

Siažik, Michal

Starověrecká sebevražda a kontext krize

Sacra. 2008, vol. 6, iss. 2, pp. 71-84

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118479>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

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

Starověrecká sebevražda a kontext krize¹

Michal Siazik, FF MU, Ústav religionistiky

Summary

This essay focuses on the problems associated with Old-Believer's mass (group) suicide. The suicide as such is understood as an integral part of Old-Believer's strategies of contact with the state structures which reflect the nature of tsarist legislation and the intensity of pressure put on them by the state authorities as well as the Old-Believer's thinking concepts which very often included eschatological accents and in many cases influenced the conception of the nature of this social conflict. The first part tries to present a characterization of the ideological background of this sort of suicidal behaviour. The ideological support of suicide appears to be a means of escaping the crisis, defined by the possibilities of reaching salvation. Besides the analysis of some particular cases, the second part also focuses on the occurrences actually considered as a state of crisis in the contexts of the individual explanations and presents certain ways of interpretation which could have left to a decrease in the rate of such practice.

Key Words

Old-Believers, Group Suicide, Crisis, Updated Eschatology

Klíčová slova

starověrectví, skupinová sebevražda (sebeupálení), krize, aktualizovaná eschatologie

Tato studie, jež je příspěvkem k tématu starověrecké sebevraždy, si klade za cíl poukázat na klíčové momenty, které se podílely na přijetí a realizaci této praxe. Sebevražda zde bude do jisté míry chápána jako součást starověrci vytvářených strategií kontaktu se státními strukturami, na nichž se podílela jak povaha carské legislativy a intenzita státního tlaku, tak starověrecké myšlenkové koncepce, které velmi často obsahovaly eschatologické akcenty a v mnohém ovlivňovaly vnímání povahy tohoto společenského konfliktu. Zdá se být nesporné, že masová sebeupálení starověrců, o nichž zde bude řeč především, byla ovlivňována jak vnějším tlakem, vyvíjeným ze strany státu, resp. celkovou společenskou situací, v níž se starověrci ocitali, tak současně, v ideové rovině, teoretickou podporou sebevraždy jako prostředku spásy v momentu krize, resp. jako prostředku zachování pravé víry. Pokusím se zde mimo jiné poukázat i na to, že nebezpečí, kterému se starověrci prostřednictvím sebevraždy snažili vyhnout, bylo do určité míry otázkou výkladu a tento výklad se vyznačoval jistou variabilitou.

¹ Stať vznikla s finanční podporou Grantového fondu děkana Filozofické fakulty MU pro rok 2008.

Už zde je třeba zdůraznit, že praxe sebevraždy, navzdory své intenzitě, nepředstavovala ve starověreckém prostředí obecně přijatý model chování v krizi. V některých oblastech nejsou známy žádné případy sebevražedných aktů, ačkoli ani zde nechyběly ostré zásahy proti starověreckému obyvatelstvu. Sebevražedná praxe například vůbec není doložena v jižních oblastech evropského Ruska, kde bylo starověrectví rozšířeno i mezi kozáky a kde vyhocené konfrontace s oficiálními strukturami měly nejčastěji podobu ozbrojených konfliktů. Pomineme-li pasivní přijímání násilí, nejčastějším opatřením v konfrontaci s hrozícími perzekucemi byly útoky nebo předstíraná konverze. Útoky a skrývání v okamžiku bezprostřední hrozby polapení a vynucené konverze byly koneckonců tak časté, že arcibiskup velikonogorodský Feofan ve své vlastní analýze starověreckých sebeupálení, předložené Synodu, dochází k poněkud vystředěnému závěru, že mnohá sebeupálení byla fingována a jejich účelem bylo zahlázení stop a odvedení pozornosti od přesunu na jiná místa.²

První případy starověreckých masových sebevražd sebeupálením lze datovat do 70. let 17. stol.³, přičemž počty odhadovaných obětí v následujících přibližně dvou desetiletích značně překonávají čísla z pozdějších období. V geografickém pásu, jež by mohl být zhruba vymezen severní oblastí evropského Ruska od Novgorodu po Ural a dále na východě oblastmi Sibíře od Tjumeně po Altaj, jsou jednotlivé sebevražedné akty realizovány i v následujícím století osmnáctém a v řídkých případech také ve století devatenáctém. O rozpětí, ve kterém se pohybují počty sebeupálených v období posledních třiceti let 17. století, svědčí hraniční odhady 20 000 a 9000 obětí.⁴ S odvoláním na D. I. Sapožnikova je pak v souvislosti s celým 18. stoletím možné hovořit přibližně o necelých dvou tisících obětí.⁵

Sebevražda jako prostředek spásy v okamžiku krize

V teoretickém zdůvodnění sebevraždy jako prostředku, jímž se jedinec nebo celá skupina vyhýbá poskvrnění a vynucenému zrazení pravé víry v okamžiku krajní krize se odráží souvislost s represivními aktivitami státu. Legitimitu tohoto krajního opatření zajišťoval proměnlivý soubor příkladů, který odkazoval k sebevraždě jako k vrcholnému aktu víry, přítomnému v celé křesťanské historii. V roce 1679, v souvislosti s chystaným sebeupálením v sibiřské vesnici Mostovka, v písemném prohlášení, které bylo učiněno před sebevražedným aktem místními starověrci, se objevuje odvolání na rané křesťanské případy sebevraždy utopením, skokem z výšky a skokem do ohně.⁶ Aktéři zmíněných činů, jejichž osudy byly

² Sapožnikov 1891: 62–63; srov. Klibanov 1989: 273.

³ P. S. Smirnov (1898: 54–55) klade první sebeupálení už do roku 1672; srov. Sapožnikov 1891: 8.

⁴ Srov. Vurgaft – Ušakov 1996: 250; Sapožnikov 1891: 160. Ilustrativní je v daném případě nejednotnost počtu obětí v souvislosti s prvním paleostrovským požárem v r. 1687. Jak lakonicky poznamenává Šaškov, různé prameny uvádějí různá čísla: 1000, 1200, 2000, 2500 nebo 2700 obětí. Viz Šaškov, „Gari“. In: <[http://www.staropomor.ru/nashi.vrem\(7\)/shashkov.html](http://www.staropomor.ru/nashi.vrem(7)/shashkov.html)>; [20. 2. 2008]. Obecně zde platí, že vyšší čísla pocházejí ze starověreckých pramenů, obhajujících sebevražedné akty.

⁵ Ačkoli sebeupálení v 19. století byla naprostou výjimkou, za zmínku stojí i to, že sibiřské archeografické expedice z let 1966–1967 zachycují zprávu o masových sebeupáleních sajsanských starověrců ve 40. letech 20. století (Pokrovskij 1974: 307 pozn. 43). Potvrzení těchto událostí je však také závislé na možnosti pracovat s jistým druhem státních archivních materiálů, které nebyly doposud zpřístupněny (Pokrovskij – Zol'nikova 2002: 14–15).

