

Izabela LIS-WIELGOSZ

## PERWERSYJNY WYMIAR ŚWIĘTOŚCI, CZYLI O JURODIWYCH I NIE TYLKO...

**The perverse dimension of sanctity,  
that is about the *yurodivys* and more...**

**Abstract:** In the article, the phenomenon of *yurodstvo* has been recalled, which is a characteristic and perhaps the brightest realization of the Eastern Christian ideal of sanctity as a clear projection of its irrational or even specifically perverse potential. The examples which are quoted in the considerations and selected from a rich literary corpus (Old Russian, Old Bulgarian and Old Serbian), are colourful manifestations of sanctity in Eastern Christian terms, which can be defined only in a specific religious or socio-cultural context. For that reason, it was considered that this specially designed sanctity should be interpreted in the key of negative theology which is typical of the Eastern (Orthodox) Christianity. Also known as apophatic, this theology assumes the impossibility of a positive knowledge of God, which entails a specific helplessness of reason towards the phenomenon that exceeds all applicable established standards. In the discussed case, the reflection intentionally goes beyond the limits of exemplification of the sainted *yurodstvo*, since it also covers other types of sanctity, recognized and perpetuated in the Eastern Christian (including Church Slavonic) tradition, and shows the proximity of all projections of the so-called parenetic sanctity along with the relationship between the *yurodstvo* itself and eremitism and Monasticism. In this wide exemplification range, it seems justified that the incarnated sanctity of the *yurodivy*, a hermit or a monk, revealing itself in the socio-cultural reality in an unusual, incomprehensible or even perverse way, is an emanation of the numinous mystery which escapes the rational orders. This emanation should be, therefore, regarded as a phenomenon going beyond the boundaries of intellectual cognition, socio-cultural sphere, or a fixed standard.

**Keywords:** Sanctity, Eastern (Orthodox) Christianity, phenomenon of *yurodstvo*, Old Russian culture/literature, Old Bulgarian culture/literature, Old Serbian culture/literature

**Contact:** Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Filologii Słowiańskiej, liswielg@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0001-8612-1118

Zgodnie z podstawową definicją świętość (hebr. *godesze* od *gadosz*; gr. *hágios*; łac. *sanctitas*, *sanctus*) to stan konsekracji w sensie „rozdzielenia” i „przynależenia do bóstwa”, oddzielenia od sfery *profanum* i zaliczenia do sfery *sacrum*; wedle przekazu biblijnego to nade wszystko własność Boga (Iz 57,15; Ap 15,4), choć jak podkreśla Xavier Léon-Dufour –

może charakteryzować jakieś stworzenia (osoby lub rzeczy); tak rozumiana świętość jest wyrazem nowej relacji między Bogiem a danymi stworzeniami: oznacza obecność Boga świętego w jakiejś osobie lub rzeczy (gr. *hágios*) albo przypomina wierność człowieka wobec przymierza, rezultat nowego stosunku człowieka do Boga<sup>1</sup>.

Świętość jako kategoria niemalże najbardziej ze wszystkich rudymetarna i abstrakcyjna posiada swe głębokie pradawne źródła, służy jako uniwersalna definicja wszelkich systemów religijnych, to wokół jej pojęcia koncentrują się bowiem zasadnicze wyobrażenia, postawy, praktyki wierzeniowe, to ona właśnie posiada najsilniejszy potencjał regulacyjny, integracyjny i identyfikacyjny<sup>2</sup>. Pierwiastkami tworzącymi jej swoisty układ okresowy czy też diagram substancjalny są jednocześnie racjonalność i irracjonalność, szczególnego typu pojęciowość wynikająca z poznawczej zdolności i woli / dążenia człowieka oraz nieuchwytność, niepoznawalność, niewyraźność, których źródłem jest ludzkie uposażenie – nieudolne instrumentarium rozpoznawania, pojmowania i nazywania fenomenu najwyższego rzędu. Jest zatem świętość zagadnieniem tyleż charakterystycznym i stałym w porządku religijno-kulturowym, ileż skomplikowanym, zmiennym i problematycznym w planie konceptualno-definicyjnym oraz percepcyjnym.

Zagadnienie świętości doczekało się niezliczonych definicji, w zasadzie podlegało permanentnej ocenie, rewizji, konfrontacji, kategoryzacji, spekulacji itd.; a przez wielokrotnie eksponowany tajemniczy, misteryjny, numinotyczny aspekt stało się obiektem nieustannych czy wręcz obsesyjnych dociekań, tyleż niejednokrotnie przekonujących, ileż w wielu przypadkach pozostawiających szereg wątpliwości, niedookreśleń, jednak zazwyczaj nieco lub też złudnie upraszczających obraną/nieobraną ścieżkę w intelektualnym gąszczu dociekań otwierających pole do dalszych, wszak wciąż niepewnych, dyskusji. Jedną z bardziej interesujących na ten temat opinii pozostawił Ru-

<sup>1</sup> Léon-Dufour Xavier. 1981. *Słownik Nowego Testamentu*, Romaniuk Kazimierz przeł. i oprac. Poznań: Editions du Seuil: 615.

<sup>2</sup> Zob. Durkheim Émile. 1903. *Próba określenia zjawisk religijnych*, Brzozowski Stanisław przeł. Warszawa: Druk Piotra Laskauera i S-ki.; Durkheim Émile. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Zadrożyńska Anna przeł. Tarkowska Elżbieta wstęp i red. nauk. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

dolf Otto, który świętość oznaczył terminem *numinosum* (łac. *numen* – bóstwo), eksponując jej irracjonalny i emocjonalny charakter, jednocześnie zaś traktując jako ofiarowaną człowiekowi moc i przynależność – rodzaj wyróżnienia i identyfikacji, co go w dużej mierze łączy z poglądem Gerardussa van der Leeuwa czy Mircei Eliadego<sup>3</sup>. Propozycja niemieckiego filozofa, religioznawcy i fenomenologa ujmuje istotę świętości w kontekście nieredukowalnego doświadczenia, wprawdzie przydanego czy dedykowanego człowiekowi, lecz w swej istocie irracjonalnego, wymykającego się rozumieniu – racjonalnemu percypowaniu, czyli z zasady niesamowitego, niepojmowalnego; sytuującego jednostkę między *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*<sup>4</sup>. Pojęcia te definiuje R. Otto w niezwykle perswazyjny i czytelny sposób, odwołując się do uniwersalnych kategorii: grozy, majestatu, mocy, misterium, fascynacji, miłości, łaski i zbawienia<sup>5</sup>. Wszystkie te kategorie, tak czy inaczej ujęte, są zaś ściśle przynależne wszelkim systemom religijnym, choć w sferze zainteresowań wspomnianego badacza jest ze wszech miar chrześcijaństwo.

Powszechnie znane są losy religii objawionej, jaką jest chrześcijaństwo; oczywista jest jej geneza, perypetie dziejowe, rozwój i trwanie, a także różnorodne odsłony i projekcje, zwłaszcza zaś programowy i charakterystyczny postulat świętości, uświęcenia, wybraństwa – imperatyw zawierający wszak pozarozumowy komponent postrzegania rzeczywistości. Warto więc skupić się nie tyle na samym przesłaniu, esencji tegoż systemu wierzeniowego, ile na jego implementacji, funkcjonalizacji i reprezentacji kulturowej; a w tym kontekście właśnie na – wyróżnionej przez R. Otto – irracjonalności, alogiczności czy wręcz absurdalności, niezrozumiałości, anormalności, nienormatywności, zaś w owym ciągu synonimicznych określić także na swego rodzaju perwersyjnym wymiarze zagadnienia świętości.

Ów perwersyjny aspekt należy tu traktować bardzo szeroko, nie redukując tegoż li tylko do sfery seksualnej i definicji fizjologiczno-biologicznych, lecz sytuować na wielu innych polach semantycznych; samą perwersję zaś ujmować jako zróżnicowane zjawisko i doświadczenie w kontekście transgresyj-

---

<sup>3</sup> Otto Rudolf. 1968. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Kupis Bogdan przeł. Warszawa: Książka i Wiedza; zob. też van der Leeuw Gerardus. 1997. *Fenomenologia religii*. Prokopiuk Jerzy przeł. Warszawa: Książka i Wiedza; Eliade Mircea. 1999. *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Reszke Robert przeł. Warszawa: Wydawnictwo KR.

<sup>4</sup> Otto Rudolf, *op. cit.*: 34–36; 41–60; 64–74.

