

Boček, Pavel

Josif Sanin Volockij, mnich Filofej a metropolita Daniil

In: Boček, Pavel. *Stát a církev v Rusku na přelomu XV. a XVI. století*. V Brně: Masarykova univerzita, 1995, pp. 25-49

ISBN 8021010851

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/122627>

Access Date: 29. 11. 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.

JOSIF SANIN VOLOCKIJ, MNICH FILOFEJ A METROPOLITA DANIL

Vznik osifljanského proudu v ruské církvi na počátku 16. století nebyl podmíněn pouze existencí heretického hnutí židovstvujuščich a působením proudu něstjažatělů. Jeho vznik byl dán celkově se měnící situací v ruské společnosti, před níž postupně vyvstával vážný problém dalšího vnitropolitického vývoje, kde se střetávaly dvě tendence – o samoděržavnou vládu usilující moskevští vládcové a proti nim stojící skupina jejich vzdálených příbuzných knížat a bojarů, kteří toužili po uspořádání společenských poměrů v duchu stavovské monarchie. Složitý vývoj ruské společnosti se projevil především v proměnách postojů Josifa Sanina, jež vedly postupně k formulování politické doktríny, která se projevila především v jednání Saninova nástupce v hodnosti igumena volokolamského kláštera a pozdějšího moskevského metropolity vši Rusi Daniila.

Hodnocení názorů a postojů Josifa Sanina a jeho následovníků v historické literatuře bylo dosti dlouho ovlivňováno jednostranným přístupem pomíjejícím jeho vystoupení na obranu klášterního majetku i jeho názory na panovnickou moc.¹

Jako první se působením Sanina a jeho dědiců jako ochránců klášterního majetku a také dopadem jejich myšlenek na politický vývoj na Rusi zabýval A.S. Pavlov. Považoval osifljany za odpůrce starých pořádků, kteří odmítají nadřazenost duchovní moci nad světskou, jak dokázal Sanin svým přechodem pod panovnickou moc. Podpora, již poskytovali vládě, byla dána obavou z propagandy něstjažatělů.²

E.E. Golubinskij chápal osifljany jako stranu lišící se od ostatního duchovenstva ne svými názory, ale svým mravním charakterem, nenávisť vůči nepřátelům a servilností před světskou mocí, za příklad typického osifljana považoval Daniila.³

U Pavlova a Golubinského se objevují kořeny typického hodnocení Sanina i jeho dědiců jako jednoznačných opor a stoupců ruských vládců, jak se objevilo u Žmakina a Malinina.⁴ Žmakina zúžený pohled na působení osifljanů dovedl k závěru, že byli konzervativním a formálním proudem na rozdíl od kritického raně liberálního proudu něstjažatělského.⁵

Toto Žmakinovo hodnocení přejímali další historikové přelomu 19. a 20. století, jejich postoj nevyplýval jenom ze zkreslujícího pojetí osifljanů, ale také z jejich ideové orientace projevující se především v rozvíjení „zapadnického“ směru ruské historiografie.⁶ Neobjektivní hodnocení osifljanů vedlo k jisté idealizaci

něstjažatěli, ale zároveň k paušalizaci jejich vztahu k panovnické moci, obdobné zjednodušení je patrné i u osiřljanů samých.⁷

V. Sokolovského přivedlo toto pojetí Sanina a Daniila prakticky ke splnutí jejich politických názorů s politickou praxí ruského státu, z tohoto přístupu vyplývá ztotožnění hereze židovstvujících se státními převraty a podobnými hnutími, jež jsou příčinou pádu a záhuby ruského státu.⁸

Podle V. Val'denbergga Sanin přímo podřídil moc duchovní moci světské, zároveň ovšem přesně vymezil podmínky, kdy je možno vypovědět panovníkovi poslušnost.⁹ Tyrana podle jeho představy charakterizoval Sanin velmi obecně a dovolil každému občanu řešit jednotlivý případ.¹⁰

K opačnému závěru dospěl na základě nedostatečné analýzy Saninova díla M.S. D'jakonov, jenž mu přisoudil nadřazování duchovní moci nad světskou.¹¹ Za vrchol Saninových myšlenek považuje doktrínu teokratického absolutismu, již Sanin formuloval po jednání církevních sněmů v letech 1503 a 1504.¹² Z tohoto pojetí vyplynul i další nepřesný závěr, podle něhož počínaje vládou Vasilije III. odpovídal obecný směr státní politiky osiřljanským ideálům, tím byly odstraněny možné srážky mezi představiteli světské a duchovní autority.¹³

Jako ochránce tradic lpějících na vnější obřadnosti a formálnosti a zároveň stoupence co nejužších vztahů mezi státem a církví spatřujících v úspěších státu svoje vlastní jej charakterizoval P.N. Miljukov.¹⁴

Ze Žmakinova pojetí, které podtrhuje zejména věrnost tradici, dogmatu a obřadnosti, a z Miljukovova přesvědčení o bezvýhradných vztazích mezi státem a církví vycházel M.N. Pokrovskij¹⁵ a N. Nikol'skij.¹⁶

Poprvé se důsledné oproštění od tradičního Saninova hodnocení daného nedůsledným zkoumáním jeho díla a také úctou k jednomu z uctívaných svatých projevilo v práci B.A. Rybakova, jenž charakterizoval volokolamského igumena jako představitele bojující církve, jiným extrémem je přirovnávání Sanina k západoevropským inkvizitorům.¹⁷

I.U. Budovnic považuje za rozhodující pro vývoj Saninových názorů rok 1504, kdy na základě výsledku jednání církevního sněmu opustil tezi o právu vypovídat panovníkovi poslušnost a začal zdůrazňovat božský původ jeho moci.¹⁸ Vliv starších názorů se projevil v Budovnicově přesvědčení, že silná, centralizovaná a ekonomicky mocná církev vytvářela jednotu se silnou centralizovanou samoděržavnou mocí.¹⁹

Přelomem v hodnocení Sanina a jeho myšlenkových dědiců se stala studie A.A. Zimina.²⁰ Zimin předpokládá, že v první fázi své činnosti, tj. v době, kdy vyslovil názor na vztah ke špatnému vládcovi pochopitelný jen v podmínkách konce 15. století, byl ovlivněn arcibiskupem Gennadijem.²¹ Teorii teokratického absolutismu začal rozvíjet v poslední etapě své činnosti, k tomu jej přivedla snaha vyburcovat Vasilije III. k boji proti heretikům a dalším nepřítelům církve, panovnická moc pro něho byla pouhým spojencem v boji za upevnění silné církve, jejíž zájmy byly rozhodující příčinou změn jeho vztahu k velkoknížeti.²² Zimin také

upozornil na podstatný fakt, že si Sanin až do roku 1503 nevšímal otázky církevního majetku.²³

Ze Ziminova hodnocení osifljanů vychází Ja.S. Lur'je považující Sanina konce 15. století za přímého pokračovatele Gennadijova a dalších představitelů opozice zaměřené v 70. – 80. letech 15. století proti Ivanovi III.²⁴ Lur'je jako první, s výjimkou drobného článku Rybakovova, věnoval pozornost osifljanským plánům přestavby klášterů. Zdůrazňoval přitom požadavky úplné osobní nemajetnosti, také disciplíny a práce povinné pro všechny mnichy.²⁵ Za rozhodující příčinu vzniku reformních plánů považuje zkreseně hnutí židovstvujících.²⁶ Podobně jako Zimin upozorňuje na podmíněnost Saninova vztahu k panovnické moci i na počátku 16. století; jeho názory soustředěné především na církevní zájmy byly přitažlivé i pro část bojarů a knížat, kteří podporovali růst panovnickovy síly.²⁷

Rovněž N.A. Kazaková odmítá tezi o bezvýhradné podpoře panovníka osifljanů.²⁸ Vnáší do hodnocení poměru mezi panovníkem a osifljany další prvek, neboť tvrdí, že vyslovení teze o neohraničenosti moci vládcovy doprovázela snaha zachránit před zkázou všechny, kdo stáli proti této moci. Navíc považuje zdůvodňování neomezené moci panovnickovy za taktický manévr, který měl panovníka přimět k zachování majetkových práv církve a k boji proti heretikům. Osifljanské zastávání se úředních knížat bylo projevem životnosti starých politických sympatií.²⁹

A.S. Chorošev chápe postup osifljanů jako budování státu ve státě dané snahou udržet majetek.³⁰

N.S. Borisov spojuje Saninovu změnu názorů s jeho přechodem pod svrchovanost moskevského velkoknížete a snahou udržet vlivné pozice u panovnického dvora, které na jeho úkor získával Vassian Patrikejev. Saninova teorie o božském původu panovnickovy moci se stala teoretickým základem spolupráce mezi nejvyššími představiteli církve a moskevskými vládci. Sanin samozřejmě nasměroval církev na cestu srůstání se státním aparátem, která ji v konečném výsledku přivedla do hluboké krize.³¹

Za důsledného stoupence samoděržaví považovali Sanina i M. Raeff a W.K. Medlin.³² Ke starším názorům se vrátil T. Špidlik, jenž jej hodnotil jako klášterního reformátora a odmítal jeho zapojení do politického dění, stejně jako jeho sebelepší odraz v Saninově díle.³³

I. Smolitch upozorňuje na genealogické spojení Saninovo se školou Sergije Radoněžského. Podle něj Sanin vystupuje jako přívrženec vnějšího, formálního pojetí křesťanské askeze, budujícího klášter na vnějškově dobrém chování mnicha, nikoliv na sebezdokonalování duše a vůle.³⁴ S tímto závěrem souvisí i další Smolitchův postřeh – Sanin nepovažoval za hlavní úkol církevní hierarchie vysvětlování víry, nýbrž řízení a správu církve.³⁵

H.–D. Döpmann věnoval vývoji Saninových názorů na panovnickovu moc velkou pozornost. Jeho představy v prvé fázi publicistické činnosti hodnotí jako projev snahy vyburcovat Ivana III. k zásadnímu vystoupení proti kacířům,³⁶ pomiji

tak širší společenské a politické souvislosti, za nichž tyto názory vznikly. Teokratický původ panovnické moci, který odvodil z byzantského vzoru, nebyl pro Sanina jenom abstraktní panegyrikou, této myšlenky si všiml i při řešení konfliktů, což se zvláště projevilo ve srážce s knížetem Fjodorem a arcibiskupem Serapionem.³⁷ Saninovi se nejednalo o růst síly ruského státu, ale centrální panovnické moci, která měla přijmout církevní zájmy za své vlastní a střežit čistotu víry a nedotknutelnost církevního majetku. K pozvednutí hlasu jej kromě těchto důvodů přiměly i sociální problémy.³⁸

