

WIE IS HIER DE GEK? DWAASHEID OM CHRISTUS' WIL IN BYZANTIUM EN IN RUSLAND

Op een zondagmorgen nam hij een streng worstjes en deed die om z'n nek als een stola; in z'n linkerhand hield hij mosterd, en van de vroege morgen af doopte hij de worstjes erin en at. Soms smeerde hij lieden die de draak met hem kwamen steken mosterd in de mond. Zo kreeg ook een dorpsbewoner met staar op de ogen, die hem eveneens was komen bespotten, mosterd van hem in z'n ogen gesmeerd. De man bestierf het haast van bijtende pijn, maar Symeon zei tegen hem: "Idioot, ga je wassen met azijn en knoflook, dan ben je meteen gezond." Maar hij vond het nodig meteen alle dokters af te rennen, doch hij werd alleen nog maar blinder. Tenslotte zwoer hij, door het dolle heen, in het Syrisch: "God in de hemel, m'n ogen springen direct uit hun kassen, ik zal alles doen wat de Dwaas mij gezegd heeft": hij waste zich zoals hem gezegd was, en meteen werden zijn ogen gezond en ongeschonden als bij zijn geboorte, en hij loofde God. Toen de Dwaas hem nadien tegenkwam, zei hij: "Hé, je bent weer gezond, idioot; steel voortaan geen geitjes meer van je buurman!".

Dit is één van de vele stichtelijke anekdoten uit het Leven van de Syrische Dwaas Symeon van Emesa.¹ De aandachtige lezer heeft wellicht de parallel opgemerkt met een passage uit het Evangelie van Johannes (9, 6-7): Jezus geneest de Blinde. Want zoals iedere heilige Christus wil navolgen (en op zijn beurt het voorbeeld wil geven), zo is ook de Dwaasheid om Christus' wil niets anders dan een extreme, extravagante vorm van *Imitatio Christi*.² Het archetype van de Dwaas is dus niemand anders dan Christus zelf die, volgens het Evangelie, menige "dwaze" daad heeft gesteld, zoals zijn intocht in Jeruzalem op een ezel, het wassen van de voeten van zijn apostelen en vooral zijn "absurde" dood op het kruis. Ook het bestrijken met slijk van de ogen van de blinde is één van die "zinloze" handelingen, althans voor wie "ziende blind is" (cf. Joh. 9, 39).

Dwazen om Christus' wil zijn charismatische personen, asceten, mannen of vrouwen, die uit liefde voor Christus en voor de naaste, tijdelijk of voor het leven, waanzin veinzen om, onder het mom van de ontoerekeningsvatbaarheid,

¹ Leontios van Neapolis, *Leven van Symeon*, 78. De tekst wordt hier geciteerd in de vertaling van W. J. Aerts die gemaakt is naar de Griekse editie van L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon*. Uppsala, 1963.

² Sommige onderzoekers, zoals Dagron, Grosdidier de Matons en Ivanov, besteden geen aandacht aan dit aspect maar benaderen het fenomeen meer vanuit psychologisch en sociologisch of cultuurhistorisch standpunt.

het kwaad en de hypocrisie in de wereld te ontmaskeren. Ze gedragen zich vaak provocerend en onfatsoenlijk en schrikken er niet voor terug de machtigen van de aarde de waarheid te zeggen. Het is een gespeelde waanzin; men mag heilige Dwazen dus niet verwarren met zwakzinnigen of met geesteszieken³ (hoewel het onderscheid in de praktijk soms moeilijk te maken is). Het fenomeen ontstond in het vroege christendom (Egypte, Syrië), bleef voortleven in de Byzantijnse tijd en verspreidde zich nadien in Rusland, waar het zeer populair werd en tot in de 19^e eeuw nog frequent voorkwam.

De Griekse term voor heilige Dwaas is σαλός (*salos*), misschien een verbastering van het Syrische *saklas* (dwaas = Gr. μωρός), of verwant met het Griekse σάλος (het schudden, beven)⁴, duidend op de ongecontroleerde bewegingen of de innerlijke onrust van geesteszieken en epileptici. De Latijnse term is *stultus*.

In het eerste deel van deze bijdrage wordt, aan de hand van enkele markante figuren, de geschiedenis van het fenomeen in het vroege christendom en in Byzantium kort geschetst en wordt deze ongewone vorm van ascese ontleed en “theologisch” geduid. Het tweede deel is gewijd aan de Russische Dwazen (*jurodivye*) die een eigen karakter hebben en een maatschappijkritische rol spelen. Het laatste deel handelt over de fascinatie van Dostoevski voor de Dwaas, die in al zijn grote romans optreedt, zelfs in de hoofdrol.

I. HEILIGE DWAASHEID ALS ASCETISCH IDEEAAL IN HET VROEGE CHRISTENDOM

Korte historiek

Alles wijst erop dat de oorsprong van het fenomeen moet gezocht worden in Egypte of in Syrië.⁵ Uit de oudste monastieke teksten blijkt dat het zowel in Egyptische kloosters als bij Syrische kluizenaars voorkomt. De eerste uitvoerige getuigenis is het verhaal over de “dwaze non” Isidora in de *Historia Lausiaca* van Palladios (geschreven in 419/420). Deze σαλή, de enige vrouwelijke Dwaas in de Grieks-Byzantijnse literatuur, leefde in de 4^e eeuw in een Koptisch klooster. Isidora - die model stond voor de sprookjesfiguur Assepoester⁶ - droeg geen sluier maar een vod op het hoofd en verbleef in de keuken, waar ze de nederigste taken op zich nam en zich gewillig door haar medezusters liet vernederen en mishandelen. Een heilige kluizenaar, gewaarschuwd in een visioen, gaat haar opzoeken en ontmaskert haar als een heilige. Wanneer de verachting van de andere nonnen omslaat in verering, ontvlucht Isidora het

³ Špidlík, “*Fous pour le Christ*”, 751.

⁴ Grosdidier de Matons, *Les thèmes*, 279, n. 7; Ivanov, *Holy Fools*, 31-39.

⁵ Špidlík, *o.c.*, 757; Grosdidier de Matons, *o.c.*, 281-302; Ivanov, *o.c.*, 49-65.

⁶ Ivanov, *o.c.*, 51, n. 5.

klooster.⁷ De gekke vermomming, de uiterste zelfvernederings, de hang naar lijden en vooral de vlucht voor wereldse roem (κενοδοξία) zullen constanten blijken in het gedragspatroon van de Dwaas.

In Syrië kende het fenomeen een bijzondere bloei in de 5^e en 6e eeuw. Niet toevallig worden de twee beroemdste *saloi*, Symeon van Emesa en zijn Byzantijnse epigoon, Andreas van Constantinopel, in die periode gesitueerd. Het prototype van de *salos* is Symeon. Zijn leven is goed gekend, vooral dank zij de Griekse *vita* geschreven door bisschop Leontios van Neapolis (Cyprus, ca. 590-650), die hiermee één van de boeiendste (en ongetwijfeld de grappigste) teksten uit de Grieks-Byzantijnse hagiografie schreef. Zoals W. J. Aerts opmerkt, is het thema van de Dwaasheid om Christus' wil hier voor het eerst in een verdoordachte vorm weergegeven.⁸ Het eerste deel van de tekst beschrijft hoe Symeon en zijn boezemvriend Johannes in het klooster treden maar al gauw verzaken aan de “wierook” van het gemeenschapsleven en zich als kluisenaars in de woestijn terugtrekken. Na vele jaren van strenge ascese wordt Symeon door God geroepen om, vermomd als Dwaas, in de wereld “de duivel te bestrijden”. Symeon trekt dus naar de stad Emesa; Johannes blijft achter in de woestijn en zal na de dood van zijn vriend het geheim van zijn dubbele identiteit onthullen. Het tweede deel vertelt het narrenleven van Symeon in een dertigtal pittige anekdoten die moeten aantonen hoe de glorie en de wijsheid van God zich ook kunnen openbaren in de (symbolische) fratsen van een gek. Symeon lapt zowel de regels van goed fatsoen als de kerkelijke voorschriften aan zijn laars: hij danst met hoeren, gaat schaamteloos het vrouwenbad binnen, doet (zoals Diogenes) zijn gevoeg in het openbaar, schranst in de vasten en verstoort de liturgie. Dit belet hem niet om 's nachts als een strenge asceet te vasten, te waken en te bidden. Heel wat van die anekdoten vertonen, zoals hoger is gebleken, vergelijkingspunten met verhalen uit het Evangelie. Zo verandert Symeon een hele lading wijn in azijn, om een wijnhandelaar van zijn drankprobleem af te helpen. De toon wordt al gezet in de eerste episode, de intrede van Symeon in de stad Emesa, waarmee zijn “lijdensweg” als Dwaas aanvangt:

Zijn entree in de stad ging als volgt: buiten de stad had de roemruchte op de mestvaalt een dooie hond gevonden. Hij maakte zijn gordel van touw los en bond die aan een poot van de hond; zo trok hij hem achter zich aan, terwijl hij de stad binnenrende door de poort die vlakbij de school is. Toen de kinderen hem in de gaten kregen, begonnen ze: “Hé, een gekke abbas!” te roepen en achter hem aan te lopen en hem te slaan...⁹

⁷ C. Butler, *The Lausiaca History of Palladius*, II (Cambridge, 1904), 98-110.

⁸ *Leven van Symeon*, Inleiding, 15.

⁹ *Ibidem*, 57.

De ludieke entree van Symeon is dus een omgekeerde imitatie van de intocht van Christus in Jeruzalem; in tegenstelling tot Christus wordt Symeon niet toegejuicht maar afgetuigd. De hond is niet alleen een grappig element, maar ook een symbool van de Duivel en de ketter, waarmee de heilige te kennen geeft dat hij macht heeft over de boze.

Ook in Byzantium was heilige Dwaasheid een gekend en – althans in de vroeg-Byzantijnse tijd – een min of meer aanvaard fenomeen.¹⁰ De houding van de Kerk verandert echter met het Concilie in Trullo (692) dat niet alleen *saloi* maar ook andere spectaculaire vormen van ascese, zoals stylieten, veroordeelt (canon 60 en 62). Pas in de 9^e eeuw duiken de Dwazen weer op in het straatbeeld van Constantinopel. Uit die tijd dateert de cultus van Symeon Salos. Keizer Leo VI (begin 10^e e.) raadt gespeelde waanzin (διὰ Χριστὸν ἀφροσύνη) aan als remedie tegen de hoogmoed¹¹, en het *Leven van (de heilige) Basilius de Jongere* (midden 10^e e.) is een echte apologie van de heilige Dwaasheid (διὰ Χριστὸν μωρία).¹²

De bekendste - maar hoogstwaarschijnlijk fictieve - Byzantijnse *salos* is de H. Andreas (Afb. 1). De auteur of de compiler van zijn *vita*, die zich Nikephoros noemt en biechtvader van de heilige, situeert zijn held in Constantinopel onder keizer Leo I (457-474), d.w.z. in de glorie-tijd van de Syrische Dwazen. Maar de tekst bevat zoveel anachronismen en tegenstrijdigheden, dat men zijn ontstaan, ook op grond van taalkundige en stilistische kenmerken, nu eerder in de 10^e eeuw plaatst¹³ en men zelfs ernstig twijfelt aan de historiciteit van het personage. Dit doet echter niets af aan het belang van deze tekst, die een nieuw type *salos* introduceert en als een soort “encyclopedie van de lekenmoraal” (de uitdrukking is van Grosdidier de Matons) een groot succes heeft gekend. Volgens het verhaal is



Afb. 1: H. Andreas Salos, fresco in de kerk van H. Neophytos, Cyprus, 12e e.

