



**Univerzita Karlova
Filozofická fakulta**

Katedra jihoslovanských a balkanistických studií

Bakalářská práce

Michal Fučík

**Bogomilské hnutí prizmatem historických románů Emilijana
Staneva – mezi teologií, historickou (re)konstrukcí a literární fikcí.**

The Bogomil movement through the prism of historical novels by Emilian
Stanev – between theology, historical (re)construction and literary fiction.

Praha 2023

Vedoucí práce: PhDr. Marcel Černý, Ph.D.

Prohlášení:

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

V Praze, dne 31. července 2023

.....

Michal Fučík

Poděkování:

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu práce PhDr. Marcelu Černému Ph.D za jeho odborné vedení, podnětné rady a trpělivé komentáře, díky kterým se práce posouvala kupředu. Dále bych chtěl poděkovat své rodině za neochvějnou podporu, zejména pak Plameně, která při mně stála po celou dobu vzniku této práce.

Klíčová slova (česky)

[bogomilství, náboženská hereze, Bulharsko, středověk, Emilijan Stanev, historický román]

Klíčová slova (anglicky):

[bogomilism, religious heresy, Bulgaria, middle ages, Emilian Stanev, historical novel]

Abstrakt (česky)

Práce se zaměřuje na fenomén bogomilství, tedy na náboženskou herezi, která se objevila v Bulharsku v 10. století. Jejím cílem je poznat bogomilské hnutí nejen jako jev historický, nýbrž také jej poodhalit ve světle teologie a zejména pak prizmatem tří „historicko-filozofických próz“ významného bulharského spisovatele Emilijana Staneva. V úvodu je podrobněji nastíněn záměr práce, následován historickým exkurzem do bulharského středověku. Další tři kapitoly detailně analyzují kompozici jednotlivých próz. V závěrečné části jsou shrnuty získané poznatky s důrazem na literární obraz bogomilství v Stanevově díle, který je srovnáván s jinými pohledy na bogomilství v Bulharsku.

Abstract (in English):

The work focuses on the phenomenon of Bogomilism, a religious heresy that emerged in Bulgaria in the 10th century. Its goal is to understand the Bogomil movement not only as a historical occurrence but also to uncover it through the lens of theology and particularly through the prism of three "historical-philosophical prose" works by the significant Bulgarian writer Emilijan Stanev. The introduction outlines the purpose of the work in more detail, followed by a historical overview of medieval Bulgaria. The following three chapters thoroughly analyze the composition of each of Stanev's prose works. In the concluding section, the acquired knowledge is summarized, with an emphasis on the literary portrayal of Bogomilism in Stanev's works, which is compared with other perspectives on Bogomilism in Bulgaria.

OBSAH

1	Úvod	7
2	Bogomilství jako historický fenomén	10
2.1	<i>Podmínky pro vznik heretického hnutí</i>	10
2.1.1	Náboženská situace v době popa Bogomila	12
2.1.2	Protibogomilské kázání Presbytera Kozmy	14
2.2	<i>Období byzantské nadvlády</i>	15
2.3	<i>Druhé bulharské carství</i>	16
2.3.1	Synodik cara Borila	17
2.4	<i>Osudy bogomilů po pádu Trnova</i>	18
3	Legenda o Sibiru	20
3.1	<i>Vznik díla</i>	21
3.2	<i>Kosmologické intermezzo</i>	23
3.2.1	Tajná kniha bogomilů	24
3.2.2	Fiktivní učení otce Silvestra.....	26
4	Tichik a Nazarij	28
4.1	<i>Vzestup a pád duchovního vůdce</i>	29
4.2	<i>Umělec a despota</i>	31
4.3	<i>Otázka moci</i>	32
4.4	<i>Vznik a organizace bogomilské společnosti</i>	33
5	Ancikrist	35
5.1	<i>Hésychasmus</i>	37
5.2	<i>Duchovní vývoj a peripetie hlavního hrdiny</i>	39
5.2.1	Enjo.....	40
5.2.2	Teofil	41
5.2.3	Enjo-Antikrist.....	42
6	Fenomén bogomilství různými prizmaty	47
6.1	<i>Bogomilství v bulharské literatuře před Stanevem</i>	47
6.2	<i>Bogomilství v historických prózách Emilijana Staneva</i>	50
6.3	<i>Stanevova historická próza v kontextu doby</i>	53
7	Závěr	56
8	Seznam použité literatury	59

1 Úvod

Jedním z nejemblematičtějších měst v Bulharsku je dle mého soudu Veliké Trnovo, bývalé hlavní město z období takzvaného druhého bulharského carství. Každý návštěvník jistě ocení majestátní hrad Carevec, tyčící se na kopci, který obtéká řeka Jantra. Právě v tomto městě se narodil roku 1907 spisovatel Emilijan Stanev, který byl sám od dětství unešen atmosférou starobylého města. Každé období po sobě zanechalo nějaký otisk, ať už se jedná o kamenné zdi pevnosti, nebo cosi subtilnějšího, jako je odkaz náboženského hnutí. Středověký bulharský stát sice už dávno přijal východní formu křesťanství, přesto se v něm paralelně zformoval ještě jiný proud, a tím bylo bogomilství.

Bogomilové po sobě nezanechali téměř žádné materiální památky (vysvětlíme si později proč), přesto je jejich stopa v dějinách Bulharska, a potažmo celé Evropy nesmazatelná. Bulhaři považují bogomilství za „národní herezi“ a nezávisle na tom, co o ní smýšlejí, zůstává důležitou součástí jejich vlastní identity. Tento fenomén upoutal i mou pozornost a rozhodl jsem se mu zasvětit svou bakalářskou práci. K tématu lze přistupovat z různých úhlů pohledu: z čistě historického a zkoumat textové prameny, z teologického a studovat danou věrouku, nebo jako obsah nějakého literárního díla. Svou bakalářskou práci se pokusím pojmut synkreticky, a zkombinovat zmíněné tři přístupy (což se odrazilo na poněkud dlouhém podtitulu této práce). Obsahem této práce je rozbor trojice próz Emilijana Staneva, které jsou spolu propojeny jak tematicky – odehrávají se na pozadí existence bogomilství v Bulharsku, tak přístupem, na jehož základě se pro ně ujalo označení „historicko-filozofické“ prózy. Cílem práce by mělo být srovnání autorské literární interpretace s obecně přijímaným, vědecky ukotveným nábožensko-historickým obrazem. Zjistit, jak na bogomilství nahlíží sám autor a co podle něj vypovídá o bulharském duchu.

V první části (druhé kapitole) podnikneme nezbytný chronologický historický exkurz do doby od raného středověku (tedy doby vystoupení popa Bogomila, který je s počátkem bogomilství spojen) až po konec a pád druhého bulharského carství. K nástinu doby budu využívat „klasické“ historické práce (D. Angelova, M. Loose, D. Obolenského), které byly k danému tématu publikovány. O věrouce a představách bogomilů budu kromě z „kanonické“ práce Jordana Ivanova *Bogomilski knigi i legendi* (Bogomilské knihy a legendy, 1925), která je milníkem v poznání bogomilství (kritické vydání množství pramenných textů, opatřených komentáři). Jazyk „bogomilských legend“ je ovšem notně archaický, proto budu paralelně využívat (tam, kde je to možné) existující české překlady a další modernější literaturu.

Třetí až pátá kapitola bude věnovaná postupnému rozboru a analýze jednotlivých historických próz Emilijana Staneva. Jde o romány *Legenda za Sibir, preslavskija knjaz* (Legenda o Sibirinovi)¹, a *Antichrist* (Ancikrist)². Třetí prózou je novela *Tichik i Nazarij* (Tichik a Nazarij)³, která nebyla dodnes do českého jazyka přeložena. U každé z nich uvedeme užitečná fakta ohledně jejich vzniku (nejčastěji z deníkových záznamů Staneva nebo z rozhovorů které poskytl). Poté shrnu fabuli příběhu a rozvinu specifickou interpretační část. Spolu s Legendou o Sibirinovi se blíže podíváme na kosmologický mýtus bogomilů a porovnáme jej s fiktivním mýtem obsaženém v románu. V rámci rozboru novely Tichik a Nazarij se zamyslíme nad otázkou povahy moci uvnitř bogomilského společenství. V kapitole věnované románu Ancikrist si představíme nový vlivný spirituální proud hésychasmus, a naopak upadající podobu bogomilství, tříšticí se na řadu heretických sekt.

V rámci šesté kapitoly uvedu několik možných interpretací bogomilství. Ať už půjde o literární obraz, který se rozvíjí v Bulharsku od doby národního obrození, Stanevův osobní pohled na bogomilství a východní křesťanství jakožto soupeřící ideologie. Nakonec přidám krátké zarámování historických próz do dobového kontextu. Jak v této srovnávací kapitole, tak v předchozích analytických kapitolách budu přihlížet k vybrané sekundární literatuře, článkům a analýzám převážně bulharských autorů. Rád bych na tomto místě vyzdvihnul vynikající práci (alespoň jednu za všechny) polské badatelky Szwat-Gyłybowé *Bogomilism: The Afterlife of the „Bulgarian Heresy“* (Bogomilství: Posmrtný život „Bulharské hereze“) ⁴. Autorka v ní podrobně mapuje, jak bylo na bogomilství nahlíženo v průběhu bulharských dějin až do současnosti, a zvláště z této studie jsem čerpal řadu cenných informací.

¹ *Legenda za Sibir, preslavskija knjaz* byla poprvé publikovaná na pokračování v časopise *Septemvri* v roce 1967. Z bulharského originálu, prvního knižního vydání, vydaného nakladatelstvím *Narodna mladež* (Sofie, 1968), ji přeložila a doplnila vysvětlivkami Ludmila Kroužilová. České vydání je doplněno doslovem „*Od legendy k pravdě*“ napsané Stanevovým přítelem, literárním historikem Petrem Dinekovem. Román vyšel v Praze roku 1977 v Lidovém nakladatelství.

² První úryvky z románu vyšly časopisecky (*Literaturen front*, 1968 a *Septemvri*, 1968). Na základě prvního knižního vydání z nakladatelství *Balgarski pisatel* (Sofie, 1970) do češtiny přeložila Hana Reinerová.

³ První úryvek novely *Tichik i Nazarij* vyšel v literárním týdeníku *Literaturen front* (č. 40, 1974), jako celek poté v časopise *Plamák* (1977). Novela samostatně knižně nevyšla, poprvé byla vydána v rámci sebraných spisů *Izbrani proizvedenija v tri toma. T1* (Sofie, 1977).

⁴ Původně vydáno jako *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, (Varšava, 2005). Já budu vycházet z anglického vydání, pořízeného zásluhou překladatele Piotra Szymczaka (2017).

Ačkoliv se ve své práci jen těžko mohu vyvarovat používání termínů jako hereze/heretici, kacír/kacíři, tak bych chtěl zdůraznit, že je nepoužívám v negativně zabarveném slova smyslu, nebo jako hodnotící soud. Takto byli bogomilové běžně nazýváni autory polemických spisů, proti nim zaměřených, a daná nelichotivá označení se běžně ujala i ve vědeckých pojednáních. Mohl bych je zmírnit předsazením adjektiva „takzvaných“, uzavřít či přinést nový zcela neutrální termín. Také by se dal relativizovat samotný pojem hereze, jenž se běžně chápe jako odštěpek od většinové, oficiální církve. Nebo vznést otázku, nakolik jsou různá dualistická učení ještě křesťanská (či od křesťanství odpadlá), a nakolik jde o jiný, autentický, paralelně se vyvíjející proud středověké duchovnosti? Bogomilství konkrétně vnímám jako (primárně náboženské) hnutí, v jehož jádru je sice zjevná dualistická doktrína, ale zároveň silně (byť selektivně) čerpá z novozákonní tradice. Sami sebe chápali jako opravdové křesťany, a naopak bulharské a byzantské duchovenstvo v jejich očích sešlo z původní cesty křesťanských ideálů. Jsem si vědom, že dějiny (včetně těch duchovních) píšou vítězové, a chci pouze zmínit, že k historickému dědictví patří i terminologie, která může mít spornou výpovědní hodnotu. Zajímavé je, že etymologie českého slova „kacíř“ je pravděpodobně spojená s katary.⁵ Toto hnutí, vycházející z bogomilství, působilo ve 12.–14. století v západní Evropě.

⁵ Pojmenování odvozené ze starořeckého καθάρως znamenající čistý, neposkvrněný.

2 Bogomilství jako historický fenomén

Bogomilské hnutí patřilo mezi významná společensko-náboženská hnutí ve středověké Evropě. Objevilo se v Bulharsku v 10. století a existovalo minimálně po další čtyři století. Z Bulharska se šířilo do sousedních států, do Byzantské říše (ačkoliv tento vliv byl oboustranný), dále do Srbska a Bosny. Bogomilské učení našlo též příhodné prostředí v Západní Evropě, zejména ve Francii, kde se rozvinulo do podoby katarství. Hnutí v čase procházelo vnitřním vývojem, reagovalo na politické změny a přicházelo do kontaktu s dalšími vlivy. Je obtížné mluvit o obecných rysech bogomilství, neboť šlo o učení, které se vyvíjelo několik staletí. Obolensky⁶ (1998: 6) varuje před vnímáním bogomilství jako statického fenoménu, kterému propadají někteří badatelé, nebo zdůrazňováním nacionální stránky na úkor náboženské podstaty, když jej popisují jako reakci Slovanů bránících se byzantskému vlivu. Problém je i v omezeném množství pramenů, z nichž některé nelze zcela identifikovat jako bogomilské, nebo byly sepsány hereziology a jsou apriorně protibogomilsky laděny. Je třeba mít na paměti, že se „nedochovaly žádné původní texty nebo zprávy vytvořené skutečnými historickými bulharskými bogomily v církevně slovanském jazyce“ (Szwat-Gyłybowa 2017: 233). Smyslem této kapitoly je shrnutí historického období od vzniku bogomilství až po pád druhého bulharského carství, s důrazem na osobnosti, které zanechaly důležitá svědectví o bogomilech.

2.1 Podmínky pro vznik heretického hnutí

V Bulharsku se bogomilské učení objevilo poprvé za vlády bulharského cara Petra (927–969), tedy v době, kdy má bulharský stát za sebou více než dvě století vývoje a stal se významnou silou na Balkánském poloostrově. Na formování bulharského státu se podílely dvě etnické skupiny – dříve usdlé slovanské kmeny spolu s turkickými Prabulhary. Jejich společným cílem byl boj proti sousední Byzantské říši. Postupně prabulharské etnikum splynulo s početnějšími slovanskými obyvateli, i když z počátku právě ono tvořilo dominantní vládnoucí vrstvu. Historik D. Angelov (1987: 6) uvádí, že na přelomu 9. a 10. století už můžeme mluvit o víceméně jednotném národu (jistě že ne v moderním slova smyslu) se společným jazykem a vlastní kulturní identitou.

⁶ Dimitri Obolensky (1918–2001) byl historik ruského původu, působil jako profesor na Oxfordu. Z řady jeho děl nás zajímá studie *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism* (1948), která byla v Bulharsku přeložena jako *Bogomilite: studija vărchu balkanskoto novomanichejstvo* (Sofia, 1998).

Proces homogenizace společnosti urychlil jeden zásadní faktor – přijetí křesťanství jakožto státního náboženství za vlády Borise roku 865. Společná víra měla upevňující význam jak pro vnitřní pospolitost, tj. stmelit etnicky rozdělenou říši, a zároveň pro nalezení ideologické opory pro posvěcení světské moci náboženskou institucí. Samo přijetí křtu bylo dle tvrzení bulharských medievalistů spíše politickým aktem, upevnila se tak pozice bulharského státu „v rodině křesťanské Evropy“ (srov. Rychlík 2016: 50–51). Pokřtít cara Borise (který posléze přijímá křestní jméno Michail) se snažila jak východní, tak západní odnož křesťanské církve, mezi nimiž panovník určitou dobu lavíroval.⁷ Ve stejné době přišli do země učedníci věrozvěstů sv. Konstantina a Metoděje, kteří našli po vyhnání z Velkomoravské říše v Bulharsku útočiště. Přinesli s sebou písmo a založili dvě centra učení: jedno v hlavním městě Plisce, druhé v Ochridu. Nově sepsané knihy ve slovanském jazyce způsobily rozmach vzdělanosti, zejména mezi duchovenstvem. První pokusy o naplnění „skutečného křesťanského života“ podle vzoru prvních křesťanských obcí se projevilo zprvu u poustevníků, později vznikají první klášterní komunity. Nejznámějším poustevníkem byl Ivan (876–946), jenž v podhůří Rily založil klášter a po své smrti byl prohlášen za svatého.

Etnické a náboženské proměny spolu přinesly společenské a mocenské změny. Z původně kmenového uspořádání se Bulharsko stává feudálním zřízením v čele s bojary, kteří jsou hlavními vlastníky půdy. Vládcem země byl kníže, v jehož rukou se soustředila vojenská i soudní moc. Na společenském významu nabývají církevní hodnostáři. Za Borisovy vlády se podařilo zřídit arcibiskupství s rozsáhlými pravomocemi. Nejvyšší představitel bulharské církve byl arcibiskup sídlící v Preslavi, teprve později za cara Symeona (893–927) došlo k povýšení arcibiskupa na patriarchu. Vyšší duchovenstvo mělo řadu privilegií, některé kláštery vlastnily množství pozemků, z kterých jim plynuly značné příjmy. Oproti tomu většinová společnost byla tvořena rolníky (či dokonce nevolníky), zcela závislými na feudálních pánech, nesoucími na svých bedrech břímě daňové zátěže. Poddaní měli kromě práce také povinnost

⁷ V Bulharsku bylo křesťanství přijímáno pozvolna a s nevolí. Jak slovanské obyvatelstvo, tak staří Bulhaři měli původně vlastní pohanské tradice. Předkové starých Bulharů totiž uctívali nebeské božstvo Tangru a mnozí bojaři odmítali křesťanství z politických důvodů jakožto prodlouženou ruku nepřátelské Byzance. Za krátké vlády Borisova nejstaršího syna Vladimíra došlo k pronásledování křesťanů a pokusu obnovit pohanství. Boris přerušil svůj pobyt v klášteře a na knížecí stolec usadil mladšího syna Symeona, který navrátil otcem nastolený kurz christianizace.

vyživovat armádu v době téměř neustávajících válek. V kázání Presbytera Kozmy⁸ se můžeme dočíst, že byl běžný lid natolik zaneprázdněn povinnostmi, až neměl čas ani na modlitbu.

Máme před sebou obraz vysoce polarizované společnosti, na jejímž posvěcení se podílela církev. Mocenská pyramida v čele s jediným vladařem se jevila jako přirozený odraz nebeské hierarchie, tak jak o ní učila církev. Vlastnictví majetku v rukách církve bylo vysvětlováno jakožto projev boží milosti, nehledě na fakt, že původní Kristovo učení bylo cestou pokory a chudoby. Přidáme-li skutečnost, že se vyšší duchovenstvo dopouštělo řady přestupků proti vlastní víře, věrohodnost celého systému musela být v očích věřících silně pošramocená, mezi lidem a nižším klérem se šířila nespokojenost.

2.1.1 Náboženská situace v době popa Bogomila

První známky existence „jakéhosi“ heretického hnutí na území Bulharska jsou doloženy v korespondenci konstantinopolského patriarchy Teofilakta adresované caru Petrovi. Ta obsahuje vágní varování před „nově se šířící herezí“. Petr se dožadoval hlubšího objasnění a v odpovědi se dozvěděl, že jde o „manicheismus smíšený s paulikánstvím“, jejichž zastánce patriarcha považuje za následovníky Pavla ze Samosaty⁹. Dále v dopise zmiňuje podmínky návratu k církvi pro běžné následovníky zběhlé z nevědomosti a tresty pro zatvrzelé kacíře. Těžko ve skutečnosti doložit, zda patřili zmiňovaní heretici ve skutečnosti mezi paulikány, nebo zpráva svědčí o nárůstu opravdu nového heretického hnutí (srov. Loos 1974: 47).

O nově se objevivším hnutí zpětně píše ve svém kázání Presbyter Kozma: „*To se stalo v bulharské zemi v letech pravověrného cara Petra. Byl to kněz jménem Bogumil [...], který první začal v bulharské zemi učit kacířství.*“ (Bechyňová a Hauptová 1982: 157). O Bogomilově životě a působení neposkytuje žádné bližší informace.¹⁰ Kozma zmiňuje popa (kněze) Bogomila pouze jednou a jeho následovníky (kromě řady dalších invektiv)¹¹ prostě jako

⁸ Presbyter Kozma, bulharský kněz a spisovatel, známý především díky spisu Řeč proti bogomilům. Většinou se udává, že žil v druhé polovině nebo na konci 10. století (Bechyňová a Hauptová 1982: 146).

⁹ Biskup z Antiochie, žijící v 3. století. Tento často tradovaný názor popírá I. P. Culianu, který říká: „*Je jasné, že označení paulikáni nevychází od Pavla ze Samosaty, nýbrž od samého apoštola Pavla, který se u Markiána i paulikánů těšil velké úctě.*“ (Culianu 2008: 261).

¹⁰ Toto informační vakuum se vykládá buďto tím, že byl v dané době Bogomil obecně známou osobností, nebo naopak vedlo u starších badatelů k pochybnostem, zda nejde o jméno smyšlené.