E. Donnert si všimá především Saninova vztahu ke kacířům, jeho postoji k panovnické moci věnuje minimální pozornost. Zdůrazňování božského původu panovnické moci dává do souvislosti – pod vlivem Klibanovovým – s bojem proti heretikům. Saninovým cílem bylo dosažení harmonického spolupůsobení duchovní i světské moci, proto neužíval argumentace o dvou mečích.³⁹



Josif Sanin svou politickou a publicistickou činnost zahájil koncem 70. let 15. století jednak obsáhlým posláním malíři ikon a jednak demonstrativním odchodem spolu se skupinou mnichů z Pafnutijova borovského kláštera. Sanin neopustil pouze klášter, ale i úřad igumena, do něhož byl ustaven po Pafnutijově smrti Ivanem III., neboť klášter se nacházel na území pod přímou velkoknížecí správou. Příčinu odchodu vysvětlil sám Sanin v poslání adresovaném mnichům borovského kláštera; byly jí spory mezi ním a panovníkem o klášterní sedláky. Panovník zapomněl na Bohem mu uloženou povinnost starat se o klášterní sedláky – někteří se proto stali cholopy, jiní byli bití a jiní byli prodáni.⁴⁰ Nezanedbatelným důvodem byly i neshody mezi Saninem a mnichy v klášteře – Sanin doslova uvedl, že opustil klášter na žádost mnichů a ne pro „chrestjanských dělja obich.“⁴¹ Příčinou byly zjevně vedle majetkových problémů i náročné požadavky, které na mnichy a jejich způsob života kladl.

Z borovského kláštera odešel do volockého údělného knížectví spravovaného jedním z údělných knížat – mladších bratrů Ivana III., Borisem Vasiljevičem. Vzhledem k tomu, že borovský klášter byl rodinným klášteřem moskevských velkoknížat, mohl Josif postupující proti jeho vůli odejít jenom pod ochranu jiného mocného pána.⁴²

Boris uvítal Sanina, tehdy už známou osobnost ruského klášterního života, z řady důvodů, mj. jiné i proto, že Saninovi předkové po přestěhování z Litvy žili právě na území volockého knížectví a nový klášter byl jistě ne náhodou založen na místě sousedícím s pozemky jeho předků.⁴³ Podstatnou příčinou jeho velmi dobrého přijetí však byla naděje na jeho ideologickou pomoc v soupeření s Ivanem III.

Volocké údělné knížectví vzniklo až v roce 1462 z bývalých novgorodských území, nový klášter tedy měl v prostředí, kde byly všechny kláštery založeny ještě v době novgorodské samostatnosti, plnit ve prospěch volockého knížete podobnou

úlohu, jakou spojoval Ivan III. s arcibiskupem Gennadijem přímo v Novgorodě. Nezanedbatelná byla jistě i touha zajistit větví volockých knížat vlastní rodinný klášter v čele s vlivným igumenem jako jistou protiváhu moskevské církevní politice i politice velkoknížecí.

Sanin naděje svého nového ochránce nezklamal. V obsáhlém Poslání malířů ikon adresovaném proslulému Dionisu Ikonnikovi, jenž se podílel na výstavbě a především výzdobě chrámů nového kláštera, mj. vyjádřil svoje stanovisko k panovnické moci a postavení knížete ve společnosti.

Podle Sanina náleží úcta carům, knížatům a pánům, protože jejich úkolem je pečovat o lidi. Vládců však náleží pouze světská úcta, nikoliv božská. Stejně tak mu náleží pouze tělesné poklony a služby. Z takovéto služby nehrozí lidské duši záhuba, navíc se člověk naučí bát Boha, neboť car je božím sluhou. Avšak podřídí-li se car špatností, hříchu, touze po majetku, hněvu a lži či dokonce opustí pravou víru a začne ji hanobit, pak přestává být božím sluhou a stává se ďáblem; z cara se mění v mučitele. Takového cara není možno poslouchat, i když si poslušnost vynucuje mučením a zabíjením.⁴⁴

Podle Zimina jsou tyto „hrozné řeči proti caru – mučitelům“ pochopitelné pouze v podmínkách 80. – 90. let 15. století, kdy Ivan III. se svým okolím neposkytoval rozhodující podporu církevním představitelům v boji s herezí.⁴⁵

Ziminův závěr se jeví poněkud zjednodušeným, v Saninově jednání nelze hledat jenom důsledky nespokojenosti s panovníkovým postojem k heretikům či projev přesvědčení o nadřazenosti duchovní moci nad světskou, jež bývá spojováno s Gennadijovým vlivem na volokolamského igumena.⁴⁶

Nelze tvrdit, že by Saninovy názory (na rozdíl od Gennadijových vyjádřených v traktátu Slovo kratko) vedly k nadřazení duchovní moci moci světské. Vyslovení tohoto velmi vážného závěru mu nedovolovalo nejen jeho společenské postavení, která přes nespornou autoritu a v pozdějších dobách i bohatství jeho kláštera zdaleka nedosahovalo úrovně postavení novgorodského arcibiskupa, ale i nepochybná politická obratnost, s níž dokázal reagovat na změny v životě ruské společnosti a jež mu nedovolovala formulovat stanovisko tak jednoznačné a nekompromisní.

Saninovo jednání v roce 1479 objektivizované myšlenkami v Poslání malířů ikon bylo především ovlivněno přežívajícími a v druhé polovině vlády Ivana III. prakticky dozrívajícími tradicemi. Saninův útek do volockého knížectví nebyl podmíněn jenom hledáním mocného ochránce, nýbrž i tradicí dosavadního uspořádání poměrů mezi knížaty, v jejichž rámci nebylo postavení ústřední velkoknížecí moci zdaleka tak dominantní jako v pozdější době. V době, kdy údělná knížata mohla vystupovat s nároky na zisk z nově připojených území k moskevskému velkoknížectví (na konci 70. let 15. století to byl právě Novgorod) a kdy mohla otevřeně vystupovat proti vládě svého staršího bratra a odmítat účast na hrozícím válečném konfliktu, mohl Sanin bez větších obav přecházet od jednoho knížeti ke

druhému a mohl, či přesněji musel podřizovat panovníkovo jednání soudu a hodnocení jeho poddaných.

V Poslání malíři ikon se Sanin projevil spíše jako ideolog tradičního uspořádání společnosti uvyklý reagovat na panovníkův postup i krajními prostředky, mezi něž vypovězení poslušnosti nesporně patřilo. Svými názory se zařadil do tábora opozice nespokojené se silicí centralizační politikou vlády Ivana III., současně však svým jednáním nevyločil možnost změny orientace a postoje v měnících se politických podmínkách.

Prozíravost a schopnost orientovat se v dění v ruské společnosti prokázal Sanin i v Poslání velmoži Ivanovi o smrti knížete. Autor v něm nařiká, že tehdy (tj. před smrtí úředních knížat) zpívali veselé písně, nyní zpívají plačtivé. Tehdy před sebou měli naději v podobě čtyř sloupů, nyní se s nimi naposled rozloučili.⁴⁷

Výmluvný je autorův dotaz – kde jsou uši, které nechtěly ani slyšet o rozvratnictví heretiků, kde je jazyk o víře nepochybný a pro kacíře tak strašlivý, kde je síla rozumu, který zapuzoval veškerý strach od celé země.⁴⁸ Jádro vystihl Josif v další myšlence – nejhorší ze všeho je odsuzovat jiné, vyvracet to, co zřídili otcové, zkoumat nevyzkoumatelné, dotýkat se nedotknutelného; veškeré toto Bohu protivné jednání je pramenem rozepří a herezí.⁴⁹

Poslání končí nářkem nad ztrátami, jež utrpěl bohumilý, znamenitý a slavný rod panovnícký, který uvald jako květ, upadl jako list, uhasl jako sluneční svit a zůstal pustým domem.⁵⁰

Sanin nevtělil do Poslání o smrti knížete přímé výtky vůči jednání Ivana III. s úředními knížaty, proto jeho myšlenky vyznívají mnohem mírněji nežli v Poslání malíři ikon. V poslání navíc chybějí jakékoliv sankce. Nářek nad opouštěním pořádků zavedených otci vyznívá zcela jednoznačně – Sanin nesouhlasí s prostředky, jichž užíval Ivan III. k posílení své moci a urychlení centralizačních procesů.

Josifovým základním východiskem pro panovníkovo hodnocení bylo tradiční přesvědčení o jeho odpovědnosti za pozemský, ale i posmrtný život poddaných.⁵¹ V Poslání malíři ikon se k němu přidal vliv tradičního pojetí společnosti úředního období v čele se sice formálně respektovanou velkoknížecí vládou, jež se však prosazovala jenom velmi obtížně a za cenu neustálých kompromisů i ústupků odrážejících se ve smluvních listinách stvrzujících jednání mezi jednotlivými knížaty. Tento stav umožňoval akce podobné Josifovu přechodu v roce 1479.

Smrt čtyř bratří Ivana III. (poslední zemřel v roce 1494 právě Boris Volocký) minimálně omezovala podobné kroky a stavěla nejen před panovníkovy příbuzné, ale také před církevní představitele typu volokolamského igumena situaci, již museli nově přivykat a již se nutně museli přizpůsobovat. Sanin reagoval chmurně laděným posláním, v němž ovšem pod vlivem nových zkušeností podstatně změnil svůj přístup k velkoknížeti.

Panovník je dále odpovědný za celou společnost; z jeho jednání, které by narušilo ať tradiční zvyklosti, tak i boží přikázání, plynou neblahé následky – hereze a rozepře. Sanin tak opustil přesvědčení o právu vypovědět panovníkovi poslušnost,

jsa dostatečně poučen vývojem ve společnosti; týž vývoj jej však ještě nedonutil k vyslovení opačného stanoviska. Z tohoto hlediska je Poslání o smrti knížete významným svědectvím o vývoji Josifových politických postojů a pomáhá vysvětlit jejich vážné změny na počátku 16. století. Posláním o smrti knížete volokolamský igumen také dokázal, že nikdy nebyl stoupencem myšlenky nadřazenosti duchovní moci nad světskou.