¹⁰ Voor een volledig overzicht van de Byzantijnse *saloi* zie Grosdidier de Matons, *o.c.*, 298-302 en vooral Ivanov, *o.c.*, 104-243.

¹¹ A.I. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra* (St. Petersburg, 1909), 243, geciteerd bij Ivanov, *o.c.*, 141-142.

¹² De vulgaire term σαλός, die aanvankelijk min of meer als een scheldwoord gold, wordt hier vermeden; hij wordt pas in eer hersteld in het *Leven van Andreas*. Ivanov, *o.c.*, 156.

¹³ Argumenten ten voordele van deze datering bij Rydén, *The Date*, 127-153 en *The Life*, I, 38-46.

Andreas een Scythische slaaf die opgroeit bij een rijke heer in Constantinopel. Op een nacht wordt hij in een droom door Christus geroepen om in zijn naam de Dwaas te gaan spelen. Andreas scheurt prompt zijn kleren stuk en begint te spreken en zich te gedragen als een gek. Zijn meester, die denkt dat hij door een demon bezeten is, stuurt hem naar de kerk van de H. Anastasia, waar men, zoals in de Oudheid, lijders aan de “heilige ziekte” door een droomkuur tracht te genezen. Maar wanneer Andreas ongeneeslijk blijkt, wordt hij vrijgelaten en begint hij op straat “zijn spel te spelen”. Hij ontmoet de monnik Epiphanius, die zijn gezelschap en vertrouwensman wordt. Hoewel de *vita* sterk beïnvloed is door die van Symeon, zijn er ook aanzienlijke verschillen qua compositie en inhoud. Zo worden de lotgevallen van Andreas regelmatig onderbroken door lange uitweidingen over belangrijke religieuze, morele en eschatologische vragen (zoals het lot van de ziel na de dood, het probleem van de vrije wil), die in de mond van de Dwaas gelegd worden maar als zelfstandige teksten kunnen gelezen worden. Samen met Andreas bezoekt de lezer de hel en de hemel, en in een lange profetie worden het einde van de wereld en de val van Constantinopel beschreven. Blijkbaar was het de auteur/compiler er niet zozeer om te doen het leven van de Dwaas te vertellen, maar heeft hij vooral getracht antwoord te geven op de “ultieme” vragen die het grote publiek bezig hielden en waarop de officiële theologie geen antwoord gaf. Daarbij heeft hij zijn eigen opvattingen in de mond gelegd van een Dwaas, de incarnatie van de bovenmenselijke wijsheid, die door zijn charismatische gaven, toegang heeft tot de onzichtbare wereld. Later zal Dostoevski, geïnspireerd door deze tekst, hetzelfde procédé toepassen in zijn romans “*De idioot*” en “*De broers Karamazov*”. Het echte thema van het Leven van Andreas, aldus Rydén, is de onzichtbare strijd tussen goed en kwaad die door het spel van de Dwaas zichtbaar wordt gemaakt. Een ander opmerkelijk verschil met de *Vita Symeonis* is dat de provocatie en de humor, die niet pasten in het stichtend verhaal van de 10^e-eeuwse auteur, sterk afgezwakt zijn. Andreas is eerder een passieve Dwaas die zijn vernederingen lijdzaam ondergaat, terwijl Symeon ze actief opzoekt door zijn uitdagend gedrag. Bij Andreas ligt de nadruk op zijn visionaire en profetische gaven. Opvallend is ook dat Andreas’ gezelschap Epiphanius, de “normale” heilige, een belangrijke rol krijgt toebedeeld, maar het is wel de *salos* die de hogere kennis bezit.¹⁴

In de 11e eeuw is heilige Dwaasheid wijd verspreid in de Byzantijnse steden en genieten de H. Symeon en H. Andreas een grote verering. De wereldlijke schrijver Johannes Kekaumenos¹⁵ raadt aan de *salos* met respect en medelijden te behandelen maar zich niet in te laten met zijn spel, omdat men nooit met zekerheid weet of men met een echte (d.w.z. een demonische) gek of met een heilige te maken heeft.

¹⁴ Rydén, *The Life I*, 71; Grosdidier de Matons, *o.c.*, 311-328.

¹⁵ *Stratègikon*, ed. B. Wassiliewsky – V. Jernstedt (St.- Peterburg, 1896), 63; geciteerd bij Grosdidier de Matons, *o.c.*, 300.

In de 12^e eeuw ontaardt het fenomeen van de *saloi*. Aangetrokken door het succes mengen zich meer en meer valse Dwazen onder de echte. De canonist Theodoros Balsamon trekt vooral van leer tegen de *fakers*, maar geeft toe dat hij, “in zijn onwetendheid” en misleid door hun gedrag, ook een aantal eerlijke Dwazen ten onrechte heeft laten straffen.¹⁶ Tot in de laat-Byzantijnse tijd blijven monastieke en zwervende *saloi* populair. De Byzantijnse Kerk echter stond altijd huiverachtig tegenover deze en andere extreme vormen van ascese en heeft slechts zes Dwazen, waaronder Symeon en Andreas, gecanoniseerd.¹⁷

Dat het verschijnsel beperkt bleef tot de Oosterse Kerk, is waarschijnlijk te verklaren door het feit dat de demonologische wereldbeschouwing die ermee verband houdt langer doorleefde in het Oosten. Waanzin werd immers beschouwd als bezetenheid door een demon; vandaar de bijzondere plaats van de gek in de maatschappij. Hij wekte tegelijk gevoelens van eerbied, vrees en afschuw op.

Als erkende levenswijze komt Dwaasheid om Christus’ wil dus niet voor in het Westen, maar bepaalde trekken ervan zijn terug te vinden bij sommige franciscanen, in de eerste plaats bij de H. Franciscus zelf (†1226). Zijn biograaf vertelt hoe de jonge Franciscus, zoon van een rijk koopman, de koopwaar en het paard van zijn vader verkoopt, het geld “als waardeloos stof” weggooit en door de mensen gek wordt verklaard. Wanneer zijn vader hem ter verantwoording roept, trekt hij ook nog al zijn kleren uit en geeft ze aan zijn vader terug. Anderzijds vindt men de christelijke dialectiek van de heilige Dwaasheid wel vaak terug bij grote westerse geesten, zoals bij Erasmus in *Lof der zotheid*, bij Cervantes (Don Quichote is eigenlijk een christelijke nar) en in de teksten van Ignatius van Loyola.¹⁸

“Theologische” verantwoording van de Dwaasheid in Christus

Hoewel ook voorchristelijke (antieke en joodse) invloeden een rol kunnen gespeeld hebben in het ontstaan van dit ongewone heiligenideaal,¹⁹ is heilige Dwaasheid een door en door christelijk fenomeen, dat perfect te verklaren is vanuit de evangelische en monastieke traditie. Twee ideeën lijken aan de basis te liggen van dit vreemde gedrag: 1. de idee van de “verkeerde wereld”. De wijsheid van de wereld is dwaasheid voor God, want door de zondeval is het

¹⁶ K. Rhalles – M. Potles, *Σύνταγμα θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, II (Athene, 1858), 441-42; geciteerd bij Ivanov, *o.c.*, 213.

¹⁷ Špidlík, *o.c.*, 757.

¹⁸ Vandenbroucke, “*Fous pour le Christ*”, 761-770; Ivanov, *o.c.*, 374-398.

¹⁹ Het excentrieke gedrag van de Dwaas vertoont veel gelijkenis met dat van sommige oudtestamentische profeten, van cynische filosofen (Diogenes!) en gymnosofisten. Cf. Ivanov, *o.c.*, 11-18 (met bibliografie).

oordeel van de mensen fout. 2. de “Dwaasheid” van Christus zelf en van het christelijke geloof wegens de absurditeit van de kruisdood: Gods Zoon die, uit liefde voor de mens, zelf mens wordt en als een slaaf of een misdadiger op het kruis sterft.²⁰ Paulus (1 Cor 1.23,25) is de eerste die spreekt over de Dwaasheid (Gr. μωρία) van het Kruis: “ *Terwijl de joden tekenen eisen, en de grieken wijsheid zoeken, preken wij Christus gekruisigd, voor de joden een ergernis (Gr. σκάνδαλον) en voor de heidenen een dwaasheid (...) Want het dwaze van God is wijzer dan de mensen ...*”. Ook het leven van de apostelen draagt volgens Paulus de stempel van die Dwaasheid (1 Cor. 4, 9-13): “*Want waarlijk, ik geloof dat God ons, apostelen, de laatste plaats heeft toegewezen, als ter dood veroordeelden; want wij zijn een schouwspel geworden voor de wereld, voor engelen en mensen! Wij, wij zijn dwazen terwille van Christus (...) Tot op dit uur lijden we honger, dorst en naaktheid; we worden mishandeld, we zwerven rond. Worden we gescholden, we zegenen (...) Als uitvaagsel van de wereld zijn we geworden, het grootste uitschot tot op de huidige dag.*” Ook de boodschap van het Kruis, die in ruil voor spirituele onthechting een ander soort wijsheid biedt, wordt door Paulus dwaasheid genoemd (1 Cor 3,18-19): “*Niemand bedriege zichzelf. Zo iemand onder u wijs meent te zijn, hij moet dwaas naar deze wereld worden, om wijs te zijn. Immers de wijsheid van deze wereld is dwaasheid voor God.*” De Dwaasheid van Paulus houdt geen veroordeling in van het menselijk verstand op zich. Hij wil alleen maar zeggen dat de christelijke boodschap er een is van geloven, niet van redeneren. Let wel: de Griekse term die Paulus gebruikt is μωρός niet σαλός. Wie Christus wil volgen moet dus instemmen met zijn vernedering, moet in de vernederde Christus de Messias erkennen en die vernedering aanvaarden als zijn eigen levensregel.²¹ Heilige Dwazen proberen de woorden van Paulus letterlijk te realiseren, maar dan op het ethische vlak.²² Ze imiteren de “zelfontlediging” (κένωσις) van Christus (*die, God zijnde, zichzelf ontledigd heeft, en de gestalte van een slaaf heeft aangenomen en is mens geworden*, Fil. 2, 6-7) door hun menselijk verstand af te leggen. De heilige taak van de Dwaas bestaat er dan in om, vermomd als gek (d.i. door een demon bezeten), de strijd aan te gaan met Satan, heer van deze wereld, en de verkeerde wereld terug om te keren.²³ In de confrontatie met het provocerende spel van de Dwaas wordt de wereld ontkleurd: de mensen blijken gek te zijn en de “gek” een heilige. Vandaar dat de Dwaas zijn publiek altijd aanspreekt met “dwaas”, “idiot”.

²⁰ Špidlík, *o.c.*, 752.

²¹ Mollat, *Folie de la Croix*, 635-644.

²² Fedotov, *The Russian Religious Mind*, 322.

