

In Christo nährisches Russland

Zur Deutung und Bedeutung des
›jurodstvo‹ im kulturellen und
sozialen Kontext des Zarenreiches

V&R Academic

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte

Herausgegeben von
Volker Henning Drecoll und Volker Leppin

Band 109

Vandenhoeck & Ruprecht

Christian Münch

In Christo närrisches Russland

Zur Deutung und Bedeutung des ›jurodstvo‹
im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches

Vandenhoeck & Ruprecht

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Mit 8 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2197-3237
ISBN 978-3-666-56427-7

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Dieses Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons- Lizenz
BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen«)
unter dem DOI [10.13109/9783666564277](https://doi.org/10.13109/9783666564277) abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen,
besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Jede Verwertung in
anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen

*Dieses Buch ist jenen gewidmet, die sich in Russland
für geistige Freiheit, für das freie Wort und für
die Achtung der Menschenwürde einsetz(t)en.*

Vorwort

Der vorliegende Band enthält meine Dissertation und Habilitationsschrift: Den ersten Teil hat die Theologische Fakultät der Universität Bern am 22. April 2010 als Dissertation, den zweiten Teil am 27. Mai 2010 als Habilitationsschrift angenommen. Für die Drucklegung ist die Arbeit leicht revidiert und aktualisiert worden.

Auf das Thema der Arbeit stieß ich im Sommer 1992 während eines Sprachaufenthalts in St. Petersburg. Anlässlich einer Diskussion über Musorgskijs Oper *Boris Godunov* wies mich eine Russin darauf hin, dass der Narr, der in der Szene vor der Basiliuskathedrale den Zaren brandmarkt, kein ‚Narr‘ (шут) sei, sondern ein *jurodivj*. Dieses Wort war mir damals neu und ich konnte seine Bedeutung nicht erfassen. Doch seit jenem Moment haftete es in meinem Gedächtnis und sprang mir jedes Mal ins Auge, wenn es mir wieder begegnete: sei es in Dostoevskijs Roman *Idiot*, in Šostakovičs Memoiren oder im Klavierauszug von Prokof'evs Musik zu Ėjzenštejns *Ivan Groznyj*.

Nachdem ich entdeckt hatte, welch faszinierende Erscheinung sich hinter dem Begriff verbirgt und auf welch nachhaltige und vielfältige Weise sie in der russischen Kultur präsent ist, beschloss ich, mich eingehender damit zu befassen. Eine erste Möglichkeit bot sich mir während des Studienjahrs 1994/95 an der Philologischen Fakultät der Moskauer Lomonosov-Universität. Unter der wissenschaftlichen Betreuung von Nikolaj Ivanovič Liban (1910–2007) – einem großen Kenner der russischen Kultur, der sich noch an die Zarenzeit erinnerte und einst als Stabhalter bei Patriarch Tichon gedient hatte – schrieb ich eine Seminararbeit über die Darstellung des *jurodivj* in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts. Viele Kenntnisse und Anregungen, die ich meinem damaligen Betreuer verdanke, kamen auch der vorliegenden Arbeit zugute.

Nach meinem Studienabschluss in den Fächern Evangelische Theologie und Russische Philologie an der Universität Bern war es Prof. Martin George, der mich dazu anregte, meine Vorarbeiten über die *jurodivye* aufzugreifen und daraus eine kirchengeschichtliche Dissertation anzufertigen. Während meiner sechsjährigen Assistenzzeit am Institut für Historische Theologie (2002–2008) stand er mir nicht nur als beruflicher Vorgesetzter, sondern auch als Doktorvater großzügig und fachkundig zur Seite. Er schenkte mir großes Vertrauen und ließ mir bei der Abfassung der Arbeit viel ideellen Freiraum. Für all dies danke ich ihm herzlich.

Realisierbar wurde die Arbeit dank einem Stipendium des Schweizerischen Nationalfonds, das mir im akademischen Jahr 2000/01 einen Forschungsaufenthalt an der Akademie der Wissenschaften in Moskau ermöglichte. In dieser Zeit trug ich den Großteil des Quellenmaterials zusammen und lernte führende Spezialisten auf dem Gebiet meiner Forschung kennen, die mir wertvolle Hinweise und Denkanstöße gaben. Für den fruchtbaren wissenschaftlichen Austausch danke ich

den Professoren Sergej Arkad'evič Ivanov, Vladimir Nikolaevič Toporov (†), Viktor Markovič Živov (†) und besonders Aleksandr Michajlovič Moldovan, der mich am Vinogradov-Institut für russische Sprache betreute und mir so manche Tür öffnete.

Danken möchte ich auch dem Zweitgutachter Prof. Yannis Kakridis für die sorgfältige Überprüfung der Übersetzungen griechischer und kirchenslavischer Zitate sowie für die kritische Lektüre der Entwürfe großer Teile der Arbeit.

Ein weiterer Dank gebührt Prof. Michael Hagemeister – dem Drittgutachter, der während all der Jahre regen Anteil an meiner Forschungsarbeit nahm, mir regelmäßig neuestes Material zusandte und mich periodisch an meine lang vernachlässigte Dissertation erinnerte. Außerdem hat er die Erstfassungen mehrerer Kapitel kritisch durchgelesen und mit hilfreichen Korrekturen versehen.

Ernst Müller danke ich für das aufmerksame Durchlesen des gesamten Manuskripts, Thomas Brodbeck, Gérald Kurth und Esther Schläpfer für das Korrekturlesen von Auszügen der Arbeit, Andrej Dobricyn und Nikita Artemov für das Gegenlesen des Anhangs, Martin Fischer und Eduard Wälchli für die bibliothekarische Unterstützung, Nikolaos Fries und Markus Tschanz für die computertechnische Hilfe, Prof. Ilona Motejunajte für den wissenschaftlichen Austausch, Prof. Ulrich Schmid für die Beschaffung von Quellenmaterial, Prof. Robert Hodel, Prof. Jan Peter Locher und Prof. Ulrich Luz für die fachliche und moralische Unterstützung in der Anfangsphase des Doktoratsstudiums.

Besonders dankbar bin ich dem Schweizerischen Nationalfonds für den Publikationsbeitrag, der die Veröffentlichung der Arbeit als Open Access ermöglichte, und dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für die Beratung und Geduld bei der Erstellung des Bandes.

2013 wurde die Arbeit mit zwei Preisen ausgezeichnet: mit dem Eduard-Adolf-Stein-Preis der Universität Bern und mit dem Preis der Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens (GSCO). Auch dafür spreche ich meinen Dank aus.

Gedankt sei schließlich allen hier nicht genannten Freundinnen und Freunden, Kolleginnen und Kollegen, Studierenden und Verwandten, die meine Arbeit direkt und indirekt gefördert haben. Ohne ihre Hilfe und das Umfeld, das sie mir in all den Jahren boten, wäre das Projekt nicht realisierbar gewesen.

Der letzte Dank gehört meinen Eltern Elsbeth Münch-Fiechter und Eric Münch, die all dies erst ermöglicht haben. Sie unterstützten mich während des Studiums und Doktorats auf vielfältige Weise und hatten immer offene Ohren für meine Fragen, Ideen und Projekte.

Die vorliegende Arbeit ist so angefertigt, dass sie ohne Russisch- und Griechischkenntnisse gelesen werden kann. Deshalb sind die russischen, kirchenslavischen und griechischen Zitate sowie die russischen Texte im Anhang jeweils von einer deutschen Übersetzung begleitet. Sofern nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen von mir. Russische und kirchenslavische Zitate werden jeweils in der Schrift und Orthographie der mir vorliegenden Quelle wiedergegeben, wobei auch die Interpunktion beibehalten wird. Deutschsprachige Kurzzitate im Lauftext sind durch doppelte Anführungs- und Schlusszeichen markiert, während einfache

Anführungs- und Schlusszeichen entweder für Zitate im Zitat oder für die persönliche Hervorhebung einzelner Ausdrücke gebraucht werden. Die Wiedergabe russischer Wörter, Eigennamen und Werktitel in Lateinschrift folgt der philologisch-wissenschaftlichen Transkription.* Ausnahmen bilden Fremdwörter, die im Deutschen fest eingebürgert sind (wie ‚Zar‘), und die Namen der russischen Imperatoren ab Peter dem Großen. Die Datierung folgt bis zum 1. Februar 1918 nach dem julianischen Kalender.

Die biblischen Bücher werden nach den Vorgaben der TRE abgekürzt.

In den Fußnoten sind die Vornameninitialen der zitierten Autoren nur dann angegeben, wenn dies zur Unterscheidung von anderen Autoren desselben Familiennamens erforderlich ist.

Um der Lesbarkeit willen habe ich darauf verzichtet, die weiblichen Formen mitzunennen; sie sollen implizit mitgedacht sein, d. h. wenn vom Typus des *jurodivyj* die Rede ist, ist die *jurodivaja* eingeschlossen.

Im April 2017

Christian Münch

* In Klammern gesetzte russische Wörter werden wie russische Zitate in kyrillischer Schrift wiedergegeben.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	17
1. Thema, Fragestellung und Ziel	17
2. Forschungsüberblick	20
3. Methodik und Textkorpus	25

ERSTER TEIL

Byzantinisches Erbe und altrussische Tradition

I. Die Begriffe <i>jurodivjy</i> und <i>jurodstvo</i>	33
1. Etymologie	33
2. Das byzantinisch-griechische Äquivalent σαλός	35
3. Definition	37
II. Ein hagiographisches Paradigma byzantinischer Provenienz	45
1. Das <i>jurodstvo</i> als Antiparadigma zu <i>Besessenheit</i>	45
2. Die biblischen Referenzen 1 Kor 3,18; 4,10; 1,25	51
3. Die <i>Vita Symeonis Sali</i> des Leontios von Neapolis	54
4. Der 60. Kanon des <i>Concilium quinisextum</i>	67
5. Die <i>Vita Andreae Sali</i> des Nikephoros von Konstantinopel	70
III. Die russische Rezeption der <i>Vita Andreae Sali</i>	79
1. Andreas Salos als Slave	79
2. Das Fest <i>Pokrov</i>	81
3. Die Vita des Prokopij von Ustjug	83
IV. Parrhesie, Prophetie und sozialer Protest: Das <i>jurodstvo</i> im Russland des 16. und frühen 17. Jahrhunderts	93
1. Einleitung: Die soziale und politische Rolle des <i>jurodivjy</i>	93

2. Die Anekdote vom <i>morio</i> in den <i>Rerum Moscoviticarum Commentarii</i> des Sigismund von Herberstein	99
3. Die Legende von Nikola Salos	101
4. Giles Fletchers Reiseaufzeichnungen	115
5. Die apokryphe Vita des Vasilij Blažennyj	119
6. Isaac Massas Bericht über Elena Jurodiva	126
7. <i>Jurodstvo</i> als Institution?	129
V. Entzauberung, Ausgrenzung und Verfolgung: Das <i>jurodstvo</i> in der Zeit der Kirchenspaltung und der petrinischen Reformen	133
1. Repressalien gegen die <i>jurodivye</i>	133
2. <i>Jurodstvo</i> und <i>raskol</i>	144
3. <i>Jurodstvo</i> und <i>narodnoe pravoslavie</i>	153
3.1. <i>Narodnoe pravoslavie</i> und <i>raskol</i>	153
3.2. <i>Narodnoe pravoslavie</i> und <i>dvoeverie</i>	155
3.3. <i>Narodnoe pravoslavie</i> und <i>mirjanskoe christianstvo</i>	157
3.4. <i>Jurodstvo</i> und <i>dvoeverie</i>	158
3.5. Das <i>jurodstvo</i> als Phänomen des <i>narodnoe pravoslavie</i>	160
<i>Jurodstvo</i> und <i>chlystovstvo</i>	163
4. Die (Selbst-)Darstellung von <i>jurodivye</i> in Verhörprotokollen	166

ZWEITER TEIL

Neuzeit

VI. Internierung, Pathologisierung und partielle Rehabilitierung: Das <i>jurodstvo</i> im postpetrinischen Russland	177
1. Vom Kloster ins ‚Dollhaus‘: Die systematische Internierung der <i>jurodivye</i> und deren Pathologisierung im Zeitalter der Vernunft	177
2. <i>Jurodstvo</i> und <i>duševnaja boleznʹ</i> : Die <i>jurodivye</i> aus Sicht der russischen Psychiatrie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts	186
3. Das <i>jurodstvo</i> zwischen <i>znacharstvo</i> und <i>koldovstvo</i> : Die <i>jurodivye</i> in der russischen Volksmedizin des 19. Jahrhunderts	196
4. <i>Klikuši</i> und <i>stranniki</i> : Die ‚nahen Verwandten‘ der <i>jurodivye</i>	197
4.1. <i>Jurodstvo</i> und <i>klikušestvo</i>	198
4.2. <i>Jurodstvo</i> und <i>stranničestvo</i>	200

5. Langhaarige lumpen- und kettenträgende Sonderlinge: Der Habitus der <i>jurodivye</i> und seine Deutung	203
5.1. Kleidung und Accessoires	204
5.2. Sprache und Gestik	214
5.3. Behausung und Lebensraum	226
6. Auf der Suche nach der <i>Svjataja Rus'</i> : Die partielle Rehabilitierung des <i>jurodstvo</i> im 19. und frühen 20. Jahrhundert	236
6.1. In der Gunst von Bischöfen, Fürsten und Zaren	236
Das <i>jurodstvo</i> Grigorij Rasputins	240
6.2. <i>Jurodstvo</i> und <i>starčestvo</i>	244
6.3. <i>Jurodstvo</i> und <i>Dobrotoljubie</i>	254
6.4. Im Blickfeld von Slavophilen und Westlern	262
6.4.1. <i>Jurodstvo</i> und <i>slavjanofil'stvo</i>	263
6.4.2. <i>Jurodstvo</i> und <i>zapadničestvo</i>	268
6.5. <i>Jurodstvo</i> und <i>intelligencija</i>	274
6.6. Der <i>jurodivij</i> als Träger der ‚russischen Idee‘	285
6.6.1. Jurij Govorucha-Otrok	285
6.6.2. Ausblick ins 20. und 21. Jahrhundert	290
VII. Idealisierung, Symbolisierung und Kritik: Das <i>jurodstvo</i> im Spiegel der russischen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts	303
1. Das <i>jurodstvo</i> in der Erbauungsliteratur	304
1.1. Einleitung: Die <i>jurodivij</i> -Biographien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts	304
1.2. Charakteristika der Lebensbeschreibungen neuzeitlicher <i>jurodivye</i>	306
1.3. Ursachen und Beweggründe des <i>jurodstvo</i>	308
1.4. Wider den kirchlichen Formalismus	319
1.5. Vom Bauern bis zum Adligen: Fünf <i>jurodivye</i> des 19. Jahrhunderts in biographischen Kurzporträts	328
1.5.1. Ioann von Sezënovo (1791–1839) – der leibeigene Bauer	329
1.5.2. Ivan Bosyj (1807–1855) – der Kanzlist	332
1.5.3. Ivan Korejša (1783–1861) – der Theologiestudent	335
1.5.4. Feofil von der Kitaevskaja-Einsiedelei (1788–1853) – der Schima-Priestermönch	339
1.5.5. Vasilij Kadomskij (1776–1848) – der adlige Junker	343
1.6. <i>Ženščiny-jurodivye</i> – Närrinnen in Christo	348
Pelagija von Diveevo (1809–1884) – der „zweite Serafim“	351
1.7. Warnung vor den <i>mnimye jurodivye</i>	356

2.	Das <i>jurodstvo</i> in der historiographischen Literatur	360
2.1.	Das <i>jurodstvo</i> als gesellschaftliches Korrektiv: Von Karamzin bis Ključevskij	361
2.2.	Das <i>jurodstvo</i> als gesellschaftliches Übel: Von Pryžov bis Aristov	365
3.	Das <i>jurodstvo</i> in der belletristischen Literatur	369
3.1.	<i>Glas naroda, glas Božij</i>	371
3.1.1.	Der <i>jurodivyj</i> in Puškins Drama <i>Boris Godunov</i>	372
3.1.2.	Der <i>jurodivyj</i> in Aleksej Tolstojs Roman <i>Knjaz' Serebrjanyj</i>	375
3.1.3.	Der <i>jurodivyj</i> in Nekrasovs Poem <i>Moroz, Krasnyj nos</i>	379
3.2.	Der <i>jurodivyj</i> in der satirischen Literatur	380
3.2.1.	Die <i>jurodivye</i> in Saltykovs <i>Istorija odnogo goroda</i>	381
3.2.2.	Das <i>jurodstvo</i> in Leskovs Erzählung <i>Malen'kaja ošibka</i>	382
3.3.	Fedor Dostoevskij und das <i>jurodstvo</i>	385
3.3.1.	Semen Jakovlevič	386
3.3.2.	Ferapont	389
3.3.3.	Lizaveta Smerdjaščaja	391
3.4.	Lev Tolstoj und das <i>jurodstvo</i>	393
3.4.1.	<i>Detstvo</i>	394
3.4.2.	Tagebücher und Briefe	401
4.	Das <i>jurodstvo</i> in der theologischen Literatur	415
4.1.	Die theologische Apologie des <i>jurodstvo</i>	416
4.1.1.	Petr Sladkopevcev	416
4.1.2.	Aleksandr Bucharev	421
4.1.3.	E. Tichomirov, Ioann Kovalevskij und Michail Pjatnickij	427
4.1.4.	Aleksij Kuznecov	431
4.2.	Das <i>jurodstvo</i> aller Christen	435
4.2.1.	Michail Tareev	435
4.2.2.	Sergej Bulgakov	438
4.3.	Ansätze einer theologischen Kritik des <i>jurodstvo</i>	439
	Zusammenfassung und Ausblick	445

ANHANG

Verzeichnis heiliger <i>jurodivye</i> nach dem orthodoxen Kirchenkalender 2008	459
Verzeichnis der <i>jurodivye</i> aus den <i>Lebensbeschreibungen vaterländischer Asketen des 18. und 19. Jahrhunderts</i>	463
Quellenbeispiele zum publizistischen Diskurs über das <i>jurodstvo</i> 1860–1905	467
1. K. P. Dobronravin: Ein seltsamer Mensch (1860)	467
russisch	467
deutsch	470
2. I. G. Pryžov: Ivan Jakovlič, der Pseudoprophet (1860)	473
russisch	473
deutsch	479
3. A. M. Bucharev (Archimandrit Feodor): Einige Bemerkungen anlässlich des Artikels in <i>Naše vremja</i> über den vermeintlichen Pseudopropheten (1860)	485
russisch	485
deutsch	491
4. Ju. N. Govorucha-Otrok (Ju. Nikolaev): Über das kranke Gewissen und seine Verkünder (1893)	497
russisch	497
deutsch	503
5. Lebensbeschreibung der <i>blažennaja</i> Elena von Arzamas (<i>Cerkovnyja Vedomosti</i> , 1905)	510
russisch	510
deutsch	512
Literaturverzeichnis	515
1. Primärliteratur	515
1.1. Quellentexte bis 1800	515
1.2. Russische Literatur und Publizistik von 1800 bis 1917	519
2. Weitere Literatur	527
Register	545
1. Bibelstellenregister	545
2. Personenregister	548
3. Stichwortregister	559



© Kirovohrad's'kyj oblasnyj chudožnij muzej

Jurodivyj. Gemälde von Pavel Svedomskij. 1883
(Kunstmuseum der Oblast' Kirovohrad, Kropyvnyč'kyj)

Einleitung

1. Thema, Fragestellung und Ziel

Wer sich mit der russischen Kultur beschäftigt – sei es, dass er die Werke Dostoevskijs oder Tolstojs liest, sei es, dass er sich Musorgskijs Oper *Boris Godunov* anhört oder sich Surikovs Gemälde *Bojarynja Morozova* anschaut –, der stößt immer wieder auf die denk- und merkwürdige Figur des *juródivyj*. Dabei handelt es sich um einen Asketentypus der orthodoxen Glaubenswelt, der bald an einen Kyniker, bald an einen Sadhu erinnert und in seiner Spezifität ohne direkte abendländische Entsprechung ist.¹ In westlichen Sprachen liegt denn auch kein exaktes Äquivalent für den kirchenslavischen Begriff vor.² Geläufige Umschreibungen wie ‚Narr in Christo‘, ‚heiliger Narr‘, ‚Gottesnarr‘³ dienen mehr als Notlösung und sind aufgrund der Assoziationen, die das Wort ‚Narr‘ hervorruft, missverständlich.⁴ Daher ist es sinnvoll, den Begriff *juródivyj* (fem. *juródivaja*, pl. *juródivye*) beizubehalten – ebenso wie den Terminus *juródstvo* (neutr.), der die Lebensform des *juródivyj* bezeichnet und mit ‚Narrentum in Christo‘, ‚heilige Narrheit‘ oder ‚Gottesnarrentum‘ übersetzt wird.⁵ Das *juródstvo* entwickelte sich im orientalistisch-christlichen Mönchtum und fand seine paradigmatische Ausgestaltung in der byzantinischen Hagiographie, ehe es von Byzanz nach Russland gelangte. Hier fand es – anders als in den übrigen orthodoxen Ländern⁶ – weite Verbreitung und erlangte eine kulturelle Bedeutung, die weit über die religiöse Sphäre hinausreicht.

1 Wie der Byzantinist Sergej Ivanov gezeigt hat, blieb der *juródivyj* – trotz ähnlicher Erscheinungen in anderen Kulturen – eine „Besonderheit der orthodoxen Variante des Christentums“ (S. A. IVANOV 1999/2001: 334). Vgl. auch A. M. PANČENKO 1976/1984: 73 und HAUPTMANN 1960: 1308.

2 Schon 1923 konstatiert Zinaida Gippius, dass das Wort *juródivyj* in keiner europäischen Sprache existiert: слова «юродивый» ни на каком европейском языке нет (Z. N. GIPPIUS 1997: 9).

3 Vgl. engl. ‚fool in Christ‘, ‚holy fool‘, ‚God’s fool‘; franz. ‚fol en Christ‘, ‚saint fou‘, ‚fou de Dieu‘. Ferner begegnet man den Ausdrücken ‚Narr um Christi willen‘, ‚Christusnarr‘ (bzw. ‚fool for Christ’s sake‘, ‚fool for Christ‘; ‚fou pour le Christ‘).

4 Als Wiedergabe von *juródivyj* charakterisiert der Ausdruck ‚Narr in Christo‘ – wie Wilhelm Hollberg schreibt – „nur eine und zwar eine der Oberfläche näherliegende Seite der Erscheinung, die mit dem Begriff Narrentum nicht vollständig erfasst ist und deren Wesen letzten Endes nicht nur hierin gegründet ist“ (HOLLBERG 1952: 150).

5 Vgl. ‚foolishness in Christ‘, ‚holy foolery‘, ‚holy folly‘; ‚folie en Christ‘, ‚folie sainte‘, ‚folie en Dieu‘. Zur Analyse und Definition der Begriffe *juródivyj* und *juródstvo* s. Kap. I.

6 Nur sehr vereinzelt ist das *juródstvo* auch in Bulgarien, Serbien, Georgien und auf dem Berg Athos bezeugt (s. S. A. IVANOV 2005: 219 f, 228–231 u. 236–238).

Die vorliegende Arbeit untersucht das *jurodstvo* im kulturellen und sozialen Kontext des zaristischen Russland (1547–1917). Dabei legt sie den Schwerpunkt auf die Petersburger Periode (1703–1917), besonders auf deren zweite Hälfte. Dadurch unterscheidet sie sich von den meisten bisherigen Studien zum Thema. Jene behandeln das *jurodstvo* hauptsächlich in seiner byzantinischen oder altrussischen Gestalt und gehen oft davon aus, dass das Phänomen seine Blütezeit im moskowitzischen Staat erlebt habe, danach aber „entartet“ oder weithin verschwunden sei.⁷ Dieser verbreiteten Sicht stellt die vorliegende Arbeit eine andere Perspektive entgegen: Als Schlüsselepoche in der Geschichte des Phänomens wird nicht wie gewöhnlich das 16. Jahrhundert betrachtet, sondern das 19. und frühe 20. Jahrhundert. Eine Schlüsselepoche ist diese Zeit schon deshalb, weil die meisten Biographien und Namen von *jurodivye* aus ihr stammen, aber auch, weil das *jurodstvo* damals – wie zu zeigen sein wird – durch die Darstellung in der Historiographie und Literatur national-kulturelle Bedeutung erlangte: sowohl retrospektiv für die Alte Rus' wie auch aktuell und prospektiv für das damalige und heutige Russland.

Im heutigen Russland stößt das *jurodstvo* auf reges Interesse: Es wird in Fernsehsendungen behandelt, in Zeitungsartikeln thematisiert und in Literatur, Kunst und Film dargestellt.⁸ Dieses Interesse hängt v. a. mit jener Funktion zusammen, die dem *jurodstvo* im 19. und frühen 20. Jahrhundert beigelegt wurde: der Funktion eines Spiegels national-kultureller Identität. Seit dem Zerfall der UdSSR wird die Nationalidentität in Russland neu reflektiert – im Rückgriff auf das vorrevolutionäre Erbe, namentlich die orthodoxe Tradition. Dabei erlebt der *jurodivyy* als religiös-nationale Identifikationsfigur eine Wiederkehr. Das bekannteste Beispiel hierfür ist Lungins Film *Ostrov*, der einen Ausnahmeverfolg verzeichnete und von Patriarch Aleksij II. als „bester christlicher Film des Jahres 2006“ prämiert wurde.⁹ Von der Rahmenhandlung abgesehen, basiert der Film auf der Vita eines *jurodivyy*

7 So u. a. FEDOTOV 1931/1959: 204; BEHR-SIGEL 1938: 562; KOLOGRIVOF 1949: 431; TSCHIŽEWSKIJ 1953: 425; HAUPTMANN 1959: 31; FERRARI 1984: 57 und OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE 2004: 79 u. 135.

8 Beispiele für Fernsehproduktionen zum Thema sind Sergej Koževnikovs Dokumentarfilm *Jurodivye*, der am 21. Nov. 2006 auf dem Kanal *Rossija* ausgestrahlt wurde, die Sendung *Gordon* vom 26. Feb. 2003 auf dem Kanal *NTV* (mit Sergej Ivanov und Viktor Živov im Studio) und die Sendung *Vlast' fakta* vom 20. Feb. 2008 auf dem Kanal *Kul'tura* zum Thema *Šuty i jurodivye kak fenomen russkoj kul'tury* (Narren und *jurodivye* als Phänomen der russischen Kultur). Als Beispiele für neuere literarische Beiträge zum *jurodstvo* seien die Bücher *Russkoe jurodstvo* des Publizisten Jurij Rjabinin (2007) und *Rossija – ne dlja „normal'nych“* (Russland ist nicht für „Normale“) des *jurodivyy filosof* Petr Kalitin (2008) genannt. Zuletzt ist das *jurodstvo* im Bestseller-Roman *Lavr* (Laurus) von Evgenij Vodolazkin (2013) literarisch verarbeitet worden.

9 *Ostrov* (Die Insel) wurde am orthodoxen Kinofestival *Radonež* im Nov. 2006 zum besten christlichen Film des Jahres gekürt. Bei der Preisübergabe lobte Patriarch Aleksij II. u. a., dass „ein so komplexes Thema“ wie das *jurodstvo* angegangen worden sei. Der Film erreichte bei seiner TV-Premiere am 7. Jan. 2007 rund die Hälfte der russischen Fernsehzuschauer. Auch im Ausland fand er Beachtung. S. dazu BODIN 2011: 363–365.

aus dem 19. Jahrhundert.¹⁰ Das 19. und frühe 20. Jahrhundert stellt also auch für die heutige Aktualisierung des *jurodstvo* eine Schlüsselepoche dar.

Vor diesem aktuellen Hintergrund stellt sich die Frage, was denn eigentlich ein *jurodivyy* ist. Die Frage ist umso berechtigter, als der *jurodivyy* in der heutigen russischen Publizistik als Träger verschiedenster Ideen und Konzepte figuriert. Bald gilt er als Prototyp der Postmoderne,¹¹ bald als „Präfiguration der russischen Demokratie“,¹² bald als Pendant zum nietzscheanischen Übermenschen,¹³ bald als „Ausdruck des orthodoxen Genius“ des russischen Volkes.¹⁴ Der *jurodivyy* fungiert als Projektionsfläche für vielfältigste Spekulationen und Theorien und dient als Identifikationsfigur für Avantgardisten wie für Reaktionäre, für Konformisten wie für Dissidenten (vgl. die *Pussy-Riot*-Debatte im Jahr 2012)¹⁵. Und wer meint,

10 Das von Dmitrij Sobolev verfasste Drehbuch basiert großenteils auf der Vita des *jurodivyy monach* Feofil von Kitaevo († 1853), die aus der Feder des Priesters Vladimir Znosko stammt (Erstausg. 1906, Neuaufl. 1996 und 2001). Das Drehbuch folgt der Vorlage bis zur Übernahme von ganzen Dialogen, weshalb es erstaunt, dass die Quelle weder im Vor- noch im Nachspann des Films genannt wird. Dazu s. Kap. VII/1.5.4.

11 Siehe z. B. GORIČEVA 1991: 57 (Юродивый – самая современная, постмодернистская форма святости) und LIPOVECKIJ 1997: 166 (Средневековое юродство, как и античный кинизм, были для своих эпох чем-то вроде постмодернизма). Vgl. dazu die Kritik von S. A. IVANOV 2005: 381 und die Studien von Per-Arne Bodin (BODIN 2009: 209–218 und BODIN 2011: 353–372).

12 Diese Rolle schreibt Georgij Bovt den *jurodivye* in seinem Artikel *O russkom jurodstve* zu, den er am 18. Juni 2001 in der Internet-Zeitung *gazeta.ru* publizierte (юродивые были прообразом российской демократии).

13 JANGULOVA 2000: 478–499.

14 KALITIN 2008: 9.

15 Mit den *jurodivye* werden in letzter Zeit oft die Mitglieder der Frauen-Punkband *Pussy Riot* verglichen, die am 21. Februar 2012 in der Moskauer Erlöserkathedrale ein regierungskritisches „Punk-Gebet“ (панк-молебен) verrichteten. Dass drei von ihnen deswegen zu 2 Jahren Lagerhaft verurteilt wurden, sorgte weltweit für Schlagzeilen. Zu den Ersten, welche die Protestaktion mit dem Hinweis auf das *jurodstvo* verteidigten, gehörten der (vom Moskauer Patriarchat exkommunizierte) orthodoxe Priester Gleb Jakunin und ein anonym er orthodoxer Geistlicher mit dem Pseudonym Aleša Beločkin: In Anspielung auf Puškins *Boris Godunov* verglichen beide Präsident Putin mit dem unrechtmäßigen Zaren und die jungen Frauen mit den ihn entlarvenden *jurodivye* (Jakunin in einem Gedicht mit dem Titel *Svjatych pervorodstvo – novoe jurodstvo*, das zum 8. März 2012 auf *zaprava.ru* erschien, und Beločkin in einem Artikel mit dem Titel *Farisei i jurodivye*, der in der *Novaja gazeta* vom 5. März 2012 veröffentlicht wurde [Nr. 24, S. 31]). Mit dem Hinweis auf die Tradition der *jurodivye* forderte auch der Menschenrechtler Lev Levinson den Freispruch für die Aktivistinnen (am 14. März 2012 auf *gazeta.ru*). Drei Monate später, am 19. Juni 2012, fand im Sacharov-Zentrum ein Seminar zum Thema „*Pussy Riot* und das *jurodstvo*“ statt, welches viel Beachtung fand. All dies führte dazu, dass die entlastende Zuschreibung von den Angeklagten selbst übernommen wurde. So gab Nadežda Tolokonnikova, die Frontfrau der Band, am 7. August 2012 im Gerichtssaal zu Protokoll: „Wir sind Narren, Gaukler, ja vielleicht *jurodivye*, doch wir sind gegen niemanden böswillig“ (Мы шуты, скоморохи, может быть, юродивые, но не несем никому зла [www.novayagazeta.ru/news/58806.html]). Und in ihrem Schlussplädoyer vom 8. August unterstrich sie: „Wir suchten wahrhaftige Aufrichtigkeit und Einfachheit und fanden sie im *jurodstvo* des Punk-Auftritts“ (Мы искали настоящей искренности и простоты и нашли их в юродстве панк-выступления [http://echo.msk.ru/blog/tolokno_25/917702-echo]). Dass

dass der *jurodivyy* diese Funktion erst in der Postmoderne erhalten habe, irrt sich. Schon in Byzanz regte sein normwidriges Verhalten die Menschen zu metaphysischen Spekulationen an. Als enigmatische, mysteriöse und paradoxe Erscheinung fordert er von jeher zur Interpretation und Sinndeutung heraus. Und da ein *jurodivyy* i. d. R. sein Innenleben verborgen hält und keine Selbstzeugnisse hinterlässt, beruht sein überliefertes Bild, sobald es über die äußere Deskription hinausreicht, meist auf spekulativer und oft von Topoi geprägter Deutung durch Zeitgenossen und die Nachwelt. Schon aufgrund dieser Umstände ist sein Wesen jenseits der Deutungsebene kaum fassbar. Und zumal sich die Deutung von *jurodivye* im Laufe der Zeit änderte und von Fall zu Fall variierte, greift jede abschlusshafte Bestimmung zu kurz. Anstelle der ontologischen Frage, was ein *jurodivyy* sei, lautet unsere Hauptfrage demnach: *Wie wurde der ‚jurodivyy‘ im Laufe der Geschichte gedacht, gedeutet, beurteilt, behandelt?* Ziel der vorliegenden Arbeit ist eine Darstellung der Deutungsgeschichte des *jurodstvo*, und zwar der Geschichte von dessen reflexiv-rezeptiver wie kreativ-produktiver Deutung durch Gesellschaft und Individuen im russischen Zarenreich, unter Berücksichtigung der Voraussetzungen und Folgen dieser Deutung. Damit soll die religiöse, soziale und kulturelle Bedeutung aufgezeigt werden, die dem *jurodstvo* im untersuchten Zeitraum zugewiesen wurde – eine Bedeutung, die für das kulturelle Selbstverständnis des heutigen Russland wieder relevant geworden ist. Und *last, not least* versucht die Arbeit durch ihre Schwerpunktsetzung auf das 19. und frühe 20. Jahrhundert einige Lücken in der Erforschung des Phänomens zu schließen.

2. Forschungsüberblick

Das *jurodstvo* ist seit 150 Jahren Gegenstand verschiedener geisteswissenschaftlicher Disziplinen. Da es in verschiedenen Bereichen der russischen Kultur präsent ist, stößt es in unterschiedlichen Fächern auf Interesse: Das *jurodstvo* ist nicht nur Thema der Kirchen- und Profangeschichte, sondern auch der Literaturwissenschaft, Philosophie, Ethnologie, Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Im nachfolgenden Forschungsüberblick werden die für unsere Arbeit wichtigen Publikationen aus den letzten achtzig Jahren berücksichtigt.¹⁶ Die theologischen Arbeiten

sich das altrussische *jurodstvo* – trotz einiger Analogien – von solchen Punk-Auftritten jedoch wesentlich unterscheidet, erklärte der Byzantinist Sergej Ivanov im bereits erwähnten Seminar am Sacharov-Zentrum (<http://admin.gogol.tv/video/465>). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt der Ethnograph Aleksandr Aleksandrovič Pančenko in seinem Vergleich zwischen der *Pussy-Riot*-Performance und dem Antiverhalten altrussischer *jurodivye* (A. A. PANČENKO 2013: 217–227). Einen anderen Blickwinkel nimmt die amerikanische Kommunikationswissenschaftlerin Kerith Woodyard ein: Sie geht davon aus, dass das *jurodstvo* ein (erklärtes) Identifikationsmodell der *Pussy-Riot*-Aktivistinnen ist, und kommt zum Schluss, dass diese „an der alten Tradition des *jurodstvo* partizipieren, während sie aus einer Punk-Ästhetik schöpfen“ (WOODYARD 2014: 268–286).

¹⁶ Vgl. dazu den ausführlich kommentierten Forschungsüberblick von KOBETS 2011a: 15–40.

aus der vorrevolutionären Zeit werden ausgelassen, weil sie selbst Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind (s. Kap. VII/4).

1. Zum ‚*jurodstvo*‘ im Allgemeinen. Bei einem Großteil der Publikationen handelt es sich um einführende Überblicksdarstellungen, die das ostkirchliche *jurodstvo* in genere thematisieren (zuweilen im Rahmen der Darstellung einer universalen ‚christlichen Narrheit‘ in West und Ost). Unter den kirchengeschichtlichen und konfessionskundlichen Aufsätzen, die den westlichen Leser mit dem *jurodstvo* bekannt machen, sind diejenigen von Peter Hauptmann (1959), Tomáš Špidlík (1964) und Kallistos Ware (1984) zu nennen.¹⁷ Während Špidlík und Kallistos den *jurodivyyj* (griech. σαλός) als Propheten und Apostel idealisieren, gibt Hauptmann eine fundierte kritische Darstellung, indem er den Quellen und der biblischen Legitimation des Phänomens mit Skepsis begegnet. Weniger kritisch, dafür anregend ist Walter Niggs populärwissenschaftliches Buch *Der christliche Narr* (1956). Anhand von ‚stilisierten‘ Biographien bringt es die religiöse Thematik von Vernunft und Übervernunft zur Sprache und berücksichtigt sowohl das byzantinische als auch das russische *jurodstvo*. Den Schwerpunkt legt es jedoch auf die ‚christliche Narrheit‘ im Okzident. Dies gilt auch für John Sawards Monographie *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality* (1980). Sie konzentriert sich auf die *holy folly* im abendländischen Mönchtum und behandelt das *jurodstvo* nur im Rahmen der Vorgeschichte. Ganz den *jurodivye* widmet sich dagegen der Essay *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe* von Irina Gorainoff (Gorjainova, publ. 1983). Er bietet eine informative Tour d'Horizon durch die Geschichte des *jurodstvo*, lässt aber die nötige Distanz vermissen. Ähnlich wie Nigg vermittelt Gorainoff ein mystisch-verklärtes Bild des Gegenstandes. – Zum *jurodstvo* im Allgemeinen liegen neben den erwähnten kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Darstellungen ein paar literaturwissenschaftliche und kultursemiotische Abhandlungen vor. Unter ihnen verdienen die Studien von Natalia Ottovordemgentschenfelde (2004) und Renate Lachmann (2004) Erwähnung. Beide betrachten den *jurodivyyj* unter phänomenologischen und typologischen Aspekten, stützen sich aber vornehmlich auf Sekundärliteratur. Ihr Zugang erlaubt es ihnen, Verbindungen herzustellen, die den Historiker gewagt anmuten (wie z. B. zu Venička in Erofeevs Poem *Moskva-Petuški* und zum Performance-Künstler Oleg Kulik). – Nach den Historikern, Theologen und Literaturwissenschaftlern befassen sich seit kurzem auch Philosophen eingehender mit dem Phänomen. Im Jahr 2000 erschien das Buch *św. Idiota* (Der heilige Idiot) von Cezary Wodziński, acht Jahre später die Arbeit *Človek obratnoj perspektivy* (Der Mensch der umgekehrten Perspektive) von Nataľja Rostova. Beide Abhandlungen untersuchen den Typus des *jurodivyyj* unter einem philosophisch-anthropologischen Gesichtspunkt. Unabhängig voneinander kommen die Philosophen zu ähnlichen Ergebnissen, indem sie den *jurodivyyj* im

¹⁷ Für die bibliographischen Angaben der im Forschungsüberblick erwähnten Literatur sei auf das Literaturverzeichnis (Pkt. 2: Weitere Literatur) verwiesen.

Lichte einer apophatischen Anthropologie deuten. Während Wodziński den Begriff *antropologia apofatyczna* ins Spiel bringt und den *jurodivyyj* als „lebendige Ikone“ (*żywa ikona*) betrachtet, bezieht sich Rostova direkt auf den Areopagiten und stellt den *jurodivyyj* – unter Verweis auf Florenskijs ikonologische Arbeit *Obratnaja perspektiva* – als „Mensch der umgekehrten Perspektive“ dar. Die historische Dimension blendet Rostova jedoch völlig aus und konstruiert anhand von ausgewählten Viten, die sie philosophisch interpretiert, ihren eigenen *jurodivyyj*-Idealtypus. Sie denkt sich den *jurodivyyj* jenseits der Texte, zumal sie ihm die didaktische und prophetische Rolle, ja sogar die Maske abspricht,¹⁸ die ihm die Hagiographen zugeschrieben haben.

2. Zum byzantinischen *jurodstvo*. Die beiden Hauptquellen zum byzantinischen *jurodstvo* – die Viten der σαλοί Symeon von Emesa und Andreas von Konstantinopel – waren oft Gegenstand historischer und philologischer Untersuchung. An erster Stelle sei der Aufsatz *Heilige Narrheit* von Ernst Benz (1938) genannt, der anhand beider Viten eine religionsgeschichtliche Analyse des Phänomens bietet und den σαλός als Typus des christlichen Charismatikers darstellt. Zur *Vita Symeonis Sali* liegen bis heute drei Monographien in Buchform vor: diejenigen von Lennart Rydén (1970), Derek Krueger (1996) und Jan Hofstra (2008). Während Rydéns Buch ein Kommentar zu seiner Textedition ist, vermittelt Kruegers Studie ein Bild des religionsgeschichtlichen Hintergrundes und stellt den σαλός in die Tradition der Kyniker. Hofstra, der Kruegers These nicht folgt, bietet anhand der Methode der Bollandisten eine umfassende, auch theologische Fragen einbeziehende Analyse des Werkes. Unter den Studien zur *Vita Andreae Sali* ragen diejenigen von José Grosdidier de Matons (1970) und Lennart Rydén (1995) heraus: Bei Rydéns Publikation handelt es sich erneut um einen Kommentarband zur Textedition, bei jener von Grosdidier de Matons um einen Aufsatz über Erbauungsthemen in der Vita. Weitere Untersuchungen zum Phänomen finden sich in Vincent Déroche’s Monographie über Leontios von Neapolis (1995) und in Claudia Ludwigs Arbeit über Sonderformen byzantinischer Hagiographie (1997). Eine geradezu enzyklopädische Darstellung des Themas bietet die Monographie *Vizantijskoe jurodstvo* (Das byzantinische *jurodstvo*) von Sergej Ivanov (1994). Unter einem kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt untersucht der Autor das *jurodstvo* als „konkret-historisches Phänomen“ (конкретно-исторический феномен) und fragt sowohl nach dessen Herkunft und Ausgestaltung als auch nach dessen Verbreitung und Vorkommen. Die Untersuchung schließt die Wirkungsgeschichte in Russland sowie Analogien im katholischen Westen und im islamischen und hinduistischen Osten ein. In der zweiten Auflage, die 2005 unter dem Titel *Blažennye pochaby* erschien,¹⁹ hat Ivanov den Teil über das russische *jurodstvo* erweitert, womit die Arbeit die

¹⁸ Vgl. ROSTOVA 2008: 11 f, 43, 97 u. 124.

¹⁹ 2006 erschien diese Auflage unter dem Titel *Holy Fools in Byzantium and Beyond* auch in englischer Übersetzung.

z.Z. umfassendste historische Darstellung sowohl des byzantinischen als auch des russischen *jurodstvo* ist. Die abschließende Beurteilung des Phänomens fällt jedoch insofern etwas einseitig aus, als Ivanov das *jurodstvo* prinzipiell dem ethischen Handeln entgegenstellt.²⁰

3. Zum altrussischen ‚*jurodstvo*‘: Von großem Einfluss war das Kapitel über die *jurodivye* in Georgij Fedotovs Buch *Svjatye drevnej Rusi* (Die Heiligen der Alten Rus, 1931).²¹ Darin gibt der exilrussische Historiker anhand der Viten von altrussischen *jurodivye* einen Überblick über die Geschichte des Phänomens. Im 16. Jahrhundert schreibt er dem *jurodstvo* einen sozialen und politischen Sinn zu, während er im 17./18. Jahrhundert einen Prozess der Degeneration festzustellen glaubt. Auf Fedotovs Darstellung beruhen mehrere weitere Abhandlungen zum Thema, u. a. die Aufsätze von Elisabeth Behr-Sigel (1938), Ivan Kologrivov (1949) und Dmitrij Tschizewskij (1953). Von einem frömmigkeitsgeschichtlichen Ansatz ausgehend, stellen sie den altrussischen *jurodivij* in seiner hagiographischen Gestalt dem westlichen Leser vor. Ganz anders betrachtet der sowjetische Historiker Isaak Budovnic das Phänomen: In seinem Aufsatz *Jurodivye drevnej Rusi* (Die *jurodivye* der Alten Rus, 1964) folgt er der parteioffiziellen Linie des wissenschaftlichen Atheismus und sieht in den *jurodivye* nur geisteskranke Menschen, die von der Orthodoxen Kirche zu Propaganda- und Machtzwecken instrumentalisiert worden seien. Diese Sichtweise findet sich vereinzelt auch bei westlichen Forschern: So bei Natalia Challis und Horace W. Dewey, die in ihrem Aufsatz *The Blessed Fools of Old Russia* (1974) das Verhalten der *jurodivye* mit demjenigen von Autisten vergleichen. Skeptisch gegenüber solchen Abstempelungen ist der Mediävist Aleksandr Michajlovič Pančenko. In seiner kultursemiotischen Arbeit *Smech kak zrelišče* (Lachen als Schauspiel, 1976)²² entwirft er eine fragmentarische Phänomenologie des *jurodstvo*, indem er sich auf zwei Züge des Phänomens konzentriert: auf die Theatralik und den gesellschaftlichen Protest. Im Gegensatz zu Budovnic orientiert er sich am Idealtypus des *jurodivij* und deutet ihn als Erscheinung der „Lachwelt“.

20 So schreibt Ivanov, dass der *jurodivij* auch vor den Zehn Geboten nicht Halt mache (S. A. IVANOV 2005: 382f), ja, dass seine Spezifik darin bestehe, dass er Böses tue (S. A. IVANOV 1994: 183). An einem anderen Ort schreibt er: „Aus unserer Sicht ist das *jurodstvo* jener Punkt, wo sich das Gute und das Christentum auf maximale Distanz voneinander entfernen“ (Юродство, на наш взгляд, есть та точка, где добро и христианство расходятся на максимальное расстояние [S. A. IVANOV 1994: 184]).

21 Eine englische Fassung des Kapitels findet sich in Bd. 2 von Fedotovs Werk *The Russian Religious Mind* (1966).

22 Pančenko integrierte seine Arbeit in das Buch „*Smechovoj mir*“ *Drevnej Rusi* (1976), das er zusammen mit Dmitrij Lichačev verfasste. Um einen Beitrag von Natal'ja Ponyrko erweitert, kam das Buch 1984 unter dem Titel *Smech v Drevnej Rusi* in zweiter Auflage heraus. 1991 erschien die erste Auflage unter dem Titel *Die Lachwelt des Alten Russland* in deutscher Übersetzung, und 2011 wurde Pančenos Beitrag im Sammelband *Holy Foolishness in Russia* in englischer Übersetzung veröffentlicht (in: HUNT / KOBETS 2011: 41–147). Pančenos Arbeit baut auf seinen früheren Aufsätzen *Inok Avraamij, on že jurodivij Afanasij* (1973) und *Jurodstvo kak zrelišče* (1974) auf.

d. h. einer kreativen, die Kultur verlachenden „Antiwelt“ im Sinne des Bachtinschen Karnevals-konzepts. Pančenkos Einordnung des *jurodstvo* in die „Lachwelt“ stößt auf berechnete Kritik,²³ wodurch die Arbeit in ihrer Bedeutung aber wenig geschmälert wird. Sie gehört zu den gehaltvollsten und originellsten zum Thema und genießt längst Klassiker-Status. Unter den Publikationen zum altrussischen *jurodstvo*, die nach Pančenkos Arbeit erschienen, verdienen jene von Michael Petrovich (1978), Aleksandr Klivanov (1992), Svitlana Kobets (2000, 2008, 2011b) und Sergej Ivanov (2005) Erwähnung: Petrovich widmet sich der sozialen und politischen Rolle der *jurodivye* im Moskauer Reich,²⁴ Klivanov vergleicht die *jurodivye* mit den Chlysten, Kobets untersucht das *jurodstvo* als textuellen Topos in der altrussischen Literatur und Ivanov gibt einen Überblick über die russische Wirkungsgeschichte des byzantinischen *jurodstvo* (s. o. Pkt. 2).

4. Zum ‚*jurodstvo*‘ der Petersburger Periode. Während das byzantinische und altrussische *jurodstvo* oft Gegenstand der Forschung war, fand seine neuzeitliche Erscheinung relativ wenig Beachtung. Wohl am häufigsten wurde sie in der Literaturwissenschaft thematisiert, wo das Augenmerk der Rezeption in der Belletristik, namentlich im Werk Dostoevskijs, galt (Harriet Murav 1992, Vasilij Ivanov 1993, Ilona Motejunajte 2006).²⁵ In der Geschichtswissenschaft dagegen stieß das *jurodstvo* der Petersburger Periode auf geringes Interesse: Entweder wurde es im Rahmen einzelner Aufsätze in Teilaspekten betrachtet oder im Rahmen von umfassenden Darstellungen am Rande berücksichtigt. Als Beispiele seien Aleksandr Lavrovs Artikel über die *jurodivijj*-Verhöre im 18. Jahrhundert (2000/01) und das 11. Kapitel aus Sergej Ivanovs ‚Kulturgeschichte des *jurodstvo*‘ (2005) genannt.²⁶ Während Lavrov die Protokolle von *jurodivijj*-Verhören aus der Zeit von 1699 bis 1740 präsentiert, gibt Ivanov einen kurzen Überblick über das neuzeitliche *jurodstvo* und dokumentiert, wie die Obrigkeit im 18. Jahrhundert vergeblich versuchte, das Phänomen auszurotten. Das 19. und frühe 20. Jahrhundert behandelt er nur rudimentär, wobei er behauptet, dass der Klerus die Verehrung zeitgenössischer *jurodivye* ablehnte und dass die *intelligencija* alle *jurodivye* für Betrüger hielt.²⁷ Mehr Beachtung fand das *jurodstvo* des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Ewa Thompsons kulturhistorischer Studie *Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture* (1987).²⁸ Thompson, die im *jurodstvo* einen Schlüssel zum Ver-

23 Zur Kritik an Pančenkos Arbeit s. S. 224.

24 Freilich ohne Berücksichtigung der neueren russischen Forschung, insbesondere der Arbeit Pančenkos.

25 Zur Erforschung der *jurodstvo*-Rezeption in der russischen Belletristik s. S. 371 F 290.

26 Erwähnung verdient ferner der Aufsatz von Lija Jangulova über die im 19. Jh. verbreitete Internierung von *jurodivye* in Irrenhäusern (2001). Einzelne neuzeitliche *jurodivijj*-Biographien werden in den Publikationen von Gamayoun (1938–39), Špidlik (1977), Gorainoff (1983) und Rostova (2008) berücksichtigt.

27 S. A. IVANOV 2005: 326.

28 Thompsons Studie erschien 1995 auch in chinesischer Übersetzung.

ständnis der russischen Kultur erblickte, hat die Bedeutung des 19. Jahrhunderts für die Geschichte des Phänomens erkannt und manche Dokumente aus jener Zeit berücksichtigt (darunter ethnographische, medizinische und belletristische). Doch von der Literaturwissenschaft herkommend, stellte sie mittels typologischer Analogien genetische Verbindungen her, die einer historischen Analyse nicht standhalten. So besteht ihre Hauptthese darin, dass das russische *jurodstvo* weniger vom byzantinischen Prototyp geprägt worden sei als vielmehr vom Schamanismus. Unsere Arbeit, die eine thematische Schnittmenge mit Thompsons Studie aufweist, lässt sich teilweise als Gegendarstellung dazu lesen. Sie unterscheidet sich von ihr in inhaltlicher wie in methodischer Hinsicht (zu unserer Kritik an Thompsons Studie s. Kap. V/3.4).

Neben den erwähnten Lücken wird aus dem Forschungsüberblick ersichtlich, dass das russische *jurodstvo* in den letzten fünfzig Jahren hauptsächlich Gegenstand der Literaturwissenschaft und der Profangeschichte war. Dort wird es bald in Zusammenhang mit seinen typologischen Analogien untersucht, bald im Rahmen des Versuchs erörtert, Fiktion und Wirklichkeit zu scheiden und die Quellen auf ihren Realitätsgehalt hin zu überprüfen. Theologische, kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte wie etwa die Konzipierung des *jurodstvo* als *imitatio Christi* und seine Relation zu Kirche, Mönchtum und ‚Volksorthodoxie‘ stoßen nur auf sekundäres Interesse. In der vorliegenden Arbeit dagegen rücken wir diese Aspekte in den Vordergrund und verbinden sie – unter Einbeziehung von ideen- und sozialgeschichtlichen Gesichtspunkten – mit einem kulturhistorischen Ansatz. Dabei interessieren uns weniger typologische Analogien als vielmehr historisch-genetische Zusammenhänge. Und statt die Texte auf ihren Realitätsgehalt hin zu überprüfen – was bei den Dokumenten über das *jurodstvo* wenig aussichtsreich ist –, konzentrieren wir uns auf die in den Texten niedergelegte Wirklichkeitsdeutung und thematisieren die Darstellung, Interpretation und Beurteilung des Phänomens sowie den praktischen gesellschaftlichen Umgang mit ihm.

3. Methodik und Textkorpus

Die vorliegende Arbeit stellt einen Beitrag zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums dar und ist einer kulturhistorisch fundierten Religions- und Kirchengeschichtsschreibung verpflichtet, wie sie seit der kulturalistischen Wende zunehmend auch von Theologen vertreten wird (z. B. von Frank-Michael Kuhlemann, Anton Grabner-Haider und Jörg Lauster).²⁹ Laut Kuhlemann beruht eine kultur-

²⁹ Siehe KUHLEMANN 2000; Anton Grabner-Haider / Johann Maier, Kulturgeschichte des frühen Christentums, Göttingen 2008; Jörg Lauster, Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014. Vgl. dazu Jochen-Christoph Kaiser, Sozialgeschichtsschreibung III. Kirchengeschichtlich in: TRE 31 (2000), S. 536 f. Zu einer kulturgeschichtlich fundierten Europäischen Religionsgeschichte s. Burkhard Gladigow, Religionswissenschaft als Kulturwissen-

historisch fundierte Religions- und Kirchengeschichtsschreibung auf der Voraussetzung, „dass Theologie und Kirche keine Sonderwelten jenseits der allgemeinen Kulturentwicklung darstellen, sondern sowohl in ihren Denkformen als auch Lebensäußerungen tief mit dem Gang der Kulturentwicklung verwoben sind“.³⁰ Davon ausgehend folgen wir Kuhlemanns Plädoyer für eine „Öffnung der Theologie- und Kirchengeschichtsforschung zur soziokulturellen Lebenswelt“ – eine Öffnung, die bereits im 19. und frühen 20. Jahrhundert wiederholt angestrebt wurde.³¹ Wegweisend für unseren Ansatz ist dabei das Interesse an kollektiven und individuellen Bedeutungszuschreibungen, Sinnstiftungen und Wahrnehmungen, wie es für die neuere Kulturgeschichtsschreibung charakteristisch ist.³² „Im Gegensatz zur Gesellschaftsgeschichte mit ihrem Interesse an den sog. objektiven Strukturen und den gesellschaftlichen Basisprozessen“, schreibt Kuhleemann, „bezieht sich die neue Kulturgeschichte auf jene Phänomene der sozialen Wirklichkeit, die gewissermaßen die Innenseite der menschlichen Existenz unmittelbar berühren“.³³ Die Themen der Kulturgeschichtsschreibung sollen, wie Ute Daniel unter Betonung der hermeneutischen Dimension nahe legt, vom Historiker verstanden, beschrieben oder erklärt werden unter Einbeziehung der „Bedeutungen, Wahrnehmungsweisen und Sinnstiftungen der zeitgenössischen Menschen“.³⁴ Im Zeichen eines solchen kulturhistorischen Programms, das von ‚Bedeutung‘, ‚Wahrnehmung‘ und ‚Sinnstiftung‘ ausgeht, steht unsere Darstellung der Deutungsgeschichte des *jurodstvo*.

Den Ausdruck ‚Deutungsgeschichte‘ haben wir in Abgrenzung zu den methodologisch belasteten Begriffen ‚Rezeptionsgeschichte‘ und ‚Diskursgeschichte‘ gewählt. Wird mit ‚Rezeptionsgeschichte‘ ein literaturwissenschaftliches Konzept verbunden, anhand dessen die Aufnahme eines Werkes bzw. Autors durch die Leser im Laufe der Zeit untersucht wird,³⁵ so findet der Ausdruck ‚Deutungsgeschichte‘ nicht primär auf literarische Werke Anwendung, sondern mehr auf kulturelle

schaft, hg. v. Ch. Auffahrt u. J. Rüpke, Stuttgart 2005 (= Religionswissenschaft heute 1), S. 289–301. Zur kulturgeschichtlichen Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung s. Hans G. Ulrich, Kirchengeschichte und Kulturgeschichte, in: KZG 22 (2009), H. 1, S. 243–271.

30 KUHLEMANN 2000: 232.

31 KUHLEMANN 2000: 232. Kuhleemann verweist auf Friedrich Schleiermacher, Karl August von Hase, Friedrich Nippold, Christian Tischhauser, Hermann Theodor Wangemann, Paul Drews und besonders auf Ernst Troeltsch (a. a. O. 232 f). Zum Programm einer „Kulturgeschichte des Christentums“ im 19. Jh. s. Christian Albrecht, Bildung in der Praktischen Theologie, Tübingen 2003, S. 85–96.

32 Vgl. DANIEL 2001/2003: 12 u. 17.

33 KUHLEMANN 2000: 231.

34 DANIEL 2001/2003: 17. Damit knüpft Daniel an Max Webers Erkenntnis an, dass subjektiv gemeinter „Sinn“ ein konstitutiver Faktor für die Entstehung sozialer Wirklichkeit ist (WEBER⁵1973: 217 ff).

35 Das rezeptionsgeschichtliche Paradigma wurde von Hans Robert Jaufß’ rezeptionsästhetischem Konzept einer Literaturgeschichte geprägt (s. Jaufß, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt am Main 1970, S. 144–207 und Gunter Grimm, Rezeptionsgeschichte, München 1977 [= UTB 691], S. 13 f u. 144–147).

Phänomene wie z. B. Melancholie, Wahnsinn, Krieg und Totalitarismus.³⁶ Damit geht der Blick über die Trias Autor-Leser-Werk hinaus und öffnet sich auf den pluralen, intertextuellen Diskurs. Vom Begriff ‚Diskursgeschichte‘ andererseits haben wir deshalb abgesehen, weil er meist mit der Diskursanalyse Michel Foucaults verbunden wird, die zumindest in ihrer ersten, „archäologischen“ Variante antihermeneutisch ist und die kulturelle Vergangenheit als „intentionstheoretisches, anonymes, geregeltes Sozialgeschehen zu erfassen“ sucht.³⁷ In unserer Darstellung dagegen folgen wir dem Postulat Ute Daniels nach Berücksichtigung der hermeneutischen Dimension³⁸ und erlauben uns, nach Intentionen und Interessen von Subjekten zu fragen, auch wenn unsere Perspektive darüber hinausreicht. Damit bleiben wir teilweise der von Foucault kritisierten *histoire des idées* verhaftet.³⁹ Dennoch hat die vorliegende Untersuchung gerade von Foucaults Arbeiten wertvolle Impulse erhalten, allerdings mehr inhaltliche als methodische.⁴⁰

Unser Verständnis von ‚Deutungsgeschichte‘ lässt sich wohl am besten mit dem russischen Ausdruck *istorija osmyslenija* (*čego-libo*) wiedergeben. Das Wort *osmyslenie* (von *smysl* = Sinn) entspricht insofern unserem Deutungsbegriff, als es einerseits das Moment reflexiv-rezeptiver Deutung einschließt, andererseits mit der Bedeutung ‚Sinnggebung‘ das Moment kreativ-produktiver Deutung zum Ausdruck bringt. Unter ‚Deutungsgeschichte‘ verstehen wir die Geschichte einer sowohl auf das (realhistorische) Phänomen reagierenden wie auch das Phänomen konstituierenden Deutung durch Gesellschaft und Individuen. Dementsprechend gilt unser Interesse der kulturellen Konstruktion des *jurodstvo*, die von der vorgängigen Wirklichkeit abhängig ist, aber auch eine neue Wirklichkeit darstellt. Im Fokus unserer Textbetrachtungen – besonders der Texte der Viten- und Erbauungsliteratur, die einen Großteil unseres Korpus bilden – steht nicht die vorgängige Wirklichkeit, sondern die davon geprägte und zugleich neu geschaffene Deutungswirklichkeit. Fragen nach dem Wahrheitsgehalt und der Authentizität von Aussagen und Darstellungen haben hier eine untergeordnete Bedeutung. Selbst bei der Betrachtung

36 Von einer „Deutungsgeschichte der Melancholie“ spricht Hartmut Böhme (in: ders., *Natur und Subjekt*, Frankfurt am Main 1988, S. 256), von einer „Deutungsgeschichte des Wahnsinns“ Aloys Winterling (in: ders., *Cäsarenwahnsinn im Alten Rom*, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 2007, München 2008, S. 122 F 15), von einer „Deutungsgeschichte des Krieges“ Franz Becker (in: ders., *Bilder von Krieg und Nation. Die Einigungskriege in der bürgerlichen Öffentlichkeit Deutschlands 1864–1913*, München 2001, S. 204 u. 377) und von einer „Deutungsgeschichte der totalitären Regime“ Hans Maier (in: ders. [Hg.], *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 3: *Deutungsgeschichte und Theorie*, Paderborn u. a. 2003, S. 10).

37 HONNETH 1985: 167. Zur Kritik an Foucaults Diskursanalyse s. Hans-Ulrich Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998, S. 45–95.

38 DANIEL 2001/2003: 12 f.

39 Vgl. FOUCAULT 1969/2004: 177–183. In Kapitel 4.1 seiner Arbeit *L'archéologie du savoir* grenzt Foucault seine „archäologische“ Variante der Diskursanalyse von der traditionellen Ideengeschichte ab.

40 Besonders von Foucaults *Histoire de la folie* (1961) und seinen Berkeley-Vorlesungen zum Thema *Fearless Speech* (1983) haben wir wertvolle Anregungen erhalten. Siehe die Kapitel IV/1, V/1 und VI/1–2.

von glaubwürdigeren Quellen wie den *jurodivyyj*-Biographien des 19. Jahrhunderts ist die Frage, ob sich das Dargestellte im Einzelnen wirklich so zugetragen hat, für uns weniger wichtig als die überlieferten Deutungs- und Verhaltensmuster und der bezeugte gesellschaftliche Umgang mit dem *jurodivyyj*. Besonders letztgenanntem Aspekt – dem praktischen gesellschaftlichen Umgang, der aus der jeweiligen Deutung resultiert – soll in unserer Darstellung die nötige Aufmerksamkeit geschenkt werden. Aber auch die geistes-, sozial- und politisch-historischen Voraussetzungen, Hintergründe und Zusammenhänge der Deutungen verdienen Beachtung. Dazu gehört notwendigerweise die Ereignisgeschichte, ohne welche die Deutungsgeschichte im leeren Raum schweben würde. Deutungsgeschichte und Ereignisgeschichte sind eng miteinander verflochten. In der vorliegenden Arbeit sollen sie sowohl narrativ-deskriptiv wie auch analytisch-argumentativ dargestellt werden.

Den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet ein Korpus von Texten verschiedener Gattung zum Thema aus dem 5. bis frühen 20. Jahrhundert. Dabei kommt den spätantiken und byzantinischen Texten jeweils im Hinblick auf ihre Rezeption in der Alten Rus, den altrussischen Texten im Hinblick auf ihre Rezeption im Petersburger Russland Aufmerksamkeit zu. Im Fokus der Untersuchung steht die Deutung des *jurodstvo* in der Petersburger Periode, so dass der Großteil des Korpus von Dokumenten aus dieser Zeit gebildet wird.

Bis Ende des 17. Jahrhunderts finden sich die Quellen zum Thema vorwiegend im hagiographischen Schrifttum, ohne dessen Berücksichtigung die Deutungsgeschichte des *jurodstvo* nicht nachvollziehbar wäre. Aus diesem Grund unterziehen wir eine repräsentative Auswahl von Heiligenviten, die das *jurodstvo* paradigmatisch konstituieren, einer eingehenderen Betrachtung. Aus dem 16./17. Jahrhundert berücksichtigen wir zudem Berichte westlicher Russlandreisender, Auszüge aus Chroniken, Dekrete der Kirche und Dokumente von Altgläubigen. Bei der Darstellung der Deutungsgeschichte im 18. Jahrhundert richten wir unser Augenmerk auf kirchliche und staatliche Erlasse sowie auf Verhörprotokolle. Aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert schließlich – jener Zeit, aus der mit Abstand am meisten Dokumente zum Thema vorliegen – haben wir eine repräsentative Auswahl von Texten aus der Erbauungsliteratur, Historiographie, Ethnographie, Belletristik, theologischen Literatur, philosophischen Publizistik, medizinischen Literatur, Brief- und Tagebuchliteratur zusammengestellt.⁴¹ Ausgehend von diesem umfangreichen Korpus versuchen wir sowohl die Kontinuitäten und Brüche als auch die Konvergenzen und Divergenzen der Deutungen des *jurodstvo* in ihren verschiedenen – religiösen wie säkularen – Deutungskontexten vom Anfang bis

41 Bei sämtlichen für die Arbeit verwendeten vorrevolutionären Quellen handelt es sich um bereits publiziertes Material. Ein wesentlicher Teil davon ist aber seit der Oktoberrevolution nicht wiederveröffentlicht worden und nur noch in wenigen Bibliotheken der Welt zugänglich, meist lediglich in den Hauptbibliotheken Russlands (der Russischen Nationalbibliothek in St. Petersburg, der Russischen Staatsbibliothek in Moskau und der Staatlichen Historischen Bibliothek in Moskau). Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung wurden zwar keine Archivrecherchen durchgeführt, doch mehrere Archivpublikationen berücksichtigt.

zum Ende der Zarenzeit nachzuzeichnen. Dabei verfolgen wir auch ein dokumentarisches Ziel, indem wir viele wirkungsvolle und repräsentative Aussagen zum *jurodstvo* aus teils schwer zugänglichen Quellen im Original und in deutscher Übersetzung möglichst vollständig wiedergeben. Die Arbeit soll damit gleichzeitig Darstellung, Materialsammlung und Nachschlagewerk sein.

ERSTER TEIL

Byzantinisches Erbe und altrussische Tradition

I. Die Begriffe *jurodivij* und *jurodstvo*

Die Darstellung der Deutungsgeschichte eines Phänomens geht sinnvollerweise von der Klärung der Begriffe aus, die das Phänomen denotieren. Und so ist es die Aufgabe des Eröffnungskapitels, die Bedeutung der Begriffe *jurodivij* und *jurodstvo* anhand des Etymons (1.) und des griechischen Pendant (2.) näher zu bestimmen. Unter Beiziehung geläufiger Definitionen aus Wörterbüchern und Sekundärliteratur soll danach eine für die Arbeit richtungsweisende Definition hergeleitet werden (3.). Dabei sind wir uns bewusst, dass – wie Nietzsche schreibt – eigentlich nur definierbar ist, „was keine Geschichte hat“,¹ d. h. was weder wandelbar noch perspektivenunabhängig ist. Und da es in der vorliegenden Arbeit gerade darum geht, die Deutung des *jurodstvo* im Wandel der Zeit und im Spiegel unterschiedlicher Positionen und Konzepte zu ermitteln, halten wir unsere Definition vergleichsweise offen und wertneutral und betrachten sie als Orientierungshilfe, nicht als abschließhafte Bestimmung.

1. Etymologie

Die im Deutschen mit ‚Narr in Christo‘ und ‚heilige Narrheit‘ umschriebenen russisch-kirchenslavischen Wörter *juródivij* und *juródstvo* sind in hohem Grade polysemantisch und ursprünglich keine religiösen Begriffe. Ebenso wie die Vokabeln *urodivij* und *urodstvo*, die im modernen Russischen ‚hässlich‘ bzw. ‚Hässlichkeit‘ bedeuten, leiten sie sich vom slavischen *uródb* (*oródb*) ab – einem pejorativen Ausdruck, der sich aus dem privativen Nominalpräfix *u-* (altkirchenslav. *o-*)² und der Wurzel *rod* (= Geburt, Herkunft, Sippe)³ zusammensetzt und einen Menschen bezeichnet, der ‚ohne *rod*‘ bzw. ‚des *rod* beraubt‘ ist. Der Semiotiker Vjačeslav Ivanov führt *u-rod* auf das indogermanische Kompositum **n-Hord-u-* zurück, das für einen Menschen steht, der keine Sippe bzw. Nachkommenschaft besitzt.⁴ Daraus leitet er die Bedeutung des Wortes im Urslavischen ab, wo es vermutlich jemanden

1 NIETZSCHE 1980: V 317.

2 Das Präfix *u-* entspricht hier einem negierenden indogermanischen **n-* (vgl. KIPARSKY 1963–1975: III 340 und VASMER 1953–1958: III 188).

3 Ein Wort baltoslavischer Herkunft, cf. lettisch *rads* = Verwandter (vgl. KIPARSKY 1963–1975: III 38 und VASMER 1953–1958: II 527). Das altrussische *rod* diente auch als Bezeichnung für die das Erbgut schützende Gottheit (Vjač. Vs. IVANOV 1994: 223).

4 Vjač. Vs. IVANOV 1994: 223. Die indogermanische Bedeutung rekonstruiert Vjačeslav Ivanov anhand verwandter Wörter in den kleinasiatischen Sprachen des 2. vorchristlichen Jahrtausends: u. a. mithilfe des hethitischen *hardu-* (= Nachkomme) und des luvischen *harduw-at* (= Nachkomme, Geschlecht, Geburt).

benennt, der keine Verwandtschaftsbeziehung mit Erbgut (d. h. mit Rechten auf Land und andere Besitztümer) hat oder der ungewöhnlich in Bezug auf Geburt und Herkunft ist.⁵ Unabhängig von der Richtigkeit dieser Etymologie bezeichnet *u-rodŭ* im Slavischen einen Menschen, der weniger im Hinblick auf das wirtschaftlich-materielle als vielmehr in Bezug auf das biologische Erbgut beeinträchtigt ist: einen anormal oder fehlerhaft geborenen Menschen,⁶ d. h. einen ‚Narren‘ oder ‚Krüppel‘, eine ‚Miss-Geburt‘ in Bezug auf Geist oder Leib.

Im russisch-kirchenslavischen Schrifttum tritt *urodŭ* (adj. *urodivŭ*) zunächst abwechselnd und gleichbedeutend mit der Variante *jurodŭ* (*jurodivŭ*) auf. Erst ab Ende des 14. Jahrhunderts setzt sich die Schreibweise mit *ju-* durch,⁷ worauf eine Semantisierung der phonetischen Varianten erfolgt. *Jurodŭ* und *urodŭ* erhalten damit unterschiedliche Bedeutungen: Die der neuen kirchenslavischen Norm entsprechende Form (*jurodŭ*) bezieht sich nunmehr auf eine *geistige* Störung oder Behinderung (духовное юродство), während die ihr gegenübergestellte Form (*urodŭ*) eine *physische* Missgestaltung (физическое уродство) bezeichnet.⁸

Nicht nur im profanen, sondern auch im sakralen Kontext hat (*j*)*urod(ivyj)* primär die Bedeutung von ‚Narr‘ und ‚Wahnsinniger‘ und wird entsprechend als Schimpfwort eingesetzt. So ist es bezeichnend, dass der Ausdruck in normativen kirchenslavischen Bibelübersetzungen wie der *Ostrožskaja Biblija* (1581) ausschließlich in dieser pejorativen Bedeutung verwendet wird: z. B. in Mt 5,22c (*jurodŭ*), Mt 7,26 (*urodivŭ*) und Mt 25,2f (*jurodivyj*), während er in 1 Kor 3,18 und 4,10 unberücksichtigt bleibt.⁹

Zu einem religiösen Begriff mit meliorativer Konnotation avanciert (*j*)*urod(ivyj)* erst als Übersetzungsvokabel des byzantinisch-griechischen Terminus σαλός (διά Χριστόν). Die terminologische Bedeutung von σαλός, welche sich im Kontext der monastischen Literatur entwickelt hat, erweitert und verändert die Semantik des russisch-kirchenslavischen Pendants in sakraler und profaner Sprache.

5 Vjač. Vs. IVANOV 1994: 223.

6 Vgl. S. A. IVANOV 1994: 7.

7 B. A. USPENSKIJ 1987: 207 f.

8 B. A. USPENSKIJ 1987: 225.

9 Vgl. auch die älteste, Kirill und Method zugeschriebene slavische Bibelübersetzung, wo σαλός in 1 Kor 3,18 und 4,10 (wie in Mt 5,22c; 7,26 und 25,2f) mit *buj* wiedergegeben wird (vgl. S. A. IVANOV 1994: 137). In verschiedenen Werken der altrussischen Literatur ist der Ausdruck (*j*)*urod(iv)ŭ* jedoch in freien Zitationen von 1 Kor 3,18 und 4,10 zu finden (vgl. SREZNEVSKIJ 1893–1903: III 1255 f).

2. Das byzantinisch-griechische Äquivalent σαλός

Die Herkunft des Wortes σαλός ist unklar.¹⁰ Zum ersten Mal taucht es in einer Legende der *Historia Lausiaca* (um 420) auf, wo es als volkssprachliche Bezeichnung für die πάσχοντες – die (Geistes-)Kranken und Besessenen – eingeführt wird: οὕτω γὰρ καλοῦσι τὰς πασχούσας.¹¹ Als folgenreich für die Bedeutungsgeschichte erweist sich, dass die Protagonistin der Legende – eine als σαλή verachtete koptische Nonne – als weise Asketin geschildert wird, die sich, um ihre Tugendhaftigkeit zu verbergen und dem Hochmut zu entgehen, närrisch und besessen stellt. Dieses Verhaltensmuster, das im Sinne einer asketischen Taktik gedeutet wird, findet Verbreitung in der östlichen Hagiographie und wird zunehmend mit dem Wort σαλός verknüpft. So wird in den *Apophthegmata Patrum* (5. Jh.) erzählt, wie sich der Wüstenvater Ammonas gegenüber Besuchern, die ihn um Rechtsprechung bitten, närrisch stellt (ἐμωροποiei), worüber sich eine Frau äußert: „Dieser Greis ist verrückt [σαλός]“. Ammonas aber entgegnet ihr: „Was für große Mühen habe ich doch in der Wüste auf mich genommen, um diese Verrücktheit [σαλότης] zu erlangen, und wegen dir sollte ich sie heute einbüßen?“¹² In demselben Werk wird berichtet, wie sich ein anderer Wüstenvater, Abbas Moyses, gegenüber einem vornehmen Herrn, der ihn aufgrund seines Ruhmes zu sehen wünscht, als „verrückten Menschen“ (ἄνθρωπος σαλός) ausgibt, worauf der Besucher von ihm ablässt.¹³ Bezeichnend ist, dass sich die als σαλοί apostrophierten Menschen in solchen Legenden gerade nicht als Verrückte erweisen, sondern als überaus kluge, der eitlen Welt entfremdete Pneumatiker,¹⁴ die, um der ‚Ehre von Menschen‘ (Joh 5,41; 12,43)

10 Die einen führen das Wort auf σάλος (= Schwanken, Schwindel, Unruhe) und σαλεύω (= unruhig sein, erschüttern, aufregen, aufreizen) zurück (z. B. LUDWIG 1997: 291), während es andere aus dem Syrischen herleiten: entweder von *sālā* (westl. Ausspr. *sālō*) = ‚verschmähen, verachten‘ (GROSDIDIER DE MATONS 1970: 279 F 7) oder von *saklā* (*saklō*), der syrischen Übersetzungsvokabel von μωρός in 1 Kor 4,10 (HAUPTMANN 1959: 34 F 40 und ΣΠΙΔΛΙΚ 1964: 753). Zur etymologischen Diskussion: S. A. IVANOV 1994: 26 f und KRUEGER 1996: 63 F 14.

11 PALLADIUS 1974: 164 (= PG 34: 1106D).

12 ΑΡΟΦΗΤΗΓΜΑΤΑ ΠΑΤΡΩΝ 2003 (SC 474): 296 (= PG 65: 121C). Vgl. HOLZE 1992: 46.

13 ΑΡΟΦΗΤΗΓΜΑΤΑ ΠΑΤΡΩΝ 1993 (SC 387): 408 (= PG 65: 285A–B). Vgl. HOLZE 1992: 46.

14 Pneumatiker (πνευματικός) = Geistlicher, Geisterfüller. Der Ausdruck steht – wohl unter praegnostischem Einfluss – in 1 Kor 2,15 in Opposition zu ἄνθρωπος ψυχικός (= Psychiker, natürlicher Mensch), in 1 Kor 3,1 zu σάρκινος (= ‚fleischlicher‘ Mensch, d. h. jemand, der sein Leben nach rein menschlichen Maßstäben führt). Obwohl Paulus den Ausdruck πνευματικοί eigentlich auf alle Christen anwendet, da diese in der Taufe das Pneuma empfangen, „gibt es“, wie Schrage – unter Verweis auf 1 Kor 14,37 – festhält, „offenbar doch Pneumatiker in einem qualifizierteren Sinn. Einerseits prägt und formt das Pneuma als eschatologische Gabe für alle Christen jedes Christenleben und verpflichtet sie als Pneumatiker zu pneumatischer Lebensführung (z. B. Gal 6,1), andererseits manifestiert es sich in besonderem Maße in Charismen, die nicht allen Christen eignen“ (SCHRAGE 1991: 264). In letzterem Sinne tritt πνευματικός in der östlichen Hagiographie (z. B. in der *Historia Lausiaca*) als Bezeichnung für ‚vollendete‘ Geistesmenschen und ‚heilige‘ Asketen auf, die mit besonderen Geistesgaben ausgestattet sind (vgl. REITZENSTEIN 1916: 149).

zu entgehen und sich in Demut zu üben, ‚Narrheit und Besessenheit vorspiegeln‘ (ὕποκρίνεσθαι μωρίαν καὶ δαίμονα).¹⁵

Dieses Deutungsmodell, das Palladios in der *Historia Lausiaca* mit der Referenz 1 Kor 3,18 zu legitimieren versucht, findet seine paradigmatische Ausgestaltung in der *Vita Symeonis Sali* des Leontios von Neapolis (Zypern, Mitte 7. Jh.) – der wohl bedeutendsten hagiographischen Schrift über die ‚heilige Narrheit‘. Darin verknüpft Leontios den Ausdruck σαλός mit der Erklärung διὰ Χριστόν aus 1 Kor 4,10 und verwendet ihn als Agnomen für Symeon von Emesa (6. Jh.) – einen die Welt zum Narren haltenden *imitator Christi* –, der zum Inbegriff eines neuen Heiligentypus wird. Indem Leontios über Symeon schreibt, dass er „um Christi willen *Salos* genannt wurde“ (διὰ Χριστόν κληθεὶς Σαλός),¹⁶ gebraucht er zwar σαλός noch nicht als Terminus technicus,¹⁷ sondern – wie vor ihm Palladios – als Fremdbezeichnung (d. h. als Bezeichnung aus weltlicher, in seinen Augen verkehrter Perspektive). Aber mit der funktionalen und inhaltlichen Bedeutung, die er dem Ausdruck beimisst, schafft er die entscheidende Grundlage für dessen Terminologisierung.

In der von Leontios’ Konzeption geprägten und weitgehend terminologisierten Bedeutung tritt σαλός drei Jahrhunderte später in der *Vita Andreae Sali* auf – einer hagiographischen Schrift des Presbyters Nikephoros von Konstantinopel (10. Jh.), die der *Vita Symeonis Sali* in vielem nachempfunden ist. Hier findet sich der exemplarische Makarismus: „Selig sind die *saloi*, denn sie sind voller Einsicht“ (μακάριοι οἱ σαλοὶ ὅτι πολλοὶ εἰσιν ἐν φρονήσει).¹⁸ In der byzantinischen Hagiographie begegnet σαλός (mit oder ohne διὰ Χριστόν) zunehmend als technische Bezeichnung für ‚einsichtige‘ Asketen, die in radikaler Christusnachfolge durch ein den weltlichen Normen bewusst entgegengesetztes Verhalten¹⁹ als Narren erscheinen.

In Verbindung mit diesem Deutungsmodell wird der Terminus σαλός (διὰ Χριστόν) in der altrussischen Übertragung der *Vita Andreae Sali* (11./12. Jh.) zunächst mit *pochabъ* (*Christa dělja*) wiedergegeben,²⁰ zweimal sogar unverändert übernommen (салосъ),²¹ bevor er in späteren Redaktionen (ab dem frühen 13. Jh.) fast durchweg mit (*jurod(ivyj)* (*Christa radi*) übersetzt wird.²² Damit entwickelt sich der Ausdruck (*jurod(ivyj)*) zur russisch-kirchenslavischen Bezeichnung für

15 PALLADIUS 1974: 162 (= PG 34: 1106A).

16 RYDÉN 1963: 170 (= PG 93: 1748A).

17 Vgl. KRUEGER 1996: 65.

18 RYDÉN 1995: II 60 (= PG 111: 676C).

19 Unter ‚Verhalten‘ (russ. поведение) verstehen wir im Folgenden die Summe aller von außen beobachtbaren menschlichen Äußerungen, einschließlich des ‚Handelns‘ als bewusster, intentionaler Aktivität.

20 MOLDOVAN 2000: 59 u. 159. *Pochabъ* bedeutet sowohl ‚Narr‘ als auch ‚Schamloser‘ und ‚Unflätiger‘.

21 MOLDOVAN 2000: 181 (Z 443) u. 186 (Z 556). Zum Terminus *salosъ* im Kirchenslavischen: STRACHOV 1988: 79.

22 MOLDOVAN 2000: 43 f u. 58 f.

den byzantinischen Heiligentypus des σαλὸς διὰ Χριστόν (Narr um Christi willen) sowie für dessen russifiziertes, in verschiedensten Varianten auftretendes Abbild.²³

3. Definition

In Analogie zum Terminus σαλὸς (διὰ Χριστόν) und mit dem Hinweis auf den Gedenktag des hl. Andreas Salos wird der Begriff *jurodivjy* (*Christa radi*) im *Kirchlichen Wörterbuch* von Petr Alekseev (1727–1801) wie folgt definiert:

ЮРОДИВЫЙ ХРИСТА РА́ДИ, человекъ избравшій трудный путь спасенія Христа ради, то есть міру кажется безуменъ по наружнымъ поступкамъ, но въ самомъ дѣлѣ мудрости истинныя исполненъ. *Смотри въ Мѣсяцосл.* Окт. во 2 день.²⁴

JURÓDIVYJ CHRISTÀ RÁDI, ein Mensch, der um Christi willen einen beschwerlichen Weg der Erlösung gewählt hat: er erscheint der Welt aufgrund seiner äußerlichen Taten als verrückt, in Wirklichkeit aber ist er von wahrhaftiger Weisheit erfüllt. *Siehe im Heiligenkalender* unter dem 2. Oktober.

Diese Definition, wonach der *jurodivjy* ein christlicher Asket und seine Narrheit eine doketische ist, behält in der kirchlichen Fachsprache ihre Gültigkeit. In erweiterter, spezifizierter Form erscheint sie im *Wörterbuch der orthodoxen kirchlichen Kultur* von Galina Skljarevskaja aus dem Jahr 2000:

Юродивый, Христа ради юродивый. Христианский подвижник, аскет, отказавшийся от всех благ мира, от общепринятого образа жизни, добровольно принявший нищету, скитания и образ умалишенного ради спасения.²⁵

Jurodivjy, Narr um Christi willen. Christlicher Glaubensstreiter, Asket, der auf alle Güter der Welt, auf die übliche Lebensweise [den *common way of life*] verzichtet und freiwillig Armut, Vagabundentum und das Antlitz eines Irrsinnigen um der Erlösung willen auf sich genommen hat.

Der Begriff *jurodivjy* bezeichnet also einen Menschen, dessen Verhalten einerseits mit Irrsinn assoziiert, andererseits mit Askese und *imitatio Christi* in Verbindung gebracht wird, indem es als freiwilliger Verzicht auf alles Lebensnotwendige, als Ablehnung der menschlichen Kultur und als Absage an den Weltverstand oder *common sense* gedeutet wird. Im Verhalten des *jurodivjy* erblickt man eine radikale Selbstaufgabe um des Seelenheils willen, einen unerbittlichen geistlichen Kampf gegen die dämonische Pseudowirklichkeit der Welt und die Versuchung von Stolz und Hochmut.

²³ Der dem griechischen διὰ Χριστόν (vgl. 1 Kor 4,10) entsprechende Zusatz *Christa radi* (um Christi willen) wird oft weggelassen.

²⁴ ALEKSEEV 1773–1776/1815–1818: IV 314f.

²⁵ SKLJAREVSKAJA 2000: 270.

Zur Bezeichnung der Summe aller Handlungs- und Verhaltensmuster, die dem *jurodivij* zugeschrieben werden, dient der Terminus *jurodstvo* (*o Christe*), welcher im Deutschen mit ‚heilige Narrheit‘, ‚Gottes-‘ oder ‚Christusnarrentum‘ wiedergegeben wird. Im hagiographischen Kontext – so in der russischen Ausgabe der Lese-menäen des Dimitrij von Rostov – wird darunter eine „besondere, höhere Erscheinungsform christlicher Askese“ verstanden, die einem „freiwilligen, beständigen Martyrium“ gleichkommt:

Юродство – значитъ собственно безуміе. – Юродство о Христѣ представляетъ собою особый, высшій видъ христіанскаго подвижничества. [...] Юродство Христа ради – это произвольное, постоянное мученичество, постоянная борьба противъ себя, противъ міра и діавола, и притомъ борьба – самая трудная и жестокая.²⁶

Jurodstvo bedeutet eigentlich ‚Narrheit‘. Das *jurodstvo* um Christi willen erweist sich hingegen als besondere, höhere Erscheinungsform christlicher Askese. [...] Das *jurodstvo* um Christi willen ist ein freiwilliges, beständiges Martyrium, ein beständiger Kampf gegen sich selbst, gegen die Welt und den Teufel, ja der schwierigste und härteste Kampf.

Sowohl den leidenden wie auch den aggressiven Aspekt dieses ‚Kampfes‘ betont der Kirchenhistoriker Evgenij Golubinskij (1834–1912) in seiner Bestimmung des *jurodstvo*. Er definiert dieses als religiös motivierte *simulierte Narrheit* mit dem passiv-aktiven Doppelziel einer zu erduldenen wie zu vollstreckenden Anprangerung, d. h. um einerseits von den Menschen gebrandmarkt zu werden (zwecks Selbstdemütigung), andererseits um dieselben an den Pranger zu stellen (zur Aufdeckung ihrer Sünden):

Юродство состояло въ томъ, что человекъ притворно дѣлался дуракомъ и безумцемъ для Господа, чтобы терпѣть отъ людей поношенія и укоризны и съ дерзновеніемъ обличать ихъ.²⁷

Das *jurodstvo* bestand darin, dass ein Mensch um Gottes willen zum Schein ein Narr und Wahnsinniger wurde, um Schmähungen und Beschimpfungen von den Menschen zu erdulden und diese mit Wagemut anzuprangern.

Diese Verbindung von Martyrium und Anprangerung, welche im hagiographischen Kontext als *imitatio* von Jesu Kreuzweg und Tempelreinigung gedeutet wird, ist charakteristisch für das Verständnis des *jurodstvo*. In diesem Sinne definiert Nikolaj Berdjajev (1874–1948) das *jurodstvo* als eine Kombination von „Annehmen der Schmähungen von Menschen, Weltverspottung und Herausforderung der Welt“ (принятіе поношенія отъ людей, посмеяніе миру, вызовъ миру).²⁸

26 ЖИТІЯ СВЯТЫХ 1903²–1916: 2II (Oktjabr') 55 F 1. Vgl. I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 15.

27 GOLUBINSKIJ 1901²–1911/1997–1998: I/2 656 f.

28 BERDJAEV 1946: 9.

Besonders in Letzterem sieht auch der Byzantinist Sergej Ivanov ein bestimmendes Merkmal des *jurodstvo* – das Moment der Provokation und Aggression: „[E]s gibt kein *jurodstvo* ohne Provokation und Aggression“ (юродства не бывает без провокации и агрессии).²⁹ Damit grenzt er das *jurodstvo* von der ‚heiligen Einfalt‘ (sancta simplicitas) ab – dem „Grundzug des christlichen Charakters“,³⁰ der oft mit der ‚heiligen Narrheit‘ verwechselt wird.

Doch auch von weiteren, der ‚heiligen Narrheit‘ subsumierten Erscheinungsformen, die in anderen Kulturen, Konfessionen und Religionen begegnen, wird das *jurodstvo* strikt unterschieden: Unter einem *jurodivyyj* wird die spezifische, im östlich-orthodoxen Kulturkontext entwickelte Ausgestaltung des Typus des ‚heiligen Narren‘ verstanden. Mit dem weltweit anzutreffenden Typus des ‚heiligen Narren‘ stimmt der *jurodivyyj* – laut dem Ethnologen Burkhard Schnepel – aber insofern überein, als „ihm nicht nur eine irgendwie geartete magisch-religiöse Potenz zugesprochen wird, sondern dass seine Narrheit sich direkt aus der gegebenen Religion oder Magie seiner Kultur speist und legitimiert“.³¹ Bei der ‚gegebenen Religion‘ haben wir es im vorliegenden Fall mit der östlichen Orthodoxie zu tun, bei der ‚Magie‘ mit paganen Elementen des russischen Volksglaubens, die – in Vermischung miteinander – eine spezifische Erscheinungsform des ‚heiligen Narren‘ hervorgebracht haben.

Gemäß Metropolit Makarij (Bulgakov, 1816–1882) wird ein *jurodivyyj* vom russischen Volk weniger aufgrund der inneren Bedeutung seiner Askese als vielmehr anhand seines äußeren Habitus³² erkannt und geachtet. Anhand folgender äußerer Merkmale lässt sich ein *jurodivyyj* (vom Volk als *blažennyj* = *Seliger* bezeichnet)³³ identifizieren: an der Obdachlosigkeit, an der Blöße bzw. armseligen Bekleidung ohne Schuhwerk, an der rätselhaften – bald inkohärenten, bald unverfrorenen – Redeweise, an den meist schulterlangen, wallenden Haaren und den oft am Körper getragenen Büsserketten (вериги) oder anderen metallenen Gegenständen (wie z. B. einer eisernen Kappe oder einem eisernen Kreuz). In seiner *Geschichte der Russischen Kirche* (1846–82) entwirft Metropolit Makarij folgende phänomenologische Skizze des *jurodstvo*:

Особый вид монашества или подвижничества представляли собою юродивые, которые и пользовались особым уважением в народе, называвшем их блаженными. Они поражали народ, не столько внутренним значением своего высо-

29 S. A. IVANOV 1994: 9.

30 JANNASCH 1958: 376.

31 SCHNEPEL 2001: 113.

32 Das Wort ‚Habitus‘ verstehen wir im Folgenden in seiner ursprünglichen Bedeutung – und nicht in terminologischem Sinne – als Gesamterscheinungsbild eines Menschen nach Aussehen und Verhalten (das ‚Sich-Gehaben‘).

33 Der Ausdruck *blažennyj* (= griech. μακάριος) wird – unter Einfluss des 1. Makarismus der Bergpredigt (Mt 5,3) – oft synonym mit *jurodivyyj* verwendet. Vgl. STRACHOV 1988: 77–79 und S. A. IVANOV 2005: 233–235.

кого подвига – отречения от собственного разума Христа ради, столько внешним образом своей жизни. Ходили обыкновенно нагие и босые летом и зимою, в самые жестокие морозы с длинными, распущенными по плечам волосами, едва прикрытые спереди какими-нибудь лохмотьями, часто носили на шее или на середине тела вериги, проводили время большею частию во храмах и на папертях церковных и под прикрытием юродства смело говорили правду даже сильным мира. Если обличал кого юродивый, ему не возражали, а со смирением принимали обличение, если, проходя мимо лавки купца, брал из нее что-нибудь, купец радовался и считал себя угодным Богу и Его святому.³⁴

Eine besondere Erscheinungsform des Mönchtums oder der Askese repräsentierten die *jurodivye*, die eine außergewöhnliche Verehrung im Volk genossen, von welchem sie *blažénnye* [Selige] genannt wurden. Sie setzten das Volk in Erstaunen, nicht so sehr durch die innere Bedeutung ihrer erhabenen Askese – der Lossagung vom eigenen Verstand um Christi willen – als vielmehr durch ihre äußere Lebensweise. Sie gingen gewöhnlich nackt und barfuß, im Sommer und Winter, bei strengstem Frost, mit schulterlangen, wallenden Haaren, kaum bedeckt mit irgendwelchen zerschissenen Lumpen. Um den Hals oder Leib trugen sie oft *verigi* [Büßerketten], die meiste Zeit verbrachten sie in den Kirchen oder auf den kirchlichen Treppen und Vorplätzen. Unter der Schutzmaske der Narrheit scheuten sie sich nicht, selbst den Mächtigen der Welt die Wahrheit zu sagen. Wenn der *jurodivvyj* jemanden anprangerte, dann widersprach man ihm nicht, sondern ließ den Tadel ehrerbietig über sich ergehen. Und wenn er an einem Kaufladen vorbeiging und daraus etwas entwendete, so freute sich der Kaufmann und hielt sich für gefällig gegenüber Gott und Seinem Heiligen.

Makarijs phänomenologische Skizze präsentiert eine Sozialfigur, die auf der Grundlage des mediävales hagio- und historiographischen Schrifttums konstruiert ist³⁵ und im vorrevolutionären Russland als verbreitete Erscheinung wahrgenommen wird. Dabei ist bemerkenswert, dass das *jurodstvo* in Russland – im Gegensatz zum byzantinischen Prototyp, der als Erscheinungsform des Mönchtums figuriert – hauptsächlich bei Laien (und nur selten bei geweihten Mönchen und Priestern) ausgemacht wird.³⁶ Obwohl im Rahmen monastischer Ideale gedeutet, ist das *jurodstvo* in der russischen Hagiographie vorwiegend als laikale Form der Askese bezeugt. Gemäß Vladimir Solov'ev (1853–1900) stellen die *jurodivye* so etwas wie „irreguläre Mönche“ (иррегулярные монахи) dar³⁷ – Laien, welche durch Verinnerlichung monastischer Ideale in „übersetzlicher Askese“ leben,³⁸ d. h.

34 МАКАРИЙ (BULGAКOV) 1994–1997: IV/2 158 (= Bd. 8, Kap. VIII).

35 Makarij orientierte sich am Buch von Giles Fletcher, das 1591 in London erschienen war und seit 1848 in russischer Übersetzung vorlag (aber nicht publiziert werden durfte). Vgl. Kap. IV/4.

36 Im Folgenden wird der Begriff ‚Laie‘, entsprechend dem russ. *mirjanin* (= weltliche Person), im Gegenüber sowohl zu den ordinierten Amtsträgern als auch zu den geweihten Mönchen (постриженники) verwendet.

37 V. S. SOLOV'EV 1901–1907/1911–1914: X 96.

38 Das *jurodstvo* wird den „übersetzlichen Leistungen“ (подвиги сверхъ законные) zugechnet (I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 106 F 1 und A. M. PANČENKO 1976/1984: 79).

eine geistliche *Monomachia*³⁹ führen, die nicht von den Mönchsregeln abgedeckt wird und diesen zuweilen sogar widerspricht. Sie gelten als Pneumatiker und Charismatiker – als Menschen, die in der Kraft des Heiligen Geistes handeln und mit besonderen Gnadengaben ausgestattet sind, die sie oft in Konflikt mit reglementierten Institutionen bringen.⁴⁰

Im Gegensatz zu den Anachoreten und Koinobiten leben die *jurodivye* meist weder in der Abgeschiedenheit der Wüste noch in der klösterlichen Klausur, sondern inmitten der Niederungen der menschlichen Gesellschaft: auf den Straßen und Plätzen der Städte und Dörfer, unter Obdachlosen, Ausgestoßenen, Erniedrigten und Beleidigten. In ihrer nonkonformistischen Lebensweise, die heute gerne mit derjenigen der Kyniker⁴¹ und Schamanen⁴², ja sogar der Hippies⁴³ verglichen wird, gewahrt man neben asketisch-monastischen auch sozialkritische und paränetische Intentionen: Die *jurodivye* werden als Entlarver (обличители) der unvollkommenen Welt, als Kritiker der Übelstände und Verlogenheiten einer sich christlich nennenden Gesellschaft wahrgenommen; sie werden als Repräsentanten des ‚anderen Äons‘ verehrt – als ‚Leute Gottes‘ (Божьи люди) und ‚Selige‘ (блаженные), die mit ihrer paradoxen Lebensart die weise „Torheit Gottes“ (1 Kor 1,25) darstellen⁴⁴ und mahnend auf den Widerspruch hinweisen, der zwischen Weltverstand und göttlicher Weisheit besteht.

Ausgehend von der Konzeption des *jurodstvo* als gelebter ‚Torheit‘ der Kreuzespredigt (1 Kor 1,18) – d. h. als Form der *imitatio Christi* – werden die *jurodivye* von der Orthodoxen Kirche vorwiegend anhand von sittlichen Kriterien bestimmt: Als wahrhaftige *Christa radi jurodivye* betrachtet die Kirche diejenigen, welche unter der Maske der Torheit ein asketisches Leben im Zeichen von Demut und Nächstenliebe führen.⁴⁵ Jene *jurodivye* dagegen, deren Verhalten sie als unsittlich, anstößig oder bedrohlich taxiert, erklärt sie zu *lzejurodivye* (Pseudo-*jurodivye*).⁴⁶ Anhand dieser Unterscheidungspraxis kann gezeigt werden, wie die Bestimmung des *jurodstvo* von politischen Machtfaktoren abhängig gemacht wird. Wie bereits Aleksandr Pančenko festgestellt hat, bedienen sich die geistlichen und welt-

39 *Monomachia* (μονομαχία, kirchenslav. **КДИНОВОРСТВО**) = ‚Alleinkampf‘; im monastischen Kontext der geistliche Alleinkampf des Asketen wider die Versuchungen von Teufel und Welt (vgl. *ἀγών*, kirchenslav. **пбдвигъ** als heldenhafter geistlicher Kampf).

40 Der Semiotiker Viktor Živov deutet das *jurodstvo* im Rahmen der Opposition Gnade-Gesetz (благодать-закон): „Dem Gesetz, das sich um die Verbreitung seiner Herrschaft bemüht,“ – schreibt Živov – „hält das *jurodstvo* jedes Mal die Gnade entgegen, die dem Gesetz seinen begrenzten und untergeordneten Platz zuweist“ (силящемуся распространить свое господство закону юродство всякий раз противопоставляет благодать, указывающую закону на его ограниченное и подчиненное место [ŽIVOV 1997: 395]).

41 KRUEGER 1996: 72–107 u. 126–129.

42 THOMPSON 1987: 97–123 und COJ 1990: 121–123.

43 OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE 2004: 15.

44 Vgl. BENZ 1938: 7.

45 Vgl. BROKGAUZ/EFRON 1890–1907: XLI 421 und I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 2f.

46 Vgl. I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 155–162 und A. M. PANČENKO 1976/1984: 115 f.

lichen Machthaber im 17./18. Jahrhundert oft der Beschuldigung des *lžejurodstvo* (Pseudo-*jurodstvo*), um aufmüpfige, im Volk als *jurodivye* verehrte Ankläger zur Rechenschaft zu ziehen.⁴⁷ Außerdem werden häufig jene *jurodivye* zu *lžejurodivye* erklärt, die seit dem 17. Jahrhundert unter den Altgläubigen (староверы) und anderen ‚schismatischen‘ oder häretisierten Glaubensgemeinschaften (wie z. B. den Chlysten) hervortreten.⁴⁸ Eine sittliche Definition des *jurodstvo* bietet also eine ideale Argumentationsbasis für die Durchsetzung kirchenpolitischer Interessen. Problematisch ist eine solche Definition aber auch insofern, als die *jurodivye* – nach hagiographischer Tradition – aus Liebe und Demut „den Schein eines sittlich gefallenen Menschen auf sich nehmen“ (принимая на себя видъ нравственно падшаго челоуѣка),⁴⁹ wodurch Sittenlosigkeit (безнравственность) zu einem bestimmenden Merkmal sowohl des ‚wahren‘ wie des ‚falschen‘ *jurodstvo* wird; wohlgemerkt, dass es sich einerseits um ‚Pseudo-Sittenlosigkeit‘, andererseits um ‚wirkliche Unsittlichkeit‘ handeln soll. Nach hagiographischem Verständnis kann deshalb einen ‚wahren‘ *jurodivij* nur erkennen, wer zwischen Schein und Wirklichkeit zu unterscheiden vermag, d. h. wer die Gabe der Diakrisis – der Unterscheidung der Geister – besitzt, also ein Pneumatiker ist (wie der ‚wahre‘ *jurodivij* selbst).⁵⁰ Auf Grund dessen kann die Kirche ihre Entscheidungsgewalt mit der These bekräftigen, dass ein *jurodivij* nur pneumatisch – d. h. nur unter geistlichen Kriterien und unter Voraussetzung des Hl. Geistes – sachgerecht beurteilt werden kann (vgl. 1 Kor 2,14f).⁵¹

In kirchengeschichtlichen Untersuchungen wird der Terminus *jurodstvo* oft in unmittelbarer Abhängigkeit von den Direktiven und Entscheidungen der Orthodoxen Kirche definiert, d. h. der Begriff wird in Opposition zu *lžejurodstvo* (Pseudo-*jurodstvo*) und *prirodnoe jurodstvo* (genuine Narrheit) gesetzt und nur in Bezug auf jene *jurodivye* angewandt, die von der Kirche als Heilige kanonisiert, als Asketen anerkannt oder zumindest geduldet worden sind.⁵² Bereits oben wurde auf die Problematik hingewiesen, die mit einer solch verengenden, mit sittlichen Kriterien begründeten Definition verbunden ist. Ein weiteres Argument gegen

47 A. M. PANČENKO 1976/1984: 115.

48 Es ist bezeichnend, dass Weisungen gegen das *lžejurodstvo* am Moskauer Konzil von 1666/67, das die Altgläubigen anathematisierte, erlassen wurden (DĚJANIJA MOSKOVSKICH SOBOROV 1666 I 1667 GODOV 31893: 27^v–28^v). Zum Thema ‚*lžejurodstvo* und *staroobradčestvo*‘ s. Kap. V/1–2.

49 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 2.

50 Vgl. ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 243.

51 Vgl. z. B. BUCHAREV 1860: 694. Archimandrit Feodor (Bucharev) lehnt Pryzovs Darstellung des *jurodivij* Korejša als *lžeprorok* ab mit der Begründung, der *jurodivij* müsse geistlich und nach theologischen Kriterien beurteilt werden. 1861 schreibt er in diesem Kontext an den Herausgeber der Zeitschrift *Strannik*: „Über das Geistliche muss von geistlicher Warte aus geurteilt werden“ (О духовномъ надо разсуждать съ точки зрѣнія духовной [BUCHAREV 1862: 20]). Hagiographischen Darstellungen zufolge kann ein ‚wahrer‘ *jurodivij* zudem erst *post mortem* mit Gewissheit erkannt werden (vgl. S. 139 F 21).

52 So jüngst auch NEDOSPASOVA 1997: 10f u. 90–92 und JURKOV 2003: 158–160.

diesen Bestimmungsmodus liefert der Umstand, dass die kirchlichen Direktiven nur geringen Einfluss auf die Praktiken des russischen Volksglaubens ausübten, dem viele Elemente des *jurodivijj*-Kultes zuzurechnen sind. Der religiöse Status, den ein *jurodivijj* im Volk innehatte, wurde selten durch eine kirchliche Kritik oder Verurteilung tangiert oder in Frage gestellt: Wer auch immer im 17.–19. Jh. von der geistlichen Obrigkeit zum *lžejurodivijj* erklärt worden war, blieb in den Augen des Volkes meist ein *Christa radi jurodivijj*.⁵³ Schon deshalb erscheint es unangemessen, das *jurodstvo* auf die von der Kirche kanonisierten oder anerkannten *jurodivye* zu beschränken und – mit Ottovordemgentschenfelde – zu behaupten, die wahrhaftigen Repräsentanten dieses Frömmigkeitstypus seien nach dessen kirchlicher Verurteilung im 17./18. Jh. von der sozialen Bildfläche des russischen Reiches verschwunden.⁵⁴ Zahlreiche Zeugnisse aus dem 18. und 19. Jahrhundert belegen das Gegenteil: Drei Dutzend in der *Moskovskaja Rus'* und einigen in der späten sowjetischen und der postsowjetischen Zeit kanonisierten *jurodivye*⁵⁵ stehen Aberdutzende von *jurodivye* gegenüber, die von der Kirche nicht offiziell anerkannt, ja z. T. sogar verfolgt worden sind, aber beim Volk als *blažennye* und *jurodivye* große Popularität genossen. Nicht allein die Kirche bestimmt darüber, wer und was ein *jurodivijj* ist, sondern ein umfassender gesellschaftlicher Diskurs, in dem die kirchenoffiziellen Verlautbarungen nur eine, wenn auch gewichtige Stimme bilden. Wie Pančenko gezeigt hat, nimmt das *jurodstvo* eine Grenzposition ein zwischen der offiziellen kirchlichen Kultur und einer von christlicher wie paganer Tradition geprägten Volkskultur.⁵⁶

Aus diesen Gründen definieren wir den Begriff *jurodivijj* nicht in unmittelbarer Abhängigkeit von den Direktiven und Entscheidungen der Kirche, sondern versuchen ihn wertneutral zu gebrauchen, und zwar insoweit, als wir ihn auf alle *So-Bezeichneten* anwenden, die – von wem auch immer – dem oben beschriebenen religiösen Deutungsmuster zugeordnet werden; unterschiedslos, ob sie von der Kirche als Heilige kanonisiert, als Glaubensstreiter geduldet, als Schismatiker verurteilt oder als Geisteskranke ins ‚Dollhaus‘⁵⁷ gesperrt worden sind. Für *jurodivye* halten wir all diejenigen, die von mindestens einem Teil der kon- oder post-

53 Vgl. ARISTOV 1880: 366.

54 OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE 2004: 77 u. 135. Die Autorin schreibt auf S. 135, dass das *jurodstvo* nach den Kirchenreformen Nikons (1653–1667) und den Reformen Peters I. aufgehört habe zu existieren.

55 Vgl. das Verzeichnis auf S. 459–461 und ANDRONIK (TRUBAČEV) 2000: 368f. Selbst bei Übernahme ihrer Kriterien wird Ottovordemgentschenfeldes Aussage (s. F 54) schon dadurch widerlegt, dass die Russische Orthodoxe Kirche in der späten sowjetischen und der postsowjetischen Zeit einige *jurodivye* des 18. und 19. Jahrhunderts als Lokal- oder Nationalheilige kanonisierte.

56 A. M. PANČENKO 1976/1984: 72 u. 85.

57 Der Ausdruck ‚Dollhaus‘ (niederdt. ‚dullhūs‘, hochdt. ‚Tollhaus‘) für ‚Irrenanstalt‘ war besonders im Preußischen geläufig und wurde im 18. Jh. als Fremdwort (дол[л]гауз) ins Russische übernommen (vgl. ŠUL'c 1865: 6f). Die erste Irrenanstalt Moskaus, die 1808 eröffnet wurde, trug den Namen *Moskovskij Dollgauz* (s. BAŽENOV 1909). Zum Ausdruck ‚Dollhaus‘ vgl. auch FOUCAULT 1972/1990: 405.

temporären russischen Bevölkerung – unter Anwendung des hagiographischen Paradigmas – als solche betrachtet und verehrt werden.

In Anbetracht dieser Kriterien verstehen wir unter dem Begriff ‚jurodstvo‘ *die Summe derjenigen Lebens-, Verhaltens- und Handlungsmuster, die im östlich-orthodoxen Kulturkontext einerseits mit Narrheit oder Besessenheit assoziiert, andererseits legitimiert oder sakralisiert werden mit der Erklärung, sie würden aus asketischen Motiven in der Nachfolge Christi bewusst und freiwillig praktiziert und zeugten von der „Torheit Gottes“, die „weiser als die Menschen“ sei (1 Kor 1,25).*

II. Ein hagiographisches Paradigma byzantinischer Provenienz

Wie aufgezeigt worden ist, entspringen die religiösen Termini *jurodivjy* und *jurodstvo* dem Kontext altrussischer Übersetzung byzantinischen hagiographischen Schrifttums. Aus diesem Grunde ist es sinnvoll, zunächst auf die Entwicklung des *jurodstvo*-Paradigmas in der byzantinischen Hagiographie einzugehen und anhand der ‚Urquellen‘ die ihm zugeschriebene religiöse Teleologie zu ermitteln. Wie von mehreren Forschern demonstriert, lässt sich die Teleologie des *jurodstvo* nirgends so deutlich herauskristallisieren wie in der byzantinischen σαλός-Literatur.¹ Stellt diese doch nicht nur das maßgebliche Referenzsystem bereit, auf das sich das altrussische *jurodstvo* bezieht, sondern sie bildet – nach Sergej Ivanov – auch „den Höhepunkt der kreativen Entwicklung der *jurodstvo*-Idee“, im Vergleich zu welchem die altrussische *jurodivjy*-Literatur als subalterne Adaption erscheint.²

Im vorliegenden Kapitel soll die Entwicklung des *jurodstvo* als hagiographisches Paradigma anhand seiner grundlegenden byzantinischen Quellen nachgezeichnet werden. Ausgehend von einer Betrachtung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes, beginnt die Tour d’Horizon mit der Entwicklung des *jurodstvo* in der frühen monastischen Literatur am Beispiel des 34. Kapitels der *Historia Lausiaca* (1.). Danach richtet sich das Augenmerk auf die biblischen Referenzen des *jurodstvo* (2.), auf die beispielgebende *Vita Symeonis Sali* des Leontios von Neapolis (3.), auf die Kritik des *jurodstvo* durch die byzantinische Kirche (4.) sowie auf die *Vita Andreae Sali* des Nikephoros von Konstantinopel, die für die Verbreitung des *jurodstvo* in der Rus’ von entscheidender Bedeutung war (5.).

1. Das *jurodstvo* als Antiparadigma zu *Besessenheit*

Das Paradigma des *jurodstvo* hat sich, wie Ernst Benz dargelegt hat, auf dem Hintergrund des dämonologischen Weltbildes der christlichen Spätantike entwickelt. Im Geltungsbereich dieses Weltbildes ist es, wie Benz schreibt, „eine selbstverständliche Tatsache, dass es Dämonen gibt, die, einer mannigfach abgestuften Hierarchie zugehörig und mit den verschiedenartigsten Fähigkeiten begabt, Macht über

1 FEDOTOV 1931/1959: 192: „Gerade die griechischen Viten liefern mit ihrem reichhaltigen Material den Schlüssel zum Verständnis des *jurodstvo*“ (Именно греческие жития дают в своем богатом материале ключ к пониманию юродства). Auch Tschizewskij stellt fest: „[K]ein russischer Jurodivjy [ist] eine solch scharf umrissene und klar in ihren Wesenszügen zu schildernde Gestalt wie die byzantinischen ‚Saloi‘“ (ТЩИЖЕВСКИЙ 1953/1987: 425).

2 S. A. IVANOV 1994: 76.

die Welt und den Menschen haben und bei bestimmten Gelegenheiten in ihn einfahren und ihn verrückt machen“.³ Vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund wird normwidriges, für närrisch erachtetes Verhalten weitgehend als Symptom für dämonische Besessenheit gewertet, d. h. es wird angenommen, dass der Verrückte von einer fremden, der eigenen Persönlichkeit nicht zugehörenden dämonischen Macht besessen sei, dass er von dieser Macht manipuliert werde und dass er seinen Körper und seine Sinne nicht mehr beherrsche. Als Inbesitznahme des Menschen durch lebensfeindliche – auf heidnische Götter und den Teufel bezogene – Kräfte steht Besessenheit im Christentum unter negativem Vorzeichen: Sie gilt als gefährlicher Krankheitszustand, der bekämpft und geheilt werden muss.⁴ Daher werden Menschen, die als besessen gelten, nicht nur verabscheut und verhöhnt, sondern zwecks Heilung auch grausamen Exorzismen unterzogen. Gleichzeitig aber kommt dem Besessenen, wie Benz bemerkt, „eine besondere soziologische Stellung“ zu, nämlich insofern, als er zwar „aus den Arbeitsfunktionen des täglichen Lebens“, selten jedoch völlig aus der Gesellschaft ausgeschlossen wird, ja trotz Marginalexistenz bis zu einem gewissen Grad in sie integriert ist und bei den Menschen nicht nur auf Ablehnung, sondern auch auf Ehrfurcht stößt.⁵ Benz spricht in diesem Zusammenhang von einer „eigentümlichen Doppelwirkung des Dämonischen“: Der Glaube an die dämonische Besessenheit des Verrückten umgibt diesen „mit einem Kreis von Achtung, die aus Ehrfurcht, Staunen, Abscheu und Entsetzen gemischt ist.“⁶ Insofern werden Besessene einerseits verabscheut, gemieden und malträtiert, andererseits mit ‚Narrenfreiheit‘ und magischer Kraft ausgestattet, gefürchtet und ernährt.⁷

Im Zusammenhang mit diesen für das dämonologische Weltbild charakteristischen Wahrnehmungen und Praktiken ist das *jurodstvo* entstanden. Aber nicht nur im Zusammenhang, sondern auch im Widerstreit mit ihnen:

Denn obwohl närrisches Verhalten im Rahmen des dämonologischen Weltbildes gemeinhin als Symptom der Besessenheit gewertet wird, gelten – wie Foucault

3 BENZ 1938: 5.

4 Vgl. PORTER 2002: 19: „derangement was [...] commonly viewed as diabolic, schemed by Satan and spread by witches and heretics. [...] Unclean spirits were to be treated by spiritual means“.

5 BENZ 1938: 6.

6 BENZ 1938: 6. Diese ‚Doppelwirkung‘ lässt sich mit einem pagan-christlichen ‚Doppelglauben‘ erklären, wie er für die Volksfrömmigkeit charakteristisch ist. Zum Thema *jurodstvo* und *dvoeverie* vgl. Kap. V/3.2 u. V/3.4.

7 Bemerkenswert dabei ist, dass Besessene – wie Peter Brown feststellte – „ein regulärer Teil“ jenes Lebens waren, das sich an Heiligtümern abspielte: „the possessed became a regular part of the life of the shrine. They were a recognized group. They would be blessed daily. They were given food. They were set to scrub the floor of the basilica. [...] Occasionally, they took the chestnuts out of the fire by speaking the truth in public: some could be hired to abuse a bishop; another, having praised a bishop and abused a king, discreetly vanished“ (BROWN 1981/1986: 111). Živov vermutet einen direkten Zusammenhang zwischen dieser Rolle der Besessenen und dem *jurodstvo* (ŽIVOV 1997: 391 und ŽIVOV 1994: 108).

betont hat – nicht alle Narren als besessen.⁸ Eine der markantesten Ausnahmen bilden jene, die im frühen Mönchtum als Pneumatiker hervortreten und deren Verhalten, gerade weil es den weltlichen Normen radikal widerspricht, in monastischen Kreisen und den von ihnen beeinflussten Sphären positiv beurteilt wird – und zwar in Abgrenzung zum herkömmlichen dämonologischen Paradigma.⁹ Verhalten sich Mönche, die für ihre Begabung und Tugendhaftigkeit bekannt sind, wie Verrückte, so können sie, wie man glaubt, nicht von Dämonen besessen sein. Denn als Pneumatiker und Asketen, die in vollem Besitz ihrer Kräfte und ihres Willens den Körper beherrschen, seien sie nicht fremdbestimmt, sondern vom Geist Gottes erfüllt, der – nach 2 Kor 3,17 – dort ist, wo die Freiheit ist.¹⁰ Ihr närrisches Verhalten, das bei anderen Menschen als Symptom der Besessenheit gedeutet würde, wird folglich als Ausdruck geistlicher Freiheit und als freiwilliges Tun wahrgenommen, dem eine den monastischen Idealen entsprechende Intention zugrunde gelegt wird. Aus diesen Überlegungen entwickelte sich, im Sinne eines Gegenmodells zum Deutungsmuster der Besessenheit, ein neues, von christlich-monastischem Gedankengut geprägtes Paradigma, das in Anlehnung an 1 Kor 4,10 als ‚Torheit um Christi willen‘ (μωρία διὰ Χριστόν) – auf Kirchenslavisch *jurodstvo* (*Christa radi*) – in die Geschichte eingegangen ist.

Wie zahlreiche Forscher aufgezeigt haben, hat sich das Paradigma des *jurodstvo* in der östlichen Mönchsliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts entwickelt.¹¹ Als älteste Quelle gilt die bereits in Kap. I/2 erwähnte Legende des Palladios „über diejenige, die Torheit vorgab“ (περὶ τῆς ὑποκρινομένης μωρίαν). Sie findet sich in der *Historia Lausiaca* (um 420) und enthält, wenn auch fragmentarisch, die für das *jurodstvo* wesentlichen Züge.¹² Die Erzählung berichtet von einer Nonne im Frauenkloster zu Tabennîsi,¹³ die den Eindruck erweckt, als sei sie wahnsinnig (σαλή) und krank (πάσχουσα). Sie lebt in einer Randzone des Klosters – in der Klosterküche –, wo sie, mit einem Lumpen auf dem Kopf, jede Art von Arbeit verrich-

8 FOUCAULT 1954/2002: 76f. Unser Interesse gilt hier der Deutung von Narrheit auf dem Hintergrund des dämonologischen Weltbildes, nicht im Kontext der medizinischen Erkenntnis der Spätantike. Zur medizinischen und philosophischen Deutung des Wahnsinns im byzantinischen Kulturkreis s. LEIBBRAND/WETTLEY 1961: 137 ff und S. A. IVANOV 2005: 35.

9 Vgl. PORTER 2002: 18f.

10 Der von Max Weber verwendete Begriff ‚Gottbesessenheit‘ (WEBER ⁵1973: 423 u. 461) trifft auf die orthodoxe Vorstellung der ‚heiligen Narrheit‘ nicht zu: Als vom Geist Gottes Erfasste werden Pneumatiker gerade nicht für *besessen* erachtet, sondern für *frei*, und zwar nicht nur für frei von ‚diesem Aon‘, der besessen ist (vgl. S. 49), sondern auch für frei in Bezug auf ihre Kräfte und ihren Willen; sie gelten als ‚frei im Geiste Gottes‘. Nach Gustav Mensching ist die ‚Inspiration durch den Hl. Geist, bei der die Persönlichkeit beibehalten und gesteigert wird, von der ‚Besessenheit‘ zu unterscheiden (MENSCHING 1957: 1093).

11 Einen ausführlichen Überblick über die Entstehungs- und Anfangsgeschichte des *jurodstvo* bieten S. A. IVANOV 1994: 12–62 und GROSDIDIER DE MATONS 1970: 279–302. Vgl. ferner auch LUDWIG 1997: 291–348; KRUEGER 1996: 57–71 und DÉROCHE 1995: 162–182.

12 PALLADIUS 1974: 162–166 (vgl. PG 34: 1106A–1107C). Dazu s. BOUSSET 1922: 1–17.

13 Gemeint ist das Frauenkloster in der ägyptischen Thebais, das Pachomios in der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts für seine Schwester stiftete (s. PALLADIUS 1974: 160–162 [vgl. PG 34: 1105B–C]).

tet und von den Brotkrumen lebt, die vom Tisch fallen (vgl. Mt 15,27). Ihre Mitschwwestern halten sie für eine Besessene, verachten, verspotten und prügeln sie: Die eine gießt das Spülwasser über sie aus, eine andere traktiert sie mit Faustschlägen, und wiederum eine andere reibt ihr Senf unter die Nase. Eines Tages aber besucht ein berühmter Asket namens Piterum das Kloster und macht den Schwestern klar, dass diejenige, die sie für eine σαλή halten, keine Besessene sei, sondern eine Pneumatikerin (eine ἀμμάς). Die Narrheit der Nonne wird schließlich wie folgt gedeutet: Ihre Besessenheit sei freiwillig vorgespiegelt (vgl. ὑποκρίνεσθαι δαίμονα) und diene im Rahmen einer Demut-Askese – wie aus dem Zusammenhang hervorgeht – zur Verbergung der eigenen Tugendhaftigkeit¹⁴ und zur Vereitelung von „Ruhm und Ehre bei den Schwestern“ (δόξα καὶ τιμὴ τῶν ἀδελφῶν).¹⁵

Palladius' Bericht über die σαλή, die später den Namen Isidora erhält und als erste *jurodivaja* in die Geschichte eingeht, bietet die älteste Konzeption des *jurodstvo*. Sie richtet sich, im Sinne einer Warnung, gegen jede vorschnelle Verurteilung und Misshandlung vermeintlicher Besessener und weist darauf hin, dass sich auch diese als Gerechte erweisen können.¹⁶ Das *jurodstvo* wird als alternatives Deutungsmodell zu *Besessenheit* eingeführt, wobei das Verhalten der Nonne, das die Umwelt als Besessenheit deutet, als Faktor eines geistlichen Kampfes interpretiert wird. Ein wesentliches Merkmal der σαλή besteht darin, dass sie den einen – angeblich gewollt – als Besessene erscheint, während sie von anderen – angeblich ungewollt – für eine Pneumatikerin gehalten wird. Ja, die Konzeption des *jurodstvo* besteht in einer Verknüpfung dieser beiden Aspekte, nämlich in der Erklärung, dass die σαλή als Pneumatikerin freiwillig in die Rolle der Besessenen schlüpfe, um verachtet zu werden und so der Ehre zu entgehen, die die Menschen den Pneumatikerinnen für gewöhnlich erweisen und die als Verführung zum Hochmut verstanden wird.

Ebenfalls charakteristisch für die *jurodstvo*-Konzeption ist, dass das äußere Verhalten der σαλή in keiner Weise von demjenigen einer Besessenen unterschieden wird. Denn nicht äußerliche Attribute bilden die Unterscheidungsmerkmale zwischen *jurodstvo* und *Besessenheit*, sondern die innere spirituelle Beschaffenheit, d. h. die jeweils zugeschriebene verborgene Motivation und Intention. Folglich erweisen sich *jurodstvo* und *Besessenheit* als zwei unterschiedliche Interpretamente in Bezug auf äußerlich ein und dieselbe Verhaltensweise.¹⁷ Die σαλή unterschei-

14 Damit ist die Verbergung der Tugendhaftigkeit sowohl vor den Menschen als auch vor dem eigenen Bewusstsein gemeint, d. h. die Nonne will weder für tugendhaft gehalten werden noch sich ihrer Tugendhaftigkeit bewusst sein.

15 PALLADIUS 1974: 162 u. 166 (vgl. PG 34: 1106A u. 1107C).

16 Auf die σαλή trifft zu, was Jesus in Joh 8,49 f sagt: „Ich bin von keinem Dämon besessen, sondern ich ehre meinen Vater; ihr aber schmäht mich. Ich bin nicht auf meine Ehre bedacht; doch es gibt einen, der darauf bedacht ist und der richtet“ (ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω, ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου, καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετε με. ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου· ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων).

17 Zumindest solange sich das normwidrige Verhalten nicht als gemeingefährlich, d. h. als akute Gefährdung von Leib und Leben der Mitmenschen äußert.

det sich von einer Besessenen ‚nur‘ insofern, als ihre Narrenrolle als eine freiwillige, gegen die δόξα τῶν ἀδελφῶν gerichtete Demut-Askese gedeutet wird, die nicht von Dämonen, sondern vom Geist Gottes inspiriert sei. Der biblischen Tradition entsprechend, vertritt Palladios denn auch die Auffassung, dass nur derjenige eine Pneumatikerin von einer Besessenen zu unterscheiden vermag, der – wie Piterum – selbst ein Pneumatiker ist und über die Geistesgabe der Diakrisis verfügt. Heißt es doch in 1 Kor 2,14f: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes, weil es ihm eine Torheit [μωρία] ist, und er es nicht erkennen kann, weil es geistlich beurteilt werden muss. Der geistliche Mensch aber urteilt über alles, doch selbst kann er von niemandem beurteilt werden.“

Warum aber kann eine Pneumatikerin, die vom Heiligen Geist erfüllt und (von allem Vergänglichen) frei ist, überhaupt als Besessene erscheinen? – Diese Frage klärt sich, wie Benz aufgezeigt hat, im Kontext des dämonologischen Weltbildes: Die Erklärung besteht darin, dass die Welt, auf deren Bühne jenes geschieht und deren Staatsordnung das Epitheton ‚christlich‘ trägt, von bösen Geistern besessen sei (vgl. Eph 6,12) und dass die weltliche Wirklichkeit eine dämonische Täuschung – eine Pseudowirklichkeit – darstelle, in welcher der Wahnsinn als Weisheit, die Weisheit als Wahnsinn erscheint und in der es dem Guten schlecht, dem Schlechten gut ergeht.¹⁸ Diese verkehrten Verhältnisse wiederum werden – im Rahmen eines eschatologischen Paradigmas – als Zeichen der angebrochenen Endzeit gedeutet, in welcher der vergehende und der künftige Äon im Widerspruch aufeinanderprallen und in welcher die Menschen, die nach der Pseudoweisheit ‚dieses Äons‘ leben, die wahren Besessenen sind und diejenigen für besessen halten, die ihr Leben nach der Pseudotorheit des ‚anderen Äons‘ – der Wirklichkeit Gottes – gestalten. Als besessen erscheint demnach, wer – vom Geist Gottes erfasst – sich aus dem Machtbereich der Dämonen befreit hat und im Widerspruch zu der für normal und weise erachteten Besessenheit ‚dieses Äons‘ handelt. In den *Apophthegmata Patrum* findet sich dazu folgender, dem hl. Antonios zugeschriebener Ausspruch:

Ἔρχεται καιρὸς, ἵνα οἱ ἄνθρωποι μανῶσι, καὶ ἐπὶ ἰδῶσι τινα μὴ μαινόμενον, ἐπαναστήσονται αὐτῷ λέγοντες, ὅτι Σὺ μαίνη, διὰ τὸ μὴ εἶναι ὅμοιον αὐτοῖς.¹⁹

Es kommt eine Zeit, in der die Menschen verrückt werden, und wenn sie einen sehen, der kein Verrückter ist, dann stehen sie gegen ihn auf und sagen: Du bist verrückt! Deswegen, weil er ihnen nicht ähnlich ist.

Analog diesem Apophthegma lässt Palladios gerade diejenigen als Besessene entlarven, die eine Pneumatikerin für besessen halten. So lässt er Piterum zu den Nonnen, die ihre Mitschwester als Närrin diskriminieren, sagen: „Ihr seid Närrinnen! Denn diese ist meine und eure geistliche Mutter“ (Υμεῖς ἐστὲ σαλαί· αὐτὴ γὰρ καὶ ἐμοῦ καὶ ὑμῶν ἀμῶς ἐστίν). Eine solche Rollenvertauschung ist charakteristisch

¹⁸ Vgl. BENZ 1938: 9f. Verschiedentlich wurde auf mögliche gnostische bzw. gnostizistische Einflüsse hingewiesen (vgl. z. B. THOMPSON 1987: 60f und S. A. IVANOV 1994: 22–24).

¹⁹ APOPTHHEGMATA PATRUM 1864 (PG 65): 84C.

für das *jurodstvo* und stellt die konventionellen Praktiken, die mit dem dämonologischen Paradigma verbunden sind, ernsthaft in Frage.²⁰

Die Vorstellung, dass es Menschen gibt, die als Besessene oder Verrückte in Erscheinung treten, weil sie vom Geist Gottes erfasst sind, bildet indessen nicht das Proprium des *jurodstvo*. Diese Vorstellung ist alt und taucht in verschiedenen Kulturen und Religionen auf.²¹ Im Rahmen der biblischen, judäo-christlichen Tradition sei z. B. auf 2 Reg 9,11 und Hos 9,7 verwiesen, wo die Propheten Elisa und Hosea von den Mitmenschen für *m^ešuggā'* (griech. ἐπίλημπος bzw. παρεξουσιαστικώς) gehalten werden,²² oder auf Mt 11,18, wo die Leute von Johannes dem Täufer glauben, er „habe einen Dämon“ (δαμόνιον ἔχει). Relativ häufig wird dämonische Besessenheit – notabene – Jesus, dem Erlöser, unterstellt, und zwar nicht weniger als fünfmal: in Mk 3,21 f (ἐξέστη / Βεελζεβούλ ἔχει), Joh 7,20 (δαμόνιον ἔχεις), Joh 8,48 (δαμόνιον ἔχεις), Joh 10,20 (δαμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται).²³ Und dergleichen glaubt Festus in Act 26,24 vom Apostel Paulus, dass er wahnsinnig sei (μαίνεσθαι). – Der augenfälligen Analogie zum Trotz kongruieren diese Beispiele aber nicht mit dem Paradigma des *jurodstvo*. Denn das Spezifikum des Letzteren besteht nicht darin, dass ein religiöser Charismatiker für besessen oder verrückt gehalten wird, sondern – wie die Erzählung des Palladios zeigt – in der Annahme, dass der als besessen wahrgenommene Mensch *bestrebt* sei, als Besessener zu erscheinen, dass er um christlich-asketischer Ziele willen Besessenheit vorspiegle, ja den Vorwurf der Besessenheit aus religiösen Gründen provoziere und *freiwillig* in die (oft permanente) Rolle des Narren schlüpfe. Ein mit dem *jurodstvo* vergleichbares Beispiel findet sich in 1 Sam 21,11–16, wo berichtet wird, wie sich David vor Achisch, dem König von Gath, wahnsinnig stellt, um der drohenden Gefahr (einer Festnahme) zu entgehen. Interessanterweise wird das Verb ἐπιλημπτεύεσθαι, das die Septuaginta hierfür verwendet, in der russischen Synodabibel mit *jurodstvovat'* (= den Narren spielen, das *jurodstvo* praktizieren) übersetzt. Doch auch Davids Verhalten unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt vom Paradigma des *jurodstvo*, nämlich darin, dass er seine Narrenrolle nicht aus religiösen Gründen, sondern um der Selbstverteidigung willen spielt. Obwohl sich letzteres Motiv in der Geschichte des *jurodstvo* auch vereinzelt findet, wird dieses – wie Sergej Ivanov betont – generell als metaphysische und nicht als utilitaristische Aufgabe verstanden.²⁴

20 Diese Rollenvertauschung tritt – mit derselben Formulierung verbunden – auch in der Legende von Markos Salos auf, die Daniel von Skete (6. Jh.) überliefert und die mit Palladios' Erzählung verwandt ist: s. CLUGNET 1901: 13.

21 Einen religionsphänomenologischen Überblick über die verschiedenen Erscheinungen des ‚heiligen Wahnsinns‘ (holy madness) bietet FEUERSTEIN 1991.

22 Zu Prophetie und mutmaßlicher Verrücktheit im Alten Testament s. WOLFF 1985: 87–89; S. A. IVANOV 1994: 12–14 und LE GAL 2003: 186–190.

23 Zur ‚Narrheit Jesu‘ (folie de Jésus) s. z. B. LE GAL 2003: 212–214 und SAWARD 1980: 6 f.

24 S. A. IVANOV 1994: 8 f.

Wie schon mehrere Forscher aufgezeigt haben, lässt sich das *jurodstvo* in der Bibel nicht finden, geschweige denn als biblisches Postulat nachweisen.²⁵ Aber gleichwohl erfolgte seine Konstruktion auf Grund des biblischen Modells, d. h. anhand von Bibelworten und -motiven. So zitiert Palladios in der *Historia Lausiaca* das Schriftwort 1 Kor 3,18, um das normwidrige, für närrisch erachtete Verhalten der Pneumatikerin zu rechtfertigen: „Wenn einer unter uns meint, weise zu sein in diesem Äon, der werde ein Narr, auf dass er weise werde“ (Εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ἡμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ μωρὸς γενέσθω ἵνα γένηται σοφός).²⁶ Spätere Hagiographen wie Leontios von Neapolis gestalten das *jurodstvo* weitgehend nach dem Modell von 1 Kor 4,9–13 (manchmal von 2 Kor 11,23–27) und führen zwecks Legitimation die Paulusworte 1 Kor 3,18; 4,10; 1,25 an, worin der Apostel auf ironische Weise die ‚Torheit‘ von Kreuzespredigt und -nachfolge der weltlichen ‚Weisheit‘ entgegenstellt.²⁷ Wie dem folgenden Teilkapitel zu entnehmen ist, galt das Interesse der Hagiographen dabei v. a. der Ausdrucksseite der biblischen Zeichen und weniger damit verknüpften Inhalten. Vom 1. Korintherbrief übernahmen sie denn auch mehr die Signifikanten als die Signifikate.

2. Die biblischen Referenzen 1 Kor 3,18; 4,10; 1,25

Beim *jurodstvo* (*Christa radi*) handelt es sich um ein Paradigma, das von byzantinischen Hagiographen mit Hilfe des biblischen Referenzsystems entwickelt wurde. Die am häufigsten benutzten Referenzen sind 1 Kor 3,18; 4,10; 1,25, welche gleichsam die sprachlich-motivischen Keimzellen des *jurodstvo* enthalten.

Wie ein Ikonenmaler deutet und konstruiert der ostkirchliche Hagiograph Wirklichkeit im Lichte des biblischen Urbildes.²⁸ Dabei geht es ihm weniger um eine Auslegung des biblischen Modells – für die Skopen²⁹ der verwendeten Schrifttexte zeigt er kaum Interesse³⁰ – als vielmehr um die Darstellung der Heiligenvita

25 Vgl. S. A. IVANOV 1994: 13f u. 17f; I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 21 und SLADKOPEVCEV 1860: 364. Wie viele nach ihnen stellten die Theologen Petr Sladkopevcev und Ioann Kovalevskij schon im 19. Jh. fest, dass das *jurodstvo* in der Bibel nicht direkt bezeugt ist und – wie die anderen Formen der Askese – „von der Hl. Schrift nicht genau vorgeschrieben wird“. Nichtsdestotrotz rechtfertigten sie das *jurodstvo* mit der Hypothese, dass es zwar nicht dem Buchstaben, aber durchaus dem Geist der Schrift entspreche. Und zur Argumentation führten sie dieselben Schriftworte auf, mit denen einst die mittelalterlichen Hagiographen das *jurodstvo* legitimiert hatten. Sladkopevcev und Kovalevskij, die – wie viele nach ihnen – ihren Untersuchungsgegenstand als eine Wirklichkeit außerhalb von Text und Sprache zu erfassen glaubten, erkannten das *jurodstvo* nicht als eine sprachliche Konstruktion von Wirklichkeit, die bereits auf Grund des biblischen Modells erfolgt war.

26 PALLADIUS 1974: 162 (vgl. PG 34: 1106B).

27 Zur ‚Torheit des Kreuzes‘ und zur Rolle des ‚Narren‘ bei Paulus s. WELBORN 2005 und LE GAL 2003: 217–224 u. 238–255. Ferner S. A. IVANOV 1994: 17–19 und SAWARD 1980: 2–5.

28 Vgl. BENZ 1953/1987: 12.

29 Skopus (σκοπός, scopus) = Ziel; Absicht; die zentrale Aussage (bes. von Predigttexten).

30 Vgl. KRUEGER 1996: 66.

im Lichte des biblischen Prototyps. Anhand von biblischen Bildern, Formeln und Ausdrucksmitteln versucht er das Geschilderte zu legitimieren und ihm eine autoritative, mustergültige Bedeutung zu verleihen. Im Falle des *jurodstvo*, das den Vorstellungen vom tugendhaften Leben widerspricht und selbst einem Gelehrten wie Heinrich Gelzer (1847–1906) als „unverdauliche Kost, ja geradezu Unerhörtes“ erscheint,³¹ wird den Bibelreferenzen als Berechtigungsausweis große Wichtigkeit beigelegt. So legitimiert Leontios von Neapolis (7. Jh.) im Prolog der *Vita Symeonis Sali*, in dem er den Leser vor Trugschlüssen warnt und auf den ernststen Hintergrund vermeintlicher Lächerlichkeit hinweist, die Narreteien des hl. Symeon mit den Referenzen 1 Kor 3,18; 4,10; 1,25:

Αἰτῶ δὲ πάντας τοὺς τῆς προκειμένης ἡμῖν ἀγγελικῆς πολιτείας διηγῆσεως ἀκρωμένους ἢ ἐντυγχάνοντας μετὰ φόβου τοῦ κυρίου τοῖς λεγομένοις προσέχειν καὶ τῆς πρεπούσης Χριστιανοῖς ἀληθινοῖς πίστεως ἀδιστακτοῦ. οἶδαμεν γὰρ ὅτι τοῖς ἀφρονεστέροις καὶ καταφρονηταῖς ἅπιστα δόξομεν λέγειν καὶ γελοίων ἄξια. εἰ δὲ ἤκουσαν τοῦ εἰπόντος· ὁ θέλων σοφὸς εἶναι ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός, καὶ πάλιν· ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, καὶ πάλιν· ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, οὐκ ἂν τοῖς ὑπὸ τούτου τοῦ ὄντως ἀθλητοῦ κατεργασθεῖσιν ὡς γελοίοις προσεῖχον, ἀλλ' ἢ μᾶλλον καὶ πλέον τῶν τὰς λοιπὰς τῆς ἀρετῆς πολιτείας μετελθόντων ἐθαύμαζον.³²

Ich bitte alle, welche die vorliegende Erzählung über das engelhafte Leben des Heiligen hören oder lesen, sie mit der Ehrfurcht vor dem Herrn und dem für gute Christen angemessenen unerschütterlichen Glauben aufzunehmen. Denn wir wissen, dass die unvernünftigen und unbesonnenen Menschen denken werden, wir würden von der Wahrheit abweichen und von Dingen berichten, die nur des Gelächters wert seien. Aber wenn sie auf das hören würden, was gesagt worden ist: „Wer unter euch meint weise zu sein in dieser Welt, der werde ein Narr, auf dass er weise werde“ [1 Kor 3,18], und weiter: „Wir sind Narren um Christi willen“ [1 Kor 4,10], und weiter: „Denn die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen“ [1 Kor 1,25], dann würden sie in den Taten dieses echten Asketen nichts Lächerliches erblicken, sondern sie noch mehr bewundern als die Leistungen derer, die andere Pfade der Tugend gewählt haben.