Ze Saninových osobních osudů i děl sepsaných do konce 15. století je zřejmé, že jeho politické přesvědčení odpovídalo situaci, kdy se ruský stát dělil na údíly a kdy bylo možno bez většího rizika i vypovídat panovníkovi poslušnost. Tento stav umožňoval řešení problémů praktickými opatřeními v duchu zažitě tradice a nenutil Sanina ani další církevní představitele zaujímat teoretická stanoviska a s jejich pomocí pak bránit svoje zájmy a pozice. Jiná byla ovšem situace Gennadijova, jehož ambice i zkušenosti z politiky Ivana III. v Novgorodě vyžadovaly sestavení bojovného traktátu Slovo kratko.

V podmínkách přetrvávajícího dědictví úředního období se Sanin v teoretické podobě vyslovil pouze k úloze velkoknížecí moci ve společnosti, avšak vývoj v 80. a 90. letech díky definitivní likvidaci závislosti na Zlaté hordě a ztrátě samostatnosti Novgorodu a Tveri ukázal Josifovi samému na přežilost a neúnosnost jeho názorů; spolu se šířícími se myšlenkami hnutí židovstvujících a později také něstjažatělů jej nutil ke změně postoje k panovnícké moci i způsobu argumentace.

K nutnému a potřebnému střetnutí mezi představiteli světské a duchovní moci došlo na církevních sněmech v letech 1503 a 1504. Přes neúspěch reformního programu vytyčeného pro kláštery zástupci něstjažatělů nelze hodnotit výsledky sněmu z roku 1503 jako jednoznačné vítězství nositelů duchovní moci. Opatření přijatá k nápravě morálního stavu zejména „bílého“ duchovenstva odpovídala celkové tendenci uvnitř ruské církve, která vedla mj. i k úpravě klášterních regulí Saninem i Nilem Sorským.

Příčiny tohoto stavu nelze spatřovat jenom v působení heretiků či šíření něstjažatělských a osifljanských myšlenek uvnitř církevní hierarchie samé. Jedinečné svědectví poskytl v tomto směru arcibiskup Gennadij, jenž v Poslání metropolitovi Simonovi informuje o své žádosti k panovníkovi, aby zřídil školy pro uchazeče o duchovní hodnosti, kde by se učili číst a psát. Současný způsob jejich přípravy považoval za nedostatečný – zájemce o kněžské svěcení hodnotil slovy – „nic neumějí, v knize jenom tápou, o církevních pravidlech nemají ponětí.“ Stejně tak doporučoval učit již ustanovené popy, „protože se v zemi rozšířilo lajdáctví.“⁵²

Gennadij nedává do souvislosti pravoslavnou víru, její osud v zemi a působení nevzdělaných duchovních.⁵³ Jeho slova o lajdáctví a neznalosti církevních pravidel jsou však dostatečně výmluvná a dosvědčují, že si Gennadij uvědomoval i širší důsledky působení jím kritizovaných duchovních: jejich nedostatečnost musela zvláště vynikat v konfrontaci s židovstvujícími, jejichž vzdělanost a vlastnictví knih sám několikrát dosvědčil. O Gennadijově uvědomělé snaze napravit nedo-

statky rozšířené mezi duchovenstvem svědčí i překlad Bible do ruštiny pořízený na jeho dvoře v Novgorodě.

Velmi cenný je i fakt, že se se svou žádostí o budování škol, o jejichž existenci v katolických částech Evropy byl nepochybně zpraven, obrátil na panovníka jako jejich zakladatele, což dokládá i posláni adresované metropolitovi. Tato žádost, vycházející z tradičních kořenů, nebyla v nejmenším v rozporu s arcibiskupovými představami o nadřazenosti duchovní moci nad světskou, panovník podřízený autoritě duchovní moci měl, vzhledem ke zvyklostem, dbát o úroveň duchovních pastýřů, a tím vlastně jen utvrzovat svoje závislé postavení. Právo kontrolovat jeho jednání jednoznačně vyjádřené Saninem se v odlišné podobě, ale na stejných základech projevuje i v myšlení Gennadijově. Zároveň v sobě skrývá i tendenci zcela opačnou směřující k upevnění centrální panovnické moci, posiluje totiž jeho právo zasahovat do církevních záležitostí i proti zájmům jejich představitelů. Gennadij si zřejmě tuto dvojakost neuvědomoval, stejně jako si neuvědomoval měnící se situaci v zemi, která vyžadovala obecně citlivější a uvážlivější přístup k řešení objevujících se problémů.

Výsledkem jednání církevního sněmu v roce 1503 nebyla pouze nařízení týkající se ovdovělých popů a diakonů, byl jím také přímý zákaz vybírání peněz za ustanovení do duchovních úřadů a hodností všech stupňů. Sněmovní usnesení nařizující „od této chvíle do budoucna za ustanovení do duchovních hodností nemá nikdo nic vzít (...), jestliže někdo toto ustanovení poruší (...), bude zbaven hodnosti“ bylo vydáno jménem Ivana III.⁵⁴ a dokumentovalo tak tradiční vztah mezi světskou a duchovní mocí v oblastech ovládaných dědictvím byzantské tradice. V podmínkách počátku 16. století však toto usnesení znamenalo nárůst skutečného panovníkovu vlivu na dění v církvi a bylo jedním z kroků, jež vedly k uspořádání vzájemných vztahů mezi světskou a duchovní mocí v duchu Saninovy teorie o božském původu panovnické moci.

Příznačné je, že oběti tohoto ustanovení se nestal nikdo jiný než arcibiskup Gennadij, jenž, nedbaje na to, že „k listině svoji ruku přiložil,“ vybíral od nově ustanovených duchovních peníze. Za neuvážlivé jednání byl Gennadij velkoknížecími úředníky sesazen, převezen do Moskvy a umístěn do Čudova kláštera, v němž kdysi svoji kariéru zahájil a kde také na jaře roku 1505 zemřel.

Gennadijův osud neznamenal pouhé naplnění sankční části sněmovního usnesení, protože zároveň dokumentoval, že panovníkovu moc musela plně respektovat nejen údělná knížata, ale stále více též církevní hierarchie. Gennadij jednal v duchu starší tradice, kdy nebyla usnesení církevních sněmů týkající se zdaleka nejen simonie respektována pro slabost ústřední moci světské i duchovní. Arcibiskupovo neprozřetelné jednání odpovídalo jeho pojetí poměru mezi nositeli světské a duchovní moci, vyloučit však nelze ani vliv novgorodského prostředí, částečně Moskvě nepřilíživě nakloněného, jak se ukázalo např. v Pověsti o bílém klobouku. Obojí se však již přežívalo a Gennadijova neschopnost nebo spíš nechota tuto skutečnost poznat a respektovat jej přivedla k nevyhnutelnému pádu.

Sanin se na rozdíl od Gennadije soustředil zejména na nápravu nedostatků v životě klášterů a mnichů. Důsledným lpěním na koinobitických regulích navazoval na generaci Sergije Radoněžského a jeho žáků a bezprostředních následovníků. Jeho regule sestávají z 12 kapitol a podávají svědectví spíše o morální úrovni mnichů nežli o jejich vzdělání a schopnostech podílet se na šíření slova božího, na něž naopak kladl důraz Gennadij. Tento rozdíl nebyl podmíněn pouze rozdílnými úkoly v církevní hierarchii a v duchovní službě, nýbrž i odlišným pojetím jejího postavení a úkolů ve společnosti.

V Josifových regulích jsou patrné především dvě tendence: jednak to byla snaha odstranit a potlačit všechny morální nedostatky v životě mnichů, ale i jednu z příčin vzniku „židovské lsti“ a dalších herezí,⁵⁵ a jednak zavést v kláštere přísný a náležitý režim založený na práci všech mnichů, jejich bezvýhradné poslušnosti a s ní úzce související izolovanosti od světa a světských záležitostí za hradbami kláštera.

Zákazy marnivého oblékání, nestřídavého a tajného konzumování jídla, nadměrného pití vína, pobytu žen a mladých chlapců v kláštorech⁵⁶ plně potvrzují oprávněnost kritiky ze strany heretiků, něstjazaťelů i samých ruských vládců. Ukazují také na bezprostřední důsledky obecně rozšířené víry ve spasitelnost pouhého nošení mnišské kutny. Charakteristický je důraz kladený na práci mnichů, jež neměla sloužit jenom k naplňování potřeb jich samých, ale i chudých, nemocných a starých přicházejících hledat do kláštera pomoc. Pouze práce a služba zaslibená Bohu může podle Josifa přinést mnichovi spasení.⁵⁷ Vzhledem k pojetí práce jako zdroje materiálních potřeb a zároveň jako výchovného prostředku byla povinná pro všechny mnichy bez ohledu na původ a výši vkladu.

Projevem úkolů, které Sanin spojoval s kláštery a mnichy, byl zákaz veškerého osobního majetku, včetně ikon a knih.⁵⁸ Neprosazoval jenom podřízení mnichů zásadám společného života, ale bránil se i vzniku možných věroučných, organizačních a dalších kolizí, jež mohly ze soukromého vlastnictví knih a jejich individuálního studia v cele vyplývat. Obavy z potíží tohoto druhu jej vedly nejen k zákazu vzájemných návštěv mnichů po velké večerní bohoslužbě, tedy v době obtížně kontrolovatelné, ale i k sestavení detailního návodu, jak postupovat při vzájemné návštěvě mnichů, dovolené jen v přesně vymezených případech.⁵⁹

Důsledně prosazovaný princip společného života vedl k naprostému potlačení individuality každého mnicha. Zákaz osobního vlastnictví knih a ikon, v ruském prostředí zvláště překvapující, v poněkud zmírněných regulích sepsaných po osudových událostech roku 1507, zřejmě pod tlakem okolností vynechal. Tímto nařízením se Josif nejvýrazněji odlišoval od Nila Sorského a jím také stanovil, i přes pozdější zmírnění, jeden z rozhodujících principů osiřljanského směru. I v jeho pojetí je člověk odpovědný za svoje vlastní spasení, absence učení o predestinaci musila ovlivnit i Sanina, avšak na rozdíl od Sorského a židovstvujících setrval na podřízení jedině autoritě, zde igumenovi a jím daným klášterním regulím.