²³ Het “omkeren van de verkeerde wereld” is hier een ernstige, religieuze daad en heeft niets te zien met Bachtins carnivaleske wereldbeeld. Ten onrechte verklaart de Russische geleerde heilige Dwaasheid als een product van de middeleeuwse lachcultuur; cf. Onasch, *Der hagiographische Typus*, 119. Over de beperkingen van Bachtins model (dat ontstond in een sterk antireligieus klimaat) zie ook Murav, *Holy Foolishness*, 8-13.

Heilige Dwaasheid verenigt in zich twee schijnbaar tegenstrijdige gedragswijzen: enerzijds uiterste zelfvernedering en anderzijds provocatie, schandaal wekken (Gr. σκάνδαλον = valstrik, misleiding, wat aanstoot geeft, struikelblok). Zoals het Kruis het schandaal/ de struikelblok is die de Messias maskeert, zo verbergen de provocerende, misleidende handelingen van de Dwaas zijn heiligheid.

Heilige Dwaasheid als ascetisch ideaal

Volgens monnik en mysticus Euagrios Pontikos (4^e e.) is heilige Dwaasheid, na het gemeenschapsleven en het kluizenaarschap, de derde en hoogste graad van heiligheid of de hoogste vorm van ascetisch leven.²⁴ Terwijl de kloosterling, die de wereld ontvlucht, in het klooster een nieuwe familie en nieuwe sociale idealen vindt, ziet de kluizenaar af van alle sociale banden en elk materieel comfort, en gaat in de woestijn een leven van strenge ascese en versterving leiden. Deze kluizenaar kan een *salos* worden, wanneer hij gekomen is tot de perfecte ἀπάθεια (onthechting), die hem toelaat terug te keren naar “het tumult van het leven” zonder er nog door geraakt te worden.

In het licht van dit ascetische ideaal is het bizarre optreden van de Dwaas beter te begrijpen.

De Dwaas treedt alleen op (Ernst Benz spreekt van een *monomachia*), soms met een vriend die zijn geheim kent, het na zijn dood onthult en eventueel neerschrijft. Hij heeft meestal geen woning, is een zwerver, een vreemdeling voor de wereld. Ook wanneer hij in een klooster verblijft, leeft hij er alleen, in het isolement van zijn geveinsde waanzin.

Hij loopt schaars gekleed, bijna naakt, ook in de winter. Zijn naaktheid wijst erop dat hij geen schroom meer kent; hij is “gestorven aan de wereld, aan het vlees”. Maar in zijn naaktheid toont hij ook zijn deemoed.²⁵ Andreas Salos wordt door Christus geroepen met de woorden: “*Loop de goede wedloop naakt, word dwaas omwille van mij*”.²⁶ In de Slavische versie luidt het nog gevatter: “*Wees naakt en dwaas omwille van mij*”.²⁷ Ook op Russische iconen wordt de Dwaas vaak naakt afgebeeld.

De Dwaas handelt in een totale onafhankelijkheid van geest, volgens zijn eigen geweten en inspiratie. Ook hier is het zijn grote graad van zuiverheid die hem toelaat alle wetten en regels te overtreden en te handelen naar eigen inzicht.

²⁴ *Historia Ecclesiastica* I, 21; ed. J. Bidez - L. Parmentier (Londen, 1898) 31-32; geciteerd bij Grosdidier de Matons, *o.c.*, 291, n. 46.

²⁵ Festugière, *Vie de Syméon*, 18-20 en 239; Rydén, *Bemerkungen*, 96-98. Špidlík spreekt van de onschuldige naaktheid van Adam vóór de zondeval, Murav verwijst ook naar de naaktheid van de beproefde Job.

²⁶ Ed. Rydén II, 16, l. 86.

²⁷ Ed. Moldovan, 166, l. 125.

Alleen de onvolmaakten hebben geschreven wetten nodig, zegt de auteur van de *Vita Symeonis*.²⁸

Door zijn totale onthechting is de Dwaas volledig “onlichamelijk” (ἀσώματος) geworden en kan zich dus, zoals Symeon, zonder enig schaamtegevoel “als een parel in de modder van het stadsleven storten”.²⁹ Verder is hij ongevoelig voor honger, dorst, koude en hitte, wat hem niet belet om het lijden op te zoeken: hij legt het erop aan geslagen, beledigd en verjaagd te worden.

Heilige Dwaasheid is een apostolaat dat zich niet zozeer richt tot de geletterde, intellectuele monnik (hoewel er heel wat uitzonderingen zijn), maar tot de eenvoudige van geest. “*De kennis van Christus heeft immers geen dialectische ziel nodig maar een ziende ziel*” schrijft Euagrios³⁰, die hiermee de Oosterse traditie goed samenvat.

De “waanzin” van de Dwaas wordt gecompenseerd door een bovennatuurlijke kennis en bijzondere gaven (χαρίσματα) die het gevolg zijn van zijn grote zuiverheid van geest. Door de gave van het visioen leeft hij tegelijk in de aardse en in de hogere werkelijkheid, ziet engelen en demonen, converseert en vecht met hen. De gave van het doorzicht in het menselijk hart laat hem toe de gedachten van zijn toehoorders te lezen, hun zonden te kennen, wat soms tot gekke situaties leidt. De Dwaas ziet in de toekomst, kan geesten uitdrijven en zieken genezen.

Het spel met de wereld

De essentie van heilige Dwaasheid is het “spel/spotten met de wereld” (ἐμπαίζειν τὸν κόσμον). Ernst Benz noemt de Dwaas een “mimespeler van de hogere werkelijkheid”, een “goddelijke commediant”.³¹ Zijn scène is de stad: het theater, het marktplein, het badhuis, een taverne, dus plaatsen waar Satan heerst en waar hij als komische gek gemakkelijk de aandacht trekt. Heilige Dwaasheid als een soort performance (de uitdrukking is van Murav) is zeer karakteristiek voor de *Vita Symeonis*:

“Met alles wat hij verrichtte suggereerde hij gek of onwelvoeglijk te zijn, maar woorden kunnen geen goed beeld geven van zijn handelingen. Het was zijn manier van doen om nu eens mank te lopen, dan weer te springen, dan weer om zich op zijn zitvlak voort te slepen of iemand die hard liep beentje te lichten. En soms ging hij, bij nieuwe maan, naar de hemel staan kijken, liet zich op de grond vallen en schopte in het rond...

²⁸ *Leven van Symeon*, 24.

²⁹ *Leven van Symeon*, 25, 62.

³⁰ *Kephalaia gnostika*, IV, 90; geciteerd bij Špidlík, o.c., 754.

³¹ Benz, o.c., 22.

*Hij wist alles gedaan te krijgen wat hij wilde, alleen maar door zijn stem te veranderen en zijn lichaam in allerlei bochten te wringen...*³²

Het “masker van de waanzin” dient hier niet, zoals het masker van de mimespeler, om gemakkelijker de waarheid te zeggen³³, maar om des te meer vernederd en misprezen te worden. Het masker scheidt de Dwaas van zijn publiek en anderzijds verleent het hem toegang tot de wereld van de demonen, zodat hij Satan op eigen terrein kan bestrijden.³⁴

Het doel van zijn spel is niet het publiek te vermaken, hij heeft een apostolaat: het redden van de medemens : “Want hij (Symeon), vond het onjuist dat hij zich niets zou aantrekken van het heil van zijn medemensen.”³⁵ Zijn boodschap brengt hij niet met woorden maar met een als frats vermomde symbolische of profetische handeling, een *exemplum*. Spreekt hij toch, dan is het in raadsels, dubbelzinnigheden, wartaal. Het “dwaze spel” heeft dus altijd een transcendente betekenis die meestal door de mensen verkeerd begrepen wordt. Dit onderscheidt de Nar van de nar. Zo begint Symeon op een dag als een gek de zuilen van het schoolgebouw met een zweep af te ranselen en gebiedt ze “te blijven staan”. Tijdens de aardbeving die daarop volgt valt geen van deze zuilen om.³⁶

Zowel de bizarre handelingen als de raadselachtige taal van het “dwaze spel” vinden een parallel in het optreden en in de parabels van Jezus, die alleen maar kunnen begrepen worden door “wie oren heeft om te horen en ogen om te zien” (cf. Matt. 13, 9-16, Marc. 4, 9-12 enz.).

De dubbele identiteit van de Dwaas leidt ook tot de typische tweespalt in zijn leven. ‘s Nachts legt hij het masker af en wordt hij weer de strenge asceet die bidt, vast en waakt, maar dat moet geheim blijven. Zijn spel is alleen efficiënt als hij zijn incognito bewaart. Hij streeft immers geen roem na, hij wil lijden. De heilige Dwaas is eigenlijk de volmaakte verpersoonlijking van de “verborgen knecht van God” (κρυπτός δοῦλος), een geliefd motief in de hagiografie.³⁷

Om voor de buitenwereld geen argwaan te wekken, moet zijn openbaar leven dus zo onheilig mogelijk zijn: hij doet zich voor als een dronkaard en een smulpaap, vooral tijdens de vasten. Wanneer hij ook nog zijn kuisheid tracht te verbergen, kan dat soms, vooral in het Leven van Symeon, tot aanstootgevende

³² *Leven van Symeon*, 70.

³³ Trouwens, in tegenstelling tot de Westerse hofnar, genoot de Byzantijnse *mimos* geen immuniteit; cf. Ivanov, *o.c.*, 109.

³⁴ Grosdidier de Matons, *o.c.*, 300; Ivanov, *o.c.*, 109.

³⁵ *Leven van Symeon*, 26-27.

³⁶ *Leven van Symeon*, 64. In zijn artikel “*Que savons-nous des Fous pour le Christ ?* » (503-507) analyseert Rochcau talrijke symbolische en profetische handelingen van de Russische *jurodivaja* Pelagia († 1884), die dag na dag zijn opgetekend door een non die voor haar zorgde.

³⁷ Grosdidier de Matons, *o.c.*, 293; Dagron, *o.c.*, 933; Ivanov, *o.c.*, 121-124.

scènes leiden. Om niet ontmaskerd te worden kleedt hij ook zijn wonderen en profetieën als fratsen in. Zo bekeert Symeon hoertjes die volharden in de zonde door ze scheel te maken. Wordt de Dwaas toch herkend door een begenadigd persoon, dan trekt hij naar een andere plaats of spookt hij onmiddellijk iets ergs uit waardoor zijn reputatie als gek weer hersteld is. Wanneer een herbergier het geheim van Symeon dreigt te onthullen, veinst de Dwaas de vrouw van de man te willen verkrachten, zodat iedereen van zijn perversiteit overtuigd is.