Aus dem paulinischen Kontext gelöst, erhalten die zitierten Referenzen 1 Kor 3,18; 4,10; 1,25 im vorliegenden Zusammenhang eine ganz neue Bedeutung. Sie stellen nicht mehr – wie bei Paulus – ironische und polemische Aussagen im Kampf gegen den korinthischen Weisheitsdünkel oder gegen eine spezifische Weisheitslehre dar, sondern werden gleichsam in ihrem buchstäblichen Sinn zur ernsthaften Beglaubigung eines nicht unproblematischen Asketentypus herangezogen:

- a) *1 Kor 3,18*: Die paradox formulierte Weisung, ein Narr zu werden, womit Paulus die Korinther auffordert, sich von der weltlichen, das Kreuz Christi entleerenen Pseudoweisheit loszusagen und der ‚Torheit‘ des Kerygmas als der wahren

31 GELZER 1907: 42.

32 RYDÉN 1963: 122f (= PG 93: 1672C).

- Weisheit zu folgen,³³ erhält im vorliegenden Kontext die Bedeutung einer asketischen Direktive (ähnlich wie in Palladius' *Historia Lausiaca*, Kap. 34)³⁴.
- b) *1 Kor 4,10*: Der Peristasenkatalog 1 Kor 4,9–13, worin Paulus die apostolische Existenz, welche den Kreuzescharakter des christlichen Lebens abbildet, dem korinthischen Illusionismus entgegensetzt,³⁵ erhält die Funktion eines asketischen Programms und wird zur sprachlich-motivischen Orientierungsgröße für die Darstellung des *jurodstvo*. Wie der auf dem Pfad des Gekreuzigten wandernde Apostel wird der *jurodivyj-salos* als „Narr um Christi willen“ (μωρὸς διὰ Χριστόν) dargestellt, welcher „der Welt ein Schauspiel“ (θέατρον τῷ κόσμῳ) geworden ist, „keine feste Bleibe hat“, „nackt“ und „ohne Ehre“ lebt, „Hunger und Durst leidet“, „geschlagen“, „verschmäht“ und „beschimpft“ wird, aber alles mit Nachsicht und Demut „erduldet“.
- c) *1 Kor 1,25*: Die Antithese von Weltweisheit und ‚törichtem‘ Kreuzeslogos, die Paulus in 1 Kor 1,18–31 entfaltet, bildet den theoretischen Hintergrund zum *jurodstvo*. Dieses wird – mit den Worten von Benz – als „Darstellung der ‚Torheit Gottes‘ in ihrer radikalsten Form“ verstanden,³⁶ und zwar nicht im Sinne einer gedachten theologischen Paradoxie wie bei Paulus, sondern als *praktische* Darstellung dieser ‚Torheit‘ im alltäglichen Leben, als „gelebtes christliches Paradoxon“.³⁷

Wenn Leontios in der *Vita Symeonis Sali* auch nicht versucht, die Skopen der zitierten Paulusstellen 1 Kor 3,18; 4,10; 1,25 zu ergründen, und diese zwecks Legitimation des *jurodstvo* aus ihrem Kontext herauslöst, so adaptiert er gleichwohl einen wesentlichen Gedanken des paulinischen Modells: nämlich denjenigen, dass wahre Christusbefolgung als Ausdruck von Demut und Niedrigkeit im Widerspruch zur Ehre und Weisheit der Welt steht und damit der Welt als Torheit erscheint. Dementsprechend stellt er den *jurodivyj-salos* als *scheinbaren* Narren dar – als einen, der in den Augen der Welt ein Tor ist, aber in seiner heimlichen Kreuzesbefolgung auf die verborgene Weisheit Gottes hinweist (vgl. 1 Kor 2,7).

33 Vgl. SCHRAGE 1991: 310–318.

34 PALLADIUS 1974: 162 (vgl. PG 34: 1106B).

35 Vgl. SCHRAGE 1991: 339–351.

36 BENZ 1938: 7.

37 LEONHARDT-AUMÜLLER 1993: 47. Gemäß Renate Lachmann lässt sich das *jurodstvo* „als Fortsetzung der paulinischen Weisheits/Torheits-Dialektik und als deren Transposition in eine spirituelle Lebenspraxis bezeichnen“ (LACHMANN 2004: 383).

3. Die *Vita Symeonis Sali* des Leontios von Neapolis

In der *Vita Symeonis Sali* erreicht das *jurodstvo* seine vollendete und für spätere Darstellungen paradigmatische Ausgestaltung. Dieses burleske Werk des Bischofs Leontios von Neapolis (Zypern) stammt aus der Mitte des 7. Jahrhunderts³⁸ und bietet, wie Stephan Hilpisch formuliert, „das gewaltigste Beispiel der ‚Torheit um Christi willen‘.“³⁹ Sein Sujet scheint der Kirchengeschichte des Euagrius (I 21 und IV 34)⁴⁰ oder einem verlorenen Paterikon⁴¹ entnommen zu sein und ist – im Sinne Bachtins – in der Art einer „christianisierten Menippe“ gestaltet.⁴² Mit bisweilen derber Komik schildert Leontios darin den Werdegang und die Schwänke des syrischen Mönchs Symeon von Emesa (6. Jh.), der zunächst die konventionellen Stufen monastischer Askese durchläuft und die Apatheia erlangt, bevor er als Narr (μωρός) in die Welt zurückkehrt, um ihr einen Possen zu spielen (ἐμπαίξειν τῷ κόσμῳ).

Die Konzeption der ‚Torheit um Christi willen‘ (μωρία διὰ Χριστόν), die Leontios in der *Vita Symeonis Sali* entwirft, stellt in vieler Hinsicht eine Erweiterung des Modells von Palladios dar: Wie bei diesem ist das *jurodstvo* als alternatives Paradigma zu *Besessenheit* konzipiert und mit der These verbunden, dass der Pneumatiker freiwillig in die Rolle des Besessenen schlüpfe, um seine Tugendhaftigkeit zu verbergen und der ‚Ehre von Menschen‘ (δόξα τῶν ἀνθρώπων) zu entgehen. Doch gleichzeitig unterscheidet sich die Konzeption des Leontios von derjenigen des Palladios: Während die σαλή der *Historia Lausiaca* überwiegend im Verborgenen lebt, bricht Symeon aus seiner monastischen Isolation aus, in der er 30 Jahre zugebracht hat, und begibt sich als verwilderter Anachoret zu den Menschen in die Welt, um ihre Besessenheit zu bekämpfen. Leontios verwandelt das bisherige, eher defensive Konzept der Apotaxis,⁴³ unter Beibehaltung all ihrer Ziele, in eine Offensive gegen die weltliche Ordnung. Dabei lässt er seinen Protagonisten gleichsam die

38 Jan Hofstra datiert die *Vita Symeonis Sali* in die Regierungszeit von Konstans II. (641–668) und vermutet, dass sie vor dem Angriff der Araber auf Zypern (647/48) verfasst worden ist (HOFSTRA 2008: 35).

39 HILPISCH 1931: 124.

40 EVAGRIUS SCHOLASTICUS 1898/1964: 30 f u. 182–184 (= PG 86/2: 2480A–2481A u. 2764C–2768A). Krueger hält Euagrius' Kirchengeschichte für die einzige Quelle des Leontios (KRUEGER 1996: 32–35). Vgl. dazu LUDWIG 1997: 169 f u. 297–301 und HOFSTRA 2008: 146–154. Hofstra nimmt an, dass Leontios neben dem Material des Euagrius über schriftliche oder mündliche Informationen aus syrischen Kreisen verfügte.

41 Vincent Déroche vermutet, dass Leontios ein nicht erhaltenes Paterikon in griechischer Sprache verarbeitete, das in Syrien entstand und auch den Berichten (über die παράφοροι und Symeon) in Euagrius' Kirchengeschichte (I 21 und IV 34) zugrunde lag (DÉROCHE 1995: 101–108).

42 БАХТИН ²1963/1979: 155–158 (о мениппее и карнавализации на христианской почве) u. 180 (христианизованная мениппея).

43 Apotaxis (ἀπόταξις) = ‚Entsagung‘, in der asketischen Terminologie die ‚Weltentsagung‘ oder ‚Weltflucht‘.

Weltflucht nach vorn antreten und stellt ihn, wie Rydén und Krueger aufgezeigt haben, mit diskreten Mitteln als *imitator Christi* (μιμητῆς Χριστοῦ) dar.⁴⁴

Inwiefern aber wird Symeons närrischer Wandel, der nach außen hin kaum heilig anmutet, als *imitatio Christi* (μίμησις Χριστοῦ) dargestellt? Dieser Frage soll das Augenmerk gelten, bevor wir uns am Schluss des Teilkapitels dem moralischen Skopus der σαλός-Konzeption zuwenden. Wie zu zeigen ist, wird das Narrentum Symeons unter folgenden fünf Aspekten als *imitatio Christi* gedeutet: unter einem kenotischen (1.), einem sozial-karitativen (2.), einem didaktischen (3.), einem charismatischen (4.) und einem krypto-aretologischen Aspekt (5.):

1. *Kenotischer Aspekt: Das ‚jurodstvo‘ als demütige Selbstentäußerung.* Nachdem Symeon während 30 Jahren in weltflüchtiger Askese – in Pilgerschaft, Koinobion und Anachorese – gelebt hat und „fast über das Maß der menschlichen Natur hinausgewachsen ist“ (σχεδὸν ὑπὲρ τὰ μέτρα τῆς φύσεως τῆς ἀνθρωπείας γενόμενον), entscheidet er sich für einen unkonventionellen Schritt: für den Gang zu den Menschen in die Welt. Dieser letzte Schritt, mit dem der Pneumatiker seinen ‚engelgleichen Wandel‘ krönt, wird als Imitation der Kenosis Christi verstanden. In Analogie zu Phil 2,6 ff steigt Symeon als Pneumatiker, der die „Höhe der Reinheit und Leidenschaftslosigkeit“ (καθαρότητος καὶ ἀπάθειας ὕψος) erklommen hat, hinab zu den Menschen in die Welt, entäußert sich selbst und nimmt, ohne vom tugendhaften Pfad abzuweichen, Narrengestalt an. Dieser kenotische Schritt, mit dem der Heilige in das Leiden tritt, wird als Akt der Nächstenliebe (ἀγάπη) interpretiert:

[...] μνημονεύσας τοῦ εἰπόντος· ‘ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν’, ὃς καὶ μορφὴν δούλου ἐνδύσασθαι ἀτρέπτως διὰ τὴν τοῦ δούλου σωτηρίαν οὐκ ἀπηξίωσεν, μιμεῖται καὶ αὐτὸς τὸν δεσπότην τὸν οἰκεῖον, τὴν οἰκεῖαν ἀληθῶς ψυχὴν καὶ σῶμα θεῖς, ἵνα τινὰς σώσῃ.⁴⁵

[...] als er [d.i. Symeon] sich an jenen erinnerte, der gesagt hatte: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ [Lk 10,27] und der, ohne seine Natur zu ändern, es nicht verschmäht hatte, Knechtsgestalt anzunehmen um des Knechtes Erlösung willen [vgl. Phil 2,6 ff], da ahmte er seinen eigenen Herrn nach und gab wahrlich seine eigene Seele und den Körper hin, um manche zu retten.

Leontios deutet Symeons Narrheit als eine der Kenosis Christi nachgebildete Selbstentäußerung. In diesem Sinne versteht er das *jurodstvo* als Aufopferung für die Nächsten, als Geste der Demut (ταπεινωσις) und als Mittel gegen den Stolz (ὑπερηφανία).⁴⁶ Mit dem kenotischen Aspekt ist zwangsläufig der Aspekt des Lei-

44 RYDÉN 1970: 46 f u. 85 f und KRUEGER 1996: 111–120. Vgl. dazu HOFSTRA 2008: 308–315.

45 RYDÉN 1963: 123 (= PG 93: 1673B).

46 RYDÉN 1963: 144 (= PG 93: 1708A). Wie Dmitrij Lichačev hervorhebt, gilt die ὑπερηφανία in der Orthodoxie als eine der Hauptsünden, insbesondere das Bewusstsein der eigenen Gerechtigkeit, Unfehlbarkeit, Unbeflecktheit und der eigenen moralischen Reinheit (vgl. LICHACHEV 1976/1984: 60). Zur ὑπερηφανία vgl. auch Ps 119 (118 LXX), 21,78; Prov 3,34; Mk 7,22; Jak 4,6; 1 Petr 5,5.

dens verknüpft: Indem Symeon als Narr in die Welt geht, setzt er sich der Miss-handlung und Verspottung durch die Menschen aus, worin er dem Gekreuzigten ähnlich wird (vgl. Mk 14,65 parr.; Mk 15,18–20.29–32 parr.). Während seine vorbereitenden Jahre in der Wüste mit den 30 verborgenen Jahren des Herrn korrespondieren, kongruiert sein Narrenleben in Emesa – wie Rydén gezeigt hat – mit der Leidensgeschichte Jesu in Jerusalem.⁴⁷ In Anlehnung an die Passionsgeschichte wird das *jurodstvo* als Imitation des Kreuzwegs Christi dargestellt – als Weg des christlichen Martyriums, der nicht nur in passivem, sondern auch in offensiv-aktivem Sinne zu verstehen ist: Denn Symeons kenotischer Weg erweist sich, wie zu zeigen ist, als provokative soziale Manifestation.

2. *Sozial-karitativer Aspekt: Das ‚jurodstvo‘ als Alternative zur Wüstenanachorese.* Symeons Entscheidung, „der Welt einen Possen zu spielen“ (ἐμπαίειν τῷ κόσμῳ), wird von Leontios als Alternative zur Wüstenanachorese präsentiert – analog einer Weisung des Abbas Or in den *Apophthegmata Patrum*:

Ἡ φεύγων φεύγε τοὺς ἀνθρώπους, ἢ ἐμπαίειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῷ κόσμῳ μωρὸν σεαυτὸν ποιήσον.⁴⁸

Entweder fliehe gänzlich die Menschen oder mache dich zum Narren, indem du den Menschen und der Welt einen Possen spielst.

Im Einklang mit dieser Weisung entscheidet sich Symeon, nachdem er in 30-jähriger Wüstenanachorese zum Pneumatiker gereift ist, für die Rückkehr zu den Menschen in der Rolle des Narren. Sein Gang als Anachoret in die Welt wird mit den Schriftstellen 1 Kor 10,24 und 9,22b begründet, welche zur Liebe und zur Rettung des Nächsten mahnen. Seinem geistlichen Bruder Johannes versucht Symeon klarzumachen, dass wahre Christusnachfolge kein nutzloses, egozentrisches Eremitentum erfordere, sondern ein Leben in tätiger Nächstenliebe, mitten unter den Menschen:

„τί ὠφελούμεθα λοιπόν, ἀδελφέ, ἐν τῇ ἐρημῷ ταύτῃ διατρίβοντες; ἀλλ’ ἐὰν ἀκούεις μου, ἀνάστα, ἀπέλθωμεν, σώσωμεν καὶ ἄλλους. ὡδε γὰρ εἰ μὴ ἑαυτοὺς οὐκ ὠφελούμεν καὶ μισθὸν παρά τινος οὐκ ἔχομεν.“ καὶ ἤρξατο λέγειν αὐτῷ καὶ ἐκ τῆς ἀγίας γραφῆς τινα τοιαῦτα· „μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖτω ἀλλὰ τὸ τοῦ πλησίον“, καὶ πάλιν· „τοῖς πᾶσιν πάντα γέγονα, ἵνα πάντας τινὰς σώσω“ [...]. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ κύρις Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· „νομίζω, ἀδελφέ, ὁ Σατανᾶς ἐφθόνησεν τὴν ἡσυχίαν ἡμῶν καὶ ὑπέβαλέν σοι τὸν λογισμὸν τοῦτον. τοῦναντίον κάθησον καὶ τὸν δρόμον ἡμῶν, ὅπου ἠρξάμεθα καὶ ὅπου ἐκλήθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, εἰς τὴν ἔρημον ταύτην πληρώσωμεν.“ λέγει αὐτῷ ὁ Συμεὼν· „πίστευσον, ἐγὼ οὐ μένω ἀλλ’ ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Χριστοῦ ὑπάγω ἐμπαίειν τῷ κόσμῳ.“⁴⁹

47 RYDÉN 1970: 86. Bezeichnenderweise wird die Handlung in der Kurzvita Symeons, die im Armenischen Synaxarion enthalten ist, von Emesa nach Jerusalem verlegt (s. DÉROCHE 1995: 104).

48 ΑΡΟΠΗΤΗΓΜΑΤΑ ΠΑΤΡΩΝ 1993 (SC 387): 420 (vgl. PG 65: 440C).

49 RYDÉN 1963: 142 (= PG 93: 1704A–B).

„Was nützt es uns noch, Bruder, in dieser Wüste zu weilen? Wenn du mir gehorchen willst, dann steh auf, lass uns gehen und auch andere retten. Denn hier können wir außer uns selbst niemandem nützen und haben von niemandem Lohn!“ Und er begann ihm Worte aus der heiligen Schrift zu zitieren wie diese: „Niemand suche das Seine, sondern was dem Nächsten dient“ [1 Kor 10,24]. Und wiederum: „Ich bin allen alles geworden, damit ich alle möglichen rette“ [1 Kor 9,22b]. [...] Und zur Antwort sagte ihm Johannes: „Ich glaube, Bruder, der Satan hat unsere Ruhe missgönnt und dir diesen Gedanken eingegeben. Im Gegenteil, bleib sitzen und lass uns unsere Laufbahn in dieser Wüste, da, wo wir sie begonnen haben und wo wir von Gott berufen worden sind, zu Ende führen.“ Symeon sagte ihm: „Sei versichert, ich bleibe nicht, sondern breche auf in der Macht Christi, um der Welt einen Possen zu spielen“.

Leontios stellt das *jurodstvo* als soziale Manifestation dar – als karitative Alternative zur Wüstenanachorese –, indem er den Austragungsort der Monomachia aus der Wüste in die weltliche Gesellschaft verlagert. In diesem Sinne wird das *jurodstvo* als anachoretischer Kampf gegen die Dämonen mitten in deren Herrschaftsbereich – der Welt – gedeutet: Im Zuge einer karitativen Hinwendung zur Welt reitet Symeon, um die Menschen wachzurütteln und auf die Weisheit Gottes hinzuweisen, eine gefährliche Attacke gegen die dämonischen Maskierungen des gesellschaftlichen Lebens.

3. *Didaktischer Aspekt: Das ‚jurodstvo‘ als para-doxes (Anti-)Verhalten wider die Pseudoweisheit der Welt.* Der Gang in die Welt wird für den Anachoreten insofern als gefährlich erachtet, als sich dieser damit der größten Versuchung aussetzt: der δόξα τῶν ἀνθρώπων. Der Ausdruck δόξα τῶν ἀνθρώπων (bzw. δόξα τοῦ κόσμου) ist ein Schlüsselbegriff der *jurodstvo*-Konzeption. Er steht im Kontext von Joh 5,41 (bzw. Mt 4,8) und kann – seiner Polysemie entsprechend – sowohl in der Bedeutung von ‚Ehre bei Menschen‘ wie auch im Sinne von ‚Ansicht, Meinung, Glanz, Einbildung und Wahn der Menschen‘ verstanden werden. Er steht nicht nur für den weltlichen Ruhm, sondern – konnotativ – auch für den menschlichen *common sense* wie für die Pseudoweisheit und Scheinwirklichkeit dieser Welt. Eine effektive Waffe im Kampf gegen die δόξα τῶν ἀνθρώπων bietet die Rolle des Narren (μωρός): Sie ermöglicht es dem Asketen, der weltlichen δόξα nicht nur zu entgehen, sondern sie – mittels entlarvender Verspottung – auch aktiv zu bekämpfen. Symeons Narrentum erscheint demnach als ‚para-doxes‘ Verhalten in folgendem Sinn: als Verhalten *παρὰ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων*, d. h. als Verhalten ‚wider die Meinung, Ehre und Einbildung der Menschen‘. Diesem para-doxen Verhalten wird eine demaskierende Funktion beigemessen: Symeon vermag die weltliche δόξα als Trugbild (πλάνη)⁵⁰ zu entlarven, indem er in seinem Verhalten den Widerspruch zum Ausdruck bringt, der zwischen der δόξα der Menschen und der tö-

50 Πλάνη = Verirrung, Wahn, Täuschung, Trug, Sünde, Verführung; entspricht dem kirchenslavischen прѣлестъ (vgl. Röm 1,27). Als ὁ πλάνος wird in 2 Joh 7 der Teufel bezeichnet (kirchenslav. ѡцтѣмъ).

richt scheinenden Weisheit Gottes besteht. In der Darstellung dieses Widerspruchs und dem indirekten Hinweis auf die verborgene Weisheit Gottes liegt – aus hagiographischer Sicht – eine didaktische Absicht des *jurōdivyj-salos*: „Das Ziel dieses allweisen Symeon“ (ὁ σκοπὸς τοῦ πανσόφου τούτου Συμεών), schreibt Leontios, bestand darin, „Menschenseelen zu retten [...] durch Belehrungen, die er ihnen erteilte, indem er sich närrisch gebärdete“ (σῶσαι ψυχὰς [...] διὰ παραγγελιῶν, ὧν πρὸς αὐτοὺς σαλίζων ἔλεγεν).⁵¹

Der Semiotiker Boris Uspenskij erblickt im *jurōdstvo* ein Musterbeispiel des „didaktischen Antiverhaltens“ (дидактическое антиповедение). Dabei definiert er ‚Antiverhalten‘ als „entgegengesetztes, verkehrtes, umgestülptes Verhalten“, d. h. als eine Verhaltensform, die reglementierte Normen in ihr Gegenteil verkehrt.⁵² In der *Vita Symeonis Sali* zeigt sich derartige Verhalten darin, dass der σαλός – mit den Worten von Benz – „den normalen Anschauungen von Anstand, Sitte, Mode, Stil, Kleidung, Haltung entgegenhandelt, die ‚öffentliche Sittlichkeit‘ und den ‚öffentlichen Anstand‘ verletzt, die Konventionen bricht“ und damit „als unwichtig dartut, was die Welt für ernst und wichtig hält.“⁵³ So begegnet Symeon den pseudochristlichen Normen der Welt mit leidenschaftsloser Gelassenheit (ἀπάθεια) und tut das Gegenteil von dem, was von einem tugendhaften Menschen erwartet wird: Er schlemmt in der Fastenzeit, wühlt im Badehaus die Frauenseite, läuft nackt herum, tanzt mit Hetären, hält wirre Reden, lebt wie ein Stadtstreicher, verrichtet seine Notdurft in der Öffentlichkeit, verkehrt in Tavernen und Bordellen und bewegt sich in der Gesellschaft von Bettlern, Trinkern, Huren und Dieben. Was der Welt dabei als skandalös und abnorm erscheint, deutet der Hagiograph als Antinormativität im Zeichen radikaler Christusbefolgung: In seinem paradoxen Verhalten bzw. Antiverhalten wird Symeon nämlich demjenigen angeglichen, der um der Liebe willen den Sabbat verletzte (Mk 2,23–3,6), die Schriftgelehrten und Pharisäer beschimpfte (Mt 22,13–33), mit Zöllnern und Huren verkehrte (Mt 11,19; 21,32), im Ruf eines Fressers und Säufers stand (Mt 11,19), als Gotteslästerer und Besessener erschien (Mt 26,65; Mk 14,64 / Mk 3,21 f; Joh 7,20; 8,48; 10,20) und ein Vermächtnis hinterließ, das als Skandalon und Torheit aufgefasst wurde (1 Kor 1,23).

Mit diskreten Mitteln wird Symeons Antiverhalten bereits im ersten Abschnitt seines Narrenlebens als *imitatio Christi* dargestellt – in der Perikope seines Einzugs in Emesa und des anschließenden Auftritts im Gottesdienst:

ὁ δὲ τρόπος τῆς ἐν τῇ πόλει εἰσόδου αὐτοῦ ὑπῆρχεν οὗτος: εὐρῶν ὁ ἀοίδιμος ἐπὶ τῆς κοπρίας τῆς ἔξω τῆς πόλεως κύνα νεκρόν, λύσας ὁ ἐφόρει ζωνάριον ἐκ σχοινοῦ καὶ δῆσας τὸν πόδα αὐτοῦ ἔσυρεν αὐτὸν τρέχων καὶ εἰσερχόμενος διὰ τῆς πόρτης, ὅπου πλησίον ἐστὶν τὸ σχολίον τῶν παιδίων. ὡς τοῦτον οὖν ἐθεάσαντο οἱ παῖδες,

51 RYDÉN 1963: 157 (= PG 93: 1728C).

52 B. A. USPENSKIJ 1994: I 320 (vgl. a. a. O. 326f). Zum *jurōdstvo* als Antiverhalten s. auch: JURKOV 2003: 52–69 und HANSEN-LÖVE 1996: 207 f.

53 BENZ 1938: 10.

ἤρξαντο κράζειν· „ἔ, ἀββᾶς μωρός“ καὶ ἔβαλον τρέχειν ὀπίσω αὐτοῦ καὶ κοσσίσειν αὐτόν. τῇ οὖν ἐπαύριον κυριακῆς οὔσης ἔλαβεν κάρυα καὶ εἰσήλθεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς λειτουργίας καρυδίζων καὶ σβύννων τὰς κανδήλας. ὡς οὖν τοῦτον ἐξενέγκαι κατέτρεχον, ἀνέρχεται εἰς τὸν ἄμβωνα καὶ ἐκείθεν ἐλίθαζεν τὰς γυναῖκας τοῖς καρυδίοις. πολλῶ οὖν κόπῳ ἐξενεγκάντων αὐτὸν ἐν τῷ ἐξέρχασθαι ἔστρεψεν τὰ ταβλία τῶν πλακουνταρίων, οἱ καὶ ἔδωκαν αὐτῷ πληγὰς εἰς θάνατον.⁵⁴

Und sein Einzug in die Stadt verlief wie folgt: Auf dem Misthaufen außerhalb der Stadt fand der Gepriesene einen toten Hund. Da löste er den Strick, den er als Gurt trug, band ihn an einen Fuß des Hundes und schleifte ihn im Laufe hinter sich her: So kam er durch das Tor, in dessen Nähe eine Schule liegt. Als ihn die Schulkinder sahen, begannen sie zu schreien: „Ei, der Abbas ist verrückt!“ und liefen hinter ihm her und schlugen ihn. Am nächsten Tag, einem Sonntag, nahm er Nüsse und ging in die Kirche, und als der Gottesdienst begann, warf er mit Nüssen und blies die Kerzen aus. Und als sie herbeieilten, um ihn hinauszujagen, stieg er auf den Ambon und warf von dort mit Nüssen nach den Frauen. Mit großer Mühe schafften sie ihn hinaus, und beim Hinausgehen warf er die Tische der Kuchenbäcker um, so dass auch die ihn fast zu Tode prügelten.

Auf den ersten Blick scheint es sich hier um humoristische Anekdoten zu handeln bzw. um das, was Gelzer als „Proben echtsten, unverwüstlichen Volkshumors“ bezeichnet hat.⁵⁵ Doch bei genauerer Betrachtung wird klar, dass die Burleske nur eine Fassade ist und dass sich hinter der Maske des Nürrischen das ernsthafte Urbild des Evangeliums verbirgt: Denn, wie Rydén und Krueger aufgezeigt haben, stellt die obige Schilderung nichts anderes dar als eine burleske Verfremdung von Jesu Einzug in Jerusalem (Mt 21,1–11 parr.) und der anschließenden Tempelreinigung (Mt 21,12f parr.).⁵⁶ Symeons para-doxe Aktionen werden demnach als kryptische Zeichenhandlungen im Rahmen der Christusnachfolge gedeutet. Dem nürrischen Einzug in die Stadt Emesa und dem skandalösen Auftritt in der Kirche legt Leontios eine zweifache Intention bei: Die Aktionen dienen einerseits – im kenotischen Sinne – der Selbsterniedrigung (durch die Prügel der Mitmenschen), andererseits – in didaktischem Sinne – der Entlarvung der Scheinheiligkeit der Menschen (hier der Kirchenbesucher und Händler). Wie in späteren *jurodivyyj*-Viten wird das *jurodstvo* in der *Vita Symeonis Sali* sowohl als Instrument der Selbsterniedrigung wie auch als Mittel zur Demaskierung der Scheinheiligkeit dieser Welt – insbesondere der Normen und Riten eines formalisierten Pseudochristentums – dargestellt.

4. *Charismatischer Aspekt: Das ‚jurodstvo‘ als therapeutisches und prophetisches Handeln.* Die Scheinheiligkeit dieser Welt zu entlarven vermag aber nur, wer die

⁵⁴ RYDÉN 1963: 145 f (= PG 93: 1708C–1709A).

⁵⁵ GELZER 1907: 44.

⁵⁶ RYDÉN 1970: 86 und KRUEGER 1996: 111 ff. Der tote Hund korrespondiert mit dem Füllen bzw. Esel Christi, die Tische der Bäcker vor der Kirche mit den Tischen der Geldwechsler im Vorhof des Jerusalemer Tempels. Vgl. dazu HOFSTRA 2008: 308–310.

dafür nötigen Geistesgaben (χαρίσματα) besitzt. So kann Symeon die dämonischen Maskierungen nur deshalb aufdecken, weil er ein Pneumatiker und Charismatiker ist, d. h. Einblick in die geistige Wirklichkeit hat und über die Gabe der Diakrisis verfügt. Als Pneumatiker, der sich durch jahrzehntelange Askese vom Leiblichen, Irdischen befreit hat und ausschließlich im Geist lebt (vgl. Gal 5,16), ist er mit verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes ausgestattet: Zu ihnen gehören neben der Geisterunterscheidung (διάκρισις πνευμάτων, vgl. 1 Kor 12,10) die Gnadengaben der Heilung (ἰαμα, vgl. 1 Kor 12,9) und der Prophetie (προφητεία, vgl. 1 Kor 12,10).⁵⁷ Zwar sind diese Charismata nicht allein für den σαλός charakteristisch – sie werden auch anderen, weit konventionelleren Heiligentypen zugeschrieben –, doch treten sie beim σαλός in einer für ihn spezifischen Kombination mit närrischen Zeichenhandlungen und normwidrigem (bald skandalösem, bald ekstatischem) Verhalten auf. Verborgен hinter der Maske des Närrischen, weisen sie den σαλός als *imitator Christi* aus.

Am unmittelbarsten wird Symeons Christusähnlichkeit durch seine Wunderheilungen veranschaulicht: Wie Jesus von Nazareth heilt der σαλός Kranke und Besessene: So therapiert er einen schwerkranken Bürger, indem er den lauernnden Tod im Würfeln besiegt,⁵⁸ oder er treibt einem Jüngling den Dämon aus, indem er ihn zusammenprügelt.⁵⁹ Die Heilungsgeschichten beruhen z. T. direkt auf dem biblischen Muster (Mt 8,28–34 par.; Mk 8,22–26; 9,14–29 par.; Joh 9,1–7), sind aber zugleich ins Groteske und Närrische verfremdet. Ein anschauliches Beispiel dafür bietet die Perikope von der Heilung des sehbehinderten Bauern, die eine Reminiscenz an Joh 9,6 f darstellt:

ὅθεν καί τις ἐλθὼν προσπαίξει αὐτῷ χωρικὸς ἔχων ἐν τοῖς δυσιν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ λευκώματα ἄσπρα ἐχρίσθη ὑπ’ αὐτοῦ ἐκ τοῦ σιλήπεως εἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ. τοῦ δὲ στυφθέντος ἕως θανάτου λέγει αὐτῷ· „ὑπαγε νίψαι, ἔξηχε, εἰς ὄξος καὶ εἰς σκόρδα καὶ εὐθὺς ὑγιαίνεις“. ἐκεῖνος δὲ ὡς δοκῶν τι ποιεῖν εὐθὺς εἰς ἰατροὺς ἔδραμεν καὶ πλέον ἐτυφλώθη. τέλος οὖν ἀπὸ μανίας ὁμνυε Συριστί· „μὰ τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ, ἐὰν ἔχουσιν εὐθὺς πηδηῖσαι οἱ δύο μου ὀφθαλμοί, εἴτι εἶπέν μοι ὁ Σαλὸς ποιῶ“, καὶ νιψαμένου αὐτοῦ, ὡς εἶπεν αὐτῷ, εὐθέως ἐγένοντο οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὑγιεῖς ὡς ἐκ γενετῆς καθαροί, ὥστε δοξάζειν αὐτὸν τὸν θεόν. τότε ἀπαντήσας αὐτῷ ὁ Σαλὸς λέγει αὐτῷ· „ἰδοὺ ὑγιάνας, ἔξηχε· μηκέτι ἴνα κλέπτῃς τὰ αἰγίδια τοῦ γείτονος σου.“⁶⁰

Und so kam einmal ein Bauer, um ihn zu verspotten, der hatte Leukome in seinen beiden Augen, und er wurde von ihm mit Senf in seinen Augen beschmiert. Als er vor brennendem Schmerz beinahe gestorben wäre, sprach er [sc. Symeon] zu ihm: „Geh, Dummkopf, wasch dich mit Essig und Knoblauch, dann bist du gleich gesund.“

57 Ein ausführlicher Überblick über die Charismata der σαλοὶ findet sich bei BENZ 1938: 42–55. Benz bemerkt dazu: „[D]ie einzelnen Geistesgaben hängen unter sich aufs engste zusammen. So ist etwa die Gabe der Unterscheidung der Geister häufig mit der Gabe der Prophetie oder mit der Gabe der Heilung verkoppelt“ (BENZ 1938: 42).

58 RYDÉN 1963: 165 f (= PG 93: 1740C–1741A).

59 RYDÉN 1963: 149 f (= PG 93: 1713D–1716B).

60 RYDÉN 1963: 161 (= PG 93: 1733B–C).

Jener aber meinte es richtig zu tun und lief sogleich zu den Ärzten und wurde noch blinder. Am Ende, rasend vor Wut, schwor er auf Syrisch: „Beim Gott des Himmels, und wenn mir sogleich beide Augen aus dem Kopf springen, ich tue, was mir der *Salos* gesagt hat.“ Und als er sich gewaschen hatte, wie er es ihm gesagt hatte, wurden seine Augen sofort gesund, als wären sie seit Geburt klar gewesen, und er pries Gott. Als ihm der *Salos* darauf begegnete, sagte er ihm: „Siehe, du bist gesund geworden, Dummkopf, auf dass du nicht länger die Ziegen deines Nachbarn stiehlest!“

Die Analogie zum biblischen Urbild ist hier evident. Nicht zuletzt deswegen, weil Symeon dem Sehbehinderten dieselben Worte sagt, die Jesus in Joh 9,7 zum Blinden spricht: ὑπάγε νίψαι („Geh, wasch dich!“).⁶¹ Damit unterstreicht der Hagiograph, dass der σαλός „in der Macht Christi“ (ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Χριστοῦ) heilt. Doch selbst in seiner Heilerrolle verbirgt Symeon seine Christusähnlichkeit hinter der Maske des Narren: Denn anstelle des „Geh, wasch dich im Teich Siloah!“ (Joh 9,7) sagt er: „Geh, Dummkopf, wasch dich mit Essig und Knoblauch!“ und anstelle des „Breis aus Speichel“ (πηλός ἐκ τοῦ πτύσματος), den Jesus dem Blinden in die Augen streicht (Joh 9,6), schmiert er dem Sehbehinderten Senf (σίγηπι) in die Augen. Laut den Worten des Leontios versuchte Symeon „Menschenseelen zu retten [...] durch Wunder, die er auf törichte Weise vollbrachte“ (σῶσαι ψυχάς [...] διὰ θαυμάτων, ὧν ἀνοήτως ἐπετέλει).⁶² Wie im Kapitel über Symeon's Einzug in Emesa (s. S. 58f) wird das biblische Urbild in den Heilungsparikopen ‚karnevalisiert‘, d. h. mit dem Moment des Törichten und Grotesken verknüpft.

Zu den Heilungsparikopen gehören im Speziellen die Geschichten von Symeon's Exorzismen. Die exorzistische Fähigkeit des σαλός wird darin sowohl als Aspekt der Heilungsgabe wie auch in Verbindung mit der Gabe der Diakrisis geschildert. Aufgrund seiner diakritischen Begabung spürt Symeon die Dämonen v. a. dort auf, wo die Welt sie gar nicht wahrnimmt, d. h. bei Menschen, deren Besessenheit weder von ihnen selbst noch von der Umgebung bemerkt wird. Allein schon deshalb erfolgen die Exorzismen des σαλός meist ohne Kenntnisnahme durch die Mitmenschen, ja ohne dass der Geheilte selbst sagen kann, wie ihm geschehen ist.⁶³ Vielmehr erscheinen sie der Welt als närrische, anstößige Handlungen, die von einem Besessenen begangen werden. So stürzt sich Symeon anscheinend grundlos auf einen Jüngling, so dass dieser zu Boden fällt und schäumend (ἀφρίζων) darniederliegt,⁶⁴ oder er wirft scheinbar unkontrolliert mit Steinen um sich, so dass die Passanten nicht vorbeigehen können.⁶⁵ Durch beide Handlungen wird der σαλός als Exorzist in der Nachfolge Christi dargestellt: Im ersten Fall treibt er – wie Jesus in Mk 9,14–29 parr. – dem Jüngling einen bösen Geist aus, im zweiten vertreibt er einen Dämon von den Passanten, indem er – wie Jesus in Mk 5,13 parr. – ihn in ein

61 Vgl. KRUEGER 1996: 113 und HOFSTRA 2008: 322.

62 RYDÉN 1963: 157 (= PG 93: 1728C).

63 Vgl. RYDÉN 1963: 150 (= PG 93: 1716A–B).

64 RYDÉN 1963: 149f (= PG 93: 1713D–1716B).

65 RYDÉN 1963: 157 (= PG 93: 1728B–C).

unreines Tier fahren lässt.⁶⁶ Symeons Exorzismen gründen, wie der Hagiograph schreibt, in einer übergroßen Sympathie für Besessene (δαμονιώντες) – einer Sympathie, die so groß war, „dass er verschiedentlich hinging, sich als einen der ihnen ausgab und, wenn er bei ihnen weilte, viele von ihnen durch sein Gebet heilte“.⁶⁷

Mit der Gabe der Diakrisis verbunden sind auch die Charismata der Hellsicht und der Prophetie. Wenn Symeon die Gnadengabe besitzt, gute und böse Geister wahrzunehmen und voneinander zu unterscheiden, so wird ihm auch die Fähigkeit zugeschrieben, in das Innere der Menschen zu blicken, deren verborgene Gedanken zu erfassen und bestimmte Ereignisse vorauszusehen. In der Perikope von der Blindenheilung z. B. zeigt sich Symeons Hellsicht darin, dass er im Bauern einen Ziegenderb erblickt (s. S. 60f), in der Perikope vom besessenen Jüngling darin, dass er in ihm einen Ehebrecher erkennt.⁶⁸ Symeons Fähigkeit, Künftiges vorauszusehen, wird am Beispiel von Naturkatastrophen demonstriert: So prophezeit der σαλός einmal eine Seuche (θανατικόν), ein andermal ein großes Erdbeben (σεισμός μέγας). Bezeichnend ist, dass er seine Prophezeiungen nicht in direkter Rede, sondern durch närrische, vermeintlich sinnlose Handlungen vermittelt. So geschieht die Ankündigung des Erdbebens dadurch, dass er mit einem Lederriemen die Säulen peitscht:

Μέλλοντός ποτε τὴν πόλιν καταλαμβάνειν σεισμοῦ μεγάλου, ὅτε ἡ Ἀντιόχεια ἔπεσεν, ἐπὶ τῶν χρόνων τοῦ ἐν ἀγίοις Μαυρικίου τοῦ βασιλέως (τότε γὰρ κατήντησεν εἰς τὴν οἰκουμένην ἐκ τῆς ἐρήμου ὁ ὀσιος), ἤρπασεν τὸν λῶρον ἐκ τοῦ σχολίου καὶ ἤρξατο κύπτειν τοὺς στύλους καὶ λέγειν ἐκάστω· „εἶπεν ὁ κύρις σου· ‘στά’“. καὶ ἐλθόντος τοῦ σεισμοῦ οὐδεὶς ἐξ ὧσων ἔτυψεν στύλων ἔπεσεν. [...] οὐδεὶς δὲ συνῆκεν ὃ ἐποίησεν ὁ μακαρίτης ἀλλ’ ἔλεγον ἅπαντες, ὅτι ἀπὸ παραφρονήσεως ἔτυψεν τοὺς στύλους.⁶⁹

Als der Stadt einst ein großes Erdbeben bevorstand, damals, als Antiochia zusammenstürzte, in den Zeiten des verstorbenen Kaisers Maurikios (denn damals kam der Heilige aus der Wüste in die bewohnte Welt),⁷⁰ ergriff er einen Lederriemen aus der Schule und begann auf die Säulen einzuschlagen und einer jeden zu sagen: „Dein Herr hat

66 Während Jesus die Dämonen in Schweine einweist, lässt Symeon den Dämon in einen Hund fahren. Zur Bedeutung des Hundes (κύων) in der *Vita Symeonis Sali* s. KRUEGER 1996: 100–103.

67 RYDÉN 1963: 162 (= PG 93: 1736B): Συνέπασχεν δὲ τοῖς δαμονιώσιν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν, ὥστε διαφόρως ἀπερχόμενος ἐποίει ἑαυτὸν ὡς ἕνα ἐξ αὐτῶν καὶ σὺν αὐτοῖς διάγων τοὺς πολλοὺς ἐξ αὐτῶν διὰ τῆς οἰκείας εὐχῆς ἰάτω [...]. Unter diesem Gesichtspunkt versteht Benz das *jurodstvo* als „eine gespielte Kriegslist“ gegen die Dämonen: Laut ihm hält der *jurodivvyj-salos* die Dämonen zum Narren, „indem er sie in ihrem eigenen Territorium aufstöbert, mit der Kraft des Heiligen Geistes unter der Maske des Besessenen zu den Besessenen selber hintritt, die Teufel verjagt und die bösen Geister austreibt“ (BENZ 1938: 40f).

68 RYDÉN 1963: 149 (= PG 93: 1716A). Während des Exorzismus spricht Symeon zum Jüngling: „Treibe keinen Ehebruch mehr, Elender, dann wird dir der Dämon nicht mehr nahen“ (μηκέτι μοίχευε, ταπεινέ, καὶ οὐκ ἐγγίξει σοὶ ὁ δαίμων). Der σαλός verbindet Dämonenaustreibungen und Heilungen mit Demaskierung und Belehrung.

69 RYDÉN 1963: 150 (= PG 93: 1716D–1717A).

70 Maurikios war Kaiser des byzantinischen Reiches von 582 bis 602.

gesagt: „stehe!“ Und als das Erdbeben kam, fiel keine der Säulen um, die er geschlagen hatte. [...] Niemand aber begriff, was der Selige getan hatte, sondern alle sagten, er habe aus Wahnsinn die Säulen geschlagen.

Die Wunder (παράδοξα), die durch Symeons närrische Taten vollbracht werden, hält Leontios für Früchte göttlichen Gnadenhandelns. Nach ihm ist es Gott, der durch sein gnädiges Wirken dem Unsinn einen Sinn bzw. der Narrheit Weisheit verleiht. So schreibt er im Anschluss an die Erdbebenperikope: „Gott hätte man rühmen und preisen sollen, dass er durch das Verhalten, das die Leute für Äußerungen seiner Gaukelei hielten, häufig Wundertaten vollbrachte“ (Δοξάσαι δὲ καὶ θαυμάσαι ἦν τὸν θεόν, ὅτι δι’ ὧν τινες ἐνόμιζον αὐτὸν ἀσωτεῦσθαι σχημάτων, διὰ τούτων πολλάκις τὰ παράδοξα ἐνεδείκνυτο).⁷¹ Fast jeder Tat des σαλός, wie unsinnig sie auch scheinen mag, schreibt der Hagiograph einen verborgenen Sinn zu und deutet sie als Bestandteil des ebenso unerforschlichen wie weisen Ratschlusses Gottes. Manchmal stellt er sie – wie hier – als prophetische Zeichenhandlung dar, d. h. als eine durch Aktion und Gestik vermittelte Vorwegnahme eines besonderen, meist unheilvollen Ereignisses (wie Tod, Erdbeben, Seuche usw.).⁷² Das Charisma der Prophetie, das sich nicht nur in mantischen, sondern auch in didaktischen Fähigkeiten äußert (vgl. S. 57 f), weckt dabei Assoziationen an die alttestamentliche Prophetie (besonders die Zeichenhandlungen verbinden Symeon mit den Propheten Israels, vgl. dazu S. 97).⁷³ Andererseits dient es wiederum der Veranschaulichung der Christusgemäßheit des σαλός, und zwar umso mehr, als die Prophezeiungen des Erdbebens und der Seuche als Reminiszenzen an Jesu Weissagung in Lk 21,11 gelesen werden können.⁷⁴ Durch Reminiszenzen an Bibelstellen wie Lk 21,11 („es werden geschehen große Erdbeben [...] und Seuchen“)⁷⁵ verleiht Leontios dem Prophetentum Symeons einen apokalyptischen Charakter, ja er zeichnet den σαλός selbst als eschatologische Gestalt. Doch in den Augen der Welt ist Symeon kein *imitator Christi*, sondern ein wahnsinniger Teufelsprophet. Denn seine Zeitgenossen sind der Ansicht, dass er „aus dem Satan weissagt und reinweg verrückt ist“ (ἐκ τοῦ Σατανᾶ μαντεύεται, ἐπεὶ ἔζηχος καθαρὸς ἐστίν).⁷⁶

71 RYDÉN 1963: 150 f (= PG 93: 1717A).

72 Zur prophetischen Zeichenhandlung s. LANG 2001: 1189 f.

73 In seinem Buch über *Die symbolischen Handlungen der Propheten* betont Georg Fohrer, dass sich die israelitischen Propheten nicht scheuten, „absonderliche, abstoßende, ja ekelerregende Handlungen vorzunehmen“: „Selbst diejenigen Handlungen, die kommendes Heil verheißen“, schreibt er, „muten merkwürdig an. Derartige Handlungen sind so eigenartig und seltsam, dass mit gutem Grund gesagt worden ist, Ähnliches könnten in Israel nur Kinder, Narren und – Propheten ausführen“ (FOHRER 1953/1968: 110 f). Vgl. z. B. die Zeichenhandlungen in Hos 1,2–9; 3,1–5 und Ez 4,4–17; 5,1–17; 12,17–20; 21,11 f; 24,15–24; aber auch Jes 20,1–6; Jer 16,2–9; 28,10 f.

74 Auch die Verkündigung Jesu geht mit prophetischen Zeichenhandlungen einher. Die berühmteste Zeichenhandlung Jesu ist das Letzte Mahl (s. dazu HOOKER 1997: 35–95).

75 Vgl. auch Hab 3,5 f.

76 RYDÉN 1963: 152 (= PG 93: 1717D). Vgl. Mk 3,21 f. Živov verknüpft die prophetische Rolle der *jurodivnye* mit den mantischen Fähigkeiten, die die spätantike Gesellschaft den Besessenen zuschrieb (ŽIVOV 1997: 391).

5. *Krypto-aretologischer Aspekt: Das ‚jurodstvo‘ als verborgene Tugendhaftigkeit.* Das Christusgemäße in Symeons Leben wird von den Mitmenschen nur selten erkannt. Es bleibt im Geheimnis verborgen und wird vom Schein des Wahnsinns verdeckt. Analog dem Falle Jesu in Mk 3,21 f wird Symeons Verhalten, wie der folgende Ausschnitt zeigt, von den Zeitgenossen als Ausdruck dämonischer Besessenheit wahrgenommen:

ἦν γὰρ ποιῶν ἑαυτὸν ποτὲ μὲν κοξαρίζοντα, ποτὲ δὲ πηδῶντα, ποτὲ δὲ συρόμενον εἰς τὰ καθίσματα, ποτὲ δὲ βάλλοντα πόδα τινὶ τρέχοντι καὶ ρίπτοντα αὐτόν. πάλιν δὲ κατὰ τὴν τῆς σελήνης γένναν ἐποίηε ἑαυτὸν εἰς τὸν οὐρανὸν θεωροῦντα καὶ πίπτοντα καὶ λακτίζοντα. ἔστιν δὲ ὅτε καὶ τὸν διαλαλοῦντα προσεποιεῖτο. [...] καὶ ὅσαπερ ἂν ἐποίηε, εἶχον αὐτὸν ὡσπερ τοὺς πολλοὺς τοὺς ἐκ δαιμόνων διαλαλοῦντας καὶ προφητεύοντας.⁷⁷

Bald stellte er sich hinkend, bald sprang er wild herum, bald schleppte er sich auf dem Gesäß vorwärts, bald stellte er einem eilig Laufenden ein Bein, so dass er hinfiel. Ein andermal, bei Neumond, schaute er gen Himmel, warf sich zu Boden und zappelte mit den Füßen, bisweilen tat er so, als rede er irre. [...] Und was er auch tat, man achtete ihn nicht anders als die vielen, die durch Dämonen irre reden und wahrsagen.

Dass Symeon der Welt als Besessener erscheint, wird von Leontios sinngemäß damit erklärt, dass jener im Kampf gegen den weltlichen Ruhm versuche, seine Tugendhaftigkeit zu verbergen und der Welt so unheilig wie möglich – d. h. wie ein Besessener – zu erscheinen.⁷⁸ Leontios beschreibt, wie Symeon gar Unkeuschheit und Lasterhaftigkeit vorgibt, um seine Frömmigkeit vor den Mitmenschen zu verhüllen: Als Symeon einmal vom Wirt für einen Heiligen gehalten wird, setzt er alles daran, um der Verehrung entgegenzuwirken. Er tritt ins Gemach der Wirtsfrau ein und tut so, als wolle er sie vergewaltigen (!). Auf den Hilfeschrei der Gattin eilt der Wirt herbei, prügelt Symeon aus dem Haus und hält ihn von nun an nicht mehr für heilig, sondern für „reinweg besessen“ (δαμονιάρις καθαρός).⁷⁹ – Symeons anstößiges Verhalten, wie unsittlich es auch erscheinen mag, wird von Leontios nicht als genuine, sondern als simulierte Besessenheit dargestellt, mit welcher der Asket seine Heiligkeit vor dem ‚ertötenden Blick der Welt‘ bewahrt.

Ähnlich der σαλή-Legende in der *Historia Lausiaca* stellt Leontios das *jurodstvo* als verborgene, heimliche Askese dar. Mittels vorgespiegelter Besessenheit verbirgt Symeon seine Frömmigkeit vor der Welt. Würde er sie der Welt zur Schau stellen, wie es die Pharisäer in Mt 23,5–7 tun, dann hätte er keinen Lohn vom himmlischen Vater zu erwarten (vgl. Mt 6,1). Ist doch die Zurschaustellung der Tugend ein Akt

⁷⁷ RYDÉN 1963: 155 f (= PG 93: 1725B–C).

⁷⁸ Vgl. BENZ 1938: 23 und HOFSTRA 2008: 267–269. Zur Verbergung der Tugendhaftigkeit vgl. auch S. 48 F 14.

⁷⁹ RYDÉN 1963: 148 (= PG 93: 1712C). Für die Interpretation dieser vermeintlich unkeuschen Handlung ist von Bedeutung, dass Leontios die Apatheia seines Protagonisten hervorhebt.

der ὑπερηφάνια und die sichtbare Tugend damit keine Tugend mehr.⁸⁰ Symeons Tugendhaftigkeit bleibt demnach für die Welt unsichtbar und sein wahres, von Gottes Geist erfülltes Wesen den irdisch gesinnten Menschen verschlossen. Nur seinem geistlichen Vertrauten, dem Diakon Johannes, soll sich Symeon gelegentlich eröffnen haben. Und jener, heißt es, „erkannte die Tugend des σαλός, denn er war selbst auch ein geistlicher Mensch [πνευματικός ἄνθρωπος / vgl. 1 Kor 2,15]“.⁸¹

Symeons Heiligkeit wird der Welt erst nach seinem Tod offenbar, nachdem die Bürger von Emesa – in Analogie zur Ostergeschichte (Mk 16, 1–8 parr.) – sein leeres Grab entdeckt haben. Bis dahin bleibt sie, ähnlich dem markinischen ‚Messiasgeheimnis‘,⁸² im Mysterium verborgen.

Unter den hier aufgezeigten fünf Gesichtspunkten hat Leontios seine Konzeption der μωρία διὰ Χριστόν (des *jurodstvo Christa radi*) entworfen. Doch was hat er mit seinem neuartigen Modell, das damals wie heute Befremden hervorruft, beabsichtigt?

Wie Rydén aufgezeigt hat, stellt die *Vita Symeonis Sali* „nicht nur ein Enkomion und eine legendäre Biographie dar“, sondern auch eine Predigt.⁸³ Leontios, der seine schriftstellerische Tätigkeit als Unterweisung verstand, hat seiner *jurodstvo*-Konzeption eine moralisch-didaktische Intention beigelegt, die er im Epilog der *Vita* kundgibt. Diese Intention zielt nicht nur auf die Erbauung des Lesers anhand eines tugendhaften Beispiels, sondern verweist gleichzeitig auf eine tiefere theologisch-anthropologische Dimension.

Wie Leontios im Epilog signalisiert, zielt seine *jurodstvo*-Konzeption auf eine Warnung hin, und zwar auf eine Warnung vor der Vorverurteilung der Mitmenschen. Anhand des Beispiels des hl. Symeon ruft Leontios den Leser nicht dazu auf, der Welt einen Possen zu spielen, sondern warnt ihn vor der Vorverurteilung der Nächsten, wie andersartig diese auch erscheinen mögen. Denn selbst jene, welche die Welt für Narren und Besessene hält, können sich vor Gott als weise und gerecht erweisen. Ja, gerade in ihnen – den Ausgestoßenen, von allen Verachteten – leuchtet das Bild Christi, wenn auch für die Welt unsichtbar, so doch vor Gott vielleicht umso heller.

Im Epilog der *Vita Symeonis Sali* fasst Leontios den moralischen Skopus seiner *jurodstvo*-Konzeption anhand von 1 Sam 16,7; 1 Kor 2,11; 4,5 wie folgt zusammen:

80 Das in der asketischen Literatur gebräuchliche griech. Wort für ‚stolz‘ – ὑπερηφάνος – bedeutet urspr. ‚vor anderen sichtbar‘. Wie Tat’jana Goričeva feststellt, „taucht in der orthodoxen Überlieferung und in der Lehre der Asketen [...] häufig der Gedanke auf, eine Tugend, die man sehen könne, sei schon keine Tugend mehr“ (GORIČEVA 1985: 63).

81 RYDÉN 1963: 158 (= PG 93: 1729B–C): ἐγίνωσκεν γὰρ τὴν ἀρετὴν τοῦ Σαλοῦ, διότι πνευματικός ἄνθρωπος καὶ αὐτὸς ὑπῆρχεν.

82 Nach Rydén, Krueger und Hofstra korrespondiert die verborgene Heiligkeit Symeons mit dem ‚Messiasgeheimnis‘ im Markus-Evangelium (RYDÉN 1970: 87; KRUEGER 1996: 115 und HOFSTRA 2008: 327–335).

83 RYDÉN 1970: 23.

πῶς δὲ σοφία γλώσσης [erg. ἐπαινέσειεν] τὸν πᾶσαν σοφίαν καὶ φρόνησιν τῇ κατὰ θεὸν μωρία ἐξαφανίσαντα; ὄντως ἄνθρωπος εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ θεὸς εἰς καρδίαν. ὄντως οὐχ οὕτως ὄψεται θεὸς ὡς ὄψεται ἄνθρωπος. ὄντως οὐδεὶς γινώσκει τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. ὄντως μὴ πρὸ καιροῦ τινα κρίνωμεν, ᾧ φιλόχριστοι, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει πάντα.⁸⁴

Wie könnte die Weisheit der Sprache denjenigen preisen, der alle Weisheit und Vernunft durch die Torheit nach Gott vernichtet hat? In Wahrheit schaut der Mensch nur auf die äußere Gestalt, Gott aber ins Herz. In Wahrheit wird es Gott anders sehen als der Mensch [vgl. 1 Sam 16,7]. In Wahrheit kennt niemand den Menschen, ohne den Geist des Menschen zu kennen [vgl. 1 Kor 2,11]. In Wahrheit dürfen wir niemanden vor der Zeit verurteilen, o Christenfreunde, bevor nicht der Herr gekommen ist, der alles ans Licht bringen wird [vgl. 1 Kor 4,5].

Diese oft außer Acht gelassenen parännetischen Bemerkungen bilden nicht so sehr „eine ergänzende Rechtfertigung“ (wie Claudia Ludwig meint)⁸⁵ als vielmehr ein Summarium der zentralen theologisch-anthropologischen Aussagen der Vita.⁸⁶ Sie besagen zusammenfassend, dass das Wesen eines jeden Menschen, selbst wenn er der Welt als Narr oder Besessener erscheint, – dem Schöpfer ähnlich – unsichtbar und unfassbar ist: Der Mensch kann nicht nach dem äußeren Schein beurteilt werden, sondern nur aufgrund seines im Geheimnis verborgenen Geistes und Herzens; das Urteil aber bleibt Gott als dem Richter vorbehalten, der in die Herzen sieht.

Das Paradigma des *jurodstvo* ist also, wie der polnische Philosoph Cezary Wodziński gezeigt hat, Ausdruck einer „apophatischen Anthropologie“ (antropologia apofatyczna): „Der *jurodivvyj* erscheint damit als das Rätsel des Menschen“ (Jurodiwi jawi się tedy jako zagadka człowieka).⁸⁷ Der anthropologische Apophatismus ist ein Abbild des göttlichen Apophatismus: Wie Gott erweist sich der Mensch, der nach Gottes Bild geschaffen (Gen 1,27) und in Christus – dem „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) – vergöttlicht worden ist, als unaussprechliches Geheimnis. Die Narrheit ist nur Ausdruck für das, was der Mensch hinsichtlich seiner Bestimmung und Vollendung in Christus gerade *nicht* ist.⁸⁸ Und so hat auch die vermeintlich sinnlose Existenz und Tätigkeit eines Menschen, welcher der Welt als Narr erscheint, ihren geheimen Sinn und ist im unerforschlichen

84 RYDÉN 1963: 169 (= PG 93: 1745C–D).

85 LUDWIG 1997: 215.

86 Schon Sergej Ivanov hat auf diese Schlüsselstelle hingewiesen, in der das eigentliche „Ziel der Vita“ (цель жития) vermittelt wird (vgl. S. A. IVANOV 1994: 70). Tat'jana Nedospasova glaubt darin sogar „die theologische und philosophische Grundidee der Viten sämtlicher *jurodivye*“ (основная богословская и философская идея житий всех юродивых) formuliert zu finden (NEDOSPASOVA 1997: 34).

87 WODZIŃSKI 2000: 140.

88 In der *Vita Symeonis Sali* wird die Narrheit zum apophatischen Ausdruck für die unausdrückbare Weisheit des Christusnachfolgers – so wie die „Torheit Gottes“ (1 Kor 1,25) ein apophatischer Begriff für die im Geheimnis verborgene Weisheit Gottes ist (vgl. 1 Kor 2,7).

Ratschluss Gottes eingeschlossen.⁸⁹ Einen Menschen als Narren oder Besessenen zu verurteilen, steht schon deshalb keinem Menschen zu (vgl. Mt 5,22c; 7,1).⁹⁰ Im Kontext dieses moralisch-didaktischen Skopus erhält die Konzeption des *jurodstvo* eine theologisch-anthropologische Dimension. Und ebenjenes Kontext gilt es im Verlauf der Studie zu berücksichtigen, bildet er doch einen Schlüssel zum tieferen Verständnis des Paradigmas.

Spätestens jetzt stellt sich auch die Frage, wie die kirchliche Obrigkeit zu einem Deutungsmodell wie demjenigen von Bischof Leontios stand. Dem Anschein nach sah die Kirchenführung keine Probleme darin, solange der σαλός διὰ Χριστόν sein vermeintliches Unwesen nur auf den Seiten der Vita trieb (dies umso weniger, als Symeons Narrenleben ja mit allen rhetorischen Mitteln als tugendhaft im orthodoxen Sinne legitimiert worden war). Doch sobald sich die bewunderte Textwirklichkeit in der realen Umwelt niederschlug, hörte die Bewunderung auf, und die Kirche sah sich zum Eingreifen genötigt. Am *Concilium quinisextum* im Jahre 691/92 hat sie dem *jurodstvo*, wie im Folgenden zu zeigen ist, einen Riegel vorgeschoben.

4. Der 60. Kanon des *Concilium quinisextum*

Die in volkstümlichem Stil verfasste *Vita Symeonis Sali* fand im 7. Jahrhundert nicht nur in kirchlichen, sondern auch in weltlichen Kreisen Verbreitung und scheint die Taxierung sogenannter Besessenheit in der byzantinischen Gesellschaft nicht unerheblich beeinflusst zu haben.⁹¹ So wurden vormals für besessen gehaltene Menschen wohl aufgrund von Leontios' Konzeption zunehmend mit Ehrfurcht behandelt und als Pneumatiker betrachtet, die aus asketischen Motiven Besessenheit vorspiegelten (d. h. ihrem töricht oder unsittlich erscheinenden Benehmen wurde eine latente christliche Intention zugesprochen). Zweifelhafte, als σαλοί auftretende Personen erregten jedoch bald den Verdacht, dass sie die Umstände missbräuchlich nutzten, um ihre unsittlichen Handlungen unter dem Deckmantel der Askese zu legitimieren bzw. um den Ruf von Heiligen und damit verbundene Vorteile zu erwerben.⁹² Konfusionen waren die Folge, so dass sich die Kirche genötigt sah, Einhalt zu gebieten. Sie stellte am 2. Trullanischen Konzil – dem sog. *Concilium quinisextum*, das Kaiser Justinian II. im Jahr 691 zur Regelung der nach dem 5. und 6. ökumenischen Konzil ungeklärten Fragen einberufen hatte – einen Kanon auf, der dem Skopus der *Vita Symeonis Sali* widerspricht und sich als Korrektiv gegen

89 Leontios' Position kann als Antithese zu der im Mittelalter herrschenden Meinung verstanden werden, dass der Narr nicht Ebenbild Gottes und im göttlichen Ratschluss für den Menschen nicht vorgesehen sei (vgl. LEONHARDT-AUMÜLLER 1993: 13).

90 Vgl. S. A. IVANOV 1994: 70. Dabei spricht Leontios dem Menschen nicht die Entscheidungsfreiheit ab, sondern relativiert sie angesichts der Perspektive Gottes.

91 Vgl. WORTLEY 1975/1984: 259.

92 Zu solchen Vorteilen gehörte z. B. eine leichtere Almosenbeschaffung.

damit verbundene Missbräuche richtet. Dieser 60. Kanon des Quinisextum verurteilt jede Vorspiegelung von Besessenheit und bestimmt, diejenigen, die sich besessen stellen, gleich hart zu bestrafen wie „die wahrhaft Besessenen“:

Τοῦ ἀποστόλου βοῶντος, ὅτι „ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἔστι“, πρόδηλον ὡς καὶ ὁ τῷ ἐναντίῳ ἑαυτὸν οἰκειῶν ἐν γίνεται τῇ πρὸς αὐτὸν συναφείᾳ. Τοὺς τοίνυν δαιμονῶν ὑποκρινομένους καὶ τρόπων φαυλότητι προσποιητῶς τὰ ἐκείνων σχηματιζομένους ἔδοξε τρόπῳ ἐπιτιμᾶσθαι παντί· καὶ τοιαύταις αὐτοὺς σκληραγωγίαις καὶ πόνοις ὑποβάλλειν, οἷς ἂν οἱ ἀληθῶς δαιμονῶντες πρὸς ἀπαλλαγὴν τῆς τοῦ δαίμονος ἐνεργείας ἀξιῶς ὑποβάλλοιντο.⁹³

Weil der Apostel verkündet: „wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm“ [1 Kor 6,17], ist es klar, dass auch derjenige, der sich mit dem Widersacher vertraut macht, eins wird durch die Verbindung mit ihm. Diejenigen, die nun vorgeben, besessen zu sein und durch schlechtes Benehmen den Zustand jener [Besessenen] auf gespielte Weise zur Schau stellen, schien es richtig, auf jeden Fall zu bestrafen und sie harten Übungen und Leiden solcher Art zu unterziehen, denen die wahrhaft Besessenen zur Erlösung vom dämonischen Treiben zu Recht unterzogen werden.

Beim 60. Kanon des Quinisextum handelt es sich nicht nur um die erste bekannte kirchliche Maßnahme gegen das *jurodstvo*, sondern auch um das älteste Zeugnis jener ambivalenten Haltung, welche die Kirchenobrigkeit in Byzanz und Russland gegenüber den *jurodivye-saloi* einnahm: Einerseits kanonisierte die Kirche verstorbene Exponenten des *jurodstvo* (wie Symeon Salos) und ließ ihre Viten durch Abschriften verbreiten, andererseits bekämpfte sie lebende Zeitgenossen, die als *jurodivye-saloi* unangenehm auffielen, anhand verschiedenster Argumente. Im vorliegenden Fall erinnert die Argumentation an eine Stelle aus Platons *Politeia*, wo es heißt, dass man Unedles und Schändliches nicht nachahmen dürfe, „um nicht von der Nachahmung das Sein davonzutragen“, und dass dies auch in Bezug auf die Wahnsinnigen (μαϊνόμενοι) gelte, denen man sich weder im Reden noch im Tun ähnlich machen solle.⁹⁴ Laut dem Kanon sind folglich alle, die als Besessene (bzw. Wahnsinnige) in Erscheinung treten, zu bestrafen, gleichviel, ob sie „wahrhaft besessen“ sind oder ob sie Besessenheit vorspiegeln.

Dass diese kategorisch formulierte Weisung nicht immer befolgt wurde, zeigt der Kanonist Theodoros Balsamon († nach 1195) in seinem autoritativen Kommentar zum Quinisextum. Darin legt er den 60. Kanon zugunsten der „Narren um Gottes willen“, die er vor einer Bestrafung verschonen will, differenzierter aus. Balsamons Kommentar ist charakteristisch für die zwiespältige Haltung, welche die byzantinische Kirche gegenüber den *σαλοί* einnahm, und vermittelt ein anschauliches Bild der im späten Byzanz geläufigen Praktiken im Umgang mit Menschen, deren Verhalten als normwidrig und närrisch taxiert wurde:

93 CONCILIUM QUINISEXTUM 2006 (FC 82): 250/252 (= PG 137: 716C–D).

94 PLATO 1899–1906: IV, Res publica III 395c/396a.

Τοὺς σχηματιζομένους δαιμονᾶν διὰ πορισμὸν κέρδους, καὶ κηρύσσοντας μετὰ φαύλου συνειδότητος σατανικοῦ δαιμονιώδη τινὰ κατὰ τὰς τῶν Ἑλλήνων προφητίδας, ὁ κανὼν ἐπιτιμᾶσθαι ὀρίζει, ἤγουν τιμωρεῖσθαι, καὶ σκληραγωγίαις καὶ πόνοις ὑποβάλλεσθαι τοιοῦτοις, οἷς ἂν οἱ ἀληθῶς δαιμονῶντες ὑποβληθεῖεν, ἵνα ἀπαλλαγείεν τοῦ δαιμονος. Φησὶ δὲ καὶ τὴν προσποίησιν αὐτῶν τοὺς δαίμονας οἰκειοῦσθαι. Ἐγὼ δὲ, βλέπων πολλοὺς τοιοῦτους τὰς πόλεις περιερχομένους, καὶ μὴ κολαζομένους, ἀλλὰ καὶ ὡς ἡγιασμένους ἀγκαλιζομένους παρά τινων, ζητῶ μαθεῖν τὴν αἰτίαν, καὶ ἐξαιτῶ τὴν διόρθωσιν. Τὸν μέντοι Σταυράκιον ἐκείνον τὸν Ὁξεόβαφον, τὸν ὡς ἀληθῶς δίκαιον, ὑποκρινόμενον τὴν διὰ Θεὸν μωρίαν διὰ τοὺς ἀπατεῶνας, μετὰ τῶν ὑποκριτῶν ἐθέμην κατ' ἄγνοιαν· παρομοίως δὲ ἐμοὶ καὶ ἕτεροι ἴσως ἵνα ἐκριματίσθησαν. Ἔδει οὖν τὰ τοιαῦτα κωλυθῆναι κατὰ τὸν παρόντα κανόνα, ἵνα μὴ καὶ οἱ ἀγαθοὶ διὰ τοὺς φαύλους ἐπιτιμῶνται. Πολλοὶ γάρ εἰσι τρόποι σωτηρίας ψυχῆς, καὶ δύναται τις δι' αὐτῶν σωθῆναι σκανδάλου δίχα παντός. Ταῦτα δὲ λέγω, οὐκ οἰκοθεν, ἀλλ' ἐξ ἀφηγήσεως καλῶν ἀνθρώπων, πλασαμένων μὲν τοιαύτην θεάρεστον δῆθεν διαγωγὴν, καταγόντων δὲ ταύτης ὡς ἐπωλέθρου, καὶ καταγούσης εἰς σατανικὴν μερίδα. Διὰ τοῦτο καὶ διάφοροι ἀγιώτατοι πατριάρχαι πολλοὺς προσκαθημένους μετ' ἀλύσεων ἐν τῷ ναῷ τοῦ ἀγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα, καὶ ἑτέρους τὰς τριόδους περιερχομένους, καὶ προσποιούμενους δαιμονᾶν, κατέσχον μετ' αὐθεντίας, καὶ εἰς δημοσίας φρουρὰς κατέκλεισαν ἀκολούθως τῷ κανόνι.⁹⁵

Diejenigen, die vorgeben, besessen zu sein, um daraus Nutzen zu ziehen, und mit schlechtem, satanischem Gewissen irgendwelche verrückten Dinge verkünden wie die Prophetinnen der Hellenen, beschließt der Kanon zu bestrafen, das heißt, an ihnen Vergeltung zu üben und sie harten Übungen und Leiden solcher Art zu unterziehen, denen die wahrhaft Besessenen unterzogen werden, damit sie vom Dämon befreit werden. Er [sc. der Kanon] sagt aber auch, dass ihre Verstellung sie mit den Dämonen vertraut mache. Ich aber, da ich sehe, wie viele dieser Art in den Städten umhergehen und nicht bestraft werden, sondern von manchen Leuten als Heilige verehrt werden, suche den Grund zu erkennen und verlange nach einer Maßregelung. Jenen Staurakios Oxebaphos allerdings, der in Wahrheit gerecht war und die Torheit um Gottes willen vorgab, habe ich wegen der Betrüger irrtümlich zu den Heuchlern gezählt. Auf ähnliche Weise wurden von mir vielleicht auch andere [vorschnell] verurteilt. Also sollte Derartiges gemäß vorliegendem Kanon verhindert werden, damit nicht auch die Guten wegen der Schlechten bestraft werden. Zahlreich sind die Möglichkeiten der Seelenrettung, so dass man auch ohne Skandal gerettet werden kann. Dies ist nicht nur meine persönliche Überzeugung, sondern sie entspricht auch den Darlegungen rechtschaffener Männer, die diese scheinbar gottgefällige Lebensweise erproben, sie jedoch als zerstörerisch verurteilten und auf satanische Mitwirkung zurückführten. Deshalb ließen auch diverse heiligste Patriarchen viele, die mit Ketten vor der Kirche des heiligen Großmartyrers Niketas saßen, und andere, die über den Kreuzweg gingen und vorgaben, besessen zu sein, mit Gewalt festnehmen und dem Kanon gemäß ins staatliche Gefängnis sperren.

In seinem autoritativen Kommentar unterscheidet Balsamon gleichsam zwei Kategorien von *jurōdivye-saloi*: (1.) Heuchler, die vorgeben, besessen zu sein, um Nutzen daraus zu ziehen (σχηματιζόμενοι δαιμονᾶν διὰ πορισμὸν κέρδους), und (2.) ge-

95 BALSAMON 1865 (PG 137): 716D–717B.

rechte Asketen, welche die Torheit um Gottes willen vorgeben (ὕποκρινόμενοι τὴν διὰ Θεὸν μωρίαν). Den Kanon versteht er als Maßnahme gegen die erste Kategorie, die er mit dem griechisch-heidnischen Orakelprophetismus in der Art von Pythia assoziiert, welche im Zustand der Besessenheit göttliche Weissagungen vermittelte. Analog der traditionellen Unterscheidung zwischen Propheten und Pseudopropheten deutet er den Kanon als Schachzug gegen Pseudo-*saloi*, d. h. wohl hauptsächlich gegen Bettler, die sich besessen stellten, um mehr Almosen zu bekommen.⁹⁶ Derartige Heuchler seien vorschriftsgemäß ins Gefängnis zu sperren und genauso zu foltern, wie die „wahrhaft Besessenen“ zur Dämonenaustreibung gefoltert werden. Vor solchen Strafen zu verschonen seien hingegen die Vertreter der zweiten Kategorie: diejenigen, die „in Wahrheit gerecht“ sind und, wie der erwähnte Staurakios Oxeobaphos, die Torheit um Gottes willen vorgeben. Unklar bleibt jedoch, anhand welcher Kriterien die beiden Kategorien *in praxi* unterschieden werden können. Indem sich Balsamon für einen Heilsweg „ohne Skandal“ (σκανδάλου δίχα) ausspricht, gibt er zu erkennen, dass er im Grad des öffentlichen Anstoßes bzw. der Verletzung von religiösen und sittlichen Gefühlen ein Kriterium erblickt (womit er im Grunde auch die Verhaltensweise eines Symeon Salos verurteilt). Wie dem auch sei: Im einzelnen, konkreten Fall überlässt er das Urteil der arbiträren Entscheidungsgewalt der Kirche.

Aus kirchenrechtlicher Sicht gilt der 60. Kanon des Quinisextum als die wichtigste Direktive, welche die byzantinische Kirche für das Verhalten gegenüber den *σαλοί* ausgegeben hat. Wie Sergej Ivanov feststellt, änderte sich denn auch die allgemeine Haltung gegenüber dem *jurodstvo* nach dem Quinisextum,⁹⁷ und es dauerte mehr als zwei Jahrhunderte, bis die *σαλοί* wieder günstiger beurteilt wurden und bis das populäre Nachfolgewerk der *Vita Symeonis Sali* entstand – die *Vita Andreae Sali*, welche in der Geschichte des russischen *jurodstvo* eine Schlüsselrolle einnehmen sollte und zur meistgebrauchten Vorlage für die Darstellung der *jurodivye* wurde.

5. Die *Vita Andreae Sali* des Nikephoros von Konstantinopel

Das *jurodstvo* hat seine grundlegende und vollendete Ausgestaltung zwar in der *Vita Symeonis Sali* erreicht, seine weiteste Verbreitung (im ostslavischen Raum) aber durch die *Vita Andreae Sali* gefunden. Letztere ist um die Mitte des 10. Jahrhunderts von einem Hagiographen namens Nikephoros verfasst worden, der sich im Text als Priester an der Hagia Sophia und als Augenzeuge des Geschilderten ausgibt.⁹⁸ Wie Rydén mit triftigen Gründen annimmt, ist Nikephoros wahrscheinlich ein fiktiver Autor und genauso fingiert wie sein Protagonist Andreas Salos, dessen

⁹⁶ Vgl. Ohmes Einleitung in CONCILIUM QUINISEXTUM 2006 (FC 82): 98.

⁹⁷ S. A. IVANOV 1994: 78.

⁹⁸ Zur Datierung der *Vita Andreae Sali* s. RYDÉN 1978: 129–155 und RYDÉN 1995: I 41–56.

Leben vor der historischen Kulisse des 5. Jahrhunderts beschrieben wird.⁹⁹ Wortley und Rydén vergleichen die *Vita Andreae Sali* mit einer *historical novel* bzw. mit einem *piece of historical fiction*,¹⁰⁰ ohne freilich den historischen Wert des Werkes zu schmälern, der – ungeachtet aller Fiktionalisierung – nicht nur in einer getreuen Abbildung sozialgeschichtlicher Wirklichkeit (des 10. Jahrhunderts), sondern auch in einer nachweislichen Rückwirkung auf diese besteht. Denn die Wirkungsgeschichte, welche die *Vita Andreae Sali* in Gang gesetzt hat, erweist sich – wie später zu zeigen ist – als außergewöhnlich.¹⁰¹

Die *Vita* schildert in lose zusammenhängenden Episoden die Leiden, Visionen und Narreteien des hl. Andreas in Konstantinopel, der explizit nach dem Vorbild des Symeon Salos gestaltet ist. Nikephoros berichtet, dass Andreas „den Narren spielte wie einst jener wundersame Symeon“ (παίζων κατὰ τὸν πάλαι Συμεῶνα ἐκεῖνον τὸν θαυμαστόν).¹⁰² Mit dem Verweis auf Symeon Salos setzt er das asketische Programm der *μωρία διὰ Χριστόν* als bekannt voraus und verzichtet auf eine genauere Erläuterung desselben. Wie Sara Murray gezeigt hat, gibt es zwischen der *Vita Andreae Sali* und der *Vita Symeonis Sali* derart viele Übereinstimmungen, dass eine direkte Abhängigkeit kaum bestreitbar ist.¹⁰³ Dennoch unterscheidet sich das Bild, das Nikephoros vom *jurōdivj-salos* entwirft, in wesentlichen Punkten von demjenigen des Leontios. Wie im Folgenden zu zeigen ist, sind ähnliche Konturen jeweils anders ausgemalt:

1. *Das ‚jurōdstvo‘ als irreguläre Form des Mönchtums.* Zunächst fällt auf, dass Andreas – anders als Symeon – seine Rolle als σαλός ohne monastisches Vorleben übernimmt: D. h. er wird nicht als Mönch, sondern als Laie zum ‚heiligen Narren‘. Damit ist die spätere Laisierung des *jurōdstvo*, wie sie in Russland erfolgen wird, bereits vorgezeichnet – und zwar umso mehr, als Andreas im gesamten Verlauf der *Vita* nie als Mönch betitelt und sein Handeln nicht mit monastischen Termini geschildert wird. Nichtsdestoweniger wird Andreas vom Hagiographen durch seine Aktionen und Eigenschaften einem Mönch gleichgesetzt.¹⁰⁴ Als σαλός wird er – mit Solov’ev gesprochen – als ‚irregulärer Mönch‘ dargestellt: als einer, der nicht

99 RYDÉN 1978: 154f und RYDÉN 1995: I 32–40 u. 57–59. Rydén setzt die Handlungszeit der *Vita* u. a. deswegen im 5. Jh. an, weil es heißt, dass Andreas unter Kaiser Leon dem Großen (457–474) gelebt habe (RYDÉN 1995: II 12 u. 304). Andere Forscher, angefangen mit Janning (PG 111: 621–628), beziehen diese Angabe auf Kaiser Leon den Weisen (886–912) und halten die (auto-)biographischen Aussagen über Nikephoros für historisch zuverlässig (vgl. MOLDOVAN 2000: 7–9). Rydéns These, dass Andreas Salos eine fiktive Gestalt sei, lässt sich u. a. damit bekräftigen, dass keine Zeugnisse über eine Grabstätte oder einen Kult des Heiligen vor dem 12. Jh. existieren und dass die erste Erwähnung des Andreas, die von der *Vita* unabhängig ist, aus dem Jahr 1301 stammt (s. WORTLEY 1972: 139f).

100 WORTLEY 1974: 2 und RYDÉN 1978: 129.

101 Vgl. WORTLEY 1974: 1–20 und WORTLEY 1972: 137–141.

102 RYDÉN 1995: II 28 (= PG 111: 648A–B).

103 MURRAY 1910: 54–63. Vgl. auch S. A. IVANOV 1994: 87.

104 Vgl. LUDWIG 1997: 279.

äußere Mönchsregeln befolgt und keine Mönchsweihe in formaler Darreichung empfängt,¹⁰⁵ sondern die monastischen Ideale durch verborgene Askese und heimliches Gebet im Innern verwirklicht.

2. *Die Initiation: Das ‚jurodstvo‘ als Weg in die Freiheit.* Im Unterschied zur *Vita Symeonis Sali* wird Andreas' Entschluss, ein σαλός zu werden, nicht mit karitativen Motiven, sondern mit einem rationaleren, eigennützigeren Beweggrund verknüpft: Andreas, der eingangs als gebildeter skythischer Sklave in Konstantinopel vorgestellt wird, macht sich zum Narren, um „seinem Leibherrn [σωματικός δεσπότης] zu entfliehen“, d. h. um aus der Sklaverei entlassen zu werden. Diese Begründung, wie utilitaristisch sie auch scheinen mag, lässt sich metaphorisch als Befreiung aus der Knechtschaft des Leibes und der Welt deuten. Demgemäß wird Andreas' Berufung und Initiation zum σαλός als schmerzhafteste Befreiung dargestellt, die – wie bei den Schamanen – durch ekstatische Visionen und eine als Krankheit wahrgenommene Veränderung der Lebensweise erfolgt:

Nachdem Andreas in einer Vision von Christus die Weisung erhalten hat, im „guten Wettkampf“ (καλός ἀγών) nackt zu laufen und ein σαλός zu werden, beschließt er, sich „besessen und wahnsinnig“ (δαμονῶν καὶ μαινόμενος) zu stellen. Als der Leibherr erfährt, welche „inkohärente Worte und wirre Laute“ Andreas von sich gibt, glaubt er, dass dieser verrückt geworden ist. Er lässt ihn in die Kirche der Märtyrerin Anastasia bringen, damit er dort angekettet und behandelt wird. In der Kirche wird Andreas – einem Initiationsritual ähnlich – in drei Visionen geprüft, wobei er in der letzten dem Kaiser begegnet, der ihn fragt, ob er wirklich diesen bitteren Weg einschlagen will. Nachdem sich Andreas dafür entschieden hat, wird er nach viermonatiger erfolgloser Behandlung aus der Fesselung und Sklaverei befreit und begibt sich auf die Straßen Konstantinopels, um – nach dem Vorbild des hl. Symeon – den Narren zu spielen.¹⁰⁶

3. *Das ‚jurodstvo‘ als Weg des Leidens.* Andreas' Narrenleben auf den Straßen Konstantinopels ist, wie Murray nachgewiesen hat, weitgehend nach dem Modell der *Vita Symeonis Sali* gestaltet: In der Nachfolge Symeons streicht Andreas im Sommer und Winter nackt (γυμνός) und barfuß (ἀνυπόδετος), höchstens mit einem Lumpen (ράκος) bedeckt, durch die Gassen der Stadt, treibt sich auf den Märkten, in den Kneipen und Bordellen herum, mitten unter Bettlern, Trinkern, Huren und streunenden Hunden. Wie Letztere trinkt er das Wasser aus der Pfütze, isst, was man ihm reicht, übernachtet dort, wo ihn die Nacht überrascht – sei es in den Vorhallen der Kirchen (ἐν προθύροις τῶν ἐκκλησιῶν) oder, wie Hiob, auf einem Dung- oder Abfallhaufen (ἐν τῇ κοπρίᾳ, vgl. Hi 2,8b LXX). Betteln tut er nie, sondern nimmt Almosen nur an, wenn sie ihm ohne Aufforderung gegeben werden,

105 Andreas' Berufungserfahrung (s. Punkt 2) kommt einer irregulären Mönchsweihe gleich: Ohne kirchliche Vermittlung wird Andreas von Christus persönlich zum Mönch geweiht.

106 Vgl. RYDÉN 1995: II 12–28 (= PG 111: 629D–648B).

und selbst dann verteilt er sie unter den Armen. Und bei all dem treibt er seinen Spott mit der Welt (ἐμπαίζειν τὸν κόσμον): Bald spielt er den Betrunknen, bald bewirft er die Leute mit Schlamm, bald ahmt er einen Esel nach, bald verjagt er die Dämonen aus der Kirche usw. usf. Doch ungeachtet solcher Analogien unterscheidet sich Andreas' Narrheit von derjenigen seines Vorbildes, und zwar insofern, als das für die *Vita Symeonis Sali* charakteristische Moment des σκάνδαλον nur sporadisch auftaucht und gegenüber dem Moment des μαρτύριον in den Hintergrund tritt: Andreas ist weniger ein Streichemacher und Störenfried wie Symeon als vielmehr ein armer, beharrlicher Dulder, dessen asketische Leistung umso höher bewertet wird, je mehr Leid er auf sich nimmt. Mit Reminiszenzen an die paulinische Narrenrede werden im Detail die Nöte (ἀνάγκαι) geschildert, die der Heilige als σαλός erleidet: So wird er ständig von Hunger und Durst geplagt, verbringt die Nächte schlaflos und erduldet in Nacktheit winterliche Fröste (vgl. 2 Kor 11,27). Von den Menschen, die sein Verhalten als Symptom für Besessenheit und Epilepsie (ἐπιληψία) deuten, wird Andreas – weit heftiger als Symeon – verschmäht, verspottet und geschlagen (vgl. 2 Kor 11,23–25). Ja, selbst die Kinder verachten und quälen ihn, wie das folgende Beispiel zeigt, das an Symeon's Einzug in Emesa erinnert und zu einem Topos der *jurodiyvj*-Vita geworden ist:

Ὁ δὲ μακάριος Ἀνδρέας [...] ἠγωνίζετο ἐν τοῖς ἀποκρύφοις τόποις καὶ ῥύμαις τῆς πόλεως, ὅπου οὐδεὶς αὐτὸν ἐγίνωσκεν, ἀφορήτῳ παγετῷ ψυχούμενος καὶ τῷ κρύει πηγνύμενος, ὑπὸ πάντων μισούμενος, ὥστε καὶ οἱ παῖδες τῆς πόλεως τύπτοντες, σύροντες καὶ ῥαπίζοντες σφοδρῶς καὶ τῷ αὐχένι σχοινίον περιβαλλόμενοι εἴλκον δημοσίως, μέλαν ἐξ ἀνθρώπων ποιοῦντες καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ χρίοντες.¹⁰⁷

Der selige Andreas [...] führte seinen asketischen Kampf in den verborgenen Winkeln und Gassen der Stadt, wo ihn niemand kannte, von unerträglichem Frost geplagt und vor Kälte erstarrt, von allen gehasst, so dass selbst die Stadtkinder ihn heftig schlugen, zogen und ohrfeigten und an einem Strick, den sie ihm um den Hals warfen, vor allen Leuten herschleiften und ihm Tinte, die sie aus Kohle machten, ins Gesicht schmierten.

Im Sinne eines Martyriums wird Andreas' Narrenleben als Weg der Kreuzesnachfolge Christi dargestellt und als qualvolle eschatologische Existenz in Ehr- und Würdelosigkeit vor der Welt geschildert. Die wiederholten Reminiszenzen an die Passionsgeschichte und die deuterocesajanischen Gottesknechtlieder heben den Kreuzescharakter der Vita hervor und verdecken die Possenhaftigkeit, die das hagiographische Vorbild des 7. Jahrhunderts ausgezeichnet hat: Die Burleske der *Vita Symeonis Sali* hat sich im Werk des Nikephoros zur bitteren Tragödie gewandelt.

4. Das *jurodstvo* als *Fremdsein*. Charakteristisch für das Lebensbild des Andreas ist auch das Motiv des Fremdseins, das sich wie ein Leitgedanke durch die Vita zieht. Einerseits ist es durch die fremdländische Herkunft des Andreas gegeben (er

107 RYDÉN 1995: II 92 (= PG 111: 708A–B).

kommt als Skythe nach Konstantinopel), andererseits steht es in Zusammenhang mit der Narrheit des Heiligen, die als radikale geistige Entfremdung gegenüber der Welt und dem eigenen Körper dargestellt wird: Andreas ist nicht nur als Skythe ein Ausländer in Konstantinopel, sondern als Pneumatiker ein Fremder in ‚diesem *Ἄον*‘ sowie im eigenen Körper. Am Schluss der Vita wird der *σαλός* als „armer und verachteter Fremder [*ξένος*] um des Herrn willen“ gepriesen.¹⁰⁸ Sein Narrenleben gestaltet sich wie eine qualvolle eschatologische Wanderung durch eine fremde Welt, auf der Suche nach der eigentlichen Heimat: dem himmlischen Jerusalem.

5. *Das ‚jurodstvo‘ als Doppelleben (Tag- und Nachtseite).* Andreas’ Narren-Existenz wird als mysteriöses Doppelleben dargestellt, das eine trügerisch dunkle Tagesseite und eine verborgene lichte Nachtseite aufweist: Während Andreas tagsüber wie ein Betrunkener handelt (*ποιεῖν αὐτὸν ὡσερ μεθύοντα*) und die Welt verspottet (*ἐμπαίζειν τὸν κόσμον*), so zieht er nachts, wenn alles schläft, seine Narrenmaske ab und betet für die Mitmenschen.¹⁰⁹ Sein wahres, geistliches Wesen erweist sich beim trügerischen Licht des Tages, das nur die materiellen Äußerlichkeiten beleuchtet, als unerkennbar und bleibt hinter der Maske des Nürrischen verborgen. Es tritt paradoxerweise erst bei Nacht zu Tage, wenn Andreas im Dunkeln ‚unablässig Gott lobpreist‘ und ein Leben der Heiligung führt – ein Leben, das durch Meditation, Kontemplation und Gebet ausgefüllt ist. Dieses wahre, nächtliche Wesen soll nur wenigen Geistlichen bekannt gewesen sein – wie dem späteren Patriarchen Epiphanius, der als Freund und Schüler des Andreas präsentiert wird, oder dem angeblichen Verfasser der Vita, Nikephoros. Im Gespräch mit diesen wird Andreas letztlich als gebildeter Weiser vorgestellt, der die komplexesten theologischen Diskussionen zu führen vermag und über die Geistesgaben der Diakrisis, der Vision und der Prophetie verfügt.

6. *Das ‚jurodstvo‘ als Ausdruck ekstatischer Visionen.* Ein weiteres Charakteristikum für die Figurenfiktion des Andreas Salos ist die Verknüpfung des *jurodstvo* mit ekstatischen Visionen. Hüpfet Andreas z. B. ‚wie ein Verrückter‘ umher, so wird dies damit erklärt, dass er in einer Vision den musizierenden David erblickt und zu den „geistigen Klängen“ seiner Leier tanzt.¹¹⁰ Die Narrheiten des Heiligen werden in Zusammenhang mit seinen Charismata gedeutet und dahin gehend interpretiert, dass er mit seinen *νοερὰ ὄμματα* („geistigen Augen“) die spirituelle, für die Welt unsichtbare Wirklichkeit zu sehen vermag und sein Handeln danach ausrichtet. Mit visionären und ekstatischen Komponenten versehen, wird das *jurodstvo* als Form des charismatischen Verhaltens begriffen. Im Vergleich zur *Vita Symeonis Sali* zeichnet sich das Bild des Andreas durch eine ausführlichere Beschreibung seiner Charismata aus, wodurch die Gestalt des *σαλός* – ihrer Narrheit zum Trotz,

108 RYDÉN 1995: II 300 (= PG 111: 888C): *διὰ κύριον πένης καὶ ξένος καὶ καταπεφρονημένος.*

109 Vgl. RYDÉN 1995: II 62 u. 98 (= PG 111: 677C–D u. 712A–B).

110 RYDÉN 1995: II 184–186 (= PG 111: 788D–789B).

deren Thematisierung nur einen Siebtel der *Vita* umfasst – einem konventionelleren hagiographischen Muster angeglichen wird.

Was den moralischen Skopus der σαλός-Darstellung anbelangt, so lassen sich auch hier Konvergenzen und Divergenzen zwischen den Schriften des Nikephoros und Leontios feststellen. Ähnlich wie Leontios präsentiert Nikephoros seinen Protagonisten als einen bewundernswerten Heiligen, dessen Verdienst u. a. darin besteht, den Menschen die unsichtbaren geistigen Dimensionen – d. h. die durch Geisteswesen wie Engel und Dämonen versinnbildlichten guten und bösen Kräfte – sichtbar gemacht zu haben.¹¹¹ Doch im Unterschied zu Leontios und möglicherweise infolge des 60. Kanons des Quinisextum warnt Nikephoros den Leser davor, die Lebensweise eines σαλός (wie erhaben sie auch sein mag) zu imitieren. Als einst jemand in Erwägung zieht, dem Beispiel des Andreas zu folgen, lässt Nikephoros diesen verlauten:

Οὐ δύνασαι ὑποφέρειν τοὺς ἰδρώτας καὶ τὰ σκάμματα τῆς ἀρετῆς ταύτης, ἐπειδὴ στενὴ ἔστιν ἡ ὁδός· μένε οὖν μᾶλλον καθὰ εἶ ἐν εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι, διδασκόμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου σου τὰ κρείττονα καὶ σωτηρίας ἐχόμενα, φεύγων πορνείαν, μοιχείαν, μνησικακίαν καὶ τῶν λοιπῶν παθῶν τὸν κατάλογον, καὶ τοιαύταις μὴ περιπεσεῖν ἀνάγκαις.¹¹²

Du bist nicht imstande, die Anstrengungen und Prüfungen dieser Lebensweise zu ertragen, denn der Weg ist schmal; bleibe also lieber, wie du bist, tugendhaft und ehrwürdig, und lerne von deinem Herrn bessere Dinge, die der Erlösung dienen; meide Unzucht, Ehebruch, Groll und alle übrigen Begierden, statt dich solchen Nöten auszusetzen.

Nikephoros versteht das *jurodstvo* als problematischen Weg, ja als besonderes Charisma, das nur wenigen Auserwählten vorbehalten ist. Nach ihm soll auf diese extraordinäre Form verzichten, „wer die Gabe hat, in der Erfüllung seines ihm zugewiesenen Berufes ein frommes Leben zu führen“.¹¹³ Als nachahmenswert stellt er den σαλός weniger aufgrund seines Antiverhaltens dar als vielmehr wegen seiner Duldsamkeit und Demut. Dass Nikephoros, anders als Leontios, den ‚heiligen Narren‘ kaum mehr als Skandalierer, sondern fast nur noch als Märtyrer charakterisiert, entspricht seinem konventionelleren Bild vom tugendhaften Leben.

Als eigentliches σκάνδαλον wird in der *Vita Andreae Sali* nicht das Verhalten des σαλός dargestellt, sondern das Verhalten der Menschen gegenüber dem σαλός. Die Schilderungen der Nöte des Andreas, die einen wesentlichen Teil der *Vita* aus-

111 Vgl. RYDÉN 1995: I 71.

112 RYDÉN 1995: II 86 (= PG 111: 701A).

113 BENZ 1938: 12. Nach Benz wird das *jurodstvo* in der *Vita Andreae Sali* als „eine Sonderform des Charisma“ begriffen: Es ist, schreibt er, „als eine besondere Kraft aufgefasst, die dem betreffenden Heiligen nur auf Grund einer besonderen Gnadenerweisung Gottes zukommt“ (BENZ 1938: 42).

machen, dienen nicht allein dem Lobpreis des Asketen (oder der Abschreckung des Lesers vor der Imitation), sondern erweisen sich, wie das folgende Beispiel zeigt, auch als Protest gegen die Misshandlung von als besessen geltenden Mitmenschen:

Καὶ οἱ μὲν ῥάβδῳ τὴν κάραν αὐτοῦ συνέτριβον, ἄλλοι ἐκ τριχῶν σύροντες κατὰ τοῦ αὐχένος ἔτυπτον, ἕτεροι δὲ πρὸς τὴν γῆν αὐτὸν ῥίψαντες, σχοινίῳ τοὺς πόδας αὐτοῦ δεσμοῦντες, κατὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς ἔσυρον, μήτε τὸν θεὸν φοβούμενοι μήτε ὡς χριστιανοὶ πρὸς τὸν ὁμόφυλον συμπάθειαν ἔχοντες.¹¹⁴

Und die einen schlugen ihm mit dem Stock auf den Kopf, die anderen zogen ihn an den Haaren und schlugen ihm ins Genick, wiederum andere stießen ihn zu Boden, banden seine Füße mit einem Strick zusammen und zogen ihn über den Marktplatz, wobei sie weder Gott fürchteten noch als Christen Mitleid mit ihrem Mitgeschöpf hatten.

Ähnlich dem Skopus der *Vita Symeonis Sali* wird der Protest gegen die Misshandlung vermeintlicher Besessener mit dem Hinweis auf die Existenz ‚geheimer Diener Gottes‘ verknüpft, die von der Welt nicht erkannt werden (vgl. Joh 1,10), in ihr als verrückt erscheinen, aber gerade als verborgene Menschen kostbar vor Gott sind (vgl. 1 Petr 3,4):

Ἴδε ποῖον δοῦλον τοῦ θεοῦ οἱ κατὰ ἀλήθειαν πάρετοι ἔξηχον ὀνομάζουσι· τίς ἄρτι ἐδείκνυε τοῖς ἀναισθητῶς αὐτὸν κολαφίζουσι καὶ τύπτουσι τὸ ποῖος ἅγιος καθέστηκε καὶ ἀγνοοῦμεν ἡμεῖς οἱ τάλανες; ὦ πόσους κρυπτοὺς δούλους ἔχει ὁ θεὸς καὶ οὐδεὶς ὁ συνίων ἢ ὁ γινώσκων τὰ κατ’ αὐτοῦς.¹¹⁵

Siehe, was für ein Gottesknecht derjenige ist, den die Leute einen Verrückten nennen, die in Wahrheit selbst verrückt sind. Wer hat nun denen gezeigt, die ihn rücksichtslos malträtieren und prügeln, was für ein Heiliger er ist, und wir Elenden haben es nicht erkannt? O, wieviele geheime Diener hat Gott, und es gibt niemanden, der weiß oder erkennt, was für eine Bewandnis es mit ihnen hat.

Das Wissen um die Existenz ‚geheimer Diener Gottes‘ mahnt zur Vorsicht in der Beurteilung und Behandlung der Mitmenschen. Vor dem Hintergrund dieses moralischen Skopus wird Andreas Salos stellvertretend für namenlose Heilige vorgestellt, deren wahre Gerechtigkeit der Welt verborgen blieb. Und hätte Nikephoros der Nachwelt keinen Bericht erstattet, so wäre auch die Person des Andreas, die von vermeintlicher Besessenheit überschattet war, unerkannt geblieben.

Das Motiv der verborgenen Heiligkeit erreicht seinen Kulminationspunkt in der Beschreibung von Andreas’ Tod: Der Leichnam des in Einsamkeit Verstorbenen soll, nachdem ihn eine Frau auf der Straße gefunden hatte, in wundersamer Weise entrückt worden sein – so, als habe der Heilige selbst als Toter der menschlichen δόξα entfliehen wollen. Aber wie wundersam diese an Symeon’s Tod erinnernde Entrückung auch anmutet, mit ihr liefert Nikephoros letztlich nichts anderes als

114 RYDÉN 1995: II 62 (= PG 111: 677D–679A).

115 RYDÉN 1995: II 98/100 (= PG 111: 712C–D). Vgl. dazu Weish 5,1–5.

eine Erklärung dafür, warum sein Protagonist kein Grab hat und warum es bislang keinen Kult dieses Heiligen gab.¹¹⁶

Wie mehrere Forscher aufgezeigt haben, ist der Kult des Andreas Salos erst durch die *Vita* begründet worden.¹¹⁷ An ihrem Beispiel demonstriert Wortley, wie literarische Fiktion in die historische Wirklichkeit eingehen kann: So hat die *Vita Andrae Sali* nicht nur einen Kult, ein Fest und eine entsprechende Ikonographie begründet, sondern auch neue Klöster und Kirchen, ja sogar Reliquien des Heiligen hervorgebracht.¹¹⁸ Aus russischen Reiseberichten der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts erfahren wir, dass es in Konstantinopel zwei Andreas-Salos-Klöster gegeben hat, wobei in dem einen ein Stab des Heiligen als Reliquie aufbewahrt wurde. Über Letzteres gibt ein anonymes, zwischen 1424 und 1453 entstandener russischer Bericht Auskunft, dem möglicherweise eine byzantinische Vorlage aus den Jahren 1389–91 zugrunde liegt:

Тутже есть близ на полночь монастырь Андрѣя Уродиваго; тутю лѣжит Патрикѣи святыи с тѣлом и Андрѣя Уродиваго посох.¹¹⁹

Unweit davon [d. h. des Klosters des hl. Andreas en Krisei] in nördlicher Richtung befindet sich das Kloster des Andreas Salos [*Andrēi Urodivyi*]; hier liegt der Leib des heiligen Patrikios und der Stab des Andreas Salos.

In einer späteren Variante wird hinzugefügt, dass sich neben dem Stab des Andreas sogar seine körperlichen Überreste in diesem Kloster befunden haben und dass viele davon geheilt worden seien.¹²⁰ Von Interesse ist überdies eine Angabe, die der russische Mönch Zosima in den Jahren 1419–22 über das zweite Andreas-Salos-Kloster macht, das nahe der Hagia Sophia gelegen war:

И ин монастырь святыи Андрѣи Уродивыи Христа ради, иже и до нынѣ бесных исцеляет.¹²¹

Da ist ein anderes Kloster, das des heiligen Andreas, des Narren um Christi willen [*Andrēi Urodivyi Christa radi*], welcher bis heute Besessene heilt.

In diesem zweiten Andreas-Salos-Kloster wurden offensichtlich Besessene geheilt, womit das Monasterium als Pflgeanstalt für Irre gedient haben könnte und womit ein direkter Bezug zur *Vita* und zum Typus des Heiligen hergestellt wäre. An

116 Über eine Grabstätte des Andreas Salos, der wahrscheinlich eine Fiktion des Hagiographen ist, liegt kein glaubwürdiges Zeugnis vor.

117 WORTLEY 1972: 138 f; RYDÉN 1995: I 192–196 und LUDWIG 1997: 221.

118 WORTLEY 1972: 137–141.

119 MAJESKA 1984: 149.

120 MAJESKA 1984: 149: ту лѣжит святыи Андрѣи Юродивыи в тѣле и посох его, исцеляет многи.

121 MAJESKA 1984: 183.

den hl. Andreas Salos wandte man sich im Gebet, um die Heilung von Besessenen zu erbitten.

Im späteren Russland wird der hl. Andreas Salos nicht nur aus diesem Grund angerufen, denn hier gilt er weithin als der große Bezwinger winterlicher Kälte.¹²² Damit nimmt man auf jene Stellen der Vita Bezug, wo der nackte Heilige unter freiem Himmel die frostigsten Winternächte durchsteht.¹²³ Diese dem Heiligen zugeschriebene Fähigkeit mag ein Grund gewesen sein, warum die *Vita Andreae Sali* in Russland – dem Land härtester, endloser Winter – so große Popularität erlangte. Für die breite russische Rezeption der Vita gibt es aber, wie das folgende Kapitel zeigt, noch andere und weit stichhaltigere Gründe. Kaum bestreitbar bleibt allerdings, dass sich das *jurodstvo* auf Grund der Rezeption der *Vita Andreae Sali* in Russland verbreitet hat.

122 Vgl. ПОРОВ 1879/1991: 16. Aber auch bei „Verlust des Verstandes“ (лишение ума) wendet man sich nach wie vor an Andreas Salos.

123 Vgl. РYДЭН 1995: II 42–46 u. 92 (= PG 111: 660C–664B u. 708A).

III. Die russische Rezeption der *Vita Andreae Sali*

Trotz markanter Präsenz begegnet das *jurodstvo* in den Denkmälern der byzantinischen Literatur nur sporadisch.¹ Es hat innerhalb des byzantinischen Kulturkreises nie die Anerkennung und Verbreitung gefunden, die ihm später in Russland zuteil geworden ist. Worin aber liegen die Gründe für diese – auch im Vergleich zu anderen orthodoxen Ländern – ungewöhnliche Verbreitung des *jurodstvo* in der Rus'? Diese Frage wird von russischen Publizisten gerne mit dem Hinweis auf die spezifische „Psychologie der russischen Nation“ beantwortet.² Doch, soweit sich die Entwicklung nachweisen lässt, waren zunächst weniger ‚nationalpsychologische‘ als vielmehr externe Faktoren maßgebend. Wie im Folgenden zu zeigen ist, hängen sie alle mit der *Vita Andreae Sali* zusammen, die schon im 11./Anfang 12. Jh. ins Altrussische übertragen wurde³ und im Laufe der Zeit zu einer der populärsten Schriften der Rus' avancierte.

1. Andreas Salos als Slave

Ein erster entscheidender Faktor besteht darin, dass in der altrussischen Übersetzung der *Vita Andreae Sali* die skythische Abstammung des Heiligen als slavische Herkunft wiedergegeben wird: Der griechische Satz ἦν δὲ τῷ γένει Σκύθης wird mit **БѢЛШЕ ЖЕ РОДОМЪ СЛОВѢНИИЪ** übersetzt.⁴ Angesichts der Verwendung des Begriffs Σκύθης im Byzanz des 10. Jh. und der damaligen völkergeographischen Verhältnisse ist diese Übersetzung nicht unberechtigt. Denn mit Σκύθαι bezeichneten die Byzantiner verschiedene osteuropäische Völker,⁵ insbesondere die Bewohner, die im Küstengebiet des heutigen Golfs von Odessa zwischen den Flüssen Bug und Prut lebten, d. h. im Gebiet, welches die Griechen ‚Groß-Skythien‘ nannten und das bereits zur Abfassungszeit der *Vita* von Ostslaven besiedelt war.⁶ Ein weiteres Argument für die Übersetzung **СЛОВѢНИИЪ** könnte der Name Andreas geboten haben – der Name des Apostels der Slaven und des Patrons von Russland,

1 Bei den Viten der σαλοί Symeon und Andreas handelt es sich um die einzigen vollständig erhaltenen Lebensbeschreibungen byzantinischer *jurōdivye*.

2 Vgl. z. B. PJATNICKIJ 1898: 1363; BELENSON 1927: 91 und GAMAYOUN 1938–1939: 65.

3 Vgl. MOLDOVAN 2000: 16f. Die altrussische Übersetzung der *Vita Andreae Sali* war übrigens nicht die erste Übertragung dieses Werkes in eine andere Sprache: Schon vor 1040 war die Schrift des Nikephoros ins Altgeorgische übersetzt worden (vgl. RYDÉN 1995: I 186). Eine von der altrussischen unabhängige südslavische Übersetzung folgte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts (vgl. S. A. IVANOV 1994: 137).

4 MOLDOVAN 2000: 160.

5 RYDÉN 1995: II 304.

6 Vgl. STÖKL 1961/1983: 23.

der gemäß Eusebios in Skythien gepredigt hat⁷ und laut Nestor-Chronik bis ins Gebiet des späteren Novgorod gelangt ist.⁸ Und ferner könnte selbst die Angabe, dass Andreas ein Sklave (οικέτης) war, als Argument für seine slavische Herkunft gedient haben: Denn auf dem Sklavenmarkt in Konstantinopel wurden derart viele Slaven zum Kauf angeboten, dass der Name ihrer Nationalität – Σκλαβηνοί – mit der Bezeichnung rechtloser Knechte sogar identisch wurde (von daher das dt. Wort ‚Sklave‘).⁹ Aber wie berechtigt der Rückschluss auf eine slavische Herkunft des Andreas auch gewesen sein mag, so war er doch keineswegs zwingend – und zwar umso weniger, als der Hagiograph seinen Protagonisten weder als Σκλαβηνός bezeichnet noch wirklich Interesse für seine Nationalität zeigt. Zum Σκύθης ist Andreas wohl aufgrund der Überlieferung des Eusebios geworden, wonach der Apostel Andreas als Missionsgebiet Skythien erhalten hat (Ἀνδρέας δὲ [εἴληθεν] τὴν Σκυθίαν).¹⁰ Damit ist der Ausdruck Σκύθης in der *Vita Andreae Sali* unmittelbar mit dem Namen des Heiligen verknüpft und dient letztlich weniger zur historisch-ethnischen Bezeichnung als vielmehr zur Markierung der ξενιτεία, des Fremdseins, des σαλός in Konstantinopel sowie in ‚diesem Ἄον‘. In ebendiesem Sinne wird die fremdländische Herkunft des *jurodivj-salos* in der russischen Hagiographie später zum literarischen Topos.

Dessenungeachtet aber führt die Deutung von Andreas' skythischer Herkunft mitunter so weit, dass als Heimatort des Heiligen die Stadt Novgorod angegeben wird – die bedeutende Handelsmetropole am Volchov, die in regen Beziehungen mit Byzanz stand und in deren Gebiet, wie oben erwähnt, der Apostel Andreas gelangt sein soll. In einer altrussischen Handschrift der *Vita Andreae Sali* aus dem 17. Jh. findet sich die Anmerkung, dass Andreas Salos wahrscheinlich ein „Novgoroder aus der Rus“ (новгородец из руси) gewesen sei.¹¹ Und in einem russischen Hagiologion aus dem 20. Jh. wird Andreas Salos als „Slave aus Novgorod“ (славянин из Новгорода) selbst vor der Großfürstin Oľga unter die russischen Heiligen eingereiht!¹² Damit ist aus einem Skythen nicht nur ein mutmaßlicher Slave, sondern sogar ein echter Russe geworden.

Mit der mutmaßlichen slavischen Herkunft des Heiligen hängt auch der zweite Faktor zusammen, der sich für die Verbreitung der *Vita Andreae Sali* – und damit des *jurodstvo* – in der Rus' als entscheidend erwies: das kirchliche Fest *Pokrov*.

7 EUSEBIUS CAESARIENSIS 1952 (SC 31): 97 (= Hist. eccl. III,1).

8 LAVRENT'EVSKAJA LETOPIS' 21926/1962 (PSRL I): 8.

9 GITERMANN 1949/1988: I 36.

10 EUSEBIUS CAESARIENSIS 1952 (SC 31): 97 (= Hist. eccl. III,1).

11 MOLDOVAN 2000: 16 F 2. Auch in der originalen altrussischen Liturgie zum Gedenktag des Andreas Salos (1. Hälfte des 16. Jahrhunderts) wird Novgorod als Heimatstadt des Heiligen angegeben (S. A. IVANOV 2005: 242).

12 CHRONOLOGIČESKIJ SPISOK RUSSKICH SVJATYCH 1991: 687.

2. Das Fest *Pokrov*

Das Fest *Pokrov Presvjatoj Bogorodicy* – der Tag zu Ehren des Schutzmantels der Gottesmutter – wird in der Russischen Kirche zum Gedenken an eine in der *Vita Andreae Sali* beschriebene Erscheinung Mariens vor Andreas Salos gefeiert – und zwar am 1. Oktober, unmittelbar vor dem Gedenktag des Heiligen. Nach vorherrschender Ansicht ist das Fest russischen Ursprungs, zumal byzantinische Quellen darüber schweigen.¹³ Gegen den Willen der Kiever Kirchenbehörde scheint es der Großfürst Andrej Bogoljubskij († 1174) zu Beginn der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eingeführt zu haben. In der Vision seines Namensvetters erblickte er, wie Aleksandr Moldovan vermutet, wohl „ein Zeugnis besonderer Gnade der Gottesmutter gegenüber dem slavischen Volk“.¹⁴

Als Andrej Bogoljubskij seine neue Hauptstadt Vladimir, in die er 1155 aus Kiev umgezogen war, unter das Patronat der Mutter Gottes stellte, etablierte er einen neuen Marienkult. So ließ er für eine byzantinische Gottesmutter-Ikone, die er aus Vyšgorod mitgebracht hatte, im Zentrum der neuen Metropole eine *Mariae-Himmelfahrts-Kathedrale* (Успенский собор, 1158–1161) errichten. Mit der Ikone, die später unter dem Namen ‚Gottesmutter von Vladimir‘ (Владимирская) zum Nationalheiligtum wurde, zog er 1164 in den Krieg gegen die heidnischen Volga-Bulgaren und errang einen wichtigen Sieg. Vermutlich hat Andrej das *Pokrov*-Fest aufgrund dieses Sieges, den er auf den Schutz Mariens zurückführte, begründet. Dafür spricht, dass er 1165 neben seiner Residenz Bogoljubovo am Fluss Nerl' eine Kirche erbauen ließ, die er dem *Pokrov* weihte – jenem schützenden Erscheinen der Gottesmutter, von dem Andreas Salos Zeuge gewesen sein soll, als er einst nachts in der Blachernenkirche von Konstantinopel betete.¹⁵ Die berühmte *Pokrov*-Kirche am Nerl', die heute als „das vollendetste Werk der altrussischen Baukunst“ gilt,¹⁶ stellt das erste in einer langen Reihe von Gotteshäusern dar, die der *Schutz spendenden* Gottesmutter geweiht sind.¹⁷

Neben zahlreichen Kirchenbauten zeugen ungezählte Ikonen von der Popularität des Festes *Pokrov* in der Rus'. Dabei stellt die Ikonographie des *Pokrov* – wie Konrad Onasch schreibt – eine russische Neuschöpfung dar, weil „nicht mehr das autonome Figurenbild Mariens, sondern vielmehr an seiner Stelle die liturgisch-

13 Vgl. RYDÉN 1976: 63 f u. 67–82.

14 MOLDOVAN 2000: 16.

15 RYDÉN 1995: II 254 (= PG 111: 848C–849A) und MOLDOVAN 2000: 398–400 (Z 5012–5041).

16 MILOVSKY 1991: 24.

17 Zu ihren bekanntesten gehören des Weiteren die Kathedrale im *Pokrov*-Kloster zu Suzdal' (1510–18) und die *Pokrov*-Kathedrale auf dem Roten Platz in Moskau (1555–60), die im Volksmund unter dem Namen ‚Basilius-Kathedrale‘ bekannt ist, weil sie das Grab des *jurodivnyj* Vasilij Blažennyj beherbergt. Das Suzdaler *Pokrov*-Kloster soll von Fürst Andrej (!) Konstantinovič im Jahre 1364 gestiftet worden sein, nachdem dieser bei einem Sturm auf der Volga gerettet worden war. Die *Pokrov*-Kirche auf dem Roten Platz hat Ivan IV. anlässlich des Sieges über das Kazaner Tarenkhanat (1552) errichten lassen.

erzählerische Übertragung der byzantinischen Andreasvita im Mittelpunkt der bildhaften Darstellung steht“.¹⁸ Neben der in der Bildmitte schwebenden Gottesmutter, die schützend ihren Mantel über die versammelten Heiligen ausbreitet, ist Andreas Salos abgebildet (jeweils unten rechts im Bild, im Asketengewand bzw. halb nackt, mit langen Haaren und struppigem Bart). Mit erhobenem rechtem Arm weist er seinen Schüler Epiphanius auf die Marienvision hin, während er die Worte spricht: „Siehst du die Herrin und Königin der Welt?“ (ВИДИШИ ЛИ Г҃҃҃Ю ВСЕГО МИРА И Ц҃҃҃РИЦЮ).¹⁹ Durch das Fest *Pokrov* und die zugehörige Ikonographie ist das Bild des Andreas Salos in der ganzen Rus' verbreitet worden und hat sich zu einem festen Bestandteil des russisch-orthodoxen Glaubenslebens entwickelt.²⁰

Freilich geschah dies zunächst nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem *jurodstvo*, sondern nahezu ungeachtet desselben: Andreas Salos erlangte seine Berühmtheit in der Rus' weder durch seine Narrheit noch durch seine Kälteunempfindlichkeit, sondern aufgrund seiner mutmaßlichen slavischen Herkunft und seiner *Pokrov*-Vision. Wie Moldovan festgestellt hat, sind die Persönlichkeit und das *jurodstvo* des Heiligen erst später in den Blickpunkt des Interesses gerückt.²¹ Sie standen vorerst im Schatten des *Pokrov*-Kultes und wurden durch Abschriften der altrussischen Übersetzung der *Vita Andreae Sali*, von der über 200 Handschriften (!) erhalten sind, allmählich im Lande bekannt.²²

Vom Muster des hl. Andreas Salos (Andrej Jurodivyj) ist das Bild des *jurodivyj* in der altrussischen Hagiographie geprägt worden. Insbesondere dasjenige des „Stammvaters aller russischen σαλοι“²³ – des hl. Prokopij von Ustjug, der im 13. Jahrhundert gelebt haben soll und dessen Vita als Musterbeispiel für die russische Darstellung des *jurodstvo* gilt.

18 ONASCH 1981: 309.

19 Die älteste erhaltene *Pokrov*-Ikone wurde im *Pokrov*-Kloster zu Suzdal' gefunden. Sie stammt aus dem frühen 14. Jh. und ist heute in der Tret'jakov-Galerie in Moskau ausgestellt (vgl. RYDÉN 1976: 76 und ONASCH 1961: Tafel 5).

20 Zur „ikonischen Rolle“ der *Vita Andreae Sali* in der russischen Kultur vgl. HUNT 2013: 211–215.

21 MOLDOVAN 2000: 16. Ein russischer Andreas-Salos-Kult ist erstmals in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts bezeugt: 1371 wurde im Novgoroder Siteckij-Andreievskij-Kloster eine Andreas-Salos-Kirche errichtet, worin sich wahrscheinlich auch eine Andreas-Salos-Ikone befand. Die älteste erhaltene russische Andreas-Salos-Ikone (außerhalb der Ikonographie des *Pokrov*) stammt freilich aus der Mitte des 16. Jahrhunderts (PRAVOSLAVNAJA ĖNCIKLOPEDIJA 2000 ff: II 393 und RYDÉN 1995: I 196–200).

22 Die Figur des Andreas Salos tritt außerdem in einer altrussischen erbaulichen Erzählung auf, die als *Slovo o mnogogrešnom čeloveke* (Lied vom großen Sünder) bekannt geworden ist und in zahlreichen Handschriften aus dem 16.–18. Jahrhundert vorliegt. Siehe S. A. IVANOV / MOLDOVAN 2006: 242–272.

23 FEDOTOV 1975: II 326.

3. Die Vita des Prokopij von Ustjug

Prokopij von Ustjug, der gemäß Überlieferung im Jahr 1303 gestorben sein soll, wird als „der erste wirkliche *jurodivij* in der Rus“ (первый настоящий юродивый на Руси) angesehen.²⁴ Doch sein Lebensbild, das nach der Schablone der *Vita Andrae Sali* gestaltet ist, erweist sich als eine hagiographische Konstruktion aus der Moskauer Periode (1462–1703). Dies ist insofern nicht verwunderlich, als aus der vormoskowitischen Zeit gar keine russischen *jurodivij*-Viten erhalten sind. Denn die Viten derjenigen russischen Heiligen, die in der Zeit des ‚tatarischen Jocheš‘ (1240–1480) gelebt haben und in den Hagiologien als *jurodivye* verzeichnet sind, stammen alle aus der Moskauer Periode.²⁵ Die altrussische *jurodivij*-Vita – sofern wir darunter eine hagiographische Sonderform verstehen, die der byzantinischen *σαλός*-Vita entspricht – scheint ein Produkt der *Moskovskaja Rus’* zu sein. Dem widerspricht nicht, dass das *jurodstvo* bereits in zwei Mönchslegenden der Kiever Zeit (882–1240) auftaucht, wo es im Rahmen des geistlichen Kampfes wider die dämonische *prelest’* fragmentarisch zur Sprache kommt (vgl. die Erzählung vom Inklusen Isakij in der *Povest’ vremennych let* und die Vita des Avraamij von Smolensk).²⁶ Wenn das *jurodstvo* auch in einzelnen Mönchsbiographien vor 1480 erwähnt wird,²⁷ so bildet es dort nur ein Nebenmotiv, das eine Übergangsphase im Leben des Heiligen markiert und noch keine *jurodivij*-Vita ausmacht. Berücksichtigen wir die wahrscheinlichen Entstehungsdaten der ältesten russischen *jurodivij*-Viten,²⁸ kann daraus gefolgert werden, dass sich die hagiographische Gestalt des ‚russischen *σαλός*‘ nicht vor Ende des 15. Jahrhunderts, vollständig sogar erst unter Ivan IV. (1533/1547–1584) etabliert hat.²⁹ Die landesweite Etablierung

24 FEDOTOV 1931/1959: 194.

25 Wie im Falle der *jurodivye* Prokopij von Ustjug († 1303), Nikolaj und Feodor von Novgorod (beide † 1392), Maksim von Moskau († 1433), Michail Klopskij († ca. 1453) und Isidor von Rostov († 1474).

26 LAVRENT’EVSKAJA LETOPIS’ ²1926/1962 (PSRL I): 195 f und ŽITIJ AVRAAMIJA SMOLENSKAGO 1912/1970: 4 u. 104. Zum *jurodstvo* in der Isakij-Erzählung s. CHALLIS / DEWEY 1978: 255–262 und KOBETS 2011b: 245–268. Zum *jurodstvo* in der Vita des Avraamij von Smolensk: TOPOROV 1998: 84–87. Zum Ausdruck *prelest’* s. S. 123 F 126.

27 So auch in der Vita des Kirill von Beloozero († 1427), die Pachomij Logofet 1462/63 verfasst hat (PACHOMIJ LOGOFET 1908/1963: XI), oder in der 1. Fassung der Vita des als *urodivij* betitelten Mönchs Michail Klopskij († ca. 1453), die um 1478 geschrieben wurde (ŽITIE MICHAILA KLOPSKOGO 1969: 414). Die Vita des Michail Klopskij stellt keine eigentliche *jurodivij*-Vita dar, obwohl der Heilige in der 3. Fassung (1537) als *buj*, *pochab*, *urod*, *blažennyj* und *salos* bezeichnet wird (vgl. KOBETS 2000: 380 f).

28 Wenn die 1. Fassung der Vita des Michail Klopskij (um 1478) noch nicht zu den *jurodivij*-Viten zu rechnen ist, kann die in den 1480er Jahren entstandene Vita des Isidor von Rostov (vollst. Fassung Anfang des 16. Jahrhunderts) als die älteste russische *jurodivij*-Vita betrachtet werden (vgl. S. A. IVANOV 2005: 247).

29 Hierzu ist ein Blick auf die altrussische Ikonographie aufschlussreich: Stammen doch die ältesten Ikonen russischer *jurodivye* – ja selbst die ältesten erhaltenen russischen Ikonen der *σαλός*

scheint im Zuge der Heiligsprechung russischer *jurodivye* an der Kanonisierungssynode von 1547 erfolgt zu sein, die Metropolit Makarij, nachdem er Ivan IV. zum Zaren gekrönt hatte (Jan. 1547), im Zeichen der Ideologie des ‚Dritten Rom‘ durchführte.³⁰ Die zentralistische Kanonisation russischer *jurodivye*, die wohl den Anlass zur Abfassung einiger Viten gab, kam damit unter dem Einfluss der moskowitzischen Staatsidee zustande und diente der Propagierung der ‚Heiligkeit‘ der Rus’.

Am Kanonisierungskonzil von 1547 wurde auch Prokopij von Ustjug – der angeblich „erste *jurodivyy* in der Rus“ – heiliggesprochen.³¹ Sein Gedenktag wurde auf den 8. Juli festgesetzt: auf den Feiertag des Großmartyrers Prokopios von Caesarea († 303). Dementsprechend dürfte das Todesjahr des *jurodivyy* auf das Jahr der Milleniumsfeier von Prokopios’ Martyrium – auf 1303 – festgelegt worden sein.³² Die Angabe, dass Prokopij von Ustjug im 13. Jahrhundert gelebt hat, wäre somit eine Fiktion im Rahmen der hagiographischen Konstruktion. Außerhalb von Hagiologien und legendarischen Überlieferungen ist sie nirgends bestätigt.³³ Analog dem Fall des Andreas Salos ist Prokopij von Ustjug nicht als historische Figur, sondern – wie die meisten altrussischen *jurodivye* – nur als typisierte legendarische Gestalt der Moskauer Epoche fassbar.

Die *Vita* des Prokopij von Ustjug (Житие Прокопия Устюжского) ist in mehreren Redaktionen überliefert und besteht aus einem Komplex von Erzählungen über die Wunder und das Leben des Heiligen, die im 16. und 17. Jahrhundert niedergeschrieben wurden.³⁴ Die definitive Fassung, welche eine vollständige Biographie

Symeon und Andreas (von der *Pokrov*-Ikonographie abgesehen) – aus der Moskauer Periode. M. W. ist keine russische *jurodivyy*-Ikone aus der Zeit vor dem 16. Jh. erhalten (obwohl es einzelne gegeben haben soll, wie z. B. eine Prokopij-Ikone im Jahr 1458, die angeblich von Klerikern vorsätzlich zerstört worden ist; vgl. *ЖИТИЕ ПРОКОПИЯ УСТЮЖСКОГО* 1893: 66 f [= f. 60–60^v]).

30 Vgl. GOLUBINSKIJ ²1903/1998: 93.

31 Vgl. GOLUBINSKIJ ²1903/1998: 101. Prokopij von Ustjug wurde 1547 zusammen mit den *jurodivye* Ioann von Ustjug († 1494) und Maksim von Moskau († 1433) zur lokalen Verehrung heiliggesprochen. Zum Nationalheiligen wurde er vermutlich unter Patriarch Iosif (1642–1652) kanonisiert (vgl. ANDRONIK [TRUBAČEV] 2000: 351). Am Konzil von 1547 wurde außerdem der Mönch Michail Klopskij († um 1453), der oft mit dem Titel eines *jurodivyy* oder *salos* geschmückt wird, als Nationalheiliger kanonisiert (vgl. GOLUBINSKIJ ²1903/1998: 100 f).

32 Vgl. A. N. VLASOV 1988: 155 und A. N. VLASOV 1995: 29.

33 Golubinskij ist der Ansicht, dass Prokopij von Ustjug in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts gestorben sei. Dafür spricht, dass der lokale Kult um seine Person – nach den Angaben der *Vita* – in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts (mit kirchlicher Beteiligung 1471) begonnen habe (GOLUBINSKIJ ²1903/1998: 78 f).

34 Es gibt keine Hinweise auf schriftliche biographische Zeugnisse vor dem 16. Jh. (gegen Vasilij Ključevskij, welcher vermutet, dass die Überlieferungen über Prokopij teils schon in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts niedergeschrieben wurden [KLJUČEVSKIJ 1871/1988: 277]). Der Ustjuger Chronik nach zu urteilen, hat die lokale kirchliche Verehrung Prokopij’s auch nicht schon um 1471, sondern erst um 1495 begonnen (s. A. N. VLASOV 1988: 151 und A. N. VLASOV 1995: 24). Die ältesten Texte über Prokopij, die aus dem 16. Jh. stammen, stellen zudem keine eigentlichen Biographien dar, sondern bestehen vorwiegend aus enkomiaistischen Schilderungen über die Wunderkraft des Heiligen, insbesondere darüber, wie dieser die Stadt Ustjug vor dem Untergang durch Feuerwolken (огненные тучи) bewahrt hat (vgl. die Handschriften ф. 178 / № 1365;

des *jurodivnyj* enthält, stammt – nach Andrej Vlasov – aus der Mitte des 17. Jahrhunderts.³⁵ Darin ist das Leben Prokopij's anhand von Topoi beschrieben, die überwiegend der *Vita Andreae Sali* entnommen sind:

1. Wie Andreas Salos gelangt Prokopij als Fremdling (**СТРАННЫЙ ЧЛѢКЪ**) in eine Metropole des christlichen Ostens: Er wird als reicher Kaufmann vorgestellt, der aus dem lateinischen Westen stammt und mit dem Schiff nach Novgorod kommt, um Handel zu treiben. Als er daselbst die Schönheit der östlichen Kirche erblickt, beschließt er sein Leben radikal zu ändern: Er begibt sich ins Chutynskij-Kloster bei Novgorod, nimmt den „reinen orthodoxen Glauben“ (**ПРАВОСЛАВНАА НЕПОРѢЧНАА ВѢРА**) an und verschenkt sein Vermögen den Bedürftigen und dem Konvent. Im Kloster überwindet er die „lateinische Klügelei“ (**ЛАТИНСКОЕ МЪДРОВАНІЕ**), nach der er erzogen worden ist, und beginnt ein „närrisches Leben um Christi willen“ (**ЮРѢДСТВЕННОЕ ХРІСТА РАДИ ЖИТІЕ**). Prokopij's Entscheidung wird mit dem Pauluswort 1 Kor 1,27 f gerechtfertigt: „Brüder, das törichte Leben in dieser Welt hat Gott erwählt, um die starke und weise Macht dieser Welt zuschanden zu machen; und die erniedrigten Menschen hat Gott erwählt, die, die nichts sind, um die Menschen, die etwas sind, zunichte zu machen.“³⁶ Als sich die Kunde von seiner Bekehrung verbreitet und große Bewunderung hervorruft, beschließt Prokopij, das Kloster wieder zu verlassen und weiter nach Osten³⁷ zu ziehen: „Ich will diesen schädlichen ‚Ruhm von den Menschen‘ (**СЛАВА ѿ ЧЛѢКЪ**) nicht sehen und hören, sondern ich will das zukünftige ewige Leben genießen“, sagt er zum Iguмен Varlaam, der ihn vergeblich zu überzeugen versucht, ein Inkulsenleben zu führen.³⁸ Nach langer, beschwerlicher Wanderung durch viele Dörfer und Länder, durch „undurchdringliche Wälder und unpassierbare Sümpfe“ gelangt Prokopij in die nordrussische Stadt Ustjug, deren kirchliche Pracht ihn zum Bleiben auffordert.

ф. 256/№ 361 und ф. 256/№ 397 der Handschriftenabteilung der Russischen Staatsbibliothek [РГБ]). Konoplev hat schon 1894 vermutet, dass die Prokopij-Vita aus der Feuerwolken-Erzählung (повесть об огненной туче) hervorgegangen ist (vgl. A. N. VLASOV 1988: 149 F 9). Nach Dmitrij Tschizewskij bezieht sich die Feuerwolken-Erzählung auf ein naturgeschichtliches Ereignis, das erst im 16. Jahrhundert stattgefunden hat (vgl. BENZ 1953/1987: 283).

35 A. N. VLASOV 1988: 156 und A. N. VLASOV 1995: 30. Diese definitive Fassung ist möglicherweise in Zusammenhang mit der Kanonisation Prokopij's zum Nationalheiligen (vermutlich zwischen 1642 und 1652) entstanden, mit großer Wahrscheinlichkeit jedenfalls nach dem Erscheinen des gedruckten *Prólog* von 1642. Im Folgenden beziehen wir uns auf den Text der Handschrift ф. 310/№ 362 der РГБ, wie er 1893 als Bd. 103 der *Izdanija Obščestva Ljubitelej Drevnej Pis'mennosti* (ОЛДП) publiziert worden ist. Aufgrund ihrer originalschriftlichen typographischen Gestaltung erhielt diese Ausgabe den Vorzug gegenüber der Edition von 2003. Außerdem entspricht sie unserem Interessenschwerpunkt besser, der auf dem 19. Jahrhundert liegt.

36 ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 13 (= f. 16).

37 D.h. im Sinne einer Steigerung: noch näher zu Christus, in Richtung des himmlischen Jerusalem.

38 ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 14 (= f. 17).

Er lässt sich hier nieder und führt ein Doppelleben nach dem asketischen Vorbild des Andreas Salos: Am Tag vagabundiert er durch die Straßen, gebärdet sich wie ein Narr (ἰρῶς) und setzt sich damit Schmähungen und Schlägen von Seiten der Mitmenschen aus; die Nacht aber verbringt er mit Tränen im Gebet für die Stadt und all jene, die ihn tagsüber misshandeln. Bald wohnt er „auf einem Dung- oder Abfallhaufen“ (на гнилицы или на сметьищѣ, vgl. Hi 2,8), bald „in einer Vorhalle der Kirche“ (в паперти церквнѣй), wo er bei jeder Witterung „mit nacktem Körper“ (нагымъ тѣломъ) ausharrt. Er sorgt sich nicht um sein Leben, weder um das Essen noch um das Trinken, weder um seinen Leib noch um die Kleidung (vgl. Mt 6,25–34). Im Sommer und Winter geht er „nackt [...] und barfuß“ (нагъ [...] и босъ, vgl. Jes 20,2f),³⁹ er hat keine feste Bleibe (vgl. 1 Kor 4,11) und isst, was man ihm reicht – wobei er Nahrung und Spenden von reichen Leuten stets ausschlägt.⁴⁰

2. In der Nachfolge des Andreas Salos wird Prokopij als apokalyptischer Bußprediger dargestellt, der die Gabe der Prophetie (прореческіи даръ) besitzt und mittels närrischer Reden und Zeichenhandlungen die dämonische Pseudoheiligkeit ‚dieses Äons‘ entlarvt. So stört er die göttliche Liturgie, um die scheinfrommen Gottesdienstbesucher zur Buße aufzurufen und sie vor dem Zorn Gottes zu warnen, welcher der Stadt Ustjug in Form von Feuerwolken (огненные тѣчи) droht. Wie Andreas durch Beten und Weinen Konstantinopel von der Pest befreit, so bewahrt Prokopij die Stadt Ustjug vor einem apokalyptischen Feuersturm, indem er den Bewohnern die Augen öffnet und sie zur Umkehr bewegt.⁴¹ Seinen Worten und Taten, die den meisten Zeitgenossen absurd erscheinen, schreibt der Hagiograph eine prophetische und didaktische Intention zu. Wenn Prokopij z. B. nachts mit drei Schüreisen (три кочергі) in der linken Hand zur Kirche geht, kommt dieser Handlung ein mehrfacher kryptischer Sinn zu. So wird die Richtung der Schüreisen einerseits als prophetisches Vorzeichen des Ernteertrags gedeutet: „Waren die Schüreisen des Heiligen mit den Spitzen nach oben gerichtet“, heißt es, „gab es in jenem Sommer eine reiche Getreideernte und alle Feldfrüchte im Überfluss; waren sie aber nicht nach oben gerichtet, dann gab es Getreidemangel sowie

39 Bzw. in Lumpen und kaputten Sandalen (ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 51 [= f. 48] und 57 [= f. 53]).

40 ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 17–20 (= f. 19^v–22).

41 ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 21–44 (= f. 22^v–42). Gemäß Tschizewskij bezieht sich die Erzählung von der Feuerwolke auf ein naturgeschichtliches Ereignis – einen Meteorfall in der Nähe von Ustjug, der durch Chroniken und Meteorsteinfunde bezeugt ist und im 16. Jahrhundert stattgefunden hat (vgl. BENZ 1953/1987: 283). Wie Iordanskaja aufgezeigt hat, korrespondiert ihr literarisches Muster mit demjenigen von Katastrophenberichten in den Novgoroder Chroniken – z. B. mit einem Bericht über eine Überschwemmung aus dem Jahr 1421 (IORDANSKAJA 1988: 161 f). In der Prokopij-Vita wird das Ereignis auf Jon 3 bezogen (ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 36 f [= f. 35–35^v]).

Mangel an allen Feldfrüchten, so dass große Not herrschte.⁴² Andererseits bietet Prokopij's Handlung ein Musterbeispiel dessen, was Boris Uspenskij als ‚didaktisches Antiverhalten‘ bezeichnet: Denn wie Uspenskij aufgezeigt hat, korrespondieren die drei Schüreisen, die Prokopij in der linken Hand hält, mit den drei Kerzen des Trikerions in der rechten Hand des Bischofs beim Gottesdienst und stehen im Kontext des Sprichworts „Bory свечи – черту кочерги“ („für Gott die Kerzen – für den Teufel die Schüreisen“).⁴³ Prokopij's Verhalten, das nach außen hin wie eine blasphemische Parodie auf den Gottesdienst anmutet, wird – nach dem Muster der σαλός-Vita – als schonungslose, in didaktischer Absicht erfolgende Entlarvung der hypokritischen Welt dargestellt.

3. Wie Andreas Salos wird Prokopij als Märtyrer (мчѣникъ) glorifiziert, der unsägliches Leid auf sich nimmt und alle Qualen, die ihm die Welt zufügt, in heldenhafter Demut erduldet. Einen grausamen Höhepunkt erreicht sein Leid im Winter, wenn er, mit wenigen Lumpen bedeckt, sich dem klirrenden Frost aussetzt und sogar von den Bettlern und Straßenköttern – den Niedrigsten der Gesellschaft – verschmäht wird. Die Perikopen, welche die Leiden des *jurodivjy* im Winter schildern, sind fast wörtlich der *Vita Andreae Sali* entlehnt und zeigen, wie eng sich der Erzählbericht der Prokopij-Vita zuweilen an der byzantinischen Vorlage orientiert. Anhand des folgenden Vergleichs – einer Passage aus der Ich-Erzählung des Heiligen – lässt sich die Abhängigkeit des *Žitie Prokopija Ustjužskogo* vom *Žitie Andreja Jurodivogo* beispielhaft veranschaulichen:

Vita des Prokopij von Ustjug (Žitie Prokopija Ustjužskogo, 17. Jh.)

