řadí mezi kacíři odmítnuté idoly i ostatky svatých.⁴³ Vztah k posvátným relikviím vyplýval nejen z přesvědčení a zkušenosti, že nemají moc, jež je jim přisuzována, ale i z odmítavého postoje k vnější zbožnosti, v níž idolům náležela nezastupitelná role. Jako v podobných evropských hnutích i v pojetí židovstvujuščích obsahovalo ikonoborectví nejen empirický a racionalistický protest, ale zároveň i velmi silné emancipační tendence. Židovstvujuščije vedlo k neúctě k ikonám i „nesprávné chápání Bible“ – tradičně připomínaný protiklad mezi neviditelností a zobrazováním na ikonách. Tento moment zvláště vynikal v případě Ježíše Krista a Trojice.

Základním předpokladem pro vystoupení kacířů byla schopnost kriticky hodnotit stav je obklopující společnosti a poměřovat ho biblickými příkázáními. Gennadij ne nadarmo uváděl, že přelstivali věřící desaterem.⁴⁴ Desatero se jednoznačnými a strohými formulacemi nabízelo jako jedinečný morální kodex, který museli zachovávat všichni lidé bez ohledu na původ a postavení ve společnosti. Vedle odvahy k vystoupení byla vážnou podmínkou i dostupnost Bible. Specifický vztah ruského prostředí k biblickým a dalším náboženským knihám se projevil mj. i v první verzi Saninových klášterních regulí, které zakazovaly mnichům např. vlastnictví biblických i jiných knih. V následné, poněkud zmírněné verzi tento zákaz chybí. Je otázkou, zda právě působení vzdělaných heretiků nebylo jednou z příčin změny obsahu regulí. Obecná dostupnost Bible, která nahrazovala pověřčivou a nevědomou víru, byla vyhraněným emancipačním požadavkem. Spolu s ikonoborectvím je i v herezi židovstvujuščích projevem nespokojenosti s uspořádáním společnosti sankcionovaným působením církevní hierarchie.

Zpochybnění úcty k ikonám je ovšem v ruském prostředí třeba sledovat i v širších souvislostech. Tradici vypěstovaná úcta k ikonám nastolovala např. vážný problém, jak nakládat se starými zašlými „nečitelnými“ ikonami, podněcovala ale také k jejich násilnému poškozování, nesplnila-li ikona to, oč ji žádal její majitel.⁴⁵ Tento stav měl mnohem blíže k pověřčivosti nežli ke křesťanské víře v Boha a vytvářel představitelům církevní hierarchie takřka ideální možnosti pro ovlivňování celé společnosti.

V souvislosti s připomínanou neúctou k ostatkům svatých není nezajímavé připomenout rozčilení arcibiskupa Gennadije nad jednáním Ivana III., který nechal při velkorýsých stavebních úpravách Kremle vykopat a přemístit staré hroby.⁴⁶ V tomto případě se nejednalo o přenesení ostatků svatých, jež bylo naopak dovoleno, nelze proto spojovat panovníkovo jednání s působením židovstvujuščích. Přesto je možné připustit jisté ovlivnění jeho postoje právě heretiky. Zároveň mohou tyto události posloužit jako příklad, proč panovník zastával dosti dlouhou dobu vůči herezi minimálně tolerantní postoj.

O sociálním složení novgorodského křídla hereze informují prameny velmi skoupě. Gennadijova posláni a soudní rozsudek z roku 1490 se zmiňují pouze o nositelích nižších svěcení z řad bílého duchovenstva, jedinou výjimkou byl Zachar, jehož pozice v celém hnutí však není jasná.

Gennadijovo sebelitování, že jej všichni Novgorod'ané považují za heretika, je třeba chápat spíše jako projev snahy vyzvednout vlastní zásluhy a odvahu postavit se proti kacířům v situaci, kdy „celé“ město bylo proti němu.

Sanin uvádí, že do hnutí bylo zapojeno mnoho „dětí bojarských“, kupců i prostých lidí.⁴⁷ Ani jeho svědectví však nelze považovat v tomto bodě za směrodatné.

Proti velkému počtu přívrženců hereze z řad novgorodského obyvatelstva svědčí průběh představení, které zinscenoval Gennadij po návratu potrestaných kacířů z Moskvy v roce 1490, a konečně i průběh poprav, k nimž došlo po jednání v roce 1504. Kdyby mělo hnutí mnoho přívrženců a situace ve městě vypadala tak, jak ji líčil sám arcibiskup, lze předpokládat, že by Novgorod'ané nenechali zesměšňovat a upalovat židovstvujuščije bez sebemenší odezvy. Na osudech novgorodských židovstvujuščich se plně projevila situace v ruské společnosti přelomu 15. a 16. století.