Vzhledem k celkovému politickému vývoji na přelomu 15. a 16. století vyplývá ze Saninových regulí velmi podstatný závěr. Volokolamský igumen byl ve své reformě zcela soběstačný, regulemi jasně dané povinnosti mnichů a organizace života v kláštorech byly konkrétním cílem dosažitelným bez pomoci představitelů světské moci. Přestože byla nepochybně respektována, neposkytoval jí možnost zasahovat přinejmenším do dění v kláštorech. Úspěšná realizace reformy panovníka naopak této možnosti zbavovala, a tím vlastně zužovala základnu jeho možné spolupráce s heretiky a něstjazaťeli. Josifova reforma vytvářela z klášterů po všech stránkách jednotné, za určitých předpokladů soběstačné komunity schopné prosazovat svoje zájmy věroučné, ekonomické i politické. Realističtějšímu Saninovi však jeho reforma nikdy nesloužila k nadřazování duchovní moci nad světskou, přestože v sobě neskrývala paradox podobný reformním plánům Gennadijovým, beze zbytku však využíval Josif další možnosti, jež mu postavení církevní a především klášterní hierarchie skýtalo – být panovníkovi rovnocenným a důstojným partnerem.

Část jednání sněmu věnovanou otázkám morálního stavu duchovenstva je možno hodnotit jako úspěch Ivana III., z jehož iniciativy byla projednávána vžitá praxe ustanovování duchovních „na mzdě“. ⁶⁰ Řešení přijaté sněmem znamenalo nadřazení tradice kanonické tradici historické, která se navíc opírala o byzantské zvyklosti, kde bylo ustanovování „na mzdě“ rozšířeno zcela běžně; tím vlastně alespoň do jisté míry upřednostňovalo teoretická východiska něstjazaťelů a případně i židovstvujících důsledně vycházejících z biblických příkázání. Tato okolnost doplněná vydáním sněmovního usnesení jménem Ivanovým vytvářela novou politickou kvalitu, po níž volal Gennadij a v Poslání malíři ikon stejně jako v dalších listech a traktátech i Josif Sanin – obraz vládce dbajícího o prospěch církve a pravoslavné víry. Úspěchy, jichž Ivan III. dosáhl během své vlády, jej však vedly k tendencím stát se skutečně ochráncem čistoty pravoslaví, avšak v zájmu posílení jeho osobní moci a nikoli v zájmu reprezentantů církevní hierarchie. Část zasedání sněmu v roce 1503 se stala místem konfrontace silící panovnické moci vytvářející si samoděržavnou doktrínu a představitelů církevní hierarchie, kteří pocítovali nutnost existence silné panovnické moci využívané či alespoň ovlivňované v jejich prospěch.

Úspěch Ivana III. byl zřejmě jedním z předpokladů, které jej posléze vedly k nastolení požadavku sekularizace klášterního majetku. Předem očekávaný neúspěch byl podmíněn závažností této otázky, jež se dotýkala celé duchovní hierarchie mnohem citelněji nežli způsob ustanovování duchovních, a dále omezenou základnou reálné panovnické moci a situací, v níž se nacházela ruská společnost na přelomu 15. a 16. století. Jestliže panovníkův postoj v první fázi jednání sněmu přesvědčil zejména Sanina o nezbytnosti změny vztahu k panovníkovi, pak jeho druhá fáze přesvědčila Ivana III. o omezenosti jeho vlastní síly a autority a o potřebě změny postoje právě vůči Saninovi a jeho spojencům.

Vědomí nutnosti kompromisní spolupráce se projevilo na jednání dalšího církevního sněmu v roce 1504, na němž byli odsouzeni představitelé hnutí židosvujuščich. Jejich neblahý osud nebyl dán pouze výsledky jednání v roce 1503, ale také vážnými změnami, k nimž došlo na panovnickém dvoře. Především zavržení již korunovaného vnuka Ivana III. Dmitrije Ivanoviče a jeho matky Heleny Vološanky a vyvolení Vasilije Ivanoviče za následníka byly důvodem, který umožnil Ivanovi III. rozejít se s již v podstatě nepohodlnými a dále nepoužitelnými heretiky. Výsledky jednání církevního sněmu v roce 1503 přivedly velkoknížete k poznání, že odpor církevních představitelů nepotlačí za pomoci jejich nepřátel, kteří nepředstavovali potřebnou sílu a oporu, ani jednorázovou akcí za použití obecně uznávaných autorit, vhodně volených příkázání a kanonických pravidel. Obratný a velmi zkušený politik, jímž Ivan III. nesporně byl, pochopil nutnost změny své politické orientace vůči církvi, již bylo možno oslabovat postupně pomocí – s jejím souhlasem – zaváděných opatření, jaká byla přijata právě v roce 1503.

Obětování heretiků bylo ze strany Ivana III. spíše taktickým manévrem nežli projevem slabosti. Besedy, o nichž informuje Sanin, dokazují, že se nejednalo o krok bezprostředně související s neúspěchem sekularizačních záměrů, ale o promyšlený tah, o jehož uskutečnění Ivan III. uvažoval už delší dobu a k němuž se jej Josif dosti dlouho pokoušel přimět spíše z pozice věroučné nežli mocenské. Pro Sanina byla nepochybně varováním druhá fáze jednání sněmu v roce 1503, již se zřejmě osobně nezúčastnil.⁶¹ Ta přes úspěch osifljanů upozornila na nebezpečí, které zejména klášterům hrozilo z panovnickovy strany a které bylo těžko odstranitelné jednorázovým odmítnutím. Sanin pochopil nezbytnost změny způsobu prosazování zájmů církevní hierarchie, jež bylo možné jen v kompromisní spolupráci s velkoknížetem, neboť pouze tímto způsobem bylo možno ovlivnit jeho jednání. Proto volokolamský igumen stále více opouští myšlenkové pozice éry úředních knížectví a mění se ve stoupence silně ústřední panovnické noci a vedle toho začíná teoreticky bránit klášterní majetek.

Saninova orientace na moskevského velkoknížete se projevovala nejen v jeho posláních, ale i v politické činnosti. V listopadu roku 1503 přiměl bezdětného knížete Ivana Borisoviče Razského, který umíral podle svého osobního přání ve volokolamském klášteře, aby odkázal svůj úděl Ivanovi III. a nikoli svému bratru Fjodoru Borisoviči Volockém – Josif tak jednal v zájmu velkoknížecím.⁶²

Tento Saninův zásah do vztahů mezi ruskými knížaty zásadně ovlivnil další jeho životní osudy. Rozhněvaný dosavadní příznivec úřední kníže Fjodor Borisovič nejenže nevracel značné sumy peněz půjčených z klášterní pokladny, ale také často odebíral majetek, s nímž vstupovali jeho bojaři a sluhové do kláštera, vykupoval majetky vkladatelů za poloviční cenu, loupil mnichům cenné knihy a ikony.⁶³

Konflikt, v němž knížete přímo podporoval archimandrita Pil'menova kláštera Alexej a nepřímo novgorodský arcibiskup Serapion neschopný ubránit před Fjo-

dorovým násilím ani svoje sluhy a úředníky, vyvrcholil na přelomu let 1506 a 1507, kdy kníže požadoval jednoznačné podřízení kláštera své moci.⁶⁴ Za této situace se Josif v únoru roku 1507 obrátil se žádostí k velkoknížeti a metropolitovi, aby byl jeho klášter přijat mocí velkoknížecí a zbaven zvlé a násilí knížectví údělného.⁶⁵

Porušením zvyklostí byl nejen tento krok, ale i další události. V roce 1509 uražený arcibiskup Serapion exkomunikoval Josifa z církve za to, že se utekl pod velkoknížecí ochranu bez jeho souhlasu a že jej po celé dva roky o této události neinformoval. Sanin na tento nečekaný krok odpověděl způsobem jemu vlastním. Obrátil se znovu se žádostí o pomoc k metropolitovi a k velkoknížeti Vasiliji III. Jeho předpoklad se ukázal být správným, urychleně svolaným církevním sněmem byla zrušena Saninova exkomunikace a Serapion, jemuž se nepodařilo včas přicestovat do Moskvy, aby mohl objektivně informovat Vasilije III. a církevní představitele, byl v nepřítomnosti odsouzen a zbaven úřadu.

Události spjaté s přechodem volokolamského kláštera pod velkoknížecí patronát komplikované nesouhlasem nejen s jednáním Saninovým, ale i církevního sněmu v čele s metropolitou Simeonem a také s přerušenými kontakty tohoto kláštera s údělnými knížaty Jurijem Ivanovičem Dmitrovským a Semjonem Ivanovičem Kalužským se uzavřely až v letech 1513 – 1515. V roce 1513 zemřel Fjodor Borisovič, jeho úděl přešel do držení Vasilije III., tím bylo v podstatě vyřešeno jádro problému a definitivně upraveno postavení volokolamského kláštera. Bývalý arcibiskup Serapion zemřel 16. května 1516 v trojickém klášteře; postoj k jeho jednání nejlépe vystihuje fakt, že byl krátce po smrti svatořečen.⁶⁶

Saninova pozice se stala v posledních letech jeho života komplikovanější. Nesměl písemně polemizovat s Vassianem Patrikejevem, jenž byl v té době naopak na vrcholu svého vlivu u panovnického dvora. Josif musel dopisem požádat dvoreckého Vasilije Andrejeviče Čeljadina, aby mu vymohl u Vasilije III. povolení písemně vystoupit proti názorům Vassiana Patrikejeva o potřebě milosrdného zacházení s heretiky.⁶⁷ V posledních měsících Josifova života navštívil jeho klášter Vasilij III. a obdaroval ho obilím a bohatými dary, jeho příkladu následovali i jeho bratři Jurij, Dmitrij a Semjon. Krátce před smrtí se se Saninem smířil i volocký údělný kníže Fjodor Borisovič, jenž byl podle svého přání pohřben ve volokolamském klášteře. Josif Sanin sám zemřel 9. září 1515. Nebezpečně vyhlížející spor byl téměř po deseti letech vyřešen v podstatě kompromisem, který ovšem přinášel největší zisky politické i ekonomické vládě Vasilije III.