и потѣ прише азъ вѣ прѣстѣю хрѣминѣ, и тѣ свѣтъхъ во ѣдинѣ оу҃гѣ пси лежѣщи. азъ же тѣ вѣи и҃хъ легѣхъ, ѣко да согрѣюса ѿ нѣ. тѣи же пси видѣвше ма, и скѣро востѣша і ѿвѣгоша ѿ хрѣмины и ѿ мене: азъ же востѣхъ, и глѣ в себѣ. ѣкѣ лишѣнѣ быти ми, не тѣкмѣ ѿ вѣга і ѿ члѣкѣ, нѣ и пси гнѣшѣютса мене и ѿвѣгаютъ. Видѣши ли гдѣне и чѣтнѣи дѣче симѣоне, ѣкѣ толико грѣшенъ ѣсмѣ члѣкѣ. нищѣи вѣ чѣлѣвѣцы, и пси вѣрѣзгдѣютъ и гнѣшѣютса мною, и вси сѣпрѣтивни ми быша, і ѿгонаще ма ѿ себѣ. да чѣтѣ потѣ хоцѣ сотворѣти. тѣи же нищѣи глагѣлахѣ мнѣ: и҃дѣ ты да оу҃мри лѣживѣ и юрѣде, зѣдѣ вѣ ѿ тебѣ нѣсть нѣ спѣсѣнѣа.⁴⁴

Und dann kam ich in eine leere Kapelle und sah dort in einer Ecke Hunde liegen. Ich legte mich neben sie, um mich bei ihnen aufzuwärmen. Als mich aber die Hunde erblickten, standen sie sogleich auf und liefen vor mir aus der Kapelle davon. Ich er-

42 ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 57f (= f. 53–53^v): вѣнегдаже оу҃во кочерги сѣгаго простѣрты главѣми вѣрѣмѣ, тогда и҃зоѿвѣилѣе вѣлѣе тогѣ лѣта выѣаетъ хлѣвѣ, и всѣки и҃нѣмѣ земнѣмѣ пѣвѣдѣ простѣрѣнѣство вѣлѣе ѣвѣлѣюще. ѣ ѣгда кочерги ѣго выѣаютъ непростѣрты главѣми вѣвѣрхъ, и тогда хлѣвнаѣ скѣдѣсть ѣвѣлѣетса і и҃нѣмѣ всѣкимѣ земнѣмѣ пѣвѣдѣмѣ непростѣрѣнѣство и скѣдѣсть вѣлѣа выѣаетъ.

43 B. A. USPENSKIJ 1994: I 326f.

44 ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 52f (= f. 49–49^v).

hob mich und sagte zu mir, dass ich nicht nur von Gott und den Menschen verworfen sei, sondern dass mich sogar die Hunde ablehnen und vor mir weglaufen. Siehst du, Herr und ehrlicher Vater Simeon, was für ein sündiger Mensch ich nur bin, dass mich sogar die Bettler und Hunde verabscheuen und verachten. Alle sind sie gegen mich gewesen und haben mich von sich gewiesen. Was soll ich nur machen? Die Bettler haben mir gesagt: „Geh weg und stirb, verlogener Narr [*jurod*], denn von dir werden wir nicht gerettet.“

Vita Andreae Sali (Žitie Andreja Jurodivogo / altruss. Übersetzung, 11./12. Jh.)

ВШЕД ЖЕ ВЪ ЕДИНЪ ОУГОЛЪ ЕМВОЛА И ОВРѢТЕ ПЕСЬ. ЛЕГОХЪ ВЛИЗЪ ЕГО. НАДѢВСА СЪГРѢТИ ѿ НЕГО. УН' ЖЕ ВИДИВЪ. ПАКО ВЛИЗЪ ЕГО ЛЕГОХЪ. ВЪСТАВЪ. УТНДЕ. РѢХЪ ЖЕ К СЕВѢ. „ЛИШЕНЕ. ВИДИШИ ЛИ. КОЛЬМИ ЕСИ ГРѢШЕНЪ. ПАКО И ПСИ ВРѢЗГАЮТЬ ТОВОЮ. И ПРОТИВНИИ ТЕБѢ НИЩИИ ѿГОНАТЬ ТЯ. ДА ОУЖЕ ЧТО ХОЩЕШИ ДѢЯТИ. ДА ОУМРИ. ВЛАДЕ. ОУМРИ. СДѢ БО ТЕБѢ СІННИА НѢ“.⁴⁵

Ich ging in eine Ecke des Säulengangs und fand einen Hund. Ich legte mich dicht neben ihn in der Hoffnung, mich bei ihm aufzuwärmen. Als er aber sah, wie ich mich ihm näherte, stand er auf und machte sich davon. Ich sagte zu mir: „Siehst du, Verworfenener, wie sündig du bist, dass sogar die Hunde dich verabscheuen und die Bettler dich verachten und verjagen. Was willst du nur machen? Stirb doch, Verlogener, stirb, denn hier gibt es keine Rettung für dich!“

Analog der *Vita Andreae Sali* vertraut Prokopij seine Leidenserfahrungen einem Geistlichen an, der sie – nach dem Tod des Heiligen – der Nachwelt vermittelt. So entspricht die Rolle des Vaters Simeon, der im oberen Zitat angesprochen wird, derjenigen des Nikephoros und Epiphanius in der byzantinischen Vorlage.⁴⁶

Und wie der *jurodivij* gelebt hat, so soll er auch gestorben sein: in leidvoller Verlassenheit, unter freiem Himmel, in einer kalten Nacht. Dabei ist bezeichnend, dass Prokopij's Leichnam in der Nähe eines Klosters gefunden wird. Denn hiermit weist der Hagiograph auf die enge Verbundenheit des *jurodstvo* mit dem Mönchtum hin. Analog der *Vita Andreae Sali* wird das *jurodstvo* als Marginalexistenz zwischen weltlicher Gesellschaft und Mönchtum dargestellt, wobei der *jurodivij*, ohne formal die Mönchsweihe zu empfangen,⁴⁷ einem Mönch gleichgestellt wird.⁴⁸ Wie Andreas Salos ist Prokopij ein heimlicher Anachoret inmitten der Welt, ein

45 MOLDOVAN 2000: 195 (Z 728–735).

46 Wie Andreas Salos sagt Prokopij seinem Vertrauten die Zukunft voraus: Während Andreas weissagt, Epiphanius werde dereinst zum Patriarchen von Konstantinopel aufsteigen, prophezeit Prokopij, dass Simeons Sohn Stefan das Amt des Bischofs von Perm' bekleiden werde.

47 Es ist unklar, ob Prokopij Mönch oder Laie war. Obwohl in der *Vita* gesagt wird, dass er zwecks Glaubensunterrichts zunächst im Kloster lebte und sein Vermögen für die Armen und den Bau einer Kirche stiftete, steht nirgendwo geschrieben, dass er ein Mönchsgelübde abgelegt hat (vgl. ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 10–15 [= f. 13–18] und FEDOTOV 1975: II 327).

48 Prokopij trägt den Titel eines *prepodobnyj*, der für heilige Mönche verwendet wird (vgl. ŽIVOV 1994: 81).

Mönch, der die Mönchsregeln sprengt und außerhalb der monastischen Institution lebt, aber in seinem Innern die Ideale des Mönchtums verwirklicht.

Wie der Vergleich mit der *Vita Andreae Sali* zeigt, erweist sich die Ikone des hl. Prokopij, die der Hagiograph entwirft, als subalternes, russifiziertes Abbild des Andreas Salos. Und darin bildet das *Žitie Prokopija Ustjužskogo* keine Ausnahme. Beruht doch das Bild des *jurodstvo*, das die altrussische Hagiographie vermittelt, weitgehend auf dem Muster der *Vita Andreae Sali* (und damit indirekt auch auf demjenigen der *Vita Symeonis Sali*).⁴⁹

Die teils sklavisch anmutende Imitation des byzantinischen Modells ist dabei weniger auf einen Mangel an Kreativität bei den altrussischen Autoren zurückzuführen, vielmehr scheint sie aus traditionellen und legitimatorischen Gründen erfolgt zu sein. Denn einerseits beabsichtigten die Hagiographen, ähnlich den *ikonopiscy*, kein biographisches Porträt des Heiligen zu entwerfen (wie dies im modernen Sinne verstanden wird), sondern sie versuchten anhand eines kanonischen Musters den entsprechenden Typus der Heiligkeit darzustellen.⁵⁰ Andererseits vermochten sie mithilfe des byzantinischen Modells eine strittige Erscheinung, wie sie ein *jurodivij* verkörperte, gleichzeitig als kanonisch und orthodox zu präsentieren. Wie umstritten der *jurodivij*-Kult zuweilen war, zeigt ein der Vita angehängter Bericht, worin geschildert wird, wie die Priester der Ustjuger Marienkirche im 15. Jh. eine Heiligenstätte zerstörten, die ein Bürger zum Gedenken an Prokopij errichtet hatte.⁵¹ Ungeachtet der Popularität der *Vita Andreae Sali* stieß der *jurodivij*-Kult, wohl wegen seiner pagan anmutenden Praktiken, in altrussischen Kirchenkreisen oft auf Ablehnung, so dass den byzantinischen Referenzen mitunter eine legitimatorische Funktion zukam.

Obschon die Darstellung des *jurodstvo* im *Žitie Prokopija Ustjužskogo* nach der *Vita Andreae Sali* modelliert ist, weist sie andererseits auch eklatante Unterschiede zu dieser auf. Bereits beim Lesen des Prologs fällt auf, dass der Verfasser der Prokopij-Vita, anders als Nikephoros, das Leben der *jurodivye* als nachahmenswertes Beispiel vorstellt und es für „geziemend“ hält, „das Leben dieser Heiligen zu imitieren“ (ревновати сѣхъ стѣхъ житію подвѣтѣть).⁵² Von der Vorsicht und Differen-

49 In einigen *jurodivij*-Viten wird die Abhängigkeit vom byzantinischen Modell direkt offengelegt: So z. B. in der Legende des *jurodivij* Feodor von Novgorod, wo es heißt: „In der Nachfolge der *jurodivye* Andreas und Symeon [...] ließ der heilige Feodor ab vom unbeständigen, flüchtigen Leben und begann freiwillig das *jurodstvo*“ (Поревновавъ Христа ради юродивымъ Андрею и Сymeону [...], оставя сей святыи Феодоръ временное се и скоротекущее житіе, волею ю юродство претворися [О CHRISTA RADИ JURODIVOM FEODORĚ 1898: 861]); oder in der Vita des Prokopij von Vjatka, wo geschrieben steht: „Er ging nackt und barfuß [...], weil er die altherwürdigen seligen Männer Andrej von Konstantinopel und Prokopij von Ustjug nachahmte“ (хождаше нагъ и босъ [...] подражая древнихъ блаженныхъ мужей Андрея глаголю Цареградскаго, и Прокопія Оустюжскаго [S. A. IVANOV 2000: 74]).

50 Vgl. ŽIVOV 1994: 10.

51 ŽITIE PROKOPİJA USTJUŽSKAGO 1893: 67 (= f. 60^v).

52 ŽITIE PROKOPİJA USTJUŽSKAGO 1893: 2 (= f. 6).

ziertheit, die der Autor der byzantinischen Vorlage an den Tag legte, ist hier wenig zu spüren. Dafür hat der Hagiograph die skandalösen Elemente, die – im Vergleich zur *Vita Symeonis Sali* – schon in der *Vita Andreae Sali* begrenzt worden waren, weiter minimiert. In diesem Sinne reduziert sich Prokopij's Narrheit weitgehend auf sein Vagabundenleben und einige als störend oder wunderlich empfundene Aktionen. Ebensowenig findet sich eine Warnung vor der Verurteilung andersartiger Menschen, ganz zu schweigen von theologisch-anthropologischen Reflexionen über das *jurodstvo*. Vieles davon ist zwar in den Topoi gleichsam impliziert, nirgendwo aber dargelegt. Das *jurodstvo* dient im *Žitie Prokopija Ustjužskogo* kaum mehr als Gleichnis für eine theologisch-anthropologische Aussage, sondern fast nur noch als Beispiel eines nachahmenswerten vollkommenen Lebens in strengster Askese.

Ein weiterer Unterschied zum byzantinischen Modell besteht in einer neuartigen Deutung des *jurodstvo* als Ausdruck des „wahren christlichen orthodoxen Glaubens“ (ИСТИННАА ХРТИАНСКАА ПРАВОСЛАВНАА ВЪРА) im Kontrast zur „lateinischen Klügelei“ (ЛАТИНСКОЕ МЪДРОВАНИЕ).⁵³ Vor diesem Hintergrund wird Prokopij's Weltabsage mit seiner Abkehr vom lateinischen Glauben verknüpft und seine Wandlung zum *jurodivij* mit der Konversion zur Orthodoxie parallelisiert. Im Zeichen antilateinischer Polemik stellt der Hagiograph das *jurodstvo* als östlich-orthodoxes, ‚wahrhaft christliches‘ Ideal der ‚Pseudoweisheit‘ des abendländischen Westens entgegen. Diese Assoziationen, die in klischeehaften Konnotationen wie ‚Weltweisheit – lateinischer Westen‘, ‚*jurodstvo* – orthodoxer Osten‘ gipfeln, werden zwei Jahrhunderte später von slavophilen Kritikern des westlichen Rationalismus und Säkularismus aufgegriffen.⁵⁴ Im Rahmen der altrussischen Hagiographie finden sie sich nicht nur im *Žitie Prokopija Ustjužskogo*, sondern auch im *Žitie Isidora Rostovskogo*, dem sie – wie Vlasov vermutet – wahrscheinlich entnommen sind.⁵⁵ Denn in der *Prólog*-Redaktion des *Žitie Isidora Rostovskogo* (gedruckt 1642) wird der *jurodivij* ebenfalls als Ankömmling aus dem Abendland vorgestellt, der den „gottfeindlichen lateinischen Glauben“ (богомерзкая въра латинская) verwirft, sich zur Orthodoxie bekehrt und ein „närrisches Leben um Christi willen“ (Христа ради буйственное житие) beginnt.⁵⁶ Der Topos von der fremdländischen Herkunft des *jurodivij* erhält also, im Rahmen antilateinischer Polemik, eine konkrete politisch-ideologische Implikation: Das *jurodstvo* wird als östlich-orthodoxe Antithese zur abendländischen ‚Weltweisheit‘ präsentiert.

Die *Vita* des Prokopij von Ustjug erlangte, nachdem sie 1662 in einer Kurzfassung dem *Prólog* eingegliedert worden war, landesweite Verbreitung, und Prokopij avancierte zu einem der populärsten Heiligen Russlands. Seine Popularität ist dabei teilweise auf jene Rolle zurückzuführen, die ihm als Bezwinger winterlicher

53 ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 9f u. 13 (= f. 12^v–13 u. 15^v–16).

54 Vgl. S. 264–267.

55 A. N. VLASOV 1988: 156 und A. N. VLASOV 1995: 30.

56 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 249 und A. N. VLASOV 1988: 156. Vgl. dazu GLADKOVA 2001: 81–88.

Kälte zugeschrieben wird: Wie Andreas Salos wird Prokopij besonders in Gefahren des Frostes (мороз) um Beistand angerufen, wozu das russische Klima des Öftern Anlass gibt.⁵⁷ Bezeichnenderweise war Prokopij v. a. in Sibirien populär, wie ein Bericht aus der Novelle *Ochoniny brovi* (Ochonjas Brauen, 1892) von Dmitrij Mamin-Sibirjak zeigt: Der Prokopij-Tag (8. Juli), heißt es da, wird in ganz Sibirien gefeiert, und die Bauern verehren den Heiligen an allen Orten. An jenem Tag wird sogar ein Markt abgehalten – der sog. „Prokopij-Markt“ (Прокопьевский торжок).⁵⁸ „Die ganze Hoffnung beruht auf unserem Fürbitter Prokopij, dem *jurodivyj*: Wir alle sitzen hinter ihm, wie die Küchenschaben hinter dem Ofen“, sagt ein Küster des Dalmatovskij-Klosters im Transural.⁵⁹ Im Leben des hl. Prokopij von Ustjug – des Geschlagenen, Geschundenen, von der Kälte endloser Winter Geplagten – scheinen viele russische Bauern ihr eigenes Leben und Schicksal wiedererkannt zu haben. Wie Andreas Salos stellte Prokopij denn auch über Jahrhunderte hinweg eine Identifikationsfigur des russischen Volkes dar, das bis 1861 großteils aus leibeigenen Bauern bestand.⁶⁰

Aber nicht nur als volkstümlich-religiöse Identifikationsfigur ist die Gestalt des *jurodivyj* in die russische Geschichte eingegangen, sondern – wie das folgende Kapitel zeigt – auch als politischer Ideenträger im Rahmen des Protestes gegen Gewaltaktionen des moskowitzischen Staates, der sich seit Ivan III. (reg. 1462–1505) in seinem autokratischen System und Machtanspruch als ‚Neues Byzanz‘ und ‚Drittes Rom‘ konsolidierte.

57 Vgl. Попов 1879/1991: 16.

58 Seit dem 17. Jahrhundert gehört der am 8. Juli durchgeführte Prokopij-Jahrmarkt zu den traditionellen Volksfesten der Stadt Ustjug, später auch anderer nordrussischer und sibirischer Städte und Dörfer.

59 MAMIN-SIBIRJAK 1980–1981: IV 369 f.

60 Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stellten die unfreien Bauern in den Dörfern die Mehrheit. Endgültig wurde die Leibeigenschaft 1649 durch das *Sobornoe Uloženie* eingeführt. Noch 1857 waren 51 % der 48,4 Mio. russischen Bauern – d. h. von 84 % der russischen Bevölkerung – leibeigen (SCHALHORN 1985: 55).

nicht auszusprechen / was elendes / jammers vnd noth wir
 ausstehen vnd mit vnsern augen ansehen müssen: Alles
 Getreide auff dem Felde / so wol in Stedten vnd Dorffern
 lies er vorkreuchen / vnd zu nicht machen / das auch ein sol-
 cher Hunger hernach volgte / dergleichen seit der zerstörung
 Hierusalem / nicht gehört noch gelesen / es ist vngleublich
 zu hören / bey der höchsten warheit aber / die Gott selber ist /
 an dem also / das Leut einander gefressen / sie haben etliche
 Todte aus den Grebern gezogen / vnd die neben andern vn-
 natürlichen / vnd schewlich zu schreibenden dingen / in sich
 gefressen / darauff dann ferner ein vnsegligh sterben vnd
 Pestilens gefolgt ist. Vnd nach dem der Blutdürstige Ti-
 rann sechs wochen vor Neugarten gelegen / die Stadt vnd
 vmbliegende Landschafft / bis in ein hundert funffzig Me-
 len rings herum vorwüestet / gemordet vnd todt geschlagen /
 hat er sich nach der Pleischow erhaben / vnd als er do-
 selbst viel tausent Menschen erwürgen / vnd die vbrigen zu
 Bettlern machen lassen / hat aus eingebung Gottes / oder
 wohin es zudeuten / ein armer Mensch mit namen Nicola /
 den sie des ortes mehr als einen Menschen / vnd fast einem
 heiligen Propheten gleich achteten / zum Großfürsten ge-
 schickt / vnd ihm sagen lassen / er solt zu ihm kommen / des-
 sen er sich nicht gewegert / vnd als er vor das Haus kom-
 men / hat ihm vorgemelter Nicola durchs Fenster zuge-
 schrieben / Iwas kij Iwas kij / wie lang wiltu vnschuldig
 Blut vorgieffen / Gedenck vnd zeuch als bald von hinnen /
 oder dich wird ein gros vnglück vberfallen / auff welche er-
 manung vnd drewen / ist der Großmechtig Tirann / so vor
 die ganze Welt fressen wolt / geflogen / sich vngeseumet auff-
 gemacht / als ob ihn der Feindt getrieben / Also hat ein ar-
 mer Mensch vnd vnuormüglich Bettler einen Keyser / mit
 viel tausent streitbaren Mannen / durch ein einiges worde
 erschreckt /

E iij

Die Legende von Nikola Salos im Sendschreiben von Taube und Kruse
 (1572; Druck, hg. v. Georg v. Hoff, 1582). Sie beginnt auf der 12. Zeile mit den Worten:
 „Vnd nachdem der Blutdürstige Tirann...“ (vgl. S. 103).

IV. Parrhesie, Prophetie und sozialer Protest: Das *jurodstvo* im Russland des 16. und frühen 17. Jahrhunderts

1. Einleitung: Die soziale und politische Rolle des *jurodivyj*

Im moskowitzischen Einheitsstaat des 16. und frühen 17. Jahrhunderts wird dem *jurodstvo* eine Funktion beigemessen, die einem gesellschaftlichen Korrektiv entspricht. Das ‚didaktische Antiverhalten‘, das die byzantinischen Hagiographen dem $\sigma\lambda\omicron\varsigma$ zugeschrieben haben und das auf die Entlarvung der Pseudorealität dieser Welt zielt, erhält eine sozialkritische und politische Bedeutung, welche die Gestalt des *jurodivyj* – wie es Michael Petrovich formuliert – zum „champion of social and political justice“ erhebt.¹ Der auf Gewalt beruhende Moskauer Staat erfordert, so Fedotov, eine „Korrektur durch das christliche Gewissen“ (корректив христианской совести), und der *jurodivyj*, dessen Position als christusgemäße, von der Welt unabhängige wahrgenommen wird, empfiehlt sich für diese Rolle; umso mehr, als die josephitisch geprägte Kirchenhierarchie² ihre Klagepflicht vernachlässigt bzw. wegen Repressalien nur bedingt wahrnehmen kann.³ So tritt der *jurodivyj* in den Legenden des 16./17. Jahrhunderts als protestierender Einzelgänger auf, der die Missetaten seiner Zeitgenossen, ohne Rücksicht auf Rang und Namen, anprangert und selbst den höchsten Würdenträger, den Zaren, nicht mit Kritik verschont. Ja, gerade Letzterem – dem *gosudar*, in dessen Person der Moskauer Staat hypostasiert ist – tritt er wiederholt entgegen, um ihm die grausame Wahrheit respektlos ins Gesicht zu sagen. Die Vorstellung von der Konfrontation zwischen dem *jurodivyj* und dem Zaren bildet ein bekanntes Stereotyp der altrussischen Kultur, welches auf dem Boden der Folklore gewachsen ist⁴ und namentlich

1 PETROVICH 1978: 286.

2 In den Auseinandersetzungen um die Reform des Mönchswesens zu Beginn des 16. Jahrhunderts setzten sich die Josephiten (Иосифляне), wie die Anhänger der Lehren Iosif Volockijs (1439/40–1515) hießen, gegen die vom Hesychasmus geprägten ‚Uneigennütigen‘ (нестяжатели) durch. Iosif Volockij befürwortete eine enge Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat, räumte Letzterem das Recht zur Bestrafung der Ketzler ein und sah im Herrscher den Hüter des Heilsstaates, womit er das ideologische Fundament der Autokratie bereitstellte.

3 ФЕДOTOV 1931/1959: 203. Besonders unter Ivan IV. geriet die Kirche in eine tiefe Abhängigkeit vom Staat, wenngleich einzelne Hierarchen (wie Metropolit Filipp, † 1569, und der Kazaner Erzbischof German, † 1568) moralisch herausragten, ihre Kritik aber mit dem Tod bezahlten. Mit der Ermordung von Metropolit Filipp (Kolyčev) im Dezember 1569 erlosch die geistliche Opposition gegen den Zaren.

4 Nach Pančenko ist die Vorstellung von der Möglichkeit, ja Notwendigkeit eines direkten Kontaktes zwischen dem *jurodivyj* und dem Zaren verwandt mit dem in der Folklore thematisier-

im 19. Jahrhundert auf Interesse stoßen wird. Ob und wie sich solche Konfrontationen tatsächlich ereignet haben, darüber lässt sich zwar nur spekulieren, doch lassen Zeugnisse, welche die Zuneigung einzelner Zaren zu den *jurodivye* bekunden,⁵ darauf schließen, dass derartige Begegnungen nicht nur erfolgt sind, sondern die Herrscher sogar beeindruckt und beeinflusst haben.

Der Überlieferung nach sollen die *jurodivye* – unter dem Schutz ihrer Narrenrolle und aufgrund ihres magisch-religiösen Charismas – den Respekt von Zar und Volk und damit eine Immunität genossen haben, die es ihnen ermöglichte, ungestraft Kritik zu üben. Hierin nähern sie sich, wie Pančenko bemerkt, den abendländischen (Hof-)Narren, denen das mittelalterliche Recht Straffreiheit garantierte.⁶ Doch stellt die Immunität der *jurodivye*, wie sie in einigen Legenden beschrieben wird, eher eine ideale als reale Wirklichkeit dar; genauso wie der Inhalt ihrer Anklagen und die jeweils geschilderte (meist demütige) Reaktion des Zaren.⁷ Die legendarischen Vorstellungen dürfen nicht zur Annahme verleiten, dass die Sicherheit der *jurodivye* gewährleistet gewesen wäre, erst recht nicht, wenn diese den Herrscher kritisierten bzw. wenn ihre Worte und Taten als Kritik am Regime ausgelegt wurden. Denn trotz weithin gewährter Unantastbarkeit hat man die *jurodivye*, wenn sie den Zaren attackierten, manchmal heimlich beseitigt, wie Giles Fletcher (1548–1611) berichtet.⁸ Den Herrscher anzuprangern, blieb in jedem Fall ein gefährliches Unterfangen. Und die *jurodivye*, die als Regimekritiker in Erscheinung traten, profilierten sich als heldenmütige „Anwälte der Gesellschaft“ (общественные заступники),⁹ welche sich unter Todesgefahr erkühnten, dem Tyrannen ins Gesicht zu sagen, was niemand auszusprechen wagte: die schreckliche Wahrheit.

In seiner Rolle als Wahrsprecher, der sich an den Tyrannen wendet, um ihn unter Lebensgefahr zu kritisieren, ähnelt der *jurodivij* dem griechischen Parrhasias (παρρησιαστής), insbesondere dessen kynischer Variante, wie sie Foucault in seinen Berkeley-Vorlesungen von 1983 vorstellt.¹⁰ Bei der Parrhesie (dem klassischen Ausdruck für *free speech*) gebraucht der Sprecher – so Foucault – seine Freiheit und wählt „frankness instead of persuasion, truth instead of falsehood or

ten Traum von der Begegnung zwischen dem einfachen Mann aus dem Volk (простолудин) und dem Herrscher (A. M. PANČENKO 1976/1984: 135).

5 Vgl. z. B. die Zuneigung von Ivan IV. zu Vasilij Blažennyj (KUZNECOV 1910: 48f), von Boris Godunov zu Elena Jurodiva (RERUM ROSSICARUM SCRIPTORES EXTERI 1851–1868: II 55), von Aleksej Michajlovič zu Vasilij Bosoj (A. M. PANČENKO 1976/1984: 137 f) und zu Kiprijan Nagoj (S. DENISOV 1906: f. 39^v [= Kap. 12]).

6 A. M. PANČENKO 1976/1984: 116f.

7 Vgl. A. M. PANČENKO 1976/1984: 117. Die in den Legenden beschriebene Rolle des *jurodivij* als eines ‚politischen Kämpfers‘ und unantastbaren Anklägers der Starken und Mächtigen ist, wie Tschizewskij schreibt, „sicherlich aus dem tief verwurzelten Wunsch des russischen Menschen des 16.–17. Jahrhunderts emporgewachsen“ (TSCHIZEWSKIJ 1953/1987: 428).

8 FLETCHER 1856: 119.

9 A. M. PANČENKO 2000: 343 und A. M. PANČENKO 1976/1984: 129.

10 FOUCAULT 2001: 115–133.

silence, the risk of death instead of life and security, criticism instead of flattery, and moral duty instead of self-interest and moral apathy.“¹¹ Parrhesie richtet sich „von ‚unten‘ nach ‚oben‘“ (from „below“ towards „above“): Sie ist eine Praxis desjenigen, der einen mächtigeren Adressaten kritisiert, ihm die Wahrheit sagt und dabei ein Risiko, ja im Extremfall ein Todesrisiko, eingeht. Ein paradigmatisches Beispiel der Parrhesie erblickt Foucault in der freimütigen Kritik des Philosophen am Herrscher oder Tyrannen,¹² am bekanntesten dargestellt in der Begegnung zwischen Diogenes und Alexander dem Großen. In dieser Begegnung ereignet sich ein Kampf zwischen zwei Mächten: „der politischen Macht und der Macht der Wahrheit“ (political power and the power of truth). In einem provokativen Dialog attackiert der Kyniker den Stolz des Herrschers und konfrontiert ihn mit der schwer zu ertragenden Wahrheit. Die wichtigste Wirkung dieses „parrhesiastic struggle with power“ besteht – so Foucault – jedoch nicht darin, „to bring the interlocutor to a new truth, or to a new level of self-awareness“; sondern es geht darum, „to lead the interlocutor to *internalize* this parrhesiastic struggle – to fight within himself against his own faults“.¹³ In diesem Sinne versucht der Parrhesiast nicht den Herrscher zu überreden, sondern dessen Gewissen zu wecken, indem er ihn veranlasst, einen seelischen Kampf mit sich selbst zu führen und dadurch sein Leben und Handeln zu ändern. Im Falle des Kynismus bedient er sich des „skandalösen Verhaltens oder Benehmens, das kollektive Gewohnheiten, Meinungen, Anstandsregeln, institutionelle Regeln und so weiter in Frage stellt“ (scandalous behavior or attitudes which called into question collective habits, opinions, standards of decency, institutional rules, and so on).¹⁴

Das furchtlose Wahrsprechen des *jurodivyj* stellt in vieler Hinsicht eine Form altrussischer Parrhesie dar. Dass gerade der *jurodivyj* in die Rolle des Parrhesias ten schlüpft, steht möglicherweise in Zusammenhang mit der volkstümlichen Vorstellung, dass Narren die Wahrheit sagen (Глупый да малый говорят правду).¹⁵ Andererseits wird das Wahrsprechen traditionsgemäß demjenigen zugestanden, der am freiesten und unabhängigsten von allen sozialen und materiellen Bindungen erscheint, der durch ein asketisch-tugendhaftes oder solcherart anmutendes Leben der Welt gleichsam gestorben ist und in der Rolle des Pneumatikers oder Sehers Einblick in die wahre, geistige Wirklichkeit hat. Ebendiese Eigenschaften und Attribute werden einem *jurodivyj* zugeschrieben, während sie bei offiziellen Kirchenvertretern des 16./17. Jahrhunderts, die oft als Machtstreber oder Gefolgsleute des Staates figurieren, eher selten ausgemacht werden. Zur Konsolidation der parrhesiastischen Rolle des *jurodivyj* trägt die Vorstellung bei, dass dieser als Pneumatiker, welcher ‚der Welt gestorben‘ sei, überhaupt nichts, ja nicht einmal mehr sein Leben zu verlieren habe und folglich dem Herrscher furchtlos die Wahrheit

11 FOUCAULT 2001: 20.

12 FOUCAULT 2001: 16 und 18.

13 FOUCAULT 2001: 133.

14 FOUCAULT 2001: 120.

15 DAL' 1863–1866/1880–1882: I 358.

sagen könne. Dass er dabei, aus irdischer Sicht, gleichwohl ein Todesrisiko eingeht, verleiht seinem parrhesiastischen Auftritt die Qualität der Selbstaufopferung, und zwar der Selbstaufopferung um der Nächsten willen: des mundtot gemachten Volkes. Aus Sicht des Adressaten, des angeklagten Herrschers, ist andererseits Vorsicht geboten beim Umgang mit dem Parrhesiasten: Denn wer einen solchen bestraft, verspielt öffentlichen Kredit. Insofern erweist sich eine Amnestie gegenüber dem *jurodivjy* selbst für einen Tyrannen oft als die politisch klügere Taktik.¹⁶

In dem Kampf zwischen Macht und Wahrheit, den die legendarische Überlieferung des 16./17. Jahrhunderts schildert, kommt dem *jurodivjy* als Hüter des freien Wortes eine signifikante Bedeutung zu. Und in dieser politisch konnotierten Rolle unterscheidet er sich von seinem byzantinischen Prototyp. Dennoch kann die Parrhesie nur bedingt als Charakteristikum des *jurodstvo* gewertet werden, da sie längst nicht bei allen *jurodivye* (wenn auch bei den bekanntesten des 16. Jahrhunderts) auftritt und oft von kodierten Ausdrucksmitteln wie der kryptischen Zeichenhandlung oder der parabolischen Rede verdrängt wird, die im Unterschied zur direkten Ausdrucksform der Parrhesie nicht ohne weiteres zu dechiffrieren sind. Mit guten Gründen wird die „Sprache der *jurodivye*“ (язык юродивых) in der philologischen Forschung als „Sprache der Gesten“ (язык жестов) beschrieben, die – im Gegensatz zur Parrhesie – „mit Gleichnissen und Rätseln“ (притчами и гаданми) sowie mit aphasischen und glossolalischen Elementen gespickt sei.¹⁷ Doch ist diese Beschreibung, obwohl weitgehend zutreffend, auch sehr einseitig: Denn sie lässt außer Acht, dass die Zeichenhandlungen und Rätsel, die als besonders charakteristisch für das *jurodstvo* gelten, abwechselnd mit parrhesiastischen Elementen auftreten und diese mitunter nur veranschaulichen. Die Sprechfähigkeit eines *jurodivjy* beschränkt sich also weder auf *free speech* noch auf eine rätselhaft-parabolische *jazyk žestov*, sondern pendelt zwischen diesen Ausdrucksformen: Sie erweist sich bald als kryptisches Reden oder rätselhaftes Gestikulieren, bald als freimütiges, offenes Sprechen mit unverschämt-skandalöser Direktheit. Für die mannigfache *speech activity* eines *jurodivjy* trifft zu, was Ivan Il'in in seiner Vorlesung über die russische Kultur 1942 schreibt: „Oft redet er kaum; zuweilen murmelt er Unverständliches, zuweilen redet er klar und weise, oder prophezeit mit einer erschütternden, hellseherischen Exaktheit.“¹⁸

In den *jurodivjy*-Legenden ist die Parrhesie oft mit Prophetie, die Rolle des Wahrsprechers mit derjenigen des Wahrsagers verknüpft.¹⁹ Das prophetische Charisma, das einem *jurodivjy* als Pneumatiker traditionsgemäß zugeschrieben wird

16 Allerdings ist anzumerken, dass sich gewisse Moskauer Herrscher, im Kontext ihrer magisch-religiösen Vorstellungswelt, vor der Erscheinung eines *jurodivjy* mehr gefürchtet zu haben scheinen als vor dem Verlust öffentlichen Kredites. Vgl. S. 113 f.

17 A.M. PANČENKO 1974: 149 f und A.M. PANČENKO 1976/1984: 95 f u. 102. Vgl. auch WODZIŃSKI 2000: 136–153 und OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE 2004: 123–127.

18 I. A. IL'IN 1942/1944: 105.

19 Schon Foucault hat auf die Verbindung zwischen den Rollen von Parrhesiast und Prophet, von *truth-teller* und *oracle* hingewiesen (FOUCAULT 2001: 169).

(s. S. 62 f), erhält in der moskowitzischen Hagiographie besonderes Gewicht: Hier wird der *jurodivij* – in Rekurrerung auf die alttestamentliche Prophetie – zwar nicht als ‚Prophet‘ (пророкъ), jedoch als „Abbild der heiligen Propheten“ (печать стыхъ прркъ) bezeichnet.²⁰ „In jener Epoche“, schreibt Fedotov, „ist das *jurodstvo* eine Form des prophetischen Dienstes im althebräischen Sinne, verknüpft mit extremer Askese.“²¹ Insbesondere der parrhesiastische Kampf mit der königlichen Macht verbindet die *jurodivije* mit den Propheten Israels: z. B. mit Nathan (vor König David) in 2 Sam 12 oder mit Elia und Micha (vor König Ahab) in 1 Reg 18,17 ff; 21,17 ff und 22,17 ff. Der Topos, dass die Moskauer Zaren die parrhesiastischen Worte eines *jurodivij* schweigend über sich ergehen lassen, korrespondiert mit dem Prophetenwort Jes 52,15: ѿ заградѣтъ царіе оустѣ своѣ: ѿкъ, ѿмже не возвѣстисѣ ѿ немѣ, оузрадѣтъ, ѿ ѿже не слышаша оураздмѣють („und die Könige werden ihren Mund vor ihm verschließen; denn was ihnen nie erzählt ward, schauen sie, und was sie nie gehört, das werden sie gewahr“). Ein weiteres Bindeglied stellen die prophetischen Zeichenhandlungen dar, mit denen politische Ereignisse darstellend vorweggenommen werden: vgl. Jes 20,2–4; Jer 28,10–14 oder 1 Reg 22,11.²² Was freilich ihre soziologische Stellung anbelangt, so sind die *jurodivije* weder mit den Hofpropheten vergleichbar, die im Dienste des israelitischen Königs standen, noch mit den Kultpropheten, „die dem Tempel zu- und der Priesterschaft untergeordnet“ waren, sondern allein mit den unabhängigen Einzelpropheten: Diese gehörten – wie Hans Walter Wolff schreibt – „soziologisch meist eher *peripheren* als *zentralen* Kreisen“ an, bezogen sich ohne amtliche Sukzession „auf spezielle Berufungserfahrungen“ und traten okkasionell dort auf, wo die Institutionen versagten.²³

Ungeachtet solcher Analogien unterscheidet sich ein *jurodivij* aber von sämtlichen Prophetentypen des Alten Testaments, und zwar nicht nur dadurch, dass er um asketischer Ziele willen bestrebt sei, der Welt als Narr zu erscheinen,²⁴ sondern auch hinsichtlich seines Gottesverhältnisses: Während die alttestamentlichen Propheten als Sprecher Jahwes figurieren und dessen Botschaften in direkter Gottesrede (*oratio recta*) vermitteln, tritt ein *jurodivij* – nach offiziellem orthodoxem Verständnis – nicht als direktes Sprachrohr Gottes auf, sondern handelt und spricht unter Einwirkung des Hl. Geistes im Rahmen des Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und freiem Willen.²⁵ Dabei zeigt sich die Kirche grundsätzlich

20 ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 223 (= f. 183).

21 ФЕДОТОВ 1931/1959: 203: В эту эпоху юродство есть форма пророческого, в древне-еврейском смысле, служения, соединенная с крайней аскезой. Vgl. auch GORAÏNOFF 1983: 93–95. Svitlana Kobets erblickt im *jurodivij* sogar „the Russian version of the Hebrew prophet“ (KOBETS 2008: 1).

22 S. auch S. 63 F 73.

23 WOLFF 1985: 89–94.

24 Zur Unterscheidung der Narrheit des *jurodivij* von derjenigen alttestamentlicher Propheten s. oben S. 50.

25 Vgl. ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 209 f und S. A. IVANOV 1994: 13.

skeptisch gegenüber der Vorstellung, dass sich der Geist Gottes direkt durch charismatische Einzelgestalten und deren Ekstasen äußert statt mittels der kirchlichen Institution und deren Amtsträger, die in der Nachfolge der Apostel *und* der Propheten stehen (vgl. Eph 2,20).²⁶ Dem *jurodivjy* als einem Charismatiker, der nicht zur institutionellen Geistlichkeit gehört, räumt sie zwar innerhalb der „apostolischen Sukzession“ von Propheten und Sehern“ Platz ein,²⁷ doch begrenzt sie seine Vermittlerrolle hinsichtlich der supranaturalen Offenbarung, die in Christus ihren Gipfel erreicht hat und die sie durch die Hl. Schrift und Tradition bewahrt. Diesbezüglich kommt dem *jurodivjy* v. a. die Rolle eines Mahners zu, der als Glied der Kirche die in Christus erfüllte Offenbarung mit seinen charismatischen Gaben vergegenwärtigt. Ansonsten stehen seine Parrhesie und Prophetie im Kontext der Vorstellung einer natürlichen Offenbarung, und zwar insofern, als die vermittelte Wahrheit der Natur, dem Gewissen oder dem Herzen entnommen wird.²⁸ – Solche Differenzierungen fallen jedoch in der sog. ‚Volksorthodoxie‘ weg (vgl. Kap. V/3): Hier wird der *jurodivjy* – in Analogie zu den alttestamentlichen Propheten und ohne Rücksicht auf seine Relation zur Kirche – als ‚Verkünder des göttlichen Willens‘ (глашатай Божией воли) wahrgenommen und als ‚Mann Gottes‘ (Божий человек, vgl. *iš' lohim*) bezeichnet;²⁹ nicht zuletzt in Entsprechung zum russischen Sprichwort „Дуракъ – Божій чоловікъ“ („Der Narr ist ein Mann Gottes“).³⁰

Als prophetische Geiststräger und ‚Männer Gottes‘, die in Ausübung ihrer parrhesiastischen Rolle – ja mitunter ihres parrhesiastischen Rechtes – die Missetaten der Mächtigen anprangerten, sind die *jurodivye* in die Geschichtsschreibung eingegangen. Zwar sind die vorwiegend legendarischen Zeugnisse über ihren Kampf mit der politischen Macht nicht zahlreich, doch haben gerade sie eine nachhaltige Wirkung entfaltet und das Bild des *jurodivjy* für die Nachwelt geprägt. Insbesondere die russischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts – Historiker, Dichter wie Künstler – werden auf diese Zeugnisse zurückgreifen, sie reaktualisieren und neu gewichten. Dass die Zeugnisse nicht nur russischen Ursprungs sind, ja zu einem entscheidenden Teil von ausländischen Reisenden stammen, ist dabei kein Zufall und verdient besondere Beachtung.

26 Vgl. ŽIVOV 1994: 88 und ALEKSIIJ (KUZNECOV) 1913: 190f.

27 KALLISTOS (WARE) 1984: 26. Gemäß Metropolit Kallistos (Ware) haben die *jurodivye* einen Platz innerhalb der „apostolic succession“ of prophets and seers, of spiritual fathers and mothers, who belong to the Church's free, unregulated, ‚charismatic‘ life“.

28 Vgl. ALEKSIIJ (KUZNECOV) 1913: 191.

29 ŽIVOV 1994: 109f. Der Begriff *Božij čelovek* wird freilich nicht nur als Ausdruck für ‚Propheten‘ verwendet (vgl. Jdc 13,6; 1 Sam 2,27; 1 Reg 13), sondern in Anlehnung an den hl. Alexios von Edessa – den Patron der Pilger, Bettler und Vagabunden, der den Beinamen *čelovek Božij* (ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ) trägt – auch als Bezeichnung für ‚Wanderasketen‘ und ‚Bettelpilger‘ (*straniki*). Vgl. dazu S. 202f.

30 DAL' 1863–1866/1880–1882: I 107. Mit dem Hinweis auf „die Hochachtung vor den ‚Narren Gottes‘ im Ostchristentum“ betont der Religionssoziologe Joachim Wach, dass charismatische Prophetie und persönliche „Abnormität“ oft zusammenfallen (WACH 1951: 379).

In den folgenden Teilkapiteln soll eine repräsentative Auswahl davon näher betrachtet werden:

- die Anekdote vom *morio* in Herbersteins *Rerum Moscoviticarum Commentarii* (2.),
- die mehrfach überlieferte Legende von der Rettung Pskovs durch Nikola Salos (3.),
- die Aufzeichnungen Fletchers über die *eremites* (4.),
- die volkstümliche Vita des Vasilij Blažennyj (5.) sowie
- der Bericht Massas über Elena Jurodiva (6.).

2. Die Anekdote vom *morio* in den *Rerum Moscoviticarum Commentarii* des Sigismund von Herberstein

Wie in den folgenden Teilkapiteln zu zeigen ist, beruht das Bild vom *jurodivyyj* als einem politischen Kämpfer und Parrhesiasten zu einem entscheidenden Teil auf abendländischen Zeugnissen. Dies mag auf den ersten Blick erstaunen, ist aber insofern erklärbar, als sich die schriftliche Fixierung von regimekritischen und zarenfeindlichen Erzählungen, besonders wenn sie einen lebenden Herrscher betrafen, in der Rus' als gefährlich, ja fast unmöglich erwies. So waren es vorab gebildete westeuropäische Reisende (Diplomaten, Kaufleute und Abenteurer), die – im Rahmen ihrer Darstellung russischer Kuriositäten, aber auch ihrer Kritik am moskowitzischen Staat – die politische Rolle der *jurodivye* zur Sprache brachten und die Erzählungen darüber festhielten. Mit den religiösen Traditionen der Rus' kaum vertraut und in das *jurodstvo* nicht eingeweiht, beschrieben sie das Phänomen zwar stets aus der Perspektive von Außenstehenden und damit in einer fremden Terminologie. Doch geben ihre Zeugnisse Anekdoten und Legenden wieder, die in verschiedenen Schichten der russischen Bevölkerung kursierten, darunter mündliche Überlieferungen, die ansonsten verloren gegangen wären, und sind daher von unschätzbarem Wert. Aufgrund ihrer Rezeption durch russische Historiker des 19. Jahrhunderts (allen voran durch Nikolaj Karamzin) haben sie das Bild vom altrussischen *jurodstvo* nicht nur im Westen, sondern vor allem in Russland nachhaltig geprägt.

Ein frühes Zeugnis über die politische Rolle des *jurodivyyj* findet sich in den *Rerum Moscoviticarum Commentarii* des Sigismund von Herberstein (1486–1565). Auf seiner zweiten Russlandreise im Jahre 1526/27 trug der österreichische Gesandte Informationen über einen Vorfall zusammen, der sich im Jahre 1523 ereignet hatte und der im Gedächtnis der Moskowiter noch lebendig war: die Gefangennahme des aufmüpfigen Novgoroder Fürsten Vasilij Šemjačič durch den ‚Großfürsten von ganz Russland‘ Vasilij III. (reg. 1505–1533).

Des Verrats bezichtigt, wurde Šemjačič von Vasilij III. nach Moskau geladen, wo er – unter Zusicherung freien Geleites – am 18. April 1523 erschien. Der Großfürst

ließ ihn zunächst ehrenvoll empfangen und reich beschenken, daraufhin aber verhafteten und anhand unbewiesener Beschuldigungen in den Kerker sperren. Damit gelang es ihm, seinen letzten Konkurrenten ‚aus dem Weg zu räumen‘ (Šemjačič starb 1529 im Gefängnis). Einer Anekdote zufolge soll bei Šemjačičs Einzug in Moskau ein *jurodivij* aufgetreten sein, der die Absicht des Großfürsten durchschaute und sie mit einer symbolischen Handlung entlarvte. Herberstein berichtet:

Ad quod alludens morio quidam, quo tempore Semetzitz Moscovuiam ingrediebatur, scopas & palam circumferebat, qui cum interrogaretur, quid sibi hoc apparatu vellet. Imperium principis nondum prorsus purgatum esse, respondit: nunc vero commodum tempus verredi adesse, quo feces omnes eijciendae forent.³¹

Darauf spielte ein gewisser Schalksnarr an, der, als Semetzitz in Moskau einzog, einen Besen und eine Schaufel herumtrug. Als man ihn fragte, was er mit diesem Werkzeug beabsichtige, antwortete er, dass das Reich des Großfürsten noch nicht restlos gesäubert sei. Nun aber sei der passende Zeitpunkt des Kehrens gekommen, an dem der ganze Abschaum herausgeworfen werden müsse.

Russ. Übersetzung (1908):

Намекая на это, нѣкій юродивый, во время въѣзда Шемячича въ Москву, носилъ повсюду метлы и лопату. Когда его спрашивали, что онъ подразумѣваетъ подъ этимъ снарядомъ, онъ отвѣчалъ, что Имперія государя еще не совсѣмъ очищена, а теперь настаетъ удобное время для метенія, когда слѣдуетъ выбросить всякую нечисть.³²

Ob es sich beim *morio*, von dem Herberstein berichtet, um einen *jurodivij* handelt, geht aus dem Originaltext nicht unmittelbar hervor. In seiner *Istorija gosudarstva Rossijskogo* (Geschichte des russischen Staates, 1803–26) übersetzt Nikolaj Karamzin den Ausdruck mit *umnyj šut* (weiser Narr)³³ – analog der von Herberstein überwachten deutschen Übersetzung von 1557, worin *morio* mit *Schalchsnarr* (Schalksnarr) wiedergegeben wird.³⁴ Erst Sergej Solov'ev (1855), Nikolaj Kostomarov (1874) und die russische Herberstein-Übersetzung von 1908 identifizieren den *Schalchsnarren* als *jurodivij*.³⁵ Für eine *jurodivij*-Anekdote spricht u. a.

31 HERBERSTEIN 1556: 70.

32 GERBERŠTEJN 1908: 110.

33 KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: VII 75.

34 In der deutschen Übersetzung von 1557 wird die Handlung des ‚Schalchsnarren‘ ausführlicher beschrieben. Hier heißt es: „[D]em macht auch ain glauben ain Schalchsnarr / der mit denen / so dem Semetzitz entgegen geritten / auch mit gangen / ainen poesen und schaufl mit getragen / ye ain heuffl zusamen gekhert / und mit der schaufl vom weg geworffen / So man den fragt / was er doch thette: Gab Antwort / die Mosqua sei zimblich gerainigt / und gekhert / es sei noch ain uberblibne unsauberkhait / ist gleich zeit / das die gar gerainigt werde.“

35 S. M. SOLOV'EV 1988–1995: III 273 (= *Istorija Rossii*, Bd. V/2, Kap. 2); KOSTOMAROV 1873–1888/1990–1992: I 358 (= Abteil 1, Kap. 15) und GERBERŠTEJN 1908: 110. Die erste russische Herberstein-Übersetzung von 1857/1866 gibt *morio* noch mit *шутъ* wieder (GERBERŠTEJN 1866: 107).

die parabolische Struktur der Erzählung, die aus einer Bild- und einer Deutungsebene besteht: Eine vermeintlich sinnlose Handlung (das Herumtragen von Besen und Schaufel während des fürstlichen Einzugs) wird als Zeichenhandlung verstanden und als Antizipation einer politischen Säuberung gedeutet.³⁶ In der Deutung ist auch ein für das *jurodstvo* charakteristisches Provokativum enthalten, das in der Handlung selbst fehlt (das Herumtragen von Besen und Schaufel allein ist ja weder anstößig noch herausfordernd): Es besteht in der Artikulation des wahren Grundes für die Vorladung und Verhaftung Šemjačičs und damit in der Demaskierung der Arglist des Großfürsten.³⁷ Die Frage, ob es sich beim *morio* um einen *jurodivj* oder *šut* handelt, erweist sich aber letztlich als unerheblich angesichts der Tatsache, dass die von Herberstein überlieferte Anekdote durch Solov'ev und Kostomarov als Zeugnis über das *jurodstvo* in die Historiographie eingegangen ist.

Die bekannteste *jurodivj*-Erzählung, die in die Historiographie Eingang gefunden hat, ist freilich nicht die von Herberstein überlieferte Anekdote, sondern die sog. Legende von Nikola Salos (Сказание о бл. Николае Салосе). Diese regimekritische Volkssage, welche die Begegnung zwischen Nikola von Pskov und Zar Ivan IV. im Jahr 1570 schildert, ist in mehreren Varianten überliefert und – wie das folgende Teilkapitel zeigt – vorwiegend von westlichen Beobachtern tradiert worden.

3. Die Legende von Nikola Salos

Die Legende von Nikola Salos ist in nicht weniger als sechs abendländischen Dokumenten des 16. Jahrhunderts überliefert: dem Sendschreiben von Taube und Kruse aus dem Jahr 1572 (1.), einer Flugschrift aus demselben Jahr mit dem Titel *Eigentliche Warhafftige Beschreibung* (2.), einem sächsischen Gesandtschaftsbericht über eine Audienz bei Stephan Báthory aus dem Jahr 1577 (3.), den 1578/79 verfassten Memoiren des Opričnik a.D. Heinrich von Staden (4.) sowie den 1626 bzw. 1591 veröffentlichten Aufzeichnungen der englischen Gesandten Jerome Horsey (5.) und Giles Fletcher (6.). Diese sechs abendländischen Zeugnisse, die unterschiedliche Versionen der Nikola-Legende wiedergeben, sollen im Folgenden kurz vorgestellt und miteinander verglichen werden. Sie haben das Bild von der politischen

36 Sergej Ivanov erkennt m. E. den subversiven, entlarvenden Charakter der Anekdote, wenn er behauptet, dass das Verhalten des *jurodivj* darin als Unterstützung der Macht (поддержка властей) gedeutet werde (S. A. IVANOV 2005: 279).

37 Als offizieller Grund für die Verhaftung Šemjačičs wurden Briefe angegeben, die er dem polnischen König geschrieben haben soll und in denen er versprochen habe, er werde zu ihm überlaufen. Herberstein vermutet, dass die Geschichte vom Abfall Šemjačičs frei erfunden wurde, um ihn ‚aus dem Weg zu räumen‘ (wie es die Anekdote vom *morio* schildert). Kostomarov fügt der Anekdote die Bemerkung bei, dass die *jurodivje* zu jener Zeit ausgedrückt haben, was das Volk dachte: Юродивые въ то время выражали то, что думалъ народъ (KOSTOMAROV 1873–1888/1990–1992: I 358).

Rolle des *jurodivnyj*, wie es die russische Historiographie des 19. Jahrhunderts vermittelt, insgesamt stärker geprägt als die altrussischen Chronikberichte, die unter Punkt 3 (in Verbindung mit Báthorys Bericht) zum Vergleich herangezogen werden.³⁸

1. *Johann Taube und Eilert Kruse*. Im Jahre 1572, inmitten des Livländischen Krieges, erhielt der polnische Administrator in Livland, Jan Chodkiewicz, ein Sendschreiben mit Informationen über den „Moscowitterischen Feind“, das später unter dem Titel *Erschreckliche greuliche vnd vnerhorte Tyranny Iwan Wasilowitz* gedruckt und verbreitet wurde.³⁹ Die Verfasser des Schreibens waren Johann Taube und Eilert Kruse – zwei aus Livland stammende deutsche Räte, die von 1567 bis 1571 im Dienste des Zaren standen und im Oktober 1571 zu Polen-Litauen überliefen. In ihrem Sendschreiben legitimieren sie ihren Abfall von Moskau mit einem ausführlichen Bericht über die Schreckensherrschaft Ivans IV., die 1565 mit der Gründung der Opričnina begann und dem Herrscher den Beinamen *Groznyj* (der Schreckliche) einbrachte.⁴⁰ Ein Abschnitt ist der Strafexpedition Ivans IV. gegen die Städte Novgorod und Pskov im Januar/Februar 1570 gewidmet – einer Strafexpedition, die als größtes Blutbad in die altrussische Geschichte eingegangen ist und nach Taube und Kruse das Leben von 12.000 „namhaftigen“ Bürgern und 15.000 einfachen Menschen gekostet hat.⁴¹ Gemäß einer im Schreiben enthaltenen

38 Die russischen Historiker des 19. Jahrhunderts, allen voran Karamzin, orientierten sich an den Überlieferungen von Taube/Kruse, Horsey und Fletcher. Die *Eigentliche Warhafftige Beschreibung*, die Memoiren Stadens und der sächsische Gesandtschaftsbericht waren ihnen unbekannt (die im letztgenannten Dokument enthaltene Version kannten sie freilich in analogen Fassungen aus der altrussischen Chronographie).

39 Dieses Sendschreiben war lange Zeit als *Sendschreiben an Gotthard Kettler* bekannt, denn unter diesem Titel findet sich die Schrift im Sammelband *Beiträge zur Kenntnis Russlands und seiner Geschichte*, hg. v. Gustav Ewers u. Moritz Engelhardt, Bd. I, 1. Heft, Dorpat 1816. Der russische Schriftsteller und Historiker Aleksandr Braudo hat jedoch 1890 nachgewiesen, dass nicht Kettler, sondern Chodkiewicz der Adressat gewesen sein muss (vgl. Epstein in STADEN 1930/1964: 260). Im Folgenden beziehen wir uns nicht auf die mangelhafte Edition von 1816, sondern auf den von Georg v. Hoff herausgegebenen Druck von 1582, der gemäß Epstein „unzweifelhaft den Vorzug verdient“ (STADEN 1930/1964: 54* F 2 u. 260).

40 Die Opričnina (von russ. *opričnyj* = besonders, ausgesondert) war die Sondergarde und das Terrorkommando Ivans des Schrecklichen. Der Begriff wurde zum Synonym für brutale Willkürherrschaft. Der Beiname Ivans IV., *Groznyj*, der im Deutschen ungenau mit ‚der Schreckliche‘ wiedergegeben wird, bedeutet etwa soviel wie ‚der Gestrenge‘, ‚der Drohende‘, ‚der Grausame‘ oder ‚der Fürchterliche‘ (vgl. russ.-kirchenslav. *groza* = Gewitter; Gefahr; strenges Gericht; Furcht).

41 TAUBE/KRUSE 1582: E II^v. Die Anzahl der Todesopfer wird in den Quellen sehr unterschiedlich angegeben. Die Pskover Chronik spricht anlässlich des Novgoroder Massakers von 60.000 Opfern (PSKOVSKIE LETOPISI 1941/2003 [PSRL V/1]: 115), der Veronese Alessandro Guagnini (1538–1614), der damals in Polen lebte, von 2770 hingerichteten Novgoroder Bürgern (*cives*), nicht mitgezählt die armen Leute und die Frauen (GWAGNINUS 1997: 114). Der englische Gesandte Jerome Horsey, der von 1573 bis 1591 in Russland residierte, bezeichnet Ivans Blutgericht über Novgorod als „the most bloudye and cruelst massacre that ever was hærd of in any age“ (HORSEY 1856: 161). Zum Massaker in Novgorod s. SKRYNNIKOV 1994: 75–105.

Legende hätte das Blutbad aber noch viel größere Ausmaße erreicht, wenn nicht eine Bettlergestalt namens Nikola, die vom Volk als Prophet verehrt wurde, den Zaren in Pskov auf parrhesiastische Weise angeklagt und mit drohenden Worten in die Flucht geschlagen hätte. Taube und Kruse berichten:

Vnd nach dem der Blutdürstige Tirann sechs wochen vor Neugarten⁴² gelegen / die Stadt vnd vmbliegende Landtschafft / bis in ein hundert funffzigk Meilen rings herum vorwüestet / gemordet vnd todt geschlagen / hat er sich nach der Pleschkow⁴³ erhaben / vnd als er doselbst viel tausent Menschen erwürgen / vnd die vbrigen zu Betlern machen lassen / hat aus eingebung Gottes / oder wohin es zudeuten / ein armer Mensch mit namen Nicola / den sie des orts mehr als einen Menschen / vnd fast einem heiligen Propheten gleich achteten / zum Großfürsten geschickt / vnd ihm sagen lassen / er solt zu ihm kommen / dessen er sich nicht gewegert / vnd als er vor das Haus kommen / hat ihm vorgemelter Nicola durchs Fenster zugeschrieben / Iwaskij Iwaskij⁴⁴ / wie lang wiltu vnschuldig Blut vorgiessen / Gedenck vnd zeuch als halt von hinnen / oder dich wird ein gros vnglück vberfallen / auff welche ermanung vnd drewen / ist der Großmechtig Tirann / so vor die ganze Welt fressen wolt / gefloge / sich vngeseumet auffgemacht / als ob ihn der Feindt getrieben / Also hat ein armer Mensch vnd vnuormüglich Betler einen Keyser / mit viel tausent streitbaren Mannen / durch ein einiges wordt erschreckt / das er sich auch mit geringer anzahl flüchtig hinweg gemacht / vnd allen seinen Schatz den er geraubet / hinter sich gelassen / der erst ihm lang hernach zugeführet worden.⁴⁵

Beim „armen Menschen mit namen Nicola“, von dem hier die Rede ist, handelt es sich um den berühmtesten Ankläger unter den altrussischen *jurodivye* neben Vasilij Blažennyj (s. Kap. IV/5). Aus seinem Leben ist zwar nur diese eine Begebenheit bekannt, doch ist sie in den Quellen des 16./17. Jahrhunderts – in meist legendarischer Ausschmückung – umso häufiger bezeugt. Taube und Kruse, die nicht Zeugen der Begebenheit waren, gehören zu den ersten, die sie schriftlich festgehalten haben. Der Konzeption ihres Sendschreibens entsprechend ist ihre Darstellung von politischen Interessen geleitet und von der Suche nach kritischen Stimmen und oppositionellen Kräften im Moskauer Reich bestimmt. In diesem Kontext geben die Verfasser wenige Seiten zuvor auch die tadelnden Worte des Metropoliten Filipp (Kolyčev) wieder, die er dem Zaren 1568 gesagt haben soll und die mit der parrhesiastischen Frage beginnen: „Wie lang wiltu deiner eignen trewen Leut vnd Christen Blut so vnschuldiglich vorgiessen“?⁴⁶ Dieselbe Frage legen sie dem hl. Nikola in den Mund, womit sie den *jurodivjy* in die parrhesiastische Nachfolge der Rolle des Metropoliten stellen, der infolge seiner Kritik abgesetzt, verbannt und er-

42 Naugart = dt. Bezeichnung für Novgorod.

43 Pleskau = dt. Bezeichnung für Pskov.

44 Ivaška = russ. Koseform von Ivan. Charakteristisch für einen *jurodivjy* ist, dass er sich an seine Mitmenschen wendet, ohne deren sozialen Rang zu beachten. Die Anrede des Zaren mit der Koseform *Ivaška* stellt – angesichts der sozialen Normen – eine Respektlosigkeit dar.

45 TAUBE/KRUSE 1582: E III–III^v. Vgl. dazu die Abbildung auf S. 92 der vorliegenden Arbeit.

46 TAUBE/KRUSE 1582: D.

mordet wurde. Mit der Ermordung Filippis im Jahre 1569 war die kirchliche Opposition in der Rus' zerschlagen, so dass die parrhesiastische Rolle vermehrt den *jurodivye* zukam, die nunmehr in den verschiedensten Gesellschaftsschichten – vom Volk bis zum Adel – auf Respekt stießen.⁴⁷

2. *Eigentliche Warhafftige Beschreibung*. Aus demselben Jahr wie das Schreiben von Taube und Kruse stammt eine anonyme Broschüre mit dem Titel *Eigentliche Warhafftige Beschreibung etlicher Handlung / so sich in Reussen / zur Moscau / pleßkaw / Naugarten / Schlaboda / Narfa / Reuel / Derpt vnd andern Stätten verlossen vnd zugetragen*.⁴⁸ Diese Flugschrift, die schon 1572 in Frankfurt gedruckt wurde, vermittelt Nachrichten über das Geschehen im Moskauer Staat von 1569 bis 1571. Obwohl sie Anklänge an das Schreiben von Taube und Kruse enthält und die beiden Räte sogar namentlich erwähnt, ist eine direkte Abhängigkeit davon unwahrscheinlich (die Aufzeichnungen von Taube/Kruse wurden später gedruckt).⁴⁹ Im Fokus der *Warhafftigen Beschreibung* steht wiederum die Tyrannei Ivans IV., und im Rahmen des Berichts über die Strafexpedition des Zaren gegen die Städte Novgorod und Pskov wird auch dessen legendäre Begegnung mit Nikola geschildert, – freilich in einer anderen Version als bei Taube und Kruse:

Da nun der Großfürst ein zeitlang zu der Pleßgaw sich erhalten / hat er sich zu einem Nicola genannt (welcher von den Pleßgauern vnd auch im gantzen Land für einen sondern Propheten / gehalten ist) verfügt in der meinung vnd vorhaben / daß er im von etlichen dingen prophecieren solt / allda ist der Großfürst mit gebührender reuerentz von vorgedachtem Nicola empfangen vnd gebetten / Er möchte das Brot mit ihm essen / vnd da ein Habermuß mit Brot auffgetragen vnd fürgesetzt / Nach vielen gehaltenen vnterredungen hat Nicola angefangen zu reden / wie lang der Großfürst auß der Moscow gewesen were / darauff dann ist bericht gethan. Darnach hat weiter Nicola angefangen zusagen / Er hette nun allda genugsam seins gefallen gewalt vnd tyranney geübet / Er wolte ihm rathen / dass er sich von dann ohne verzug auffmachte / vñ wider nach der Moscow begeben / oder das Pferd so ihn herauß gefürt / werde ihn nicht wider hinein füren / vnnd wer da sonst auch vielleicht von andern frembden Gesten in der Moscow heimgesucht werden (welches dann hernach geschehen.) Auff welche rede vnnd gethane Propheceyung der Großfürst sich eilends auffgemacht / vnd one

47 Dazu bemerkt Tschizewskij: „Einen Metropoliten konnte man absetzen und gefangen halten. Einen *jurodivj*, der keine bestimmte Stellung in der kirchlichen Hierarchie hatte, konnte man nur ermorden [...]; seinen ‚Rang‘ hatte er aber nur durch seine persönliche Wirkung und sein Charisma“ (Tschizewskij 1959: 120).

48 Die 40-seitige, im Folgenden als *Warhafftige Beschreibung* betitelte Broschüre setzt sich aus verschiedenen Einzelberichten zusammen und wurde, wie Andreas Kappeler vermutet, möglicherweise von Georg Wyssual zusammengestellt – einem Einwohner des livländischen Narva, der mit dem 1573/74 nach Moskau gesandten kaiserlichen Kurier Westphal identisch sein könnte (KAPPELER 1971: 12).

49 Vgl. KAPPELER 1971: 9f. Kappeler meint, dass die Übereinstimmungen auf mündliche Kontakte zurückgehen könnten. Die Broschüre enthält einen längeren Bericht über den Aufstandsversuch von Taube und Kruse in Dorpat und über ihre Flucht nach Litauen (EIGENTLICHE WARHAFFTIGE BESCHREIBUNG 1572: E II – E III).

verzug nach der Moscow zu tag vnd nacht vber Berg vnd Thal gezogen / daß auch in der grossen eyl viel Pferd zu todt gejagt / dann man etlich hundert an den wegen hat ligen funden [...].⁵⁰

Gemäß der *Warhafftigen Beschreibung* erfolgt die Begegnung zwischen Nikola und Ivan IV. andersherum: Nicht der *jurodivyy* lässt den Zaren zu sich kommen, sondern der Zar begibt sich scheinbar aus eigenem Antrieb zum *jurodivyy*, um prophetischen Rat zu holen. Dass moskowitzische Herrscher *jurodivye* aufsuchten, um sich segnen und beraten zu lassen, bezeugen auch andere Quellen.⁵¹ Gemäß vorliegendem Zeugnis steigt der Zar bei Nikola ab, wird von diesem mit einem einfachen Mahl bewirtet, dabei aber auf parrhesiastische Weise der Tyrannei angeklagt und mit drohenden Weissagungen in die Flucht geschlagen. Im Unterschied zur Darstellung von Taube und Kruse wird der Inhalt der Unheilsprophezeiungen angegeben: der Tod des Zarenpferdes und die Heimsuchung Moskaus durch „frembde Geste“, womit auf die Plünderung und Verwüstung der russischen Hauptstadt durch die Krimtataren im Mai 1571 angespielt wird. Während letztere Weissagung nur in der *Warhafftigen Beschreibung* enthalten ist,⁵² kommt die Prophezeiung des Pferdetodes in weiteren – unter Punkt 3 aufgeführten – Quellen vor.

3. *Stephan Báthory und die altrussische Chronographie*. Die Nikola-Legende, die durch Schriften wie die *Warhafftige Beschreibung* in den Westen gelangte, scheint unter den am Livländischen Krieg beteiligten Polen auf Interesse gestoßen zu sein. Einem sächsischen Gesandtschaftsbericht aus dem Jahre 1577 entnehmen wir, dass sie sogar dem polnischen König Stephan Báthory bekannt war. Anlässlich einer Besprechung über die geplante Offensive gegen die Truppen Ivans IV. berichtet er den sächsischen Räten,

der Moskowiter hätte [...] an denselben Oertern⁵³ über 30000 Menschen in wenigen Tagen umbringen und andere wegführen lassen, hätt' auch nicht aufgehört mit Morden, wo nicht sein Prophet, welcher Micolo geheißten, es ihm gewehrt hätte. Denn demselben Micolo wäre er, der Moskowiter, alle Zeit gehorsam gewesen und derselbe hätte ihm damals gesagt: wo er mehr Leute des Orts würde umbringen lassen, so würde er müssen des jähen Todes sterben. Und zum Zeichen, daß das gewiß, so würde er befinden, daß sein bestes Pferd itzo im Stalle umgefallen und gestorben wäre. Wie nun der Moskowiter hingeschicket und das Pferd im Stalle tot gefunden, durch Zauberei oder wie es sonst zugegangen sein mag, so hätte er gleichwohl weiter nicht morden dürfen. Gedachter Micolo wäre fürm Jahre erstlich gestorben.⁵⁴

50 EIGENTLICHE WARHAFFTIGE BESCHREIBUNG 1572: B II – B II^v.

51 Vgl. z.B. RERUM ROSSICARUM SCRIPTORES EXTERI 1851–1868: II 55 und KUZNECOV 1910: 78.

52 Nach Kappeler dürfte die Prophezeiung der „fremden Gäste“ vom Autor dieses Teils der *Beschreibung* selbst erfunden worden sein (KAPPELER 1971: 18).

53 In Novgorod, Narva und Pskov (im Januar/Februar 1570).

54 KOCH 1907: 55.

Wie Taube/Kruse und der Autor der *Warhafftigen Beschreibung* erzählt Báthory die Legende im Rahmen antimoskowitzischer Propaganda. Dabei korrespondiert seine Version mit der altrussischen Überlieferung, wie sie im sog. *Piskarevskij letopisec* (Piskarever Chronist) und in der Obolenskij-Handschrift der Pskover Chronik tradiert ist:

Piskarevskij letopisec (Ende des 1. Viertels des 17. Jahrhunderts):

Того же году ходил царь и великий князь Иван Васильевич всяя Руси в Новгород гневом и многих людей Новгородския области казнил многими розноличными казньми: мечем, огнем и водою. И в полон велел имати и грабити всякое сокровище и божество: образы, и книги, и колокола, и всякое церковное строение. И оттоле пошел во Псков и хотел то же творити: казнити и грабити. И единого уби игумена Корнилия Печерскаго да келаря. И прииде к Никуле уродивому. И рече ему Никула: «Не замай, милухне, нас и не пробудет ти за нас! Поеди, милухне, ранее от нас опять. Не на чом ти бежати!». И в то время паде головной аргамак. И князь велики поеде вскоре и немного зла сотвори.⁵⁵

Im selben Jahr [7078 = 1569/70] ging der Zar und Großfürst von ganz Russland, Ivan Vasil'evič, von Zorn getrieben, nach Novgorod und ließ viele Bewohner des Novgoroder Gebiets auf verschiedenste Weise hinrichten: mit Schwert, Feuer und Wasser. Und er machte Gefangene und ließ allerlei Schätze und Kirchengut plündern: Ikonen, Bücher, Glocken und anderes Kircheninventar. Und von dort begab er sich nach Pskov und wollte hier gleichermaßen verfahren: hinrichten und plündern. Und er ließ den Abt des Pskover Höhlenklosters, Kornilij, und seinen Cellerar töten. Darauf kam er zu Nikula dem *urodivyj*. Und Nikula sagte ihm: „Rühre uns nicht an, Lieber, sonst wirst du um unseretwillen nicht straflos davonkommen. Reise sofort wieder ab, Lieber, sonst wirst du nichts mehr haben, worauf du fliehen kannst!“ Und im selben Moment stürzte das Leitpferd zu Tode. Und der Großfürst machte sich eilig davon und richtete nur wenig Übel an.

*Pskover Chronik. Obolenskij-Handschrift (kurz nach 1636):*⁵⁶

И прииде благословитися ко блаженному Николе, иже христа ради похаб ся творя; блаженнии же поучивъ его много ужасными словесы, еже престати от велиа кровопролития и не дерзнути еже грабити святыя божия церкви; царь же прежде сия глаголы нивочто же вмѣнив, повелѣ у святыя Троица колоколь сняти, того же часа паде конь его лутчий по пророчеству святого, и повѣдаша сия царю; он же ужасен вскоре бежа из града.⁵⁷

55 JAKOVLEVA 1955: 79 (= *Piskarevskij letopisec*, f. 573^v). Eine Variante findet sich auch im *Sokraščennyj vremennik* aus der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts: JAKOVLEVA 1955: 147 (= *Sokraščennyj vremennik*, f. 251^v).

56 Gemäß A. N. Nasonov ist die Handschrift Obolenskij (список Оболенского) kurz nach 1636 angefertigt worden (PSKOVSKIE LETOPISI 1941/2003 [PSRL V/1]: XVII).

57 PSKOVSKIE LETOPISI 1941/2003 (PSRL V/1): 116.

Und er kam zum seligen Nikola, der sich um Christi willen zum Narren machte, um sich von ihm segnen zu lassen. Doch der Selige tadelte ihn mit furchterregenden Worten, er solle sein großes Blutvergießen beenden und es ja nicht wagen, die heiligen Kirchen Gottes zu plündern. Der Zar aber schenkte diesen Worten keine Beachtung und befahl, die Glocke der Dreifaltigkeitskathedrale zu beschlagnahmen. Und zur selben Stunde stürzte sein bestes Pferd, wie es der Heilige prophezeit hatte, zu Tode. Als man es dem Zaren mitgeteilt hatte, erschrak er und verließ bald darauf eilends die Stadt.

Das motivische Bindeglied zwischen den altrussischen Varianten und Báthorys Nacherzählung stellt der plötzliche Pferdetod dar, der zur Veranschaulichung der wundersamen Fähigkeiten des *jurodivij* und zur Erklärung der Zarenflucht beigefügt wird. Im Unterschied zur *Warhafftigen Beschreibung* folgt auf die Weisung des Pferdetodes eine umgehende Bestätigung durch ein Zeichen (Bestätigungs-Wunder), womit das divinatorische und thaumaturgische Moment betont wird: Nikola wird nicht nur als politischer Kritiker, sondern vor allem als Prophet dargestellt, der mit supranaturalen Kräften ausgestattet und darob gefürchtet ist. Das spezifische prophetische Charisma unterscheidet ihn von anderen Anklägern (wie dem Metropolitan Filipp) und bietet eine Erklärung dafür, warum er im Gegensatz zu jenen unangetastet blieb. Wie bereits von Taube und Kruse bemerkt, wird Nikolas normwidriges Tun von den altrussischen Zeitgenossen als gottgewirkt wahrgenommen, d. h. als Folge und Ausdruck des fürsorglichen Gnadenhandelns Gottes: In der Einleitung zur Legende schreibt der Pskover Chronist, dass „der Herr, der allbarmherzige Gott und allgnädige Menschenfreund in Sorge um das Menschengeschlecht und auf Grund der Gebete seiner makellosen Mutter, der Herrin und Gottesgebärerin, [...] seinen seligen Knecht Nikola Salos [Никола Саллосъ] [...] veranlasste, den Zaren umzustimmen und seine Wut in Gnade zu verwandeln“.⁵⁸

4. *Heinrich von Staden*. Supranaturale Effekte fehlen dagegen in der Version, die der deutsche Abenteurer Heinrich von Staden überliefert. Staden lebte von 1564 bis 1576 in Russland, stand bis ca. 1573 im Dienste des Zaren und nahm 1570 als *Opričnik* an der Strafexpedition gegen Novgorod teil. Nach seiner Rückkehr aus Russland arbeitete er gegen Ivan IV., beteiligte sich an einem Interventionsplan gegen Moskau und verfasste auf Anregung des Kaisers Rudolf II. 1578/79 seine Aufzeichnungen über den Moskauer Staat. In deren erstem Stück findet sich der folgende Bericht:

Darnach zoch der grosfürschte weiter fort in die stadt Pleskauw, fingk den handel an gleicherweis. [...] Der grosfürschte liß diese stat die helfte plünderen, bis dass er kam

58 ПСКОВСКИЕ ЛЕТОПИСИ 1941/2003 (PSRL V/1): 115 f: господь богъ всещедрыи и всемиловитивыи человеколюбець, молитвами пречистыя матере своея владичица богородица [...], промышляя о роде человечестем, вложи в сердце блаженному своему угоднику Саллосу Николъ [...], еже преложити сердце царево от ярости на милость ко гражаном.

an den hof, da Micula wohnt. Dieser Micula ist kerls,⁵⁹ wohnt in der stadt Pleskaw alleine im hofe ohne weip und kint, hat viel viehe, dasselbige gehet den ganzen winter im hofe auf dem miste under dem hellen himmel. Geret und gedeiet ihme wohl. Ist darvon reich, prophezeit den Reussen viel zukünftige ding. Der grosfürschte ging zu diesem in den hof. Also fing der Micula an und sprach zu dem grosfürschten: „Es ist genugk, zihe wieder heim!“ Der grosfürschte gehorchet diesem Micula und zoch von der stat Pleskow wiederumb nach der Sloboden Alexandri⁶⁰ mit allem gelt und gut und viel grossen glocken [...].⁶¹

Im Vergleich zu den anderen Versionen fällt auf, dass Staden Darstellung des Nikola (Micula) nicht jenem Bild entspricht, das die altrussische Überlieferung von einem *jurodivij* vermittelt: Anstelle eines Asketen, welcher der Welt und allem Materiellen entsagt, wird hier ein unverheirateter Bauer präsentiert, der „viel viehe“ besitzt und gut situiert ist. Seine Worte an den Zaren enthalten auch weder Drohung noch Kritik, sondern bilden die Befehle eines Bauernpropheten, der über charismatische Autorität verfügt. Doch obwohl Staden an der Strafexpedition gegen Novgorod selbst teilgenommen hat, geht aus seiner Autobiographie hervor, dass er nicht Augenzeuge des beschriebenen Ereignisses gewesen sein konnte.⁶² Stattdessen scheint er die Anekdote – wie die meisten ihrer Erzähler – auf mündlichem Wege mitbekommen zu haben, so dass die Authentizität seiner Version genauso in Frage zu stellen ist.⁶³

5. *Jerome Horsey*. Nikola mit eigenen Augen gesehen zu haben, behauptet dagegen der englische Gesandte Jerome Horsey. Zwar war er nicht Zeuge der Begegnung zwischen Nikola und dem Zaren im Jahr 1570, doch scheint ihm der *jurodivij* bei einem Aufenthalt in Pskov zwischen 1573 und 1576 gezeigt worden zu sein (Nikola starb, wie der Bericht Báthorys bestätigt, im Jahre 1576).⁶⁴ Horsey selbst residierte von 1573 bis 1591 – bald als Agent der *Muscovy Company*, bald als Diplomat des

59 „Kerls sein: etwa = ein ganzer Kerl sein“ (Epstein in STADEN 1930/1964: 39 F 3). Die russische Übersetzung gibt den Ausdruck mit *mužik* (= Bauer; Mann, Kerl) wieder (vgl. BUDOVNIC 1964: 175).

60 Die *Aleksandrovskaja sloboda* = Alexander-Vorstadt, 120 km nordöstlich von Moskau, 1564–1581 Residenz Ivans IV. und 1565–1572 Zentrum der Opričnina.

61 STADEN 1930/1964: 38 f.

62 In seiner Autobiographie schreibt Staden, dass er, nachdem er bei Novgorod gesehen hatte, wie die Beute nicht „recht geteilet“ wurde, sich vornahm, „nit mit dem grosfürschten zu ziehen“, und dass er, als Ivan IV. „nach der stadt Pleskaw zogk“, mit Kaufleuten aus Cholmogory verhandelte (STADEN 1930/1964: 194).

63 Isaak Budovnic und Sergej Ivanov messen Staden Zeugnis m. E. zu voreilig eine prioritäre Bedeutung zu (BUDOVNIC 1964: 174 f und S. A. IVANOV 2005: 271 f). Möglich ist, dass Staden, der „mit protestantischer Tendenz“ die Hagiolatrie ablehnte (vgl. STADEN 1930/1964: 28* f u. 159), bewusst auf eine legendarische Ausschmückung der Anekdote verzichtete.

64 Diejenigen, die Horsey den *jurodivij* gezeigt haben, dürften auch die Legende über ihn erzählt haben.

englischen Hofes – in Moskau. In seinen Memoiren, die er 1626 in Auszügen publizierte, gibt er die Nikola-Legende in folgender Version wieder:

He [i. e. the Emperour] comes to the Narve,⁶⁵ robbes and spoiells the town of their riches, wealth, and merchandizes, kylls and murthers men, weomen, and children, and gives the spoill to his Tartor army. Thence to Plæscovia or Vobsco [Pskov], where he intended to do the like, because he was incenced, and easily made belive those two towns and Novogorode had conspired his death, and practiced with his enymies the overthrowe of his army, and by their trecherous means and intilligence he was beaten from the sieg of Reavell,⁶⁶ and susteyned that loss of men and municion; but that ther mett him an impostur or magician, which they held to be their oracle, a holly man, named Mickula Sweat,⁶⁷ whoe, by his bold imprecacions and exsorsims, railings, and threats, terminge him the Emperour bloudsuccer, the devourer and eater of Christian flesh, and swore by his angell that he should not escape deathe of a present thounder boltt, if he or any of his army did touch a hear in displeasur of the least childs head in that cittie, which God, by his good angell, did preserve for better purpose then his rapine; therefore to gett him thence before the fierie cloud, Gods wrath, wear raised, hanginge over his head as he might behold, beinge in a verie great and dark storm at that instant. These wordes made the Emperour to trembell, so as he desired preyers for his deliverance and forgeavnnes of his ,cruel' thoughts. I saw this impostur or magician, a fowll creature, went naked both in winter and sommer; he indured both extreame frost and heat; did many streinge things thorow ,the' magicall illusions of the Divell; much followed, feared, and reverenced, bothe of prince and people.⁶⁸

In seiner Version thematisiert Horsey nicht nur die Greuelthaten Ivans IV., sondern versucht gleichzeitig das in seinen Augen unterentwickelte, durch Superstition gekennzeichnete Bildungsniveau der Russen aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang beschreibt er die Gestalt des Nikola (Mickula) mit pagan konnotierten Begriffen: Der *jurodivyy* wird nicht als Prophet, sondern als Magier (magician) präsentiert, der, einem Orakel gleich, Wahrsagerei treibt und die Menschen mit Verwünschungen (imprecacions) und Beschwörungen (exsorsims) traktiert. Als humanistisch gebildeter Engländer erblickt Horsey in Nikola keinen heiligen Mann, sondern einen Betrüger (impostur) und eine verrückte Kreatur (fowll creature), die den dunklen Mächten verhaftet ist und vom Aberglauben des Volkes und des Adels profitiert. Der kritisch-ablehnenden Haltung zum Trotz aber stimmt das äußere Erscheinungsbild, das er von Nikola vermittelt, mit der altrussischen Darstellung eines *jurodivyy* überein. Wenn er schreibt, dass der „heilige Mann“ „eine verrückte Kreatur“ gewesen sei, welche „im Winter und Sommer nackt ging, extremen Frost

65 Die Stadt Narva stand im Livländischen Krieg von 1558 bis 1581 unter russischer Hoheit. 1570 wurde sie, wie Novgorod, ebenfalls von der Strafexpedition Ivans IV. heimgesucht (vgl. GWAGNINUS 1997: 114).

66 Reval, das heutige Tallinn, dessen 30-wöchige Belagerung durch russische Truppen 1570/71 scheiterte.

67 Mit *Sweat* ist das kirchenslavische *svjat* (= der Heilige) gemeint.

68 HORSEY 1856: 161 f.

wie extreme Hitze ertrug, viele seltsame Dinge tat“, so entspricht dieses Bild der Topik einer *jurodivijj*-Vita. In der Legende des Vasilij Blažennyj z. B. heißt es, dass der als Narr verspottete Heilige „viel Unsinniges und Verrücktes“ tat, „im Winter und im Sommer nackt und barfuß ging“, „in der Winterkälte fror und unter der Sommerhitze litt“.69 Horseys Beschreibung, wie objektiv sie aufgrund der Augenzeugenschaft auch anmutet, ist vom hagiographischen Diskurs mitbestimmt und zeigt ebensowenig ‚die reale Beschaffenheit‘ Nikolas als vielmehr, wie ein gebildeter Engländer des 16. Jahrhunderts, der mit einem Bein außerhalb der russischen Vorstellungswelt stand, einen *jurodivijj* wahrgenommen hat.

Horseys Überlieferung der Legende ähnelt v. a. den unter Punkt 3 vorgestellten Varianten aus der altrussischen Chronographie: Das Motiv vom bedrohlichen Sturm, der in der Legende als supranaturales Ereignis und Ausdruck des göttlichen Zorns (Gods wrath) gedeutet wird, bildet ein Pendant zum Motiv des Pferdetoedes. Das Motiv vom heraufziehenden Gewitter findet sich ebenfalls in der *povest' ob ognennoj tuče* (Erzählung von der Feuerwolke), die aus dem 16. Jh. stammt und in der Vita des Prokopij von Ustjug überliefert ist (s. oben S. 86).70 Im vorliegenden Fall erhält es eine zusätzliche Bedeutung, insofern es – wie Sergej Ivanov bemerkt – dem russischen Beinamen des Zaren (*Groznyj*) entspricht:71 Denn Nikola schlägt Ivan *Groznyj* mittels bedrohlicher *groza* und damit gleichsam mit dessen eigener Waffe in die Flucht.72 Zu der von Horsey tradierten Variante der *fierie-cloud*-Erzählung bemerkt Karamzin jedoch später: „[E]s geschah im Winter; und Winterwolken sind nicht gewittrig!“ (это было зимою; а зимняя тучи не громоносны!).73

Von größerer Bedeutung und Wirkung ist die Metaphorik, in welcher Horsey die Anklage Nikolas formuliert: die parrhesiastische Schmähung des Zaren als „Blutsauger“ (blodsuccer), „Fresser und Esser von Christenfleisch“ (devourer and eater of Christian flesh). Wie schon Pančenko festgestellt hat, bildet sie die Quelle für jene Zeichenhandlung, die der Volksmund stets mit Nikola in Verbindung bringen wird und die erstmals in den Aufzeichnungen von Giles Fletcher – Horseys Begleiter im Jahre 1589 – wiedergegeben ist.74

69 KUZNECOV 1910: 80: нача [...] многа таковая нелѣпая и похабная творити, [...] и нагъ и бось хождаше въ зимѣ и въ лѣтѣ. [...] зимою от мряза померзаемъ и въ лѣтѣ же отъ зноя опаляемъ.

70 Wie Prokopij die Stadt Ustjug vor dem Zorn Gottes bewahrt, so rettet Nikola die Stadt Pskov vor dem Zorn des Zaren, wobei in beiden Fällen ein Gewitter mit Feuerwolken (огненные тучи) den Ausschlag gibt (sowohl die Ustjurer Bevölkerung wie auch der Zar werden durch die Bedrohung der *огненные тучи* bzw. *fierie cloud* zur Umkehr veranlasst).

71 Vgl. S. 102 F 40.

72 S. A. IVANOV 2005: 275: Никола грозит грозой не кому-нибудь, а именно *Грозному!* Юродивый как бы выигрывает у царя на его же поле. Doch erhebt sich dabei vielmehr der (noch gewaltigere) Zorn Gottes gegen den Zorn des Zaren.

73 KARAMZIN 1842–1843/1988–1989: Anm. zu Bd. IX, 66 (Anm. 298).

74 A. M. PANČENKO 1976/1984: 148 f.

6. *Giles Fletcher*. Der englische Diplomat Giles Fletcher, der Russland in den Jahren 1588/89 bereiste, ist der Autor des sechsten und spätesten abendländischen Zeugnisses über Nikola Salos. Dieses findet sich in seinen Aufzeichnungen *Of the Russe Common Wealth*, die überwiegend auf Mitteilungen Horseys beruhen, aber schon 1591, d. h. 35 Jahre vor Horseys Memoiren, publiziert wurden. Darin geht Fletcher ausführlich auf den *jurodivyyj*-Kult ein (vgl. unten Kap. IV/4) und gibt eine Version der Nikola-Legende zum Besten, bei der es sich – nach Pančenko – um eine „abgeschliffene Variante“ (отшлифованный вариант) in einem späteren Stadium des Fiktionalisierungsprozesses handelt:⁷⁵

There was another [eremite] of great account at Plesko, (called Nichôla of Plesko), that did much good when this emperours father⁷⁶ came to sacke the towne, upon suspicion of their revolting and rebellion against him. The emperour, after hee had saluted the eremite at his lodging, sent him a reward. And the holy man, to requite the emperour, sent him a piece of rawe fleshe, beyng then their Lent time. Which the emperour seeing, bid one to tell him that he marvelled that the holy man woulde offer him flesh to eat in the Lent, when it was forbidden by order of holie Church. And doth *Evasko* (which is as much to saye, as Jacke) thinke (quoth Nicôla) that it is unlawfull to eate a piece of beasts flesh in Lent, and not to eate up so much mans flesh as hee hath done already? So, threatning the emperour with a prophecy of some hard adventure to come upon him, except hee left murdering of his people and departed the towne, he saved a great many mens lives at that time.⁷⁷

Horseys Angabe, dass Nikola den Zaren einen „eater of Christian flesh“ nennt, wird hier durch eine provokative Zeichenhandlung erweitert, die dem hagiographischen Bild eines *Salos* entspricht und deren Anstößigkeit auf dem Umstand beruht, dass Ivens Strafexpedition zur Fastenzeit stattfindet.⁷⁸ Nikola bietet dem christlichen Herrscher zur Fastenzeit nicht wie in der *Warhafftigen Beschreibung* Habermus und Brot an, sondern ein Stück rohes Fleisch, d. h. eine verbotene Speise (скоромное). Diese Geste erinnert an die *Vita Symeonis Sali*, worin der Heilige *coram publico* Fleisch verschlingt, ja gerade in der Passionszeit schlemmt und damit – im Sinne des ‚didaktischen Antiverhaltens‘ – die Scheinfrömmigkeit der Gesellschaft ent-

⁷⁵ A. M. PANČENKO 1976/1984: 149.

⁷⁶ Gemeint ist Ivan IV. – der Vater von Zar Fedor Ivanovič, in dessen Regierungszeit (1584–1598) Fletcher Russland besuchte (1588/89).

⁷⁷ FLETCHER 1856: 118 f.

⁷⁸ Dies entspricht den Angaben der Pskover Chronik (PSKOVSKIE LETOPISI 1941/2003 [PSRL V/1]: 115): „Im selbigen Jahr, in der ersten Woche der Fastenzeit, im Monat Februar, kam Ivan Vasil'evič, der Großfürst und Zar von ganz Russland, nach Pskov, mit vielen Soldaten der Opričnina, und wollte die Stadt verwüsten wie Groß-Novgorod. Er kam in großer Wut, brüllend wie ein Löwe, wollte unschuldige Menschen reißen und viel Blut vergießen.“ (Того же году, в великой постъ на первой недели, февраля месяца, прииде царь и великий князь Иван Васильевичъ всеа Русии во Псковъ, опритчиною, со многою ратию, восхотѣ разорити град Псков, яко же Великий Новгород; прииде с великою яростию, яко левъ рыкая, хотя растерзати неповинныя люди и кровь многию пролити).

larvt, die sich auf eine Befolgung äußerlicher Riten beschränkt.⁷⁹ Ebendiese Scheinfrömmigkeit demaskiert Nikola im Verhalten Ivans IV., der sich einerseits getreu an die kirchlichen Fastengebote hält, andererseits die Gebote Gottes mit Füßen tritt. Mittels parrhesiastischer Frage deckt er diesen Widerspruch auf und bezichtigt den Zaren, den er – wie bei Taube und Kruse – in beleidigender Koseform anspricht, des Massenmordes: ‚Denkt Ivaška [Evasko] denn, dass es Sünde sei, in der Fastenzeit das Fleisch eines Tieres zu essen, und keine Sünde, so viele Menschen zu vertilgen, wie er es schon tat?‘ Diese parrhesiastische Frage verleiht Nikolas Einspruch eine neue Dimension, und zwar insofern, als der Zar – im Vergleich zu den anderen Zeugnissen – nicht nur getadelt und mit Drohungen verjagt, sondern in seiner ganzen Heuchelei entlarvt wird. Der *jurodivjy* tritt damit nicht nur als Fürsprecher misshandelter Untertanen auf, der den Staatsterror anprangert, sondern auch als Entlarver (обличитель) des satanisch-verlogenen Wesens des *gosudar*.⁸⁰

Fletchers Schilderung gibt – nach Pančenko – die endgültige Variante der Legende wieder⁸¹ und bildet damit eine wesentliche Grundlage für spätere Darstellungen von Nikola Salos. Sie findet nicht nur Eingang in die russische Hagiographie,⁸² sondern auch in die russischen Geschichtswerke⁸³ und Schulbücher⁸⁴ des 19. Jahrhunderts. Im Haupttext seiner einflussreichen *Geschichte des russischen Staates* stellt Karamzin die Konfrontation zwischen Nikola und Ivan IV. nicht nach den altrussischen Chroniken, sondern nach den Aufzeichnungen Fletchers dar,⁸⁵ wobei er in den Anmerkungen zusätzlich die Berichte von Taube/Kruse und Horsey zitiert.⁸⁶ Karamzins Darstellung zeigt, dass das Bild vom altrussischen *jurodstvo*, sofern es dessen politische und sozialkritische Funktion betrifft, zu einem entscheidenden Teil von abendländischen Fremdbildern geprägt ist.⁸⁷

79 RYDÉN 1963: 148 u. 156 f (= PG 93: 1715D u. 1728A–B). Auch erregt Symeon Anstoß, indem er „rohes Fleisch“ (ὠμὸν λαρδίον) verschlingt (RYDÉN 1963: 158 [= PG 93: 1729B]).

80 Besonders Ivan IV. ist dafür bekannt, dass er alle kirchlichen Rituale peinlich genau beachtete, sich selbst als tief religiösen Menschen ausgab und durch diese äußere Frömmigkeit das von Iosif Volockij verkündete Widerstandsrecht unterminierte, gemäß welchem dem Zaren der Gehorsam nur dann verweigert werden kann, wenn er die Gebote Gottes verletzt.

81 A. M. PANČENKO 1976/1984: 149.

82 Vgl. ŽITIJA SVJATYCH 1903²–1916: Zusatzband II (Žitija russkich svjatyč, janvar’–aprěl’) 351.

83 Vgl. KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: IX 90 f und KOSTOMAROV 1873–1888/1990–1992: I 490 (= Abt. 1, Kap. 20).

84 Vgl. SPOVSKIJ 1879–1888/1992: 332.

85 KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: IX 90 f. In seiner Schilderung der Rettung Pskovs (Спасение Пскова) orientiert sich Karamzin zunächst an der Pskover Chronik, bei der Beschreibung der Auseinandersetzung zwischen Nikola und Ivan IV. hält er sich aber im Haupttext an Fletchers Überlieferung.

86 KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: Anm. zu Bd. IX, 66 (Anm. 298).

87 Auch im 10. Band seiner *Geschichte des russischen Staates* beschreibt Karamzin die *jurodivye* anhand von Fletchers Aufzeichnungen (KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: X 161 f u. Anm. zu Bd. X, 85 [Anm. 469 f]).

Betrachten wir die Zeugnisse über Nikola Salos im zusammenfassenden Vergleich, so präsentiert sich ein facettenreiches Gesamtbild, dessen Vielgestaltigkeit ein Produkt unterschiedlicher – sozial und kulturell bedingter – Wahrnehmungsmuster ist. Während Nikola in den altrussischen Chroniken als *urodivyj* oder *Salos* (Саллосъ) vorgestellt wird, der „sich um Christi willen zum Narren macht“ (христа ради похаб ся творя), so wird er von den westlichen Betrachtern, die mit dem Paradigma des *jurodstvo* nicht vertraut sind, anders – aber keineswegs einheitlich – beschrieben: Hier tritt der Pskover *Salos* bald als „vnuormüglich Betler“ auf, der „einem heiligen Propheten gleich“ geachtet wird (Taube/Kruse); bald als prominente Persönlichkeit, die den Zaren „mit gebührender Reuerentz“ empfängt (Warhafftige Beschreibung); bald als Königsprophet, dem der Herrscher „alle Zeit gehorsam gewesen“ sei (Báthory); bald als wohlhabender Bauer, der „den Reussen viel zukünftige ding“ prophezeit (Staden); bald als Betrüger oder „verrückte Kreatur“, die „Teufelszauber“ vollbringt (Horsey); bald als philanthropischer Eremit, der Menschenleben rettet (Fletcher). – Aller Disparität zum Trotz aber liegt sämtlichen Varianten ein einheitliches Raster zugrunde, das darin besteht, dass Nikola die Stadt Pskov vor dem Untergang rettet, indem er den Zaren mit drohenden Worten veranlasst, die Strafexpedition zu beenden und vorzeitig abzureisen. Wie unterschiedlich der Verlauf der Begegnung und die Worte des *Salos* auch geschildert werden, am Schluss eines jeden Zeugnisses tritt der erschrockene Zar – im bildlichen oder wörtlichen Sinne – den Rückzug an, womit der Stadt Schlimmeres erspart bleibt.⁸⁸ Dass sich Ivan IV. von einem *jurodivij* zum Rückzug bewegen ließ, hält der Historiker Skrynnikov für „sehr gut möglich“ (весьма возможно): war doch der Zar, wie er schreibt, „allem Aberglauben seiner Zeit unterworfen“ (подвержен всем суевериям своего времени).⁸⁹

Bezeichnenderweise wird der Rückzug Ivans IV. fast einheitlich als Folge der Furcht dargestellt, die Nikola im Zaren auslöst: einer Furcht nicht so sehr vor der irdischen Gestalt des *Salos* und seinen Wunderkräften als vielmehr vor dem – durch ihn antizipierten – Zorn Gottes, dem Letzten Gericht, der Wahrheit. Die Furcht erweist sich, wie Ewa Thompson betont, als entscheidender Faktor beim Wahrnehmen von *jurodivye*: „holy fools were feared“.⁹⁰ Aufgrund seines mit

88 Die Historiker sind sich weitgehend darin einig, dass Pskov im Vergleich zu Novgorod besser weggekommen sei. Doch wurde die Stadt durch Plünderung und Konfiskation ebenfalls ruiniert. Auch gab es mehrere Hinrichtungen: Guagnini schreibt, dass Ivan IV. in Pskov „einige Mönche töten, in Stücke hauen und ertränken ließ“ (GWAGNINUS 1997: 118). Übertrieben erscheint indessen die Bemerkung von Taube/Kruse, dass in Pskov „viel tausent Menschen“ massakriert worden seien. Die Frage, warum der Zar die Pskover Bevölkerung milder als diejenige von Novgorod behandelte, gab wiederholt zu Spekulationen Anlass (neben der Nikola-Legende existieren weitere volkstümliche Erklärungen). Die Historiker führen die Strafmilderung vorwiegend auf politische Gründe zurück, wenngleich einige von ihnen nicht ausschließen, dass der Auftritt Nikolas eine Rolle gespielt haben könnte (vgl. SKRYNNIKOV 1991: 321 f).

89 SKRYNNIKOV 1991: 321 und SKRYNNIKOV 1994: 97. Ivans ‚Aberglaube‘, sein Hang zum Übersinnlichen und zur Zauberei sind mehrfach bezeugt (vgl. NEUMANN-HODITZ 1990: 122).

90 THOMPSON 1987: 6.

‚Abnormität‘ verbundenen Charismas wird der *jurodivyyj* als unheimliche apokalyptische Gestalt wahrgenommen, welche die Wirklichkeit der Welt mit der Realität des ‚anderen Äons‘ konfrontiert, Trugbilder entlarvt und die schreckliche Wahrheit zur Sprache bringt. Insofern erweist er sich als ‚schrecklicher‘ als Zar Ivan der Schreckliche.

In dieser furchtgebietenden prophetischen und parrhesiastischen Rolle wird der altrussische *jurodivyyj* – im Unterschied zum byzantinischen σαλός – kaum mehr verachtet, sondern, wie närrisch er sich auch gebärdet, bereits zu Lebzeiten verehrt. Die klassische hagiographische Erklärung, wonach der *jurodivyyj* in die Narrenrolle schlüpfe, um der ‚Ehre von Menschen‘ zu entgehen und den weltlichen Ruhm zu bekämpfen, rückt damit in den Hintergrund. Seine Monomachia hat sich vom inneren, selbstbezogenen Kampf gegen den Stolz nach außen verlagert und gilt nun primär den ‚äußeren Dämonen‘ – d. h. den dämonischen Maskierungen des sozialen und politischen Lebens, die weniger den Asketen als vielmehr den Nächsten bedrohen. Vor diesem Deutungshintergrund gilt sein normwidriges Verhalten bei der Mehrheit der Zeitgenossen nicht mehr als töricht oder besessen, sondern als gottgewirkt und karitativ motiviert.

Die gesellschaftliche Beurteilung des *jurodivyyj* hat sich also insofern gewandelt, als das Deutungsmodell, das dem normwidrigen, närrischen Verhalten eines als Charismatiker wahrgenommenen Menschen einen geistlichen oder prophetischen Sinn verleiht, zum weithin anerkannten Paradigma geworden ist. Unter dieser Voraussetzung wird dem *jurodivyyj* eine neue soziale Rolle beigelegt, die, mit charismatischer Autorität verbunden, die politische Macht mit der Wahrheit konfrontiert und die eschatologische Hoffnung auf eine Umkehr der bestehenden Machtverhältnisse zum Ausdruck bringt: „Ein armer Mensch vnd vnuormüglich Betler“ tritt als Fürsprecher der bedrohten Massen auf, lernt den Zaren das Fürchten und beendet dessen Blutgericht. Dieses Bild, das die abendländischen und altrussischen Quellen von Nikola vermitteln – das eines armen, als Prophet verehrten Parrhesiasten, der anstelle der verängstigten Massen spricht, den Tyrannen anklagt, bedroht, erschreckt und dadurch Menschenleben rettet –, entspricht der Vorstellung vom altrussischen *jurodivyyj*, wie sie die russischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts aufgreifen werden. Fiktionalisiert in der Gestalt des *jurodivyyj* Nikolka in Puškins Drama *Boris Godunov* (1825) und der gleichnamigen Oper von Musorgskij (1869), wird Nikola Salos Weltberühmtheit erlangen.

Nikola Salos starb, wie Báthorys Aussage bestätigt, im Jahre 1576.⁹¹ Begraben wurde er in der Dreifaltigkeitskathedrale des Pskover Kreml, direkt an der Seite der hl. Fürsten Vsevolod-Gavriil und Dovmont-Timofej, mit welchen er auch auf

91 Auf Nikolas Grab finden sich folgende Angaben: „[D]er heilige, gerechte Nikolaj, der Pskover Wundertäter, verstarb im Jahre 7084 (1576), am 28. Tag des Monats Februar“ (преставился святыи, праведный Николай, Псковский чудотворецъ въ лѣто 7084 [1576] февраля 28 числа [SLOVAR' ISTORIČESKIJ O RUSSKICH SVJATYCH ²1862/1991: 183]). Der 28. Februar ist der Gedenktag des hl. Nikola Salos.

der Pskover *Pokrov*-Ikone abgebildet ist.⁹² Seine Kanonisierung erfolgte im Jahre 1581,⁹³ nachdem er, wie ein *starec* glauben machte, zusammen mit anderen Heiligen Pskov vor den Truppen Báthorys gerettet hatte.⁹⁴ Bis heute wird er als Schutzpatron der Stadt Pskov verehrt, wobei zu seinem Gedenken das folgende Kontakion rezitiert wird:

ЧѢДОТВОРЕЦЪ ПѢВІСА, НІКОЛАЕ, ЦАРСКОѢ ДЕРЖАВѢ И СМЫСЛА СВЯТѢЦТВО НА МЛѢТЬ
 ѠВРАТИВЪ: И НЫНѢ МОЛИМЪ ТѢ, СѢЕ, ПРЕВЪДИ ВЪ НАСЪ ЕЩЕ, ЗАЩИТИ Ѡ КОВАРСТВѢ
 ВРАЖІИХЪ. ТЫ БО ЕСИ ГРАДЪ ПСКОВѢ И ВСѢМЪ ХРІТОЛЮБИВЫМЪ ЛЮДЕМЪ ПОХВАЛА И
 ОУТВЕРЖДЕНІЕ.⁹⁵

Du hast dich als Wundertäter erwiesen, Nikola, als du die Gewalt des Zaren und seine Wut in Gnade verwandeltest. Auch jetzt bitten wir dich, o Heiliger, weile weiter bei uns, beschütze uns vor den Tücken des Feindes. Denn du gereichst der Stadt Pskov und allen christlich gesinnten Menschen zum Lob und zur Stütze.

Wie das Kontakion zeigt, beruht die Verehrung des hl. Nikola weniger auf seinem asketischen Lebenswandel als vielmehr auf seiner gesellschaftlichen und politischen Rolle. Und diese Rolle ist es auch, die – im Vergleich zum byzantinischen Prototyp – ein Hauptmerkmal des altrussischen *jurodstvo* bildet.

4. Giles Fletchers Reiseaufzeichnungen

Unter den damaligen Zeitgenossen hat die politische und gesellschaftliche Rolle des *jurodivij* niemand eindringlicher beschrieben als der englische Diplomat Giles Fletcher (1548–1611), der Moskau in den Jahren 1588/89 besuchte. Seine Reiseaufzeichnungen *Of the Russe Common Wealth*, die er für Königin Elisabeth I. verfasste und 1591 in London publizierte, enthalten nicht nur die bekannteste Variante der Nikola-Legende (s. oben S. 111), sondern auch das umfangreichste nichthagio-graphische Zeitzeugnis über das altrussische *jurodstvo*. Von politischen Interessen geleitet, berichtet Fletcher im Kapitel *Of their Ecclesiasticall state* mit Verwun-

92 Die berühmte Pskover *Pokrov*-Ikone (Покровская-Псковская икона Божіей Матери, Ende 16. Jh.) wurde zum Gedenken an die erfolgreiche Verteidigung Pskovs gegen die von Báthory angeführten polnischen Invasoren von 1581 gemalt. Sie gilt als wundertätig und wird am 1. Oktober – dem Festtag des *Pokrov* – gefeiert. Im Großen Vaterländischen Krieg (1941–45) wurde sie von deutschen Invasoren geraubt und galt seither als verschollen, bis sie 1970 an einer Münchener Ikonenausstellung wieder auftauchte. Anlässlich des Staatsbesuchs von Vladimir Putin am 16. Juni 2000 in Deutschland wurde hochhoffiziell ihre Rückgabe angekündigt, die am 7. September 2001 auch erfolgte. Zur Pskover *Pokrov*-Ikone s. POLNYJ PRAVOSLAVNYJ BOGOSLOVSKIJ ĖNCIKLOPEDIČESKIJ SLOVAR' 1913/1992: II 1828 und ŽITIJA SVJATYCH 1903²–1916: Zusatzband II (Žitija russkich svjatyč, janvar'–aprél') 351 f.

93 GOLUBINSKIJ ²1903/1998: 117. Nikola wurde 1581 zur lokalen Verehrung heiliggesprochen.

94 ŽITIJA SVJATYCH 1903²–1916: Zusatzband II (Žitija russkich svjatyč, janvar'–aprél') 351.

95 ŽITIJA SVJATYCH 1903²–1916: Zusatzband II (Žitija russkich svjatyč, janvar'–aprél') 352.

derung über „gewisse Eremiten“, die als Propheten und Heilige verehrt werden, fast nackt herumlaufen und im Besitz von nahezu unumschränkter Handlungs- und Redefreiheit sind:

Besides these, they have certeyne eremites (whome they call holy men) that are like to those gymnosophists for their life and behaviour: though farre unlike for their knowledge and learning. They use to go starke naked, save a clout about their middle, with their haire 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 men of great holines, giving them a liberty to speak what they list without any controulment, thogh it be of the very highest himselfe. So that if he reprove any openly, in what sort soever, they answere nothing, but that it is *po græcum*,⁹⁶ that is, for their sinnes. And if anie of them take some piece of sale ware from anie mans shop, as he passeth by, to give where he list, hee thinketh himselfe much beloved of God, and much beholding to the holy man for taking it in that sort.

Of this kinde there are not many, because it is a very harde and colde profession to goe naked in Russia, specially in winter.⁹⁷

In scharfem Kontrast zur geknechteten recht- und mutlosen Volksmasse, die Fletcher in einem früheren Kapitel beschreibt,⁹⁸ stellt er die sog. *eremites*, bei denen es sich unverkennbar um *jurodivye* handelt,⁹⁹ als freie Menschen dar. Wenn er auch ihre Freiheit nicht idealisiert, sondern als Symptom der gesellschaftlichen Unterentwicklung präsentiert, ja sie als Produkt der *superstition* betrachtet und im Sinne eines analogen Gegengewichts zum uneingeschränkten *tyrannicall state* als ebenso schrankenlose und zivilisationsferne Anarchie schildert,¹⁰⁰ erblickt er in ihr eine oppositionelle Kraft gegenüber der Zarenmacht. Im zweiten Abschnitt seiner Ausführungen beschreibt Fletcher einen zeitgenössischen *jurodivyj*, der ge-

96 Gemeint ist: *po grecham* (für die Sünden).

97 FLETCHER 1856: 117.

98 FLETCHER 1856: 59–64. Fletcher beschreibt die russische Bevölkerung als *oppressed, discouraged people*, welche unter sklavischen Bedingungen leben.

99 In seiner *Geschichte des russischen Staates* identifiziert Karamzin Fletchers *eremites* als *jurodivye ili blažennye* (KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: X 162). Mit dem Ausdruck *blažennye* werden die *eremites* auch in der ersten – 1848 in Moskau angefertigten, aber erst 1867 in Genf publizierten – russischen Fletcher-Ausgabe übersetzt (FLETČER 1867: 87). Zum Schicksal der russischen Fletcher-Übersetzung s. S. 117 F 107.

100 Dem Extrem der moskowitzischen Tyrannei – einer Despotie *after the Turkish fashion* – stellt Fletcher gleichsam das Extrem eines barbarisch-anarchischen *jurodstvo* gegenüber: Die Freiheit der *jurodivye* ist mit einer Missachtung zivilisatorischer Normen verbunden, die sich nicht allein in unkultiviertem, schamlosem Habitus (lange Haare, Nacktheit, Tragen von eisernen Ketten), sondern auch in der Nichtanerkennung von Eigentum und jeglicher sozialen Hierarchie manifestiert. Letztere Merkmale werden u. a. damit illustriert, dass sich die *jurodivye* in den Kaufläden bedienen, ohne zu bezahlen, und dass sie freimütig herausreden, was sie sagen wollen, sei es „selbst über den Allerhöchsten“ (of the very highest himselfe). Ihre Hochachtung in der Gesellschaft stellt Fletcher als Ausdruck eines verbreiteten Aberglaubens dar, der durch die obskurantistische Strategie des Staates im Bunde mit der Kirche gefördert wird (vgl. FLETCHER 1856: 27 f u. 118).

gen Staat und Regierung aufbegehrt, insbesondere gegen Boris Godunov, der unter Zar Fedor (reg. 1584–98) als strenger Regent waltet:

Among other at this time they have one at Mosko that walketh naked about the streetes, and inveyeth commonly against the state and government, especially against the Godunoos, that are thought at this time to bee great oppressours of that common wealth.¹⁰¹

Als einer der Ersten richtet Fletcher das Augenmerk auf die politische Rolle der *jurodivye*, nimmt deren anarchischen, zivilisations- und sozialkritischen Charakter wahr und erblickt im Protest gegen den Machtmissbrauch der Herrschenden eines ihrer signifikanten Merkmale. Er präsentiert das *jurodstvo* als gesellschaftliches Korrektiv, während er die offiziellen Kirchenvertreter, denen eine solche Aufgabe im Grunde zukommt, als *corrupt* bezeichnet.¹⁰²

Fletchers Beschreibung der *jurodivye* wird zu Beginn des 19. Jahrhunderts Eingang ins Geschichtswerk Karamzins finden und dadurch weite Verbreitung erlangen.¹⁰³ Wenn z. B. Nikolaj Fedorov (1828–1903) über das politische System der Rus' schreibt, dass dieses ein Absolutismus gewesen sei, der durch das *jurodstvo* gemildert wurde,¹⁰⁴ so entspricht seine Aussage der Darstellung Fletchers und Karamzins. Besonders erwähnenswert ist die Wirkungsgeschichte, die das obige Zitat über den Ankläger Godunovs auslöst: Es wird 1824 – in paraphrasierter Form – in die *Geschichte* Karamzins eingehen¹⁰⁵ und Puškin auf die Idee bringen, die Gestalt des *jurodivj* in sein Drama *Boris Godunov* aufzunehmen.¹⁰⁶ Die Wirkung, die Fletchers Aufzeichnungen durch Karamzins Vermittlerrolle im 19. Jahrhundert auslösen, ist beträchtlich und umso bemerkenswerter, als Fletchers Buch der russischen Obrigkeit noch lange ein Dorn im Auge ist, weshalb die Publikation einer Übersetzung in Russland bis Ende des 19. Jahrhunderts vereitelt wird.¹⁰⁷

Von besonderem Interesse ist Fletchers Hinweis auf Repressalien, welche die Obrigkeit gegen die *jurodivye* ergriff, wenn diese in ihrer Kritik gegen die Regierung zu weit gingen (vgl. S. 94). Wie populär und angesehen die *jurodivye* in der moskowitzischen Gesellschaft auch gewesen sein mögen, so war ihre *rude libertie* doch gewissen Schranken unterworfen:

101 FLETCHER 1856: 117 f.

102 FLETCHER 1856: 27 u. 109: Fletcher spricht vom *corrupt state of the Church*, weist auf die hohen Einkünfte der russischen Kirchenhierarchy hin und beschreibt diese als *over ruled by the emperour*.

103 Vgl. KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: X 161 f.

104 Zit. nach S. A. IVANOV 1994: 149.

105 KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: X 161.

106 Vgl. S. 372.

107 Im Jahre 1848 wird Osip Bodjanskij von der Zensur angehalten, als er die Veröffentlichung einer russischen Übersetzung von Fletchers Buch vorbereitet, ja, er verliert deswegen vorübergehend sogar seine Stelle als Redakteur der *Čtenija Obščestva Istorii i Drevnostej Rossijskich*. Die russische Übersetzung von Fletchers Aufzeichnungen erscheint erstmals 1867 in Genf und erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Russland.

This maketh the people to like very well of them, because they are as Pasquils, to note their great mens faults that no man els dare speake of. Yet it falleth out sometime, that for this rude libertie which they take upon them, after a counterfeite manner, by imitation of prophets, they are made away in secret: as was one or two of them in the last emperours time,¹⁰⁸ for beyng over bold in speaking against his government.¹⁰⁹

Die Freiheit der *jurodivye* hing, wie Pančenko bemerkt, von der Gottesfurcht oder Nachsicht der Machthaber ab.¹¹⁰ Würden deren Interessen tangiert, so konnte es mit der Freiheit schnell vorbei sein. Auch andere Zeugnisse bestätigen, dass die *jurodivye* den Moskauer Herrschern Ivan III. und Ivan IV. zuweilen ein Stein des Anstoßes waren und daher gelegentlich ins Kloster gesperrt wurden (s. S. 133 f).

Zar Ivan IV., der in die Geschichte als Verehrer der *jurodivye* einging, ja deren Rolle mitunter sogar selbst annahm, indem er das Pseudonym *Parfenij Urodivyj* verwendete,¹¹¹ scheint bei weitem nicht alle *jurodivye* toleriert zu haben. Vielmehr galt sein Respekt nur einzelnen, individuell ausgeprägten charismatischen Vertretern, mit denen ihn eine persönliche Relation verband, die jeweils aufgrund besonderer Erfahrungen zustande kam. Der Überlieferung nach verband ihn eine solche Relation nicht nur mit Nikola Salos, sondern in noch stärkerem Maße mit Vasilij Blažennyj (Basilius dem Seligen)¹¹² – einem Moskauer *jurodivyj*, der 1557 starb und den Zaren wiederholt getadelt haben soll. Über ihn berichtet Fletcher:

Another there was, that dyed not many yeeres agoe (whome they called Basileo), that would take upon him to reprove the olde emperour, for all his crueltie and oppressions done towards his people. His body they have translated of late into a sumptuous church neere the emperours house in Mosko, and have canonized him for a saint. Many miracles he doth there (for so the friers make the people to beleeve), and manie offrings are made unto him, not only by the people but by the chiefe nobilitie, and the emperour and empresse themselves, which visite that church with great devotion.¹¹³

Bei der *sumptuous church*, in welcher Vasilij Blažennyj begraben liegt, handelt es sich um die berühmte *Pokrov*-Kathedrale auf dem Roten Platz, die Ivan IV. anlässlich seines Sieges über das Kazaner Tatarenkhanat (1552) errichten ließ. Seit sie das Grab des *jurodivyj* in einer angebauten Kapelle beherbergt, wird sie im Volksmund als *Sobor Vasilija Blažennogo*, als ‚Basilius-Kathedrale‘, bezeichnet. Vasilij Blažennyj wurde 1588 – im Jahr von Fletchers Ankunft in Moskau – aufgrund seiner postumen Wundertaten heiliggesprochen.¹¹⁴ In einer volkstümlichen Fassung seiner kir-

108 D. h. in der Regierungszeit Ivans IV. (1547–84).

109 FLETCHER 1856: 119.

110 Vgl. A. M. PANČENKO 1976/1984: 117.

111 Vgl. LICHACHEV 1976/1984: 27 und A. M. PANČENKO 1976/1984: 77.

112 Zum Ausdruck *blažennyj* vgl. S. 39 F 33.

113 FLETCHER 1856: 118.

114 GOLUBINSKIJ ²1903/1998: 118 und KUZNECOV 1910: 365–375. Vasilij Blažennyj wurde 1588 als Nationalheiliger kanonisiert, d. h. sein Gedenktag (2. August) wurde zum landesweiten kirchlichen Feiertag erklärt.

chenslavischen Vita wird er – entsprechend dem Bild des Nikola Salos – als Ankläger und Entlarver des Zaren dargestellt.

5. Die apokryphe Vita des Vasilij Blažennyj

Dass Vasilij Blažennyj den Zaren getadelt habe, wie Fletcher berichtet, findet in den offiziellen Fassungen seiner Vita keine Bestätigung. Erst in einer späteren apokryphen Version, die gegen Ende des 17. Jahrhundert niedergeschrieben wurde, wird der Moskauer *jurodivij* als Kritiker Ivans IV. dargestellt.¹¹⁵ In dieser Rolle soll er dem Zaren während des Massakers in Novgorod (1570) entgegengetreten sein und ihn daselbst von weiterem Blutvergießen abgebracht haben. Dass Vasilij Blažennyj bereits im Jahre 1557 gestorben ist¹¹⁶ und folglich das Terrorregime Ivans IV.¹¹⁷ gar nicht mehr erlebte, scheint den Hagiographen nicht gekümmert zu haben.¹¹⁸ Nach dem Muster der Nikola-Salos-Legende lässt er den Moskauer *jurodivij* während des Strafgerichts in Novgorod dem Zaren gegenüberreten und diesen maßregeln:

бысть въ новѣ градѣ веліе смятеніе въ людехъ и тяжкая крамола от нѣкихъ изникоша бо нѣцыи от гражданъ зліи чловѣцы градъ возмущающіи и межъ собою кровопролитіе воздвижущіи и зельное немированіе оустроящіи слышавъ же о семь благовѣрный царь съжалися о томъ и подвижеса въ великій новъ градъ со всѣмъ воинствомъ на смиреніе оныхъ гражданъ. бывшу же тамъ благовѣрному царю и оныхъ всѣхъ крамолниковъ изыскающу на нихъ же извѣде полки своего воинства и безъ милости повелѣ имъ всѣхъ крамолниковъ главы сѣщи мечи и копіями бости и прочими различными муками смерти предавати и тѣлеса ихъ въ болховъ рѣку за мость бросати. тогда много

115 In seiner Studie aus dem Jahr 1910 listet Ioann Kuznecov 41 Handschriften (списки) der Vita des Vasilij Blažennyj (Житие Василия Блаженного) auf, aus welchen er neben Wundererzählungen und Gebeten drei Fassungen eruiert: die älteste, im Zuge der Kanonisierung von 1588 entstandene kirchliche Vita (1.), die im *Prólog* von 1660 gedruckte Kurzfassung (2.) und eine vermutlich Ende des 17. Jahrhunderts niedergeschriebene volkstümliche, apokryphe Version (3.). Während die kirchliche Vita ein aus hagiographischen Allgemeinplätzen gebildetes Enkomion darstellt und die Kurzfassung ein Resümee desselben, handelt es sich allein bei der apokryphen Version um eine eigentliche *jurodivij*-Vita (vgl. KUZNECOV 1910: 4–98). Diese apokryphe Version, auf die wir uns im Folgenden beziehen, vereint folkloristische und biblische Motive mit Entlehnungen aus der *Prólog*-Kurzfassung und den byzantinischen σαλός-Viten. Sie trägt den Titel *Žitie i žizn' v kratce skazanie o čjudesěch svjatago i pravednago Vasilija blažennago Moskovskago čjudotvorca* und ist 1910 von Ioann Kuznecov als *Spisok Žitija № 41* ediert worden (KUZNECOV 1910: 79–93).

116 Nach der *Prólog*-Kurzfassung der Vita soll Vasilij Blažennyj sogar schon 1552 gestorben sein. Ioann Kuznecov legt jedoch mit plausiblen Argumenten dar, dass der Heilige, wie in der ältesten Fassung und der volkstümlichen Version angegeben, am 2. August des Jahres 1557 gestorben ist (KUZNECOV 1910: 359–362 und GOLUBINSKIJ ²1903/1998: 549).

117 Die sog. Schreckensherrschaft Ivans IV. begann 1565 mit der Gründung der Opričnina und dauerte bis 1576.

118 Mit der Formulierung *vnezapu javisja* lässt der Hagiograph freilich die Möglichkeit offen, Vasilij's Auftritt als postume Erscheinung zu deuten.

побиваху и неповинныя человекѣки и бысть всему граду плачь и рыданіе от ярости царева всѣхъ мечь поядаше и се внезапно явися оу рѣки волхова оу мосту блаженный василій. его же царь виде и вопроши еда и ты здѣ василій. онъ же рече здѣ есмь благовѣрный царю но молю твое царское величество внити в мой во оубогій вертепъ его же имѣю подъ симъ мостомъ рѣки болхова, царю не отрекшуся сего и вниде с святымъ въ малую хижицу содруженную подъ мостомъ который созданъ чрезъ болховъ рѣку и предложи царю скляницу крови и часть сыраго мяса, и нудяше царя оную кровь испити и частію мясною закусити царь сему возгнушася и недоумѣваше что се святой творить, тогда блаженный рече царю благовѣрный царю сія скляница есть неповинныя крови иже твоимъ повелѣніемъ проливается и изведе его ископѣи оныя на ясность и наступи на ногу царю своею ногою лѣвою же рукою охапи его и повелѣ ему възрѣти на небо. правыя же руки перстомъ на востокъ оуказуя зри рече царю еже ти Богъ неповинность нѣкихъ людей покажетъ, и видѣ царь неповинныя души его повелѣніемъ оубиваемыя человекѣки вси нетлѣнными мученическими вѣнцы оувенчаемы на небеси от вседержительныя десницы Божія тогда царь нача платомъ своимъ полкамъ махати да престануть человекѣки оубивати¹¹⁹

In Novgorod herrschte einst große Verwirrung unter der Bevölkerung, da einige einen Aufstand anzettelten. Gewisse Bürger, bösartige Menschen, wiegelten die Stadt auf, richteten ein Blutbad an und stifteten heftige Zwietracht. Als der rechtgläubige Zar davon erfuhr, war er betrübt und begab sich mit seinem ganzen Heer nach Novgorod, um die Bürger zur Ruhe zu bringen. Nachdem der rechtgläubige Zar dort eingetroffen war, ließ er die Rebellen ausfindig machen und befahl seinen Kriegern, alle Aufständischen ohne Gnade mit Schwertern zu enthaupten, mit Lanzen zu durchbohren oder sie anderen Todesqualen auszusetzen und ihre Leichen von der Brücke in den Fluss Volchov zu werfen. Dabei wurden viele unschuldige Menschen getötet, und die ganze Stadt war erfüllt von Weinen und Wehklagen über den unerbittlichen Zorn des Zaren. Und plötzlich erschien bei der Brücke am Fluss Volchov der selige Vasilij. Als der Zar ihn erblickte, fragte er: „Was! du bist auch hier, Vasilij?“ Und dieser antwortete: „Ja, ich bin auch hier, rechtgläubiger Zar, und ich bitte deine kaiserliche Hoheit, in meine dürftige Absteige zu kommen, die ich unter dieser Brücke des Volchov habe.“ Der Zar widersetzte sich nicht und ging mit dem Heiligen in eine kleine Hütte, die unter der Volchov-Brücke errichtet war. Und der Selige bot dem Zaren ein Glas Blut und ein Stück rohes Fleisch an und forderte ihn auf, das Blut zu trinken und vom Stück Fleisch zu kosten. Der Zar jedoch fühlte sich angeekelt und war verlegen ob der Handlung des Heiligen. Daraufhin erklärte der Selige dem rechtgläubigen Zaren, dass das Glas mit unschuldigem Blut gefüllt sei, welches auf seinen Befehl hin vergossen würde. Und er führte den Zaren aus der Zelle hinaus, trat ihm auf den Fuß, hielt ihn mit der linken Hand fest und befahl ihm, seinen Blick zum Himmel zu richten. Mit dem Zeigefinger der rechten Hand wies er nach Osten und sagte dem Zaren: „Siehe, Gott zeigt dir die Unschuld jener Menschen.“ Und der Zar erblickte am Himmel die unschuldigen Seelen der Menschen, die auf seinen Befehl hin umgebracht worden waren und die alle von der allmächtigen Rechten [Hand] Gottes mit ewigen Märtyrerkränzen gekrönt wurden. Da begann der Zar vor seinen Kriegern ein Tuch zu schwenken, damit sie mit dem Morden aufhörten.

119 KUZNECOV 1910: 82f.

Diese Perikope aus der apokryphen Vasilij-Vita stimmt weitgehend mit der Nikola-Salos-Legende überein, insbesondere mit der Variante, die Fletcher überliefert (vgl. S. 111).¹²⁰ Gleichwohl unterscheidet sie sich davon nicht unwesentlich. So schlägt Vasilij Blažennyj den Herrscher nicht mit Unheilsprophezeiungen in die Flucht, sondern öffnet ihm die Augen: Mit erhobenem Zeigefinger weist er Ivan IV. (dessen Schuld vom Hagiographen heruntergespielt wird) auf seinen Irrtum hin und veranlasst ihn zur Beendigung des Strafgerichts. Damit wird dem *jurodivij* die Rolle eines wandelnden christlichen Gewissens (христианская совесть) zugeschrieben,¹²¹ das den Zaren zurechtweist und ihn überallhin verfolgt (womit sich auch erklären lässt, warum Vasilij Blažennyj, der in Moskau lebt, plötzlich in Novgorod auftauchen kann).

In ebendieser Rolle stellt Vasilij den Zaren nach einem Gottesdienst zur Rede, in dem der Monarch seine Frömmigkeit zur Schau stellt, im Geist aber mit dem Bau seines neuen Palastes beschäftigt ist:

Паки же въ нѣкое время благовѣрному царю зиждущу на Москвѣ свой царьскій дворъ на воробьевыхъ горахъ и оуже зданію стѣнъ совершающу и прислѣ же нѣкій праздникъ и поиде государь за литоргію съ благовѣрною царицею и со всѣмъ своимъ сигклитомъ во святую божію церковь въ соборъ оуспенія божіей матери. и тогда безчислену народу бывшу во оной соборной церкви за литоргією. ту же бысть и василій блаженный стоявъ во единомъ оуглѣ царю не являся тогда, яко же прежде обычно ему завсегда являся за оною же литоргією царю помышляющу о созидаемомъ дворцѣ на воробьевыхъ горахъ како бы его лѣпо внутри и добръ оустроити и чемъ покрыти оныя палаты, по окончаніи же литоргіи царю со всѣмъ сигклитомъ во своя полаты отъехавшу, блаженный же василій во слѣдъ за царемъ къ царю въ палаты вниде. царь же вопроси святого василія гдѣ бѣ былъ во время литоргіи. святой же отвѣща ему яко въ соборной церкви оуспенія пресвятыя богородицы былъ за литоргією, царь же рече и азъ ту въ церкви быхъ и со мною народу множество много паче другихъ праздникъ стекшихся, а тебя въ церкви не видѣхъ. блаженный же рече благовѣрный царю во оной церкви оуспенія божіей матери за литоргією не бѣ множество народа яко же ми повѣдуеши, но токмо трое первое митрополить вторая благовѣрная царица третій азъ грѣшный, а протчій народъ всѣ житейская оумомъ мечтаху, но и ты царю мыслию былъ еси на воробьевыхъ горахъ созидая себѣ полаты, не бо царю судится истинно моленіе токмо еже

120 Das Muster der Nikola-Salos-Legende ist nicht nicht nur auf Vasilij Blažennyj, sondern auch auf den Novgoroder Eremiten Arsenij übertragen worden, der Ivan IV. nach dem Blutgericht über Novgorod den Segen verweigert und ihn mit folgenden Worten getadelt haben soll: „Hast du genug Blut getrunken, du blutgierige Bestie? [...] Wer kann dich segnen, wer kann für einen mit Christenblut beschmutzten Peiniger zu Gott beten? Viele unschuldige Seelen hast du ins Himmelreich befördert und du selbst siehst es nicht“ (Насытился ли кровию, зверь кровожадный? [...] Кто может благословить тебя, кто может молить Бога о мучителе, облитом кровию христианскою? Много душ неповинных послал ты в Царство Небесное, а сам не узришь его [M. V. Tolstoj ²1870/1991: 418]). Weitere volkstümliche Varianten dieses Musters präsentiert KLIVANOV 1992: 56f.

121 Vgl. FEDOTOV 1931/1959: 203.

тѣломъ въ церкви стояти и оумомъ всюду мястися, но истинное моление еже въ церкви тѣлесно предстояти, а оумомъ къ богу возводитися. таково творящїи сїи истиннїи поклонницы поклоняющїеся отцу духомъ и истинною тогда царь оудивися яко и помыслы сердечныя чловѣческїя вѣдаетъ, и оттолѣ нача его боятися.¹²²

Als der rechtgläubige Zar in Moskau auf den Sperlingsbergen seinen Zarenpalast erbauen ließ und die Mauern bereits errichtet waren, kam ein kirchlicher Festtag, und der Zar ging mit der rechtgläubigen Zarin und dem ganzen Hof zum Gottesdienst in die Mariae-Himmelfahrts-Kathedrale. Am Gottesdienst in der Kathedrale nahmen sehr viele Leute teil, und auch Vasilij der Selige war anwesend. Er stand in einer Ecke verborgen und zeigte sich, anders als sonst, dem Zaren nicht. Dieser dachte während des Gottesdienstes an den Bau des Palastes auf den Sperlingsbergen, daran, wie man ihn im Innern besser gestalten und womit man ihn bedecken könnte. Nach dem Ende des Gottesdienstes fuhr der Zar mit dem ganzen Hof in seinen Palast zurück, und Vasilij der Selige folgte ihm und ging zu ihm in den Palast. Da fragte der Zar den heiligen Vasilij, wo er während des Gottesdienstes gesteckt hätte. Der Heilige gab zur Antwort, dass er in der Mariae-Himmelfahrts-Kathedrale beim Gottesdienst gewesen wäre. Der Zar aber sagte: „Auch ich war in dieser Kirche und mit mir eine große Menschenmenge, mehr als an anderen Festen teilnehmen, dich aber habe ich nicht gesehen.“ Da sprach der Selige zum rechtgläubigen Zaren: „Beim Gottesdienst in der Mariae-Himmelfahrts-Kathedrale waren nicht so viele Menschen, wie du berichtest, sondern lediglich drei: der erste war der Metropolit, der zweite die rechtgläubige Zarin und der dritte meine Wenigkeit. Die übrigen Leute aber haben die ganze Zeit an weltliche Dinge gedacht, und auch du, Zar, weiltest in Gedanken auf den Sperlingsbergen und warst mit dem Bau deines Palastes beschäftigt. Das wahrhaftige Gebet aber besteht für den Zaren nicht darin, mit dem Körper in der Kirche zu stehen und in Gedanken woanders umherzuschweifen, sondern darin, in der Kirche zu sein und den Geist zu Gott zu erheben. Denn im Geist und in der Wahrheit beten die wahren Beter zum Vater [vgl. Joh 4,23 f].“ Da wunderte sich der Zar, dass der Selige in die Herzen der Menschen zu sehen vermag, und begann sich vor ihm zu fürchten.

Mit seinen „geistigen Augen“ (душевныя очи) entlarvt Vasilij Blažennyj die Pseudoreligiosität des Zaren, die sich auf eine Befolgung äußerlicher Riten beschränkt, und stellt ihr das Ideal einer inneren Frömmigkeit entgegen, die von weltlicher Begierde frei ist.¹²³

Als einem Pneumatiker wird dem *jurodivjy* die Gabe der Hellsicht (прозорливый даръ) zugeschrieben – die Fähigkeit, hinter die Alltagsgestalten der Welt zu sehen und den unsichtbaren geistigen Seinsbereich wahrzunehmen. Sein Handeln, das der Welt als töricht oder skandalös erscheint, wird als Folge dieser Gnadengabe ge-

122 KUZNECOV 1910: 82.

123 Seine Botschaft an den Monarchen entspricht dem Schluss von Artikel 8 des 1. Kapitels des *Sobornoe Uloženie* von 1649: „[O]rthodoxen Christen geziemt es, in der Kirche Gottes zu stehen und mit Furcht zu beten, nicht aber Irdisches im Sinn zu haben“ (православным христианом подобает в церкви божии стояти и молитися со страхом, а не земная мыслити [SOBORNOE ULOŽENIE 1649 GODA 1961: 71]).

deutet: Wenn Vasilij z. B. vor versammelter Menge eine Ikone der hl. Gottesmutter zerstört, so wird diese Handlung mit der Erklärung legitimiert, dass er den Teufel wahrgenommen habe, der unter dem Marienbild dargestellt sei.¹²⁴ Oder wenn er die „Häuser der Frommen“ (благочестивые дома) mit Steinen bewirft, so sollen diese für die Dämonen bestimmt sein, die sich vor den Hauseingängen tummeln.¹²⁵ In Anlehnung an die byzantinischen σαλός-Viten wird Vasilij als Entlarver der dämonischen Maskierungen einer pseudochristlichen Gesellschaft dargestellt – als *obličitel'*, der mit seinen pneumatischen Fähigkeiten die Sünde in den verborgensten Winkeln aufspürt: in den Winkeln der Stadt, in der er umherirrt, und in den Winkeln des Herzens derer, denen er begegnet. Oft gerade dort, wo man es zuletzt erwarten würde: im Gottesdienst, unter den „Frommen“ (благочестивые), im Herzen des „rechtgläubigen Zaren“ (благовѣрный царь); d. h. dort, wo sich die Sünde mit der rituellen Maske eines Pseudochristentums tarnt.

Wie aus der apokryphen Vasilij-Vita hervorgeht, richtet sich der Protest des *jurodivij* nicht gegen eine bestimmte soziale oder politische Ordnung, sondern gegen die dämonischen *prelesti* des gesellschaftlichen Lebens – d. h. gegen die Täuschungen, Verführungen und Sünden einer sich christlich nennenden Welt.¹²⁶ Wie Pančenko bemerkt, klagt der altrussische *jurodivij* nicht gesellschaftliche Zustände (обстоятельства) an, sondern Menschen (люди).¹²⁷ Dabei ignoriert er jegliche soziale Konvention und nimmt keine Rücksicht auf den gesellschaftlichen Rang seines Gegenübers: Ob ihm ein Bauer, ein Bojar oder der Zar höchstpersönlich gegenübertritt, ändert sein Verhalten nicht im Geringsten. Er beurteilt den Menschen nach seinem moralischen Rang, nicht nach seinem sozialen Status.

124 KUZNECOV 1910: 86–88. Auf einem ähnlichen Motiv basiert Gogol's Novelle *Portret* (Das Porträt).

125 KUZNECOV 1910: 85 f. Eine ähnliche Szene findet sich in der *Vita Symeonis Sali*, wo Symeon auf dem Markt nach allen Richtungen mit Steinen wirft, um die Menschen von einem Dämon fernzuhalten (RYDÉN 1963: 157 [= PG 93: 1728B–C]). Vgl. auch die von Afanas'ev überlieferte Volkslegende *Angel* (Der Engel), wo der Protagonist – ein menschengewordener Engel, der die geistige Realität wahrnimmt – mit Steinen nach der Kirche wirft und vor den Wirtschaftshäusern betet (AFANAS'EV 1859/1914: 189 f). Im Sinne dieses verkehrten Verhaltens küsst Vasilij Blažennyj, nachdem er die Häuser der Frommen mit Steinen beworfen hat, die Winkel der Häuser, in denen getrunken und gelästert wird. Letzteres wird damit begründet, dass er den Schutzengeln der Trinker Ehre erweist. Das Verhalten des hl. Vasilij, der die Gotteshäuser mit Steinen bewirft und die Ecken der Wirtschaftshäuser küsst, ist als Musterbeispiel des *jurodivij*-Antiverhaltens ins russische Kulturgedächtnis eingeflossen. Wenn z. B. der Seminarist Rakitin in Dostoevskijs Roman *Brat'ja Karamazovy* auf das *jurodstvo* zu sprechen kommt, so bezieht er sich auf dieses Exempel: „Die *jurodivye*“, sagt er, „tun es immer so: sie bekreuzen sich vor der Kneipe, nach der Kirche aber werfen sie mit Steinen“ (У юродивых и все так: на кабаке крестится, а в храм камнями мечет [DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 73]).

126 Das Wort *prelest'*, das im modernen Russischen eine fesselnde Erscheinung bezeichnet und mit ‚Anmut‘, ‚Liebreiz‘ oder ‚Zauber‘ übersetzt wird, stammt von altkirchenslav. *l'st'* (лъсть = List, Trug) und dient in der theologischen Literatur als Übersetzungsvokabel von griech. πλάνη, was soviel wie ‚Irrtum‘, ‚Wahn‘, ‚Täuschung‘, ‚Trug‘, ‚Verirrung‘ und ‚Verführung‘ bedeutet. Vgl. S. 57 F 50.

127 A. M. PANČENKO 1976/1984: 132.

Wenn Vasilij Blažennyj den Zaren maßregelt, richtet sich seine Kritik also nicht gegen die Autokratie, sondern gegen konkrete Verfehlungen des Monarchen. Dass er dem Zaren wiederholt entgegentritt, ist zwar kein Zufall – handelt es sich doch um den weltlichen Herrscher und Höchstverantwortlichen¹²⁸ –, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass er auch die anderen Schichten und Mitglieder der Gesellschaft an den Pranger stellt. Wie aus der oben zitierten Perikope ersichtlich wird, gilt seine Kritik nicht nur dem Zaren, sondern auch dem „übrigen Volke“, das den weltlichen Begierden genauso verfallen ist. Ja, selbst die Armen und Bettler werden von der Kritik des *jurodivyyj* nicht verschont: Sie werden als dem Materiel- len verhaftete Menschen entlarvt, die das Geld nicht „um Christi willen“ (Христа ради), sondern „um der Hundert wegen“ (ста ради) erbetteln.¹²⁹ In der Vita des Vasilij Blažennyj tritt der *jurodivyyj* nicht als Exponent oder Anwalt bestimmter Gesellschaftsschichten auf, sondern als ein von allen sozialen Bindungen freies christliches Gewissen, vor dem alle Menschen gleich sind.