Názory moskevské skupiny židovstvujuščich je možno alespoň částečně rekonstruovat na základě děl heretiků samých. Ta nepostihují všechny stránky jejich učení, přesto umožňují jistou konfrontaci s názory, jež jim přičítali jejich nepřátelé.

Fjodor Kuricyn považovaný odpůrci za hlavního představitele kacířů je autorem Laodikijského poslání. Svérázné dílko se skládá ze dvou částí; první tvoří nekoličárádkový výklad o duši, víře, a moudrosti, druhou je tabulka rozdělená na obdélníky, z nichž každý obsahuje zpravidla dvě písmena a komentář k nim.⁴⁸ Tabulka v podstatě shrnuje dobové poznatky z gramatiky, autor sám ji považoval za pomůcku pro pisáře, která zároveň nabízela jednoduchou tajnou abecedu, s jejíž pomocí mohl autor mj. zašifrovat svoje jméno. Lur'je s určitou nadsázkou označuje tabulku za svéráznou středověkou encyklopedii, která zachycovala u každého písmena přehled dobových znalostí.⁴⁹

První část Laodikijského poslání⁵⁰ dokazuje, že se alespoň někteří s heretiků zajímali i o filozofické problémy. Hned první řádek, v němž Kuricyn napsal, že duše je samostatná a její zahradou je víra,⁵¹ vyvolal velkou pozornost badatelů. Hlavním problémem je výklad pojmu zahrada. Starší literatura ho chápe jako plot, zatímco novější dospívá k závěru, že zahrada znamená totéž co ochrana. V případě přijetí výkladu termínu zahrada ve významu plot si protirečí první řádek poslání s dalšími.⁵²

Sama myšlenka samostatnosti lidské duše není ničím heretickým, uznávalo ji ortodoxní církevní učení, uznával ji i Sanin.⁵³ Nepřekvapuje ani, že autor hledá oporu pro samostatnou duši a pokouší se o jakési vymezení vztahu svobody a nutnosti. Vzhledem k době vzniku poslání nemohl Kuricyn nalézt oporu pro samostatné jednání lidské duše jinde než ve víře. Víra však pro něho není faktorem

omezujícím, nýbrž naopak prvkem, který duši pomáhá k dosažení a pochopení skutečné samostatnosti.

Další věta – „víru rozšiřuje a vyučuje prorok“⁵¹ – nevyžaduje zvláštního výkladu. Komplikovanější jsou věty následující. Podle nich se prorok projevuje konáním zázraků a dar konat zázraky posiluje moudrostí.⁵¹

První částí Kuricyn jakoby popírá svoji úvodní tezi o samostatnosti lidské duše a podfyzuje člověka vnějším vlivům, v tomto případě Bohem dané schopnosti konat zázraky; zároveň vylučuje jeden z hlavních rysů ideologie židovstvujuščich, jímž byla nedůvěra v nadpřirozené schopnosti. Druhá část však ukazuje východisko: podmínkou k tvoření zázraků je moudrost, již Kuricyn nezuzoval jenom na vzdělání, ale v duchu myšlení židovstvujuščich ztotožňoval i s životem podle přikázání. Potřebovali-li proroci k prosazení božího zákona mezi lidmi konat zázraky (Kuricynovi se skutečně jednalo o postavy starozákonních proroků), pak následovníci měli sami důsledně zachovávat boží přikázání a působit na okolí především příkladem. Skutečným sluhou božím, ale i řádným věfcím mohl být tedy jenom ten, kdo důsledně zachovával veškerá přikázání. Schopnost tvořit zázraky nevyučovala samostatnost lidské duše, byla jí právě naopak podmíněna.

Tato část Laodikijského poslání formulovala teoretické základy vztahu židovstvujuščich k představitelům církevní hierarchie a jejich působení, stejně jako k ikonám, křížům a dalším posvátným předmětům, které patřily k víře a životu v podobě, v jaké ji odmítali.

Nejasné jsou i další věty poslání. Podle nich je síla moudrosti farizejským životem, farizejskému životu je prorokem nauka. Nauka přebížená, jejímž prostřednictvím se přichází do stavu božího strachu.⁵¹ Lur'je vidí dva možné výklady farizejství. Buď je pro nabytí skutečné moudrosti potřebný život farizejů, nebo je s moudrostí nerozlučně spojena farizejská licoměrnost.⁵⁴ Zejména druhá možnost, již Lur'je navrhuje, je nepřijatelná. Odporuje charakteru celého Laodikijského poslání. Souhlasit však není možno ani s první možností, která neodpovídá nejen charakteru poslání, ale ani učení farizejců samých. Klibanov pojímá farizejství jako vnější formální pobožnost, jako vnější život. A tomuto vnějšímu životu slouží prorok svojí naukou, naplňuje tak farizejství vnitřním životem.⁵⁵