<sup>5</sup> *Ibidem*: 41–60, 61–63.

ności czy psychotransgresjonizmu, przekraczania granic i norm, wykraczania poza przyjęty i akceptowany ład społeczno-kulturowy – poza to, co znane, oswojone, typowe, normatywne; wreszcie widzieć w niej komponent rozległego dyskursu antropologicznego, element wielowymiarowego układu aksjologicznego<sup>6</sup>. Jest więc owo pojęcie niezwykle pojemne, płynne i problematyczne; w zasadzie za każdym razem, w kolejnych rozważaniach wymagające ustaleń i kategoryzacji. Szczęśliwie, pomimo potocznego – zwykle stygmatyzującego, zredukowanego do jednej wyłącznie sfery – pojmowania, perwersja nie posiada jednoznacznej definicji; nawet jej standardowe, słownikowe ujęcie zawiera bowiem odniesienia do wielu płaszczyzn, zarówno płciowej, seksualnej, cielesnej, jak też psychicznej, emocjonalnej, mentalnej, wierzeniowej, co umożliwia jej rozpoznawanie w różnych wymiarach – społecznym, kulturowym, religijnym itd.<sup>7</sup> Należy więc ów problem traktować holistycznie, mieć na uwadze jego wszelkie zakresy i odsłony, odczytywać na wielu polach znaczeniowych;

od biologizmu i płciowości blisko wszakże do nienaturalnych społecznie zachowań, które oznaczane mianem perwersji, wiążą się z socjopatią, skrajnym egotyzmem, postawami przyjemnościowymi lub anarchistycznymi. Mogą one być zakorzenione zarówno w zakłóconym życiu psychicznym jednostki, jak i szerszych zjawiskach socjologicznych [...]. Jeśli jednak abstrahować od fizjologiczno-biologicznych uwarunkowań perwersji, okaże się, że jest ona naznaczoną historycznie i kulturowo zmienną formą, która w różny sposób i w różnych kontekstach określa, co jest aktualnie w danej społeczności naturalne, powszechnie dostępne czy kreatywne<sup>8</sup>.

Perwersja może zatem nie tylko wyrażać się w jednostkowej osobowości, lecz może być właściwością grupy, a znakiem łączącym wszelkie sfery jej możliwej projekcji jest odchylenie i odmienność/inność, nietypowość, anormalność, szaleństwo rozumiane jako naruszenie obowiązujących konwencji, wartości, norm; często będące efektem zaburzenia i choroby, ale czasem wynikające ze świadomego i konkretnie umotywowanego działania, które ma na celu złamanie reguł, stanowiąc manifestację jakiejś postawy, danego stylu bycia, określonej wiary; ma *explicite* szokować, zadziwiać, wzburzać

---

<sup>6</sup> Zob. np. Koziński Józef. 1987. *Koncepcja transgresyjna człowieka: analiza psychologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

<sup>7</sup> Zob. np. Szymczak Mieczysław. 1992. *Słownik języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo PWN, t. 2: 638.

<sup>8</sup> Kalinowski Daniel. 2014. „Perwersja. Literacki obiekt pożądania”. W: *Perwersja w literaturze*, Kalinowski Daniel, Macul Wioleta, Foltyn Edyta red. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku: 11–13.

czy wywoływać skrajne emocje, od podziwu do obrzydzenia. Jak zostało zaznaczone, zjawisko to zawsze posiada określone historycznie i kulturowo podłoże, które decyduje o jego specyfice, odmianie i postrzeganiu, ustanawia stopień odstępstwa od ładu panującego w danym czasie i miejscu. Owa niezgodność, sprzeczność może się zaś przejawiać w wielu oczywistych sferach życia religijnego, kulturowego, politycznego i instytucjonalnego, dotycząc poszczególnych jednostek i grup. Dlatego też zastanawiając się nad perwersyjnym wymiarem świętości, należy zasygnalizować nade wszystko problem granicy, którą Halina Grzymała-Moszczyńska sytuuje „między religijnością, szczególnie jej intensywnymi postaciami, a znalezieniem się poza tym, co uznawane w danym społeczeństwie za zdrowe i normalne”, dodając, że owa granica „jest zawsze bardzo mocno osadzona w realiach miejsca i czasu”, a w ten sposób stawiając pytanie o możliwość definiowania zachowań religijnych w ustalonych kategoriach normalności i patologii<sup>9</sup>.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na początkowo percypowany jako nienaturalny, nienormalny, odstępczy, anarchistyczny charakter samej religii chrześcijańskiej rodzącej się wszak w konkretnym czasie i miejscu, na jej jaskrawą opozycyjność, niezgodność czy odchylenie od obowiązującego w pierwszych wiekach wzorca społecznego, modelu kulturowego, tradycji i prawa. O takim statusie wczesnego chrześcijaństwa – jako „religii tego, co absolutnie nowe”, czyli „religii wywrotowej”<sup>10</sup> – postrzeganym i formułowanym przez starożytną społeczność, świadczą opinie wielu wybitnych filozofów, pisarzy, intelektualistów i polityków, których poglądy, pomimo iż w jakiejś mierze na ten temat zróżnicowane, łączy eksponowana kategoria irracjonalności – niezwykle często ujmowanej jako nieracjonalność, nienormalność i szaleństwo – charakteryzująca nowy, młody system religijny, wszak przez samych wyznawców manifestowany jako program duchowy/mistyczny, a w kontekście realiów zastanych zamierzenie lub nie antysystemowy, antypaństwowy, antyreligijny. Świadczenia percepcji starożytnych, wiele ważnych opinii na ten temat zebrał i omówił Fabio Ruggiero, który głównie z pism rzymskich myślicieli wyekscerpował i wyeksponował kategorię irracjonalności stanowiącą swoistą sygnaturę i stygmat nowej religii.

<sup>9</sup> Grzymała-Moszczyńska Halina. 2011. „Ekstaza czy szaleństwo? Czy można ocenić normalność i patologię zachowań religijnych?”. *Studia Religioznawcze* 44: 35; zob. też Anczyk Adam, Grzymała-Moszczyńska Halina. 2013. *Granice szaleństwa – Granice kultury*. Katowice: Wydawnictwo Sacrum.

<sup>10</sup> Evdokimov Paul. 2001. *Szalona miłość Boga*, Kowalska Małgorzata przeł. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce: 63.

W ocenie większości pisarzy chrześcijaństwo i jego wyznawców cechuje przede wszystkim szaleństwo, brak rozumu i umiaru, kontestacja, aspołeczność i ekscentryczność. Włoski badacz przywołuje i podsumowuje wypowiedzi starożytnych, np.: Pliniusza Młodszego, uważającego, że

chrześcijaństwo jest [...] pozbawionym poważniejszego uzasadnienia zabobonem, któremu brakuje przede wszystkim tego wyważenia i miary, jakie powinny cechować autentyczną, zdrową formę religii. Jej zwolenników [...] cechuje upór i twardogłowie będące znakiem braku umysłowej subtelności, jeśli nie wręcz, przynajmniej w niektórych przypadkach, prawdziwego szaleństwa w pełnym znaczeniu tego słowa;

Epikteta, autora opinii, iż

doktryna chrześcijańska stanowi dramatyzację życia doczesnego i przyszłego, całkowicie oderwaną od rzeczywistości rzeczy [...]. Jako ofiary uporczywej i fałszywej opinii, chrześcijanie okazują się tymi, którzy jeszcze bardziej niż zwykli ludzie znajdują się pod władzą szaleństwa i bezmyślności;

Swetoniusza, który

mówi o chrześcijanach jako o *genus hominum*, podkreśla sekciarski charakter tej wspólnoty, której członkowie są – i sprawiają wrażenie, iż czynią to celowo – czymś obcym w stosunku do rzymskiej społeczności [...], ich doświadczenie ma charakter alternatywny, i z samej natury rzeczy dąży do przyjęcia postaw opozycyjnych bądź w stosunku do państwa i jego reguł, bądź w stosunku do zasad postępowania społeczeństwa rzymskiego;

czy Juliana Apostaty, postrzegającego chrześcijan w taki oto sposób:

upór bezbożników i ateuszów galilejskich w przeciwstawianiu się polityczno-religijnemu projektowi cesarstwa można przypisywać wyłącznie jakiemuś rodzajowi „mentalnego schorzenia”, którym są dotknięci i które determinuje ich postawy i irracjonalne przekonania<sup>11</sup>.