Ebenso wenig kommt dem *jurodivyyj* die Rolle eines Reformers oder Revolutionärs zu: Er ruft nicht zur Veränderung der sozialen Ordnung auf, sondern entlarvt diese als ein dem Untergang geweihtes dämonisches Trugbild. Er figuriert als eschatologische Gestalt, welche die Nichtigkeit der Ordnung dieser Welt und die Vanität der menschlichen Kultur aufdeckt, indem er sie mit der Wirklichkeit des hereinbrechenden ‚anderen Äons‘ konfrontiert, der eine Umkehr der Machtverhältnisse mit sich bringt. Sein Wirken besteht v. a. in der Demaskierung und Demontage und ist insofern nicht konstruktiv ausgerichtet. Wie Sergej Ivanov betont, „vermag ein *jurodivyyj* in der sozialen Sphäre bestimmungsgemäß nichts zu kreieren.“¹³⁰ Er ruft keine Bewegung oder Organisation ins Leben, sondern bleibt ein protestierender Einzelgänger.

In Anlehnung an die *Vita Andreae Sali* legt der Autor des *Žitie Vasilija Blažen-nogo* dem *jurodivyyj* sogar eine Warnung vor der Nachfolge in den Mund.¹³¹ Einem Diakon, der das *jurodstvo* praktizieren will, lässt er den hl. Vasilij sagen: „Freund, meine Tätigkeit ist schwierig; viele sind nicht imstande, sie auszuhalten, und so vermagst auch du die großen Mühen nicht zu bewerkstelligen“ (друже моя работа тяжела есть и многимъ не оудобъ понести ея ибо и ты не можеши великия

128 Pančenko bemerkt, dass der *jurodivyyj* „den Zaren häufiger und härter entlarven muss, weil die Vergehen des Zaren sowohl offenkundiger als auch schrecklicher in ihren Folgen sind“ (царя он должен обличать чаще и суровее, потому что преступления царя и заметнее, и ужаснее по своим последствиям [A. M. PANČENKO 1976/1984: 134]).

129 KUZNECOV 1910: 291 u. 88. Vasilij Blažennyj schlägt einen Bettler, der Almosen *Christa radi* („um Christi willen“) erbettelt und sich als Teufel verrät, indem er die Worte so schnell murmelt, dass es klingt wie *sta radi* („um der Hundert wegen“). In der von Afanas'ev überlieferten Volkslegende *Angel* (Der Engel) beschimpft der Heilige ebenfalls einen geldgierigen Bettler (AFANAS'EV 1859/1914: 190f).

130 S. A. IVANOV 1994: 174: Юродивый же по определению не может ничего создать в сфере социального.

131 Dadurch unterscheidet er sich z. B. vom Verfasser der Vita des Prokopij von Ustjug (vgl. S. 89).

труды исправить).¹³² Wie Nikephoros hält der Verfasser der Vasilij-Vita das *jurodstvo* für ein Charisma, das nur wenigen Auserwählten vorbehalten ist (vgl. S. 75).

Vasilij selbst wird vom Hagiographen in die Nachfolge der *jurodivye* Andreas von Konstantinopel und Prokopij von Ustjug gestellt.¹³³ Einige Passagen seiner apokryphen Vita sind der *Vita Andreae Sali* entlehnt,¹³⁴ andere beruhen auf der *Vita Symeonis Sali* (was in der altrussischen *jurodivijj*-Literatur eine Seltenheit ist).¹³⁵ Den Sequenzen byzantinischer Provenienz, die den *jurodivijj* als Märtyrer charakterisieren, der seine Tugendhaftigkeit vor der Welt zu verbergen sucht, stehen jedoch solche Abschnitte gegenüber, die Vasilij als einen *imitator Christi* darstellen, der schon zu Lebzeiten im Ruf eines Heiligen steht und die Verehrung von Volk, Adel und Klerus genießt.¹³⁶ Nachdem Vasilij 1557 im Alter von 88 Jahren gestorben war, heißt es, dass Ivan IV. und die Fürsten seinen Körper – im Beisein vielen Volkes – eigenhändig zu Grabe trugen und dass Metropolit Makarij dazu höchstpersönlich Psalmen rezitierte.¹³⁷ Wie legendarisch dieser Bericht auch sein mag, allein die Grabstätte des *blažennyj* in der *Pokrov*-Kathedrale auf dem Roten Platz zeugt von einer ehrenvollen Bestattung.¹³⁸ Im Volksmund wird die *Pokrov*-

132 KUZNECOV 1910: 86. Vgl. RYDÉN 1995: II 86 (= PG 111: 701A) und MOLDOVAN 2000: 237.

133 KUZNECOV 1910: 80. Über Vasilij Blažennyj schreibt der Hagiograph, dass er ein Narrenleben (житие буйственное) im Stile der Heiligen Andreas von Konstantinopel und Prokopij von Ustjug (яко же андрей цареградскій и прокопій оустюжскій) geführt habe.

134 Nach dem Muster der *Vita Andreae Sali* wird u. a. die märtyrerhafte Seite des Narrenlebens beschrieben: Für seine Torheiten sei Vasilij Blažennyj, wie der Hagiograph berichtet, „geschlagen, gestoßen, bespuckt, an den Haaren gezogen und über den Erdboden geschleift worden“ (бысть биемъ пхаемъ оплеваемъ по земли влачимъ за власы терзаемъ [KUZNECOV 1910: 80]). Vgl. RYDÉN 1995: II 62 (= PG 111: 677D–679A) und MOLDOVAN 2000: 215.

135 Das *Zitie Vasilija Blaženmogo* enthält mehrere paraphrasierte Passagen aus der *Vita Symeonis Sali*: z. B. die Episode von den Jungfrauen (дѣвицы), die den *jurodivijj* verspotten und deswegen erblinden (im Werk des Leontios beginnen sie zu schielen), oder die Szene in der Schenke (корчемница), wo der *jurodivijj* einen Dämon im Weinglas erblickt und entsprechend reagiert (wobei das Glas in beiden Fällen in die Brüche geht). Vgl. KUZNECOV 1910: 84f und RYDÉN 1963: 157f (= PG 93: 1728D–1729B) u. 147 (= PG 93: 1712A–B).

136 Dementsprechend wird Vasilij's Christusähnlichkeit weniger mit Leidensaspekten als vielmehr mit thaumaturgischen Fähigkeiten zum Ausdruck gebracht. Ein anschauliches Beispiel dafür liefert die Episode von Vasilij's Seewandel und Sturmstillung, die auf den einschlägigen Bibelperikopen (Mt 8,23–27 parr. und 14,22–33 parr.) beruht: Wie Jesus erscheint der *jurodivijj* einer in Seenot geratenen persischen Schiffsmannschaft als Retter, indem er, auf dem Wasser wandelnd, den Wind und das Meer zum Schweigen bringt (KUZNECOV 1910: 89f).

137 KUZNECOV 1910: 92 (vgl. 78 u. 49f). Eine derart ehrenvolle Bestattung scheint für einen *jurodivijj* jedoch keine Ausnahme gewesen zu sein. Auch vom späteren Patriarchen Nikon wird berichtet, dass er im Jahre 1652 die Totenmesse für einen *jurodivijj* zelebriert habe (s. A. M. PANČENKO 1976/1984: 132).

138 Das Grab des Vasilij Blažennyj scheint von Anfang an am heutigen Standort gewesen zu sein, wenn auch zunächst außerhalb der *Pokrov*-Kathedrale, die sich bis 1560 im Bau befand (vgl. KUZNECOV 1910: 362). Die der *Pokrov*-Kathedrale angegliederte Grabkapelle des *jurodivijj* stammt aus dem Jahr 1588 (vgl. KUZNECOV 1910: 51).

Kathedrale, wie erwähnt, seit langem als *Sobor Vasilija Blaženного* bezeichnet, wodurch der Name des Moskauer *jurodivjy* in der ganzen Welt bekannt geworden ist.

6. Isaac Massas Bericht über Elena Jurodiva

In der Periode, die mit Makarijs Synode von 1547 begann und bis zum *raskol* (1660er Jahre) dauerte, erreichte der *jurodivjy*-Kult in Russland seinen Höhepunkt. Denn damals wurde er von Kirche und Staat weithin geduldet und anerkannt, ja durch Kanonisation ausgewählter *jurodivye* in der Tradition der byzantinischen *σαλοί* vereinnahmt, organisiert und gefördert. Neben Prokopij von Ustjug († 1303/kanonisiert 1547), Nikola von Pskov († 1576/k. 1581) und Vasilij Blažennyj von Moskau († 1557/k. 1588) sprach die Orthodoxe Kirche in dieser Zeit u. a. folgende *jurodivye* heilig: Maksim von Moskau († 1434/k. 1547), Michail Klopskij († ca. 1453/k. 1547), Isidor ‚Tverdislov‘ von Rostov († 1474/k. ca. 1553), Ioann von Ustjug († 1494/k. 1547), Lavrentij von Kaluga († 1515/k. vor 1565), Iakov von Boroviči († ca. 1540/k. 1572?) und Simon von Jur’evic († 1584/k. 1635).¹³⁹

Auffallend ist, dass die in den Hagiologien aufgeführten altrussischen *jurodivye* fast ausnahmslos dem männlichen Geschlecht angehören. In der *Prazdničnaja Mineja*, die 1967 vom Moskauer Patriarchat herausgegeben wurde, ist nur eine einzige *jurodivaja* aus der Alten Rus’ aufgeführt: Marfa Blažennaja von Moskau († 1638).¹⁴⁰ Dieses Ungleichgewicht lässt sich einerseits damit erklären, dass Frauen – aus diversen sozialen Gründen – viel seltener in der Rolle von *jurodivye* auftraten als Männer,¹⁴¹ andererseits damit, dass Frauen – wie Sergej Ivanov bemerkt – von der Kirche nur ungerne kanonisiert wurden, umso weniger in der strit-

¹³⁹ Vgl. die Tabelle auf S. 459 f. Prokopij und Ioann von Ustjug wurden 1547 zur lokalen Verehrung, vermutlich zwischen 1642 und 1652 zur nationalen Verehrung heiliggesprochen; Nikola von Pskov 1581 zur lokalen Verehrung; Vasilij Blažennyj 1588 zur nationalen Verehrung; Maksim von Moskau 1547 zur lokalen, wohl 1568 zur nationalen Verehrung; Michail Klopskij 1547 zur nationalen Verehrung; Isidor von Rostov um 1553 (bzw. zwischen 1550 und 1563) zur nationalen Verehrung; Lavrentij von Kaluga vor 1565 zur lokalen Verehrung; Iakov von Boroviči wohl 1572 zur lokalen, 1657 zur nationalen Verehrung; Simon von Jur’evic 1635 zur lokalen Verehrung (1722 dekanonisiert).

¹⁴⁰ TROFIMOV 1994: 221 und CHRONOLOGIČESKIJ SPISOK RUSSKICH SVJATYCH 1991: 717. Aleksandr Lavrovs Vermutung, dass „die altrussischen Gottesnarren [...] ausschließlich Männer“ waren, ist falsch (vgl. LAVROV 2000a: 201). Allerdings ist über Marfa Blažennaja nur wenig überliefert: Sie hieß ursprünglich Dar’ja, lebte als Schima-Nonne Marfa im Ioanno-Predtečenskij-Kloster in Moskau und wurde schon zu Lebzeiten von der Zarenfamilie verehrt (S. A. IVANOV 2005: 291 f). Noch weniger bekannt ist über Marfas Nachfolgerin, die *urodivaja starica* Anna (S. A. IVANOV 2005: 292 f 9), und über die altrussischen Gottesnarrinnen Ul’janija, Feodosija und Leonida, die in einer Quelle des 17. Jahrhunderts erwähnt werden, aber offensichtlich nie kanonisiert worden sind (PRYŽOV 1860: 14). Von einer (namenlosen) *urodivaja* ist auch schon in einem Dokument von 1591 die Rede (S. A. IVANOV 2005: 384).

¹⁴¹ Dazu HAUPTMANN 1997: 6.

tigen Erscheinung einer *jurodivaja*.¹⁴² Fiel eine Frau durch normwidriges Verhalten in der Art des *jurodstvo* auf, dann scheint sie nur in seltenen Fällen als *jurodivaja* anerkannt worden zu sein. Viel eher als ein Mann lief sie Gefahr, der Besessenheit oder Teufelsdienerei bezichtigt zu werden, besonders wenn sie – analog den männlichen *jurodivye* – nackt oder leicht bekleidet auftrat.¹⁴³

Dass es in der Rus' gleichwohl einzelne weibliche *jurodivye* gab, die, obschon nie kanonisiert, zu Lebzeiten bei Volk, Adel und Klerus Hochachtung genossen, zeigt ein Bericht des Holländers Isaac Massa, der von 1601 bis 1609 in Moskau lebte.¹⁴⁴ In seinem 1610 verfassten *Chronicon Moscoviticum* – einer Darstellung der Herrschaft Boris Godunovs und der ‚Zeit der Wirren‘ (смутное время) – überliefert er Anekdoten von einer *jurodivaja* (*olrodliva*) namens *Elena* (*Olena*), die als Prophetin auftrat und stets furchtlos die Wahrheit sagte. Selbst gegenüber dem Zaren, der sie wiederholt um Rat fragte, soll Elena keinen Respekt gezeigt haben. Einer Anekdote zufolge hat sie sich sogar geweigert, den Zaren zu empfangen, bevor sie ihm im Jahr 1604 den Tod prophezeite:

Ooc ging hy daerna dicwils by een waersegster diemen in Mosco voor heylich hout en is genaempt Olena Olrodliva, deese woont onder der eerden ontrent een capelle daerse 3, 4 oft 5 nonnen by haer heeft, daerse overste van is, leeft ooc heel miserabel, deese propheteert altyt gemeynlyc watter sall gescieden, en vreest niemant niet noch keyser noch coninc, maer seyt hem recht wat haer gescieden sall na haer meyninge; dan datse tot noch toe gepropheteert heeft, is waer bevonden. De eerste reyse te deeser tyt dat Boris by haer quam en lietse den keyser niet in, maer hy most wederom keeren; ten andermael doen hy quam, beval sy dat men eenen balck viercant en cort soude brengen by haer speloncke; dat gedaen synde lietse 3 oft 4 papen comen met wierookkvaten en beval haer over deesen balck eenen dootsang te singen en te beroocken, daermet gafse te kennen, datmen soo haest over Boris den keyser doen soude. Anders en conde den keyser van haer niet vernemen en ginc droevich henen; maer hadde ic den keyser geweest ic soudese in tyts ooc hebben laten bewieroocken eert my gebeurt hadde; dan sy houdense voor heylich, daerom en is niet te verwondren, wantse och lacy noch midden in duysternis sitten; Godt beetert!¹⁴⁵

Auch ging er [d. i. Zar Boris Godunov] danach oft zu einer Wahrsagerin, die man in Moskau für heilig hält und die Elena Jurodiva heißt. Sie wohnt unter der Erde bei einer Kapelle, wo sie 3, 4 oder 5 Nonnen bei sich hat, deren Oberin sie ist, und führt ein

142 S. A. IVANOV 1994: 149.

143 Dazu bemerkt Lavrov: „Der Auftritt der altrussischen Frau auf der Straße, barfüßig und barhäuptig, konnte nur als schädlich für die Ehre angesehen werden und keine religiöse Lehre vermitteln“ (LAVROV 2000a: 201).

144 Isaac Massa wurde um 1587 in einer protestantischen Kaufmannsfamilie italienischer Herkunft in Haarlem geboren. Zweimal weilte er für längere Zeit in Russland: von 1601 bis 1609 zwecks kaufmännischer Ausbildung, ab 1612 (Abreisedatum unbekannt) als Handelsvertreter. Er starb 1635.

145 RERUM ROSSICARUM SCRIPTORES EXTERI 1851–1868: II 55. Der niederländische Text von Massas *Chronicon* erschien 1868 in St. Petersburg, die russische Übersetzung ebenda im Jahre 1874.

überaus armseliges Leben. Sie sagt gewöhnlich immer voraus, was geschehen wird, und fürchtet niemanden, weder Kaiser noch König, sondern sagt immer alles, was – ihrer Meinung nach – geschehen wird, und was sie bis jetzt prophezeit hat, hat sich als wahr erwiesen. Das erste Mal, als Boris in dieser Zeit zu ihr kam, ließ sie den Kaiser nicht herein, sondern er musste wieder umkehren. Ein andermal, als er kam, befahl sie, dass man einen kurzen vierkantigen Balken zu ihrer Höhle bringe. Als dies getan war, ließ sie 3 oder 4 Geistliche mit Weihrauchfässern kommen und befahl ihnen, über dem Balken ein Totenlied zu singen und ihn zu beweihräuchern. Damit gab sie zu erkennen, dass man dasselbe bald über Boris dem Kaiser tun würde. Anderes konnte der Kaiser von ihr nicht erfahren und er ging traurig davon. Wäre ich aber der Kaiser gewesen, so hätte ich gleich sie beweihräuchern lassen, ehe es mich betroffen hätte. Aber sie halten sie ja für heilig, deshalb ist es nicht verwunderlich, befinden sie sich doch leider noch mitten in der Finsternis: Gott sei's geklagt!

In Massas anekdotenhaftem Bericht über Elena Jurodiva finden sich die für das alt-russische *jurodstvo* charakteristischen Momente des Protestes, der Parrhesie und der Prophetie: Die *jurodivaja* protestiert, indem sie dem Zaren den Zutritt verweigert, und tritt insofern als Parrhesiastin und Prophetin auf, als sie ohne Furcht und Rücksicht auf den sozialen Rang ihres Gegenübers – sei es in direkter Rede oder mittels Zeichenhandlung – bekundet, „was ihrer Meinung nach geschehen wird“.

Dass sich Elena in monastischem bzw. kirchlichem Umfeld bewegt, ist zwar ebenfalls charakteristisch für das *jurodstvo*. Doch ist bemerkenswert, dass sie zusammen mit 3–5 Nonnen eine eremitische Gemeinschaft bildet, ja dieser sogar vorstehen soll.¹⁴⁶ Möglicherweise ist diese Aussage dahin gehend zu interpretieren, dass sich die erwähnten Nonnen um die *jurodivaja* kümmern, für einen reibungslosen Ablauf des Orakelbetriebs sorgen und als Deuterinnen der prophetischen Aussagen und Zeichenhandlungen fungieren. Zumindest ist Derartiges aus Zeugnissen über neuzeitliche *jurodivye* bekannt.¹⁴⁷ Andererseits ist es, wie Hauptmann feststellt, für weibliche *jurodivye* durchaus charakteristisch, dass sie – im Unterschied zu ihren „männlichen Kollegen“, die meist als urbane Eremiten auftreten – im Schutz einer Gemeinschaft leben.¹⁴⁸ Schon bei der σαλή in der *Historia Lausiaca* ist dies der Fall (vgl. S. 47f). Eine Frau kann sich nämlich – so Hauptmann – der Schutzlosigkeit, die das *jurodstvo* mit sich bringt, „nicht so ohne weiteres ausliefern wie ein Mann“.¹⁴⁹

146 Einer altrussischen Quelle zufolge lebte Elena Jurodiva bei der Mariae-Geburtskirche in Moskau (S. A. IVANOV 2005: 384). Ob sie – wie Marfa Blažennaja – selbst geweihte Nonne war, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor. Die weiblichen *jurodivye*, die im 19. Jahrhundert in Einsiedeleien oder Klöstern lebten, waren in der Minderheit geweihte Nonnen.

147 Vgl. die Rolle der *poslužnicy* (Novizinnen) und *kelejnicy* (Zellendienerinnen) von *jurodivye* wie Ioann von Sezenovo und Paša von Sarov (POSELJANIN 1900/1910: 359; AGAPIT [BELOVIDOV] 1900: I 15; NILUS 1999–2005: IV 704 f und ŠAVEL'SKIJ 1997: 96).

148 HAUPTMANN 1997: 6: „Närrinnen um Christi willen bedürfen anders als die Narren um Christi willen des Schutzes durch eine Gemeinschaft.“

149 HAUPTMANN 1997: 6.

Massa selbst hält nicht viel von Elena Jurodiva, deren sozialen Status er als Symptom der Superstition betrachtet. Im Rahmen einer weiteren Anekdote, die er von ihr überliefert, bezeichnet er sie als „teuflische Prophetin“ (duvelsche prophetinne). Die besagte Anekdote handelt davon, wie Elena im Jahr 1606 dem falschen Dmitrij (Pseudodemetrius I.) den Tod voraussagte, der dann im Zuge der Verschwörung unter Vasilij Šujskij auch eintrat:

In deese dagen begonde de duvelsche prophetinne Olena Oerodliva, daer wy by Boris leven van verhaelt hebben, weder te propheteeren van de doot Demetri, daeromme de conspirateurs seer bang geweest hebben, dan alsoot Demetrio aengebrocht was, spotte hy daermede, achtende niet wat wyven al clapt en beseten waren, en was voorwaer geluck voor de conspirateurs, datter niet meer om gedaen en wirdt, wantse mogelyck door hare toverye sommige geopenbaart sou hebben; hare redenen diese tegen den persoon des keysers hadde utgesproocken waren weynich en heeft een poete die selve ooc wel verhaelt als: Dumque paras thalamum, sors tibi fata parat; en is deese prophete ooc waer geworden.¹⁵⁰

In diesen Tagen begann die teuflische Prophetin Elena Jurodiva, von der wir in Boris' Leben berichtet haben, den Tod Dimitrijs zu prophezeien, weshalb es den Verschwörern sehr bange wurde. Aber als man Dimitrij darüber in Kenntnis setzte, spottete er darüber und wollte nicht auf das Geschwätz verrückter und besessener Weiber hören. Und es war wirklich ein Glück für die Verschwörer, dass deswegen nichts mehr unternommen wurde, denn mittels ihrer Zauberei hätte sie einige bekannt machen können. Was sie gegen die Person des Kaisers ausgesprochen hatte, war wenig, und ein Dichter hat dasselbe folgendermaßen wiedergegeben: Dumque paras thalamum, sors tibi fata parat.¹⁵¹ Und auch diese Prophezeiung hat sich erfüllt.

Massas Bericht zeigt, wie fest das *jurodstvo* zu Beginn des 17. Jahrhunderts in der moskowitischen Gesellschaft etabliert war, und zwar im Rahmen eines Kultes nicht nur um kanonisierte bzw. verstorbene *jurodivye*, sondern auch um lebende. Ja, die Etablierung mag im Falle der Elena Jurodiva so weit gediehen sein, dass Vergleiche mit Pythia und dem delphischen Orakel, das im antiken Griechenland eine anerkannte kultische Institution bildete, gezogen werden können.

7. *Jurodstvo* als Institution?

Doch allen Parallelen zum Trotz hat das *jurodstvo* nie einen mit dem Delphi-Orakel vergleichbaren Grad an Institutionalisierung erlangt. Wenn einige Forscher von einer „Institution des *jurodstvo*“ (институт юродства) sprechen, so ist diese Formulierung missverständlich.¹⁵² Ist doch das Phänomen, das unter dem Termi-

¹⁵⁰ RERUM ROSSICARUM SCRIPTORES EXTERI 1851–1868: II 87.

¹⁵¹ „Und während du die Hochzeit vorbereitest, bereitet dir das Orakel [Schicksal] das Verhängnis.“

¹⁵² Die Formulierung „Institution der heiligen Narrheit“ findet sich schon bei Benz (BENZ 1938: 25). Im Russischen hat sie sich wohl aufgrund der Publikationen von Aleksandr Pančenko

nus *jurodstvo* subsumiert wird, zu vielgestaltig und zu wenig geregelt, als dass von einem eigenen, einheitlich geordneten *institut* die Rede sein kann (besonders wenn der Institutionenbegriff mit „verlässlicher Ordnung der Normalität“ bzw. mit der „Normierung von gesellschaftlichen Ordnungsgestalten“ verbunden wird¹⁵³). Ebenso wenig lässt sich aus den altrussischen Zeugnissen ein institutionalisiertes *jurodstvo* rekonstruieren, das – durch amtliche Sukzession und Kontinuität gesichert – mit einem institutionalisierten Prophetentum in der Art der israelitischen Kult- und Hofprophetie oder mit dem im mittelalterlichen Europa institutionalisierten Hofnarrentum vergleichbar wäre.¹⁵⁴ Daran ändern auch die Quellen wenig, die darauf schließen lassen, dass Zar Aleksej Michajlovič (reg. 1645–1676) einige *jurodivye* als Fürbitter an den Hof bestellte.¹⁵⁵ Die *jurodivye* wurden nicht durch ein sozial anerkanntes Amt legitimiert, sondern durch ihre außergewöhnlichen persönlichen Eigenschaften; sie wurden nicht durch Vorgänger in ein Amt eingeführt, sondern schlüpfen – wie die hagiographischen Zeugnisse suggerieren – aufgrund von Berufungserfahrungen und unabhängig von institutionellen Ordnungen in ihre Rolle. Unter diesen Gesichtspunkten verbinden wir mit dem *jurodstvo* keine Institution im Sinne eines organisierten Sozialgefüges,¹⁵⁶ sondern ein freies, oppositionelles Einzelkämpfer- und Außenseitertum, das, mit charismatischer Autorität verbunden, okkasionell in Erscheinung trat und in spannungsvollem Verhältnis zu den Institutionen stand.¹⁵⁷

Wenn das *jurodstvo* unter den erläuterten Gesichtspunkten auch keine eigene Institution bildete und in spannungsvollem Verhältnis zu den Institutionen stand, so wurde es von diesen im 16./17. Jahrhundert aber stark vereinnahmt. Eine solche Vereinnahmung zeigt sich einerseits in der institutionell geordneten Verehrung

durchgesetzt, der von den *jurodivye* als einem *institut* spricht und das *jurodstvo* als *institut protesta* bezeichnet (A. M. PANČENKO 1976/1984: 133 u. 150). Die Bezeichnung wurde von mehreren Forschern und Publizisten ohne Erklärung übernommen: So u. a. von Ewa Thompson (THOMPSON 1987: 123: „The institution of holy foolishness“), Aleksandr Lavrov (LAVROV 2001: 443) und Sergej Ivanov (S. A. IVANOV 2005: 13).

153 Vgl. RENDTORFF 1985: 9 und MARKSCHIES 2007: 33.

154 Gaukler (skomорохи) und Schalksnarren (шуты) gab es auch am altrussischen Zarenhof (sie werden z. B. unter Ivan IV. und Fedor Ivanovič erwähnt). Eine mit abendländischen Hofnarren vergleichbare politisch-kritische Funktion scheinen sie aber erst unter Peter I. bekommen zu haben, der einen 24-köpfigen *štat pridvornych šutov* unterhielt. Zu Peters bekanntesten Hofnarren gehörten Jakov Turgenev, Ivan Balakirev, Jan d’Akosta, Antonio Pedrillo und Timofej Kul’kovskij (die ersten beiden waren Vorfahren von Ivan Turgenev und Milij Balakirev).

155 ZABELIN 1862/1895: 373 f und A. M. PANČENKO 1976/1984: 136. Pančenko vermutet, dass Aleksej Michajlovič diese Tradition von seinem Vater und von den Rjurikiden-Zaren übernommen hat. Zu den engsten Vertrauten von Zar Aleksej gehörte der *jurodivij* Vasilij Bosoj, der 1652 starb (A. M. PANČENKO 1976/1984: 137 f).

156 Vgl. MARKSCHIES 2007: 34. Christoph Marksches bezeichnet ‚Institutionen‘ als „organisierte Sozialgefüge, die gleiche zeitüberdauernde Merkmale wie Führungsinstanzen, explizites Normgefüge, geregelte Mitgliedschaft, transpersonale Handlungsziele und ein körperschaftliches Vermögen aufweisen“.

157 Vgl. dazu WOLFF 1985: 89–93. Wie die alttestamentliche Prophetie lässt sich auch das *jurodstvo* im Spannungsfeld von Charisma und Institution deuten.

kanonisierter, verstorbener *jurodivye*, andererseits in der schon erwähnten Berufung ausgewählter *jurodivye* an den Zarenhof um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Massas Zeugnis zeigt ferner, dass die Geistlichkeit selbst im Kult, den die Bevölkerung mit lebenden *jurodivye* trieb, involviert war. Über Patriarch Nikon wird sogar berichtet, dass er sich im Jahre 1656 einen *Salos* namens Kiprijan, der vom Volk als „Mann Gottes“ (человек Божий) verehrt wurde, an seinem Hofe hielt.¹⁵⁸

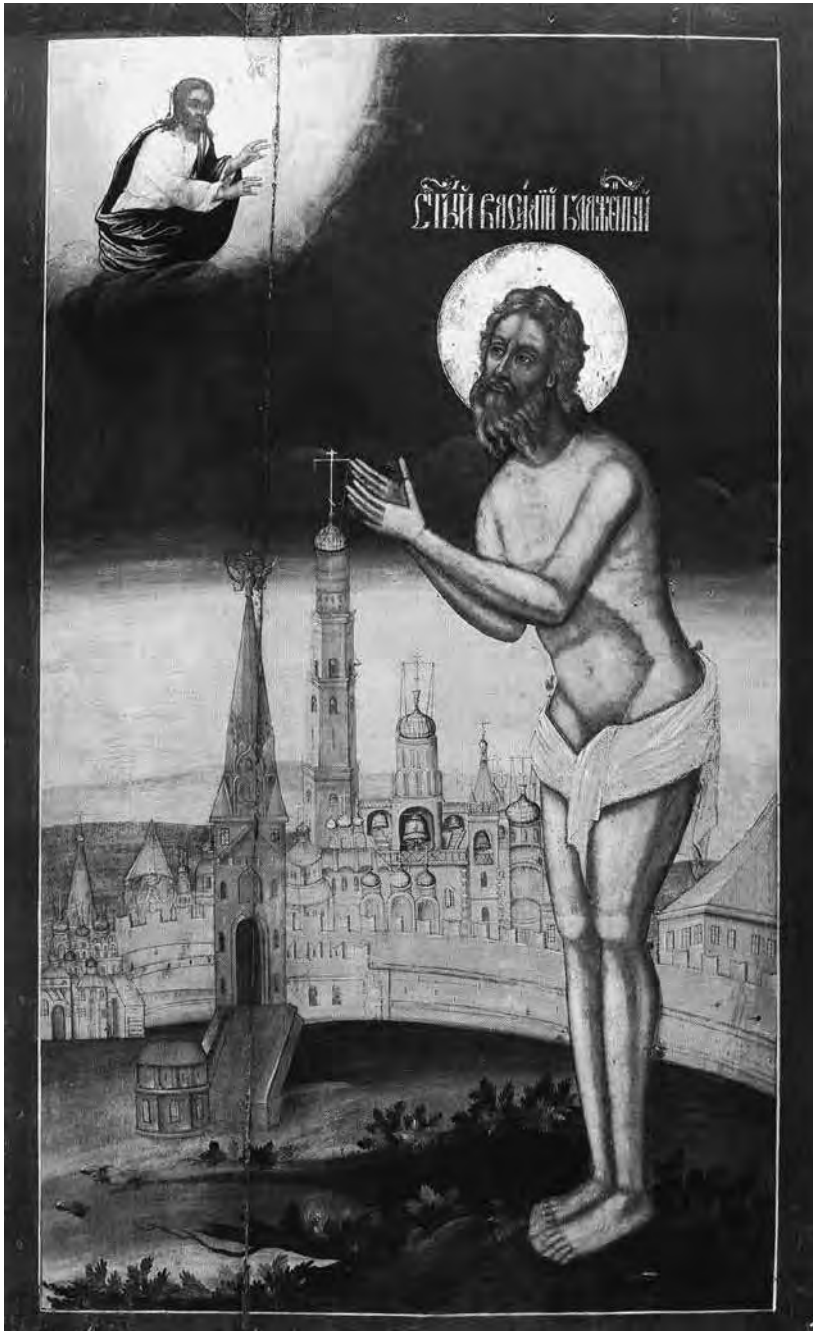
Aber ungeachtet solcher Vereinnahmungen blieb das Verhältnis kirchlicher und staatlicher Institutionen zu den *jurodivye* ambivalent. Dies zeigt sich u. a. darin, dass Unmutsäußerungen und Repressalien selbst in Zeiten allgemeiner Anerkennung nicht ausblieben (s. unten S. 133 f). Im Laufe des 17. Jahrhunderts schließlich ist eine Zunahme der obrigkeitlichen Maßnahmen wider das *jurodstvo* festzustellen, die in den Jahren des *raskol* einen ersten, in den Jahren der petrinischen Reformen (ab 1698) einen zweiten Höhepunkt erreichten (vgl. Kap. V/1). In jener Zeit wandelte sich die Hochachtung allmählich in Ächtung. Zwei Fälle veranschaulichen diesen Wandel – diejenigen des *jurodivjy* Simon von Jur'evic und des eben erwähnten *Salos* Kiprijan: Ersterer wurde 1635 kanonisiert und 1722 wieder dekanonisiert,¹⁵⁹ Letzterer, obwohl in den 1650er Jahren von Zar und Patriarch verehrt, 1675 wegen Agitation für den Alten Glauben geköpft (vgl. S. 148).¹⁶⁰ Nach dem *raskol*, der durch die Reformkonzile von 1654/55 und 1666/67 ausgelöst worden war, traten einige *jurodivye* als Repräsentanten und Propagatoren des im Volk verwurzelten Alten Glaubens auf. Damit wurde ihr Antiverhalten zum Bestandteil des Protests einer ‚schismatischen‘ Glaubenspartei.¹⁶¹

158 PAVEL ALEPPSKIJ 2005: 509.

159 GOLUBINSKIJ ²1903/1998: 199f u. 551. Zu Simon von Jur'evic s. S. A. IVANOV 2011: 269–280.

160 S. A. ZEN'KOVSKIJ 1970: 376 f.

161 Vgl. A. M. PANČENKO 1976/1984: 132 u. 150.



© Gosudarstvennyj istoričeskij muzej, Moskva

*Vasilij Blažennyj. Ikone 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts
(Basiliuskathedrale, Moskau)*

V. Entzauberung, Ausgrenzung und Verfolgung: Das *jurodstvo* in der Zeit der Kirchenspaltung und der petrinischen Reformen

In der Zeit der nikonianischen Kultusreformen und der weit umfassenderen Reformen Peters I. änderte sich die Haltung von Kirche und Staat gegenüber den *jurodivye*. Von der Obrigkeit einst weithin geduldet, ja bisweilen als Asketen und Heilige verehrt, gerieten sie infolge von *raskol* und sukzessiver ‚Entzauberung der Welt‘ in Misskredit, wurden fallweise der Pseudoprophetie, des Schismatismus oder der Staatsfeindschaft bezichtigt, verfolgt und bestraft. Im Folgenden soll zunächst anhand von ausgewählten Erlassen und repressiven Maßnahmen das sich wandelnde, aber seit jeher ambivalente Verhältnis der Kirchenführung zum *jurodstvo* aufgezeigt werden (1.); danach gilt das Augenmerk der Verbindung des *jurodstvo* mit dem Altgläubigentum (2.) und der ‚Volksorthodoxie‘ (3.) und schließlich der systematischen Verfolgung der *jurodivye* im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts, wie sie in verschiedenen Verhörprotokollen bezeugt ist (4.).

1. Repressalien gegen die *jurodivye*

Maßnahmen gegen das *jurodstvo*, wie sie schon das Quinisextum fordert (s. S. 68), sind in der Rus’ nicht erst seit dem 17., sondern bereits im 15. Jahrhundert bezeugt. So berichtet die zweite Sophienchronik, dass im Jahre 1488 ein Mönch, der vor Großfürst Ivan III. auftrat und der Stadt Moskau Unheil prophezeite, als *urodъ* (яко урода) verhaftet und in ein Kloster verbannt wurde.¹ Auch gegen den Kult, den das Volk mit den *jurodivye* trieb, ging die Kirche schon im 15. Jh. gelegentlich vor. Dies zeigt der oben erwähnte Bericht aus der Vita des Prokopij von Ustjug, wonach Ustjuger Geistliche zwischen 1458 und 1471 eine Kapelle zerstörten, die ein Bürger zum Gedenken an den *jurodivyy* errichtet hatte (vgl. S. 89).² Und selbst nach der zentralistischen Kanonisation von *jurodivye* am Landeskonzil von 1547, welche die ‚Blütezeit des *jurodstvo*‘ einläutete, blieben Repressalien von Seiten der Kirchenführung nicht aus. Im Gegenteil: Gerade die Anerkennung ausgewählter verstorbener *jurodivye* scheint Kontrollmaßnahmen in Bezug auf lebende *jurodivye* erfordert zu haben. An der Hundertkapitelsynode von 1551 beklagte sich Ivan IV. über „falsche Propheten“ (лживые прор[о]ки), die „nackt und barfuß“ (наги и босы) herumlaufen, lange, wallende Haare tragen (волосы отростив

1 SOFIJSKAJA VTORAJA LETOPIS’ 2001 (PSRL VI/2): 324.

2 ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 67 (= f. 60^v).

и розпусья) und „zittern und heulen“ (трясутся и убиваютца).³ Das Konzil erteilte ihm folgende Antwort:

[...] гдѣ таковы прелестники, нарицаемые лживые пропр(о)ци, обрящутца и учнуть смущати православных хр(и)стиян всякими своими б(о)гомерскими прелщении от снов смущаеми и от бесов прел(ь)щаемых, [...] и таких бы прелесников православные хр(и)стияне не слушали и из домов от себя изгоняли, и от них удалялися [...].⁴

[...] wo solche Verführer, die Pseudopropheten genannt werden, auftauchen und, von Phantasien verwirrt und Dämonen verführt, durch allerlei gottlose Verlockungen die orthodoxen Christen zu verwirren beginnen, [...] auf solche Verführer sollen die orthodoxen Christen nicht hören, sie sollen sie aus ihren Häusern vertreiben und sich von ihnen fern halten [...].

In einem anderen Kapitel beschloss das Konzil, dass Mönche, Nonnen und Laien, die ungeordnet (безчинно) „durch die Welt streifen“ (по миру скитаются) und „sich als Propheten ausgeben“ (мняся пропр[о]чествовати), aus den Städten verjagt werden sollen.⁵ Mönche, die unerlaubt das Kloster verlassen und in der Welt umherstreunen oder sich eigene Einsiedeleien (пустыни) bauen, seien ins Kloster zurückzuführen bzw. ihre Einsiedeleien seien einer regulären monastischen Einrichtung einzugliedern.⁶ Besonders stark verurteilt wurde die „hellenische Besessenheit“ (елиньское бесование), womit – im Sinne der Superstition – pagane Bräuche und magische Praktiken gemeint waren.⁷ Eine konsequente Umsetzung der Konzilsbeschlüsse von 1551 scheint aber durch die Turbulenzen der nachfolgenden Jahrzehnte verunmöglicht worden zu sein.⁸ So sind die Richtlinien gegen Pseudopropheten unter Ivan IV. wohl nur in Ausnahmefällen angewandt worden, beispielsweise dann, wenn gewisse *jurodivye* – wie Fletcher berichtet – in ihrer Kritik gegen die Obrigkeit zu weit gingen (vgl. S. 117 f).⁹

Im 17. Jahrhundert häuften sich Unmutsäußerungen von Seiten der Kirchenführung gegen das *jurodstvo*. Am 14. August 1636 erließ Patriarch Ioasaf I. einen *ukaz* „über die Unterbindung verschiedenartiger Störungen und Missbräuche in den Moskauer Kirchen“ (о прекращеніи въ московскихъ церквахъ разнаго рода безчинствъ и злоупотребленій). Darin heißt es:

иніи же творятся малоумни, а потомъ ихъ видятъ цѣлоумныхъ; а иніи ходятъ во образѣ пустыническомъ и во одеждахъ черныхъ и въ веригахъ, растрепавъ

3 STOGLAV 2000: 311 (= Kap. 41, Frage 21).

4 STOGLAV 2000: 312 (= Kap. 41, Frage 21).

5 STOGLAV 2000: 376 (= Kap. 74).

6 STOGLAV 2000: 391 f (= Kap. 85). Vgl. auch STOGLAV 2000: 373 (= Kap. 71).

7 STOGLAV 2000: 399–405 (= Kap. 92 f). An der Hundertkapitelsynode taucht das Verständnis der *Superstition* (суеверие) erstmals in der russischen Geistesgeschichte auf. Wie Lavrov feststellte, war der früheren Rus' eine Superstitionskritik à la Cicero unbekannt (LAVROV 2000: 445).

8 Vgl. HOSKING 1997: 51 und KARTAŠEV 1992: I 438.

9 FLETCHER 1856: 119.

власы; а инїи во время святаго пѣнїа во церквахъ ползають, пискъ творяще, и великъ соблазнъ полагають въ простыхъ чловѣцѣхъ.¹⁰

Manche von ihnen stellen sich verrückt, aber später sieht man, dass sie klar bei Verstand sind; andere laufen mit zerzausten Haaren in anachoretischem Habitus, mit schwarzen Gewändern und Büßerketten herum; andere wiederum kriechen während des heiligen Gesangs in den Kirchen auf dem Boden herum, geben quäkende Laute von sich und irritieren damit die einfachen Menschen.

Nachdem solche Störungen nicht behoben werden konnten, sah sich der Patriarch veranlasst, den *jurodivye* den Zutritt zu den Kirchen zu verbieten. In einem Rundschreiben von 1646 wird das Verbot folgendermaßen begründet:

Понеже отъ ихъ крику и писку православнымъ христіанамъ божественнаго пѣнїа не слыхать, да тѣ въ церкви въ Божїи приходятъ аки разбойники съ палки, а подъ тѣми палки у нихъ бываютъ копейца желѣзные и бываютъ у нихъ межъ себя брани до крови и лая смрадная.¹¹

Denn wegen ihres Geschreis und Gequäkes können die orthodoxen Christen den göttlichen Gesang nicht mehr hören, und jene kommen in die Kirchen Gottes wie Räuber, mit Stöcken, die mit eisernen Spitzen versehen sind, und unter ihnen gibt es Zanke-reien bis aufs Blut und ekelhaftes Gekläffe.

Die Regelungen gegen „Störenfriede in der Kirche“ (церковные мятежники) wurden 1649 im *Sobornoe Uloženie* – dem Gesetzbuch des Zaren Aleksej Michajlovič – festgehalten und verschärft. Wie aktuell das Problem war, zeigt sich u. a. darin, dass ihm das ganze erste (!) Kapitel gewidmet ist. Darin heißt es:

А будетъ какой бесчинникъ пришедъ въ церковь божию во время святаго литургии, и какимъ ни буди обычаемъ, божественныя литургии совершити не дастъ, и его изымавъ и сыскавъ про него допряма, что онъ такъ учинитъ, казнити смертию безо всякия пощады.¹²

Aber wenn irgendein Unruhestifter zur Zeit der heiligen Liturgie in die Kirche Gottes kommt und durch irgendwelche Gewohnheit die Göttliche Liturgie nicht verrichten lässt, dann ist er, nachdem man ihn ergriffen und über ihn genau ermittelt hat, dass er es so macht, mit dem Tode zu bestrafen ohne jegliche Schonung.

А будетъ кто во время святаго литургии и в и(ы)ное церковное пение, вшедъ въ церковь божию, учнетъ говорити непристойныя речи патриарху, или митрополиту, или архиепископу и епископу, или архимандриту, или игумену и священническому чину, и темъ въ церкви божественному пению учинитъ мятежъ, а государю про то ведомо учинится и сыщется про то допряма, и тому бесчиннику за ту его вину учинити торговая казнь.¹³

10 АКТУ АРХЕОГРАФИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 1836–38: III (1613–1645) 402 (= № 264).

11 Zit. nach I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 156.

12 SOBORNOE ULOZHENIE 1649 GODA 1961: 70 (= Kap. 1, Art. 2).

13 SOBORNOE ULOZHENIE 1649 GODA 1961: 70 (= Kap. 1, Art. 3).

Aber wenn jemand zur Zeit der heiligen Liturgie oder zu einem anderen Kirchengesang in die Kirche Gottes kommt und sich anschickt, dem Patriarchen, dem Metropoliten, einem Erzbischof oder Bischof, einem Archimandriten, Igumen oder Priester unanständige Worte zu sagen und dadurch in der Kirche dem Göttlichen Gesang eine Störung bereitet, dem Herrscher aber davon Kunde wird und genau darüber ermittelt wird, dann ist an jenem Unruhestifter für diese seine Schuld eine öffentliche Auspeitschung zu vollziehen.

Das *Sobornoe Uloženie* verbot desgleichen, sich während des Gottesdienstes in eigenen Anliegen an den Zaren oder die Hierarchen zu wenden.¹⁴ Als schlimmstes Vergehen galt die Gotteslästerung (хула на господѣ бора): Wer sich derselben schuldig machte, war mit dem Feuertod zu bestrafen.¹⁵ Diese durch das *Sobornoe Uloženie* neu ins russische Recht eingeführte Hinrichtungsmethode wurde nach dem *raskol* auf die Führer der Altgläubigen angewandt. Unter ihnen befanden sich zwei *jurodivye*, Afanasij und Ivan, welche in den 1670er Jahren auf dem Scheiterhaufen endeten (vgl. S. 147 u. 148).

Das Große Moskauer Konzil von 1666/67, das die Altgläubigen anathematisierte, verabschiedete erstmals auch eine ausführliche Stellungnahme zum *jurodstvo*. Diese kann als schriftlicher Ausdruck des Kurswechsels betrachtet werden, der sich seit längerem abzeichnete. Mit ihren Leitlinien gab sie die Richtung vor, der die Kirchenführung in den nächsten 250 Jahren folgen sollte:

Сѣтъ нѣкаторіи лицемѣрніи ѿ прелѣстники, ѿже живѣтъ посреди градѣвъ, ѿ сѣлъ, во ѡбразѣ ѡшелника, ѿ затворника волосати, ѿ вѣ монашеской свѣтцѣ. Ыниже ѿ вѣ желѣзахъ скѡбани. Такожде ѿ наги ѿ бѣси хѡдѣтъ по градѣ ѿ сѣлау въ мірѣ, тшеславіѣ ради, да воспріимѣтъ славу ѡ народѣ, ѿ да почитаютъ ѿхъ во стѣхъ, ко прѣлести простымъ ѿ невѣждамъ. повелѣваемъ оубѡ, ѡ нѣ да не ѿмете ѡ нѣдѣ таковы вѣрѣ, занѣ познаваѣтсѣ, ѿкѡ не по бѣтѣ, ѿ не вѣ правѣдѣ, ѿ ниже здравымъ оубѡ сѣ творѣтъ. Ибо прѣжніи прѣвнїи оубѡ ѿже сѣмъ ѡбразѣ трѣждахѣса по бѣтѣ, ѿ здравымъ оубѡ, не сѣце пребывахѣ, но ѿкѡ во стѣхъ книгѣхъ прочитѣемъ, ктѣ ѡшелникъ вывѣ, по градѣ ѿ по сѣлау ѡ нѣдѣ нехѡдиша, тѣкѡмъ вѣ пѣстынахъ пребывахѣ. И ктѣ ѡ монахѣвъ ѿ ѿ ѡшелникъ скѡбанъ вѣ желѣзахъ трѣждахѣса по бѣтѣ, никѡмъ ѡ нѣдѣ сѣ показѣша: ѿ никтѣже тѣ вѣдѣше до ѿхъ смѣрти. Такожде, ѿ ктѣ ѡ нѣ весѣла міра ѡрѣкшисѣ, ѿ хотѣхѣ порѣгѣтисѣ мірови, сѣрѣчь во юрѣдственѣмъ ѡбразѣ житѣльствовати: ѿкѡ стѣй ѡндрѣй ѿ смѣвѣнъ, ѿ прѣчїи ѡ хрѣтѣ юрѣди, не сѣце [ѿкѡ нѣшнїи] творїша ѿ житѣльствоваша: не ѿскаша во ѡнї славы ѡ міра. Ыниже хѡдиша по двѣрамъ, ѿ полатѣмъ вельмѣжныхъ ѿ знакомыхъ: но ѿдѣже ѡ нѣдѣ не знаша ѿхъ ниже почитѣша, тѣ ѿ пребывахѣ. пкѡже видѣтсѣ писанѡ, стѣгѡ ѡндрѣѣ ѿ смѣвѣна, стѣмъ житїѣ, ѿ прѣчїихъ. ѿ ѿгда вѣ коѣмъ мѣстѣ, ѡкрѣ Бгѣ ѿхъ стѣбе житїѣ, какїми чюдесы, ѿ начѣша народѣ почитѣти ѿхъ. ѡниже ѡ того мѣста ѡлдѣхѣса, ѿ невѣдомы вывахѣ, во ѿнѣхъ мѣстѣхъ. Тѣмъ оубѡ познаваѣтсѣ ѿкѡ нѣшнїи ѡшелники ѿ желѣзонѣснїи прѣтворнїи

14 SOBORNŌE ULOŽENIE 1649 GODA 1961: 71 (= Kap. 1, Art. 8).

15 SOBORNŌE ULOŽENIE 1649 GODA 1961: 70 (= Kap. 1, Art. 1).

и юроды не по бѣѣ сѣть, и ниже здравымъ оумомъ жителствуютъ, зане не подражаютъ прѣжнихъ стѣхъ, иже такимъ житіемъ оугодившихъ Бг҃а. ꙗко кто юродъ ѿ рожденіа есть, за малоуміе его, ниже хвалити, ниже хлѣити достѣитъ [и хъ], токма помилвати подобаетъ чѣколюбіа ради: зане есмь вси еди́на тварь бж҃іа, и плоть всацѣй нр҃ждѣ подлежаща.¹⁶

Es gibt einige Heuchler und Verführer, die inmitten von Städten und Dörfern leben, im Habitus eines Anachoreten oder Inklusen, mit langen Haaren und in der Mönchskutte. Andere wiederum sind in eiserne Ketten geschmiedet. Auch gehen sie in der Welt nackt und barfuß durch Städte und Dörfer, aus Geltungsdrang, damit sie Ruhm empfangen vom Volke und damit man sie als Heilige verehrt, und so verführen sie die Einfachen und Unwissenden. Wir aber befehlen, dass ihr solchen von nun an keinen Glauben mehr schenkt; denn es ist erkennbar, dass sie dies nicht in Gott und nicht in der Wahrheit und schon gar nicht mit gesundem Verstande tun. Denn die früheren ehrwürdigen Väter, die sich auf solche Weise für Gott mit gesundem Verstande abmühten, verhielten sich nicht so, sondern, wie wir in den heiligen Büchern lesen, ging jemand, der ein Anachoret war, keineswegs durch Städte und Dörfer, sondern hielt sich nur in den Einsiedeleien auf. Und wer von den Mönchen oder als Anachoret in Ketten geschmiedet sich für Gott abmühte, zeigte dies überhaupt niemandem; und niemand wusste dies bis zu seinem Tode. Und wer von ihnen auch völlig der Welt entsagte und von der Welt beschimpft werden wollte, das heißt, wer als *jurodivj* leben wollte wie der heilige Andreas und Symeon und weitere Narren in Christo [*o Christě jurodi*], der handelte und lebte nicht so (wie die heutigen); denn jene suchten nicht den Ruhm der Welt. Und sie gingen nicht in die Höfe und Paläste der Würdenträger und Prominenten, sondern da, wo man sie weder kannte noch ehrte, da verweilten sie auch. Wie man dies geschrieben sieht in den heiligen Viten des heiligen Andreas und Symeon und anderer. Wenn aber an einem bestimmten Ort Gott ihr heiliges Leben offenbarte durch irgendwelche Wunder und die Leute sie zu verehren begannen, dann entfernten sie sich von diesem Ort und blieben unerkant an anderen Orten. Daran aber lässt sich erkennen, dass die heutigen Anachoreten und heuchlerischen Kettenträger und *jurodivye* nicht aus Gott sind und auch nicht mit gesundem Verstande leben; denn sie ahmen nicht die früheren Heiligen nach, die durch ein solches Leben Gott gefielen. Wer aber ein Irrer [*jurodv*] von Geburt ist, den geziemt es wegen seines Unverstandes weder zu loben noch zu schmähen, nur Almosen soll man ihm um der Menschenliebe willen geben; denn wir alle sind die eine Schöpfung Gottes und Fleisch, das allerlei Not unterliegt.

Der Verfasser der Stellungnahme¹⁷ unterscheidet drei Kategorien von *jurodivye*:

¹⁶ DĚJANĪJA MOSKOVSKICH SOBOROV 1666 I 1667 GODOV ²1893: 27^v–28^v. Diesen für die Geschichte des *jurodstvo* wichtigen Text präsentiert Gabriele Scheidegger in ihrer Habilitationsschrift *Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts* (SCHEIDEGGER 1999: 283–287). Auf ihrer Übersetzung basiert die hier aufgeführte deutsche Übertragung.

¹⁷ Nach Scheidegger könnte es sich um Simeon Polockij (1629–1680) handeln (SCHEIDEGGER 1999: 286). Lavrov schreibt die Resolution den Patriarchen Makarios von Antiochia und Paisios von Alexandria zu, die beide am Konzil teilnahmen (LAVROV 2001: 432). Lavrovs These ist plausibler.

1. zeitgenössische, heuchlerische *jurodivye*, die „nicht aus Gott sind“, sondern um des Ruhmes willen „nackt und barfuß“ – zuweilen mit Ketten behängt – durch die Städte und Dörfer streichen;
2. frühere, ehrwürdige *jurodivye* wie Andreas und Symeon, die den Ruhm der Welt bekämpften, ihre Askese bis zum Tode geheim hielten und von der Welt beschimpft wurden;
3. Irre von Geburt (*jurody ot roždenija*), die weder gepriesen noch verschmäht werden sollen.

Für diese Dreiteilung, die sich im Laufe der Zeit durchsetzen wird, verwendet der Philologe Vasilij Ivanov die Begriffe *ložnoe jurodstvo* (falsches *jurodstvo*), *Christa radi jurodstvo* (*jurodstvo* um Christi willen) und *prirodnoe jurodstvo* (angeborenes *jurodstvo*).¹⁸ Priorität hat im vorliegenden Kontext die Unterscheidung zwischen den Kategorien 1 und 2. Dabei fällt auf, dass der Kategorie 1 (*ložnoe jurodstvo*) die *jurodivye* der Gegenwart zugeordnet werden, während als Beispiel für die Kategorie 2 (*Christa radi jurodstvo*) die hl. *jurodivye* der Vergangenheit, namentlich die byzantinischen *σαλοί*, dienen. Diese Zuweisungen sind für den damaligen Reformkurs charakteristisch, und zwar insofern, als das Ideal und der Maßstab nicht mehr in der moskowitzischen Tradition, sondern in der byzantinisch-griechischen Überlieferung gesucht werden:¹⁹ Als normative Quellen für die Beurteilung dienen die Viten der Heiligen Symeon und Andreas. Ihnen wird das Kriterium entnommen, das die zeitgenössischen *jurodivye* als „Heuchler“ (лицемѣрїи) entlarven soll: der „Ruhm der Welt“ (слава ѿ міра). Anhand dieses Prüfsteins wird das kontemporäre *jurodstvo* als Verdrehung und Verfälschung des byzantinischen Prototyps dargestellt: Während das Ziel der *σαλοί* gerade darin bestand, dem „Ruhm der Welt“ zu entgehen, so besteht die Absicht heutiger *jurodivye* – so der Verfasser – darin, durch entsprechendes Verhalten „den Ruhm vom Volk zu empfangen“ (да воспрїимѣтъ славу ѿ народа). Lässt sich ein *jurodivyj* schon zu Lebzeiten als Prophet oder Heiliger verehren (wie dies bei den zeitgenössischen der Fall ist), dann entpuppt er sich als falscher *jurodivyj*, weil er dem ursprünglichen Sinn des *jurodstvo*, der im Kampf gegen den „Ruhm der Welt“ besteht, zuwiderhandelt.²⁰ Mit dem Hinweis darauf, dass Symeon und Andreas ihre Askese zeitlebens

18 V. V. IVANOV 1993: 7. Im Ansatz findet sich eine solche Klassifikation bereits bei Theodoros Balsamon (vgl. S. 69f), noch deutlicher bei Katakalon Kekaumenos (11. Jh.), der zwischen einem προσποιούμενος τὸ σαλόν, einem σαλός und einem ἄφρων unterscheidet (s. S. A. IVANOV 1994: 112).

19 Die nikonianischen Kulturreformen bestanden in einer Angleichung russischer liturgischer Formen und Texte an die griechischen. So auch im Falle des vieldiskutierten Dreifingerkreuzes, das die Griechen im 12./13. Jh. anstelle des Zweifingerkreuzes (welches die zwei Naturen Christi symbolisierte) eingeführt hatten.

20 Von einem *jurodivyj* (*o Christe*) wird ein *lžejurodivyj* dadurch unterschieden, dass er um des weltlichen Ruhmes willen vorgibt, ein *jurodivyj* (*o Christe*) zu sein, während sich Ersterer im Kampf gegen den weltlichen Ruhm als Narr ausgibt.

vor der Welt zu verbergen suchten, deutet der Autor an, dass ein wahrer *jurodivjy o Christe* erst nach seinem Tod mit Gewissheit erkannt werden kann.²¹ Allein schon deshalb dürfte den Personen, die zu Lebzeiten als *jurodivye* in Erscheinung treten, kein Glaube geschenkt werden. Und ein solcher Glaube gebührt ebenso wenig den Vertretern der Kategorie 3 – den „Irren von Geburt“ (*jurody ot roždenija*): Diese sind weder zu preisen noch als Besessene zu verschmähen, sondern im Sinne der Nächstenliebe zu unterstützen.

Die zitierte Stellungnahme des Großen Moskauer Konzils ist die erste altrussische Kritik am zeitgenössischen *jurodstvo*, die auf fundierter Grundlage erfolgt und die Diskrepanz zwischen hagiographischem Ideal und historischer Realität zur Sprache bringt. Sie verurteilt die in Russland verbreitete Verehrung zeitgenössischer *jurodivye* als im Widerspruch zu den hagiographischen Quellen stehend – zu ebenjenen Quellen, die paradoxerweise durch ihre Verbreitung den *jurodivjy*-Kult hervorgerufen haben. So werden die zeitgenössischen *jurodivye* gleichsam mithilfe ihrer Legitimation kritisiert. Dabei appelliert der Konzilstext, in humanistischer Manier, an den „gesunden Verstand“ und an die „Menschenliebe“ und schlägt – abgesehen von der Forderung, den *jurodivye* zu misstrauen – keine Bekämpfungsmaßnahmen vor. Nichtsdestotrotz liefert er die argumentative Grundlage, die ein repressives Vorgehen legitimiert.

Unter Berufung auf den 42. Kanon des Quinisextum und den einschlägigen Kommentar von Alexios Aristenos (12. Jh.) ordnete das Moskauer Konzil schließlich folgende Maßnahmen an:

«иже гради обходяще, якоже мнящесе пустынницы, и власы главы своєю обростивше и склочивше и надолзѣ пустивше, черныя ризы носяще или вретище, или нази ходяще, таковыи въ монастырь да внидутъ и власы своя остригутъ, образъ монашескiй на прочая воспрiимше; ащели того не хотятъ, отъ градовъ изженутся, да своему обѣщанiю не ругаются и въ пустыняхъ да живутъ, отъ нихъже и имя себѣ стяжаше;» и сихъ имати и приводити на Патриаршей дворъ, а въ прочiихъ епархiяхъ по градомъ приводити на митрополии и архиепископлии и епископлии двory.²²

21 Vgl. dazu A. M. PANČENKO 1974: 153: „Eines der grundlegenden Postulate der Kirche lautet, dass die Heiligkeit erst *post mortem* festgestellt werden kann, dann nämlich, wenn Gott dem Glaubensstreiter mittels postumer Wunder die Ehre erweist. In dieser Beziehung verhält es sich beim *jurodivjy* nicht anders als beim Inkusen, Anachoreten oder Styliten. Zu Lebzeiten aber unterscheidet er sich von ihnen, und zwar beträchtlich: Wenn die fromme Lebensführung allein zwar noch kein Garant für die Heiligkeit ist, so ist es doch zumindest unbestritten, dass eine solche Lebensführung fromm ist. Über einen *jurodivjy* kann aber bis zu seinem Tode nichts Bestimmtes gesagt werden. Es ist durchaus möglich, dass es sich um einen *jurodivjy* ‚um Christi willen‘ handelt, aber auch denkbar, dass er ein falscher *jurodivjy* ist. Dann ist es indessen zulässig, mit ihm umzugehen, wie die Ustjuger Bettler mit Prokopij umgegangen sind, als sie sagten: ‚Geh weg und stirb, verlogener Narr, denn von dir kommt kein Seelenheil!‘“

22 ДОПОЛНЕНИЯ К АКТАМ ИСТОРИЧЕСКИМ 1846–1875: V 465 (= № 102). Das Zitat stammt von Aristenos: Οἱ τὰς πόλεις περιτρέχοντες, ὡς δῆθεν ἐρημίται, καὶ τὰς κεφαλὰς κομώντες, καὶ μελανεμωνούντες, ἢ εἰς μοναστήριον εἰσερχέσθωσαν, τὰς τρίχας κειρόμενοι, καὶ τὸ σχῆμα τῶν λοιπῶν μοναχῶν ἀναδεχόμενοι· ἢ εἰ μὴ τοῦτο αἰροῦνται, τῶν πόλεων ἀπελαυνέσθωσαν, ἵνα μὴ τὸ

„Diejenigen, die durch die Städte gehen, sich als Einsiedler ausgeben, lange, zerzauste und wallende Haare auf dem Kopf haben, Mönchsgewänder oder ein Büsserhemd tragen oder nackt gehen, solche sollen ins Kloster geschickt werden, sich die Haare scheeren lassen und im Weiteren ein Mönchsleben führen; wenn sie dies aber nicht wollen, so sollen sie aus den Städten fortgejagt werden, damit sie ihr Gelübde nicht verletzen, und in Einsiedeleien leben, von denen sie ja ihren Namen haben.“ Diese sollen festgenommen und in den Patriarchenhof geführt werden, in anderen Eparchien sollen sie, je nach Stadt, in die Metropolitens-, Erzbischofs- oder Bischofshöfe geführt werden.

Dass zur Zeit des Großen Moskauer Konzils manche *jurodivye*, einige sogar in führender Stellung, unter den Altgläubigen auftraten, scheint solche Repressionen provoziert zu haben. Die Aufmerksamkeit galt den *jurodivye* nicht mehr nur im Rahmen des Kampfes gegen Superstition und pagane Relikte, sondern vermehrt auch im Rahmen der Bekämpfung vermeintlich staatsbedrohender schismatischer Kräfte. Einer altgläubigen Quelle zufolge soll Patriarch Nikon, welcher am Konzil abgesetzt wurde, die *jurodivye* als Verrückte bezeichnet und verboten haben, sie auf Ikonen darzustellen.²³ Den traurigen Höhepunkt bildeten die Hinrichtungen der *jurodivye* Fedor (1670), Avraamij (1672), Kiprijan (1675) und Ivan (1670er Jahre): Sie alle erlitten den Märtyrertod für den Alten Glauben (vgl. unten S. 146–148).

Nach der Regierungsübernahme Peters I. im Jahr 1689 ordnete die Kirchenführung weitere Maßnahmen gegen die *jurodivye* an. Aus der Zeit des Patriarchen Adrian (1690–1700) ist ein *ukaz* bekannt, welcher vorschreibt, „Träger härener Hemden, Nackte und Kettenträger festzunehmen“ (волосеничников, и нагих, и верижников ловить).²⁴ Aus dieser Zeit sind nicht nur die ersten Razzien gegen *jurodivye* bekannt, sondern auch die ersten Protokolle von z. T. grausamen, mit Folterung verbundenen *jurodivyyj*-Verhören überliefert (vgl. S. 167 f.). Im Zuge der petrinischen Reformen wurde die Bekämpfung des *jurodstvo*, die bis anhin Sache der Kirche war, zunehmend vom Staat übernommen und systematisiert.²⁵ Zwar delegierte man die Verfolgung weiterhin an die Bischöfe, doch waren diese verpflichtet, die *jurodivye* zur Rechtsprechung dem weltlichen Gericht zu überantworten.

οἰκεῖον ἐπάγγελμα καθυβρίζουσι· καὶ τὰς ἐρημίας οἰκεῖτωσαν, ἐξ ὧν καὶ τὴν ἐπωνυμίαν ἐκτήσαντο (BALSAMON 1865 [PG 137]: 665D). Schon die Hundertkapitelsynode von 1551 berief sich auf den 42. Kanon des Quinisextum: STOGLAV 2000: 391 (= Kap. 85).

23 MATERIALY DLJA ISTORII RASKOLA 1874–1894: VI 300: Онъ же, Никонъ, юродивыхъ святыхъ бшеными называлъ; и на иконѣ ихъ лика и писати не велѣлъ той же Никонъ.

24 LAVROV 2001: 433 und LAVROV 2000: 263.

25 Schon im 17. Jahrhundert waren die *jurodivye* gelegentlich der weltlichen Gerichtsbarkeit übergeben worden, wenn sie gegen Gesetze des *Sobornoe Uloženie* (1649) verstießen oder als *raskol'niki* (Schismatiker) die herrschende Ordnung gefährdeten. Der *Voinskij Ustav* Peters I., der 1716 in Kraft trat, beschnitt dann die Rechte der Kirche in Fragen der kirchlichen Gerichtsbarkeit über Laien: Aberglaube, Zauberei, Gotteslästerung und Sittlichkeitsvergehen wurden der alleinigen Jurisdiktion der Kirche entzogen; die über solche Vergehen verhängte Kirchenbuße wurde „auf eine subsidiäre Funktion neben den weltlichen Strafen reduziert“ (BEHRISCH 2003: 28 f.).

Gemäß einer eidesstattlichen Verpflichtung aus dem Jahr 1716 legten die Bischöfe bei ihrer Amtseinsetzung folgendes Gelübde ab:

Паки общаваюся [...] притворныхъ бѣснующихъ въ калтунахъ, босыхъ и въ рубашкахъ ходящихъ не точію наказывать, но и градскому суду отсылать [...].²⁶

Außerdem gelobe ich, [...] jene heuchlerischen Besessenen mit von Läusen verfilztem Haar, die barfuß und im Hemd gehen, nicht einfach nur zu bestrafen, sondern dem städtischen Gericht zu überstellen [...].

Im Rahmen der Kirchenreform, die mit der Errichtung des Hl. Synods (1721) die Unterordnung der Kirche unter den Staat besiegelte, ließ Peter I. aus dem Klerus Inquisitoren rekrutieren, die sowohl für die Überwachung der *raskol'niki* wie auch für die Verfolgung der *jurodivye* zuständig waren.²⁷

Dass der Staat zunehmend Interesse am *jurodstvo* bekundete, lässt sich einerseits darauf zurückführen, dass diverse *jurodivye* im Kreis der politischen Opposition auftauchten (wie ein gewisser Michail Bosoj, der in den Prozess um Carevič Aleksej Petrovič [1718] verwickelt war).²⁸ Andererseits erwies sich die zivilisationsferne Erscheinung eines *jurodivyyj* allein schon als unvereinbar mit Peters Konzeption einer europäisierten russischen Gesellschaft.²⁹ Zusammen mit anderen Moskauer Bräuchen galt es den unzeitgemäßen, vernunftwidrigen *jurodivyyj*-Kult zu beseitigen. Im wichtigsten Kirchengesetz der Petersburger Periode, im *Geistlichen Reglement* von 1721, wurde die Lebensart der *jurodivye* nicht nur als subversiv und unchristlich, sondern – unter utilitaristischem Aspekt – auch als nutzlos für die Gesellschaft verurteilt:

Многія бездѣльники, при совершенномъ здравіи, за лѣность свою пускаются на прощеніе милостыни и поміру ходятъ безстыдно [...]. Разсуди всякъ благо-разумный, сколько тысящъ въ Россіи обрѣтается лѣнливыхъ таковыхъ проша-ковъ, толикожъ тысящъ не дѣлаютъ хлѣба, и потому нѣтъ отъ нихъ приходу хлѣбного, а обаче нахалствомъ и лукавымъ смиреніемъ чуждые труды поядаютъ, и потому великій хлѣба расходъ вотще. Хватать бы таковыхъ всюды и къ дѣламъ общимъ приставлять. [...] Сверхъ того еще лѣнливии оные нахалники сочиняютъ нѣкая безумная и душевредная пѣнія, и оная съ притворнымъ стенаніемъ предъ народомъ поютъ и простыхъ невѣжъ еще вящше обезумливаютъ [...]; клеветуютъ на властей высокихъ, и самую власть Верховную

²⁶ POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA 1830: V (1713–1719) 194 (= № 2985, Pkt. 6).

²⁷ Die Inquisitoren wurden einem Protoinquisitor beim Hl. Synod unterstellt, aber schon 1727 – zwei Jahre nach Peters Tod – wieder abgeschafft (vgl. POLNYJ PRAVOSLAVNYJ BOGOSLOVSKIJ ĖNCIKLOPEDIČESKIJ SLOVAR' 1913/1992: I 942).

²⁸ LAVROV 2001: 434 und LAVROV 2000: 264.

²⁹ „Wenn man im 17. Jahrhundert die *jurodivye* wegen ihrer aufmüpfigen Reden verfolgte“, schreibt Pančenko, „so ergriff man sie im 18. Jahrhundert bereits wegen ihres verfilzten Haars und ihrer Nacktheit, d. h. aufgrund ihres Aussehens als *jurodivyyj*“ (A. M. PANČENKO 1976/1984: 152).

злѣ обносятъ, и простой народъ къ презорству властей преклоняють. Сами никіихъ же христіанскихъ должностей касаются; въ церковь входить не свое дѣло быти помышляють, толко бы имъ предъ церковию непрестанно вопить.³⁰

Viele Müßiggänger, die völlig gesund sind, erbetteln aus Faulheit Almosen und streifen schamlos durch die Welt [...]. Es bedenke jeder Vernünftige: Wieviele Tausend solch fauler Bettler es in Russland gibt, soviele Tausend beteiligen sich nicht am Broterwerb, und deshalb hat man von ihnen keine Einnahme. Stattdessen verzehren sie mit Frechheit und hinterlistiger Demut fremde Arbeit, weshalb ein großer Brotverbrauch umsonst geschieht. Solche sollen überall festgenommen und unter Aufsicht zu allgemeinen Arbeiten angestellt werden. [...] Überdies denken sich jene faulen Flegel törichte und psychisch schädliche Lieder aus, singen sie vor dem Volk mit geheucheltem Stöhnen und verdummen die einfältigen Gemüter noch mehr [...]; sie verleumden die Obrigkeit und sagen selbst über die höchste Macht Böses und verleiten das einfache Volk, die Obrigkeit zu verachten. Sie selbst erfüllen keine christlichen Pflichten; in die Kirche zu gehen halten sie nicht für ihre Sache, wenn sie nur vor der Kirche unaufhörlich heulen können.

In der petrinischen Zeit wurde das *jurodstvo* – wie es Foucault in Bezug auf den Wahnsinn im Zeitalter der Klassik formulierte – perzipiert durch eine „ethische Verurteilung des Müßiggangs“ (condamnation éthique de l’oisiveté) und in einer sozialen Immanenz, die durch die „Gemeinschaft der Arbeit“ (communauté de travail) garantiert war: „Cette communauté“, so Foucault, „acquiert un pouvoir éthique de partage, qui lui permet de rejeter, comme dans un autre monde, toutes les formes de l’inutilité sociale“.³¹ Als derartiger Ausdruck sozialer Nutzlosigkeit und Störfaktor der öffentlichen Ordnung musste das *jurodstvo* verworfen und bekämpft werden.

In der Zeit zwischen dem Großen Moskauer Konzil und dem *Geistlichen Reglement* hatte die Kirche zwar noch einige *jurodivye* zur lokalen Verehrung heiliggesprochen: so u. a. Ioann ‚Bolšoj Kolpak‘ von Moskau († 1589 / kanonisiert 1672), Prokopij von Vjatka († 1628 / k. nach 1675), Maksim von Tot‘ma († 1650 / k. 1715) und Andrej von Tot‘ma († 1673 / k. 1715?). Doch mit der im *Reglement* verordneten Errichtung des Synods, der fortan für Fragen der Heiligsprechung zuständig war, wurde die Kanonisation weiterer *jurodivye* gestoppt.³² Erzbischof Feofan Prokopovič (1681–1736), der das *Reglement* erarbeitet hatte und Vizepräsident des Synods war, verunglimpfte die *jurodivye* als „Wüstlinge“ (блудники): „Für deren Müßiggang und Unzucht mit vornehmen Frauen, sagte er, hätten ihnen die Liebhaberinnen Grabmäler errichtet, und mit Geld und Verehrung hätten sie sie unter

30 POLNOE SOBRANIE POSTANOVLENIJ I RASPORJAŽENIJ 1869–1911: ²I (1721) 29f (= *Duchovnyj reglament* III/12).

31 FOUCAULT 1972/1990: 85.

32 Bis 1757 stoppte der Synod sogar jegliche Kanonisation weiterer Nationalheiliger (vgl. ANDRONIK [TRUBAČEV] 2000: 353).

die Heiligen gebracht.³³ Ungeachtet solcher Missfallensäußerungen tastete der Synod das Andenken kanonisierter *jurodivye* aber nur selten an. Simeon von Jur'evic blieb u.W. der einzige *jurodivj*, der damals (1722) dekanonisiert wurde.³⁴ Auch erfolgte keine offizielle Verurteilung des *jurodstvo* als *podvig* – d.h. als ‚geistlicher Kampf‘, wie er in den *σαλός*-Viten dargestellt ist. Die zeitgenössischen *jurodivye* dagegen wurden, entsprechend der Stellungnahme von 1666/67, kategorisch als *mnimo-* bzw. *lžejurodivye* verurteilt. Nach einer Verordnung des Hl. Synods vom 14. März 1722 waren mit Büßerketten (вериги) behängte „Scheinheilige“ (ханжи), die „unter dem Anschein von Einfalt oder Heiligkeit“ (подъ видомъ якобы простоты ихъ или святости) „im Volk umherstreifen“ (скитаются между народомъ), mit Klosterhaft und lebenslänglicher Arbeit (труды до конца жизни) zu bestrafen:

Святейшій Правительствующій Свнодъ [...] приказали: показанныхъ [...] ханжей, за народное ихъ прельщенье и чтобъ они впредь того прельщенья въ народъ отнюдь не разсѣвали, разослать въ монастыри, [...] и велѣть тѣхъ монастырей настоятелямъ содержать ихъ в трудѣхъ монастырскихъ до кончины жизни ихъ, дабы они ни подъ какими видами сбѣжать не могли. И о томъ оныхъ монастырей къ архимандритомъ послать указы; а присланные кресты, и вериги и клюку желѣзную принять и отдать подъ охраненіе.³⁵

Der Heiligste Dirigierende Synod [...] hat befohlen: die erwähnten [...] Scheinheiligen, wegen ihrer Volksverführung und damit sie in Zukunft keinerlei Verführung im Volke mehr aussäen, in Klöster zu schicken [...] und den Vorstehern dieser Klöster anzuordnen, sie in Gewahrsam zu nehmen und sie bis an ihr Lebensende mit Klosterarbeiten zu beschäftigen, damit sie auf keine Weise fliehen können. Darüber sollen den Äbten der jeweiligen Klöster Erlasse geschickt werden; die zugestellten Kreuze und Büßerketten sowie der eiserne Stab aber sind zu konfiszieren und unter Verschluss zu halten.

Mit der Unantastbarkeit, welche die *jurodivye* einst weithin genossen hatten, war es endgültig vorbei. Ihre Erscheinung wurde – nach Foucaults Formulierung – nicht mehr unweigerlich „mit der Gegenwart imaginärer Transzendenz verbunden“ (*liée à la présence de transcendances imaginaires*), sondern in die Bekämpfung des

33 ДѢЛО О ГЕОФАНѢ ПРОКОРОВИЧѢ 1862: I/2 5 (= № 9): Всѣхъ Московскихъ Христа ради Юродивыхъ Чудотворцевъ блудниками называетъ, и за ихъ, де, бездѣлство и блудъ съ знатными женами, и гробы имъ любодѣицы ихъ построили, ихъ же деньгами и почтениемъ между Святыхъ ввели. Vgl. dazu S. 161.

34 GOLUBINSKIJ ²1903/1998: 199 f u. 551. Außerdem ist überliefert, dass die unter Peter I. eingeführten Inquisitoren Ikonen des hl. *jurodivj* Kiprian von Suzdal' († 1622) konfisziert haben (S. A. IVANOV 2005: 321 f).

35 ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ПОСТАНОВЛЕНІЙ І РАСПОРЯЖЕНІЙ 1869–1911: II (1722) 130 f (= № 477). In dieser Verordnung wird die neue Funktion deutlich, die Peter I. den Klöstern zuwies: Sie sollten bald als Gefängnisse (für ‚Scheinheilige‘ und Ketzer), bald als Heime (für Arme, Waisen, ausgediente Soldaten und Krüppel) dienen.

Müßiggangs und der Subversion einbezogen.³⁶ Als Müßiggang und Volksverführung war das *jurodstvo* mit Internierung und Zwangsarbeit zu ahnden.

Aber wie repressiv die Maßnahmen unter Peter I. auch ausfielen, sie zeitigten nur geringen Erfolg: Weder verschwanden die *jurodivye* von der sozialen Bildfläche, noch hörte das Volk auf, sie als Propheten und Heilige zu verehren. Im Gegenteil: Durch die Verfolgung scheinen die *jurodivye* den Märtyrerstatus zurückgewonnen zu haben, den sie in Zeiten offizieller Anerkennung teilweise verloren hatten. Dass ihre Popularität trotz obrigkeitlicher Verfemung ungebrochen blieb, ist aber in erster Linie darauf zurückzuführen, dass sich die „Frömmigkeit des russischen Volkes“ – wie Pavel Miljukov (1859–1943) schreibt – Ende des 17. Jahrhunderts „von der Frömmigkeit der herrschenden Kirche löste“.³⁷ Viele Russen begannen sich innerlich vom Staat zu entfernen und beschlossen, ihr spirituelles, ja zuweilen ihr soziales Leben außerhalb des von ihm gesteckten Rahmens zu führen.³⁸ So ist „die schmerzhaft und folgenreiche Spaltung zwischen Intelligenz und Volk“, die im 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle spielen wird, nicht erst unter Peter dem Großen, sondern – wie Miljukov betont – schon im Zuge des *raskol* erfolgt.³⁹

2. *Jurodstvo* und *raskol*

Vor dem Hintergrund der nikonianischen Kultusreformen traten die *jurodivye*, wie Pančenko bemerkt, kaum mehr als Einzelkämpfer in Erscheinung, sondern vornehmlich als Parteigänger der Reformgegner: „Es tauchte eine oppositionelle alt-ritualistische Partei auf, welche die Funktion der Anklage übernahm und damit in gewissem Sinne die *jurodivye* assimilierte.“⁴⁰ Dass das Große Moskauer Konzil neben den *raskol'niki* auch alle zeitgenössischen *jurodivye* verurteilte, bestätigt die enge Verbundenheit der beiden Phänomene.

Der Führer der altgläubigen Partei, Protopop Avvakum (1620–1682), hatte drei *jurodivye* in seinem engeren Gefolge: die bereits erwähnten Fedor (1.), Avraamij (2.) und Kiprijan (3.). Aufgrund der Verehrung, die sie in der Bevölkerung und anfänglich auch bei Zar und Patriarch genossen, nahmen sie eine für die Propaganda und Kommunikation der Altgläubigen nicht unwichtige Rolle ein. Wie im Folgenden zu zeigen ist, verstand es Avvakum ausgezeichnet, die Popularität und

36 FOUCAULT 1972/1990: 85.

37 МИЛЮКОВ 1993–1995: II/1 54: Так [...] отделилось русское народное благочестие от благочестия господствующей церкви.

38 Vgl. HOSKING 1997: 73.

39 МИЛЮКОВ 1993–1995: II/1 54: Болезненный и обильный последствиями разрыв между интеллигенцией и народом, за который славянофилы упрекали Петра, совершился полувеком раньше. Unter *intelligencija* versteht Miljukov die gesamte russische Bildungsschicht.

40 А. М. ПАНЧЕНКО 1976/1984: 150: Появилась оппозиционная старообрядческая партия, которая взяла на себя функцию обличения и тем самым в известном смысле ассимилировала юродивых. Vgl. auch a. a. O. 132.

den spezifischen Status der *jurodivye* für die Ziele der Altgläubigen-Bewegung zu nutzen:

1. *Fedor von Mezen'* († 1670). Dem *jurodivyj* Fedor hat Avvakum in seiner berühmten Autobiographie drei Abschnitte gewidmet. Darin beschreibt er ihn nach dem Muster des *Žitie Prokopija Ustjužskogo* als einen Asketen, der „am Tage Narreteien trieb, die ganze Nacht aber im Gebet mit Tränen verbrachte“.⁴¹ In Ustjug soll Fedor „fünf Jahre lang ununterbrochen bei Frost“ gefroren haben, „indem er barfuß und nur im Hemde ging“.⁴² Von den „neuen Dingen“ (новизны) wusste er zunächst wenig, ja, er gebrauchte sogar einen Psalter von neuem Druck.⁴³ Erst als ihn Avvakum über die Kultusreformen und deren Schädlichkeit unterrichtet hatte, „ergriff er das Buch, warf es kurzerhand in den Ofen und verfluchte die ganze Neuerung“.⁴⁴ Von da an trat er als eifriger Verfechter des Alten Glaubens auf und „bemühte sich“, wie Avvakum schreibt, „auf jegliche Weise die Unwahrheit zu entlarven und zu zerstören“.⁴⁵ Avvakum nahm Fedor im Frühjahr 1664 als geistlichen Sohn mit nach Moskau und spannte ihn in den Kampf gegen die nikonianischen „Abtrünnigen“ ein. So ließ er ihn Buchstellen abschreiben, die er für seine Polemik gegen die Nikonianer verwendete.⁴⁶ Ein andermal schickte er ihn als Boten zum Zaren, um einen wichtigen Brief zu überbringen.⁴⁷ Aus dem Ruf und Ansehen, den die *jurodivye* als Verkünder der Volksmeinung genossen, suchte Avvakum Profit zu schlagen. Seine Strategie ging auf: Der Zar nahm Avvakums Brief nach anfänglichem Missverständnis aus Fedors Händen entgegen und ließ den *jurodivyj* laufen. Doch als Fedor später in der Kirche erneut vor den Herrscher trat und Narreteien trieb, wurde dieser zornig und befahl, den *jurodivyj* ins Čudov-Kloster zu bringen und in Ketten zu legen.⁴⁸ Nachdem Fedor aus dem Kloster befreit worden war, lebte er bis 1669 vorwiegend im Palast der altgläubigen Bojarin Morozova, der er jedoch lästig fiel.⁴⁹ Nach Avvakums erneuter Verbannung am 29. August 1664 wurde er eine Zeitlang am Erzbischofssitz in Rjazan' gefangen gehalten und gefoltert, konnte aber

41 ROBINSON 1963: 167: в день юродьствует, а ночь всю на молитве со слезами.

42 ROBINSON 1963: 167: На Устюге пять лет безпрестанно мерзъ на морозе бос, бродя в одной рубашке.

43 Zwischen 1653 und 1663 wurden acht Ausgaben des Psalters mit den von Nikon veranlassenen Änderungen herausgegeben.

44 ROBINSON 1963: 167: Псалтырь у него тогда была новых печатей в келье – маленько еще знал о новизнах; и я ему розказал подробну про новыя книги; он же, схватав книгу, тотчас и в печь кинул, да и проклял всю новизну. Das Verbrennen kirchlicher Bücher galt damals als schweres Verbrechen.

45 ROBINSON 1963: 167: всяко щитится разорити и обличати неправду.

46 Gemäß Andrej Robinson „lebte Fedor in Moskau bei Avvakum und schrieb Stellen aus Büchern ab, die Avvakum für seine Polemik gegen die Nikonianer aussuchte“ (ROBINSON 1963: 266).

47 ROBINSON 1963: 164.

48 ROBINSON 1963: 164.

49 Einem Brief Morozovas zufolge soll Fedor die Bojarin oder deren Schwester sexuell belästigt haben (vgl. S. A. IVANOV 2005: 311).

nach Moskau zurückfliehen. Von dort aus gelang es ihm 1667, den im Paphnutios-Kloster inhaftierten Avvakum heimlich zu besuchen, bevor dieser endgültig nach Pustozersk verbannt wurde.⁵⁰ 1668/69 zog Fedor schließlich, nachdem ihn die Morozova fortgejagt hatte, zu Avvakums Familie nach Mezen' ans Weiße Meer, wo er u. a. den Kontakt mit den aufständischen Mönchen des Soloveckij-Klosters herstellen sollte.⁵¹ In Mezen' wurde er im März 1670 festgenommen und – nach Absprache mit Moskau – durch den Strang hingerichtet.

2. *Afanasij (inok Avraamij) von Nižnij Novgorod († 1672)*. Afanasij stammte aus Nižnij Novgorod und begann schon früh von Kloster zu Kloster zu pilgern.⁵² Wie Avvakum berichtet, „ging er im Sommer und Winter barfuß und nur im Hemde“, wobei er oft weinte.⁵³ In den klösterlichen Bibliotheken erarbeitete er sich Kenntnisse der theologischen Literatur und lernte sich in Wort und Schrift ausdrücken. Nach einigen Wanderjahren ließ er sich als *jurodivjy* in Moskau nieder und wurde hier mit Avvakum bekannt, der ihn als geistlichen Sohn und Mitstreiter im Kampf gegen die Nikonschen Reformen gewann.⁵⁴ Wie Fedor wohnte Afanasij eine Zeitlang im Palast der Bojarin Morozova, der zum Zufluchtsort und Treffpunkt der Altgläubigen geworden war. 1665 legte er das Mönchsgelübde ab und nahm den Namen Avraamij an – wohl in Anlehnung an Avraamij von Smolensk († 13. Jh.), der einst denselben Weg vom *jurodivjy* zum Mönch beschritten hatte.⁵⁵ Während und nach dem Konzil von 1666/67 erlangte Avraamij Berühmtheit, indem er auf dem Marktplatz gegen die Nikonianer predigte.⁵⁶ Nach der Verbannung der Altgläubigen-Führer fungierte er als deren Verbindungsmann zu den Moskauer Anhängern und griff wiederholt zur Feder. In seinem Sammelband *Christiano-opasnyj ščit very* (Der christenschützende Schild des Glaubens, 1667–69) polemisiert er gegen die Nikonianer: „Sie glaubten, weise zu sein“, schreibt er in Anlehnung an 1 Kor 3,18 f, „in Wahrheit aber waren sie Narren“ (Мудри мнящиеся быти, воистину объюродеша).⁵⁷ Im Zentrum seiner Sendschreiben stehen eschatologische Themen wie die Lehre vom Antichrist: Avraamij deutete das Jahr 1666, in dem das Große Moskauer Konzil begann, in Anlehnung an Apk 13,18 als das Schlussjahr des ‚Dritten Rom‘ vor dem Kommen des Antichrist.⁵⁸ Nachdem 1670

50 ROBINSON 1963: 166.

51 ROBINSON 1963: 266. Nach einer späteren Redaktion des *Žitie protopopa Avvakuma* soll Mezen' auch Fedors Heimat- und Geburtsort gewesen sein (*ŽITIE PROTOPOPA AVVAKUMA* 1979: 57 f F 40).

52 ROBINSON 1963: 275.

53 ROBINSON 1963: 167: бродил босиком же в одной рубашке и зиму и лето [...]. Плакать зело же был охотник: и ходит и плачет.

54 ROBINSON 1963: 275 und A. M. PANČENKO 1973: 82.

55 A. M. PANČENKO 1973: 92–94.

56 ROBINSON 1963: 275 f und A. M. PANČENKO 1973: 82.

57 MATERIALY PO ISTORII RASKOLA 1874–1894: VII 216. Vgl. A. M. PANČENKO 1973: 85.

58 S. A. ZEN'KOVSKIJ 1970: 318 f und POLNYJ PRAVOSLAVNYJ BOGOSLOVSKIJ ĖNCIKLOPEDIČESKIJ SLOVAR' 1913/1992: I 39.

sein Briefwechsel mit den Verbannten in Pustozersk aufgefliegen war, wurde er inhaftiert. Während der Verhöre im Patriarchenpalast trat er als *jurodivyy* auf und stellte sich, wenn er nach den Namen seiner Verbindungsleute gefragt wurde, verrückt. Die Hierarchen, die ihn mit Folter für den neuen Ritus zu gewinnen versuchten, soll er anhand der Hl. Schrift als Abtrünnige entlarvt haben.⁵⁹ Nachdem Avraamij aus dem geistlichen Stand ausgeschlossen war, wurde er unter strengster Aufsicht eingekerkert. Im Gefängnis gelang es ihm dennoch, weitere Werke zu verfassen und über das Wachtpersonal Verbindung mit den Glaubensgenossen aufzunehmen. Zu Avraamij's letzten Schriften gehört ein Sendschreiben an den Zaren, in dem er den Monarchen einen „ruchlosen Häretiker“ (нечестивый еретик), „neuen Apostaten“ (новый отступник) und „Verfolger der Heiligen“ (гонитель святых) nennt und ihm Unheil prophezeit, falls er Avvakum und seine Verbündeten nicht freilasse.⁶⁰ Wohl nicht zuletzt aufgrund dieses Schreibens wurde *jurodivyy* Afanasij alias Avraamij im Frühling 1672 auf dem Bolotnaja-Platz in Moskau verbrannt.⁶¹

3. *Kiprijan Nagoj von Cholmogory* († 1675). Kiprijan scheint im nordrussischen Cholmogory geboren zu sein⁶² und erhielt den Beinamen *Nagoj* (der Nackte), weil er „ständig nackt durch die Straßen ging“ oder „nur ein Hemd trug“.⁶³ In den 1650er Jahren tauchte er in Moskau auf, wo er von der Bevölkerung als „Mann Gottes“ (человек Божий) verehrt wurde. Gemäß dem Reisebericht des Antiocheners Paul von Aleppo verkehrte er 1656 am Hof des Patriarchen Nikon, der ihn am Tisch neben sich sitzen ließ, ihm persönlich das Mahl reichte und sogar den Becher mit ihm teilte.⁶⁴ Nach dem altgläubigen Martyrologium *Vinograd rossijskij* (Der russische Weinberg) von Semen Denisov (1682–1740) führte Kiprijan „ein so heiliges und erhabenes Leben, dass selbst der Monarch ihn kannte und wegen seiner großen Tugend innig liebte“.⁶⁵ Wenn der Zar mit den Opfergaben zur Kirche fuhr, heißt es, durfte der *jurodivyy* auf die kaiserliche Kutsche springen und mitfahren.⁶⁶

59 ЖИТИЕ ПРОТОПОРА АВВАКУМА 1979: 58 F 41: он истиха писанием обличал их отступление.

60 ROBINSON 1963: 276.

61 ROBINSON 1963: 276 und A. M. ПАЧЕНКО 1973: 83.

62 P. PASCAL 1938/1969: 332 u. 361.

63 PAVEL ALEPPSKIJ 2005: 509 und S. DENISOV 1906: f. 39V (= Kap. 12).

64 PAVEL ALEPPSKIJ 2005: 509. Der Erzdiakon Paul von Aleppo berichtet: „В этот день патриарх посадил подле себя за стол нового Салоса, который постоянно ходит голым по улицам. К нему питают великую веру и почитают его свыше всякой меры как святого и добродетельного человека. Имя его Киприан; его называют человек Божий. Патриарх непрестанно подавал ему пищу собственными руками и поил из серебряных кубков, из которых сам пил, причем осушал последние капли в свой рот ради освящения, и так до конца трапезы. Мы были изумлены.“

65 S. DENISOV 1906: f. 39^V (= Kap. 12): ТОЛЬ СЪАГВЪ И ВЕЛИКАГВЪ ЖИТІА БЪШЕ, ЯКВЪ И САМОМЪ МОНАРХЪ ТОГДЪ ЗНАТИ, И ЗА ПРЕМНОГЪЮ ДОБРОДѢТЕЛЬ СЪБЛАВЪ ЛЮБИТИ.

66 S. DENISOV 1906: f. 39^V (= Kap. 12).

Unter dem Einfluss einer gewissen Justina soll sich Kiprijan nach der Kultusreform von Zar und Patriarch abgewandt haben.⁶⁷ Denisov erzählt, wie sich der *jurodivij* beim Monarchen auf einer gemeinsamen Kutschenfahrt über die Verdrängung des Alten Glaubens beschwerte: „Alles steht zum besten“, soll er dem Zaren gesagt haben, „nur eines fehlt“ – „der alte Glaube“.⁶⁸ Und so ging Kiprijan „durch die städtischen Straßen und über den Marktplatz, predigte mit der freien Sprache der alten Frömmigkeit Güte und entlarvte frei und mutig die nikonianischen Neuerungen“.⁶⁹ Im Jahr 1657 wurde er zur Strafe ins Höhlenkloster nach Nižnij Novgorod verbannt. Nachdem er nach Moskau zurückgekehrt war, reiste er im Oktober 1664 nach Cholmogory, um dem dortigen Frauenkloster ein Almosen des Zaren zu überreichen.⁷⁰ Avvakum, der zu dieser Zeit in Cholmogory im Exil war, ließ den *jurodivij* daraufhin dem Zaren ein Bittschreiben nach Moskau überbringen.⁷¹ Dieses Bittschreiben, das als Avvakums *tret'ja čelobitnaja* bekannt wurde, hat Kiprijan dem Herrscher am 21. November 1664 ausgehändigt.⁷² Zusammen mit den *jurodivye* Fedor und Afanasij wohnte er eine Zeitlang im Palast der Bojarin Morozova, bevor er Avvakum ins Exil nach Pustozersk folgte.⁷³ Hier wurde Kiprijan im Frühjahr 1675 wegen „unsinniger Worte“ inhaftiert, verhört und gefoltert und, nachdem er am Alten Ritus festgehalten hatte, am 7. Juli 1675 enthauptet.⁷⁴

Weitere *jurodivye* in der Gefolgschaft Avvakums waren Gavriil, Gurij und zwei *blažennnye* namens Ivan. Hinterließ Erstgenannter kaum Spuren,⁷⁵ so ist über die drei Letzteren bekannt, dass sie bei den aufständischen Mönchen des Soloveckij-Klosters lebten.⁷⁶ Gurij soll die Mönche zum Widerstand gegen die Regierungstruppen gesegnet haben,⁷⁷ während der zweite Ivan durch die Dörfer am Weißen Meer zog und den alten Glauben verkündete. Aus diesem Grund wurde Ivan in Archangel'sk verhaftet und, wie Avvakums ‚Gesprächsbuch‘ (Книга бесед) bezeugt, in Cholmogory verbrannt.⁷⁸

67 P. PASCAL 1938/1969: 333 u. 460.

68 S. DENISOV 1906: f. 39^v (= Kap. 12): *всѣ иꙗрꙗдно, да ѣдинагв нѣсть: [...] старыа вѣры.*

69 S. DENISOV 1906: f. 40 (= Kap. 12): *по оꙗлицамъ градскимъ и по торжищв ходѣ, свободнымъ ѣзыкомъ дрѣвнагв бл҃гочестіа доврѣтѣ възвѣщаше, свободнв и дерзновеннв новіны нѣконовы ѡбличаше [...].*

70 P. PASCAL 1938/1969: 333.

71 P. PASCAL 1938/1969: 361 f.

72 ŽITIE PROTODORA AVVAKUMA 1979: 137 u. 314. Auf dem Original des Bittschreibens ist vermerkt: Сію челобитную подал великому государю Киприян, Христа ради уродивый, во 173 году, ноября в 21 день.

73 Pustozersk lag unweit des heutigen Nar'jan-Mar, 1100 km nordöstlich von Archangel'sk.

74 P. PASCAL 1938/1969: 501 f.

75 MATERIALY PO ISTORII RASKOLA 1874–1894: I 397.

76 A. DENISOV 1907: 6–8.

77 S. A. IVANOV 2005: 309 F 68.

78 ŽITIE PROTODORA AVVAKUMA 1979: 81 [Beseda pervaja]: На Колмогорах Ивана юродиваго сожгли. Zu *jurodivij* Ioann II. vom Soloveckij-Kloster s. A. DENISOV 1907: 7f.

Mit den *jurodivye* tauchten außerdem Besessene im Umfeld des Protopopen auf, die von Ersteren klar unterschieden wurden: In seiner Autobiographie berichtet Avvakum, wie er in Moskau einen Besessenen (бешаной) namens Filipp bei sich hatte, der derart tobte, dass er ihn an der Mauer anketteten musste. Nachdem er ihm den Teufel ausgetrieben hatte, übergab er ihn der Obhut des *jurodivjy* Fedor, der ihn das Jesusgebet lehrte.⁷⁹

Indem sich Avvakum mit *jurodivye* und Besessenen umgab, dürfte er – wie Andrej Robinson meint – „vielen Zeitgenossen als Prophet erschienen sein“.⁸⁰ Der Altgläubigen-Führer rief die Bevölkerung dazu auf, die *jurodivye* „wie Engel“ zu verehren und ihre Stimme als „Worte Gottes“ zu vernehmen.⁸¹ Und weil er in den *jurodivye* die Analogie von *glas naroda* (vox populi) und *glas Božij* (vox dei) beispielhaft repräsentiert sah, ließ er sie gegenüber den staatlichen und kirchlichen Autoritäten als Vermittler sowohl der Volkes- wie auch der Gottesstimme auftreten.⁸² Damit verlieh er den *jurodivye* im Kampf für den Alten Glauben eine nicht zu unterschätzende Bedeutung – eine propagandistische Bedeutung, die nicht zuletzt darin bestand, dass der Widerstand gegen die Reformen durch ihr Mitwirken als apokalyptischer Kampf erschien, den himmlische gegen dunkle Mächte führten.

Der Stil von Avvakums Verhalten im Kampf gegen die Nikonianer wies zuweilen auch selbst Züge des *jurodstvo* auf.⁸³ Nach seiner Verurteilung am Moskauer Konzil von 1667 ging der Protopope zur Tür, „warf sich seitlings zu Boden“ und sagte: „Ihr könnt ruhig sitzen, ich aber lege mich hin“. Darauf lachten die Bischöfe: „So ein Narr, dieser Protopope, nicht einmal vor Patriarchen hat er Achtung!“ Avvakum aber entgegnete ihnen: „Wir sind Narren um Christi willen [уроди Христа ради]! Ihr seid herrlich, wir aber verachtet, ihr stark, wir aber schwach!“⁸⁴ Mit der Zitierung von 1 Kor 4,10 stellte Avvakum sich und seine Anhänger – die soeben verurteilten Altgläubigen – in die wahre apostolische Nachfolge, während er die Bischöfe als ‚Weise der Welt‘ identifizierte, die vom rechten Glauben abgefallen waren. Der paulinische Ausdruck *urodi Christa radi* diente ihm zur kollektiven Selbstbezeichnung der Verfechter des Alten Glaubens im Gegenüber zu den

79 ROBINSON 1963: 174.

80 ROBINSON 1963: 265: В окружении «юродствующих» и «беснующихся» сам Аввакум должен был казаться многим современникам пророком.

81 S. A. ZEN'KOVSKIJ 1970: 269.

82 Im Sinne der Maxime *vox populi, vox dei* (Гласъ народа, гласъ Божій) hat Avvakum verschiedentlich auf die Analogie von Volkes- und Gottesstimme hingewiesen. Am anschaulichsten kommt dieser Gedanke wohl in dem auf S. 153 wiedergegebenen Ratschlag an den Diakon Fedor zum Ausdruck: Avvakum rät hier dem Geistlichen, er solle sich das trinitarische Dogma, falls er dessen wahre Auslegung hören wolle, von einer Bauernfrau erklären lassen.

83 Vgl. LIČNAČEV 1976/1984: 67 und A. M. PANČENKO 1976/1984: 126 f.

84 ROBINSON 1963: 168: И я отошел ко дверям, да набок повалился: «Посидите вы, а я полежу», – говорю им. Так оне смеются: «Дурак-де протопоп-от! И патриархов не почитает!» И я говорю: «Мы уроди Христа ради! Вы славни, мы же безчестни! Вы силни, мы же немощни!». In Avvakums Zeichenhandlung glaubt Pančenko eine Anspielung auf Ez 4,4–6 zu erkennen (s. A. M. PANČENKO 1976/1984: 127).

pseudoweisen Repräsentanten einer verweltlichten bzw. häretischen Reform- und Machtkirche.⁸⁵

Wie Pančenko feststellt, dachte Avvakum, der selbst nur mäßig gebildet war,⁸⁶ viel über die Beziehungen von ‚weiser Narrheit‘ und ‚nährlicher Weisheit‘ nach.⁸⁷ In einem Brief an seinen zeitweiligen Beschützer, den hochgelehrten Bojaren Fedor Rtiščev, schrieb er im Sommer 1664:

верных христиан простота толико мудрейши суть еллинских мудрецов, елико же посредство Платону же и духу святому. [...] Еже бо распятаго веровати, сие премудрости не требует, ниже умышленной, но веры. Ныне же, аще кто не будет буй, сиречь аще не всяко умышление и всяку премудрость истощит и вере себя предасть, – не возможет спастися. [...] Свет мой, Феодор Михайловичь, и я тебе вещаю, яко и Григорий Нисский брату его: возлюби зватися христианином, якоже и есть, нежели литором слыть и чужю Христа быть. Мудрость бо плотская, кормилец мой, и иже на нея уповаша, а не на святого духа во время брани, якоже и пишет, закону бо божию не повинуется, ни может бо, а коли не повинуется, и Христос не обитает ту. Лутче тебе быть с сею простотою, да почит в тебе Христос, нежели от риторства аггелом слыть без Христа.⁸⁸

Die einfältigen treuen Christen sind soviel weiser als die hellenischen Weisen, als zwischen Platon und dem Heiligen Geist ein Unterschied besteht. [...] Um an den Kreuzigten zu glauben, ist die [philosophische] Weisheit nicht erforderlich, nicht einmal das Denken, sondern der Glaube. Wer aber jetzt kein Narr ist, d.h. wer nicht jegliches Denken und jegliche Weisheit entkräftet und sich nicht ganz dem Glauben hingibt, der kann nicht gerettet werden. [...] Mein Licht Feodor Michajlovič, Dir verkündige ich, was Gregor von Nyssa seinem Bruder sagte: Zieh es vor, Christ zu heißen, wie Du es auch bist, statt als Gelehrter zu gelten und Christus fremd zu sein. Denn die fleischliche Weisheit, mein Ernährer, und die, welche in der Zeit des Kampfes auf sie statt auf den Heiligen Geist vertrauen, gehorchen – wie es geschrieben steht – nicht dem Gesetz Gottes, da sie es gar nicht können; und wo man nicht gehorcht, da wohnt auch Christus nicht [vgl. Röm 8,7–9]. Es ist für Dich besser, von dieser Einfalt zu sein, damit Christus in Dir weilt, statt aufgrund der Rhetorik als Engel zu gelten und ohne Christus zu sein.

Wie dieser Briefausschnitt zeigt, nahm Avvakums Kampf gegen die nikonianischen Reformen Züge einer Bildungskritik an, die mit jener Kulturverachtung korrespondierte, wie sie von den *jurodivye* repräsentiert wurde. Aus altgläubiger Sicht waren die Kultusreformen ein Produkt der „fleischlichen Weisheit“ (2 Kor 1,12), über die

85 Auch ein anderer prominenter Vertreter der Altgläubigen, der Bischof Pavel von Kolomna († 1656), soll um Christi willen den Narren gespielt haben, nachdem er 1656 ins Chutynskij-Kloster bei Novgorod verbannt worden war (MATERIALY PO ISTORII RASKOLA 1874–1894: VI 196). Vgl. A. M. PANČENKO 1976/1984: 133 f.

86 Vgl. SINJAVSKIJ 1991/2001: 344 f.

87 A. M. PANČENKO 1976/1984: 127: протопоп Аввакум много размышлял над проблемой соотношения «мудрой глупости» и «глупой мудрости».

88 ДЕМКОВА 1974: 388 f.

kein Weg zum Heil führt: Denn dieser führt über die „Einfalt“ des (Alten) Glaubens – einer „Einfalt“, die, durch den Hl. Geist gewirkt, weiser als alle Gelehrtheit ist und exemplarisch beim ungebildeten Volk zutage tritt.

Die enge Verbindung, die in den 1660er und 1670er Jahren zwischen dem *jurodstvo* und dem Alten Glauben bestand, darf aber nicht zur Annahme verleiten, dass die *jurodivye* nach dem *raskol* vorwiegend im altgläubigen Milieu aufgetreten seien. Zwar gab es bis ins 20. Jahrhundert zahlreiche altgläubige *jurodivye*, doch fand sich – wie Aleksandr Lavrov festgestellt hat – unter den *jurodivye*, die bei der ersten Razzia unter Patriarch Adrian (1690–1700) verhaftet wurden, kein Einziger mehr, der sich zum Alten Glauben bekannte. Lavrov führt dies darauf zurück, dass „das soziale Milieu, das die altgläubigen Gottesnarren umgab, dichter war und weniger Möglichkeiten der Auslieferung bot.“⁸⁹ Andererseits erscheint es als logische Folge der Marginalisierung und Verfolgung der Altgläubigen, dass auch deren *jurodivye* um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert aus den städtischen Zentren des europäischen Russland verschwanden. Stattdessen traten sie vermehrt in der Peripherie des russischen Reiches auf, wie etwa in der altgläubigen Klostersiedlung am Vyg (Karelien) oder im Volga-Gebiet (Поволжье).⁹⁰ Im Jahr 1718 beklagte sich der Vize-Gouverneur von Nižnij Novgorod über einen gewissen Vasilij Pčelka, der durch das Volga-Gebiet zog und „in der Art des *jurodstvo* viele zum *raskol* verführte“ (подъ образомъ юродства многихъ развращалъ въ расколъ).⁹¹ Nachdem Peter I. den Altgläubigen unter der Auflage, sich zwecks Doppelbesteuerung zu registrieren, das Existenzrecht im russischen Reich eingeräumt hatte,⁹² wurden in die Listen auch altgläubige *jurodivye* eingetragen: So z. B. im Jahre 1739 ein „falscher *jurodivyj* und eingeschriebener Schismatiker“ (притворный юродец и записной раскольник), der in der *Jamskaja sloboda* lebte und erstaunlicherweise nicht festgenommen wurde.⁹³ Einige altgläubige *jurodivye* scheinen zu jener Zeit in den Einsiedeleien (пустыни) Zuflucht gefunden zu haben, die – nach Lavrov – die letzten Bastionen gegen die Konfessionalisierung bildeten, da sie von der kirchlichen Obrigkeit schlecht kontrolliert wurden.⁹⁴ Andere *jurodivye* traten als Propagatoren der Chlysten (хлысты) in Erscheinung, die lange ebenfalls als *raskol'niki*

⁸⁹ LAVROV 2000a: 196 und LAVROV 2000: 261.

⁹⁰ LAVROV 2000: 261 und ARISTOV 1880: 567 ff.

⁹¹ ARISTOV 1880: 567 und S. M. SOLOV'EV 1988–1995: VIII 533 (= Istorija Rossii, Bd. XVI, Kap. 3).

⁹² Peters Konzessionen, die am 8.2.1716 erlassen wurden, bedeuteten jedoch nicht, dass Kirche und Staat die Verfolgung der Altgläubigen einstellten und sie in ihrem Glauben gewähren ließen. Stattdessen verlangte der Hl. Synod durch einen *ukaz* vom 15.5.1722, dass die Kinder von „eingeschriebenen“ Altgläubigen in der Staatskirche getauft würden, verbot die Ehen unter Altgläubigen und versuchte mit allen Mitteln die Bildung altgläubiger Gemeinden zu verhindern (s. HAUPTMANN 2005: 74).

⁹³ LAVROV 2000: 261.

⁹⁴ LAVROV 2000: 259. 1722 verbot der *Zusatz zum Geistlichen Reglement* die Gründung weiterer Einsiedeleien.

bezeichnet wurden.⁹⁵ Und wiederum andere gehörten zur „großen Gruppe derjenigen“, „die zwischen Kirche und Altgläubigentum schwankten“.⁹⁶ So etwa der *jurodivjy* Ioann von Roždestveno († 1837), der zwar als orthodox galt, jedoch bei einer altgläubigen Bürgerin lebte und sich der Zuordnung entzog, indem er „sich mit der ganzen Faust bekreuzigte“ (крестился всѣмъ кулакомъ).⁹⁷ Die meisten *jurodivnye* aber, die aus dem 18. und 19. Jahrhundert bekannt sind, werden zu den Rechtgläubigen gezählt, d. h. sie haben, obwohl sie in weitgehender Freiheit vom kirchlichen Formalismus lebten und den Altgläubigen ideell (d. h. in Bezug auf ihre Ablehnung der säkularen Kultur und ihren radikalen Jenseitsglauben) nahe standen, die Kultusreformen nicht abgelehnt und sich gegebenenfalls mit der neuen Fingerhaltung bekreuzigt.⁹⁸ Lavrov berichtet von einem *jurodivjy* aus dem Bauernstand, der nicht nur dem Neuen Glauben anhing, sondern mit den gesammelten Almosen jährlich sogar die Kopfsteuer entrichtete, welche Peter I. eingeführt hatte und welche die Bauern, auch wenn sie pilgerten, ihrem Besitzer schuldeten.⁹⁹ Doch selbst eine solche Loyalität bewahrte vor Repressionen nicht: Besagter *jurodivjy* wurde 1733 festgenommen, verhört und, nachdem keine Gegnerschaft wider Kirche und Staat festgestellt werden konnte, in ein Kloster gewiesen.¹⁰⁰

Wie sich die *jurodivnye* im 18. und 19. Jahrhundert zu den kultischen Vorschriften auch verhielten, ihr Glaubensleben war – ähnlich demjenigen altgläubiger Denominationen und wie viele volksreligiöse Praktiken – mit den Frömmigkeitsidealen der neuen Staatskirche kaum mehr vereinbar. War das *jurodstvo* vor dem Schisma mitunter Teil einer die ganze Gesellschaft einenden Frömmigkeit, so geriet es durch die Bewusstseinspaltung im Zuge des *raskol* und der petrinischen Reformen in Gegensatz zur ‚offiziellen Orthodoxie‘ (официальное православие) und damit teilweise auch zur ‚Religion des Adels‘ (религия знати). Das *jurodstvo* der Petersburger Epoche gehörte, wie es Lavrov darlegt, vorwiegend zu jenem Bereich spirituellen Lebens, der seit Beginn des 20. Jahrhunderts als *narodnoe pravoslavie* – als ‚Volksorthodoxie‘ – bezeichnet wird und dessen Verständnis sich zur Zeit des *raskol* herausgebildet hatte.¹⁰¹

95 So der *jurodivjy* und *chlyst* Andrejan Petrov, der 1745 zur Zwangsarbeit in die Katorga geschickt wurde (vgl. DOBROTORSKIJ 1869: 21–23; ARISTOV 1880: 567 und LAVROV 2001: 446 f). „Noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts“ wurden die Chlysten, wie Scheidegger bemerkt, „mit dem Oberbegriff *raskol'niki* (Schismatiker) bezeichnet, der zum Synonym für ‚Altgläubige‘ geworden war“ (SCHEIDEGGER 1999: 217).

96 LAVROV 2000: 260.

97 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII (Jjul') 221.

98 Dabei ist jedoch zu beachten, dass die Namen vieler *jurodivnye* unter den Altgläubigen wegen deren zeitweisen Verdrängung in den illegalen und nonliteralen Bereich nicht überliefert sein dürften.

99 LAVROV 2000: 258.

100 LAVROV 2000: 262 f.

101 LAVROV 2000: 75 f u. 256 ff.

3. Jurodstvo und narodnoe pravoslavie

Um die These von der Zugehörigkeit des *jurodstvo* zum *narodnoe pravoslavie* erläutern zu können (3.5.), ist es unerlässlich, letzteren Begriff vorerst näher zu bestimmen: Im Folgenden soll dies unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zum *raskol* (3.1.), zum ‚Paganismus‘ (in Abgrenzung zur *dvoeverie*-Hypothese, 3.2.) und zum ‚Laienchristentum‘ (3.3.) geschehen. Dass das bisher gebräuchliche *dvoeverie*-Modell unzweckmäßig ist und durch eine Konzeption à la *narodnoe pravoslavie* ersetzt werden sollte, lässt sich am Beispiel des *jurodstvo* paradigmatisch aufzeigen (3.4.).

3.1. Narodnoe pravoslavie und raskol

Unter dem Begriff ‚Volksorthodoxie‘ (народное православие) wird in Abgrenzung zur ‚Orthodoxie der herrschenden Kirche‘ (православие господствующей церкви) und zur ‚Religion der Aristokratie‘ (религия знати) die ‚Volksversion der Orthodoxie‘ (народная версия православия), d. h. die Orthodoxie in der Rezeption, Transformation und Anwendung durch das vorwiegend aus Bauern zusammengesetzte ‚einfache Volk‘ (простонародье) verstanden.¹⁰² Wenn der Terminus auch aus dem frühen 20. Jahrhundert stammt, so ist „das Problem der ‚Volksorthodoxie‘“ (проблема «народного православия») – wie Lavrov gezeigt hat – erstmals zur Zeit des *raskol* artikuliert worden; und zwar zunächst in pejorativem Sinne von den Reformanhängern, die das ungebildete, superstitiösen Traditionen und dem Alten Ritus anhängende Volk kritisierten.¹⁰³ Das Verständnis der *superstitio* (суеверие), das in der Rus’ erstmals an der Hundertkapitelsynode (1551) zum Ausdruck gebracht worden war, erhielt dabei einen „konfessionalisierenden Charakter“, indem es die ‚Volksorthodoxie‘ zusammen mit den altgläubigen Traditionen von der Frömmigkeit der ‚herrschenden Kirche‘ trennte.¹⁰⁴ Auf der anderen Seite hielt Avvakum dem Superstitionsvorwurf gerade die Rechtgläubigkeit des einfachen Volkes entgegen: Als er einmal vom Diakon Fedor, seinem Mitstreiter und Kontrahenten, nach einer Erklärung des trinitarischen Dogmas gefragt wurde, antwortete er ihm, er möge sich bei einer Bauernfrau erkundigen; diese werde ihm die wahre Erklärung der Dreifaltigkeit geben.¹⁰⁵ Zum Maßstab der Rechtgläubigkeit erhob Avvakum nicht die Bestimmungen der Machtkirche, sondern die im

102 Vgl. LAVROV 2000: 75–88 und A. A. PANČENKO 1998: 17–37. Der Terminus *narodnoe pravoslavie* ist nicht zu verwechseln mit dem von Nikolaj Matorin (1898–1936) in die sowjetische Ethnographie eingeführten Begriff *bytvoe pravoslavie* (Alltags-Orthodoxie). Dazu s. SHEVZOV 1995: 21 und LAVROV 2000: 83–85.

103 LAVROV 2000: 75.

104 LAVROV 2000: 445.

105 BORODIN 1898/1900: 119f und LAVROV 2000: 76.

Volk gelebten Glaubenstraditionen, weshalb das Altgläubigentum – seinem Selbstverständnis entsprechend – als eine „direkte Fortsetzung der altrussischen ‚Volksorthodoxie‘“ betrachtet werden kann.¹⁰⁶

Die Idealisierung des ‚bäuerlichen Glaubens‘ (мужичья вера) als einer der ‚offiziellen Orthodoxie‘ entgegengesetzten Rechtgläubigkeit findet sich, in gesteigerter Form, auch im Chlystentum (хлыстовство). So in einem von Lavrov zitierten Chlystenlied aus dem Volga-Gebiet:

Дураки вы, дураки,	Narren seid ihr, Narren,
Деревенски мужики;	Ihr Bauern auf dem Lande;
Какъ и эти дураки	Doch diese Narren
Словно съ медомъ бураки;	Sind wie Runkelrüben mit Honig;
Какъ и въ этихъ дуракахъ	Denn in diesen Narren
Самъ Господь Богъ пребывать. ¹⁰⁷	Ist der Herrgott selbst präsent.

Dass D. Samarin, welcher in seinem 1918 publizierten Aufsatz über die volkstümliche Marienverehrung den Begriff *narodnoe pravoslavie* einführte, „das Chlystentum praktisch mit der ‚Volksorthodoxie‘ gleichsetzte“, ist daher nicht verwunderlich.¹⁰⁸

Doch ungeachtet der partiellen Koinzidenz von bäuerlichem Glauben und *chlystovstvo* bzw. *raskol'ničestvo* wird der Begriff *narodnoe pravoslavie* heute nur noch an zweiter Stelle auf die häretisierten und ‚schismatischen‘ Gruppierungen bezogen. In erster Linie bezeichnet er all jene vielfältigen Erscheinungen des russischen ‚Volkschristentums‘, die sich zwar im Gegenüber oder in Distanz zur ‚offiziellen Orthodoxie‘, aber nicht in programmatischer Ablehnung derselben, ja auf ihrer (aktualisierten) liturgischen und kanonischen Grundlage entwickelt haben.¹⁰⁹

¹⁰⁶ LAVROV 2000: 261: старообрядчество является прямым наследником древнерусского «народного православия».

¹⁰⁷ Dobrotvorskij 1869: 170 (= № 50). VGL. DAZU LAVROV 2000: 76 f.

¹⁰⁸ LAVROV 2000: 75 u. 82. Wie Lavrov feststellte, hat D. Samarin – in Abgrenzung zum *pravoslavie gospodstvujuščej cerkvi* – den Terminus *narodnoe pravoslavie* als Erster eingeführt. Ähnliche Unterscheidungen waren freilich schon früher in Gebrauch, z. B. bei Nikolaj Nikol'skij, der 1913 in seinem Aufsatz „über das altrussische Christentum“ zwischen *škol'no-bogoslovskoe pravoslavie* („schultheologischer Orthodoxie“) und *narodno-cerkovnoe pravoslavie* („volkskirchlicher Orthodoxie“) unterschied (NIKOL'SKIJ 1913: 4). Im Jahre 1988 nahm Vladimir Vlasov den Begriff *narodnoe pravoslavie* unter Bezugnahme auf Nikol'skij wieder auf, wobei er ihn – wie weiland D. Samarin – von der „Rechtgläubigkeit“ abrückte: „Die Volksorthodoxie [народное православие]“, schreibt er, „war weit von der Rechtgläubigkeit [ортодоксия] entfernt“ (V. G. VLASOV 1988: 15).

¹⁰⁹ Wie Vera Shevzov in ihrer Arbeit über die *Popular Orthodoxy in Late Imperial Rural Russia* gezeigt hat, hat sich die Mehrheit der russischen Bauern Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur mit dem orthodoxen Glauben identifiziert, sondern diesen auch im Rahmen der örtlichen Kirchengemeinde praktiziert (SHEVZOV 1995: 720). Dennoch wich der ‚bäuerliche Glaube‘ in mehrerer Hinsicht von der ‚offiziellen Orthodoxie‘ ab. Zu solchen innerkirchlichen Abweichungen gehörten sowohl unterschiedliche ekklesiologische Ansichten als auch Phänomene des *sueverie* (der ‚Superstition‘) und des *samovolie* (des ‚eigenwilligen Verhaltens‘), die als Vorstufen zum *raskol'ničestvo* oder *sektantstvo* gedeutet wurden (s. SHEVZOV 1995: 707 f u. 726).

‚Volksorthodoxie‘ umfasst damit die Phänomene der Frömmigkeit sowohl von rechtgläubigen wie auch von altritualistischen und sektiererischen Bauern im orthodoxen Kulturkreis und wird im Folgenden nicht unter konfessionell-dogmatischen oder ideologischen Aspekten, sondern unter einem wertneutralen religions- und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt verstanden.¹¹⁰

3.2. Narodnoe pravoslavie und dvoeverie

Ausgehend von einer christlichen Basis des bäuerlichen Glaubens, gewinnt das Modell des *narodnoe pravoslavie* heute insofern an Bedeutung, als es eine Alternative zur Konzeption des *dvoeverie* (des ‚Doppelglaubens‘) bietet – einer Konzeption, die sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts in der wissenschaftlichen Literatur durchgesetzt hat und in der Sowjetzeit zwecks Diskreditierung der Orthodoxie ideologisiert worden ist.¹¹¹ Unter *dvoeverie* versteht man im Allgemeinen die „Konservierung heidnischer Anschauungen und Riten gemeinsam mit christlichen“,¹¹² im Speziellen „ein religiöses System, in welchem pagane Anschauungen und Praktiken unter einer dünnen Schicht Christentum bewahrt werden.“¹¹³ Bis heute findet das *dvoeverie*-Modell zur Deutung des russischen Volksglaubens Gebrauch, wie etwa in der *Cultural History of Russia* von Orlando Figes aus dem Jahr 2002, wo es heißt: „the Russian peasant had never been more than semi-attached to the Orthodox religion. Only a thin coat of Christianity had been painted over his ancient pagan folk culture.“¹¹⁴ In Untersuchungen aus den letzten Jahren ist dieses Modell für unzulänglich befunden worden, indem einerseits auf die orthodoxe Grundlage der Traditionen des russischen Volkslebens,¹¹⁵ andererseits auf die ge-

110 Ein Deutungsmodell des russischen Volksglaubens im Sinne des *narodnoe pravoslavie* bzw. *narodnoe christianstvo* sollte, wie Tat'jana Bernštam postuliert, unbedingt die altgläubigen und sektiererischen Gruppen miteinbeziehen (BERNŠTAM 1989: 98). Shevzov dagegen klammert die *Old Believers* und *sects* bewusst aus ihrem Konzept der *popular Orthodoxy* aus und wendet den Begriff nur auf „those peasants“ an, „who identified with the Orthodox Church and viewed themselves as Orthodox Christians, and who, at the same time, were considered as part of ‚the flock‘ by the representatives of the institutional Church“ (SHEVZOV 1995: 16 u. 21). Shevzov lässt außer Acht, dass sich die Altgläubigen ebenfalls als orthodoxe Christen verstanden haben und dass ihre Orthodoxie vom Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche 1971 vollumfänglich anerkannt worden ist. Außerdem lässt sie unberücksichtigt, dass manche Sektierer wie etwa die Chlysten sich als Orthodoxe registrieren ließen, oft am gottesdienstlichen Leben der Dorfgemeinde teilnahmen und dabei von den Gemeindepriestern für orthodox gehalten wurden (vgl. DOBROTVORSKIJ 1869: 32–34).

111 Vgl. ARŽANUCHIN 2002: 492.

112 ŽIVOV 1993: 50: сохранение языческих верований и обрядов наряду с христианскими.

113 LEVIN 1993: 31: „a religious system in which pagan beliefs and practices are preserved under a veneer of Christianity“. Vgl. auch BERNŠTAM 1989: 92.

114 FIGES 2002/2003: 319.

115 Vgl. z. B. GROMYKO 2000: 530–540 und GROMYKO 1993: 60–68.

gegenseitige Durchdringung von ‚christlichem‘ und ‚paganem‘ Traditionsgut hingewiesen wurde,¹¹⁶ insbesondere darauf, dass das Christentum byzantinischer Prägung, welches die Kiever Rus’ im 10. Jahrhundert übernahm und das dem slawischen Paganismus oft als ‚reines Christentum‘ gegenübergestellt wird, selbst ein Gemisch aus ‚volkstümlicher‘, ‚heidnischer‘ und ‚kirchlicher‘ Überlieferung darstellt.¹¹⁷ So hat sich heute weitgehend die Überzeugung durchgesetzt, dass die Konzeption des *dvoeverie* der komplexen Beschaffenheit des russischen Volksglaubens nicht gerecht wird.

Schon 1966 hat James Billington darauf hingewiesen, dass die Hypothese des *dvoeverie* mehr über die „romantische Vorstellung von russischen Ethnographen“ aussagt „als über die russische Wirklichkeit selbst“.¹¹⁸ Nach der Wende in der sowjetischen Religionspolitik, im Jahre 1988, zeigte Tat’jana Bernštam auf überzeugende Weise die Unzweckmäßigkeit der Hypothese auf und plädierte für neue Zugänge in der Erforschung des Volksglaubens auf der Basis einer Unterscheidung zwischen ‚Volkschristentum‘ (народное христианство) und ‚offizieller Orthodoxie‘ (официальное православие).¹¹⁹ Für Ähnliches sprach sich 1993 Eve Levin in ihrem Aufsatz über „*Dvoeverie* and Popular Religion“ aus, indem sie die Ablösung des *dvoeverie*-Modells durch ein Konzept des „folk Christianity“ proponierte, das nicht zuletzt dem Selbstverständnis russischer *krest’jane* (Bauern) als orthodoxe *christiane* (Christen) gerechter wurde.¹²⁰ In Abgrenzung zur *dvoeverie*-Konzeption und in Anlehnung an Bernštam, Levin, Lavrov und A. A. Pančenko¹²¹ verstehen wir unter *narodnoe pravoslavie* im Folgenden das ‚Volkschristentum‘ im orthodoxen Kulturkontext, und zwar unter der Prämisse, dass die Orthodoxie in

116 Vgl. z. B. SINJAVSKIJ 1991/2001: 5f: „[D]ie heidnischen Herde [языческие очаги] existierten und wirkten in der Regel nicht gesondert [обособленно], nicht in der Form eines ‚zweiten Glaubens‘ [«вторая вера»], sondern vermischten sich mit dem Christentum [смешиваясь с христианством].“

117 Tat’jana Bernštam weist in diesem Zusammenhang auf das umfangreiche apokryphe Traditionsgut hin, das die Rus’ von Byzanz übernommen hat (BERNŠTAM 1989: 94f). Vgl. auch LAVROV 2000: 87: „[D]ie Orthodoxie gelangte in einer durch die ‚Volksreligion‘ der Byzantiner und Südslaven bereits angereicherten Gestalt in die Rus“.

118 BILLINGTON 1966/1970: 18: „The ingenious hypothesis that there was in Russia an enduring *dvoeverie* (or duality of belief between official Christianity and popular paganism) tell[s] us more about the [...] romantic imagination of Russian ethnographers [...] than about Russian reality as such.“

119 BERNŠTAM 1989: 92.

120 LEVIN 1993: 41–46. Vgl. dazu HOSKING 1997: 214: „In fact, one should probably regard it as ‚popular Christianity‘ rather than ‚dual faith.‘“ Nicht von ungefähr werden die ‚Bauern‘ im Russischen als *krest’jane* bezeichnet, mit einer Wortkombination aus *christiane* (Christen) und *krest* (Kreuz). Dies ist umso bemerkenswerter, als die ‚Dorfbewohner‘ und ‚Bauern‘ im Lateinischen als *pagani* bezeichnet werden – mit einem Wort, das in der christlichen Sprache die Bedeutung von ‚Heiden/Nichtchristen‘ bekommen hat (von *pagus* = Dorf, Dorfgemeinde; vgl. franz. *paysan* und engl. *peasant*).

121 A. A. PANČENKO 1998: 17–37.

Russland – wie Marina Gromyko schreibt – „alle Sphären des Volkslebens durchdrungen hat“ (пронизавшее все сферы народной жизни).¹²²

3.3. *Narodnoe pravoslavie* und *mirjanskoe christianstvo*

Im Sinne einer schärferen Konturierung des Begriffs empfiehlt Lavrov, die ‚Volksorthodoxie‘ nicht nur von der ‚Orthodoxie der herrschenden Kirche‘ bzw. von der ‚synodalen Variante der Orthodoxie‘, sondern auch von der ‚Religion der Aristokratie‘ (религия знати) zu unterscheiden, obwohl auch hier die Grenze eine fließende ist und es nicht so sehr um verschiedene ‚Orthodoxien‘ oder ‚Religionen‘ als vielmehr um unterschiedliche Rezeptionen und Anwendungen christlicher Tradition in verschiedenen Schichten und Sphären der russischen Gesellschaft geht.¹²³ In ebendiesem Sinne sind die Termini ‚Volksorthodoxie‘ und ‚Volkschristentum‘ vom Begriff ‚Laienchristentum‘ (мирянское христианство) zu sondern, den Onasch – zur Unterscheidung von der institutionalisierten Klerikerkultur – auf die Glaubenskultur der Angehörigen des ‚zweiten Standes‘ der kirchlichen Sozietät bezieht (auf jenen Stand, der im orthodoxen Gottesdienst durch die Ikonostase vom Klerus getrennt ist und Gläubige verschiedenster sozialer Schichten von der Bauernschaft bis zum Adel umfasst).¹²⁴ Im Folgenden beziehen wir den Begriff *narodnoe pravoslavie* also nicht auf die gesamte laikale Glaubenskultur, sondern nur auf einen Teil derselben, und zwar auf denjenigen, der von der Bildungskultur des Adels (später auch der *intelligencija*) geschieden und primär der Bauernschaft zugeordnet wird, die in Russland bis 1861 mehrheitlich unter dem Joch der Leibeigenschaft stand und bis zur Revolution vorwiegend analphabetisch war.

122 GROMYKO 1993: 60. In ihrem Buch *O vozzrenijach russkogo naroda* (Über die Anschauungen des russischen Volkes) kritisiert Gromyko freilich A. A. Pančenos Konzeption des *narodnoe pravoslavie*, da aus ihrer Sicht der Glaube weniger vom Bildungsniveau (уровень образования) oder von der sozialen Schicht (социальное положение) als vielmehr vom Level der Spiritualität (уровень духовности) bestimmt wird. Gleichwohl räumt sie ein, dass „das Leben ein und derselben Religion in unterschiedlichem sozialem Umfeld seine Unterscheidungsmerkmale [отличия] aufweist“ (GROMYKO 2000: 534).

123 LAVROV 2000: 88. Im Rahmen der Öffnung gegenüber geistigen Strömungen aus dem Westen rezipierte der russische Adel im 18. Jh. Protestantismus, Mystizismus und Freimaurertum, während er die Orthodoxie häufig als „Religion der Bauern“ abwertete. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist dann „eine Art Erweckung“ in der Bildungsschicht zu beobachten: „Freidenkertum und spiritualistischer Mystizismus fließen vielfach zu einem schwärmerischen ‚innerlichen‘, ‚reinen‘ überkonfessionellen, unverbindlichen Christentum, zu einer verschwommenen Religiosität zusammen, die jegliche Kirchlichkeit ablehnte“ (STRICKER 1993: 72).

124 ONASCH 1993: 9 ff.

3.4. *Jurodstvo* und *dvoeverie*

Noch heute wird das *jurodstvo* oft im Rahmen der *dvoeverie*-Konzeption gedeutet: So z. B. von Natalia Ottovordemgentschenfelde, die in der „genetischen Verbundenheit mit der heidnischen Religion“ „ein wichtiges typologisches Merkmal des *Jurodstvo*“ erblickt¹²⁵ und die Meinung vertritt, dass „die Wurzeln des Phänomens“ „im Dualismus der durch den heidnischen Glauben beeinflussten Weltanschauung“ liegen.¹²⁶ Ähnlicher Ansicht ist Ewa Thompson, die das *jurodstvo* für „the most complete and most important manifestation of Russian difideism (*dvoeverie*)“ hält.¹²⁷ Im Typus des „holy fool“ sieht sie einen „link between shamanism and Christianity“¹²⁸ und gelangt zum Schluss, „that holy foolishness consisted in large part of an imposition of Christian legitimacy on shamanic behavior“.¹²⁹ Wie die zitierten Positionen zeigen, liegt die Problematik der *dvoeverie*-Konzeption weniger im Nachweis einer – zweifellos vorhandenen – „pagan connection“ als vielmehr in einer tendenziösen Absonderung und Überakzentuierung dieser „pagan connection“ gegenüber der „Christian tradition“. So ist es bezeichnend, dass Thompson ihre These von der „shamanic connection“ des *jurodstvo* anhand eines Beispiels aus der Isakij-Erzählung untermauert, das Motive aus der ältesten christlichen Mönchsliteratur in sich vereinigt: Denn bei Isakij's ‚Krankheit‘, die seinem *jurodstvo* vorangeht und die auf dämonisches Einwirken zurückgeführt wird,¹³⁰ handelt es sich nicht – wie Thompson vermutet – um „the beginning of the ritual of shamanic initiation“,¹³¹ sondern um einen legendarischen Topos, der sich schon in der *Vita Antonii* (Kap. 8) und der *Historia Lausiaca* (Legende vom Äthiopier Moses) findet.¹³² Wäre Thompson in Bezug auf ihre selbst auferlegten Bestimmungen konsequenter, müsste sie im Mönchtum des 4. Jahrhunderts ebenfalls Elemente des „shamanic behavior“ feststellen, ja – wie Donald Fiene in seiner Rezension nahe legt – solche gar beim Verhalten Jesu Christi ausmachen.¹³³ Doch Thompson ver-

125 OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE 2005: 57.

126 OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE 2005: 78. Den *jurodivijj* beschreibt sie als „Figur, die in ihrem als absurd erscheinenden Verhalten restliche Elemente des heidnischen Glaubens und das sich in der Alten Rus' verbreitende Christentum vereinigt“ (OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE 2005: 135).

127 THOMPSON 1987: x–xi.

128 THOMPSON 1987: 123.

129 THOMPSON 1987: x.

130 LAVRENT'EVSKAJA LETOPIS' ²1926/1962 (PSRL I): 194f.

131 THOMPSON 1987: 117 (vgl. a. a. O. 11 f).

132 ATHANASIOS 1994 (SC 400): 156–158 (= PG 26: 853C–856B) und PALLADIUS 1974: 100 (vgl. PG 34: 1067C). Vgl. auch die Krankheit des Andreas Salos in RYDÉN 1995: II 18–28 (= PG 111: 637A–648B). Ferner können die genannten Stellen als Reminiszenzen an Ez 3,14f und Act 9,9 gelesen werden. Außerdem lässt sich Thompsons zweiter Beleg für die *šamanizm-/dvoeverie*-These – die Stelle in der *Povest' vremennych let*, wo Isakij einen Raben zähmt – als Reminiszenz an I Reg 17,4–6 lesen und damit als Argument relativieren (s. LAVRENT'EVSKAJA LETOPIS' ²1926/1962 [PSRL I]: 195 und THOMPSON 1987: 122).

133 FIENE 1988: 153.

sucht nicht, *Christianity* aus wertneutraler Sicht als ambivalente historisch-kulturelle Größe zu begreifen, sondern versteht darunter ein spezifisches – wohl dem persönlichen Ethos entsprechendes – Wertesystem, in dessen Bezugsrahmen das *jurodstvo* nicht passt.¹³⁴ So vermag ihre *šamanizm-/dvoeverie*-These – laut Gabriele Scheidegger – „in keiner Weise [zu] überzeugen“,¹³⁵ denn sie unterliegt allzu offensichtlich der Tendenz, diejenigen Aspekte christlicher Tradition, die nach modernem Empfinden befremdlich oder abstoßend wirken, ausschließlich auf pagane Vorstellungen zurückzuführen.¹³⁶ Bei den Parallelen, die Thompson zwischen dem *jurodstvo* und dem finno-ugrischen *šamanizm* aufführt, handelt es sich denn auch nicht um nachweisbar genetische oder historische Verbindungen, sondern um rein typologische Analogien.¹³⁷ Die nachweisbaren historischen Verbindungen des *jurodstvo*-Paradigmas führen weder in den finnischen Norden noch in den sibirischen Osten, sondern in den christlichen Süden: nach Byzanz.¹³⁸ So gilt für das *jurodstvo*, was Levin bereits über den volkstümlichen Paraskeva-Kult geschrieben

134 Dazu bemerkt Fiene: „She does not give her exact idea of the Christian value system, but one infers that it includes love, kindness, decency, cleanliness, intelligence, sanity, devotion to family life, and social responsibility“ (FIENE 1988: 153).

135 SCHEIDEGGER 1999: 286 F 53.

136 Levin schreibt zusammenfassend über Thompsons Buch: „it is marred by the author’s antipathy for a tradition she deems to be pagan rather than Christian in origin“ (LEVIN 1993: 52 F 58).

137 Dabei wird v. a. auf phänomenologische Gemeinsamkeiten wie „ecstatic performances“ und „unusual clothing“ verwiesen (vgl. THOMPSON 1987: 108–123). Ljudmila Coj, die – wie Thompson – im altrussischen *jurodstvo* „Züge des archaischen Schamanenkultes“ zu erkennen glaubt, sieht die Gemeinsamkeiten in der „Aura des Theatralischen“, in der „Sprache der Geseten“, in der „Gabe der Prophezeiung“ und im „Pathos des gesellschaftlichen Dienens“ (COJ 1990: 121–123). Mitunter nimmt der Vergleich zwischen den *jurodivye* und den *šamany* gar phantastische Züge an. So bei Figes, der in seiner *Cultural History of Russia* schreibt: „Like a shaman, the Holy Fool performed a sort of whirling dance with strange shrieks and cries to enter into a state of religious ecstasy; he used a drum and bells in his magic rituals; and he wore his chains in the belief, which was shared by Asian shamans, that iron had a supernatural quality“ (FIGES 2002/2003: 374). Derartige Aussagekonstruktionen geben ein falsches Bild vom *jurodivyj* wieder und beruhen auf Missverständnissen und mangelnder Quellenkenntnis. Figes’ Behauptung, dass der *jurodivyj* für seine „Zauberrituale“ Glocken und Trommeln benutzt habe, geht auf Thompson zurück, welche die Überlieferungen, wonach *jurodivye* die Kirchenglocken geläutet haben, in schamanischem Sinne umdeutet. Thompsons Erklärung spricht Bände: „the bells used in Russian Orthodox churches resemble the drum in the way they are structured. [...] ‚Ringing the bells‘ in Orthodox churches was similar to beating the drum“ (THOMPSON 1987: 121).