⁶ Jedním z těchto ospravedlňujících a hojně připomínaných příkladů byl čin antiochijské křesťanky Domniny a jejich dvou dcer, které se dle podání spasily před Diokleciánovými vojáký sebevražedným

obsaženy v knize Prolog a představovaly tak běžnou součást bohoslužebného ročního kruhu, jsou v prohlášení z Mostovky považováni za svaté mučedníky, kteří v okamžiku hrozby vynuceného zřeknutí se víry a poskvrnění volí dobrovolnou smrt. Sebevražda v momentu krize je chápána jako legitimní projev zbožnosti, jako vrcholný akt volby mezi tělesností a spásou duše.⁷

Existenci variantního souboru dokládá i starověrečný polemický traktát mnicha Jevfrosina, který jeho využívání spojuje s praxí sebeupálení v Pošehonské oblasti (tj. s oblastí evropského Ruska).⁸

Představa, že vysoká míra zbožnosti je osvědčována v okamžiku nevyhnutelného nebezpečí skrze sebevraždu, se jako ústřední motiv opakuje také v samostatné apologii sebevraždy z počátku 18. století, sepsané vygovským starověrcem Petrem Prokopjevem. Snaha nashromáždit i za cenu poněkud hraničních výkladů co nejvíce důkazů je zde motivována zřejmým úsilím prokázat legitimitu dané praxe v celých křesťanských dějinách. Na pozadí více jak deseti příkladů je vykreslován obraz sebevraždy v kontextu nebezpečí, jenž má v drtivé většině podobu pronásledování a hrozby násilí, v jednom případě podobu sexuálního pokušení. Podle autora apologie je motivem všech sebevražd buď zbožnost nebo asketická snaha zachovat cudnost a čistotu. Ať tak či tak, sebevražda je v tomto kontextu bezpochyby smrt „spásonosná a bohublá“.⁹

Daný způsob zhodnocení dobrovolné smrti spájí zmíněný soubor s exaltovanými projevy nepřehlédnutelné autority raného starověrectví protopopa Avvakuma. Ty jsou adresovány obětem patrně vůbec prvního případu sebeupálení starověrců, snad z roku 1672. Je pravděpodobné, že Avvakum se zde neopíral jen o vlastní hodnocení, ale čerpal z širšího myšlenkového zázemí. V konfrontaci s mocnou „lští odpadnutí“ se v sebevraždě podle Avvakuma zpřítomňuje odhodlanost vytrvat v pravé víře a neposkvřnit se, stejně tak, jak tuto odhodlanost kdysi projevila Domnina a její dcery. Kontext sebevraždy je zároveň kontextem konfrontace a krize, a ve svém důsledku kontextem spásy:

A horlitélé zákona nyní, když rozpoznali lest odpadnutí, shromazďující se ve dvorech, aby nezhyňuli zle svou duší, upalují se ohněm dobrovolně. Blažená je tato volba pro Hospodina! [...] jedni jsou upalováni heretiky, druzí zahořeli láskou a plačícce pro zbožnost nečekali na odsouzení heretiků a sami se osmělili do ohně, aby bez poskvřni a cele zachovali pravověří. A poté co spálili svá těla, předali svou duši do rukou Božích, radují se spolu s Kristem na věky věků, dobrovolní mučedníci, Kristovi otroci.¹⁰

Chápání těchto souvislostí se nemění ani v rámci historizujících a martyrologických pojednání, jež vznikají v první polovině 18. století na severu Ruska, v tzv. Vygovském klášteře, jednom z významných center tehdejšího starověrectví. Poznamenejme jen, že legitimita sebevraždy je na Vygu do jisté míry předpokladem legitimity starověrectví, a to v tom smyslu, že skrze zástup vlastních mučedníků a svatých je prokazována kontinuita s „předreformním“ pravoslavím.

skokem do řeky a ubránily se tak poskvřnění.

⁷ Viz Doplnění k Aktam istoričeskim..., Tom 8, 1862: 219–222, zvláště s. 221. Text tzv. „mostovské skazky“ je téměř v celém svém rozsahu dostupný rovněž u D. I. Sapožnikova (1891: 12–14).

⁸ Jevfrosin 1895: 18, 22, 43–47; viz též komentář 123, 125–128.

⁹ Smirnov 1909: 081–088.

¹⁰ Avvakumovy reflexe sebevražedné praxe sumarizuje Loparev. Viz jeho předmluvu in (Jevfrosin 1895: 034–035); citováno tamtéž.

V obou dějinných etapách je zbožnost a „pravá víra“ osvědčována také odhodláním k mučednictví. Současná oficiální církev je diskvalifikována už tím, že se sama stává pronásledovatelem.¹¹

Nakládání s obrazem sebevraždy jako s aktem mučednické smrti patrně rovněž od počátku participovalo na existenci posmrtných příslibů, jež se k tomuto statusu vázaly. Ačkoli je jejich přítomnost víceméně zřejmá, rekonstrukce přesných kontur naráží na nedostatek přímých pramenů. Kritik „nově vynalezených způsobů sebevražedné smrti“ Jevfrosin nabízí určitou představu. Z jeho podání vyznívá, že podle některých kazatelů sebeupálení byl jedinec, volící smrt v ohni, ušetřen přechodu přes ohnivou řeku, která měla ve shodě s široce sdíleným míněním, spalovat zemi před posledním soudem.¹² Jak naznačuje autorova polemická dikce (hovoří zde přímo k jednomu z kazatelů sebeupálení), součástí důrazu na nachylující se kataklyzmata a poslední soud, který přebírá funkci definitivního rozhodnutí o osudu jedince, byla patrně i rezignace na původně byzantský koncept individuální eschatologie, který předpokládal povinnost průchodu duše zemřelého dvanácti posmrtnými zkouškami (celnicemi).¹³

Popularita sebevraždy v ohni může opravňovat k předpokladu obdobného druhu idejí, nicméně Jevfrosinova informace je ve své celistvosti osamocená. Pojednání Vygovského kláštera, které nešetří případy sebeupálení starověrců vystavených pronásledování, vykresluje smrt v plamenech v podobě vyvrcholení zbožného života. Aureola svatosti jednotlivých aktérů je v některých případech vyjadřována prostřednictvím obrazu ohně, který přináší smrt, ale nestravuje tělo světce.¹⁴ V jiné souvislosti je zase zobrazen zázračný úkaz, naznačující posmrtný úděl účastníků: po opadnutí plamenů a dýmu, vystupují aktéři sebeupálení, oděni do bílých ríz ve slávě a záři, na nebe a procházejí nebeskou branou.¹⁵

Jak už bylo naznačeno, vygovská literární dílna obdařovala nerozdílnou mírou úcty i všechny ty, kteří volili způsoby smrti jiné, než bylo sebeupálení (utopení, sebevražda nožem, smrt hladem).¹⁶ Smrt v plamenech nepředstavovala jediný přijatý způsob jak si v kritické situaci zachovat naději na spásu. To, co zde v obecných rysech vystupuje, je vztah krize a opatření, jak z této krize uniknout skrze smrt, která zaručuje dobrý posmrtný úděl, a to do té míry, v jaké jedinec prokazuje odhodlání zachovat pravou víru. Tomuto chápání odpovídají i zprostředkovaná fragmentární prohlášení účastníků sebevražd, v nichž se hovoří o smrti a následném (skupinovém) vzkříšení, nebo o přímé cestě ke Kristu a pobytu

¹¹ Filippov 1862: 2–27; srov. s konceptem obsaženým ve vygovské martyrologii S. Dénisova, Vinograd Rossijskij (Dénisov 1906: a – gi, tj. 1–13)

¹² Viz Pljuchanova 1996: 428–429.