Tego rodzaju z gruntu negatywnych czy wręcz atopicznych opinii, podkreślających właśnie ową irracjonalność chrześcijaństwa i jego wyznawców, oczywiście jest więcej, a bodaj najbardziej radykalne stanowiska wyrażone w pierwszych wiekach dotyczą całkowicie wówczas niezrozumiałej i nieakceptowalnej postawy męczennika oraz mnicha, która wszak dla chrześcijan stanowiła najgłębsze świadectwo wiary, jednoznaczny dowód wybraństwa – świętości. O męczeństwie rozprawił m.in. Marek Aureliusz, potępiając jego

---

<sup>11</sup> Ruggiero Fabio. 2007. *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*. Łukaszyk Ewa przeł. Kraków: Wydawnictwo WAM: 50, 75, 61; zob. też Sieradzan Jacek. 2005. *Szaleństwo w religiach świata. Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*. Kraków: Inter-esse Wydawnictwo Wanda: 302–304.

nierozumny charakter, widząc w nim „postępowanie całkowicie pozbawione miary i godności, i w konsekwencji nieznośne i uciążliwe”<sup>12</sup>. Z kolei o życiu mnichym pogardliwie wypowiadał się choćby Rutyliusz, dla którego „mnich, następca męczennika, staje się na równi z nim nosicielem paradoksalnych elementów, które stają się wręcz nie do zniesienia w ich «szalonej», radykalnej odmienności”<sup>13</sup>.

Owa radykalność i odmienność, pomimo historycznej, politycznej, kulturowej zmiany po kilku pierwszych wiekach, ostatecznej i niemal powszechnej akceptacji chrześcijaństwa, a następnie jego dominacji na obszarze europejskim, wszelako okazała się kategorią trwałą – charakterystyczną i kluczową w pojmowaniu samej świętości; wprawdzie w czasach już bez prześladowań, a nawet rozkwitu ta uznawana była za oczywisty, w pełni aprobowany komponent systemu, to jednak wielokrotnie jeszcze ujawniała się jako cecha potwierdzająca irracjonalny, numinotyczny, tajemniczy, a przede wszystkim w jakimś sensie aspołeczny i perwersyjny wymiar religijności<sup>14</sup>. W tym zresztą aspekcie chrześcijaństwo nie wyróżnia się specjalnie spośród większości systemów religijnych, których genezę można – choćby za Émilem Durkheimem – wywodzić ze zbiorowej ekscytacji, „patologicznej nerwowości”, a ich zaistnienie traktować jako „efekt pewnego szaleństwa”<sup>15</sup>.

Najbardziej jaskrawą projekcją świętości, uzewnętrznieniem jej osobliwej, odmiennej, zaskakującej, numinotycznej – groźnej i fascynującej istoty, zdaje się postawa będąca potwierdzeniem chrześcijańskiej wiary prezentowana przez ulubieńca Bożego – świętego, w szczególności zaś wybrańca zwanego jurodiwym, czyli „szaleńcem Bożym/Chrystusowym”, „szaleńcem w Chrystusie”, „świętym szaleńcem”, „głupcem Bożym” czy też – jak określił ten typ świętości Cezary Wodziński – „świętym idiotą” lub „uobecnionym przypadkiem niebywalca”<sup>16</sup>. Warto nadmienić, że poza zjawiskiem jurodstwa,

<sup>12</sup> Ruggiero Fabio. *op. cit.*: 92.

<sup>13</sup> *Ibidem*: 197. Skądinąd szaleństwo, radykalną odmienność, atopiczność można przypisać filozofom bez względu na czas i miejsce; zob. Raubo Agnieszka. 2008. „*Filozofii są dziwacy, surowi, melankolicy...* O atopicznych cechach osobowości filozofów w literaturze polskiego renesansu”. *Pamiętnik Literacki* 3: 58–86.

<sup>14</sup> Zob. np. Dziuba Andrzej F. 2017. „Szaleństwo chrześcijaństwa: teologia i świadectwo”. *Collectanea Theologica* 2: 115–126.

<sup>15</sup> Durkheim Emil. *op. cit.*: 218.

<sup>16</sup> Wodziński Cezary. 2000. *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria; Wodziński Cezary. 2000. „Jurodiwy. Portret niebywalca”, *Więź* 3: 89–104.



w tradycji chrześcijańskiej można odnotować wiele świadectw, które dają swoisty asumpt do traktowania opisów dokonań wielu Bożych obłubieńców w sposób analogiczny do uwypuklonego tu rodzaju „świętości szalonej”; dają też mimo wszystko możliwość oceny zbliżonej do starożytnego postrzegania i definiowania zagadnienia owego bardziej lub mniej osobliwie uświęconego trybu życia. Warto dodać, że samo zjawisko jurodstwa jest charakterystyczne przede wszystkim dla chrześcijaństwa wschodniego, zaś szczególne miejsce posiada ono w tradycji bizantyńskiej i staroruskiej<sup>17</sup>. To właśnie w przestrzeni kultury staroruskiej nabrało specyficznego urzeczywistnienia i znaczenia, jednak nie należy zapominać, iż wiele składających się nań elementów posiada swe źródła w samych początkach chrześcijaństwa katakumbowego, pustynnego i monastycznego.

Jurodiwy jako reprezentant – specyficzenie, odrębnie, niekonwencjonalnie, a wręcz perwersyjnie manifestowanej – świętości w jej odmianie oryginalnej, nade wszystko zaś nietypowej kulturowo i społecznie, niełatwej percepcyjnie i definicyjnie, dzięki staraniom wielu uczonych, znawców tematu został już dostatecznie przedstawiony. Warto jednak zwrócić uwagę na te właściwości jurodstwa, które nie stanowią nowych czy wyłącznie dlań zarezerwowanych cech – znamienych i niepowtarzalnych insygniów, wszak w większości są one typowe dla szerokiej reprezentacji świętości (pozostałych jej odsłon i typów), a w przypadku „Bożego szaleńca” występują jedynie w zradykalizowanej formie i jako takie właśnie tworzą jego ekstremalny wizerunek.

Jednak, gwoli ścisłości, wypada przypomnieć genezę, określić substancję tegoż fenomenu, ukazać projekcyjne tropy i możliwe ścieżki odczytania, szczególnie, jeśli rzecz tu właśnie o perwersyjnym wymiarze świętości. Taka zresztą predylekcja i obligatoryjność pozostaje w zgodzie z fenomenologicznym podejściem jednego ze znawców jurodstwa – C. Wodzińskiego, który swój wywód na ten temat – jak zaznaczył – rozpoczął „od elementarnych ustaleń etymologicznych i semantycznych, które [jak orzekł] pozwolą nam już odsłonić pierwsze warstwy zagadkowości i problematyczności samego zjawiska”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Zob. Кузнецов Алексей. 1913. *Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование*. Москва: Типография В.Д.Смирнова; Репринт. 2000. Москва: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры; Ковалевский Иоанн. 1902. *Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви*. Москва: Издание книгопродавца А.Д. Ступина; Репринт. 2013. Москва: Книжный клуб „Книгобек”; Живов Виктор М. 1994. *Святость. Краткий словарь агиографических терминов*. Москва: Гнозис; Топоров Владимир Н. 1995. *Святость и святые в русской духовной культуре*. Москва: Гнозис, т. 1.

<sup>18</sup> Wodziński Cezary. *op. cit.*: 20.