Jednoznačná orientace na moskevského velkoknížete prosazená s definitivní platností po roce 1507 se projevila i v Saninově politickém myšlení. V nejkonzentrovanejší podobě své názory formuloval ve dvou poslánicích, která adresoval Vasiliji III. Podle jeho mínění se panovníkovi dostalo koruny pozemského panování proto, aby naučil lidi bránit pravdu a vyvaroval se ďábelských tužeb.⁶⁸ Jeho úkolem je pečovat o blaho všech poddaných, chránit je před nebezpečím duchovním

i tělesným; duchovním nebezpečím jsou heretická učení, tělesným nebezpečím pak loupeže, krádeže, nepravda, křivdy a další špatné věci.⁶⁹

Pravoslavní vládcové Bohem vyvolení k vládě musí pečovat nejen o sebe, ale jsou povinni celé podřízené stádo bránit před vlky, nesmějí dávat volnost hubitelům duše a těla – heretikům.⁷⁰

Nikdo jiný nemůže potlačit herezi než pán a samovládce vši Rusi, jeho carství pak bude pevné a nevyvratitelné a Bohem chráněné.⁷¹

Poslání adresované Vasiliji III. dokazuje Saninův úplný rozchod s myšlením epochy končící údělné rozdrobenosti a završují naopak myšlenkový vývoj patrný zejména v besedách volokolamského igumena s Ivanem III. Sanin, podobně jako Gennadij, spojuje mnohem úžeji problémy ve vnitřním životě církve s působením panovníkovým. Zatímco však Gennadij sledoval nepochybně zejména zájmy úzké skupiny církevní hierarchie i zájmy osobní, volil Sanin prozřevější a taktičtější postup tím, že spojil osudy ruského státu s osudem pravoslavné církve.

Zkušenosti, jichž Sanin nabyl v duchovních úřadech, kdy musel hájit ekonomické, politické i ideové zájmy církve, jej přesvědčily o neúnosnosti užívání konfrontačních prostředků při řešení možných konfliktů mezi světskou a duchovní mocí. Svěřením osudů pravoslavné církve do rukou panovníkových, které pojistil tradiční hrozbou posledního soudu, vycházel Josif vstříc tendenci, jež se projevila v politice Ivana III. a jež vedla ke svolání církevního soudu v roce 1503 a k přijetí závěrů, o nichž Herberstein zdůrazňoval, že „takové dříve neplatily“.⁷² Poznání této tendence a její využití ve prospěch církevní hierarchie velmi obratně maskované zájmy „vši Rusi“ vytvářelo pro ruskou církev potřebné a zároveň velmi výhodné východisko. Osifljanskými postoji vychovávaná církevní hierarchie vybavená ucelenou politickou doktrínou vyjádřenou ve velmi populárním poslání Vasiliji III. představovala ve svém celku sílu, již nedokázal překonat Vasilij III. ani jeho syn, která se však nemohla obejít bez spolupráce s ústřední panovníckou mocí, v jejímž zájmu musela zcela nevyhnutelně jednat.

V době definitivního završení vývoje svých politických názorů Sanin také přeraboval své klášterní regule. Novou obsáhlejší redakci charakterizuje zmínění některých pravidel mnišského života.⁷³ Základní princip – poslušnost doprovázená bezvýhradným respektováním igumena – zůstává zachován, mění se však poměr mezi mnichy. Sanin připouští existenci tří kategorií mnichů, které se od sebe odlišovaly stravou a oděvem i uvnitř kláštera.⁷⁴ Stejně tak byla omezena či přímo vyloučena některá ustanovení týkající se povinné fyzické práce mnichů, přestože Josif sám „jako jeden z poddaných či nájemných dělníků pracoval.“⁷⁵

Tyto změny byly dány poměry ve společnosti, k jejímž špičkám jako igumen vlivného a bohatého kláštera patřil. Nebyla to však jen úcta k zámožným a urozeným osobám vstupujícím do kláštera s bohatými vklady, která vedla ke zmírnění regulí. Nejvýznamnější příčinou byl Saninův názor na postavení kláštera ve společnosti, jenž jakoby jeho ústy formuloval jeden z jeho následovníků, proto bývá někdy toto svědectví neopodstatněně podceňováno či přímo odmítáno.⁷⁶ Podle

autora, který usiloval o vysvětlení důvodů nedobrych vztahů mezi volokolamským a bělozerským klášterem, hájil Sanin klášterní majetek těmito slovy: „... když nebudou mít kláštery vesnice, jak a kde se bude moci čestný a urozený člověk postříhnout. Nebude-li čestných a urozených starců, bude ohrožována víra.“⁷⁷

Pro Josifa nebyly kláštery pouze institucemi poskytujícími podmínky pro spásu duší mnichů a pečujícími o chudé a ubohé, pro něž především podle něho kláštery hromadily materiální statky. Byly také střediskem výchovy a přípravy budoucích představitelů církevní hierarchie. Touto myšlenkou také nepřímo vysvětlil jeden z důvodů klášterní reformy, kterou prováděl, a ukázal zároveň na možnost, jak napravovat nedostatky rozšířené mezi duchovními činiteli, a to bez zásahu představitelů světské moci, jehož byl sám svědkem v roce 1503 a k němuž nepřímo vyzýval Gennadij. Bohaté kláštery budované důsledně na principu společného života vychovávající za pomoci všech dostupných prostředků budoucí nositele duchovních hodností byly pro Josifa hlavní zárukou zachování či případně i rozšíření pozic církve ve společnosti.

Teze o panovníkové odpovědnosti nebyla provázena upozorněním na potřebu ochraňovat před krádežemi a lupičstvím náhodou. Proti nim se církevní instituce mohly bránit pouze za pomoci nositelů světské moci, jak ostatně předtím dokázal svými demonstrativními přechody sám sám Sanin, který si však v podmínkách prvního a druhého desetiletí 16. století uvědomoval nemožnost takového postupu a volil proto jiné prostředky. Uchránění především klášterních majetků za panovníkovy pomoci a zároveň realizace klášterní reformy a následovně obsazování duchovních úřadů odchovanci právě reformovaných klášterů vytvářely předpoklady pro udržení co možná nejvyššího stupně nezávislosti na reprezentantech světské moci. Sanin si byl velmi dobře vědom nebezpečí, které hrozilo zájmům církevních představitelů nejen ze strany židovstvujících a později i něštjažatělů, ale které vyplývalo i ze široce formulované panovníkovy odpovědnosti za církev, jež snadno mohla vést k důsledkům zcela opačným, proto zdůrazňoval odpovědnost klášterů za výchovu budoucích duchovních hodnostářů, ale také za pravoslavnou víru.



Mnohem jednoznačněji formuloval v teoretické podobě poměr mezi světskou a duchovní mocí na počátku 16. století mnich pskovského Jeleazarova kláštera Filofej, jenž postihl i otázku byzantského dědictví a obratně ji využil ve prospěch zájmů církevní hierarchie.

Filofej nepatřil mezi bezprostřední odchovance Saninovy, avšak Jeleazarův klášter byl budován na podobných principech jako klášter volokolamský. Jeho základním rysem bylo důsledné zachovávání koinobitických předpisů a asketismu. Přísně byl v pskovském klášteře zakázán jakýkoliv soukromý majetek mnichů a též další regulami předepisované povinnosti, včetně naprosté podřízenosti igumenovi, byly velmi podobné ustanovením první redakce Josifových regulí.⁷⁸ Byl

tedy odchován prostředím nekompromisně sledujícím zájmy církevní hierarchie v oblasti ekonomické i ideologické a především svými názory prokázal účinnost a z církevního hlediska také výhodnost výchovného působení klášterů reformovaných v osifljanském duchu.

Svoje postřehy o politickém a myšlenkovém vývoji ruské společnosti počátku 16. století vyjádřil v posláních adresovaných Vasiliji III. a Michailu Grigorjeviči Misjuru–Muněchinovi, jenž v letech 1510 – 1521 zastával v Pskově úřad velkoknížecího naměstníka.

V poslání adresovaném Muněchinovi věnoval Filofej velkou pozornost kritice astrologie a jejího vlivu na morálku lidí. Jako typický pravoslavný duchovní činitel zdůrazňoval nejen boží vůli coby rozhodujícího činitele, ale také svobodu jednání lidí majících možnost zajistit své duši spasení či naopak ztracení.⁷⁹ Filofejův přístup k astrologii nebyl v ruském prostředí výjimkou. Z podobných pozic ji odsuzoval Maxim Grek, Sanin považoval astrologii a alchymii za čarodějnictví, Filofej však s jejím šířením a vlivem nespojoval pouze důsledky morální, nýbrž i politické.

V závěru tohoto poslání ztotožnil Filofej ruský stát s onou zemí, v níž se podle starozákonních Danielových a Ezdrášových proctví sešly všechny křesťanské země, protože „dva Římy padly, třetí stojí a čtvrtého nebude.“⁸⁰

Myšlenku o pádu všech carství připomíná autor ještě jednou, zdůrazňuje však, že „říše našeho vládce stojí díky Kristově milosti.“ Kristova přízeň však není jedinou podmínkou zachování existence Moskvy jako třetího Říma. Další vážnou podmínku spojil Filofej přímo s panovníkem – car se nesmí utíkat ke zlatu a pomíjivému bohatství, nýbrž k všemohoucímu Bohu.⁸¹

V poslání, které adresoval Vasiliji III., opakuje pskovský mnich myšlenky z poslání Muněchinovi. Upozorňuje jej, že je jediným pozemským carem křesťanů a musí svoje povinnosti plnit ve strachu božím.⁸²

Varování před touhou po majetku doprovází podotknutím, že příkázání neodmítají jeho vlastnictví, ale upínání se němu,⁸³ používá tak typické argumentace osifljanů i těch církevních činitelů, kteří neodmítali církevní majetek. Základem carovy (jak Filofej panovníka důsledně označuje) vlády má být víra v Boha a láska ke „svatým božím chrámům.“ Na základě tohoto předpokladu vyzývá panovníka, aby napravil nedostatky v životě církve. Car má dbát, aby se lidé správně křížovali a nemá dovolovat, aby byly v jeho říši chrámy bez biskupů. Tím zřejmě narážel na uprázdňený arcibiskupský stolec v Novgorodě, který zůstával po nuceném Serapionově odchodu neobsazený až do roku 1525. Má také dbát o vykořenění sodomského hříchu, který zachvátil a tím velmi ohrozil ruskou zemi.