¹³ Jevfrosin 1895: 63–66; srov. Smirnov 1909: 362.

¹⁴ Viz Malyšev 1960: 189; Děmkova – Jarošenko 1972: 190. Skutečností je, že k ohni se vztahují různé, někdy téměř protikladné obrazy. Na jednom místě Istorii Vygovskoj staroobradčeskoj pustyni je neúspěšné sebeupálení vysvětlováno selektivní schopností plamenů, které pohlcují pouze zbožné, resp. ty, kteří se nedopouštějí mravních poklesků. Askeze, bezhříšný život jsou nutnou podmínkou spásenosné smrti v plamenech a ty, kteří se nechovali podle těchto pravidel, „...Hospodin z ohně vyvrhl jako nedůstojné přijmout smrt: a byli někteří bez hříchu, a ti blízko prolomeného místa /tj. blízko místa, kde se vojákům podařilo narušit dřevěnou budovu a kudy vytahovali polodušené starověrce/ shořeli“. (Viz Filippov 1862: 65–67).

¹⁵ Filippov 1862: 43–44.

¹⁶ Viz např. Filippov 1862: 48; Mal'cev 1982: 233. Takové případy jsou nezávisle na vygovském pojednání dosvědčeny i v jiných pramenech (Viz Akty istoričeskije..., Tom 5, 1842: 256; Pokrovskij 1974: 241, 245).

v království nebeském.¹⁷ Rovněž zmíněný Avvakum byl přesvědčen o tom, že účastníci sebeupálení „[...] se touto zkouškou vyhnuli zkoušce tamější.“¹⁸

Kontext krize

Obecná souvislost mezi bezprostřední hrozbou represe a sebeupálením se jeví pro fenomén starověrecké sebevraždy klíčovou. V mnoha případech je sebeupálení realizováno v okamžiku, kdy jsou starověrci konfrontováni s ozbrojenými vojenskými oddíly, které měly za úkol jejich eliminaci. Bylo jen otázkou doby a situace, zda šlo o vynucení konverze k oficiálnímu pravoslaví, prosazení fiskálních povinností, vynucení projevů loajality k carské moci nebo o likvidaci neoprávněného osídlení. Jak se podařilo prokázat J. Juchimenkové v jedné z případových studií, existovala časová i prostorová souvislost mezi skupinovými sebevraždami sebeupálením v oblasti Dorů, nedaleko Kargopolu a akcemi vojska vyhledávajícího utajená starověrecká osídlení.¹⁹ S obdobnými aktivitami, iniciovanými státní administrativou, jsou spojena tři skupinová sebeupálení starověrců mezi lety 1743–1744 v mezeňském újezdu²⁰ a mnohá další.

Okolo roku 1722 se starověrci z poustevny na řece Išimu dostávají do sporu se Sibiřskou gubernskou kanceláří a Kanceláří církevních záležitostí ohledně tzv. „zápisu k rozkolu“ a z něj vyplývajícího placení dvojnásobné daně. Duchovní vůdce poustevny I. Smirnov v jednom z písemných protestů dokazuje, že nynější čas je časem posledním a z hlediska spásy není možné se jakkoli podvolit Antikristu a tudíž není možné mu ani platit daň. Ačkoli zde zcela zřejmě vystupuje ekonomické pozadí daného sporu (Smirnov uvádí, že v jeho poustevně je jen několik hospodářských zvířat a navíc k jeho osazenstvu patří i nemohoucí, které je třeba živit), autor koneckonců trvá na tom, že středobodem je záležitost věrnosti víře:

A když se rozhodnete vzít nám [i to málo], my vám to vše, podle evangelia, s radostí vydáme, protože samotný Hospodin řekl: jestliže pronásledovatelé žádají zlato, dejte jim ho – a my, namísto zlata i poslední háv vydáme. Pokud se však pokusíte hlavu odejmout – a hlava jest Hospodin – jsme pro Něj hotovi životy své položit.²¹

Tato výhrůžka byla o něco později naplněna v podobě hromadného sebeupálení, z něhož se jeho hlavnímu aktérovi Ivanu Smirnovovi podařilo uniknout a byl až později zadržen.²²

Už v samotném písemném protestu je obsažena pasáž, která obhazuje sebevraždu jako prostředek, jímž se pravověrní mohou vyhnout „vydání do rukou bezbožných“. Přímá souvislost mezi represí a sebevraždou jako svého druhu podmínkou legitimacy takové smrti je zde zvýrazněna konstatováním, že pokud státní orgány a koneckonců i oficiální církev nepřistoupí k donucování, osazenstvo poustevny

¹⁷ Viz Doplnění k Aktam istoričeskim..., Tom 10, 1867: 12; Malyšev 1960: 172; Sapožnikov 1891: 55.

¹⁸ Citováno dle Jevfrosin 1895: 035.

¹⁹ Juchimenko 1994: 64–119. Domnívám se, že J. Juchimenková na základě závěrů svého výzkumu poněkud unáhleně kauzalitu mezi tlakem vojska a sebevraždou starověrců chápe jako obecný vysvětlující princip starověreckých sebeupálení. Je charakteristické, že její výklad téměř opomíjí ideovou rovinu, bez které jsou starověrecká sebeupálení jen ztěží zdůvodnitelná.

²⁰ Viz Malyšev 1960: 168–177.

²¹ Znění listu bylo publikováno N. N. Pokrovským (1977: 233–234); citace tamtéž, 233.

²² Pokrovskij 1974: 53–54; srov. Sapožnikov 1891: 44.

I. Smirnova nesáhne k sebevraždě, jelikož vědí, „[...] že ten, který sám sebe zabije [tj. bez příčiny pronásledování za víru] je proklet Bohem“.²³

Tento postoj odpovídá vnímání kauzálních souvislostí v té podobě, v jaké jsou prezentovány i v rámci vygovské literární produkce. Shoda mezi mučednictvím jako pasivním přijetím cizího násilí a mučednictvím, jež zahrnuje možnost násilí na sobě samém je v těchto interpretacích vytvářena na základě zdůraznění vnějšího činitele jako příčiny, který nese odpovědnost za smrt starověrců. Toto teoretické diferenciacní kritérium, které určovalo přijatelnost či nepřijatelnost sebevražedného opatření konec konců odpovídalo i dopadu represí v podobě přímých vojenských akcí, jež znamenaly přímou hrozbu pro další setrvávání v rámci konfesijní skupiny (tj. většinou její likvidaci) a perzekuci jejích členů.