¹¹ V jistých pasážích Kozma kacíře přímo démonizuje: „*Jsou však horší než démoni! Démoni se totiž bojí kříže Kristova, ale kacíři kácejí kříže a dělají si z nich nářadí.*“ (Bechyňová a Hauptová 1982: 159).

heretiky. Obecně je přijímáno, že Bogomil žil za doby vlády cara Petra a pocházel z nižšího duchovenstva. Pobýval v oblasti jihozápadních hranic tehdejšího bulharského státu (dnešní Makedonie) v blízkosti pohoří Babuna, odtud také pochází místní označení pro bogomily – „babuni“. Jakkoliv je počátek šíření zahalen tajemstvím, bogomilství se odvozuje právě od tohoto popa. Objev bogomilství v 10. století byl šok pro bulharský stát, který nedávno (r. 865) přijal křesťanství a stále se zcela nevypořádal s pohanstvím. Přesto nevzniklo jako pouhý projev nespokojenosti vůči křesťanství. Již dříve se v této oblasti šířily z Byzantské říše různé heretické skupiny, z nichž dvě si musíme přiblížit více. Těmi jsou mesaliáni a paulikáni.

Historie mesaliánů¹² sahá až do 4. století, do oblasti severní Sýrie, i když na Balkán se dostali až o několik století později. Jejich jméno je odvozeno od syrského označení pro „toho, který se neustále modlí“. Šlo o skupinky žebravých mnichů, kteří trávili většinu času v rozjímání, modlitbou. V poustevnách se věnovali různým asketickým praktikám a trýznění těla. Podle jejich učení se člověk nachází v moci zlého ducha, který může být vyhnán pouze nepřetržitým modlením. Přestože byla tato skupina považována za heretickou a odsouzena již na efezském koncilu r. 431, její vliv se projevil i v dalších křesťanských hnutích pozdějších dob. S bogomilstvím jsou si blízcí též odmítáním církevní hierarchie a svátostí.

V základech víry paulikánů byl dualismus vycházející z perského manicheismu.¹³ V 8. století, tedy v době ikonoklasmu byly podmínky v Byzanci pro šíření paulikánství příznivé. Paulikáni byli známí pro svůj odpor k některým projevům církve, stejně tak k svatým obrazům. Situace se změnila v polovině 9. století, kdy bylo uctívání obrazů prohlášeno za nedílnou součást pravoslavné praxe. V té době bylo pohraničí Byzance sousedící s bulharským územím osídleno nepohodlnými paulikány. Ti na území Thrákie tvořili uzavřené komunity, a přesto že se sami spíše izolovali od ostatního obyvatelstva, byli činní v misionářském šíření svého učení.

Kněz Bogomil, který pocházel ze vzdělaných kruhů bulharské společnosti, měl dobré znalosti Starého a Nového zákona, z nichž čerpal řadu svých argumentů. Byl jistě dobře obeznámen s bohatou kanonickou i apokryfní literaturou, na níž budoval své vlastní učení.

¹² Lze se setkat se zápisem messaliáni, massaliáni, euchité a dalšími.

¹³ Zakladatelem manicheismu byl prorok Mání žijící ve 3. století. Ve svém učení smísl staroperské představy s prvky dalších náboženství, ve snaze učinit konec náboženské roztržičnosti. Dosáhl pravého opaku a byl všemi náboženstvími pronásledován. Manicheismus se šířil do všech směrů a ovlivnil řadu dualistických učení. Bogomilství bylo často považováno za nově se objevivší manichejství, což není přes různé podobnosti zcela přesné.

S velkou pravděpodobností měl dobré povědomí o dalších náboženských proudech (zmiňovaní paulikáni a mesaliáni), jimiž se inspiroval, když vytvořil vlastní originální syntézu dualismu s křesťanstvím.

2.1.2 Protibogomilské kázání Presbytera Kozmy

Přestože o Presbyteru Kozmovi mnoho nevíme, zanechal po sobě jeden z nejdůležitějších textů pro poznání bogomilského učení. Předpokládá se, že žil ke konci druhé poloviny 10.století. Doba, ve které žil, byla provázena válečným běsněním. Docházelo k boření klášterů, jejichž zdi často využívali prostí lidé čistě jako úkryt, nikoliv pro hledání duchovní spásy. Kozmova polemika podává spíše roztroušené zmínky než souvislý výklad bogomilské teologie, v textu jsou však také cenné postřehy o době a společnosti. Na informace, které nám Kozma poskytuje, je nutné pohlížet zároveň s jistou ostražitostí. Jednak jde o polemiku s učením, které považuje za rouhání, tudíž bogomily vykresluje v temných barvách, a jednak se snažil vyvarovat toho, aby zacházel do přílišných detailů. Hrozilo by nebezpečí, že by někdo mohl podlehnout „*mnohým jejich bludům [...], aby snad někdo jejich lstí nebyl sveden*“¹⁴, nicméně cítí povinnost popsat možné nástrahy, aby lidé nepodléhali svodům bludařství. Uvádí, že se bogomilové častěji modlí k Bohu, nemají úctu ke kříži, dokonce z jeho dřeva vyrábějí náčiní. Vysmívají se uctívání ostatků světců, boží zázraky mají za dílo ďábla k obelstění lidí. O svatém přijímání míní, že jde o jídlo jako každé jiné, nikoliv boží tělo. Ježíšovu výzvu k přijímání těla a krve vykládají symbolicky. Autoritativní pro bogomily jsou čtyři knihy evangelií, pozdější komentáře a výklady Bible neberou za závazné. Starý zákon pak odmítají zcela (snad s výjimkou knihy Žalmů), starozákonního Boha si spojují se zlým stvořitelem světa. Tvrdí, že nežijí „*podle zákona Mojžíšova, nýbrž podle zákona apoštolů*“¹⁵.

O světě bogomilové tvrdí, viditelné nebe ani zemi nestvořil Bůh, nýbrž ďábelský tvůrce. „*Z ďáblovy vůle je všecko: nebe, slunce, hvězdy, vzduch, země, člověk, církve, kříže.*“¹⁶ Vše pozemské přivlastňují ďáblu: „*Zkrátka všechno, co se hemží na zemi, ať má či nemá duši, nazývají ďáblovým [...] a sami ho nazývají Mamonem a označují ho za tvůrce a stvořitele*

¹⁴ viz Řeč nehodného Presbytera Kozmy proti nově vzniklému kacířství bogomilů. In: (Bechyňová a Hauptová 1982: 156-193), všechny následující citace Kozmy pochází z tohoto českého překladu.

¹⁵ Tamtéž, str. 169

¹⁶ Tamtéž, str. 172

pozemských věcí.“¹⁷ Bogomilský pohled na společnost se tedy odvíjel od dualistického světonázoru. Svět je říší zla, majetek a moc mámení ďábla, boháče nazývali sluhý Mamonu. Bogomilští kazatelé vybízeli k neposlušnosti proti vrchnosti a odmítání roboty. Doslovně Kozma uvádí: „*Učí své příznivce, aby se nepoddávali svým vládcům, spílají boháčům, nenávidí panovníky, vysmívají se nadřizeným, zlořečí šlechtě.*“¹⁸ O těch, kteří pracují pro panovníka, se domnívají, že se hnusí Bohu, a všem služebníkům přikazují, aby nepracovali pro své pány. Krom světské moci pohrdají i církevními hodnostáři, pravověrné kněze nazývají slepými farizeji. Že ve skutečnosti nebyla situace v církvi zrovna ideální, přiznává sám Kozma a uvádí řadu neřestí: kněží jsou líní, opíjejí se, jsou hrabiví a páchají jiné zlo. Provinění církve si uvědomuje, ale nepovažuje je za natolik závažné, jakým je odklon bogomilů od pravověrné věrouky.

Bogomilové se na základě víry ve zkaženost stvořeného vesmíru odkláněli od materiálního světa k čistě duchovním hodnotám. K jejich ideálu života patří pokora, věřícím je vštěpována umírněnost. Ve stravování kladou důraz na vegetariánství, zcela odmítavý postoj mají k vínu.¹⁹ Ani asketické chování bogomilů nehodnotí Kozma pozitivně, považuje jej za pokrytecké. Na první pohled je prý lze rozeznat od pravověrných věřících, jak jsou bledí od licoměrného půstu.

2.2 Období byzantské nadvlády

Po pádu prvního bulharského carství a jeho začlenění do Byzantské říše r. 1018 se životní situace rolnictva ještě zhoršuje. Musí zajišťovat nákladnou přítomnost armády, administrativního aparátu a byzantského duchovenstva. Toto těžké břímě jsou nuceni nést další téměř dvě století. Kromě toho byla země plundrovaná nájezdy Pečeněgů a Kumánů, a přes Bulharsko se převalily dvě křížové výpravy.

Během těchto časů získávají bogomilové na svou stranu řady nespokojených obyvatel. Jejich kázání jsou nyní cílena proti byzantské šlechtě a duchovenstvu, které nazývá ďáblými

¹⁷ Tamtéž, str. 172

¹⁸ Tamtéž, str. 178

¹⁹ Podle rozšířeného apokryfu Baruchovo zjevení byla rajská zahrada osazena vinicemi, z nichž se vyráběl nápoj škodlivý lidem. Podle jiného apokryfu nebyl prvotní Adamův hřích jezení ze stromu poznání, nýbrž pití vína. „*Dále anděl ukázal Báruchovi strom, který svedl Evu a Adama, a vysvětlil mu, jak při sázení ráje mnohými anděly Satan zasadil vinnou révu, skrze kterou zhřešili první lidé. Bůh tuto rostlinu proklel.*“ (srv. Ivanov 1970: 201)

sluhy. Ze zápisků pořízených církevním historikem Euthymiem Zigabénem²⁰ je patrné, jak se v představách bogomilů přesunulo epicentrum zla. Za pozemské sídlo Satana byla považována stolice Byzantské říše Cařihrad. Během několika povstání proti cizí nadvládě v 11. a 12. století přehodnotili bogomilové svůj postoj vůči bulharskému státu. V apokryfním díle z poloviny 11. století známém jako *Apokryfní letopis Bulharů*²¹ se objevují patriotické nálady, zpětně je vyzdvihována doba vlády Petra a Symeona. Z této kroniky můžeme vyčíst i protiválečné postoje, výzvy k asketickému životu, úbytek zájmu o světské dění. Jindy se naopak bogomilové aktivně podíleli na povstáních spolu s paulikánským obyvatelstvem, například na povstání r. 1084 v Plovdivu a okolí.

Anna Komnena popisuje, že ač byli bogomilové, paulikáni a Arméni rozličné víry, spojovala je nenávisť proti byzantské církvi a šlechtě.²² Bogomilství se v té době nešířilo pouze na venkově, ve velké míře pronikalo do Cařihradu, dokonce do vysokých společenských kruhů. Známy je případ vlivného kazatele Vasilije (pravděpodobně bulharského původu), který byl vylákán, aby na dvoře císaře Alexiovi vyložil své učení. Netušil, že za plentou sedí skrytý písař a vše zapisuje. Bezprostředně poté proti němu a jeho dvanácti učedníkům byla vznesena obvinění, Vasilij byl souzen jako heretik a skončil roku 1111 na hranici.

2.3 Druhé bulharské carství

Úspěšné povstání, které vedli roku 1186 bratři Asenové, svrhlo byzantskou nadvládu v Bulharsku. Podařilo se jim obnovit bulharský stát, nikoliv však v jeho původních hranicích – jižní regiony jako Thrákie a Makedonie zůstaly v rukou Byzantské říše. Znovuzískání těchto území si vytyčil za cíl třetí člen asenovské dynastie Kalojan, který rozpoutal válku zprvu proti Byzanci. Později se dostal do sporu i se Svatou říší římskou, která vojsky čtvrté křížové výpravy dobyla roku 1204 Cařihrad a stala se novým hráčem na Balkáně.²³ Během tažení Thrákií, proti nově vzniklému křižáckému státu, se Kalojan setkal s početnou populací bogomilů i paulikánů.

²⁰ Euthymios Zigabenos – mnich žijící v druhé polovině 11. a na počátku 12. století, byl současník byzantského císaře Alexia I. Komnena (1048–1118). Zigabenos napsal rozsáhlé dílo proti herezím *Panoplia Dogmatica* („Dogmatická zbrojnice“), které je jedním z hlavních zdrojů poznání bogomilského učení z 12. století.

²¹ Bulharský apokryfní letopis s názvem *Vyprávění proroka Izaiáše, jak byl vynesena do sedmého nebe* viz (Bechyňová a Hauptová 1982: 217–228).

²² Byzantská princezna Anna Komnena (1083–1148) byla dcerou císaře Alexia I. Komnena. Dále viz *Paměti byzantské princezny* (Komnena: 1996).

²³ Období tzv. Latinského císařství.

Když vstoupil do Plovdivu, byl vítán jako osvoboditel. Kalojan sám nekladl odpor šíření bogomilství, prokazoval vůči němu značnou toleranci.

Situace se radikálně změnila v době, kdy trůn uzurpoval jeho vnuk Boril (1207–1218). Ten po zavraždění Kalojana začal pronásledovat všechny, kteří podporovali zákonného nástupce trůnu, tedy bojarské příznivce Asenovců. V nově nastoleném klimatu se bogomilové vrátili ke svému odporu vůči světské a duchovní vrchnosti jakožto služebníků Satana. Vrcholem protibogomilských perzekucí byl rok 1211, kdy byl svolán koncil do hlavního města Trnova. Car Boril tak demonstruje svou moc a důležitost v křesťanském světě. Zdůrazňován je ortodoxní charakter koncilu. Jeho svolání a procedura probíhaly podle tradice východní církve. Sám car svolal koncil, osobně vyslyšel kacíře a rozhodl, že články synodu budou mít sílu zákona. Tím, že se Boril ujal trojí role iniciátora, žalobce a výkonné moci, následoval příkladu císaře Alexia Komnena v postoji k paulikánům a bogomilům. Výsledkem bylo zatracení hereze a tvrdé tresty pro jejich zatvrzelé stoupence – někteří byli popraveni, nebo vyhnáni z vlasti.

2.3.1 Synodik cara Borila

Synodik bulharské církve nebo též *Synodik cara Borila* je velice důležitým pramenem, který poskytuje přímé informace o bogomilství. Protokoly ze sněmu v Trnovu jsou uchovány v bulharském rukopisu z 14. století. Synodik obsahuje různorodý materiál. Na carův příkaz byl z řečtiny přeložen Byzantský Synodik pravoslavné církve, který obsahuje vyznání pravé víry z r. 842.²⁴ K němu byly doplněny články proti bogomilům, považovaných za manichejce. „*Protože náš nejlstivější nepřítel rozsel po celé bulharské zemi manichejské kacířství, smísiv je s mesaliánským [...] původci takového kacířství, buďtež prokleti.*“ (Bechyňová a Hauptová 1982: 254). Část, která se zabývá bogomilstvím, obsahuje odsouzení specifických dogmat ve formě anatómy. Mnoho z nich se vyskytuje ve stejné podobě jako v Kozmově besedě proti heretikům, jiné jsou převzaty z dalších zdrojů z 10.–12. století, pouze jsou představeny v rozvinutější formě. Jistá suma článků, které jsou směřovány proti dalším sektám ne-bogomilského původu, které s nimi byli v kontaktu. Některé z těchto věroučných rozdílů byly pravděpodobně bogomily adaptovány v 13. století. Přibývá nařčení z užívání magie a pohanských zvyklostí. „*Ti, kteří se oddávají nějakému čarování nebo vyprávění smyšlenek nebo nějakému kouzelnictví nebo prorokování, buďtež prokleti, třikrát.*“ (Bechyňová

²⁴ Ten zahrnuje klatby proti řadě v té době dobře známých, již v minulosti zavržených herezí, ať už šlo o ariánství, ikonoklasty a jiné.

a Hauptová 1982: 257). Otázkou je, zda se bogomilové opravdu přiklonili k pohanským zvyklostem, nebo se koncil pokusil vypořádat zároveň se všemi heretickými praktikami, které se v té době na území vyskytovaly.

Nauka, která je připisována Bogomilovi, zahrnuje odmítání Mojžíšova zákona, starozákonních proroků, modlitby (s výjimkou Otčenáše), uctívání kříže a ikon, a dále jeho stoupenci odmítají přijímání a celé mystérium eucharistie. Další ustanovení, která hovoří o vlivu byzantských heretiků, jsou ještě zajímavější. Z některých článků je patrný vliv byzantského bogomilství, např. pasáž o stvoření Adama a Evy Satanem, která byla přijata byzantskými sektáři až na počátku 12. století. Dále jsou proklínáni šířitelé těchto „bludů“: Kristovo tělo je jen zdánlivé, stejně tak jeho ukřižování; čarování na den narození Jana Křtitele; nazývání Satana tvůrcem všech viditelných věcí a správcem všeho, co pochází ze země; křest bez vody jenom se slovy „Otče náš“; odmítání duchovenstva a jeho liturgie.

Během vlády Borilova nástupce Ivana Asena II. (1218–1241) polevilo pronásledování bogomilů na území bulharské říše. Situace v zemi byla natolik odlišná od té, jež panovala v západních zemích, až musel papež Řehoř IX. napomenut cara, že vládne zemi plné heretiků. V 13. století se totiž v katolických zemích rozhořely hranice, na nichž byli upalováni příznivci katarství. Další informace máme z poloviny 14. století, z biografie Theodosia Trnovského (kterému se budeme blíže věnovat v kapitole věnované hésychasmu). Z jeho záznamů víme o působení dvou bogomilských kazatelů Kirila a Bosoty. Oba byli vrženi do klatby roku 1350 na církevním koncilu a vyhnáni ze země. Bogomilské učení tím neustalo a o deset let později byl ze stejných důvodů svolán nový koncil proti bogomilům a dalším. V tuto dobu již podnikl svá tažení na Balkáně osmanský sultán Murad I. Po jeho smrti na Kosovském poli navázal na expanzivní politiku jeho syn Bajezid I. a roku 1393 oblehl a dobyl hlavní město Trnovo.

2.4 Osudy bogomilů po pádu Trnova

Po roce 1396 si zbytky bulharského státu podmaňují osmanští Turci, kteří s sebou přinášejí novou víru – islám. Přítomnost islámu znamená také pozvolný úpadek bogomilského hnutí, neboť se samo křesťanství (hlavní náboženský soupeř) stává v osmanské říši druhořadým. Pravoslavná církev sama přebírá úlohu opozice proti náboženství uchvatitelů Bulharska a bogomilství tím ztrácí na přitažlivosti (srov. Angelov 1987: 37–38). Osud bogomilů v období osmanské vlády není příliš zmapován. Vědci předpokládají, že bogomilové přestali existovat jako koherentní komunita v 15. století, i když trvá několik dalších století, než bogomilství zcela vymizí.

Je pravděpodobné, že bogomilové (alespoň vnějškově) splynuli s oficiálně tolerovanou pravoslavnou komunitou, ba někteří přijali islám, přičemž si však zřejmě zachovali vzpomínky na svou starou víru. Někdejší příznivci z Thrákie se usazují v severním Bulharsku a většinou přijímají katolickou víru. Důkazem těchto tvrzení jsou prvky bogomilského dualismu nalezené v bulharském folklóru. Další stopy duchovního dědictví bogomilů se uchovaly v damaskinech²⁵, sbírkách kolujících v oběhu až do poloviny 19. století, které obsahovaly apokryfní texty známé v těchto oblastech od byzantských dob. Řadu dualistických představ, které přežívaly v lidovém vyprávění a legendách ještě v době obrození, zaznamenal J. Ivanov²⁶, např. „*Bůh a ďábel spolu tvoří svět*“, (srov. Ivanov 1970: 329–333) jako jeden příklad za všechny. Jak poznamenává I. P. Culianu (2008: 268), není vyloučena ani opačná možnost, že naopak bogomilové inkorporovali do svého mýtu původní lidová vyprávění.

²⁵ Viz heslo Damaskiny. Slovník spisovatelů Bulharsko, Praha: Odeon, 1978, s. 142.

²⁶ Jordan Ivanov Nikolov (1872–1947) byl bulharský literární historik, archeolog, folklorista a znalec bulharské středověké literatury a kultury. V Sofii vystudoval slovanskou filologii. Jeho zájmy se soustředí na oblast historie a vynakládá obrovské úsilí na její popularizaci doma i v zahraničí. Po první světové válce začal přednášet bulharskou gramatiku a literaturu v Paříži. Byl aktivním členem mnoha společností, kulturních a vědeckých ústavů (od r. 1908 byl řádným členem Bulharské akademie věd až do své smrti).

V roce 1925 vydává knihu *Bogomilski knigi i legendi* (Bogomilské knihy a legendy), což je první systematické vydání děl bogomilského charakteru. Většina obsažených knih má bulharský původ, ačkoliv se najde pár výjimek (např. *Katarski terbnik*). Uveřejněné texty lze zhruba rozdělit do dvou skupin: první, kam patří texty přímo spjaté s bogomily (zejména *Tajná kniha*), a druhá, kam spadají sekundární prameny, ať už jde o středověké apokryfy či legendární příběhy svým obsahem alespoň zčásti blízké bogomilskému světonázoru. Do této kategorie spadá řada legend o stvoření světa, které existovaly v různých obměnách. V předmluvě k vydání z roku 1970 D. Angelov kriticky komentuje některé interpretace, které zestárly, na druhou stranu přidává vlastní interpretace, jež jsou zase překonané z dnešního pohledu (důraz na ekonomicko-spoolečenské problémy, které jsou poplatné marxistickému učení).