Owa enigmatyczność i skomplikowanie doprawdy znajdują swe potwierdzenie w samej terminologii, zgodnie z którą imię jurodiwego (cs. *juród, juródiwyj*; ros. *jurodiwyj*) – szalonego, głupiego (cs. *biezúmlivyj*; ros. *biezumnyj*) należy wywodzić od miana „obłąkanego”, „pomylonego”, „ułomnego”, „chorego na umyśle” (gr. *sálos, mōros*)<sup>19</sup>. Oznaczenie to jest identyfikowane z wersem ewangelicznym – „My, głupi dla Chrystusa” (1 Kor 4,10) (por. 1 Kor 1,25), a przez kontekst chrystologiczny posiada naddany specyficzny zakres semantyczny, określa manifestację świętości *via* symulowane, odgrywane obłąkanie. Stąd też jurodiwy jako „szaleniec Chrystusowy”, „głupi w Chrystusie”, „błogosławiony obłąkaniec”, „Boży pomyleniec” (cs. *juródiwyj Christá rádi* – „jurodiwy gwoli Chrystusa”)<sup>20</sup> to „człowiek celowo pozorujący głupotę, brak rozsądku, narażający się na kpiny i szykany, a w ten sposób uczestniczący w poniżeniu i cierpieniu Chrystusa”<sup>21</sup>. Wypada podkreślić, że zarówno greckie, jak i słowiańskie terminy pierwotnie nie odnosiły się do sfery religijnej, nie oznaczały świętości, lecz miały jednoznacznie pejoratywne zabarwienie – wskazywały na grzeszność, zaburzenie, wrodzoną ułomność, kalectwo. Dopiero pryzmat ewangeliczny poszerza ich sens i niejako rezerwuje na oznaczenie nowego, oryginalnego typu świętości<sup>22</sup>. Z czasem imię jurodiwego doczekało się wielu synonimicznych tytułów, których znaczenia – jak sygnalizuje C. Wodziński – uległy translacji religijnej; w piśmiennictwie cerkiewnosłowiańskim bliskie są mu określenia: *pocháb* i *búij* – „sprośny”, „bezecny”, „wulgarny” oraz „głupek”, „dzikus”, „awanturnik”, „gwałtownik”, czy też *blážennyj* – „święty”, „świętobliwy”, „błogosławiony”, a zarazem „nawiedzony”, „głupkowaty”<sup>23</sup>. Szerokie pole semantyczne i liczne powiązania synonimiczne niejako same definiują ów typ świętości, eksponując jej osobliwy wymiar, kreśląc wielowymiarowy, „deinotyczny portret niebywalcę”<sup>24</sup>. Ów „niebywalec”, odmieniec nie z tego świata, uobecnia się w sposób kontrowersyjny, pozorowanie niemoralny czy wręcz perwersyjny; nawiedza świat ludzi, odgrywając szczególną rolę – głupca, szaleńca, opętanego, światoburcy – naznaczoną istotną misją demaskacji, kompromitacji ziemskiej rzeczywistości poprzez złamanie panujących

<sup>19</sup> *Ibidem*: 20.

<sup>20</sup> *Ibidem*: 20, 23.

<sup>21</sup> Znosko Aleksy. 1996. *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*. Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska: 383.

<sup>22</sup> Wodziński Cezary. *op. cit.*: 21–22.

<sup>23</sup> *Ibidem*: 22.

<sup>24</sup> *Ibidem*: 89–104.

w niej reguł i konwencji, naruszenie/podważenie obowiązującego ładu; jego szalone, obłąkane zachowanie jest głęboko świadomą „grą i metaforą autentycznego szaleństwa świata”<sup>25</sup>. Tak rozumiana postawa odzwierciedla źródło i sedno systemu religijnego, jest swoistą reprezentacją i projekcją *numinosum*; jak podkreśla Jacek Sieradzan –

na podstawie analizy biografii „boskich szaleńców” można sformułować definicję: Boskie szaleństwo jest to specyficzne doświadczenie *sacrum*. Jest ono specyficzne w tym sensie, że wykracza poza aprobowaną przez społeczny kontekst codzienność, ponieważ odwołuje się do przeżycia pierwotnego<sup>26</sup>.

Zasadnicze źródło wiedzy o zjawisku jurodstwa stanowią teksty hagiograficzne, zwłaszcza żywoty i legendy, zarówno cerkiewnosłowiańskie (staroruskie) przekłady utworów bizantyńskich, jak i oryginalne już kompozycje. Na ich podstawie C. Wodziński nakreślił swoisty „portret niebywalca”, wskazując najważniejsze jego komponenty i tropy odczytu, takie jak: ekscentryczne egzystowanie, towarzystwo demona, osobliwość cielesna, dziwaczna mowa czy też nietypowe relacje z władzą (państwową i cerkiewną) oraz symulowana gra „Bożego szaleńca”<sup>27</sup>. Wszystkie te sfery uobecnienia łączy kategoria inności, kontestacji, radykalności i spektakularności<sup>28</sup>. Jurodiwy jest niczym figura teatralna, cechuje go dwoistość, specyficzne rozszczepienie jaźni – nazwana przez C. Wodzińskiego „ekstra- i introwersją tego samego Bożego pomyleńca”<sup>29</sup>; w dzień odgrywa on bowiem rolę obłąkańca, przywdziewa maskę idioty, jego zachowanie bywa wysoce kontrowersyjne czy wręcz perwersyjne, zaś w nocy staje się pokornym, pogrążonym w żarliwej modlitwie ascetą; przykładowo: Prokop z Ustiuga

we dnie bowiem jako jurodiwy chodził, w nocy zaś bez snu przebywał i modlił się nieustannie do Pana Boga... W nocy ani trochę spokoju nie zaznawał, ale po mieście i po wszystkich cerkwiach Bożych chodził i modlił się do Pana ze łzami obfitymi. Nazajutrz zaś znowu na cały dzień wychodził na ulice miasta i w sprośności przebywał;

<sup>25</sup> Sieradzan Jacek. *op. cit.*: 18.

<sup>26</sup> *Ibidem*: 17.

<sup>27</sup> Wodziński Cezary. *op. cit.*: 40–226; zob. też Иванов Сергей А. 1994. *Византийское юродство*. Москва: Международные отношения; Иванов Сергей А. 2005. *Блаженные похабы. Культурная история юродства*. Москва: Языки славянских культур.

<sup>28</sup> Zob. Panczenko Aleksander M. 1977. „Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko”. Prus-Bogusławski Aleksander przeł. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 1: 48–67.

<sup>29</sup> Wodziński Cezary. *op. cit.*: 181.

Maksym Moskiewski „w ciągu dnia po ulicach biegał, szaleństwo to czyniąc, w nocy zaś bez snu przebywając do Pana modlił się”; zaś Prokop z Wiatki „w dzień niby jurod chodził, w nocy zaś bez ustanku modlitwę do Boga wznosił”; Ksenia Petersburska „w dzień jak obłąkana włóczyła się po mieście, a nocą ukrywała się przed ludzkim wzrokiem, wychodząc za miasto, w pole, i tam przebywała w modlitwie”<sup>30</sup>.

Ową specyficzną grę eksponuje Aleksander Panczenko, podkreślając, że jest ona niejako sednem jurodstwa:

szaleństwo Chrystusowe ma sens tylko wtedy, gdy jest obserwowane, gdy staje się ogólnie dostępnym widowiskiem. Bez obserwatora, bez widza jest ono zupełnie niemożliwe. Zdając sobie z tego sprawę, jurodiwyj tylko wtedy, kiedy jest sam, jakby w antrakcie – w nocy, a czasami w dzień, gdy nikt go nie widzi – zdejmuje maskę pozornego szaleństwa<sup>31</sup>.

Właściwością jurodiwego jest jego nietypowe pochodzenie i egzystowanie w świecie; przybywa znikąd („skądinąd”)<sup>32</sup>, niejako wdziera się do rzeczywistości jako obcy i „martwy dla świata”, nieustannie manifestuje swą osobność, samotność, jak choćby Wasyl Błogosławiony, który „nie przyjaźnił się z nikim i z nikim nie nawiązywał bliższej znajomości, był obcy dla wszystkich”<sup>33</sup>. Szczególnego rodzaju izolację demonstruje szaleniec poprzez osobliwe zamieszkanie – w szałasach, pustostanach, zrujnowanych kapliczkach, na progu lub schodach cerkiewnych czy też wysypisku śmieci, w psim legowisku, albo po prostu pod gołym niebem, jak na przykład Prokop z Wiatki, który za „łóże miał ziemię, a za przykrycie niebo”<sup>34</sup>.

Nade wszystko jednak odmienność świętego pomyśleńca – jak zauważa A. Panczenko – projektuje się w „paradoksalności wyczynu”, która „określa z góry paradoksalność widowiska, w którym bierze on udział”<sup>35</sup>. Mowa tu o osobliwości aktora i widza, jurodiwy w roli nadawcy komunikatu objawia się jako dziwak, gorszyciel, dewiant, postać o cechach społecznie nieaprobowanych – patologicznych, a tym samym często wywołuje gwałtowne,

<sup>30</sup> Cyt. za: *ibidem*: 180–181. W rozprawie znajduje się pełna bibliografia źródłowa i pomocnicza na temat ruskich jurodiwych; zob. Wodziński Cezary. *op. cit.*: 227–236, 243–270.

<sup>31</sup> Panczenko Aleksander M. *op. cit.*: 51–52; zob. też Madys Anna. 2007. „Wschodni jurodiwy a model świętego, prezentowany w zachodnim teatrze religijnym doby średniowiecza”. *Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza XLII*: 266–274.

<sup>32</sup> Wodziński Cezary. *op. cit.*: 42.