138 Eine genetische „pagan connection“ des *jurodstvo* ist daher zunächst im orientalischen Heidentum der Spätantike zu suchen statt in den alten ugro-finnischen und slavischen Religionen. Überhaupt lässt sie sich weit besser und direkter am Beispiel der byzantinischen σαλόϛ-Viten aufzeigen als anhand der russischen *jurodivyj*-Viten. Schon Gelzer hat in den Überlieferungen über Symeon Salos „ein altes Erbstück aus dem phönizisch-syrischen Paganismus“ zu erkennen geglaubt (GELZER 1907: 43). Das *jurodstvo* beruht *in origine* sowohl auf ‚christlichem‘ wie auch auf ‚heidnischem‘ Traditionsgut und ist in dieser komplex zusammengesetzten Gestalt in die Rus’ gelangt. Daher mutet es eigenartig an, wenn Thompson die „shamanic connection“ des *jurodstvo* von dessen „Byzantine connection“ trennt, umso mehr, als Gelzer das „Prophetentum“ des Symeon Salos ebenfalls mit den „Künste[n] der innerasiatischen Schamanenpriester“ verglichen hat (GELZER 1907: 52).

hat: Es „kann weit vollständiger erfasst werden als Manifestation des Volkschristentums denn als paganes Relikt“.¹³⁹

3.5. Das *jurodstvo* als Phänomen des *narodnoe pravoslavie*

Nahm das *jurodstvo* – nach Pančenko – in der Alten Rus' eine Grenzposition ein zwischen der offiziellen kirchlichen Kultur und der Volkskultur,¹⁴⁰ so wurde es im Zuge des *raskol* und der petrinischen Reformen, zumindest in seiner kontemporären Gestalt, aus dem offiziellen Kulturbereich ausgesondert und – analog dem Altgläubigentum – in einen bald illegalen, bald halblegalen Bereich der Volkskultur verdrängt. Dadurch ist es in der Petersburger Periode gewissermaßen zum Bestandteil einer folkloristischen Gegenkultur geworden, d. h. zum Ausdruck einer volkstümlichen Alternative nicht nur zur ‚synodalen Variante der Orthodoxie‘, sondern weithin auch zur offiziellen Kultur des Hofes, mit der es in der Mitte des 17. Jahrhunderts noch eng verflochten war. Dass sich das *jurodstvo* seit der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts zunehmend in die ‚Niederungen des Volkes‘ verlagerte, hat dabei weniger mit einem ‚Verfall‘ (понижение) oder einer ‚Entartung‘ (вырождение) zu tun (wie Fedotov meint),¹⁴¹ als vielmehr damit, dass sich die Wahrnehmung und Deutung des Phänomens im Horizont der kirchlichen und staatlichen Reformen – d. h. des in der herrschenden Bildungsschicht sich etablierenden neuzeitlichen Denkens – geändert hat und dass sich im Zuge dieses Paradigmenwechsels und der daraus resultierenden Maßnahmen die ‚Frömmigkeit des Volkes‘, wie Miljukov schreibt, „von der Frömmigkeit der herrschenden Kirche löste“.¹⁴²

Von der offiziellen kirchlichen Frömmigkeit gelöst, standen die *jurodivye* aber weiterhin in Kontakt mit der Kirche, insbesondere mit den Klöstern und Einsiedeleien, wo sie bald zwangsweise untergebracht wurden, bald freiwillig Zuflucht suchten. Wie in vielen ländlichen Gemeinden begegneten sie dort Geistlichen, die Peters Reformen nicht mittrugen und das *jurodstvo* noch hochhielten.¹⁴³ Auch spielten sie weiterhin eine Vermittlerrolle zwischen der Volkskultur und der adligen

139 LEVIN 1993: 45: „can be understood much more fully as a manifestation of folk Christianity than as a pagan survival.“

140 A. M. PANČENKO 1976/1984: 72 u. 85.

141 FEDOTOV 1931/1959: 193 u. 203 f. Nach Fedotov ist das *jurodstvo* im Laufe des 16./17. Jahrhunderts vom „allgemeinen Verfall des geistlichen Lebens“ (общее понижение духовной жизни) in Mitleidenschaft gezogen worden und hat im Laufe des 18. Jahrhunderts, als es von der kirchlichen und staatlichen Obrigkeit nicht mehr geduldet war, einen Regressionsprozess (процесс вырождения) durchlaufen.

142 Vgl. S. 144 (МИЛЮКОВ 1993–1995: II/1 54).

143 Den Quellen zufolge verhielten sich Mönche und Geistliche im 18. Jh. den *jurodivye* gegenüber teils zuvorkommend, teils ablehnend. Dies scheint von den jeweiligen Umständen und wohl auch vom Benehmen des einzelnen *jurodivij* abhängig gewesen zu sein. Peters Verordnungen über das Klosterwesen stießen jedenfalls bei einer Mehrheit der Geistlichen auf Ablehnung, weshalb sie sich auf Dauer nicht durchsetzen konnten.

Kultur. In seiner *Russischen Geschichte* präsentiert Vasilij Tatiščev (1686–1750) einen *jurodivyj* namens Timofej Archipovič († 1731), der sich vornehmlich in höfischen Gefilden aufhielt: Er soll 28 Jahre am Hof von Praskov'ja Fedorovna (1664–1723) gelebt haben und selbst von der Zarin Anna (reg. 1730–1740) geschätzt worden sein.¹⁴⁴ Vor allem adlige Damen – wie Peters Gemahlin Evdokija Fedorovna (1669–1731), die Fürstin Dar'ja Menšikova (1682–1728) und die Carevna Praskov'ja Ioannovna (1694–1731) – waren den *jurodivy*e zugetan, während ihre Gatten dafür wenig Verständnis aufbrachten.¹⁴⁵ Wem es gelang, die Gunst adliger Damen zu sichern, der blieb vor der Verfolgung weitgehend geschützt.¹⁴⁶ Aber dies scheint nur einer Minderheit der *jurodivy*e gelungen zu sein, wenn auch einer bemerkenswerten Anzahl.¹⁴⁷ Denn trotz Kontakten mit der weiblichen Hofkultur waren sie dem regierenden Adel des 18. Jahrhunderts ein Dorn im Auge und bewegten sich vorzüglich außerhalb der höfischen Machtzentren: in den Vororten (посады), Provinzstädten und Dörfern, unter Kaufleuten, Handwerkern und Bauern.¹⁴⁸ Obwohl alle Gesellschaftsschichten (vom Bauern über den Geistlichen

144 TATIŠČEV 1962–1968: I 116. Vgl. dazu LAVROV 2001: 436 f. u. 440–444; LAVROV 2000: 265 f.; A. M. PANČENKO 1976/1984: 153; PYLJAEV 1892: 215–217 und PRYŽOV 1860: 9.

145 PRYŽOV 1860: 9; MEL'NIKOV 1897–1898/1909: VI 280 f. und LAVROV 2000: 265. Vgl. dazu die spöttische Äußerung Feofan Prokopovičs auf S. 142 f. (DĚLO O FEOFANĚ PROKOPOVIČĚ 1862: I/2 5). Wie einer protokollierten Aussage von Michail Bosoj zu entnehmen ist, stießen die *jurodivy*e aber vereinzelt auch bei männlichen Adligen auf Anerkennung, freilich v. a. bei oppositionellen (LAVROV 2001: 440). Ja, sogar Zar Peter, der den *jurodivy*e bekanntlich ablehnend gegenüberstand (vgl. S. 140–144), zeigte in einem Fall gewissen Respekt, und zwar vor Faddej Blažennyj aus der Region Olonec († 1726). 1724 befahl er in einem Brief an den Landrat Murav'ev, den alten Einsiedler, den er für „verrückt“ (умалишен) hielt, in die *Petrovskie zavody* zu überführen, damit er dort auf Staatskosten ernährt würde. Damit wollte Peter verhindern, dass Faddej die Bewohner der *Petrovskaja sloboda*, die den *jurodivyj* „für eine wundervolle Erscheinung hielten“, verführte (V. V. IVANOV 1987: 87). Die Legende berichtet dagegen, dass Peter den *jurodivyj* erstmals 1719 traf und dass er ihm „freien Zugang zum Palast“ (свободный входъ во дворецъ) gewährte. 1724 soll er jedoch befohlen haben, Faddej zu verhaften, nachdem ihm dieser den Tod prophezeit hatte (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I [Janvar'] 35 f.). 275 Jahre nach Peters Tod wurde Faddej zur lokalen Verehrung heiliggesprochen. Im Übrigen haben einzelne Adlige das *jurodstvo* im 18. Jh. sogar selbst praktiziert – z. B. Ioann Kamenev (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI [Ijun'] 104). Vgl. auch S. M. SOLOV'EV 1988–1995: VIII 511. Lavrovs Annahme, dass Elena Dert'eva (1770–1820) die erste adlige Person unter den *jurodivy*e gewesen sei, trifft jedenfalls nicht zu (LAVROV 2000a: 201).

146 Vgl. LAVROV 2000a: 200 f. Andererseits konnte „die Annäherung an die privilegierte Schicht“, wie Lavrov schreibt, „auch gefährlich“ sein. Besonders wenn man, wie der *jurodivyj* Michail Bosoj, in oppositionelle Adelskreise geriet: Er wurde zum „Ausreißen der Nasenlöcher“ (вырвание ноздрей) und zu einer Galeerenstrafe (ссылка на галеры) verurteilt (LAVROV 2000: 264 und LAVROV 2001: 434).

147 Vgl. S. M. SOLOV'EV 1988–1995: IX 170 (= Istorija Rossii, Bd. XVII, Kap. 2); PRYŽOV 1860: 9; LAVROV 2000: 264–266.

148 Gemäß Lavrov verlagert sich das *jurodstvo* im 18. Jahrhundert „in die Hinterhöfe“ (на задворки) und wird für die [hauptstädtische] Gesellschaft „allmählich unsichtbar“ (постепенно незаметным). Es „steigt gleichsam die soziale Treppe hinunter“ (как бы уходит вниз по социальной лестнице), denn „analphabetische Bauern beginnen darin eine immer größere Rolle zu spielen“ (LAVROV 2001: 443).

bis zum Adligen) unter den *jurodivye* des 18./19. Jahrhunderts vertreten waren, stammte deren Mehrheit aus dem „ackerbauenden wie handel- und gewerbetreibenden, leibeigenen, sogenannten schwarzen Volk“.149 Und bei diesem fand sie auch die größte, zumal weithin ungeteilte Anerkennung. Als „echtester, bäuerlichster Heiliger unter den Bauern“ (самый настоящий крестьянский, мужицкий святой человек)¹⁵⁰ sollte der *jurodivij* bei der Intelligenz des 19. Jahrhunderts, die – im Kontext nationaler Selbstidentifikation und im Rahmen revolutionärer Programme – den Kontakt zum Volk suchte, große Aufmerksamkeit erlangen. Hier wird das *jurodstvo*, das bei der Bildungsschicht des 18. Jahrhundert nur auf geringes Interesse stieß, als ‚Volksphänomen‘ und markantes Beispiel des ‚Volkschristentums‘ zum Thema eines lebendigen fachübergreifenden Diskurses avancieren.

Das *jurodstvo* des 18./19. Jahrhunderts kann insofern als Musterbeispiel des *narodnoe pravoslavie* betrachtet werden, als es auf orthodoxem Traditionsgut beruht, dabei nicht strikt an die (jeweils geltenden) dogmatischen und rituellen Satzungen der ‚herrschenden Kirche‘ gebunden ist – folglich sowohl in rechtgläubigem wie in alitritualistischem und häretischem Umfeld auftritt –, zu einem entscheidenden Teil der nonliteralen laikalen Kultur angehört und seinen ‚Sitz‘ vorwiegend ‚im Leben‘ der Bauern, Handwerker und Kaufleute hat. Dass es von Anfang an nur lose oder bedingt an die (kirchenslavische) Schriftkultur gebunden ist, stellt sicher einen Grund für die Beliebtheit der *jurodivye* im Volk dar: Denn, wie Lija Jangulova schreibt, wird der „Zugang zur Wahrheit“ (доступ к истине) von den *jurodivye* nicht durch eine Interpretation des biblischen Textes gewährleistet, sondern durch eine „direkte Demonstration der Wahrheit Gottes“ (прямая демонстрация правды Божьей).¹⁵¹ In diesem Sinne führen die *jurodivye* dem vorwiegend analphabetischen Volk vor Augen, dass der „Zugang zur Wahrheit“ nicht durch den tötenden Buchstaben – d.h. nicht durch Bildung, theologische Schriftgelehrtheit und die staatsalliierte Machtkirche – erfolgt, sondern durch den lebendigmachenden Geist (vgl. 2 Kor 3,6). Die ‚Verkündigung‘ geschieht bei den *jurodivye* weitgehend unabhängig von der literalen Kultur und deren Institutionen, nämlich unmittelbar durch konkrete soziale Praktiken und eine – wenn auch interpretationsbedürftige – Zeichengebung aus Gebärden und mündlicher Rede (notabene in der russischen Volkssprache). Als gleichsam leibgewordene Christusikonen lassen die *jurodivye* den Betrachter am unsichtbaren Transzendenten teilhaben

149 Sammelbezeichnung von Michail Bakunin in seiner 1849 publizierte Schrift *Russische Zustände* (BAKUNIN 1996: 68). Dass die *jurodivye*, obwohl sie sich aus allen Gesellschaftsschichten rekrutierten, mehrheitlich aus den niederen Volksschichten stammten, hängt natürlich mit der demographischen Lage in Russland zusammen.

150 So bezeichnet Gleb Uspenskij 1877 den *jurodivij* Eremej alias Paramon in seinen *Raste-jaevskie tipy i sceny* (G.I. USPENSKIJ 1955–1957: I 237). Vgl. S. 277 f.

151 JANGULOVA 2001: 196. Jangulova weist darauf hin, dass die „Wahrheit des orthodoxen Russland einen sakralen Charakter hat“ (истина православной России носит сакральный характер) und dass unter ‚Wahrheit‘ „die Idee der Erlösung, der Heiligkeit sowie das Verständnis der Sünde“ (идея спасения, святости, понимание греха) verstanden werden können. Entscheidend ist jedoch die Vorstellung, dass die Wahrheit in Christus Person geworden ist (vgl. Joh 14,6).

und ihn im Geiste das göttliche Urbild vergegenwärtigen. Dass in ihrer Erscheinung die Präsenz des Urbildes manchmal in ontischem Sinne gewahrt wird, macht sie den Chlysten-‚Christussen‘ (хлыстовские ‚Христы‘) ähnlich – d. h. Menschen, in denen sich Christus selbst inkarniert und in deren Worten und Taten sich die Offenbarung direkt manifestiert.¹⁵² Nicht zuletzt wegen der ihm immanenten Verachtung der Schriftkultur ist das *jurodstvo* mit dem Chlystentum kompatibel – mit jener Bauernsekte, deren angeblicher Gründer Danila Filippov († 1700) all seine Bücher in die Volga geworfen haben soll, um nur das eine „ungeschriebene, goldene Buch, das lebendige Buch, das Taubenbuch: den Herrn Heiliger Geist“ gelten zu lassen.¹⁵³ Dass sich unter den Chlysten des 18./19. Jahrhunderts einige *jurodivye* befunden haben¹⁵⁴ und dass Dmitrij Merežkovskij 1907 das *jurodstvo* als „Chlystentum innerhalb des [orthodoxen] Christentums“ bezeichnet hat,¹⁵⁵ ist mehr als symptomatisch.

Jurodstvo und chlystovstvo

An dieser Stelle sei auf die wichtigsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen *jurodstvo* und *chlystovstvo* hingewiesen. Gemeinsam sind beiden Erschei-

152 Wenn die *jurodivye* als Menschen betrachtet werden, in denen die Wahrheit, d. h. Christus als die personifizierte Wahrheit, Fleisch geworden ist und sich selbst ausspricht „durch den nährischen Körper, durch spontane Gesten und Reden“ (INGOLD 2007: 187), dann haben wir es mit einer Auffassung zu tun, die der Vorstellungswelt der *chlysty* entspricht. Für die *chlysty* „hörte“, wie Andrej Sinjavskij schreibt, „Gott auf, eine überweltliche Kraft zu sein und verwandelte sich in ein reales, greifbares Wesen – in den neuen und jedesmal wieder aufs Neue sich inkarnierenden Jesus Christus“ (SINJAVSKIJ 1991/2001: 425). Ebenfalls aufs Neue inkarnieren sich – aus Sicht der Chlysten – die Propheten, die Apostel und die Mutter Gottes.

153 SINJAVSKIJ 1991/2001: 419: «не писанная, книга золотая, книга животная, книга голубиная: сам сударь Дух Святой». Vgl. MEL'NIKOV 1897–1898/1909: VI 270 f. Zum Taubenbuch (Голубиная книга) s. SINJAVSKIJ 1991/2001: 267–284. In diesem Zusammenhang sei auch auf eine Stelle in der Vita des als *jurodivyj* verehrten Serapion verwiesen, wo dieser das Schriftwort Mt 19,21 derart konsequent befolgt, dass er selbst auf sein Evangelium verzichtet (ЖИТИЯ СВЯТЫХ 1903²–1916: IX [Maj] 472).

154 Vgl. MEL'NIKOV 1897–1898/1909: VI 281 und ARISTOV 1880: 568–571. Gemäß Mel'nikov-Pečerskij waren die ‚Christusse‘ und ‚Apostel‘ der Chlysten bisweilen *jurodivye* (MEL'NIKOV 1897–1898/1909: V 60). Im Jahre 1868 hat Mel'nikov ein altrussisches Chlystenlied publiziert, worin der ‚Christus‘ Ivan Emel'janovič dem Zaren Ivan IV. gegenübertritt und ihn mit denselben Worten anprangert, wie sie von Nikola Salos überliefert werden (vgl. S. 109 u. 111): „Van'ka, Van'ka, du bist wirklich ein lästerlicher Zar, / Du selbst, Van'ka, trinkst Menschenblut / Und isst dazu Menschenfleisch“ (Ужь ты Ванька, ты Ванька, безпутный царь, / Самь ты Ванька людскую кровь пьешь / А мясомъ чловѣчьимъ закусываешь [MEL'NIKOV 1897–1898/1909: VI 266]).

155 MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 138: Юродство и есть хлыстовство, *xristovstvo* в самомъ христианствѣ. Analog dazu beschreibt Hansen-Löve das *jurodstvo* als „Vermittlungsfigur zwischen Orthodoxie und Häretik“ (HANSEN-LÖVE 1996: 208). Doch wenn er das *jurodstvo* als innersystemische Angelegenheit vom subkulturellen *sektantstvo* trennt, lässt er unbeachtet, dass die *jurodivye* seit dem *raskol* nicht mehr nur „innerhalb des Systems wirksam waren“, sondern ebenfalls „in der ‚Krypta‘ der orthodoxen Kultur rumorten“, zumal sich unter ihnen zahlreiche ‚Schismatiker‘ und Häretiker befanden.

nungen – neben der Verachtung der Schriftkultur – ekstatisches, mit Prophetie verbundenes charismatisches Verhalten und eine außergewöhnliche Kleidung (langes Hemd, Barfüßigkeit usw.). In ihren Tanz-Gottesdiensten, den sog. *radenija*, steigern sich die *chlysty* in mystische Ekstase (*изступление*) und geben „unzusammenhängende, sinnlose Worte“ (*безсвязныя, безсмысленныя слова*) von sich, die – wie bei den *jurodivye* – als Prophezeiungen gedeutet werden.¹⁵⁶ Doch im Unterschied zum *jurodstvo*, das „spontan, unorganisiert, unstrukturiert“ erfolgt, beruht das Chlystentum – wie Aleksandr Klibanov gezeigt hat – auf einer durch Gebote und Lieder fixierten Lehre (*учение*). Es stellt eine organisierte Bewegung (*движение*) dar, die durch ein „Netz von Gemeinden“ (*сеть общин*) mit örtlichen Leitern und durch einen Gesamtleiter repräsentiert wird, eine Bewegung, die über einen ausgearbeiteten eigenen Kultus und eigene Riten verfügt und ein Katakombendasein fristet (während das *jurodstvo*, wenn möglich, in der Öffentlichkeit realisiert wird). Außerdem ist der für *jurodivye* charakteristische soziale Protest bei Chlysten nur selten anzutreffen.¹⁵⁷ Was die theologische Bewertung der ‚heiligen Narren‘ betrifft, so weicht diejenige der *chlysty* stark von der ‚offiziellen Orthodoxie‘ ab: Während die Kirche in den kanonisierten *jurodivye* – wie in allen Heiligen – *imitatores Christi* sieht, welche, vom Hl. Geist geleitet, die in Christus abgeschlossene supra-naturale Offenbarung durch beispielhaftes Leben vergegenwärtigten und gnadenhaft Anteil an der göttlichen Natur erhielten, ohne dass ihre menschliche Natur dadurch transformiert oder gar transsubstantiiert worden wäre, erblicken die *chlysty* in den *jurodivye*, wenn diese im Rang eines ‚Christus‘ stehen, substantiell vergöttlichte Menschen, deren sprachliche und gestikale Äußerungen als primäre Offenbarungsquelle gelten.

Aber nicht nur den Chlysten stehen die *jurodivye* – betr. ihrer Verachtung der Schriftkultur – nahe, sondern auch den *duchoborcy* (den ‚Geistesstreitern‘): einer Sekte aus dem späten 18. Jahrhundert, die keine irdische Obrigkeit anerkennt, die Riten der Kirche ablehnt und deren wichtigste Quelle „nicht die Hl. Schrift, sondern die lebendige mündliche Überlieferung“ ist (*не Св. Писание, а устное живое предание*).¹⁵⁸ Wie erwähnt ist das *jurodstvo*, obwohl es auf orthodoxem Traditionsgut beruht, nicht an dogmatische oder konfessionelle Vorgaben gebunden, weshalb es sowohl unter Rechtgläubigen wie auch unter Sektierern anzutreffen ist.

Dass die seit Ende des 17. Jahrhunderts in die Illegalität verdrängten *jurodivye* – wie die Chlysten und andere Sektierer – v. a. im Bereich der nonliteralen Kultur agierten, darf natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich das *jurodstvo* mittels hagiographischen Schrifttums in der Rus’ verbreitet hat, dass zahlreiche – vorerst mündlich tradierte – *jurodivyyj*-Legenden schriftlich fixiert worden sind und dass nicht nur mehrere *jurodivye* des Lesens und Schreibens kundig

156 MEL'NIKOV 1897–1898/1909: VI 257.

157 KLIBANOV 1992: 62 f.

158 SINJAVSKIJ 1991/2001: 390.

waren, sondern sich unter ihnen sogar einzelne Schriftsteller befunden haben (wie etwa die altgläubigen *jurodivye* Afanasij [† 1672] und Petr [19. Jh.]).¹⁵⁹ Aber gerade am Beispiel schriftstellernder *jurodivye* lässt sich das spannungsgeladene Verhältnis von *jurodstvo* und Schriftkultur – ja eine prinzipielle „Unvereinbarkeit von *jurodstvo* und Schriftstellerei“ (несовместимость юродства и писательства) – nachweisen: So hat der *jurodivyj* Afanasij, wie Pančenko gezeigt hat, sein ‚Narrenleben‘ beenden müssen, um sich als Schriftsteller zu betätigen.¹⁶⁰ Denn „für einen ‚aktiven *jurodivyj*‘, so Pančenko, „ist das Schriftstellern ausgeschlossen“ (для юродивого, пребывающего «в подвиге», писательство исключено); „bedeutet das *jurodstvo* doch das Ausscheiden aus der [literalen] Kultur“ (ибо юродство – это уход из культуры).¹⁶¹ Der Kiever *jurodivyj* Ivan Bosoj († 1849) gab sich sogar bewusst als Analphabet aus (сказывался неграмотнымъ), obschon er lesen und schreiben konnte, Letzteres aber nur nachts im Verborgenen tat.¹⁶² Tagsüber ließ er von seiner Bildung ab und kommunizierte auf gestikalem und mündlichem Wege. Auch waren viele Erzählungen über die *jurodivye* lange nur mündlich tradiert worden, bevor sie schriftlich festgehalten und dem kanonischen Typus angepasst wurden. Dass manche *jurodivyj*-Viten aus unliterarischem oder nur mäßig gebildetem Milieu stammen, ist allein schon daran erkennbar, dass sie – nach Fedotov – einen „Mangel an literarischer Fertigkeit“ (lack of literary skill) aufweisen.¹⁶³ Insofern wird die non- bzw. anti-literale Grundausrichtung des *jurodstvo* durch die literalen Verflechtungen nicht so sehr relativiert als vielmehr bestätigt.¹⁶⁴

Und wenn das *jurodstvo* mit Schriftstellerei prinzipiell unvereinbar war und die *jurodivye* primär auf gestikalem und mündlichem Wege kommunizierten, so ist es nur folgerichtig, dass sehr wenige Selbstzeugnisse von ihnen überliefert sind. Die *jurodivye* haben ihre Erfahrungen, sofern sie überhaupt schreiben konnten, lediglich in Ausnahmefällen zu Papier gebracht.¹⁶⁵ Das älteste Selbstzeugnis eines *jurodivyj* stammt aus dem 17. Jahrhundert: Es handelt sich um ein Abschiedsschreiben des Galičer Kaufmanns Stefan Trofimovič Nečaev († 1667), der seiner Familie darlegt, warum er sie verlässt und als *jurodivyj* „in ein fremdes, unbekanntes Land“

159 Zum *jurodivyj* Afanasij (Avraamij) s. S. 146 f, zu Petr Jurodivyj s. RYKOV 1999: 149–170.

160 A. M. PANČENKO 1976/1984: 76.

161 A. M. PANČENKO 1976/1984: 76 f.

162 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI (Ijun') 70.

163 FEDOTOV 1975: II 317. Fedotov hielt die späteren *jurodivyj*-Viten für „appalling in terms of their paleness and commonplace rhetoric“. Vgl. auch KLJUČEVSKIJ 1871/1988: 269, 277, 281.

164 Vgl. LAVROV 2001: 438. Lavrov bemerkt, dass eine „distanzierte Beziehung zur literalen Kultur [дистанцированное отношение к книжной культуре] auch für diejenigen *jurodivye* charakteristisch war, die zweifellos lesen und schreiben konnten“.

165 Dann meist in der Retrospektive, d. h. nach dem Ende einer *jurodstvo*-Periode: So im Falle eines anonymen *jurodivyj* aus dem 19. Jh. (VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM I ISPOVĚD' 1885) oder des Bischofs Varnava (Beljaev), der in den 1920er Jahren das *jurodstvo* praktizierte und Aufzeichnungen darüber hinterließ (PROCENKO 1999: 259–269 u. Abb. 78). Vgl. dazu S. 358 f u. 456.

(на чужю землю незнаему) zieht.¹⁶⁶ Interessanter als dieser mit Topoi gespickte Brief sind jedoch die ‚unfreiwilligen Selbstzeugnisse‘ von *jurodivye* im Rahmen von Verhörprotokollen, wie sie Lavrov aus den Jahren 1699–1740 vorstellt.¹⁶⁷ Im Unterschied zu den hagiographischen Quellen vermitteln sie kein idealtypisches Bild vom *jurodivjy*, sondern geben Auskunft über dessen konkrete Selbstsicht, wobei sie Einblick in die Geistesverfassung, Bildung und soziale Herkunft gewähren. Im Anschluss an Winfried Schulze u. a. wertet sie Lavrov nicht zu Unrecht als Ego-Dokumente.¹⁶⁸ Allerdings muss bei dieser Art von Protokollen die Verhörsituation mitbedacht werden: Hohe Geistliche bzw. Inquisitoren vernehmen – ab 1721 auf der Kanzlei des Hl. Synods – die unter Generalverdacht stehenden *jurodivye* und konfrontieren sie mit formalisierten Fragen, deren Beantwortung im Protokoll auf ebenso formalisierte Weise festgehalten wird. Damit geben die Verhörprotokolle nicht einfach eine Selbstdarstellung von *jurodivye* wieder, sondern vermitteln eine solche durch Lenkung und Deutung von Seiten der (staats-)kirchlichen Autoritäten.

4. Die (Selbst-)Darstellung von *jurodivye* in Verhörprotokollen

Die Protokolle von *jurodivjy*-Verhören aus den Jahren 1699–1740, die Lavrov als Ego-Dokumente untersucht,¹⁶⁹ bestätigen die These, dass das *jurodstvo* des 18. Jahrhunderts vorwiegend zum Bereich der nonliteralen Kultur bzw. zum *narodnoe pravoslavie* gehörte. Die Mehrheit der vernommenen *jurodivye*, so Lavrov, „war nicht nur weit von der literarischen Tätigkeit entfernt, sondern konnte schlicht nicht lesen und schreiben.“¹⁷⁰ Auch stammte ihr Großteil aus der leibeigenen Bauernschaft – wie z. B. Ivan Nagoj (1.) und Petr Sergeev (2.), deren protokollierte Aussagen Lavrov ausführlicher präsentiert:

166 PONYRKO 1976/1984: 205–212. Vgl. dazu PONYRKO 2002: 195–209 und FAHL 1996: 15–17.

167 LAVROV 2000: 257–266; LAVROV 2000a: 187–201 und LAVROV 2001: 432–447.

168 LAVROV 2000a: 189. Nach Winfried Schulze werden unter *Ego-Dokumenten* „alle jene Quellen verstanden [...], in denen ein Mensch Auskunft über sich selbst gibt, unabhängig davon, ob dies freiwillig – also etwa in einem persönlichen Brief, einem Tagebuch, einer Traumniederschrift oder einem autobiographischen Versuch – oder durch andere Umstände bedingt geschieht.“ Schulzes Interesse gilt besonders „den ‚normalen‘ Menschen unterschiedlicher sozialer Schichten, die durch besondere ‚Umstände‘ zu Aussagen über sich selbst veranlasst wurden. Solche Umstände können Befragungen oder Willensäußerungen im Rahmen administrativer, jurisdiktioneller oder wirtschaftlicher Vorgänge [...] sein“. Dazu zählt Schulze namentlich auch das gerichtliche Verhör (SCHULZE 1996: 21).

169 Die protokollierten Aussagen der *jurodivye* Ivan Kalinin, Ivan Michajlov, Ivan Novikov, Ivan (Paramon) Nagoj, Michail Bosoj, Vasilij Voitinov, Filip Ivanov und Petr Sergeev (vgl. LAVROV 2000a: 187).

170 LAVROV 2000: 258: большинство юродивых XVIII в. не только были далеки от литературных занятий, но и просто не умели писать и читать.

1. *Ivan (Paramon) Nagoj*. Nach Lavrov gehörte Ivan Nagoj zu den „charismatischen Leadern“ unter den *jurodivye*.¹⁷¹ Er wurde im Jahr 1699 vor der Anna-Empfängnis-Kirche im Moskauer Stadtteil *Kitaj-gorod* verhaftet, als er während einer Beerdi-gung Almosen sammelte.¹⁷² Im Verhör gab er an, dass er ein Bauer aus dem Dorf Neumoynaja gewesen war, das einem gewissen Lukjan Sytin gehörte.¹⁷³ Nach der Flucht aus dem Dorf habe er den Namen Paramon angenommen, damit er nicht erkannt würde (Lavrov weist darauf hin, dass diese Namensänderung nicht nur einen „Bruch mit dem alten Leben“ markierte, sondern auch „eine Art Mönchsweihe“ darstellte).¹⁷⁴ Als *jurodivyy* lebte Ivan alias Paramon in der Floriščeva-Einsiedelei,¹⁷⁵ bevor er – „nackt“ und mit einer ehernen Kette behängt¹⁷⁶ – im Moskauer *Kitaj-gorod* auftauchte und dort, wie erwähnt, wegen Bettelei festgenommen wurde. Im Verhör beteuerte er seine Unschuld, indem er erklärte: „Ich bin nicht schuldig, denn man gibt mir [Almosen] wegen meiner Heiligkeit, und mir wird Lohn von Gott zuteil, weil ich das, was ich genommen, den Armen verteile.“¹⁷⁷ Gegenüber Archimandrit Ioasaf – dem Abt des Moskauer Mariae-Erscheinungs-Klosters, der ihn verhörte – äußerte Ivan Nagoj „ungehörige Worte“ über Zar Peter: „Ich werde nach Preobraženskoe gehen“, sagte er, „um den Zaren anzuprangern [царя обличать], weil er die Bärte schneidet und mit den Deutschen verkehrt und weil der Glaube deutsch geworden ist [бороды бреет и с немцами водится и вера стала немецкая]“.¹⁷⁸ Der Archimandrit erwiderte mit Entrüstung: „Verdammt Ivaško, bist du noch bei Verstand (в своем уме), solche Reden zu schwin-gen, der Zar ist nicht in Moskau, er ist nach Azov gezogen“. Ivan aber entgegnete ihm, „er komme bald nach Moskau, um die deutschen Botschafter zu treffen [...] man sage dies im Volk“. Daraufhin klagte Ivan den Patriarchen Adrian an: „Er bezieht seinen Unterhalt (живет из куска) und kümmert sich nur ums Trinken und Essen und bewahrt die Mantija und den weißen Klobuk auf, deswegen klagt er niemanden an, und ihr Hierarchen seid alle käuflich“.¹⁷⁹ Wegen seines dreisten Auftretens wurde Ivan nicht weniger als fünfmal gefoltert: Bei der ersten Folter erhielt er fünfundzwanzig Peitschenhiebe, bei der zweiten (am 18. Januar 1700) gleich-viel, bei der dritten (am 26. Januar) dreißig usw. Doch selbst nach der fünften Folter, die am 22. Juni 1700 stattfand, beharrte der *jurodivyy* auf seinen Angaben und behauptete, keine Komplizen zu haben.¹⁸⁰ Nach direkter Einmischung des Zaren

171 LAVROV 2000a: 194.

172 LAVROV 2001: 440.

173 LAVROV 2001: 437.

174 LAVROV 2000a: 194.

175 LAVROV 2000: 259. Die im 17. Jh. gegründete Floriščeva-Einsiedelei befindet sich 25 km nördlich von Gorochovec und ca. 80 km westlich von Nižnij Novgorod.

176 LAVROV 2001: 442 F 51.

177 LAVROV 2001: 439: «В том де вины нет, а дают де мне ради моей святости и в том де мне будет мзда от Бога, что я, брав, и роздаю нищим же».

178 LAVROV 2000a: 198 und LAVROV 2001: 442 u. 443 F 54.

179 LAVROV 2000a: 198.

180 LAVROV 2000a: 199 f.

wurde er – einem Entwurf der Bojarenduma zufolge – schließlich nach Azov in die Zucht verbannt, wobei man ihn mit Brandzeichen auf der Stirn und beiden Wangen markierte. Sollte er dort – so lautete die Verordnung – weiterhin „die Kirchenspaltung üben“, dann sei er unverzüglich hinzurichten, ohne dem Zaren Bescheid zu geben.¹⁸¹

2. *Petr Sergeev*. Besser als Ivan Nagoj zog sich Petr Sergeev aus der Affäre. Kein Wunder, präsentierte er sich doch beim Verhör als loyaler Untertan. Nachdem er am 30. Juli 1733 im Moskauer Kreml verhaftet und in die Kanzlei des Hl. Synods gebracht worden war, bestritt er jede Verbindung mit dem Alten Glauben und gab an, regelmäßig bei seinem geistlichen Vater, einem Priester der Vvedenskaja-Kirche, gebeichtet und kommuniziert zu haben. Außerdem habe er jedes Jahr vorschriftsgemäß dem Starosten seines Heimatdorfes Deševicha die Kopfsteuer entrichtet, die Peter I. 1724 eingeführt hatte.¹⁸² Petr Sergeev wurde um 1670 geboren und war ein leibeigener Bauer aus dem Kreis Vologda. Als er vor zwei Jahrzehnten aus dem Dorfe floh, ließ er seine Gattin Ustin'ja zurück, mit der er 20 Jahre in kinderloser Ehe zusammengelebt hatte.¹⁸³ Ohne Pass¹⁸⁴ lebte er als *jurodivyyj* in verschiedenen Einsiedeleien und gewann v. a. bei den Kaufleuten von Vologda Ansehen: Von einem Vologdaer Kaufmann wurde er mit Nahrung versorgt, und eine Kaufmannswitwe stiftete ihm Bänderketten (вериги), die ihm ein Schmied für alle Zeiten annietete. Ein anderer Kaufmann schenkte ihm eine eiserne Kappe (колпак железной), die ihn als Nachfolger des hl. Ioann ‚Bolšoj Kolpak‘ auswies. Die schweren eisernen Gegenstände trug Sergeev – laut eigener Angabe –, „um seinen Leib zu kasteien, in der Hoffnung, seine Seele zu retten, und nicht aus Heuchelei“ (ради утруждения плоти своей, надеясь тем спасти душу свою, а не ради какого лицемерия).¹⁸⁵ Vor seiner Verhaftung im Jahre 1733 geriet er nur einmal in Konflikt mit der staatlichen Obrigkeit, als man ihm zwangsweise die verfilzten Haare schnitt (um 1728).¹⁸⁶ Ansonsten wurde er von den umwälzenden Ereignissen seiner Epoche kaum berührt. Da bei Sergeev kein religiöses Dissidententum festgestellt werden konnte (bzw. weil seine Verteidigungsstrategie Erfolg hatte), wurde er in seine Heimateparchie zurückgeschickt mit der Auflage, ihn zum Mönch scheren zu lassen. Dieses Urteil kam, wie Lavrov vermutet, weniger einer Strafe gleich als vielmehr der Erfüllung eines langjährigen Traums des *jurodivyyj*.¹⁸⁷

181 LAVROV 2000a: 200 F 52.

182 LAVROV 2000: 257 f, 260 u. 262.

183 LAVROV 2000: 258 und LAVROV 2000a: 190 u. 192.

184 Peter I. hatte obligatorische Pässe für Bauern eingeführt, die ihren Wohnsitz vorübergehend verließen. ‚Papierlose‘ (безпаспортные) galten als Diebe, konnten verhaftet und zur Zwangsarbeit geschickt werden.

185 LAVROV 2000: 262.

186 LAVROV 2000: 262 f.

187 LAVROV 2000: 263.

Aus den Protokollen der Verhöre von so unterschiedlichen *jurodivye* wie Ivan Nagoj und Petr Sergeev lassen sich folgende Schlussfolgerungen ziehen:

- a) Die *jurodivye* erscheinen darin, wie Lavrov feststellt, als „zurechnungsfähige Leute“, die nicht nur ihre Lebenserinnerungen kohärent zu erzählen vermochten, sondern – wie der Fall Sergeev zeigt – mitunter sogar „eine rationale Verteidigungsstrategie verfolgten“.¹⁸⁸ Sie lassen weder Anzeichen einer geistigen Behinderung erkennen, noch werden sie von den Vernehmern als geistig Behinderte wahrgenommen, vielmehr gelten sie als potenzielle Schismatiker, als mutmaßliche Volksverführer und Verkünder subversiver Volksmeinungen und -gerüchte. Die Vermittlerrolle der *vox populi* kommt besonders beim Fall Ivan Nagoj zum Vorschein, wo der *jurodivij* in parrhesiastischer Weise über den Zaren wiedergibt, was „man im Volk sagt“. Dass ihr Verhalten seltsam erscheint, haben jedoch weder Ivan Nagoj noch Petr Sergeev realisiert.¹⁸⁹
- b) Dass Ivan Nagoj und Petr Sergeev den Weg des *jurodstvo* gewählt haben, hängt zu einem entscheidenden Teil damit zusammen, dass sie analphabetische leibeigene Bauern waren. Denn für diese war der gewöhnliche asketische Weg – der Eintritt ins Kloster – rechtlich versperrt: Um in ein Kloster eintreten zu können, musste eine Einlage (вклад) erbracht werden, was für leibeigene Bauern i. d. R. unmöglich war. Und später verbot die *Ergänzung zum Geistlichen Reglement* (1722) den Eintritt ins Kloster für Leibeigene ohne Freilassungsurkunde des Gutsbesitzers und für Analphabeten.¹⁹⁰ Als Möglichkeiten einer (illegalen) asketischen Weltflucht blieben den Leibeigenen nur die altgläubigen Einsiedeleien und das *jurodstvo*.¹⁹¹ Dass Letzteres nicht nur aus religiösen, sondern oft auch aus sozialen Gründen gewählt wurde, liegt auf der Hand: Bot doch das *jurodstvo* eine Befreiungs- und Fluchtmöglichkeit aus gesellschaftlichen Zwängen und Nöten, insbesondere der Leibeigenschaft. Die in der Rus' so populäre Vita des Andreas Salos, der sich als *jurodivij* aus der Sklaverei befreit hatte, dürfte dabei nicht ohne Einfluss geblieben sein.

Das wohl sonderbarste Dokument unter den *jurodivij*-Zeugnissen des 18. Jahrhunderts ist das Protokoll des Verhörs von Vasilij Bosoj (Voitinov) – eines ur-

188 LAVROV 2000a: 200.

189 Vgl. LAVROV 2000a: 188. Lavrov vergleicht die Selbstwahrnehmung der *jurodivye* mit dem Fall eines Menschen, „der nicht komplett angezogen aus dem Haus geht, ohne seinen Fehler zu bemerken“.

190 V. A. FEDOROV 2003: 338 (= *Pribavlenie k Duchovnomu reglamentu*, Pkt. 3). Analphabeten durften nur noch mit Bewilligung des Zaren oder des Synods ins Kloster eintreten. 1734 wurde sogar angeordnet, dass ausschließlich verwitwete Priester und ausgediente Soldaten Mönche werden konnten. Gegen Ende der Regierungszeit Elisabeths wurde die freie Mönchsweihe zwar wieder gestattet, unter Peter III. aber erneut eingeschränkt (ZNAMENSKIJ 1870/2000: 440 und SMOLIČ 1953: 398–400).

191 LAVROV 2000: 259 und LAVROV 2000a: 193.

sprünglich altgläubigen *jurodivyy*, der 1723 vom Kolomnaer Inquisitor dem Hl. Synod überstellt wurde. Die Besonderheit liegt darin, dass der *jurodivyy* zu Protokoll gab, fast alle zivilisatorischen Normen übertreten zu haben. So gab er an, nicht nur in Kontakt mit Dämonen gestanden und halbnackt durch die Städte gezogen zu sein, sondern auch häretische Ansichten verbreitet, Unzucht getrieben und Bluttaten begangen zu haben: Einen Priester und einen Offiziersburschen, die sich ihm entgegenstellten, habe er einfach totgeschlagen und ein Kind, das ihn verspottete, in den Fluss gestoßen... 1868 präsentierte Sergej Solov'ev den skandalösen Fall im 18. Band seiner *Geschichte Russlands* mit der Bemerkung, dass die Verfolgung der *jurodivye* in solchen Fällen gerechtfertigt gewesen sei.¹⁹² Und 1878 machte der Hl. Synod das Verhörprotokoll in einer Archivpublikation zugänglich, woraus der folgende Ausschnitt entnommen ist:

Что касается до юродиваго, то, по приводѣ въ Свнодѣ, онѣ былѣ подвергнутъ допросу и изъ показаній оказалось, что это не только не былѣ похожѣ на блаженнаго, но былѣ обманщикѣ, злодѣй и убійца, по всей справедливости достойный смертной казни. Въ краткихъ чертахъ вотѣ что показаль этотѣ блаженный: «зовуть его Васильемѣ, Семеновѣ сынѣ, прозвищемѣ Воитиновѣ; отецѣ его Семенѣ Павловѣ былѣ уроженецѣ города Глухова посадскій человекѣкъ, умре назадѣ тому лѣтъ 17, а онѣ, Василій, послѣ отца остался осми лѣтъ и ходиль съ нищими и кормилсѣ мѣрскимѣ подаянїемѣ сначала въ Глуховѣ и его уѣздѣ, а потомѣ и въ другихъ городахъ и уѣздахъ, въ Тулѣ, Орлѣ и др. И въ то время, какѣ онѣ по онымѣ мѣстамѣ ходиль, города Тулы жительница посацкаго человекѣка жена, вдова Настасья Карпова дочь, научила его, чтобѣ онѣ ходиль въ одной рубахѣ и босой и кормилсѣ мѣрскимѣ подаянїемѣ, чего ради стануть ему больше милостыни подавать и для того, чтобы въ зимнее время ему не озябнуть дала ему мази, которою и вымазала его Василья всево, а потомѣ и ево научила, чтобѣ онѣ дѣлалѣ изъ кропивы, разогрѣвъ, выжималѣ сокѣ и отѣ того ты ни въ какіе великіе морозы забнуть не будешь, [...] и, во время въ оныхъ городѣхъ хожденія, за то, что онѣ, яко бы собою ради спасенія претерпѣваетѣ въ зимнее время стужи, называли его святымѣ; и въ ту свою бытность носиль при себѣ желѣзную палку, вѣсомѣ въ пудѣ, того ради, чтобы признавали его, яко бы за трудника ко спасенію. Да онѣ же, Василій, еще до отбытія изъ города Глухова, училсѣ у зятя своего, посадскаго человекѣка Лаврентія Павлова еретическимѣ книгамѣ... въ бытность свою въ городѣ Бѣлевѣ пришелѣ онѣ къ попу церкви Покрова Пресвятыя Богородицы Ларіону Симеонову, чтобѣ его исповѣдалѣ и оный попѣ на исповѣдѣ не приняль, а сказалѣ, что исповѣдывать тебя не стану того ради, что ты не говѣль и онѣ Василій онаго попа, при тутошнихъ Бѣлевскихъ жителейхъ, означенною желѣзною палкою убиль до смерти. За это онѣ былѣ связанѣ и битѣ батогами, но освобожденѣ того ради, что еретичествомѣ своимѣ обворожиль Бѣлевскаго воеводу Сидора Герасимова... Въ томѣ же году, когда убиль попа, въ городѣ Орлѣ, идя черезѣ мостѣ, столкнуль съ мосту младенца мужеска полу лѣтъ пяти и убиль до смерти за то,

192 S. M. Solov'ev 1988–1995: IX 503 (= Istorija Rossii, Bd. XVIII, Kap. 3).

что его Василья называлъ безпортошнымъ... Когда будучи въ городѣ Вѣневѣ юродствовалъ и ходилъ въ рубахѣ и безъ портокъ, босикомъ, того города воевода взявъ его въ Крещенскомъ монастырѣ, версть 7 отъ города, и привезъ въ городъ въ Приказную избу подъ караулъ и, сидя подъ карауломъ, воеводскаго деньщика онъ, Василій, ушибъ кирпичемъ, котораго повезли замертво, а живъ ли или умеръ, про то не знаетъ; послѣ того той же ночи часу въ 4-мъ еретичествомъ своимъ обворожилъ караульныхъ солдатъ и ушелъ. [...] Онъ же, Василій, ходя по разнымъ городамъ и селамъ и деревнямъ, еретичествомъ своимъ дѣвица полу на блудное растленіе превратилъ дѣвицъ съ 20... Будучи въ городѣ Калугѣ онъ научилъ еретичеству нѣсколько Калужскихъ жителей, а другихъ прельстилъ креститься двоеперстнымъ, а не троеперстнымъ сложениемъ... [...]».¹⁹³

Was den *jurodivij* betrifft, so wurde er bei der Überstellung an den Synod einem Verhör unterzogen. Und aus den Aussagen stellte sich heraus, dass er nicht nur einem Seligen [*blažennyj*] nicht ähnelte, sondern ein Betrüger, Unhold und Mörder war, der bei aller Gerechtigkeit die Todesstrafe verdiente. In kurzen Zügen hat dieser *blažennyj* Folgendes ausgesagt: „Er hieß Vasilij, Sohn des Semen, mit Beinamen Voitinov. Sein Vater Semen Pavlov stammte aus dem Handelsvorort der Stadt Gluchov¹⁹⁴ und starb vor 17 Jahren. Er, Vasilij, blieb nach Vaters Tod als Achtjähriger zurück. Er zog mit Bettlern umher und ernährte sich von weltlichen Almosen, zunächst in Gluchov und dessen Umgebung, dann in anderen Städten und Gebieten, so in Tula, Orel u. a. In dieser Zeit, als er durch jene Örtlichkeiten streifte, lehrte ihn eine Bewohnerin der Stadt Tula, die Kaufmannswitwe Nastas'ja Karpovna, nur in einem Hemd und barfuß zu gehen und sich von weltlichen Almosen zu ernähren, denn um dessentwillen würde man ihm mehr Almosen geben. Und damit er im Winter nicht froh, verabreichte sie ihm eine Salbe, mit der sie ihn, den Vasilij, ganz einschmierte. Dann brachte sie ihm bei, wie man diese Salbe aus Brennesseln herstellte, indem man Letztere erhitzte und den Saft herauspresste, damit man bei größter Kälte nicht froh. [...] Und als er durch jene Städte ging, nannte man ihn deswegen, weil er die Winterfröste angeblich um der Erlösung willen ertrug, einen Heiligen. Und in dieser seiner Eigenschaft trug er einen eisernen Stock mit sich, der 1 Pud¹⁹⁵ wog, damit sie ihn als Asketen erkannten. Und er, Vasilij, studierte noch vor seinem Weggang aus der Stadt Gluchov bei seinem Schwager, dem Händler Lavrentij Pavlov, ketzerische Bücher... Während seines Aufenthalts in der Stadt Belev¹⁹⁶ kam er zum Popen der *Pokrov*-Kirche, Larion Simeonov, um bei ihm zu beichten. Jener Pope aber weigerte sich, ihm die Beichte abzunehmen und sagte: „Ich werde dir die Beichte nicht abnehmen, weil du dich [durch Kirchenbesuch und Fasten] nicht darauf vorbereitet hast.“ Und so hat er, Vasilij, jenen Popen vor den Belever Einwohnern mit dem erwähnten Eisenstock totgeschlagen. Dafür wurde er gefesselt und mit Ruten geprügelt, jedoch [später] wieder freigelassen, weil

193 OPISANIE DOKUMENTOV I DĚL 1868–1915: III (1723) 176–178.

194 Gluchiv: Stadt in der Ukraine, ca. 150 km westlich von Kursk, seit 1708 Residenz der Hetmane der *Levoberežnaja Ukraina*.

195 1 Pud = 16,38 kg.

196 Belëv: 150 km westlich von Tula gelegene Stadt, die von 1708 bis 1719 zum Kiever Gouvernement, dann zum Belgoroder Gouvernement gehörte, bevor sie 1777 der Statthalterschaft Tula zugeordnet wurde.

er mit seiner Ketzerei den Voevoden Isidor Gerasimov verhexte... Im selbigen Jahr, in dem er den Popen getötet hatte, überquerte er in der Stadt Orel eine Brücke und stieß einen fünfjährigen Knaben von der Brücke, weil er ihn, den Vasilij, einen Lumpen genannt hatte... In der Stadt Venev¹⁹⁷ trat er als *jurodivijj* auf, ging nur im Hemd und ohne weitere Kleidung und barfuß. Der Voevode dieser Stadt ergriff ihn im Kloster 7 Verst außerhalb der Stadt und brachte ihn in die Stadt auf die Wache. Und als er dort auf der Wache saß, schlug er den Offiziersburschen des Voevoden mit einem Ziegelstein, so dass man ihn bewusstlos [auf einem Wagen] wegbrachte. Und ob er überlebte oder starb, wisse er nicht. Und darauf, in derselbigen Nacht um 4 Uhr, verhexte er mit seiner Ketzerei die wachhabenden Soldaten und machte sich davon. [...] Während er, Vasilij, durch verschiedene Städte, Weiler und Dörfer strich, verführte er mit seiner Ketzerei um die zwanzig Mädchen zur Unzucht... In der Stadt Kaluga brachte er einigen Bewohnern die Ketzerei bei, andere verführte er dazu, sich mit zwei statt mit drei Fingern zu bekreuzigen... [...].“

Vasilij Bosoj, der zur Zeit des Verhörs ein Jüngling in den Zwanzigern war und dem Alten Glauben inzwischen abgeschworen hatte, wurde am 27. März 1723 vom Hl. Synod dem Justizkollegium überstellt.¹⁹⁸ Sein weiteres Schicksal ist unbekannt. Im Schreiben des Kolonnaer Inquisitors, Ierodiakon Savvatij (Ivanov), wird er als „Scheinheiliger“ (ханжа) und ‚Pseudo-*jurodivijj*‘ (яко бы благоюродивый) apostrophiert.¹⁹⁹ Diese Einschätzung entspricht nicht nur der offiziellen Beurteilung kontemporärer *jurodivye* in der petrinischen Zeit, sondern beruht auch auf Eigenaussagen des Verhörten. Denn seinen Angaben zufolge ist Vasilij nicht im Rahmen einer Demut-Askese in die Rolle des *jurodivijj* geschlüpft, sondern aus wirtschaftlichen und sozialen Gründen: nämlich um mehr Almosen zu erhalten und sich als Straßenkind durchschlagen zu können. Dabei soll er sich verschiedener Tricks bedient haben: So hat er, um als *jurodivijj* erkannt zu werden, seinen Körper mit einem einzigen Hemd bedeckt, ihn aber gleichzeitig eingeeilt, um nicht zu frieren. Derartige Kniffe galten als unlauter und waren mit dem Idealbild eines ‚Asketen‘ oder ‚Heiligen‘, womit der Begriff *jurodivijj* noch immer konnotiert wurde,²⁰⁰ unvereinbar.

In noch größerem Widerspruch dazu standen die Verbrechen, derer sich Vasilij selbst bezichtigte: die schweren Vergehen von Ketzerei, Teufelskunst, Unzucht und Totschlag. Ihre Aufzählung klingt ungeheuerlich und wirft die Frage auf, was den Verhörten bewogen haben mag, in seiner prekären Situation ein derart selbstanklägerisches Bekenntnis abzulegen. Lavrov vermutet, dass Vasilij das Martyrium provozieren wollte, und verweist auf analoge Fälle, in denen sich unschuldige Altgläubige schwerster Verbrechen bezichtigten, um mit Kirchenbußen belegt und

197 Venëv: ca. 50 km östlich von Tula gelegene Stadt.

198 ОПИСАНИЕ ДОКУМЕНТОВ I ДĚЛ 1868–1915: III (1723) 179.

199 ОПИСАНИЕ ДОКУМЕНТОВ I ДĚЛ 1868–1915: III (1723) 175.

200 Vgl. LAVROV 2001: 433: для православного народа «юродивый» и «святой» по-прежнему были синонимами.

vom Abendmahl der Nikonianer ausgeschlossen zu werden.²⁰¹ Diese These lässt sich mit dem Hinweis bekräftigen, dass Vasilij's Bericht vom Totschlag des Priesters und des Kindes eine Entsprechung in der Vita des hl. Prokopij von Vjatka findet: Hier tut der *jurodivij* so, als habe er einen Popen erstochen und ein Kind getötet (wobei die vermeintlichen Opfer am Leben geblieben sind).²⁰² Es ist nicht ausgeschlossen, dass Vasilij diese Vita aus dem späten 17. Jh. gekannt hat und in seinen Erinnerungen Bezug darauf nahm.

Gegen die Martyriums-These spricht freilich die Angabe, dass Vasilij „keine Ketzerei mehr treibe“ (больше не еретичествуетъ) und „sich jetzt nicht mehr mit zwei, sondern mit drei Fingern bekreuzige“ (крестится онъ нынѣ уже не двоеперстнымъ, а троеперстнымъ сложениемъ).²⁰³ Vielleicht liegt gleichwohl eine aufrichtige Beichte vor, und zwar eine Beichte jener selbstanklägerischen Art, wie sie im späten 19. Jahrhundert von einem anonymen *Ex-jurodivij* unter dem Titel *Ispoved' obrativščegosja ot zabluzdenija* (Beichte eines vom Irrtum Bekehrten) bekannt geworden ist.²⁰⁴ Andererseits ist es auch denkbar, dass Vasilij im Rahmen einer Intrige gegen Metropolit Ioannikij von Kolomna als Bauernopfer diente: Denn laut Inquisitor Savvatij habe sich der Metropolit trotz wiederholter Mahnung „nicht dazu herabgelassen, jenen Scheinheiligen zur Untersuchung nach Moskau zu schicken“ (не соизволилъ отослать онаго ханжу для освидѣтельствования въ Москву).²⁰⁵ Der Inquisitor handelte also gegen den Metropolitan, als er Vasilij kraft seines Amtes dem Synod überstellte. Warum aber sollte Ioannikij den *jurodivij* beschützt haben? Wurde Letzterer etwa durch Folter zu falschen Geständnissen gezwungen oder wurde das Protokoll manipuliert? Diese Fragen bleiben wie vieles andere ungeklärt und zeigen, mit welch rätselhaftem Schleier der zunächst simpel scheinende Fall überzogen ist.

Bekanntheit erlangte der Fall schließlich, nachdem er – wie erwähnt – in die *Geschichte Russlands* von Sergej Solov'ev eingegangen war. Hier diente er der nachträglichen Legitimation und Erklärung der Repressalien wider die *jurodivye*. Daneben lieferte er ein Musterbeispiel dessen, was die Kirche der Petersburger Epoche unter einem *lžejurodivij* verstand.

201 LAVROV 2001: 446. Dass sich unschuldige Altgläubige selbst des Verbrechens bezichtigen, wird später sogar zum Topos: vgl. Dostoevskij's Roman *Prestuplenie i nakazanie* (Schuld und Sühne), wo der Anstreicher Mikolka, ein Mitglied der Sekte der *beguny*, sich des (von Raskol'nikov begangenen) Doppelmordes bezichtigt, um „Leid auf sich zu nehmen“ (страдание принять). In den *Zapiski iz mertvogo doma* (Aufzeichnungen aus dem Totenhaus) gibt Dostoevskij überdies eine Erzählung von einem gefangenen *jurodivij* wieder, der vorgibt, den ihn beaufsichtigenden Offizier mit einem Ziegelstein (кирпичом) totzuschlagen, um bestraft zu werden und zu leiden (хотел только пострадать). Diese Erzählung entspricht einer Passage im Protokoll des Verhörs von Vasilij Bosoj. Siehe DOSTOEVSKIJ 1972–1988: IV 29; VI 271 u. 347 f.

202 S. A. IVANOV 2000: 79–81. Vgl. auch die Vita des 1722 dekanonisierten *jurodivij* Simeon von Juřevic († 1584), der einen Popen würgte, bis er Blut erbrach (I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 277).

203 OPISANIE DOKUMENTOV I DĚL 1868–1915: III (1723) 179.

204 Vgl. S. 358 f.

205 OPISANIE DOKUMENTOV I DĚL 1868–1915: III (1723) 175. Vgl. LAVROV 2001: 435 F 13.

Die Fälle von Vasilij Voitinov, Ivan Nagoj und Petr Sergeev zeigen beispielhaft, wie die *jurodivye* im 18. Jahrhundert verfolgt und – so verschieden sie sich der Untersuchungsbehörde auch präsentierten – aus der Gesellschaft gesperrt wurden: sei es durch Verbannung in die Peripherie des Reiches (Ivan Nagoj), durch Einweisung ins Kloster (Petr Sergeev) oder durch andere Internierungsmaßnahmen. Im normwidrigen Verhalten der *jurodivye* nahm die Obrigkeit keinen religiösen Sinn mehr wahr, geschweige denn eine asketische Lebensäußerung. Askese wurde vielmehr unter dem Aspekt der Nützlichkeit für Staat und Gesellschaft gewertet, d. h. am „Gesetz der Arbeit“ gemessen, in welchem die herrschende Gesellschaft – laut Foucault – „eine ethische Transzendenz entzifferte“.²⁰⁶ Und da die Arbeit, wie Foucault schreibt, in jener Zeit gemeinhin „als Askese galt“²⁰⁷, wurde nur noch als Asket anerkannt, wer im wörtlichen Sinne ein *trudnik* war.²⁰⁸ Die institutionalisierte Askese des Mönchtums musste entsprechend reformiert werden: u. a. durch Disziplinierung der Klostergeistlichkeit und durch Nutzung der Klöster als Pflege- und Arbeitsanstalten. Wer fortan außerhalb der monastischen bzw. kirchlichen Institutionen als Glaubensstreiter (*подвижник*) auftrat – sei es wegen Versperrung des Klostereintritts oder aus anderen Gründen –, der wurde von der Obrigkeit als Ordnungsstörer wahrgenommen, des Schismatismus verdächtigt oder des Müßiggangs bezichtigt.

Ungeachtet dessen aber spielten die *jurodivye* ihre Rolle weiter – zwar unter veränderten Umständen und in neuem Umfeld, gleichzeitig aber so, als wäre nichts geschehen.

206 FOUCAULT 1972/1990: 84.

207 FOUCAULT 1972/1990: 86.

208 Im Russischen wird der Asket sowohl als *podvižnik* (= ἀγωνιστής) wie auch als *trudnik* bezeichnet (von *trud* = Arbeit, Mühe, Leid).

ZWEITER TEIL
Neuzeit

VI. Internierung, Pathologisierung und partielle Rehabilitierung: Das *jurodstvo* im postpetrinischen Russland

Der von Peter I. geschaffene säkulare Staat räumte den *jurodivye* keinen Platz mehr ein. Er vertrieb sie nicht nur von der politischen Bühne, sondern versuchte sie auch von der Gesellschaft fernzuhalten. Dabei wurden die *jurodivye* zunehmend mit Wahnsinnigen gleichgesetzt, als solche in befestigten Klöstern und nach 1776 auch in ‚Dollhäusern‘ interniert. Doch war diesen Repressionen nur ein Teilerfolg beschieden. Im Volk blieb die Verehrung der *jurodivye* ungebrochen, und im 19. Jahrhundert verhalfen ihnen das Starzentum und der nationale Diskurs wieder zu gesellschaftlichem Ansehen. Obwohl die *jurodivye* ein umstrittenes Phänomen blieben, teils weiterhin eingesperrt und oft pathologisiert wurden, erfolgte im 19. Jahrhundert ihre partielle Rehabilitierung, ja sogar ihre Stilisierung zu Trägern einer religiös-nationalen Idee.

Im Folgenden wird das *jurodstvo* der Petersburger Periode in seinen deutungsgeschichtlichen Zusammenhängen betrachtet. Neben den Grundzügen der historischen Entwicklung (Kap. 1, 2, 6) sollen einige phänomenologische Aspekte erörtert werden (Kap. 3–5). Dabei richtet sich das Augenmerk auf die Abgrenzung des *jurodstvo* gegenüber verwandten Erscheinungen wie *znacharstvo*, *koldovstvo*, *klikušestvo* und *stranničestvo* sowie auf den *jurodivyj*-Habitus und seine asketische und religiöse Deutung. Besondere Aufmerksamkeit verdienen schließlich die Korrelationen von *jurodstvo* und *starčestvo* (6.2.–6.3.) sowie die Interpretation und Beurteilung des *jurodstvo* im öffentlichen Diskurs der Bildungsschicht (6.4.–6.6.).

1. Vom Kloster ins ‚Dollhaus‘:

Die systematische Internierung der *jurodivye* und deren Pathologisierung im Zeitalter der Vernunft

Unter Peters Nachfolgern von Katharina I. bis Katharina II. wurde die Internierung der *jurodivye* in jeweils unterschiedlichem Maße fortgesetzt. Kettenbehängte ‚Scheinheilige‘ (ханжи), die verfilzte Haare (колтуны) trugen, nackt und barfuß durch die Welt streiften, waren weiterhin mit Klosterhaft und Zwangsarbeit zu bestrafen (vgl. S. 143). Damit wurde mit den *jurodivye* – auf Grund ihres Erscheinens und Benehmens – gleich verfahren wie mit den Irren (сумазброды) und Besessenen (беснующиеся), was für die Entwicklung nicht ohne Folgen blieb. Denn obschon man die *jurodivye* noch prinzipiell von Wahnsinnigen unterschied, verwischte sich der Unterschied allmählich durch die Gleichbehandlung.

So erließ der Senat am 12. Mai 1725 – in Analogie zur synodalen Verordnung über die ‚Scheinheiligen‘ (ханжи) – folgenden Befehl zum Umgang mit Besessenen:

Правительствующій Сенатъ [...] приказалъ: [...] бѣснующихся [...] отсылать въ Святѣйшій Синоцъ для опредѣленія въ монастыри, и въ монастыряхъ содержать оныхъ въ особомъ мѣстѣ, имѣя надъ ними надзирание, чтобъ они не учинили [*sic*] какова себѣ и другимъ поврежденія [...].¹

Der Dirigierende Senat [...] hat befohlen: [...] die Besessenen [...] in den Heiligen Synod zu schicken zwecks Verteilung in die Klöster und sie in den Klöstern an einem besonderen Ort zu halten und sie zu beaufsichtigen, damit sie nicht sich selbst und anderen Schaden zufügen [...].

Als der Hl. Synod die Überstellung Besessener ins Kloster verweigert hatte,² wurde die Weisung des Senats am 15. März 1727 vom Obersten Geheimen Rat (Верховный Тайный Совѣтъ) bestätigt: Wahnsinnige (изумленные) waren „zur Besserung des Verstandes“ (для исправленія ума) in „ferne Klöster“ (дальные монастыри) zu schicken.³ Am 22. November 1727 schließlich folgte der Synod der Weisung des Senats, indem er anordnete, irre Sträflinge in befestigten Klöstern zu internieren und unter Aufsicht zu Klosterarbeiten zu zwingen:

Святѣйшій Правительствующій Синодъ приказали: оныхъ, сумазбродныхъ колодниковъ, изъ Санктпетербургской крѣпости отправить въ Казанскую да въ Вологодскую епархіи [...]. А въ тѣхъ епархіяхъ, принявъ оныхъ сумазбродовъ, сослать въ которые пристойно, крѣпкіе монастыри, по разсмотрѣнію архіерейскому, и содержать, подъ присмотромъ, въ монастырскихъ трудахъ, въ такихъ, какіе безъ умерщвляющаго орудія бывають, дабы оные не могли себя или другихъ повредить или умертвить [...].⁴

Der Heiligste Dirigierende Synod hat befohlen: jene irren Sträflinge aus der St. Petersburger Festung in die Eparchien von Kazan' und Vologda zu schicken [...]. Und nachdem man jene Irren in den Eparchien aufgenommen hat, sollen sie – nach bischöflichem Ermessen – in für sie geeignete Klosterfestungen verbannt und unter Aufsicht mit Klosterarbeiten beschäftigt werden, mit solchen, die ohne gefährliches Werk-

1 POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA 1830: VII (1723–1727) 475 (= № 4718).

2 Der Hl. Synod weigerte sich zunächst, Besessene aufzunehmen und ins Kloster zu schicken. Er verlangte, dass sie zuerst im Hospital untersucht werden müssten: „[N]ur wenn ... es sich erweisen sollte, dass die Geistesverwirrung (беснованіе) von bösen Geistern herrührt, mögen sie zur geistlichen Heilung an die Synodalverwaltung geschickt werden“ (BEHRISCH 2003: 107). Die Geheimkanzlei (Преображенскій Приказъ) legte aber beim Obersten Geheimen Rat erfolgreich Beschwerde gegen die Weigerung des Synods ein (BEHRISCH 2003: 108).

3 POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA 1830: VII (1723–1727) 760f (= № 5034).

4 POLNOE SOBRANIE POSTANOVLENIJ I RASPORJAŽENIJ 1869–1911: VI (1727–1730) 113 (= № 2084).

zeug verrichtet werden, damit sie nicht sich selbst oder andere verletzen oder töten können [...].

Die Repressalien, die im 18. Jahrhundert gegen die *jurodivye* ergriffen wurden, deckten sich also weitgehend mit den Maßnahmen, die der Staat den Irren und Besessenen angedeihen ließ, – zumal sie in die Zuständigkeit der Geistlichkeit übergeben und in ein und derselben Internierungsstätte realisiert wurden: im Kloster.⁵

Floh ein *jurodivyj* aber aus der Klosterhaft und ließ er sich betrügerischer oder subversiver Machenschaften überführen, dann wurde das Strafmaß entsprechend verschärft. So etwa im Fall des leibeigenen Bauern Filip Ivanov, der aus der Luk'jan-Einsiedelei, wo er zu Klosterarbeiten (монастырские труды) interniert war, ausbrach und als zweifelhafter *jurodivyj* durch die Welt streifte. Nachdem er am 19. Juni 1730 in Moskau verhaftet worden war, wurde er zu lebenslänglicher Zwangsarbeit in die Bergwerke Sibiriens verbannt. Im Protokoll vom 1. Juli 1730 heißt es:

Приказали: онаго бродящаго ханжу Филипа Иванова, за его лукавство и пронырство, что онъ носилъ на себѣ вериги желѣзныя и ходилъ съ желѣзнымъ посохомъ притворно, не для спасенія души своей, но ради того, чтобъ ему давали болше денегъ и почитали бѣ за трудника, о чемъ и допросомъ показать, – также и за побѣгъ изъ Лукьяновой пустыни, и что онъ, прежде сего, объ отпускомъ отъ помѣщика своего писмѣ сказалъ ложно, обравъ у него вериги и посохъ, дабы онъ болѣе непотребнаго ханжества и соблазна народнаго не чинилъ, изъ Святѣйшаго Правительствующаго Сѣнода отослать, – для отсылки жъ вѣчно на горные сибирскіе заводы въ работу, какъ о такихъ непотребныхъ людехъ указъ повелѣваетъ [...].⁶

Es wurde befohlen: *jenen vagabundierenden Scheinheiligen Filip Ivanov*, wegen seiner Arglist und Durchtriebenheit, [die darin bestand,] dass er heuchlerisch eiserne Büßerketten trug und mit einem eisernen Stab umherging, nicht um seine Seele zu retten, sondern damit man ihm mehr Geld gab und ihn für einen Asketen hielt, was er im Verhör auch offen legte, – und wegen seiner Flucht aus der Luk'jan-Einsiedelei und, vor allem, weil er etwas von einem Freilassungsbrief seines Gutsbesitzers vorlog, ihn, nachdem man ihm zur Verhinderung weiterer Heuchelei und Volksverführung die Büßerketten und den Stab abgenommen hat, *aus dem Heiligsten Dirigierenden Synod auf ewig in die sibirischen Bergwerke zur Arbeit zu schicken*, wie es ein Erlass für solch unanständige Menschen vorschreibt [...].

Aus der Regierungszeit der Zarin Anna (1730–1740), aus der obiges Dokument stammt, sind mehrere Erlasse gegen *jurodivye* überliefert. Sie zeigen, dass das

5 Vgl. *pro memoria* PORTER 2002: 19: „Unclean spirits were to be treated by spiritual means. [...] The insane were also cared for in religious houses“.

6 POLNOE SOBRANIE POSTANOVLENIJ I RASPORJAŽENIJ 1869–1911: VII (1730–1732) 125 (= № 2348).

jurodstvo nach wie vor lebendig war und dass die bisherigen Repressionen ihr Ziel verfehlt hatten.⁷ Und kaum war die neue Hauptstadt St. Petersburg erbaut, dauerte es auch nicht lange, bis zahlreiche *jurodivye* darin auftauchten und Anstoß erregten. Nachdem der Hl. Synod von ihrer störenden Präsenz in Petersburger Kirchen erfahren hatte, sah er sich am 25. Juli 1732 genötigt, den *jurodivye* den Gottesdienstbesuch zwecks Bettelei zu verbieten:

Святѣйшему Правительствующему Синоду извѣстно учинилось, что при нѣкоторыхъ обрѣтающихся въ С. Петербургѣ церквахъ имѣются люди мужскаго пола, являющіе себя якобы юродивые, которые не токмо во время Божественнаго пѣнія, приходя въ церковь Божию, между предстоящими въ ней отъ своего юродства продираяся, чинятъ слышателямъ во вниманіи чтогомаго и поемаго помѣшательства, наипаче же по неблагообразію своему, одѣяся въ кощунскія одежды, наводятъ немалый смѣхъ и соблазнъ; отъ сего, вмѣсто ожидаемаго отъ всецедраго Бога содѣянныхъ согрѣшеній своихъ прощенія, вящшій, чрезъ таковое во время службы Божественныя исправленія юродствующихъ шатаніе, тѣ въ церквахъ Божіихъ предстоящіе грѣхъ себѣ пріумножаютъ, а церкви святѣй производитъ важное поношеніе; того ради сего Іюля 14 дня, по указу Ея Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ приказали: въ обрѣтающихся въ С. Петербургѣ всѣхъ церквахъ таковыхъ юродивыхъ отнынѣ впредь отнюдь и всемѣрно бродить не допускать, а въ кощунскихъ одѣяніяхъ и въ церкви не впускать; а когда кто изъ таковыхъ юродствующихъ въ церковь Божию въ употребляемомъ по надлежащему, а не въ кощунскомъ одѣяніи, приходитъ будуть, тѣ бѣ стояли съ достоюжною тихостію и неподвижно не между народомъ, но въ удобномъ уединенномъ мѣстѣ. А буде они стануть чинить каковыя своеволия, и ихъ къ тому не допускать и показывать за то имъ, яко юродивымъ, церковнослужителямъ угрозытельныя способы; а ежели они и отъ того страха никакого имѣть не будуть, то ихъ во время всякаго церковнаго пѣнія изъ тѣхъ церковей высылать вонъ (понеже генерально о нищихъ запретительныя указы имѣются) и въ томъ всѣхъ священно и церковно-служителей обязать письменно, съ крѣпкимъ подтвержденіемъ. Каковыя же нынѣ юродивые при здѣшнихъ церквахъ суть, тѣхъ сыскавъ въ С. Петербургское Духовное Правленіе, какими возможно способы испытывать, наипаче о томъ, не притворствуютъ ли они и потомъ слѣдовать, какъ надлежитъ, чей онъ крестьянинъ, когда и отколь сюда пришелъ, и гдѣ пристанище имѣеть и отколь пищу и одежду получаетъ, и собираемая отъ подателей деньги кому они отдають. И для исполненія, въ подтвержденіе Духовному Регламенту и прежнимъ указамъ, во всѣ Епархіи къ Архіереямъ послать указы.⁸

Dem Heiligsten Dirigierenden Synod ist bekannt geworden, dass es bei einigen St. Petersburger Kirchen Personen männlichen Geschlechts gibt, die sich für *jurodivye* aus-

⁷ Vgl. A. M. PANČENKO 1976/1984: 152.

⁸ POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA 1830: VIII (1728–1732) 891 f (= № 6136). Vgl. auch POLNOE SOBRANIE POSTANOVLENIJ I RASPORJAŽENIJ 1869–1911: VII (1730–1732) 529 (= № 2600).

geben: Sie kommen nicht nur während der Göttlichen Liturgie in die Kirche, drängeln sich aus Narrheit [*jurodstvo*] nach vorne und stören die Gläubigen beim Hören der Lesungen und des Gesangs, sondern verursachen durch ihr unanständiges Äußeres und ihre lästerliche Kleidung viel Gelächter und Skandal. Anstelle der Vergebung der Sünden, die vom gnädigen Gott erwartet wird, wird die Sünde der Gläubigen durch das Treiben der *jurodivye* während des Gottesdienstes vergrößert, und gegen die heilige Kirche wird eine schwerwiegende Lästerung begangen. Deshalb hat der Heiligste Dirigierende Synod, einem Erlass Ihrer Kaiserlichen Majestät zufolge, am 14. Juli befohlen: in allen St. Petersburger Kirchen solchen *jurodivye* von nun an mit allen Mitteln das Herumstrolchen zu verwehren und sie in lästerlicher Kleidung nicht mehr in die Kirchen zu lassen. Wenn aber solche *jurodivye* in die Kirche Gottes kommen, wie es sich gehört und nicht in lästerlicher Kleidung, dann sollen sie in gebührender Stille und unbeweglich an einem geeigneten abgeschiedenen Platz und nicht unter dem Volk stehen. Beginnen sie aber eigenmächtig zu handeln, dürfen dies die Kirchendiener nicht zulassen und müssen ihnen, den *jurodivye*, mit Maßnahmen drohen. Wenn sie sich aber davon nicht einschüchtern lassen, sollen sie, in welchem Gottesdienst auch immer, aus der Kirche gewiesen werden (denn gegen die Bettler im Allgemeinen gibt es Verbote). Dazu sind alle Priester und Kirchendiener schriftlich und mit nachdrücklicher Bestätigung zu verpflichten. Diejenigen *jurodivye* aber, die z.Z. bei den hiesigen Kirchen sind, sollen ausfindig gemacht und in der Geistlichen Verwaltung mit allen Mitteln geprüft werden, besonders daraufhin, ob sie nicht heucheln. Dann muss, wie es sich gehört, ermittelt werden, wessen Bauer er ist, wann und woher er an diesen Ort gekommen ist, wo er Unterschlupf gefunden hat, woher er Nahrung und Kleider bezieht und wem er die gesammelten Almosen übergibt. Zur Durchführung, in Bestätigung des Geistlichen Reglements und früherer *ukazy*, sind Erlasse in alle Eparchien den Metropolit, Erzbischöfen und Bischöfen zu schicken.

Wenn die *jurodivye* in der Geistlichen Verwaltung „mit allen Mitteln geprüft“ worden waren, mussten sie – analog der Verpflichtung vom 22. Januar 1716 (s. S. 141) – dem weltlichen Gericht überstellt werden. Ein Erlass des Hl. Synods vom 25. November 1737, der die *jurodivye* notabene den *klikuši* gleichsetzt (vgl. Kap. VI/4.1), bestätigt diese Praxis:

[...] гдѣ явятся въ церквахъ и монастыряхъ кликуши, также и въ городахъ и селахъ притворно юродцы и босые и съ колтунами, тѣхъ закащикамъ для распросовъ же, чего ради такія притворства, а кликуши въ церквахъ и въ монастыряхъ безобразія и соблазны чинять, и для учиненія имъ за то по указамъ, отсылать въ свѣтской же судъ, при промеморіяхъ, безъ всякаго отлагательства, и о томъ сколько гдѣ когда такovýchъ найдено и въ свѣтской судъ отослано будетъ, или кто въ поимкѣ противень учинится, къ вышнимъ своимъ командирамъ рапортовать немедленно [...].⁹

Wo in den Kirchen und Klöstern Schreierinnen [*klikuši*] auftreten, sowie in den Städten und Dörfern heuchlerische *jurodivye*, die barfuß gehen und verfilzte Haare tragen, solche sollen den Bezirkspriestern übergeben werden, damit diese sie befragen, wes-

⁹ POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA 1830: X (1737–1739) 363 (= № 7450).

halb sie sich so heuchlerisch verhalten und weshalb sich die Schreierinnen in den Kirchen und Klöstern unanständig und skandalös benehmen. Und damit sie gemäß den Erlassen dafür belangt werden, sind sie mit den Papieren unverzüglich dem weltlichen Gericht zu überstellen. Und darüber, wie viele an welchem Ort zu welchem Zeitpunkt gefunden und dem weltlichen Gericht überstellt werden, oder wer bei der Festnahme Widerstand leistet, ist den Vorgesetzten sofort Bericht zu erstatten [...].

Da sich diese Praxis jedoch als langwierig und umständlich erwies und nicht immer die gewünschten Resultate brachte,¹⁰ setzten sich die Machthaber gerne darüber hinweg: Sie ließen die *jurodivye* heimlich verhaften und ohne Gerichtsverfahren (d.h. auch ohne Folter und Bestrafung) direkt ins Kloster schicken. Ein persönlicher *ukaz* der Zarin Anna vom 26. November 1739 zeugt von dieser Verfahrensweise:

Ея Императорскому Величеству извѣстно учинилось, что обрѣтаются въ Новѣгородѣ нѣкакіе два челоувѣка ханжей, которые какъ лѣтомъ, такъ и зимою живутъ не въ домахъ, но въ шалашахъ при городской степи и въ прочихъ тому подобныхъ мѣстахъ, являя себя простому народу святыми. И дабы отъ того людямъ не происходило соблазна, того ради Ея Императорское Величество указала: оныхъ ханжей тайнымъ образомъ взять и, безъ всякаго истязанія и наказанія, послать въ разные монастыри; и ежели они сами не пожелаютъ добровольно, то ихъ неволею отнюдь не постригать, а велѣтъ содержать въ монастыряхъ не исходно и довольствоватъ ихъ монашескою пищею, и потребную одежду даватъ, и чтобъ въ монастырѣ въ рубашкахъ и босые не ходили, но одеты бы были обыкновенно; а впредь ежели гдѣ въ Епархіяхъ такіе соблазнители ханжи являться будутъ и буде они въ престарѣлыхъ лѣтахъ, то ихъ по тому же отсылать въ монастыри, мужескъ полъ въ мужескіе, женскъ въ дѣвичій; а ежели будутъ молодые люди, то ихъ ловить и отдаватъ въ солдаты, зачитая въ рекруты, а молодыхъ и дѣвокъ, скитающихся по міру, ловить же и допрашивать, и чи они скажутся, туда, по силѣ прежнихъ указовъ, отсылать и отдаватъ помѣщикамъ, а если будутъ разночинцы, изъ купечества и прочихъ чиновъ, тѣхъ отдаватъ родственникамъ и свойственникамъ съ подпискою, что имъ впредь по улицамъ не скитаться; а буде родственникововъ нѣтъ, то отдаватъ гражданамъ и поселянамъ съ подпискою, чтобъ ихъ кормили обществомъ, а по возрастѣ опредѣлять ихъ въ работу; и наикрѣпчайше того смотрѣтъ, дабы таковыхъ шатающихся въ праздности, которые не хотя трудами хлѣбъ получать, кромѣ прощенія милостыни, отнюдь не было.¹¹

Ihrer Kaiserlichen Majestät ist bekannt geworden, dass in Novgorod zwei Scheinheilige leben, die im Sommer wie im Winter nicht in Häusern wohnen, sondern in Hütten an der Stadtmauer oder anderen derartigen Plätzen und sich dem einfachen Volk als Heilige ausgeben. Damit die Menschen darob nicht in Versuchung geraten,

¹⁰ Vgl. A. M. ПАЧЕНКО 1976/1984: 152.

¹¹ ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ЗАКОНОВЪ РОССІЙСКОЙ ІМПЕРІИ С 1649 ГОДА 1830: X (1737–1739) 961 f (= № 7959).

hat Ihre Kaiserliche Majestät befohlen: Jene Scheinheiligen auf heimliche Weise festzunehmen und ohne jegliche Folter und Bestrafung in verschiedene Klöster zu schicken. Wenn sie aber nicht bereit sind, dies freiwillig zu tun, so darf man sie nicht zwangsweise zu Mönchen scheren, sondern soll sie in den Klöstern ohne Ausgang halten, mit Mönchsnahrung versorgen und mit der erforderlichen Kleidung ausrüsten, damit sie im Kloster nicht im Hemd und barfuß gehen, sondern wie üblich gekleidet sind. Und wenn in Zukunft in den Eparchien solche verführerischen Scheinheilige auftauchen und wenn sie in höherem Alter sind, dann soll man sie in Klöster weisen, Männer in Männerklöster, Frauen in Frauenklöster; wenn es aber junge Leute sind, soll man sie festnehmen, zu den Soldaten schicken und als Rekruten eintragen. Junge Mädchen aber, die durch die Welt streifen, sind festzunehmen und zu verhören und kraft früherer Erlasse jenen Gutsbesitzern zu übergeben, denen sie laut eigenen Angaben gehören. Sind sie aber *raznočincy*, aus der Kaufmannschaft und anderen Ständen, soll man sie den Angehörigen und Verwandten übergeben gegen eine Unterschrift, dass sie sich künftig nicht mehr auf den Straßen herumtreiben. Gibt es aber keine Angehörigen, soll man sie den Bürgern oder Dorfbewohnern übergeben gegen eine Unterschrift, dass sie auf Gemeindegeldern ernährt und ihrem Alter entsprechend zur Arbeit eingesetzt würden. Mit allen Kräften ist dafür zu sorgen, dass es in Zukunft keine solchen Müßiggänger mehr gibt, die das Brot nicht durch Arbeit erwerben wollen, sondern nur Almosen erbetteln.

Der *ukaz* der Zarin Anna führte neue Maßnahmen im Umgang mit *jurodivye* ein: Nur noch die älteren waren ins Kloster zu schicken, während die jüngeren weiblichen den Gutsbesitzern übergeben, die jüngeren männlichen in die Armee eingezogen werden sollten.

Dass die Eingliederung von *jurodivye* in die Armee freilich problematisch war, zeigt der Fall des *Božij čelovek* Il'ja Skvorcov, der zur Regierungszeit Katharinas II. (1762–1796) im sibirischen Dragonerregiment diente und durch Anprangerung der militärischen und staatlichen Autoritäten für Unmut sorgte: Zum Spott der Soldaten geißelte Il'ja in wirren Predigten die Säkularisierung des Staates, bezeichnete Peter I. als Antichrist, kritisierte alle Neuerungen (von der Bartrasur bis zum Tabakschnupfen), warnte vor dem schädlichen Einfluss der Deutschen und vertrat die Ansicht, dass „gemäß christlichem Glauben dem weiblichen Geschlecht das Regieren nicht zustehe“ (согласно вере христианской женскому полу царствовать не подобает).¹² Obwohl Il'ja eine Beziehung zum Alten Glauben abstritt, weist seine Verkündigung Einflüsse altgläubigen Gedankengutes auf.¹³ Des Schismatismus bezichtigt, wurde er dem Konsistorium in Tobol'sk übergeben und dort vom 3. bis 11. Oktober 1785 verhört. Nachdem Il'ja von seinen Ansichten nicht abgerückt war und die Priester als Häretiker beschimpft hatte, wurde er am 16. November 1785 zur Bestrafung dem Militärgericht überstellt. Dieses verurteilte den *jurodivyy*-Dragoner als politischen Verbrecher zum Tode. Doch das Todes-

12 Покровский 1972: 133 f.

13 Vgl. Покровский 1972: 134.

urteil wurde – auf Intervention von Fürst Grigorij Potemkin – in eine lebenslange Einzelhaftstrafe im Spaso-Efimëvskij-Kloster von Suzdal'¹⁴ umgewandelt – mit der Begründung, dass Il'ja „den Akten nach geistesgestört sei“ (по деяниям в уме помешан).¹⁵

Dieses Urteil, mit dem der Generalprokurator dem Angeklagten immerhin das Leben rettete, bestätigt den Trend im Umgang mit *jurodivye* in der postpetrinischen Zeit: Die staatlichen Machthaber verfahren mit ihnen nicht nur weitgehend gleich wie mit Wahnsinnigen, sondern betrachteten sie – unter dem Einfluss abendländischer rationalistischer Denkmuster – zunehmend selbst als solche. Unter Katharina II. war eine zentral gesteuerte Verfolgung der *jurodivye* kein Thema mehr.¹⁶ Stattdessen wurden diese von den Reformen betroffen, die in den 1760er und 1770er Jahren zur optimierten Kontrolle des Wahnsinns erfolgten. Noch bevor die ersten ‚Dollhäuser‘¹⁷ in Russland errichtet waren, befahl die Zarin am 9. Oktober 1766, dass Wahnsinnige – d. h. alle Menschen, die normwidriges Verhalten an den Tag legen – der Hauptpolizei zu melden seien:

Ея Императорское Величество Высочайше указать соизволила, всѣмъ жителямъ въ городѣ Санктпетербургѣ съ подписками объявить: ежели у кого въ домѣ окажется изъ собственныхъ, нанятыхъ или постоемъ живущихъ людей въ безуміе впадшіе, а паче чинящіе безпокойства и сумасбродныя дѣла, или дерутся отъ бѣшенства или проказы чинять и тѣмъ могутъ кого отъ безумія своего умертвить или уязвить, таковыхъ тотъ же день представлять въ Главную Полицію при объявленіи, прописывая въ оныхъ: какой человекъ, и давно ль сумасбродствуетъ, какого бѣ онъ званія ни былъ; буде же кто изъ обывателей о такомъ безумномъ человекѣ, держа его въ своемъ домѣ, какого бѣ онъ званія ни былъ, въ Главной Полиціи не объявить, а тотъ безумный учинить какое зло или кому какой вредъ: за то тѣ люди, кто о таковыхъ въ Главной Полиціи не объявить, подвергнутся, какъ бы они сами то зло учинили, штрафу безъ упущенія; а если у кого съумасшедшій человекъ въ домѣ чрезъ Полицейскихъ служителей или кого инаго найдется, что онъ въ Полиціи объявленъ не былъ, то хотя бѣ онъ какого и зла не учинилъ, взыщется за необъявленіе немалой штрафъ.¹⁸

14 Das Gefängnis im Spaso-Efimëvskij-Kloster zu Suzdal' wurde 1766 per *ukaz* von Katharina II. gegründet. Zusammen mit dem Gefängnis des Soloveckij-Klosters war es bis 1905 das berühmteste Klostergefängnis (монастырская тюрьма) im russischen Reich. Darin wurden v. a. politische Gefangene, Häretiker und Wahnsinnige interniert (von 1829 bis 1905 vorwiegend Religionsverbrecher). Zur Internierung von Geisteskranken (душевно-больные) in russischen Klostergefängnissen s. PRUGAVIN 1905/1906: 64.

15 POKROVSKIJ 1972: 135.

16 Vgl. LAVROV 2001: 437 und S. A. IVANOV 2005: 322. Von Katharina persönlich ist bekannt, dass sie befahl, einem *jurodivjy* die Büßerketten abzunehmen und ihm einzuschärfen, „dass dies für die Seelenrettung gar nicht nötig sei“ (N. F. FEDOROV 1906–1913: I 710).

17 Zum Ausdruck ‚Dollhaus‘ vgl. S. 43 F 57.

18 POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA 1830: XVII (1765–1766) 1017 (= № 12754).

Ihre Kaiserliche Majestät hat den Befehl an alle Einwohner der Stadt St. Petersburg erlassen, gegen Unterschrift zu melden, wenn sich zu Hause unter den Angehörigen, Angestellten oder Eingemieteten Leute befinden, die den Verstand verloren haben, die Unruhe stiften, Tollheiten begehen, sich aus Tobsucht prügeln oder Possen treiben und dadurch aus Wahnsinn jemanden töten oder verletzen können. Solche sind, ungeachtet ihrer Stellung, unverzüglich der Hauptpolizei zu melden mit folgenden Angaben: Was für ein Mensch er ist und ob er schon lange Tollheiten begeht. Wenn aber jemand unter den Einwohnern über einen solchen Wahnsinnigen, den er zu Hause beherbergt, wessen Ranges er auch sei, der Hauptpolizei keine Meldung erstattet und wenn jener Wahnsinnige ein Übel begeht oder jemandem Schaden zufügt, so ist derjenige, welcher der Hauptpolizei keinen Bericht erstattet hat, ohne Nachsicht zu bestrafen, so, als hätte er dieses Übel selbst begangen. Und wenn Polizeibeamte oder andere bei jemandem zu Hause einen Wahnsinnigen finden, der bei der Hauptpolizei nicht gemeldet worden ist, so muss für die Unterlassung der Meldung, auch wenn der Wahnsinnige kein Übel begangen hat, eine erhebliche Geldstrafe entrichtet werden.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurden die *jurodivye* nur noch okkasionell und lokal verfolgt, dafür aber von der staatlichen Kontrolle des Wahnsinns erfasst, die sich zunächst in einer Meldepflicht für *bezumnnye*, später in der Errichtung von ‚Dollhäusern‘ (долгаузы) manifestierte. Im Jahr 1776 wurde das erste russische ‚Dollhaus‘ nach deutschem Vorbild eröffnet, womit ein Beschluss des Senats von 1762 realisiert wurde, welcher lautet:

Безумныхъ не въ монастыри опредѣлять, но построить на то нарочный домъ, какъ то обыкновенно и въ иностранныхъ Государствахъ учреждены долгаузы [...].¹⁹

Wahnsinnige sind nicht in Klöster einzuweisen, stattdessen ist ein dafür bestimmtes Haus zu bauen, wie in ausländischen Staaten dafür gewöhnlich Dollhäuser eingerichtet worden sind [...].

Obwohl die Klöster als Internierungsstätten für *jurodivye* nicht ausgedient hatten, wurde mit dem Bau von ‚Dollhäusern‘ in Russland eine neue Epoche in der Geschichte des *jurodstvo* eingeläutet: Mit den Irren gleichsam in einen Topf geworfen, wurden die *jurodivye* zunehmend in der neuen säkularen Einrichtung interniert und damit der Zuständigkeit der Geistlichkeit entzogen. Freilich waren die ‚Dollhäuser‘ zu jener Zeit noch keine medizinischen Institutionen: Sie dienten nicht als Heilanstalten, sondern als Internierungsstätten. Die Internierten wurden nicht aufgrund von medizinischer Diagnose, sondern meist polizeilich – wegen normwidrigen Verhaltens – eingewiesen. Für ihre Überwachung und Verpflegung sorgten meist Armeeveteranen, eine Arztvisite gab es nur einmal pro Woche.²⁰

Erst mit der Professionalisierung der Psychiatrie, die in Russland um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzte, wurden ‚Dollhäuser‘ zu psychiatrischen Kliniken

19 POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA 1830: XV (1758–1762) 982 (= № 11509).

20 JANGULOVA 2001: 201 f.

reformiert und den Insassen Therapien auf medizinisch-wissenschaftlicher Grundlage gewährt.²¹ Mit dem Aufkommen einer „conscience scientifique ou médicale de la folie“²² erlangte der Wahnsinn den Status der *duševnaja boleznʹ* – der ‚Geistes-‘ oder ‚Gemütskrankheit‘.²³ Er wurde in die „Welt der Krankheiten“ (monde des maladies)²⁴ eingeordnet und einer systematischen Klassifikation unterzogen.²⁵ In Zusammenhang mit diesem Prozess, der vor dem Hintergrund eines umfassenden „cultural shift from religion to scientific secularism“²⁶ stattfand, wurde auch das *jurodstvo* nach psychiatrischen Kriterien beurteilt und verschiedentlich pathologisiert: Seine religiöse Deutung im Rahmen bisheriger Unterscheidungen zwischen Pneumatikertum und Besessenheit, Rechtgläubigkeit und Schiasmismus, Heiligkeit und Heuchelei erhielt Konkurrenz durch Diagnosen auf der Basis einer Unterscheidung zwischen geistiger Gesundheit und Geisteskrankheit.

2. *Jurodstvo* und *duševnaja boleznʹ*: Die *jurodivye* aus Sicht der russischen Psychiatrie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Die russische Psychiatrie des 19. Jahrhunderts taxierte die Zeitgenossen, die vom Volk als *jurodivye* verehrt wurden, weithin als Geisteskranke (душевно-больные). Diese Taxierung beruhte, wie im Folgenden zu zeigen ist, auf zwei unterschiedlichen Rezeptionsmustern: auf einer generellen Pathologisierung des *jurodstvo* (1.) bzw. auf einer Differenzierung zwischen geisteskranken *lžejurodivye* und geistig gesunden *jurodivye* (2.):

1. ‚*Jurodivye*‘ als ‚*duševno-boľnye*‘. Generelle Pathologisierung des ‚*jurodstvo*‘. Nach dem 1847 erschienenen Buch *Pomešatelʹstvo* (Geistesgestörtheit), in dem der Psychiater Pavel Malinovskij phänomenologische Kriterien zur Erkennung von Geisteskranken aufstellte (wie z. B. die Absonderlichkeit von Bewegungen, Kleidern, Gesichtsausdruck und Sprechweise),²⁷ erschien der „klassische *jurodivyy*“ – wie Jangulova schreibt – nicht mehr als Mann Gottes (Божий человек), sondern als „gefährlicher Wahnsinniger, den es zu isolieren gilt und der einer speziellen Pflege bedarf“ (опасный безумец, которого надо изолировать и который требует специального ухода).²⁸ Dementsprechend reihte die Moskauer Gouver-

21 JANGULOVA 2001: 200–202.

22 FOUCAULT 1972/1990: 190.

23 JANGULOVA 2001: 202.

24 FOUCAULT 1972/1990: 206.

25 Vgl. JANGULOVA 2001: 202.

26 PORTER 2002: 122.

27 MALINOVSKIJ 1847/1855: 58–61. Vgl. JANGULOVA 2001: 203 f.

28 JANGULOVA 2001: 204.

nementsverwaltung 1893 in einem Schreiben an die Kirchengemeindevorsteher die *jurodivye* unter die *duševno-bol'nye* ein, die der Behörde zu melden waren:

Подъ душевно-больными слѣдуетъ подразумѣвать всѣхъ помѣшанныхъ, безумныхъ отъ рождения, припадочныхъ (падучныхъ), слабоумныхъ, дурачковъ, кликушъ, юродивыхъ, а также запойныхъ пьяницъ и лицъ покушавшихся на самоубійство.²⁹

Unter ‚Geisteskranken‘ [*duševno-bol'nye*] sind alle Verrückten, von Geburt an Wahnsinnigen, Fallsüchtigen (Epileptiker), Schwachsinnigen, Idioten, Schreierinnen [*kli-kuši*], *jurodivye* sowie die Trunksüchtigen und Selbstmordkandidaten zu verstehen.

Ein Spezifikum der *jurodivye* sahen die Psychiater darin, dass sie *duševno-bol'nye* waren, die von der unaufgeklärten Bevölkerung nicht für Kranke, sondern für Propheten und Heilige gehalten wurden – vergleichbar damit, wie die „alten halbbarbarischen Völker“ Wahnsinnige taxiert hatten. In der russischen Ausgabe von Cesare Lombrosos *Genio e follia* (1892) heißt es dazu:

У дикарей, напр., или у древнихъ полуварварскихъ народовъ умалишенный не только не считался больнымъ, но внушалъ къ себѣ уваженіе; толпа трепетала передъ нимъ, обожала его, и онъ нерѣдко дѣлался безграничнымъ властелиномъ надъ нею. [Многіе изъ русскихъ точно такъ-же смотрятъ на юродивыхъ, epileptиковъ, истеричныхъ и др., считая ихъ пророками, вдохновенными самимъ Богомъ людьми и нерѣдко даже святыми. Напр. нѣсколько лѣтъ тому назадъ вся Москва поклонялась юродивому Ивану Яковлевичу Корейшѣ.]³⁰

Bei den Wilden oder bei den alten halbbarbarischen Völkern galt der Wahnsinnige nicht nur nicht als Kranker, sondern flößte Achtung ein. Die Menschenmenge zitterte vor ihm, vergötterte ihn, und er erhob sich nicht selten zum unbegrenzten Herrscher über sie. [Viele Russen schauen genauso auf die *jurodivye*, Epileptiker, Hysteriker u. a. m. Sie halten sie für Propheten, für von Gott inspirierte Menschen und oft sogar für Heilige. So hat vor einigen Jahren ganz Moskau dem *jurodivij* Ivan Jakovlevič Korejša gehuldigt.]

Wenn die *jurodivye* als *duševno-bol'nye* interniert wurden, so prallten – wie Jangulova schreibt – „zwei Welten“ aufeinander: die des „neuen psychiatrischen Wissens“ (нового психиатрического знания) und die „des alten Systems religiöser Weltanschauung“ (старой системы религиозного мировоззрения).³¹ Ein solcher „Zusammenprall“ ereignete sich im Fall des erwähnten Ivan Korejša, der von 1817 bis 1861 in der Moskauer Preobraženskaja-Klinik interniert war und – ungeachtet der Diagnose einer unheilbaren *dementia* – Abertausende von Gläubigen anlockte.³² Ja, seine Zelle avancierte zum regelrechten Wallfahrtsort, so dass

29 JAKOVENKO 1900: app. 5.

30 LOMBROZO 1892: 139. Bei dem von eckigen Klammern umrahmten Text handelt es sich um eine Anmerkung von K. Tetjušinova.

31 JANGULOVA 2001: 206.

32 Zum *jurodivij* Ivan Jakovlevič Korejša (1783–1861) s. S. 335–338.



Сцена im Irrenhaus. Titelseite der satirischen Zeitschrift *Iskra* vom 28. April 1861 (anlässlich des Ablebens von Ivan Jakovlevič Korejša).

die Anstaltsleitung in den 1830er Jahren entschied, Eintrittskarten zu drucken und 20 Kopeken Eintritt zu verlangen. Mit dem Erlös (von ca. 200 Rubeln monatlich!) konnte in der Folgezeit ein beachtlicher Teil der Anstaltskosten gedeckt werden.³³ Zumindest in diesem Fall erwies sich das „alte System religiöser Weltanschauung“ für die Psychiatrie nicht als Handikap, sondern – wie seltsam es auch anmutet – in finanzieller Hinsicht sogar als Vorteil. Zwar prallten die psychiatrischen und religiösen Paradigmen ständig aufeinander, koexistierten aber mitunter ganz friedlich, d. h. gleichsam in gegenseitigem Einvernehmen.

Gleichwohl stand für die Psychiatrie außer Zweifel: Menschen vom Schlage Korejšas waren „offensichtlich Schwachsinnige“ (явно слабоумные), die ihren *jurodivj*-Status einer religiösen, ja vielmehr superstitiösen Tradition verdankten. Zu diesem Schluss kam der Psychiater Nikolaj Baženov (1857–1923) in seinen Überlegungen zum Fall Korejša:

Страннымъ на первый взглядъ и необъяснимымъ должно представляться, что явно слабоумный, сверхъ того внушавший своею нечистоплотностью отвращение, былъ окруженъ такимъ ореоломъ популярности, и что къ нему, какъ къ пророку, стекались толпы и не только темнаго люда, но и болѣе культурныхъ классовъ. Чтобы понять это, нужно учесть то потенциальное напряженіе вѣры въ сверхчувственное и потустороннее, то исканіе откровений будущаго, которое такъ разлито въ человѣчествѣ и которое составляетъ основной фондъ всяческихъ суевѣрій.

И въ наши дни четвертыя страницы газетъ въ методической Германіи, рационалистической Англии и скептической Франціи пестрятъ объявленіями о разныхъ гадалкахъ, физиономистахъ, хиромантахъ, магахъ и т. д. Для русской жизни характерна и своеобразна развѣ только эта склонность отыскивать провидцевъ въ сумасшедшемъ домѣ; это, конечно, должно объясняться тѣмъ почитаніемъ, которымъ у насъ были испоконъ вѣка окружены юродивые и блаженные. Разгадка этой неожиданной и диковинной роли, которую занималъ въ Москвѣ почти до нашего времени (онъ умеръ въ 1861 г.) И. Я. Корейша, находится въ психологии среды, которая его окружала, а не въ немъ самомъ [...].³⁴

Auf den ersten Blick mag es seltsam und unerklärlich erscheinen, dass ein offensichtlich Schwachsinniger, der darüber hinaus durch seine Unsauberkeit Ekel erregte, von einer solchen Aureole der Popularität umgeben war und dass zu ihm, wie zu einem Propheten, scharenweise Leute nicht nur aus dem finsternen Volke, sondern auch aus kultivierteren Schichten strömten. Um dies zu verstehen, muss man jenes potenzielle Streben des Glaubens ans Übersinnliche und Jenseitige, jenes Suchen nach Offenbarungen der Zukunft berücksichtigen, das der Menschheit dermaßen eingegeben ist und das den Grundbestand jeglichen Aberglaubens bildet.

Auch in unseren Tagen sind die Seiten 4 der Zeitungen im methodischen Deutschland, im rationalistischen England und im skeptischen Frankreich voll von Inseraten

33 BAŽENOV 1909: 76 f. Wie Sergej Ivanov ausgerechnet hat, wurde Ivan Korejša durchschnittlich von mehr als 30 Personen im Tag besucht (S. A. IVANOV 2005: 324 F 26).

34 BAŽENOV 1909: 75.

verschiedener Wahrsager, Physiognomen, Chiromanten, Magier usw. Für das russische Leben charakteristisch und eigentümlich ist diese Neigung insofern, als die Seher im Irrenhaus aufgesucht werden. Dies ist natürlich mit jener Verehrung zu erklären, mit der bei uns seit alters die *jurodivye* und *blažennyje* umgeben waren. Die Enträtse- lung dieser unerwarteten und sonderbaren Rolle, die bis in unsere Zeit (er starb 1861) Ivan Jakovlevič Korejša eingenommen hat, findet sich in der Psychologie des Milieus, das ihn umgab, und nicht in ihm selbst [...].

Der Fall Korejša war nur die Spitze des Eisbergs. Allein in der Moskauer Preobraženskaja-Klinik waren im 19. Jahrhundert ein halbes Dutzend *jurodivye* interniert, bei denen das Volk prophetischen Rat holte: so u. a. Blažennyj Aleksandr Pavlovič, ‚Prophetin‘ Irina und Ierodiakon Serafim. Bei ihnen allen diagnostizierten die Ärzte Formen von *dementia*: von *dementia catatonica* bis *dementia post-apoplectica*.³⁵ Außerdem gebrauchten sie für *jurodivye* die Diagnose *mania universalis*.³⁶ Das *jurodstvo* war zum Symptom einer „allgemeinen Geistesstörung“ (общее помешательство) geworden.³⁷

Die Pathologisierung des *jurodstvo* wurde Ende des 19. Jahrhunderts bestärkt durch Thesen, welche die russische Psychiatrie zur Frage der „Simulation von Geisteskrankheiten“ (симуляция душевных болѣзней) bzw. der „Simulation von Schwachsinn“ (simulatio dementiae, притворное слабоумие) aufstellte.³⁸ Diese Frage war für die Beurteilung der *jurodivye* insofern von Bedeutung, als das *jurodstvo* in der Hagiographie als ὑποκρίνεσθαι μωρίαν resp. προσποιεῖσθαι μωρίαν (stultitiam/amentiam simulare) beschrieben wird.³⁹ In der hagiographischen Überlieferung tritt der *jurodivjy* – laut Sergej Ivanov – als „ein Mensch“ auf, „der aus frommen Überlegungen Wahnsinn simuliert“ (человек, из благочестивых соображений симулирующий безумие).⁴⁰ Über ein Jahrtausend, nachdem das *Concilium quinisexum* „diejenigen, die Besessenheit simulieren“ (δαμονῶν ὑποκρινόμενοι) den „wahrhaft Besessenen“ (ἀληθῶς δαμονῶντες) gleichgestellt hatte (s. S. 68),⁴¹ gelangten russische Psychiater zu einer ähnlichen Schlussfolgerung: Sie stufen die *simuljacija duševnoj bolezni* primär als pathologisch, d. h. als Ausdruck einer *duševnaja bolezni* ein. Entsprechend dem Motto *on ne simule que ce qu'on a* hält Sergej Korsakov (1854–1900) in seinem *Kurs der Psychiatrie* (1893) fest:

[...] въ громаднѣмъ большинствѣ случаевъ симулировать душевную болѣзнь начинаетъ челоѣкъ, имѣющій дѣйствительные задатки болѣзни [...].⁴²

35 BAŽENOV 1909: 76.

36 JANGULOVA 2001: 207.

37 Vgl. ŠUL’C 1865: 4 und MAL’CEV 1903: 124.

38 Siehe SMELOV 1897: 131–146 und CETLIN 1912: 54–60.

39 PALLADIUS 1974: 162 (vgl. PG 34: 1106A/lat. 1104A) und RYDÉN 1963: 155 f (= PG 93: 1725B/lat. 1726B).

40 S. A. IVANOV 1994: 4. Vgl. dazu S. A. IVANOV 2005: 17 f.

41 BALSAMON 1865 (PG 137): 716C–D/lat. 715C–D („ii qui se daemone correptos esse simulant“ – „ii qui vere a daemone correpti sunt“).

42 KORSAKOV 1893: 236.

[...] in der übergroßen Mehrzahl der Fälle beginnt ein Mensch eine Geisteskrankheit zu simulieren, der wirkliche Anlagen der Krankheit besitzt [...].

Dieselbe Sicht vertritt der Neuropathologe Samuil Cetlin (1878–?) in seinem Artikel *Zur Frage der Simulation von Geisteskrankheiten* (1912):

[...] чаще всего симулируют субъекты, если и не страдающие определенной душевной болѣзнью, то обладающие дегенеративной организацией, отягощенные патологической наследственностью.⁴³

[...] am häufigsten simulieren Subjekte, die, wenn sie nicht an einer bestimmten Geisteskrankheit leiden, eine degenerierte Struktur aufweisen und mit einem pathologischen Erbe belastet sind.

[...] страсть къ притворству, часто вовсе ненужная, безкорыстная, такъ сказать, лживость особенно характерна для психики дегенеративной – уродливой или недостаточной.⁴⁴

[...] die Leidenschaft zur Verstellung – eine oft völlig unnötige, uneigennütige Lüge sozusagen – ist besonders charakteristisch für einen degenerierten, d. h. gestörten [*urodlivyj*] oder mangelhaften Geisteszustand.

Die Ergebnisse seiner Untersuchung bündelt Cetlin in folgenden 7 Thesen zur *simulatio dementiae*:

1. Чистая симуляція безъ болѣзненной основы есть явление единичное и крайне рѣдкое.
2. Симулируютъ въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ либо настоящіе душевнобольные, либо дегенеранты.
3. Между чистой симуляціей и душевной болѣзнью существуетъ рядъ переходныхъ формъ, гдѣ имѣются налицо и тотъ, и другой элементы.
4. Душевная болѣзнь и симуляція такимъ образомъ отнюдь не исключаютъ другъ друга.
5. Несоответствіе наблюдаемой у испытуемаго картины извѣстнымъ образцамъ болѣзненныхъ формъ само по себѣ еще не доказуетъ симуляціи.
6. Для правильной постановки діагноза симуляціи недостаточно единичнаго изслѣдованія въ распорядительномъ засѣданіи суда, но необходимо клиническое наблюдение въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго срока.
7. Для научнаго разрѣшенія вопросовъ, связанныхъ съ симуляціей, необходимо ввести въ отчетность психіатрическихъ больницъ однообразную форму регистраціи случаевъ симуляціи.⁴⁵

43 CETLIN 1912: 57.

44 CETLIN 1912: 58.

45 CETLIN 1912: 60.

1. Eine reine Simulation ohne krankhafte Grundlage ist eine vereinzelt und äußerst seltene Erscheinung.
2. Es simulieren in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle entweder wirkliche Geistesranke oder Degenerierte.
3. Zwischen einer reinen Simulation und einer Geisteskrankheit gibt es eine Reihe von Übergangsformen, wo sowohl das eine wie auch das andere Element vorliegen.
4. Eine Geisteskrankheit und eine Simulation schließen einander somit keineswegs aus.
5. Eine Nichtübereinstimmung des beim Prüfling wahrgenommenen Bildes mit den bekannten Mustern von Krankheitsformen beweist allein noch keine Simulation.
6. Für die richtige Erstellung der Diagnose ‚Simulation‘ reicht eine einzelne Untersuchung im Rahmen einer Gerichtsverhandlung nicht aus, sondern es braucht dazu eine klinische Beaufsichtigung von mehr oder weniger längerer Dauer.
7. Für die wissenschaftliche Lösung der Fragen, die mit der Simulation zusammenhängen, ist es unerlässlich, in die Verwaltung psychiatrischer Kliniken ein einheitliches Formular für die Registrierung von Fällen der Simulation einzuführen.

Cetlins Thesen zufolge war das *jurodstvo* nicht mehr allein in seiner zeitgenössischen Variante, sondern auch in seiner hagiographischen Konzeption dem Verdacht der *duševnaja bolezn'* ausgesetzt: Die traditionelle Erklärung, dass der *jurodivij* kein Wahnsinniger sei, sondern den Wahnsinn aus religiösen Gründen simuliere, hat als Argument für die geistige Gesundheit des Protagonisten ausgedient.⁴⁶

2. *Differenzierung zwischen geisteskranken ‚lžejurodivye‘ und geistig gesunden ‚jurodivye‘.* Aber wenn die Psychiatrie das *jurodstvo* auch in *genere* pathologisierte,

46 Analog zum *jurodstvo* wurde im Russland des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts auch der Schamanismus pathologisiert: Während die Schamanen in der Literatur des 19. Jahrhunderts als „geschickte Betrüger“ beschrieben wurden, „die vorgaben, von ‚Dämonen‘ besessen zu sein, um ihre naiven Stammesmitglieder zu täuschen“, so galten sie im frühen 20. Jh. als Geistesranke, Neurotiker und Psychopathen. „Am Anfang des 20. Jahrhundert änderte sich die Meinung“, konstatiert Vladimir Basilov: „Schamanen waren Menschen mit einer gestörten Psyche, Nervenranke. W.M. Michajlowski deutete diese Vermutung [1892] noch sehr vorsichtig an [...], während N.N. Charusin [1905] erklärte, „dass alle wahren Schamanen... vor allem nervenranke Personen sind, bei denen sich die Nervosität in eine bestimmte Richtung entwickelt hat“ [...]. W.G. Bogoras behauptete [1910], dass unter den ihm bekannten Schamanen ‚viele fast hysterisch, und einige buchstäblich halb-verrückt sind‘. Er sagte: „Das Schamanentum ist eine Form der Religion, die durch Auslese von nervlich sehr labilen Personen geschaffen wurde“ [...]. G.W. Ksenofontow nannte eines seiner Bücher *Der Kult des Wahnsinns im ural-altaischen Schamanismus* [1929]. D.K. Seljonin schrieb [1936], dass kein Schamane eine gesunde Person werden konnte: nur ein nervenranke Mensch, in den sich ständig ‚Geister einquartieren‘, konnte ohne Befürchtungen für die eigene Gesundheit Menschen heilen, die durch die ‚Einquartierung eines Geistes‘ erkrankt waren. ‚Der Schamane... ist ein nervenranke Mensch, dem von der Gemeinschaft der Sippe eine eigentümliche medizinische Funktion aufgezwungen wird – die Dämonen der Krankheit von den kranken Leuten der Gemeinschaft in sich aufzunehmen“ (BASILOV 2004: 155).

so waren die Medizinhistoriker bei der Beurteilung von geschichtlichen – zumal kanonisierten – *jurodivye* vorsichtig: Das religiöse Paradigma des *jurodstvo* mochte seine Gültigkeit zwar für die Gegenwart weitgehend verloren haben, nicht aber für die Deutung der Vergangenheit. So hielten Medizinhistoriker die kanonisierten *jurodivye* des Mittelalters – wohl aus Respekt vor der kirchlichen Tradition – für mehr oder weniger gesunde Menschen, die aus asketischen Gründen Geistesgestörtheit simulierten. Zur Unterscheidung von ihnen bezeichneten sie die *duševno-boľnye*, die das Volk als *jurodivye* verehrte, im Sinne einer degenerativen Abart als *lžejurodivye* (Pseudo-*jurodivye*). Eine solche Unterscheidung zwischen geisteskranken *lžejurodivye* und dem traditionellen Idealbild des *jurodivyy* findet sich im Aufsatz des Petersburger Arztes Aleksandr Šulc († 1896) über *Die Pflege von Geistesgestörten in Russland* aus dem Jahr 1865:

Отъ случаевъ [...] нынѣ извѣстныхъ подѣ именемъ: истерики, эпилепсіи, неистовства, меланхоліи и проч., русскій народъ отличаетъ еще одну категорію больныхъ, а именно одержимыхъ общимъ помѣшательствомъ и другими видами слабоумія, и смотритъ на нихъ какъ на избранныя существа, считая особеннымъ долгомъ помогать имъ. Я разумѣю здѣсь лжеюродивыхъ. Такое смѣшиваніе помѣшанныхъ съ юродивыми произошло оттого, что юродство во внѣшнемъ своемъ проявленіи имѣло много сходства съ проявленіемъ упомянутыхъ видовъ помѣшательства.⁴⁷

Von den Fällen [...], die heute unter dem Namen der Hysterie, Epilepsie, Raserei, Melancholie u. a. m. bekannt sind, unterscheidet das russische Volk noch eine weitere Kategorie von Kranken, nämlich solche, die von einer allgemeinen Geistesstörung und anderen Arten von Schwachsinn befallen sind; es hält sie für auserwählte Wesen und erachtet es für eine besondere Pflicht, ihnen zu helfen. Ich meine damit die Pseudo-*jurodivye*. Eine solche Vermischung von Geistesgestörten mit *jurodivye* geschah deshalb, weil das *jurodstvo* in seiner äußeren Erscheinung manche Ähnlichkeit mit der Erscheinungsform der genannten Arten von Geistesgestörtheit hatte.

Mit dem Begriff *lžejurodivyy* bezeichnete Šulc – entgegen dem kirchlichen Usus – nicht mehr Heuchler, sondern unschuldige Geisteskranke, die aufgrund des traditionellen *jurodstvo*-Paradigmas irrtümlich für *jurodivye* gehalten werden (d. h. für *jurodivye* im Sinne eines spezifischen Heiligentypus).

In einer solchen „Vermischung von Geistesgestörten mit *jurodivye*“ sah auch der Psychiater Aleksandr Maľcev (1853–?) ein Charakteristikum für die Wahrnehmung von Geisteskranken im russischen Volk:

больные, страдающіе общимъ сумасшествіемъ и разными видами слабоумія, нерѣдко принимались народомъ за юродивыхъ, такъ какъ юродствующіе обыкновенно избирали для себя поведеніе слабоумныхъ.⁴⁸

47 ŠULC 1865: 4.

48 MAL'CEV 1903: 124. Ähnlich stellte der Psychiater Nikolaj Krainskij (1869–1951) später fest: „Nicht selten hielt man einen gewöhnlichen Narren, Imbezilen oder einen Geisteskranken für einen *jurodivyy*“ (Нерѣдко принимали за юродиваго простаго дурачка-имбецила, или

Kranke, die an allgemeinem Irrsinn und verschiedenen Arten von Schwachsinn litten, wurden vom Volk nicht selten für *jurodivye* gehalten, weil diejenigen, die das *jurodstvo* praktizierten, für sich gewöhnlich die Verhaltensweise von Schwachsinnigen wählten.

Wie Šulc zog Maļceve eine klare Trennlinie zwischen „Schwachsinnigen“ (слабоумные) und *jurodivye* und stellte sie jener „Vermischung“ (смѣшиваніе) entgegen, die im russischen Volk verbreitet war: Wenn sich die *jurodivye* auch wie Schwachsinnige verhielten, so waren sie – in seinen Augen – keineswegs schwachsinnig; jene Schwachsinnigen aber, die das Volk für *jurodivye* hielt, waren falsche *jurodivye*.

Dieses Modell einer (zumindest sprachlichen) Differenzierung zwischen geisteskranken *lžejurodivye* und geistig gesunden *jurodivye* tastete das hagiographische Ideal nicht an und war sowohl mit dem „neuen psychiatrischen Wissen“ wie auch mit dem „alten System religiöser Weltanschauung“ vereinbar. Aus diesem Grund scheint es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rege Verbreitung gefunden zu haben.

Während der Reformjahre unter Alexander II. (1855–1881) wurde die Internierungspraxis für *jurodivye* teilweise gelockert: Gemäß Sergej Ivanov machte die Obrigkeit „gewisse Zugeständnisse an die Volksverehrung“, indem sie weitgehend aufhörte, „diejenigen, die die Bevölkerung für ‚Unglückliche‘ [несчастенькие] hielt“, in Irrenhäuser zu sperren.⁴⁹ Auch ließen die Ärzte gegenüber den *jurodivye* wiederholt Toleranz walten.⁵⁰ Die psychiatrische Tendenz zur generellen Pathologisierung des *jurodstvo*, wie sie unter Punkt 1 beschrieben ist, konnte sich in der vorrevolutionären Gesellschaft nicht durchsetzen. Zu schwer wog die Autorität der hagiographischen Tradition, und zu lebendig war die Verehrung, welche die Bevölkerung den *blažennye* entgegenbrachte.

Eine kategorische Bewertung der *jurodivye* als *duševno-boľnye* – insbesondere der kanonisierten – sollte sich, obwohl im 19. Jahrhundert schon entwickelt, erst in der Sowjetzeit etablieren: Vor dem Hintergrund antireligiöser Propaganda und im Rahmen eines offiziellen ‚wissenschaftlichen Atheismus‘ erklärte der Historiker Isaak Budovnic (1896–1963) die *jurodivye* für

сумасшедшие [...] и больные парии, к мукам которых с сочувствием относились народные массы, сами хлебнувшие немало горя, и на муках которых в течение долгого времени усердно спекулировала официальная церковь.⁵¹

Verrückte [...] und kranke Parias [Ausgestoßene], deren Leiden bei den Volksmassen, die selbst viel Unannehmlichkeiten erduldeten, Mitgefühl auslöste und über deren Leiden die offizielle Kirche während langer Zeit eifrig Spekulationen anstellte.

душевно больного). Dabei „waren die *jurodivye*“, wie er schreibt, „niemals Narren, sie verstellten sich nur als solche mit einem bestimmten Ziel“ (Никогда юродивые не были дурачками и лишь прикидывались таковыми сь определенной целью [KRAINSKIJ 1928: 10f]).

49 S. A. IVANOV 2005: 326 f.

50 S. A. IVANOV 2005: 327.

51 BUDOVNIC 1964: 179 u. 195.

Analog dazu bietet das *Atheistische Wörterbuch* folgende Definition der *jurodivye*:

ЮРОДИВЫЕ – психически неполноценные люди, к-рых церковь рассматривает как лиц, «сознательно отрешившихся от обычного употребления разума», но обладающих даром прорицания, обличавших несправедливость, говоривших «правду в глаза сильным мира сего».⁵²

JURODIVYE = psychisch behinderte Menschen, welche die Kirche als Personen betrachtet, „die bewusst auf den üblichen Gebrauch des Verstandes verzichteten“, aber – mit der Gabe der Prophetie ausgestattet – die Ungerechtigkeit entlarvten und „die Wahrheit ins Gesicht der Mächtigen dieser Welt“ sagten.

Die These des ‚wissenschaftlichen Atheismus‘, dass alle *jurodivye* gemütskranke Menschen waren, wurde aber schon 1973 von Pančenko als „einseitig“ zurückgewiesen.⁵³ Am Beispiel des *jurodivj* Afanasij († 1672) zeigte Pančenko auf, dass das *jurodstvo* nicht unweigerlich pathologischer Natur war, sondern durchaus eine Form von „intelligentem und intellektuellem Kritizismus“ sein konnte.⁵⁴ Aufgrund solcher Forschungsergebnisse, wie sie die sowjetische Mediävistik lieferte, wurde das *jurodstvo* in seiner historischen Erscheinung wieder zunehmend entpathologisiert. Im heutigen postsowjetischen Russland, das eine ‚religiöse Renaissance‘ durchlebt und die orthodoxen Traditionen reaktiviert, gelten die *jurodivye* vergangener Zeiten nicht mehr als Wahnsinnige (безумные), sondern als „gesunde und vernünftige Menschen“ (здравые и разумные люди), die sich in der Nachfolge Christi „närrisch stellten“ (прикидывались дураками).⁵⁵ Doch wenn heutige Kirchenhistoriker das *jurodstvo* kategorisch mit ‚geistiger Gesundheit‘ assoziieren,⁵⁶ so ignorieren sie, dass russische Psychiater des 19. Jahrhunderts bei einigen *jurodivye* eine Geisteskrankheit diagnostizierten. Mit der ‚geistigen Gesundheit‘ der *jurodivye* hat es sich – je nach historischem und sozialem Kontext und je nach individueller Beschaffenheit – sehr unterschiedlich verhalten. Im Rahmen des religiösen Paradigmas stellt die ‚geistige Gesundheit‘ ohnehin kein Beurteilungskriterium dar: Die Beurteilung hängt hier nicht vom geistigen, sondern vom geistlichen Zustand ab, d. h. von der spirituellen Gesundheit, dem religiösen Charisma und der moralischen Reinheit, die durch eine geistige Behinderung oder psychische Störung nicht ausgeschlossen werden. Somit erweisen sich die schulmedizinischen Kategorien, wie Baženov bemerkt hat,⁵⁷ als wenig hilfreich für ein tieferes Verständnis des *jurodstvo*.

52 ATEISTIČESKIJ SLOVAR' 1983/1986: 509.

53 A. M. PANČENKO 1973: 85.

54 A. M. PANČENKO 1973: 88.

55 DAVYDOVA 1994: 108.

56 So etwa HAUPTMANN 1997: 6.

57 BAŽENOV 1909: 75.

3. Das *jurodstvo* zwischen *znacharstvo* und *koldovstvo*: Die *jurodivye* in der russischen Volksmedizin des 19. Jahrhunderts

Die Mehrheit der russischen Bevölkerung des 19. Jahrhunderts sah in den *jurodivye* nicht nur keine Geisteskranken, sondern – im Gegenteil – Menschen, die kraft des Hl. Geistes fähig waren, Geistesranke zu heilen. Wie der Arzt Nikolaj Rudinskij (1858–?) im Jahre 1891 feststellte, wurden ebenjene *jurodivye*, welche die Psychiatrie für ihre Patienten hielt, vom Volk als „Neuropathologen“ betrachtet:

Къ юродивымъ чаще всего возятъ больныхъ съ нервными болѣзнями и психопатовъ, душевно больныхъ. Болѣе возятъ, на примѣръ, дѣтей съ «молоденской» болѣзню («молоденская» – родимчикъ, eclampsia), одержимыхъ падучей болѣзню (epilepsia), «порченныхъ» женщинъ т. е. истеричныхъ (hysteria – порча, по народному), сумасшедшихъ, алкоголиковъ и т. под. По народному возрѣнію во всѣхъ такихъ больныхъ вселяется нечистый духъ, дьяволь. По этому ихъ и вылѣчить можетъ только Божій человекъ, юродивый, святоша. Такъ что, если знахари по преимуществу сифилидологи, т. е. врачи по сифилису, то юродивыя и угады по преимуществу врачи – нейропатологи, врачи по нервнымъ болѣзнямъ.⁵⁸

Zu den *jurodivye* bringt man vor allem Nervenranke und Psychopathen, Geistes- und Gemütsranke: zum Beispiel Kleinkinder mit neuro-muskulären Störungen (Geburttetanie, Eklampsie), Fallsüchtige (Epileptiker), „verhexte“ – d. h. hysterische – Frauen (Hysterie gilt im Volk als Verhexung), Verrückte, Alkoholiker u. ä. Aus Sicht des Volkes haust in all diesen Kranken ein unreiner Geist, ein Teufel. Deshalb kann sie auch nur ein Mann Gottes, ein *jurodivij*, ein Frömmeler heilen. Während die Wunderheiler [*znachari*] überwiegend Syphilidologen, d. h. Syphilis-Ärzte sind, so sind die *jurodivye* und Wahrsager [*ugady*] hauptsächlich Neuro pathologen, Nervenärzte.

Dass den *jurodivye* – neben den Charismata der Diakrisis und der Prophetie – die Fähigkeit des Exorzierens bzw. der Heilung von Geistes- und Nervenkrankheiten zugeschrieben wurde, machte sie zu Vorläufern und später gar zu ‚Konkurrenten‘ der Psychiater.⁵⁹

In der russischen Volksmedizin nahmen die *jurodivye* eine Rolle ein, die derjenigen der *znachari* (Wunderheiler) und der *kolduny* (Zauberer) ähnlich war.⁶⁰ Von den *znachari*, deren Heilmethode ebenfalls mit christlichen Ritualen verbunden

58 RUDINSKIJ 1896: 192 f.

59 Exorzistische Fähigkeiten wurden schon den byzantinischen *σαλοί* zugeschrieben (s. S. 61 f). Auch von Nikola Salos berichtet Horsey, dass er *exsorsims* durchgeführt habe (s. S. 109). Außerdem waren die Ustjurer *jurodivye* Prokopij und Ioann für die Heilung von Besessenen bekannt (vgl. die Erzählung von der besessenen Solomonija im *ЖИТИЕ ПРОКОПИЈА УСТЈУЖСКАГО* 1893: 143–196 [= f. 121–163]).

60 Damit sind auch die weiblichen Varianten eingeschlossen: die *znacharki* und die *koldun'i* oder *ved'my* (Hexen).

war,⁶¹ grenzten sie sich dadurch ab, dass sie angeblich vom Hl. Geist getrieben wurden – d. h. Pneumatiker und Charismatiker waren – und vorwiegend Besessene behandelten (s. o.). Von den *kolduny* dagegen unterschieden sie sich in wesentlicher Hinsicht: Wie Rudinskij schreibt, „wird der *jurodivij* im Volk als Mann Gottes anerkannt, während der *koldun* für einen Menschen gehalten wird, der mit dem Teufel verkehrt und von diesem seine Zauberkraft empfängt“.⁶² Wenn „die *jurodivye* mithilfe des ihnen nahen Geistes Gottes heilen“, so Rudinskij, „heilt der *koldun* mit einem bösen Geist“.⁶³ Ungeachtet dessen bildete der *jurodivij* das Bindeglied zwischen *znachar’* und *koldun*. Denn an einen *jurodivij* wandte man sich, wenn die Behandlung durch einen *znachar’* erfolglos war. Und versagte auch der *jurodivij*, dann suchte man – in der letzten Hoffnung – einen *koldun* auf.⁶⁴

Gemeinsamkeiten wies das *jurodstvo* aber nicht nur mit dem *znacharstvo* (Wunderheilertum) und dem *koldovstvo* (Zauberwesen) auf, sondern – weit mehr noch – mit zwei anderen Phänomenen des russischen Volksglaubens: mit dem *klikušestvo* und dem *stranničestvo*. Mit ihnen hat sich das *jurodstvo* bisweilen sogar verbunden.

4. *Klikuši* und *stranniki*:

Die ‚nahen Verwandten‘ der *jurodivye*

Im 19. Jahrhundert wurden die *jurodivye* oft in einem Atemzug mit den *klikuši* (= Schreierinnen) und den *stranniki* (= Wanderer, Pilger) genannt – zwei Erscheinungen, die den *jurodivye* nicht nur äußerlich ähnlich waren, sondern sich mit ihnen auch gelegentlich vermischten. So war es durchaus möglich, dass ein und dieselbe Person sowohl als *jurodivaja* wie auch als *klikuša* betrachtet wurde oder zugleich als *jurodivij* und als *strannik* galt. Inwiefern sich aber das *jurodstvo* – trotz derartiger Vermischungen – vom *klikušestvo* und vom *stranničestvo* unterschied, soll im Folgenden gezeit werden:

61 Vgl. SINJAVSKIJ 1991/2001: 185. Der *znachar’* (von *znat’* = kennen, wissen) ist eigtl. „derjenige, der von etwas Kenntnis besitzt“. Wie Rudinskij feststellte, kümmerten sich die *znachari* im 19. Jh. vorwiegend um Syphilitiker (RUDINSKIJ 1896: 171–176).

62 RUDINSKIJ 1896: 195: Какъ юродивый признается въ народѣ челоѡкомъ, Божіимъ, такъ, напротивъ того, колдунъ признается челоѡкомъ, который знаетъ съ самимъ чѣртомъ и отъ него получаетъ своё колдовство; [...].

63 RUDINSKIJ 1896: 196: юродивые лѣчатъ при помощи имъ близкаго Духа Божія [...]. Колдунъ же, напротивъ, лѣчитъ злымъ духомъ [...].

64 RUDINSKIJ 1896: 197: Больные съ такой килой идуть, обыкновенно, лѣчит[ь]ся сначала къ своей бабкѣ-знахаркѣ. Если же та не помогаетъ, то идуть къ юродивому, т. е. стараются дьявольскую болѣзнь излѣчить Божескимъ лѣкарствомъ. Но потомъ, когда и юродивый не поможетъ, съ килой обращаются къ самому колдуну, чтобы онъ согналъ свое навождеііе.

4.1. *Jurodstvo* und *klikušeŭstvo*

Mit dem Begriff *klikušeŭstvo* (von *klikat'* = schreien) wird im Russischen eine spezifische Form der Besessenheit (беснование) bezeichnet, die sich durch Krampf- und Schreianfälle äußert, überwiegend bei Frauen auftritt und von der Psychiatrie des 19. Jahrhunderts als hysterische Nervenkrankheit taxiert wird.⁶⁵ Im Volksglauben galt die *klikuša* (resp. der *klikun*) als unschuldige Person, die von einem *koldun* verhext (испорчен/-а) wurde bzw. von einem Dämon oder mehreren Dämonen besessen war. Aufgrund ihrer Unschuld und Qual stieß die *klikuša* beim Volk auf Mitleid und Verständnis, wegen ihrer sibyllinischen Erscheinung sogar auf Ehrfurcht. Für ihre Behandlung war primär die Geistlichkeit zuständig: *Klikuši* wurden in die Kirche oder ins Kloster gebracht, wo Geistliche durch Bannsprüche und Gebete sie zu heilen versuchten.⁶⁶ Insbesondere war man bemüht, den Namen des *koldun* zu erfahren, der die Frau verhext hatte. Gelang dies, dann wurde der *koldun* – bisweilen vom ganzen Dorf – unter Druck gesetzt, damit er die Dämonen zurückrief.⁶⁷

Doch wenn die Kirche den *klikuši* zunächst wohlgesinnt war und an deren statt die *kolduny* bekämpfte,⁶⁸ so änderte sich dies im Zuge der petrinischen Reformen: Im Jahre 1715 befahl Peter I., die *klikuši* – und nicht die von ihnen verleumdeten *kolduny* – festzunehmen und zu verhören:

Великій Государь указалъ: ежели гдѣ какія явятся мужеска и женска пола кликуши, и ихъ имая, приводить въ приказы, и розыскивать [...].⁶⁹

Der große Herrscher hat angeordnet: wenn irgendwo irgendwelche *klikuši* männlichen oder weiblichen Geschlechts auftauchen, sind sie festzunehmen, auf die Kanzleien zu bringen und einer Ermittlung zu unterziehen [...].

65 Vgl. SINJAVSKIJ 1991/2001: 149–152 und LAVROV 2000: 376–393. Eine ausführliche Darstellung des Phänomens bietet WOROBEC 2001. Siehe ferner die 1868 publizierte Arbeit *Russkie klikuši* von Ivan Pryžov (PRYŽOV 1934: 88–116) und die 1900 erschienene Broschüre *Porča, klikuši i besnovatyje* von Nikolaj Krainskij (KRAINSKIJ 1900).

66 Vgl. SINJAVSKIJ 1991/2001: 150 und WOROBEC 2001: 5 u. 22 f. Manchmal nahmen sich der Heilung auch schriftkundige alte Laien an (vgl. PRYŽOV 1934: 116). Der Heilung dienten überdies Pilgerreisen zu Klöstern und die Hinwendung zu wundertätigen Ikonen und Reliquien (s. LAVROV 2000: 380).

67 Vgl. SINJAVSKIJ 1991/2001: 150. Die *klikuši* unterschieden sich insofern von den „klassischen ‚Besessenen‘“, als ihr normwidriges Verhalten als Verhexung (порча) durch einen *koldun* gedeutet und dieser dafür belangt wurde (s. LAVROV 2000: 380 f). Zum Verständnis der *porča* im russischen Volksglauben s. ZABYLIN 1880/1992: 221.

68 Zur Verfolgung von *kolduny* und *koldun'i* in Russland s. LAVROV 2000: 347–375 und ZABYLIN 1880/1992: 226–232.

69 POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA 1830: V (1713–1719) 156 f (= № 2906). Damit stoppte Peter I. für ca. 5 Jahre die Verfolgung der *kolduny* (vgl. LAVROV 2000: 378).

Während des 18. und 19. Jahrhunderts teilten die *klikuši* das Schicksal der *jurodivye*: Sie wurden in Klöster gesperrt, in ‚Dollhäusern‘ interniert und als *duševno-bol'nye* taxiert.⁷⁰ Wie bei den *jurodivye* unterschied man zwischen *mnimye klikuši* (Pseudo-*klikuši*) und *istinnye klikuši* (wahrhaftigen *klikuši*).⁷¹ Als *mnimaja klikuša* galt eine Frau, die Besessenheit simulierte, um einen missliebigen Zeitgenossen der Hexerei zu bezichtigen.⁷² Oft wurden die *klikuši* den *jurodivye* gleichgesetzt: so im *ukaz* der Zarin Anna vom 25.11.1737 (s. S. 181 f) oder im Schreiben der Moskauer Gouvernementsverwaltung von 1893 (s. S. 187).⁷³ Zudem kam es vor, dass eine Person gleichzeitig als *jurodivaja* und als *klikuša* galt. Über Mar'ja Bosaja, eine Moskauer Chlystin des 18. Jahrhunderts, schreibt Pavel Mel'nikov-Pečerskij (1818–1883): „Die Bosaja [Barfüßige] war eine *jurodivaja* und *klikuša*, sie ging [...] beinahe nackt, in irgendwelchen Lumpen, barfuß und mit zerzausten Haaren“ (Босая была юродивая и кликуша, ходила [...] чуть не нагишомъ, въ какихъ-то лохмотьяхъ, босикомъ и съ растрепанными волосами).⁷⁴

In ihrer normwidrigen äußeren Erscheinung waren die *klikuši* von den *jurodivye* kaum zu unterscheiden (es gab sogar *klikuši*, die Büsserketten trugen⁷⁵). Der Unterschied betraf mehr die innere, spirituelle Qualität: Im Gegensatz zu den vom Hl. Geist getriebenen *jurodivye*, die im freien Zusammenwirken mit der göttlichen Gnade handelten, wurden die *klikuši* als Besessene betrachtet, die von einem *koldun* verhext wurden, ihrer Sinne nicht mächtig waren und über keine spirituellen Kräfte verfügten.⁷⁶ Den *jurodivye* schrieb man dagegen jene Geisteskräfte zu, die sogar einer *klikuša* die Dämonen auszutreiben vermochten. Vor dem Gang zum *koldun* wandte man sich daher nicht selten an einen *jurodivyyj*, um eine *klikuša* zu heilen.⁷⁷ Ein weiterer Unterschied betraf die Geschlechterverteilung: Während das *klikušestvo* weithin ein weibliches Phänomen war (es gab nur wenige *klikuny*), wurde das *jurodstvo* – trotz beachtlicher Anzahl weiblicher *jurodivye* im 19. Jh. – meist von Männern praktiziert.⁷⁸

70 Vgl. WOROBEC 2001: 27–41 u. 148–187.

71 Vgl. SINJAVSKIJ 1991/2001: 151.

72 Vgl. POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA 1830: V (1713–1719) 156 f (= № 2906); WOROBEC 2001: 28 und LAVROV 2000: 376 f.

73 POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA 1830: X (1737–1739) 363 (= № 7450) und JAKOVENKO 1900: app. 5.

74 MEL'NIKOV 1897–1898/1909: VI 282 f.

75 Wie die *klikuša* Arina Alekseeva aus dem 18. Jh. (vgl. MEL'NIKOV 1897–1898/1909: VI 287 und LAVROV 2000: 388).

76 Vgl. WOROBEC 2001: 13: „Unlike holy fools, shriekers were not believed to enjoy spiritual powers. However, neither bore responsibility for their actions: demons guided the behavior of *klikushi*, while God instructed holy fools to do his bidding.“

77 Vgl. RUDINSKIJ 1896: 192 f: Къ юродивымъ чаще всего возятъ [...] «порченныхъ» женщинъ т. е. истеричныхъ (hysteria – порча, по народному).