3 Legenda o Sibirinovi

Román *Legenda o Sibirinovi* je první Stanevova próza, která se odehrává ve středověku. Krátce si shrneme autorovu literární cestu, kterou vykonal, než se zaměřil na historické prózy. Emilijan Stanev začal publikovat první povídky na počátku 30. let v různých dobových časopisech (*Zlatorog*, *Izkustvo i kritika*, *Literaturni novini* ad.). Debutoval sbírkou povídek *Primamlivi bljasáci* (*Přitažlivé záře*, 1938), jejichž hrdinové jsou většinou provinční maloměšťáci, bez vůle žít, líčení jako oběti vlastních charakterů i společenské doby, která ztratila hodnoty.²⁷ Ve 40. letech vydává několik sbírek animalistických povídek, jako jsou *Válči nošti* (*Vlčí noci*, 1943), *Diva ptica* (*Divoký pták*, 1946) aj., v jejichž centru je příroda a zvířata.²⁸ Stanevovou celoživotní vášní byl lov, který v něm rozvinul talent pro pozorování přírody, s nímž dokázal duševně splynout. Dále přešel od povídek k rozsáhlejším literárním útvarům, jakými byly například novely *Za ticha večer* (*Za tichého večera*, 1948)²⁹, či *Kradecăt na praskovi* (*Zloděj broskví*, 1948)³⁰. Zpětně toto období hodnotí jako okamžik, kdy jej jako autora přestává zajímat příroda, a pozornost zaměřil směrem k člověku s jeho vnitřními konflikty. Nejrozsáhlejším dílem Emilijana Staneva je román *Ivan Kondarev* (1958–64, též jako drama, 1967). S ním se publiku představil jako tvůrce rozsáhlého obrazu společenských otřesů odehrávajících se v období od první světové války až do vypuknutí Záříjového protifašistického povstání roku 1923. Tato rozsáhlá třídílná románová freska, na které pracoval celých 14 let, jej poměrně značně vyčerpala. Po dokončení *Kondareva* údajně řekl, že už žádný další román většího rozsahu psát nebude. *Legendu o Sibirinovi* plánoval spíše jako o něco delší povídku. Časem své rozhodnutí přehodnotil a svolil, že napíše román, byť kratší než *Kondareva*.

Směr, kterým se autor dále vydal, mohl být pro řadu čtenářů překvapením. Proč se zaměřil na dalekou minulost bulharského národa? Zájem o historii nevznikl u Staneva náhodou, ve skutečnosti pokračuje v přemítání nad problémy, které ho zajímaly již během psaní *Ivana Kondareva*. „*Myslím, že v duši současného člověka jsou živé staré, věky přetrvávající kořeny,*

²⁷ Viz heslo *Емилиян Станев*, *Речник на българската литература след освобождението* [online]. Dostupné z: <http://dictionarylit-bg.eu/Емилиян-Станев>

²⁸ Viz heslo *STANEV*, Emilijan. *Slovník balkánských spisovatelů*, Praha: Libri, 2001, s. 553–554.

²⁹ *Za tichého večera* vyšlo česky dvakrát. Poprvé v r. 1950 v antologii *Bulharsko v povídce*, podruhé v r. 1976 ve výboru z bulharských novel *Stránky o hrdinství*.

³⁰ *Zloděj broskví*, české vydání 1960 a 1964.

*kteřé my podceňujeme a kteřé jsem právě proto naznačil*³¹ (Sarandev 1977: 24). S obavami sleduje problémy bulharského společenského života, a aby je mohl řešit, ohlédl se po jejich kořenech v historické minulosti. Ke vztahu historie k současnosti se vyjadřoval opakovaně, stejně tak k úkolům, které se staví před historickou beletristiku. Po jedné cestě z Dobrudži roku 1964 řekl své ženě: „*Naše země je bohatá, jsou v ní pochovány kultury Thráků, Řeků, Římanů, Prbulharů. Úkolem spisovatele je rozrýt tyto vrstvy a přivést je do současnosti. Každý národ a každá vlast je utvořena z prachu mrtvých.*”³² Stanev nechtěl psát kroniky, rozsáhlé historické prózy a zvolil kratší formy psychologické a filozofické meditace.

3.1 Vznik díla

Emilijan Stanev začal psát první řádky Legendy o Sibinovi v říjnu roku 1965 a skončil v dubnu 1967. Tvůrčí historie Legendy je dobře zdokumentovaná v zápiscích jeho ženy Nadeždy Stanevové. Semínko inspirace v něm možná klíčilo již od dětských let, když se toulal po svém rodném Trnovu. Ve vzpomínkách odkrývá, že mu Trnovo mu dalo do vínku cit pro historii, a v době dospívání, které prožil v nedaleké Eleně se v něm probudil cit pro bulharskou kulturu. Samotný první impuls pro napsání Legendy je zahalen mlhou tajemství. Během výletu s manželkou po místech, která tvořila kolébkou Bulharska (Pliska, Preslav), se ubytovali v Madaře³³. Po obhlídce skalního reliéfu ho zachvátil neurčitý blažený pocit, který ani později nedokázal zcela objasnit. Tato událost zapůsobila tak silně na jeho obrazotvornost, že se mu v hlavě zrodil celý román. Později ho navštívil profesor Beševliev, aby mu ukázal snímek nálezů z vykopávek v Preslavi, na kterém byla stříbrná číše s nápisem: „*Sibin, veliký župan Bulharský*“ – odtud pochází jméno hlavního hrdiny knihy. To byla vnější jiskra, která zažehla zrod procesu, který v autorovi doutnal již delší dobu (srov. Dinekov 1982: 337–338). Dále jej

³¹ Ideová provázanost Ivana Kondareva a dalších tří historických próz by si zasloužila zvláštní pozornost. Ve své práci jsem si vytyčil pouze zájem o středověké prózy, proto ji nechávám jen naznačenou v poznámce.

³² STANEVA, Nadežda. Dnevník s prodáženie 1979, cit. podle Dinekov 1982, s.337.

³³ Okolní skály skrývají nejen slavný reliéf jezdce na koni z doby prvních bulharských chánů, ale celá oblast byla pravděpodobně v dřívějších dobách posvátným místem Thráků.

Petăr Dinekov³⁴ seznámil se starobulharskou literaturou, a donesl mu řadu historických studií, „Bogomilské legendy“ J. Ivanova a dva svazky dějin prof. Mutafčieva³⁵.

V době, kdy Stanev četl jednu francouzskou knihu o inkvizici³⁶, měl v plánu rozvést děj podobným směrem. Sibin měl utéct před Borilovým hněvem do Francie, konvertovat ke katolictví a stát se inkvizitorem. Až na sklonku života se měl opět vrátit s pošramocenou duší a stát se až do své smrti tulákem. V květnu roku 1965 odjíždí Stanev do Francie. Zamýšlel, že během několikaměsíčního pobytu ve Francii načerpá poznatky, které posléze využije při psaní Legendy. Nakonec pobyt zkrátí na pouhých dvanáct dní a domů si přinese řadu historických knih o katarech, které mu pomáhá přeložit jeho žena. Stanev se však od myšlenky na rozpracování děje do francouzského prostředí odvrací a definitivně se rozhodl, že se celý děj bude odehrávat v Bulharsku. Obraz Sibina dostává druhý plán – téma se stalo hlubším, je v něm více promyšlen národní prvek (srov. Sarandev 1977: 154–155).

Děj románu je zasazen do historických událostí období koncilu, který byl v zimě r. 1211 svolán, aby se země vypořádala s bogomilskou herezí. Svolavatel koncilu, car Boril, sezval do hlavního města Trnova bojary a duchovenstvo z celé říše. Hlavním hrdinou je kníže Sibin, jenž pochází ze starého bulharského rodu³⁷. Společně s ním do Trnova přijíždí Kalomela, dcera jiného velmože, se kterou se ho Sibinova matka snaží oženit. Kalomela je sice také z prabulharského rodu, vyznává však upřímně bogomilskou víru. Kníže zná bogomilství z knih, ale do té doby o něm leda polemizoval se svým sluhou Tichikem. Několikadenní koncil

³⁴ Petăr Dinekov (1910–1992) byl významný bulharský literární vědec, kritik, folklorista. Roku 1945 se stal profesorem na katedře slovanské literatury. Přednášel o dějinách staré bulharské literatury, literatury v době národního obrození a bulharském folklóru. Aktivně vede a vychovává další generaci badatelů v okruhu zájemců, obecně známém jako Kruh profesora Dinekova. Spolupracuje s četnými periodiky, s jeho předmluvami vyšla řada monografií. Množství článků a vědeckých studií dokazuje jeho zájem o problémy moderní bulharské literatury, analyzuje díla E. Bagrjany, J. Radičkova a v neposlední řadě E. Staneva, s nímž ho pojí dlouholeté přátelství (často se navštěvovali, nějaký čas byli dokonce sousedy). Z bohatého souboru děl vynikají literární studie *Stara bălgarska literatura* (Stará bulharská literatura, část I a II, 1950 a 1953), *Literaturni văprosi* (Literární otázky, 1963), *Pochvala na starata bălgarska literatura* (Chvála staré bulharské literatury, 1979) aj.

³⁵ Jednalo se pravděpodobně o dvousvazkové dílo *Istorija na bălgarskija narod* (Historie bulharského národa, 1943). Historik a byzantolog Petăr Mutafčiev (1883–1943) v třicátých letech vydal též studii *Pop Bogomil i sveti Ivan Rilski* (Kněz Bogomil a svatý Ivan Rilský, 1934), ve které polemizuje s tehdy silným proudem v bulharské kultuře, který vnímala bogomilský odkaz jako pozitivní. Mutafčievovy názory se nepochybně propsaly do filozofického názoru Staneva.

³⁶ Jde o knihu, kterou napsal G. Deromien: *L'Inquisition* (Paříž, 1946).

³⁷ Sídlí v preslavské pevnosti, bývalém hlavním městě, což podtrhuje odkaz na starší bulharské dějiny.

vyústí v zatracení bogomilství, jeho představitelé jsou krutě trestáni. Sibin upadne v nemilost a podaří se mu uprchnout z hlavního města. Podobný osud má Kalomela. Ta prchá v doprovodu Otce Silvestra, charismatického „dokonalého“ bogomila, aby se ukryli v lesích. Sibin se nejen nemůže vrátit domů, ale také v něm sílí city, které chová ke Kalomele. Také on se vydá vyhledat útočiště v bogomilské osadě. Po celou dobu Sibina pronásledují úvahy o dobru a zlu, silách osudu a povaze boží, jehož podoba mu stále uniká. Díky intrikám bývalého sluhy Tichika, který stojí blízko představenému obce, není vpuštěn a usadí se v blízké jeskyni. Další události se odvíjí z rivality třech hlavních mužských hrdinů, poněvadž všichni usilují o přízeň krásné Kalomely. V osadě dojde k řadě dramatických událostí. Otec Silvestr dospěje k novému duchovnímu poznání, sepíše alternativní mýtus, který není lidmi přijat. K moci nad osadou se pozvolna dostane Tichik, který se svého úhlavního nepřítele Sibina pokusí zabít.

Přestože se kniha nazývá legendou, od klasické legendy, tj. od středověku ustálené formy epického textu je svou obsahem vzdálená. Legenda v původním slova smyslu pojednává o životě, zázracích a (mučednické) smrti křesťanského světce. Sibin by se jen těžko dal považovat za světce, jeho život neprovází žádné zázraky, a i když je ke konci příběhu vystaven utrpení (možná i smrti), není to pro pravoslavnou víru. Blízkým legendě může být též zhuštěný popis událostí, jak se o nich vyjadřuje P. Dinekov: „... v ní se skutečně málo slovy říká mnoho“ (Dinekov 1977: 153), a to, že líčí především životní osud člověka hledajícího Boha. Proto lze od románu očekávat vyprávění bližší legendám apokryfním, které se odklání od normalizovaného kánonu. Legendární nádech má nevyjasněný osud Sibina v úplném závěru příběhu: „...neboť se vyprávělo, že preslavský kníže byl viděn, an se toulá po celé bulharské zemi tu jako strašný zbojník, tu jako osamělý nešťastník, bez konce hledající svého Boha.“ (Stanev 1977: 149). Sibin se posmrtně stává mýtickou postavou, ztělesněním věčného duchovního hledání.

3.2 Kosmologické intermezzo

V Legendě o Sibinovi je představeno několik pokusů o vysvětlení lidského údělu a postavení člověka ve světě. První je filozofický, představený v myšlenkách, které se honí Sibinovi hlavou a které sdílí s čtenářem v podobě monologických výstupů. Sibin je rozpolcen kolísáním ve vztahu k Bohu a d'áblu. Něco ho intuitivně nutí usilovat o přiblížení se k Bohu, ten je však nečinný a vzdálený. Satan, tvůrce a vládce země je naopak neustále přítomný, je to síla ztělesňující věčnou proměnu a pohyb. Vůči němu je člověk vydán napospas jako loďka na rozbouřeném moři. Sibin nedokáže najít ani odpověď, kdo je původcem dobra a zla. Neumí si

vysvětlit, proč Bůh tolik zkouší jeho rod. Přál by si žít bezstarostně jako před poznáním dobra a zla. Nakonec u něj nezmáhá touha návratu k neporušenému rajskému světu, ale k víře v Tangru, boha z dávné nomádské minulosti. Filozofické úvahy hlavního hrdiny jsou rozestě napříč celým románem a je na čtenáři, v jakou mozaiku si je poskládá.

Další vysvětlení jsou mytologického charakteru. Stanev systematicky parafrázuje bogomilský mýtus známý ze spisu *Otázky Janovy*. Tomu se budeme podrobněji věnovat záhy. Najdeme v něm několik autorských odchylek od originálu, nicméně ve své podstatě se od bogomilského jádra učení zásadně neodchyluje. Jiné představy o původu světa a člověka jsou výsledkem poznání, ke kterým dospěl otec Silvestr, byť byl sám původně duchovní autoritou v bogomilské osadě. Jde o dvě verze, které postupně svým věrným ohlašuje. V první z nich vyzdvihuje úlohu žen ve světě.³⁸ Ačkoliv má na první pohled podobu autentického gnostického mýtu (možná by se dala nazvat uměleckým pseudobogomilským apokryfem), jde o ryzí fabuli. V druhé verzi Silvestr zcela opouští představu Boha a ďábla. K bližšímu rozboru literárních „mýtů“ se dostaneme až po analýze skutečného učení bogomilů.

3.2.1 Tajná kniha bogomilů

Se základními obrysy bogomilské kosmologie jsme se seznámili již v kapitole věnované Kozmově kázání, kde je nastíněno základní dogma – stvoření světa Satanailem, synem božím.³⁹ Na rozdíl od biblického monoteismu je bogomilství založeno na dualistickém konceptu světa. Takový koncept učení má nutné důsledky na chápání původu světa a člověka, roli Krista a eschatologii. Všechny tyto problémy byly rozpracovány v díle známém jako *Otázky Janovy*⁴⁰ (latinsky *Interrogatio Johannis*) nebo pod dalšími jmény (*Tajná kniha bogomilů*, *pseudo-Janovo Evangelium*, ad.). Jde o unikátní spis, který je považován za původní bogomilské dílo, posvátnou knihu bogomilů.⁴¹ Dochovala se nám ve třech latinských rukopisech, ve dvou recenzích: carcassonská, nalezená v archivu inkvizice v Carcassonne, a druhá vídeňská. Texty

³⁸ Nalezneme jej v XV. kapitole, viz (Stanev 1977: 84–89).

³⁹ Kozma v něm popírá Satanailovu prvorozenost, v jeho podání je Kristus starší ze dvou bratrů.

⁴⁰ Vycházím z českého překladu carcassonské recenze, který vyhotovil David Zbiral (ZBÍRAL, David. *Otázky Janovy*. In Pokorný, Petr; Dus, Jan Amos. *Novozákonní apokryfy III: Proroctví a apokalypsy*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2022, s. 217–229)

⁴¹ D. Zbiral odmítá, že by byla (minimálně v katarském prostředí) chápána jako posvátná v takovém smyslu, že by jí byla přisuzována stejná důležitost jako knize Nového Zákona.

obou recenzí jsou si velice podobné, pravděpodobně jde o překlad ze stejné předlohy.⁴² Ze samého závěru „Otázek“ se dozvídáme jedinou informaci o jejím původu. „*Zde končí tajná kniha kacírů [...], kterou donesl z Bulharska jejich biskup Nazarius.*“ (Zbíral 2022: 229). Byla donesena do Lombardie bogomilským knězem v druhé polovině 12. století, ale kdy přesně byla sepsána není jasné.⁴³ Většina badatelů se však shodne na jejím bogomilském původu. Kniha má poněkud odlišný charakter než jiné apokryfní apokalypsy. Nejde o popis „vidění“ tajemných skutečností, nýbrž o rozhovor, vedený mezi apoštolem Janem a samotným Kristem. Nyní přejdeme k jejímu teologickému obsahu.

Podle bogomilů byl na počátku dobrý Bůh, jenž stvořil vesmír sestávající ze sedmera nebes, který obýval spolu se svým synem Satanem (Satanilem) a řadou andělů. Satan začal žárlit na svého otce a zatoužil mít stejnou moc. Pokusil se různými sliby získat anděly na svou stranu a postavit si vlastní trůn na nebesích. Za svou pýchu byl potrestán odnětím světla, znetvořením tváře a svržením do nižšího nebe. Před vlastním pádem smetl dolů třetinu z celkového počtu andělů. Z nebes svrhnutý Satan však nemá, kde by spočinul, proto prosí Otce: „*Měj se mnou strpení, a všechno ti vrátím.*“⁴⁴ (Zbíral 2022: 220). Bůh se nad ním slituje a dovolí, aby dělal co bude chtít až do sedmého dne. Satan s pomocí andělů „*podle vzoru Nejvyššího*“ (Zbíral 2022: 221) stvoří svět, stává se tedy demiurgem – tvůrcem viditelného nebe, hvězd, moře, rostlin i zvířat.

Co se původu lidí týče, první lidé (Adam s Evou) byli také stvořeni Satanem, který měl v úmyslu stvořit si služebníky. Uhnětl z bláta těla a poručil dvěma andělům, aby do nich vstoupili a oživil je: „*Poručil andělovi ze třetího nebe vstoupit do těla z bláta, vzal z něj žebro, vytvořil jiné tělo s ženskou podobou a přikázal andělovi z druhého nebe vstoupit do tohoto ženského těla. A andělé plakali, když viděli, že na sobě mají smrtelnou podobu a že je podoba navzájem odlišuje.*“ (Zbíral 2022: 222). V bogomilské antropologii má člověk dvojí povahu – sestává ze dvou protikladných elementů. Lidské hmotné a smrtelné tělo je dílem zlého stvořitele, ale duše, která obsahuje slávu padlých andělů, má boží původ.

⁴² Není jisté, v jakém jazyce byla původně sepsána. Uvažuje se o slovanském jazyce (což zastávají především bulharští historikové), případně o řečtině.

⁴³ Předpokládá se 11. či 12. století. Ucelený mýtus o pádu andělů a stvoření člověka, s nimiž se setkáváme v Otázkách, je poprvé dosvědčen u řeckých bogomilů na počátku 12. století v díle Euthymia Zigabéna (srov. Zbíral 2022: 201).

⁴⁴ Ve smyslu navrácení andělů, které Bohu ukradl.

Poté, co Satan uspořádal svět, stvořil také ráj, způsobil pád člověka a uvedl lidstvo na zcestí hříchu. Bohu se lidí zželelo a poslal na svět svého druhého syna Ježíše Krista, aby se Satanem bojoval a ukončil jeho tyranii. Ježíš však podle tohoto učení přijal tělo jen zdánlivě.⁴⁵ Na konci věků dojde k Poslednímu soudu. Ten nastane, až se celkový počet dokonalých na zemi⁴⁶ vyrovná počtu padlých andělů. Po událostech, které budou následovat (podobných popisu apokalypsy v Janově evangeliu), ukončí Kristus nadvládu zla, Satana spolu s hříšníky uvrhne do ohnivého jezera. Sám bude spolu s vyvolenými (dokonalými) vzat zpět na nebesa: „*Tehdy spravedliví zazáří jako slunce v království svého Otce.*“ (Zbíral 2022: 229)

Analýza bogomilského apokryfu Otázek Janových ukazuje, že jde sice o učení v jádru dualistické, ale neklade proti sobě dvě absolutní síly, nýbrž jedna je druhé nadřazena. V tomto případě je Bůh prvopočáteční síla, Satan je jeho výtvorem, který se svou mocí nedokáže Bohu vyrovnat. Svět je sice vytvořen Satanem, ovšem se souhlasem jeho Otce. Dochází k přetvoření původního řádu do nové podoby, nikoliv stvoření světa z ničeho (ex nihilo) nebo pouze jeho vlastní silou (srov. Szwat-Gyłybowa 2017: 29). Takový dualismus se nazývá umírněný (Angelov 1987: 233). Odlišný je dualismus absolutní (známý například u manicheismu), v němž obě kosmické síly existovaly od prvopočátku zároveň a jejichž souboj bude trvat věčně. Bogomilský mýtus navíc počítá s omezeným trváním Satanovy vlády⁴⁷ nad světem a jeho konečnou porážkou. V absolutním dualismu logicky chybí eschatologická naděje, zlo bude existovat navždy.

3.2.2 Fiktivní učení otce Silvestra

V Legendě o Sibinovi jsme svědky zajímavého momentu, kdy se otec Silvestr, duchovní vůdce bogomilské komunity, odebere do ústraní své chýše k rozjímání, aby poté vyšel před své posluchače s novým dogmatem. V něm se dozvídáme následující kosmický příběh: Duše je původně nesmrtelná, svobodně putuje po sedmém nebi naplněném světlem. Satan se rozhodl

⁴⁵ Učení o zdánlivé tělesnosti Krista se nazývá doketismus. Pro bogomily by bylo nepřípustné, aby měl boží Syn skutečně fyzickou podobu. Tuto představu sdílí s paulikány a řadou dalších sekt.

⁴⁶ Lidí, kteří pomocí duchovního zušlechťování dosáhnou dokonalosti. Odkazuje na bogomilský ideál asketického člověka, který zavrhl tělesný svět.