<sup>33</sup> Cyt. za: *ibidem*: 57.

<sup>34</sup> Cyt. za: *ibidem*: 59.

<sup>35</sup> Panczenko Aleksander M. *op. cit.*: 53.

odbiegające od norm reakcje odbiorcy. Ów pozorant intencjonalnie wystawia się na społeczny brak akceptacji, wywołuje oburzenie i odrazę, siebie zgorznie swoim niecodziennym czy wręcz perwersyjnym „bywaniem w świetle”. Ostentacyjnie praktykuje on skrajną ascezę – **umartwia ciało ponad miarę**, tj. wystawia je na trudy, okropne męczarnie graniczące z jednej strony z upodobaniem, z drugiej z przemożnym cierpieniem, np. Izaakowi „bose nogi przymarzały do kamieni, ale nie ruszył się do końca jutrzni”<sup>36</sup>; zaś Andrzej „nigdy nie zasypiał pod dachem, lecz zawsze w chłodzie i skwarze, tarzając się jak Łazarz w gnojowisku i błocie, pogardzany przez ludzi i zwierzęta”<sup>37</sup>; natomiast Jan Kołpak

włożywszy na ciało swe krzyże z łańcuchami żelaznymi, a na głowie kołpak wielki i ciężki, na palcach rąk swoich kółka i pierścienie miedziane nosił, i różaniec drewniany, i cierpieniem swe ciało męczył, trudząc się dla Chrystusa i złe ciemne duchy odpędzając, i nawet na tajemnych członkach swych miedziane obręcze nosił<sup>38</sup>;

**demonstruje niedoskonałość**, obrzydliwość człowieczej fizjologii, np. Wasyl Błogosławiony „nie wstydził się ludzkiej sromoty, gdyż wielokrotnie żołądkowi swemu ujście przed ludem czynił”; Symeon „często, kiedy jego jelita domagały się swych naturalnych praw, wówczas tam, gdzie stał, w obecności tłumu, kuczał wprost na środku placu”<sup>39</sup>; z niezdrową wręcz pasją **wystawia swe ciało na pokusy**, obcując choćby z nierządnicami, np. Andrzej

pewnego dnia cudaczył w pobliżu domów rozpusty i jedna z nierządnic wciągnęła go do środka, [...] zbiegły się i pozostałe grzesznice i dla śmiechu pytały go, jak znosi coś podobnego. Błogosławiony zaś uśmiechał się, lecz nic nie odpowiadał. Szczypały go i kusily do haniebnego dzieła nierządu, miętosily jego ukryte miejsca, a inne całowały, podniecając niewinnego do bezwstydu. [...] Pośród takich pokus nie drgnął on nawet i nie podniecała go obrzydliwa chuć<sup>40</sup>;

zaś Symeon

często płaśał i prowadził korowody, objawszy jedną ręką rozpustnicę, a drugą – drugą, i zabawiał się tak na oczach ludu, i całował. Niekiedy bezwstydne dziewczki wsadzały mu ręce za pazuchę i przytulały się do niego, poklepywały i podszczypywały<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Cyt. za: Wodziński Cezary. *op. cit.*: 78.

<sup>37</sup> Cyt. za: *ibidem*: 108–109.

<sup>38</sup> Cyt. za: Panczenko Aleksandar. *op. cit.*: 57.

<sup>39</sup> Cyt. za: Wodziński Cezary. *op. cit.*: 126.

<sup>40</sup> Cyt. za: *ibidem*: 120.

<sup>41</sup> Cyt. za: *ibidem*: 120.

Jurodiwy **wymyślnie się ubiera, a właściwie często nie ubiera**, gdyż jego odzieniem jest nagość wywołująca powszechne oburzenie, np. Wasyl Błogosławiony „paraduje niczym Adam”; Sawa Nowy „ściągnął z siebie wszystkie ubrania cielesne [...] i oto zaczyna obchodzić miasta i wioski z odsłoniętą głową, boso i zupełnie obnażony”<sup>42</sup>. „Święty pomyleniec” **manifestuje nie tylko odrażającą cielesność, ale też nieudolność mowy**, wypowiadając się niezrozumiale, zawile, monosylabując lub wymownie milcząc (np. Wasyl Błogosławiony „rozmawiał mową niezrozumiałą”<sup>43</sup>; Andrzej zaś bełkotał „jakieś niezrozumiałe słowa, jakby był lunatykiem”<sup>44</sup>). Ponadto ów święty **posiada cechy demoniczne i demiurgiczne**, z jednej strony zмага się z demonami, np. Izaak, który przed „rojami biesów opędza się jak przed muchami”<sup>45</sup>, z drugiej zaś uznawany jest za opętanego, np. Andrzej Carogrodzki jako „opętany przez biesa”<sup>46</sup>; Grzegorz Dekapolita, w którego „wróg [rodu ludzkiego] wcielił się”<sup>47</sup>; wyposażony jest też w ponadnaturalne, bliskie demiurgicznym, zdolności – potrafi uśmiercić lub zesłać chorobę, np. Pelagia Iwanowna modliła się o śmierć własnych dzieci i „wkrótce obaj chłopcy umarli [...] na skutek modlitwy błogosławionej”<sup>48</sup>; Symeon, gdy oszukała go jakaś kobieta, popełniając grzech cielesny „modlił się, żeby choroba nie opuszczała jej aż do śmierci”<sup>49</sup>. Poczynania jurodiwego – aktora dziwnego spektaklu – niejednokrotnie wywołują w zbiorowym widzu negatywne emocje, które zwykle znajdują ujście w przemocy – prześladowaniu świętego, np. Prokop z Ustjuga „był prześladowany i obrzucany wyzwiskami, bity i szturchany przez szalonych ludzi”; o Andrzeju Carogrodzkim mowa, że „obserwujący go ludzie mówili: oto nowy szaleniec; a inni twierdzili, że zawsze znajdzie się na ziemi jakiś głupek, a jeszcze inni szturchali go w szyję, bili i pluli mu w twarz z obrzydzeniem”; Jan z Ustjuga „nie okrywa się szatami i miota się nagi po gnojowisku, i niedouczkowie biją go kamieniami i pałkami drewnianymi”<sup>50</sup>.

<sup>42</sup> Cyt. za: *ibidem*: 123.

<sup>43</sup> Cyt. za: Panczenko Aleksander. *op. cit.*: 60.

<sup>44</sup> Cyt. za: Wodziński Cezary. *op. cit.*: 79.

<sup>45</sup> Cyt. za: *ibidem*: 78.

<sup>46</sup> Cyt. za: *ibidem*: 79.

<sup>47</sup> Cyt. za: *ibidem*: 86.

<sup>48</sup> Cyt. za: *ibidem*: 56.

<sup>49</sup> Cyt. za: *ibidem*: 120.

<sup>50</sup> Cyt. za: Panczenko Aleksander. *op. cit.*: 53.

Owo szokujące, wręcz perwersyjne zachowanie jurodiwego ma swój oczywisty cel, jest zamierzonym „urąganiem świata”; w opinii A. Panczenki –

aktywna strona szaleństwa Chrystusowego zawiera się w obowiązku „urągania światu”, czyli życia w świecie, wśród ludzi, demaskowania wad i grzechów silnych i słabych oraz ignorowania społecznych zasad zachowania. Co więcej: pogarda dla społecznych zasad zachowania stanowi coś w rodzaju przywileju i koniecznego warunku szaleństwa Chrystusowego, przy czym szaleniec Chrystusowy nie liczy się z warunkami miejsca i czasu<sup>51</sup>.

Postawa świętego szaleńca jest przez ogół postrzegana jako wroga, chora, niemoralna, a wręcz perwersyjna, łamie on bowiem reguły i prawa ustalające oraz integrujące zbiorowość, decydujące o jej trwałości i organizacji. Tę szczególnego typu niemoralność C. Wodziński nazywa „immoralizmem”, bo – jak podkreśla – „tak bowiem należałoby raczej zakwalifikować wolność od norm i zasad moralnych świętych awanturników”, dodając, że ta

ich awanturniczość potrafi kruszyć silniejsze więzi – ontologiczne więzadła świata ludzkiego, rządzące opozycjami mowy i milczenia, cielesności i duchowości, namiętności i beznamiętności, rozumności i szaleństwa, pobożności i blasfemii, anielskości i diabelskości... I to nie jurodiwy pokazują się jako rozwiązły, lecz świat dzięki niemu przedstawia się rozwiązłe<sup>52</sup>.