78 Zur Geschlechterverteilung bei den *klikuši/klikuny* s. LAVROV 2000: 386.

Wie bei den *jurodivye* des 18. und 19. Jahrhunderts stammten die *klikuši* mehrheitlich aus dem Bauernstand.⁷⁹ Es gab jedoch auch solche, die der städtischen Gesellschaft angehörten und sogar adlig waren. Ebenso fanden sich *klikuši* unter Nonnen und Frauen von Geistlichen.⁸⁰ Wie die *jurodivye* waren viele von ihnen Teil der „Subkultur der *niščie* [Bettler] und *stranniki* [Pilger]“: Um sich von den Dämonen zu befreien, pilgerten sie von Kloster zu Kloster.⁸¹

4.2. *Jurodstvo* und *stranničestvo*

Im Unterschied zum *klikušestvo* wird das *stranničestvo* (Wanderertum, Pilgertum) nicht unweigerlich mit dem Moment des Skandalon assoziiert. Das kirchenslavische Wort *stran'nikъ*, das schon im Altkirchenslavischen begegnet, entspricht dem griechischen ξένος und bedeutet ursprünglich ‚Fremdling‘.⁸² In diesem Sinne werden Andreas Salos und Prokopij von Ustjug als *stranniki* bezeichnet, da sie einerseits als Fremdlinge (aus Skythien bzw. aus dem lateinischen Westen) in den christlichen Osten gelangen, andererseits dort ein Leben in irdischer Heimatlosigkeit führen, sich der Welt entfremden und – in Nachahmung urchristlicher Wanderradikaler – das ‚himmlische Vaterland‘ suchen (vgl. Hebr 11,16).⁸³ Dementsprechend kann der Begriff *stranničestvo* sowohl das Fremdsein (die ξεντεία) in ‚diesem Äon‘ (vgl. 1 Petr 2,11) wie auch das religiös motivierte Wanderertum oder die Bettelpilgeri bezeichnen.⁸⁴

Das Fremdsein in der Welt sowie die räumliche und soziale Ungebundenheit in Form eines religiösen Vagabunden- und Aussteigertums teilt der *strannik* mit

79 PRYZOV 1934: 110.

80 LAVROV 2000: 387.

81 LAVROV 2000: 380 u. 388.

82 Vgl. SEEMANN 1976: 95: „Russ.-ksl. странникъ ist schon im Aksl. bezeugt und entspricht im Codex Suprasliensis dem gr. ξένος [...]. Mit dem griechischen Wort dürfte es die ursprünglich rechtliche Bedeutung des ‚Heimatlosen, Fremdlings‘ teilen, im Altrussischen wird mit dem Wort auch der in religiöser Beziehung Fremde, der ‚Andersgläubige oder Heide‘ bezeichnet (Sreznevskij III, Sp. 537 f.). Die Hauptbedeutung des kirchenslavischen Wortes ist noch im modernen Russisch ‚Wanderer, Pilger‘ erhalten, während das schon im altrussischen Schrifttum bezeugte echtrussische Synonym стороник nur in Dialekten fortlebt und die Bedeutungen ‚Bettler, Krüppel‘ angenommen hat.“

83 MOLDOVAN 2000: 450 (Z 6163); RYDÉN 1995: II 300 (= PG 111: 888C) und ЖИТИЕ ПРОКОПИЈА УСТЈУЖСКАГО 1893: 229 u. 240 f (= f. 188, 198 u. 198^v). Der Hagiograph bezeichnet Andreas Salos als „Armen und Fremden um des Herrn willen“ (ѿа дѣла оубѣ и странникъ / διὰ κύριον πένης καὶ ξένος), Prokopij von Ustjug als „seligen Fremden“ (блжѣнный странникъ). Über Prokopij heißt es: „Er erschien als *strannikъ* in einem fremden Land“ (странникъ в чужей землѣ пѣвсѣ). Vgl. dazu S. 73 f u. 85.

84 Eine Darlegung der verschiedenen Aspekte des russischen *stranničestvo* findet sich bei M. ЕВДОКИМОВ 1987, Einführendes zur „asketischen Heimatlosigkeit“ bei CAMPENHAUSEN 1960: 290–317.

dem *jurodivyj*. Wie das *stranničestvo* wird das *jurodstvo* als unbehaute, nicht-sesshafte eschatologische Existenz gedeutet und im Rahmen einer rastlosen Suche nach der himmlischen Heimat dargestellt. Und wie der *jurodivyj* ist der *strannik* ein ‚fremdartiger Mensch‘ (СТРАННЫЙ ЧЛѢКЪ), der vom Volk für fromm und heilig, von den kirchlichen und staatlichen Autoritäten jedoch wiederholt für einen Müßiggänger gehalten wird, da er als Bettler durchs Land pilgert und sich von Almosen ernährt.⁸⁵ Schon in den *Fragen Kiriks*, einem Novgoroder kirchenrechtlichen Dokument des 12. Jahrhunderts, wird die Bettelpilgerei als Müßiggang verurteilt,⁸⁶ lange bevor sie im *Geistlichen Reglement* Peters I. als Schmarotzertum gerügt wird (vgl. S. 141 f).⁸⁷

Das *stranničestvo* tritt in Kombination mit dem *jurodstvo* auf, ja es ist oft Bestandteil desselben, weshalb sich ein *strannik* in der Praxis nicht ohne weiteres von einem *jurodivyj* unterscheiden lässt. Die Unterscheidung wird erschwert durch einen teilweise bis weithin übereinstimmenden äußeren Habitus: Wie ein *jurodivyj* trägt der *strannik* einfache, bisweilen zerlumpte Kleider, einen Pilgerstab und gelegentlich Büsserketten (вериги).⁸⁸ Zahlreiche Asketen werden sowohl als *jurodivyj* wie auch als *strannik* betitelt.⁸⁹

Dennoch ist bei weitem nicht jeder *strannik* ein *jurodivyj*: Von einem *jurodivyj* ist dann die Rede, wenn die Verhaltens- oder Lebensform ein höheres Maß an Normwidrigkeit erreicht bzw. als Narrheit, Provokation oder Skandal aufgefasst wird.⁹⁰ Im Unterschied zum gewöhnlichen *strannik* gilt der *jurodivyj* zudem als Charismatiker: Ihm werden Geistesgaben wie Prophetie und Diakrisis zugeschrieben, exorzistische Kräfte beigelegt und die Rolle des Parrhesiasten zugewiesen. Und während der *strannik* ruhelos übers Land streift und von Kloster zu Kloster pilgert, tendiert der *jurodivyj* zur Stadtreicherei: Mit teilweiser Sesshaftigkeit verbunden liegt sein bevorzugter Wirkungsort in den Städten und Dörfern, unter den

85 Zur Rechtfertigung des *jurodivyj* halten Hagiographen immer wieder dagegen, dass er nicht bettle, sondern nur empfangen, was man ihm gebe, ja dass er ausschließlich von frommen Leuten Almosen annehme und diese oft an unfreiwillige Arme weiterreiche. Vgl. MOLDOVAN 2000: 185 (Z 522–534); RYDÉN 1995: II 36 (= PG 111: 656A–B) und ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 20 (= f. 22).

86 GOETZ 1905: 226.

87 POLNOE SOBRANIE POSTANOVLENIJ I RASPORJAŽENIJ 1869–1911: ²I (1721) 29f (= *Duchovnyj reglament* III/12).

88 So z. B. der *strannik* Aleksandr Krajnev († 1889), der „fast nackt und barfuß“ ging, schwere Büsserketten trug und mit dem Stock sonderbare Bewegungen machte (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 [Dekabr] 175 f).

89 Als *jurodivyj strannik* bzw. *jurodivyj i strannik* werden z. B. Ivan Bosyj von Kiev (1807–1855) und Griša aus L. N. Tolstoj's Erzählung *Detstvo* (Kindheit) bezeichnet (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII [Avgust] 571 und L. N. TOLSTOJ 1928–1958: I 17). Vom *strannik* Vasilisk von Uglič († 1863) heißt es ferner, dass er für einen *jurodivyj* gehalten wurde: странникъ Василискъ [...] принять быль за юродиваго (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III [Mart] 70 f).

90 Wenn ein *strannik* beispielsweise nackt geht, wild herumspringt, wie ein Verrückter tobt oder unzusammenhängendes Zeug plappert, dann wird er zum *jurodivyj*.

Menschen, auf dem Kirchen- und Marktplatz.⁹¹ Bisweilen findet er, ohne vom *jurodstvo* abzulassen, im Kloster oder in einer Einsiedelei eine dauerhafte Bleibe.

Vom Typenbegriff *strannik* ist der Kollektivname *Stranniki* als Bezeichnung einer aus dem priesterlosen Altgläubigentum hervorgegangenen Sekte zu unterscheiden. Die sektiererischen *Stranniki* (auch *beguny*, ‚Flüchtige‘, genannt) streiften heimatlos durch die Welt, führten ein streng asketisches Leben und lehnten die Gemeinschaft mit Kirche, Staat und Gesellschaft radikal ab. Sie protestierten gegen die soziale Ordnung (u. a. gegen die Leibeigenschaft) und deuteten die Regierungsdokrete als Zeichen der Herrschaft des Antichrist.⁹² Manche von ihnen erschienen der Gesellschaft als *jurodivcy*.⁹³ Von den *jurodivye* unterschieden sie sich aber nicht nur durch ihre Organisiertheit als Glaubensgemeinschaft, sondern auch dadurch, dass sie von einem Versteck zum anderen zogen und den Behörden dadurch lange unbekannt blieben.⁹⁴

Eine weitere Erscheinung des *stranničestvo*, die dem *jurodstvo* nahe kam, waren die *kaliki perechožie*. Mit diesem Terminus wurden Bettler und Pilger bezeichnet, die geistliche Verse (духовные стихи) sangen. Infolge einer Verschmelzung mit dem Wort *kaleka* (Krüppel) und aufgrund des häufigen Umstands, dass bettelnde Blinde (нищие слепцы-калеки) fromme Lieder vortrugen, wurde der Begriff zur Bezeichnung für ‚wandernde Krüppel‘ und ‚blinde Wandersänger‘.⁹⁵ Als Bezeichnung für ‚Bettler‘, ‚Krüppel‘ und ‚Narr‘ diente ferner *ubogij*,⁹⁶ als Synonym zu

91 In seiner sozialen Rolle unterscheidet sich der *jurodivcyj* vom *strannik*.

92 Vgl. CHRYSOSTOMUS 1972: 3–29 und SINJAVSKIJ 1991/2001: 383–385. Der Eintritt in die Sekte der *Stranniki* kam einer radikalen Weltflucht gleich und erfolgte über die Wiedertaufe (CHRYSOSTOMUS 1972: 6 u. 10). Dabei vernichtete der Eintretende all seine Papiere, die ihn als Bürger dieser Welt auswiesen. An ihrer statt bekam er einen neuen Pass, der – wie Sinjavskij schreibt – „eine völlige Verneinung seiner Zugehörigkeit zu einem Land, einem Staat, einem Geburts- und Wohnort“ enthielt. Die *Stranniki* verstanden sich als Sklaven Christi und als Bürger des himmlischen Jerusalem (SINJAVSKIJ 1991/2001: 384).

93 Wie der *Strannik* Kas’jan in Turgenevs *Zapiski ochotnika* (Aufzeichnungen eines Jägers), der als *jurodivec* bezeichnet wird (TURGENEV 1960–1968: Sočinenija IV 121, 129 u. 132).

94 Die Sekte der *Stranniki* wurde erst 1852 – d. h. 70 Jahre nach ihrer Gründung – durch das Innenministerium entdeckt. „Strengste Verschwiegenheit verband ihre Anhänger zu einer verschworenen Gemeinschaft, die für nichts in der Welt bereit war, ihre Geheimnisse Fremden zu enthüllen“ (CHRYSOSTOMUS 1972: 6).

95 Das Wort *kalika* wird bald von griech. καλίκα (lat. *caligae*) – dem Schuhwerk der Pilger – hergeleitet, bald für etymologisch identisch mit *kalëka* (= *uroďb*, Krüppel) gehalten. Gemäß dem Volkskundler Petr Bessonov (1828–1898), der eine große Sammlung der geistlichen Verse der *kaliki* herausgab, ist der Ausdruck *kalëki perechožie* „eine sehr alte, allgemein gebräuchliche Bezeichnung für *stranniki* [Wanderer, Pilger], *ubogie* [Bettler, Krüppel], *slapcy* [Blinde] u. ä.“ „Sie sind“, schreibt er, „teils Dichter, ja mehr noch Träger und Sänger von Versen und Volksliedern, die Themen des Glaubens, also vorwiegend geistliche Inhalte behandeln“ (BESSONOV 1861–1864: I I). Zu den *kaliki perechožie* s. M. ЕВДОКИМОВ 1987: 35 f und SINJAVSKIJ 1991/2001: 298–300.

96 Mit dem Ausdruck *ubógij* (von *ubógb*) wird im etymologischen Sinne jemand bezeichnet, „der keinen Anteil Gottes hat“ (не имеющий Божьей доли), d. h. ‚ohne Reichtum‘ und ‚bedürftig‘ ist (Vjač. Vs. IVANOV 1994: 223): ein ‚Armer‘, ein ‚Bettler‘, aber auch ein ‚Krüppel‘ (*uroďb*, *kalëka*), ein ‚Geistesschwacher‘ (*ubogij utomb*) und ein ‚im Geist Armer‘ (*niščij duchomb*, vgl. Mt 5,3

bogomolec (Pilger), *skitalec* (Wanderer), *strannik* und *jurodivj* schließlich der Ausdruck *Božij čelovek* (s. S. 98 F 29).⁹⁷

Obwohl die unterschiedlichen Repräsentanten der ‚Subkultur der *niščie* und *stranniki*‘ auseinandergehalten wurden, erschienen sie dem Außenbetrachter als homogene, undifferenzierte Masse. Dementsprechend hielt Boris Piľnjak (1894–1938) die Bezeichnungen *niščie*, *stranniki*, *ubogie*, *kaliki*, *duraki* und *jurodivye* für „gleichbedeutende Namen“ (однозначные имена).⁹⁸ Eine solche Verquickung der *jurodivye* mit *ubogie*, *stranniki* und *kaliki* ist im Schrifttum des 19./20. Jahrhunderts wiederholt bezeugt.⁹⁹ Sie lässt sich einerseits damit erklären, dass die *jurodivye* seit dem *raskol* immer seltener als Einzelgänger auftraten, sondern sich vermehrt in Gruppen, besonders zusammen mit *stranniki*, bewegten. Andererseits beruht sie auf der Perzeption des äußeren Habitus, der den genannten Erscheinungen – wie erwähnt – weithin oder zumindest teilweise gemeinsam war.

5. Langhaarige lumpen- und kettentragende Sonderlinge: Der Habitus der *jurodivye* und seine Deutung

Obwohl die *jurodivye* einen Habitus¹⁰⁰ aufwiesen, der mit demjenigen der *stranniki* und *klikuši* zumindest teilweise übereinstimmte, wurden sie vom Volk – wie Metropolit Makarij (Bulgakov) feststellte – aufgrund ebendieses Habitus als *jurodivye* erkannt und geachtet (vgl. S. 39 f). Im Laufe der Zeit war der äußere Habitus zum wichtigsten Erkennungsfaktor des *jurodstvo* geworden¹⁰¹ – ein Habitus, der trotz Vielfalt relativ einheitlich war und der einen *jurodivj* einerseits einem Verrückten ähnlich machte, ihn andererseits von diesem unterschied, indem er ihn als Asketen kennzeichnete. Unter letzterem Aspekt war das Erscheinungsbild des *jurodivj* mit all seinen Komponenten – der Kleidung (5.1.), (Körper-)Sprache (5.2.) und Behausung (5.3.) – einer traditionellen Deutung im Rahmen asketischer Ideale unterworfen. Zusammen mit dieser Deutung soll es im Folgenden anhand von Zeugnissen skizziert werden, die vorwiegend aus dem 19. Jahrhundert stammen.

[DAL' 1863–66/1880–82: IV 458]. In den altrussischen Übersetzungen der Viten der σαλοί Andreas und Symeon findet sich *ubogъ* an der Seite von *blaženyi* und *urodivъ* (MOLDOVAN 2000: 450 [Z 6163] und SREZNEVSKIJ 1893–1903: III 1255).

97 Im 1. Bild von Musorgskijs *Boris Godunov* (1869) z. B. bezeichnet das Volk die *kaliki perechožie* als *Bož'i ljudi* (MUSORGSKIJ 1928: 26). Ferner tritt der Ausdruck *Bož'i ljudi* (Leute Gottes) als Selbstbezeichnung der Chlysten auf.

98 PIL'NJAK 1989: 127

99 Vgl. z. B. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 458; PRYŽOV 1862: 25 und PRYŽOV 1864: 68.

100 Zu unserem Verständnis von ‚Habitus‘ s. S. 39 F 32.

101 Seit dem 18. Jh. erfolgte die Bestimmung und Identifikation von *jurodivye* zunehmend über deren Aussehen – den *jurodskij oblik* (vgl. A. M. PANČENKO 1976/1984: 152 und LAVROV 2001: 433).

5.1. Kleidung und Accessoires

Gemäß hagiographischer Darstellung ist die ideale Kleidung der *jurodivye* die Unbekleidetheit.¹⁰² Hat sich ein Mensch entschlossen, als *jurodivyy* zu leben, dann zieht er sich aus, geht „nackt und barfuß“ (нагъ и босъ), und zwar „im Winter und im Sommer“ (въ зимѣ и въ лѣтѣ).¹⁰³ Damit tritt er nicht nur in die Nachfolge der Propheten Jesaja und Micha (Jes 20,3: *ХОДИЛЪ РЪВЪ МОЙ ИСАІА НАГЪ И БОСЪ* / Mi 1,8: *ПОЙДЕТЬ БОСА И НАГА*), sondern auch in die Kreuzesnachfolge Christi nach dem apostolischen Vorbild des Paulus (1 Kor 4,11: *НАГОТЪЕМЪ* / 2 Kor 11,27: *ВЪ ЗИМѢ И НАГОТѢ*). Wie bei Paulus ist ‚Nacktheit‘ bei den *jurodivye* aber selten als völlige Unbekleidetheit zu verstehen. Gerade aus der Neuzeit sind nur wenige Fälle bekannt, in denen ein *jurodivyy* splitternackt in der Öffentlichkeit auftrat. Kam dies vor, wie bei Ivan Bosyj (Kovalevskij) im Jahr 1852, dann sorgte es für „große Bestürzung“ (большое смущение) und wurde geahndet.¹⁰⁴ Häufiger ist mit ‚Nacktheit‘ eine Blöße im Sinne ungenügender oder armseliger Bekleidung gemeint: Einem Bettler ähnlich trug der *jurodivyy* meist ‚Lumpen‘ (лохмотья), einen ‚zerrissenen Mantel‘ (дырявый халатъ) oder ein ‚einziges langes Hemd‘ (одна длинная рубашка) – Kleider, die seinen Körper unzureichend bedeckten und ihn dem Frost des Winters und der Glut des Sommers aussetzten. Auch wird mit ‚Barfüßigkeit‘ nicht immer das Fehlen jeglicher Fußbekleidung verbunden, sondern oft ‚abgetragenes Schuhwerk‘ (изношенная обувь), ‚Fußlappen‘ (онучи) oder ‚offene Schuhe‘ (босовики). Nichtsdestoweniger trugen viele *jurodivye* keine Fußbekleidung und gingen ‚vollkommen barfuß‘ (совсѣмъ босой), weshalb sie zuweilen den Beinamen *Bosoj* (der Barfüßige) erhielten: vgl. Vasilij Bosoj, Michail Bosoj, Mar’ja Bosaja, Ivan Bosoj. Trägt ein Asket den Beinamen *Bosoj*, dann handelt es sich meist um einen *jurodivyy*.¹⁰⁵ Dasselbe gilt für den Beinamen *Nagoj* (der Nackte), mit dem andere *jurodivye* versehen sind: z. B. Vasilij Nagoj, Kiprijan Nagoj, Ivan Nagoj.

Galten Nacktheit und leichte Bekleidung generell als unsittlich, so verlieh ihnen die *jurodivyy*-Vita eine andere Bedeutung: Ihr zuzufolge ist die Blöße eines Pneumatikers nur scheinbar sittenlos, d. h. nur aus weltlicher Sicht anstößig, denn sie zeugt vom siegreichen Kampf des Geistes wider die dämonischen Leidenschaften und alles Irdisch-Materielle. In Anlehnung an die byzantinische Hagiographie wird die Nacktheit des *jurodivyy* als Ausdruck der Apotaxis (Weltentsagung) und als Zeichen der Apatheia (Leidenschaftslosigkeit) gedeutet.¹⁰⁶ Daher fragte Metropolit

102 Vgl. A. M. PANČENKO 1976/1984: 92.

103 Vgl. z. B. KUZNECOV 1910: 80.

104 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 586.

105 Vgl. LAVROV 2001: 433 F 7.

106 Vgl. z. B. die Legende von Serapion in der *Historia Lausiaca*, wo der Heilige eine Asketin auffordert, sie solle sich nackt ausziehen, um ihren Welttod zu beweisen. Nachdem sie abgelehnt hat mit der Begründung, so etwas könne sie nicht tun, weil sie damit Anstoß erregen und für

Filaret (Amfiteatrov, 1779–1857) den *jurodivyy* Ivan Bosyj, nachdem er erfahren hatte, dass dieser nackt vor der Kiever Metropolitankirche herumgestrolcht war: „Was hast du dir heute ausgedacht, Schelm? Hast dich nackt ausgezogen? Wolltest Leidenschaftslosigkeit [безстрастие] demonstrieren?“¹⁰⁷ Über den *jurodivyy* Fedor Koževnikov († 1865), der nur Unterwäsche (нижнее бѣлье) trug und barfuß ging, heißt es, dass er „eine solche Leidenschaftslosigkeit und Reinheit der Gefühle“ erlangte, „die gewöhnlich nur bei kleinen Kindern vorkommt, – er war in der Welt und gleichsam nicht von dieser Welt“.¹⁰⁸ Die Nacktheit des *jurodivyy* weckte Assoziationen mit dem kindlich-paradiesischen Urzustand, in dem sich der Mensch vor dem Sündenfall befand. So schreibt Ivan Snegirev (1793–1868) über Vasilij Blažennyj: „Er ging im Sommer und Winter ohne Kleidung und Schuhwerk, wie der erste Mensch im Paradies vor seinem Fall, weshalb er ‚Nacktgänger‘ [нагоходецъ] genannt wurde“.¹⁰⁹ Als ‚Nacktgänger‘ zeigte sich der *jurodivyy* in seiner körper- und sündlosen Engelhaftigkeit¹¹⁰ und damit als Repräsentant des verlorenen Paradieses sowie des künftigen Äons. Indem er sich entblößte, „kleidete er sich“ – wie es im *Žitie Prokopija Vjatskogo* (17. Jh.) heisst – „in die weißen Gewänder des unverweslichen Lebens“ (в бѣлыя ризы нетленные жизни облекся).¹¹¹

Wenn er der Welt auch anstößig erscheint, so hat der nackte Körper eines *jurodivyy* wenig Verführerisches an sich. Vom Fasten ausgemergelt, vom Leben im Freien zerschunden und oft von Krankheit gezeichnet, übt er eine mehr abschreckende als verführerische Wirkung aus. „Er legt“, wie Pančenko schreibt, „Zeugnis ab für die Verachtung gegenüber dem verweslichen Fleisch“¹¹² – eine Verachtung, die bis zur radikalen ‚Abtötung des Fleisches‘ (умерщвление плоти) geht und ihr Höchstmaß im winterlichen Frost und in der sommerlichen Hitze erreicht. Besonders im Winter sollen sich die *jurodivye* entblößt haben, während sich einige im

besessen gehalten würde, entgegnet ihr Serapion: „Und was kümmert dich das, wenn die Leute sagen ‚sie ist verrückt geworden und von einem Dämon besessen, du bist ja für sie gestorben‘ (PALLADIUS 1974: 192 [vgl. PG 34: 1187D]). Oder die Perikope aus der *Vita Symeonis Sali*, wo der Heilige nackt ins Frauenbad geht und auf diese Weise seine Apatheia zum Ausdruck bringt (RYDÉN 1963: 148 f [= PG 93: 1713B–C]). Zur Nacktheit in der byzantinischen Hagiographie, wo sie auch Ausdruck der Demut ist, s. RYDÉN 1970: 96–98.

107 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 586: Ты что это, проказникъ, сегодня выдумалъ? Голенькимъ раздѣлся? Безстрастїе показать захотѣлъ?

108 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 216: онъ [...] достигъ [...] такого безстрастія и чистоты чувствъ, какое бываетъ только у маленькиихъ дѣтей, – былъ въ мірѣ, какъ бы не отъ міра сего.

109 SNEGIREV 1864: 298: лѣтомъ и зимою ходилъ безъ одежды и обуви, какъ первый челоуѣкъ въ раю до своего паденія, отъ чего и прованъ *нагоходцемъ* [...]. Vgl. KUZNECOV 1910: 74: яко первозданныи адамы преже преступления.

110 Vgl. KUZNECOV 1910: 43 und A. M. PANČENKO 1976/1984: 93.

111 S. A. IVANOV 2000: 74. Vgl. auch das Kontakion für Vasilij Blažennyj, wo es heißt: „Du hast dich gekleidet in das Gewand der Apatheia“ (*облекся въ ризу безстрастія* [KUZNECOV 1910: 159]). Diese Formulierung findet sich schon in der *Vita Symeonis Sali*: „Er zog die Apatheia als Gewand an“ (τὴν ἀπάθειαν ὡς ἱμάτιον [...] ἐλεσάσατο [RYDÉN 1963: 123 = PG 93: 1673A]).

112 A. M. PANČENKO 1976/1984: 92: свидетельствует о презрениі к тленной плоти.

Sommer zusätzlich warm anzogen. Wenn vom ‚Neuen Hiob‘ Terentij (19. Jh.) berichtet wird, dass er sich im Winter sommerlich kleidete und im Sommer Winterkleider trug,¹¹³ so haben wir es mit einem Muster des Antiverhaltens zu tun, das in Biographien der *jurodivye* wiederholt auftritt.¹¹⁴ Durch die Umkehrung gesellschaftlicher Normen, aber im Zusammenspiel mit den Naturgewalten setzt der *jurodivyyj* seine Kleidung ein, um den Leib zu kasteien und das Fleisch abzutöten.

Zur ‚Abtötung des Fleisches‘ dienten ihm zusätzliche Hilfsmittel wie *verigi* (Büßketten) und andere schwere Gegenstände wie eiserne Kreuze, Kappen, Schuhe, Gürtel und Stöcke. Besonders das Tragen von *verigi* wurde zum auffälligen Merkmal des *jurodstvo*, obwohl nicht alle *jurodivye* Kettenträger (верижники) waren. Das Tragen von Eisenketten aus asketischen Motiven hat eine lange Tradition und ist seit dem 4. Jahrhundert bezeugt. Schon Gregor von Nazianz erwähnt in seinen Gedichten Asketen, welche „die Begierde zügelten, indem sie die Wucht des Fleisches mit Eisen fesselten“.¹¹⁵ Sechs Jahrzehnte später berichtet Theodoret von Kyros in seiner *Historia religiosa* (um 444) von syrischen Mönchen und Nonnen, die Eisenketten trugen. Manchmal sollen diese so schwer gewesen sein, dass die Asketen kaum stehen konnten, ja auf allen vieren gehen mussten (s. die Legenden des Eusebios von Teleda, Akepsimas, Marana und Kyra).¹¹⁶ Unter den altrussischen *jurodivye* gab es – laut Fletcher – viele, die mit einer *iron chaine* behängt waren (s. S. 116).¹¹⁷ Zu ihnen gehörte Ioann Blažennyj von Moskau († 1589), dessen *verigi* bis heute als Reliquien aufbewahrt werden.¹¹⁸ Im Lauf der Zeit scheint das Kettentragen bei den *jurodivye* zugenommen zu haben; jedenfalls ist es in Dokumenten ab Mitte des 17. Jahrhunderts vermehrt bezeugt, während es in der älteren Hagio-

113 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 797: лѣтомъ ходиль онъ по зимнему, а зимой, даже въ трескучіе морозы, – въ одной рубашкѣ, безъ обуви [...].

114 Vgl. die Lebensbeschreibungen der *jurodivye* Ivan Bosyj (Kovalevskij, 1807–1855) und Evdokija Plechanova (1830–1890): ходиль [...] лѣтомъ въ сапогахъ, зимой, наоборотъ, босоу / Лѣтомъ, одѣвалась въ теплую одежду, а зимою ходила босая (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII [Avgust] 577 u. X [Oktjabr'] 703).

115 GREGORIUS NAZIANZENSIS 1860 (PG 37): 727. Dass diese Verse aus *carmen* 1.2.10 (De virtute) wörtlich gedeutet werden können, zeigt ein Abschnitt aus *carmen* 2.1.45 (De animae suae calamitatibus carmen lugubre): Hier werden Asketen erwähnt, die „unter eisernen Ketten stöhnen“ (στενάχουσι σιδηρείοις ὑπὸ δεσμοῖς) und nur noch Gott im Sinn haben (GREGORIUS NAZIANZENSIS 1860 [PG 37]: 1364). Legitimiert wird das Tragen von *verigi* mit den Bibelstellen Thr 3,27 f; Mt 11,29 f und Gal 6,17.

116 THEODORETUS CYRENSIS 1977 (SC 234): 304 (= PG 82: 1344D) und THEODORETUS CYRENSIS 1979 (SC 257): 18–20 (= PG 82: 1416A) u. 234 (= PG 82: 1489D). Gemäß Balsamon gab es im mittelalterlichen Konstantinopel viele Kettenträger, die vor der Niketaskirche saßen und vorgaben, besessen zu sein (s. S. 69; BALSAMON 1865 [PG 137]: 717B).

117 FLETCHER 1856: 117.

118 Vgl. KUZNECOV 1910: 414 u. 479. Die *verigi* des Ioann Blažennyj wurden an der Ausstellung *Svjatyni Pokrovskogo sobora* vom 24.12.2004 bis 31.12.2006 in der Moskauer Basiliuskathedrale gezeigt. Auch Ioanns Vorgänger Vasilij Blažennyj soll nach späteren Überlieferungen Ketten getragen haben (vgl. SNEGIREV 1864: 295). Ein weiterer altrussischer Kettenträger war der *jurodivyyj* Afanasij (Stachij) von Rostov (17. Jh.): PRAVOSLAVNAJA ĖNCIKLOPEDIJA 2000 ff: I 164.

graphie selten Erwähnung findet oder vielleicht bewusst verschwiegen wird.¹¹⁹ Unter den *jurodivye* des 18. und 19. Jahrhunderts, die in den *Lebensbeschreibungen vaterländischer Asketen* vorgestellt werden, finden sich mehrere Kettenträger: Ermil von Kaluga (17./18. Jh.), Faddej von Petrozavodsk († 1726), Ioann von Sezënovo (1791–1839), Ivan Bosoj (Rostorguev) von Kiev (1799–1849) und Vasilisk von Uglič (1790–1863).¹²⁰ Sie alle trugen *verigi* am nackten Körper und ließen diese z. T. in der Schmiede so annieten, dass sie Tag und Nacht am Leib hafteten und nicht ohne weiteres zu entfernen waren. Die Kosten für die Ketten und das Anschmieden trugen oft Gönner des *jurodivuj*.¹²¹ Das Gewicht der *verigi* variierte: Während die Ketten des Ioann von Sezenovo 18 Pfund (= ca. 7 kg) wogen,¹²² brachten diejenigen des Ivan Bosoj fast 1 Pud (= ca. 16 kg) auf die Waage, ja sie wurden mit weiteren *verigi* von 1,5 Pud (= ca. 24 kg) kombiniert, was zusammen um die 40 kg Eisen betrug!¹²³ Faddej von Petrozavodsk und Vasilisk von Uglič verbargen das Eisen unter einem ‚härenen Gewand‘ (власяница),¹²⁴ während es andere *jurodivye* sichtbar am Körper trugen, da sie halbnackt waren. Gewöhnlich geht man davon aus, dass die *jurodivye* ihre Ketten freiwillig anlegten. Aber dies war nicht immer der Fall: Da man mit Ketten – neben Tieren und Verbrechern – Wahnsinnige und Besessene bändigte, wurden auch für besessen gehaltene *jurodivye* angekettet. Das Beispiel der Pelagija Serebrennikova (1809–1884) zeigt, wie eine *jurodivaja* aufgrund ihrer Raserei zwangsweise in Ketten gelegt wurde und wie sie diese Ketten „anstelle von *verigi*“ (вмѣсто веригъ) benutzte, indem sie sie auch dann trug, als sie wieder frei herumlief.¹²⁵ Starb schließlich ein Kettenträger, so bestattete man ihn entweder

119 Zu Zeiten offizieller Anerkennung des *jurodstvo* (im 16./17. Jh.) scheint die Kirche bereits eine skeptische Haltung den *verigi* gegenüber eingenommen zu haben. Diese Haltung liegt wohl in der „negativen Begleiterscheinung“ (incovénient) begründet, welche die Büßerketten – laut Jacques Lacarrière – haben: „elles sont voyantes, elles s’entendent de loin lorsqu’on marche et pour ceux qui, tel saint Polycrone, ont totalement banni de leur esprit le désir d’être honorés par les hommes, une telle ascèse est équivoque, et, pour tout dire, un peu trop spectaculaire“ (LACARRIÈRE 1961/1975: 176). Es ist daher denkbar, dass die *verigi* in einigen Viten kanonisierter *jurodivye* bewusst unerwähnt blieben. Zur kirchlichen Ablehnung des sichtbaren Tragens von Ketten vgl. die Resolution des Großen Moskauer Konzils von 1666/67 auf S. 136 f.

120 Es ist indessen bezeichnend, dass von den *jurodivye*, die in der Viten-Sammlung des Nikodim (Kononov) präsentiert werden, gleichwohl nur jeder Zehnte ein Kettenträger war. In Ketten geschmiedete *jurodivye* – und ihrer gab es viele – neigte man den *lžejurodivye* zuzuordnen (zumal einige unter ihnen ‚Schismatiker‘ waren). Zu den Kritikern der Kettenträger gehörten u. a. die *starcy* Serafim von Sarov (1754–1833) und Leonid von Optina (1768–1841): s. L. I. DENISOV 1904: 104 f und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr’) 403 u. 410. Leonid nahm den Asketen die Ketten sogar ab.

121 Vgl. LAVROV 2000a: 196.

122 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr’) 306.

123 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI (Ijun’) 70.

124 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar’) 34 u. III (Mart) 70.

125 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar’) 199 u. 202 f und A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 421, 425 u. 441. Ketten waren Attribute von *jurodivye* wie von Besessenen.

mit den *verigi* (wie Ivan Bosoj)¹²⁶ oder man nahm ihm das Eisen ab und bewahrte es bei seinem Grab als Reliquie auf (wie bei Ioann von Moskau, Afanasij von Rostov und Ermil von Kaluga).¹²⁷

Zum Eisen, mit dem sich *jurodivye* beluden, gehörten neben Ketten auch Utensilien wie Mützen, Gürtel, Schuhe, Kreuze und Pilgerstäbe. Ioann von Sezenovo trug neben 18-pfündigen Ketten „eiserne Schuhe“ (желѣзные башмаки) und einen „gusseisernen schweren Rosenkranz mit Kreuz“ (чугунный тяжелый четки съ крестомъ),¹²⁸ Faddej von Petrozavodsk neben *verigi* ein Kreuz und einen „eisernen Wanderstab“ (желѣзный посохъ),¹²⁹ Vasilisk von Uglič neben „schweren Büsserketten“ (тяжелый вериги) einen „Gurt mit stechenden Nadeln“ (поясъ съ острыми шпильками)¹³⁰ und Eremej von Tula (19. Jh.) einen Messtopf für Hafer als „eiserne Mütze“ (желѣзная шапка).¹³¹ Mit einer „eisernen Kappe“ (колпак железной) bedeckte auch Petr von Deševicha (aus dem Kreis Vologda) sein Haupt.¹³² Möglicherweise ahmte er – wie Lavrov vermutet – Ioann Blažennyj von Moskau nach, der wegen seiner Kopfbedeckung ‚Große Kappe‘ (Большой колпакъ) genannt wurde.¹³³ Ob die berühmte Kappe des hl. Ioann aus Eisen war, wie Puškin annahm,¹³⁴ ist jedoch unklar, da sie nicht erhalten ist und weder in der Vita noch auf älteren Ikonen als eisern beschrieben wird.¹³⁵ Dessenungeachtet war Ioann mit Metall voll beladen, wie die nachfolgende Schilderung aus seiner Vita (17. Jh.) zeigt:

[...] положивъ на тѣло свое кресты съ веригами желѣзными, а на верху главы своя колпакъ великий и тяжкий носяще і у рукъ своихъ на перстехъ кольца и персни медяные і четки древяные носяще і терпѣниемъ своимъ тѣло свое

126 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI (Ijun’) 70. Ivans *verigi* waren „ihm auf immer angenietet“ (заклепанны на немъ навсегда).

127 KUZNECOV 1910: 479; PRAVOSLAVNAJA ĖNCIKLOPEDIJA 2000 ff: I 164 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar’) 51. Die berühmtesten als Reliquien verehrten Ketten sind die angeblichen Ketten des Apostels Petrus (vgl. Act 12,7), die in der Kirche S. Pietro in Vincoli zu Rom aufbewahrt werden. Analog den Ketten Petri sollen die hinterlassenen *verigi* der *jurodivye* bei Krankheit u. ä. geholfen haben.

128 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr’) 306 f.

129 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar’) 34.

130 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III (Mart) 70.

131 D. G. SOKOLOV 1877: 51 f.

132 Vgl. S. 168. LAVROV 2000: 439.

133 LAVROV 2000: 439. Der Ausdruck *kolpak* wird auch zur Bezeichnung der ‚Narrenkappe‘ (дурацкий колпакъ) verwendet und bedeutet im übertragenen Sinn ‚Tölpel‘ und ‚Einfaltspinsel‘ (vgl. DAL’ 1863–1866/1880–1882: II 142 f.).

134 Vgl. S. 372.

135 Vgl. KUZNECOV 1910: 479. Ioann Kuznecov ist überzeugt, dass die „eiserne Kappe“ des Ioann Blažennyj eine Erfindung des 19. Jahrhunderts ist. Dagegen spricht aber, dass Petr Sergeev aus Deševicha (17./18. Jh.) einen „eisernen Kolpak“ trug, als er den Moskauer *jurodivij* nachahmte. Aus welchem Material die Kopfbedeckung des hl. Ioann auch gewesen sein mag, so darf zumindest angenommen werden, dass sie schwer war (vgl. nachfolgendes Zitat).

сокрушая христу работая и злыя же темныя духи отгоняя і у тайныхъ удъ своихъ колца медныя ношаше [...].¹³⁶

[...] auf seinen Körper legte er Kreuze mit eisernen Büßerketten, auf seinem Haupt trug er eine große, schwere Kappe und an den Fingern seiner Hände trug er Ringe und kupferne Reife sowie einen hölzernen Rosenkranz; und mit seiner Geduld peinigte er seinen Körper, mühte sich für Christus ab und verjagte die bösen, dunklen Geister, und an seinen verborgenen Gliedern trug er kupferne Ringe [...].

Indem er all diese Objekte trug, vergegenwärtigte der hl. Ioann – wie der Hagiograph schreibt – die „Kreuzigung Christi“ (распятіе Христова).¹³⁷ Mit metallenen und anderen schweren Gegenständen beladen, wandelte der *jurodivjy* auf dem Kreuzweg Jesu und kasteite seinen Leib. Wie grausam diese Art der Selbstkasteiung war, schildert Gleb Uspenskij (1843–1902) in seiner physiologischen Skizze *Paramon jurodivjy* (Der *jurodivjy* Paramon, 1877). Darin entwirft er ein naturalistisches Bild der märtyrerhaften Erscheinung des Eremiten von Tula:

на голове он носил чугунную, около полупуда весом, шапку, обшитую черным сукном, в руке таскал чугунную полупудовую палку, а на теле носил вериги. Вериги состояли из цепей, кольца которых были величиной и толщиной в обыкновенную баранку; цепи эти опоясывали его стан, крест-накрест пересекали грудь и спину; на спине, там, где цепи перекрещивались, была прицеплена к нему, лежащая на голом теле, чугунная доска, в квадратную четверть величиной, с вылитой на ней надписью: «аз язвы господа моего ношу на теле моем». И действительно, он носил на теле настоящие, подлинныя и притом ужасныя язвы. Вериги были закованы на нем наглухо, на веки веков, а он, надевший их в молодыхъ годах, рос, кости его раздавались, и железо въедалось в его тело; ржавчина и пот разъедали кожу до степени настоящихъ язв, а в жару, например в бане, которую он «по грехамъ» очень и очень любил, раскаленное железо так пекло эти язвы, что из них лила самая настоящая кровь.¹³⁸

Auf dem Kopf trug er eine gusseiserne, etwa ein halbes Pud schwere Mütze, die mit einem schwarzen Tuch überzogen war, in der Hand schleppte er einen anderthalb Pud schweren gusseisernen Stab, und am Körper trug er *verigi*. Die *verigi* bestanden aus Ketten, deren Glieder an Größe und Dicke einem normalen Kringel entsprachen. Diese *verigi* umgürteten seinen Leib, liefen kreuzweise über Brust und Rücken. Auf dem Rücken war dort, wo sie sich kreuzten und so, dass es auf dem bloßen Körper lag, ein gusseisernes, ein Viertelquadratmeter großes Schild befestigt mit der aufgegossenen Inschrift: „Die Wunden meines Herrn trage ich an meinem Leib“ [vgl. Gal 6,17].¹³⁹ Und tatsächlich trug er echte, wirkliche und überdies schreckliche Wunden an seinem

136 KUZNECOV 1910: 422.

137 KUZNECOV 1910: 414: и тяжкія вериги на тѣло свое наложи еще же паки и распятіе Христова на мнозѣхъ железахъ воображено на выи своей ношаше [...].

138 G. I. USPENSKIJ 1955–1957: I 237 f.

139 Der Paulusspruch „азъ язвы господа моего Исуса Христа на теле моемъ ношу“ (Gal 6,17) ist auch am Rand des Paramandos (paramand) oder Analabion (аналав) aufgestickt –

Leibe. Die *verigi* waren ihm auf alle Zeiten fest angeschmiedet worden, aber er, der sie in jungen Jahren angelegt hatte, war gewachsen, seine Knochen waren fester geworden, und das Eisen hatte sich in seinen Körper gefressen. Rost und Schweiß hatten die Haut zu wirklichen Wunden zerfressen, und in der Hitze, zum Beispiel im Dampfbad, das er, wie er sagte, „seiner Sünden wegen“ sehr, sehr liebte, brannte das erhitzte Eisen diese Wunden so, dass das Blut aus ihnen floss.

Aber nicht nur durch Folteraccessoires und durch Lumpen fiel die Kleidung eines *jurodivyyj* auf, sondern auch durch ihre Extravaganz: Terentij war z. B. in einen „dicken Bastsack“ (толстый куль) gekleidet, der mit Öffnungen für Kopf und Arme versehen war;¹⁴⁰ Domna Karpovna bedeckte ihren nackten Leib mit Bündeln (узлы) und Säcklein (мѣшечки), in denen sich allerhand Plunder und Esswaren befanden;¹⁴¹ und Ivan Bosyj (Kovalevskij) trug ein „ärmliches komisches Gewand“ (убогий смѣшной костюмъ), d. h. ein abgenutztes „langes rotes Hemd“ (длинная красная рубаха) und einen „schwarzen Halbkaftan aus Wachstuch“ (черное клееночное полукафтанье) mit zwei Uhren auf der Brust.¹⁴²

Auf ähnlich extravagante Weise bedeckten die *jurodivye* ihren Kopf: Sie trugen nicht nur Eisenmützen, sondern bald eine Kopfbinde (повязка),¹⁴³ bald einen Fassreifen (обручъ),¹⁴⁴ bald zwei Hüte (шляпки) gleichzeitig.¹⁴⁵ Meist aber gingen sie barhäuptig und fielen durch ihre ebenso ungewöhnliche wie unordentliche Haartracht auf: Ihr Haar trugen sie meist offen und lang, so dass es auf Schultern und Rücken fiel.¹⁴⁶ Nur selten flochten sie es, wie *jurodivyyj* Feofilakt (1779–1841), zu einem Zopf (коса) zusammen.¹⁴⁷ Die Mehrheit der *jurodivye* pflegte weder Haare noch Bart, sondern ließ diese sprießen, bis sie von Läusen befallen wurden und sich verfilzten.¹⁴⁸

eines viereckigen Stoffstücks mit Kreuzesdarstellung, das die Mönche des Kleinen und Großen Schima – an Schnüren befestigt – unter dem Gewand tragen. Die *verigi* (mit Schild oder Kreuz) beim *jurodivyyj* entsprechen den Schnüren des Paramandos oder Analabion beim Mönch.

140 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 798.

141 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 461. Vgl. auch die Lebensbeschreibung des *jurodivyyj* Griša aus dem Gouvernement Penza, der seinen Körper mit „Säcklein und Bündel“ (мѣшки и узлы) bedeckte, die zusammen 5 Pud (= 81,9 kg!) wogen (a. a. O. 79).

142 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 577 f.

143 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 604.

144 PRYŽOV 1864: 147.

145 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 461.

146 Lange Haare (vgl. 2 Reg 1,8) bilden neben ungenügender und extravaganter Bekleidung ein augenfälliges Merkmal des *jurodivyyj*-Habitus. Was über Fedor von Voronež (19. Jh.) berichtet wird, trifft auf ungezählte andere *jurodivye* zu: „Er ging in einem schwarzen, beschmutzten Halbkaftan, mit langen Haaren, barhäuptig und barfuß zu jeder Jahreszeit“ (Онъ ходилъ въ черномъ, засаленномъ полукафтанье, съ длинными волосами, безъ шапки и босой во всякое время года [PRYŽOV 1864: 147]).

147 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 634. Feofilakt verlängerte seinen Zopf außerdem mit einem „Bündel Pferdehaare“ (пучекъ лошадиныхъ волосъ), damit es „hübscher“ (пригожѣй) aussah.

148 Vgl. LAVROV 2000a: 197.

Auf die Unsauberkeit der *jurodivye* wird in den Lebensbeschreibungen wiederholt verwiesen: So soll Fedor Koževnikov „schmutzig und verfleckt“ (грязный и испачканный) gewesen sein und sein Haar nie gewaschen und gekämmt haben.¹⁴⁹ Über Paisij vom Kiever Höhlenkloster (1821–1893) wird berichtet, er habe derart schmutzige Kleider getragen, dass ein „unangenehmer Geruch“ (неприятный запахъ) von ihm ausgegangen sei.¹⁵⁰ Und der Moskauer *jurodivij* Semen Mitrič († 1860) sei schlicht eine „Masse lebendigen Drecks“ (масса живой грязи) gewesen.¹⁵¹ Die Schmutzigkeit wird im Falle der *jurodivye* als Ausdruck der Weltabsage und der Körperverachtung gedeutet. So heißt es über Natalija von Diveevo († 1900): „Zur Abtötung des Fleisches hat sie sich auch nie gewaschen, ihre Haare niemals gekämmt“ (Для умерщвления плоти она также никогда не умывалась, не расчесывала волосъ).¹⁵²

Eine neue Dimension der Provokation und Normwidrigkeit erhält das *jurodstvo* im Fall des *cross-dressing* oder Transvestismus – des Tragens der Kleider des anderen Geschlechts. Das *cross-dressing*, das die Hundertkapitelsynode (1551) verboten hat,¹⁵³ steht im Mittelpunkt zweier *jurodivij*-Biographien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts: der Vita der Ksenija Blažennaja von St. Petersburg († um 1800) und der Lebensbeschreibung des Griša von Kočetovka / Gouv. Penza (1851–1906). Im Vergleich zur sog. Monachoparthenia – dem weiblichen *cross-dressing* im Männerkloster, wie es aus der byzantinischen Hagiographie bekannt ist¹⁵⁴ – verhält es sich beim Transvestismus der *jurodivye* anders: Hier werden die Kleider des anderen Geschlechts nicht zur Verheimlichung des eigenen Geschlechts getragen, sondern im offenen Widerspruch zu ihm.¹⁵⁵ Das *cross-dressing* wird zum Bestandteil und Ausdruck des Antiverhaltens und damit verbundener Motive wie Selbstentäußerung und Herausforderung der Welt. Im Fall der Ksenija Blažennaja geht das *cross-dressing* einher mit einer totalen Identifikation mit dem verstorbenen Ehemann unter Aufopferung der eigenen – auch geschlechtlichen – Identität. Die Liebe

149 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 215 f.

150 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 604.

151 PRYŽOV 1864: 38.

152 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 518. Über Pelagija vom Serafimo-Diveevskij-Kloster wird ferner berichtet, dass sie – um ihren Körper zu peinigen – nie die Finger- und Zehennägel geschnitten habe: Ногтей своихъ Пелагія Ивановна никогда не обрѣзывала (A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 425).

153 STOGLAV 2000: 403 (= Kap. 93). Das Tragen der Kleider des anderen Geschlechts wird hier der „hellenischen Besessenheit“ (еллинское бесование) zugeordnet.

154 Zum Beispiel in den Legenden der Eugenia von Alexandria († um 258?), der Euphrosyna von Alexandria († um 470), der/des Pelagia/Pelagios von Jerusalem († 457) und der/des Marina/Marinos (Lebensdaten unbekannt). In all diesen Legenden geht es um Asketinnen, die in männlichem Mönchsgewand im Männerkloster leben und deren wahres Geschlecht erst nach dem Tode erkannt wird. Diese Art des weiblichen *cross-dressing* wird als Monachoparthenia bezeichnet (vgl. dazu LOSERT 2000: 75–89).

155 Vergleichbar mit dem Beispiel Onesimas, das Sergej Ivanov präsentiert (S. A. IVANOV 2005: 67 f.).

zum seligen Gatten brachte Ksenija dazu, ‚der Welt zu sterben‘ und jenen an ihrer statt weiterleben zu lassen, indem sie seine Identität annahm:

Раздавъ по смерти мужа все имущество бѣднымъ, она одѣлась въ одежду умершаго и всѣхъ увѣряла, что умерла Ксенія, Андрей Ѳедоровичъ остался живъ и не откликалась, когда ее называли Ксенією и сердилась; напротивъ, когда называли Андреемъ Ѳедоровичемъ, откликалась охотно. Одежду мужа носила она, пока та не истлѣла.¹⁵⁶

Als sie nach dem Tod ihres Mannes das ganze Vermögen an Arme verteilt hatte, zog sie die Kleider des Verstorbenen an und versicherte allen, dass Ksenija gestorben sei, Andrej Fedorovič aber weiterlebe. Wenn man sie Ksenija nannte, reagierte sie nicht und wurde zornig. Nannte man sie aber Andrej Fedorovič, dann gab sie gerne Antwort. Die Kleider des Gatten trug sie, bis sie vermoderten.

Ksenijas Transidentität, die der Welt eine Torheit ist, wird als Selbstaufopferung in der *imitatio Christi* gedeutet. Auf den ersten Blick mag sie dem entsprechen, was Hieronymus über die weibliche Christusnachfolge geschrieben hat: dass eine Frau, „wenn sie Christus mehr dienen will als der Welt, aufhört, eine Frau zu sein, und ‚Mann‘ genannt wird“.¹⁵⁷ Doch handelt es sich bei der Transidentität Ksenijas weniger um eine Mannwerdung auf Kosten des Frauseins als vielmehr um einen Ausdruck der Vollkommenheit im Sinne engelhafter Un- oder Übergeschlechtlichkeit. Denn unter vergleichbarem Aspekt erklärt sich, warum – umgekehrt – *jurodivyy* Griša Frauenkleider trug: „In allem ist er einem Kleinkind ähnlich geworden“ (уподоблялся во всемъ младенцу), heißt es in seiner Lebensbeschreibung (vgl. Mt 18,3).¹⁵⁸ Für Grišas *cross-dressing* ist bezeichnend, dass er ein Kleidungsstück der Nonnen trug und sich mit Spielzeugschmuck behängte, was den Eindruck von Jungfräulichkeit und kindlicher Unschuld erweckte. Sein extravagantes Kleid (нарядъ) wird wie folgt beschrieben:

Одежду носилъ блаженный женскую: красный сарафанъ, кофточку, на головѣ платокъ или монашескій бѣлый апостольникъ, а сверху красный платокъ, ноги обувалъ въ послѣдствіи всегда въ теплые сапоги «валенки» зимою и лѣтомъ, на шеѣ носилъ много крестовъ, образковъ, четокъ, костей, бусъ, камней и разныхъ игрушечныхъ украшений, которые онъ называлъ своимъ нарядомъ.¹⁵⁹

Der Selige trug Frauenkleider: einen roten Bäuerinnenrock, ein Frauenjäcklein, auf dem Haupt ein Kopftuch oder ein weißes Epimandylion¹⁶⁰ mit rotem Kopftuch dar-

156 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar’) 128.

157 HIERONYMUS 1884 (PL 26): 567A: Sin autem Christo magis voluerit servire quam saeculo, mulier esse cessabit, et dicitur vir [...].

158 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr’) 78 f. Als *mladenec* wird ein Kind unter 7 Jahren bezeichnet; erst „danach unterscheidet man das Geschlecht des Kindes: *otrok, otrokovica*“ (DAL’ 1863–1866/1880–1882: II 332).

159 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr’) 79.

160 Epimandylion = Schleier orthodoxer Nonnen, der den ganzen Kopf (außer dem Gesicht), den Hals und die Schultern bedeckt.

auf; an den Füßen trug er später immer warme Filzstiefel, sowohl im Winter als auch im Sommer; am Hals trug er viele Kreuze, Heiligenbilder, Rosenkränze, Fischbein, Glasperlen, Steine und mancherlei Spielzeugschmuck, was er alles als sein Kleid bezeichnete.

Indem er Frauenkleider anzog, wurde Griša zur Braut Christi. Einer Nonne gleich kündigte er kurz vor dem Tod seine Vermählung mit dem himmlischen Bräutigam an. Dabei ist bemerkenswert, dass sein Transvestismus – anders als bei Ksenija – nicht mit einer vollständigen Transidentifikation verbunden war: Wenn er auch Kleider des anderen Geschlechts anzog, so hat Griša nie einen Namen des anderen Geschlechts angenommen und blieb zeit seines Lebens Griša. Über seine Eheschließung mit Christus soll er gesagt haben: „Es wird Hochzeit sein und der Bräutigam nimmt mich zu seinem Mann“ (будетъ свадьба и женихъ меня возьметъ замужь).¹⁶¹ Durch den Transvestismus und das Motiv der Androgamie entspricht Grišas *jurodstvo* einem Moment im tschuktschischen Schamanismus: Dort gibt es, wie Eliade berichtet, „une classe spéciale de chamans ‚transformés en femmes‘ [...], qui, à la suite d’une injonction du *ké’let* [d’un démon], ont échangé leurs vêtements et leurs manières d’hommes pour ceux des femmes, et ont même fini par épouser d’autres hommes“.¹⁶² Laut Piers Vitebsky ist der Transvestismus eng mit dem Schamanismus verbunden: „Transvestism is closely associated with shamanism in many parts of the world. The male Siberian shaman’s costume generally contains female symbols, and among the Chukchi of northeastern Siberia, some male shamans became like their female spirits and dressed as women, did women’s work and used the special language which was spoken only by women. This can be seen as a marriage with a spirit, but involving a more total identification.“¹⁶³ Obwohl sich keine genetische Verbindung zwischen dem *jurodivyyj*-Transvestismus und dem schamanischem *cross-dressing* nachweisen lässt, ist eine solche Analogie bemerkenswert.¹⁶⁴ Wie das schamanische *cross-dressing* wird der Transvestismus der *jurodivye* als Ausdruck ihrer „außergewöhnlichen Natur“ (extraordinary nature) verstanden – einer Geistesnatur, in welcher die Grenze zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit aufgehoben oder zumindest fließend ist.¹⁶⁵

161 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: 1906–1912: X (Oktjabr’) 79.

162 ELIADE 1951/1968: 210.

163 VITEBSKY 2001: 93.

164 Zum Verhältnis *jurodstvo* – *šamanizm* s. S. 159 F 137 u. F 138.

165 Vitebsky beschreibt die Persönlichkeit des Schamanen als *multiple nature*: „the shaman is both [...] male and female“ (VITEBSKY 2001: 91).

5.2. Sprache und Gestik

Wenn die ideale Kleidung der *jurodivye* die Unbekleidetheit ist, so ist ihre ideale Sprache die Sprachlosigkeit (безмолвіе).¹⁶⁶ Viele *jurodivye* werden als Schweiger (молчальники) charakterisiert: Sie haben wenig bis gar nichts gesprochen¹⁶⁷ oder sich, wie Ioann von Sezenovo, langen Schweigeübungen unterzogen. Ioanns Schweigen wird als Enthaltbarkeit vom „weltlichen Gerede“ (молва мірская) verstanden, mit Gebet und Kontemplation assoziiert und – in hesychastischem Sinne – als „lautloser Weg der Erlösung“ (безмолвный путь ко спасенію) dargestellt.¹⁶⁸ Doch wenn das Schweigen auch generell als Sprechverzicht gedeutet wird, so haben nicht alle Schweiger unter den *jurodivye* freiwillig geschwiegen: Über Ivan Dudyčkin von Orel (1780–1850) z. B. heißt es, dass er aufgrund von „schrecklichen Anfällen“ (страшные припадки) „völlig verstummt sei“ (совершенно онѣмѣлъ).¹⁶⁹ Andere *jurodivye* wie Vanja Čižov von Lipeck (19. Jh.) konnten gar nie sprechen und gaben zeitlebens nur „unbestimmte Laute“ (неопредѣленные звуки) von sich: wie „ma!.. ma!..“¹⁷⁰ Dieses bei *jurodivye* vorkommende Stammeln und Murmeln (бормотанье) stellt – nach Pančenko – eine „Weiterentwicklung des Schweigeprinzips“ dar. Es ist der Kindersprache (детский язык) ähnlich und gilt im Sinne der Glossolalie als „Mittel der Verständigung mit Gott“ (средство общения с богом).¹⁷¹ „Wer in Zungen redet,“ – heißt es in 1 Kor 14,2 – „der redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn niemand versteht ihn, vielmehr redet er im Geist von Geheimnissen.“ So werden die „unverständlichen Worte“ (непонятныя слова) des *jurodivuj*, die mitunter Tierlauten gleichen, der Sprache des Hl. Geistes zugesprochen und als Prophezeiungen gedeutet.¹⁷² In seinem ethnographischen Roman *Na gorach* (Auf den Bergen, 1875–1881) schreibt Mel'nikov-Pečerskij über einen *jurodivuj* aus dem Volga-Gebiet namens Sofronij:¹⁷³

166 Vgl. A. M. PANČENKO 1976/1984: 95.

167 Vgl. z. B. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 50 (ничего не говорилъ), 210 (очень не любилъ словъ) und 216 (Говорилъ [...] мало).

168 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr') 302. Pančenko erblickt im Schweigen des *jurodivuj* „eine eigentümliche ‚Autokommunikation‘, eine Gebet-Rede, die an ihn selbst und an Gott gerichtet ist“ (своеобразная «автокоммуникация», речь-молитва, обращенная к себе и к богу [A. M. PANČENKO 1976/1984: 96]).

169 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr') 253.

170 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 453.

171 A. M. PANČENKO 1976/1984: 96. Kindergestammel ist z. B. charakteristisch für die *jurodivye* Emelian von Malojaroslavac († 1868?) und Andrej Il'ič von Simbirsk († 1841): Emelian sprach nur „бать, мама! Мама! паники (поѣсть), мама! питики (попить)“, Andrej nichts außer „мама – Анна“ (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII [Avgust] 369 und XI [Nojabr'] 717).

172 Vgl. MEL'NIKOV 1897–1898/1909: V 71–73 u. 95 F*.

173 Wenn der *jurodivuj* Sofronij auch eine fiktive Gestalt ist, so beruht die Fiktion doch auf akribisch recherchiertem Material. Mel'nikovs ethnographische Romane *V lesach* und *Na gorach* gelten bis heute als wichtige Quellen für das traditionelle russische Brauchtum des 19. Jahrhunderts.

Софронушка когда коровой мычалъ, когда пѣлъ пѣтухомъ, а иногда и челоувѣчьимъ языкомъ безмысленный вздоръ говорилъ. Но все это признавалось за пророчество, и жаждущіе познанія своей судьбы, подумавши межъ собой, оставались увѣренными, что они понимаютъ и мычаніе, и «кукуреку», и безмысленныя рѣчи юрода.¹⁷⁴

Bald brüllte Sofronuška wie eine Kuh, bald krächte er wie ein Hahn, und manchmal gab er in menschlicher Sprache sinnloses Zeug von sich. Aber all dies hielt man für Prophetie, und diejenigen, die ihr Schicksal zu erfahren begehrten, blieben, nachdem sie darüber reflektiert hatten, davon überzeugt, dass sie sowohl das Muhen als auch das „Kikeriki“ als auch die sinnlosen Worte des *jurodivij* verstehen.

Die „sinnlosen Worte“ (безмысленныя рѣчи) Sofronijs korrespondieren mit der *zaum'*-Sprache (заумный язык), deren Begriff vom Futuristen Aleksej Kručenyč (1886–1968) stammt: Dabei handelt es sich um eine ‚transrationale‘, ‚transmentale‘ Sprache, die aus Lautnachahmungen, eigenwilligen Lautverknüpfungen und ‚metalogischen‘ Wortverwandlungen besteht.¹⁷⁵ Sofronijs *zaum'*-Worte wie „Нарве стане наризонъ, рами стане гаризонъ“¹⁷⁶ entsprechen der mystisch-ekstatischen Sprache der *pryguny* (einer Sekte, die aus den Molokanen hervorging und den Chlysten nahe stand).¹⁷⁷ Zur *zaum'* wird auch der bekannte Spruch „Безъ працы не бенды кололацы“ gezählt, womit der *jurodivij* Korejša auf die Frage antwortete, „ob X heirate“ (женится ли X).¹⁷⁸ In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ist Korejšas *kololacy* zum beliebten *zaum'*-Wort (заумное слово) geworden und hat die Bedeutung von „Unsinn, dummes Zeug“ (чушь, бессмыслица) erhalten.¹⁷⁹ Freilich handelt es sich bei Korejšas Aussage – wie Katkov bemerkte – nicht um Unsinn, sondern um eine entstellte Wiedergabe des polnischen Sprichworts „Bez pracy nie będzie kołaczy“ („Ohne Arbeit wird's keine Hochzeitskuchen geben“).¹⁸⁰

174 MEL'NIKOV 1897–1898/1909: V 59.

175 Die *zaum'* kommt in der Alltagssprache (in expressiver Funktion) und in der Folklore (in Beschwörungsformeln und Zaubersprüchen) vor. Im frühen 20. Jahrhundert fand sie Eingang in die Poesie der Futuristen (Chlebnikov, Kručenyč).

176 MEL'NIKOV 1897–1898/1909: V 95.

177 ТОРОРОВ 1989: 66 F 15.

178 PRYŽOV 1860: 49. A. Volynskij (Akim Flekser, 1863–1926) bemerkt zu Korejšas Spruch: „Korejša zog es im Allgemeinen vor, sich in einer ungewöhnlichen, pythisch-dunklen Sprache auszudrücken [...]. Das Wort [*kololacy*] selbst klingt irgendwie vielversprechend. Es ist unverständlich, sinnlos“ (Korejša вообще предпочиталъ выражаться на какомъ-то необычайномъ, пиѣчески-гуманномъ языкѣ [...]. Самое слово [*кололацы*] звучитъ и гудитъ какъ-то многообѣщающе. Оно непонятно, безмысленно [VOLYNSKIJ 1894: 87]).

179 VINOGRADOV 1994/1999: 250. In Anlehnung an Korejšas *kololacy* legte Mel'nikov-Pečerskij dem *jurodivij* Sofronij die Nonsense-Worte „Харалацы, маларацы“ in den Mund (MEL'NIKOV 1897–1898/1909: V 70). Und in Michail Saltykovs *Istorija odnogo goroda* (Geschichte einer Stadt, 1870) sagt der *jurodivij* Paramoša – eine Karikatur von Aleksandr Golicyn und Michail Magnickij – den Spruch „Без працы не бенды кололацы“ dem Stadthauptmann Grustilov (= Zar Alexander I.) ins Gesicht (SALTYKOV-ŠCEDRIN 1988: II 430). Vgl. S. 382.

180 КАТКОВ 1861: 893 und VINOGRADOV 1994/1999: 251.

Damit gab der *jurodivijj* eine verschlüsselte, aber durchaus sinnige Antwort auf die gestellte Frage.

Die Rede des *jurodivijj* ist oft verschlüsselt bzw. sie wird als Rede wahrgenommen, die es zu dekodieren gilt. Dabei tritt sie nicht nur als *zaum*, sondern – weit häufiger noch – als ‚inkohärente Rede‘ (безсвязная рѣчь) hervor. Im Unterschied zur *zaum* besteht diese in einer alogischen Verknüpfung von in sich mehr oder weniger logischen und verständlichen Signalen. Ein Beispiel dafür liefert die Vita des *jurodivijj* Terentij aus dem Gouvernement Orel. Terentij, der oft „vor sich hinmurmelte“ (бормоталь про себя), soll einmal folgende „inkohärente Worte“ (безсвязныя рѣчи) geschrien haben:

«во зло, во зло!.. вотъ священники идутъ... вотъ чужую могилу раскопали... вотъ судьбы! Тащи, волоки: все годится... А! удавили... Ай, умерла!.. будто умерла?... Дѣлать нечего: коли убьютъ, по-неволь умрешь...»¹⁸¹

„Zum Übel, zum Übel! Da gehen die Priester... Sie haben ein fremdes Grab ausgehoben... Da sind die Richter! Schleppe, verschleppe: alles taugt... Ah! sie haben sie erdrosselt... Ach, sie ist gestorben! wirklich gestorben? Nichts zu machen: wenn man dich umbringt, stirbst du unfreiwillig...“

Terentij's „inkohärente Worte“ sind leichter zu dekodieren als die *zaum* eines Sofronij. Ihrer Ungereimtheit zum Trotz lässt sich darin eine gemeinsame semantische Tendenz ausmachen, die auf ‚Unheil‘, ‚Gericht‘ und ‚Tod‘ zielt. Und so wurden Terentij's dunkle Worte *ex eventu* als Unheilsprophezeiung gedeutet, die das verhängnisvolle Schicksal eines Fiskalkommissars vorwegnahmen. Der Ausruf „во зло, во зло!“ („zum Übel, zum Übel!“), der zum sprachlichen Erkennungsmerkmal Terentij's geworden ist,¹⁸² gehört dabei zu jenen syntaktisch isolierten Äußerungen, wie sie für die Sprechweise eines *jurodivijj* typisch sind.

Wie Pančenko festgestellt hat, sind die Aussagen der *jurodivije* kurz: „Es sind entweder Ausrufe, Interjektionen oder aphoristische Sätze“.¹⁸³ Nicht selten wird die Bedeutung ihrer Sätze durch Reime untermauert: Michail Klopskij schimpfte z. B. über den Litauerfürsten mit dem Wortspiel „То у вас не князь – грязь!“ („Ihr habt keinen Fürsten [*knjaz*], nur Dreck [*grjaz*]!“);¹⁸⁴ oder Ivan Bosyj antwortete auf die Frage, ob es ihm gefalle, ein Vagabundenleben zu führen, mit dem Reimspruch „Не все то Богу любезно, что человекѹ полезно“ („Nicht alles ist Gott gefällig [*ljubezno*], was dem Menschen nützlich [*polezno*] ist“).¹⁸⁵ Kurz und bün-

181 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 799.

182 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 797: особенно часто любилъ кричать: «во зло, во зло!» [...].

183 A. M. PANČENKO 1976/1984: 95: это либо выкрики, междометия, либо афористические фразы.

184 ŽITIE MICHAILA KLOPSKOGO 1969: 428.

185 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 581. Gemäß Pančenko „sollte der Reim die Besonderheit der Aussagen der *jurodivije* unterstreichen, ihren Unterschied zur geistig trägen

dig fassten sich die *jurodivye* auch im gesprochenen Gebet. Nicht selten äußerten sie ihre Abneigung gegen formelles Gebetsgeplapper, wie es im kirchlichen Gottesdienst vorkam (vgl. Mt 6,7).¹⁸⁶ Andrej von Meščovsk (1744–1812) beschränkte sein Gebet sogar auf ein einziges Wort:

Слово его молитвы было немногосложно. Смотри на небо, поднявъ вверхъ руки, онъ произносилъ только «Господи!»¹⁸⁷

Die Rede seines Gebets war lakonisch. Er schaute zum Himmel, erhob seine Hände und sprach nur „Herr!“

Auch auf die Höflichkeitsformen der Anrede verzichteten die *jurodivye* grundsätzlich. So hat der *starec* Leonid von Optina, der Züge eines *jurodivijj* aufwies, Vertreter aller Stände geduzt: „Indem er die heilige Einfalt und die Unvoreingenommenheit bewahrte,“ – heißt es – „sagte er fast allen: du“ (Держась святой простоты и нелицеприятія, почти всѣмъ говорилъ: ты).¹⁸⁸ In seiner Rolle als *jurodivijj* ignorierte Leonid die Formalitäten im sprachlichen Umgang mit Besuchern und schreckte auch nicht davor zurück, sich der ungehobelten Volkssprache – einschließlich provokativer Kraftausdrücke – zu bedienen. In seiner Lebensbeschreibung heißt es:

Иногда о. Леонидъ, полу-юродствуя, и въ разговорѣ съ лицами высшаго сословія употреблялъ рѣзкія народныя выраженія.¹⁸⁹

Manchmal verwendete Vater Leonid, während er halbwegs den Narren spielte, auch im Gespräch mit Leuten aus der höheren Gesellschaft derbe Volksausdrücke.

Die Verwendung „derber Volksausdrücke“ bildet ein weiteres Charakteristikum der *jurodivijj*-Rede. Einige *jurodivye* – wie Ivan Korejša, Antonij von Zadonsk und Kirill von der *Glinskaja pustynʹ* – sollen richtiggehend „geflicht“ haben (пытаться).¹⁹⁰ Ihre Anrede des Gegenübers war nicht nur informell, sondern provokativ und respektlos, ja sie reichte bis zur beleidigenden Schmähung und Anprange-

Rede der Masse, den mystischen Charakter der Prophezeiungen und Zurechtweisungen“ (Рифма должна была подчеркнуть особенность высказываний юродивых, отличие их от косной речи толпы, мистический характер пророчеств и укоризн [A. M. PANČENKO 1976/1984: 96]).

186 So z. B. der *jurodivijj*-Mönch Paisij vom Kiever Höhlenkloster, der im Gottesdienst die Gebetsformeln missachtete (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 [Janvarʹ–Ijunʹ] 599).

187 POSELJANIN 1900/1910: 432.

188 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabrʹ) 405. Wie Leonid von Optina (1768–1841) wandte sich auch *jurodivijj* Vasilij Kadomskij (1776–1848) ohne formelle Anrede an die Mitmenschen und duzte sie alle (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI [Nojabrʹ] 728).

189 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabrʹ) 405.

190 Vgl. PRYŽOV 1860: 19 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabrʹ) 804 und Zusatzband I/2 (Ijulʹ–Dekabrʹ) 102. Antonij Alekseevič († 1851) wird vom Biographen für sein Fluchen dadurch entschuldigt, dass er „die Bedeutung der von ihm ausgestoßenen Flüche wohl kaum verstanden habe“ (едва ли понималъ значеніе произносимыхъ имъ ругательствъ). Kirill von der

rung. In letzteren Fällen sprachen die *jurodivye* kaum mehr in Rätselformen, sondern in unmissverständlicher Klarheit und Direktheit. Dabei schlüpfen sie in die Rolle des Parrhesiasten, d. h. sie bedienen sich der direkten Ausdrucksform der Parrhesie – des riskanten freimütigen Wahrsprechens ohne Verschlüsselung (zur Parrhesie s. S. 94–96). Die Rede der Natalija vom Serafimo-Diveevskij-Kloster († 1900) war z. B. „direkt, klar und unzweideutig“ (прямая, ясная, неиносказательная),¹⁹¹ Ivan Chrol' aus der Region Char'kov († 1841) „sagte recht kühn und schroff die Wahrheit“ (онъ говорилъ довольно смѣло и рѣзко правду),¹⁹² und Prochor aus der *Glinskaja pustyn'* († 1863) „sprach unter dem Schein der Narrheit die bittere Wahrheit“ (Подъ видомъ юродства онъ говорилъ горькую правду).¹⁹³

Parrhesie im Sinne freimütigen Wahrsprechens tritt in der *jurodivij*-Rede abwechselnd mit kodierten Ausdrucksformen auf. Zu diesen gehört neben *zaum'* und ‚inkohärenter Rede‘ das Sprechen in Gleichnissen und Metaphern, womit der *jurodivij* einmal mehr als *imitator Christi* erscheint. So wird über Paša von Birk († 1891) berichtet, dass sie oft „irgendein Gleichnis sprach“ (говорила какую-нибудь притчу).¹⁹⁴ Von Ivan Bosyj ist bekannt, dass er sogar überwiegend „in Gleichnissen und Sprichwörtern“ (притчами и поговорками) redete.¹⁹⁵ Besonders häufig antworteten die *jurodivye* mit Versen aus Bibel und Liturgie. Als Korejša einst von einem Besucher gefragt wurde, ob man sich über ihn in Petersburg freuen würde (Будутъ ли мнѣ рады въ Петербургѣ?), antwortete er mit einer Paraphrasierung von Mt 18,13: „Gott freut sich mehr über die Rettung eines schwachen Menschen als über die von 9–10 Gerechten“ (Богъ лучше радуется о спасеніи брэннаго челювѣка, нежели 9–10 праведныхъ соспасенныхъ).¹⁹⁶ Zur Verstärkung des pythischen Charakters seiner Antworten gebrauchte Korejša Kirchenslavismen, aber auch griechische und lateinische Ausdrücke, die er mit derber Volkssprache vermischte.¹⁹⁷ An seinen orakelhaften Worten rätselten die Besucher oft lange herum. Um sie zu deuten, holten sie nicht selten Hilfe bei Geistlichen oder anderen Kennern des *jurodivij*.¹⁹⁸

Doch aller kodierten und direkten Worte zum Trotz beruht die ideale Sprache der *jurodivye* auf der Sprachlosigkeit, genauer: auf nonverbaler Kommunikation.

Glinskaja pustyn' († 1891) andererseits soll in seiner Zelle die „Feinde der Erlösung“ beschimpft haben (онъ ругается со врагами спасенія). Das Fluchen der *jurodivye* wird oft in Zusammenhang mit deren ‚Beschimpfen der Welt‘ (ругаться міру – ἐμπαίρειν τῷ κόσμῳ) gedeutet.

191 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 519 f.

192 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 375.

193 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 824.

194 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr') 115.

195 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 578.

196 PRYŽOV 1860: 50. In Mt 18,13 ist von 99 (девятидесятыхъ и девяти) Schafen die Rede, die sich nicht verirrt haben. Mit „9–10“ meinte Korejša wohl „девятидесятыхъ“.

197 PRYŽOV 1860: 18 u. 48–52 und I. M. SPASSKIJ 1884: 23 f u. 26.

198 Am Aufenthaltsort eines *jurodivij* (bes. im Kloster oder im Krankenhaus) waren oft Deuter zugegen, die die kodierten Worte für die Besucher dechiffrierten. Vgl. z. B. FÜLÖP-MILLER 1927/1931: 141–143 und NILUS 1999–2005: IV 699 u. 705.

Wie Pančenko schreibt, ist „die Sprache der *jurodivye* hauptsächlich eine Sprache der Gesten“.¹⁹⁹ Unter ‚Geste‘ verstehen wir mit Pančenko einen „kommunikativen Akt vermittelt eines nonverbalen Zeichens – sei es der Geste als solcher, einer Handlung oder eines Gegenstandes“.²⁰⁰ Alle Gesten des *jurodivyyj*, wie unsinnig und zufällig sie auch erscheinen, werden mit einer tieferen Bedeutung ausgestattet. Besonders häufig deutet man sie im Sinne prophetischer Symbol- oder Zeichenhandlungen (s. dazu S. 62 f u. 96 f). Einen Gestenkatalog mit den einschlägigen Bedeutungen bietet Mel’nikov-Pečerskij am Beispiel des *jurodivyyj* Sofronij im Roman *Auf den Bergen*:

О будущемъ заключали даже по движеньямъ Софронушки. Языкъ высунеть – къ худу, выбратьъ кого, а лучше того, если ударить – къ счастью, свѣчку подасть либо деревяннаго масла – къ покойнику, просвирку – къ изобилію. [...] войдетъ Софронушка въ лавку – счастье, съ пользой, значить, будутъ въ ней торговать; а ежели возьметъ что въ лавкѣ Софронушка, не то чтобы деньги съ него спросить, наклоняются еще досыта за такую милость, руки и полы расцѣлуютъ, потому что, если онъ хоть самую малость возьметъ, значить, хозяинъ весь залежалый товаръ по скорости съ барышомъ распродасть.²⁰¹

Die Zukunft erschlossen sie sogar aus den Bewegungen Sofronuškas. Streckt er die Zunge heraus, so verheißt dies nichts Gutes; beschimpft er jemanden oder – noch besser – schlägt er ihn, so ist diesem Glück beschieden; gibt er jemandem eine Kerze oder Brennöl, so naht dessen Tod; gibt er jemandem ein Kommuniionsbrötchen, so verheißt dies Reichtum. [...] betritt Sofronuška einen Laden, so bedeutet dies Glück, d. h. man wird darin Gewinn erwirtschaften. Und wenn Sofronuška etwas aus dem Laden nimmt, so verlangt man nicht nur kein Geld von ihm, sondern verbeugt sich noch tief für diese Gunst und küsst seine Hände und Rockschoße; denn wenn er auch nur die winzigste Kleinigkeit nimmt, so bedeutet dies, dass der Besitzer die ganze abgelagerte Ware bald mit Profit verkaufen wird.

Die Bedeutung mancher *jurodivyyj*-Gesten ist einheitlich und beruht auf langer Volkstradition. So ist die Vorstellung, dass der Handel gedeihe, wenn der *jurodivyyj* eine Ware aus dem Laden mitnimmt, in zahlreichen Quellen bezeugt: Nicht nur in Fletchers *Of the Russe Common Wealth*,²⁰² sondern auch in den Lebensbeschreibungen der *jurodivye* Fedor Koževnikov von Staraja Russa, Emelian Tichonovič von Malojaroslavec, Vanja Čižov von Lipeck, Andrej Il’ič von Simbirsk und Niki-for Trifonov von Belev.²⁰³ Andererseits kann die nonverbale Kommunikation der *jurodivye* individuell variieren, insbesondere bei der Verwendung von Gegenständen: So sind etwa die Hostie (просвирка) oder die Kerze (свечка), die Sofronij als

199 A. M. PANČENKO 1976/1984: 102: язык юродивых – это по преимуществу язык жестов.

200 A. M. PANČENKO 1976/1984: 102: коммуникативный акт посредством всякого невербального знака – жеста как такового, поступка или предмета.

201 MEL’NIKOV 1897–1898/1909: V 59.

202 FLETCHER 1856: 117.

203 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar’) 217; VIII (Avgust) 369; X (Oktjabr’) 453; XI (Nojabr’) 718 und Zusatzband I/2 (Ijul’–Dekabr’) 262 f.

Zeichen baldigen Wohlstandes bzw. Sterbens überreicht, ersetzbar durch Objekte wie Geld (деньги, für Reichtum) oder ein Stück Erde (земля, für Beerdigung).²⁰⁴ Für ihre nonverbalen, gestikalen Prophezeiungen und Mitteilungen gebrauchten die *jurodivye* manchmal ganze Sets von Gegenständen (вещицы). Über Petr Tomanickij (1782–1866) wird z. B. berichtet:

Способомъ къ сему служили въ рукахъ отца Петра разныя вещицы: камешки, палочки, желѣзки, досточки, которыми уставлень былъ весь столъ предъ нимъ, и разныя работки надъ этими вещицами; онъ ихъ точилъ, пилилъ, складывалъ, строилъ, ронялъ, и въ работкахъ съ этими вещицами указывалъ внутреннее состояніе души собесѣдника, или же выяснялъ имѣвшій послѣдовать исходъ его дѣятельности. При занятіи такими работками, отецъ Петръ бывалъ всегда въ усиленныхъ движеніяхъ духа и овладѣвалъ мыслью и чувствомъ своихъ посѣтителей, которымъ понемногу становились понятными значеніе и смыслъ его работокъ. Иногда же смыслъ загадочныхъ его дѣйствій становился понятнымъ впослѣдствіи, и именно когда бывало это нужнымъ.²⁰⁵

Als Mittel dafür dienten in Vater Petrs Händen diverse kleine Gegenstände – Steinchen, Stäbchen, Eisenstückchen, Brettchen, mit denen der ganze Tisch vor ihm bedeckt war – und verschiedene Handlungen mit diesen Gegenständen: Er schliff sie, sägte sie, stellte sie aufeinander, baute etwas mit ihnen, ließ sie fallen. Und durch die Handlungen mit diesen Gegenständen zeigte er den inneren Seelenzustand des Gesprächspartners auf oder ergründete den bevorstehenden Ausgang von dessen Tun. Während solcher Handlungen war Vater Petr immer in erhöhter geistiger Erregung und ergriff das Denken und Fühlen seiner Besucher, denen die Bedeutung und der Sinn seiner Handlungen in kleinen Dosen verständlich wurden. Manchmal aber wurde der Sinn seiner rätselhaften Handlungen [erst] später verständlich, und zwar wenn es nötig war.

Wie rätselhaft die Gesten eines *jurodivjy* auch erschienen und unabhängig davon, ob sie mit oder ohne Gegenstand erfolgten: Sie wurden in ein „besonderes System von Bedeutungen“ übertragen²⁰⁶ und als Antworten auf konkrete Fragen interpretiert. Als einmal eine verlobte Adlige von Ivan Korejša wissen wollte, ob sie mit ihrem Zukünftigen glücklich werde, sprang der *jurodivjy* – „statt zu antworten“ (вмѣсто отвѣта) – von seinem Platz auf, schlug mit den Fäusten auf den Tisch und brüllte.

204 ŽIZNEOPISANJA 1906–1912: XI (Nojabr') 718. In der Lebensbeschreibung des Andrej Il'ič von Simbirsk heißt es: „Alles, was er den Leuten, die ihm begegneten, gab, hatte angeblich eine besondere Bedeutung und einen Sinn: Wem Andrej Il'ič zum Beispiel Geld gab, der wurde bald reich und vermögend; wem er aber ein Stück Holz oder Erde anbot, der starb“ (Все, что ни подавалъ онъ встрѣчавшимся съ нимъ, имѣло, говорятъ, особенное значеніе и смыслъ: кому, напримѣръ, давались Андреемъ Ильичемъ деньги, тотъ вскорѣ разживался и богатѣлъ; а кому предлагалъ онъ щепку или землю, тотъ умиралъ).

205 ŽIZNEOPISANJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 29.

206 A. M. PANČENKO 1976/1984: 102. Laut Pančenko ist „im *jurodstvo* nicht nur und nicht so sehr die Mitteilung wichtig (sie kann banal sein), sondern deren Übertragung in ein besonderes System von Bedeutungen“ (в юродстве важно не только и не столько сообщение [оно может быть банальным], а перевод его в особую систему значений).

Dies verhiess nichts Gutes, so dass sich die Adlige entschied, den für sie bestimmten Offizier nicht zu heiraten und stattdessen ins Kloster zu gehen.²⁰⁷ Ähnlich verhielt sich – nach Mel'nikovs Schilderung – *jurodivyj* Sofronij, als ihm eine Frau ihr mageres Kind zeigte und ihn fragte, ob es überleben werde: Er sprang auf, „begann mit den Händen zu fuchteln, schlug damit wie mit Flügeln auf die Oberschenkel, stieß einen Hahnenschrei aus und spuckte auf das Kind“ (замахалъ руками, ударяя себя по бедрамъ ровно крыльями, запѣлъ пѣтухомъ и плюнулъ на ребенка). In diesem Fall wurde die Geste des *jurodivyj* – ihrer Unangenehmheit zum Trotz – als positive Antwort gewertet, so dass die Deuterinnen der Mutter erklärten, das Kind werde überleben.²⁰⁸

Wie immer die *jurodivyj*-Gesten im Einzelnen auch gedeutet wurden, sie blieben meist normwidrig, ja oft provokativ und Furcht einflößend. Dabei reichte ihre Provokation vom Bespucken eines Kindes bis zum Bewerfen der Zarenkutsche mit Steinen.²⁰⁹ Ja selbst vor regelrechter Raserei machte sie nicht Halt: So versetzte Pelagija dem Bischof Nektarij (Nadeždin, 1819–1873) einmal eine Ohrfeige und randalierte 6 Monate im Diveevskij-Kloster, indem sie alles zusammenschlug, was ihr unter die Finger geriet, und dabei sogar zwei Katzen tötete.²¹⁰ Auf diese Weise soll sie ihre Kritik an der bischöflichen Klosterpolitik ausgedrückt haben. Es war dieselbe Pelagija, die früher in der Stadt Arzamas herumgetobt und – wie eine *klikuša* – „fürchterlich geschrien“ hatte (безобразно кричала).²¹¹ Zu ihrem fleghaften Auftreten gehörte neben unartikuliertem Geschrei eine normwidrige Bewegungs- und Gangart: Statt ruhig zu gehen, rannte sie durch die Straßen oder das Kloster und schlug mit Kopf und Händen gegen die Mauern, um angeblich „ihren Körper zu reinigen“ (истязать свое тѣло).²¹² Die Gangart der *jurodivye* variierte (sie reichte von wildem Umherspringen bis zum Humpeln an Krücken),²¹³ war aber meistens ausgefallen. Über Paisij vom Kiever Höhlenkloster wird z. B. berichtet:

Ходилъ бл. Паисій весьма оригинально: ступалъ широко, какъ маршируютъ солдаты, и какъ бы измѣряя величину мѣста равномерно разставлялъ ноги. Изрѣдка, для странности, онъ не шель по тротуару или посрединѣ дороги, а медленно крался около самыхъ стѣнъ, шагая черезъ водосточныя трубы, или пролѣзая подъ ними внизу.²¹⁴

207 ПРЪЖОВ 1860: 15 f.

208 MEL'NIKOV 1897–1898/1909: V 72 f.

209 So bewarf 1831 Ioann von Roždestveno (b. Gatčina) die vorbeifahrende Equipage von Nikolaus I. mit Schotter (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII [Jjul'] 221).

210 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVJOJ 1891: 68–73.

211 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 199 und A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 420 f.

212 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVJOJ 1891: 17 u. 29 f.

213 An Krücken (на костыляхъ) gingen z. B. die *jurodivye* Vasilisk von Uglič und Kož'ma von Verchotur'e (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III [Mart] 69 und XI [Nojabr'] 12). Andere *jurodivye*, wie Nikifor von Belev (1773–1857), waren derart gehbehindert, dass sie auf einem Wagen von Haus zu Haus transportiert wurden (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/2 [Jjul'–Dekabr'] 263).

214 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 605.

Der Gang des seligen Paisij war überaus originell: Er machte weite Schritte wie die Soldaten beim Marschieren und spreizte die Beine gleichmäßig, so als wollte er die Größe des Platzes abmessen. Manchmal ging er seltsamerweise nicht auf dem Trottoir oder in der Wegesmitte, sondern schlich sich langsam dicht an den Wänden entlang, wobei er über die Wasserabflussröhren schritt oder unter ihnen hindurchkroch.

Nicht minder originell war die Art, wie einige *jurodivye* zu stehen pflegten: Ivan Michajlovič von Lipeck († 1904) stand oft stundenlang nur auf einem Bein, als ob er einen Storch imitierte. Nachdem er 1854/55 in die Armee eingezogen worden war, gab es Probleme, da er sich weigerte, auf beiden Beinen zu stehen, und stets humpelnd aus der Marschformation fiel. So wurde er wieder ausgemustert.²¹⁵ Im östlichen Christentum ist das „Stehen auf einem Bein“ (стояние на одной ноге) als asketische Praktik wiederholt bezeugt: Am bekanntesten beim äthiopischen Mönch Takla Haimanot (13./14. Jh.), der angeblich sieben Jahre lang auf einem Bein stand.²¹⁶ Wie bei Takla Haimanot soll Ivans Stehübung mit innerem Gebet einhergegangen sein.²¹⁷ Ein anderer *jurodivjy*, Andrej Il'ič von Simbirsk, stand stundenlang nur an einem Ort, hüpfte von einem Bein auf das andere und starrte auf irgendein Objekt.²¹⁸

Manche *jurodivye* fielen auch durch plötzliches Zittern auf: Sei es, dass sie in Zuckungen verfielen, den Kopf orgiastisch verdrehten und lallten; sei es, dass sie von Krämpfen geschüttelt wurden, niederstürzten und schrien. Solche zitternden Bewegungen werden schon in der *Vita Andreae Sali* als Ausdruck mystischer Ekstase (ἔκστασις / **оуҗасть**) gedeutet – eines veränderten Bewusstseinszustandes, in dem der *jurodivjy* vom Hl. Geist ergriffen wird, aus sich selbst heraustritt und zum Himmel emporsteigt: „Ich fiel in Ekstase, wurde sprachlos und meinte auf dem Firmament des Himmels zu stehen“, erzählt Andreas.²¹⁹ An einer anderen Stelle der *Vita* beginnt der σαλός in Ekstase zu hüpfen und zu tanzen, sodass die Leute rufen: „Bindet den Esel an!“ (Δῆσαι τὸν ὄνον / **привѣжи оселѣ**).²²⁰ Einige Passanten deuten sein Verhalten als Folge einer Verhexung, andere als Zeichen der Epilepsie (ἐπιληψία / **недугъ**).²²¹ Im 19. Jahrhundert erkannte man in der rasenden Verzückung (изступление) von *jurodivye* häufig ein Symptom der Epilepsie. So schreibt Turgenev über den *jurodivjy* Vasja von Orel, dass er an der Fallsucht (падучка) litt und „wie ein Küken“ zitterte.²²² Über Blažennyj Sofronij er-

215 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 446.

216 HEYER 1971: 150.

217 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 447.

218 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr') 717.

219 RYDÉN 1995: II 52 (= PG 111: 669D) und MOLDOVAN 2000: 204 (Z 921 f): ἔκστασις μοι ἐπέπεσε, καὶ ἐννεοῦ μου γεγονότος ὤμην ἐστάναι ἐπάνω τοῦ στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ / **въ оуҗасти вывѣшю ми. мнѣхса стоа видиникмъ верху тверди нѣбыва**. Zur Ekstase vgl. Num 11,25 f; 1 Sam 10,5 f u. 19,20–24; Act 10,10 f u. 22,17 f.

220 RYDÉN 1995: II 188 (= PG 111: 792A) und MOLDOVAN 2000: 336 (Z 3744–3746). Vgl. 1 Sam 10,5 f.

221 RYDÉN 1995: II 96 (= PG 111: 709B) und MOLDOVAN 2000: 246 (Z 1813–1816).

222 TURGENEV 1960–1968: Sočinenija X 168.

zählt Mel'nikov: „Es kam vor, dass der Arme, ohnmächtig auf dem Boden liegend, 1–2 Stunden zitterte, sich wand und krümmte, und dass seine Arme und Beine von Krämpfen geschüttelt wurden.“²²³ Bekam Petr Tomanickij einen Anfall (припадокъ), dann „verlor er die Beherrschung, zitterte und lief ziellos aus dem Haus, so dass er den Anwesenden einen Schrecken einjagte“.²²⁴ Gerade wegen der Anfälle erwarben einige *jurodivye* den Ruf der Heiligkeit, ja manche von ihnen wurden nur während der Anfälle für erleuchtet und wunderkräftig gehalten; in der übrigen Zeit galten sie als Narren, mit denen „man nichts Rechtes anzufangen wusste“. Zu solchen gehörte Dmitrij von Kozel'sk (19./20. Jh.): Er wurde während seiner epileptischen Anfälle befragt; aus seinem „furchteinflößenden Gebrüll“, seinen „irrsinnigen Gebärden“ und seinen „krampfgeschüttelten Bewegungen“ entnahm man die Antworten.²²⁵

Schon allein die Mimik der *jurodivye* war außergewöhnlich: Sie erregte bald Hohn und Gelächter, bald Furcht und Entsetzen. Maša von Muchanovo (Gouv. Rjazan', 19. Jh.) schnitt z. B. „sonderbare Grimassen“ (причудливые гримасы).²²⁶ Und Grigorij (Zolotoj Gric') aus dem Gouvernement Černigov (1821–1855) soll derart mit den Augen gefunktelt und mit den Zähnen gefletscht haben, dass er den Eindruck erweckte, als wolle er dreinschlagen.²²⁷ Als typisch für den Gesichtsausdruck eines *jurodivij* gilt das Lächeln (улыбка) – jenes naive, selig entrückte Lächeln, das den *blažennye* Feofil von Kitaevo und Antonij von Zadonsk eigen war.²²⁸ Doch haben die *jurodivye* nicht nur „dumm gelächelt“,²²⁹ sondern auch fürchterlich gelacht – wie Vasja von Orel, von dem Turgenev berichtet, er habe ein „krächzendes Gelächter“ (сиплый хохот) ausgestoßen und empört auf die Erde gespuckt: „О-хо-хо! Ха-ха... Тьфу!“.²³⁰ Heiterer war das Lachen des Ivan von Lipeck (desselben *jurodivij*, der stundenlang auf einem Bein stand): „Er lachte“ (смѣялся), heißt es, und „war immer fröhlich“ (всегда онъ былъ веселый).²³¹ Das Lachen, das die Kirche gemeinhin der Sünde zuordnete²³², wurde im Fall der

223 MEL'NIKOV 1897–1898/1909: V 58: по часу и по два бьется, бывало, бѣдный, лежа на землѣ безъ памяти, корчить его и коробить, руки-ноги сводить судорогами.

224 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 23: забылся, билъ себя, убѣгалъ изъ дома, въ чемъ не попало, нерѣдко наводилъ ужасъ на окружающихъ его.

225 FÜLÖP-MILLER 1927/1931: 140–143.

226 RUDINSKIJ 1896: 193.

227 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 444.

228 Für Starec Feofil war ein „seliges Lächeln“ (блаженная улыбка), für Antonij Alekseevič ein „kindliches Lächeln“ (дѣтская улыбка) charakteristisch (Znosko 1906/2001: 147 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/2 [Ijul'–Dekabr'] 214).

229 S. A. IVANOV 1994: 8: «блаженненький» – тот, кто глупо улыбается и совершенно оторван от мира [...].

230 TURGENEV 1960–1968: Sočinenija X 179.

231 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 446.

232 Vgl. A. M. PAŇENKO 1976/1984: 122 und B. MÜLLER 2000: 126 f. Gemäß Jurij Lotman und Boris Uspenskij „lässt das Heilige sowohl die asketische Strenge als auch das gütige Lächeln zu, schließt aber das Lachen aus“ [LOTMAN/USPENSKIJ 1977: 154].

jurodivye als „Verlachen der Welt“ (посмеяние миру) gedeutet²³³ – nach dem Vorbild der byzantinischen σαλοί, die das „Verspotten der Welt“ (ἐμπαίζειν τῷ κόσμῳ) zu ihrem Beruf gemacht hatten.²³⁴

Und weil diese ‚Weltverlachtung‘ wiederum das Gelächter der Welt erregte, ordnete Pančenko das *jurodstvo* der ‚Lachwelt‘ (смеховой мир) zu – einer ‚Anti-Welt‘ (антимир) im Sinne des Bachtin’schen Karnevals-konzepts, welche die herrschende Ordnung verkehrt und das Lachen zum Generator kultureller Gegenformen erhebt (von Gegenformen freilich, die – im Fall des *jurodstvo* – gerade die ‚Welt der ‚echten‘ Kultur‘ repräsentieren, während sie die vermeintliche ‚Welt der Kultur‘ als ‚Welt der Antikultur‘ entlarven).²³⁵ Pančenos Deutung des *jurodstvo* als Phänomen einer altrussischen ‚Lachwelt‘, die der karnevalistischen Lachkultur des Westens entspricht, stößt auf Kritik:²³⁶ Die Kritiker weisen u. a. auf eklatante Unterschiede hin, die zwischen den Karnevals-narren und den *jurodivye* bestehen. Wie Christa Ebert bemerkt, haben die ‚Verhaltensähnlichkeiten, die der *jurodivij* mit dem Karnevals-narren aufweist, andere Semantiken‘: In Unterschied zu Letzterem führt der *jurodivij* ‚den Tabubruch als aggressives Einmannschauspiel inmitten der Welt der Hierarchien und Normen auf, das Ziel seines Tuns ist nicht Lachen zu erzeugen, sondern Entsetzen, Protest‘.²³⁷ In der Tat haben die *jurodivye* bei der Bevölkerung weniger Gelächter als vielmehr Furcht und Entsetzen ausgelöst. Auch haben sie selbst weniger gelacht, als dies der Begriff ‚Lachwelt‘ vermuten lässt. Ja, den Quellen zufolge haben sie sogar öfter geweint als gelacht, so dass sie eigentlich mehr einer ‚Tränen-‘ als einer ‚Lachwelt‘ angehören.²³⁸

233 BERDJAEV 1946: 9. Pančenko verwendet die Formulierung „осмеяние мира“ (A. M. PANČENKO 1976/1984: 122).

234 RYDÉN 1963: 142 (= PG 93: 1704B) und RYDÉN 1995: II 34 (= PG 111: 653B). ἐμπαίζειν τὸν κόσμον wird in der altrussischen Übersetzung der *Vita Andreae Sali* mit ругатисѧ миру wiedergegeben (MOLDOVAN 2000: 184 [Z 499f]). Vgl. auch ŽITĪJA AVRAAMIJA SMOLENSKAGO 1912/1970: 104 (въ юродство преложися, ругаяся миру и прелестемъ его).

235 LIČNAČEV / PANČENKO / PONYRKO 1976/1984: 3–6. Dabei näherte Pančenko den *jurodivij* dem Gaukler (скоморох), dem Fastnachtsnarren (масленичный дед), dem Clown (клоун) und dem Mimen (мим) an (A. M. PANČENKO 1976/1984: 85, 90, 93 u. 94 f.).

236 Pančenos Einordnung des *jurodstvo* in die Lachkultur kritisierten u. a. LOTMAN / USPENSKIJ 1977: 161–164; S. A. IVANOV 2005: 14 F 8; ROSTOVA 2008: 78–113 und OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE 2004: 110 u. 135–137. Letztere fasst ihre Kritik wie folgt zusammen: „Als Träger des ritualisierten Anti-Verhaltens, welcher die außerästhetischen Ziele verfolgt und in der Rolle des Narren durch extreme Selbstentäußerung christliche Ideale zu vermitteln sucht, kann der *Jurodivij* nicht als ein Phänomen der Lach-Welt bzw. Anti-Welt angesehen werden und selbst wenn man über das *Jurodivij*-Lachen spricht, kann man dies nicht im Rahmen des Karneval-Lachens interpretieren“ (OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE 2004: 110).

237 EBERT 2002: 270. Vgl. die neuruss. Übersetzung der *Vita* des Isidor von Rostov, wo es heißt: „[D]as Ziel seines Lebens bestand nicht darin, die Leute zum Lachen zu bringen, sondern sie zu rechtzuweisen“ (цѣлью его жизни было не смѣшить, а исправлять людей [BLAŽENNYJ ISIDOR 1892: 5]).

238 Pančenko hat diese Spannung zwischen Lachen und Weinen, zwischen Komik und Entsetzen auch wahrgenommen. Er versuchte sie mit dem ‚Lachwelt‘-Konzept in Einklang zu bringen, indem er den *jurodivij* als „groteske Figur“ beschrieb, die „auf der Grenze zwischen Komik

Schon über Andreas Salos wird berichtet, dass er mitten auf der Straße saß und „unter Schluchzen laute Klagerufe ausstieß“ (θρήνον μετ’ ὀδυρμῶν μέγαν ποιούμενον).²³⁹ Dasselbe Bild überliefert die Vita des Prokopij von Ustjug: Hier nach soll der *jurodivij* vor der Kirche gesessen sein und „unaufhörlich geweint“ haben (непрестáнно плачущійса).²⁴⁰ In beiden Fällen deutet der Hagiograph das öffentliche Weinen – unter Anspielung auf die alttestamentliche Prophetie (Mi 1,8) – als Klage vor Gott über bestehendes und bevorstehendes Unheil: Während Andreas den Herrn „mit Tränen“ (μετὰ δακρύων) bittet, er möge die Stadt Konstantinopel von der Pest befreien, fleht Prokopij „mit vielen Tränen und lautem Wehklagen“ (со многими слезами ѿ с вѣплемъ крѣпкимъ) zu Gott, er möge die Stadt Ustjug vor einem apokalyptischen Feuersturm bewahren (vgl. S. 86). Dieses vermeintlich „sinnlose Wehklagen“ (бессмысленный вопль) gehört zum *jurodivij* wie das Schreien zur *klikuša* (der er in dieser Beziehung ähnlich ist, vgl. Kap. VI/4.1).²⁴¹ Doch anders als bei der *klikuša* wird das Heulen beim *jurodivij* nicht auf eine Verhexung, sondern auf das Wirken des Hl. Geistes zurückgeführt und – analog der monastischen πένθος-Tradition – mit spiritueller Bedeutung ausgestattet.²⁴² Besonders häufig weisen die Hagiographen darauf hin, dass sich der *jurodivij* nur bei Tag als Narr gebärdete: „In der Nacht aber“ (в нощи же) – so heißt es über Prokopij von Ustjug – „beweinte er seine Sünden“ (плакашеса грѣховъ свойхъ) und „betete zu Gott mit vielen Tränen“ (молáшеса гдѣви со многими слезáми).²⁴³ Der Topos des nächtlichen Tränengebets findet sich in zahlreichen *jurodivij*-Viten,²⁴⁴ auch in solchen des 19. Jahrhunderts: So wird über Ivan von

und Tragik balanciert“ und der „tragischen Variante der Lachwelt“ angehört (A. M. PANČENKO 1976/1984: 72 u. 85).

239 RYDÉN 1995: II 134 (= PG 111: 741B–744A). Vgl. MOLDOVAN 2000: 283 (Z 2580–2582). Bezeichnenderweise wird im *Žitie Andreja Jurodivogo* das Verb ПЛАКАТИ(СА) (= weinen; wehklagen, sich beklagen) viel häufiger verwendet als СМΙΑТИСА (= lachen). Dem ‚Lachwelt‘-Konzept entspricht dagegen eher die *Vita Symeonis Sali*.

240 ŽITIE ПРОКОPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 23f (= f. 24^v–25^v). Vgl. auch die Lebensbeschreibungen der *jurodivye* Afanasij von Nižnij Novgorod und Feofil von Kitaev. Über Afanasij berichtet Avvakum: „Große Lust hatte er im Weinen: Wo immer er umherging, weinte er“ (Плакать зело же был охотник: и ходит и плачет [ROBINSON 1963: 167]). Über Feofil schreibt Viktor Askočenskij: „Niemand hat ihn je lachend gesehen, dafür häufig weinend“ (никто никогда не видалъ его смѣющимся, а часто плачущимъ [АскоčENSKIJ 1860: 40]).

241 ŠESTOV 1993: I 638. Nach Lev Šestov (1866–1938) gehören die „sinnlosen Klageschreie“ (бессмысленные вопли) zu den Hauptmerkmalen der *jurodivye* und *klikuši*. Aleksandra von Tumbotino († 1842) z. B. soll bis zur Heiserkeit geschrien haben (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: V [Maj] 155).

242 Zum spirituellen Weinen (πένθος) bei den ägyptischen Wüstenvätern des 4. und 5. Jahrhunderts s. B. MÜLLER 2000. Zur Geistesgabe der Tränen bei den byzantinischen σαλοί vgl. BENZ 1938: 50.

243 ŽITIE ПРОКОPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 16 (= f. 19) u. 18 (= f. 20^v).

244 So auch in der Vita des Prokopij von Vjatka, wo es heißt: „[I]n der Nacht verharrte er ohne Schlaf im Gebet und in Tränen und im Kniefall“ (в нощъ без сна в молитвахъ и в слезахъ и в коленопреклонении пребываше [S. A. IVANOV 2000: 75]). Ähnliches berichtet Avvakum über

Kozlov (1791–1820) berichtet, dass er in der Nacht einsam betete und „das Gebet unter Seufzern und Tränen verrichtete“ (и вздохами выражалъ свою молитву и слезами).²⁴⁵ Aus hagiographischer Sicht ist das wahre, im Dunkel der Nacht verborgene Wesen des *jurodivyj* also kein lächerliches oder lachendes, sondern ein ernsthaftes, weinendes. Und unter diesem Aspekt ist auch sein normwidriges Verhalten, das er an den Tag legt, letztlich kein Verlassen (осмеяние), sondern ein Beklagen (оплакивание) der Welt: Verlacht der *jurodivyj* die Welt vor den Menschen, dann beklagt er sie vor Gott.²⁴⁶

Als summarischer Ausdruck der *jurodivyj*-Sprache kann der Klageschrei ‚a-a-a‘ gelten, der eine mit Worten nicht zu vermittelnde Trauer wiedergibt und der – wie Pančenko gezeigt hat – in einer altrussischen Paraphrase von Jer 1,6 begegnet.²⁴⁷ Frei nach Jer 1,6 heißt es in einer Grabrede der Altgläubigen: „Wie Kinder weinen wir und lallen stumm ‚a-a-a‘, weil wir sonst nichts zu sagen wissen“ (Детки слезяще и немотствующе: ‚a-a-a‘, не вемы прочее что глаголати).²⁴⁸ Genau diese Klagelaute stößt auch der *jurodivyj* in Musorgskijs Oper *Boris Godunov* aus, als er dem Zaren begegnet: ‚a-a-a-a-a-a‘.²⁴⁹

5.3. Behausung und Lebensraum

Ist die Idealsprache der *jurodivye* die Sprachlosigkeit und ihre Idealkleidung die Unbekleidetheit, so ist ihre ideale Behausung die Unbehaustheit (бездомность). Analog den *stranniki*, die sich als ‚Fremde in der Welt‘ sahen und, die himmlische Heimat suchend, durch das Land pilgerten, fristeten die *jurodivye* häufig ein Vagabundendasein (vgl. Kap. VI/4.2): Sie lebten in asketischer Heimatlosigkeit, hatten keinen festen Wohnsitz und oft auch kein Obdach. Auf sie traf zu, was Jesus in Mt 8,20 vom Menschensohn sagt: „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt

Fedor von Mezen: „[D]ie ganze Nacht verbrachte er unter Tränen im Gebet. [...] Er legte sich höchstens ein, zwei Stunden hin, dann stand er auf, brachte 1000 Verneigungen hinter sich, setzte sich auf den Boden und – manchmal auch im Stehen – weinte wohl drei Stunden lang“ (нощ всю на молитве со слезами. [...] много час – другой полежит, да и встанет; 1000 поклонов отбросает, да сядет на полу и иное, стоя, часа с три плачет [ROBINSON 1963: 167]).

245 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/2 (Dekabr) 309 f.

246 Vgl. ROSTOVA 2008: 110 f. Beim πένθος (dem ‚gottgemäßen Trauern‘) handelt es sich – laut Barbara Müller – „nicht um ein oberflächliches Gefühl [...], sondern um eine Grundhaltung“, sodass auch der Humor daneben Platz findet (B. MÜLLER 2000: 129).

247 A. M. PANČENKO 1976/1984: 97. Diese Paraphrase beruht auf der Tradition eines Bibeltextes, der der Vulgata des Hieronymus entspricht. Darin ist unter Jer 1,6 zu lesen: „Et dixi, A a a, Domine Deus: ecce nescio loqui, quia puer ego sum.“

248 Zit. nach A. M. PANČENKO 1976/1984: 97. Ausschnitt aus der in der Altgläubigenkolonie am Vyg entstandenen Grabrede für Daniil Vikulin (Слово надгробное Даниилу Викулину).

249 MUSORGSKIJ 1928: 322.

hinlege.²⁵⁰ Über Prokopij von Vjatka heißt es in der neurussischen Übersetzung seiner Vita:

Святый не имѣлъ постоянного пристанища и ночеваль тамъ, гдѣ заставляла его ночь: на церковной паперти, на улицѣ, въ грязи или на кучѣ навоза. У него не было ни рогожи, ни изголовья, ни одежды для покрыва. Одромъ его была земля, а покровомъ небо [...].²⁵¹

Der Heilige hatte keine feste Bleibe und übernachtete dort, wo ihn die Nacht überraschte: auf dem Vorplatz einer Kirche, auf der Straße, im Schmutz oder auf einem Dunghaufen. Er hatte weder eine Bastmatte, noch eine Kopfunterlage, noch ein Kleid, um sich zuzudecken. Sein Bett war die Erde, seine Decke der Himmel [...].

Die *jurodivye* verbrachten die meiste Zeit „an der frischen Luft“ (на открытомъ воздухѣ) – bei Tag und Nacht und jeder noch so rauhen Witterung.²⁵² Zu ihren bevorzugten Übernachtungsstätten gehörte die *cerkovnaja papert'* (griech. τὰ πρόθυρα τῆς ἐκκλησίας) – die Vorhalle oder Treppe der Kirche.²⁵³ Nach hagiographischer Tradition ist die *papert'* der klassische Aufenthaltsort der *jurodivye* und als solcher mit Symbolik beladen: Denn bei der Kirchentreppe oder Kirchenvorhalle handelt es sich nicht nur um einen Ort, der tagsüber stark bevölkert und von Bettlern besetzt ist, sondern auch um einen Durchgangsraum oder „Grenzstreifen“, der die Kirche mit der Welt verbindet und der für den *jurodivij* als „Schwellenfigur“ zwischen *sacrum* und *profanum* charakteristisch ist.²⁵⁴

250 Vgl. die Vita des Vasilij Blažennyj, wo – in Anlehnung an Mt 8,20 – steht, dass der *jurodivij* „nichts hatte, wo er sein Haupt hinlege“ (не имѣша гдѣ главу подклонити [KUZNECOV 1910: 80]). Vgl. auch ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr') 137.

251 ŽITIJJA SVJATYCH 1903²–1916: Zusatzband I (Žitija russkich svjatyč, sentjabr'–dekabr') 548. Vgl. S. A. IVANOV 2000: 75.

252 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 578. Über Ivan Bosyj (Kovalevskij) wird berichtet, dass er „stets an der frischen Luft“ (всегда на открытомъ воздухѣ) übernachtete, auch „bei Frost, Schnee und Regen“ (на морозѣ, снѣгу и дождѣ).

253 Unter *papert'* versteht man den überdachten Treppenvorbau oder den Vorplatz vor dem Eingang in die Kirche. Schon von Andreas Salos wird erzählt, dass er „in der Vorhalle der Kirche“ (ἐν προθύροις τῆς ἐκκλησίας) bzw. „vor den Toren der Kirche“ (прѣдъ дверми церкви) übernachtete (RYDÉN 1995: II 98 [= PG 111: 712A] und MOLDOVAN 2000: 247 [Z 1846 f]). Prokopij von Ustjug soll im Sommer und Winter, bei Tag und Nacht „in der Vorhalle“ (въ паперти) der Mariae-Himmelfahrts-Kathedrale gewohnt haben (ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 20 [= f. 21^v]). Auch die *jurodivye* des 19. Jahrhunderts übernachteten häufig auf der *papert'*: z. B. Pelagija Serebrennikova, Fedor Koževnikov, Tit von Kozel'sk, Ivan Bosyj (Kovalevskij) und Paisij vom Kiever Höhlenkloster (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I [Janvar'] 200 u. 216; IV [Aprěl'] 32; VIII [Avgust] 581 und Zusatzband I/1 [Janvar'–Jjun'] 603).

254 Pančenko beschreibt die *papert'* als einen „Grenzstreifen zwischen profaner und kirchlicher Welt“ (пограничная полоса между миром светским и миром церковным [A. M. PANČENKO 1976/1984: 131]). Dazu bemerkt Ebert: „Der *jurodivij* wird als Schwellenfigur betrachtet, die semiotisch offene Zwischenräume besetzt: Es sind Räume, wo verschiedene Subsysteme zusammentreffen, die in der streng hierarchisch gegliederten Ordnung [...] ansonsten getrennt sind: kirchliche und profane Welt, die offizielle Kultur und die Volkskultur“ [EBERT 2002: 275]).

Die Kirchenschwelle überschritten viele *jurodivye* indes nur selten. Dies lässt sich einerseits damit erklären, dass sie – im Sinne von Mt 6,5 f – ihre Frömmigkeit nicht zur Schau stellen wollten, sondern es vorzogen, im Verborgenen zu beten. Andererseits ist es darauf zurückzuführen, dass ihnen der Zutritt zur Kirche verwehrt wurde, wenn ihr Habitus oder Verhalten lästerlich erschien (was einigen Dokumenten zufolge wiederholt der Fall war, vgl. S. 134 f u. 180 f).²⁵⁵ Jedenfalls blieben viele *jurodivye* dem Kirchenraum fern²⁵⁶ oder sie verweilten im erwähnten ‚Grenzstreifen‘, indem sie – wie Iona Pesnoškij (18. Jh.) – während der Liturgie auf der Türschwelle standen²⁵⁷ oder – wie Fedor Koževnikov – in nächtlicher Einsamkeit auf der *papert’* beteten.²⁵⁸ Entsprechend seinem klassischen Aufenthaltsort ist der *jurodivyy* – laut Sergej Ivanov – „gleichzeitig sowohl eingebunden in den katholischen Leib der Kirche als auch quasi-außerhalb von ihr ansässig“ (одновременно и растворен в соборном теле Церкви, и как бы находится вне ее).²⁵⁹ Andererseits gab es durchaus *jurodivye*, die regelmäßig die Liturgie besuchten, wenn sie dabei auch gelegentlich Anstoß erregten. So heißt es über Fedor von Voronež, dass er von Kirche zu Kirche ging und dabei so laut sang, dass er manchmal „die Ordnung des Gottesdienstes störte“ (нарушалъ онъ порядокъ церковныхъ службы).²⁶⁰ Oder von Agaša von Moskau wird berichtet, dass sie in der Kirche „wie zu Hause war, laut redete und im richtigen Moment lachte“ (была какъ дома, разговаривала громко и, когда нужно, смѣялась).²⁶¹ „Wie zu Hause“ war in der Kirche auch Ivan Bosoj (Rostorguev): Er mietete sich im Untergeschoss der Kiever Andreaskirche sogar offiziell ein.²⁶²

Als Unterkunft diente den *jurodivye* auch die *kolokol’nja* – der Kirch- oder Glockenturm: Grigorij Mirošnikov (Zolotoj Gric’) z. B. lebte im Sommer und Winter unter der *kolokol’nja* der *Pokrov*-Kirche von Sednev (Gouv. Černigov)²⁶³ –

255 Nach Pančenko geht ein *jurodivyy* deshalb in die Kirche, um dort „Possen zu reißen“ (шаловать [A. M. ПАНЧЕНКО 1976/1984: 130]). Vgl. die Störaktionen, die Symeon von Emesa und Fedor von Mezen’ in der Kirche verübt haben (S. 58 f u. 145). Weitere Beispiele solcher Störaktionen finden sich auf S. 319 f.

256 Vgl. z. B. PRYŽOV 1864: 40 (Церкви, по обыкновению, онъ не зналъ); DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 301 (в церковь не ходит) und POLNOE SOBRANIE POSTANOVLENIJ I RASPORJAŽENIJ 1869–1911: 21 (1721) 29 f (въ церковь входить не свое дѣло быти помышляють). Manche *jurodivye* blieben natürlich auch wegen ihrer ‚schismatischen‘ bzw. sektiererischen Ansichten der Dorf- oder Stadtkirche fern.

257 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI (Ijun’) 155 f: останавливался всегда у западныхъ дверей и стоялъ въ безмолвіи. [...] онъ не входить внутрь церкви [...].

258 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar’) 216: Въ церкви во время богослужения стоялъ недолго, не дожидаясь окончания службы, уходилъ. Нерѣдко видѣли его молящимся по ночамъ [...] на паперти деревянной Владимірской церкви [...].

259 S. A. IVANOV 1994: 147. Tschizewskij sieht in den *jurodivye* „Verkünder der ‚inneren Kirche‘, für die äußere Formen ohne Belang waren“ (ТШЧИЗЕВСКИЈ 1959: 118).

260 PRYŽOV 1864: 147.

261 PRYŽOV 1864: 116.

262 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI (Ijun’) 69.

263 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr’) 441.

wie einst Nikola Salos, von dem in einer späteren Fassung seiner Legende berichtet wird, er habe unter der *kolokol'nja* der Pskover Dreifaltigkeitskathedrale gewohnt.²⁶⁴ Zuweilen stiegen die *jurodivye* auf den Glockenturm, um zu läuten, wodurch sie die Einwohner beunruhigten, ja sie manchmal in Angst und Schrecken versetzten. Denn ihrem außerplanmäßigen Geläut wurde eine prophetische, meist unheilvolle Bedeutung zugesprochen: Schon von Michail Klopskij wird erzählt, dass er im Jahre 1440 die Glocken des Nikolo-Vjažiščskij-Klosters (bei Novgorod) läutete, um die Geburt Ivans III. und damit den Untergang der Novgoroder Republik anzukündigen.²⁶⁵ Läuteten *jurodivye* die Kirchenglocken, dann störten sie die Alltagsroutine, weckten die Menschen auf und machten diese auf eine andere Wirklichkeit aufmerksam.²⁶⁶ So hat nicht nur Aleksandra von Tumbotino gehandelt, als sie „mitten am Tag in den Kirchturm lief und die Glocken läutete“ (среди дня вбѣгала на приходскую колокольню и звонила въ колокола),²⁶⁷ sondern auch Ivan Bosyj (Kovalevskij), als er auf die *kolokol'nja* des Kiever Höhlenklosters stieg, den Glöcknern ins Handwerk pfuschte und damit die „gemeinsame Harmonie des Glockengeläuts verstimmte“ (разстраивавший общую гармонию колокольного звона).²⁶⁸

Außerhalb des Kirchenareals traf man die *jurodivye* an ausgesprochen weltlichen Orten wie dem Marktplatz (торжище) oder der Schenke (кабакъ) an. In der Nachfolge des Apostels Paulus, der auf der Athener Agora gepredigt hatte (Act 17,17), benutzte Afanasij von Nižnij Novgorod den Markt (топр) als Ort der Verkündigung.²⁶⁹ Dasselbe tat Grigorij Mirošnikov (Zolotoj Gric'), der auf dem Markt als Prophet auftrat, ja sogar für längere Zeit hier wohnte, indem er mit obdachlosen Hunden unter einer Marktbude übernachtete.²⁷⁰ Die Schenke wiederum stand dem Markt an Betriebsamkeit kaum nach und hatte als Ort weltlicher Vergnügungen einen besonders schlechten Ruf. Dass Pelagija – wie viele *jurodivye* vor ihr – im Wirtshaus ein- und ausging, wird damit begründet, dass sie darin „Menschenseelen rettete“ (человѣческія душеньки спасла).²⁷¹ Andererseits erweckte sie durch ihre Kneipenbesuche den Anschein, eine Trinkerin (пьяница) zu sein, was als Aus-

264 M. V. TOLSTOJ 1870/1991: 420.

265 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 186f. Oder von Prokopij von Vjatka ist überliefert, dass er der Stadt Chlynov (Vjatka) mehrmals eine Feuersbrunst prophezeite, indem er „auf den Kirchturm stieg und die Glocken läutete“ (S. A. IVANOV 2000: 75). Dass die *jurodivye* für ihr Glockengeläut mitunter bestraft wurden, geht aus den Erinnerungen an *jurodivjy* Aleksej von Konabevo (Gouv. Tambov) hervor. Dieser wurde im Jahr 1805 der Prügelstrafe unterzogen, weil er unerlaubt die Kirchenglocken geläutet hatte (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 [Dekabr'] 7).

266 Thompson hat das Glockengeläut der *jurodivye* mit dem Trommeln der Schamanen verglichen (THOMPSON 1987: 120f). Vgl. dazu S. 159 F 137.

267 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: V (Maj) 155.

268 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 579. Andere *jurodivye*, wie Natalija vom Serafimo-Diveevskij-Kloster, betätigten sich als reguläre Glöckner (a. a. O. 517).

269 ROBINSON 1963: 275 und A. M. PANČENKO 1973: 82.

270 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 441 u. 446.

271 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 47.

druck ihrer Selbsterniedrigung und Bekämpfung der ‚Ehre von Menschen‘ gedeutet wurde.²⁷²

Ein symbolischer Ort der Erniedrigung ist auch der Dung- oder Abfallhaufen (ГНЮЩИЕ ИЛИ СМѢТИЩЕ). Hier sollen sich die *jurodivye* manchmal ausgeruht haben, wodurch sie Hiob ähnlich wurden, der – nach der Septuaginta – „auf einem Dunghaufen saß“ (Hi 2,8b: ἐκάθητο ἐπὶ τῆς κοπρίας/ СѢДАШЕ НА ГНЮЩИИ).²⁷³ Über Isidor von Rostov wird in einer neurrussischen Ausgabe seiner Vita berichtet:

Если и давал покой измученному телу своему, то не иначе, как на куче навоза или на сырой земле. Крепка была любовь его к Господу. И вдохновляемый в своих многотрудных подвигах этой горячей любовью к Богу, он претерпевал всякое озлобление и скорбь с таким усердием, что своим терпением уподобился древнему Иову.²⁷⁴

Und wenn er seinem geschundenen Körper Ruhe gönnte, dann nicht anders als auf einem Dunghaufen oder auf der feuchten Erde. Groß war seine Liebe zum Herrn. Und während er in seinen schweren Geisteskämpfen in dieser feurigen Gottesliebe entbrannte, ertrug er alle Bosheit und Qual mit solchem Eifer, dass er durch sein Dulden dem alten Hiob ähnlich wurde.

Mit Hiob, den die Ostkirche lange zu den Propheten zählte und dessen Leiden als Präfiguration der Passion Christi gelten, werden die *jurodivye* wiederholt verglichen: So tragen Petr Tomanickij von Uglič und Terentij aus dem Gouvernement Orel den Titel eines ‚neuen Hiob‘ (новый Иовъ).²⁷⁵ Dass sich *jurodivye* wie Pelagija und Paša auf dem Mist (навозъ) niederließen,²⁷⁶ weckt freilich nicht nur Assoziationen an Hi 2,8, sondern auch an 1 Kor 4,13, wo Paulus die Apostel bitter-ironisch als „Kehricht der Welt“ (ὠτρίβη μίρδ) bezeichnet. In der Nachfolge Christi nach dem apostolischen Vorbild des Paulus sollen sich die *jurodivye* zum ‚Abfall der Welt‘ gemacht haben – zum ‚Abschaum aller‘ (всѣмъ поспраніе) im wörtlichen Sinne.

Die *jurodivye* waren soziale Außenseiter. Trotz der Gunst, die sie bei einem Großteil der Bevölkerung genossen, lebten sie – ihren asketischen Idealen entsprechend – am Rande der Gesellschaft: unter Bettlern, Trinkern, Strolchen und Verbrechern (vgl. S. 58). Manchmal und besonders zu Zeiten der Verfolgung mieden

272 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 46. Vgl. Mt 11,19 und die Legende von der Nonne, die Trunkenheit vortäuscht, in: CLUGNET 1901: 22–27.

273 In der christlichen Ikonographie wird Hiob oft mit nacktem Oberkörper auf einem Dunghaufen sitzend dargestellt (s. LCI 1968–1976: II 412). In der Nachfolge Hiobs legte sich Andreas Salos auf einem Dunghaufen nieder: ἐν τῇ κοπρίᾳ ἀνέκλιεν (RYDÉN 1995: II 90 [= PG 111: 705B] und MOLDOVAN 2000: 242 [Z 1720 f]). Unter den altrussischen *jurodivye* ruhten sich Prokopij von Ustjug, Isidor von Rostov, Ioann von Ustjug und Prokopij von Vjatka auf einem Dung- oder Abfallhaufen aus: ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 19 (= f. 21); BLAŽENNYJ ISIDOR 1892: 6; ŽITIJAJ SVJATYCH 1903²–1916: IX (Maj) 759 und S. A. IVANOV 2000: 75.

274 ŽITIJAJ RUSSKICH SVJATYCH 1993–1994: II (Maj–Jjun’) 175.

275 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr’) 35 und X (Oktjabr’) 800.

276 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar’) 201 und XI (Nojabr’) 115.

sie die neuralgischen Plätze und lebten, wenn nicht in den Randgebieten des Reiches, so doch in den Hinterhöfen (на задворкахъ) oder „außerhalb der Stadt auf unbebauten Gebieten“ (за городомъ на пустыряхъ). Bald wohnten sie in einer Hütte (въ хижинѣ), bald in einer Höhle (въ пещерѣ) oder sie übernachteten unter freiem Himmel auf dem Feld (въ полѣ) oder im Wald (въ лѣсу). Namentlich der Wald diente den *jurodivye* im 18./19. Jh. wiederholt als Zufluchtsstätte: Von Ivan Korejša ist überliefert, dass er seinen asketischen Werdegang damit begann, dass „er in den Wald ging mit dem Entschluss, als *jurodivij* zu leben“ (ушелъ въ лѣсъ, рѣшившись юродствовать).²⁷⁷ Analog leitete Irina Lazareva († um 1900) ihr Leben als *jurodivaja* ein: Sie „zog sich in den Wald zurück“ (удалилась въ лѣсъ).²⁷⁸ Im russischen Volksglauben gilt der ‚Wald‘ als unheimlicher und schrecklicher Ort, als etwas dem ‚Hause‘ Fremdes: Hier leben nicht nur die Gesetzesbrecher und wilden Tiere, sondern hier treibt auch der *lešij* – der gefürchtete Waldgeist – sein Unwesen.²⁷⁹ Ließ sich ein *jurodivij* im Wald nieder, dann ist dies vergleichbar mit einem Anachoreten, der in die Wüste zog, um mit den dunklen Geistern zu ringen. Nicht alle *jurodivye* kehrten aus dem Wald zurück: Iona Pesnoškij z. B. kam darin ums Leben, nachdem er sich vermutlich verirrt hatte.²⁸⁰

Mit dem Wald vergleichbar ist ein weiterer Aufenthaltsort der *jurodivye*: die *banja* – das Dampfbad.²⁸¹ Die *banja*, die sich außerhalb des Wohnhauses in einem kleinen Blockhaus befindet, gilt im Volksglauben als Heim des *bannik* – des bedrohlichen Badehaus-Geistes. Als solches ist sie ein heimtückischer, potentiell unreiner Ort, aber auch eine Stätte der Weissagungen (гадания): In der *banja* befragten die Bäuerinnen das Schicksal und gebaren ihre Kinder.²⁸² Dass die *jurodivye* in der *banja* übernachteten, muss Bewunderung geweckt und ihre spirituellen Kräfte beglaubigt haben. Denn es galt als äußerst gefährlich, sich zu nächtllicher Stunde in der *banja* aufzuhalten, da sich um diese Zeit „der *bannik* persönlich“ wusch.²⁸³ Einem *jurodivij* aber sprach man nicht nur die Kraft zu, Dämonen wie den *bannik* zu bändigen,²⁸⁴ sondern auch die Fähigkeit, sich dämonische Merkmale anzueignen, um gute Werke zu vollbringen. Und so ersetzte der *jurodivij* gewissermaßen den *bannik*, wenn er sich in der *banja* niederließ und den Frauen die Zukunft weisagte. Über Ivan Korejša z. B. heißt es, dass er „sich unter dem Anschein des Wahnsinns nicht ins Kloster, sondern in eine leere *banja* im Gemüesfeld zurückzog“, wo

277 PRYŽOV 1860: 14.

278 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 229.

279 Vgl. SINJAVSKIJ 1991/2001: 136 f.

280 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI (Ijun') 156.

281 Pančenko hält die *banja* für einen „typischen ‚Narrenraum‘“: баня – типичное «шутовское пространство» (A. M. PANČENKO 1976/1984: 128).

282 Vgl. SINJAVSKIJ 1991/2001: 132–135.

283 SINJAVSKIJ 1991/2001: 134.

284 Eine Schilderung des siegreichen Kampfes, den der *jurodivij* in der *banja* gegen Dämonen führt, findet sich in der Lebensbeschreibung des Vasilisk von Uglič: ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III (Mart) 71.

ihn das Volk um prophetischen Rat ersuchte.²⁸⁵ Ioann von Sezenovo schloss sich für mehrere Jahre in der *banja* ein, verwandelte sie in ein Gebetshaus und weisagte der Fürstenschwester die Zukunft.²⁸⁶ Und selbst im Kloster übernachteten die *jurodivye* – wie Paisij Pečerskij – manchmal nicht in der Mönchszelle, sondern in der „Bruder-*banja*“ (братская баня).²⁸⁷

Von alters her lebten die *jurodivye* oftmals im Kloster, sei es, dass sie dort zur Betreuung überantwortet wurden, sei es, dass sie dort Zwangsarbeit verrichteten, oder sei es, dass sie dort freiwillig unterkamen (vorübergehend als Pilger oder auf Dauer).²⁸⁸ Warum sie aber auch immer ins Kloster kamen, sie führten auch dort ein Außenseiterdasein. Denn sie hatten, obwohl sie teils in den Klosterbetrieb integriert wurden (z. B. als Hilfskraft in der Klosterschmiede, -bäckerei oder -küche), einen Sonderstatus. Dies traf selbst dann zu, wenn die *jurodivye* dem Mönchsstand angehörten, was bei einem Fünftel von jenen der Fall war, die in den *Lebensbeschreibungen vaterländischer Asketen* porträtiert sind.²⁸⁹ Ob als Laien, Novizen, als Mönche oder Nonnen, die *jurodivye* führten ein „übergesetzliches asketisches Leben“ (подвигъ сверхъ законный), d. h. einen geistlichen Wandel, der nicht von den Klosterregeln abgedeckt war (vgl. S. 40 f).²⁹⁰ Demzufolge kamen sie wiederholt in Konflikt mit den Brüdern oder Schwestern, besonders aber mit den klösterlichen Vorgesetzten, die zuweilen strenge Ausgrenzungsmaßnahmen verfügten: eine Isolierung innerhalb des Klosterbereichs, die Versetzung in eine Einsiedelei oder – sofern möglich – den Ausschluss aus dem Kloster. Von Evdokija Rastorgueva (1790–1870) wird berichtet, dass sie nach dem Klostereintritt weiterhin Narreteien trieb, so dass sie nicht mit den Nonnen zusammenleben konnte und sich im Wehr-

285 ИЗ МОИХЪ РАМЪАТНЫХЪ ЗАМѢТОКЪ 1869: 7: Иванъ Яковлевичъ [...] подѣ видомъ помѣшателства, удалился, но не въ монастырь, а на огородъ въ пустую баню.

286 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr') 304 f.

287 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Jjun') 603.

288 Vgl. S. 143; 174 u. 178 f. Klöster waren nicht nur spirituelle Einrichtungen, sondern dienten – seit dem 18. Jh. vermehrt – auch als Pflege-, Arbeits- und Haftanstalten. 1840 gab es in Russland 34 Klosterspitäler und 22 Klosterarmenhäuser, 1861 deren 67 und 23, 1900 – 172 und 123 (ZYRJANOV 1999: 137). Zu den russischen Klöstern als Besserungs- und Haftanstalten s. ZYRJANOV 1999: 98–114 und PRUGAVIN 1905/1906.

289 13 von 60 in den *Žizneopisanija* porträtierten *jurodivye* waren Novizen, geweihte Mönche oder Nonnen (5 Frauen, 8 Männer). Von den 60 *jurodivye* fanden überdies 8 Laien (6 Frauen, 2 Männer) im Kloster eine dauerhafte Bleibe. Folglich lebte ein Drittel der in Nikodims Sammlung vorgestellten *jurodivye* des 18./19. Jahrhunderts beständig im Kloster. Dazu gab es einige, die vorübergehend im *monastyr'* wohnten. Vielen *jurodivye* war der reguläre Klostereintritt wegen fehlender Papiere versperrt. Leibeigene (bis 1861) brauchten eine Freilassungsurkunde des Gutsbesitzers (vgl. S. 169). Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde die Beschränkung der Mönchsweihe, wie sie im *Zusatz zum Geistlichen Reglement* von 1722 verfügt ist, jedoch gelockert (vgl. SMOLIČ 1953: 429).

290 Einige Klöster hatten die Koinobia-Regel, andere die Idiorrhyma-Regel, die dem Mönch – vom gemeinsamen Gottesdienst abgesehen – die private Gestaltung seines Lebens ermöglichte. Mit letzterer war das *jurodstvo* eher kompatibel. Nach 1764 wurde – bes. in den *štatnye monastyri* (Etat-Klöstern) – versucht, die strengere Koinobia-Regel gegen die Idiorrhymie durchzusetzen (vgl. SMOLIČ 1953: 424–426). Aber welche Regel im jeweiligen Kloster auch galt, die *jurodivye* setzten sich immer wieder darüber hinweg.

turm des Klosters niederlassen musste.²⁹¹ Andere *jurodivye* wohnten, wie Elena Dert'eva (1770–1820), unter Aufsicht in einer Einzelzelle (особая келля)²⁹² oder, wie Evdokija Plechanova (1830–1890), im Dachraum (чердакъ) über einer Zelle oder im Keller (подваль) unter einer Zelle.²⁹³ Der Mönch Paisij wiederum wurde wegen seines *jurodstvo* aus dem Kiever Höhlenkloster in die Kitaevskaja-Einsiedelei versetzt, und der Novize Sergij († 1897) aus demselben Grund aus der Glinkskaja-Einsiedelei verwiesen.²⁹⁴ Manche *jurodivye* verließen das Kloster auch eigenmächtig, ja sie flohen, wenn sie interniert waren, sobald sich eine Gelegenheit bot.²⁹⁵ Und so bewegten sich viele – ob freiwillig oder unfreiwillig, ob legal oder illegal – zwischen Kloster und Welt, d. h. sie erwiesen sich einmal mehr als ‚Schwellenfiguren‘ zwischen *sacrum* und *profanum*.²⁹⁶ Geradezu typisch für das Verhältnis der *jurodivye* zum Kloster war die Behausung der Nonne Evfrosinija von Serpuchov († 1855): „Nachdem sie das Kloster verlassen hatte“, heißt es, „siedelte sie sich außerhalb von ihm an, unweit der Mauer, in einer separaten kleinen Hütte.“²⁹⁷ Wie Evfrosinija ‚sprengten‘ viele *jurodivye* die Klostermauern; sie öffneten sich der Welt, blieben aber in Klostersnähe (wenn nicht räumlich, so doch im Geiste).²⁹⁸

In ihrer Marginalexistenz zwischen Kloster und Welt riefen die *jurodivye* zwar häufig den Zorn der Obrigkeit hervor, gleichzeitig aber auch die Sympathie eines Großteils der Bevölkerung. Wie die *stranniki* wurden sie von dieser nicht nur mit Almosen und Nahrung, sondern auch mit Unterkünften versorgt. Wer einen *jurodivyy* beherbergte, dem war – wie die Legenden erzählen – Glück beschieden: Zum Beispiel soll ein Bauer, als er der *jurodivaja* Aleksandra Unterschlupf gewährte, plötzlich Gewinn erwirtschaftet haben.²⁹⁹ Interessant ist, dass diese Aleksandra im Hause tagelang nur auf dem Ofen (печь) lag, wodurch sie dem Lieblingshelden des Volksmärchens, *Ivan-durak* (Ivan dem Narren), ähnlich wurde.³⁰⁰

291 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 420.

292 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III (Mart) 312. So z. B. auch Fedor Bobarykin († 1855): XII/2 (Dekabr') 431.

293 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 703. So auch Paisij Pečerskij: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 602.

294 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 602 u. 861.

295 Vgl. LAVROV 2000a: 188 f.

296 Für sie alle gilt, was über Iona Pesnoškij geschrieben steht: „[E]r lebte bald im Kloster, bald außerhalb von ihm“ (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI [Ijun'] 155). Wie die *stranniki* wanderten zahlreiche *jurodivye* von Kloster zu Kloster (vgl. Kap. VI/4.2).

297 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: V (Maj) 210: она, оставивъ монастырь, поселилась внѣ его, у ограды, въ особой тѣсной хижинѣ.

298 Gemäß Lavrov hatten „fast alle *jurodivye* ihre Erfahrung mit dem Klosterleben oder eine Verbindung zum Kloster“: Почти у каждого из юродивых был свой опыт монастырской жизни или связь с монастырем (LAVROV 2001: 441).

299 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: V (Maj) 157.