Zmíněnou souvislost mezi vnějším tlakem a sebevraždou je však třeba chápat poněkud volněji, než by se snad z výše uvedeného mohlo zdát. Svou úlohu při vyhodnocování krajní krize sehrávaly interpretační faktory, které ovlivňovaly rozměr a podobu vnímaného nebezpečí a z toho plynoucí opatření. Nepříznivá společenská situace, v níž se starověrectví ocitalo, se odrážela v reflexích, které pronásledování mnohdy přijímaly v podobě bytostného a nevyvratitelného příznaku konce dějin.

V roce 1687 došlo pod vedením putujícího soloveckého mnicha Ignatije k přesunu početné skupiny starověrců ze Saroozera a k napadení Palestrovského kláštera, vystavěného na ostrově v Oněžském jezeře. Po šesti týdnech trvajícím obsazení jedné z klášterních budov proběhlo hromadné sebeupálení v konfrontaci se zasahujícím vojskem. Tento sebevražedný akt spolu s některými dalšími naznačuje jistou vyhocenost situace, která nepostrádala rysy provokace s cílem otevřeného konfliktu. V roce 1688 byl opět napaden Paleostrovský klášter, jehož osazenstvo drželo linii církevních reforem a navíc, bylo místními starověrci s největší pravděpodobností podezříváno z donašečství.²⁴ Obsazení kláštera zahrnovalo násilí na místních mniších, ozbrojené výpady do okolí a přípravy na srážku s vojskem a sebeupálení. Poměrně dlouhou dobu se zde starověrci opírali o ozbrojenou obranu, která obléhajícímu vojsku způsobila těžké ztráty.²⁵ Sebeupálení nedaleko vesnice Strokinsk (1693) rovněž započalo ozbrojeným útokem na kostel v Pudoži, zbitím a vyhnáním místního duchovního personálu a znovuvyvěcením kostela.²⁶ Součástí konfrontace byly i doktrinální pře (členy vojenských expedicí se často stávali také duchovní oficiální církve) i přesvědčování ze strany vojska, které mělo za úkol sebeupálení odvrátit a starověrce pochytat.

I když se všechna výše popsaná sebeupálení odehrávají v přítomnosti vojska, reálná hrozba je v prvních fázích těchto cílených sebevražedných aktů do značné míry otázkou výkladu a psychologických faktorů, než otázkou bezprostřední přítomnosti nebezpečí, jemuž je třeba čelit. V oblasti Pudože, byly aktivity místních starověrců dlouhodobé a jejich existence poměrně nerušená. Jak odhaluje úřední korespondence vztahující se k případu, aktivní kazatelská činnost, která vycházela

²³ Pokrovskij 1977: 234.

²⁴ Crummey 1970: 46–47; srov. Filippov 1862: 47–48.

²⁵ Akty istoričeskije..., Tom 5, 1842: 253–262; Crummey 1970: 46–52.

²⁶ Akty istoričeskije..., Tom 5, 1842: 379, 386.

z nedaleké starověrecké rogozerské poustevny, byla dlouhodobě tolerována místní správou.²⁷

Na organizaci všech zmíněných sebeupálení se podíleli bývalí solovečtí mniši: Ignatij (Paleostrovský klášter 1687), German (Paleostrovský klášter 1688), Josif (Pudož 1693). V roce 1687 proběhlo sebeupálení dalšího soloveckého mnicha Pimena a jeho souvěrců v Berezově Navoloku u břehů Bílého moře. Jeden z pozdějších starověreckých pramenů propojuje tyto postavy vzájemnými kontakty a společnými úkoly, jež spočívají v kazatelství a organizaci starověreckých skupin. Obraz čtyř korábů plujících po nebi, jež symbolizují čtyři „shromáždění“ vedená Ignatijem, Pimenem, Germanem a Josifem a jsou významově vztažena k proběhlým sebeupálením, nemusí být pouze zpětnou literární reflexí.²⁸

Jistou představou o ideovém pozadí těchto sebevražd poskytují dochované Ignatijovy dopisy, ve kterých se v mnoha ohledech odráží osud Soloveckého kláštera, jehož mnišské osazenstvo, oponující reformě, po devítiletém obléhání, v roce 1676, podleho carskému vojsku a bylo následně decimováno. Solovecký klášter, který se v prohlášeních diákona nerozporně profiluje jako poslední ohrada pravé víry, „v duchovním obraze podoben nebeskému Jeruzalému“,²⁹ je symbolem pronásledované a destruované církve a jeho pád je nezvratným příznakem konce.³⁰ Proti oficiální, dle jeho slov „heretické, Krista křížující a židovské církvi“ sice stojí koncept skutečné a pravé církve, ta však vystupuje spíše jako poslední zbytek odsouzený k zániku pod tlakem Antikrista. Obraz pravé církve je v rámci vrcholících Ignatijových písemných aktivit vymezen především v konfrontaci s mocnější, státem podporovanou herezí. Charakteristická je v tomto smyslu pasáž z jeho „Vyznání“, kde rezolutně odmítá možnost přijetí oficiálního pravoslaví a jako logické vyústění tohoto odmítnutí deklaruje připravenost mučednicky zemřít za „pravou Kristovu církev“. ³¹ Pronásledování „antikristovými vojsky“ jsou tak silná a všudypřítomná, že ani není kde žít a neexistuje možnost zbožného a bezhříšného života, který Ignatij spojuje zejména s mnišským stavem.³² V souvislosti s tímto obrazem, který by bylo možno charakterizovat jako *stav definitivní (pozemské) krize*, vystupuje mučednická smrt v podobě jediného možného řešení, a to mučednická smrt hromadná. Ignatij dokonce na několika místech explicitně vyzývá své nepřátele: „Zabijte nás všechny na jediném místě, nerozlučně.“³³ Taková společná a rychlá smrt stojí proti nebezpečí mučení, při kterém jednotlivec „ze slabosti tělesné“ může zradit pravou víru. Společná smrt stojí proti rozpadu zbytku pravé církve (skupiny), hrozícímu v okamžiku, kdy jsou jednotlivci rozepisováni do vězení.³⁴

S ohledem na roli soloveckých mnichů ve zmíněných masových sebevražedných aktech, jejich spříznění a pravděpodobné kontakty, i s ohledem na formální průběh sebeupálení, lze usuzovat, že Ignatijova vyostřená eschatologická vize, prodchnutá

²⁷ Crummey 1970: 53–54.