De ware identiteit van de Dwaas, tenminste zoals hij wordt opgevoerd in de “model-*vitae*”, wordt pas na zijn dood aan het licht gebracht door een getuige/de gezel die eventueel ook de *vita* schrijft. De tekst speelt hier dus een belangrijke rol: hij onthult wat normaal voor altijd verborgen moest blijven. De onvolledige herkenningsscènes, die steeds als een rode draad door het verhaal lopen, stellen de lezer op de proef. Zoals eens het publiek, wordt hij gedwongen stelling te nemen (een gek of een heilige?) om uiteindelijk tot de volledige “herkenning” te komen. Zo ondergaat hij de “heilzame werking” van de tekst, die het doel is van elke *vita*.³⁸

Heilige Dwaasheid is dus een complex en paradoxaal fenomeen. Van een heilige verwacht men dat hij het zichtbare beeld van Christus is, dat hij herkenbaar is om zelf een voorbeeld voor de wereld te kunnen zijn. Maar het heilige karakter van de Dwaas is vermomd en misvormd. Hij is in vele opzichten het tegenbeeld van de heilige. Hij incarneert het “gevalen beeld van God”³⁹: hij is lelijk; zijn ascese en zijn lijden zijn onzichtbaar; hij brengt de boodschap van het Evangelie in wartaal en in misleidende, aanstootgevende gedragingen. Hij speelt dus voortdurend een dubbelzinnig spel van tonen en verbergen, alsof de Dwaas ook hierin Christus imiteert, die tijdens zijn leven slechts door enkele uitverkorenen herkend wordt (cf. Joh. 1,10 enz.). Ook de Dwaas kan enkel herkend worden door de “geestelijke mens”, met “de ogen van het hart”.

II. HEILIGE DWAASHEID (*JURODSTVO*) IN RUSLAND

Nergens anders treft men zoveel heilige Dwazen aan en genoten ze zo'n verering als in Rusland. De Russische Kerk erkent er minstens zesendertig, de meeste gecanoniseerd tussen de 15^e en de 17^e eeuw. Maar er moeten er veel meer geweest zijn, want bijna elke stad vereert er één of meerdere. Het fenomeen is dan ook vaak als een exclusief kenmerk van de Russische spiritualiteit bestempeld. Als radicale uiting van de christelijke *kenosis* vond heilige Dwaasheid hier een bijzondere voedingsbodem⁴⁰ en kreeg er een heel

³⁸ Murav, *o.c.*, 29-31; Ivanov, *o.c.*, 404-407.

³⁹ Murav, *o.c.*, 26 en 28., 26-28)

⁴⁰ Fedotov, *o.c.*, 316 en 321. Deze Russische (kerk)historicus beschouwt de *kenosis* (“*kenoticism*”) als één van de opvallendste kenmerken van de Oudrussische spiritualiteit. Cf.

eigen karakter. In de feodale Oudrussische maatschappij, waarin boeren en lijfeigenen werden onderdrukt en overgeleverd aan de willekeur van hun meesters, wierpen de Dwazen zich op als beschermers van het volk en predikten het echte christendom van het Evangelie, van de Bergrede.

De oorspronkelijke Oudrussische benaming *urodivyj* was dubbelzinnig, omdat hij ook gebruikt werd voor zwakzinnigen en misvormden. De term is afgeleid van *urod*, d.i. monster, misvormd vanaf de geboorte, misbaksel. In de 17^e eeuw ontstond de (huidige) benaming *jurodivyj*, die uitsluitend geldt voor *saloi*. Andere, minder frequente benamingen zijn *pochab* (dwaas, onwelvoeglijk), *buj* (gek, dwaas) en *bogoliš* (verstoken van God).⁴¹

Andreas als voorbeeld

Het voorbeeld van de Russische *jurodivyj* was de Byzantijnse (wellicht niet historische) Andreas Salos, die de mildere vorm van heilige Dwaasheid



Afb. 2: *Pokrov*, icoon uit school van Rostov (16e e.)

vertegenwoordigt. De nadruk ligt hier niet op het provocerende en onwelvoeglijke optreden, dat gemakkelijk kon worden nagebootst, maar op de charismatische gaven (helderziendheid, profetie, genezing) van de Man Gods.

De *Vita Andreae* werd tussen de 11^e en de 13^e eeuw tweemaal in het Russisch Kerkslavisch vertaald en is bewaard in meer dan 200 handschriften.⁴² In de Russische versie is Andreas niet langer een Scythische slaaf maar een Slaaf (*Slovjanin*)!⁴³ Bovendien werd zijn cultus (feestdag 2 oktober) in Rusland verbonden met een belangrijk kerkelijk feest op 1 oktober, met name het *Pokrov*-feest (*pokrov* = ‘sluier’ of ‘bescherming’), waarop de Moeder Gods als beschermster van de Russische Kerk

The Russian Religious Mind (I). Kievan Christianity (=Collected Works, III). Belmont, Massach., 1975, hoofdstuk IV en passim.

⁴¹ Ivanov, *o.c.*, 244-49.

⁴² Rydén, *The Life I*, 187; Ivanov, *o.c.*, 256.

⁴³ Ed. Moldovan, 160, l. 18. *Scythen* is een archaïsche naam voor diverse Oost-Europese volkeren, en vermits Andreas de naam draagt van de apostel van de Slaven, werd hij verondersteld een Slaaf te zijn. Rydén, *The Life II*, 304, n. 4.

gevierd wordt en dat geïnspireerd is op een visioen dat Andreas zou gezien hebben in de Blachernenkerk in Constantinopel. Daar zou hem, in het bijzijn van Epiphanius, de Moeder Gods, begeleid door een stoet van hemelingen, verschenen zijn. Ze nam haar sluier af en spreidde die uit over de aanwezige gelovigen. Dit visioen werd ook afgebeeld op een icoon die dezelfde titel (*Pokrov*) draagt en waarop Andreas Salos een vaste figurant is (Afb. 2).⁴⁴ Het feest met de bijbehorende icoon werd in de 12^e eeuw ingesteld door Andrej Bogoljubskij, vorst van Vladimir-Suzdal', die op kerkpolitiek vlak een eigen nationalistische koers voer ten aanzien van het patriarchaat van Constantinopel. Met de creatie van het feest (en de icoon) plaatste de vorst de Russische Kerk als het ware rechtstreeks onder de voogdij van de Moeder Gods.⁴⁵

***Jurodstvo*, een korte historiek**

Het *Paterikon* van het Holenklooster in Kiev (11^e e.) vertelt het verhaal van monnik Isaakij die tijdelijk de Dwaas uithing, maar de eerste echte *jurodivyy* was Prokop van Ustjug (14^e e.). Pas in de 15^e en 16^e eeuw, d.w.z. met de opkomst van het tsarisme, beleeft het *jurodstvo* zijn grootste bloei. In die tijd neemt de invloed van de Kerk op de staat zulke vormen aan, dat de "wet van God" het hele openbare leven beheerst. De christelijke moraal wordt herleid tot het streng naleven van kerkelijke wetten en regels. Veel kloosters ontwikkelen zich tot rijke grootgrondbezitters met duizenden lijfeigenen. In bepaalde monastieke kringen groeit verzet tegen de Rijke Kerk. Tegen deze achtergrond verschijnen anarchistische asceten die de innerlijke vrijheid verdedigen en die handelen volgens de stem van het geweten en van het hart. In een maatschappij waar in naam van God grove onrechtvaardigheden gebeuren, vormen de *jurodivye* een soort "goddelijke controle" op de kerkelijke en wereldlijke macht.⁴⁶ De *jurodivye* treden vooral op in de steden Novgorod en Moskou. Ze zijn geliefd bij het volk en gevreesd bij de hogere klasse en de autoriteiten.

Er is weinig objectieve informatie over deze marginale heiligen. Hun ware identiteit is vervormd door populaire legenden en anekdoten die vaak van de ene figuur op de andere zijn overgedragen. In de officiële biografieën/*vitae*, die vooral in de 17^e eeuw ontstonden en meestal door geestelijken werden geschreven, was men dan weer geneigd bepaalde aanstootgevende zaken te verzwijgen. Een derde informatiebron vormen de talrijke getuigenissen van reizigers die in de 16^e en 17^e eeuw Rusland bezochten en het ongewone verschijnsel nooit onvermeld laten. De Engelse ambassadeur Giles Fletcher, die

⁴⁴ Rydén, *o.c.*, 200-202. Dostoevski speelde met de idee om een roman te schrijven rond de val van Constantinopel, waarin de icoon een rol zou spelen; cf. Murav, *o.c.*, 127.

⁴⁵ K. Onasch, *Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche*. Berlin/München 1993², 314-316.

⁴⁶ Fedotov, *o.c.*, 342; Ivanov, *o.c.*, 285-310.

in 1588-89 in Moskou verbleef, wijdt er in zijn boek *On the Russe Common Wealth* zelfs een heel hoofdstuk aan, waaruit volgend citaat:

“... they have certeyne eremites (whome they call holy men) that are like to those gymnosophists for their life and behaviour: though farr unlike for their knowledge and learning. They use to go stark naked, save a clout about their middle, with their hare hanging long, and wildely about their shoulders, and many of them with an iron coller, or chaine about their neckes or middes, even in the very extremity of winter. These they take as prophets, and man of great holiness, giving them a liberty to speak what they list, without any controulment, thogh it [may] be to the very highest himselfe. So that if he reprove any openly, in what sort soever, they answere nothing, but that it is ... for their sins. Of this kinde there are not many, because it is a very harde and colde profession, to go naked in Russia, specially in winter. Among other at this time, they have one at Mosko, that walketh naked about the streetes, and inveyeth commonly against the stat, and government, especially against the Godonoes [the Godunovs], that are thought at this time to bee great oppressours of that common wealth.”⁴⁷

De archidiaken Paulus van Aleppo die in 1666, ter gelegenheid van een belangrijk concilie, de patriarch van Antiochië naar Moskou vergezelde en deelnam aan een officieel banket bij patriarch Nikon, noteert het volgende:

“Die dag liet de patriarch naast zich aan tafel een nieuwe salos plaats nemen, zo een die voortdurend naakt door de straten loopt. De mensen hechten veel geloof aan hem en vereren hem mateloos als een heilige en een deugzaam man. Zijn naam is Kiprian. Ze noemen hem een “Man van God”. De patriarch gaf hem met eigen handen te eten en gaf hem te drinken uit de zilveren bekers waaruit hijzelf dronk; hij ledigde zelf de laatste druppels, “voor de zegening”. Zo ging hij door tot het einde van de maaltijd. We waren verbaasd.”⁴⁸

Maar lang niet alle *jurodivye* genoten zulk vertrouwen. Onder de echte asceten mengden zich ook charlatans en geesteszieken. De volksmentaliteit maakte vaak geen onderscheid tussen echte en geveinsde waanzin. In een brief aan de Kerkelijke Synode beklagt Ivan IV zich als volgt: *”Pseudo-profeten, mannen, vrouwen, jonge meisjes, oude wijven, trekken van dorp tot dorp, naakt, zonder schoenen, met verwarde haren. Ze gesticuleren en slaan zichzelf. Ze schreeuwen dat de H. Anastasia of de H. Paraskeva tot hen spreekt ...”⁴⁹*

⁴⁷ Geciteerd naar Ivanov, *o.c.*, 305.

⁴⁸ Geciteerd bij Ivanov, *o.c.*, 340-41.

⁴⁹ Geciteerd bij Spidlik, *Les grands mystiques russes*, 160.

Het grote succes van het *jurodstvo*, dat tot een sociale instelling was uitgegroeid, veroorzaakte ook de volledige ontaarding van het fenomeen, vooral vanaf de 17^e eeuw. Reacties van de Kerk en van de Staat tegen het buitensporige gedrag van echte en valse asceten bleven niet uit, maar drastische maatregelen werden slechts vanaf Peter de Grote getroffen (zie verder).