300 In den *Lebensbeschreibungen vaterländischer Asketen* finden sich mehrere *jurodivye*, die ständig auf dem Ofen lagen: Neben Aleksandra von Tumbotino z. B. Andrej von Meščovsk und Ivan Semenovič Dudyčkin (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: V [Maj] 157; VI [Ijun'] 357 und XI [Nojabr'] 254). Über Semen Dudyčkin heißt es: „[S]eine Askese bestand im Liegen; sein Lager war

Verschiedentlich hat man *Ivan-durak* mit dem Typus des *jurodivyyj* verglichen und ihn für eine „weltliche Parallele des Christusnarren“ (светская параллель юродивого) gehalten.³⁰¹ Denn wie dieser führt er das Leben eines Außenseiters: Er „liegt auf dem Ofen“ (лежит на печи), wird verachtet und verspottet und erweist sich gerade in seiner Narrheit als der Klügste von allen.³⁰² Doch trotz solcher Übereinstimmungen unterscheidet sich ein *jurodivyyj* grundlegend vom Helden des russischen Volksmärchens: Denn während sich Letzterer aus Trägheit keinen Deut um die Welt kümmert, fordert der *jurodivyyj* – wie Sergej Ivanov betont – die Welt heraus; er ist „unruhig, aggressiv, geschäftig“ (неугомонен, агрессивен, суетлив).³⁰³ Und so bleibt er nur selten auf dem Ofen liegen, sondern verlässt das Haus wieder und tritt hinaus auf die Straße (улица). Auf die Straße soll ihn besonders seine Abneigung gegen den Komfort getrieben haben – wie im Falle des Ivan Bosyj (Kovalevskij), der eine Unterkunft in den Metropolitengemächern erhielt, diesen Luxus aber nicht ertrug und daher den Rauswurf provozierte. „Willst du im Himmel *kalači*³⁰⁴ essen“, sagte er, „dann sitze nicht tatenlos auf dem Ofen“ (Хочешь ѣсть на небѣ калачи – не сиди безъ дѣла на печи).³⁰⁵ In ihrem paradoxen und apophatischen Charakter ist die Lebensweise des Ivan Bosyj mustergültig für das *jurodstvo*: Ivan kleidete sich in die Gewänder der Nacktheit, drückte sich in der Sprache des Schweigens aus und fand sein Zuhause auf der Straße – dem exemplarischen Ort der Unbehaustheit und der irdischen Heimatlosigkeit.³⁰⁶

Aufgrund ihrer Ungeschützttheit waren die *jurodivye* auf der Straße freilich leicht zu verhaften. Zwar erfolgten Razzien gegen die *jurodivye* im 19. Jahrhundert nur noch lokal und okkasionell und richteten sich v. a. gegen die Sektierer unter ihnen.³⁰⁷

ein steinerner, mit nichts bedeckter Ofen“ (подвигъ его состоялъ въ лежаніи; одромъ его была каменная, ничѣмъ не покрытая, печь).

301 Vgl. A. M. PANČENKO 1976/1984: 101.

302 Vgl. SINJAVSKIJ 1991/2001: 37. Nach Pančenko gleicht *Ivan-durak* „dem *jurodivyyj* darin, dass er der klügste von allen Märchenhelden ist, aber auch darin, dass seine Weisheit verborgen ist“ (A. M. PANČENKO 1976/1984: 100).

303 S. A. IVANOV 1994: 155. Im Gegensatz zum faulen *Ivan-durak* soll der *jurodivyyj* überdies aus asketischen Gründen auf dem (heißen!) Ofen liegen: um der Abtötung seines Fleisches willen (vgl. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: [Nojabr’] 254).

304 *Kalač* = in Form eines Vorhängeschlosses gebackenes Weißbrot.

305 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 586f. Das Proverb „Хочешь есть калачи – не сиди на печи“ korrespondiert mit dem von Korejša gebrauchten polnischen Sprichwort „Bez pracy nie będzie kołaczy“ (s. S. 215).

306 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 585 (по обыкновенію молчалъ), 586 (раздѣлся нагимъ) u. 587 (сталъ скитаться по городу).

307 Nikolaj Aristov berichtet z. B. über eine geheime Fahndungsaktion, welche die Simbirsker Lokalbehörden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegen sektiererische *jurodivye* und deren Gefolgschaft durchführten: „Die Vermehrung von Sektierern und die Bildung ihrer Zirkel um *jurodivye* herum“, schreibt er, „zogen die Aufmerksamkeit von Priestern und den lokalen Behörden auf sich. Es begannen geheime Ermittlungen und Durchsuchungen, welche die wirklichen Ziele und Bestrebungen von jenen aufdeckten; die Polizei entdeckte im dichten Wald neben einem See auch die Klause des *jurodivyyj* Pavel [eines Chlysten-Predigers] mit geheimen unterirdischen Gängen“ (ARISTOV 1880: 571).

Doch dauerte die Zeit ihrer Internierung an. Aus den *Lebensbeschreibungen väterländischer Asketen des 18. und 19. Jahrhunderts* geht hervor, dass die *jurodivye* im 19. Jahrhundert weiterhin festgenommen und in staatlichen und (staats-)kirchlichen Anstalten isoliert wurden: im Kloster, im Invaliden- oder Armenheim (богадѣльня),³⁰⁸ im Zuchthaus (смирительный домъ)³⁰⁹ und v. a. im Irrenhaus (домъ умалишенныхъ).³¹⁰ Einzelne sollen wegen Herumtreiberei sogar nach Sibirien deportiert worden sein: wie die *jurodivaja* Domna Karpovna (ca. 1804–1872), die vor 1834 angeblich „wegen Landstreicherei“ (за бродяжество) nach Tomsk verbannt wurde.³¹¹ Herumstreuende *jurodivye* wurden noch in den 1850er Jahren beim Verhör gefoltert.³¹² Waren sie entlaufene Leibeigene, was bis 1861 oft der Fall war, dann ergriff man sie und brachte sie – wie bisher – den Gutsbesitzern zurück (sofern sich diese eruieren ließen).

Im 19. Jahrhundert standen die *jurodivye* weiter unter Generalverdacht: Sie galten der Obrigkeit bald als Wahnsinnige, bald als Betrüger und Müßiggänger, dazu machten sie sich der Häresie oder des ‚Schiasmus‘ verdächtig (wobei sich der Verdacht oft als begründet erwies). Dennoch gab es einzelne, die nicht nur bei Bauern und Kaufleuten, sondern auch bei hohen Adligen und Klerikern Anerkennung fanden. Aus dem 19. Jahrhundert liegen Dokumente vor, welche die Sympathie verschiedener Bischöfe und Aristokraten zu einzelnen *jurodivye* bekunden (s. Kap. VI/6.1). Für den Großteil verbesserte sich die Lage zumindest nach der Bauernbefreiung: Zwar hörten die Repressionen nicht gänzlich auf, nahmen aber merklich ab, und es ist bezeichnend, dass in Nikodims *Lebensbeschreibungen* nach 1861 keine Festnahmen von *jurodivye* mehr bezeugt sind. Weiter kam den *jurodivye* zugute, dass viele Intellektuelle, die auf der Suche nach nationaler Identität oder mit revolutionären Motiven das Volk ergründeten, dem *jurodstvo* in seiner historischen

308 In einer *bogadel'nja* wurden z. B. die *jurodivye* Fedor Koževnikov († 1865) und Anna Laškina († 1853) versorgt, zeitweise fand hier auch Feofilakt Avdeev († 1841) Unterschlupf: ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 217; VII (Ijul') 8 und VIII (Avgust) 633. Einige *bogadel'ni* befanden sich in Klöstern bzw. waren Klöstern zugeordnet. Zwischen 1840 und 1900 stieg die Zahl der klösterlichen *bogadel'ni* in Russland von 22 (= 259 Plätze) auf 123 (= 1774 Plätze): s. ZYRJANOV 1999: 137.

309 Im Zuchthaus (смирительный домъ) bzw. im Gefängnis (тюрьма) landeten z. B. die *jurodivye* Ivan Panov (vermutlich in den 1820er Jahren), Ivan Chrol' (in den 1830er Jahren) und Grigorij Mirošnikov (in den 1840er Jahren): ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: II (Fevral') 202; IX (Sentjabr') 444 und Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 375.

310 Ins Irrenhaus (домъ умалишенныхъ) eingeliefert wurden z. B. die *jurodivye* Ivan Korejša (im Jahre 1817), Elena Dert'eva (zwischen 1785 und 1813), Petr Tomanickij (im Jahre 1812), Aleksandr Voskresenskij (um 1845), Terentij aus dem Gouv. Orel (1. Hälfte 19. Jh.) und Nikolaj Rynin (Anfang 19. Jh.): ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III (Mart) 54 u. 312; IX (Sentjabr') 23; X (Oktjabr') 708 u. 797; XII/1 (Dekabr') 139.

311 МІТРОПОЛ'СКИЈ 1883: 169f und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 461. Einer anderen Version zufolge wurde Domna Karpovna nach Sibirien verbannt, weil sie ihr Stubenmädchen erschlagen hatte (МІТРОПОЛ'СКИЈ 1883: 169).

312 Wie z. B. der *jurodivij* Prochor, der, nachdem er 1852 die Glinskaja-Einsiedelei verlassen hatte, festgenommen und unter Folter verhört wurde: ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 824f.

und zeitgenössischen Erscheinung Beachtung schenkten. Indem sie das Phänomen nicht nur kritisierten, sondern es verschiedentlich auch idealisierten, förderten sie – im Zusammenspiel mit einer „Steigerung des religiösen Lebens“, die alle Schichten erfasste³¹³ – seine partielle Rehabilitierung.

6. Auf der Suche nach der *Svjataja Rus'*: Die partielle Rehabilitierung des *jurodstvo* im 19. und frühen 20. Jahrhundert

6.1. In der Gunst von Bischöfen, Fürsten und Zaren

Schien es in den 1650er Jahren nicht ungewöhnlich gewesen zu sein, wenn Patriarch Nikon mit Kiprijan Nagoj an einem Tisch speiste oder die Totenmesse für Vasilij Bosoj zelebrierte,³¹⁴ so hatte eine derartige Verbindung zwischen Hierarch und *jurodivyyj* nach dem *raskol* Seltenheitswert. Im *siècle des lumières* waren die Hierarchen an der Verfolgung der *jurodivye* beteiligt, und es existiert sogar eine Nachricht darüber, dass ein Bischof des 18. Jahrhunderts eine *jurodivyyj*-Vita eigenhändig vernichtete.³¹⁵ Bischöfe wie Tichon von Zadonsk (1724–1783), der den *jurodivyyj* Kamenev protegierte, indem er ihm eine Rente von 3 Kopeken im Tag zahlte, gehörten zu den Ausnahmen.³¹⁶ Im 19. Jahrhundert dagegen häufen sich Berichte, die eine Zuneigung von Bischöfen zu zeitgenössischen *jurodivye* bekunden. Aus den 1840/50er Jahren ist z. B. überliefert, dass der Kiever Metropolit Filaret (Amfiteatrov) und der Černigover Erzbischof Pavel (Podlipiskij) dem *jurodivyyj* Grigorij Mirošnikov „besondere Achtung entgegenbrachten“ (demselben *jurodivyyj*, den die Ordnungshüter wegen Provokation eingesperrt und mit Prügel bestraft hatten).³¹⁷ Mit Feofil (Gorenkovskij) und Ivan Bosyj (Kovalevskij) soll Filaret sogar an einem Tisch gespeist und ihnen ein Zimmer in den Metropoliten-Gemächern zur Verfügung gestellt haben.³¹⁸ Ähnliches wird von Bischof Filaret (Gumilevskij) berichtet, der von 1848 bis 1859 die Eparchie Char'kov leitete: Er soll die „scharfen Reden“ des *jurodivyyj* Feodor Šaronin geschätzt und diesen oft zum Tee eingeladen haben.³¹⁹ Vor allem *post mortem* wurde manchen *jurodivye* Ehre von Seiten hoher Geistlicher zuteil: So ist bekannt, dass der *jurodivyyj* Andrej von Simbirsk († 1841) auf Geheiß des Simbirsker Stadtoberhaupts und des Bischofs Feodotij (Ozerov) an der ehrenvollsten Stätte begraben wurde und dass der Rektor des Geistlichen

313 SMOLIČ 1953: 428.

314 Vgl. S. 130 F 155 u. S. 147.

315 TSCHIŽEWSKIJ 1953/1987: 424f.

316 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI (Ijun') 104 und A. N. GIPPIUS 1927: 30.

317 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 447.

318 ŽNOSKO 1906/2001: 110 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 584–586.

319 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 209.

Seminars (ein Archimandrit) persönlich die Leichenrede hielt.³²⁰ Hohe Geistliche hielten das Andenken neuzeitlicher *jurodivye* außerdem dadurch in Ehren, dass sie deren Lebensbeschreibung verfassten (s. S. 306).

Vergleichbare Annäherungen an einzelne *jurodivye* sind im 19. Jahrhundert bei Adligen bezeugt. Dabei ist bemerkenswert, dass die Zeugnisse des 19. und frühen 20. Jahrhunderts eine relativ verbreitete *jurodivij*-Verehrung nicht nur bei weiblichen, sondern auch bei männlichen Adligen belegen, während die Dokumente des 18. Jahrhunderts eine solche vornehmlich der weiblichen Aristokratie zuschreiben (vgl. S. 161). Über Ioann von Sezenovo – einen *jurodivij* aus dem Gouvernement Voronež – ist z. B. überliefert, dass er in der Gunst des Fürsten Fedor Nešvickij († 1826) stand und im fürstlichen Gutshaus logierte.³²¹ Ein anderer *jurodivij*, Ioann von Roždestveno (b. Gatčina), gewann die Zuneigung von Graf Rostopčin und dessen Familie, die ihm für eine Heilsprophezeiung ein kostbares Kamilavkion schenkten (1831/32).³²² Und wiederum ein anderer *jurodivij*, Nikolaj Rynin von Vologda (1777–1837), soll vornehmlich mit adligen Personen (знатные лица) verkehrt haben.³²³

Besondere Aufmerksamkeit verdient das Verhältnis der Zaren zu den *jurodivye*. Den Grundsätzen Peters I. folgend, mussten die Herrscher des 18. Jahrhunderts das *jurodstvo* in seiner zeitgenössischen Erscheinung ablehnen. Eine Ausnahme bildete lediglich Peters Tochter, die Zarin Elisabeth (reg. 1741–1761): Wie ihre Tante Praskov'ja Fedorovna, in deren Obhut sie die Kindheit verbracht hatte (und deren Hof, laut Tatiščev, einem „Hospital für *jurodivye*, Frömmel und Schelme“ glich),³²⁴ zeigte sie eine Vorliebe für „*jurodivye*, *klikuši* und alle möglichen Gottesleute“. Elisabeth stand im Ruf großer Frömmigkeit, pilgerte zu Fuß von Moskau in die *Troice-Sergieva Lavra* und hatte Kontakt mit verschiedenen *Bož'i ljudi*.³²⁵ Ferner besuchte sie das Grab von Vasilij Boljaščij – einem Moskauer *jurodivij*, der 1727 gestorben war und in der Nikola-Javlennyj-Kirche am Arbat bestattet lag.³²⁶ Elisabeths persönliche Neigung darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Internierung von *jurodivye* auch unter ihrer Herrschaft fortgesetzt wurde, ja,

320 ARISTOV 1880: 572 f. Auch die Grabrede für Ivan Bosoj von Kiev († 1849) hielt der Rektor des Geistlichen Seminars (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI [Nojabr'] 722).

321 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr') 303–306.

322 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII (Ijul') 221.

323 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr') 140 f u. 143.

324 TATIŠČEV 1962–1968: I 116: Двор царицы Прасковии Феодоровны от набожности был госпиталь на уродов, юродов, ханжей и шалунов. Vgl. dazu OLIVIER 1963: 36 f und RICE 1973: 19 f.

325 ŠIŠKOV 1950: III 55 und POSELJANIN 1905: 76. Vjačeslav Šiškov (1873–1945) schreibt, dass „die Zarin Elizaveta Petrovna stets *Christa radi jurodivye*, *klikuši* und alle möglichen *Bož'i ljudi* empfing“ (государыня Елизавета Петровна всегда привечала христа-ради юродивых, кликуш и всяких людей божьих). Analog dazu bemerkt Evgenij Pogožev alias E. Poseljanin (1870–1931): Въ противоположность своему отцу она очень любила разныхъ «Божьихъ людей», и охотно заводила съ ними знакомство.

326 POSELJANIN 1905: 76.

dass die Zarin diese Internierung in einem Fall sogar verteidigte: Als der Hl. Synod 1742 beschlossen hatte, einen *jurodivjy* in ein Kloster von Rostov zu sperren, beschwerte sich der Rostover Metropolit Arsenij (Macevič) bei der Zarin, worauf sich diese hinter den Synod stellte und den Metropoliten tadelte.³²⁷

Hatte Elisabeths Nachfolgerin, Katharina II., für „*stranniki*, Frömmeler, *jurodivye* und Propheten“ wenig übrig,³²⁸ so wandten sich die Zaren in den Epochen der Romantik und des Nationalismus wieder vereinzelt den *jurodivye* zu. Einer interkonfessionellen Mystik fröndend, empfing Alexander I. den *jurodivjy muzykant* Nikita Fedorov, einen Propheten des *Duchovnyj sojuz* (der ‚Geistlichen Union‘), „um die Absichten der Vorsehung kennenzulernen“ (чтобы узнать намѣренія Провидѣнія).³²⁹ Nikolaus I. soll 1852 – auf Empfehlung von Metropolit Filaret – in der Kitaevskaja-Einsiedelei den *jurodivjy monach* Feofil (1788–1853) aufgesucht haben, um sich von ihm beraten zu lassen. Der Legende zufolge hat Feofil dem Zaren den Ausbruch des Krimkrieges (1853) und den vorzeitigen Tod (1855) prophezeit.³³⁰ Über Alexander III. wird die Anekdote erzählt, dass er seiner Tochter (geb. 1875) den Namen Ksenija gab, weil er mit Sand aus dem Grab der Ksenija Blažennaja vom Typhus geheilt worden war.³³¹ Derartige Berichte lassen vermuten, dass es im 19. Jahrhundert wiederholt zu Kontakten zwischen Zaren und *jurodivye* gekommen ist, sei es auch nur zu zufälligen Begegnungen oder zu indirekten Verbindungen.³³²

327 POSELJANIN 1905: 113 f. Ein analoger Fall ist aus dem Jahr 1749 bekannt: Wegen seiner Streiche (шалости) wurde der *jurodivjy* Aleksij Stefanovič († 1781) ins Boris-und-Gleb-Kloster bei Rostov eingewiesen (vgl. POSELJANIN 1905: 301). Zur selben Zeit intensivierte der Synod unter Aufsicht des Oberprokurors Šachovskoj (1742–1753) den Kampf gegen Schismatiker, Häretiker und Andersgläubige (vgl. RICE 1973: 185).

328 Vgl. PŪLJAEV 1898/1990: 739 f und N. F. FEDOROV 1906–1913: I 710. Der aufklärerischen Gesinnung Katharinas entsprach aber nicht nur ihre Abneigung gegenüber *proricateľi* und *jurodivye*, sondern auch eine in mancher Hinsicht tolerantere Religionspolitik (z. B. gegenüber den Altgläubigen, nicht aber gegenüber Sektierern wie den *chlysty* und den *duchoborcy*).

329 MEL'GUNOV 1911: 144. Nikituška Fedorov erhielt sogar den Dienstgrad vierzehnter Klasse. Die *Geistliche Union* war 1817 von der gebürtigen Deutschbaltin Ekaterina Tatarinova (1783–1856) unter Einfluss des Chlystentums gegründet worden. Von den Chlysten übernahm Tatarinova nicht die dogmatische und sittliche Lehre, sondern die *radenija* (spez. Gottesdienste mit Tanz und Prophetie) als Mittel zur Erlangung mystischer Ekstase. Unter dem Einfluss von Hofmeister Košelev und Fürst Golicyn (dem Minister für geistliche Angelegenheiten und Volksaufklärung), die den *radenija* beiwohnten, war Alexander I. der Sekte gewogen. Einmal hat er an einem *radenie* sogar selbst teilgenommen. Die *Geistliche Union* wurde erst unter Nikolaus I. aufgelöst. Dazu s. ĖTKIND 1998: 544–546 und TOPOROV 1989: 35 f.

330 ZNOSKO 1906/2001: 134–140. Siehe dazu S. 343 der vorliegenden Arbeit.

331 GORBAČEVA 1999: 66–68; TROFIMOV 1994: 148; BLAŽENNAJA KSENIJA 1994: 38 f; KANONIZACIJA SVJATYCH 1988: 114 und BULGAKOVSKIJ 1890/1891: 15. Dazu GORDIENKO 1989: 14.

332 Dabei scheinen besonders die Zarengattinnen für *jurodivye* empfänglich gewesen zu sein: Über die Gattin von Nikolaus I., Aleksandra Fedorovna (1798–1860), ist die Anekdote überliefert, dass sie 1818 in Moskau den *jurodivjy* Fedor über die Zukunft ihres Sohnes, des späteren Zaren Alexander II., befragen ließ. Darauf habe ihr der *jurodivjy* geantwortet: „Er wird mächtig, berühmt und stark sein, er wird einer der bedeutendsten Herrscher der Welt werden, aber er wird

Indes waren solche Kontakte für die *jurodivye* nicht immer von Vorteil, sondern konnten sich als fatal erweisen: Erfuhr nämlich der Monarch, dass ihm Unheil (z. B. der baldige Tod) prophezeit wurde, dann ließ er den Propheten unter Umständen einsperren. So geschah es mit dem *proricatel' Avel'* (Vasilij Vasil'ev, 1757–1841) – einem Mönch bäuerlicher Herkunft, der die Zaren mit Unheilsverkündigungen ärgerte und manchmal für einen *jurodivij* gehalten wurde:³³³ Katharina II. ließ ihn in der Festung Schlüsselburg einkerkern, Paul I. in der Peter-Paul-Festung, Alexander I. im Soloveckij-Kloster und Nikolaus I. im Spaso-Efiměvskij-Kloster von Suzdal'.³³⁴ Auffallend ist, dass Paul I. und Alexander I. gegenüber Avel' Ehrfurcht zeigten und ihn, wenn sich seine Weissagungen erfüllt hatten, wieder freiließen. Gemäß der Vita empfing Paul den Propheten Ende 1796 am Hof, bat ihn um den Segen und um die Voraussage des Schicksals. Als Avel' dem Zaren jedoch 1800 den Tod prophezeite, wurde er wieder inhaftiert. Seine erneute Freilassung ordnete Alexander I. nach dem Krieg von 1812 an, den Avel' angeblich vorausgesehen hatte. Bei seiner Rückkehr nach Petersburg (1813) empfing ihn Fürst Golycyn, der Oberprokurator des Hl. Synods. Ihm soll Avel' „alles über alles, vom Anfang bis zum Ende der Zeiten“ eröffnet haben, so dass sich der Fürst „entsetzte“ (ужасеся). Die endgültige Einkerkierung erfolgte 1826 auf Befehl von Nikolaus I., der solchen Propheten weniger geneigt war als sein Bruder und sein Vater.³³⁵

Viel geneigter waren solchen Propheten Nikolaus II. und seine Gattin Aleksandra Fedorovna. Ihr Hang zu Magie und Wunderglauben wurde durch familiäre Sorgen verstärkt: zunächst durch das Ausbleiben des Thronfolgers, später durch dessen Bluterkrankheit. Ein Jahr vor der Geburt des Thronfolgers, im Juli 1903, besuchte das Zarenpaar in Diveevo die *jurodivaja Paša* († 1915) – „ein“, wie sich die Zarenmutter ausdrückte, „böses, schmutziges und verrücktes Weib“,³³⁶ das angeblich die Geburt des Carevič prophezeite.³³⁷ Drei Jahre später (im Januar 1906) empfing Nikolaus II. am Hof den *jurodivij* Dmitrij, einen sprachgestörten Bauern aus Kozel'sk, der als Mitja Koljaba bekannt war und die Niederlage im Krieg gegen Japan vorausgesagt hatte.³³⁸

dennoch (und dies sprach er mit Entsetzen aus) in roten Stiefeln sterben“ (D'JAČENKO 1900: 19). Auch war es angeblich die Gattin, Marija Fedorovna (1847–1928), die 1874 Sand vom Grab der Ksenija Blažennaja gebraucht haben soll, um den späteren Zaren Alexander III. vom Typhus zu heilen (GORBAČEVA 1999: 66 f).

333 So soll der Generalprokurator Aleksandr Samojlov, der „Oberbefehlshaber des Senats“, 1796 in Avel' einen *jurodivij* erblickt und ihn ins Gefängnis geworfen haben (SEMEVSKIJ 1875: 420).

334 SEMEVSKIJ 1875: 416–426.

335 SEMEVSKIJ 1875: 421–424 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr') 738–740.

336 ŠAVEL'SKIJ 1997: 97: «злая, грязная и сумасшедшая баба».

337 NILUS 1999–2005: IV 705 und DAMASKIN (ORLOVSKIJ) 1992–2002: I 153. Das Zarenpaar kam am 17. Juli 1903 nach Sarov (12 km von Diveevo entfernt), um an der Feier der Kanonisierung Serafims teilzunehmen. Der Legende nach soll Paša dem Zaren gesagt haben: „Herrscher, steige selbst vom Thron herunter“ (Государь, сойди с престола сам).

338 RADZINSKIJ 2000: 65 f. Zum Leben des Mitja von Kozel'sk siehe die Aufzeichnungen des ehem. Mönchs Iljodor (Sergej Trufanov), die 1917 publiziert wurden (TRUFANOV 1997: 371–373). Vgl. auch FÜLÖP-MILLER 1927/1931: 141–143 und WARTH 1985: 326 f.

Laut Fürst Nikolaj Ževachov, dem späteren Gehilfen von Oberprokurator Raev, standen Mitja damals „die Türen der feinsten Salons“ offen. Besonders die Damen verehrten ihn, ja, eine Schülerin des Smol'nyj-Instituts machte ihm sogar einen Heiratsantrag, den der *jurodivij* – zum allgemeinen Entsetzen – annahm.³³⁹ Neben Mitja tauchten weitere *jurodivye* am Zarenhof auf: Matrena-bosonožka, die schreiend rätselhaft Prophezeiungen von sich gab,³⁴⁰ Dar'ja Osipova, die „mit greulichen Flüchen“ die Zarin ängstigte,³⁴¹ und schließlich der berühmte Grigorij Rasputin – ein Bauer aus dem Dorf Pokrovskoe (Gouv. Tobol'sk), den Nikolaus II. im Oktober 1906 erstmals empfing, nachdem er ihn bereits ein Jahr zuvor bei der Großfürstin Milica kennengelernt hatte (zum *jurodstvo* Rasputins s. u.).³⁴²

Mit seiner Zuwendung zu *jurodivye* knüpfte der letzte Zar an den Brauch altrussischer Herrscher an – einen Brauch, den die europäisierten Nachfolger Peters I. nur noch sporadisch bzw. selten nachweislich gepflegt hatten. Dass sich Nikolaus II. am altrussischen Stil orientierte, war symptomatisch für jenen Nationalismus, der sich in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts unter Einfluss der Slavophilie zur offiziellen Staatsideologie entwickelt hatte. Mit einer Idealisierung der Rus', des bäuerlichen Volkes und der ‚volkskirchlichen Orthodoxie‘ waren – in Verbindung mit der Aktualität des Starzentums – die Voraussetzungen geschaffen worden, die einem *Božij čelovek* wie Rasputin den Aufstieg in der Petersburger Gesellschaft und den Zugang zum kaiserlichen Hof ermöglichten. Wie groß der Einfluss der *jurodivye* am Hof war, ist freilich umstritten. Jedenfalls kamen Gerüchte auf, die besagen, dass Nikolaus II. selbst in politischen Angelegenheiten Rat bei den *blažennye* hole. So schreibt Sergej Trufanov (ehem. Mönch Iliodor) um 1914:

у императора Николая и царицы Александры при приемах министров и должностных лиц с докладами есть правило: сначала выслушивать «старцев» и «блаженненьких», а потом уже министров.³⁴³

Bei den Empfängen von Ministern und Amtspersonen mit Rapporten gilt für Kaiser Nikolaus und Kaiserin Aleksandra die Regel, zuerst die *starcy* und *blažennenkije* anzuhören, dann erst die Minister.

Das *jurodstvo* Grigorij Rasputins

Grigorij Rasputin (1869–1916) galt vielen seiner Zeitgenossen als *jurodivij* und in dieser Rolle stieß er bei den einen auf Bewunderung, bei den anderen auf Ablehnung. Den *jurodivij*-Habitus nahm er auf seiner langjährigen Pilgerschaft an, die ihn in den 1890–1900er Jahren von Kloster zu Kloster führte. Eigenen Angaben

339 ŽEVACHOV 1993: I 195.

340 RADZINSKIJ 2000: 66.

341 FÜLÖP-MILLER 1927/1931: 144.

342 RADZINSKIJ 2000: 80 u. 88 und VARLAMOV 2007: 56 f.

343 TRUFANOV 1997: 373.

zufolge war er als *strannik* ohne Geld unterwegs, sammelte nie welches und nahm nur wenig Nahrung zu sich. Seinen Körper pflegte er kaum, die Wäsche wechselte er nur selten und drei Jahre lang trug er *verigi*.³⁴⁴ Dazu bemühte er sich zu schweigen und ein „demütiger, einfältiger Mensch“ (смиранный простячок) zu sein.³⁴⁵ Gegenüber der Geistlichkeit war Rasputin kritisch: Er zeigte sich ihrer Schriftgelehrtheit abgeneigt und warf ihnen vor, dem Materiellen zu frönen. „Wir gehen nicht zur Geistlichkeit, sondern in den Tempel Gottes!“, schreibt er 1907 in seinem *Žitie opytnogo strannika* (Vita eines erfahrenen Pilgers).³⁴⁶ Gleichwohl sprach er sich für die regelmäßige Kommunion aus und widmete sich täglich der Evangelienlektüre, die ihm durch Aneignung alphabetischer Grundkenntnisse möglich geworden war.

Nachdem Rasputin von der Pilgerschaft nach Pokrovskoe zurückgekehrt war, „began er“ – wie P. Kovalevskij 1917 schreibt – „rätselhaft und in abgehackten Sätzen zu sprechen, wobei er den Anspruch erhob zu prophezeien. Wenn man ihm eine Frage stellte, antwortete er lange nicht, dann gab er schlaftrunken abgehackte, sinnlose Phrasen von sich. Dieses *jurodstvo* lenkte allmählich die Aufmerksamkeit der Dorfgenosser auf ihn. Zwar lachten die Bauern mehr über ihn und verachteten ihn, doch die Bäuerinnen schenkten ihm Glauben und suchten seinen Rat. Bald verbreitete sich im Dorf die Kunde, dass ein neuer Prophet und Heiler aufgetaucht sei – ein Leser von Gedanken und seelischen Geheimnissen. Rasputins Ruhm überstieg die Grenzen des Dorfes Pokrovskoe und der Nachbardörfer. Es reisten Bäuerinnen an und führten *klikuši*, Lahme, Blinde und kranke Kinder mit sich.“³⁴⁷ Als sich eine Gruppe von Jüngerinnen um ihn formierte, wurde er des *chlystovstvo* verdächtigt, worüber dem Tobol'sker Konsistorium 1903 Bericht erstattet wurde. Doch sollte es der Kirche nicht gelingen, Rasputin sektiererischer Machenschaften zu überführen.³⁴⁸ Stattdessen ebneten ihm kirchliche Würdenträger den Weg in die hohe Gesellschaft. So wurde er 1904 auf Empfehlung von Bischof Chrisanf (Ščetkovskij) in Petersburg vom Rektor der Geistlichen Akademie, Bischof Sergij

344 RASPUTIN 1997: 352.

345 RASPUTIN 1997: 354.

346 RASPUTIN 1997: 354: Мы не к духовенству идем, а в храм Божий!

347 P. KOVALEVSKIJ 1997: 124: Говорить он стал загадочно, отрывочными фразами, стал претендовать на пророчество и предсказание. Когда его о чем-нибудь спрашивали, он подолгу не отвечал, а потом точно спросонья произносил несколько отрывочных бессмысленных фраз. Это юродство стало мало-помалу привлекать к нему внимание односельчан. Мужики, впрочем, больше смеялись над ним и презирали его, но бабы начинали верить, закахивали за советами. Вскоре, однако, по селу разнеслась весть, что зародился новый пророк-исцелитель, чтец мыслей, разгадыватель душевных тайн. Слава Распутина стала распространяться далеко за пределами села Покровского и соседних деревень. Приходили бабы, воя за собой кликуш, хромых, слепых, больных ребят.

348 Vgl. RADZINSKIJ 2000: 52, 96–98 u. 209–212 und VARLAMOV 2007: 21, 85–116 u. 347–360. Das Tobol'sker Konsistorium untersuchte den Fall Rasputin 1907 und 1912 und erklärte den Bauern aus Pokrovskoe 1912 für orthodox.

(Stragorodskij), empfangen und im Aleksandr-Nevskij-Kloster untergebracht.³⁴⁹ Sergij machte ihn mit „hochgestellten Persönlichkeiten“ bekannt,³⁵⁰ darunter dem Archimandriten Feofan (Bystrov), der 1905 zum Beichtvater der Zarenfamilie ernannt wurde. Über Feofan kam Rasputin an den Hof von Großfürst Petr Nikolaevič, dessen Gattin Milica ihn am 1. November 1905 dem Zarenpaar vorstellte.³⁵¹ Ein Jahr später erwirkte er selbst den Empfang am Zarenhof und weckte den Glauben, er sei von Gott berufen, den Thronfolger von der Hämophilie zu kurieren.

Wie Fürst Ževachov schreibt, beruhte Rasputins Ruf „nicht auf seinen Worten“ – sprach er doch „in abgehackten, inkohärenten Sätzen und in Andeutungen, die man nicht verstehen konnte“ –, „sondern auf jenem Eindruck, den er mit seiner Persönlichkeit auf die Umgebung machte“. „Die steife aristokratische Gesellschaft“, so Ževachov, „wurde bei der Begegnung mit dem kühnen russischen Bauern überrascht – dem Bauern, der die ihn umgebenden Menschen nicht voneinander unterschied, alle mit ‚du‘ anredete und sich keinen Konventionen, Formalitäten und Etiketten unterwarf“.³⁵² Aufgrund dieses normwidrigen Verhaltens, das mit religiösem Charisma einherging, wurde Rasputin in der hohen Gesellschaft als *jurodivyy* angesehen. So etwa von Großfürst Konstantin Konstantinovič, der den sibirischen Propheten und Heiler „*jurodivyy* Griša“ nannte, oder vom Offizier Dmitrij Loman, der ihn als *jurodivyy* im altrussischen Sinne verehrte.³⁵³ Einen Nachfolger der mittelalterlichen *jurodivye* sah in Rasputin auch die Zarengattin Aleksandra Fedorovna. Um ihren Günstling zu verstehen, las sie – wie Georgij Šavel'skij berichtet – das Buch von Aleksij Kuznecov über das *jurodstvo* (vgl. Kap. VII/4.1.4). Darin fand sie u. a. eine Erklärung für die Skandale, die Rasputin nachgesagt wurden. Laut Šavel'skij strich sie jene Stellen im Buch an, „wo es heißt, dass sich das *jurodstvo* bei gewissen Heiligen in Form von sexueller Zügellosigkeit [распущенность] äußerte“.³⁵⁴ Hierbei scheint es sich um die Stellen gehandelt zu haben, wo der Autor auf die Apatheia des Symeon Salos eingeht und beschreibt, wie der Heilige in Tavernen und Bordellen verkehrte, mit Hetären tanzte und mit Frauen in die *banja* ging.³⁵⁵ Dieselben Handlungen wurden bei Rasputin beobachtet und sie ließen sich

349 RADZINSKIJ 2000: 54 f und VARLAMOV 2007: 27–33.

350 RASPUTIN 1997: 363.

351 RADZINSKIJ 2000: 80 und VARLAMOV 2007: 56.

352 ŽEVACHOV 1993: I 239: Распутин говорил отрывочными, не связанными между собою фразами и намеками, которых невозможно было разобрать, [...] его слава зиждилась не на его словах, а на том впечатлении, какое он производил своею личностью на окружающих. Чопорное великосветское общество было застигнуто врасплох при встрече с дерзновенно смелым русским мужиком, не делавшим никакого различия между окружающими, обращающимся ко всем на «ты», не связанным никакими требованиями условности и этикета [...].

353 RADZINSKIJ 2000: 273.

354 ŠAVEL'SKIJ 1997: 105 f: В книге рукою Императрицы цветным карандашом были подчеркнуты места, где говорилось, что у некоторых святых юродство проявлялось в форме половой распущенности.

355 ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 154 f, 221, 224, 227, 229, 245, 248 u. 258.

anhand des *jurodstvo*-Paradigmas rechtfertigen, indem man sie als Ausdruck der Apatheia oder als geistlich motivierte Vorspiegelung von Sittenlosigkeit deutete.³⁵⁶ Als Nikolaus II. 1911 von Stolypin darauf hingewiesen wurde, dass Rasputin mit Frauen in die *banja* gehe, soll er – laut dem Hofmeister Sazonov – geantwortet haben: „Ich weiß – auch dort verkündet er die Heilige Schrift“ (Я знаю – он и там проповедует Священное Писание).³⁵⁷ Die Tatsache, dass Rasputin mit einem *jurodivyy* identifiziert wurde, erklärt nicht nur teilweise seinen gesellschaftlichen Erfolg, sondern trägt auch zur Erklärung bei, warum das Zarenpaar belastende Berichte über ihn relativierte oder gar ignorierte.

Berichte über seine Zügellosigkeit und seinen Einfluss auf das Zarenpaar ruinierten schließlich Rasputins Ruf. Immer mehr Gerüchte kamen auf, und es häuften sich Stimmen, die den sibirischen Heiler und Propheten als den schlimmsten Feind Russlands, des Zaren und der Kirche, ja als den Antichrist diffamierten.³⁵⁸ Selbst für die Niederlagen im Ersten Weltkrieg wurde er mitverantwortlich gemacht, ungeachtet dass er gegen die Mobilmachung plädiert hatte, überhaupt jeden Krieg ablehnte und wenig Verständnis für nationalistisches und panslavistisches Gedankengut zeigte.³⁵⁹ Von Vertretern ebendieses Gedankengutes wurde Rasputin zwei Monate vor dem Untergang des Zarenreiches ermordet.

Der zwielichtige Rasputin zählt zu den berühmtesten Gestalten der russischen Geschichte und fasziniert die Menschen bis heute. Dabei liegt seine Faszination nicht zuletzt in den Erscheinungen der ‚Volksorthodoxie‘ begründet, die er summarisch in sich vereinigte: Rasputin trat als *jurodivyy*, *strannik*, *znachar*‘ und *starac* in Erscheinung und wies Züge eines *chlyst* auf. Von Seiten der Kritiker wurde ihm freilich vorgeworfen, dass er das *jurodstvo* und *starčestvo* entstellte – genauso wie er, nach Aleksandr Prugavin, das *chlystovstvo* verunstaltete.³⁶⁰ Vor allem wegen seines Libertinismus galt er manchen als *lžejurodivyy* oder *lžestarec*.³⁶¹ Man musste indessen kein Gegner Rasputins sein, um seine Zugehörigkeit zu den *jurodivye* und *starcy* in Frage zu stellen. Denn sein Leben stand schon durch einfache Umstände im Gegensatz zu jenem Asketenleben, das mit dem *jurodstvo* oder *starčestvo* verbunden wurde: So sagte sich Rasputin als Ehemann und Vater dreier Kinder nie von seiner Familie los und brach – trotz mehrerer Pilgerreisen – nie endgültig mit der menschlichen Kultur und Zivilisation. In Petersburg mietete er ab 1913 für sich und seine Kinder, die er zur Schule schickte, eine separate Wohnung. Er besaß ein Telefon, hatte Hausgehilfinnen und sogar einen Sekretär. – „In Rasputin war

356 Vgl. dazu FIRSOV 2001: 472 und VARLAMOV 2007: 204–207.

357 RADZINSKIJ 2000: 164 u. 276. Vgl. dazu ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 229: „[D]er ganze Verstand des hl. Symeon war Gott zugewandt, als er sich in der Frauen-*banja* befand“ („весь умъ св. Симеона въ дѣлѣ Божіи бѣше“, когда онъ находился въ женской банѣ).

358 Vgl. RADZINSKIJ 2000: 173 (антихрист), 287 (антихрист), 304 (злейший враг святой Христовой церкви) u. 527 (злейший враг России и царя).

359 Vgl. RADZINSKIJ 2000: 155, 232 u. 294 und ĖTKIND 1998: 606.

360 Vgl. RADZINSKIJ 2000: 260 und PRUGAVIN 1917.

361 Vgl. ŠAVEL'SKIJ 1997: 96; ISUPOV 2002: 433 und VARLAMOV 2007: 26 f; 207 u. 209 f.

natürlich nie echtes *jurodstvo*“, erinnert sich Zinaida Gippius, „doch benahm er sich ständig wie ein *jurodivyj*, und dies mit großer Scharfsinnigkeit: er begriff, wo und wieviel man anlegen musste“. Dabei war er „ein äußerst gewöhnlicher, kaum bemerkenswerter Durchschnittsbauer. Bemerkenswert ist seine Stellung, sein Platz in Zeit und Raum, seine Rolle, aber nicht er selbst.“³⁶²

6.2. *Jurodstvo* und *starčestvo*

Dass im 19. und frühen 20. Jahrhundert einzelne *jurodivye* den Respekt kirchlicher und staatlicher Autoritäten genossen, hing teilweise mit der Renaissance des Starzentrums (старчество) zusammen, die im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts durch Paisij Veličkovskij (1722–1794) u. a. eingeleitet worden war. Als *starcy* bezeichnet man *patres spirituales* – meist ältere Mönche (zuweilen auch Laienasketen), die als erfahren und weise gelten und sich als geistliche Erzieher und Ratgeber (wenn sie Priester sind, auch als Beichtväter) von Novizen und Laien hervortun.³⁶³ Ihre Autorität gründet auf keinem amtlichen, sondern auf dem persönlichen Charisma.³⁶⁴ Nur selten bekleiden die *starcy* ein offizielles Amt; ihre Autorität ist – mit den Worten von Karsavin – keine formelle, sondern eine „rein religiös-moralische Autorität, die nur auf dem Glauben an die durch den Staretz wirkende Gottesgnade beruht“.³⁶⁵ Allein schon dies verbindet sie mit den *jurodivye*.

Wie das *jurodstvo* war das *starčestvo* lange Zeit umstritten. Die Anziehungskraft, welche die *starcy* auf das Volk ausübten, sowie das Einsiedlerleben, das sie in Wäldern und *skity*³⁶⁶ führten, waren den amtlichen Autoritäten vorerst suspekt und

362 Z. N. GIPPIUS 1997: 10: В Распутине, конечно, «юродства» никогда не было, но юродствовал он постоянно, и с большой сметкой: соображал, где сколько положить. [...] он был крайне обыкновенный, незамечательный, дюжинный мужик. Замечательно его положение, так сказать, место во времени и пространстве, его роль, а не он сам.

363 Gemäß dem *Wörterbuch der orthodoxen kirchlichen Kultur* von Skljarevskaja ist der *starec* ein „Geistlicher (oft ein Mönch), der eine hohe Stufe religiöser Askese erreicht hat, die Gabe der Hellsicht besitzt und das spirituelle Leben seiner geistlichen Kinder leitet“ (священник [часто монах], достигший высокой степени религиозного подвижничества, обладающий даром прозорливости и руководящий духовной жизнью своих духовных чад [SKLJAREVSKAJA 2000: 239]). Konrad Onasch beschreibt die *starcy* als „charismatisch bes. begabte Seelsorgermönche“ (ONASCH 1960: 1712). Und Igor’ Smolič bestimmt den Begriff *starec* wie folgt: „Der Starez ist ein älterer Mönch, der einen schweren Weg entsagungsvoller Selbsterziehung hinter sich hat und junge Mönche wie auch Laien in seine geistige Schulung nimmt“ (SMOLIČ 1936/1952: 20).

364 Zum Begriff des ‚persönlichen Charisma‘ (im Unterschied zum offiziellen, institutionellen ‚Charisma des Amtes‘) vgl. WACH 1951: 378–387.

365 KARSAVIN 1927: 427. Vgl. auch SMOLIČ 1936/1952: 21 und ZYRJANOV 1999: 122.

366 *Skit* = Skite (griech. ἡ σκήτη), nach den Eremiten der Sketischen Wüste (Ägypten) benannte kleine Einsiedelei oder Einsiedlerzelle außerhalb eines größeren Klosters (vgl. SMOLIČ 1936/1952: 67). 1722 wurde der Bau von *skity* verboten (V. A. FEDOROV 2003: 344 [= *Pribavlenie k Duchovnomu reglamentu*, Pkt. 44]). Nach seiner Wiederzulassung war der *skit* – laut Figes – „the key to the renaissance of the monastery in the nineteenth century“ (FIGES 2002/2003: 294).

boten Anlass zu Repressionen.³⁶⁷ Einen Höhepunkt erreichten diese 1824/25 mit der Verfolgung der Anachoreten von Roslavl', welche die Polizei in verschiedene Klöster übersiedelte.³⁶⁸ Auch in Optina verärgerte der *starec* Leonid durch seine Volksnähe die Obrigkeit und durfte das Gewand des Schimamönchs³⁶⁹ nicht mehr tragen, bis die Strafe 1837 durch Intervention von Metropolit Filaret (Amfiteatrov) aufgehoben wurde.³⁷⁰ Letztgenannter Hierarch trat nicht nur als Beschützer der *jurodivye* in Erscheinung (vgl. S. 236), sondern auch als Verfechter und Förderer des *starčestvo*. 1821 ließ er als Bischof von Kaluga den *skit* von Optina errichten, der zum neuen Zentrum des *starčestvo* wurde.³⁷¹ Dem Einsatz Filarets ist es teilweise zu verdanken, dass das Starzentum im Laufe des 19. Jahrhunderts offizielle Anerkennung fand. Zu den *starcy* pilgerten Leute aus allen sozialen Schichten: Von Bauern bis zu Adligen und Intellektuellen. Ja, die Zaren selbst holten sich Rat bei ihnen: so Alexander I. bei den *starcy* Amfilochij von Rostov († 1824) und Vassian vom Kiever Höhlenkloster († 1827), Alexander II. beim *starec* Mardarij vom Nižnij-Novgoroder Höhlenkloster († 1859) und Nikolaus II. beim *starec* Makarij von Verchotur'e († 1917).³⁷² Über Alexander I. ist zudem die Legende überliefert, dass er den *starec* Serafim von Sarov (1754–1833) heimlich besuchte.³⁷³

Mit dem *jurodstvo* steht das Starzentum in engem Zusammenhang.³⁷⁴ Einerseits haben sich berühmte *starcy* – wie der Priestermonch Leonid (im Schima Lev) von Optina – zeitweise wie *jurodivye* gebärdet (s. S. 217).³⁷⁵ Andererseits trugen Mönche, Nonnen, Priester und Laien, die als *jurodivye* verehrt wurden, oft den

367 Gemäß Smolič erblickten einige Mönche, die ein Amt versahen, „im Starzentum eine Gefahr für ihre geistliche Würde“ (SMOLIČ 1953: 506). Von verschiedenen Gegnern wurden die *starcy* der Volksverführung bezichtigt.

368 Die *starcy* der Wälder von Roslavl' (Eparchie Smolensk) wurden 1824/25 von der Polizei verhaftet, vor das Landesgericht gestellt und in verschiedene Klöster eingewiesen. Allein dem *starec* Dorofej († 1865) gelang es, nach dem Gefängnisaufenthalt in die Wälder zurückzukehren. Siehe ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III (Mart) 132–148 und SMOLIČ 1953: 494 f.

369 Schimamönch = Träger des Großen Schima (griech. μέγα σχῆμα, russ.-kirchenslav. Великая схима), eines mit Kreuzen bestickten Mönchsgewandes mit Kapuze. Der Schimamönch führt ein besonders asketisches Leben und ist von den Pflichten der Gemeinschaft (den gemeinsamen Gottesdiensten, Arbeiten und Mahlzeiten) befreit. Mit dem Großen Schima werden oft die *starcy* ausgezeichnet.

370 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 394–399 und ZYRJANOV 1999: 129.

371 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/2 (Dekabr') 53 und KARSAVIN 1927: 427.

372 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III (Mart) 213; IV (Aprěl') 106 f; V (Maj) 225 und ŽEVACHOV 1993: I 204.

373 POSELJANIN 1903/1908: 141–148. Spätestens nachdem die Tochter Alexanders II., die Großfürstin Marija, angeblich infolge Zuhilfenahme der Mantija Serafims von einer gefährlichen Angina geheilt worden war (1860), galt der Sarover *starec* als Schutzpatron der Zarenfamilie (покровитель Царской Семьи). Die Kanonisierung Serafims im Jahre 1903 ist zu einem entscheidenden Teil auf Initiative der Zarenfamilie zustande gekommen (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I [Janvar'] 13–18).

374 Vgl. KARSAVIN 1927: 431; ZYRJANOV 1999: 120 f und ISUPOV 2002: 432.

375 Vgl. KARSAVIN 1927: 431 f und SMOLIČ 1936/1952: 131–133. Zum *jurodstvo* des *Starec* Leonid vgl. bes. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 403–405.

Ehrentitel eines *starec* bzw. einer *starica*: z.B. die Laiin Pelagija vom Serafimo-Diveevskij-Kloster (1809–1884), der Laie Vasilisk von Uglič (1790–1863), der Priester Petr Tomanickij von Uglič (1782–1866), die Novizin Evdokija vom *Pokrov*-Kloster zu Michajlov (1830–1890), der Schima-Priestermönch Feofil von der Kitavskaja-Einsiedelei (1788–1853) und der Mönch Paisij vom Kiever Höhlenkloster (1821–1893).³⁷⁶ Dass Paisij und Pelagija in der Vita als *jurodivij starec* bzw. *jurodivaja starica* betitelt werden, ist beispielhafter Ausdruck für die Kompatibilität des *jurodstvo* mit dem *starčestvo*: Viele *jurodivye* traten als *starcy* in Erscheinung, indem sie – aufgrund ihres Charismas – als spirituelle Leiter (духовные руководители) fungierten und von Laien, Mönchen und Geistlichen um Rat ersucht wurden. Über die Anziehungskraft, die Paisij Pečerskij auf seine Zeitgenossen ausübte, berichtet der Priester Vladimir Znosko:

Слава о духовныхъ подвигахъ и прозорливости бл. Паисія прошла повсюду. Не только одни киевляне пользовались его наставлениями и поучались отъ него правиламъ христіанской жизни, – но прїѣзжали люди и издалека, чтобы хоть посмотрѣть на сего дивнаго мужа... Обозрѣть киевскія святыни, поклониться нетлѣннымъ мощамъ св. Угодниковъ Печерскихъ, но не видѣть въ Лаврѣ о. Паисія, – считалось великимъ упущениемъ. Наоборотъ, кто имѣлъ счастье услышать отъ него какую-либо притчу или наставленіе, тотъ уѣзжалъ домой съ радостнымъ сердцемъ и съ сознаниемъ великаго счастья, что и онъ, грѣшный человѣкъ, сподобился лицезрѣть истиннаго избранника Божія...³⁷⁷

Der Ruhm von den geistlichen Großtaten und der Hellsicht des seligen Paisij verbreitete sich überall. Nicht nur die Kiever Bürger zogen Nutzen aus seinen Weisungen und lernten von ihm die Regeln des christlichen Lebens, es reisten auch Leute von ferne an, sei es nur, um den wunderlichen Mann zu betrachten... Es galt als große Unterlassung, die Kiever Heiligtümer zu besichtigen, sich vor den unverweslichen Heiligenreliquien zu verneigen, ohne im Höhlenkloster den Vater Paisij zu besuchen. Wer hingegen das Glück gehabt hatte, von ihm ein Gleichnis oder eine Belehrung zu hören, der reiste frohen Herzens nach Hause, im glücklichen Bewusstsein, dass auch er als Sünder für würdig befunden worden war, einen wahrhaftigen Auserwählten Gottes zu sehen...

Manchmal unterwarfen sich Laien, aber auch Theologiestudenten, junge Mönche und Nonnen für längere Zeit der geistlichen Führung (духовное водительство) eines *jurodivij*.³⁷⁸ Zum Beispiel zogen verschiedene Laien zum *jurodivij monach* Feofil, wohnten in seiner Zelle und ließen sich von ihm zu „musterhaften Mön-

376 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 197–208; III (Mart) 68–80; IX (Sentjabr') 19–62; X (Oktjabr') 701–706 u. 779–794 und Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 590–648. Pelagija wird als *blažennaja starica* oder *jurodivaja starica* bezeichnet (A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 424 u. 441), Petr Tomanickij als *prozorlivij starec* (MOREV 1894: 1), Feofil als *blaženmyj starec* (Znosko 1906/2001: 31) und Paisij als *jurodivij starec* (Znosko 1911/1992: 6).

377 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 619 f.

378 Schon Andreas Salos wird als geistlicher Vater und Lehrer von Epiphianos, dem späteren Patriarchen von Konstantinopel (520–535), dargestellt (vgl. RYDÉN 1995: II 38 [= PG 111: 657 A–C] und MOLDOVAN 2000: 187 f [Z 567–597]).

chen“ (примѣрные иноки) ausbilden.³⁷⁹ Die Ausbildung erfolgte, wie es in der Vita heißt, u. a. durch „narrische Aufträge“ (юродственныя приказанія), die die „Entwicklung der seelischen Reinheit“ (развитіе душевной чистоты) – insbesondere das Bewusstsein der eigenen Nichtigkeit (ничтожество) – fördern sollten.³⁸⁰ Feofil brachte den Novizen Demut und Gehorsam bei und erzog sie zum selbstlosen Dienst an Gott und dem Nächsten.³⁸¹ Nur einmal bewog er einen Theologiestudenten, das *jurodstvo* zu praktizieren, wodurch er ihm ein tragisches Schicksal bereitete: Denn infolge seines *jurodstvo* wurde der Student von der Geistlichen Akademie verwiesen und in eine Irrenanstalt eingeliefert, wo er nach achtjähriger Internierung starb.³⁸² In der Regel sollen *jurodivye* – den Warnungen entsprechend (vgl. S. 75 u. 124f) – ihre Schüler aber nicht zu Skandalisierern, sondern zu artigen Dienern Gottes erzogen haben. Zudem sollen sie, wenn sie als *starcy* fungierten, die „Hülle der Narrheit“ (покровь юродства) teilweise abgelegt haben, um verständlicher zu lehren. So heißt es über Petr Tomanickij, den die Nonnen des Rybinsker Sophienklosters zu ihrem geistlichen Führer erkoren:

Сестры приходили къ старцу съ дѣтскою довѣрчивостію и за то никогда не были лишаемы его назиданія. Для нихъ онъ нѣсколько сбрасывалъ съ себя покровъ юродства, говорилъ съ большею ясностію, чѣмъ съ мірскими посѣтителами, и давалъ уразумѣвать имъ, что ихъ посѣщенія убогаго жилища его не останутся тщетными или же бесполезными.³⁸³

Die Schwestern wandten sich mit kindlichem Vertrauen an den *starec* und kamen dafür nie um seine Belehrungen. Für sie legte er die Hülle der Narrheit etwas ab, sprach mit größerer Klarheit als mit den weltlichen Besuchern und gab ihnen zu verstehen, dass ihre Besuche in seiner armseligen Behausung nicht vergeblich oder nutzlos bleiben würden.

Mit dem *starčestvo* als geistlicher Führung sind die *jurodivye* in doppelter Hinsicht verbunden: Zum einen dadurch, dass sie zuweilen selbst als *starcy* in Erscheinung traten und die spirituelle Führung oder Beratung von Laien und Mönchen übernahmen, zum anderen dadurch, dass sie sich – v. a. zu Beginn ihrer Askese – oft von *starcy* leiten und beraten ließen. Entsprechend einem Grundsatz, der schon in der mittelalterlichen Hagiographie bezeugt ist,³⁸⁴ wurden *jurodivye* im monastischen

379 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 789.

380 ZNOSKO 1906/2001: 45.

381 Vgl. ZNOSKO 1906/2001: 45–52.

382 ZNOSKO 1906/2001: 26–29.

383 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 39.

384 Prokopij von Ustjug z. B. soll sein asketisches Leben in Novgorod unter der geistlichen Führung des Varlaam von Chutyń († 1192!) begonnen haben und mit dessen Segen als *jurodivij* nach Ustjug gewandert sein (ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO 1893: 13 u. 15f [= f. 16 u. 17^v–18]). In der byzantinischen und altrussischen Hagiographie wird der Kontakt von *jurodivye* zu geistlichen Vertrauenspersonen und Beichtvätern besonders erwähnt: so z. B. die geistliche Verbindung des Andreas Salos zum Priester Nikephoros (MOLDOVAN 2000: 166 [Z 132–138]) oder diejenige des Prokopij von Vjatka zu seinem geistlichen Vater, dem Priester Ioann Kolašnikov (S. A. IVANOV 2000: 76).

Milieu nur anerkannt, wenn sie das *jurodstvo* oder *stranničestvo* mit dem Segen eines *pater spiritualis* praktizierten.³⁸⁵ Mit dem Segen eines anerkannten Seelenführers ließ sich das *jurodstvo* jeweils legitimieren, weshalb in den *jurodivyyj*-Viten des 19. Jahrhunderts die Benediktion oder Beratung durch einen *starec* zum Topos geworden ist.³⁸⁶ Dabei sind mitunter Zweifel angebracht, ob sie jeweils tatsächlich erfolgte. In einigen Fällen dürfte sie zumindest als wahrscheinlich gelten: z. B. beim *jurodivyyj* Prochor, der als Novize der Glinskaja-Einsiedelei unter der geistlichen Führung des *starec* Feodot († 1859) stand,³⁸⁷ oder beim *jurodivyyj* Paisij, der als Novize des Kiever Höhlenklosters vom *starec* Parfenij (1790–1855) ausgebildet und vom *blažennyj starec* Feofil beraten wurde.³⁸⁸

Manchmal erreichte die geistliche Verbindung zwischen dem *jurodivyyj* und dem *starec* eine gegenseitige Hochachtung, welche die Rollen von Jünger und Seelenführer vertauschen ließ. So verhielt es sich beim *jurodivyyj* Vasilij Braguzin († 1851), der „in engem geistlichen Kontakt“ mit den Optinaer *starcy* Leonid (1768–1841) und Makarij (1788–1860) stand.³⁸⁹ Wie der Schluss der Vita Leonids und die Briefe Makarijs zeigen, erblickten die *starcy* im *jurodivyyj* nicht nur einen geistlichen Sohn, sondern auch ein Vorbild, vor dem sie sich in Demut verneigten. Als Leonid auf dem Sterbebett lag, wünschte er, dass Vasilij für ihn bete, damit Gott ihn vor dem ewigen Tod bewahre. Darauf soll ihm der *jurodivyyj* geantwortet haben: „Vielleicht wird er dich erlösen!“ (Авось избавить!).³⁹⁰ Leonids Nachfolger, Makarij, hielt Vasilij für einen Gerechten und bewunderte ihn ob seines „mühevollen“ Lebens. Zwei Wochen nach dessen Tod schreibt er in einem Brief: „Wahrlich, er wurde der Welt gekreuzigt und kreuzigte sich die Welt“ (Онъ истинно распялся миру и себѣ миръ распялъ [vgl. Gal 6,14]).³⁹¹ Der *starec* bat sogar um Nachsicht dafür, dass der *jurodivyyj* die Sterbesakramente verweigert hatte: „Wie niemand in der Lage war, die Wege seines Lebens zu ergründen“, schreibt er, „so wissen wir auch hierüber nichts; vielleicht ist er dieser Gabe sogar würdig“.³⁹² Dass Makarij einem *jurodivyyj* wie Braguzin ein ehrendes Andenken bewahrte, dürfte in Optina nicht ohne Wirkung geblieben sein. Jedenfalls ist bekannt, dass Makarijs Nachfolger – die *starcy*

385 Vgl. KARSAVIN 1927: 432. Zur Anerkennung waren im Grunde auch regelmäßiges Beichten (im Beisein eines Priesters) und Kommunizieren erforderlich. Doch haben dies viele renommierte *jurodivye* nicht getan (vgl. S. 320f).

386 Typisch dafür sind formelhafte Wendungen wie der nachfolgende Satz aus der Lebensbeschreibung der Paša von Sarov (SERAФІМ [СІЧАГОВ] 1896/1903: 838): „[D]iese geistlichen Väter segneten sie zum *jurodstvo* um Christi willen“ (эти духовные отцы благословили ее на юродство ради Христа).

387 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar’–Ijun’) 824.

388 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar’–Ijun’) 597.

389 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar’) 52: находился въ близкомъ духовномъ общеніи со старцами іеросхимонахомъ Леонидомъ и о. Макаріемъ [...].

390 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr’) 424.

391 МАКАРИЈ (ІВАНОВ) 1862–1863/1880: 72 (= Brief № 40, 27.1.1851).

392 МАКАРИЈ (ІВАНОВ) 1862–1863/1880: 72: какъ путей жизни его никто не постигалъ, такъ и сіе намъ неизвѣстно; можетъ быть онъ и удостоенъ сего Дара!

Amvrosij (1812–1891), Varsonofij (1845–1913) und Anatolij (1855–1922) – vor einzelnen *jurodivye* Respekt, wenn nicht sogar Ehrfurcht hatten.³⁹³ Allerdings wurden in Optina – dem neuen Zentrum des *starčestvo* – *jurodivye* auch nur geduldet, wenn sie das *jurodstvo* mit dem Segen eines *starec* praktizierten.³⁹⁴ Wie das Beispiel Optina zeigt, gab es im Zuge der *starčestvo*-Renaissance Versuche, das *jurodstvo* im lokalen klösterlichen Rahmen zu regeln und zu retablieren.

Eine vergleichbare Retablierung erfuhr das *jurodstvo* in der Sarover Einsiedelei und deren Umgebung. Schon der *starec* Nazarij (1735–1809), der zeitweise in Sarov lebte, soll das *jurodstvo* hochgehalten haben. Als die Adlige Elena Dert'eva (1770–1820) zu ihm kam und ihn fragte, was sie gegen ihre beschlossene Zwangsverheiratung tun könne, zumal ihr die Eltern den Klostereintritt verwehrten, soll er ihr geraten haben: „Werde eine Närrin um Christi willen, bedecke den Verstand mit Torheit; auf diese Weise wirst du erlöst werden und Gott gefallen“ (Будь юродствующею Христа ради, покрой разумъ буйствомъ; симъ путемъ спасешься и угодишь Бору).³⁹⁵ Elena folgte dem Rat Nazarijs, wurde eine *jurodivaja* und entging der unerwünschten Verheiratung (vgl. S. 316f). Die Retablierung des *jurodstvo* im Umfeld der Sarover *staricy* betraf v. a. weibliche *jurodivye* und erhielt ihr Zentrum in der Schwesterngemeinde von Diveevo, die unter der Leitung des wohl berühmtesten *starec* des 19. Jahrhunderts stand: Serafim von Sarov (1754–1833). Mit dem Diveevskij-Kloster³⁹⁶ sind die Namen von fünf ‚Närrinnen in Christo‘ verbunden, die vom Volk als *staricy* und Nachfolgerinnen Serafims verehrt wurden: den *Diveevskie blažennye* Pelagija Serebrennikova (genannt Palaga, 1809–1884), Irina Lazareva († um 1900), Natalija Molozeva (Nataša, † 1900), Praskov'ja (Paša, † 1915) und Marija Fedina (Maša, † 1931). Über Pelagija und Praskov'ja ist überliefert, dass sie von Serafim persönlich den Segen für das *jurodstvo* bzw. *stranničestvo* empfingen.³⁹⁷ Kann dies bezweifelt werden,³⁹⁸ so steht zumindest

393 Amvrosij (damals noch Aleksandr Grenkov) suchte z. B. Ioann von Sezenovo auf, traf ihn aber in dessen Klausel nicht an (AGAPIT [BELOVIDOV] 1900: I 15); Varsonofij „hatte großes Vertrauen“ zu Paša von Sarov (DAMASKIN [ORLOVSKIJ] 1992–2002: I 151) und Anatolij betreute *jurodivye* (KARSAVIN 1927: 432).

394 KARSAVIN 1927: 432: „In Optina musste jeder ‚Jurod‘, um sein ‚Jurodstvo‘ im Kloster weiter treiben zu dürfen, vom Staretz ‚gesegnet‘ werden.“

395 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III (Mart) 311.

396 Die Schwesterngemeinde von Diveevo (Дивѣвская женская община) erhielt 1861 den Rang eines koinobitischen Klosters dritter Klasse (SERAФИМ [ЇІСАГОВ] 1896/1903: 706).

397 NILUS 1999–2005: IV 697 (благенной Пелагии Ивановны Серебренниковой, получившей благословение на подвиг юродства от самого Саровского старца, отца Серафима) und SERAFIMO-DIVEEVSKIE PREDANJA 2001: 347 (преподобный Серафим еще при жизни своей благословил Прасковью Ивановну на скитальческую жизнь в дремучих лесах Саровских).

398 Dass Serafim von Sarov die *blažennye* Pelagija und Praskov'ja für den Weg des *jurodstvo* bzw. *stranničestvo* gesegnet hat, ist unwahrscheinlich. Über Pelagija wird zwar in den Quellen erzählt, dass der *starec* ihr geraten habe, nach Diveevo zu gehen; doch von einem Segen zum *jurodstvo* ist hier nicht die Rede (A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 420). Ebensowenig im Bericht vom Besuch der Mutter Pelagijas bei Serafim, wo der *starec* ihr erklärt haben soll, dass Pelagija „keine Verrückte, sondern eine Auserwählte Gottes“ sei (A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 422). Im Falle

fest, dass eine geistliche Verbindung zwischen den *blažennye* und Serafim angenommen wurde, auch als dieser längst gestorben war. So soll Pelagija, die den Ruf eines „zweiten Serafim“ (второй Серафимъ) erworben hatte,³⁹⁹ bei Nacht vom verstorbenen *starec* aufgesucht worden sein.⁴⁰⁰ Und nach einem Bericht von Sergej Nilus (1903) konvertierte Praskov'ja mit dem hl. Serafim, indem sie sich seiner Ikone zuwandte, ihre Frage aussprach und seine Antwort wiederholte⁴⁰¹ (in die Chronik des Serafimo-Diveevskij-Klosters von Serafim Čičagov ist sie als „dritter Serafim“ [третій Серафимъ] eingegangen).⁴⁰² Von Natalija schließlich heißt es: „In ihr wohnte – wenn nicht in der ganzen Fülle, so doch in größerem Maße – der Geist des *starec* Serafim“ (В ней обитал, – если не во всей полноте, то все же в большей мере, – дух старца Серафима).⁴⁰³

Die angenommene geistliche Verbindung mit Serafim trug maßgeblich zur Anerkennung der *Diveevskie blažennye* bei – einer Anerkennung, die schon zu Lebzeiten erfolgte und 2004 in der Kanonisierung Pelagijas, Praskov'jas und Marijas als Nationalheilige gipfelte (im Jahr nach dem Zentenarium der Heiligsprechung Serafims). Indessen darf die Vorstellung von der Manifestation des Serafimischen Geistes in den *Diveevskie blažennye* nicht zur Annahme verleiten, dass der Sarover *starec* das *jurodstvo* generell hochgeschätzt habe. Nein, eher das Gegenteil war der Fall: Obwohl Serafim in jungen Jahren selbst unter dem Einfluss eines *jurodivvyj* gestanden hatte,⁴⁰⁴ äußerte er sich skeptisch zu dieser Form der Askese. Laut Serafim Čičagov riet der *starec* allen, die ihn um den Segen zum *jurodstvo* baten, ab und sagte ihnen mit Empörung:

«кто беретъ путь юродства на себя, безъ особаго званія Божія, всѣ въ прелесть впадаютъ; изъ юродивыхъ, едва ли одинъ отыщется, чтобы не въ прелести находился и погибали, или вспять возвращались. Старцы наши никому юродствовать не позволяли; при мнѣ только одинъ обнаружилъ юродство, запѣлъ

Praskov'jas ist selbst die Begegnung mit Serafim unwahrscheinlich. Denn gemäß der Chronik des Serafimo-Diveevskij-Klosters siedelte sie 1884 nach Diveevo über, nachdem sie ca. 30 Jahre als Anachoretin im Sarover Wald gelebt hatte; demnach wäre Praskov'ja ca. 20 Jahre nach Serafims Tod nach Sarov gekommen (SERAFIM [ČIČAGOV] 1896/1903: 838 u. 840). Als unwahrscheinlich erweisen sich die besagten Segnungen aber auch angesichts der Kritik, die Serafim am *jurodstvo* geübt hat (s. u. S. 250 f).

399 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 98. Vgl. MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 138.

400 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 105 f.

401 NILUS 1999–2005: IV 704.

402 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 836.

403 SERAFIMO-DIVEEVSKIE PREDANIJA 2001: 339.

404 L. I. DENISOV 1904: 32 f. Als Jugendlicher stand Serafim (Prochor Mošnin) unter dem Einfluss eines Kursker *jurodivvyj*. Vor diesem soll er tiefe Ehrfurcht (благоговѣніе) empfunden haben. Der *jurodivvyj*, so heißt es in der Vita, „übte einen heilsamen Einfluss auf die junge Seele des künftigen Asketen aus, indem er in ihm die Frömmigkeit und den Hang zum Einsiedlerleben im Dienste Gottes stärkte“ (благотворно въздѣйствовалъ на юную душу будущаго подвижника, укрѣпляя въ немъ благочестіе и расположеніе къ уединенной жизни, посвященной на служение Бору).

въ церкви кошачьимъ голосомъ, старецъ же Пахоміи въ ту же минуту приказалъ юродиваго вывести изъ церкви и приводить за монастырскія ворота. Три пути, на которые не должно выходить безъ особаго званія: путь затворничества, юродства и путь настоятельства». ⁴⁰⁵

„Wer den Weg des *jurodstvo* ohne besonderen Ruf Gottes auf sich nimmt, wird der Sünde verfallen; unter den *jurodivye* wird sich schwerlich einer finden, der nicht in der Irre ist, zugrunde geht oder umkehrt. Unsere *starcy* erlaubten niemandem, das *jurodstvo* zu praktizieren. In meiner Anwesenheit verlieh nur einer dem *jurodstvo* Ausdruck und begann in der Kirche zu singen wie eine Katze, worauf der *starec* Pachomij⁴⁰⁶ sofort befahl, den *jurodivyyj* aus der Kirche zu befördern und zum Klostertor hinaus zu geleiten. Es gibt drei Wege, die nicht ohne besondere Berufung eingeschlagen werden dürfen: der Weg des Inklusentums, derjenige des *jurodstvo* und der Weg der Klosterleitung“.

Im Sinne der *Vita Andreae Sali* vertrat Serafim die Ansicht, dass der Weg des *jurodstvo* nur kraft der Berufung und Gnade Gottes und nur im Zusammenwirken mit dieser Gnade zum Heil führen kann. Die erdrückende Mehrheit der *jurodivye* aber bestehe aus Menschen, die das *jurodstvo* eigenmächtig praktizieren und damit der *prelest*⁴⁰⁷ erliegen. In der Chronik des Serafimo-Diveevskij-Klosters werden Serafims Aussagen später relativiert und mit den Leben der *Diveevskie blažennye* in Einklang gebracht. Letztere unterscheidet Serafim Čičagov von der Mehrheit der Irregeleiteten und zählt sie zu den Ausnahmen „wahrer *blažennye*“, die anhand bestimmter Merkmale erkennbar seien:

[...] какъ мы слышали выше и изъ устъ самого о. Серафима, истинныхъ блаженныхъ и Христа ради юродивыхъ бываетъ мало; большинство ихъ бродящіе по Россіи, взявшіе самопроизвольно на себя этотъ великій и тяжелый подвигъ, порочные люди, руководимые врагомъ челоѳчества. Но истинные блаженные узнаются по необъяснимой на словахъ чистотѣ и святости взора, проникающаго въ сердце челоѳка, по образу ихъ жизни и въ особенности по неподражаемой рѣчи, которая у всѣхъ одна. ⁴⁰⁸

[...] wie wir oben von Vater Serafim selbst erfahren haben, sind die wahrhaftigen *blažennye* und *Christa radi jurodivye* nicht zahlreich; bei der Mehrheit handelt es sich um in Russland herumstreichende Vagabunden, die diesen erhabenen und schwierigen asketischen Weg aus eigenem Antrieb eingeschlagen haben, um lasterhafte Leute, die vom Feind der Menschheit geleitet werden. Die wahren *blažennye* sind hingegen erkennbar an ihrer mit Worten unerklärbaren Reinheit, an der Heiligkeit ihres die Menschenherzen durchschauenden Blicks, am Wandel ihres Lebens und besonders an ihrer unnachahmlichen Rede, die bei allen die gleiche ist.

405 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 359.

406 Pachomij (Boris Leonov) war von 1777 bis 1794 Abt der Sarover Einsiedelei.

407 Vgl. S. 123 F 126.

408 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 642.

Zur Unterscheidung „wahrer *blažennye*“ von „herumstreichenden Vagabunden“ galten die *starcy* wegen ihrer pneumatischen Begabung als besonders befähigt, weshalb ihr Urteil und Segen in dieser Sache als autoritativ angesehen wurde, und zwar als autoritativer als die Beschlüsse der Kirchenverwaltung. In monastischen Gemeinschaften wie der Optina-Einsiedelei hing die Anerkennung eines *jurodivjy* daher vom Segen eines *starec* ab. Und wer das *jurodstvo* praktizieren wollte, bat den *starec* schon deshalb um die Benediktion, weil er glaubte, die dafür nötige Gottesgnade wirke durch ihn. Dass aber die *starcy* ihren Segen oft verweigerten, geht nicht nur aus den *Gesprächen des Vaters Serafim* hervor, sondern auch aus anderen Quellen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.⁴⁰⁹ Ein besonders aufschlussreiches Beispiel findet sich in der Lebensbeschreibung des *starec* Adrian von der Dorofeeva-Einsiedelei (1800–1853). Adrian soll einen Jüngling, der ihn um den Segen zum *jurodstvo* bat, mit folgenden Worten belehrt haben:

«сказаль ты, что хочешь сойти съ ума; но скажи: съ какого ты ума-то сойдешь! Наживи прежде ума, до тогда и сходи съ своего ума на Божій умъ: вѣдь и безъ того мы сошли съ Божьяго-то ума на мірской и свой непокорный умъ! Странничество и юродство не у всѣхъ, избравшихъ оныя, [...] бываютъ справедливы: много изъ таковыхъ есть волковъ въ овчей одеждѣ; подъ кафтанами странническими и подъ личиною юродства не всегда скрывается умъ христіанскій; сказано: мнози лжепророцы изыдоша въ міръ и, испытывайте духи. Часто врагъ приражается и къ чистымъ по жизни, но гордымъ по уму, – каковаго искушения сохрани насъ Господи! Библия, Добротолюбіе, Четии-Минеи и Прологи раскрываютъ глаза христіанамъ».⁴¹⁰

„Du hast gesagt, dass du den Verstand verlieren willst; aber sage: Welchen Verstand willst du denn verlieren! Nimm zuerst überhaupt Verstand an, bevor du dich von deinem Verstand lossagst für Gottes Verstand: Wir haben uns doch ohnehin vom Verstand Gottes losgesagt zugunsten des weltlichen und unseres widerspenstigen Verstandes! Das *stranničestvo* und das *jurodstvo* erweisen sich nicht bei allen, die diese [Lebensformen] gewählt haben, [...] als gerecht: Unter ihnen gibt es viele Wölfe im Schafskleid [vgl. Mt 7,15]; es verbirgt sich nicht immer ein christlicher Verstand unter den Pilgerröcken und unter dem Deckmantel des *jurodstvo*; es ist gesagt worden: ‚Es sind viele Pseudopropheten ausgegangen in die Welt‘ und ‚prüft die Geister‘ [1 Joh 4,1]. Häufig stürzt sich der Feind auch auf solche, die ein reines Leben führen, aber einen stolzen Verstand haben, – Herr bewahre uns vor seiner Versuchung! Die Bibel, die Philokalia, die Lesemenäen und die Prologe öffnen den Christen die Augen.“

Der Rat Adrians ist bemerkenswert: Zuerst soll der Jüngling Verstand annehmen, bevor er sich von ihm lossagt. Dabei argumentiert der *starec* anhand der Opposition „weltlicher Verstand“ (мірской умъ) – „Verstand Gottes“ (Божій умъ), die der Antithese ‚Weisheit der Welt – Weisheit Gottes‘ in 1 Kor 1,18–31 entspricht. Un-

409 Lev Karsavin (1882–1952) berichtet z. B., wie der *starec* Anatolij von Optina (1855–1922) die einen *jurodivye* segnete, die anderen tadelte (KARSAVIN 1927: 432).

410 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 151.

ter Verwendung dieser Opposition stellt er den Akt des *jurodivijj*-Werdens als Loslösung vom weltlichen Verstand dar⁴¹¹ – eine Loslösung, die entsprechende geistliche Erfahrung und Begabung erfordert, damit sie nicht zum Pseudo-*jurodstvo*, sondern zur Aufnahme des göttlichen Verstandes führt.⁴¹² Und für diese Aufnahme ist nicht die äußere asketische Lebensführung entscheidend, sondern ein durch Askese gereinigter Verstand bzw. eine gereifte innere Haltung in Demut und Leidenschaftslosigkeit. Nur damit können all die schweren Prüfungen bestanden werden, die der Weg des *jurodstvo* mit sich bringt; nur damit gelangt man zur „vollkommensten Hesychia“ (совершенноѣйшее успокоение). In Adrians Lebensbeschreibung heißt es: „Den Weg der *jurodivye* hielt der *starec* für den schwierigsten; denn bis zur vollkommensten Ruhe gilt es viele Mühen, seelische und körperliche Leiden sowie allerlei Nöte und Unannehmlichkeiten von Seiten der Menschen und der Dämonen zu erdulden.“⁴¹³ Also riet er, wie Andreas Salos (vgl. S. 75), dem unreifen Mann vom *jurodstvo* ab. Und er wusste, wovon er sprach. Hatte er doch das *jurodstvo* zwei Jahre selbst praktiziert.⁴¹⁴

Wie die meisten *starcy* des 19. Jahrhunderts stand Adrian unter dem Einfluss des Hesychasmus.⁴¹⁵ Als Anleitung zum spirituellen Leben diente ihm die *Philokalia* –

411 Der Akt des *jurodivijj*-Werdens wird von Adrian bemerkenswerterweise nicht mit der Formel *prinjat' na sebja jurodstvo* (= das *jurodstvo* auf sich nehmen) wiedergegeben, sondern mit der umgangssprachlichen Wendung *sojti s uma* (= den Verstand verlieren, verrückt werden). Diese Wendung kann hier als (demütiges) Vom-Verstand-Heruntergehen (*snizojti s uma*) oder als (ekstatisches) Aus-dem-Verstand-Heraustreten (*isstupit' iz uma, vyjti iz uma*) gedeutet werden (vgl. ДОБРОТОЛЮБИЕ 1793/1990: 164). Wie dem auch sei, im vorliegenden Text entspricht der Akt des *jurodivijj*-Werdens dem Verlassen des weltlichen und eigenen Verstandes hin zum Verstand Gottes (*schozdenie s mirskogo i svoego uma na Božij um*).

412 Adrians Vorstellung vom *jurodstvo* *Christa radi* ähnelt der Deutung der „Torheit nach Christus“ (μωρία κατὰ Χριστόν) bei Johannes Chrysostomos: Nach diesem besteht die μωρία κατὰ Χριστόν in einer Zügelung der rasenden Gedanken, einer Entleerung des Verstandes von der Weltweisheit und in einer dadurch ermöglichten Aufnahme der Weisheit Christi, die der Welt eine Torheit ist (JOHANNES CHRYSOSTOMUS 1970 [SC 28^{bis}]: 146–148 [= PG 48: 710]).

413 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 151: Путь юродивыхъ старецъ считалъ самымъ труднымъ: много таковымъ приходится до совершенноѣйшаго успокоенія переносить трудовъ, скорбей душевныхъ и тѣлесныхъ и всякаго рода лишеній и огорченій отъ людей и отъ бѣсовъ.

414 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 145. Um seiner Beförderung zum Kloster-vorsteher zu entgehen, machte sich Adrian für 2 Jahre zum *jurodivijj* (принялъ на два года на себя подвигъ юродства).

415 Laut Tomáš Špidlík bezeichnet der Terminus ‚Hesychasmus‘ ein „spirituelles System, dessen Grundprinzip in der überragenden Bedeutung, ja Notwendigkeit der ἡσυχία liegt, was ganz allgemein Ruhe bedeutet. Der Hesychasmus ist das System einer Spiritualität, die es zu innerer und äußerer Stille bringen will mit dem Ziel, die Anschauung Gottes und das ununterbrochene Gebet zu erreichen. Daher fließt bei vielen Autoren die *hesychia* mit Anachorese, Einsamkeit und Einsiedlerleben zusammen“ (ŠPIDLÍK 1997: 11). Der Hesychasmus, der schon mit den Anfängen des christlichen Mönchtums im 3./4. Jh. verbunden ist, profilierte sich im 14. Jh. als mystisch-asketische Bewegung. Mittelbar geht diese Bewegung auf Symeon den Neuen Theologen zurück, unmittelbar verdankt sie ihre Entstehung dem Wirken Gregors des Sinaiten (OSTROGORSKY 1965/1996: 442). Ihre umfassende theologische Rechtfertigung fand sie durch die Schriften des

jene von Nikodemos Hagioreites 1782 herausgegebene hesychastische Anthologie, die Paisij Veličkovskij 1793 in kirchenslavischer Übersetzung unter dem Titel *Dobrotoljubie* ediert hatte.⁴¹⁶ In ihrem Rang ordnete sie Adrian direkt nach der Bibel ein. Die *Philokalia* enthält mehrere Texte, die Bezugspunkte zum *jurodstvo* aufweisen oder dazu in Bezug gesetzt wurden. Da diese Texte für die Beurteilung und Deutung des *jurodstvo* im asketischen Milieu des 19. Jahrhunderts maßgeblich gewesen sein dürften, sei hier eine Auswahl vorgestellt.

6.3. *Jurodstvo* und *Dobrotoljubie*

Im *Dobrotoljubie* werden sowohl kritische als auch ideale Aspekte des *jurodstvo* aufgezeigt. Besonders wichtig scheinen jene Texte gewesen zu sein, worin die Verhaltensweise der *jurodivye* verurteilt wird. Das *jurodstvo* widerspricht dem hesychastischen Ideal, wenn es nicht mit Stille und Nüchternheit, sondern – als prophetisch-ekstatisches Verhalten – mit Unruhe, Trunkenheit, Einbildung und Zurschaustellung einhergeht. Zu jenen, die das *jurodstvo* ablehnten, gehört der Hesychast Gregor Sinaites († 1346). Von ihm ist überliefert, dass er den Athosmönch Maximos Kausokalybes aufforderte, von der σαλία abzulassen.⁴¹⁷ Im 131. Kapitel seiner *Capita valde utilia*, die in das *Dobrotoljubie* eingegangen sind, verurteilt er die prophetische Ekstase in der Art des *jurodstvo* und ordnet sie der Besessenheit und der Pseudopropheteie zu:

Сѣ сласти во раждаѣтсѧ неддержаніе неизглагобланныхъ нечистотъ: разгрѣвалъ во то все ѣстество, ѡ возмѣтивъ владычественное привидѣній сочѣтаніемъ во ѡзствплѣніе оумъ приводитъ, пѣанствомъ палітельнагъ дѣйства, къ бездмю егò приводѣ, ѡ прорицати творитъ лжепророчествѣа, прорицающее ѡки видѣніа стѣхъ нѣкіихъ, ѡ словеса ѡнѣхъ чрезъ негò ѡкрывающее, оупившасѧ творитъ ѡмрачѣніемъ страсти, ѡ нравъ прѣмѣненъ ѡ бѣсновѣтъ. Ковѣрствомъ прѣлести водѣлїи, въ мѣрѣ таковыхъ дѣшници нарицають, ѡже присѣдѣтъ ѡ прѣвывають во храмѣ стѣхъ нѣкіихъ. ѡ ѡкъ сѣрѣчь дѣхи ѡдержими, ѡ ѡ самѣхъ ѡхъ дѣйствѣми ѡ мѣчими, ѡ чрезъ нѣхъ ѡдѣлѣмъ провозглашають: ѡже бѣснѣюшимисѧ пѣче ѡ заблѣдшими, ѡ прѣлести порабоцѣнными нарицати

Gregor Palamas (1296–1359). In Russland standen die ‚Schule‘ des Sergij von Radonež und das spätere Starzentum unter dem Einfluss des Hesychasmus (ONASCH 1962: 210).

416 Die *Philokalia tōn hierōn nēptikōn* (‚Tugendliebe‘ der heiligen Nüchternen) stellt eine griechischsprachige Sammlung von Texten orthodoxer asketischer Schriftsteller aus dem 4. bis 15. Jh. dar. Wie auf dem Titelblatt vermerkt ist, sollen die Texte in die Theorie und Praxis der ethischen Philosophie einführen, den Geist reinigen, erleuchten und zur Vollkommenheit bringen. In der Übersetzung des starec Paisij (Veličkovskij) war die *Philokalia* (Добролюбие) im Russland des 19. Jahrhunderts verbreitet. Sie hat nicht nur das *starčestvo* geprägt, sondern hierdurch auch die Volksfrömmigkeit beeinflusst. Dazu s. KAWERAU 1972: 162–186.

417 KOURILAS / HALKIN 1936: 82–89 (ἀφες τοῦ μωραίνειν καὶ σαλίαν ἀπὸ τοῦ νῦν ὑποκρίνεσθαι· ὅτι σκάνδαλον γίνεται τοῖς μὴ εἰδόσι τὰ σά [88]). Vgl. dazu S. A. IVANOV 1994: 134 f und S. A. IVANOV 2005: 224.

достѣитъ. а не пророки и предглаголющими настоѣщаа и вѣдѣщаа. Самъ во влѣданныи вѣсь помрачивъ ихъ оумъ сластнымъ огнемъ, во изстѣплѣнїе привѣдитъ смыславъ, ꙗвлѣа имъ въ мечтанїи стѣхъ нѣкїихъ, и бесѣды и видѣнїа показѣа. Иногда же и сами онїи вѣсове ꙗвлѣютса, страхованїемъ смѣтити тѣхъ. Игомъ во велѣровымъ ѡтагчївъ тѣхъ, ко грѣхѣ иже по дѣйствѣ нѣда порѣваѣтъ, и ꙗкѡ рабѡвъ имать преданныхъ даже до смѣрти въ мѣкѣ имый препослати.⁴¹⁸

Aus der Lust entsteht nämlich die Zügellosigkeit in unsagbaren Unreinheiten: Indem sie die ganze Natur erhitzt und den herrschenden Verstand durch Verbindung mit Vorspiegelungen trübt, treibt sie den Verstand zur Ekstase, führt ihn durch Trunkenheit feurigen Tuns zum Wahnsinn und lässt ihn falsche Prophezeiungen weissagen sowie Visionen irgendwelcher Heiliger und deren Worte verkünden, die angeblich durch ihn offenbart würden; vom Schwindel der Leidenschaft macht sie ihn trunken, verändert sein Gemüt und macht es besessen. Solche werden von jenen, die in der Welt vom Trug der Verirrung geleitet werden, *Seelengeister* [*dušicy*] genannt: Sie halten sich bei den Kirchen gewisser Heiliger auf und verweilen dort. Angeblich seien sie geistgelenkt, würden von jenen beeinflusst und erprobt und verkündeten den Menschen, was von jenen stammt. Man muss sie jedoch als Besessene, Verirrte und Sklaven des Wahns bezeichnen und nicht als Propheten und solche, die Gegenwärtiges und Künftiges weissagen. Denn der Dämon der Unzucht selbst führt sie, nachdem er ihren Verstand durch wollüstiges Feuer verdunkelt hat, zur Ekstase ihres Sinnes, indem er ihnen gewisse Heilige vorspiegelt, diese reden und erscheinen lässt. Manchmal aber erscheinen jene Dämonen auch selbst, um sie zu verwirren und einzuschüchtern. Nachdem jener Dämon sie mit dem Joch des Beliar belastet hat, zwingt er sie zur Sünde im Tun; und wie Sklaven wird er sie bis zum Tode unterjocht halten und sie dann zur Hölle schicken.

Dass dieser Text Gregors des Sinaiten im 19. Jahrhundert auf die *jurōdivye* bezogen wurde, beweist die 2. Ausgabe des 5. Bandes des russischen *Dobrotoljubie* (1900). Darin wird der griechische Ausdruck ψυχάρια, den Paisij Veličkovskij mit *dušicy* (Seelengeister) übersetzt hat, mit *blažennye, jurōdivye* wiedergegeben:

Таковыхъ міряне, – духомъ прелести водимые, называютъ блаженными, юродивыми: они присѣдятъ и пребываютъ при храмахъ святыхъ нѣкїихъ, ими яко бы будучи одуховляемы, воздѣйствуемы и мучимы, и отъ нихъ людямъ возвѣщая откровенїа; но ихъ слѣдуетъ прямо называть бѣсноватыми, прельщенными и заблуждшими, а не пророками, предсказывающими и настоящее и будущее.⁴¹⁹

418 DOBROTOLJUBIE 1793/1990: 212. Vgl. PHILOKALIA 1782/1982–1992: IV 60f (= PG 150: 1296B–D).

419 DOBROTOLJUBIE V RUSSKOM PEREVODĚ 21883–1900: V 214. In der ersten russischen Ausgabe des 5. *Dobrotoljubie*-Bandes (1890) hat Feofan der Klausner den Ausdruck ψυχάρια übersetzt: Таковыхъ міряне, – духомъ прелести водимые, называютъ психарїями (DOBROTOLJUBIE V RUSSKOM PEREVODĚ 1877–1890: V 233).

Solche werden von den Weltmenschen, die vom Geist der Verblendung geleitet werden, *blažennnye, jurodivnye* genannt: Sie sitzen und verweilen bei den Kirchen gewisser Heiliger. Angeblich seien sie geistgelenkt, würden von ihnen [sc. den Heiligen] beeinflusst und erprobt und verkündeten den Menschen, was von ihnen offenbart wurde. Man muss sie jedoch als Besessene, Verblendete und Verirrte bezeichnen und nicht als Propheten, die Gegenwärtiges und Künftiges weissagen.

Ein weiterer *Dobrotoljubie*-Text, der als Kritik am *jurodivyj*-Kult gelesen wurde, findet sich in den *Capita practica et theologica* von Symeon dem Neuen Theologen († 1022). In der Variante, die in Symeons 28. Katechese eingegangen ist (s. u.), bezieht sich der Text direkt auf die σαλοί:

Symeon der Neue Theologe, Prakt. und theol. Kapitel 70 (Dobrotoljubie, 1793)

Притворяющихся добродѣтельными, и кожею овчию по образу ино являющихся, ино же сѣшихъ по внѣреннемъ человекѣ, всакѣмъ негли испобаненныхъ неправды, полныхъ зависти и рвеніа, и сластей слосмрадїа, іакъ безстрастныхъ мнѡжайшии, и іакъ стѣихъ чгѣтъ, не ўчищенно ѿмѣще дшѣвное око, ниже познати ѿхъ мѡгѣще ѿ плодѡвъ ѿхъ: во благоговѣнїи же ѿ добродѣтели ѿ простѡтѣ сѣрдца прѣывающихся, и стѣихъ сѣшихъ воистиннѡ іакъ прѡчихъ ѿ члвѣкъ пренебрегajúтъ, и презирающе ѿхъ претекajúтъ, и за ничтѡже вѣнчajúтъ.⁴²⁰

Jene, die Tugendhaftigkeit vorgeben und mit dem Schafsfell äußerlich anders erscheinen als sie nach dem inneren Menschen sind, ja vielleicht mit jedweder Ungerechtigkeit erfüllt und voller Neid, Eifersucht und Gestank der Lüste sind, jene ehren die meisten als Leidenschaftslose und Heilige, weil sie ein seelisches Auge haben, das nicht gereinigt ist, und weil sie auch nicht imstande sind, sie an ihren Früchten zu erkennen [vgl. Mt 7,16a]. Jene aber, die in Frömmigkeit, Tugend und Einfalt des Herzens leben und wirklich heilig sind, jene lassen sie wie die anderen Menschen unbeachtet, gehen an ihnen verächtlich vorbei und halten sie für nichts.

Symeon der Neue Theologe, Katechese 28 (Z. 369–378)

τοὺς τὸν σαλὸν ὑποκρινομένους καὶ ἀστεῖα καὶ φλυαρίας λέγοντας ἀκαίρως, σχήματά τε ἀπρεπτῆ διαπραττομένους καὶ τοὺς λοιποὺς κινουῦντας πρὸς γέλωντα, ὡς τὴν ἀρετὴν αὐτῶν καὶ ἀπάθειαν διὰ τῶν τοιοῦτων δῆθεν ἐπιτηδευμάτων καὶ σχημάτων καὶ λόγων καλύπτει σπουδάζοντας λογιζόμενοι, ὡς ἀπαθεῖς καὶ ἀγίους τιμῶσι, τοὺς δὲ ἐν εὐλαβείᾳ καὶ ἀρετῇ καὶ ἀφελότητι καρδίας διάγοντας καὶ ἀγίους τῷ ὄντι πέλοντας, ὡς οἷα δὴ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἓνα παραλογίζονται τε καὶ παρατρέχουσιν.⁴²¹

Jene, die sich närrisch stellen, taktlos Witze und Torheiten von sich geben, unanständige Gesten machen und die anderen zum Lachen bringen, von jenen glaubt man, dass sie durch solche Handlungen, Gesten und Worte ihre Tugend und Leidenschaftslosigkeit zu verbergen suchen, und ehrt sie als Leidenschaftslose und Heilige. Jene aber, die in Frömmigkeit, Tugend und Einfalt des Herzens leben und wirklich heilig sind,

420 DOBROTOLJUBIE 1793/1990: 126. Vgl. PHILOKALIA 1782/1982–1992: III 249 (= PG 120: 641B).

421 SIMEON NOVUS THEOLOGUS 1965 (SC 113): 156–158.

jene lässt man unbeachtet wie einen von den anderen Menschen und geht an ihnen vorbei.

Unter den Kapiteln Symeons des Neuen Theologen, die der *starec* Adrian zum Unterricht seiner Schüler gebrauchte,⁴²² finden sich andererseits solche, die zugunsten des *jurodstvo* ausgelegt werden können. Darin geht es jedoch nicht um Narrheit in Verbindung mit Simulation, Spektakel und prophetischer Ekstase (wie oben), sondern um das Närrisch-Werden und vermeintliche Närrisch-Sein der „Schüler Gottes“ durch Verwerfung von Eigendünkel und Gelehrtheit zugunsten des Gehorsams gegenüber den „Weisen in göttlichen Dingen“:

Symeon der Neue Theologe, Prakt. und theol. Kapitel 104 (Dobrotoljubie, 1793)

Всѣмъ мнѣиша мѣдрствовати ѿ издѣннагѡ хѣдѡбѣства, въ тайны Бжїа проникнути и оувидѣти не сподобитса никогда, дождеже смиритиса перѣе восхѡщеть, и вси вѣдетъ, съ высокоумїемъ ѡвергши разумъ, егѡже стажа. Сїе во творѣи, и премѣдримъ въ Бжѣственныхъ раздмѣнїихъ съ несомнѣнною вѣрою послѣдствѡа, и ѿ сихъ рѣководимъ, вхѡдитъ съ ними во градъ живагѡ Бга, и ѿ Бжтвеннагѡ Дха наставляемъ и просвѣщаемъ, зрїтъ и надѣетса, ꙗже никѡже ѿ прочїихъ человекѣкъ оувидѣти и надчитиса когда мѡжетъ, и выбѣетъ тогда Бгомъ надѣченъ.⁴²³

Jeder, der meint weise zu sein, da er sich in den gelehrten Wissenschaften auskennt, wird niemals für würdig befunden werden, in die Geheimnisse Gottes Einblick zu bekommen und sie zu sehen, bevor er sich nicht demütigen will und ein Narr wird [vgl. 1 Kor 3,18], indem er mit dem Eigendünkel auch den Verstand verwirft, den er besitzt. Wer dies nämlich tut und den in göttlichen Dingen Weisen mit zweifelsfreiem Glauben folgt und sich von ihnen führen lässt, der geht mit ihnen zusammen ein in die Stadt des lebendigen Gottes. Und vom göttlichen Geist geleitet und erleuchtet, sieht und erlernt er, was keiner der übrigen Menschen je zu sehen und zu erlernen vermag. Und dann wird er zum Schüler Gottes.

Symeon der Neue Theologe, Prakt. und theol. Kapitel 105 (Dobrotoljubie, 1793)

Надѣенныхъ Бгомъ, оученицы премѣдрыхъ вѣка сегѡ человекѣкъ, мнѡтъ быти вѣихъ, сами сѡще воистинно вси, ѿ ѡвїорѡдѣвшїа премѣдрости внѣшнїа извѣстрївшеса, юже ѡвѣи Бгъ, по словѣ Бжтвеннагѡ апла, юже и Бгословный гласъ исповѣдетъ быти зѣмнѡ, дшѣвнѡ, вѣсѡвскѡ, полнѡ рвенїа и зависти. Внѣ во сѡще такови Бжтвеннагѡ свѣта, не могѡще оувидѣти чдеса, ꙗже въ немъ, водворѡющїхса во свѣтѣ, и ꙗже въ немъ видѡщихъ и оуѣащихъ, ꙗкѡ прельщенныхъ влѣнѡютъ: прельщени сѡще сами, и не вѣснїи неизреченныхъ Бжїихъ влѡгъ.⁴²⁴

422 ŽIZNEOPISANJA 1906–1912: VIII (Avgust) 146.

423 DOBROTOLJUBIE 1793/1990: 135. Vgl. PHILOKALIA 1782/1982–1992: III 256 (= PG 120: 660C).

424 DOBROTOLJUBIE 1793/1990: 135. Vgl. PHILOKALIA 1782/1982–1992: III 257 (= PG 120: 660D).

Die Schüler Gottes werden von den Jüngern der weisen Menschen dieser Welt für Narren gehalten, wobei diese selbst in Wahrheit Narren sind, geschärft von der törichten äußeren Weisheit, welche – laut dem göttlichen Apostel – ‚Gott zur Torheit gemacht hat‘ [1 Kor 1,20] und welche die Stimme des Theologen als ‚irdisch, niedrig, teuflisch‘, voller ‚Streitsucht und Neid‘ bezeichnet [Jak 3,15]. Weil solche außerhalb des göttlichen Lichtes sind und die Wunder, die sich darin befinden, nicht sehen können, halten sie jene, welche sich im Licht aufhalten und welche das, was darin ist, sehen und lehren, für Irrende; dabei gehen sie selber in die Irre und haben die unaussprechlichen Güter Gottes nicht gekostet.

Hier stellt Symeon die Narrheit in den Kontext seiner Lichtmystik: Wer die Hesychia erreicht, kann – in ekstatischem Schweigen – das göttliche Licht erschauen (wie es die Jünger auf dem Berg Tabor erfahren haben, vgl. Mt 17,2 parr.). Doch erscheint er jenen, die außerhalb des Lichtes sind und dessen Wunder nicht sehen, als Narr und Irrender.⁴²⁵

Direkt um das *jurodstvo* geht es in einem Kapitel des Isaak von Ninive (7. Jh.), das Feofan der Klausner in den 2. Band des russischen *Dobrotoljubie* (1884) aufgenommen hat.⁴²⁶ Hier wird das *jurodstvo* als Beispiel vollendeter Demut gepriesen und mit dem Ideal der Hesychia (тишина) verknüpft:

Иные же, чтобъ не прославляли ихъ за превосходныя правила жизни, соблюдаемыя ими втайнѣ, представлялись въ образѣ юродивыхъ, бывъ растворены божественною солию, и непоколебимы въ своей тишинѣ, такъ что на высотѣ совершенства своего Св. Ангеловъ имѣли провозвѣстниками своихъ доблестей.⁴²⁷

Andere aber verstellten sich als Narren [*jurodivye*], damit sie für ihre vortrefflichen Prinzipien, die sie heimlich befolgten, nicht gerühmt wurden. Und sie waren von göttlichem Salz durchdrungen und unerschütterlich in ihrer Ruhe, so dass auf der Höhe ihrer Vollkommenheit die Hl. Engel ihre Heldentaten verkündeten.

Im Kontext der zitierten *Dobrotoljubie*-Texte besteht das ‚wahre‘ *jurodstvo* also nicht in überspanntem prophetisch-ekstatischem Verhalten, das mit einer Zurschaustellung der Tugend einhergeht, sondern in einer asketisch-kontemplativen Lebensform, die vom Schein der Narrheit verdeckt wird und auf Demut und unerschütterlicher Ruhe gründet. Das *jurodstvo* ist jenen vorbehalten, die – durch Gebet und Askese unter Anleitung eines *starec* – auf dem Weg zur ‚vollkommensten Hesychia‘ fortgeschritten sind, den Verstand von allem Eitlen gereinigt haben, in Einfalt des Herzens leben und zur mystischen Schau des göttlichen Lichts gelangen. Im Kontext der Hesychasmus-Renaissance seit Ende des 18. Jahrhunderts kommt

425 Zur Affinität zwischen Symeons Mystik und dem *jurodstvo* s. S. A. IVANOV 1994: 101–108.

426 Als Kapitel 198 der *podvižničeskie nastavenija Sv. Isaaka Sirianina*. Unter der Nummer 16 findet sich das Kapitel in der Ausgabe des *Liber de contemptu mundi S. Isaaci Syri* in Band 86/1 der *Patrologia graeca*.

427 DOBROTOLJUBIE V RUSSKOM PEREVODĚ 1877–1890: II 763 (= PG 86/1: 832A–B).

dem *jurodstvo* somit kaum mehr eine sozialkritische, sondern vorwiegend eine innere mystische Bedeutung zu.⁴²⁸

Mit dem Hesychasmus erscheint v. a. jene Spielart des *jurodstvo* vereinbar, welche in den Quellen über die alten Wüstenväter geschildert wird.⁴²⁹ Dabei geht es um eine stille und meist temporäre Vorspiegelung von Narrheit zur Abwehr der weltlichen Versuchung. Ein solches Beispiel findet sich in der Legende vom ägyptischen Wüstenvater Philemon, die aus dem 6./7. Jh. stammt und in das *Dobrotoljubie* eingegangen ist. Von Philemon wird erzählt, dass er beim Verkauf seiner Körbe der Sünde entging, „indem er vorgab, ein Narr zu sein“ (σαλός ὑποκρινόμενος / **ЮРОДЪ БЫТИ ПРИТВОРАЛАСА**):

ѡκω ѡце ПОТРЕБНО БѡШЕ, САМОМЪ ПРОДААТИ СВОЕ РЪКОДѢЛІЕ, ДА НЕ Ѡ ГЛАГОЛНІА И ѠВЕЩАНІА, ЛОЖЬ КЛА, ИЛИ КЛАТВА, ИЛИ МНОГОСЛОВІЕ, ИЛИ ИНЪ ВІДЪ ГРѢХА ПОСЛАДДЕТЬ, ЮРОДЪ БЫТИ ПРИТВОРАЛАСА СТОАШЕ, И ВСАКЪ ХОТѡИ КДПІТИ, ВЗИМАШЕ Ѡ НЕГѠ И ПОДААШЕ ЕМУ, ЁЖЕ ХОТѡШЕ.⁴³⁰

Wenn sich die Notwendigkeit ergab, dass er seine Handarbeit selbst verkaufen musste, stellte er sich hin und gab vor, ein Narr [*jurodъ*] zu sein, damit aus dem Reden und Antworten nicht irgendeine Lüge, ein Schwur, ein Gefasel oder eine andere Art der Sünde folgte; und jeder, der etwas kaufen wollte, nahm es von ihm und gab ihm dafür, was er wollte.

Die Philemon-Legende, die den ältesten Beleg der Standardformel des Jesusgebets (Иисусова молитва) enthält,⁴³¹ fand Eingang in den Appendix des bekanntesten russischen Zeugnisses für die *Dobrotoljubie*-Frömmigkeit: der *Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu otcu* (Aufrichtige Erzählungen eines Pilgers an seinen geistlichen Vater).⁴³² In diesem anonymen Werk, das 1881 in Kazan' erschien,⁴³³ ist das Motiv der Narrheit mit der Praxis des Jesusgebets verknüpft: Durch unablässiges Hersagen des Jesusgebets wird der *strannik* „narrisch“ (полоумный),

428 Dem entspricht die Feststellung von Sergej Ivanov, dass der Hesychasmus eine größere Bedeutung dem inneren mystischen Leben des Asketen beimisst als den Spezifika von dessen Sozialisation. Allerdings sieht Ivanov im *jurodivij* keinen Mystiker, da es sich jener nicht zur Aufgabe macht, seine Erfahrung von der Vereinigung mit Gott den Menschen mitzuteilen (S. A. IVANOV 1994: 135 u. 9).

429 Wie z. B. in den *Apophthegmata Patrum*, vgl. S. 35 f.

430 DOBROTOLJUBIE 1793/1990: 1005. Vgl. PHILOKALIA 1782/1982–1992: II 252.

431 Vgl. LEV (GILLET) 1987: 38 F 5. Die Philemon-Legende ist das früheste Zeugnis der klassischen Jesusgebet-Formel ΓΔΗ ΙΗΣΕ ΧΡΤΕ, ΟΗΕ ΕΒΗΗ ΠΟΜΙΛΔΗ ΜΛ (Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ, ἐλέησον με), s. DOBROTOLJUBIE 1793/1990: 996 und PHILOKALIA 1782/1982–1992: II 244.

432 OTKROVENNYE RASSKAZY STRANNIKA ³1948: 159–179.

433 Die ersten drei Auflagen, die 1881, 1883 und 1884 in Kazan' herauskamen, enthalten vier Erzählungen. Eine Ausgabe, die – nach Peter Kawerau – um 1865 in Kazan' erschienen sein soll (KAWERAU 1972: 180), hat es nicht gegeben. Gemäß dem Vorwort zur 3. Auflage hat der Herausgeber, Igumen Paisij (Fedorov), den Text während seines Aufenthalts auf dem Athos (d. h. zwischen 1867 und 1869) bei einem russischen Mönch abgeschrieben. 1911 wurden drei weitere Pilgererzählungen, die sich im Nachlass des Optinaer *starec* Amvrosij fanden, publiziert.

d. h. er fühlt keine Kränkung mehr, sorgt sich um nichts (vgl. Mt 6,25), wird von nichts gefesselt und schaut nichts Eitles mehr an.⁴³⁴ Auf die Vermutung eines Gastgebers, dass er von Haus aus gebildet sei und sich nur als Narr verstelle (только напускаешь на себя юродство), entgegnet der *strannik*:

[...] что я говорю, то говорю не свое, а слышанное от покойного богомудрого старца моего, да вычитанное со вниманием в святых отцах; более же всего дает свет моему невежеству внутренняя молитва, которую не сам я приобрел, а милость Божия, да старческое учение поселили ее в мое сердце.⁴³⁵

[...] was ich sage, stammt nicht von mir, es ist das, was ich von meinem seligen gottweisen *starec* vernommen und aufmerksam bei den Kirchenvätern gelesen habe; das größte Licht aber gibt meiner Torheit das innere Gebet, das ich nicht selber erworben, sondern von der Gnade Gottes und der Unterweisung meines *starec* in meinem Herzen empfangen habe.

Dieses unablässige innere Gebet, das den *strannik* ‚mit himmlischem Licht durchleuchtet‘, stellt eine Weiterentwicklung des mündlichen Gebets dar. Es besteht in einer Verbindung der Gebetsworte mit dem Rhythmus des Atmens und des Herzens und beruht auf dem Herabsteigen des Verstandes ins Herz, so wie es der *starec* mit den Worten des Pseudo-Symeon geraten hat: „Führe den Verstand, d. h. das Denken aus dem Kopf ins Herz“ (своди ум, т. е. мысль из головы в сердце).⁴³⁶ In der geheimnisvollen Tiefe des Herzens, des verborgenen Zentrums der Persönlichkeit, wird der Ort der Gottesbegegnung gesehen.⁴³⁷

[...] не мудростью мира сего, и не любознательностью внешнею достигают небесного света, непрестанной внутренней молитвы, но напротив, нищетою духа и деятельным опытом обретается оное в простоте сердца.⁴³⁸

Nicht durch die Weisheit dieser Welt und nicht durch äußere Wissbegierde erlangt man das himmlische Licht, das unablässige innere Gebet, sondern im Gegenteil: durch die Armut des Geistes und durch tätige Erfahrung wird es in der Einfachheit des Herzens erworben.

Ist der *strannik*, der „in der Einfachheit des liebevollen Herzens“ (в простоте любвеобильного сердца) Gott sucht,⁴³⁹ auch kein *jurodivjy* im herkömmlichen Sinne, so weist er doch viele Züge eines solchen auf.⁴⁴⁰ Dazu gehört neben der scheinbaren Narrheit das schwere Los, das sein Leben zur Kreuzesnachfolge Christi machte: eine Verkrüppelung (калечество), durch die er seit Kindheit arbeitsunfähig war,

434 ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА ³1948: 30 f.

435 ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА ³1948: 92 f.

436 ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА ³1948: 23 (dazu 128). Vgl. DOBROTOLJUBIE 1793/1990: 169 und PHILOKALIA 1782/1982–1992: V 87.

437 Vgl. VYŠESLAVCEV 1929: 11 f.

438 ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА ³1948: 20.

439 ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА ³1948: 28.

440 Zum Verhältnis *jurodstvo* – *stranničestvo* s. Kap. VI/4.2.

sowie ein Brand, der ihn aller Habe beraubte und ihn „nackt und barfüßig“ (нар и бос) machte.⁴⁴¹

Mit den Aspekten der *Dobrotoljubie*-Frömmigkeit, wie sie in den Erzählungen des *strannik* vermittelt werden, ist das *jurodstvo* seit alters verbunden: Zu den inneren Tätigkeiten des *jurodivij* zählen bereits in der mittelalterlichen Hagiographie das Stillesein (ἡσυχάζειν / *БЕЗМÓЛВСТВОВАТИ*, vgl. 1 Thess 4,11) und das Beten ohne Unterlass (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι / *НЕПРЕСТÁННУ МОЛÍТИСА*, vgl. 1 Thess 5,17). Schon in der *Vita Andreae Sali* gehören das ekstatische Schweigen und das unablässige Gebet zu den Charakteristika des σαλός.⁴⁴² Typisch für Andreas ist der Psithyrismos – ein Lispeln und Bewegen der Lippen als Zeichen seines inneren Gebets.⁴⁴³ Über Andreas' Nachahmer Prokopij von Vjatka († 1628) wird berichtet, dass er „nur in Schweigen verharrte“ (только в молчании пребываше) und „unablässig zu Gott betete“ (непрестанно молитву к Богу возсылаше).⁴⁴⁴ Auch gehört das Jesusgebet (Г. И. X. С. Б. помилуй мя) seit langem zu den von *jurodivye* bevorzugten Gebeten: So hat es Avvakums geistlicher Sohn, der *jurodivij* Fedor von Mezen' († 1670), verrichtet.⁴⁴⁵ Vom *jurodivij* Andrej von Tot'ma († 1673) heißt es: „Wo immer er sich aufhielt, im Kloster oder unterwegs – in seinem Herzen und auf seinen Lippen war das unablässige Gebet und der süßeste Name Jesu“ (гдѣ бы онъ ни находился, въ монастырѣ или въ пути – въ сердцѣ и на устахъ его была непрестанная молитва и сладчайшее имя Исусова).⁴⁴⁶ Nach der Verbreitung des *Dobrotoljubie* wird das *jurodstvo* in der Frömmigkeitsliteratur des 19. Jahrhunderts explizit mit hesychastischer Gebetspraxis verknüpft. Dabei kommt dem unablässigen Jesusgebet als Bestandteil des *jurodivij*-Lebens zunehmend Aufmerksamkeit zu.⁴⁴⁷ So ist über die junge Pelagija – die spätere *Diveevskaja blažennaja* – zu lesen:

Подружилась она въ Арзамазѣ съ одною Арзамазскою купчихою, по имени Параскевою Ивановною, тоже подвизавшеюся въ подвигѣ юродства Христа ради, и подъ ея руководствомъ научилась непрестанной молитвѣ Исусовой,

441 ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА³ 1948: 76 f.

442 RYDÉN 1995: II 32 u. 52 (= PG 111: 652B–C u. 669D) und MOLDOVAN 2000: 181 f u. 204 (Z 448–457 u. 915). Vgl. dazu BENZ 1938: 51 f und die Aussagen Ignatij Brjančaninovs über Andreas Salos in *O Molitve Isusovoj. Beseda starca s učеником*, Teil 3: O upražnienii molitvoju (IGNATIJ [BRJANČANINOV] 1865–1867/1886: I 275 f).

443 RYDÉN 1995: II 38 u. 186 (= PG 111: 657C u. 789B) und MOLDOVAN 2000: 188 u. 334 (Z 594 f u. 3691).

444 S. A. IVANOV 2000: 74 f. Das verborgene unablässige Gebet sollen u. a. auch Prokopij von Ustjug und Vasilij Blažennyj praktiziert haben: *ŽITIE PROKOPIJA USTJUŠKAGO* 1893: 16 (= f. 19) und KUZNECOV 1910: 81.

445 ROBINSON 1963: 174. Vgl. S. 149 der vorliegenden Arbeit.

446 ISTORIČESKIJ SKAZANIJ O ŽIZNI SVJATYCH 1880: 682. Vgl. auch ŽITIJ SVJATYCH 1903²–1916: Zusatzband I (Žitija russkich svjatyč, sentjabr'–dekabr') 227 f.

447 Vgl. ŽIZNEOPISANIJ 1906–1912: II (Fevral') 201. Hier wird das *jurodstvo* als „schwieriger *podvig*“ beschrieben, „der mit dem unablässigen Gebet verbunden ist“ (трудный подвигъ, соединенный съ непрестанною молитвой).

которая начала въ ней благодатно дѣйствовать, и которая сдѣлалась постояннымъ ея занятіемъ на всю ея жизнь.⁴⁴⁸

Sie schloss in Arzamas Freundschaft mit einer Arzamaser Kaufmannsfrau namens Paraskeva Ivanovna, die ebenfalls als *jurodivaja* um Christi willen lebte. Unter ihrer Anleitung lernte sie das unablässige Jesusgebet, das in ihr segensreich zu wirken begann und zu ihrer ununterbrochenen Beschäftigung wurde, das ganze Leben lang.

Auch über Pelagijas Nachfolgerin, Paša von Sarov, erzählt Serafim Čičagov, dass sie das unablässige Jesusgebet verrichtet habe⁴⁴⁹ – genauso, wie es der *starec* Serafim gelehrt hatte.⁴⁵⁰ „Ohne unablässiges Gebet“, sagte Serafim im Anschluss an Isaak von Ninive, „können wir uns Gott nicht nähern“ (кромѣ непрестанныя молитвы мы приблизиться къ Богу не можемъ).⁴⁵¹

Das *jurodstvo* des 19. Jahrhunderts stand im Zeichen der Renaissance des Hesychnasmus und des Starzentums. Damit rückten auf Kosten des sozialen Protestes die weltflüchtige Kontemplation und die Seelenführung in den Vordergrund. Statt als gesellschaftliche Ankläger aufzutreten, was unter den damaligen Bedingungen ohnehin schwierig war, lebten viele *jurodivye* – ob freiwillig oder notgedrungen – in asketischer Zurückgezogenheit und befriedigten als Ratgeber, Heiler und Seher die individuellen Bedürfnisse heranpilgernder Gläubiger. Wenn die *jurodivye* nicht ins Volk gingen, dann kam das Volk zu ihnen, hielt sie für *starcy* und bat sie um geistlichen Rat und Beistand. Die *jurodivye* profitierten vom wiederbelebten *starčestvo*, das nicht nur der Askese neue Geltung verschaffte, sondern auch eine Vermittlerrolle einnahm zwischen der Volksfrömmigkeit und der Religiosität der Gebildeten.

6.4. Im Blickfeld von Slavophilen und Westlern

Eine Neubewertung erfuhr das *jurodstvo* im 19. Jahrhundert unter dem Einfluss der Romantik und des Nationalismus. Im Rahmen des Interesses, das die Bildungsschicht nach 1812 der nationalen Geschichte, dem Verhältnis Russlands zu Europa und dem Volk als Bewahrer nationaler Eigenart entgegenbrachte, galt das Augenmerk auch dem *jurodivyyj*. Zunächst interessierte dieser als historische Gestalt, besonders in seiner oppositionellen Rolle als Sprecher des Volkes, die er in der Moskauer Periode eingenommen hatte (vgl. Kap. IV). In dieser Rolle wurde er zur Zeit der Dekabristen von Karamzin in dessen *Istorija gosudarstva Rossijskogo* thematisiert und – im Anschluss daran – von Puškin im Drama *Boris Godunov* dargestellt

448 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 10. Vgl. A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 420.

449 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 846.

450 Vgl. SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 74 und L. I. DENISOV 1904: 427.

451 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 75 und L. I. DENISOV 1904: 428. Vgl. DOBROTOLJUBIE V RUSSKOM PEREVODĚ 1877–1890: II 779.

(1825).⁴⁵² Nachdem 1836 die Debatte zwischen den *slavjanofily* (Slavophilen) und den *zapadniki* (Westlern) um Russlands Bestimmungsort zwischen Ost und West entflammt war,⁴⁵³ erfolgte die Bewertung oft nach Kategorien, die sich nach einer der beiden Ideologien richteten. Dabei ist es naheliegend, dass die Slavophilen im Rahmen ihrer Rationalismuskritik sowie aufgrund ihres Interesses an der Orthodoxie und der Alten Rus' dem *jurodstvo* einen höheren Stellenwert beimaßen als die Westler. Ebenfalls ist es nachvollziehbar, dass sie den altrussischen *jurodivyy* fast durchweg idealisierten. Dass die Westler das Phänomen – im Sinne Peters I. – dagegen restlos abgelehnt hätten, wäre jedoch ein Trugschluss. Wie in Bezug auf die Altgläubigen hegten sowohl Slavophile (6.4.1.) wie auch Westler (6.4.2.) aus verschiedenen Gründen Sympathie für die *jurodivye*.

6.4.1. ‚Jurodstvo‘ und ‚slavjanofil‘stvo‘

Der ‚Führer der Slavophilen‘, Aleksej Chomjakov (1804–1860), interessierte sich für den *jurodivyy* zunächst in dessen historischer Rolle als gesellschaftliches Korrektiv. Wiederholt erwähnt er Nikola Salos, den *jurodivyy* von Pskov (s. Kap. IV/3), als Vorbild für mutigen Protest „im Namen der christlichen Wahrheit“ wider den Machtmissbrauch des *gosudar'*:

A. S. Chomjakov, *Tridcat' let carstvovanija Ivana Vasil'eviča (1845)*

[...] во имя правды и любви христианской, шли къ царямъ люди Русскіе, принося къ нимъ стонъ народа и голось праведнаго обличенія. Палачи окружали дворець, палачи ждали ихъ во дворцѣ, но они вступали спокойно, помолвившись Богу и приготовившись къ разставанію съ жизнью: мученическая жертва, жертва любви народа къ государю. Большая часть изъ нихъ погибла; иные спасли другихъ невинныхъ или цѣлыя области (какъ, напр., юродивый Салось во Псковѣ).⁴⁵⁴

[...] im Namen der christlichen Wahrheit und Liebe begaben sich russische Leute zu den Zaren und übermittelten ihnen die Klage des Volkes sowie die Stimme der gerechten Anprangerung. Henker umgaben den Palast, Henker erwarteten sie im Palast, doch sie traten ruhig ein, nachdem sie zu Gott gebetet und sich auf den Abschied vom Leben vorbereitet hatten: ein Märtyreropfer, ein Opfer der Liebe des Volkes zum Herrscher. Ein Großteil von ihnen kam dabei um; manche jedoch retteten andere Unschuldige oder ganze Gebiete (wie z. B. der *jurodivyy* Salos in Pskov).

452 Die einschlägigen Bände von Karamzins *Istorija gosudarstva Rossijskogo* erschienen 1821 (IX) und 1824 (X). Puškins Geschichtstragödie *Boris Godunov* wurde 1824–25 verfasst, konnte jedoch erst 1831 publiziert und 1870 uraufgeführt werden.

453 Auslöser der Debatte war die Publikation von Petr Čadaevs erstem *Philosophischem Brief* (1829) in der 15. Nummer der Zeitschrift *Teleskop* des Jahres 1836. Darin übt Čadaev Kritik an Russland als einer dem Westen unterlegenen geschichtslosen Größe, die nichts zum Fortschritt des menschlichen Geistes beigetragen habe und alles, was sie von diesem Fortschritt rezipierte, entstellt habe. Vgl. dazu S. 269 F 482.

454 ЧОМЯКОВ 1900: III 31.

A. S. Chomjakov, *Po povodu stat'i I. V. Kireevskogo ‚O charaktere prosveščeniija Evropy‘ (1852)*

[...] при Иоаннѣ Салосѣ во Псковѣ, Сильвестръ и многіе другіе въ Москвѣ, а потомъ цѣлый рядъ обличителей при Самозванцѣ, представляли примѣры освященія понятій о долгѣ гражданскомъ святостью Евангельскаго ученія [...].⁴⁵⁵

Unter Ivan IV. gaben der *Salos* in Pskov, Sil'vestr⁴⁵⁶ und viele andere in Moskau, dann eine ganze Reihe von Anklägern unter dem Usurpator [d. i. Pseudodemetrius] Beispiele dafür, wie durch die Heiligkeit der Evangelischen Lehre die Auffassungen von der bürgerlichen Pflicht geheiligt wurden [...].

Obwohl er das Prinzip der Autokratie guthieß, wandte sich Chomjakov – wie die anderen Slavophilen – gegen den Machtmissbrauch des *gosudar'*.⁴⁵⁷ Den *Salos* zählte er zu jenen Ausnahmerecheinungen, die mit ihrem Protest gegen den zaristischen Terror die christliche Bürgerpflicht erfüllten – eine Pflicht, die dem heiligen Ideal der Rus' entsprach, jedoch wegen fehlender „christlicher Aufklärung“ nicht zum „anerkannten Gesetz“ wurde.⁴⁵⁸

Mit der Rolle des gesellschaftlichen Korrektivs war die didaktische Funktion verbunden, die der *jurodivyyj* allein schon durch seine evangelische Armut ausübte. Darin sah Chomjakov einen Ausdruck der Einheit von Lehre und Leben, wie sie der „lebendigen Ganzheit der Orthodoxie“ (живая цѣльность Православія) entspricht. In seinem Artikel *Anlässlich des Aufsatzes von I. V. Kireevskij ‚Über den Charakter der Aufklärung Europas‘ (1852)* schreibt er:

[...] юродивый въ своемъ добровольномъ нищенствѣ [...] представляетъ не только примѣръ высокаго дѣла, но и великое назиданіе, и содѣйствуетъ [...] Божественному строительству Церкви.⁴⁵⁹

[...] der *jurodivyyj* in seiner freiwilligen Armut [...] gibt nicht nur ein Beispiel erhabenen Tuns, sondern wirkt auch in hohem Maße belehrend und trägt [...] zum göttlichen Aufbau der Kirche bei.

In der Einheit von Lehre und Leben, die der *jurodivyyj* zum Ausdruck brachte, sah Chomjakov ein Abbild der Einheit von Kirche und Volk, wie sie dem *sobornost'*-Prinzip entspricht.⁴⁶⁰ Er stellte sie jener Absonderung der Lehre vom Leben ent-

455 СНОМЈАКОВ 1900: 3I 241.

456 Sil'vestr († um 1566): Priester an der Mariae-Verkündigungs-Kathedrale im Moskauer Krem!, der bis in die 1550er Jahre großen Einfluss auf Ivan IV. ausübte und diesen – ähnlich wie Nikola Salos – mit Unheilsprophezeiungen getadelt haben soll (s. KARAMZIN 5 1842–1843/1988–1989: VIII 62 f).

457 Vgl. GOLCZEWSKI/PICKHAN 1998: 26.

458 СНОМЈАКОВ 1900: 3I 241.

459 СНОМЈАКОВ 1900: 3I 239.

460 Zur *sobornost'* s. V. N. IL'IN 1933: 1–9 und V. V. SAPOV 2002: 417–419. In Anlehnung an Chomjakov beschreibt Vladimir Il'in die *sobornost'* als „All-Einheit“ im Sinne einer „Art des viel-einheitlichen Seins, in dem jede der es bildenden Persönlichkeiten (– Persönlichkeiten und nicht

gegen, die im Christentum des Westens unter rationalistischen Gesichtspunkten erfolgt sei.⁴⁶¹ Dabei bezog er sich auf Kireevskijs Aufsatz *Über den Charakter der Aufklärung Europas* (1852). Ivan Kireevskij (1806–1856) hatte darin dem westlichen Luxus (роскошь) die evangelische Armut entgegengesetzt, wie sie das russische Volk am *jurodivyj* bewunderte:

На Западѣ роскошь была не противорѣчіе, но законное слѣдствие раздробленныхъ стремленийъ общества и челоуѣка; она была, можно сказать, въ самой натурѣ искусственной образованности; ее могли порицать духовные, въ противностьъ обычнымъ понятіямъ, но въ общемъ мнѣніи она была почти добродѣтелью. Ей не уступали, какъ слабости, но, напротивъ, гордились ею, какъ завиднымъ преимуществомъ. Въ средніе вѣка, народъ съ уваженіемъ смотрѣлъ на наружный блескъ, окружающій челоуѣка, и свое понятіе объ этомъ наружномъ блескѣ благоговѣнно сливалъ въ одно чувство съ понятіемъ о самомъ достоинствѣ челоуѣка. Русскій челоуѣкъ, больше золотой парчи придворнаго, уважалъ лохмотья юродиваго. Роскошь проникала въ Россію, но какъ зараза отъ сосѣдей. Въ ней извинялись; ей поддавались, какъ пороку, всегда чувствуя ея незаконность, не только религіозную, но и нравственную и общественную.⁴⁶²

Im Westen war der Luxus kein Widerspruch, sondern die legitime Folge der zersplitterten Bestrebungen von Gesellschaft und Mensch; er lag sozusagen in der Natur der künstlichen Gebildetheit [*obrazovannost'*] selbst; Geistliche mochten ihn entgegen allgemeiner Auffassungen verurteilen, doch war er in der öffentlichen Meinung fast eine Tugend. Von ihm ließ man nicht ab als einer Schwäche, sondern im Gegenteil: Man war stolz auf ihn als beneidenswertes Privileg. Im Mittelalter schaute das Volk mit Achtung auf die äußerliche Pracht, die den Menschen umgab, und seine Vorstellung von dieser äußerlichen Pracht vereinigte sich in ehrfürchtigem Gefühl mit der Vorstellung von der Menschenwürde selbst. Der russische Mensch aber achtete die Lumpen des *jurodivyj* höher als den goldenen Brokat des Höflings. Zwar verbreitete sich der Luxus in Russland, doch als Epidemie von den Nachbarn. Man entschuldigte sich dafür, man verfiel ihm als einem Laster, wobei man stets seine Ungesetzlichkeit empfand, nicht nur die religiöse, sondern auch die moralische und die soziale Ungesetzlichkeit.

Im armseligen Leben des *jurodivyj* sahen die Slavophilen die Verwirklichung der christlichen Lehre und ein russisches Gegenmodell zum Luxus und zur Kultiviert-

Individuen –) alle anderen enthält und sie zum Ausdruck bringt, jede aber auf ihre eigene, un wiederholbare und unersetzliche Weise“ (V.N. IL'IN 1933: 2).

461 Dazu schreibt Chomjakov: „Eine solche Absonderung der Kirche von der Menschheit ist möglich und verständlich unter dem juristischen Rationalismus der westlichen Bestimmungen und völlig unmöglich bei der lebendigen Ganzheit der Orthodoxie. In ihr ist die Lehre nicht vom Leben getrennt. Die Lehre lebt, und das Leben lehrt“ (Такое отдѣленіе Церкви отъ челоуѣчества возможно и понятно при юридическомъ рационализмѣ Западныхъ опредѣлений и совершенно невозможно при живой цѣльности Православія. Въ ней учение не отдѣляется отъ жизни. Учение живетъ, а жизнь учитъ [СНОМЯКОВ 1900: 31 238]).

462 KIREEVSKIJ 1911: I 214.

heit des Westens. Wie Kireevskij verurteilte Chomjakov den Luxus als gefährliches Laster: „Verachtet den Luxus!“ (Презирайте роскошь), schreibt er 1860 in seinem Brief *An die Serben*.⁴⁶³ Die künstliche *obrazovannost'* (Gebildetheit, Kultiviertheit), in deren Natur – laut Kireevskij – der Luxus angelegt ist, hielt er für eine Bedrohung des Lebens, aus dem Russland hervorgegangen war. In seinem Artikel *Die Meinung der Russen über die Ausländer* schreibt er 1846:

Гордая образованность, сама по себѣ ничтожная и безсильная, но вѣчно черпающая изъ живыхъ источниковъ Западной жизни и мысли, вела борьбу неутомимо и сознательно, губя, мало-по-малу, лучшія начала жизни и считая свои губительные успѣхи истиннымъ благодѣяніемъ, вѣря своей непогрѣшимости и пренебрегая жизнію, которой не знаетъ и знать не хочетъ.⁴⁶⁴

Die stolze Gebildetheit ist an sich nichtig und kraftlos, aber indem sie ständig aus den lebendigen Quellen des westlichen Lebens und Denkens schöpfte, kämpfte sie beharrlich und bewusst, vernichtete allmählich die besten Prinzipien des Lebens, hält dabei ihre vernichtenden Erfolge für eine Wohltat, glaubt an die eigene Unfehlbarkeit und verschmäht das Leben, das sie nicht kennt und nicht kennen will.

Zu den Gefahren der *obrazovannost'* zählte Chomjakov das Laster des Stolzes (гордость): Es ist die „größte Gefahr, die jegliche Ehre und jeglichen Erfolg begleitet“ (величайшая опасность, сопровождающая всякую славу и всякій успѣхъ).⁴⁶⁵ Im „intellektuellen Stolz“ (умственная гордость) sah er ein Charakteristikum „aller westlichen Völker“ (всѣхъ Западныхъ народовъ).⁴⁶⁶ Unter dem Einfluss der westlichen Aufklärung sei die Struktur des altrussischen Lebens entstellt worden, und die Demut (смирение), ohne die weder der einzelne Mensch noch das Volk die Gnade Gottes empfangen können, sei in Vergessenheit geraten.⁴⁶⁷ Nicht am „intellektuellen Stolz“ des Westens soll sich Russland ausrichten, sondern an der christlichen Demut und an der Einfachheit (простота), die eine „höhere Stufe im sozialen Leben darstellt als die Gekünsteltheit und Ausgeklügelt-heit“.⁴⁶⁸ Nicht die Kräfte der Ratio – des vernünftigen, logischen und diskursiven

463 СНОМЯКОВ 1900: ³I 400.

464 СНОМЯКОВ 1900: ³I 46.

465 СНОМЯКОВ 1900: ³I 379. Vgl. auch I 389: Гордость есть великій и гибельный порокъ [...].

466 СНОМЯКОВ 1900: ³I 380.

467 СНОМЯКОВ 1900: ³I 380: „Die Stärke hat den Stolz hervorgebracht; und als der Einfluss der westlichen Aufklärung die Struktur des altrussischen Lebens entstellte, vergaßen wir das Gefühl der Dankbarkeit gegenüber Gott und die Demut, ohne welche Seine Gnade weder der Mensch noch das Volk empfangen kann“ (Сила породила гордость; и когда вліяніе Западнаго просвѣщенія исказило самый строй древне-Русской жизни, мы забыли благодарность къ Богу и смиреніе, безъ которыхъ получать отъ Него милости не можетъ ни человѣкъ, ни народъ).

468 СНОМЯКОВ 1900: ³I 394: Простота есть степень высшая въ общественной жизни, чемъ искусственность и хитрость [...].

Verstandes – führen zur Wahrheit Gottes.⁴⁶⁹ „Nur das Licht, das vom Himmel kommt und die ganze Seele des Menschen durchleuchtet, kann diesem den Weg weisen; nur die Kraft, die vom Geist Gottes gegeben wird, vermag ihn emporzuheben zu jenen unzugänglichen Höhen, wo die Gottheit erscheint.“⁴⁷⁰ Chomjakov stellte der Ratio die Einsichtigkeit gegenüber, die vom Licht des Glaubens (вѣра) erleuchtet wird. Wie ein Resümee all dieser Gedanken lässt sich der folgende Satz lesen, den er – in freier Anlehnung an 1 Kor 1,21 – 1855 geschrieben hat (in: *Quelques mots par un Chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un Mandement de Mgr l'Archevêque de Paris*):

Ce que la sagesse de l'Occident ignorait, l'ignorance de l'Orient le lui enseigne.⁴⁷¹

Чего не познала мудрости Запада, тому поучаетъ ее юродство Востока.⁴⁷²

Was die Weisheit des Westens nicht erkannt hat, darüber belehrt sie die Torheit [*jurodstvo*] des Ostens.

Mit dem Ausdruck *ignorance* (юродство) bezeichnete Chomjakov gleichsam eine der westlichen Ratio spottende Übervernunft östlicher Denk- und Lebensweise.⁴⁷³ Obwohl sich der Ausdruck hier nicht auf eine Erscheinungsform der Askese bezieht, sind dieselben Ideale mit ihm konnotiert, wie sie der *jurodivyj* verkörpert: Armut, Einfachheit, Demut, Glaube, Liebe. Und es kommt ihm dieselbe funktionale Bedeutung zu, wie sie in der Vita des Prokopij von Ustjug dem *jurodstvo* beigelegt ist: die einer östlich-orthodoxen Antithese zur abendländischen ‚Weltweisheit‘ (vgl. S. 90). Im Zeichen des erwachten Nationalbewusstseins und der Versuche nationaler Selbstbestimmung ist das *jurodstvo* zum Ausdruck einer russisch-orthodoxen Idee geworden.⁴⁷⁴

469 СНОМЈАКОВ 1900: 4П 7: силы разума не доходятъ до истины Божией [...].

470 СНОМЈАКОВ 1900: 4П 57: Только свѣтъ, съ неба сходящій и проникающій всю душу челоуѣка, можетъ указать ему путь; только сила, даруемая Духомъ Божиимъ, можетъ вознести его въ тѣ неприступныя высоты, гдѣ является Божество.

471 СНОМЈАКОВ 1872: 111.

472 СНОМЈАКОВ 1900: 4П 108. Der Übersetzer hat den Ausdruck *jurodstvo* wohl in Anlehnung an die Synodalübersetzung von 1 Kor 1,21 gewählt: когда миръ *своею* мудростью не позналъ Бога въ премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ.

473 Chomjakov verwendete den Ausdruck hier ironisch und reagierte damit auf den Vorwurf der *ignorance*, der von abendländischer Seite gegen die Orthodoxen erhoben worden war. Mit dem Satz schloss er einen Abschnitt, in dem er die „Weisen“ des Westens beschuldigt, die Liebe nur als Gesetz und Pflicht, nicht aber als Kraft und „göttliches Privileg“ gepredigt zu haben, „das den Menschen die Erkenntnis der absoluten Wahrheit garantiert“.

474 Lev Karsavin (1882–1952), der Sohn einer Nichte Chomjakovs, stellte den Satz seines Großonkels in den Kontext des asketischen *jurodstvo*: „Das Jurodstvo wurzelt in den Tiefen der orthodoxen Seele selbst. Auf die Torheit der christlichen Predigt gründet sie ihre Hoffnungen. Was kann ein junges Volk der hochentwickelten Menschheit darbringen? Einen ‚Idiotenfürher‘? Schon Chomjakow stellte in den fünfziger Jahren diese Frage. Seine Antwort lautete: ‚Was die Weisheit des Okzidents nicht erkannt hat – darüber belehrt sie das Jurodstvo des Orients.‘“ (KARSAVIN 1927: 432).

Die Slavophilen betrachteten den *jurodivvyj* als Repräsentanten der *Svjataja Rus'* (des ‚Heiligen Russland‘) und erblickten in ihm Züge des ‚russischen Nationalcharakters‘.⁴⁷⁵ So bezeichnete der Slavophile Konstantin Aksakov (1817–1860) den *jurodivvyj* Nikola Salos 1856 als ein „ganz besonderes, charakteristisches Phänomen, das zur Alten Rus' gehört“ (явление совершенно особенное, характеристическое, принадлежащее древней Руси).⁴⁷⁶ Bereits sein Vater, Sergej Aksakov (1791–1859), hatte 1853 die Gestalt des *jurodivvyj* als „ausschließlich russisches Phänomen“ (явление исключительно русское) gepriesen, „das aus dem Volksleben gegriffen“ sei (выхваченное из народной жизни).⁴⁷⁷

Die Slavophilen idealisierten den *jurodivvyj* im Zuge ihrer Verherrlichung der Orthodoxie und des ‚einfachen Volkes‘ – zweier Säulen, die sich in ihrem Verständnis von den Säulen der offiziellen Staatsideologie (Orthodoxie, Autokratie, Volkstum)⁴⁷⁸ unterschieden: Anstelle der Staatskirche befürworteten die Slavophilen eine Volkskirche nach dem *sobornost'*-Prinzip⁴⁷⁹ und entgegen dem ‚offiziellen Nationalismus‘ unter Nikolaus I. plädierten sie für die Befreiung des bäuerlichen Volkes als des Trägers der russischen Nation.⁴⁸⁰ Nach der Niederlage Russlands im Krimkrieg (1856) verband sich die Ideologie der Slavophilen aber mit dem ‚offiziellen Nationalismus‘.⁴⁸¹ Manche ihrer Anliegen fanden Eingang in die Politik Alexanders II. und seiner Nachfolger.

6.4.2. ‚*Jurodstvo*‘ und ‚*zapadničestvo*‘

Der romantischen Geschichtsphilosophie der Slavophilen begegneten die Westler mit einem realistischen Bild der Gegenwart. Interessierten sich Ersterer für das *jurodstvo* als historisches Phänomen und als Ideal der *Svjataja Rus'*, so nahmen es

475 Der Begriff ‚Nationalcharakter‘ war von Johann Gottfried Herder geprägt worden (s. HERDER 1877–1913: XIV 288f). Die Slavophilen stützten sich – neben ihrem Interesse für Schelling – auf Herders Hauptwerk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), das auch die slavischen Völker berücksichtigt (HERDER 1877–1913: XIV 277–280). Zur Herderrezeption in Russland s. DMITRIEVA 1996: 325–332.

476 K. S. AKSAKOV 1861–1880/1889: I 126. Die Äußerung über Nikola Salos findet sich in K. S. Aksakovs Besprechung des 6. Bandes der *Geschichte Russlands* von S. M. Solov'ev (1856). Aksakov bedauert darin, dass Solov'ev an der für die Alte Rus' so charakteristischen Gestalt des *jurodivvyj* achtlos vorbeigegangen sei.