²⁸ Filippov 1862: 45–46, 59; srov. Šaškov, „Gari“. In: <[http://www.staropomor.ru/nashi.vrem\(7\)/shashkov.html](http://www.staropomor.ru/nashi.vrem(7)/shashkov.html)>; [20. 2. 2008]; Šaškov 2000: 104–111. Oslavná epiteta si za kazatelství sebeupálení od Avvakuma vysloužili i jiní solovečtí mniši Savvatij, Jevfimij, Avksentij a Timofej (Dmitrijev 1988: 636).

²⁹ Viz Ignatijovo pojednání O nynějším Adamovi (Bubnov – Čumičeva – Děmkova 1998: 76.)

³⁰ Jevfrosin, autor starověreckého polemického traktátu, namířeného proti sebevraždě, konstatuje, že Ignatij byl propagátorem datace konce světa, vztahující se k roku 1689 (Jevfrosin 1895: 26).

³¹ Bubnov – Čumičeva – Děmkova 1998: 130.

³² Tamtéž: 132.

³³ Tamtéž: 133, 134.

³⁴ Tamtéž: 133, 135.

mučednickými akcenty, byla do jisté míry vizí sdílenou. Pronásledování a perzekuce na souvěrcích, vnímané jako nezvratitelný průvodní jev nachylujícího se konce dějin, s sebou nesly důrazy na mučednictví i odhodlání vést boj s iniciátory tohoto úpadku. Pocitovaná krize se u aktérů sebevražd v okamžiku konfrontace s vojskem měnila v přesvědčení, že jsou sami obětmi bezprostřední perzekuce.³⁵

Pokud přítomnost vojska a finální střet byly skutečnostmi, které dovolovaly překročit úzkou interpretační hranici mezi sebevraždou a mučednictvím, bylo přirozené, že konfrontace se ukazovaly být i vhodnou situací k osvědčení pravověrnosti prostřednictvím věroučných disputací, vedených s duchovními oficiální církve, kteří obvykle doplňovali počty vojenských expedic (je možné, že disputeace měly rovněž za úkol povzbudit aktéry, chystající se k sebevraždě). Deklarování vlastního postoje zahrnovalo zdůrazňování antagonizmu mezi činiteli sporu, jenž byl starověrci vnímán výhradně jako spor právě víry a hereze. Lakonická konstatování některých státních aktů o tom, že starověrci se v kontaktu s vojskem a duchovním „rouhají caru i církvi“ v zásadě odpovídala konceptům, které za posledního „pravověrného“ cara považovaly Michaila Romanova (tj. otce Alexeje, za jehož vlády proběhla církevní reforma) a oficiální církve chápaly jako herezi, poťazmo jako sféru Antikrista.

Jak se ukazuje na příkladu sebeupálení v tomské provincii (1756), ke shromáždování obyvatel nedaleko vesnice Malcevo došlo rovněž v důsledku široce přijatého rozhodnutí k hromadné sebevraždě. Taková shromáždění, na rozdíl od trvalých starověreckých osídlení, často sdružovala starověrce z širokého okolí, takže jejich členové byli rolníky (mnohdy šlo o rodiny s dětmi) z několika od sebe různé vzdálených vesnic. I zde lze předpokládat společný ideový vliv některé z utajených pousteven, jejichž osazenstvo mnohdy v širokém okruhu zajišťovalo náboženský provoz a představovalo značnou duchovní autoritu. Tomu by nasvědčoval fakt, že ke shromážděním docházelo i v místech, kde už taková poustevna existovala. Jindy šlo jednoduše o přesun do těžko dostupných míst, spojený s výstavbou dřevěných stavení, ve kterých docházelo k sebeupálení a rovněž kúlové ohrady, která měla sloužit k odražení vojska. V případě vesnice Malcevo se zdá, že sebevražděná volba byla ovlivněna jak existenční situací starověreckého obyvatelstva, které podle vlastních slov čelilo vytrvalým tlakům oficiální církve (přinucování ke konverzi) i státních úřadů (neúnosné finanční zátěži), tak i výkladem, který danou situaci zhodnocoval v definitivních významech aktualizované eschatologie. Dopis, ve kterém starověrci na základě třinácti bodů formulují svůj postoj byl svého druhu kritikou společenských pořádků i deklarací vlastních věroučných pozic. Ústředním argumentačním principem je srovnávání vybraných autoritativních textů eschatologického obsahu s vlastním výkladem současných událostí, které ústí do konstatování „posledního času“, v němž vládne Antikrist.³⁶

Kritika oficiální církve i světské moci je kritikou nelegitimně zastávaných úřadů, jejichž nositelé jsou ustavováni za úplatu (tj. demony) a nikoli od Boha. Církev propadla simonii, traktované jako „obchod s duší“, což ve svém důsledku ukazuje na její neschopnost přinášet spásu pro ty, které ve skutečnosti materiálně vykořisťuje, pronásleduje a uvrhá do osidel Antikrista. Finanční tlaky státu jsou pouze druhou stranou téže mince. Prolínání sociálních a religiozních motivů se

³⁵ Crummey 1970: 51.

³⁶ Viz Pokrovskij – Zol'nikova 2002: 119–122.

odráží při vytváření obrazu hladu na konci věku, který je podle autorů hladem duchovním (rozmnožení herezí) i hladem v podobě nedostatku potravy. Antikrist se tak skrze svou krutost a hrozby snaží podmanit věřící, kteří se bojí nedostatku.³⁷

Podobně jako solovecký mnich Ignatij, i autoři tohoto dopisu reflektují rozložení sil ve sporu pravověří s Antikristem. Situace je vnímána jako definitivní úpadek s ohledem na popisovanou dějinnou krizi, ve které jsou zastánci pravé víry násilím přiváděni k Antikristu, mučeni a zabíjeni silnějším protivníkem. Slova Hypolita Římského o Antikristově pronásledování v horách, v jeskyních i propastech zemských spolu s výklady Feofilakta Bulharského a aluzemi k novozákonnímu Zjevení jsou vztaženy k situaci a době, v níž dopis vznikal.³⁸

Vyhrocenost těchto vizí spočívá i v tom, že (alespoň teoreticky a minimálně v tomto případě) nepřipouští s ohledem na situaci jiný výsledek než smrt:

A protože nechceme přijmout bludy vašich rozličných herezí a od pravé víry odpadnout, přejeme si smrtelně strádat, ať už hladem, nebo porubáním či mučením, nebo při vašem útoku zemřít v ohni.³⁹