⁴⁷ „*Můj Otec mu dovolil vládnout sedm dní, což znamená sedm věků.*“ (Zbíral 2022: 229)

stvořit člověka a jako první vytvořil tělo ženy.⁴⁸ Její podoba je inspirována nejpěknějšími tvary z přírody. Oživení probíhá podobně, tedy vdechnutím anděla do hmoty, ale nikoliv anděla padlého nýbrž kajícího se anděla z druhého nebe. Práním Satana bylo vložit do svého díla co nejvíce božské podstaty. Oživená Eva svou laskavou ženskost šíří do dalšího stvoření – čeho se dotkla, to se stalo laskavým a ženským. Samotná Eva se v ráji cítila osamělá. Dábel proto stvořil bytost vzdáleně podobnou Evě (tělo mělo z údů divoké zvěře a oživeno bylo zvířecím dechem). Tak byl stvořen první muž, Adam, který zdědil ryze animální vlastnosti. Satan se „v podobě hada jal obcovati s Evou a naučil tomu Adama“ (Stanev 1977: 87), následkem čehož byli stvořeni první lidé. Tento mýtus má zjevně gnostický charakter. Duše je v těle nespokojená, ale nedokáže se sama z vězení těla vymanit: „*Duše je jako beránek [...] trpí ve své tělesné schránce, bojí se však odloučit od ní.*” Uchovává si povědomí o svém božském původu, „*avšak nemůže vyřknout božská slova pravdy jinak než láskou.*“ (Stanev 1977: 84). Pouze skrze lásku může zbloudilá duše najít útěchu.

V Silvestrově novém učení byly ženy zobrazeny jako bytosti nadané mnoha kvalitami, které muže předčí. V osadě bylo přijato rozporuplně (logicky ho uvítaly ženy, které získaly vyšší společenský status). Silvestr později v dopise na rozloučenou přiznal, že za všemi změnami v jeho uvažování stála láska ke Kalomele. Ke skutečnému pozdvižení v obci došlo, když Silvestr podruhé přehodnotil své učení, tentokrát naprosto radikálním způsobem. Dospěl k názoru, že neexistuje Bůh ani Satan, které nahradil existencí dvou abstraktních sil: „*Otec Sylvestr vyhlásil své nové učení a celé obci oznámil, že neexistuje Bůh ani d'ábel, nýbrž pouze síla vzniku a síla rozpadu [...] nové učení o vzniku vesmíru, země, zvířat, rostlin a lidí*“ (Stanev 1977: 100). Věřícím se zhroutil svět, bez víry v Boha a příslibu nebe pozbyli smysl života, ztratili motivaci k dobrým skutkům. Soudržnost obce se rozpadla a zavládl chaos. Na takovou změnu nebyli prostí bogomilé připraveni a Silvestr ze svého rozhodnutí tajně obec opustil. Silvestr v něčem připomíná Nietzscheho proroka Zarathustru, alespoň tak vyznívá apel k zavržení Boha i d'ábla, ke zbožštění člověka: „*můj rozum se vzbouřil a zavrhl Satana i Boha, aby nastala jednota ve světě i člověku [...] Sám člověk je mírou svých činů a vykladačem svých zákonů a svého řádu. Věřil jsem, že stačí osvobodit lidi od Boha a Satana [...], aby pochopili, že sami jsou boholidmi*“ (Stanev 1977: 131–132). Podobné postoje nalezneme později i v Enjovi, hrdinovi dalšího Stanevova románu Ancikrist.

⁴⁸ Jako hmotu k jejímu stvoření vybere „tu nejbělejší prst“, kterou smísí s vodou. Zde dochází k významovému posunu od (řekněme neutrálního) biblického „prachu země“ (Gn 2,7) nebo zcela pejorativně zvoleného „bahna“, z kterého je stvořen člověk v Otázkách Janových (srv. Zbiral 2022: 229).

4 Tichik a Nazarij

Novelu Tichik a Nazarij autor zamýšlel jako pokračování Legendy o Sibiru, ačkoliv byla napsaná až s časovým odstupem, po dokončení románu Ancikrist. Tak plynule navazuje na Legendu, že je lze v jistém smyslu považovat za jeden text. Domýšlí osud bogomilské osady po zmizení Sibira. Podobně jako při psaní Legendy měl Stanev původně lehce odlišnou představu. V debatě s P. Dinekovem nad důležitostí odkazu Ivana Rilského řekl: „*Chtěl bych psát o velkých věcech, o mravní čistotě,*“ o něčem, „*čeho dosáhli velcí umělci. Protože měli víru, naději a v neposlední řadě lásku*“ (Dinekov 1982: 353). Tuto myšlenku měla ztvárnit postava morálně čistého Nazarije. Nejprve se zjevil obraz Tichika, který převezme úřad „dokonalého“ a začne vládnout obci. Bylo třeba, aby se Nazarij stal Tichikovým protikladem, a skrze tyto dva hrdiny se objeví konflikt mezi vládcem a umělcem. Proto Stanev pracovně nazval knihu Pokrivalo na sávěršenija (Závoj dokonalého). Její první stránky napsal v září roku 1972 a příběh byl dokončen v lednu 1976. Po celou dobu se u něj střídaly momenty nadšeného zaujetí s chvílemi, kdy mu psaní šlo pomalu a práci přerušoval. Během procesu tvoření se promění koncepce: Nazarij neodchází jako Ivan Rilský do hor (kde se měl stát světcem), protože bude zabit.

Práce na novele byla mučivá, u Staneva docházelo k řadě tvůrčích krizí. Několik momentů v knize nastínil ve spojitosti s vlastní, prohlubující se krizí. Podobně jako Nazarij maluje smutné lidi a sám se stává smutným, Stanev propadal při psaní textu tíživým myšlenkám. Jeho žena ho opakovaně zastihla, jak sedí v křesle s napjatým výrazem a hledí před sebe. Provází ho pochybnosti: „*tito poustevníci byli ve skutečnosti egocentriční lidé. Člověk je stvořen k činnosti, žije mezi sobě podobnými, je aktivní mezi nimi. Veškerá nečinnost je smrt. Život je pohyb, boj, čin. [...] Věčnost ho vrhá vstříc smrti, dřívější blaženství se stává tísní a vyvrhuje jej ze života. Umělec se stává Satanem. Myslím, že velcí umělci byli velmi ctizádostiví. Abys miloval boha, nenávidíš koho? Člověka.*“ (Dinekov 1982: 353–354). V takových chmurných myšlenkách se rodí dílo, i když původně během psaní chtěl spasit vlastní víru v člověka. Co se týče Tichika jako vládce, chtěl ukázat, že samotná moc ho tlačí k zločinu. Chtěl skrze obrazy z historie napsat současnou knihu o člověku, který panuje, a jeho tragédii. Proto změnil název na Tichik a Nazarij.

4.1 Vzestup a pád duchovního vůdce

Čtenář má možnost pozorovat dění v bogomilské osadě střídavě očima dvou hlavních postav. Protagonista novely Tichik, nyní v roli vůdce společenství, sice získal vnější znaky moci (ať už jde o „pás poznání“, mající symbolizovat nabyté poznání „gnosis“, čili hlubší vhled do tajemství božího zákona, nebo černou kutnu dodávající mu tajemný a autoritativní vzhled), postrádá však pronikavý intelekt svého předchůdce Silvestra. Rád by řídil obec pevnou rukou, požíval úcty, a dokonce si vysní úlohu mučedníka, kterou by sehrál přivedením zástupu spravedlivých do nejvyššího nebe. Skutečnost je taková, že ho pronásleduje strach a pochybnosti o vlastních schopnostech. Zaprvé se mu stále připomíná obraz Kalomely, která pro něj znamenala zklamání a neúspěšné naplnění vlastních tužeb. Zadruhé má obavy z možného návratu Sibina (Tichik intuitivně tuší, že je mu stále podřízen a nedokáže překročit stín své národy, jakožto knížecího sluhy), ale snad ještě více se bojí návratu starých pořádků, převratného učení otce Silvestra. Tichik se opírá o naučená bogomilská dogmata, o vyšší autoritu boží, a vyhýbá se složitějším filozoficko-náboženským spekulacím, kterým příliš nerozumí. To jsou však pouze jeho vnitřní běsy, přízraky minulosti (z dějově předcházejícího románu *Legenda o Sibiru*).

Prvnímu reálnému nebezpečí čelí, když jeden z bývalých Silvestrových „apoštolů“ opravdu přijde za noci do svatyně a donese opis knihy „nového evangelia“. Tichik využije zbědovaného stavu příchozího a donutí jej následující den veřejně ono nové učení popřít. Věřoucí problémy nejsou pro lidi v obci samozřejmě tak palčivé tváří v tvář skutečnosti, že komunitě dochází jídlo, o které se navíc musí dělit mezi stále se rozrůstající počet nových přeběhlíků. Zde svou roli sehraje správce obce Nikifor, přezdíváný Býkohlavec⁴⁹, který přijde s nápadem, že všechno nezbytné opatří loupežemi v okolních panských vesnicích. Spolu s tichým svolením Tichika ke krádežím (ten si je dokáže racionalizovat) se do obce vplíží semínko sváru a rozvratu, které vyklíčí, a nikdo už nedokáže jeho zhoubný vliv zvrátit. Býkohlavec je ve svém konání velice úspěšný, dokáže zabezpečit osadu nejen na zimu, ale ve svých loupežných výpravách pokračuje i v období zjevného dostatku. Dochází k rozdělování společenství. Ti, kteří volí poměrně snadný život a nechají se zmámit pestrým oblečením a blahobytem bez práce, následují Býkohlavce. Ten si za vesnicí nechává postavit kamennou věž, která se stává centrem nové sorty obyvatel v obci. Tichik nad děním v obci ztrácí kontrolu,

⁴⁹ Bulharsky Bikoglavija. Tato přezdívka znamená něco jako „Býčí hlava“, nejvěrnější překlad by se vyjádřil adjektivem Býkohlavý, nadále budu používat nominativní tvar Býkohlavec.

platnosti pozbývá i dohoda o dělení moci na oblast hmotnou a duchovní, kterou se správcem uzavřel. Tichik na jednu stranu stupňuje nátlak na věřící tým, že jim hrozí věčným zatracením a hrůzami pekla, na druhou stranu sám morálně upadá. Mezi ženami si vyhlédl pohlednou Ivsulu, jejíž přízeň si kupuje přísliby jejího možného budoucího zasvěcení na vyšší úroveň v bogomilské hierarchii. Netrvá dlouho, aby i ona poznala Tichikovu pravou povahu, demaskuje jej jako falešného manipulátora a uteče z jeho dosahu, aby se stala Nikiforovou konkubínou. To je poslední kapka, po které je Tichik donucen jednat, vyjít z bezpečí svého okruhu stoupců a vydat se konfrontovat Nikifora a jeho skupinu. Ti jej však veřejně zesměšní, shodí z věže a Tichik se stane uprchlíkem, který vyhledá azyl ve stejné jeskyni, kde se dříve skrýval kníže Sibin.

Zatímco se konflikt mezi Tichikem a loupeživým Nikiforem odehrává na poli světské moci, spor mezi Tichikem a Nazarijem je subtilnější, umělecko-filozofický. Nazarij je talentovaný malíř, bývalý ikonopisec, který na přání vyzdobil zdi posvátného domu, fungujícího jako shromaždiště, místo společných modliteb. Jde o malby výrazně symbolické, ne zcela jasného významu.⁵⁰ Tichik naléhá, aby byly zdi přemalovány obrazy s jasným významem (peklo a sedmistupňová nebesa, v souladu s bogomilským učením), které by motivovaly lidi k usilovnějšímu duchovnímu odevzdání se. Nazarij plní rozkazy, nicméně svým způsobem, vnáší do nich osobitý prvek. Tichik jakékoliv invence v zobrazování odmítá, podle něj mají malby pouze plnit funkci ilustrativní, rozjitřovat duchovní představy, a tím umocňovat sílu jeho vlastních kázání. Tichik si uvědomuje moc dvou základních komplementárních emocí

⁵⁰ „Dřevěné stěny modlitebny byly pokryty malbami kacířských symbolů: vedle meče, zabodnutého do otevřené knihy, ležel chléb, pohár vína, dvě amfory, pergamenový svitek a uťatá ženská ruka. O kus dál byl vyobrazen blesk, bořící věž, na níž stál člověk se třemi rohy. A ještě dál chrám s vahami v kupoli a vinicemi kolem dveří, dlaň s pěti ranami, z nichž vylézali hadi, pečeť, bílý závěs a novomanželé s věnci na hlavách. Na druhé straně byla vymalována vrata, obklopená cypřiši a hlídaná drakem. Pod nimi stál nápis Tajemství“ (Stanev 1977: 93–94). Některá vyobrazení nápadně připomínají motivy na tarotových kartách. Na tarotové kartě číslo 16, nazvané „La Maison Dieu“ nebo „La Foudre“ (Dům boží nebo Blesk, v závislosti na tarotovém setu a jazyce), se obvykle zobrazuje věž a blesk. Tato karta zobrazuje věž, která je zasažena bleskem a která se rozpadá, což může být interpretováno jako symbol katastrofy, chaosu nebo změny. Tato karta může být chápána jako varování před neočekávanými situacemi nebo změnami, které mohou být bolestné, ale mohou také vést k novým začátkům a vývoji. Tarotové karty určitě nebyly známy v době bulharského středověku, jde o zakomponování prvků s ezoterickým přesahem mimo běžný rámec bogomilské symboliky. Tento autorský přístup ještě trochu blíže rozebereme v šesté kapitole. Jedna interpretace se nabízí přímo v textu novely Tichik a Nazarij. Může jít o narážku na věž postavenou Býkohlavem (rohatá postava) a rozvrat, který způsobí. Muž s třemi rohy může přirozeně znamenat též ďábla, tvůrce a vládce pozemského světa, původce neustálé změny.

strach–naděje (strach z hříchu propadnutí hmotnému světu – příslib posmrtného blaženého života), pomocí nichž upevňuje svou autoritu. Vede spolu s Nazarijem řadu rozprav o umění a jeho původu (zda jde o dar či prokletí), o působení umění na lidskou duši. Nazarij má talent vnášet do svých obrazů prvek krásy, ale dokáže též zrcadlit smutek a jiné emoce, vcítit se do ostatních, na což Tichik žárí. V době, kdy nad společenstvím získává navrch Bikoglavija a ve vsi převládá radost ze života a jeho hmotných darů, se Nazarij stane vyhledávaný a lidé si žádají portréty namalované jeho rukou. Ve stejné době začne slyšet hlas, který ho povolává k jakémusi úkolu. Tento hlas jej přiměje k opuštění komunity bogomilů, vede jej osobní poutí a seznamuje jej s poznáním, v kterém dobro a zlo ztrácejí hranice a smývají se jejich protiklady. Děj novely končí poměrně náhle – osud svede Tichika a Nazarije k finální konfrontaci do jeskyně, k podzemnímu prameni, kde byla obdobně v náznacích zakončena *Legenda o Sibirinovi*.

4.2 Umělec a despota

Z nastíněné fabule je zřejmé, že příběh není na první pohled příliš složitý, dal by se zredukovat na protiklad umělce a despoty, dvou odlišných charakterů, z nichž jeden je idealista žijící uměním a druhý je přízemní utilitarista posedlý mocí. Příběh vystavěný na pouhém antagonismu dvou charakterů by byl poměrně jednoduchý, pakliže by v průběhu nedošlo k jejich proměnám. Autorem nastíněný dualismus nepočítá s absolutními veličinami, které jsou protikladné a neměnné, nýbrž s jejich vzájemnou provázaností a možnou proměnou jedné v druhou. Postavy často ve svých úvahách relativizují dobrotu božích záměrů a opakovaně nejsou daleko od přijetí Satana jakožto přirozeného principu, chaosu, který prostupuje přírodou a celým světem. Tichika a Nazarije lze vnímat jak ve své komplementaritě, tak v postupné metamorfóze směrem ke svému protějšku. Obě postavy jdou protichůdnými cestami, aby se vstříc tajemství potkaly ve své porážce. Zprvu senzitivní Nazarij se „barbarizuje“ – stává se mužnějším, hrubším, životnějším a jednorozměrným (srov. Dakova 2002). Nazarijova proměna je nejen psychologická, nýbrž i fyzická a natolik zjevná, že ji reflektuje několik postav při setkání s ním. Metamorfóza je završena v poslední kapitole, kdy se jeho oči změní a získá „d'ábelský pohled“⁵¹. Naopak Tichik si stále více uvědomuje své slabosti, a jak postupně

⁵¹ Toto je zajímavý okamžik, neboť podobnou proměnou prošel i kněz Silvestr v románu *Legenda o Sibirinovi* krátce předtím, než byl zabit. Nejasné je, jak tuto proměnu interpretovat, zda v obou případech odráží stejný záměr. Silvestr krátce před svým skoncem dospěl k přesvědčení, že není Bůh ani ďábel. Nazarij jejich existenci nepopírá, jen přestává mezi Bohem a ďáblem rozlišovat, dobro a zlo pro něj ztrácejí hranice. Možná právě relativizace dobra

přichází o nabytou moc, hledá alespoň spásu vlastní duše, což jej činí duchovněji bytostí. Z dogmatika se stává nešťastník, který ztratil dřívější duchovní jistoty, a naopak určitou jistotu do budoucna mu předkládá původně apriorní pochybovač. Nazarij vyzve Tichika, ať se očistí poustevnickým životem, že se k němu navrátí ostatní věřící, až se nasytí dočasným hédonismem. Ten si však myslí, že k němu promlouvá sám ďábel, a bodne Nazarije nožem do zad. Bisera Dakova⁵² tyto dva vzájemně protikladné mechanismy vykládá jako projev myšlenek determinismu a chaosu, jež jsou propojeny literárním přístupem a zkoumáním (Dakova 2002).

4.3 Otázka moci

Zatímco *Legenda o Sibiru* je načrtnuta na pozadí historické události, střetu mezi státní mocí, potažmo oficiální církví, a neortodoxním hnutím, v navazující novele *Tichik a Nazarij* se děj omezuje na imaginární osadu, zřízenou bogomily, a na konflikty uvnitř ní. Stanev načrtnul možný vývoj jedné komunity, která se izolovaná od společnosti pokusila žít podle představ poplatných odlišným ideálům. Předně se musela vypořádat se stálým potenciálním ohrožením (přílehlé cesty jsou kontrolovány carovými pochopy), dále existenciální nejistotou a nedostatkem potravin k přežití. Snad by se heretikům, věrným své ideologii odříkání, tyto nesnáze prožívaly snadněji, kdyby se mohli duchovně upnout k jasnému duchovnímu cíli (příslibu ráje). Ovšem i tyto spirituální „jistoty“ se v průběhu děje chaoticky proměňovaly, a věřící nebyli schopni se na novinky adaptovat.

Stanevem nabízená fiktivní rekonstrukce bogomilské komunity by se mohla považovat za model, kdy se hrstka spravedlivých rozhodne pro život v izolaci vzdálený od zkažené společnosti. Potřeba sociální spravedlnosti dala vzniknout utopickému řádu, procesu znovuvytvoření společnosti skrze osobní obětování a morální čistotu jejích členů. (srov. Szat-Gylybowa 2017: 155). V jeho modelu však i tato hrstka selhává tváří v tvář nevyhnutelnému a komunita se rozpadá. Co stojí za tímto rozpadem? Zaprvé je to řada individuálních selhání lidských protagonistů na psychologické úrovni (Silvestr přestává věřit v bogomilské učení

a zla (v různých podobách) je nejlepší ďábelský trik a internalizací těchto hodnot postavy získávají i ďábelské vzezření. V novele stejné oči sledují Tichika od samého počátku a nahánějí mu strach, mohou představovat i předtuchu nevyhnutelného konce.

⁵² Bulharská literární historička (nar. 1966), doktorské studium filologie završila disertační prací *Znak a symbol v poezii P. Javorova*. Působí jako vědecká pracovnice v oblasti Nové a současné literatury na Literárním ústavu Bulharské akademie věd.

a předkládá vlastní vize vzdálené původnímu světonázoru, Tichik nemá kvality potřebné pro roli přirozeného vůdce, Bikoglavija propadne hédonismu, čímž se neodlišuje od jiných světských vládců, z jejichž područí bogomilové prchali). Zadruhé, a to je asi důležitější, ideologie obecně mají tendenci se úměrně s nabývající mocí stávat stejně autoritářské, nezávisle na svých původních myšlenkových východiscích. Jako autor je Stanev zvláště vnímavý a podezíravý vůči institucionalizovaným mechanismům moci, které omezují osobní svobodu na úkor oficiální ideologie (Szwat-Gyłybowa 2017: 154).

4.4 Vznik a organizace bogomilské společnosti

Jakým způsobem byly formovány bogomilské osady a jak se členily jejich následovníci podle historických pramenů? Doposud jsme se zabývali bogomilstvím především jako věroučným systémem, který nese řadu odchylek od učení pravoslavné církve. V tematických vsuvkách třetí kapitoly jsme si načrtli základní teologická východiska, nyní se posuneme směrem k důsledkům, jež měla jejich aplikace v praktickém životě části společnosti středověkého Bulharska. Podíváme se na vnitřní organizaci bogomilů a způsob jejich života.