Enkele beroemde Russische Dwazen

Prokop van Ustjug († 1303?), waarschijnlijk van Duitse afkomst, kwam samen met Duitse kooplui naar Novgorod waar hij getroffen werd door de bekoorlijkheid van de kerken en van de orthodoxe cultus. De man deelde zijn bezit uit aan de armen en bekeerde zich tot de orthodoxie. Hij leidde eerst een zwervend bestaan en vestigde zich ten slotte in Ustjug waar hij zich als een gek begon te gedragen. Hij sliep op de mestvaalt of in de portiek van de kerk, liep zo goed als naakt rond, ook in de winter. Toen er eens een hevig onweer losbarstte, vluchtten de inwoners van de stad de kerk binnen om samen met Prokop te bidden. Na het onweer bleek dat Ustjug gespaard was gebleven van een meteorietenregen die 20 km. verder was neergekomen maar geen schade had veroorzaakt. Tijdens de Tweede Wereldoorlog zou de stad Lübeck, de vermoedelijke geboortestad van Prokop, gespaard gebleven zijn van de zware Engelse en Amerikaanse bombardementen, omdat de vele gedeporteerde Russen die daar verbleven bij het begin van de luchtaanvallen tot de heilige hadden gebeden.

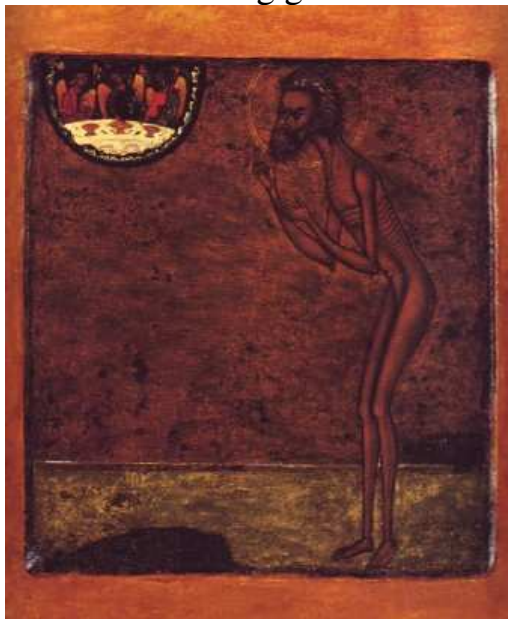
De *vita* van Prokop is sterk beïnvloed door die van Andreas; sommige episoden zijn gewoon van de Byzantijnse op de Russische Dwaas overgedragen. Zo wordt ook Prokop afgebeeld met een bloementak in de hand, de tak waarmee een engel hem zou aangeraakt hebben, toen hij op een koude winternacht tevergeefs warmte zocht bij de honden en van kou dreigde te sterven; “*en van dan af voelde hij koude noch hitte*”.⁵⁰

De beroemdste Russische Dwaas is **Vasilij Blažennyj** († 1557?), de patroon van de stad Moskou. Al van in zijn jeugd, zo vertelt de volkse variant van zijn *Leven*, zwierf hij blootsvoets door de straten van de hoofdstad. Over hem zijn talrijke anekdoten overgeleverd, vooral over zijn vertrouwelijke omgang met de tsaar Ivan IV (de Verschrikkelijke) die Vasilij als zijn vriend beschouwde, hoewel die hem vaak terechtwees. Op een keer was de Dwaas bij de tsaar uitgenodigd op een feest. In plaats van zijn wijn uit te drinken, goot Vasilij hem tot driemaal toe door het raam en zei dat hij op die manier “de brand in Novgorod wilde blussen”. Toen Ivan zijn woorden liet verifiëren, bevestigden inwoners van het brandende Novgorod dat ze op hetzelfde ogenblik en in

⁵⁰ Fedotov, *o.c.*, 327-32; Ivanov, *o.c.*, 258-260.

verschillende stadskwartieren tegelijk, een naakte man met een emmer het vuur hadden zien blussen.

Tijdens een misdienst maakte de tsaar plannen om een nieuw paleis te bouwen op de Mussenberg, vlakbij Moskou. Toen de vorst de kerk verliet, riep de Dwaas naar de vorst: “Welkom op de Mussenberg”. De tsaar was van streek, want de Dwaas had gemerkt dat hij niet met zijn gedachten bij de liturgie was geweest.⁵¹ De faam van Vasilij nam nog aanzienlijk toe onder de regering van tsaar Fëdor en Boris Godunov. In 1588 werd hij, in aanwezigheid van de patriarch van Constantinopel, gecanoniseerd en plechtig herbegraven in de Pokrov-kathedraal (de bekende, extravagante kerk op het Rode Plein, bij de ingang van het Kremlin), die van dan af zijn naam draagt.⁵² Zijn feestdag werd bijna als een nationale feestdag gevierd.



Afb. 3: H. Vasilij Blažennyj, icoon (16e-17e e.), Tretjakov-Galerij, Moskou.

De Dwaas Vasilij is afgebeeld op talrijke iconen, waarvan sommige een grote artistieke waarde hebben. Een icoon in de Tretjakov-Galerij in Moskou (einde 16e of begin 17e e.) toont Vasilij naakt, met een door ascese uitgemergeld en vergeestelijkt lichaam (afb. 3). De handen zijn in gebed opgeheven, de voeten raken de grond, het hoofd de hemel. In de linker bovenhoek gaat het hemelgewelf open en verschijnt de Triniteit (3 engelen, op de wijze van Rublëv, alsof de kunstenaar



Afb. 4: H. Vasilij Blažennyj, icoon (einde 16e e.), Museum Sol'vycegodsk

wil duidelijk maken dat de Dwaas in twee werkelijkheden leeft en dat zijn “waanzin” duidt op een hogere wijsheid die hem deelachtig maakt aan het “mysterie bij uitstek”. Verder is de figuur afgebeeld in de leegte, de achtergrond is beperkt tot de suggestie van een horizon. Deze leegte verbeeldt het complete isolement van de Dwaas die onder de mensen leeft “als in de woestijn”. Op een andere icoon in het museum van Sol'vycegodsk (Noord-Rusland, einde 16^e e.) staat Vasilij even radicaal geïsoleerd en is zijn naakte lichaam prachtig, bijna avant-gardistisch gestileerd (afb. 4).

⁵¹ Fedotov, *o.c.*, 337-39; Ivanov, *o.c.*, 258-260; 303-307.

⁵² Ivanov, *o.c.*, 303-304. Hiermee lijkt de Russische *jurodivvyj* officieel de plaats in te nemen van de geïmporteerde Griekse *salos* Andreas.

Naast Vasilij ligt **Ioan Bolšoj Kolpak** (“de Grote Muts”) begraven, de Dwaas die graag naar de zon keek om te mediteren over zijn “Ware Zon”.⁵³ Hij zou model gestaan hebben voor de Nar Nikolka in *Boris Godunov* van Puškin⁵⁴ en zou ook Dostoevski geïnspireerd hebben voor de beschrijving van vorst Myškin in de openingsscène van zijn roman *De idioot* (zie verder).

Nikolaj van Pskov († 1576) behoevde zijn stad voor de wraakacties van Ivan IV. In 1570 werd Novgorod verwoest door de privé-militie van de tsaar, omdat de stad ervan verdacht werd bij Polen te willen aansluiten. Meer dan 60.000 mensen werden toen vermoord. Toen de tsaar aanstalten maakte om ook de stad Pskov om dezelfde reden af te straffen, raadde de Dwaas Nikolaj de inwoners aan zich onderdanig te gedragen en de vorst zelfs feestelijk te ontvangen. Bij zijn aankomst was deze verbaasd de bevolking in feeststemming aan te treffen. Eerst woonde hij de liturgie bij en toen hij uit de kerk kwam, nodigde Nikolaj, die onder de klokkentoren woonde, hem uit om bij hem een maaltijd te gebruiken. Op een wit tafellaken lag een stuk rauw vlees. De tsaar reageerde met afkeer en zei: “Ik ben een christen en eet geen vlees tijdens de vasten”. Waarop de Dwaas repliceerde: “Maar het bloed van christenen drinkt u wel!”. Toen de tsaar daarop de klokken uit de toren liet verwijderen, waarschuwde Nikolaj hem dat “hij niet zou kunnen vertrekken uit de stad”. Op dat moment bracht een soldaat het nieuws dat het lievelingspaard van de tsaar plotseling gestorven was, waarop Ivan van schrik ijlings de stad verliet en afzag van zijn plannen.⁵⁵

De situatie vanaf Peter de Grote

Peter de Grote had zich voorgenomen van Rusland een moderne staat te maken. De oude Russische tradities moesten wijken: de bojaren werden verplicht hun lange kleren in te korten en hun baard korter te knippen. Naar het Engelse en Franse voorbeeld werd bedelen op straat verboden en bestraft met lijfstraffen; ook wie betrapt werd op het geven van een aalmoes kreeg een boete. Marginalen (zwerwers, prostituees, wezen) moesten gaan werken in één van de vele door Peter opgerichte fabrieken. De Dwazen pasten dus helemaal niet in de mooie straten van zijn nieuwe stad Sint-Petersburg. Voortaan is het hen verboden om in bizarre kleren rond te lopen, te schreeuwen en fratsen uit te halen om de aandacht te trekken. Wie zich niet aan de voorschriften houdt wordt opgesloten in een klooster of levenslang tot dwangarbeid verplicht. Merkwaardig genoeg

⁵³ Fedotov, *o.c.*, 339; Ivanov, *o.c.*, 277-79.

⁵⁴ Volgens Ivanov, *o.c.*, 299, is Puškins Nikolka “met de IJzeren Muts” niet op Ioan geïnspireerd maar op Nikolaj van Pskov.