Jakoukoli roli zde hrála šikana státních úřadů nebo trvale pocitovaná společenská stigmatizace, k volbě sebevraždy zde došlo už před příchodem vojska a její realizace jakoby čekala na jeho příchod a konfrontaci s ním. V době přítomnosti vojenského oddílu došlo ze strany starověrců k několika ozbrojeným výpadům, při nichž se jim podařilo zajmout dva kozáky, kteří později uhořeli s ostatními. Jak vyplývá z oficiálních dokumentů, samotnému shromáždění starověrců předcházela kazatelská činnost několika rolníků, kteří měli vyhlášovat nemožnost spásy v tomto světě, v němž je člověk zatížen všemožnými útrapami a nabízet sebevraždu v ohni jako východisko z pozemské krize.⁴⁰ Součástí příprav bylo i to, že z Barabinské stepi na místo chystaného sebeupálení dorazili dva mniši, kteří se zjevně podíleli i na finálním znění zmíněného dopisu a zajišťovali zde ideovou i duchovní podporu. Jedním z nich byl Semjon Šadrin, který se významně podílel na organizaci sebeupálení ve vesnici Nová Šadrina v roce 1739. Tehdy se mu, už v době požáru, podařilo uprchnout, byl polapen, ale znovu prchá a objevuje se až v souvislosti s událostmi nedaleko Malceva. Druhým byl Fjodor Němčinov, syn plukovníka kozácké garnizony, v jehož domě se v roce 1722 upálilo 29 lidí, odmítajících přísahat bezejmennému následníku cara (jak to vyžadoval vladařský edikt z 5. února 1722), zřetelně v obavě, že se jedná o Antikrista.⁴¹

Prohlášení a realizace sebevražd organizovaných Ignatijem, soloveckými mnichy a sibiřskými starověrci u vesnice Malcevo se jeví jako výsledek široce zvažované existenční situace, v níž konfrontace s ozbrojenými silami působí

³⁷ Viz Pokrovskij – Zol'nikova 2002: 120–122; srov. Sapožnikov 1891: 129.

³⁸ Viz Pokrovskij – Zol'nikova 2002: 122–124. S obdobnými motivy je možné se setkat i v pověsti „Istorija postradavšich otec Filippa i Těrentija“, která popisovala události sebeupálení starce Filippa, jehož poustevnu v roce 1743 obklíčilo vojsko. Pověst, která vznikla nedlouho po této události aktualizuje citace ze 105. slova Efréma Syrského: „Když zavládne nečistý had, na zemi klidu nedá věrným otrokům Kristovým, ani v horách, ani v doupatech ani v propastech zemských.“ Odvolává se na Hypolita Římského a Jana Zlatoústého: „Bude prchat církev boží do hor, do doupat a propastí zemských“. Individuální povinnost bránit pravou víru zde zahrnuje i položení života „za Krista a evangelia“ (viz Děmkova – Jarošenko 1972: 189).

³⁹ Citace dle Pokrovskij – Zol'nikova 2002: 125.

⁴⁰ Sapožnikov 1891: 125–126.

⁴¹ K událostem v Nové Šadrině a Taře viz Pokrovskij 1983: 46–70; Pokrovskij 1974: 41–63, 118–127; Sapožnikov 1891: 43–45, 64–65, 70–82.

dojmem nutného finálního a chtěného střetu s protivníkem, jehož účastníky a oběťmi se starověrci tak či tak a v širším smyslu cítili být. Svou úlohu zde sehrály reflexe široké sociální skutečnosti, jež zohledňovaly i materiální situaci jako odraz principiálního antagonizmu mezi pravověřím a herezí a významově spojovaly žitou situaci s možností sebevraždy, která, tak jak byla definována, nabízela spásu. Krize i východisko z ní v podobě sebevraždy měly společného jmenovatele. Starověrci shromáždění na Těgeni (1687) zdůvodňují svůj přesun a odhodlání k sebeupálení finančním tlakem a zároveň konají verbální výpady proti oficiální církvi uskutečňující neplatné svátosti i proti carovi. Součástí příprav k sebeupálení je i hromadné postřížení účastníků do mnišského stavu.⁴²

Na těchto případech se zcela zřetelně projevuje souvislost sebevraždy a celkového výkladu žité reality. Jakkoli aktivní kazatelství a literární apologie sebevraždy vymezovaly toto jednání jako zbožný čin v okamžiku krize, bylo i na celkovém výkladovém rámci, co je porušením pravé víry a jakou povahu má nebezpečí, jemuž je třeba čelit. Zde sehrávala svou roli i radikalita eschatologických konceptů, která ovlivňovala zvažování možností další existence. Ignatij v nastalé situaci konečného dějinného úpadku nespátřuje jiné východisko než mučednickou smrt. Dvě sebeupálení z Arzamasského újezdu (1675), jež proběhla bez prokazatelného vnějšího tlaku, jsou nejspíše výsledkem kazatelských aktivit, vyobrazujících možnosti spásy „v nastalém čase“ prostřednictvím kontrastu mezi Antikristovou oficiální církví a sebeupálením, jež je cestou k mučednickému věnci.⁴³ Radikalita eschatologických konceptů rovněž vymezovala prostor a podmínky dalšího fungování. Dlouhodobé zvažování eschatologických otázek tarských starověrců, zahrnujících i ztotožnění panovníka s Antikristem ovlivňuje odmítnutí přísahy budoucímu, ještě však neznámému carovi, který by podle všech příznaků mohl být posledním Antikristem. Tak se konec konců vyjadřoval chycený a vyslýchaný kozák Vasilij Iseckij nebo jeden z hlavních aktérů sebeupálení Petr Bajgačev.⁴⁴ Jestliže posledně jmenovaný stál v hodnocení Petra I. spíše na umírněných pozicích (připouštěl možnost modifikované verze modlitby za vladaře), pak způsob jakým byla zajištěna vláda neznámému caru u něj aktualizoval obavy z nastupujícího konce světa. Obavy z přísahy caru Antikristovi se projevíly i v ultimativně vyznívajícím dopise sestaveném pod ideovým vlivem nedaleké poustevny o. Sergije. Tzv. „Protivnoje pismo“, podepsané asi 700 lidmi, odmítalo přísahu bezejmennému následníku, neznámo jakého rodu a hodnosti (Antikrist, podle jednoho z výkladů, neměl mít carský původ) a možnost přísahy byla připuštěna pouze v případě, že půjde o následníka z carského rodu, známého podle jména a dodržujícího ústavu staré pravoslavné církve (tj. bude starověrcem).⁴⁵

Návaznost sebevražedné praxe na radikální eschatologické koncepty, které se ostře vymezovaly proti světské moci a oficiální církvi se koneckonců projevuje i v případech, kdy dochází k jejich přehodnocování či utupování. Tento proces je dobře patrný ve Vygovském klášteře a poustevnách, spadajících do jeho ideového vlivu. Tři pokusy o sebeupálení, vyvolané obavami z příchodu vojska a následných perzekucí byly zažehnány místními duchovními autoritami, které dlouhodobě

⁴² Dopolněnija k Aktam istoričeskim..., Tom 10, 1867: 13–23.

⁴³ Viz Sirotkin 1999: 261–269.

⁴⁴ Pokrovskij 1983: 50–52.