Vzhledem k tomu, že není znám charakter vztahu židovstvujuščich k farizejcům a že rovnítkou mezi licoměrností a farizejstvím položil vlastně až Kristus, jeví se Klibanovovo stanovisko přijatelnějším. Je otázkou, do jaké míry byl Kuricyn obeznámen s původním obsahem termínu farizeus, kdy označoval člověka soustředěného na důsledné zachovávání zákona božího, tedy naplňování všeho, co Bůh žádal od každého Izraelce. V každém případě je třeba konstatovat, že spojení síly a moudrosti s farizejstvím nemohlo mít pro Kuricyna záporný obsah, neboť by v tomto případě protiřečilo charakteru poslání a pojetí moudrosti u židovstvujuščich.

Prorokem moudrosti byla pro Kuricyna nauka, tedy v daném případě poznání zákona, podle něhož musí člověk žít. Jejím prostřednictvím se dostává do stavu

božního strachu, který byl pro židovstvujuščije vedle moudrosti základním předpokladem spasení.

Božím strachem – této kategorii věnovali nemalou pozornost i Nil Sorskij a Maxim Grek, tedy mniši odchovaní tradicí byzantské mystiky – nerozuměli heretici obavy z trestu za hříchy a z posledního soudu. Božím strachem pro ně bylo vyvrcholení moudrosti a působení nauky v podobě vnitřního splynutí s Bohem, jež bylo pro samostatnou duši posilou, která ji vyzbrojovala do dalšího života.

Kuricynovým představám zřejmě vyhovovala vnitřně chápaná víra, jejímž cílem bylo právě ono splynutí s Bohem bez jakýchkoliv prostředníků, jenom přičiněním lidského rozumu a jednání. Proroky chápal jako hlasatele – učitele víry a také jako příklad chování pro ostatní, nikoliv jako prostředníky mezi Bohem a lidmi. Rozhodující podíl měla samostatná či samovládná duše, která si sama mohla a měla zvolit cestu.

Z července roku 1485 se dochoval stručný příspěvek k Jellinskému letopisci. Jeho autor Ivan Čjornyj náležel mezi návštěvníky Fjodora Kuricyna a spolu s Ignatijem Zubovem uprchl na Litvu, aby se mohl otevřeně přihlásit k židovské víře.⁵⁶

Příspěvek je jakousi parafrází novozákonního přikázání o lásce k bližnímu a k Bohu, celý zákon proto podle Čjorného začíná láskou k Bohu a končí láskou k bližnímu.⁵⁷ Požadavek zachovávat přikázání o lásce svědčí o tom, že židovstvujuščije využívali pro svoje potřeby i evangelia a nijak se v tomto směru nerozházeli s oficiální církví. Důraz kladený na vztah k bližnímu je nejen důkazem jejich humánního citění, ale současně obdobou ideje „konání pravdy“. Náleží k důkazům o jejich názorech na úlohu a odpovědnost člověka za spásu vlastní duše.

Další památkou spojenou se jménem Ivana Čjorného jsou Permské glosy.⁵⁸ Lur'je je považuje za dílo odrážející zájmy moskevských heretiků, proto se jejich rozborem nezabývá.⁵⁹ Druhým extrémem je přístup Klibanovův,⁶⁰ jenž dospívá někdy až k příliš nadneseným závěrům. Některé glosované verše ze starozákonních proroctví jej vedou k závěru, že sociální program židovstvujuščích byl založen na svobodné práci, jejímž cílem bylo uspokojení potřeb všech lidí na základě jejich rovnosti. Tak si podle něho představovali přední heretici království boží na zemi.⁶¹ Neméně nepodložená jsou i jeho zobecnění týkající se výběru glosovaných veršů a jejich autorů – proroků.⁶²

Permské glosy jsou jednoslovné přípisky psané permským písmem (odtud také jejich název) do biblických textů. Autor se jimi snažil zdůraznit myšlenky, které odpovídaly jeho představám a vyjadřovaly jeho názory. Nepřekvapuje, že v řadě případů upozornil na starozákonní nařízení zakazující jakékoli zobrazování Boha a uctívání posvátných idolů.⁶³

Nejvíce glosovaných starozákonních myšlenek se vztahuje k zachovávání přikázání týkajících se mezilidských vztahů. Tato upozornění na protiklady mezi při-

kázáními a skutečným stavem společnosti mají největší hodnotu. Zvláště velkou pozornost věnoval veršům požadujícím milosrdenství vůči chudákům.⁶⁴

Mezi glosovanými nechybějí ani verše, které vyzvedávají odpovědnost lidí za vlastní spasení.⁶⁵ Glosovány jsou také verše stanovující předpisy pro jednání, chování a plnění kněžských povinností.⁶⁶