Přestože bogomilové odmítali církevní instituci jako výtvor Satana, nezavrhovali veškerou formu organizace. Inspirací byla společenství spravedlivých, připomínající původní křesťany, jak jsou popsána v Epištolách a knihách Apoštolů. Zajímavé je členění na různé vrstvy uvnitř heretické společnosti. Na jejím vrcholu stojí tzv. „dokonalí“⁵³. Do této skupiny patřili vzdělání, vysoce oddaní členové, z jejich řad pochází kazatelé a vůdci komunit. Své postavení a autoritu opírali o příkladný asketický život, odmítnutí manželství, případně jeho zpřetrhání pro ty, kteří již ve svazku manželském byli. Nelze klást rovnítko mezi vrstvou „dokonalých“ a kněžími, neboť bogomilové neznali bohoslužby jako takové (církevní ritus s proměnou chleba a vína taktéž zavrhovali), praktikovali pouze kázání. Představitelé obcí byli volení správci, obce se sdružovaly do vyšších celků, které spravovali starci, bulharsky zvaní djadove (Rychlík 2016: 66).⁵⁴ Kromě nich jsou zmiňovány další dva typy bogomilských následovníků – běžní věřící a posluchači. Normální věřící se mohli účastnit veškerého života v komunitě, mohli být svědky rituálů. Měli dodržovat jisté morální normy jako například půsty během vybraných dnů, častou

⁵³ Odvozeno z latinského *perfecti*, termínu známého z prostředí katarů. Jako „dokonalý“ je v románu *Legenda o Sibinovi* označován Silvestr, duchovní vůdce společenství.

⁵⁴ Dimitar Angelov uvádí pojmenování „dedets“ hlavního vůdce bratrství, jakýsi ekvivalent biskupské funkce, který měl další pomocníky s titulem „starets“ a „gost“ (Angelov 1987: 28).

modlitbu, zákaz hromadění majetku, ale nevyžadoval se od nich striktně asketický život. „Posluchači“ se nepodíleli na životě v komunitách, vedli běžný život, mohli se však účastnit kázání. Mezi bogomily vládla naprostá rovnost. Každý zájemce, pokud prokázal dostatečné morální kvality, se mohl stát „věřícím“ a po dostatečné průpravě i „dokonalým“. Zasněvení na vyšší stupeň byla doprovázena příslušnými rituály uvnitř komunity. Nároky, které byly kladeny na „dokonalé“, nepřitahovaly běžné příznivce bogomilského hnutí, kteří se rekrutovali většinou z nemajetných poddaných. Pro ty však byla přitažlivá kázání potulných kazatelů, kteří velebili život v chudobě, zatracovali bohaté a vyzývali k odmítání poslušnosti vůči bojarům, biskupům a carovi. Těch, kteří zasněvili život přísným asketickým nárokům, bylo jistě pomálu, ale posluchačstvo bylo natolik početné, že se dalo hovořit o masovém hnutí, i když se nepředpokládá, že by bogomilové uvnitř společnosti tvořili většinu.

Těžko lze dokázat, kdy vznikla první společenství, ale lze předpokládat, že se tak stalo již v počátcích bogomilského hnutí, tj. v 10. století (Angelov 1987: 27). Z dopisu zasláního konstantinopolským patriarchou caru Petru máme informace o zmíněné vnitřní organizaci bogomilů. Kromě prvního duchovního vůdce, popa Bogomila, známe některé jeho další nástupce, jejichž nejbližší se přezdívali „apoštolové“. Bogomilští kazatelé šířili své učení nejen po všech částech Bulharska, ale v 11.–12. století také v okolních zemích. Po podrobení Bulharska Byzancí (po r. 1018) se četní bogomilové usazují v Konstantinopoli i v kláštorech mezi byzantskými mnichy. Odtud vlivem teologických sporů (zda je Satan věčný bůh, nebo padlý Boží syn) pochází štěpení sekty. První zastánci se usídlili v obci Dragovica na hranici mezi Makedonií a Thrákií, druzí, umírnění bogomilové, si udrželi jméno „bulhaři“. Další známé komunity byly v Thrákii, Plovdivu, Sredci (dnešní Sofii). Některá místa, kde se usadila bogomilská bratrstva, známe pouze jménem, jako byla Melnikva, Romana ad. Mezi jednotlivými komunitami navzdory rozdílům ve věrouce a důrazu na striktnost dualismu nedochází ke střetům a obě církve se navzájem tolerují (Eliade 1997: 178).

5 Ancikrist

Pro třetí a poslední z trojice filozoficko-historických próz, které se budeme podrobně věnovat, vybral její autor nakonec jednoslovný název Antikrist (v českém překladu jako synonymní a poněkud archaičtější Ancikrist, pravděpodobně z důvodu umocnění středověké atmosféry). Emilijan Stanev do románu vnesl řadu svých vzpomínek a obrazů, z nichž některé v sobě choval od útlého dětství. Jedna z nejranějších vzpomínek, se kterou se svěřil, byl pohled z okna rodného domu⁵⁵ na pevnost Carevec – konkrétně na červenou kopuli mešity, která se tam v dané době nacházela.⁵⁶ Další obrazy a nápady vznikaly během jeho již dospělých toulek po rozvalinách trnovské pevnosti. V roce 1967, když už dokončil Legendu o Sibinovi, neměl stále pocit, že již zcela vyčerpал historické téma, které se odehrává v kulisách středověkého Trnova. Nejprve si usmyslel, že napíše povídku o pádu Trnova s názvem Predateljat Asa (Zrádce Asa). Pak se rozhodl, že jí dá hlubší smysl, příběh spojí s působením různých heretických sekt a bude mít podobu zpovědi jednoho mnicha. V prosinci stejného roku prohlásil, že začne práci na nové knize s prozatímním názvem *Žitie na dušegubitelja, grešnika i smešnika Teofil (Život hříšníka a šprýmaře Teofila, jenž ztratil duši)*.⁵⁷ Představa o hlavní postavě zvolna krystalizuje do podoby středověkého intelektuála, přemýšlivého typu, něco na způsob otce Silvestra či Sibina z Legendy (Dinekov 1982: 374–375).

Již v prvopočátcích práce na Ancikristovi, když zveřejnil záměr napsat práci o Evtimijovi a Theodosiovi Trnovském, přichází první nelibé reakce od Bulharského svazu nakladatelů, že „není zapotřebí pro dnešního člověka číst popske historie“. Následují měsíce odborné přípravy. Podobně jako u svého předchozího středověkého románu, v Legendě o Sibinovi, hledal zvláštní výrazové prostředky a terminologii v jazyku oné doby. Noří se do četby starobulharského písemnictví (např. přepis Života sv. Petky od patriarchy Evtimije), nebo starých národních pohádek, ze kterých čerpá pro změnu lidový jazyk. Seriózní přípravou usiluje o co nejpřesnější

⁵⁵ Dům se nachází blízko historického centra, v jedné z nejstarších čtvrtí Varuša pocházející z období 19. století, vzdušnou čarou přibližně jeden kilometr k pevnosti Carevec. Dnes se na jeho zdi nachází pamětní cedule a vnitřek dvoupatrového domu je proměněn v muzeum věnované Emilijanu Stanevovi.

⁵⁶ Srovnej původní vzpomínku: „*Když jsem byl dítě, tak jedním z prvních dojmů, ne-li prvním, byla mešita v pevnosti, tj. Carevci, s červenou kopulí...*“ (Sarandev 1977: 123) s její literární adaptací: „*Nikdy nezapomenu, jak jsem oknem našeho domu poprvé uviděl střechu paláce [...] a červené kopulky strážních věží připomínaly tatínkovu kumánskou čapku.*“ (Stanev 1976: 6-7)

⁵⁷ Název může připomínat klasické dílo Sofronije Vračanského *Žitie i stradanija grešnago Sofronija* (česky Život a utrpení hříšného Sofronie, Odeon 1981), které Stanevovi zapůjčil Petăr Dinekov. Tím se však podobnost vyčerpává, Vračanského životopisná zpověď je psaná v sebeironickém duchu, tento tón Stanevův román postrádá.

zobrazení doby. Historická věrnost je nejlépe vystižena v konkrétních osobách a událostech, v odborné terminologii (církvní i administrativně správní). Vývoj syžetu románu má bohatý historický základ, pokrývá mnohem delší období. Přesto jde o umělecké zpracování tématu, ve kterém je historický materiál podřízený tvůrčímu konceptu. K postavám se vyjadřuje tak, že nenačrtává konkrétní charakter, nýbrž duchovní atmosféru, duši člověka 14. století. Exkurzí do jedné historické epochy se pokouší proniknout do národního osudu, odhalit filozofii jeho historického vývoje.

Psaní románu mu přináší radost a uspokojení, píše jej s mimořádným zaujetím, třebaže ho velmi vyčerpává. Vžívá se do psaní natolik, že o sobě tvrdí, že oblékl kutnu a stal se mnichem. Roku 1970 byl *Ancikrist* dokončen. Autor se obává, že kniha nebude doceněna. Už samotný název vyvolá nevoli ze strany episkopa Nikolaje, který Stanevovi píše dopis, ve kterém se vymezuje k prezentování heretické minulosti národa jakožto formujícího faktoru bulharských duchovních dějin. Kniha je po delší době sice schválena k vydání, ale není doporučena k překladům. Po vydání románu se ze strany kritiků rozhostilo ticho, nedostal žádnou odezvu. Teprve po několika měsících začnou vycházet recenze, které Stanev pokládá za povrchní. Předseda Svazu bulharských spisovatelů Georgi Džagarov⁵⁸ odmítne knihu navrhnout na udělení literární ceny (Grudkov 2010: 8–10). Sám autor si však knihy velmi cení. Vtěsnil do ní řadu niterných prožitků a považuje ji za nejvíce autobiografickou prózu, kterou kdy napsal. K některým formujícím prožitkům se ještě dostaneme později, při podrobnějším zkoumání práce.

Román *Ancikrist* se věnuje jednomu z nejtragičtějších okamžiků Bulharska – rozvratu bulharské země během 14. století a ovládnutí Bulharska osmanskými dobyvateli. Tyto události přitáhly pozornost i jiných spisovatelů (např. I. Vazov – *Ivan Aleksandăr*, S. Zagorčinov – *Den posleden*, česky *Den poslední*). Hlavní hrdina Enjo dostal do vínku fyzickou krásu, dar psaní a pronikavý rozum. Jeho otec byl zograf, malíř ikon zdobící chrámy v hlavním městě Trnovgradu.⁵⁹ Vzhledem ke svému původu a nadání byl Enjo předurčen k písarské kariéře na carském dvoře. Jako dítě prodělal vážnou nemoc, přiblížil se smrti, avšak překonal ji, což posílilo jeho ducha. Začal být vnímavý ke kráse světa, za kterým tuší božský původ.

⁵⁸ Georgi Džagarov (1925–1995), bulharský básník, dramatik a též literární kritik. V padesátých letech vydává básnickou sbírku, která vybočuje z dobového kánonu. Politicky angažovaný, od roku 1966 byl členem Ústředního výboru Bulharské komunistické strany, s čímž souvisí post předsedy Svazu bulharských spisovatelů, který zastával v letech 1966–1972.

⁵⁹ Středověké pojmenování Velikého Trnova.

V mladickém věku se paralelně k lásce ke Kristu v Enjovi rodí láska k carské dceři. Pro svůj nedostatečně vznešený původ je diskvalifikován jakožto potencionální partner carské princezny, proto se na rozcestí mezi láskou světskou a láskou k Bohu přikloní k intenzivnímu duchovnímu životu a volí útěk do monastýru, aby se stal mnichem. Enjo-Teofil stráví v pokorné službě uvnitř zdí kláštera několik let, snaží se skrze duchovní cvičení dosáhnout vidění nebeského světla, přiblížit se Bohu. Přestože je v blízkosti nejvyšších duchovních autorit (světec Theodosij a Evtimij Trnovský), nedbá jejich příkladu a usiluje o individuální cestu. Z nebeských výšin jej na zem stahují vnější i vnitřní okolnosti. Pronásleduje jej kacírka Arma, která mu vypráví o jiném pohledu na svět, než který doposud poznal. Zklamáný z dosaženého mystického vhledu opouští klášter a přidává se k výstřední sektě adamitů. Netrvá dlouho a v sebeobraně zabije bývalého muže Army. Ani když opustí kacírskou osadu a snaží se žít sám pro sebe v odloučení, tak se mu smolné události lepí na paty. Následuje druhá vražda, za kterou je chycen a uvržen do vězení. Spolu s dalšími heretiky je na koncilu souzen, a jen na přímluvu bývalého duchovního učitele není popraven, ale „pouze“ znetvořen v obličejí. Jako potulný mnich přežívá dál, než se dostane do zajetí. Musí sloužit tureckému veliteli Šeremet Bejovi, který s armádou obléhá Trnovgrad. Je svědkem tragického pádu hlavního města. Zabije svého věznitele a dožívá v ruinách vypleněného kláštera, kde zapisuje svůj život. V románu se střídají pasáže líčené vypravěčem na konci života s událostmi, které aktuálně prožívá hrdina a zasvěcuje do nich čtenáře pomocí monologické formy.

Toto jsou hlavní momenty syžetu a jeho kompoziční prvky, které nám pomohou k zarámování níže uvedených detailů. Než přejdeme k analýze duchovního vývoje hlavního hrdiny románu, alespoň krátce si představíme mystický proud hésychasmu a některé jeho hlavní představitele, kteří jsou vyobrazeni v románu Ancikrist.

5.1 Hésychasmus

Pravoslavná křesťanská tradice má za to, že člověk byl stvořen s potenciálem dosáhnout naplnění lidské osobnosti, stavu, ve kterém dochází zároveň k sjednocení s Bohem, čili zbožštění (theósis). Cesta křesťana k dosažení jednoty s Bohem je zdlouhavá, namáhavá a často bolestná. Duchovní výstup má dle tradice tři části: očištění, osvícení mysli „nús“ (řecky νοῦς, schopnost bezprostředního poznání, je vedle rozumu, který rozlišuje a vytváří abstraktní představy, další schopností člověka) a zbožštění. První člověk Adam, stvořený podle podoby boží, se nacházel v plném stavu osvícení nús. Po svém duchovním pádu se zatemnil jak jeho nús, tak jeho zářivá podoba. Není schopen společenství s Bohem, před nímž utíká a skrývá se.

Jednou z metod na cestě ke zbožštění je pravoslavná spiritualita zvaná hésychasmus. Jeho počátky lze sice vysledovat již v mnišském prostředí 4. století, nicméně velké znovuobjevení zažívá v kláštorech na Svaté Hoře Athos mezi 13.–14. stoletím. Proti tomuto učení vystoupil Barlaam z Kalábrie, který obviňuje stoupence hésychasmu z mesaliánství a bogomilství. Naopak jeho věhlasným stoupencem a apologetou byl sv. Řehoř Palama, byzantský mnich ze 14. století.⁶⁰ Ten napsal pojednání Triády na obranu svatých hésychastů, teologickou syntézu duchovního života východního mnišství. Součástí nauky o zbožštění člověka je praktická metoda napomáhající duševnímu úsilí, jež zahrnuje půst, bdění, (vnitřní) modlitbu⁶¹, soustředné upínání zraku, kontrolu dechu. Tyto techniky mohou, při náležitém vedení, vyústit v mystické prožitky záře božského světla. To je připodobňováno k světlu, které doprovázelo proměnu Krista na hoře Tábor, tak jak jej popisují evangelisté⁶² (Vopatrný 2003: 7–11, 22–25).

Poté, co byl hésychasmus oficiálně uznán jako legitimní forma náboženské praxe, se uchytil ve většině klášterů. Vírou ve zbožštění těla se stává protikladem k dualistickému bogomilství, které mezi fyzické tělo a božskou substancí klade nepřekonatelnou propast. Do Bulharska hésychasmus uvedl Theodosij Trnovský.⁶³ Poblíž vesnice Kilifarevo se nacházela

⁶⁰ Sv. Řehoř Palama (1296–1359) pocházel z Konstantinopole, zprvu se věnoval světskému studiu. Ve svých dvaceti letech se stal mnichem a pobýval na Svaté Hoře Athos střídavě v kláštorech a poustevnách. V jeho životopise se píše, že se nořil do hlubokého mlčení a ticha, pouze v neděli se účastnil bohoslužeb. Později se začal věnovat literární činnosti v oblasti hagiografie a spirituality, zanechal po sobě řadu kázání. Během svého života několikrát vešel do sporu o obsah a smysl duchovního života, z nichž vyšel vítězně a jeho postoj byl dvakrát na tzv. palamitských koncilech konaných v Konstantinopoli potvrzen jako pravoslavný (1341 a 1351). Sv. Řehoř hájí hésychastickou metodu, odvolává se na patristickou tradici a učení o nestvořené energii, díky níž můžeme spatřit a poznat Boha. Myšlenky hésychasmu rozvinuly teologické myšlení Východu, promítly se též do oblasti umění a společensko-kulturní jako odpověď na ideje západoevropského humanismu.

⁶¹ S hésychasmem se spojuje praxe modlitby Ježíšovy: „Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou.“ Pozdější verze obsahuje přidané slovo „hříšným“, ale jsou dochované i kratší verze stejné modlitby (Vopatrný 2003: 46).

⁶² Viz Matouš 17:1-6; Marek 9:9-18; Lukáš 9:28-36. Stejně světlo údajně osvítilo apoštola Pavla na cestě do Damašku.

⁶³ Theodosij Trnovský (1300–1363) byl vysoce postavený bulharský duchovní a poustevník. Za svůj život vystřídal řadu klášterů, než byl zasvěcen do hésychasmu pod vedením Řehoře Sinajského. Za vlády cara Ivana Alexandra se významně podílel na iniciativě dvou koncilů, které vedly k odsouzení různých herezí. Před svou smrtí odešel do kláštera v Konstantinopoli. Jeho druh, patriarcha Kallist I., po jeho smrti napsal Theodosijův životopis.

asenovská pevnost, kterou car Ivan Alexandr poskytl Theodosiji, aby zde r. 1348 založil klášterní školu.⁶⁴ Mezi Theodosijovy žáky patřil Evtimij⁶⁵, který se později stal patriarchou, poslední hlavou středověké bulharské pravoslavné církve. „*Evtimij Trnovský je nejvýznamnější osobností konce druhého bulharského carství a jeho pádu pod tureckou nadvládu. Neproslul totiž jen svým literárním dílem, nýbrž především jako vedoucí osobnost tzv. trnovské literární školy, nejdůležitějšího kulturního centra druhého bulharského státu.*“ (Bechyňová a Hauptová 1982: 274)

5.2 Duchovní vývoj a peripetie hlavního hrdiny

V románu *Ancikrist* je vedle dějové linie mimořádně zajímavá duchovní cesta, kterou hrdina prochází a jež ho proměňuje. Skrze časté a bohaté zrcadlení úvah hlavní postavy a jeho nepřetržitou introspekci ji může čtenář spoluprožívat od prvních stránek knihy. Zároveň jde o vyličení autorových vlastních duševních etap, kterými si prošel, pouze jsou přeneseny do jiného světa. „*V této knize jsem načrtnul duševní etapy, přes které jsem došel k odmítnutí Boha, Krista, církve, se všemi mými pochybnostmi. [...] Skrze ně vzniká Teofil. A Teofil jsem já.*“ (Sarandev 1977: 45). Duchovní vývoj hrdiny jsem rozdělil do tří etap. První se týká mladého Enja, od dětských nezkažených prožitků světa, barev a jeho mladického básnického rozvoje. Druhou etapou je jeho odklon od světa ke klášterní praxi. Třetí fází je zanevření na církevní učení, negace světa a plné rozvinutí Antikrista, který v něm dřímá. Ačkoliv jde o proces kontinuální, přesto se lze z analýzy mezních prožitků dobrat k nějakému rozlišení, které si představíme v následujících třech podkapitolách.

⁶⁴ O necelé půlstoletí později byl klášter obležen a vypálen Turky, za jeho současnou rekonstruovanou podobu nese zásluhu slavný obrozenecký architekt Kolju Fičeto.

⁶⁵ Na tomto místě přepisují část příběhu, citovaného Gorazdem Vopatrným, který Stanev s jistými úpravami do románu *Ancikrist* zapracoval. V příběhu zastihne Evtimij svého učitele ve stavu theoria (tj. vidění): „*Přistoupil k malému okénku a uviděl neobvyklou podívanou: Sv. Theodosije objatého od hlavy k patám plamenem, stojícího zpřímá a nehybně, jak obvykle zobrazují proroka Samuela. [...] Následujícího večera přišel znova ke starcovi. Tentokrát starce seděl přede dveřmi své kelie, očekával Euthimije a plakal. Když se Euthimij ptal, proč pláče, pravil, že mu bylo zjeveno Bohem ovládnutí Bulharska Turky a zkáza jejich monastýru.*“ (Vopatrný 2003: 95)

5.2.1 Enjo

Stanevův hrdina byl od dětství vybaven velikou vnímavostí pro krásu a duchovní podněty. Vypravěč líčí první dětské rozbřesky vědomí, okouzlení duše, které přicházelo skrze světlo a barvy okolního světa. Jen tu a tam se vkrádá ze stínu strachu, tmy noci do snu ponořeného vědomí přítomnost Satanáše. Tento stín nemá dosud žádnou konkrétní podobu. Pocit bezpečí, které mu nabízejí kostely, chrámy Páně, uprostřed pevnosti za pevnými hradbami města. První zásadní trhlinu v tomto bezstarostném světě mu přivodí zážitek o jedněch Velikonocích, během rituálu vyhánění d'ábla. Do mysli se mu vkrade vtíravá myšlenka, že se d'ábel natrvalo usadil v očích lidí, ve všech věřících, bojary a duchovní nevyjímaje. D'ábel se usadil přímo v srdci církve, v hlavním městě – mikrokosmu celé Bulharské říše.