⁴⁵ Pokrovskij 1976: 412–417.

hledaly způsoby komunikace se světskou mocí, která jim mohla zajistit potřebnou míru legality. Možnost odvrácení sebevraždy nespočívala pouze ve schopnosti odvrátit perzekuce, ale rovněž v ochetě ke změnám ve výkladu povahy celkové situace. Jestliže v letech 1702 a 1718 byly přípravy k sebeupálení a jeho realizace vázány na předpokládaný atak vojsk, ke kterému nakonec nedošlo, pak v roce 1739 je pokus o hromadnou sebevraždu spojen s přítomností vojenské komise, která zde vyšetřovala udání (mimochodem zcela opodstatněné), obviňující vygovské starověrce z překřtívání a odmítání modlitby za cara.⁴⁶ Jinými slovy, jestliže přípravy k sebeupálení byly výrazem neochoty ke změně zaběhnuté praxe, která zahrnovala zásadní odmítání Antikristovy sféry, kam spadala oficiální církev i vladař a nutně tak musela vyústit v konflikt, pak odvrácení sebevraždy se opíralo právě o možnost takové změny, jež ale zahrnovala i změnu výkladu širší reality. Tyto protisměrné tendence nakonec vyvolávají názorové štěpení a organizační rozkol, kdy jedna část osazenstva nadále trvá na nepřípustnosti jakýchkoli ústupků a demonstruje svůj radikální postoj i skupinovými sebeupáleními (Filipp a jeho souvěrci 1743, Těrentij v roce 1747), zatímco druhá přijímá modlitbu za cara.

Proces otupování radikálních výkladů odráží i vygovská literární produkce, vztahující se k již proběhlým sebeupálením. Eschatologický kontext sebevraždy je v rámci těchto děl zcela nebo do značné míry retušován, což je dáno jak odklonem samotných autorů od aktualizované eschatologie, tak i snahou vyhnout se politické radikalitě, jež byla ve ztotožněních cara s Antikristem nepřehlédnutelná a z hlediska některých vygovských autorit tudíž problematická. Smrt v ohni je redukována na výsledek sporu mezi oficiálním pravoslavným a starověrci v tom nejužším slova smyslu a je tak zbabovávána výkladového eschatologického rámce, který daný spor vnímal v podstatně širším měřítku. S. Děnisov například ve své „Pověsti o sibiřských mučednících“, která se dotýká události v Taře, zcela obchází eschatologické aktualizace, které zde nepochybně byly. Jen mimoděk a tendenčně se zmiňuje o odmítnutí přísahy carovi, aby případy celé řady sebeupálení nakonec připsal zvlí místních úřadů, jež bez vědomí cara, nutí starověrce ke konverzi.⁴⁷ I. Filippov, autor „Historie Vygovského starověreckého kláštera“ nás informuje o tom, že komise provádějící v roce 1723 na Vygu revizi obyvatelstva (z níž pak vyplývala dvojnásobná starověrecká, neboli „rozkolnická“ daň) se chovala mírně a bez násilí, a to zásluhou zjevení, jehož se dostalo jejím vedení.⁴⁸ Celá epizoda na jedné straně spojuje sebevraždu s represí a násilím, na straně druhé obchází fakt, že část Vygovského kláštera dobrovolně přijala označení „rozkolníků“ a byla ochotna podřídit se diskriminačnímu fisku, jenž byl například na Išimu v poustevně I. Smirnova důvodem k sebeupálení (viz výše).

Toto postupné přehodnocování vztahu ke světské moci (oficiální církev nadále zůstávala nepřitelem číslo jedna) bylo ve svém důsledku i přehodnocením sebevražedné praxe, ke které v oblasti vlivu Vygovského kláštera přece jen některé skupiny v konfrontaci se státem sahaly. Zatímco radikální stoupenci starce Filippa, který přesídlil z Vygu na Umbu, podpírají jeho sebevražednou volbu v konfrontaci

⁴⁶ Smirnov 1909: 355; Děmkova – Jarošenko 1972: 174–184; Gur'janova 1987: 142–153.

⁴⁷ Viz Mal'cev 1982: 227–241; viz rovněž Pokrovskij 1983: 62–70.

⁴⁸ Kapitánu Něpljujevovi se měl zjevit jeden z ochránců Vygovského kláštera Jepifanij, jenž v roce 1688 zvolil raději smrt utonutím, než polapení vojskem (viz Filippov 1862: 49–53).

s vojskem eschatologickými aluzemi,⁴⁹ ze středu vygovských liberálů vychází dílo, jež využívá autoritativního žánru „vidění“, aby dokázalo přednost pasivního snášení příkoří před sebevraždou v ohni. Tento interpretační posun neznamenal ani tak odmítnutí sebevraždy, která nadále sehrávala významnou roli v martyrologické tradici, jako spíše přehodnocení opodstatněnosti takového jednání v aktuální situaci.⁵⁰ Pokusy o reinterpretaci cara a odklon od eschatologických aktualizací s sebou jistě nesly optimistické výhledy spojené s organizačními akcenty a se snahou o efektivní fungování skupiny, která se musela bránit destruktivní sebevražedné praxi. Na straně druhé, skupina okolo Filippa, zcela zřejmě setrvala na pozicích nesmířitelného postoje ke státu, jehož symbolickým výrazem bylo nemodlení se za cara. Ačkoli šlo o střet dvou koncepcí, jehož nejvýraznějším prvkem byla otázka modlitby za cara, v jeho podloží ležely mnohem širší problémy svázané souvislostí celkového fungování starověreckých komunit, výkladem vztahu k vnějšku a výkladem dějin jako takových.

Pokud tedy nadále budeme starověreckou sebevraždu považovat za opatření v krizi, je třeba tuto krizi vnímat nikoli a pouze jako „fyzickou“, nýbrž v širším smyslu tohoto slova, jenž je vymezen jak sociální situací ve které se ty které skupiny ocitaly, tak výkladem, který se k této situaci vztahoval. Mnohé z případů je třeba chápat v souvislosti s procesy, které se starověrců dotýkaly existenčně (dlouhodobá pronásledování a perzekuce, daňové zatížení, šikana). Na straně druhé se ukazuje, že tato krizová situace a z ní vyplývající opatření v podobě sebevraždy byly do značné míry i výsledkem myšlenkových konceptů, které prožívané události promýšlely v rámci aktualizované eschatologie (naplněné politickými a sociálními akcenty), a tento širší výkladový rámec do značné míry ovlivňoval volbu strategií a možnost koexistence s carským státem. Krize, kterou starověrectví obecně a později spíše jednotlivé skupiny v závislosti na své radikalitě ve vztahu k „vnějšku“ pocítovaly, byla do značné míry krizí faktickou a současně i krizí myšlenou. Tlak z vnějšku a hrozba represe byly svázané s nábožensky zdůvodněnou sebevražednou strategií, která se zároveň opírala o principální antagonizmus mezi starověrci a státními strukturami.