Rozbor Permských glos nerozšiřuje poznatky o myšlenkové základně hnutí židovstvujušчих. Jejich text především dokazuje, že alespoň někteří z nich soustřeďovali svoji pozornost na celou společnost a porovnávali její stav s biblickými příkázáními, od nichž byla tato společnost odvozována. Svým přístupem k Bibli, jež pro ně byla nejvyšší autoritou, a proto také hlavním zdrojem kritiky, začínají podkopávat toto její postavení, jež se vlastně původně snažili upevnit. Tak začínali alespoň někteří z nich vyvracet v samých základech mýtus nedotknutelnosti Bible, mýtus, jež umožňoval vydávat sebedrobnější narušení vžitých tradic za hanobení samého Boha.

Novým prvkem v učení moskevských heretiků ve srovnání s jejich novgorodskými souvěrci bylo zavrhování klášterů a instituce mnišství. Názory kacifů na tento velmi závažný problém se dochovaly ve dvou pramenech; první z nich je dílem jednoho z heretiků, druhý naopak vzešel z tábora jejich nepřátel.

Argumentace kacife je velmi zajímavá. Odsuzuje kláštery z hlediska obecně lidské morálky – vytkává jim zákaz uzavírat sňatky, odpor k malým dětem, rozbití manželství, pomíjení péče o děti, matky a otce. Mniši podle něho vstupují do klášterů jen proto, aby se jim dostávalo mnišské cti a aby mohli bohatě a vesele žít. Jedí a pijí vše a sami naopak odsuzují ty, kteří dodržují zákony. Zvláště důležitá je výhrada, že kláštery odvádějí raby od pánů a postřihují je na mnichy.⁶⁷

Obránce klášterů a mnichů používá tradiční argumentace a dokazuje oprávněnost a též nutnost existence klášterů jako místa, kde jedině je možno se kát.⁶⁸

Kritický postoj ke klášterům byl jedním z bodů, jimž kacifi reagovali na momentální problémy v ruské společnosti. Podložené výhrady k samé existenci těchto institucí spolu s vážnou připomínkou týkající se odvádění poddaných poskytuje přesvědčivý důkaz o sociálním původu autora dochovaného pramene a ukazuje na jednu z nejvážnějších příčin postoje Ivana III. k židovstvujušчим. Vzhledem k celkové situaci v ruské společnosti byl právě tento směr jejich kritiky politicky nejaktuálnější a nejpřitažlivější.

Vztah ke klášterům nebyl jediným konfrontačním bodem mezi židovstvujuščími a církevní hierarchií, jehož dopad byl okamžitý. Na Rusi bylo obecně rozšířeno přesvědčení, že v roce 7 000 (1492) nastane konec světa.⁶⁹ Některá posláni z řad nepřátel židovstvujušчих a také soudní rozsudek z roku 1490 dokazují, že heretici toto přesvědčení nesdíleli a naopak věřili, že i po roce 7 000 bude svět trvat dále a oni budou potřební, aby plnili úkoly, které si sami předsevzali.⁷⁰ Není bez zajímavosti, že Gennadij žádal bývalého rostovského arcibiskupa Josafata, jež musel opustit svůj úřad v roce 1489 v důsledku známého konfliktu s Ivanem III.,⁷¹ aby se poradil se starci Pajsijem Jaroslavovym a Nilem Sorským právě

o konci sedmého tisíciletí.⁷² Tento fakt svědčí o tom, že Nil Sorskij nebyl svými současníky považován za heretika a že se naopak těšil účtů pro svoje vzdělání i způsob života.

Odmítání konce světa kacíři mělo ještě jeden velmi vážný aspekt, na nějž upozornil Sanin a také anonymní autor: židovstvujuščije považovali spisy církevních otců za lživé a žádali jejich spálení.⁷³

Sanin však zachoval i další velmi významné svědectví: do úst metropolitů Zosimy, kterého měl svést mezi heretiky pop Alexej, vložil myšlenku, že není druhého příchodu Ježíše Krista, ani království božího pro svaté.⁷⁴ Dále Sanin obvinil Alexeje, Denise, Fjodora Kuricyna a další kacíře, že hlásají ideje saducejské hereze.⁷⁵

Přesvědčení židovstvujuščích, že v roce 7 000 nenastane konec světa, spolu s vírou, že Kristus nevstal z mrtvých, jež by nutně znamenala zamítnutí jeho druhého příchodu a božího království pro svaté, to vše umocněné tvrzením, že mnozí z heretiků včetně hlavních představitelů byli stoupenci saducejské hereze, mohou snadno svádět pozorovatele k nepodloženým závěrům.⁷⁶