Jako mladík poznal sílu modlitby, která zpřístupňuje duši a nechává spát rozum. Z rozlišování dobra a zla se přece rodí d'ábel, který zaplavuje svět, on však touží po harmonii, v duši si hýčká svůj „vesmírný poklad“. Píše vlastní modlitby. Když se zamiluje do carské dcerky Keraci, která s ním dochází do školy, rozvine svůj talent básníka dvěma směry. Jak ke Spasiteli, tak ke své milé se vztahuje pomocí nebeských přirovnání.⁶⁶ Zamilovanému se zdá její jméno příliš pozemské a překřtí ji na Ralicu. V mysli si ji zbožšťuje a ve verších jí přisuzuje nebeský původ.⁶⁷ Když se Enjovy milostné verše dostanou do ruky carovi, je předvolán ke dvoru. Sice je oceněn pro svůj básnický talent, ale také veřejně zahanben, když je prozrazena jeho tajná láska k Ralici. Enjova duše je zdeptaná, tesknotu nedokáže nijak vypudit, proto místo modliteb pronáší k Bohu první jobovská obvinění. Začíná se u něj projevovat lidská pýcha a zaujetí pro sebe samého. Poznává, že „*nejenom v Trnovgradu, nejenom v dospělých byl d'ábel, ale i ve mně samém*“ (Stanev 1976: 34). D'ábelskou povahu v něm prohlédne také jeho vlastní otec. Vlastně poznají vzájemně tajemství a slabosti toho druhého. Enjo pochopí, že i otec má pozemskou inspiraci při malování světic, za což jej otec prokleje jako „d'ábelské plemeno“.

Když se snaží odhalit příčinu, proč v něm přebývá Pokušitel, potká mnicha Lavrentije, znalého tajemství hésychasmu. Mezitím byla carská dcera zaslíbena cařihradskému vládci. V okamžik jejího zasnoubení Enjo opouští Trnovgrad a toulá se po okolí. Smířil se, že nebude naplněna jeho pozemská touha k Ralici, ale utěšuje se, že mu nikdo nemůže sebrat možnost

⁶⁶ Srovnej přirovnání „*Tehdáž jsem viděl Spasitele krásného, netělesného, v rajsčém jasu jak májový úsvit na čistém obloze.*“ a „*Hvězda Ralica na nebi zlatým rádlm oře...*“ (Stanev 1976: 10,22). Již dříve použil obraz dívky-hvězdy Ralice básník Penčo Slavejkov v básni Ralica (třetí znění básně vydané v časopisu Misál r. 1903).

⁶⁷ Jméno Ralica je v bulharštině naplněno světelnou a hvězdnou sémantikou. Šest ústředních hvězd souhvězdí Orion je v lidových představách připodobňováno k radlici (bul. ralica) a používá se k jeho pojmenování.

přiblížit se k Bohu. V Enjovi sílí pocit duchovní síly. Brzy ani Lavrentij nedokáže odpovědět na složité věroučné otázky, které mu klade. Tuší, že všech odpovědí se nelze dobrat rozumem, ale na některé musí přijít skrze niternou zkušenost. To znamená vzdát se světského života a odejít do kláštera hésychastů.

5.2.2 Teofil

Poté, co odvrhl pozemské pokušení, se rozloučil se světským životem a opustil hlavní město, aby se vydal na cestu mystické kontempace o Stvořiteli. Ještě, než dorazí do kláštera, je svědkem zázraku. Mystický zážitek vidění táborského světla se nemusí odehrávat pouze skrze subjektivní zkušenost jednotlivce, který je tímto světlem proměněn, nýbrž může být pozorováno i lidmi v jeho okolí. Takového momentu byl Enjo svědkem, když je za noci přiveden do poustevny Theodosije Trnovského v okamžik jeho usilovné modlitby: „*Koukám, okýnkem se line záře, ne od svíce nebo od kahanu, ale docela zvláštní. A tu jsem spatřil Svatého [...] obklopeného tou září. Rozlévala se po celé poustevně jako svítivá mlha a nepostřehnutelně se rozstrácela.*“ (Stanev 1976: 54)

Hned první setkání s otcem Evtimijem, představeným Kilifarského monastýru, vyvolá oboustranné podezření. Enjo, věrný své získané nedůvěře k autoritám, si ke svému budoucímu duchovnímu učiteli vybuduje ambivalentní vztah. Na jedné straně k němu cítí hluboký obdiv (nazývá ho velikým znalcem duše, který mu pomohl od pekla), na druhou stranu v okamžicích vlastních pochyb jeho příklad znevažuje a obviňuje jej z pokrytectví. Představený kláštera v adeptu vidí jak obrovský duchovní potenciál, tak hrozbu plynoucí z nejistoty, jakým směrem Enjo svůj talent zaměří. Přesto je přijat zprvu za novice a se svolením svých rodičů navlékne mnišskou kutnu, uzavře se před světem a dostane jméno Teofil.

Klášter není, jak brzy zjistí, jen oázou klidu pro duchovní rozkvět, ale též místem tvrdé disciplíny, jejíž nedodržení vede k přísným trestům. Teofil je přidělen churavějícímu otcí Lukášovi jako poslušník, aby prokázal skrze službu pevnost své víry. Tento mnich (jediný Bulhar mezi řeckými bratry) má za sebou hříšnou kariéru lapky a pravděpodobně bogomilskou minulost. Lukáš svými jízlivými komentáři na úkor mnišského řádu, nevykořenitelné hříšnosti a licoměrnosti lidstva má na Teofilově vývoji také svůj neblahý podíl. Ani roky pokorné služby nedokáží očistit mnichovo srdce od sebestřednosti. Zásadní problém Teofila je jeho pýcha, víra ve vlastní pravdu a neschopnost se podřídít silám, které ho převyšují. Oporou v pokušení a duchovním tápání mu má být otec Evtimij, kterému se může svěřovat a žádat o radu. Ten jako by mu však jen svou přítomností připomínal dřívější varování: „*Nikdy jsi neslyšel, že pyšné*

anděly d'ábel proměňuje v běsy? I sám Satanáš se z pýchy odvrátil od Hospodina a strhl s sebou boží anděly“ (Stanev 1976: 42). V Teofilovi uvadne dokonce i úcta k nejvyšší autoritě, poustevníkovi Theodosijovi, pokládanému za svatého. Během jedné noční vycházky, plný pochybností o klamně povaze světa, dojde světce navštívit, aby našel útěchu. Zastihne však Theodiseje spícího, pozemsky lidského s otevřenými bezzubými ústy. Jaký šok zažívá při konfrontaci zidealizovaného světce, jehož tělo má být proměněno božskými energiemi.

Teofilovo úsilí je zpočátku upřímné a intenzivní, nese s sebou pokroky. Nabývá jistého poznání, které jej naplňuje radostí a klidem. Není to sice slibovaný ráj, ale v daný okamžik je ještě spokojený. Časem se však odkloní od nesobecké mystické lásky k Bohu a začne se u něj projevovat (například v pozmeněné Ježíšově modlitbě) *„jemná forma egoismu, založená na nenaplněné touze vlastnit Boha a boží bohatství, a následně se stát jako Bůh, dosáhnout identifikace prostřednictvím téměř fyzického spojení“* (Szwat-Gylybowa 2017: 172). Vrhá se s ještě větším vypětím do hésychie, mívá vidění ohromného prostoru s děsivou prázdnotou. Jedné noci jej náhle zaplaví oslnivé světlo a uží v něm svět v celé své nepochopitelnosti a *„sám sebe – co ducha v něm bloudícího, odsouzeného potácet se od falše k falši“* (Stanev 1976: 109–110). Skrze tento zážitek nahlédne klášter, jeho vznešené učitele i sebe jako šašky, kteří klamou sebe sami. Táže se, zda viděl opravdu táborské světlo, a v hořkém zklamání se připodobňuje k opuštěnému Kristu na kříži. Zážitek božského zjevení, u nějž druzí mystici zaplaveni nebývalým štěstím prolévají slzy, mu vžene do duše nedozírnou prázdnotu a strach. Dále nedokáže s nikým sdílet své myšlenky, nesnese ani pohled Evtimije, který by jej snad ještě dokázal vrátit na správnou stezku. Začne se za zdmi kláštera stýkat s dívkou Armou, která mu sice také nerozumí, ale alespoň k němu vzhlíží. Ta jej seznámí s učením o dvou světech, které načerpala za pobytu s potulnými heretiky. Teofil, který ztratil smysl světa, se nechá přemluvit, aby opustil klášter. Jeho duše se *„rozletěla k Satanášovi. [...] Co na tom, jsme-li on i já d'ábelským stvořením? Budu chodit po světě, abych okusil jeho sladkosti“* (Stanev 1976: 119–120). Další úsilí napne k tomu, aby vytěžil z poznané nicoty maximum. Zahodí kutnu a s ní i své mnišské jméno.

5.2.3 Enjo-Antikrist

Enjova zvědavost, že pozná cosi, co nepoznal ani Evtimij s Theodosijem, jej dovede mezi skupinu uctívačů d'ábla. Podle nich byl svět stvořen společnými silami jak Bohem, tak d'áblem, proto si oba zasluhují býti uctívání. Dva světy (horní a dolní, viditelný a neviditelný) se vzájemně a nerozlišitelně překrývají. Bůh s d'áblem spolu vedou zápas o lidské duše. Jejich

duchovní předáci Kaleko a pop Lazar⁶⁸ nutí přívržence chodit nahé a žít neřestně. Příslušníci jsou nazýváni sobotníci (provádějí orgiastické rituály v sobotu) či tykvité (jsou nazí, pouze ohanbí si příkrývají tykví). Teofil se stane jejich písařem, nicméně pro svůj intelekt nenachází v této společnosti dost uspokojení a brzy jimi začne opovrhovat. Odnáší si jenom poučení, že peklo i ráj jsou přítomny ve všem. K hlubšímu poznání tajemství světa jej nedovede ani usilovná modlitba hésychasmu, ani nesmyslné rituály sobotníků. V tomto smyslu se stává agnostikem a ve vztahu ke světu převažuje prostá negace. Nepotřebuje církev, potulné zvěstovatele, pouze sebe. Přesto v něm dále žije hlas, který ho nabádá k víře ve vlastní pravdu, v krajních okamžicích ho utvrzuje „*Ty jsi Bůh, kterého hledáš!*“ (Stanev 1976: 170). Je toto hlas Antikrista?

Enjův morální propad stále nemá konce. Zavrhne lidstvo, odejde pouze se svou družkou do chýše na břehu řeky, aby se stal převozníkem. Když ženu přistihne s hříšným archimandritou Dorsijem, zabije ho v souboji. Je naplněn zlobou k němu, k sobě pro neschopnost dojít poznání, k celému lidstvu pro jeho pokrytectví. Už předtím zabil bývalého muže Army, ani ne tak ze žárlivosti, že by mu ji mohl odloudit, ale spíš jako trest za rozbitou sošku, která mu připomínala jeho vlastní krásu. Dalekou cestu ušel od Enja, miláčka Krista a zbožného mnicha Teofila. Za vraždu Dorsije je zatčen, ale souzen má být jako zběhlý řeholník společně s dalšími heretiky na církevním synodu. Důležitým okamžikem je konfrontace ve vězeňské cele, když jej navštíví Evtimij. Moudrý znalec duší vůči němu projeví velkou dávku pochopení: „*Předpokládal jsem, synu Teofile, že se oddáš ďáblu pro poznání a že vyhledáš peklo, neboť je nemyslitelné, aby ten, kdo hledá Boha, nenahlédl také do pekel.*“ (Stanev 1976: 167) Enjo dlouho hledal slova k odpovědi, ale místo pokání viní ze svého zoufalého stavu okolní svět. Evtimij ho ujistí, že se hluboko v jeho nitru nachází sám Satan, a pokud jej nevypudí, stane se předobrazem netvora z apokalypsy – Antikristem, který přijde zničit svět. Ani před soudem Enjo neprojeví známky pokání. Církevní sněm, schovávající se za soškou umučeného Krista se zlatými hřeby, mu buď

⁶⁸ Jméno Lazara (a také Bosoty, kterému Stanev dodal přezdívku „Křížešlap“, s kterým se setkáme později před církevním soudem) je známé z „Života otce Theodisije Trnovského“ (překládám z editorsky zkrácené verze): „*Po čase přišli do Trnova dva mniši, nakažení mesaliánskou (bogomilskou) herezí, ze Svaté Hory. Jeden z nich se jmenoval Lazar a druhý Cyril, přezdívaný Bosota. Neuplynulo mnoho času a ukázali jasně svou zbloudilost i zde. Lazar začal šílet a obcházet nahý celé město – strašná a ostudná podívaná pro všechny. Výše zmíněný Cyril Bosota také začal rozsévat své bezbožné učení. Někdy se rouhal svatým ikonám, jindy pošlapával svátosti, a také počestný a životodárný Kříž.*“ (Pravoslavno slovo 2003: 17)

nestojí za odpověď⁶⁹, nebo se na svou obranu odvolává nikoliv k metafyzickým silám, ale lidskému duchu. Pýcha mu nedovolila vymanit se z krutého trestu, i když by stačilo jediné slovo.

Kdy se vlastně z Enja stal Ancikrist? Když se v něm usídlil Satan, zavrhl Boha a stal se hříšníkem, nebo prostě svou vzpourou proti morálním konvencím a tím, že uvěřil, že o dobru a zlu rozhoduje pouze on sám? Tato cesta byla pozvolná. Jako chlapec pozná d'ábla nejdřív v druhých, pak v sobě, poté začne pochybovat, jestli sám není Antikrist. „*Moc se mluvilo o skonání světa, o triumfálním tažení Ancikrista po celé zemi a najednou mě posedl strach, že ten Ancikrist bych mohl být já sám...*“ (Stanev 1976: 45). Po první vraždě si tím je už celkem jistý, jenomže je bezmocný vůči vlastním běsům. Ke konci vyprávění, když pozoruje vypálené trosky Trnova, trápí ho pochyby, zda naplnil alespoň jediný životní úkol, dostat předpovězené roli Antikrista: „*A pořád se mi vtíralo do vědomí, že je konec světa a že já jsem se ještě nestačil stát Ancikristem, protože mě Turci předešli a sám už nevím, kam a k čemu se přikláním.*“ (Stanev 1976: 211). Stav ducha se odráží v tělesné podobě, podobně jako padlý Lucifer přichází o svou záři, tak je Enjo katem zohaven, jeho původní zářivá andělská tvář je ocejchována znamením Šelmy.

Podívejme se ještě, co vlastně znamená Antikrist z biblického pohledu. V první řadě jde o odkaz k apokalyptické šelmě z Knihy Zjevení⁷⁰, protivníka Beránka božího (stejný obraz v eschatologii přejímá i bogomilská tradice). Ve Zjevení se nenachází přímé pojmenování Kristova protivníka jakožto Antikrista, nicméně je za obraznými výjevy a symboly patrné. Je jím rozuměn metafyzický nepřítel Krista, personalizovaná inkarnace zla, jehož přítomnost ve světě ohlašuje jeho zkázu. S druhým naplněním významu se setkáme v evangeliích. S podobným výrazem (pseudochristos, falešný Kristus) je v Matoušově a Markově evangeliu spojeno varování před nepravými proroky (lžimesiášové a lžiproroci). Přímé užití jména, lépe

⁶⁹ Uvědomuje si absurdnost tohoto soudu – i kdyby se veřejně vyzpovídal, trestu by se nevyhnul, „*neboť soudcové nemohou soudit d'ábla v člověku, nýbrž soudí člověka*“ (Stanev 1976: 183).

⁷⁰ Vícehlavá šelma má jako charakteristické znamení jednu z hlav smrtelně zraněnou, což lze číst jako paralelu k Enjově zohavení tváře žhavým železem. „*Jedna z jejích hlav vypadala jako smrtelně zraněná, ale její smrtelná rána se uzdravila.*“ (Zj 13,3). Gylybowa metaforu vícehlavé saně rozvádí ještě dále, Antikrist není nutně zosobněn jenom padlým mnichem Theofilem, ale její jednotlivé hlavy jsou přiřazeny dalším postavám v románu: „*Antikrist je stvoření mnoha tváří, které má podobu krutého Turka, prostopášného bogomila nebo zbožného hěsychasty, aby zosobnil všechny lidské síly dějin, které jsou nepřátelské Bohu. Stanevovy postavy nejen operují v degradovaném světě, ale také aktivně destabilizují existující hodnotové systémy a společně utvářejí svět, v kterém je zlo přítomné v dějinách a v lidských bytostech ještě více sílí.*“ (Szwat-Gylybowa 2017: 169)

řečeno snad označení Antikrista, se nachází na několika místech Janovských a Pavlových listů. Tímto způsobem je označen rouhač a rozsévač protikřesťanské zvěsti, popírající Kristovo božství, vtělení do lidské podoby, a takových může být celá řada.⁷¹

Ve Stanevově románu jsou přítomny obě biblické reference. První je zřejmá. Čím víc naplňuje Enjo předpověď Ancikrista, tím intenzivnější je turecké nebezpečí. S jeho definitivním příchodem je spojen konec světa (myšlena zkáza Bulharské říše, ztráta národní identity na dlouhá století v osmanské porobě). Druhá, tedy prorocká reference o smrti Boha, se objevuje skrze sny. V románu se vyskytují dva důležité sny, které předpovídají budoucí vývoj a jsou navzájem provázané (už jen místem, kde se odehrávají).

První sen se Enjovi zdá dřív, než je pozván na carský dvůr. Ve snu odchází na vinici (místo, kam se uchýloval mimo město, které drží ďábel ve spárech), nicméně i tam ho Pokušitel dostihne: „*A právě TEN se znenadání objevil pod mezí – šedivý, chlupatý, maličký – a volal mě k sobě, tak jako zločinec vábí dítě, aby je zničil. A taková odporná potměšilost byla v něm a jistota, že mě zvábí!*“ (Stanev 1976: 27). Interpretuje sen a dochází k závěru, že ďábel je všude (nejen ve městě, církvi, ale i v přírodě a nemůže před ním utéct) a bude mu muset skrze carskou vůli sloužit. Tehdy se Enjo ještě dokáže vzepřít, ponechává carovi, co je carovo, a doufá ve vlastní spásu skrze odevzdání se Bohu. Druhý sen rozvíjí původní předtuchu, objeví se po zdrcujícím prožitku vidění Táborského světla. Zdá se mu jakoby o Velikonocích, kdy mají znovu ukřižovat Krista. Ve městě vládne panika, očekávání konce světa, zaznívají hlasy o velkém božském podvodu. Opravdu dojde k ukřižování, uložení těla do hrobu. Po třech dnech najdou prázdný hrob přesně podle pašijové tradice, dokud však Enjo na vinici z mělkého hrobu nevyhrabe tělo Krista. Plný hořkosti zvolá: „*Hospodine, proč i jeho jsi oklamal?*“ [...] „*A tu jsem se stal nejubožejším mezi všemi lidmi a nejosamělejším, protože poznáv holou pravdu, nemohl jsem ji nikomu sdělit – kdybych ji prozradil, nastala by ta tma.*“ (Stanev 1976: 114). Enjo-Ancikrist je nositelem hrozivého poznání, že Kristus nevstal z mrtvých a byl na konci života pouze Bohem opuštěný, smrtelný člověk.

Dovětkem je třeba zmínit ještě jeden rozměr protikladu Evtimije a Enja-Ancikrista, jejichž protipól je jedním z hlavních principů ve výstavbě obrazů románu.⁷² Vlácen jako turecký otrok

⁷¹ Viz Janovy listy: „*Dítky, nastala poslední hodina; a jak jste slyšeli, že přijde antikrist, tak se nyní vyskytlo mnoho antikristů; podle toho víme, že nastala poslední hodina.*“ (1J 2:18), dále: „*Do světa vyšlo mnoho těch, kteří vás svádějí, neboť nevyznávají, že Ježíš Kristus přišel v těle; kdo takto učí, je svůdce a antikrist.*“ (2J 1,7)

⁷² Enjo-Teofil-Ancikrist se střetává s různými událostmi, druhými osobami a také sám se sebou. Hlavní hrdina se sám teprve hledá, duchovně tápe, prochází nevyzpytatelnými morálními metamorfózami. Jeho protipól je

je svědkem obléhání a vypálení Trnova. Během dobývání nabízejí Turci obleženým možnost záchrany života, pakliže se vzdají a přijmou muslimskou víru. To je nepřijatelné pro patriarchu, který se za nepřítomnosti cara⁷³ stal velitelem obránců. Pro Evtimije je spása duše souvěrců důležitější, než jsou jejich životy. Enjo jej vážně obžalovává ze zbytečných obětí, které převyšují počet jím zavražděných. „*Vydals je pro slávu Kristovu a horního Jeruzaléma, pro triumf pravého Boha! Pro něj jsi prolil krev, kdežto já pro sebe a pro náš národ.*“ (Stanev 1976: 214). V tomto bodě je zřejmý triumf Ancikrista.

Pod vlivem těchto skutečností lze mluvit o další, finální vývojové etapě hrdiny. Ať už je pojmán jako „*z dogmat osvobozený mluvčí nenáboženského humanismu*“ (Szwat-Gyłybowa 2017: 170), nebo Enjo-hajduk, nositel nové morálky překonávající tu církevní, který sám sobě stanovuje morální imperativ ochrany národa (Kanavrov 2022: 275). Takový Enjo se mstí jak zrádci Angelovi, který pomohl dobyvatelům získat Trnovgrad, tak svému vězňovi Šermet Bejovi.

Evtimij, který představuje vyzrálý charakter, pevnost víry a koherentní myšlenkový svět. Nikdy se nestřetnou jako rovný s rovným. Od prvního setkání se navzájem vzdalují, přestože je pojí vzájemné pouto. Obraz velikého hěsychasty příležitostně slouží jako materializace druhého, oponujícího „já“ Ancikrista (srov. Joveva 1981: 148–157).