Seznam použité literatury a pramenů

- Akty istoričeskije sobrannyje i izdannnye Archeografičeskoju kommissijeju.* Tom 5, 1842. Sankt-Peterburg.
- Bubnov, N. J. – Čumičeva, O. V. – Děmkova, N. S.** (eds.) 1998. *Pamjatniki staroobrjadčeskoj pismennosti.* Sankt-Peterburg.
- Crummey, R. O.** 1970. *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vyg Community and the Russian State 1694–1855.* Madison, Milwaukee, and London.
- Děmkova, N. S. – Jarošenko, L. V.** 1972. „Maloizvestnoje staroobrjadčeskoje sočinenije sere diny XVIII v. «Istorija postradavšich otec Filippa a Těrentija».“ In: Pančenko, A. M. (ed.), *Rukopisnoje nasledije Drevnej Rusi. Po materialam Puškinskogo doma.* Leningrad. 174–191.
- Děnisov, S.** 1906. *Vinograd Rossijskij.* Moskva.
- Dmitrijev, L. A.** (ed.) 1988. *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. XVII vek.* Kniga pervaja. Moskva.

⁴⁹ Viz pozn. 38.

⁵⁰ Viz Pigin – Juchimenko 2003: 129–138.

- Dopolněnija k Aktam istoričeskim sobranyja i izdanyja Archeografičskoj kommissijeju.* Tom 8, 1862. Sankt-Peterburg.
- Dopolnenija k Aktam istoričeskim sobranyja i izdanyja Archeografičskoj kommissijeju.* Tom 10, 1867. Sankt-Peterburg.
- Filippov, I.** 1862. *Istorija Vygovskoj starobrdadžeskoj pustyni.* Sankt-Peterburg.
- Gur'janova, N. S.** 1987. „Ob otnošenii krest'jan filippovskogo soglasija v XVIII v. k gosudarstvennoj vlasti.“ In: Romodanovskaja, J. K. (ed.), *Literatura i klassovaja bor'ba epochy pozdnego feodalizma v Rossii. Archeografija i istočnikovedenije Sibiri.* Novosibirsk. 142–153.
- Jevfrosin,** 1895. *Otrazitel'noje pisanije o novoizbretennom puti samoubijstvennyh smertej. Pamjatniki drevnej pis'mennosti.* Sankt-Peterburg.
- Juchimenko, J. M.** 1994. „Kargopol'skije «gari» 1683–1684 gg. (K probleme samosožženij v russkom starobrdadžestve).“ In: Juchimenko, J. M. (ed.), *Starobrdadžestvo v Rossii (XVII–XVIII vv.).* Vyp. II, Moskva. 64–119.
- Klibanov, A. I.** (ed.) 1989. *Russkoje pravoslavije. Vechi istorii.* Moskva.
- Mal'cev, A. I.** 1982. „Neizvestnoje sočinenije S. Dėnisova o tarskom bunte.“ In: Pokrovskij, N. N. – Romodanovskaja, J. K. (eds.), *Istočniki po kul'ture i klassovoj bor'be feodal'nogo perioda,* Novosibirsk. 224–241.
- Malyšev, V. I.** 1960. *Ust'-Cilemskije rukopisnyje sborniky XVI–XX vv.* Syktyvkar.
- Pigin, A. V. – Juchimenko, J. M.** 2003. „K istorii žanra videnij v vygovskoj literaturnoj škole. «Videnije nekoj staruchy» v 1748 g.“ In: Paškov, A. M. (ed.), *Vygovskaja pomorskaja pustyn' i jeje značenije v istorii Rossii. Sbornik naučnyh statej i materialov.* Sankt-Peterburg. 129–138.
- Pljuchanova, M. B.** 1996. „O nacional'nyh sredstvach samoopredelenija ličnosti: samosakralizacija, samosožženije, plavanje na korable.“ In: Košelev, A. D. (ed.), *Iz istorii ruskoj kul'tury. Tom III (XVII – načalo XVIII).* Moskva. 380–459.
- Pokrovskij, N. N.** 1974. *Antifeodal'nyj protest uralo-sibirskih krest'jan-starobrdadžev v XVIII v.* Novosibirsk.
- Pokrovskij, N. N.** 1976. „Tarskoje «protivnoje pismo» 30 maja 1722 g.“ In: Chrapčenko, M. B. et al. *Kul'turnoje nasledije Drevnej Rusi. Istoki. Stanovlenie. Tradicii.* Moskva. 412–416.
- Pokrovskij, N. N.** 1977. „Novyj dokument po ideologii tarskogo protesta.“ In: Pokrovskij, N. N. – Romodanovskaja, J. K. (eds.), *Istočnikovedenije i archeografija Sibiri.* Novosibirsk. 221–234.
- Pokrovskij, N. N.** 1983. „Sledstvennoje delo i vygovskaja povest' o tarskich sobytijach 1722 g.“ In: Pokrovskij, N. N. – Romodanovskaja, J. K. (eds.), *Archeografija i istočnikovedenije Sibiri. Rukopisnaja tradicija XVI–XIX vv. na vostoce Rossii.* Novosibirsk. 46–70.
- Pokrovskij, N. N. – Zol'nikova, N. D.** 2002. *Staroveryčasovennyje na vostoce Rossii v XVIII–XX vv. Problemy tvorčestva i obščestvennogo soznanija.* Moskva.
- Sapožnikov, D. I.** 1891. *Samosožženije v russkom raskole (so vtoroj poloviny XVII veka do konca XVIII).* Moskva.
- Sirotkin, S. V.** 1999. „«Raskol'nič'ja prelest'» v Arzamasskom ujezdě v 70-e gg. XVII v.“ In: Juchimenko, J. M. (ed.), *Starobrdadžestvo v Rossii (XVII–XX veka).* Moskva. 261–269.
- Smirnov, P. S.** 1898. *Vnutrennije voprosy v raskole v XVII veke. Izsledovanije iz načal'noj istorii raskola po vnov' otkrytym pamjatnikam, izdannym i rukopisnym.* Sankt Peterburg.
- Smirnov, P. S.** 1909. *Spory i razdelenija v russkom raskole v pervoj četverti XVIII veka.* Sankt-Peterburg.
- Šaškov, A.** 2000. „Neizvestnaja «gar» 1685 goda v verchov'jach Košen'gi. (K izučeniju istorii starobrdadžeskich samosožženij konca XVII veka).“ In: Romodanovskaja, J. K. (ed.), *Problemy istori, ruskoj knižnosti, kul'tury i obščestvennogo soznanija.* Novosibirsk. 104–111.

Šaškov, A. (nedat.) „Gari“. In: <[http://www.staropomor.ru/nashi.vrem\(7\)/shashkov.html](http://www.staropomor.ru/nashi.vrem(7)/shashkov.html)> [20. 2. 2008].

Vurgaft, S. G. – Ušakov, I. A. 1996. *Starobrjadčestvo. Lica, predmety, sobytija i simvolj. Opyt enciklopedičeskogo slovarja*. Moskva.