⁵⁵ Fedotov, *o.c.*, 340. Over de historische toedracht en het ontstaan van deze legende, zie Ivanov, *o.c.*, 291-299.

was deze tsaar bevriend met **Faddej** († 1726), de heilige Dwaas van Petrozavodsk, één van de nieuwe industriesteden in het noorden, waar Peter hem regelmatig bezoekt. Faddej droeg een lange kiel met daaronder een haren boetekleed, zware ijzeren kettingen en een groot kruis om de hals. Op een dag (maar feiten en fictie zijn hier moeilijk uit elkaar te houden) zou hij de nakende dood van de tsaar voorspeld hebben. Peter was zo boos, dat hij de Dwaas in de gevangenis liet werpen. Op zijn sterfbed herinnerde hij zich de voorspelling en beval Faddej onmiddellijk vrij te laten. Als schadevergoeding zou de Dwaas zelfs een soort pensioen ontvangen, maar een jaar later overleed ook Faddej.⁵⁶

Rusland heeft ook beroemde vrouwelijke *jurodivye* onder wie de travestiet **Ksenia** (18^{de} eeuw, Sint-Petersburg). Na de dood van haar echtgenoot ging de jonge weduwe van verdriet de kleren en de naam van haar man dragen. In die vermomming knapte ze allerlei werkjes op bij particulieren. Nog tijdens haar leven genoot ze grote verering. Ksenia was befaamd om haar profetieën. Zo voorspelde ze de dood van tsarina Elisaveta Petrovna, de vrouw van Alexander III. Op de vooravond van haar dood riep ze in de straten: *Maak de blini klaar! Morgen zal heel Rusland blini maken!*⁵⁷ De tsaar zelf zou van tyfus genezen zijn, nadat men wat aarde van het graf van Ksenia onder zijn kussen had gelegd. De *jurodivaja* werd in 1988 door een lokale synode gecanoniseerd en haar graf wordt nu nog intens vereerd.⁵⁸

Pelagia († 1884) is de enige Russische Dwaas van wie de biografie een documentaire waarde heeft. Ze leefde in een nonnenklooster in Tver. Pelagia had grote visionaire en telepathische gaven. De non Anna, die voor haar zorgde, tekende dag na dag de vreemde uitspraken en handelingen van de *juridivaja* op.⁵⁹

In de 19^e eeuw begint ook de medische wetenschap zich te mengen in het debat over de heilige Dwaasheid. Men gaat ascetische praktijken en charismatische gaven zien als ziektesymptomen en heilige Dwaasheid als een lichamelijke afwijking. In het archief van het Preobraženskij-hospitaal van Moskou bevinden zich rapporten over bekende Dwazen, o.a. over **Ivan Jakovlevič Koreiša**, een beruchte figuur uit het 19^e-eeuwse Moskou die toen veel aandacht kreeg in de pers. Deze man verbleef 44 jaar vastgeketend in een kelder van het hospitaal. Heel Moskou kwam hem daar bezoeken. Van sommige leden van de aristocratie was hij de persoonlijke helderziende. Ivan liet zich de verering van zijn bezoekers welgevallen, ook de lekkernijen die men voor hem mee bracht (vasten

⁵⁶ Murav, *o.c.*, 20, 180.

⁵⁷ *Blini* zijn pannenkoekjes die traditioneel op een begrafenismaal gegeten worden.

⁵⁸ Spidlik, *Les grands mystiques russes*, 162; Ivanov, *o.c.*, 351, 355-56.

⁵⁹ Cf. Rochcau, *o.c.*, 503-507.

deed hij niet).⁶⁰ Koreiša werd door Dostoevski vereeuwigd in zijn roman “*Demonen*”, in de figuur van Semën Jakovlevič, de aanstootgevende *jurodivvyj* die nog alleen een bezienswaardigheid is.

De verering van heilige Dwazen in Rusland leeft voort tot op de huidige dag. Het graf van Koreiša, in de Kerk van de profeet Elias in Moskou, trekt nog altijd pelgrims. De kernramp in Černobyl zou door een *jurodivaja*, Olga Ložkina, voorspeld zijn. In 1997 en 1998 werden twee *jurodivye* als lokale heiligen erkend en de laatste canonisatie, die van Aleksej Vorošin, dateert van 2000.⁶¹

III. DE HEILIGE DWAAS BIJ DOSTOEVSKI⁶²

“De Shakespeare van het gekkenhuis”, zoals Dostoevski ooit werd genoemd, heeft lang vóór Freud alle domeinen en alle uitwassen van de menselijke psychè in zijn werken beschreven. Zijn obsessieve belangstelling voor de ziekten van de geest had te maken met het feit hij, zoals bekend, aan epilepsie leed. Zo was hij ook gefascineerd door het *jurodstvo*⁶³, dat in zijn tijd een studieobject van de medische wetenschap was geworden. Echte en geveinsde waanzin werden door de geneeskunde als pathologisch beschreven. Het charisma van de *jurodivvyj* werd gezien als een fysiologische afwijking, een standpunt dat Dostoevski helemaal niet deelde.⁶⁴ De fascinatie van de auteur voor de Dwaas, vooral voor zijn charismatische gaven, komt dus o.a. voort uit zijn zoeken naar een verklaring voor zijn eigen epileptische visioenen die hem, vlak voor een toeval, een buitengewone sensatie van geluk (in de psychiatrie *aura* genoemd) deden ervaren.

Maar de Dwaas paste ook goed in het ideologische project van de schrijver. Dostoevski was een populist die, tegen de ideeën van de westers gezinde liberale progressisten in, geloofde in de eigen Russische waarden en vooral in de spiritualiteit van het gewone volk. In zijn romans wilde hij de twee extreme kanten van de Russische maatschappij met elkaar verzoenen: de wereld van de eenvoudige Rus, van de volkscultuur, en die van de aristocratische bovenklasse en de intelligentsia, met zijn salons en literaire kringen. Als bemiddelaar tussen deze twee werelden gebruikt hij de figuur van de *jurodivvyj*, die behoorde tot de

⁶⁰ Koreiša was een spektakel, een curiositeit. Het hospitaal verkocht tikets aan twee kopeken, zogezegd om het aantal bezoekers te beperken, maar de directeur gaf later toe: “Wij waren erg arm. Zonder Ivan Jakovlevič weet ik niet hoe we hadden moeten rondkomen.” Murav-Lavigne, *Scandalous Folly*, 97-102; Murav, *o.c.*, vooral 44-49.

⁶¹ Ivanov, *o.c.*, 356.

⁶² Voor dit hoofdstuk zijn we vooral schatplichtig aan het prachtige boek van Harriet Murav, *Holy Foolishness* en aan haar eerder gepubliceerde proefschrift *Scandalous Folly*.

⁶³ Een van zijn niet gerealiseerde projecten was getiteld “*Jurodivvyj*”; cf. Onasch, *Der hagiographische Typus*, 114., 114.)

⁶⁴ Murav, *o.c.*, 32-50.

volkscultuur en die het hoge en het lage in zich verenigde, een figuur waarmee het Russische volk zich kon identificeren. De Dwaas dient hier niet zozeer om de wereld te bespotten of aan te klagen, maar om hem een positief model te geven. Hij wordt de incarnatie van het onderdrukte en vernederde Russische volk dat in staat blijkt zichzelf te overstijgen.⁶⁵

Bij Dostoevski verschijnt de *jurodivvyj*, ook de pseudo-*jurodivvyj*, in alle mogelijke gedaanten: die van de simpele, de gek, de idioot, de clown, de gehandicapte, de marginaal, het monster en de heilige man. Hij speelt zowel ernstige als komische rollen en zoals zijn hagiografisch model heeft hij twee belangrijke kenmerken: uiterste zelfvernedering en provocatie. Niet alle “narren” bij Dostoevski zijn dus positieve of gemakkelijk te interpreteren figuren. Ook het onderscheid tussen de heilige en de gek is niet altijd duidelijk. De positieve Dwaas is omringd door een troep demonische gekken, waarvan het duidelijkste voorbeeld vader Karamazov is. Zoals in de hagiografie speelt het thema van de herkenning dus een grote rol: meestal herkent de wereld/de lezer de heilige man in de Dwaas niet.

De lijst van Dostoevski's Dwazen is lang en omvat ook vrouwen. In “*Misdaad en straf*” is de vrouwelijke hoofdfiguur, het hoertje Sonja Marmeladova, een *jurodivaja*.⁶⁶ Sonja, die zich prostitueert om haar familie te onderhouden, heeft een spraakgebrek maar “het gelaat van een icoon”. Aan haar biecht Raskolnikov, die zijn hospita vermoord heeft, zijn misdaad op, nadat zij hem uit het Evangelie de passage over de opwekking van Lazarus heeft voorgelezen. Wanneer Raskolnikov tot dwangarbeid in Siberië veroordeeld wordt, volgt Sonja hem vrijwillig. Zoals vaak bij Dostoevski is haar naam symbolisch: Sonja is de Russische variant van *Sofia*/Wijsheid. Marmeladova is een populaire, wat lachwekkende familienaam. Zo zijn het nederige en het verhevende in de naam zelf van de Dwaze verenigd. In “*Demonen*” onderzoekt Dostoevski de demonische kant van de waanzin.⁶⁷ Hier wordt Stavrogin, de hypocriete en tirannieke leider, ontmaskerd door zijn gehandicapte vrouw, Marja Lebjadkina, die ook een echte Dwaze is. In deze roman treedt Semën Iakovlevič op, een karikaturale *jurodivvyj*, geïnspireerd is op de eerder besproken Koreiša. Maar de mooiste “dwaze” personages heeft Dostoevski gecreëerd in “*De idioot*” en in “*De broers Karamazov*”.

“De idioot”

Samenvatting: Vorst Myškin is de laatste telg van een oud adellijk geslacht, vandaar zijn titel: “vorst” of “prins”. Hij werd al jong wees en lijdt aan een zware vorm van epilepsie, waardoor hij regelmatig vervalst tot een staat van

⁶⁵ Murav, *o.c.*, 7 en 15.

⁶⁶ *Ibidem*, 66-70.

⁶⁷ *Ibidem*, 99-123.

idiotie. Zijn pleegvader stuurt hem naar Zwitserland om hem te laten behandelen door een specialist en hij geneest bijna geheel. De roman begint wanneer Myškin op een winterdag, zonder een cent op zak en in lichte zomerkleren, in Sint-Petersburg arriveert. Door zijn ziekte en jarenlang verblijf in het buitenland is hij vervreemd van de Russische realiteit. Hem wacht een zondige, door hebzucht gedomineerde maatschappij. Zijn bijna kinderlijke argeloosheid, zijn ongewone deemoedigheid en zijn bijzondere gave om het hart van de mensen te doorgronden, fascineren en irriteren zijn omgeving. Men noemt hem “de idioot”. De kern van de roman is de tragedie van de beeldschone Nastaša Filippovna, een vrouw met slechte reputatie, die op het punt staat ‘gekocht’ te worden door de rijke koopman Rogožin; die wil haar kopen omdat hij haar niet kan bezitten, maar vorst Myškin wil haar uit medelijden redden door haar te huwen (hij is de enige die haar niet als een gevallen vrouw ziet, maar als een mens die lijdt.); hij houdt echter van een andere vrouw, Aglaja. De verscheurde Myškin wordt dan heen en weer geslingerd tussen liefde en medelijden. Nastaša voelt zich aangetrokken tot Myškin, maar volgt uiteindelijk Rogožin, die haar vermoordt. In de macabere slotscène houden beide mannen, verenigd in verdriet, een dodenwake bij Nastaša's lichaam. Myškin is hervallen in zijn vroegere staat van idiotie.⁶⁸

Zoals hij schrijft in zijn voorbereidende notities, wilde Dostoevski met Myškin “een absoluut prachtig mens” scheppen, een moderne Christus (“vorst Christus”), een figuur die door zijn voorbeeld de mensen tot het goede zou aanzetten. Maar de held blijkt niet opgewassen tegen de afschuwelijke wereld waarin hij leeft, zijn boodschap wordt niet begrepen. Voor zijn moderne Christus kiest Dostoevski een epilepticus, een figuur waarin hij het heilige en het pathologische laat samenvallen, om de grijze zone tussen beide te exploreren. Al gauw blijkt dat de idiotie van Myškin gespeeld is; zijn epilepsie is dus geen gewoon medisch geval maar een “hogere staat” zoals die van de heilige Dwaas.⁶⁹

Vanaf de openingsscène verschijnt vorst Lev Nikolaevič Myškin als een typische *jurodivyj*. De paradoxen in zijn naam verraden het al: zijn voornaam is *Lev* (*Leeuw*), zijn familienaam Myškin (*Muisje*); de eerste verwijst naar zijn dapperheid en misschien ook naar de leeuw van David (voorvader van Christus), de tweede naar zijn lichamelijke zwakheid en nederigheid.⁷⁰ Deze vorst zonder land komt als een vreemde terug in zijn geboortestad, in lachwekkende kleren (zomerkleren in de winter) en in een kapmantel gehuld. Hij draagt zijn hele bezit in een bundel. Kapmantel en ransel zijn de attributen van de bedelmonnik; men kan ook denken aan de zotskap van de nar. De verschijning van Myškin zou

⁶⁸ Naar Tengbergen, *Klassieken*, 166-177.