Těmito myšlenkami vycházel Filofej vstříc spíše zájmům světské moci nežli duchovní. V další části poslání však vyzývá Vasilije III., aby neodebíral chrámům a klášterům to, co obdržely k získání věčných blah a na paměť budoucím pokolením.⁸⁴

Řádné uspořádání říše, jímž Filofej rozuměl zachování všech příkazání včetně péče o chudé a ubohé, zajistí carovi, že bude synem světla a obyvatelem věčného Jeruzaléma.⁸⁵

V pozdějším poslání adresovaném Ivanovi IV. jsou vyhraněnější sankce, které mají stihnout každého, kdo nejen vztáhne ruku na církevní majetek, ale také vyvolá soud proti nositelům duchovním svěcení nebo se na nich dopustí jiného násill. Filofej upozorňuje, že takoveto provinilce prikazuje „naše moc“ upálit.⁸⁶ Tento názor dával panovníkovi širokou pravomoc ve společnosti ve jménu ochrany církevní hierarchie a jejího majetku. Filofej však ani v tomto poslání neponechal stranou panovníka – pokud se prohřeší proti církvi „sám korunovaný“, má být proklet.⁸⁷

Hodnotu Rusi jako nového Říma a ruského cara jako jediného ochránce a rozmnožovatele pravoslavné víry zvyšoval tím, že ji označoval za úhor, kde nekázali Kristovo učení jeho apoštolové a kde se proto spásonosné milosrdenství boží projevilo až později.⁸⁸

Filofejem spíše završená nežli nově konstituovaná teorie o Moskvě – třetím Římu, pro niž vytvářeli předpoklady Sanin a také metropolita Zosima svým úvodem k Paschalii,⁸⁹ podstatným způsobem ovlivnila ideologii ruské církve a státu. V ucelené podobě řešila otázku byzantského dědictví a nástupnictví ruského státu.

Providencialistické a eschatologické kořeny jeho teorie vylučovaly odvozování moci a postavení nejvyšších představitelů ruského státu a církve od byzantského císaře a patriarchy. Z Filofejova hlediska Rus nahrazovala Byzanc jako útočiště a centrum pravoslavi na základě rozhodnutí boží vůle, která se projevila především v Ezdrášově proroctví a zejména proto mohl svoje myšlenky formulovat tak jednoznačně bez ohledu na momentální politické poměry. Přenesení centra pravoslavné víry doprovázel nutně i rozdíl v hodnocení panovníkovy moci a jeho postavení ve společnosti, které se realizovalo zdůrazňováním jeho moci nade všemi křesťany a přesvědčením o shromáždění všech křesťanských říší v jediné říši ruské, které však není možno interpretovat jako výzvu k expanzionistické politice ve jménu pravoslavi. Moskevští vládcové se proto nestávali vládci Třetího Říma z milosti vládců byzantských, nemohli tedy být ani dědici jejich slávy; rozhodující byla jednoznačně boží vůle a jednání ruských vládců umožňující rozkvět pravoslavné víry. Svou teorií přispíval k emancipaci ruského státu nejen vůči Byzanci a jejímu dědictví, ale také vůči dalším evropským státům v době, kdy se ruští panovníci snažili provádět aktivnější zahraniční politiku a zároveň toužili po zrovnoprávnění s ostatními evropskými panovníky. Vliv Filofejovy teorie na zahraniční politiku ruského státu nelze redukovat pouze na její vztah k padlé říši byzantské a nelze s ní spojovat pouze přínos pozitivní. Izolace ruské země daná řadou historických událostí se zásluhou myšlenek pskovského mnicha, avšak nejen jich, prohlubovala.

Filofej prosazoval naplnění myšlenky panovníkovy odpovědnosti za osud církve, ale také za morální úroveň poddaných, jinak si nelze vysvětlovat jeho výzvy

adresované Vasiliji III. i jeho synovi, aby dbali na to, jak se „křesťané křížují“, a nenechávali biskupské stolce uprázdněnými, poskytoval tak ruským vládcům velmi široký manévrovací prostor proti představitelům církve v duchu církevních sněmů v letech 1503 a 1504. Panovníkovi se v zájmu zachování Moskvy jako Třetího Říma dostávalo odpovědnosti za úroveň duchovenstva a jeho jednání ve společnosti; zde měl Filofej blíže ke Gennadijovi nežli k nezávisleji uvažujícímu a jednajícímu Saninovi.

Jednoznačně daná povinnost pečovat o pravoslavnou církev však ani pro Filofeje nemohla znamenat její podřízení světské moci, i v tomto případě byl důslednější než Gennadij i Josif. Nespoléhal pouze na iluzorní nadřazenost duchovní moci nad světskou ani na zdůrazňování božského původu panovnické moci a spojil osudy ruského státu s pravoslavnou vírou v samém základě. Vytvořil model symbiózy světské a duchovní moci vycházející z momentální situace ve společnosti, jež vystihla objektivní tendence k posilování ústřední panovnické moci a zároveň respektovala zájmy i ostatních společenských vrstev, v jeho případě církve.

Pskovský mnich v obecné podobě vyjádřil poměr mezi světskou a duchovní mocí na počátku 16. století. V důsledku historické tradice a též vnitřního a mezinárodního politického vývoje v době vlády Ivana III. bylo nutností začlenění církve jako ideového zdroje do služeb centralizujícího se ruského státu. Církevní představitelé jako spolutvůrci politické linie museli volit nové formy jednání, aby dokázali udržet svoje pozice – zejména majetkové. Proto se panovníkovi dostávalo odpovědnosti za ustanovování církevních představitelů i jejich působení ve společnosti, proto však mohl být proklet i panovník, který by se odvážil vztáhnout ruku na církevní majetek. Přesunutí odpovědnosti za působení církve – hlasatele slova božského umožňovalo soustředění na zájmy církve – politika a vlastníka statků.

Za glorifikaci své osoby a ruského státu se panovník musel odměňovat zvýšenou odpovědností za působení církve ve společnosti a respektováním jejich materiálních cílů. Proto také Filofej vyjádřil poměrně přesně povinnosti vládců ruské říše, své teorii o Moskvě – Třetím Římu tak dodal na svou dobu překvapivě ucelený obsah nastiňující možnost řešení složitých vztahů mezi jednotlivými vrstvami ruské společnosti.



Spolupráce mezi světskou a duchovní mocí v intencích osifljanských představ nabyla za vlády Vasilije III. nejpatrnější podoby po roce 1522, kdy se stal metropolitou vši Rusi Daniil, muž urostlého tučného těla nevyhýbající se pozemským radostem, který na sebe nechával před bohoslužbami působit sirmé páry, aby jeho červená tvář nabyla asketického výrazu.⁹⁰

Jeho působení na metropolitním stolci bývá nejčastěji hodnoceno z perspektivy zásahů do dění v ruské společnosti, jimiž i za cenu překročení kanonických pravidel či osobních slibů podporoval zájmy moskevského velkoknížete. Před-

vším schválení rozvodu a druhého sňatku Vasilije III. a pomoc při zatčení novgorodskoseverského knížete Vasilije Šemjačiče, vnuka jednoho z vůdců odboje haličských knížat proti Vasiliji II. Temnému, Vasilije Jurjeviče Šemjaky, a také pomoc při odstraňování mladších bratrů Vasilije III. po jeho smrti v roce 1533 slouží jako důkazy o oddanosti metropolitů velkoknížecí moci.⁹¹

Hlubšímu rozboru jeho myšlenek se věnovalo několik starších prací, nejceněnější z nich je práce Žmakinova.⁹² Podle něho Daniil považoval za svůj hlavní úkol hlásání „božího slova“ s cílem zabránit šíření heretického volnomyšlenkářství.⁹³ Nejnověji věnoval pozornost Daniilovým myšlenkám B.M. Kloss, jenž především jednoznačně prokázal, že známý Nikonovský letopisný svod vznikl na metropolitním dvoře v době Daniilova působení a za jeho nepochybné účasti. Kloss hodnotí Daniila jako představitele ambiciózního křídla církevní hierarchie, vzhledem k jeho rozsáhlé literární činnosti jej vyzvedává jako největšího spisovatele své doby, upozorňuje také, že pro znalosti náboženské literatury jej sám Maxim Grek nazýval „doktorem Kristova zákona.“ Za typický považuje jeho stálý zájem o politiku projevující se ve veškerém jeho jednání.⁹⁴ Poukazuje na fakt, že Nikonovský svod obsahuje historické zdůvodnění dvou vážných problémů života ruské společnosti – ustanovování metropolitů bez patriarchova souhlasu a existenci církevního, především klášterního vlastnictví vesnic.⁹⁵

V Daniilově literární tvorbě jsou patrné dvě tendence příznačné pro momentální situaci v ruské společnosti a církevní úlohu v ní. Nikonovský letopisný svod a s ním Svodnaja kormčaja kniha hájí majetkové a tedy i politické zájmy církevní hierarchie – tím je dán obsah i celkové redakční zpracování na metropolitním dvoře. Druhou část jeho tvorby představují početná posláni soustředěná zejména na morální úroveň ruské společnosti.

Základním rysem Daniilových textů je požadavek dodržování veškerých křesťanských přikázání, která byla i pro něho totožná se základními normami každého člověka a celé společnosti. Proto musel nutně hodnotit uspořádání společnosti v duchu křesťanské tradice – „Bůh uložil jinému panovat, jinému pracovat (...) na posledním soudu nás přijme podle našich skutků.“⁹⁶ Všichni, velkoknížetem počínaje, mají pracovat ne pro mamon, nýbrž pro Boha a mají rozdávat chudým a strádajícím na naplnění jejich potřeb. Jestliže takto postupuje panovník, jedná podle boží vůle a milost a pravda s ním přebývají.⁹⁷

Od plnění povinností Daniil neodděloval ani morální vlastnosti. Všichni mají přijímat svoji odměnu, ale ne nezákonně a s touhou zbohatnout, nýbrž smířlivě, milostivě a s láskou k lidem.⁹⁸ Metropolita nevaroval pouze před možnými nedostatky plynoucími z osobních vlastností každého jedince, ale i před reakcemi podmíněnými vnějšími příčinami. V neštěstích je třeba si připomínat svoje hříchy, trpět, modlit se k Bohu a nesnažit se utrpení překonávat lidskými prostředky.⁹⁹ V této souvislosti je velmi důležité Daniilovo přesvědčení, že se člověk nemůže zřící podmínek pozemského života, v nichž žije, a musí za všech okolností dodržo-

vat Kristova přikázání.¹⁰⁰ Podobnou hodnotu má i připomínka, že jediná cesta ke spasení spočívá v užtku bližním.¹⁰¹

Ve svých posláních se Daniil projevil jako typický středověký církevní představitel. Požadavek pasivity a poslušnosti vyvažovaný upozorněním na povinnost pracovat ve prospěch bližních a celé společnosti, a to nejen charitativně, nýbrž i v duchu známého podobenství o hřivnách, byl abstraktním vyjádřením pomoci, již poskytovala ruská církev pod jeho vedením ruskému státu zosobňovanému panovníkem.