Fenomen jurodstwa to najbardziej jaskrawe urzeczywistnienie wschodnio-chrześcijańskiego ideału świętości – wyrazista projekcja jej irracjonalnego potencjału, jednak wiele składających się nań elementów należy traktować jako wspólne i funkcjonalne w opisach czynów wszystkich pozostałych Bożych wybrańców, zwłaszcza w tekstach powstałych w cerkiewnosłowiańskiej przestrzeni kulturowej. Skądinąd badacze tradycji chrześcijańskiej (prawosławnej) podkreślają bliskość jurodstwa z tradycją pustelniczą i monastyczną<sup>53</sup>. Jerzy Nowosielski upatruje w prawosławnym monastycyzmie wręcz „stanu potencjalnego «jurodstwa» (szaleństwa w Chrystusie)”, wskazując ścisły związek umiarkowanego szaleństwa mniszego z jego wyrazistą formą reprezentowaną przez jurodiwego, konstatując, że

stanem szczególnym tego [mniszego] łagodnego i półświadomego szaleństwa jest gwałtowne i jaskrawo przejawiające się święte szaleństwo „jurodiwych” [...]. „Jurodstwo”, święte sza-

<sup>51</sup> Panczenko Aleksander M. 1993. *Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko*, Żyłko Bogusław przeł. W: *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie: 109.

<sup>52</sup> Wodziński Cezary. *op. cit.*: 193–194.

<sup>53</sup> Pokrewieństwo ujawniają także dwie podstawowe odmiany jurodstwa – typ klasztorny i tułaczy.



leństwo, oto szczególne osiągnięcie tego łagodnego, ironicznego, trochę dziwaczego – nie rozumiejącego i nie rozumianego mnicha prawosławnego<sup>54</sup>.

Mowa tu więc o tym, że na portret jurodiwego oraz bliskiego mu mnicha i pustelnika składają się te same niezmiennie elementy, a jedyną różnicą jest stopień intensywności czy radykalności ich ekspozycji.

Jedną z kluczowych kwestii, łączącą różne odmiany świętości, jest tzw. śmierć dla świata; nie tylko jurodiwy, lecz każdy święty jest w ten czy inny sposób „martwy dla świata”, odrzuca i porzuca bowiem doczesną rzeczywistość, przechodząc w stan skrajnej ascezy, *apathei* – spokoju ducha, beznamietności, bezcielesności; *notabene* anachoreci i mnisi są nazywani „ziemskimi aniołami i anielskimi ludźmi”. Dobrym przykładem mogą tu być słynni południowosłowiańscy pustelnicy – Paraskiewa-Petka, która

ku apostołskiemu życiu zapalała ochotą, postem i czuwaniem opanowując ciało, oddając się cierpieniom i leżeniem krzyżem. Zapalawszy pobożnym pragnieniem, od tej pory nie powstrzymywała się nie szczędzić siebie, ale wszystkich razem porzuciwszy, podjęła ucieczkę i dotarłszy do pustelni, tam nieziemskie i anielskie podjęła życie [...] postem i czuwaniem się udęczając, zielem pustynnym żywiąc się skąpo i mało, na chłód i żar się wystawiając<sup>55</sup>

oraz Iwan, Prochor, Gawraił i Joakim, którzy

upodobali sobie takie życie, i stali się także błogosławionymi ojcami naszymi i pustelnikami, ci niebiańscy ludzie, ziemscy aniołowie, przyjaciele Chrystusa, Iwan i Prochor, razem z Gawrailem, a z nimi i wieloibny ojciec nasz Joakim – czcigodna czwórka, wybrane przez Boga grono, gorliwi słudzy Chrystusa, którzy wyszli z radłem przygotować glebę i zasiać ziarno wiary, aby zebrać plon stukrotny<sup>56</sup>.

Zdarza się, że pustelnik chwilowo porzuca stan odosobnienia i powraca do świata, w którym jeszcze intensywniej manifestuje inność i ekscentryzm, jak w przypadku świętej Paraskiewy-Petki, która

choć nie chcąc, zostawiła pustynię i wróciła do świata. Przyszedłszy do cesarskiego grodu, poszła do przepięknej świątyni Mądrości Bożej. Czegóż tam nie czyniła i tworzyła! Na kolanach nieustannie oddawała pokłony i strumienie łez tocząc, z serca często dobywała jęki<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Nowosielski Jerzy. 1991. *Inność prawosławia*. Warszawa: Anafora: 26–27.

<sup>55</sup> Św. Tyrnowski Eutymiusz. 2002. „Żywot św. Paraskewy (Petki)”. W: *Ziemscy aniołowie – niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, Minczew Georgi wyb. i wstęp, Simeonowa-Konach Galia red. Białystok: Orthdruk: 103.

<sup>56</sup> „Żywot św. Joakima Osogowskiego (Sarandaporskiego)”. W: *Ziemscy aniołowie – niebiańscy ludzie*: 82.

<sup>57</sup> Św. Tyrnowski Eutymiusz. *op. cit.*: 104–105.

„Martwy w świecie” wybraniec wiecie osobliwe życie, imperatywem jest eksponowana wbrew światu ziemskiemu ekstremalna asceza będąca wyrzeczeniem, a przede wszystkim świadomą demonstracją człowieczej ułomności i pokory, całkowitego oddania – zawierzenia Bogu, swego rodzaju nieprzynależności do „tego” świata”, bycia „nie z tego świata” oraz „przynależenia do bóstwa/Boga”, oddzielenia od sfery *profanum* i zaliczenia do sfery *sacrum*; słynny pustelnik Iwan Rylski

cierpiąc dobrowolną nagość i marznąc zimą od mrozu. Spójrzcie, o umiłowani, cóż to jest za miejsce – nawet ci, którzy noszą potrójną odzież, z trudem mogliby tam wytrzymać zimową porą. W czasie żniw zaś spalała go słoneczna spiekota<sup>58</sup>;

zaś mnich Symeon Serbski

całą sławę świata tego i cześć za nic uznał i piękno życia tego jako dym zobaczył, a miłość do Chrystusa rosła w nim i rozpałała serce jego i stał się świątynią Chrystusowi uczynioną i naczyniem przezczystym Ducha Jego Świętego<sup>59</sup>.

Rezygnacja z doczesnego trybu życia jest równoznaczna z pewnego rodzaju wzdargą zwyczajnym bytowaniem, Boży wybraniec odrzuca marność świata, lecz paradoksalnie wciąż się z nią zmagają, egzystuje w przestrzeni granicznej, w tzw. *sacrofanum* – zdaniem J. Sieradzana – „świecie niezróżnicowanym, będącym stanem permanentnej liminalności”, w stanie przekroczenia granicy „między idiotyzmem a świętością”<sup>60</sup>. Ową sferę można nazwać właśnie graniczną lub marginalną, święty pustelnik lub mnich egzystuje bowiem w specyficzny sposób *pomiędzy*, podobnie jak jurodiuw istnieje „na peryferiach materii, w nieuchwytniej przestrzeni, jednocząc w sobie w sposób niemalże doskonały pierwiastek fizyczny i duchowy”<sup>61</sup>. Owo liminalne bytowanie – bywanie, oznaczające stan jednoczesnego zawieszenia i przekraczania/wykraczania, jest więc charakterystyczne nie tylko dla samego jurodiuwego, ale znamienne także dla innych Bożych wybrańców, których

<sup>58</sup> Kantakuzen Dymitr. „Krótkie słowo z małą pochwałą św. Iwanowi Rylskiemu”. W: *Ziemscy aniołowie – niebiańscy ludzie*. *op. cit.*: 38.

<sup>59</sup> Sava I Arcybiskup Serbski. 1983. „Żywot świętego Simeona” W: *Dar słowa. Ze starej literatury serbskiej*. Naumow Aleksander E. wyb. i oprac. Wątor-Naumow Teresa, Naumow Aleksander, Kotwiczowa Wanda przeł. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie: 8.

<sup>60</sup> Sierdzan Jacek. 2006. „Sacrum i profanum czy sacrofanum? Przemiany w rozumieniu sacrum we współczesnym świecie”. *Lud: Organ Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etologicznych*, 90: 26; zob. Buchowski Michał. 1993. *Magia i rytuał*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Kultury: 79–89.

<sup>61</sup> Madys Anna. *op. cit.*: 267.

postawa wyznacza podobnie swoistą „przestrzeń zerową” – linię graniczną między *sacrum* i *profanum*, tym co „święte, światowe i zaświatowe”<sup>62</sup>.