Zdá se, že výpady židovstvujuščích nebyly namířeny proti konci světa ve smyslu jeho zániku, nýbrž spíše proti výkladu a výpočtům data této s obavami očekávané události. Svědčí o tom výmluvně všechna poslání – citáty z církevních otců v nich shromážděné nedokazují nutnost zániku světa, ale věnují se myšlenkám s ním spojeným. Vzhledem k tomu, že poslání vznikla až po roce 1492, dokazují, že člověk nemůže poznat, kdy se přiblíží konec světa, vždyť nezná ani okamžik vlastní smrti.⁷⁷ Církevní představitelé byli nuceni vlivem událostí částečně přecházet na argumentaci kacířů, hlavním důkazem pro ně ovšem bylo příznačné poukazování na nesprávné chápání Bible, jejíž neznalost umocněná vlastními lidskými úvahami obrací dobré ve špatné a vede k herezím.⁷⁸

Tento způsob argumentace spolu s obviněním ze saducejství (zde se nejednalo pouze o odmítání posmrtného života, ale také o odpadlictví od pravoslavné víry) měl sloužit a také skutečně sloužil k diskreditaci heretiků v očích ruské společnosti a především samozřejmě jejich nejvyšších představitelů.

V postoji kacířů k těmto vážným otázkám je třeba především spatřovat vliv přesvědčení o samostatnosti člověka, jež vedlo až k nezávislé interpretaci Bible. To znamenalo zavržení „lidského předání“ především v podobě děl svatých otců a zároveň nutilo k hledání moudrosti a božího strachu jako předpokladů mj. k dosažení spásy. Postoj ke konci světa, ke Kristově smrtelnosti a snad i posmrtnému životu znamená jeden z vrcholů ideologie židovstvujuščích, jimž podstatně přispěli k rozvoji ruského společenského myšlení.

Sociální složení moskevské skupiny židovstvujuščích se obrazilo v její ideologii. S výjimkou Ivana Čjorného, autora Přípisu k Jellinskému letopisci a Permských glos, a dvou kupců Semjona Kljonova a Ignatije Zubova do ní patřili příslušníci vyšších společenských vrstev. Příznačné je, že ony známé osoby byly velmi úzce spjaty zejména svým původem a praktickou činností s panovnickým

dvorem. Tato okolnost poměrně přesvědčivě dokumentuje místo, úlohu a také vliv hereze v životě ruské společnosti přelomu 15. a 16. století.

Obě křídla hereze spojoval požadavek života podle pravdy, odlišoval je naopak obsah této kategorie. Novgorodští kacíři byli mluvčími nižších společenských vrstev, zatímco moskevští sledovali spíše zájmy světských špiček, obojí však spojoval protest proti církvi a její hierarchii. Cílem novgorodských byla zásadní změna postavení církve ve společnosti, změna nejen ekonomicko-politická, ale také ideologická. Přestože novgorodští kacíři s výjimkou Zachara nepoukazovali na majetkové poměry církve, vykazuje jejich ideologie, byť někdy jen v náznacích, typické rysy městského heretického hnutí.⁷⁹

Jistá úprava postavení církve ve společnosti byla snahou i moskevských kacířů, jejich představy vyjadřuje protest proti odvádění poddaných od pánů a jejich přijímání do klášterů na straně jedné a zájem o vzdělání, filozofii, matematiku, astronomii a také alchymii a astrologii⁸⁰ na straně druhé.

Cílem Fjodora Kuricyna a dalších moskevských heretiků nebyla náprava církve, ale úprava jejího postavení ve společnosti. Jejich program objektivně směřoval ke stabilizaci a dalšímu rozvoji ruské středověké společnosti. Realizace jeho požadavků by nesporně přispěla k urychlení strukturálních změn, bez nichž byla další centralizace státu spolu s nezbytným upevňováním ústřední panovnické moci prakticky nemožná.

Důležitý rys moskevského křídla hereze zachytil ve svém traktátu Sanin, jenž označil Fjodora Kuricyna a protopopa Alexeje za propadlé astrologii, čarodějnictví a literaturu.⁸¹ Stanoviska považující tato obvinění za lživá⁸² se jeví jako nepodstatná. Kuricyn se při jednáních se zahraničními posly a také při cestách do ciziny mohl seznámit mj. s alchymii, astronomií, astrologií a dalšími naukami. Zvláště je třeba podtrhnout význam jeho cesty do Uher, odkud si přivezl záhadného Martina⁸³ a kde se mohl seznámit s myšlenkami humanismu a renesance, popř. též se zmíněnými naukami. Těmto zájmům a zkušenostem z cizího i domácího prostředí odpovídají také Kuricynovy úvahy o lidské duši, víře a moudrosti vtělené do Laodikijského posláni. Kuricynovy zájmy a politická orientace odpovídají jeho společenskému postavení a vysvětlují i příčiny jeho zapojení do skupiny moskevských židovstvujících.