⁶⁹ Murav, *o.c.*, 88-98; zie ook Onasch, *Der hagiographische Typus*, 114-120. Dagron, *o.c.*, 328, n. 205, ziet geen Dwaas in Myškin.

⁷⁰ Murav staat niet stil bij deze nochtans erg suggestieve naam; wel Terras, *The Idiot*, 85.

geïnspireerd zijn door de eerder vermelde Dwaas Ioan “de Grote Muts”.⁷¹ In de titel en ook de hele roman door wordt Myškin “idiot” of “dwaas” genoemd. Zijn omgeving noemt hem zo wegens zijn ziekte en zijn naïef, onaangepast gedrag. Maar voor Dostoevski en voor zijn ideale lezer wijst deze naam precies op zijn goddelijke zending, op zijn heilige Dwaasheid.

Door zijn eenvoud en onaangepastheid overtreedt de vorst meer dan eens de regels van het burgerlijke fatsoen: hij komt ongenodigd naar een soirée; maakt geen verschil tussen meester en knecht, veroorzaakt groot schandaal wanneer hij een kostbare Chinese vaas breekt enz. Hij heeft geen enkele ervaring met vrouwen en wordt anderzijds aangetrokken door een “gevallen vrouw” die hij, zoals Symeon de Dwaas en Christus zelf, wil redden, en hij zoekt zoals hen het gezelschap van kinderen op. Myškin bezit de charismatische gaven van doorzicht en profetie: hij doorziet het hart en de gedachten van de anderen en kent de toekomst, maar door zijn kinderlijke onschuld wordt hij niet ernstig genomen. Maar vooral, Myškin’s idiotie is geveinsd; zijn eigen innerlijk blijft voor iedereen verborgen. Door zijn naïviteit verleidt hij aanvankelijk het publiek, maar naargelang de roman vordert wordt zijn optreden bittere ernst. De man heeft een boodschap mee te delen, een boodschap die moet ontcijferd worden. Die boodschap van vernieuwing en opstanding tracht hij o.a. te brengen in een lange bewogen toespraak. De woordenstroom van Myškin strookt op het eerste gezicht niet met het gestuntel van de traditionele Dwaas, maar ook zijn boodschap zit vol dubbelzinnigheden die niet begrepen worden; het publiek wil alleen vermaakt worden door een “hofnar”. Wanneer hij openlijk de gasten op de soirée gaat bekritisieren, verwekt hij op de duur schandaal en naarmate zijn tirade haar climax bereikt, begint hij onsamenhangend te spreken en vreemd te gesticuleren, de voorbode van een epileptische toeval. Zo breekt hij op een gegeven ogenblik een kostbare Chinese vaas, het eerste grote schandaal van de avond. Zijn tirade eindigt in een wilde schreeuw en hij stort in elkaar. Na de moord op Nastaša hervalt Myškin definitief in zijn vroegere idiotie.

De Dwaas wordt dus niet herkend. Zijn ziekte dekt zijn geheim weer toe. Hij heeft ook geen vriend die hem werkelijk kent, zelfs de auteur niet, die, zoals Murav het uitdrukt, de controle verliest over zijn held. In zijn notities vraagt de auteur zich af of zijn held niet beter een “sfinx” zou blijven.⁷² Maar zonder de herkenning van de heilige man door de wereld is er geen redding mogelijk. In de roman wordt de goedheid, in de gedaante van Myškin, niet herkend, en de schoonheid, verpersoonlijkt door Nastaša, de schoonheid die volgens de “idiot” de wereld moet redden, wordt vermoord door de koopman Rogožin die het kapitalisme belichaamt. De miskende goedheid en de vermoorde schoonheid zijn allebei het gevolg van de religieuze crisis in de vroegkapitalistische maatschappij die Dostoevski beschrijft.⁷³ Daarom speelt het schilderij van Hans

⁷¹ Murav-Lavigne, *o.c.*, 170-172.

⁷² Murav, *o.c.*, 97.

⁷³ Terras, *o.c.*, 52-53.

Holbein “*Dode Christus in het graf*” zo’n cruciale rol in de roman.⁷⁴ Voor een orthodoxe gelovige is deze naturalistische uitbeelding van de dode Christus de ultieme anti-icoon, “een schandaal” in de oorspronkelijke betekenis: een verzoeking, een struikelblok die iemand zijn geloof doet verliezen. Dostoevski had het origineel tijdens de voorbereidende fase van *De idioot* in het museum van Basel gezien en had er, volgens de mémoires van zijn vrouw, twintig minuten lang als gebiologeerd voor gestaan. In de roman wordt het tweemaal vermeld. Wanneer Myškin in het huis van Rogožin een copie van het schilderij ziet, zegt hij: “... een schilderij dat je je geloof zou doen verliezen.” Later zegt de atheïst Ippolit over hetzelfde schilderij: “Hier is alleen natuur... wie kan bij het zien van dit lichaam geloven in de verrijzenis?” Het beeld van de door epilepsie gevelde “idioot” en het naturalistische portret van Christus zijn nauw met elkaar verbonden. De heilige man Myškin is even onherkenbaar geworden als de Jezus van Holbein. Zijn epileptische toeval is een tegenargument voor zijn hogere zending. Dostoevski houdt veel van spiegeleffecten als literair procédé. Het bewuste schilderij heeft hem ook – tot in de details - geïnspireerd tot het macabere en naturalistisch beschreven slottaferreel: het naakte lichaam van de vermoorde Nastaša ligt in het huis van de koopman (waar het werk hangt) opgebaard in een alkoof onder een wit laken tussen groene gordijnen. Alleen een voet, “wit als marmer”, is zichtbaar.

“De broers Karamazov.”

In “*De broers Karamazov*”, zijn laatste en grootste roman, onderneemt Dostoevski een tweede poging om de “echt prachtige mens” te beschrijven. Het is een indrukwekkende psychologische en religieus-filosofische misdaadroman en een synthese van alles wat de auteur te zeggen had.

Samenvatting : De drie broers Dmitrij (de losbol), Ivan (de filosoof, atheïst) en Alëša (de toekomstige monnik) werden als kinderen door hun vader aan hun lot overgelaten en door verwanten opgevoed. Als volwassenen worden ze in het ouderlijk huis geconfronteerd met hun oude vader, de wellustige nar Fëdor Karamazov, die ze alleen maar verachten en haten. Als hij op een dag wordt vermoord, valt de verdenking op de oudste broer Dmitrij. De omstandigheden en de bewijzen spreken tegen hem (zo waren vader en zoon verliefd op dezelfde vrouw) en Dmitrij wordt veroordeeld tot dwangarbeid in Siberië. De echte moordenaar is de epilepticus Smerdjakov, de onwettige zoon en lakei van de oude Karamazov. Deze heeft de nihilistische stelregel van de tweede broer, Ivan,

⁷⁴ Murav, *o.c.*, 83; Tengbergen, *o.c.*, 189-190 en Terras, *o.c.*, 86.

“alles is geoorloofd” in de praktijk omgezet. Na de moord verhangt hij zich. De drie broers zijn bereid hun medeplichtigheid als boetedoening te dragen.⁷⁵

Volgens het Voorwoord van de auteur, moet de roman in de eerste plaats gelezen worden als het levensverhaal van de jongste zoon, Aleksej/Alëša. De schrijver vindt het nodig de lezer voor te lichten, omdat hij bang is dat zijn held niet zal herkend worden:

*“Hoewel ik hem mijn held noem, weet ik zelf maar al te goed dat hij absoluut geen groot man is, en daarom voorzie ik onvermijdelijke vragen als: wat is er zo opmerkelijk aan Aleksej Fjodorovitsj? (...) Wat heeft hij voor bijzonders gedaan? (...) Daar kan ik slechts op antwoorden: “Misschien zult u dat zelf zien in de roman?” Maar als ze de roman dan uitlezen en het niet zien, als ze niets opmerkelijks aan mijn Aleksej Fjodorovitsj vinden? Ik zeg dit omdat ik het met pijn in het hart voorzie. Ik vind hem opmerkelijk, maar ik betwijfel sterk of ik in staat ben dit op de lezer over te brengen. De zaak is dat hij weliswaar een man van de daad is, maar één wiens daden vaag en onduidelijk zijn (...). Een ding is echter tamelijk zeker: dat hij een vreemd mens is, zelfs een zonderling (...). Zonderling betekent in de meeste gevallen toch: individueel en apart. Of niet soms?(...) een zonderling is niet altijd individueel en apart, dikwijls draagt hij integendeel juist de kern van het geheel in zich, terwijl de overige mensen van zijn tijdperk allemaal zo met de heersende wind zijn meegewaaid, dat zij tijdelijk van die kern zijn losgeraakt...”*⁷⁶

Alëša is na de dood van zijn moeder als novice in het klooster getreden, maar zijn geestelijke vader, de starets⁷⁷ Zosima, vindt dat hij nog niet klaar is voor het kloosterleven en gebiedt hem het klooster te verlaten om als een monnik in de

⁷⁵ Naar Waegemans, *Geschiedenis van de Russische literatuur*, 112.

⁷⁶ F.M. Dostojevski, *De broers Karamazov*. Vertaald en van aantekeningen voorzien door A. Langeveld. Amsterdam, 2005, 7.

⁷⁷ Het geestelijk vaderschap, waarbij een jonge monnik of een novice zich vrijwillig onder de hoede stelt van een oudere, rijpere monnik, is zo oud als het monachisme zelf. In de 18^e en 19^e eeuw ontstonden in Rusland scholen van *startsy* (mv. van starets) die het kloosterleven nieuw leven inbliezen. Vooral het klooster Optina bracht beroemde *startsy* voort die een eeuw lang, ook in het maatschappelijke en culturele leven, een belangrijke rol speelden. Een grote menigte bezoekers, waaronder ook intellectuelen zoals Dostojevski en Tolstoj, kwam dagelijks bij de starets (die in een kluis buiten het klooster leefde) om raad of troost. Alle grote *startsy* bezaten de gaven van genezing, helderziendheid en profetie. In hun optreden hadden ze vaak ook iets van een *jurodivjy*. In de figuur van Zosima voert Dostojevski eigenlijk de beroemde starets Amvrosij van Optina ten tonele. Cf. I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*. Köln, 1952.

wereld te leven. De roman beschrijft dan de afdaling van de monnik in de hel van de wereld⁷⁸, zijn beproevingen en zijn opstanding.