⁷³ Ivana Šismana (syna cara Ivana Alexandra), který vládl v letech 1371–1393.

6 Fenomén bogomilství různými prizmaty

V předchozí části práce jsme se seznámili zprvu s historickým pozadím doby působení bogomilů v Bulharsku a postupně analyzovali tři prózy, které se bogomilství týkají. V této shrnující kapitole nejdřív krátce naznačíme základní narativy, které se kolem fenoménu bogomilství vytvořily od obrozenecké doby až do meziválečného období. Poté se budeme věnovat srovnání napříč Stanevovými prózami, jeho osobitému pohledu na bogomilství a náboženství vůbec. V třetí podkapitole se pokusíme prózy zasadit do reálného historického kontextu.

6.1 Bogomilství v bulharské literatuře před Stanevem

Potřebu vyjádřit se k bogomilskému hnutí, které patří k bulharskému národnímu odkazu, měla celá řada autorů již od počátku národního obrození. Paisij Chilendarský (1722–1773), autor slovanskobulharských dějin, viní bogomily⁷⁴ z toho, že přivolali svým odpadlictvím na Bulharsko boží hněv, který měl za následek rozvrat prvního bulharského carství. Podobnou logikou vysvětluje příchod Turků a osmanskou nadvládu, která ukončila druhé bulharské carství. V jím předkládaném idealizovaném obraze dobrotivého Bulhara, zosobňujícího evangelické ctnosti, není místo pro církví odsouzené heretické myšlenky.

Vědecký zájem o bogomilské hnutí lze datovat do druhé poloviny 19. století. V následujících letech byly objevovány a zveřejňovány první psané prameny (fragment Synodiku cara Borila ad.). Nestor bulharské literatury Ivan Vazov (1850–1921), přejímá schéma nastíněné mnichem Paisijem. Patriotickým prizmatem zhodnocuje jako dobré to, co je užitečné pro bulharskou zemi, a naopak negativně vidí jakékoliv síly, které ji oslabují. Poněkud černobílá Vazovova optika se propsala do schematického rozdělení literárních postav do jedné ze dvou kategorií. Vazovovo zhodnocení bogomilství je přesto o něco komplikovanější. Historickou látkou bulharského středověku se zabývá ve dvou novelách: *Svetoslav Terter* (1907) a *Ivan Aleksandăr* (1907)⁷⁵. V první zmíněné novele se bogomilové přidají na stranu cara proti pustošícím tatarským hordám, a jsou proto feudálem hodnoceni jako „dobří křesťané“. V novele *Ivan Aleksandăr* líčí říši ve stádiu rozkladu, na čemž se podílí nejen carův

⁷⁴ Nazývá je „arménskou herezí“ – splývali mu nejspíš s paulikány.

⁷⁵ Povídku (či krátkou novelu) *Ivan Aleksandăr: Istor. povest iz života na Tărnovskoto carstvo v sredata na XIV stoletie* (Ivan Alexandr: Histor. Povídka z života Trnovského carství v polovině 14. století) později zdramatizoval pod názvem *Kăm propast* (K propasti, 1910)

vztah s krásnou Židovkou (Vazov podléhá dobovému antisemitismu), ale také zástup vnitřních nepřátel vlasti, kam řadí celou plejádu heretiků včetně bogomilů. Vazov nad rámec Paisijovy interpretace viní z duchovního rozpadu Byzanc a její vliv nad Bulharskem, zejména morální úpadek kléru, který se podepsal na čistotě pravoslavné církve. Vazov, věrný osvícenským myšlenkám, odsuzuje mysticismus jako temný závoj pověr halící náboženství. Poněkud omylem přisuzuje bogomilům prvky hésychasmu, které byly ve 14. století už oficiálně přijímanou praktikou. Na jeho obranu nutno podotknout, že zásadní vědecké prameny, jako dílo J. Ivanova *Bogomilski knigi i legendi* (1925), ještě nebyly sepsány a omylů ve výkladu se mohli dopouštět i velcí aristokraté ducha, jakým Vazov nepochybně byl.

První modernistickou polemikou s Vazovovým konceptem byly *Bogomilski legendi* (Bogomilské legendy, 1912) Nikolaje Rajnova. Jejich publikací vyvolal rozruch v kulturním světě. Hermetická povaha díla sice přilákala čtenáře, ale těžký neprostupný jazyk narazil u dobových kritiků. S odstupem času se objevili i kritici, pozitivně nahlížející Rajnovovo pojetí bogomilských legend. Mezi ně patří Edvin Sugarev⁷⁶, který vyzdvihuje tvořivý potenciál Rajnova a jeho mimořádnou erudovanost. Dle něj doslovné chápání díla, které nebere v potaz metaforičnost textu, vede k nemožnosti dekodovat hlubší (skrytý) smysl, podobně tak fixace na striktně historický výklad konkrétního období. „*Je naprosto jasné, že Rajnov v obraze bogomilství nevidí konkrétní historicky existující bogomilské představy, poskrovnu zaznamenané ve středověké literatuře, ale univerzální a do značné míry druhotně konstruovaný model poznání, čerpající z celé minulosti lidstva.*“ (Sugarev 2007: 101). Šíře Rajnovových znalostí byla vskutku renesanční – ať už šlo o vědomosti z oblasti dějin, umění, filozofie nebo esoterních nauk. Byl aktivním členem teosofické a později i zednářské lože, podílel se na překladech celé řady okultních spisů. Rajnova fascinovaly příběhy s nejednoznačným symbolickým významem. Dílo *Bogomilski legendi* bylo jakousi rekonstrukcí bogomilských mýtů, byť pouhé čtyři legendy v této knize mají prokazatelně bogomilský původ. Ostatní jsou inspirovány jinými, bogomilství více či méně blízkými apokryfy. Bogomilství Rajnov pojímal jako vrcholnou syntézu východních dualistických systémů, což mu umožňovalo čerpat z tak širokého okruhu pramenných materiálů. V době, kdy se začal zabývat bulharskou historií, objevuje se v jeho díle postava Bojana mága. Jde o legendární postavu ze slovanského folkloru. Bulharská verze jej považuje dokonce za syna cara Symeona, pro což ovšem nejsou relevantní

⁷⁶ Edvin Sugarev (nar. 1953), současný bulharský básník, politik. K tématu vydal monografii *Nikolaj Rajnov – bogotársáčăt bogoborec* (Sofia, 2007).

historické důkazy. Nebyl jediný, kdo se zabýval postavou Bojana⁷⁷, jeho příběh rozvinula řada literátů a zájem vzbuzovala i v teosofickém kruhu. Rajnov v něm spatřoval mýtického hrdinu, zasvěcence v dualistickém učení bogomilů, „Dokonalého“, ba co víc – „největšího z Bulharů“, který svým významem zastihuje i odkaz Ivana Rilského (Szwat-Gyłybowa 2017: 93–94). Jde samozřejmě o novoromantickou mystifikaci, která vyzdvihuje starobylou kulturní tradici a propojuje ji s hermetickým učením.

Nás však více zajímají intertextové odkazy mezi „Legendou“ Emilijana Staneva a Rajnovovými legendami. Jméno ústřední ženské postavy z Legendy o Sibirinovi – Kalomela – bylo pravděpodobně inspirováno Kalomainou, která se nachází ve třech příbězích „Bogomilských legend“, konkrétně *Car na mraka* (Pán temnot), *Kain i Abel* (Kain a Abel) a *Kalomain* (Kalomaina). V těchto příbězích je Kalomaina dcerou Satana a Evy, která po pozření ovoce ze stromu poznání zatouží po svobodě, jež ji zároveň dohání k šílenství. Opouští rajskou zahradu a propadá smutku ze samoty. Ve snu se jí zjeví postava muže s krásnou tváří, který se jí představí jako Kristus (jediný, který ji opět může přivést ke svému Otci). Ve Stanevově „Legendě“ je krásná Kalomela naplněna touhou po Bohu. Sibirin v ní jako pokušitel probudí touhu, a ona opouští svůj asketický ideál. Pro Sibirina byl vztah k ctnostné Kalomele způsob, jak se sám přiblížit Bohu, ale nové smyslné Kalomely se zalekne. Ta jej posledními vyřčenými slovy prokleje jako hada a Satana.

Rajnovova umělecká reinterpretace bogomilských legend je zcela neskrývaná. „*Ačkoli název Rajnovovy sbírky zdůrazňuje odkaz na bulharskou neognostickou tradici, příběhy jsou ve skutečnosti modernistickými interpretacemi kosmogonie nalezené v okultismu devatenáctého století, nepřítomné ve středověkém bogomilství.*“ (Szwat-Gyłybowa 2017: 167). Stanev opouští bogomilskou látku pouze v náznacích, které vycházejí z mnohovrstevnaté povahy jeho textu, postavy mohou být interpretovány zároveň jako nositelé různých idejí. Dá se říct, že oba se inspirují (neo)gnostickými texty nejen co se týče jejich obsahu, ale také způsobem tvůrčí práce s původním textovým materiálem. Jedním z typických prvků gnostické literatury obecně je alegorické zpracování látky z rozličných náboženských okruhů do synkretické podoby. Často jeden příběh v sobě nese jeden či více smyslů zároveň. „[...] *svébytnost gnostické tradice*

⁷⁷ Staneva nevyjímaje. K Bojanovi odkazuje hned několikrát v Legendě o Sibirinovi. Otec Silvestr ve svém dopisu na rozloučenou povzbuzuje souputníky, aby jeho odkaz následovali. „*Necht' vás osvítí nové pravdy, bolestné pro srdce, burcující však rozum k novým poznáním, abyste byli hodnými pokračovateli velkých mužů Bojana Mága a Bogomila, co první poznali, kterak síla rozkladu (d'ábel) přiměla lidi k tomu, aby si vymysleli různé bohy a pobíjeli se v jejich jménu.*“ (Stanev 1977: 132).

spočívá v tom, že často svou látku čerpá z již existujících tradic, navazuje na ně a zároveň je staví do nového rámce, čímž nabývají jiného charakteru a dostává se jim zcela nového objasnění. Z vnějšku nahlíženy jsou gnostické spisy často kompozicemi, ba kompilacemi mytologických nebo náboženských představ z nejrůznějších náboženských a kulturních oblastí.“ (Rudolph 2010: 60).

Na poli historických románů má Stanev jednoho důležitého předchůdce a tím je Stojan Zagorčinov. Již jeho první historický román – *Legenda za sveta Sofija* (Legenda o svaté Sofii, 1926) originálním způsobem kombinuje historické události s fiktivními a nábožensko-mytologickými obrazy. Postaven je na legendě o byzantské princezně pohřbené v základech kostela sv. Sofie, kterou interpretuje moderním způsobem. Historický román ve třech částech *Den posleden – den gospoden* (Den poslední – den boží, 1931–1934)⁷⁸ je jedním z vrcholů v bulharské meziválečné literatuře. Popisuje v něm dramatické události zlomové doby pádu Bulharské říše do osmanské nadvlády (podobně jako Stanevův Ancikrist). Vyznačuje se originální poetikou, v níž se mísí lidová řeč s vysokou stylovou tradicí staré bulharské literatury, postavy jsou konstruovány podle vzoru hrdinského eposu.⁷⁹ Sleduje duchovní život společnosti a doprovází jej úvahami o kořenech zla ve světě a o možnostech jeho nápravy. Bogomilské hnutí (výsledek vlivů různých herezí) je v románu líčeno jako sociální utopie, ovšem jeho příslib nové společnosti se zdá být odsouzen k neúspěchu (srv. Szwat-Gyłybowa 2017: 78–81).

6.2 Bogomilství v historických prózách Emilijana Staneva

Romány *Legenda o Sibirinovi* (dále jen zkráceně *Legenda*) a *Ancikrist* se odehrávají na pozadí historických událostí, které volně ohraničují jednu éru. Období, do něhož je zasazen děj *Legendy*, má blízko k počátku⁸⁰, a děj *Ancikrista* je zase naopak ukotven v závěrečných desetiletích druhého bulharského carství. Staneva nezajímají přímo události vedoucí ke vzniku carství (či bogomilství), zaměřuje se na jejich rozkladné mechanismy. V *Legendě* je jedinou historickou událostí blížící se koncil proti bogomilům, jehož je ve fabuli využito jako katalyzátoru proměny chování hlavního hrdiny (stává se proti své vůli uprchlíkem, je nucen se

⁷⁸ Později jej přepracoval pod zkráceným názvem *Den posleden* (Den poslední, 1949). Do češtiny byl přeložen Hanou Reinerovou r. 1954 a druhé, přepracované vydání vyšlo r. 1976.

⁷⁹ Viz heslo Стоян Загорчинов. In: Речник на българската литература след освобождението [online]. Dostupné z: <http://dictionarylit-bg.eu/Стоян-Павлов-Загорчинов>

⁸⁰ Třetí dekáda existence druhého bulharského carství, 1185–1396

konfrontovat s bogomilským světem přímo, už nejen v úvahách). Novela Tichik a Nazarij není zarámovaná přímo žádným konkrétním datem (pouze víme, že popisuje roky po završení děje Legendy), proto její význam lze číst více ahistoricky a přesadit skrytý smysl do zcela jiné doby. Do kompozice Ancikrista Stanev včlenil řadu historických událostí (opět koncil proti heretikům, ale zejména turecké nebezpečí a pád Trnova), ale také ji naplnil řadou skutečných postav (od cara a jeho rodiny k představitelům hésychasmu atd.). Hlavní postavy jsou bez výjimky fiktivní (pouze pro knížete Sibina si vypůjčil jméno skutečně existujícího knížete), což mu jako autorovi ponechává volnost pro rozvíjení zápletky.

Proč se vůbec Stanev obrací k bulharskému středověku, době bogomilství, hésychasmu, koncilům, chaosu způsobenému nepřehledným množstvím sekt, ke zkáze bulharské země? Určitě kvůli tomu, že jde o období těžkých zkoušek bulharské země, které nahlíží jako konfrontaci. Jako autentický střet protikladných národních, duchovních, konfesních, politických a v neposlední řadě lidských sil. Ústředním zájmem této práce je bogomilství, které se projevovalo jako společenská vzpoura proti stávajícímu (světskému i duchovnímu) řádu. Bogomilství je stavěno do protikladu k pravoslavnému křesťanství. Abychom lépe porozuměli funkci bogomilství v Stanevových prózách, podívejme se nejdřív, jak se Stanev vyjadřoval ke křesťanství.

K pravoslaví, které bulharský stát přijal z Konstantinopole, se vyjadřuje velmi kriticky. Samotné pokřesťanstění považuje za kardinální chybu. „*Pravoslaví je chybou. Měli jsme přijmout katolictví. Katolictví, nezávisle na tom, co tvrdím, nabízí větší svobodu. V katolictví existuje kromě krále i papež.*“ (Sarandev 1977: 94–95). Naráží na césaropapismus, tj. spojení nejvyšší světské moci s církevní v osobě panovníka, typickou formu vlády pro rané středověkou Byzanc. Vztah Staneva k Byzanci je také velice důležitý, zejména v důsledku jeho kulturního, duchovního vlivu na středověké Bulharsko. Podle něj je tento dopad zhoubný. Filozoficky dějinám rozumí hlavně jako dějinám sporů, ve kterých nemůžou dva sousedící silné státy koexistovat, mocnější nutně získá navrch. Byzanc byla největší nepřítel mladé Bulharské říše a svou mocí ji dostala do pozice kulturní a duchovní závislosti. „*Skrze víru, skrze církev, skrze písmo byzantské pravoslaví likviduje první bulharské carství.*“ (Sarandev 1977: 23).

V tomto světle můžeme bogomilství chápat jako hnutí odporu, projev nespokojenosti společnosti vůči (byzantskému) křesťanství. Jistým paradoxem je, že i zásadní formativní prvky bogomilství (byť z nich pop Bogomil vytvořil autentickou podobu bulharské hereze) mají původ v Malé Asii. „*Tragédie našeho národa je taková: Náš národ přijal od svého nepřítele – Byzance [...] pravoslaví a přijal i hereze, které přišly z Malé Asie, obohacuje je o společenské*

představy, aby bojoval s touž Byzanci.“ (Sarandev 1977: 94). Ani tak nelze u Staneva předpokládat nějaké zvláštní sympatie k bogomilskému hnutí. V tomto smyslu se sám ohradil, že bogomilství považuje sice za pochopitelný odpor vůči byzantské pravoslavné církvi, ale jinak v něm nespatřuje nic konstruktivního. Těžko lze najít konstruktivní přístup ke světu od stoupenců chiliastického hnutí, kteří očekávají konec světa ne někdy ve vzdálené budoucnosti, ale jako pravděpodobný ještě v jejich životech. Společenským projevem bogomilství je odmítnutí celého řádu světa – pozemské moci, církevního učení, manželství (jak je známo ze svědectví Presbytera Kozmy aj.); je tedy především výrazem negace. Pomineme-li představu utopických komunit bogomilů, v nichž se měl život blížit životu původních křesťanů, ze společenského hlediska nenabízí bogomilství konkrétní řešení. Lze tedy souhlasit se závěry Szwat-Gylybowé (2017: 183), že „*Stanevova debata s bogomilstvím v historiosofické vrstvě jeho textů je pouze prvkem širší polemiky s tradicí východního křesťanství, kterou Stanev považuje za nejpozoruhodnější destruktivní sílu v dějinách bulharského státu.*“

Bogomilství je nejkompexněji představeno v Legendě (viz 3. kapitola, kde podrobně analyzujeme přímé paralely ke dvěma zásadním bogomilským textům – Tajemství Janovu a Katarskému trebniku). V dějově navazující novele Tichik a Nazarij se nedozvídáme příliš mnoho informací opřených o prameny. Zde Stanev domýšlí možný vývoj uzavřené bogomilské skupiny v rámci jedné osady: Zda se jim podaří realizovat utopickou společnost a zrod „nového člověka“, nebo nový vůdce Tichik pevně uchopí otěže moci. Převáží druhá možnost, která přesto později pozbude platnosti. Soudržnost komunity vedené duchovně rigidními principy je rozvrácena odklonem od odříkání k pohodlnému životu.

Přes zjevnou podobu jména Teofil s historickým Bogomilem⁸¹, není hlavní hrdina stoupenec bogomilského učení. Duchovní pozadí Ancikrista se týká primárně spirituality hésychasmu (období klášterního pobytu Theofila), posléze se točí kolem sekty vyznávající jakousi variantu vulgárního dualismu – sobotníků. Buďto jde o bogomilskou odnož, nebo sektu typologicky bogomilům jen podobnou. O podstatě učení rozličných sekt, kterými se bulharská zem druhé poloviny 14. století jen hemží, existují pouze útržkovité informace a řadu z nich známe pouze jejich jménem. O charakteru bogomilství oné doby víme, že se pod vlivem mesaliánství vulgarizovalo, objevovaly se orgiastické rituály, jež snižovaly morální kredit,

⁸¹ Jak Bogomil, tak Teofil jsou nositelé teoforického jména, tzn. jména, které je odvozeno od boha. Bogomil znamená cosi jako „Bohu drahý/milý“, na což naráží Kozma, který hned v počátku svého kázání posměšně poznamenává, že by se měl jmenovat právě naopak – Bagonemil. Teofil je zkrácená podoba jména Theophilus (z řeckých „theós“ a „philein“) značící „Bohem milován“.

který bogomilství mělo v období prvního bulharského carství (důraz na zřeknutí se hmotného světa, příkladně asketický život). Bogomilské hnutí této doby nabývá podoby synkretické směsi různých proudů. „*Nejasná hranice mezi bogomilstvím a mesalianstvím se v době 14. století taktéž rozplývá. Zatímco ve dvanáctém století vzrůstal vliv mesalianství a indoktrinace jejich učení v bogomilství, pozdější vývoj vyústil v celkové splynutí těchto dvou herezí. Je třeba připomenout, že tato učení měla zcela protikladný přístup k morálce – zatímco mesaliáni byli líčeni jako amorální, bogomilé si zakládali na příkladném asketickém životě. Postupné splynutí poškodilo reputaci bogomilů a v očích zbytku společnosti ztráceli své charisma. Bogomilství se stávalo díky své schopnosti absorbovat jiná heretická hnutí stále synkretičtější a ztrácelo svou původní soudržnost nauky. Stále více se na povrch dostávaly extrémní formy asketismu a výstřednosti opačné podoby.*“ (Szwat-Gyłybowa 2017: 22)

Stanevův ryze osobní postoj k náboženství je komplikovaný. Zcela jistě rozlišoval mezi osobní vírou a vírou, která je definována články a dogmaty církve. Jako chlapec chodil do kostela, byť nepříliš často. Během studií v Sofii zažil v tzv. Ruském chrámu identifikaci se Satanem.⁸² K tomu nejspíš přispělo vědomí o vlastní jedinečnosti, racionální odmítnutí Boha. Odpadnutí od víry vnímal jako bolestné, v tom má blízko k literárnímu Enjovi, který se připodobňuje k Jidášovi. Dále se Stanev nepřestává o náboženské otázky zajímat, důkazem budiž námi zkoumaná trojice próz se silnou autobiografickou složkou. K tématu křesťanství se ještě jednou vrátil při psaní povídky *Lazar i Isus* (Lazar a Ježíš, 1977), promýšlel tedy svůj vztah ke křesťanství do svých pozdních let. Ne vždy se vyjadřoval k náboženství otevřeně a jasně, vlastně byl jeho postoj jednou velkou hádankou. „*Plné pochopení Stanevova přesvědčení bylo po desetiletí těžko uchopitelné, protože je vnímán jako věřící i skeptik, gnostik a dokonce nihilista.*“ (Drzewiecka 2016: 439). Stanev naznačuje všeobecně lidskou potřebu mýtů k orientaci ve světě, nutnost hledání vlastního boha. Duchovnost považuje za protipól ke světu ovládanému vědecko-pragmatickým paradigmatem.