Se jménem Fjodora Kuricyna je spojena i další zajímavá památka ruské literatury přelomu 15. a 16. století – Pověst o Drakulovi,⁸⁴ s jejímž námětem i nerským zněním se seznámil na své cestě do Uher, kam vedl ruské poselstvo k jednání s Matyášem Korvínem.

Pověst není možno chápat jako instrukci poskytovanou vládci coby návod k vládě.⁸⁵ Zároveň ji ale nelze hodnotit jen jako dílo naplňující ryze literární cíle. Je nesporně projevem úvah o postavení panovníka ve společnosti a způsobu jeho vlády, tedy o otázkách vyvstávajících v době Kuricynově výrazně do popředí; není možné proto podmiňovat uvedení pověsti do ruského prostředí jenom názory na panovníka a jeho vládu, které zastával Josif Sanin do roku 1507.⁸⁶

Z pověsti sestávající z popisu několika obecně známých událostí ze života va-lašského vládce⁸⁷ vyplývá, že autor oceňoval především jeho snahu o zavedení spravedlnosti a moudrosti uplatňované vůči každému, od nejbohatšího bojara až po posledního chudáka. Autor prakticky přisoudil panovníkovi právo jednat a řešit problémy samostatně bez rádců, ale také bez zvláštního zdůrazňování původu jeho moci od Boha. I pro Kuricyna byl panovník nejvyšší autoritou ve společnosti, s jehož jednáním spojoval naděje na řešení potíží, s nimiž se ruská společnost potýkala.

Kuricynův zájem o řešení vážných společenskopolitických otázek spolu se zjevným nalézáním východiska v podřízení celé společnosti panovníkovi je nejdůležitějším závěrem vyvoditelným z jeho redakce pověsti o Drakulovi. Spolu s postojem ke klášterům a zejména jejich majetku pomáhá vysvětlit příčiny, které vedly bratry Kuricyny i další členy ruské společnosti mezi kacíře.

Názory moskevských židovstvujících zachycené především v dílech Fjodora Kuricyna a anonymním sepsání proti mnichům rovněž přispívají k poznání příčin postoje Ivana III. k nim. Především moskevští kacíři napomáhali jeho centralizačním snahám nejen politickou činností v jeho službách, ale i svými heretickými názory. Prakticky ukončený proces sjednocování ruských zemí vedl vládu Ivana III. k zesilování centralizačních tendencí, které vyvolávaly kvalitativně nové konflikty. Spory, k nimž docházelo mezi Ivanem III. a metropolitou Gerontijem, byly také příčinou, že ve složitých událostech léta a podzimu roku 1480 metropolita velkoknížete nepodporoval.⁸⁸ O to významnější byla morální podpora i reálná pomoc při jednání s bratry – úředními knížaty, již Ivanovi III. poskytl rostovský arcibiskup Vassian Rylo, jemuž naopak krátce předtím ve sporu s metropolitou o správu Kirillova kláštera pomohl právě panovník.

Výmluvný je též příklad novgorodského arcibiskupa Gennadije. Ještě jako archimandritu kremelského Čudova kláštera jej Ivan III. ochránil ve sporu rovněž s metropolitou Gerontijem. Proti Gerontijově vůli jej také ustanovil do úřadu novgorodského arcibiskupa v prosinci roku 1484. Není bez zajímavosti, že byl teprve druhým arcibiskupem, jenž nepocházel ze zdejšího prostředí.⁸⁹ Panovník zřejmě ustanovoval Gennadije do úřadu jako svého důvěrníka, který měl sledovat jeho zájmy nejen v nedávno připojeném městě, ale také mezi špičkami církevní hierarchie. Ivanovy předpoklady Gennadij zklamal především ve druhém směru. Významný úřad v bohatém městě a jeho osobní vlastnosti jej přivedly spíše mezi odpůrce politiky Ivana III.

Jeho orientace v novém prostředí se projevila nejen v nekompromisním postoji vůči židovstvujícím, ale v také v Pověsti o bílém klobouku a v obsáhlém traktátu Slovo krátké na ochranu klášterních statků. Zatímco Pověst je zejména projevem silícího přesvědčení o přechodu centra pravoslavi do ruského prostředí a zřejmě také poněkud anachronické víry v prvenství Novgorodu mezi ostatními ruskými městy,⁹⁰ reagovalo Slovo krátké na zásadní otázky vnitropolitického vývoje. Není náhodou, že jeho autorem, na základě nesporné objednávky arcibiskupovy, byl

dominikán Benjamin, jehož služeb Gennadij využíval především při překládání Bible do ruštiny.