Události prvních dvou desetiletí 16. století ovlivnily jednání nejvyššího představitele ruského pravoslaví do té míry, že v Poslání člověku nacházejícímu se v utrpení v důsledku „carské nemilosti“ připomíná, že v případě, že byl panovníkův hněv oprávněný, má se modlit a prosit za odpuštění; v opačném případě má přemýšlet o svých hříších a rozjímat nad božími přikázáními.¹⁰² Daniil vychází, stejně jako jeho učitel, z přesvědčení o božském původu panovnické moci, podřizoval celou společnost panovníkovi a jeho vůli a jenom potvrzoval oprávněnost výhrady Berseně-Beklemiševa, že se metropolita za nikoho u panovníka nepřimlouvá.¹⁰³

Daniil na rozdíl od Vassiana Patrikejeva a Maxima Greka, kteří setrvali na podobných pozicích, nestavěl křesťanská přikázání nad panovníka a jeho moc, nýbrž je plně odevzdával do jeho služeb. Poznání objektivní nutnosti spolupráce s panovnickou mocí spolu s tradicí a také snahou přesvědčit Vasilije III., aby neohrožoval církevní statky, jej vedly do této pozice. Ztotožnění cesty ke spasení s plněním povinností ve prospěch státu a jednoznačné nadřazení panovníka celé společnosti, prakticky bez práva vypovědět poslušnost, byly nejvýraznější formou pomoci, již mohla církevní hierarchie poskytnout.

V takto budované společnosti vymezil Daniil poměrně jednoznačně i úkoly církevní hierarchii. Ta je určena k tomu, aby vyučovala a vysvětlovala boží přikázání. Pod tlakem pomýšlení na poslední soud je třeba stále pečovat o svěřené stádo, „i když nás budou nenávidět a hněvat se na nás, neustaneme v plnění božího díla, neutopíme svoje nadání v jídle a neodvrátíme se od pravé cesty.“¹⁰⁴

Povinností duchovních byla také charitativní činnost, pokud k ní měli materiální prostředky.¹⁰⁵ Přímou odpovědnost za úroveň duchovních a jejich působení vkládala na bedra představitelů církevní hierarchie, kteří budou na posledním soudu skládat účty nejen a sebe, ale i za svoje podřízené.¹⁰⁶

Takto formulovanými postuláty Daniil jednoznačně vymezoval místo a úlohu církevní hierarchie v centralizujícím se státě, jež v podstatě vycházely ze středověkého pojetí organizace společnosti a jejich jednotlivých stavů. Příznačné přitom je, že neodmítal odpovědnost církevní hierarchie za spásu věřících a úroveň nositelů duchovních svěcení a nepřesouval ji pouze na panovníka. Projevoval se tak spíše jako dědic Saninův snažící se uchovat církvi co možná největší samostatnost a nezávislost; zkušenosti z jednání sněmů počátku 16. století, ale také působení Vassiana Patrikejeva a Maxima Greka ostatně ani jiný přístup nedovolovaly. Proto si

také Daniil začal jako první z osifljanských představitelů všimnout mravní úrovně duchovních, zejména mnichů.

V řadě posláních konstatuje nedostatky v životě duchovních pastýřů, jako byly touha po majetku, lenost, pýcha, opilství a obžerství, plýtvání majetkem určeným církvi a chudým.¹⁰⁷ Kořeny těchto nešvarů nehledal metropolita jenom v působení ďábla, ale především v osobních vlastnostech duchovních zanedbávajících svoje povinnosti a boží přikázání, přitom také odmítal zákazy konzumace a výroby vína, neboť není většího úspěchu než ovládnutí vlastní vůle.¹⁰⁹ Východisko z nedobré situace, jíž si byl vědom, ale jíž dával sám špatný příklad svým chováním, hledal opět v důsledném dodržování všech pravidel a přikázání, vzájemné pomoci a kontrole duchovních.¹¹⁰

Akcentování významu života podle přikázání spolu s odpovědností každého člověka za vlastní osud vedly Daniila ke změně názoru na význam klášterního života – pokud se nechťejí muži opravdově podřídit klášterním regulím, mají žít ve světě s ženami a dětmi v Bohu, často pročitat posvátné knihy a žít podle křesťanského slibu a evangelií. Z dodržování přikázání se budou zodpovídat všichni – mniši i laikové, protože byla uložena všem.¹¹¹

Požadavek aktivního naplňování přikázání se odrazil i v jeho postoji k základním principům mnišského života. Jeden z jeho základních prvků – půst – je přínosný, ale pokud není doprovázen dalšími dobrými skutky, nepomáhá.¹¹² Toto přesvědčení dokládá myšlenkou jakoby vypůjčenou od Sorského – není nic lepšího než mlčenlivé pročitání Bible a pro duši není nic lepšího než strach ze smrti.¹¹³

Svými názory na spasitelnost života v klášterech nutně spojeného s množstvím asketických prvků se rozcházel s četnými předchůdci (včetně Sanina) i současníky. Zrovnoprávnění laického života se životem mnichů uzavřených za zdmi kláštera odpovídalo nejen tendenci překonávající středověké hranice chápání člověka pozorovatelné u Sorského, Patrikejeva i heretiků a Maxima Greka, ale bylo také v souladu se zájmy dalšího rozvoje ruského státu. Daniil vytvářel těmito názory předpoklady pro aktivní činnost ve prospěch celé společnosti; na významu této skutečnosti neubírá nic fakt, že byl inspirován touhou po dosažení spásy lidské duše a nikoliv kategorií blaha státu.

Daniil nejen svými praktickými skutky, ale i myšlenkami obsaženými v posláních dovršil vývoj osifljanského postoje ke světské moci. Centrální panovnickou moc podporoval nejen jejím odvozováním od Boha, ale i výzvami k poslušnosti a k respektování panovníkových i nesprávných rozhodnutí. Tato glorifikace panovnické moci byla umocňována faktickým ztotožněním křesťanských pravidel a přikázání s normami regulujícími vztahy ve společnosti. Jeho pojetí role církve ve společnosti nepřekračovalo středověké zvyklosti, ve specifických ruských podmínkách však bylo nutným jevem poskytujícím potřebnou ideovou základnu k dalšímu rozvoji ruského státu a k překonání vážných vnitřních i mezinárodních problémů.

Symbióza světské a duchovní moci v ideové oblasti, již položili základy Sanin a Filofej, byla u Daniila dovršena symbiózou politickou, která vedla k typickému propojení ruského samoděržaví s ruským pravoslavím.

Daniilovo soustředění na politické problémy se odrazilo i v jeho názorech na život a úlohu mnichů ve společnosti. Jeho pojetí bylo v podstatě spojením koncepce Nila Sorského a Josifa Sanina: úkolem kláštera bylo pečovat o věřící po stránce duchovní, v případě potřeby i materiální. Tím se tyto komunity stávaly součástí společenského života, jemuž poskytovaly vítané a cenné služby, z něhož však také čerpaly ve svůj prospěch.

Kritika, s níž se jako první osifljan obracel proti nedostatkům v životě duchovenstva, měla spíše charakter výzev k morální obrodě každého jedince vedeného vidinou spasení. Jeho výhrady spolu s přesvědčením, že člověka nemůže spasit řádová kutna, posty a život za klášterní branou, pokud nežije podle regulí a přikázání, utvářela z jeho myšlenek poměrně ucelený systém završující reformní projekt Saninův.

Za nejvážnější narušení klášterních regulí považoval lichvářství, hromadění almužen ve formě zlata, stříbra a oděvů, ale také odmítání fyzické práce, kterou přikazoval všem mnichům včetně igumena. Za tyto přestupky stanovil škálu trestů počínaje domluvami a konče vyhnáním z kláštera.¹¹⁴ K tomu jej nenutily jen úkoly, které kladl na duchovní,¹¹⁵ ale také působení něstjažatělů a zkušenosti z jednání církevních sněmů počátku 16. století. Likvidace zmíněných nedostatků znamenala zmírnění nebezpečí případného zásahu ze strany představitelů světské moci, zároveň též odstraňovala příčiny narušení vnitřní jednoty kláštera, jehož se metropolita právem obával.¹¹⁶ Dobová situace jej nenutila pouze ke kritice upadajících mravů ruského duchovenstva, ale také k napravování nedostatků prostředky, které církev neoslabovaly ideově, politicky a ani organizačně a naopak přispívaly ke upevnění její prestiže.

Základním předpokladem podpory, již Daniil v úřadu metropolity poskytoval velkoknížeti, bylo zachování klášterního majetku. Daniil věnoval této ožehavé otázce pouze jediné, nepříliš obsáhlé poslání, v němž opakoval tradiční argumentaci dokazující nedotknutelnost církevního majetku jako Bohu zasvěceného a Bohu patřícího.¹¹⁷ Jiné zdůvodnění, než volil jeho učitel, Daniil ostatně zvolit nemohl. Avšak zatímco Sanin přisuzoval odpovědnost za zachování klášterního majetku panovníkovi, Daniil ji svěřoval do rukou představitelů církevní hierarchie – „to vše shledá Bůh přísně na nás, archijerejích, neučících a nepřibližujících lidem slovo boží.“¹¹⁸

Odpovědnost nejvyšších církevních představitelů za církevní majetek je v souladu s celkovou Daniilovou koncepcí úlohy církve ve společnosti. Povinnost vést všechny věřící v duchu přikázání nutně zahrnovala i péči o majetek, jehož ohrožení bylo přímým důsledkem nevyhovujícího výchovného působení. Poměr mezi světskou a duchovní mocí byl vyřešen odvozením panovnické moci od Boha, jímž se vládci dostávalo svrchované moci nad celou společností, včetně církve. Daniil

v hodnosti metropolity musel tento fakt respektovat, zároveň však musel hájit církevní politické a majetkové zájmy. Proto vystupoval velmi ostře proti Maximu Grekovi a Vassianu Patrikejevovi, proto ale také zdůrazňoval odpovědnost nejvyšších církevních představitelů, kteří svým jednáním mohli velmi podstatně ovlivňovat politické klima ve společnosti.

Budování společnosti na křesťanských základech a strachu z posledního soudu plně využívalo absence predestinačního učení v ideologii pravoslaví i zájmu o úlohu jedince ve společenském dění, která byla velmi důležitá pro další rozvoj ruského společenského myšlení, přestože v daném okamžiku byla podmíněna touhou po zajištění spásy lidské duše a přestože byla vlastní jen omezené skupině obyvatel tehdejší Rusi. Daniil dokázal spojit předpoklady v ucelený systém působení církve v centralizujícím se ruském státě, jehož panovník usilující o samoděržavný způsob vlády nacházel v tomto systému potřebnou ideovou oporu. Daniilovo především praktické působení v hodnosti moskevského metropolity vši Rusi zformovalo koncepci vzájemného vztahu mezi státem a církví, jež se s různými výkyvy udržela až do zavedení synodálního úřadu Petrem I.