Alěša zou genoemd zijn naar het jongste zoontje van Dostoevski dat op driejarige leeftijd aan epilepsie stierf. Maar in de roman zelf wordt de naam geassocieerd met de legendarische heilige Alexios/Aleksej de Man Gods, die veel gemeen heeft met de heilige Dwaas, en die samen met zijn romanesk levensverhaal (ontstaan in Syrië) zeer geliefd was in Rusland.⁷⁹ De “vreemde, zonderlinge” Aleksej Karamazov is dus een jongeman van het type heilige Dwaas, zoals de auteur ook letterlijk zegt. Hij heeft de kinderlijke argeloosheid van vorst Myškin, hij is nederig, zachtmoedig, doorgrondt het menselijk hart. Maar in tegenstelling tot “de idioot” is hij verder een “volledig normale jongen”: hij is niet ziekelijk, hij acteert niet, provoceert niet. Alěša is een Dwaas zonder vermommingen. In hem is de heilige man herkenbaar, *zijn gezicht gelijkt op een icoon*. En in tegenstelling tot Myškin wordt hij in de roman herkend, want iedereen houdt van hem, zelfs zijn liederlijke vader. In de slotscène, die volgens Dostoevski de essentie van de roman bevat, spreekt Alěša “bij de steen” twaalf schoolkinderen toe (zoals Christus in de “Bergrede” zijn apostelen) en worden hijzelf en zijn boodschap van broederschap en opstanding luid toegejuicht.

Met andere woorden, in deze roman is de Dwaas niet langer een marginaal maar verhuist hij naar het centrum.⁸⁰ Niet de zonderling is hier vervreemd van de maatschappij (zoals wel het geval is met Myškin), maar de maatschappij is vervreemd van hem. Dostoevski ziet zijn held dus als de belichaming van de “kernwaarden” van het Russische volk.

Maar Alěša is nog een heilige in wording en wordt op de proef gesteld. Een eerste maal wordt zijn geloof aan het wankelen gebracht, omdat het lichaam van starets Zosima, zijn geestelijke leider, die nog tijdens zijn leven als een heilige wordt beschouwd, na zijn dood onmiddellijk begint te ontbinden en een doordringende lijkgeur verspreidt (volgens de hagiografische traditie behoort het lichaam van een heilige heerlijk te geuren). De kwalijke geur van Zosima's lichaam, die van corruptie, is een schandaal voor de monniken, voor Alěša en voor de hele stad, die een wonder hadden verwacht. Een mentale hellevaart en een nieuwe verzoeking ondergaat de held in een lang gesprek met zijn atheïstische broer Ivan over het bestaan van God. Ivan beschrijft o.a. een reeks gruwelijke kindermishandelingen die God heeft laten gebeuren, waardoor Alěša zelfs even voor de doodstraf pleit.

⁷⁸ Het dorp waar de roman zich afspeelt heet niet toevallig *Skotoprigonevsk*, d.i. ‘Veekraal’.

⁷⁹ Alexios, zoon uit een rijke Romeinse familie, laat op zijn huwelijksfeest zijn bruid en familie achter, en vlucht naar Edessa om er als bedelaar te leven. Later komt hij terug naar Rome en wordt niet herkend door zijn vader die hem in zijn huis opneemt als knecht. Vernederd en gepest door de andere knechten leeft Alexios onherkend in het huis van zijn ouders. Pas na zijn dood komt zijn geheim aan het licht. Over de Russische versie, zie Onasch, *Russische Heiligenleben*, 47-54.

⁸⁰ Murav, *o.c.*, 15 en 128.

Als tegenwicht voor de ideeën van de atheïstische filosoof, heeft Dostoevski de starets Zosima in het leven geroepen. Precies zoals de Byzantijnse auteur van het *Leven van Andreas Salos*, heeft de Russische schrijver zijn Zosima gecreëerd, om antwoord te geven op de “ultieme” vragen over het menselijke bestaan: het probleem van schuld en straf, de zin van het lijden, het bestaan van God. Dit gebeurt in een lange toespraak die de starets op zijn sterfbed tot zijn medemonniken richt. Door de mond van Zosima geeft Dostoevski er zijn analyse van het zedelijke verval in de nadagen van het Russische tsarisme en predikt zijn utopische boodschap van christelijke vergeving en verzoening: een samenleving van broederliefde die de nationale grenzen zou overschrijden en zou leiden tot collectieve verlossing. In een brief schrijft Dostoevski dat hij een prachtige en komische figuur nodig had die deze absurde en tegelijk zinvolle boodschap aan de spirituele mens zou brengen.⁸¹ Daarom gaf hij de charismatische starets ook enkele trekken mee van de heilige Dwaas. Zosima is een onooglijk krom mannetje, maakt soms raadselachtige gebaren en zorgt bij zijn dood voor een groot schandaal: zijn lijk stinkt – een soort postume grap én een vermaning aan het adres van de monniken en het volk die ook zonder mirakelen moeten kunnen geloven. De kwalijke geur van zijn lijk heeft hier dezelfde functie als het macabere schilderij van Holbein in *De idioot*.

In deze roman, die, zoals gezegd, als een synthese geldt van alles wat Dostoevski te zeggen had, kondigen Alëša en Zosima, twee *quasi* heiligen en varianten van de Dwaas, een utopische samenleving van broederliefde aan door hun voorbeeld van zelfopoffering en zelfvernedering.⁸² De held van Dostoevski, de “zonderling Alëša”, is niet de karikaturale middeleeuwse *jurodivyj*, maar een Dwaas zonder masker, een Dwaas met het gelaat van Christus, de Dwaas die Dostoevski’s “grote idee”, zijn project van universele verbroedering, moet helpen verwezenlijken. Niet voor niets laat hij Zosima in zijn afscheidsrede zeggen :

“af en toe moet iemand moederziel alleen het goede voorbeeld geven en zijn ziel (...) brengen tot een grootse daad van broederschap en gemeenschapszin, ook al wordt hij door iedereen dan voor een onnozele gehouden. Opdat de grote idee niet sterft ...”

BESLUIT

In zijn recent verschenen en uitstekend boek *Holy Fools in Byzantium and Beyond* zoekt Sergej Ivanov, zoals vele auteurs vóór hem, een antwoord op de

⁸¹ Geciteerd bij Murav, *o.c.*, 270.

⁸² Murav, *o.c.*, 159, ziet zowel in Alëša als in Zosima de twee polen van Dostoevski’s christologie verenigd: de icoon en de heilige Dwaas.

vraag waarom het *jurodstvo* in Rusland een dergelijke weerklank heeft gevonden.⁸³ Volgens hem moet de verklaring wellicht gezocht worden in de voor de Russische cultuur typische hang naar het Absolute, dat verborgen is achter de bedrieglijke façade van de werkelijkheid. De diepere waarheid kan alleen geopenbaard worden aan een bewoner van de “andere” wereld, die dus vreemd moet lijken voor de bewoners van deze wereld. Volgens Ivanov moet ook het succes van de “heilige duivel” Rasputin zo verklaard worden en zelfs de Revolutie “*perceived as forcing open a path to the Absolute*”. Toen de dichter Maksimiljan Vološin in 1917 de conditie van Rusland probeerde te definiëren, vond hij geen toepasselijker beeld dan dat van een Dwaze in Christus:

(...)

Zou ik het wagen jou een steen te werpen?

Het dwaze vuur van je hartstocht te laken?

Moet ik niet buigen, mijn gezicht in het slijk,

De afdruk zegenend van je blote voet?

Dakloos, dolend, dronken, begeesterd -

*- Jij, Dwaze in Christus, Rusland!*⁸⁴

(19 nov. 1917)

JEANNINE VEREECKEN

⁸³ Ivanov, *o.c.*, 358.

⁸⁴ M. Vološin, *Svjataja Rus'*, in: *Stichotvorenija*, I (Paris, 1982), 226 (eigen vertaling).

Beknopte bibliografie

- E. Behr-Sigel, «Les “fous pour le Christ” et la sainteté laïque dans l’ancienne Russie », in : *Irenikon* 15 (1938), 554-65.
- E. Benz, “Heilige Narrheit”, in: *Kyrios* III, 1/2 (1938) 1-55.
- G. Dagron, « L’homme sans honneur ou le saint scandaleux », in : *Annales. Economies-Sociétés-Civilisations*, 45 (1990) 929-39.
- G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind (II). The Middle Ages. The 13th to the 15th Centuries* (= Collected Works, IV). Belmont/Massachusetts, 1975.
- Grosdidier de Matons, « Les thèmes d’édification dans la Vie d’André Salos », in : *Travaux et Mémoires* 4 (1970), 277-328.
- S.A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. Translated by S. Franklin. Oxford, 2006. (Oxford Studies in Byzantium)
- Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*. Edition commentée par A.J. Festugière en collaboration avec L. Rydén. Paris, 1974.
- Leontios van Neapolis, *Leven van Symeon de Dwaas*. Uit het Grieks vertaald o.l.v. W.J. Aerts, Bonheiden, 1990² (Monastieke cahiers, 5)
- C. Mango, “The Life of St Andrew the Fool Reconsidered”, in: *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 2 (1982) 297-313.
- D. Mollat, “Folie de la Croix”, in: *Dictionnaire de spiritualité*, 5 (Paris, 1964), 635-644.
- H. Murav, *Holy Foolishness: Dostoevsky’s Novels and the Poetics of Cultural Critique*. Oxford, 1992.
- H. Murav-Lavigne, *Scandalous Folly: The Discourse of ‘iurodstvo’ in the Works of Dostoevsky*. (Stanford Univ., Ph.D.) Ann Arbor, 1985.
- K. Onasch, “Der hagiographische Typus des ‘Jurodivy’ im Werk Dostoevskijs”, in: *Dostoevsky Studies* 1 (1980) 111-121.
- Idem, *Altrussische Heiligenleben*. Berlin, 1977.
- V. Rochcau, « Que savons-nous des Fous pour le Christ ? », in : *Irénikon*, 53 (1980), 341-53 , 501-12.
- L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*. Uppsala, 1963.
- Idem, “The Date of the Life of Andreas Salos”, in : *Dumbarton Oaks Papers*, 32 (1978), 127-155.
- Idem, “The Holy Fool”, in: *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel (London, 1981), 106-113.
- Idem, *The Life of St Andrew the Fool*. Ed. By L. Rydén, I-II. Uppsala 1995.
- T. Špidlík, “Fous pour le Christ” I. En Orient, in: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 5 (Paris, 1964), 751-761.
- T. Spidlik (sic), *Les grands mystiques russes*. Paris, 1979.
- M. Tengbergen, *Klassieken van de Russische literatuur*. Utrecht, 1991.
- F. Vandenbroucke, “Fous pour le Christ” II. En Occident, in : *Dictionnaire de spiritualité*, t. 5 (Paris, 1964), 761-770.
- E. Waegemans, *Geschiedenis van de Russische literatuur*. Dedalus, s.l., 1993.

Bronnen van de afbeeldingen

1. C. Mango – E.J.W. Hawkins, “The Hermitage of St Neophytos”, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 20 (1966) 179, pl 92 fig. c.
2. K. Onasch – A. Schnieper, *Iconen. Fascinatie en werkelijkheid*. Vert. P. Janssens. Tielt, 1995, 177.
3. D.S. Likhatchev, G.K. Vagner e.a., *La Sainte Russie*. Ed. française. Paris, 1994, pl. VIII,7.
4. *De rijkdom van Stroganoff: het verhaal van een Russische familie*. (Tentoonstellingscatalogoog). Zwolle, 2002, 52.