Základním cílem traktátu není jenom dokázat nedotknutelnost klášterního majetku, nýbrž také nadřazenost duchovní moci nad světskou.⁹¹ Velmi závažná je i další myšlenka – „nezachce-li se duchovnímu pastýři bránit církevní majetek jemu svěřený, jak se sluší podle povinností jemu uložených, pak přestává být pastýřem a stává se nájemným pracovníkem.“⁹² Spolu s přesvědčením o nutnosti respektovat i ty duchovní, jejichž chování není zcela v souladu s kanonickými předpisy,⁹³ a důrazem na ustanovení Konstantina Velikého, Karla Velikého a dalších panovníků zakazujících zásahy ze strany světské moci do církevních záležitostí,⁹⁴ vytvářejí tyto myšlenky ideovou základnu pro Gennadijovo jednání.

Přesvědčení o výjimečnosti vlastní osoby umocněné vírou v nedotknutelnost sebe sama jako významného církevního činitele jej přivedly zpět do Čudova kláštera, ovšem jako již odsouzenec potrestaného za to, že nerespektoval nařízení církevního sněmu z roku 1503. Situace v ruské společnosti způsobila přechod pomocníka a chráněnce Ivana III. do opačného tábora střežícího velmi bedlivě církevní výsady a privilegia a usilujícího minimálně o udržení nezávislosti na světské moci.

Za situace, kdy Gerontij otevřeně vystupoval proti panovníkovi, Gennadij nadřazoval duchovní moc moci světské a Sanin přesně vymezoval podmínky, kdy je možno vypovědět poslušnost panovníkovi, je pochopitelný vztah Ivana III. k židovstvujišším. Jeho příčinou nebyla touha po změně věroučného systému, nýbrž snaha využít hnutí alespoň k vnitřnímu oslabení církve. Specifické podmínky v ruské společnosti způsobily, že se hereze židovstvujišcích stala předmětem soupeření výlučně mezi světskou a duchovní mocí. Osud mluvčích i hnutí celého závisel na panovníkově vůli a na ochotě a schopnosti představitelů světské a duchovní moci nalézt kompromisní řešení, které by usměrnilo další vývoj jejich vzájemných vztahů.

Poznámky k I. kapitole

- 1 Název není původní. V současné době není jasno, kým z badatelů byl použit poprvé, zda N.A. Rudněvem či někým z jeho předchůdců.
- 2 Rudněv, N.A.: *Rassužđenija o jeresijach i raskolach byvšich v russkoj cerkvi so vremeni Vladimira Velikogo do Ivana Groznogo*, Moskva 1838, s.142.
- 3 ČOIDR, 1847, NoNo 1 a 8.
- 4 Servickij, A.I.: *Opyt issledovanija jeresi novgorodskich jeretikov ili židovstvjuščich, Pravoslavnoje obozrenije*, 1862, VII, s.304-305, 323.
- 5 Panov, I.: *Jeres' židovstvjuščich*, ŽMNP, 1887, No 3, s.51.
- 6 Pavlov, A.S.: *Vopros o jeresi židovstvjuščich na VI archeologičeskom sjezde*, Moskva 1884.
- 7 Il'inskij, F.I.: *Russkije bogomily v XV. v.*, *Bogoslovskij vestnik*, 1905, t. II; *Bocjanovskij, V.F.: Russkije vol'nodumcy XIV-XV vv.*, *Novoje slovo*, 1896, č.12, s.168-172.
- 8 Makarij: *Istorija russkoj cerkvi*, t. VI, Sankt Petěrburg 1870, s. 82-86; *Golubinskij, E.E.: Istorija russkoj cerkvi*, kn. II, No 1, Moskva 1900, s.588.
- 9 Nikitinskij, A.I.: *Očerk vnutrennej istorii cerkvi v Novgorodě*, Sankt Petěrburg 1879, s.162, 167-168, 170.
- 10 *Antireligioznik* 1934, No 3, s.21-22.
- 11 Dmitrijev, A.D.: *Inkvizicija v Rossiji*, Moskva 1937, s.24-25.
- 12 Budovnic, I.U.: *Russkaja publicistika XVI. v.*, Moskva 1947, s.64.
- 13 *Istorija russkoj literatury*, t.II, Moskva 1946, s.378, 380, 382.
- 14 Zimin, A.A.: *O političeskoj doktrině Josifa Volockogo*, *TODRL IX*, Moskva 1951, s.164-165.
- 15 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: *Antifeodal'nyje jeretičeskije dviženija na Rusi XIV-načala XVI v.*, Moskva 1955, s.221-224.
- 16 Klibanov, A.I.: *Reformacionnyje dviženija na Rusi*, Moskva 1960, s.62-70, 227, 243, 251.
- 17 Chorošev, A.S.: *Političeskaja istorija russkoj kanonizacii (XI-XVI vv.)*, Moskva 1988, s.176.
- 18 Borisov, N.S.: *Russkaja cerkov' v političeskoj bor'be XIV-XV vekov*, Moskva 1988, s.176.
- 19 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: *C.d., Pfilohy*, s.313-314.
- 20 *Tamže*, s.318, 321.
- 21 *Tamže*, s.378.
- 22 *Tamže*, s.482.
- 23 *Tamže*, s.305-309.
- 24 *Tamže*, s.436.
- 25 *Tamže*, s.376.
- 26 *Tamže*, s.473.
- 27 *Tamže*, s.420-423.
- 28 Lur'je, Ja.S.: *Iděologičeskaja bor'ba v russkoj publicistike konca XV-načala XVI v.*, Moskva 1960, s.143-153.
- 29 *PSRL*, t. IV, s.164, t.XIII, s.238.
- 30 Lur'je, Ja.S.: *Iděologičeskaja ...*, s.153.
- 31 Kämpfer, F.: *Autor und die Entstehungszeit der Lehre „Moskau das Dritte Rom“, L'idea di Roma a Mosca secoli XV-XVI*, Roma 1989, s. 78.
- 32 *Tamže*, s.479.
- 33 *Tamže*, s.334.
- 34 *Tamže*, s.479.
- 35 *Tamže*, s.311, 317.
- 36 *Tamže*, s.478, 379, 380, 381.
- 37 *Tamže*, s.471, 473, 481, 482.