Analogii w irracjonalnych odsłonach świętości jest o wiele więcej, gdyż nie jeden wszak jurodiwy zasługuje na miano ekscentryka, a jak się zdaje także przemożne grono świętych prezentujących się wobec otoczenia w pozach większych czy mniejszych dziwaków. Mowa tu nie o zrównaniu „Bożego szaleńca” z każdym typem świętości, lecz o ujawnieniu pewnych zarodkowych elementów, które w tradycji kulturowej zachowując swój pierwowzór, rozwinęły się w sposób różnorodny, dojrzewając i ujawniając się w gotowych formach – w poszczególnych typach świętości.

Wspólnym dla nich imperatywem jest oczywiście pokora rozumiana jako ubóstwo, poniżenie, ogołocenie (gr. *kénōsis*), a więc jako bezpośrednie naśladownictwo Chrystusa<sup>63</sup>. Podobnie do jurodiwego pustelnik czy mnich nieustannie wyrzeka się świata i samego siebie, przybiera pozę mniej lub bardziej zrozumiałą dla otoczenia, niejednokrotnie poprzez „afektowaną skromność”<sup>64</sup> ukazuje się w roli ekscentryka, innego – reprezentanta już lub od samego początku nieprzynależnego do tego świata. Boży wybraniec jawi się niczym ikona – **leży martwy lub stoi na skale**, np. Iwan Rylski, którego biesy „strącają [...] ze skały w dół, zostawiają niczym martwego”<sup>65</sup>; „stał nadal na skale modląc się do Boga dniem i nocą”<sup>66</sup>; **kłęczy i uniżenie się kłania**, np. Paraskiewa-Petka, która „na kolanach nieustannie oddawała pokłony”<sup>67</sup>; **spoczywa na ziemi z kamieniem pod głową**, np. Symeon Serbski, który „leżał niczym żebrak jaki, ubogi, pokryty habitem, na ziemi, na rogoży, z kamieniem pod głową, wszystkim się kłaniając i przymilając”<sup>68</sup>. Wszystkie te pozy można traktować także w aspekcie swoistej komunikacji, tj. wy-mowy świętego, widzieć w nich zaistniałą specyficzną relację ze świa-

<sup>62</sup> Wodziński Cezary. *op. cit.*: 60.

<sup>63</sup> Zob. Léon-Dufour Xavier. *op. cit.*: 491.

<sup>64</sup> Curtius Ernst R. 1972. „Topika”. Krzemieniowa Krystyna przeł. *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 63: 236–240; Curtius Ernst R. 1997. *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Borowski Andrzej przeł. i oprac. Kraków: Universitas: 90–92.

<sup>65</sup> Kantakuzen Dymitr. *op. cit.*: 40.

<sup>66</sup> „Żywot św. Iwana Rylskiego, tzw. ludowy”. W: *Ziemscy aniołowie – niebiańscy ludzie*. *op. cit.*: 22.

<sup>67</sup> Św. Tyrnowski Eutymiusz. *op. cit.*: 104–105.

<sup>68</sup> Sava I Arcybiskup Serbski. *op. cit.*: 19.

tem – w jego granicach percypowaną w kategoriach perwersyjności, spoza jego sfery rozumianą jako przejaw czy ingerencja świętości.

Niejednokrotnie święty – „umarły dla świata” – w stanie odosobnienia prowadzi życie pełne wyrzeczeń i trosk, dodatkowo zaś z niepojętym, a czasem wręcz z **frenetycznym zadowoleniem, prowadzi nieustanną walkę z demonami**, jak choćby słynny pustelnik Iwan Rylski, którego według jednego przekazu:

nawiedzał [...] także i wróg-kusiciel, i mamił anielskimi słowy, chcąc ze świętego miejsca wyprowadzić; święty ojciec Iwan stał nadal na skale modląc się do Boga dniami i nocą i łyżąc, a diabły strącały go ze skały. [...] Wielebny bowiem nie chciał obrać innej drogi, aniżeli Boża. I choć ku owemu świętemu miejscu wiodła ścieżka wąska, po niej właśnie wspinał się na skałę wysoką i stromą, skąd strącały i męczyły świętego diabły. On zaś z radością wszystko to przyjmował<sup>69</sup>,

zaś zgodnie z drugim, mowa o tym, że „zebrało się całe mnóstwo podstępnych duchów. [...] I biją go, wleką, uderzają, ranią, strącają go ze skały w dół, zostawiają niczym martwego”<sup>70</sup>; czy Gawraił Lesnowski, który „cierpiał też wiele udręk od nienawiści złych duchów, przegonił je jednak modlitwą”<sup>71</sup>; czy też Piotr z Koriszy, o którym mowa: „któż wypowie ojcie świętobliwy, twoje pustynne cierpienia lub któż twe wyczyny wymieni: walka ze złymi duchami, przebywanie surowe, łyż i pokutę, post i nagość ciała?”<sup>72</sup>.

Święty **posiada zdolności nadnaturalne – cudotwórcze**, jego mocą jest uzdrawianie, ale w szczególnych wypadkach potrafi zesłać także śmierć, jak np. Iwan Rylski chcący ocalić duszę przebywającego z nim na pustyni bratanka przed powrotem do grzesznego świata, wymodlił u Boga jego śmierć:

a pacholę owo przepelnione było Duchem; wiedząc o tym, pomodlił się pustelnik do Pana tymi słowy: „Panie, nie daj zaginać duszy sprawiedliwego, i nie licz go w poczet grzeszników”. Wystuchawszy modlitwy wielebnego ojca Iwana nakazał Bóg zmii, by w owej chwili ukąsiła chłopca [...]. I w ten czas opuściła pacholę dusza<sup>73</sup>.

Miejsce pochówku bratanka stało się osobliwym mieszkaniem świętego, który ową „zmiję zamienił w kamień jako świadectwo siły modlitwy swojej,

<sup>69</sup> „Żywot św. Iwana Rylskiego, tzw. ludowy”. *op. cit.*: 22, 24.

<sup>70</sup> Kantakuzen Dymitr. *op. cit.*: 40.

<sup>71</sup> „Żywot świętego Gawraıla Lesnowskiego, tzw. ludowy”. *op. cit.*: 71.

<sup>72</sup> Teodosije. „Służba św. Petarowi z Korišy”. W: *Dar słowa. op. cit.*: 187.

<sup>73</sup> „Żywot św. Iwana Rylskiego, tzw. ludowy”. *op. cit.*: 24.

a przychodzący tam ludzie na każdą niemoc lekarstwo znajdują<sup>74</sup>. Co ciekawe święty potrafi zesłać karę także pośmiertnie, wciąż jest obecny w świecie doczesnym, jego czcigodne ciało wyznacza szczególnego rodzaju strefę *sacrofanum*; rylski pustelnik już po swym „odejściu ze świata” oddziałuje na rzeczywistość poprzez „cud kary”, według przekazu pewien

biskup miasta, ogarnięty pychą, pozostawał bez wiary. I nie tylko bez wiary, ale co gorsze, świętemu był przeciwny [...]. I ten, który ma władzę zabrać sławę, karze nagle biskupa, czyniąc go niemową, i oprócz tego chorobą. Co więcej! Owe usta, wielomówne przeciw świętemu, zostają skute niemotą [...]. Gdy zrozumiał pyszałek, że popełnił grzech, co uczynił? Przybiegł do trumny świętego i tarzał się po ziemi, prosząc o uwolnienie swego skutego języka, co też otrzymał<sup>75</sup>.

Podobnie jak jurodiwy, pustelnik lub mnich wywołuje zarówno zbiorowy szacunek, jak i kolektywną bojaźń, wzbudza poczucie zagrożenia, zachwiania porządku, niejednokrotnie kompensowane nieufną czy wręcz agresywną postawą grupy; święty bywa więc, delikatnie mówiąc, fascynujący a zarazem obcy, niechciany i niezrozumiały; przykładowo odchodzącego na pustynię Iwana Rylskiego – według przekazu – ludzie

za diabelską namową usiłowali zawrócić go z drogi bożej [...]. I odwróciwszy od nich swoje święte oblicze, odszedł ku pustkowiom gór Ryły. A zwracając się ku ludziom, nie pobłogosławił ich ani nie przeklął, wyrzekł jeno: „Ze śmiechem i drwiną was zostawiam”<sup>76</sup>;

a podług innego świadectwa ten sam „gdy w młodości żył jeszcze w świecie, diabeł podburzał przeciw niemu krewnych, sąsiadów i znajomych. I ranili go dotkliwymi słowy niby strzałami; nazywali niepotrzebnym, niegodnym przebywania i życia na świecie”<sup>77</sup>. Warto zwrócić uwagę na ów śmiech i drwinę świętego, co można rozpatrywać także w kategoriach pogardy dla świata, ale i swoistego „urągania światu”, jakże typowego, choć jak widać nie zarezerwowanego li tylko dla Bożego szaleńca<sup>78</sup>.