6.3 Stanevova historická próza v kontextu doby

Emilijan Stanev byl již za svého života považován za prominentního autora. Jeho postavení ve společnosti nebylo v žádném případě disidentské, naopak měl osobní blízké vztahy s vládními představiteli (Todora Živkova dokonce doprovázel na lovech). I tak si zachovával tvůrčí

⁸² „Jednoho dne [...] jsem vešel do Ruského chrámu [...] zašel jsem za jeden sloup jako ten Enjo a stal jsem se Satanem. Tehdy jsem byl zachvácen satanismem. Totéž jsem připsal Enjovi.“ (Sarandev 1977: 131)

autonomii. V rozhovorech s Ivanem Sarandevem zdůrazňuje, že nikdy nepsal na zakázku, nebo že by dělal se svých pracích škrty na objednávku. Každopádně byly pro režim náboženské motivy v literatuře potenciálně citlivé. V komunistickém Bulharsku byla pravoslavná církev oficiálně povolena, přestože byla pod dohledem státní moci. Stanevův kritický tón vůči církvi byl přijatelný pro komunistickou literární kritiku, ideologicky stojící v opozici vůči křesťanství. Přesto vícevrstevnatost jeho textů mezi kritikou budila jisté znepokojení, vydání Ancikrista v Bulharsku narazilo na ignoraci buďto úplnou, nebo přehlížení některých otázek, které Stanev rozpracovává. K časopisecky vydané novele Tichik a Nazarij nebyly otištěny recenze prakticky žádné.

Jaké prostředky má autor v totalitním státě, aby vyjádřil svobodně své myšlenky, a přitom nenarazil na překážky, nebo dokonce cenzuru? Jednou taktikou může být (alespoň zdánlivé) „odpolitizování tématu“, přesun děje prózy ze současnosti do dávné historie, volba tématu, které snese kritiku, jako třeba náboženské hnutí bogomilů. Druhou je použití tzv. ezopského jazyka, což „*je vlastně souborem diskursivních postupů a figur, které umožňují sdělovat rozdílné obsahy současně několika typům (skupinám) čtenářů*“ (Andreas 2016). Taktiku užívání ezopského jazyka u Staneva na několika místech zmiňuje i Szwat-Gylybowa. Tato autorka v jedné kapitole shrnuje i marxistický pohled na bogomilství. Ten je charakteristický zdůrazňováním společenského aspektu bogomilského hnutí na úkor jeho náboženských motivů. Marxističtí historici vidí v bogomilství primárně raný proud protifeudálního odboje (podobných interpretací se u nás dočkalo husitské hnutí v době socialistického Československa). Významný historik Dimitar Angelov kromě zmíněného zobrazuje bogomily také jako zastánce sociální rovnosti (Szwat-Gylybowa 2017: 117–118).

Jakub Mikulecký, který analyzoval dvě prózy – Legendu o Sibiru a Tichik a Nazarij, dochází k závěru, že Stanev skrze bogomilskou obci nezobrazuje nějakou hypotetickou⁸³, nýbrž zcela konkrétní realitu Živkovova režimu období 70. a 80. let. Mikulecký sporadické náznaky nachází již v Legendě, ale zcela zřetelně pak v novele Tichik a Nazarij. Tu vnímá jako „*pečlivě vykonstruovanou alegorii na totalitní socialistickou společnost*“, neboť „*nejvíce snese podvojně čtení, připomínající palimpsest, kde se pod povrchem textu historizující fikce skrývá text soudobé socialistické totality*“ (Mikulecký 2014: 41). Podobný hlas zaznívá také u řady dalších

⁸³ Jak se k dané problematice vyjadřuji já v 4. kapitole, že jde spíše o filozofické varování před zneužitím zhoubné síly moci, která je ve své povaze pokušitelská a rozvrací charakter jedince.

badatelů, zabývajících se Stanevovým odkazem po roce 1989. Tyto hlasy spadají do tzv. druhé a třetí interpretační vlny⁸⁴, jak je rozlišil Venelin Grudkov (2019: 200–201).

Jako dodatek se ještě poohlédneme zpět k recepci vydání Stanevových románů u nás. V československém tisku vydání dvou filozoficko-historických románů (novela Tichik a Nazarij v českém jazyce nevyšla) nevyvolalo žádnou větší odezvu. Šlo většinou o několikařádková oznámení v periodickém tisku, která romány charakterizují buďto povrchně (charakteristika knih pouze jako historických románů, zasazených do bulharského středověku), v duchu dobového prisma třídního boje a antireligiózních nálad (Legenda o Sibirinovi „*vypráví o tragické lásce, kterou násilně ukončí lidská zaslepenost a středověký fanatismus*“⁸⁵, kniha Ancikrist „*zobrazuje dramatické osudy zběhlého mnicha a později tureckého otroka zabíjejícího ve své osamělé vzpouře svého pána*“⁸⁶), nebo poněkud zavádějícím způsobem (časopis Svět mladých informuje o vydání Legendy o Sibirinovi jako „*romantickém příběhu o lásce*“, ve kterém „*společenská nerovnost dvou milenců stála v cestě k jejich společnému štěstí*“⁸⁷). Hlubší vhled nabídl čtenářům časopisů profesor bulharistiky Zdeněk Urban – článek *Tvůrčí cesta E. Staneva*⁸⁸, ve kterém shrnuje Stanevovu předchozí literární tvorbu a docenjuje u zmíněných románů vysokou stylistickou úroveň, a balkanolog Ivan Dorovský – článek *Legenda o hledání pravdy*⁸⁹, v němž vyzdvihuje psychologické propracování postav a akcentuje filozofický rozměr díla. České a také slovenské⁹⁰ vydání Legendy o Sibirinovi bylo doplněné překladem doslovu, který na přání Staneva napsal Petär Dinekov.⁹¹ V něm je uvedena řada spojitostí, důležitých k pochopení dané epochy, představena duchovní a filozofická hloubka díla. Jde o cenný a nejucelenější vhled nejen k danému románu, ale také ke způsobu Stanevova myšlení, který byl v našem prostředí k dispozici.

⁸⁴ První vlnou rozumí zájem o Stanevovo dílo bezprostředně po spisovatelově smrti, tj. počátek 80. let, druhá vlna se pojí ke stoletému výročí od autorova narození (2007) a na ni navazuje třetí vlna o deset let později, kdy byla ve Velikém Trnovu uspořádána literární konference věnovaná dílu Emilijana Staneva.

⁸⁵ Květy 1977, roč. 26, str. 52

⁸⁶ Pravda, 17. 8. 1976, roč. 57, str. 5

⁸⁷ Mladý svět 1977, roč. 19, č. 45, str. 27

⁸⁸ Tvorba 1977, č. 7, str. 14

⁸⁹ Rovnost, 17.11. 1977, str. 5

⁹⁰ Legenda o Sibirinovi preslavskom kniežati (Bratislava, 1978)

⁹¹ *Ot legendata kam istinata*, viz DINEKOV, Petär: Od legendy k pravdě. In: STANEV, Emilijan. *Legenda o Sibirinovi*. Přel. Ludmila Kroužilová. Praha: Lidové nakladatelství, 1977

7 Závěr

Cílem této práce bylo na základě analýzy trojice historicko-filozofických próz Emilijana Staneva a vybrané sekundární literatury dojít k odpovědím na následující otázky: Jaký záměr autor sledoval jejich sepsáním? Co vypovídají o bogomilství a jeho době? Jakým způsobem se Stanev k tématu staví a jak se vypořádává s historickou látkou? Stanev se obrací do historie, aby načrtl alespoň obrysy kořenů, které si dle jeho slov nese každý Bulhar v sobě. Snažil se filozoficky podchytit bulharského ducha. Jeho teze je následující: starý bulharský rod, „*který prošel, zanechal své jméno, nezanechal nic z jazyka a zmizel*“ (Sarandev 1977: 23), byl zničen trojím neštěstím: křesťanstvím, vlivem byzantské kultury a vybitím svých bojarských elit. Bulharský duch se vyčerpává neustálým odporem vůči nepřátelským elementům zvenčí, nebo zevnitř (na čemž má podíl právě neproduktivní bogomilské hnutí), a tak zmenšuje potenciál ducha k tvoření a vlastní kultivaci. Tradice zobrazování bogomilství jako rozvratného vlivu na středověký bulharský stát se táhne již od doby národního obrození, přes první historické romány S. Zagorčinova, až právě ke Stanevovi. Ten nepolemizuje s jádrem učení jako takovým, nýbrž ho hodnotí utilitaristickou optikou. Stanev skrze románové postavy načrtává duchovní spor, který je odrazem náboženského vývoje národa, hlavní hrdinové se nedokážou přiklonit k jedné z existujících náboženských představ (ani k pravoslaví, ani k bogomilské herezi). Byzantské křesťanství je nástrojem podmanění, bogomilství pak výrazem vzpoury a negace. Na druhou stranu lze ve vzpouře jednotlivých postav proti pravoslaví objevit cosi heroického, inspirativní vzepětí ducha, byť nevede k uspokojivému cíli. Stanev tvrdí, že měl při psaní románů *Legendy a Ancikrista* cíl ukázat duchovní cennosti Bulharska (mezi něž, předpokládám, řadí i „velkou bulharskou herezi“). V takovém dvojím zhodnocení bogomilství nacházíme paradox, který dobře shrnuje Szwat-Gyłybowa (2017: 239): „*Romány Emilijana Staneva [...] odkazují čtenáře k bogomilství jako domnělému původnímu zdroji poškozené a rozervané bulharské kolektivní identity a zároveň interpretují „heretický“ charakter jako pozitivní hodnotu, ba dokonce jako nejcennější prvek identity svobodného jedince. Odhalují tak destruktivní charakter neomanicheismu na rovnostářské úrovni, aby jej postavily do kontrastu s náboženstvím elit, které je syntézou novopohanského hédonismu, křesťanské lásky a pragmatismu.*“

K vlastnímu historickému obrazu bogomilů přistupuje Stanev velmi seriózně. Před psaním každé z próz věnuje dlouhou dobu studiu historických pramenů a sekundární odborné literatury. Tato přípravná fáze byla nedílnou součástí, která předcházela tvůrčímu psaní. Do *Legendy o Sibinovi* vkomponoval celé úseky *Tajné knihy bogomilů*, která je dodnes považována za nejdůležitější pramen poznání bulharské národní hereze. Samozřejmě ji převyprávěl pestřejším

jazykem, než jaký najdeme v středověkém textu. Ve většině případech nevybočuje z teologického smyslu této „bogomilské bible“. Pečlivou analýzou Stanevovy Legendy přesto našel Venelin Grudkov několik odchylek. Týkají se zejména mísení informací v kosmologickém mýtu, které pocházejí z různých pramenů a různých dob (viz Grudkov 2019: 203-204). Jinými slovy Stanev v Legendě představuje eklektickou směs různých vrstev bogomilských textů napříč několika staletími. Ba co víc, Grudkov se domnívá, že jde o odchylky záměrné. Například z několika verzí stvořitelského mýtu účelově vybírá ten, který staví člověka do nejvzávanějšího vztahu k ďáblu-stvořiteli. Nebo zamlčuje omezené trvání doby, po kterou bude panovat Satan nad stvořeným světem. Tyto odchylky mají vylíčit bogomilství v ještě pesimističtějším světle, než by bylo nutné. Je však zřejmé, že Stanev neusiloval o vědecké uchopení bogomilského odkazu, ale slouží mu více jako nástin doby, z které vyvozuje filozofické názory o konstituujících prvcích národa a jeho ducha.

Vraťme se ještě jednou k Legendě o Preslavském knížeti. Hlavní hrdina v jejím závěru nalezne východisko z pasti dvou ideologických světů, byzantského křesťanství a bogomilství. Sibin vyčerpaný ze světa, v němž svádí boj dobro se zlem, dochází k přesvědčení, že by měl „věřit jenom v Tangru, v mužného, ušlechtilého a spravedlivého Tangru, jenž netrýzní rozum a duši“ (Stanev 1977: 146). Identifikuje se se svým prabulharským původem a přiklání se k náboženství svých předků. Stanev se s ním plně ztotožňuje a říká: „Z mého rodu je tento Sibin.“ (Sarandev 1977: 23). Nabádá k hledání bulharských kořenů ještě v hlubší minulosti než ve středověku, v době Prabulharů, kdy byl bulharský duch ještě nepokřivený vnuceným náboženstvím zvenčí. V románu se k podobě víry bulharských předků příliš nevyjadřuje, jen předpokládá, že toto pohanství ještě přežívalo v posledním z rodů, z kterého pocházel Sibin.⁹² Centrální místo v této víře má bůh Tangra, což je bulharská podoba turkického božstva Tengri, nebeského vládce. Stanevovi pravděpodobně na možnosti přijetí pohanského náboženství nejvíce imponuje vykročení z hranic etického dualismu. Není nutné se zabývat otázkami, zda si Stanev danou představu neidealizuje a zda měla ještě nějaký reálný dopad na myšlení lidí na počátku 13. století. Důležité je sledovat, do jak hluboké historie se ve svých úvahách dostal a jak domýšlí osud bulharského národa.

V dalším románu Ancikrist Stanev znovu rozpracovává podobné myšlenky. Doslova řekl, že Ancikrist navazuje právě tam, kde skončila Legenda (myšlenkově, nikoliv chronologicky – tam navazuje novela Tichik a Nazarij). Tentokrát hlavní hrdina prochází trojfázovým vývojem

⁹² Z rodu Kubiari, jehož rodový erb má mít podobu koně s vlčí hlavou.

vztahu k víře v „byzantského Boha“, skrze jeho přijetí – odmítnutí – přehodnocení. Nejprve musí, stejně jako bulharský národ, křesťanství přijmout, aby je mohl odvrhnout a upnout se k novému ideálu – v tomto případě k národu, protože „mu nic jiného nezbývalo“. Nastíněné schéma je složitější o to, že hrdina osciluje mezi mystickým proudem hésychasmu a morálně devalvovanou dualistickou sektou sobotníků, jakousi odnoží bogomilů. Teofil dospěl k prozření: „*Aleluja, věř a slav jedině svého boha bez jména, bez chrámu.*“ (Stanev 1976: 171–172). Jestliže prvním východiskem byl zpětný pohled do minulosti, druhý je prorocký, namířený směrem k budoucnosti. Východiskem ze skepse je přehodnocení stávajícího náboženského hlediska, ohlášení nového (individuálního) náboženství bez bohů. Taková proklamace není prostý akt odvržení staré morálky, ale přijetí nových morálních hledisek, která nejen že respektují svobodu člověka, ale jsou zároveň dobrá pro národ.

Při psaní této práce jsem měl stále na paměti, že Stanevovy filozoficko-náboženské prózy jsou mnohovrstevnaté, protkané intertextovými i biografickými souvislostmi, takže jejich výklad nesnese jediný úhel pohledu, a nedají se vyčerpávat v rozsahu bakalářské práce. Jejich čtení je neustálá meditace nad složitými otázkami lidského bytí a světa pozemského, duchovního, dávno zaniklého i současného. Autor nám představil složitý obraz bogomilské hereze, svět zaplněný neklidnými dušemi postav potácejících se mezi Bohem a ďáblem, snažících se najít útěchu alespoň v rozumu. Nejde takřkajíc o lehké téma. Přesto čtení těchto próz nabízí mimořádný čtenářský prožitek. Jde o vyztřelé dílo zkušeného autora, který sugestivně zobrazil jednu duchovní epochu. Z těchto tří próz prýští harmonie výrazových prostředků evokujících legendární vyprávění, znalost dobových reálií a silný lidský příběh. Složitě otázky, kterým se věnuje, a vícevýznamovost textu vybízí k opakovanému čtení, každé nové čtení přináší nový vhled a souvislosti. Téma bogomilství přitahuje a bude přitahovat další generace badatelů i umělců dál, nicméně Stanevovo dílo mezi nimi nebude možné přehlédnout.

8 Seznam použité literatury:

ANDREAS, Petr: Tisíce přehrad svobody psaní: Nad antologií ze současného myšlení o literární cenzuře. *A2* [online], 07/2014 Dostupné z:

<<https://www.advojka.cz/archiv/2014/7/tisice-prehrad-svobody-psani>>.

ANGELOV, Dimităr: *The Bogomil Movement*. (Sofia Press, Sofia, 1987)

BECHYŇOVÁ, Věnceslava, HAUPTOVÁ, Zoe: *Zlatý věk bulharského písemnictví: výbor textů od X. do počátku XV. století* (Vyšehrad, Praha, 1982)

Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. 3. přeprac. vyd.* (Česká biblická společnost, Praha, 2001)

CULIANU, Ioan Petru: *Dualistické gnóze západu*. (Argo, Praha, 2008)

DAKOVA, Bisera (2002): „Тихик и Назарий“ на Емилиян Станев - Между детерминизма и хаоса. *Liternet.bg* [online] [cit. 2023-27-05] Dostupné z:

<<https://liternet.bg/publish/bdakova/estanev.htm>>.

DINEKOV, Petăr: *Od legendy k pravdě*. In: STANEV, Emilijan. *Legenda o Sibirinovi* (Lidové nakladatelství, Praha, 1977)

DINEKOV, Petăr: *Бележки*. In: STANEV, Emilijan: *Събрани съчинения. Т6. Романи*. (Български писател, София, 1982)

DOROVSKÝ, Ivan: *Slovník balkánských spisovatelů* (Libri, Praha, 2001)

DOROVSKÝ, Ivan: *Slovník spisovatelů: Bulharsko*. (Odeon, Praha, 1978)

DRZEWIECKA, Ewelina: *In the Trap of Agnosticism: Judas according to Emilian Stanev*. *Slavia Meridionalis*. [online] 2016, Vol. 16, str. 438–466. Dostupné z:

<<https://journals.ispan.edu.pl/index.php/sm/issue/view/80>>

ELIADE, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení III: Od Muhammada po dobu křesťanských reforem*. (Oikoymenh, Praha, 1997)

GRUDKOV, Venelin: *Житие на българския антихрист: Романът „Антихрист“ на Емилиян Станев в светлината на средновековната християнска култура* (ПАМ Пъблишинг Къмпани, София, 2010)

- GRUDKOV, Venelin: Проекции на еретизма в „Легенда за Сибин“ на Емилиян Станев. *Proglas* [online], 28/2019, no. 2 Dostupné z: <<https://www.cceol.com/search/article-detail?id=816682>>.
- IVANOV, Jordan: Богомилски книги и легенди. (Наука и изкуство, София, 1970)
- JOVEVA, Rumjana: Философско-историческите романи на Емилиян Станев : Образи и композиция. (Народна просвета, София, 1981)
- KANAVROV, Valentin: „Антихристът“ и „Антихрист“. Два размирни образа на антихриста (In: *Studia Litteraria Serdicensia* 2, 2022, str. 259–284)
- KAROLEV, Stojan: Неутолимият. Книга за Емилиян Станев. (Български писател, София, 1982)
- KOMNENA, Anna: Paměti byzantské princezny. (Odeon, Praha, 1996)
- LOOS, Milan: Dualist Heresy in the Middle Ages. (Academia, Praha, 1974)
- MIKULECKÝ, Jakub: Literární obraz bogomilů ve dvou filosoficko-historizujících prózách Emilijana Staneva jako aluze na komunistickou totalitu (In: *Slavia*, 2017, roč. 86, seš. 1, str. 39–44)
- OBOLENSKY, Dimitri: The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism. (Cambridge University Press, Twickenham, 1972)
- OBOLENSKY, Dimitri: Студия върху балканското новоманихейство (Златорогъ, София, 1998)
- RUDOLPH, Kurt: Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky (Vyšehrad, Praha, 2010)
- RYCHLÍK, Jan: Dějiny Bulharska. (NLN, Praha, 2016)
- SARANDEV, Ivan: Емилиян Станев. Литературни анкети. (Българската академия на науките, София, 1977)
- STANEV, Emilijan: Ancikrist. (Odeon, Praha, 1976)
- STANEV, Emilijan: Legenda o Sibirnovi. (Lidové nakladatelství, Praha, 1977)
- STANEV, Emilijan: Дневници от различни години. (Издателска къща "ЛИК", София, 2003)
- STANEV, Emilijan: Събрани съчинения. Т6. Романи. (Български писател, София, 1982)

SUGAREV, Edvin: Николай Райнов – боготърсачът богоборец. (Карина – Мариана Тодорова, София, 2007)

SZWAT-GYŁYBOWA, Grażyna: Bogomilism: the afterlife of the "Bulgarian Heresy". (Institute of Slavic Studies. Polish Academy of Sciences, 2017)

VELEV, Georgi: Български литературни загадки. (Гей-Либрис, София, 2018)

VOPATRŇY, Gorazd: Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita (Pontes pragenses, Brno, 2003)

ZBÍRAL, David: Otázky Janovy. (In: DUS, Jan Amos. Novozákonní apokryfy III: Proroctví a apokalypsy. Vyšehrad, Praha, 2022. str. 198–207, 217–229)

ZBÍRAL, David: Vztah bogomilství a katarství (In: *Religio* 12, 2004, str. 77–94)

Internetové zdroje:

Речник на българската литература след освобождението [online].

Dostupné z: <<http://dictionarylit-bg.eu/>>

Periodika:

Květy, roč. 26, č. 5, 1977

Mladý svět, roč. 19, č. 45, 1977

Pravda, roč. 57, 17.8. 1976

Tvorba, roč. 18, č. 7, 1977

Rovnost, roč. 92, č. 272, 17.11. 1977

Православно слово, год. XI, бр. 2, 2003