- 38 Tamže, s.340.
- 39 Tamže, s.367-369.
- 40 Tamže, s.369.
- 41 Tamže, s.369.
- 42 Tamže, s.313, 324, 325, 334, 361 aj.
- 43 Tamže, s.334.
- 44 Tamže, s.317.
- 45 Nikolajevskij, P.: Russkaja propoved' v XV-XVI vv., ŽMNP, 1868, No 4, s.167.
- 46 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., Pfilohy, s.378.
- 47 Tamže, s.506.
- 48 Tamže, s.266-269.
- 49 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., s.178; Klibanov, A.I.: C.d., s.66.
- 50 Jeho název pochází od apokryfního listu apoštola Pavla Laodicejským. Viz Klibanov, A.I.: C.d., s.64.
- 51 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., Pfilohy, s.265.
- 52 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., s.174; Klibanov, A.I.:C.d., s.70.
- 53 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., Pfilohy, s.338, 394.
- 54 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., s.176.
- 55 Klibanov, A.I.: C.d., s.68.
- 56 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., Pfilohy, s.471.
- 57 Tamže, s.280.
- 58 Tamže, s.282-299.
- 59 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., s.162.
- 60 Klibanov, A.I.: C.d., s.228-249.
- 61 Tamže, s.249.
- 62 Tamže, s.244-249.
- 63 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., Pfilohy, s.286,294.
- 64 Tamže, s.290, 292, 293, 298.
- 65 Tamže, s.287, 290, 292, 295 297, 298, 299.
- 66 Tamže, s.288, 289, 296, 298.
- 67 Tamže, s.304-305.
- 68 Tamže, s.416-418.
- 69 Rok 7000 měl podle starých propočetů připadnout na rok 1500 n.l., ve skutečnosti však připadl na rok 1492 n.l.
- 70 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., Pfilohy, s.312-313.
- 71 Borisov, N.S.:Russkaja..., s.192, pozn.103.
- 72 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., Pfilohy, s.318.
- 73 Tamže, s.480.
- 74 Tamže, s.425, 428.
- 75 Tamže, s.473, 482.
- 76 Srv. Klibanov, A.I.: C.d., s.249-251 aj.
- 77 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., Pfilohy, s.394.
- 78 Tamže, s.399.
- 79 Engels, B.: Německá selská válka, Praha 1984, s.45.
- 80 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., Pfilohy, s.481.
- 81 Tamže, s.481.
- 82 Klibanov, A.I.: C.d., s.243.
- 83 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: C.d., Pfilohy, s.381.
- 84 Lur'je, Ja.S.: Povest' o Drakule, Moskva-Leningrad 1964, s.42-44.
- 85 Tamže, s.56.
- 86 Tamže, s.54.

- 87 Tamže, s.179-181.
- 88 Borisov, N.S.: C.d., s.170.
- 89 Golubinskij, E.E.: C.d., s.563, pozn.4.
- 90 Rozov, N.N.: Povest' o novgorodskom belom klobuke kak pamjatnik obščerusskoj publicis-
tiki XV veka, TODRL, IX, s.203-205.
- 91 Slovo kratko v zaščitu monastyrskich imuščestv, ČOĐDR, 1902, kn.2, s.10, 43, 44, 49.
- 92 Tamže, s.20, 54.
- 93 Tamže, s.10.
- 94 Tamže, s.31.