Poznámky k II. kapitole

- 1 Karenskiĭ, P.: Prepodobnyĭ Josif Volokolamskiĭ, Moskva 1847; Filaret: Obzor russkoj duhovnoj literatury, Charkov 1859; Bulgakov, N.A.: Prepodobnyĭ Josif Volokolamskiĭ, Sankt Petěrburg 1865; Chruščov, I.P.: Issledovanija o sočiněnijach Josifa Sanina, Sankt Petěrburg 1868,
- 2 Pavlov, A.S.: Istoričeskij očerk sekularizacii cerkovnych zemel' v Rossii, Oděssa 1871, s.55-60, 84-85 aj.
- 3 Golubinskiĭ, E.E.: Istorija russkoj cerkvi, t.II, č.1, Moskva 1900, s.874-875.
- 4 Žmakin, V.I.: Mitropolit Daniil i jeho sočiněnija, Moskva 1881, s.91-92; Malinin, V.: Starec Jelezarova monastyrja Filofej i jeho sočiněnija, Kyjev 1901, s.508, 583.
- 5 Žmakin, V.I.: C.d., s.107.
- 6 Vilinskiĭ, S.G.: Poslanija starca Artjomija, Oděssa 1906, s.40; Donar-Zapol'skiĭ, M.V.: Moskovskije gumanisty i obskuranty XVI v., Moskva v prošlom i nastojaščem, t.II, Moskva 1910, s.25.
- 7 Dvornar-Zapol'skiĭ, M.V.: C.d., s.28-31.
- 8 Sokolovskij, V.: Učastije russkogo duhovenstva i monašestva v razvitii jednoděržavija i samoděržavija, Kyjev 1902., s.131.
- 9 Val'děnberg, V.: Ponjatije o tiraně v drevněrusskoj literature v sravněnii s zapadnoj, Iz. ORJAS AN SSSR, Leningrad 1929, t.II, kn.1, s.219.
- 10 Val'děnberg, V.: Drevněrusskije učeniija o predělach carskoj vlasti, Sankt Petěrburg 1916, s.209, 219.
- 11 D'jakov, M.S.: Vlast' moskovskich gosudarej, Sankt Petěrburg 1889, s.92, 97, 98.
- 12 Tamže, s.103.
- 13 Tamže, s.131.
- 14 Miljukov, P.N.: Očerki po istorii russkoj kul'tury, t.II, č.1, Paris 1931, s.28.
- 15 Pokrovskij, M.N.: Očerki istorii russkoj kul'tury, č.2, Petěrburg 1923, s.77-79.
- 16 Nikol'skiĭ, N.M.: Istorija russkoj cerkvi, Moskva 1931, s.104-107.
- 17 Rybakov, B.A.: Voinstvujuščije cerkovniki XVI v., Antireligioznik 1934, No 3, s.27, 34.
- 18 Budovnic, I.U.: Russkaja publicistika XVI v., Moskva 1947, s.98.
- 19 Tamže, s.100.
- 20 Zimin, A.A.: O političeskoj doktrině Josifa Volockogo, TODRL IX, Moskva-Leningrad 1953.
- 21 Tamže, s.167-168.
- 22 Tamže, s.174, 176.
- 23 Tamže, s.171.
- 24 Lur'je, Ja.S.: Iděologičeskaja bor'ba v russkoj publicistike konca XV-načala XVI veka, Moskva 1960, s.246.
- 25 Tamže, s.254.
- 26 Tamže, s.256-257.
- 27 Tamže, s.480.
- 28 Kazaková, N.A.: Očerki po istorii russkoj obščestvennoj mysli. Pervaja tret' XVI veka, Moskva 1970, s.108.
- 29 Tamže, s.109-110.
- 30 Chorošev, A.S.: Političeskaja istorija russkoj kanonizacii XI-XVI vv., Moskva 1986, s.169-170.
- 31 Borisov, N.S.: Cerkovnyje dějatěli sredněvekovoĭ Rusi XIII-XVIII vv., Moskva 1988, s.130-131.

- 32 Raeff, M.: An early theoretist of absolutism: Joseph of Volokolamsk, *The American Slavic and East European Review*, v.VIII, No 2, 1949, s.87-88.; Medlin, W.K.: *Moscow and East Rome*, Geneve 1952, s.92 aj.
- 33 Špidlik, S.J.: *Joseph de Volokolamsk, Orientalia Christiana Analecta*, Roma 1956, s.XIII aj.
- 34 Smolitch, I.: *Das altrussische Mönchtum*, Würzburg 1940, s.66.
- 35 *Tamže*, s.68.
- 36 Döpmann, H.-D.: *der Einfluss der Kirche auf die moskowitische Staatsidee*, Berlin 1967, s.74-77.
- 37 *Tamže*, s.117.
- 38 *Tamže*, s.134.
- 39 Donnert, E.: *Das Moskauer Russland*, Leipzig 1976, s.139.
- 40 *PJV*, s.144.
- 41 *Tamže*, s.144.
- 42 Zimin, A.A.: *Krupnaja feodal'naja votčina*, Moskva 1977, s.51.
- 43 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: *Antifeodal'nyje jeretičeskije dviženija ...*, *Přilohy*, s.346.
- 44 Zimin, A.A.: *Krupnaja ...*, s.53.
- 45 *Tamže*, s.238.
- 46 *Tamže*, s.238.
- 47 *PJV*, s.160.
- 48 *Tamže*, s.156.
- 49 *Tamže*, s.157.
- 50 *Tamže*, s.159.
- 51 *Tamže*, s.160.
- 52 *AAE*, t.I, s.148.
- 53 *Tamže*, s.148.
- 54 *Tamže*, s.484-485.
- 55 *PJV*, s.294.
- 56 *Tamže*, s.229, 306-307, 317-318, 318-319.
- 57 *Tamže*, s.311-316.
- 58 *Tamže*, s.307-309.
- 59 *Tamže*, s.309-310, 320-321.
- 60 Golubinskij, E.E.: *C.d.*, t.I, č.1, s.875.
- 61 Zimin, A.A.: *Krupnaja ...*, s.72.
- 62 Čerepnin, L.V.: *Russkije feodal'nyje archivy XIV-XVI vv.*, č.1, Moskva 1948, s.217-219.
- 63 *PJV*, s.210.
- 64 *Tamže*, s.220.
- 65 *Tamže*, s.338.
- 66 Zimin, A.A.: *Krupnaja ...*, s.94.
- 67 *PJV*, s.227-228.
- 68 Kazaková, N.A., Lur'je, Ja.S.: *Antifeodal'nyje ...*, *Přilohy*, s.518.
- 69 *Tamže*, s.519.
- 70 *Tamže*, s.519.
- 71 *Tamže*, s.520.
- 72 Gerberštejn, S.v.: *Zapiski o Moskovii*, Moskva 1988, s.90.
- 73 Lur'je, Ja.S.: *Iděologičeskaja ...*, s.450-458.
- 74 *Velikije Miněi-Četii, sobrannyje vserossijskim mitropolitom Makarijem. Sentjabr' dni 1-13, Sankt Petěrburg 1868, stlb. 518-519, 524.*
- 75 Zimin, A.A.: *Krupnaja ...*, s.95.
- 76 Zimin, A.A.: *O političeskoj ...*, s.170-171.
- 77 *PJV*, s.367.
- 78 Malinin, V.: *C.d.*, s.31.

- 79 Idėja Rima v Moskve XV-XVI veka. Istočniki po istorii ruskoj obščestvennoj mysli, Roma 1989, s.145, 146.
- 80 Tamže, s.147.
- 81 Tamže, s.147.
- 82 Tamže, s.163.
- 83 Tamže, s.163.
- 84 Tamže, s.164.
- 85 Tamže, s.165.
- 86 Tamže, s.157.
- 87 Tamže, s.155.
- 88 Tamže, s.171.
- 89 RIB, t.VI, stlb.795-802.
- 90 Gerberštejn, S.v.: C.d., s.89.
- 91 Např. Borisov, N.S.: Cerkovnyje ..., s.136, 137.
- 92 Žmakin, V.: Mitropolit Daniil i jeho sočiněnija, Moskva 1881; Beljajev, I.D.: Daniil mitropolit moskovskij, Iz. ORJAS, t.V, Sankt Petěrburg 1856; Družinin, V.G.: Něskol'ko neždannych litěraturnych pamjatnikov iz sbornika XVI v., LZAK za 1908 g., vypusk 21.
- 93 Zimin, A.A.: Krupnaja ..., s.261-266; týž: Rossija na poroge novogo vremeni, Moskva 1972, s.334-338.
- 94 Kloss, B.M.: Nikonovskij svod i russkije letopisy XVI-XVII vv., Moskva 1980, s.89.
- 95 Tamže, s.98.
- 96 Žmakin, V.: C.d., Pfilohy, s.30.
- 97 Tamže, s.38.
- 98 Tamže, s.38.
- 99 Družinin, V.G.: C.d., Pfilohy, s. 45, 46-49.
- 100 Žmakin, V.: Pfilohy s.54.
- 101 Družinin, V.G.: C.d., Pfilohy, s.77.
- 102 Tamže, s.104-105.
- 103 AAE, t.I, s.142.
- 104 Žmakin, V.: C.d., Pfilohy, s.45.
- 105 Tamže, s.45.
- 106 Družinin, V.G.: C.d., Pfilohy, s.63.
- 107 Žmakin, V.: C.d., Pfilohy, s.4-7; Družinin, V.G.: C.d., Pfilohy, s.80 aj.
- 108 Družinin, V.G.: C.d., Pfilohy, s.72-74.
- 109 Tamže, s.65.
- 110 Tamže, s.55, 56, 63 aj.
- 111 Žmakin, V.: C.d., Pfilohy, s.22; Družinin, V.G.: C.d., Pfilohy s.88, 89.
- 112 Žmakin, V.: C.d., Pfilohy, s.33; Družinin, V.G.: C.d., Pfilohy, s.76, 77, 86, 87.
- 113 Družinin, V.G.: C.d., Pfilohy, s.76, 77, 65, 69.
- 114 Žmakin, V.: C.d., Pfilohy, s.40-43.
- 115 Tamže, s.43.
- 116 Tamže, s.42.
- 117 Družinin, V.G.: C.d., Pfilohy, s.37.
- 118 Tamže, s.37.