Na koniec warto odnotować dopełniający portret świętego pustelnika i mnicha element, jakże wysoce zresztą charakterystyczny dla jurodiwego, a mianowicie mowę czy też wymowne milczenie Bożego wybrańca. Zwy-

<sup>74</sup> *Ibidem*: 24.

<sup>75</sup> Kantakuzen Dymitr. *op. cit.*: 42.

<sup>76</sup> „Żywot św. Iwana Rylskiego, tzw. ludowy”. *op. cit.*: 21–22.

<sup>77</sup> Kantakuzen Dymitr. *op. cit.*: 39.

<sup>78</sup> Zob. Лихачев Дмитрий С., Панченко Александр М., Поньрко Наталья В. 1984. *Смех в Древней Руси*. Ленинград: Наука.

kle święty występuje na pozycji barwnie nauczającego – pouczającego starca, lecz zdarza się, że jego wypowiedź jest zredukowana do jęku, śpiewu, np. o Paraskiewie-Petce mowa, że ta „z serca częste wydobywała jęki”<sup>79</sup>; o Joakimie Osogowskim, że ten „radował się, śpiewał i sławił Boga”<sup>80</sup>; lub też całkowitej niemocie, np. o Iwanie Rylskim mowa, że ten „błogosławiony, na podobieństwo proroka, niczym głuchy, co nie słyszy, i jakby niemy, co ust nie otwiera”<sup>81</sup>; o Gawraile Lesnowskim, że „pogrążony w milczeniu”<sup>82</sup>.

Przytoczone tu, wyselekcjonowane z bogatego korpusu literackiego, przykłady stanowią barwne ekspozycje świętości w jej wschodniochrześcijańskim ujęciu, definiowalne właściwie jedynie w konkretnym kontekście religijnym i kulturowym. Tę specyficzną projektowaną świętość należy odczytywać właśnie w charakterystycznym dla wschodniego (prawosławnego) chrześcijaństwa kluczu teologii negatywnej, tj. apofatycznej, zakładającej niemożliwość pozytywnego poznania Boga, a więc też swoistą bezradność rozumu wobec tego, co od Niego pochodzi i do Niego przynależy<sup>83</sup>. Inkarnowana świętość jurodiwego, pustelnika czy mnicha, objawiająca się w świecie często dość niecodziennie, niezrozumiale czy wręcz perwersyjnie, stanowi wszak emanację tej samej – wymykającej się racjonalności – tajemnicy, dlatego też wypada ją traktować jako fenomen wykraczający poza granice intelektualnego poznania, społeczno-kulturowego porządku, ustalonej normy.

## Literatura

- Anczyk Adam, Grzymała-Moszczyńska Halina. 2013. *Granice szaleństwa – Granice kultury*. Katowice: Wydawnictwo Sacrum.
- Buchowski Michał. 1993. *Magia i rytuał*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Kultury.
- Curtius Ernst R. 1972. „Topika”. Krzemieniowa Krystyna przeł. *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 63: 236–240.
- Curtius Ernst R. 1997. *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Borowski Andrzej przeł. i oprac. Kraków: Universitas.

<sup>79</sup> Św. Tyrnowski Eutymiusz. *op. cit.*: 105.

<sup>80</sup> „Żywot św. Joakima Osogowskiego (Sarandaporskiego)”. *op. cit.*: 83.

<sup>81</sup> Kantakuzen Dymitr. *op. cit.*: 39.

<sup>82</sup> „Żywot świętego Gawraïła Lesnowskiego, tzw. ludowy”. *op. cit.*: 71.

<sup>83</sup> Zob. np. Dzidek Tadeusz. 2001. *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*. Kraków: Wydawnictwo „M”.



- Durkheim Émile. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Zdrożyńska Anna przeł. Tarkowska Elżbieta wstęp i red. nauk. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Durkheim Émile. 1903. *Próba określenia zjawisk religijnych*, Brzozowski Stanisław przeł. Warszawa: Druk Piotra Laskauera i S-ki.
- Dzidek Tadeusz. 2001. *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Dziuba Andrzej F. 2017. „Szaleństwo chrześcijaństwa: teologia i świadectwo”. *Collectanea Theologica* 2: 115–126.
- Eliade Mircea. 1999. *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Reszke Robert przeł. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Evdokimov Paul. 2001. *Szalona miłość Boga*. Kowalska Małgorzata przeł. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce.
- Grzymała-Moszczyńska Halina. 2011. „Ekstaza czy szaleństwo? Czy można ocenić normalność i patologię zachowań religijnych?” *Studia Religioznawcze* 44: 35–47.
- Kalinowski Daniel. 2014. „Perwersja. Literacki obiekt pożądania”. W: *Perwersja w literaturze*, 5–16. Kalinowski Daniel, Macul Wioleta, Foltyn Edyta red. Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku.
- Kozielecki Józef. 1987. *Koncepcja transgresyjna człowieka: analiza psychologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Léon-Dufour Xavier. 1981. *Słownik Nowego Testamentu*. Romaniuk Kazimierz przeł. i oprac. Poznań: Editions du Seuil.
- Madys Anna. 2007. „Wschodni jurodiwy a model świętego, prezentowany w zachodnim teatrze religijnym doby średniowiecza”. *Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza* XLII: 266–274.
- Naumow Aleksander E. 1983. *Dar słowa. Ze starej literatury serbskiej*. Wątor-Naumow Teresa, Naumow Aleksander, Kotwiczowa Wanda przeł. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Nowosielski Jerzy. *Inność prawosławia*. 1991. Warszawa: Anafora.
- Otto Rudolf. 1968. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Kupis Bogdan przeł. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Panczenko Aleksander M. 1977. „Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko”. Prus-Bogusławski Aleksander przeł. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 1: 48–67.
- Panczenko Aleksander M. 1993. „Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko”. Żyłko Bogusław przeł. W: *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź, 101–150, Wydawnictwo Łódzkie.
- Raubo Agnieszka. 2008. „Filozofi są dziwacy, surowi, melankolicy... O atypicznych cechach osobowości filozofów w literaturze polskiego renesansu”. *Pamiętnik Literacki* 3: 58–86.
- Ruggiero Fabio. 2007. *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*. Łukaszuk Ewa przeł. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sieradzan Jacek. 2006. „Sacrum i profanum czy sacrofanum? Przemiany w rozumieniu sacrum we współczesnym świecie”. *Lud: Organ Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych* 90: 13–36.
- Sieradzan Jacek. 2005. *Szaleństwo w religiach świata. Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*. Kraków: Inter-esse Wydawnictwo Wanda.

- Simeonowa-Konach Galia. 2002. *Ziemscy aniołowie – niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*. Minczew Georgi wyb. i wstęp. Białystok: Orthdruk.
- Szymczak Mieczysław. 1992. *Słownik języka polskiego*, t. 2. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- van der Leeuw Gerardus. 1997. *Fenomenologia religii*. Prokopiuk Jerzy przeł. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Wodziński Cezary. 2000. „Jurodiuwy. Portret niebywalca”. *Więź* 3: 89–104.
- Wodziński Cezary. 2000. *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Znosko Aleksy. 1996. *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*. Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska.
- Живов Виктор М. 1994. *Святость, Краткий словарь агиографических терминов*. Москва: Гнозис.
- Иванов Сергей А. 2005. *Блаженные похабы. Культурная история юродства*. Москва: Языки славянских культур.
- Иванов Сергей А. 1994. *Византийское юродство*. Москва: Международные отношения.
- Ковалевский Иоанн. 1902. *Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви*. Москва: Издание книгопродавца А.Д. Ступина. Репринт, Москва: Книжный клуб „Книговек”, 2013.
- Кузнецов Алексей. 1913. *Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование*. Москва: Типография В.Д. Смирнова. Репринт, Москва: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000.
- Лихачев Дмитрий С., Панченко, Александр М., Поньрко Наталья В. 1984. *Смех в Древней Руси*. Ленинград: Наука.
- Топоров Владимир Н. 1995. *Святость и святые в русской духовной культуре*. т. 1. Москва: Гнозис.