477 S. T. AKSAKOV 1986: III 403. Die Äußerungen S. T. Aksakovs über den altrussischen *jurodivvyj* beziehen sich auf die Figur des *jurodivvyj* Mitja in Michail Zagoskins Roman *Jurij Miloslavskij ili Russkie v 1612 godu* (1829).

478 Die Formulierung der drei Säulen (православие, самодержавие, народность), auf denen das russische Imperium beruhte, stammte von Sergej Uvarov (aus dem Jahr 1833).

479 Vgl. GOLCZEWSKI/PICKHAN 1998: 24.

480 Entgegen der offiziellen *narodnost'*, deren Ziel es war, die bestehende Ordnung zu untermauern, befürworteten die Slavophilen die Abschaffung des *krepostnoe pravo* – der Leibeigenschaft. Und obwohl sie die Autokratie (самодержавие) grundsätzlich für richtig hielten, idealisierten sie – so z. B. Chomjakov – die Bauerngemeinde (община).

481 Vgl. GOLCZEWSKI/PICKHAN 1998: 34–37.

Letztere in seiner zeitgenössischen Erscheinung wahr und thematisierten es im Rahmen ihrer Kritik an der russischen Gesellschaft.⁴⁸² Interessanterweise zeigten zwei Hauptexponenten der radikalen Westler, Vissarion Belinskij (1811–1848) und Aleksandr Gercen (Herzen, 1812–1870), Mitgefühl und Respekt gegenüber den *jurodivye*. Laut einem Brief Bucharevs soll Belinskij im *podvig* des *jurodstvo* „großes Heldentum“ (высокое геройство) erblickt haben.⁴⁸³ Gercen andererseits schildert in seinen Lebenserinnerungen *Byloe i dumy* (Erlebtes und Gedachtes), wie er 1838 einem 16-jährigen Mädchen „in Lumpen und mit wallenden Haaren“ (в лохмотьях и с распущенными волосами) begegnete, das „inkohärente Worte“ (полусвязные речи) murmelte und für eine *jurodivaja* gehalten wurde. Er gab der *jurodivaja* ein Almosen und, nachdem sie zu weinen begonnen hatte, schreibt er, „war auch ich bereit, mit ihr zu weinen“ (и я готов был плакать с нею). Gercen schildert die *jurodivaja* als bedauernswertes Geschöpf, das von Krankheit gezeichnet ist und aus sozialer Not ein Bettlerdasein fristet. Ihre Erscheinung rüttelt ihn auf und stimmt ihn nachdenklich: „Weshalb begegnete mir dieses Wesen ausgerechnet an jenem Tag“ (зачем это существо попало мне именно в этот день)?⁴⁸⁴

Acht Jahre später kam Gercen auf die Gestalt des *jurodivij* zurück. Eine Spielart derselben⁴⁸⁵ tritt in seiner Erzählung *Doktor Krupov* (1846) auf, die sich aus sozialkritischen Betrachtungen eines Nervenarztes zusammensetzt. Diese Betrachtungen werden vom Gedanken begleitet, dass die Wahnsinnigen nicht verrückter seien als die vermeintlich normalen Menschen, „sondern nur eigenständiger, konzentrierter, unabhängiger, origineller, ja gewissermaßen genialer als sie“.⁴⁸⁶ Krupovs Gedanke formiert sich infolge seiner Bekanntschaft mit Levka, dem närrischen Küstersohn aus seinem Heimatdorf, der sich auf der Straße herumtreibt und von den Bauernjungen mit Steinen beworfen wird. „Sogar die erwachsenen Bauern“, heißt es, „fügten ihm allerhand Beleidigungen und Kränkungen zu, während sie dabei sprachen: ‚Man darf den *jurodivij* nicht beleidigen, der *jurodivij* ist ein

482 Die Kritik der Westler an der russischen Gesellschaft knüpfte an die Überlegungen Čaadaevs an (vgl. S. 263 F 453). Anders als die Slavophilen erhofften sich die Westler eine Überwindung der Rückständigkeit Russlands durch dessen Europäisierung. Zunächst orientierten sie sich an der Philosophie Hegels, später zunehmend an den Lehren französischer Sozialisten, namentlich Saint-Simons und Fouriers. Während die Vorstellungen gemäßiger Westler in Richtung der Reformen Alexanders II. tendierten, suchte der radikale Flügel nahtlos an die revolutionäre Tradition der Dekabristen anzuknüpfen, wodurch er in wachsenden Gegensatz zum autokratischen Staat geriet. Vgl. dazu HOSKING 1997: 275–285 und ŠČUKIN 2002a: 475–478.

483 BUCHAREV 1915: 461. Vgl. auch BUCHAREV 1866: 74.

484 GERCEN 1954–1964: VIII 366.

485 Wie im vorigen Fall handelt es sich um einen *prirodnyj jurodivij* (genuinen *jurodivij*), den das Volk für einen *Božij čelovek* hält. Vgl. dazu S. 98 u. 310 f.

486 GERCEN 1954–1964: IV 251: „[D]ie offiziellen, patentierten Wahnsinnigen sind eigentlich weder törichter noch gestörter als alle anderen, sondern lediglich eigenständiger, konzentrierter, unabhängiger, origineller, ja gewissermaßen genialer als sie“ (официальные, патентованные сумасшедшие в сущности и не глупее и не поврежденнее всех остальных, но только самобытнее, сосредоточеннее, независимее, оригинальнее, даже, можно сказать, гениальнее тех).

Mann Gottes‘ [Юродивого обижать не надо, юродивый – божий человек]“.⁴⁸⁷ Beim Betrachten Levkas stellt Krupov folgende Überlegung an, die ihn sein Leben lang beschäftigt:

С чего люди, окружающие его, воображают, что они лучше его, отчего считают себя вправе презирать, гнать это существо тихое, доброе, никому никогда не сделавшее вреда? И какой-то таинственный голос шептал мне: «Оттого, что и все остальные – юродивые, только на свой лад, и сердятся, что Левка глуп по-своему, а не по их».⁴⁸⁸

Woher bilden sich die Menschen, die ihn umgeben, ein, dass sie besser seien als er? Was gibt ihnen das Recht, dieses stille, gutmütige Geschöpf, das nie jemandem etwas zuleide tat, zu verachten und zu verfolgen? Und irgendeine geheimnisvolle Stimme flüsterte mir zu: „Deshalb, weil auch alle anderen auf ihre Art Narren [*jurodivye*] sind und weil sie sich darüber ärgern, dass Levka auf seine eigene und nicht auf ihre Art närrisch ist“.

Krupovs Überlegung beruht auf einem Gedanken, den schon Blaise Pascal in seinen *Pensées* formuliert hat: „Les hommes sont si nécessairement fous, que ce serait être fou par un autre tour de folie, de n’être pas fou“.⁴⁸⁹ Diese „andere Art der Narrheit“ (autre tour de folie), welche die vermeintlich normalen Menschen kennzeichnet, relativiert und entkräftet die Argumente, die für Levkas Narrheit sprechen. So führt der Vorwurf, dass Levka keinen Nutzen bringe, unweigerlich zur Frage nach dem Nutzen des Lebens der anderen:

[...] чем Левка хуже других? Тем, что он не приносит никакой пользы, ну, а пятьдесят поколений, которые жили только для того на этом клочке земли, чтобы их дети не умерли с голоду сегодня и чтобы никто не знал, зачем они жили и для чего они жили, – где же польза их существования?⁴⁹⁰

[...] wodurch ist Levka schlechter als die anderen? Dadurch, dass er keinen Nutzen bringt? Nun, und die fünfzig Generationen, die auf diesem Flecken Erde ausschließlich dafür lebten, dass ihre Kinder nicht am selben Tag verhungerten und dass niemand wusste, weshalb und wofür sie lebten, – wo ist der Nutzen ihrer Existenz?

Gercens Sozialkritik gipfelt in der Beobachtung, dass von fünftausend Einwohnern einer russischen Stadt viertausendsiebenhundert Tag und Nacht schufteten, da-

487 GERCEN 1954–1964: IV 243

488 GERCEN 1954–1964: IV 245.

489 B. PASCAL 1954/1991: 1134 (= № 184). Nachdem schon der Dekabrist Pavel Bobriščev-Puškin (1802–1865) begonnen hatte, Pascals *Pensées* ins Russische zu übertragen, erschienen diese 1843 in der Übersetzung von Ivan Butovskij (vgl. dazu BELINSKIJ 1953–1959: VII 595–597). 1845 wurde in Russland die Pascal-Edition von Victor Cousin rezipiert (s. KIREEVSKIJ 1911: II 104–108). Gercen setzte sich in den 1830–40er Jahren mit Pascal auseinander: vgl. GERCEN 1954–1964: I 120; II 77 u. X 185.

490 GERCEN 1954–1964: IV 245.

mit zweihundert Beamte und wohlhabende Leute ein Leben in Langeweile und Luxus führen können.⁴⁹¹ „Welch diagnostische Zeichen des Wahnsinns!“ Am Beispiel der gesellschaftlichen Ausgrenzung vermeintlichen Wahnsinns⁴⁹² entlarvt Gercen den eigentlichen Wahnsinn der Gesellschaft. Ja, die ganze Geschichte, wie sie Karamzin und andere Historiker aufgearbeitet haben, wird als „Autobiographie eines Wahnsinnigen“ (автобиография сумасшедшего) demaskiert: „Die Geschichte ist nichts anderes“, schreibt Gercen, „als eine kohärente Nacherzählung des ererbten chronischen Wahnsinns und seiner langsamen Heilung“.⁴⁹³ Damit ist nicht allein, aber gerade auch die Geschichte des Ostens, namentlich Russlands gemeint: „Der Osten ist das klassische Territorium des Wahnsinns“ (Восток – классическая страна безумия), lässt Gercen seinen Protagonisten verlauten.⁴⁹⁴

Diese Verbindung von Wahnsinn und Orient hat wenig mit Chomjakovs Verständnis vom „*jurodstvo* des Ostens“ gemein, von dem oben die Rede war. Denn sie ist rein negativ konnotiert und steht in keinem religiösen Kontext. Levka, dem die Sympathie des Autors gilt, wird denn auch nicht als Repräsentant eines transrationalen östlichen *jurodstvo* dargestellt, sondern als Außenseiter, dessen Verhalten dem gesellschaftlichen ‚Wahnsinn des Ostens‘ zuwiderläuft. In diesem Sinne steht – anders als bei den Slavophilen – nicht die nationale Repräsentanz des *jurodivj* als eines demütigen Asketen im Blickpunkt (und auch nicht sein Beitrag zum „göttlichen Aufbau der Kirche“), sondern seine freie Individualität, seine Menschenwürde und ursprüngliche Menschlichkeit.⁴⁹⁵ Am Beispiel des naturverbundenen, unverdorbenen, aber närrischen Levka weist Gercen darauf hin, dass die menschliche Existenz in ihrem Wert weder von der gesellschaftlichen Konformität abhängt noch vom sozialen Nutzen noch von der Bildung oder Kultiviertheit. Sie

491 GERCEN 1954–1964: IV 258.

492 Dabei sei auch an Petr Čaadaev (1794–1856) erinnert, der wegen seiner im ersten *Philosophischen Brief* geäußerten Kritik an Russland vom Zaren 1836 für wahnsinnig erklärt wurde und sich einer täglichen nervenärztlichen Behandlung unterziehen musste.

493 GERCEN 1954–1964: IV 263: история не что иное, как связный рассказ родового хронического безумия и его медленного излечения [...].

494 GERCEN 1954–1964: IV 265.

495 Den orthodoxen Idealen der Demut und der Askese, wie sie die Slavophilen verkündeten, stellten die Westler ein aufklärerisches Verständnis der Menschenwürde (человеческое достоинство) entgegen. So schreibt Belinskij 1847 an Gogol: „Russland braucht keine Predigten (es hat ihrer genug gehört!), keine Gebete (es hat ihrer genug heruntergeleiert!), sondern es braucht die Erweckung des Gefühls der Menschenwürde im Volk, die viele Jahrhunderte lang in Schmutz und Dreck verloren war; es braucht Rechte und Gesetze, die nicht der Lehre der Kirche, sondern dem gesunden Menschenverstand [здравый смысл] und der Gerechtigkeit entsprechen [...]. Die Demut [смирение], die Sie predigen, ist erstens nicht neu, und zweitens riecht sie einerseits nach furchtbarem Stolz [гордость], andererseits nach schmachvollster Erniedrigung der Menschenwürde. Der Gedanke, es zu irgendeiner abstrakten Vollkommenheit zu bringen, sich durch Demut über alle zu erheben, kann nur die Frucht entweder des Stolzes oder des Schwachsinns [слабоумие] sein und führt in beiden Fällen unweigerlich zu Heuchelei, Scheinheiligkeit und Chinoiserie [лицемерие, ханжество, китаизм]“ (BELINSKIJ 1953–1959: X 213.218).

genügt sich selbst.⁴⁹⁶ Im Sinne des rousseauschen Naturmenschen lebt Levka „in sich selbst“, in Harmonie mit der Natur und frei von der Meinung der anderen.⁴⁹⁷ In der Nacktheit seines Menschseins tritt der vermeintliche Narr als leuchtende Gestalt hervor.

Anders als bei den Slavophilen ist Gercens Perspektive keine religiöse oder metaphysische. Durch den Titelhelden, der sich anstelle der „geistlichen Fächer“ (духовные предметы) den „irdischen Fächern“ (земные предметы) verschrieben hat,⁴⁹⁸ wird die Wirklichkeit aus wissenschaftlich-positivistischer Sicht dargestellt. Dabei dient der *Božij čelovek* als Aufhänger einer satirischen sozialpathologischen Diagnose. In Gercens *Doktor Krupov* erfährt die Gestalt des *jurodivyyj* eine von allen hagiographischen Schablonen befreite säkulare Deutung, die ebenso originell wie richtungsweisend war. Im Kreise der Westler löste *Krupov* helle Begeisterung aus. Belinskij pries die Erzählung 1847 als „das beste Werk des vergangenen Jahres“ (лучшее произведение прошлого года) und in Levka sah er eine „Figur, die jedem beliebigen Künstler eine Ehre bereiten würde“ (фигура, которая бы сделала честь любому художнику).⁴⁹⁹ Auch Ivan Turgenjev (1818–1883) hielt das Werk für „entzückend“ (восхитителен).⁵⁰⁰ Fünf Jahre nach Gercen, im Jahre 1851, porträtierte er in den *Zapiski ochotnika* (Aufzeichnungen eines Jägers) eine Gestalt, die auffallende Ähnlichkeit mit Levka aufweist: den *jurodivec* Kas'jan von der *Krasivaja Meč'*⁵⁰¹.

Turgenjeps Kas'jan ist wie Gercens Levka ein Naturmensch aus dem Volk. Als solcher geht er keiner geregelten Arbeit nach, vagabundiert durch die Welt und wird von den Mitmenschen für närrisch gehalten.⁵⁰² Philologen haben nachgewiesen, dass Turgenjev mit Kas'jan einen sektiererischen *Strannik* porträtierte (zur altgläubigen Sekte der *Stranniki* s. S. 202).⁵⁰³ Entsprechend einem sektiererischen *Strannik* führt Kas'jan ein eschatologisches Wanderleben, das im Widerspruch zu den Normen der Gesellschaft steht: Er lebt, „wie es Gott befiehlt“ (как господь велит), ver-

496 Vgl. МОТЕЖУНАЈТЕ 2006: 144. Nach Ilona Motejunajte verkörpert Gercens Levka die „Selbstgenügsamkeit des Seins“ (самодостаточность бытия).

497 Vgl. ROUSSEAU 1959–1995: III 193. Als Naturmensch, der „in sich selbst“ lebt, steht Levka im Gegenüber zum zivilisierten Menschen, der „sich selbst fern“ ist und „nur in der Meinung der anderen“ lebt. Im Sinne der rousseauschen Kulturkritik stellt Gercen Levkas Naturverbundenheit der entfremdeten Existenz der zivilisierten Menschheit entgegen: „Er lebte sich in die Natur ein, er versteht deren Schönheiten auf seine Art, und für die anderen ist das Leben ein fades Ritual, ein stumpfsinniges Einerlei, das nirgendwohin führt“ (Он вжился в природу, он понимает ее красоты по-своему – а для других жизнь – пошлый обряд, тупое одно и то же, ни к чему не ведущее [GERCEN 1954–1964: IV 246]).

498 GERCEN 1954–1964: IV 246 f.

499 BELINSKIJ 1953–1959: X 326 (vgl. auch XII 267).

500 TURGENEV 1960–1968: Pis'ma I 264.

501 *Krasivaja Meč'* (bzw. *Krasivaja Meča*) = Name eines Flusses, der im Süden des Gouvernements Tula entspringt und südlich von Lebedjan, wo Turgenjev mehrmals weilte, in den Don mündet.

502 Vgl. TURGENEV 1960–1968: Sočinenija IV 126 u. 132.

503 So u. a. Nikolaj Brodskij (s. TURGENEV 1960–1968: Sočinenija IV 556).

richtet als leibeigener Bauer keine landwirtschaftliche Arbeit, lehnt das Geld ab, lebt in Familienverhältnissen ohne kirchliche Sanktion und streift durch die Welt auf der Suche nach dem Ort, „wo [...] jeder Mensch in Zufriedenheit und Gerechtigkeit lebt“ (где [...] живет всяк человек в довольстве и справедливости).⁵⁰⁴ Sein Protest gegen die Ungerechtigkeit der Menschen (Справедливости в человеке нет) reicht von prinzipieller Weltablehnung bis zu konkreter Kritik an der Naturzerstörung und an den Vergnügungen der privilegierten Schicht.⁵⁰⁵ Anders als bei Levka trägt Kas'jans nonkonformes Verhalten im Rahmen seines verborgenen Sektierertums oppositionelle Züge. Als Träger und Vermittler der Idee der Gerechtigkeit steht Kas'jan in Opposition zu ‚dieser‘ ungerechten ‚Welt‘.⁵⁰⁶

Turgenevs *Kas'jan* fand über die ideologischen Gräben hinaus Anklang: Das Porträt des „Wahrheitssuchers aus dem Volk“ (народный правдоискатель) war sowohl mit westlerischem wie auch mit slavophilem Gedankengut vereinbar.⁵⁰⁷ Ganz anders verhielt es sich mit dem *jurodivj*-Bild, das Turgenev 18 Jahre später in der *Strannaja istorija* (Eine wunderliche Geschichte, 1869) entwarf. In dieser Erzählung, die er 6 Jahre nach seiner Emigration schrieb, machte Turgenev die deutsche Leserschaft mit dem Phänomen des *jurodstvo* bekannt.⁵⁰⁸ Den Begriff *Jurodiwi*, den er als Fremdwort ins Deutsche übernahm, erklärte er dabei folgendermaßen:

Unter Jurodiwi versteht man in Russland gewisse Fanatiker, die ähnlich den orientalischen Saitens oder indischen Fakirs die Benehmlichkeiten des Satans vernichtend im Lande umherschweifen. Das Volk betrachtet sie mit frommer Scheu, behandelt sie mit höchster Achtung, hält ihren Eintritt in das Haus für glückbringend und sucht die sinnlosesten Reden dieser Blödsinnigen als göttliche Offenbarungen und Prophezeiungen auszudeuten.⁵⁰⁹

Die Sympathie, die einst dem *jurodivec* Kas'jan gegolten hatte, schien verfliegen. Aus seiner westlichen Perspektive sah Turgenev im *jurodivj* keinen unverdorbenen Naturmenschen mehr, sondern einen finsternen Eiferer orientalisch-exotischer Art, dessen irre Reden das russische Volk – mangels Aufklärung – für Prophezeiungen hält.

504 TURGENEV 1960–1968: Sočinenija IV 128. Das Geld lehnten manche *Stranniki* ab, weil es das „Siegel des Antichrist“ trug (d. h. den vom Satan geschaffenen zweiköpfigen Adler). Einige *Stranniki* führten eine kirchlich nicht sanktionierte Ehe (vgl. S. V. BULGAKOV³ 1913/1994: 411 und SINJAVSKIJ 1991/2001: 384).

505 TURGENEV 1960–1968: Sočinenija IV 119, 125 u. 128.

506 Vgl. KESSLER 1979: 73–76.

507 Vgl. TURGENEV 1960–1968: Sočinenija IV 557.

508 Turgenev schrieb die Erzählung für die deutsche Zeitschrift *Salon für Literatur, Kunst und Gesellschaft*. Darin wurde sie unter dem Titel *Eine wunderliche Geschichte* im Oktober 1869 publiziert. Die deutsche Übersetzung besorgte Leopold Kayssler in Zusammenarbeit mit Turgenev. Die Publikation des russischen Originals erfolgte 1870 in der Zeitschrift *Vestnik Evropy* (Nr. 1).

509 TURGENEV 1960–1968: Sočinenija X 473.

Der *Strannaja istorija* liegt eine historische Begebenheit zugrunde, die sich – nach Nikolaj Leskov – in den 1830er Jahren in Orel ereignet:⁵¹⁰ Eine wohlgezogene Tochter eines reichen Gutsbesitzers verließ im blühendsten Alter das Vaterhaus und verzichtete auf alle Annehmlichkeiten des Lebens, um mit einem *jurodivjy* ein asketisches Vagabundenleben zu führen. Der Erzähler der Geschichte bedauert den Vorfall und kann den Entschluss der jungen Frau, den er auf religiösen Fanatismus zurückführt,⁵¹¹ nicht verstehen. Den *jurodivjy* – einen kettentragenden Epileptiker, der zunächst als Magnetiseur wirkt – empfindet er als „abstoßende Gestalt“ (отталкивающая фигура).⁵¹² Im Unterschied zu Gercen, der den *jurodivjy* dem Wahnsinn der Gesellschaft entgegenstellte, und anders als Chomjakov, der das „*jurodstvo* des Ostens“ der „Weisheit des Westens“ überordnete, konnte Turgenev dem *jurodivjy* nichts Positives mehr abgewinnen. Er beschrieb ihn nur noch als Exponenten eines ‚östlichen Wahnsinns‘. Dabei zeigte er seine Besorgnis über den Aufklärungsmangel in Russland, der es ermöglicht, dass krankhafte Nervenzustände, wie sie beim porträtierten *jurodivjy* auszumachen sind, als göttliche Offenbarungen hochgehalten werden.⁵¹³

Erst nach seiner Emigration hat Turgenev also jene Kritik am *jurodstvo* entfaltet, wie sie von einem Westler zu erwarten war, die aber weder Belinskij noch Gercen je vorgebracht hatten. Diese Kritik entsprach der Ansicht radikaler *intelligenty* wie Ivan Pryžov, der in den 1860er Jahren ‚ins Volk‘ gegangen war und sozialkritische Studien über das *jurodstvo* verfasst hatte.

6.5. *Jurodstvo* und *intelligencija*

Nach der Lockerung der Zensur unter Alexander II.⁵¹⁴ wurde das *jurodstvo* Gegenstand einer publizistischen Debatte und geriet dadurch in den Blickpunkt einer

510 LESKOV 1956–1958: X 85.

511 Über die junge Frau (Sophie B.) heißt es: „[I]hrer bemächtigte sich eine boshafte, unerbittliche Begeisterung“ (ею овладело какое-то злое, какое-то беспощадное одушевление [TURGENEV 1960–1968: Sočinenija X 184]).

512 TURGENEV 1960–1968: Sočinenija X 184 f.

513 Mit dieser Haltung provozierte Turgenev heftige Kritik von Seiten nationalkonservativer Landsleute. Diese sprachen ihm das Recht ab, fern der Heimat die „dunklen Erscheinungen des russischen Lebens“ (темные явления русской жизни) zu thematisieren (s. TURGENEV 1960–1968: Sočinenija X 479 f; vgl. auch NOVOE VREMJA, Jg. 1870, Nr. 23, S. 1). Besonders Leskov, der die *Wunderliche Geschichte* für „literarischen Unsinn“ (литературный вздор) hielt, polemisierte gegen den Westler: „Die schöpferische Kraftlosigkeit I. S. Turgenevs in letzter Zeit“, schreibt er 1869, „ist eine direkte Folge seines Ausländertums. Man kann Russland heutzutage nicht darstellen, wenn man nicht in Russland lebt“ (Последнее бессилие И. С. Тургенева – это прямое следствие его зарубежничества. России нынче нельзя изображать, не живя в России [LESKOV 1956–1958: X 91]).

514 Im Zeichen der Reformbestrebungen wurde die Zensur Ende der 1850er Jahre insofern gelockert, als die drakonischen Zensurgesetze, die theoretisch in Kraft blieben, nicht mehr streng angewandt wurden (vgl. HOSKING 1997: 331).

breiteren Öffentlichkeit. Ausgelöst hatte die Debatte Ivan Pryžov (1827–1885) – ein Exponent jener sozialen und ideologischen Kategorie, die seit den 1860er Jahren mit dem Begriff *intelligencija* bezeichnet wird.⁵¹⁵ Pryžov gehörte den sog. *raznočincy* an – den ‚Leuten von verschiedenem Rang‘, die aufgrund ihrer Bildung oder Militärzeit dem herkömmlichen Stand entwachsen waren bzw. nie einem solchen angehört hatten.⁵¹⁶ Aus den *raznočincy* rekrutierte sich der Kern der *intelligencija*.⁵¹⁷ Bezeichnete man zunächst die ganze Bildungsschicht als *intelligencija*, so wurde der Begriff im Laufe der 1870–80er Jahre von den Theoretikern der Radikalen besetzt und ideologisiert: Publizisten wie Nikolaj Šelgunov (1824–1891), Nikolaj Michajlovskij (1842–1904) und Lev Tichomirov (1852–1923) verbreiteten das Bild einer standesübergreifenden radikal-demokratischen bis revolutionären *intelligencija*, die dem Regime kritisch bis ablehnend gegenüberstand und über die sozialen Missstände besorgt war.⁵¹⁸ Den Hauptgrund zur Besorgnis sahen die *intelligenty*, wie Šelgunov die Angehörigen der *intelligencija* seit 1875 bezeichnete, in der Kluft (пропасть) zwischen der Oberschicht (верхний слой) und dem Volk (народ). Diese Kluft zu überwinden und dem Volk dadurch ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen, war das Ziel der *intelligenty*. Unter dem Einfluss agrarsozialistischer Ideen gingen viele von ihnen – die sog. *narodniki* – ‚ins Volk‘, erforschten es, vereinigten sich mit ihm und versuchten durch Aufklärung und Aufwiegelung seine Befreiung zu erwirken.⁵¹⁹ Im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit

515 Der schillernde Kollektivbegriff *intelligencija* fand ab 1866 Verwendung in den Romanen von Petr Boborykin (1836–1921). Mit dem Begriff des ‚Intellektuellen‘ ist er nur „sehr partiell deckungsgleich“. Obwohl sich vergleichbare Erscheinungen in anderen Kulturen finden, gilt die *intelligencija* zunächst als spezifisch russisches Phänomen (ŠČUKIN 2002: 196). Zur Geschichte und Verwendung des Begriffs s. O. W. MÜLLER 1971.

516 HELLER 2002: 370 f. Die *raznočincy* formierten sich seit der petrinischen Zeit als heterogen zusammengesetzte Bevölkerungsgruppe neben dem Adel, der Geistlichkeit, der steuerpflichtigen Stadtbevölkerung und der Bauernschaft. Als Prototypen der *raznočincy* nennt Heller „verabschiedete Unteroffiziere und Soldaten mit ihren Kindern, kleine Hof- und Staatsbedienstete, Kinder von Geistlichen und Kirchendienern mit geistlicher Bildung sowie Kinder von Personen mit persönlichem Adel (bis zur Einführung der Ehrenbürgerwürde 1832) und sogar Erbadlige, wenn sie über keinerlei Gutsbesitz verfügten“.

517 Vgl. HAUMANN 2003: 240 und HOSKING 1997: 264.

518 Vgl. O. W. MÜLLER 1971: 286–307 u. 326–337. Das Bild der gesellschaftskritischen *intelligencija* wurde durch Pisarevs und Lavrovs Vorstellungen von der ‚kritisch denkenden Persönlichkeit‘ (критически мыслящая личность) geprägt. Auf beide Entwürfe stützte sich Šelgunov in seiner Konzeption der sozialetisch-fortschrittlichen *intelligencija*. Zu Beginn der 1880er Jahre knüpfte Michajlovskij an Šelgunovs Idealvorstellung an und verleihte sie dem Ideengut der späten *narodniki* ein (O. W. MÜLLER 1971: 286 f). 1886 definierte Tichomirov die *intelligencija* wie folgt: „Dispersée dans toutes les classes, l’intelligentia semble composer une classe particulière, liée par une unité spirituelle et morale, l’unité de sa mission historique. Dans toutes les classes, l’intelligentia joue le rôle d’une sorte de ferment qui, dans le milieu où il se trouve, fait naître l’esprit critique, les aspirations à la science, à la justice“ (L. A. TИХОМИРОВ 1886: 274 f).

519 Zu den Hauptexponenten der *intelligencija* zählten in den 1860–80er Jahren die revolutionären Anhänger des von Gercen und Černyševskij vorgeprägten Agrarsozialismus. Diese Anhänger, welche seit Ende der 1860er Jahre als *narodniki* (Volkstümmler) bezeichnet werden, glaubten

dem Volk stießen sie wiederholt auf das Phänomen des *jurodstvo*, das sie – oft unter atheistisch-materialistischen Gesichtspunkten – zum Anlass für sozialkritische Überlegungen nahmen. Genauso tat es Pryžov, als er sich 1861 einem Pilgerzug von *stranniki* und *jurodivye* anschloss, um Kenntnisse für seine volkskundlichen Arbeiten zu gewinnen.⁵²⁰ Bereits ein Jahr zuvor, am 28. August 1860, hatte er den *jurodivyy* Ivan Korejša besucht (vgl. S. 187–190 u. 335–338) und darüber einen Artikel publiziert, der kontroverse Reaktionen ausgelöst und die Debatte über das *jurodstvo* lanciert hatte.⁵²¹

Pryžov stellte seine Publizistik in den Dienst aufklärerischer Sozialkritik. Wie Belinskij versuchte er die „abscheuliche Wirklichkeit“ (гнусная действительность) radikal und schonungslos aufzudecken.⁵²² Aus dem Blickwinkel eines radikalen Skeptikers und Positivisten sah er im *jurodivyyj*-Kult ein „Relikt der Alten Rus“ (остатокъ древней Руси), das in seiner superstitiösen Art dem Wesen des russischen Volkes fremd sei und durch Obskurantismus am Leben blieb.⁵²³ Die *jurodivye* selbst bezeichnete er als Pseudopropheten (лже-пророки) und Scheinheilige (ханжи), die „der armen Bäuerin den letzten Groschen ablocken“ (выманиваютъ у бѣдной крестьянки послѣдній грошъ).⁵²⁴ Pryžov, der sich 1869 dem revolutionären Zirkel um Sergej Nečaev anschloss,⁵²⁵ vertrat den Standpunkt eines atheistisch veranlagten *intelligent*, beklagte den Mangel an Aufklärung im Volk und er-

an die Überlegenheit der Bauern über die herrschende Schicht und versuchten durch ‚Ins-Volk-Gehen‘ (хождение в народ) die Massen in die Lage zu versetzen, sich selbst zu befreien (vgl. LÖWE 1985: 244f). Seit den 1880er Jahren wurde die *intelligencija* neben den *narodniki* von einer zweiten Richtung mit dominiert: derjenigen der Marxisten. Während die *narodniki* eine „ethnische, introvertierte Sicht der Massen“ an den Tag legten und deren russische Züge betonten, schreibt Hosking, vertraten die Marxisten „eine imperiale und kosmopolitische Linie“ und forderten „die Integration der russischen Bauern und Arbeiter in eine internationale Gemeinschaft“ (HOSKING 1997: 285).

520 Vgl. PRYŽOV 1864: 68 f. Pryžovs ‚Gang ins Volk‘ galt zunächst der Erforschung des Volkes. Erst 1869 betrieb er auch revolutionäre Propaganda unter den Bauern und Arbeitern (s. MAZURKEVIČ 1958: 36).

521 Der Artikel wurde am 4. Sept. 1860 in der Zeitung *Naše vremja* unter dem Titel *Ivan Jakovlič, lžeprorok* veröffentlicht (er ist im Anhang auf S. 473–484 vollständig abgedruckt). Ende November gab ihn Pryžov zusammen mit anderen Zeugnissen über Korejša unter dem Titel *Žitie Ivana Jakovleviča* als Broschüre heraus. Artikel und Broschüre lösten in der Presse ein ebenso großes wie zwiespältiges Echo aus. Auf sie reagierten u. a. Aleksandr Bucharev, Nikolaj Pavlov, Michail Katkov und Viktor Askočenskij (BUCHAREV 1860: 693–702; PAVLOV 1860: 605; KATKOV 1861: 891–894; ASKOČENSKIJ 1861: 328–330). In der Folge schrieb Pryžov für die Periodika *Severnaja pčela*, *Sanktpeterburgskie vedomosti*, *Moskovskie vedomosti* und *Razvlečenie* weitere Artikel über das *jurodstvo*, aus denen er die Broschüre *Skazanie o končine i pogrebenii moskovskich jurodivych Semena Mitriča i Ivana Jakovleviča* (1862) und das Büchlein *26 moskovskich lže-prorokov, lže-jurodivych, dur i durakov* (1864) zusammenstellte.

522 BELINSKIJ 1953–1959: XI 483 (Brief an Michail Bakunin vom 26. Feb. 1840).

523 PRYŽOV 1862: 33–35.

524 PRYŽOV 1862: 6.

525 Pryžov wurde 1869 Mitglied von Nečaevs Geheimorganisation *Narodnaja rasprava* und 1871 wegen Beteiligung am Mord des Studenten Ivanov zu 12 Jahren Strafarbeit und lebenslanger Verbannung in Sibirien verurteilt.

hob das *jurodstvo* zu einem „führenden Thema“ der *intelligencija*.⁵²⁶ Die von ihm lancierte Debatte wurde nicht nur in konservativen und religiösen Zeitschriften wie *Domašnjaja beseda*, *Duchovnaja beseda* und *Strannik* geführt,⁵²⁷ sondern auch in liberalen bis revolutionären Publikationsorganen wie *Naše vremja* (von Nikolaj Pavlov, 1860), *Russkoe slovo* (von Dmitrij Pisarev, 1862), *Sovremennik* (1866 geschlossen) und *Iskra* (1873 geschlossen).⁵²⁸

Doch teilten nicht alle *intelligenty* Pryžovs negative Position.⁵²⁹ Besonders die *narodniki* der 1870–80er Jahre, die sich von den *nečaevcy* distanzierten, beurteilten die *jurodivye* günstiger. So stellte Gleb Uspenskij (1843–1902), der als „typischster russischer *intelligent*“ galt,⁵³⁰ den Titelhelden seiner Skizze *Paramon jurodivyy* (1877) nicht als Betrüger dar, sondern als ehrlichen und in gewisser Hinsicht sogar bewundernswerten Menschen.⁵³¹ In seiner letzten Skizze des Zyklus *Rasterjaevskie tipy i sceny* (Typen und Szenen der Rasterjaev-Straße) verarbeitete er Kindheits-erinnerungen an einen Bauern namens Paramon⁵³² – einen entlaufenen Leibeigenen, der in der Regierungszeit Nikolaus' I. das *jurodstvo* praktizierte und von der

526 Dass unter den *intelligenty* des 19. Jahrhunderts das *jurodstvo* ein „führendes Thema“ war, hat auch Michail Maslin festgestellt (MASLIN 1992: 10): „Man kann darüber streiten“, schreibt er, „welche Spur der christliche Kult der *jurodivye*, der Unglücklichen und Beleidigten in der zeitgenössischen russischen Kultur hinterlassen hat. Doch es besteht kein Zweifel, dass dieses Thema im 19. Jahrhundert für die russische *intelligencija* ein führendes [ведущей] war. Denn diese strebte danach, sich mit dem Volk zu vereinigen, die ‚Schuld dem Volk‘ zurückzuzahlen (Lavrov) und ‚anspruchloser zu werden‘ (Tolstoj)“.

527 Vgl. DOMAŠNJAJA BEŠEDA, Jg. 1861, № 15 (S. 328–330), № 46 (S. 886–895); Jg. 1862, № 9 (S. 209–211 u. 216–219); Jg. 1863, № 38 (S. 248–250); DUCHOVNAJA BEŠEDA (Cerkovnaja Létopis' „Duchovnoj besedy“), Jg. 1860, № 46 (S. 693–702); STRANNIK, Jg. 1862, Ijun' (Abt. 1, S. 293–297).

528 NAŠE VREMJA, Jg. 1860, № 34 (S. 545–548), № 38 (S. 605 f); RUSSKOJE SLOVO, Jg. 1861, № 2 (Abt. 2, S. 90–95); Jg. 1862, № 1 (Abt. 2, S. 1–31); SOVREMENNİK, Jg. 1861, № 2 (Abt. „Sovremennoe obozrénie“ [Russkaja literatura], S. 299–307); ISKRA, Jg. 1861, № 41 (S. 592), № 45 (S. 653–658); Jg. 1862, № 50 (S. 698 f).

529 Sergej Ivanovs kategorisch formulierte Hypothese, dass die *intelligencija* „sämtliche *pochaby* für Betrüger hielt“ (считавшая всех «похабов» обманщиками [S. A. IVANOV 2005: 326]), trifft nicht zu.

530 Als „typischster russischer *intelligent*“ (типичнейший русский интеллигент) wird Gleb Uspenskij 1909 von Dmitrij Merežkovskij in dessen Essay *Ivanyč i Gleb* (Ivanyč und Gleb) bezeichnet (МЕРЕЖКОВСКИЈ 1991: 227). Für einen charakteristischen Exponenten der *intelligencija* halten ihn auch Sergej Bulgakov und Petr Struve in ihren *vechi*-Aufsätzen aus demselben Jahr (S. N. BULGAKOV 1909: 29 und STRUVE 1909: 164).

531 Vgl. G. I. USPENSKIJ 1955–1957: I 242. Der *jurodivyy* Paramon wird von Uspenskij als „einfacher Mensch“ (простой человек) beschrieben, der infolge seiner arglosen Naivität gar nicht fähig war zu betrügen.

532 Der Bauer hieß in Wirklichkeit Eremej, berichtet Dmitrij Sokolov (ein Verwandter Uspenskij's). Sokolov publizierte 1894 in der Zeitschrift *Russkoe bogatstvo* (№ 6) Erinnerungen an Uspenskij's Begegnung mit dem *jurodivyy* (D. G. SOKOLOV 1894: 55). Außerdem schrieb er selbst eine physiologische Skizze (очерк) über Eremej, die er 1877 veröffentlichte (D. G. SOKOLOV 1877: 49–62). Wie bei Sokolov stellt Uspenskij's *očerk* eine wirklichkeitsnahe autobiographische Kindheits-erinnerung dar (vergleichbar mit Lev Tolstoj's *jurodivyy*-Darstellung in *Detstvo*). Zu Uspenskij's *Paramon jurodivyy* vgl. МОТЕЖУНАЈТЕ 2006: 145–147.

Polizei als Papierloser verhaftet wurde. Als Literat der *narodniki* glaubte Uspenskij an die Überlegenheit der Bauern, hoffte, diese würden die Befreiung von der Autokratie vollbringen, und so blieb ihm der „echtste und bäuerlichste Heilige unter den Bauern“ als eine „der lichtesten Erscheinungen“ in Erinnerung.⁵³³ Ohne ihn einseitig zu glorifizieren, porträtierte er mit Paramon einen kompromisslosen Gottsucher und Märtyrer, der seinen Blick allein auf das „Höhere, Jenseitige“ (высшее, нездешнее) richtete und dadurch die weltliche Ordnung in ihrer Nichtigkeit entlarvte.⁵³⁴ Die Erscheinung des *jurodivyyj*, die im Kontrast zum Verhalten der Masse stand, jedoch deren Sehnsüchte spiegelte, diente Uspenskij als Folie, um die Psyche der unterdrückten Provinzbevölkerung sozialkritisch zu beleuchten. Den Höhepunkt der Skizze bildet die Schilderung der Konfrontation zwischen Paramon und den staatlichen Autoritäten: Hier tritt der *jurodivyyj* den zaristischen Ordnungshütern furchtlos entgegen und entlarvt die Unsinnigkeit ihrer Verhörfragen, während er vom autoritätsgläubigen Volk im Stich gelassen, ja gleichsam verraten wird.⁵³⁵ Anders als Pryžov, aber ähnlich wie Turgenjev in *Kas'jan* legte Uspenskij dem *jurodivyyj* eine latente oppositionelle Rolle bei und verlieh ihm – durch Reminiszenzen an die Passionsgeschichte – deutliche Christuszüge.⁵³⁶

1909, sieben Jahre nach Uspenskij's Tod, sah Dmitrij Merežkovskij (1865–1941) in der Skizze *Paramon jurodivyyj* ein Schlüsselwerk des Autors, das sowohl für dessen Biographie wie auch für das Wesen der russischen *intelligencija* aufschlussreich sei. Die Aussage des Erzählers, dass mit Paramon „etwas Ungewöhnliches, halb Unheil, halb Gnade, halb die Zukunft selbst“ auf ihn zukam,⁵³⁷ bezog er auf das Leben Uspenskij's, das in einer psychiatrischen Anstalt und in der Hinwendung zum Glauben geendet hatte:⁵³⁸ „Sein ganzes Leben, sein ganzes Schicksal kam zu ihm

533 G. I. USPENSKIJ 1955–1957: I 237 f.

534 G. I. USPENSKIJ 1955–1957: I 244 u. 247 f.

535 G. I. USPENSKIJ 1955–1957: I 252–261.

536 Das Verhör des *jurodivyyj* durch den Polizeivorsteher korrespondiert mit dem Verhör Jesu durch Pilatus in Joh 18,33–37: Wie Jesus, der auf die Frage des Statthalters antwortet: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36), entgegnet Paramon auf die Frage des Polizisten, ob er keinen Pass habe: „Ich habe den Pass des Herrn“ (у меня паспорт господний; vgl. den *passport gospodnij* bei den altgläubigen *Stranniki* [S. 202 F 92]). Ähnlich wie Jesus in Lk 23,34 sagt er auch dem Vorsteher: „Gott möge sich deiner erbarmen“ (господь тебя помилуй). Und ähnlich dem Volk in der Passionsgeschichte verhalten sich die Bewohner der Rasterjaev-Straße: Sie verraten und verleumdern den *jurodivyyj*, nachdem sie ihn zunächst bewundert und verehrt haben.

537 G. I. USPENSKIJ 1955–1957: I 241. Uspenskij schildert den Eindruck, den der *jurodivyyj* auf ihn gemacht hat, wie folgt: „Etwas Ungewöhnliches, halb Unheil, halb Gnade, halb die Zukunft selbst kam zu uns, und wir konnten nur erstarren und zittern und waren alle bis auf einen davon überzeugt, dass dies ein heiliger Mann sei“ (Что-то необыкновенное, – не то погибель, не то милость, не то само будущее, – шло к нам, и мы могли только замирать и трепетать и все до одного были убеждены, что это «святой человек»).

538 Uspenskij wurde am 1. Juli 1892 in eine Petersburger Heilanstalt eingewiesen, nachdem bei ihm seit 1889 Symptome einer fortschreitenden Geisteskrankheit festgestellt worden waren. Am 21. Sept. 1892 wurde er in die psychiatrische Anstalt Kolmovo (ein ehemaliges Kloster) bei Novgorod überführt, wo ihn – laut Michajlovskij – „eine mystisch-religiöse Stimmung erfasste“ (МИХАЙЛОВСКИЈ 1957: 426). Die 2 letzten Jahre seines Lebens (1900–1902) verbrachte er im

in der Gestalt des *jurodivyj* Paramon“ (вся его жизнь, вся судьба шла к нему в лице Парамона Юродивого).⁵³⁹ Im *jurodivyj* Paramon erblickte Merežkovskij das Alter Ego Uspenskij, aber auch einen Spiegel des verborgenen christlich-asketischen Wesens der gesamten *intelligencija*, deren atheistischer Materialismus nur eine Maske sei:

под маской безбожного материализма, нигилизма все то же христианское подвижничество, аскетическое разрушение идолов, все те же Парамоновы вериги: «Вериги были закованы на нем наглухо, на веки веков, а он, надевший их в молодых летах, рос, кости его раздавались, и железо вьедалось в его тело». Русский интеллигент уже не помнит, в чье имя надеты на него вериги; но на цепях висит чугунная доска с вылитой надписью: *аз язвы Господа моего ношу на теле моем.*⁵⁴⁰

Unter der Maske des gottlosen Materialismus und Nihilismus verbergen sich genau derselbe christliche Glaubenskampf, genau dieselbe asketische Götzenbilderzerstörung, genau dieselben *verigi* Paramons: „Die *verigi* waren ihm auf alle Zeiten fest angeschmiedet worden, aber er, der sie in jungen Jahren angelegt hatte, war gewachsen, seine Knochen waren fester geworden, und das Eisen hatte sich in seinen Körper gefressen“. Der russische *intelligent* erinnert sich nicht mehr, in wessen Namen ihm die *verigi* angelegt wurden. Doch an den Ketten hängt ein gusseisernes Schild mit der aufgegossenen Inschrift: *Die Wunden meines Herrn trage ich an meinem Leib* [vgl. Gal 6,17].

Merežkovskij widersprach hier Sergej Bulgakov (1871–1944), der in seinem *vechi*-Aufsatz *Geroizm i podvižničestvo* (Heroismus und geistlicher Kampf, 1909) eine unüberwindbare Kluft zwischen dem „*intelligencija*-Heroismus“ (интеллигентский героизмъ) und dem „christlichen Asketismus“ (христианское подвижничество) festgestellt hatte.⁵⁴¹ Am Beispiel der multiplen Persönlichkeit Uspenskij versuchte Merežkovskij die für die *intelligencija* typische Verknüpfung von atheistisch-materialistischen mit christlich-asketischen Denk- und Lebensmustern aufzuzeigen.⁵⁴²

Novoznamenskaja-Krankenhaus für *duševno-bol'nye* bei Petersburg, wo er am 14. März 1902 starb. Zwei Jahrzehnte früher hatte einen anderen berühmten *intelligent* ein ähnliches Schicksal ereilt – Petr Tkačev (1844–1885): Er endete in einer Pariser Irrenanstalt (s. BOBORYKIN 1965: II 522).

539 MEREŽKOVSKIJ 1991: 229.

540 MEREŽKOVSKIJ 1991: 232. Auch Petr Struve schreibt in seinem *vechi*-Aufsatz, dass Uspenskij „wahres Gesicht immer hinter irgendwelchen *intelligencija*-Masken [интеллигентскія маски] verborgen“ blieb (STRUVE ²1909: 164). Im Wahnsinn aber verlor Uspenskij die *intelligencija*-Masken und entpuppte sich als religiöser Mensch (vgl. МІСНАЈЛОВСКИЈ 1957: 425 f). Zu den *verigi*, die Paramon (Eremej) unter einem schwarzen Kaftan trug, vgl. S. 209 f der vorliegenden Arbeit.

541 S. N. BULGAKOV ²1909: 58 und MEREŽKOVSKIJ 1991: 228.

542 MEREŽKOVSKIJ 1991: 228. Gerade in der „Verflechtung“ (сращение) von „heidnischem Heroismus“ und „christlichem Asketismus“ sieht Merežkovskij die Tragödie begründet, die Uspenskij und die ganze *intelligencija* erlebt haben. Im Gegensatz zu Bulgakov, der den *intelligenty* vorhält, dass sie mit dem „christlichen Gewand“ (христианская одежда) einen dem Christentum entgegengesetzten „*intelligencija*-Heroismus“ verhüllen (S. N. BULGAKOV ²1909: 57), sieht

Hatte Bulgakov in seinem *vechi*-Aufsatz bereits auf die religiösen Züge in der geistigen Physiognomie der *intelligencija* hingewiesen – z. B. auf das Märtyrertum, das Gefühl der Schuld, die Aversion gegen das ‚Reich dieser Welt‘ und den „eschatologischen Traum von der Stadt Gottes“⁵⁴³ –, diesen Zügen aber nur einen „aufgesetzten Charakter“ zugeschrieben,⁵⁴⁴ so glaubte Merežkovskij darin einen integralen Bestandteil der Persönlichkeit des *intelligent* zu erkennen. Den exemplarischen Träger dieser Züge sah er im *jurodivij*, wie ihn Uspenskij skizziert und verkörpert hatte (in „Gleb Jurodivij“).⁵⁴⁵ Damit griff er einen Gedanken auf, der schon in den 1860er Jahren bezeugt ist: denjenigen einer Verwandtschaft zwischen *jurodivij* und *intelligent*.

Erschienen *jurodivij* und *intelligent* in der Darstellung Pryžovs noch als Antipoden, so wurde ihnen bald eine gewisse Affinität zugeschrieben. In der publizistischen Debatte der 1860er Jahre waren es zunächst die Kritiker der *intelligencija*, die sich des Vergleichs zwischen *intelligent* und *jurodivij* bedienten. Als Urheber des Vergleichs kann Michail Katkov (1818–1887) gelten, der in seinem polemischen Aufsatz *Starye bogi i novye bogi* (Alte Götter und neue Götter, 1861) die philosophischen Artikel des *Sovremennik* – gemeint sind Beiträge von Nikolaj Černyševskij (1828–1889) und Maksim Antonovič (1835–1918) – mit Äußerungen von Ivan Korejša verglich. Unter Verwendung von Korejšas *zaum*-Wort *kololacy*⁵⁴⁶ stellte er die Frage: „Sind denn die philosophischen Aufsätze, die manchmal in unseren Zeitschriften untergebracht werden, nicht auch *kololacy*?“ (Развѣ философскія статьи, которыя помѣщаются иногда въ нашихъ журналахъ, – не *кололацы*?).⁵⁴⁷ Am 13. März 1862 erschien in der Zeitung *Severnaja pčela* (Nordische Biene) ein anonymes Artikel, der Katkovs Frage aufgriff und sie gewissermaßen beantwortete. Auf spöttische Weise wird der *intelligent*⁵⁴⁸ Černyševskij darin mit dem *jurodivij* Korejša verglichen: „Mit unvoreingenommenen Augen betrachtet“, schreibt der Verfasser, „erkennt man, dass Herr Černyševskij und Ivan Jakovlevič ‚von ein und demselben Schlage‘ sind und dass nur ihre Gestalt unterschiedlich ist.“⁵⁴⁹ Gemeinsamkeiten zwischen den Exponenten sieht der Autor

Merežkovskij in diesem „Heroismus“ eine Maske, die den eigentlichen christlichen Kern der *intelligenty* verdeckt. Er stellt die Frage, ob die von Bulgakov angeprangerte „Gottlosigkeit“ der *intelligencija* nicht nur ein „Schweigen von Gott“ (безмолвие о Боге) sei (MEREŽKOVSKIJ 1991: 229).

543 S. N. BULGAKOV ²1909: 27–30.

544 S. N. BULGAKOV ²1909: 29 f.

545 MEREŽKOVSKIJ 1991: 232.

546 Zum *zaum*-Wort *kololacy* s. S. 215. Vgl. auch den Aufsatz von Akim Flekser (VOLYNSKIJ 1894: 86–88).

547 КАТКОВ 1861: 893.

548 Hier noch als *umnik* (kluger Kopf) bezeichnet.

549 PETERBURGSKOE OVOZRĚNIE 1862: 277: посмотрѣвъ безпристрастными глазами, увидишь, что въдъ и г. Чернышевскій и Иванъ Яковлевичъ – «одного поля ягода,» только разныхъ формъ. Diese Nebeneinanderstellung, die durch Katkovs Aufsatz *Starye bogi i novye bogi* angeregt worden war, machte Schule (vgl. CHUDJAKOV 1882: 69). Es wurde beliebt, Kontrahenten mit *jurodivij* Ivan Korejša zu vergleichen. Petr Tkačev wandte diesen Vergleich später

im anstößigen Verhalten und in unverständlichen Äußerungen, worin die fanatischen Anhänger „etwas Hohes, dem gewöhnlichen Verstand Unzugängliches“ erblicken.⁵⁵⁰ Der Vergleich endet mit den Worten: „Ivan Jakovlevič schrieb *kalalacy* und Herr Černyševskij Aufsätze im *Sovremennik*, bei denen es sich gleichfalls um *kalalacy* handelt, auf ihre Art“ (Иванъ Яковлевичъ писалъ «калалацы», а г. Чернышевскій статьи въ Современникъ – тоже «калалацы», въ своемъ родѣ).⁵⁵¹ Am 17. März 1862 doppelte ein Artikel der Zeitschrift *Domašnjaja beseda* nach. Er ist mit den Initialen N. Č. gezeichnet und trägt den Titel *Jurodstvujuščie v ateizme* (Närrische im Atheismus). Darin werden die russischen *intelligenty*,⁵⁵² die eigentlich keine richtigen Atheisten seien, als *jurodstvujuščie v ateizme* verspottet. In dieser Formulierung steht *v ateizme* anstelle von *vo Christe*, womit der Autor ausdrückt, dass der Atheismus „auf seine Art ein Glaube“ sei (своего рода вѣрованіе).⁵⁵³ Den Atheismus hätten die russischen *intelligenty* „in gutem Glauben [на вѣру] als etwas Modisches, Fortschrittliches“ von ihren westlichen Idolen übernommen.⁵⁵⁴ Doch anders als diese „macht sich der russische Mensch im Liberalismus wie im Atheismus gerne zum Narren“ (русскій человекъ любить таки поюродствовать и въ либерализмъ, и въ атеизмъ).⁵⁵⁵ Ja, der Atheismus widerspreche der Natur des russischen Menschen, „solange sich dieser nicht zum Narren macht“ (пока онъ не начинаетъ юродствовать).⁵⁵⁶

Vergleiche zwischen *intelligenty* und *jurodstvujuščie*, wie sie zunächst die Kritiker, später auch die Verteidiger der *intelligencija* (wie Merežkovskij) gezogen haben, sind bis heute beliebt. Sie finden sich bei Philologen und Kulturwissenschaftlern

auf Lev Tolstoj an (BOBORYKIN 1965: II 522), Serafim Šaškov auf Dostoevskij (LETOPIS' ŽIZNI I TVORČESTVA DOSTOEVSKOGO 1993–1995: II 336). Vasilij Rozanov schließlich ließ in seinem Artikel *I. V. Kireevskij i Gercen* (1911) den Slavophilen vom Westler in einem fiktiven Streitgespräch als „Stimme Korejšas“ bezeichnen (V. V. ROZANOV 1990: 394).

550 PETERBURGSKOE OVOZREŇIE 1862: 277: какъ поклонники Чернышевскаго видятъ въ своемъ благовѣстителѣ что-то важное, что-то обыкновенному понятію толпы непонятное, такъ и поклонники Ивана Яковлевича видѣли въ его пошлостяхъ также что-то высокое, что-то обыкновенному уму недоступное.

551 PETERBURGSKOE OVOZREŇIE 1862: 277. Dieser Satz lässt sich als Antwort auf Katkovs Frage lesen. Vgl. dazu Pisarevs Replik auf Katkovs Aufsatz in Jg. 1862, Nr. 1 der Zeitschrift *Russkoe slovo* (PISAREV 2000 ff: IV 19).

552 Hier werden sie als *domoroščennye ateisty* (hauseigene Atheisten) aus der *mysljaščaja čast' občestva* (dem ‚denkenden Teil der Gesellschaft‘) bezeichnet. Indirekt angesprochen sind die *intelligenty* Pryžov, Černyševskij und dessen Mitstreiter Maksim Antonovič.

553 JURDSTVUJUŠČIE V ATEIZMĚ 1862: 249. Wie im Artikel der *Severnaja pčela* werden auch hier Gedanken aus Katkovs Aufsatz *Starye bogi i novye bogi* aufgegriffen (КАТКОВ 1861: 891–904).

554 JURDSTVUJUŠČIE V ATEIZMĚ 1862: 247: Они преклонились предъ авторитетами, приняли атеизмъ на вѣру, какъ что-то модное, передовое. Vgl. КАТКОВ 1861: 893. Besonders Ludwig Büchners *Kraft und Stoff* (1855) war bei der *intelligencija* der 1860er Jahre populär.

555 JURDSTVUJUŠČIE V ATEIZMĚ 1862: 249.

556 JURDSTVUJUŠČIE V ATEIZMĚ 1862: 246: натура русскаго человека, пока онъ не начинаетъ юродствовать, вовсе несклонна къ атеизму.

wie Ewa Thompson, Vjačeslav Ivanov und Ilona Motejunajte.⁵⁵⁷ Dabei verstehen die genannten Forscher unter *jurodstvo* ein spezifisches, im religiösen Kontext entwickeltes Verhaltensmodell (модель поведения), das im Sozialverhalten russischer *intelligenty* eine säkulare Entsprechung fand. Laut dem Semiotiker Vjačeslav Ivanov haben russische *intelligenty* des 19. Jahrhunderts in ihrem rebellischen Verhalten die Tradition des altrussischen *jurodstvo* fortgesetzt.⁵⁵⁸ Dementsprechend sieht Thompson in den *jurodivye* „the prototypes of the maximalist *intelligenty* of whom Sergei Bulgakov spoke in his famous article in *Signposts (Vekhi, 1909)*“. Sie schreibt: „From holy fools the intelligentsia inherited the tradition of high seriousness in matters large and small, a disregard for civic structure and for the slow and gradual improvement of social conditions“.⁵⁵⁹ Motejunajte schließlich erblickt die wesentlichen Gemeinsamkeiten von *jurodivye* und *intelligenty* in der „Entlarvung der Gesellschaft“ (обличение общества) und in der „Sonderstellung im Sozium“ (особая позиция в социуме).⁵⁶⁰

Solche aus der Retrospektive erfolgten typologischen Vergleiche sind jedoch nur beschränkt aussagekräftig, solange nicht gefragt wird, ob sich die *intelligenty* des 19. Jahrhunderts auch selbst in der Nachfolge der *jurodivye* sahen (die erwähnten Forscher sind dieser Frage nicht nachgegangen). Die Quellen, die uns vorliegen, enthalten darauf eine Antwort: Die russischen *intelligenty* des 19. Jahrhunderts haben ihre soziale Rolle z. T. selbst mit derjenigen von *jurodivye* verglichen, wenn auch erst relativ spät. Ein Beleg dafür findet sich in der Schrift *V zaščitu intelligencii* (Zur Verteidigung der *intelligencija*) von Lev Tichomirov, die 1882 in Šelgunovs Zeitschrift *Delo* erschien. Tichomirov war zu diesem Zeitpunkt Aktivist und Theoretiker der *narodniki* (seit 1879 Mitglied des Exekutivkomitees der revolutionären Geheimorganisation *Narodnaja volja*) und damit ein typischer *intelligent*.⁵⁶¹ Das „Wesen der *intelligencija*“ (сущность интеллигенции) sah er im „geistlichen Kampf für Gerechtigkeit“ (подвижничество за правду)⁵⁶² – einem Kampf, den früher u. a. die *jurodstvujuschie* – wie er die *jurodivye* nannte – geführt hätten:

557 THOMPSON 1987: 159–175; Vjač. Vs. IVANOV 1999: 48; MOTEJUNAJTE 2006: 272–281. Vgl. auch ОТТОВОРДЕМГЕНТСЧЕНФЕЛДЕ 2004: 179–185.

558 Vjač. Vs. IVANOV 1999: 48.

559 THOMPSON 1987: 160.

560 MOTEJUNAJTE 2006: 273.

561 Tichomirov schloss sich 1871 dem *intelligencija*-Zirkel um Nikolaj Čajkovskij an, ging „ins Volk“, saß vier Jahre in der Peter-Paul-Festung (1873–1877), ehe er am ‚Prozess der 193‘ freigesprochen wurde. 1878 trat er der Untergrundorganisation *Zemlja i volja* bei, 1879 der terroristischen Nachfolgeorganisation *Narodnaja volja*. Als Theoretiker und Exekutivmitglied der *Narodnaja volja* war Tichomirov an den Vorbereitungen auf das Attentat gegen Alexander II. beteiligt (1. März 1881). Nach der Ermordung des Zaren und der Zerschlagung der *Narodnaja volja* floh er nach Genf, dann weiter nach Paris, wo er mit Petr Lavrov den *Vestnik Narodnoj voli* redigierte.

562 L. A. TICHOMIROV 1896: 983. Das Wort *pravda* war ein Schlüsselbegriff der *narodniki*. In ihm sah Michajlovskij die erstrebenswerte Einheit von *istina* (Wahrheit) und *spravedlivost* (Gerechtigkeit), die Vereinigung des „theoretischen Himmels“ (теоретическое небо) mit der „praktischen Erde“ (практическая земля). Vgl. GOERDT 1984/1995: 450 f und V. V. ZEN'KOVSKIJ 1948–50/1989: I 370.

Исканіе истины и способовъ осуществленія правды въ общественной жизни – это весьма знакомо русскому народу. Многочисленные народные странники, подвижники древней Руси исполняли именно функцію современной интеллигенціи. Впослѣдствіи съ появленіемъ раскола эта народная интеллигенція сильнѣе и ярче всего проявляется въ средѣ его дѣятелей. Вспомните «юродствующихъ», обличающихъ земную неправду предъ лицомъ самого Грознаго, Башкиныхъ, размышляющихъ о грѣховности рабства въ христіанскомъ обществѣ, просмотрите лѣтописи раскола, создающаго типъ новой общины въ разныхъ «Выгорѣціяхъ» – и вы убѣдитесь, что русская земля никогда не оскудѣвала способностью выдѣлять изъ себя людей, фанатически отыскивающихъ идеалы добра и правды.⁵⁶³

Die Suche nach der Wahrheit und den Methoden der Verwirklichung der Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben – das ist dem russischen Volke nur allzu gut bekannt. Zahlreiche Wanderasketen und Glaubensstreiter aus dem Volk übten in der Alten Rus' gerade die Funktion der heutigen *intelligencija* aus. Später, mit dem Auftreten des *raskol*, tritt diese Volks-*intelligencija* stärker und deutlicher im Kreise seiner Exponenten hervor. Erinnern wir uns an die *jurodstvujuschie*, welche die irdische Ungerechtigkeit im Angesicht Ivans des Schrecklichen entlarvten, oder an Baškin und seine Gleichgesinnten,⁵⁶⁴ die über die Sündhaftigkeit der Sklaverei in der christlichen Gesellschaft nachdachten; schaut euch die Chroniken des *raskol* an, der einen Typus neuer Selbstverwaltung in Siedlungen wie jener am Vyg hervorgebracht hat – und ihr werdet euch davon überzeugen, dass es der russischen Erde nie an der Fähigkeit mangelte, Menschen hervorzubringen, die auf fanatische Weise nach den Idealen des Wohls und der Gerechtigkeit suchten.

Tichomirov zählte die *jurodivye* zu den Exponenten einer *narodnaja intelligencija* (Volks-*intelligencija*), welche in der Alten Rus' die Funktion der heutigen *intelligencija* ausübte. Damit nahm er einen Begriff auf, den Uspenskij in seiner Skizze *Narodnaja intelligencija* (1882) verwendet hatte.⁵⁶⁵ Uspenskij sah den Typus der Volksintelligenz in der Gestalt des Gerechten (божий угодник), der die göttliche

563 L. A. ТИХОМИРОВ 1882: 21.

564 Matvej Semenovič Baškin: Bojar und Freidenker des 16. Jahrhunderts, der – unter westlichen Einflüssen (Kalvinismus, Sozinianismus) – eine von der Tradition befreite Auslegung der Hl. Schrift vertrat. Er lehnte die Lehre der Kirchenväter, die Bestimmungen der Konzile (inkl. christologische Lehre) und die Heiligen- und Ikonenverehrung ab. Die Kirche verstand er als eine freie Gemeinschaft der Gläubigen. Die Göttliche Liturgie hielt er für überflüssig, das moralische Leben der Gläubigen für das alles Entscheidende. Er verkündete ein Christentum der praktischen Nächstenliebe, verurteilte die Leibeigenschaft und schenkte seinen Leibeigenen die Freiheit. Baškin und seine Gleichgesinnten wurden 1553 auf dem Konzil von Moskau als Häretiker verurteilt und mit lebenslänglicher Klosterhaft bestraft (s. KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: VIII 133; GOLUBINSKIJ 1901²–1911/1997–1998: II/1 818–825 und SMOLIČ 1953: 304f).

565 Uspenskij's Skizze *Narodnaja intelligencija* findet sich im Zyklus *Vlast' zemli* (Die Macht der Erde), der 1882 in den Nummern 1–3 der *Otečestvennyje zapiski* (Vaterländischen Annalen) erschien.

Wahrheit (божеская правда) ins Volksmilieu trug.⁵⁶⁶ Eine *narodnaja intelligencija* habe es immer gegeben, doch sei sie heute bedeutungslos geworden.⁵⁶⁷ Uspenskij's Gedanken griff später auch Michajlovskij auf – der ‚Führer der *narodniki*‘. 1888 schreibt er über die altrussischen Heiligen (святые угодники):

Не отрывая человека от земледельческого труда, не нарушая его многосторонних связей с землей, они, проповедуя истины христианской нравственности, старались поднять зоологическую правду на степень божеской справедливости. Ныне эта высокая обязанность лежит на интеллигенции, ибо и святые угодники были интеллигенцией своего времени. Мы должны их взять за образец для своей деятельности.⁵⁶⁸

Ohne den Menschen von der Landarbeit loszureißen, ohne seine vielseitigen Verbindungen mit der Erde zu zerstören, bemühten sie sich durch Verkündigung der christlich-moralischen Wahrheiten die primitive Gerechtigkeit auf die Stufe der göttlichen Gerechtigkeit zu heben. Jetzt obliegt diese hohe Pflicht der *intelligencija*, denn die heiligen Knechte Gottes waren die *intelligencija* ihrer Zeit. Wir müssen sie zum Vorbild für unsere Tätigkeit nehmen.

In ihrem Kampf für Gerechtigkeit sahen sich die *narodniki* der 1880er Jahre als Nachfolger der altrussischen Heiligen, namentlich der *jurodivye*. Die „moralische Haltung des zeitgenössischen Wahrheitssuchers“ (нравственный облик современного искателя истины), schreibt Tichomirov, entspreche derjenigen eines altrussischen Asketen.⁵⁶⁹ Zwar habe dieser die Gerechtigkeit „auf einer religiösen Grundlage“ (на религиозной основѣ) gesucht, doch sei die Religion damals die „einzige Quelle des Wissens“ (единственный источникъ знанія) gewesen.⁵⁷⁰ Statt „auf religiöser Grundlage“ suche die heutige *intelligencija* die Gerechtigkeit auf den „Grundlagen der Wissenschaft“ (на основахъ науки). Hierin erkannte Tichomirov später, als er sich von der Revolution verabschiedet hatte, einen wesentlichen Unterschied zwischen der *intelligencija* und ihrem altrussischen Vorbild.⁵⁷¹

Anders als Pryžov, der als *intelligent* der 1860er Jahre den *jurodivij*-Kult kritisiert und als Erscheinung beschrieben hatte, die dem russischen Volkswesen widerspricht, sahen *narodniki* wie Uspenskij und Tichomirov im *jurodstvo* ein repräsentatives Volksphänomen und verliehen ihm tugendhafte Züge (in seiner zeitgenössischen wie in seiner historischen Gestalt). Und nachdem *intelligenty* wie Černyševskij von ihren Kritikern mit *jurodivye* verglichen worden waren, gebrauchte Tichomirov den einst polemischen Vergleich im positiven Sinne, indem

566 G. I. USPENSKIJ 1955–1957: V 125 f: божескую правду и вносила в народную среду народная интеллигенция. [...] тип ее был тип божия угодника.

567 G. I. USPENSKIJ 1955–1957: V 125: есть народная интеллигенция, всегда, во все времена существовавшая в народе, но теперь незаметная.

568 MIČAJLOVSKIJ 1957: 368.

569 L. A. TIČOMIROV 1882: 21.

570 L. A. TIČOMIROV 1882: 21.

571 L. A. TIČOMIROV 1896: 983 f.

er die *intelligencija* seiner Zeit in die Nachfolge der altrussischen *jurodivye* stellte. Damit übertrug er die soziale Funktion, welche die *jurodivye* als Exponenten einer (inzwischen bedeutungslos gewordenen) *narodnaja intelligencija* ausgeübt hatten, auf die Revolutionäre der 1870–80er Jahre. Wenn Thompson schreibt „The ideal revolutionary is a secular holy fool“,⁵⁷² so entspricht dies der Ansicht des jungen Tichomirov.

In der Rekurrerung auf das altrussische Asketentum war aber die spätere Entwicklung Tichomirovs schon angelegt: seine Abwendung von der Revolution Ende der 1880er Jahre und seine Hinwendung zur Reaktion und zur Orthodoxie.⁵⁷³ Eine solche Wandlung vom Revolutionär zum Reaktionär ist für einen beachtlichen Teil der *intelligencija* charakteristisch. So auch für Jurij Govorucha-Otrok (1850–1896), der 1874 ‚ins Volk‘ ging und im ‚Prozess der 193‘ (1877) zu einer Haftstrafe verurteilt wurde, ehe er der Revolution entsagte und als Publizist eine „russisch-orthodoxe Idee“ (русско-православная идея) verkündete.⁵⁷⁴

6.6. Der *jurodivyj* als Träger der ‚russischen Idee‘

6.6.1. Jurij Govorucha-Otrok

Im Rahmen seines Konzepts einer religiös-nationalen Idee⁵⁷⁵ befasste sich Govorucha-Otrok auch mit dem *jurodstvo*. Ihm widmete er drei Kapitel seines kulturphilosophischen Essays *Fantazija i dejstvitel'nost'* (Phantasie und Wirklichkeit,

572 THOMPSON 1987: 160.

573 In den späten 1880er Jahren wandte sich Tichomirov von der Revolution ab. Diese von ihm als geistliche Bekehrung dargestellte Abwendung geschah aus verschiedenen Gründen, nicht zuletzt infolge seiner enttäuschenden Erfahrungen in der Französischen Republik, wo er seit 1883 als Flüchtling weilte. 1888 publizierte er in Paris die Schrift *Pourquoi je ne suis plus révolutionnaire*, worin er der Revolution im Namen einer friedlichen Evolution entsagte. Nachdem sein Amnestiegesuch von Alexander III. bewilligt worden war, kehrte er 1889 nach Russland zurück und profilierte sich als patriotischer Verfechter der Monarchie und der Orthodoxie.

574 Als Kämpfer für eine „russisch-orthodoxe Idee“ wurde Govorucha-Otrok 1896 von Tichomirov gewürdigt (L. A. TICHOMIROV 1997: 613). Wie Tichomirov schrieb er für die Zeitung *Moskovskie vedomosti* (von 1889 bis 1896, unter dem Pseudonym Jurij Nikolaev). Einen Namen hat er sich v. a. als Literaturkritiker erworben. Zu Govorucha-Otrok s. L. A. TICHOMIROV 1997: 603–619; V. V. ROZANOV 1990: 216–222 und FUEDEL' 1896: 39–47.

575 Govoruchas Konzept einer religiös-nationalen Idee steht im Kontext der bis ins 20. Jh. geführten publizistischen Debatte um die ‚russische Idee‘. Der Begriff *ruskaja ideja* ist von Dostoevskij (1861) und Vladimir Solov'ev (1888) geprägt worden. Wilhelm Goerdts versteht darunter einen „Titel für jeglichen Versuch, eine ‚platonisierende‘, gleichsam a priori allgemeine, intuitive Erkenntnis des ‚Wesens‘ oder eine a posteriori verallgemeinernde, empirische Beschreibung des ‚Charakters‘ des russischen Volkes auf der Grundlage seiner Geschichte zu geben sowie daraus eine philosophische Bestimmung seiner geschichtlichen Aufgabe abzuleiten – Unternehmen, deren erstes an seiner erkenntnistheoretischen Unbegründbarkeit und Aporetik ebenso leidet wie das zweite an der Unmöglichkeit, den Prozess der Charakterisierung im ‚Diesseits‘ je abschließen zu können“ (GOERDT 1984/1995: 509).

1893).⁵⁷⁶ Unter dem Einfluss der Slavophilen stellte er darin die idealtypischen Eigenschaften des „russischen Menschen“ (русский человекъ) denjenigen des „europäischen Menschen“ (европейский человекъ) gegenüber. Einen wesentlichen Unterschied sah er im Zustand des Gewissens: Während das Gewissen des diesseitsorientierten Europäers „verstummt“ sei, plage den träumerisch-visionären Russen ein „krankes Gewissen“ (больная совѣсть), d. h. ein „Gefühl der moralischen Verantwortung [...] für alles Übel in der Welt und im Leben“.⁵⁷⁷ Dieses Gefühl sei sowohl für den „gebildeten“ wie auch für den „einfachen russischen Menschen“ charakteristisch: sowohl für Aleksandr Gercen (Kap. I–II) wie auch für die *jurodivye* (Kap. III–V). In den *jurodivye* erblickte er die „markantesten Verkünder des *kranken Gewissens*“, das den „charakteristischsten Zug des russischen Volkscharakters“ bilde.⁵⁷⁸

Einen solchen „Verkünder des *kranken Gewissens*“ beschrieb Govorucha am Beispiel von Ivan Gavrilovič Krjukov – einem zeitgenössischen *jurodivjy* aus Kursk, der in Char’kov unter Beteiligung der Volksmassen beerdigt worden war.⁵⁷⁹ Wie einst Pryžov, dessen Arbeiten er nicht kannte, stellte er Nachforschungen über das Leben des *jurodivjy* an, kam jedoch zu ganz anderen Ergebnissen. Im Gegensatz zu Pryžov sah er im *jurodstvo* kein Pseudoprophetentum und im *jurodivjy*-Kult nichts Abergläubisches, sondern einen erhabenen *podvig* und einen Ausdruck des christlichen Gefühls der Volksmassen, das der *intelligencija* fremd sei. Zum Begräbnis Ivan Krjukovs schreibt er:

Что же выразила эта народная толпа, сопровождавшая гробъ Ивана Гавриловича? Да именно то чувство котораго мы, «интеллигентные» люди, не умѣемъ выразить, потому что его у насъ нѣтъ: смиреніе и благоговѣнное преклоненіе предъ величіемъ нравственнаго подвига, въ какой бы странной и необыкновенной формѣ ни выразился этотъ подвигъ. «Если хочешь быть совершенъ, оставь все, возьми крестъ свой и иди за Мною.» Вотъ тотъ идеаль недосягаемаго нравственнаго совершенства, который сіяеть предъ человѣче-

576 Die 3 Kapitel zum *jurodstvo* sind im Anhang auf S. 497–510 abgedruckt.

577 GOVORUCHA-ОТРОК 1893: № 201, 3: чувство нравственной отвѣтственности [...] за все зло міра и жизни. Dieses Gefühl der Mitschuldigkeit an der allgemeinen Weltschuld und an allen Sünden der Menschheit wird am bekanntesten in Dostoevskijs Roman *Brat’ja Karamazovy* (1879/80) zur Sprache gebracht (DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 149). Schon Kireevskij hat 1852 dem ruhigen Gewissen des ‚westlichen Menschen‘ das den ‚russischen Menschen‘ kennzeichnende Gefühl der moralischen Fehlerhaftigkeit entgegengestellt (KIREEVSKIJ 1911: I 216). Geprägt wurde der Ausdruck ‚krankes Gewissen‘ durch Uspenskijs Skizze *Bol’naja sovest’* aus dem Jahr 1873 (G. I. USPENSKIJ 1955–1957: III 303–328).

578 GOVORUCHA-ОТРОК 1893: № 208, 4: самые яркіе выразители *больной совѣсти*, являющейся самую характерною чертой въ складѣ русскаго народнаго характера. Zum Begriff ‚Nationalcharakter‘ vgl. S. 268 F 475.

579 Nach Govorucha sollen gegen die 10’000 dem *jurodivjy* das letzte Geleit gegeben haben. Nicht selten waren es derartige Volksbegräbnisse, die das Interesse der Intellektuellen an den *jurodivye* weckten. So war es bei der Beerdigung von Ivan Korejša 1861 in Moskau, an der Zehntausende teilgenommen haben (s. S. 338 F 160). Im Jahre 1862 gab es in Odessa ein ähnliches Volksbegräbnis einer *jurodivaja* (s. ODESSKIJ VĚSTNIK, Jg. 1862, № 1, S. 4).

ствомъ какъ путеводная звѣзда, – и къ этому-то идеалу старался приблизиться юродивый Иванъ Гавриловичъ, и въ этомъ-то былъ его подвигъ, который понялъ и почувствовалъ провожавшій «Божьяго человѣка» народъ ...⁵⁸⁰

Was aber drückte diese Menschenmenge aus, die den Sarg von Ivan Gavrilovič begleitete? Ja, gerade jenes Gefühl, das wir „intelligenten“ Menschen nicht auszudrücken vermögen, weil wir es nicht haben: Demut und ehrfürchtige Hochachtung vor der Erhabenheit der moralischen Askese [*podvig*], in welcher seltsamer und ungewöhnlicher Form sich diese Askese auch äußert. „Willst du vollkommen sein, dann lasse alles liegen, nimm dein Kreuz auf dich und folge mir nach“ [vgl. Mt 19,21; 16,24]. Dies ist jenes Ideal der unerreichbaren moralischen Vollkommenheit, das wie ein Leitstern vor der Menschheit leuchtet, – und jenem Ideal versuchte der *jurodivyy* Ivan Gavrilovič sich zu nähern, und darin bestand seine Askese, die das Volk, welches dem „Mann Gottes“ das letzte Geleit gab, verstand und fühlte...

Die Demut (смирение), die er im Volk als gelebtes Ideal wahrnahm, hielt Govorucha für das Grundprinzip der orthodoxen Weltanschauung: „Nur durch Demut“, schreibt er, „kann man die Wahrheit begreifen“; und „wo keine Demut ist, dort gibt es keine Askese, denn die Askese kann nur im Namen der Wahrheit vollbracht werden“.⁵⁸¹ Am Beispiel Ivan Krjukovs, des „Wahrheitsträgers“ aus dem Volk, idealisierte Govorucha das *jurodstvo* als Demut-Askese und als „Ablehnung alles Irdischen“ (отрицание всего земнаго). Die im *jurodstvo* enthaltene Ablehnung von Recht und Besitz setzte er der Forderung nach Rechten (права) entgegen, wie sie die westlich orientierten Kräfte stellten.⁵⁸² Damit verlieh er dem *jurodivyy*-Kult Züge einer reaktionären Gesellschaftskritik von Seiten des Volkes. Warum das Volk – im Unterschied zur *intelligencija* – den *jurodivyy* nicht für einen Narren, sondern für einen „Mann Gottes“ hielt, erklärt Govorucha wie folgt:

Для меня юродивый представлялся человѣкомъ *страннымъ*, то-есть живущимъ не такъ какъ всѣ, нарушающимъ нормальный ходъ жизни; для моего собесѣдника проникнутаго чувствомъ народнымъ, наоборотъ, представлялось что именно мы, не Божьи люди, живемъ ненормально, а юродивый жилъ нормально, что на нашей сторонѣ *ложь*, а на его – *правда*, потому что правда несомнѣнно на сторонѣ того кто не имѣетъ гдѣ преклонить голову, кто терпитъ все, кто не стремится ни къ какимъ правамъ, не ищетъ и не признаетъ этихъ своихъ правъ, кто думаетъ что человѣкъ не имѣетъ *никакихъ* правъ, а имѣетъ только обязанности предъ Богомъ, кто не имѣетъ ничего своего, а думаетъ что все Божье; правда, словомъ, на сторонѣ того кто или своею мыслью и жизнью, какъ многіе святые и подвижники, или хотя одною только жизнью, какъ хотя бы тотъ же юродивый Иванъ Гавриловичъ,

580 GOVORUCHA-Отрок 1893: № 208, 3.

581 Zit. nach FUEDEL' 1896: 45: «Только чрезъ смиреніе, говорилъ онъ, можно постигать истину», и «гдѣ нѣтъ смиренія, тамъ нѣтъ подвига, ибо подвигъ можетъ быть совершенъ только во имя истины».

582 Seit Belinskijs berühmtem Brief an Gogol' aus dem Jahr 1847 (vgl. S. 271 F 495) stand die Forderung nach Rechten und Gesetzen (права и законы) als Ausdruck westlicher Ideologie im Spannungsverhältnis zum orthodoxen Demutsideal und Asketismus.

отрицають ту не христіанську общественність, среди которой, во имя которой и мысля которой мы живемъ, отрицають во имя правды Божіей и завѣта Христова – отрицають эту общественность съ ея банками, биржами, *правами*, съ ея принципами комфорта, съ ея парламентами и домами терпимости всѣхъ видовъ, родовъ и наименованій.

Еслибы все это сказать юродивому Ивану Гавриловичу, онъ бы и не понялъ въ чемъ дѣло, но свою жизнь онъ служилъ именно этому дѣлу; свою жизнь онъ напоминалъ всѣмъ, имѣющимъ уши, чтобы слышать о томъ единомъ чтѣ есть на потребу, напоминалъ что они живутъ среди страшной и безмѣрной лжи. Скучный умомъ, онъ имѣлъ *умное сердце*, которое дальновиднѣе ума, и это сердце подсказало ему путь его жизни, и вотъ почему онъ не «дурачокъ», какъ думаютъ «интеллигентные» люди, а *Божій человекъ* ...⁵⁸³

Mir erschien der *jurodivyyj* als ein *seltsamer* Mensch: als einer, der nicht so lebte wie alle, als einer, der den normalen Gang des Lebens störte. Meinem Gesprächspartner, der vom Gefühl des Volkes durchdrungen war, schien es dagegen, dass gerade wir, die wir keine ‚Leute Gottes‘ sind, abnormal leben, während der *jurodivyyj* normal lebte, dass auf unserer Seite die *Lüge* sei, auf dessen Seite aber die *Wahrheit*. Denn die Wahrheit sei unzweifelhaft auf der Seite desjenigen, der nichts hat, wo er sein Haupt hinlege [Mt 8,20], der alles duldet, der nach keinerlei Rechten trachtet, diese seine Rechte weder fordert noch anerkennt, der meint, dass der Mensch *gar keine* Rechte besitze, sondern nur Verpflichtungen gegenüber Gott, der nichts Eigenes besitzt, sondern glaubt, alles gehöre Gott. Kurzum, die Wahrheit sei auf der Seite derjenigen, die durch ihr Denken und Leben, wie viele Heilige und Asketen, oder auch nur durch ihr Leben, wie der besagte *jurodivyyj* Ivan Gavrilovič, das nicht-christliche Gesellschaftswesen, in dessen Mitte, Namen und Denken wir leben, ablehnen – es ablehnen im Namen der Wahrheit Gottes und des Testaments Christi, es ablehnen mit ihren Banken, Börsen, *Rechten*, mit ihren Prinzipien des Komforts, mit ihren Parlamenten und Bordellen aller Sorten, Gattungen und Bezeichnungen.

Hätten wir all dies dem *jurodivyyj* Ivan Gavrilovič erzählt, so hätte er wohl kaum begriffen, um welche Sache es geht. Aber durch sein Leben hat er genau dieser Sache gedient. Durch sein Leben hat er alle, die Ohren haben, daran erinnert, auf das eine zu hören, was not ist [Lk 10,42], daran erinnert, dass sie mitten in der schrecklichen und maßlosen Lüge leben. Zwar war er arm an Verstand, hatte aber ein verständiges Herz, das weitsichtiger war als der Verstand; und dieses Herz wies ihm den Weg seines Lebens, und deshalb ist er kein „Narr“, wie die „intelligenten“ Leute meinen, sondern ein *Mann Gottes*...

Anders als der junge Tichomirov sah Govorucha im *jurodivyyj* keinen Protorevolutionär, sondern den Träger einer ‚russisch-orthodoxen Idee‘.⁵⁸⁴ Diese religiös-nationale Idee beschrieb er als „unsere historische Idee, die in der Ablehnung alles

583 GOVORUCHA-OTROK 1893: № 208, 4.

584 Govoruchas Konzept einer ‚russisch-orthodoxen Idee‘, das von slavophilem Gedankengut beeinflusst ist, trägt in seiner politisch-ideologischen Stoßrichtung den Stempel der Ära Pobedonoscev. Vieles verbindet Govorucha mit Konstantin Leontev (1831–1891) und Nikolaj Strachov (1828–1896), die er persönlich gekannt hat und mit denen er oft zusammen genannt wird (vgl. V. V. ROZANOV 1992: 251 und V. V. ROZANOV 1990: 216–218).

Irdischen als eines *unbedingten* Werts besteht“ (наша историческая идея, заключающаяся въ отрицаніи всего земнаго какъ имѣющаго безусловную цѣнность).⁵⁸⁵ Konkret manifestierte sie sich in der Ablehnung des modernen säkularen Gesellschaftswesens. Ihr Träger – der *jurodivij* – wurde nicht einfach ‚dieser Welt‘ entgegengestellt (die auch traditionelle Einrichtungen wie das Zarentum und die Armee eingeschlossen hätte), sondern der modernen europäischen Gesellschaft (mit ihren Rechten, Parlamenten und Prinzipien des Komforts). An die slavophile Tradition anknüpfend, präsentierte Govorucha mit dem *jurodivij* einen russisch-orthodoxen Antipoden zum rational denkenden Bürger der europäischen Säkulargesellschaft.

Hatte der *jurodivij* in den Entwürfen der Slavophilen nur eine Nebenrolle gespielt,⁵⁸⁶ so nahm er in Govoruchas Konzept eine geradezu prominente Stellung ein. Govorucha erhob den *jurodivij* zum signifikanten Träger der ‚russischen Idee‘ und präsentierte ihn als markanten Volkstyp, der in der Geschichte und Kultur Russlands Spuren hinterlassen hat. Das zeitgenössische *jurodstvo*, das er am Beispiel von Ivan Krjukov schilderte, bettete er in den Gesamtkontext der russischen Kultur ein. Er verknüpfte es nicht nur mit dem hagiographischen Typus (Vasilij Blažennyj), sondern auch mit dem Abbild in der schönen Literatur.⁵⁸⁷ Anhand von Puškins *Boris Godunov* (1825) und Lev Tolstojs *Detstvo* (Kindheit, 1852) demonstrierte Govorucha, dass „die besten russischen Künstler die *jurodivye* als einen *positiven* und zutiefst poetischen Typus geprägt haben“.⁵⁸⁸ In der Dichtung wie in der Historiographie hätten sich die *jurodivye* profiliert als „Träger und Verkünder der Wahrheit des Volkes und des Christentums“ (носители и выразители правды народной и христіанской).⁵⁸⁹ Und obwohl sie eigentlich einen Ausnahmetypus (исключительный типъ) darstellten, gäben sie als „Verkünder des kranken Gewissens“ ein „eindrucksvolles Beispiel für die seelische Verfassung eines jeden russischen Menschen“ (яркое свидѣтельство о душевномъ настроеніи всякаго русскаго человѣка).⁵⁹⁰

585 GOVORUCHA-ОТРОК 1893: № 222, 2.

586 Vgl. Kap. VI/6.4.1.

587 GOVORUCHA-ОТРОК 1893: № 208, 4. Dabei unterschied Govorucha am Beispiel von Vasilij Blažennyj und dem *jurodivij* in Puškins *Boris Godunov* zwei Typen von *jurodivye*: Während sich Ersterer durch einen scharfen Verstand auszeichne und sich zwecks Selbsterniedrigung zum Narren mache, so habe Letzterer einen schwachen Verstand, aber ein großes Herz. Wie problematisch diese Zweiteilung ist, lässt sich anhand der Dokumente zeigen, die belegen, dass sich Puškin bei der Gestaltung des *jurodivij* gerade am ersten Typus orientierte (vgl. PUŠKIN 1977–1979: X 134 f).

588 GOVORUCHA-ОТРОК 1893: № 208, 4: лучшие русские художники выводили въ юродивыхъ типъ положительный и глубоко поэтичный [...].

589 GOVORUCHA-ОТРОК 1893: № 208, 4.

590 GOVORUCHA-ОТРОК 1893: № 215, 3.

6.6.2. Ausblick ins 20. und 21. Jahrhundert

Govoruchas Deutung des *jurodivij* als Repräsentant des ‚russischen Volkscharakters‘ war zwar nicht neu,⁵⁹¹ doch hatte sie zuvor niemand so ausführlich dargelegt, zumindest nicht im Rahmen der publizistischen Debatte um die ‚russische Idee‘. Im 20. Jahrhundert wurde sie rund um diese Debatte zum Stereotyp, besonders unter jenen Schriftstellern und Philosophen, die nach der Oktoberrevolution in den Westen emigriert waren. So hat sich z. B. Zinaida Gippius (1869–1945) im Jahre 1923 wie folgt über das *jurodstvo* geäußert:

К юродству же в каждой русской душе премирная тяга. Даже слова «юродивый» ни на каком европейском языке нет, а русский человек без юродства как будто и святости не понимает.⁵⁹²

In jeder russischen Seele findet sich ein überaus friedlicher Hang zum *jurodstvo*. Während das Wort *jurodivij* in keiner europäischen Sprache existiert, hat der russische Mensch ohne *jurodstvo* so gut wie kein Verständnis für die Heiligkeit.

Wie Govorucha stellte Gippius das *jurodstvo* als Charakterzug des ‚russischen Menschen‘ der europäischen Denk- und Lebensweise gegenüber. Und so taten es auch andere Emigranten wie etwa Nikolaj Berdjaev (1874–1948), der in seiner Schrift *Russkaja religioznaja ideja* (Die russische religiöse Idee, 1923) am Beispiel der ‚Narrheit in Christo‘ die geistliche Freiheit des ‚russischen Menschen‘ illustrierte und sie der Organisiertheit und Ordnung des ‚westlichen Menschen‘ entgegensetzte:

Русский человекъ безмѣрно свободнѣе духомъ, свободнѣе въ жизни, свободнѣе въ своей религиозной жизни, онъ менѣе связанъ формой, организацией, правомъ и порядкомъ. Онъ способенъ къ буйству духа, на которое уже почти неспособенъ западный цивилизованный человекъ. Даже о русскихъ старцахъ говорили, что они предаются буйству во Христѣ. Свобода духа для русскаго сознания не есть высшее достиженіе, не есть результатъ дисциплины и организациі, она есть скорѣе бытійственная атмосфера, въ которую погружена религиозная и бытовая жизнь, она изначальна.⁵⁹³

Der russische Mensch ist unermesslich freier im Geiste, freier im Leben, freier in seinem religiösen Leben, er ist weniger eingeengt durch Form, Organisation, Recht und Ordnung. Er ist fähig zur Narrheit des Geistes, wozu der westliche zivilisierte Mensch kaum mehr fähig ist. Sogar über die russischen *starcy* sagte man, dass sie sich der Narrheit in Christo [*bujstvo vo Christě*] ergäben. Die Freiheit des Geistes stellt für

591 Vgl. S. 264–268

592 Z. N. GIPPIUS 1997: 9.

593 BERDJAEV 1924: 77 f. Auch in seiner späteren Fassung der *Russkaja ideja* (1946) erwähnte Berdjaev das *jurodstvo* als Charakteristikum der russischen Religiosität (BERDJAEV 1946: 9). Im Übrigen sah er sich selbst in der Tradition der *jurodivye*. Als er einmal gefragt wurde, ob er nicht ein *fou en Dieu* sei, antwortete er: „Il n'existe plus de fous en Dieu, mais je suis issu de leur race“ (P. EVDOKIMOV 1970: 161).

den russischen Menschen keine höhere Errungenschaft dar, kein Ergebnis der Disziplin oder Organisation, sie bildet eher die Seinssphäre, in die das religiöse und alltägliche Leben eingetaucht ist; sie ist ursprünglich.

Den „Rechten und Ordnungen“ der „zivilisierten Länder“ stellte auch Lev Šestov (1866–1938) das russische *jurodstvo* entgegen. Allerdings sah er darin weniger ein Mittel nationaler Selbstidentifikation, sondern mehr ein Spiegelbild der individuellen, im Kreuzestod Jesu symbolisierten Leidensexistenz und deren Bewältigung durch den Glauben. In den 1920er Jahren schreibt er über die *jurodivye* und *klikuši*:

Мужчины-юродивые, женщины-кликуши никогда не переводились в России и, нужно думать, не скоро еще переведутся. В странах более культурных и устроенных, где людям сравнительно легче живется и где «мысль» – то упорядочивающее начало, без которого существование на земле так мучительно трудно, – раньше, чем у нас, вошла в свои права, дикие вопли на людях или бесприютная и беспризорная жизнь – явления почти не встречающиеся. Циники, о которых в истории философии довольно много рассказывается, отошли в безвозвратное прошлое и почти никого не интересуют. А в России народ не только чтит, но почему-то любит своих духовных уродов. Будто чувствует, что бессмысленные вопли не совсем так уже ни на что не нужны и жалкое существование бездомного бродяги не так уже отвратительно. И в самом деле – придет час, и каждому придется возопить, как возопил на кресте совершеннейший из людей: Господи, Господи, отчего ты меня покинул! И уж наверное каждый из нас бросит накопленные сокровища и пойдет, как идут босые странники или как, по словам апостола, пошел Авраам, сам не зная, куда идет.⁵⁹⁴

Die *jurodivye* und *klikuši* verschwanden in Russland nie, und es scheint, sie werden auch nicht so bald verschwinden. In zivilisierteren Ländern, wo das Leben den Menschen vergleichsweise leichter fällt und wo das „Denken“ – ohne welches die Existenz auf Erden eine Qual ist – früher als bei uns in seine Rechte und Ordnungen überging, sind das wilde Gezeter über die Menschen und das heimatlose Vagabundenleben kaum mehr anzutreffen. Die Kyniker, über die in der Philosophiegeschichte so viel berichtet wird, sind in die unwiederbringliche Vergangenheit verbannt worden und interessieren kaum jemanden mehr. Aber in Russland begegnet das Volk seinen geistigen Krüppeln [*urody*] nicht nur mit Ehre, sondern sogar mit Liebe. Es spürt gleichsam, dass die sinnlosen Schreie der Närrischen etwas durchaus nicht so Überflüssiges sind und das kümmerliche Dasein eines heimatlosen Strolches gar nichts Widerliches ist. Und tatsächlich kommt einmal die Stunde – und ein jeder von uns wird dann aufschreien, wie der vollkommenste Mensch am Kreuz geschrien hat: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ [Mt 27,46] Und vermutlich ein jeder wird dann

⁵⁹⁴ ŠESTOV 1993: I 638. Dieser 1930 erstmals publizierte aphoristische Text findet sich als Nr. 36 im 4. Teil des Buches *Afiny i Ierusalim* (Athen und Jerusalem, 1938). Die beiden letzten Sätze können als Anspielung nicht nur auf die berühmte Weltflucht Tolstoj's gelesen werden, sondern auch auf die Flucht vieler russischer Intellektueller (inklusive Šestov's) aus ihrer Heimat nach der Oktoberrevolution.

die gesammelten Schätze wegwerfen und vorangehen wie die barfüßigen *stranniki* oder wie, nach den Worten des Apostels, Abraham wegzog, ohne zu wissen, wohin er kommen würde [Hebr 11,8].

Ähnlich wie Šestov sah Georgij Fedotov (1886–1951) im *jurodstvo* einen beispielhaften Ausdruck des kenotischen Wesens des russischen Christentums.⁵⁹⁵ Auf die Tradition des russischen Messianismus anspielend, schreibt er 1939 über das russische Volk:

Народ, возлюбивший во Христе превыше всего образ убогого смирения, народ, хранивший до наших дней – единственный во всем христианском мире – культ юродивых, имеет, несомненно, свое особое религиозное призвание.⁵⁹⁶

Das Volk, welches in Christus das Bild der armen Demut über alles lieb gewonnen hat, das Volk, welches bis zum heutigen Tag – als einziges auf der ganzen christlichen Welt – den Kult der *jurodivye* bewahrt hat, hat zweifellos seine besondere religiöse Bestimmung.

Bereits in seinem Buch *Svjatye drevnej Rusi* (Die Heiligen der Alten Rus', 1931) hatte Fedotov das *jurodstvo* als Ausdruck des „nationalen russischen Charakters“ (национальный русский характер) beschrieben.⁵⁹⁷ Diese Deutung griff der Rezensent des Buches, Boris Zajcev (1881–1972), auf.⁵⁹⁸ Im *jurodstvo* erblickte Zajcev eine überaus charakteristische, aber auch gefährvolle und krankhafte Seite der ‚russischen Seele‘:

То, что было в народной душе неукладывавшегося в «светлую мерность», принимало характер «юродства» – явления замечательного и глубоко русского. Без юродства не была б Русь Русью – как ни тягостны иногда черты юродивого. Принятие на себя уродливо-искаженного облика, смирение, состоящее в том, чтобы вызывать отвращение... – надо признаться, нерадостна эта наша «достоевщина», коренящаяся в каких-то болезненных чертах души. [...] Образ святого в униженном и почти гонимом, в полуголом и голодном существе чем-то особенно близок был Руси. Святых-юродивых знала лишь Византия – Западу это почти вовсе чуждо (но вновь: св. Франциск!). Зато Россия видела не только юродивых-святых, но и юродивых *не-святых*, юродивых в быту, в разных слоях – от баб-кликуш и деревенских «дурачков» до писателей. Может быть, капля юродства вообще у нас в крови, это наша опасность и болезнь – но и наше своеобразие.⁵⁹⁹

595 Zu der von Fedotov hervorgehobenen Bedeutung der Kenosis für die russische Kultur vgl. UFFELMANN 2010 (zum *jurodstvo*: 522–532).

596 FEDOTOV 1991–1992: II 226. Das Zitat findet sich im letzten seiner drei *Pis'ma o ruskoj kul'ture* (Briefe über die russische Kultur, 1938–39).

597 FEDOTOV 1931/1959: 193.

598 Zajcevs Rezension von Fedotovs *Svjatye drevnej Rusi* trägt den Titel *Istorija ruskoj duši* (Geschichte der russischen Seele) und erschien am 28.11.1931 in der Pariser Zeitung *Vozroždenie*.

599 B. K. ZAJCEV 1999–2001: VII 352 f.

Was in der Volksseele nicht zur „lichten Ebenmäßigkeit“ passte, nahm den Charakter des *jurodstvo* an – eines bemerkenswerten und zutiefst russischen Phänomens. Ohne *jurodstvo* wäre die Rus' nicht die Rus' – wie unangenehm die Züge des *jurodivyyj* manchmal auch sind. Die Annahme eines hässlich-entstellten Antlitzes, eine Demut, die darin besteht, Abneigung zu provozieren... – man muss zugeben, dass unser „Dostoevskijtum“, welches in irgendwelchen krankhaften Seelenzügen wurzelt, eine unerfreuliche Angelegenheit ist. [...] Das Bild des Heiligen als eines erniedrigten und fast verfolgten, eines halbnackten und hungrigen Wesens stand der Rus' irgendwie besonders nahe. Nur Byzanz kannte heilige *jurodivye* – dem Westen ist dies fast völlig fremd (aber nochmals: Franz von Assisi!). Dafür sah Russland nicht nur heilige *jurodivye*, sondern auch *jurodivye*, die nicht heilig sind: *jurodivye* im Alltagsleben, in verschiedenen Gesellschaftsschichten – von den *klikuši* und „Dorftrotteln“ bis zu den Schriftstellern. Vielleicht ist überhaupt ein Tropfen *jurodstvo* in unserem Blute. Das ist unsere Gefahr und Krankheit, aber auch unsere Eigenart.

Ein ambivalentes Phänomen erblickte im *jurodstvo* auch Ivan Il'in (1883–1954). In seinen Zürcher Vorträgen *Wesen und Eigenart der russischen Kultur* (1942) und *Die Geistesfreiheit in Russland. Die Simplen von Natur und die Einfältigen in Christo* (1943) übernahm er die klassische Dreiteilung der *jurodivye* in „Simple von Natur“, „schlaue Simulanten“ und „Einfältige in Christo“ (vgl. S. 138). Dabei präsentierte er sie als drei Erscheinungsformen eines russischen Volkstypus. Wie Berdjaev sah er im „Einfältigen in Christo“ einen Träger der Geistesfreiheit, die den ‚russischen Menschen‘ auszeichne.⁶⁰⁰

Geradezu die „Synthese der geheimsten Neigungen des russischen Menschen“ erblickte im *jurodstvo* Ivan Kologrivov SJ (1890–1955). Ende der 1940er Jahre schreibt der damalige Professor am *Pontificio Istituto Orientale*:

Il me semble pouvoir conclure que le type de sainteté des «Yourodivyje» rend, mieux que tout autre, les traits caractéristiques, ethniques et spirituels, de l'homme russe. L'amour du Christ et de sa croix, jusqu'à la mort, vit au cœur de tout russe, chrétien convaincu; cet amour est poussé, chez les «fous», jusqu'à ses dernières limites. Le moyen qui conduit à l'amour c'est, surnaturalisé par la grâce, le détachement du monde et de ses biens; le nomadisme spirituel et la liberté poussés jusqu'à l'individualisme anarchique s'épanouissent à plein dans la vie des «fous»; le mépris de la forme, de la mesure, la soif de l'«absolu» en tout, la haine du bien «coiffé», de la règle établie une fois pour toutes, de l'esprit bourgeois dans tous les domaines fleurissent dans le «Yourodstvo». On bafouera tout cela au nom du Christ et de sa «pravda», on s'en moquera et on se sanctifiera en acceptant la croix et les souffrances sans mesure qui en résulteront, assurés de leur transfiguration en félicité future. Voilà la synthèse des tendances les plus intimes de l'homme russe, l'explication dernière du succès de l'ascèse presque surhumaine, de la «folie pour le Christ».⁶⁰¹

600 I. A. IL'IN 1942/1944: 105 f und I. A. IL'IN 1993–1999: VI/3 77–106. Auch in seinem Aufsatz *O russkoj idee* (Über die russische Idee, 1948) erwähnte Il'in den *jurodivyyj* als Träger der ‚russischen Idee‘, die er als „Idee des frei schauenden Herzens“ (идея свободно созерцающего сердца) verstand (I. A. IL'IN 1992: 438 f).

601 KOLOGRIVOV 1949: 435 f.

Anders als die Slavophilen und die Exilphilosophen sah Kologrivov den *jurodivij* nicht im Gegensatz zum ‚westlichen Menschen‘. Stattdessen versuchte er den Typus in den gesamtchristlichen Kontext einzuordnen, indem er auf die abendländischen Analogien und die ökumenische Verflechtung hinwies.⁶⁰² Als Antipode zum ‚russischen Menschen‘ profilierte sich seit längerem weniger der ‚westliche‘ als vielmehr der ‚neue sowjetische Mensch‘ (новый советский человек). Auf diesen Antagonismus bezog sich später Tat’jana Goričeva, als sie den *jurodivij* dem „sowjetischen Zyniker“ (советский циник) entgegenstellte.⁶⁰³ Die vom *jurodivij* repräsentierte Idee stand im Widerspruch nicht nur zum europäischen Säkularismus, sondern auch zum sowjetischen Kommunismus, worin Berdjaev die „Perversion der russischen messianischen Idee“ erblickte.⁶⁰⁴

Um die Mitte des 20. Jahrhunderts verlebte die Diskussion über die ‚russische Idee‘.⁶⁰⁵ Sie erlebte ihre Fortsetzung erst Ende der 1980er Jahre – und diesmal wieder in Russland, wo vor dem Hintergrund des Auflösungsprozesses der UdSSR das russische Nationalbewusstsein erwachte.⁶⁰⁶ Die Millenniumsfeier der Taufe Russlands (1988) leitete die religionspolitische Wende ein und brachte mit der Kanonisierung von Ksenija Blažennaja auch die kirchenoffizielle Rehabilitierung des *jurodstvo*.⁶⁰⁷ Als „russisches Nationalphänomen“ (русское национальное явление)⁶⁰⁸ stieß das *jurodstvo* im Zuge der kirchlichen und nationalen ‚Wiedergeburt‘ auf steigendes Interesse.

Seit dem Ende der Sowjetunion ist die religiös-nationale Deutung des *jurodstvo* wieder *en vogue*. Sie findet sich in ungezählten Publikationen seitens kirchlicher und nationalkonservativer Kreise. So z. B. in den Schriften des konservativen Philosophen Vitalij Aver’janov, der eine „Ideologie des kollektiven *jurodstvo*“ entworfen hat.⁶⁰⁹ Mit diesem Ausdruck bezeichnet Aver’janov einen Aspekt des sog.

602 Kologrivov verwies auf römisch-katholische Analogien zum *jurodstvo* bei Ulphe (8. Jh.), Francesco d’Assisi (1181/82–1226), Giovanni Colombini (~1300–1367), João de Deo (1495–1550), Filippo Neri (1515–1595) und Jean-Joseph Surin (1600–1665). Ferner stellte er aufgrund der angeblichen lateinischen Herkunft des Prokopij von Ustjug die – nicht haltbare – These auf, dass das *jurodstvo* aus dem Westen nach Russland gelangt sei: „les premiers ‚Yourodivye‘ russes furent des occidentaux“ (KOLOGRIVOV 1949: 436).

603 GORIČEVA 1991: 38–49 und GORIČEVA 1985: 46–77.

604 BERDJAEV 1946: 250: извращение русской мессианской идеи.

605 Vgl. GOERDT 1984/1995: 509 f. Seit ca. 1950 war der Begriff ‚Russische Idee‘ nicht mehr virulent, was möglicherweise mit der veränderten Wahrnehmung der UdSSR nach dem Zweiten Weltkrieg zusammenhing.

606 Gegen Ende der Regierungszeit Gorbachevs und zu Beginn der El’cin-Ära wurden die exilphilosophischen Schriften über die ‚russische Idee‘, die vor 1950 entstanden waren, in Russland zu Zehntausenden gedruckt und lebhaft rezipiert.

607 Vgl. KANONIZACIJA SVJATYCH 1988: 14 f.

608 PANČENKO 1976/1984: 73.

609 Aver’janovs Entwurf einer *ideologija kollektivnogo jurodstva* (auch: *jurodstvennaja ideologija*) findet sich zuerst in seinem Artikel *Rossija – ne ot mira sego* (Russland ist nicht von dieser Welt), der am 8. Jan. 2002 in der nationalpatriotischen Zeitung *Zavtra* erschien. Später wurde der Artikel in das Buch *Priroda rusской ekspansii* (Die Natur der russischen Expansion) eingearbeitet

‚dynamischen Konservatismus‘: eine Ideologie der gemeinsamen spirituell-politischen ‚Opposition‘ gegen ‚diese Welt‘, orientiert an der nationalen geistesgeschichtlichen Tradition und den von ihr vermittelten Werten.⁶¹⁰ Das Programm des ‚dynamischen Konservatismus‘ hat Aver‘janov als Mitautor in einem Werk dargelegt, das den Titel *Russkaja doktrina* (Russische Doktrin, 2005) trägt. Dabei handelt es sich um ein umstrittenes Konzept zur Weiterentwicklung Russlands, das von Patriarch Kirill⁶¹¹ und dem *Vsemirnyj russkij narodnyj sobor* (Weltkonzil des russischen Volkes) unterstützt wird.⁶¹² Im 1. Teil der *Russischen Doktrin* findet sich ein Paragraph zum *jurodstvo*, der die Handschrift Aver‘janovs trägt (Kap. 10: „Über den Charakter des russischen Volkes“; Pkt. 13):

Юродство стало не только одним из любимых чинов православной святости («блаженные», «юроды Христа ради»), но и социокультурным феноменом. В основе его лежит противогордыня, полный отказ от тщеславия и способность к самопоношению. С другой стороны, юродство жестко «кошунствует» над ложными ценностями «мира кривды», социальной несправедливости, лицемерия. В отличие от индивидуального юродства коллективное представляет собой целые колонии, которые живут в определенной оппозиции к мирскому строю. Сам жизненный уклад русских создает не только в душе, но и в общинной жизни некоторую стойкую структуру, оппозиционную «миру сему». Вынужденное соучастие русских в официальной «кампанейщине», начальственной «показухе», в выморочных инициативах государства таит в себе юродивую ухмылку. Многие из таких чуждых народу затей просто спускаются на тормозах. Русские имеют огромный опыт постоянного соседства с противоестественными социальными проектами, реформами, перестройками традиций. При этом чиновники, публичные люди (общественность), князья, жрецы и слуги мира сего живут своей жизнью, а народ – своей.⁶¹³

(AVER‘JANOV 2003: 348–363). Bereits in seinem Artikel *Počemu my russkie, počemu pravoslavnye?* (Weshalb sind wir Russen, weshalb sind wir orthodox?), publiziert in der *NG-Religii* (Beilage zur *Nezavisimaja gazeta*) vom 12. Sept. 2001, geht Aver‘janov auf das *jurodstvo* ein.

610 Vgl. AVER‘JANOV 2003: 358–363. Den von Dwight Eisenhower geprägten Begriff *dynamic conservatism* verbindet Aver‘janov mit der Terminologie des Theologen Vladimir Losskij (1903–1958), der den Ausdruck *dynamic conservation* (сохранность динамичная) auf die kirchliche Überlieferung anwandte (Losskij 2000: 530 und AVER‘JANOV 2003: 289f). Aver‘janov war 2005 Mitgründer des ‚Zentrums des dynamischen Konservatismus‘, aus dem 2009 das ‚Institut für dynamischen Konservatismus‘ hervorging. Dieses schloss sich 2012 mit dem nationalistischen ‚Izborsk Club‘ zusammen, dessen Exekutivsekretär Aver‘janov wurde und zu dessen Mitgliedern radikale, antiwestliche Intellektuelle wie Aleksandr Prochanov, Aleksandr Dugin und Sergej Glaz‘ev gehören. Ihre Ideologie richtet sich gegen die westlichen Ideen des Individualismus, des Liberalismus, der Menschenrechte, der Toleranz, der Gewaltenteilung und des Vorrangs von Völkerrecht vor Landesrecht.

611 Am 20. August 2007 hat Patriarch Kirill (Gundjaev) – damals noch als Metropolit – die *Russische Doktrin* im Danilov-Kloster der Öffentlichkeit vorgestellt.

612 Zur *Russischen Doktrin* s. Gerd Strickers Artikel *Großrussische Phantastereien?* in G2W 1/2008, S. 17.

613 RUSSKAJA DOKTRINA 2008: 66f.

Das *jurodstvo* wurde nicht nur eine der Lieblingskategorien orthodoxer Heiligkeit (*blažennye, jurody Christa radi*), sondern auch ein soziokulturelles Phänomen. Ihm liegt der Kampf gegen den Hochmut zugrunde, die völlige Lossagung von der Eitelkeit und die Fähigkeit zur Selbstverschmähung. Auf der anderen Seite „schmäht“ das *jurodstvo* die Pseudo-Werte der „Lügen-Welt“, die soziale Ungerechtigkeit und die Heuchelei. Im Unterschied zum individuellen *jurodstvo* zeigt sich das kollektive *jurodstvo* in Form von ganzen Kolonien, die in gewisser Opposition zur weltlichen Ordnung stehen. Die Lebensform der Russen bringt nicht nur in der Seele, sondern auch im Gemeinschaftsleben eine „dieser Welt“ entgegengesetzte stabile Struktur hervor. Die erzwungene Mitbeteiligung von Russen an der offiziellen „Kampagnearbeit“, an der befehlshaberischen „Schaustellung“, an den aussichtslosen Initiativen des Staates birgt in sich ein närrisches [*jurodivyyj*] Lächeln. Viele volksfremde Unterfangen dieser Art werden einfach vereitelt. Die Russen haben große Erfahrung im ständigen Umfeld von widernatürlichen sozialen Projekten, Reformen und Umgestaltungen [*perestrojki*] der Traditionen. Dabei leben die Beamten, die öffentlichen Leute (die Gesellschaft), die Fürsten, Jünger und Diener dieser Welt das ihrige Leben, das Volk aber das seine.

In der ‚oppositionellen‘ Rolle der *jurodivye* sehen die Autoren der *Russischen Doktrin* einen Ausdruck des russischen Volkscharakters.⁶¹⁴ Dabei versteht Aver‘janov – wie Govorucha – diese Rolle nicht als „revolutionären Aufstand“ und nicht „im Sinne einer Alternative zur Macht“, sondern als metaphysische und spirituelle ‚Opposition‘ gegen ‚diese Welt‘.⁶¹⁵ Konkret wird die im „kollektiven *jurodstvo*“ sich äußernde Lebensform im Widerspruch zum Leben und Handeln der Repräsentanten des säkularen Staates dargestellt – eines Staates, dessen Umwandlung in einen konfessionellen, d. h. orthodox geprägten Staat die Doktrin in Betracht zieht (Teil 2, Kap. 2, Pkt. 1).⁶¹⁶ Für dieses Ideal eines orthodox geprägten Staates ist bezeichnend, dass Aver‘janov die Sentenz *glas naroda – glas Božij*⁶¹⁷ durch die *Maxime glas juroda – glas Božij*⁶¹⁸ ersetzt: Nicht um eine „demokratische Willensäußerung“ soll es gehen (hierbei steht die Demokratie der El‘cin-Ära im Blickfeld), sondern

614 Petr Kalitin, ein Mitautor der *Russischen Doktrin*, bezeichnet das *jurodstvo* sogar als „charakteristischsten und originellsten Ausdruck des orthodoxen Genius unseres Volkes“. In seinem Buch *Rossija – ne dlja „normal’nych“* (Russland ist nicht für „Normale“) gibt er in der Sprache eines *jurodivyyj* seine *jurodivaja filosofija* zum Besten (zum *jurodstvo* s. KALITIN 2008: 9–93).

615 In seinem Buch *Priroda ruskoj ekspansii* schreibt Aver‘janov: „Der *jurodivyyj* ist eine im höchsten Grade politische Figur, die Institution des *jurodstvo* stellen wir dem Staate selbst gegenüber. Nicht von ungefähr waren die Wechselbeziehungen zwischen den *jurodivye* und den Zaren sehr spannungsgeladen und radikal. Doch bei aller politischen Bedeutung des *jurodstvo* handelt es sich um ein Symbol der geistlichen ‚Opposition‘ – nicht im Sinne einer Alternative zur Macht, sondern im Sinne der absoluten ‚Opposition‘, d. h. eines Beobachters, der von Gott der Macht, dem Staate zur Seite gestellt wurde. Die Schärfe des *jurodstvo* besteht nicht in dessen Ruhelosigkeit und vermeintlichen Externität zum Sein der gewöhnlichen Menschen, sondern in seiner Unvereinbarkeit mit der bestehenden politischen und kulturellen ‚Welt‘. Das *jurodstvo* ist ein Aufstand gegen diese Welt, doch kein ‚revolutionärer‘ Aufstand (der nach der Machtergreifung trachtet), sondern ein metaphysischer“ (AVER‘JANOV 2003: 360 f).

616 RUSSKAJA DOKTRINA 2008: 137.

617 *Vox populi, vox dei* (Volkes Stimme ist Gottes Stimme).

618 Die Stimme des Narren ist die Stimme Gottes.

um eine „Willensäußerung des Volkes, gebrochen durch das Prisma der *Svjataja Rus*“.⁶¹⁹ Sahen bereits die Slavophilen im *jurodstvo* einen Charakterzug des russischen Volkes und ein repräsentatives Ideal der *Svjataja Rus*, so wird diese Sicht in der *Russischen Doktrin* adaptiert und zum Faktor einer antiliberalen, antisäkularen und demokratiekritischen Nationalideologie erhoben.

Diese „Ideologie des kollektiven *jurodstvo*“ widerspricht jedoch in grundlegenden Punkten dem Handeln der *jurodivye*, wie es die historischen Quellen beschreiben. Erstens passt sie grundsätzlich nicht zur traditionellen Vorstellung vom *jurodivjy* als einem geistlichen Einzelkämpfer und Außenseiter: Die prinzipielle Normwidrigkeit des *jurodstvo* lässt sich kaum zur Norm einer Gemeinschaft oder Mehrheit erheben, welche die soziale Grenze einer Sekte übersteigt. Zweitens steht die von der Doktrin gerechtfertigte Einschränkung der *svoboda slova* (Redefreiheit der Medien; Teil 2, Kap. 5)⁶²⁰ im Konflikt mit der Funktion, die dem *jurodivjy* der Moskauer Epoche beigemessen wird: jener des Hüters des freien Wortes (vgl. Kap. IV/1). Und drittens lässt Aver'janov außer Acht, dass der *jurodivjy* der vorpetrinischen Zeit gegen ein ‚christliches‘ Gemeinwesen opponierte und auch die sichtbare Kirche entlarvte, die sich in ‚diese Welt‘ einbinden ließ (während er im säkularen Staat von der politischen Bühne verjagt wurde und die Funktion des sozialen Korrektivs anderen – z. B. der *intelligencija* – überlassen musste).⁶²¹ Als ‚klassische‘ Adressaten des *jurodivjy*-Protests erweisen sich also die Repräsentanten eines Gemeinwesens gerade jener Art, wie es die *Russische Doktrin* entwirft. Mit der Ideologie der *Russischen Doktrin* hat das traditionelle *jurodstvo* denn auch wenig gemein.⁶²² Wie in den Konzepten zur ‚russischen Idee‘ wird es hier instrumen-

619 M.a.W.: Die Volkesstimme soll der Regierung und den Massen auf jene Weise vermittelt werden, wie es die *jurodivye* getan haben. In *Priroda russkoj ėkspansii* schreibt Aver'janov: „[A]ls Phänomen des politischen Lebens ist die Ideologie des dynamischen Konservatismus ihrer Natur nach nährisch [родственна]. Die Stimme des Narren ist die Stimme Gottes [Глас юрода – глас Божий]. Hier handelt es sich nicht um eine demokratische Willensäußerung, sondern um eine Willensäußerung des Volkes, gebrochen durch das Prisma des Heiligen Russland [волеизъявление народа, прошедшее через призму Святой Руси]. Heutzutage bedeutet eine solche Position den fest entschlossenen Aufstand gegen ‚diese Welt‘, die Entlarvung ihres Fürsten [vgl. Joh 12,31], ihrer Politiker und Parlamente, ihrer demokratischen Gesellschaft und Institutionen, die falsche Gestalten und Gegenbilder der *sobornost*‘ sind. Wenn die Meinungen des Volkes [голос народа] hinter den Schreien der ‚Auserwählten‘ und Presseleute nicht gehört wird, dann erweist sich die Idee der Volksherrschaft als Leichtgewicht und leeres Geschwätz. Doch auch eine direkte, effektive Demokratie, falls eine solche überhaupt möglich ist, wäre wohl kaum imstande, die ‚Stimme des Volkes‘ [глас народа] der Regierung und den Massen nahezubringen. Dort, wo sie von ‚dieser Welt‘ gesucht wird, ist die ‚Stimme des Volkes‘ nicht zu vernehmen.“ (AVER'JANOV 2003: 358 f).

620 RUSSKAJA DOKTRINA 2008: 199 f.

621 Vgl. Tschizewskij 1959: 117. Tschizewskij betont, dass die altrussischen *jurodivye* die Weisheit „einer christlichen Welt“ bekämpfen, die „von ihren inneren Schwächen bedroht wird“.

622 Gemeinsam sind dem *jurodstvo* und dem ‚dynamischen Konservatismus‘ – nach Aver'janov – die spirituell-politische ‚Opposition‘, die inmitten ‚dieser Welt‘ gegen ‚diese Welt‘ betrieben wird, sowie eine dem christlich-orthodoxen Ideal entsprechende Vermittlung des Volkswillens.

talisiert und als Projektionsfläche für nationalideologische Reflexionen verwendet, die mit dem hagiographischen Paradigma (geschweige mit der historischen Erscheinung) nur mittelbar zu tun haben.

Wenn russische Nationalideologen von heute auf das *jurodstvo* rekurrieren und es als Ausdruck des ‚russischen Volkscharakters‘ dem westlich-säkularen Staats- und Gesellschaftswesen entgegenstellen,⁶²³ so greifen sie auf ein Muster zurück, das sich im nationalen Diskurs des 19. Jahrhunderts herauskristallisierte und sich in der Exildebatte um die ‚russische Idee‘ nach 1917 konsolidierte. Schon die Slavophilen und ihre direkten Nachfolger berücksichtigten den *jurodivyyj* im Rahmen ihrer Konstruktion nationaler Identität, stilisierten ihn zum religiösen Idealmenschen und zum Antipoden eines genauso einseitig konstruierten und stereotypen ‚westlichen Menschen‘. Sie sahen im *jurodivyyj* eine Symbolgestalt der Abgrenzung und trugen dazu bei, dass er im Laufe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zum Bestandteil des Systems nationaler Kollektivsymbolik wurde. Einen Grundstein dazu hatte Karamzin mit seiner an Fletcher orientierten Darstellung der *jurodivye* in der *Geschichte des Russischen Staates* gelegt (Bde. IX–X, 1821–24). Diese Wiederentdeckung des altrussischen *jurodstvo* führte im Zusammenspiel mit verschiedenen Faktoren – vom wachsenden Interesse am Volk bis zur Renaissance des *starčestvo* – im 19. Jh. zur Neubewertung auch der zeitgenössischen *jurodivye*.

Waren die *jurodivye* seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in unterschiedlichem Maße der Verfolgung ausgesetzt und wurden sie in Klöstern – und seit dem Ende des 18. Jahrhunderts auch in ‚Dollhäusern‘ – interniert, so erlebten sie im Laufe des 19. Jahrhunderts ihre partielle Rehabilitierung. Obwohl ihre Internierung fallweise andauerte und obwohl der Hl. Synod weiterhin keine *jurodivye* kanonisierte, stießen nicht nur einzelne von ihnen in höchsten Kreisen des Klerus und des Adels auf Respekt (solche, die als ‚wahrhaftige‘ *jurodivye* von der Vielzahl angeblicher *lžejurodivye* unterschieden wurden), sondern es änderte sich auch die allgemeine Haltung gegenüber den *jurodivye* im sich neu formierenden Diskurs der Bildungsschicht. Zwar blieb diese Haltung bis zu einem gewissen Grad ambivalent. Doch neben den Kritikern aus der *intelligencija*, die den *jurodivyyj*-Kult als superstitiöses „Relikt der Alten Rus“ anprangerten, bekundeten nicht nur die Slavophilen, sondern auch führende Exponenten der Westler und der *narodniki* Sympathien für die *jurodivye*. Das *jurodstvo* diente letztlich als Projektionsfläche für individuelle Gedanken und kollektive Konzepte, die in ihrer ideologischen Ausrichtung unterschiedlicher nicht sein könnten. Es wurde zum vielseitig anwendbaren und nicht mehr ausschließlich religiös konnotierten kulturellen Paradigma.

623 Auch der ‚Neo-Eurasier‘ Aleksandr Dugin, der – ähnlich wie die Autoren der *Russischen Doktrin* – die „Abkehr ‚Eurasiens‘ vom materialistischen Westen“ fordert und sich für die „Entdeckung der immateriellen Reichtümer auf dem Wege von Autarkie und Askese“ ausspricht (GOLCZEWSKI/PICKHAN 1998: 119), schenkt dem *jurodstvo* Aufmerksamkeit. In seinem Werk *Russkaja vešč* (Die russische Sache, M. 2001) hat er dem *jurodstvo* ein Unterkapitel gewidmet (Bd. 2, S. 310f). Vgl. dort auch die Unterkapitel *Niščie duchom* und *Prorok, narod, durak*.

Seinen Niederschlag fand das *jurodstvo* in nahezu allen Bereichen der russischen Kultur: in der bildenden Kunst⁶²⁴, in der Musik⁶²⁵, in der geistlichen und weltlichen Literatur. Vor allem durch die Literatur ist seine Rehabilitierung gefördert worden. Wie Thompson bemerkte, hat die russische Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts einen „myth of the saintly holy fool“ gefestigt.⁶²⁶ Als Beispiel sei zum Schluss das bekannte Gedicht *Svjataja Rus'* (Heiliges Russland) zitiert, das Maksimilian Vološin (1877–1932) wenige Tage nach der Oktoberrevolution schrieb. Darin wird Russland selbst als *jurodivaja* dargestellt – als *Vo Christe jurodivaja Rus'* (In Christo närrisches Russenland):

Святая Русь	Heiliges Russland
Суздаль и Москва не для тебя ли По уделам землю собирали, Да тугую золотом суму? В сундуках приданое копили, И тебя невестою растили В расписном да тесном терему?	Haben Moskau, Susdal, deinetwegen Nicht auf steter Sucht nach Land gelegen, Goldgespickt die Katze nach und nach? Deine Mitgift häufend in den Kästen, Wuchsest du als Bräutlein auf vor Gästen In dem hübschen engen Fraungemach.
Не тебе ли на речных истоках Плотник-Царь построил дом широко – Окнами на пять земных морей? Из невест красой, да силой бранной Не была ль ты самую желанной Для заморских княжих сыновей?	Setzte dir nicht auf der Flüsse Auslauf Jener Zar und Zimmermann sein Haus drauf, Mit den Fenstern nach fünf Meeren hin? Aus der Brautschau schön und kriegsgerüstet Hats nach dir am meisten stets gelüftet Überseeischer Fürstensöhne Sinn.
Но тебе сыздетства были любви – По лесам глубоких скитов срубы, По полям – кочевья без дорог, Вольные раздолья да вериги, Самозванцы, воры да расстриги, Соловьиный посвист да острог.	Du doch liebtest seit der Kindheit Zeiten Zellen rau in Urwaldeinsamkeiten, Weglos über Steppen Wanderschaft, Büßerketten, freier Weiten Atem, Prätendenten, Diebe, Apostaten, Nachtigallenschlag und Kerkerhaft.

624 Siehe die *jurodivijj*-Darstellungen auf den bekannten Gemälden *Jurodivijj – Božij čelovek* von Vasilij Perov (1875/79), *Bojarynja Morozova* von Vasilij Surikov (1887) und *Na Rusi* von Michail Nesterov (1916). Erwähnenswert sind auch die weniger bekannten Bilder *Car' Ioann Groznyj v kel'e jurodivogo Nikolaja Salosa* von Ivan Pelevin (1877), *Jurodivijj* von Pavel Svedomskij (1883), *Ioann Groznyj i jurodivijj Nikola Salos* von Petr Geller (1894) und *Ioann Groznyj s približennymi* von Andrej Rjabuškin (1903). Interessant ist ein Vergleich zwischen den *jurodivijj*-Darstellungen von Perov (s. S. 301) und Svedomskij (s. S. 16): Perovs selig lächelndem *blažennyj*, der am Zaunpfahl steht und ein Gefühl von Freiheit vermittelt, stellte Svedomskij einen fanatisch dreinblickenden Wahrheitsucher gegenüber, der mit einer Ikone in der Hand dem Reich Gottes entgegenpilgert.

625 Siehe MUSORGSKIJ 1928: 314–326. Zum Typus des *jurodivijj* bei Modest Musorgskij und Vasilij Perov s. Vladimir Stasovs Aufsatz *Perov i Musorgskij* aus dem Jahr 1883 (STASOV 1952: II 141 f).

626 THOMPSON 1987: 197.

Быть Царевой ты не захотела:
Уж такое подвернулось дело.
Враг шептал: «Развей да расточи...
Ты отдай казну свою богатым,
Власть – холопам, силу – супостатам,
Смердам – честь, изменникам – ключи».

Поддалась лихому подговору,
Отдалась разбойнику и вору,
Подожгла посадки и хлеба,
Разорила древнее жилище,
И пошла поруганной, и нищей,
И рабой последнего раба.

Я ль в тебя посмею бросить камень?
Осужу ль страстной и буйный пламень?
В грязь лицом тебе ль не поклонюсь,
След босой ноги благословляя, –
Ты – бездомная, гулящая, хмельная,
Во Христе юродивая Русь!⁶²⁷

Коктебель 1917

Zarin sein, das war nicht dein Verlangen –
Welch ein tolles Ding war angegangen:
Raunt der Böse doch: gib alles weg,
Gib dein Gold den Reichen und den Prachern,
Macht den Sklaven, Kraft den Widersachern,
Deine Schlüssel den Verrätern keck.

Untergabst dich Worten dreist und Trieben
Und ergabst den Räubern dich und Dieben,
Branntest Korn und Siedelungen hin,
Hingst Verderben an die alten Zinnen,
Gingst geschmäht und bettelhaft von hinnen,
Als des letzten Sklaven Dienerin.

Ists an mir, den Stein auf dich zu werfen?
Glut aus Leidenswegen zu verwerfen?
Tief gebeugt vor dir in Schmutz und Sand,
Preis ich bloßen Fußes Spur betroffen,
Heimatloses du, verbummelt und versoffen,
Du in Christo närrisches Russenland.

*Nachdichtung von Johannes von Guenther*⁶²⁸

627 Vološin 1989: 78.

628 Die Nachdichtung findet sich in der Anthologie *Neue russische Lyrik*, hg. u. übers. v. J. von Guenther, eingel. v. Ju. Semjonow, Frankfurt am Main 1960, S. 71 f.



© Kyivs'ka kartynna halereja

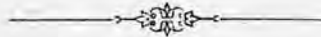
Jurodivyj. Božij čelovek. Gemälde von Vasilij Perov. 1875/79
(Bildergalerie Kiev)

РАБА БОЖІЯ КСЕНІЯ
ИЛИ
ЮРОДИВЫЙ АНДРЕЙ ФЕДОРОВИЧЪ.

Погребена на Смоленскомъ кладбищѣ въ С.-Петербургѣ.

СВЯЩЕННИКА
ДИМИТРІЯ БУЛГАКОВСКАГО.

ЧЕТВЕРТОЕ ИЗДАНИЕ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. С. Балашева. Екатерининскій каналъ, 80.
1891. .

Titel der Lebensbeschreibung der Ksenija Blažennaja:
„Gottesdienerin Ksenija oder Jurodivyj Andrej Fedorovič“
(dazu s. S. 211 f und 348 f).

VII. Idealisierung, Symbolisierung und Kritik: Das *jurodstvo* im Spiegel der russischen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

„Über die *blažennye* tauchten alle russischen Historiker, Ethnographen und Dichter ihre Feder ein“, schreibt Pil’njak 1928 in seiner Novelle *Krasnoe derevo* (Mahagoni).¹ Mit dieser Aussage, die sich auf die Literatur der vorrevolutionären Zeit bezieht, liegt der Schriftsteller richtig. Denn fast alle namhaften russischen Historiker, Ethnographen und Dichter des 19. und frühen 20. Jahrhunderts haben sich mit den *jurodivye* befasst, sei es mit jenen der Vergangenheit oder mit jenen der Gegenwart, sei es in idealisierender oder in kritischer Weise. Demzufolge sind auch aus keinem Jahrhundert mehr Zeugnisse über *jurodivye* und mehr Namen von ihnen erhalten als aus dem 19. Jahrhundert. In dieser Hinsicht erweist sich das 19. Jahrhundert als die ‚Blütezeit des *jurodstvo*‘ – und nicht, wie gemeinhin angenommen, das 16. Jahrhundert. Was Letzteres betrifft, so waren es schließlich auch die Historiker des 19. Jahrhunderts, welche die geschichtliche Bedeutung des *jurodstvo* für die Alte Rus’ festgelegt haben.

Das abschließende siebte Kapitel widmet sich der Darstellung und Deutung des *jurodstvo* in der russischen Literatur von 1820 bis 1917. Dabei werden folgende literarische Sparten berücksichtigt: die Erbauungsliteratur (1.), die Historiographie (2.), die Belletristik (3.) und das theologische Schrifttum (4.). Im Blickpunkt der Aufmerksamkeit stehen kirchen-, frömmigkeits-, sozial- und ideengeschichtliche Aspekte: von den Ursachen und Beweggründen des *jurodstvo* bis zu dessen theologischer Deutung, von der sozialen Herkunft der *jurodivye* bis zu deren Verhältnis zu Kirche und Gesellschaft. Von einer historischen Warte aus gilt das Augenmerk der literarischen Darstellung und Deutung des *jurodstvo* in ihrer Vielfalt und Kontroversität.

1 PIL’NJAK 1989: 127: О блаженных мокали свои перья все русские историки, этнографы и писатели.

1. Das *jurodstvo* in der Erbauungsliteratur

1.1. Einleitung:

Die *jurodivyyj*-Biographien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Die größte Dokumentensammlung über die *jurodivye* der Petersburger Periode bilden die im 19. und frühen 20. Jahrhundert verfassten *Žizneopisanija otečestvennych podvižnikov blagočestija* (Lebensbeschreibungen der vaterländischen Asketen). Sie stehen in der Nachfolge der altrussischen Hagiographie und sind der Erbauungsliteratur zuzurechnen, d. h. der geistlichen Literatur, die der *nazidanie* (Belehrung, Erbauung) weiter Bevölkerungskreise diente und in zeitgenössischer Sprache erschien. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die Erbauungsliteratur in Mengen produziert und selbst von der untersten Volksschicht rezipiert.² Auf dem Bücherbrett eines bäuerlichen Haushalts jener Zeit machte sie den überwiegenden Teil aus. Neben den Evangelien und dem Psalter besaßen die alphabetisierten Bauern, die Ende des 19. Jahrhunderts in gewissen Landbezirken 20 % betrugten,³ v. a. Heiligenviten, Gebetsbücher und andere Frömmigkeitsliteratur.⁴ Insofern gehörte die Erbauungsliteratur, die durch Vorlesen und Nacherzählen auch der analphabetischen Masse vermittelt wurde, zum Volksschrifttum.

Unter der Erbauungsliteratur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts machen die *jurodivyyj*-Biographien einen beachtlichen Teil aus. Dazu gehören sowohl die neusprachlichen Paraphrasierungen der *žitija* (Viten) kanonisierter altrussischer und byzantinischer *jurodivye* (1.) als auch die *žizneopisanija* (Lebensbeschreibungen) von nicht-kanonisierten rechtgläubigen *jurodivye* der Petersburger Periode (2.):

1. Die Übersetzungen und Paraphrasierungen der Legenden kanonisierter *jurodivye* waren im 19. Jahrhundert die meistpublizierten und wohl auch meistgelesenen *jurodivyyj*-Biographien. Besonders oft wurden die neusprachlichen Ausgaben der Viten von Andreas Salos, Prokopij von Ustjug und Vasilij Blažennyj aufgelegt: Die *Vita Andreae Sali* erlebte als Einzelausgabe seit 1842 in verschiedenen russischen Fassungen zahlreiche Auflagen, ebenso das *Žitie Prokopija Ustjužskogo* (als Einzelausgabe seit 1866) und das *Žitie Vasilija Blažennogo* (in russischen Fassungen u. a. von Snegirev in *Dušepoleznoe čtenie* 1864 und von Beljankin als Einzelausgabe

² Zur Produktion und Verbreitung von *popular religious literature* im Russland des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts s. SHEVZOV 1995: 695–701.

³ Vgl. SHEVZOV 1995: 718 F 79 u. 82. Gemäß einer Volkszählung von 1897 waren z. B. im Amtsbezirk Kalinin des Landkreises Toťma (Gouv. Vologda) 340 von 1700 männlichen Bauern alphabetisiert.

⁴ Vgl. SHEVZOV 1995: 700 f u. 719 F 85. Dabei machten die Heiligenviten 48–74 % der religiösen Titel in einem bäuerlichen Haushalt aus. Bemerkenswerterweise besaßen russische Bauern nur selten eine ganze Bibel. In der Mehrzahl verfügten sie über eine Ausgabe der vier Evangelien (mit Paralleltext kirchenslavisch/russisch).

1884). In Andrej Murav'evs populärem 12-bändigem Werk der *Žitija svjatyh Rosijskoj cerkvi* (Viten der Heiligen der Russischen Kirche, 1855–1859) finden sich die Legenden von 19 altrussischen *jurodivye*.⁵ Und in Ioann Kovalevskijs mehrfach aufgelegtem Buch *Christa radi jurodivye* (1895) werden neben den Viten von 20 altrussischen *jurodivye* diejenigen von 6 byzantinischen *σαλοί* paraphrasiert.⁶ Die Liste derartiger Ausgaben ließe sich erweitern.⁷

2. Im Vergleich zu den Viten kanonisierter *jurodivye* besaßen die Lebensbeschreibungen der nicht-kanonisierten neuzeitlichen *jurodivye* einen niedrigeren, zumal inoffiziellen Stellenwert. Doch als erbauliche Beispiele und Dokumente des zeitgenössischen asketischen Lebens erschienen auch sie in großen Mengen, und ihre Titelzahl überstieg bei weitem diejenige der erstgenannten. Publiziert wurden sie in Form von leicht erschwinglichen Broschüren sowie meist innerhalb von religiösen Zeitschriften wie *Domašnjaja beseda* (1858–1877), *Strannik* (1860–1917), *Dušepoleznoe čtenie* (1860–1917), *Cerkovnye ведомosti* (1888–1918), *Dušepoleznyj sobesednik* (1888–1917) und diversen Eparchialnachrichten.⁸ Ihre Autoren waren Geistliche und Laien unterschiedlichen Bildungsgrades und schriftstellerischen Ta-

5 Andrej Murav'ev (1806–1874) hat in seinem zweimal aufgelegten Werk die Viten folgender altrussischer *jurodivye* nacherzählt: Andrej von Tot'ma († 1673, Gedenktag 10.10.), Iakov von Boroviči († vor 1540, 23.10.), Simon von Jur'evic († 1584, 4.11.), Maksim von Moskau († 1434, 11.11.), Ioann Vlasatj von Rostov († 1580, 12.11.), Michail Klopskij († ~ 1453, 11.1.), Feodor von Novgorod († 1392, 19.1.), Nikola Salos von Pskov († 1576, 28.2.), Isidor von Rostov († 1474, 14.5.), Ioann von Ustjug († 1494, 29.5.), Ioann von Moskau († 1589, 3.7.), Prokopij von Ustjug († 1303, 8.7.), Nikolaj von Novgorod († 1392, 27.7.), Vasilij Blažennyj von Moskau († 1557, 2.8.), Lavrentij von Kaluga († 1515, 10.8.). Außerdem die Viten von Mönchen, die das *jurodstvo* temporär praktizierten: Isakij Pečerskij († 1090, 14.2.), Kirill Belozerskij († 1427, 9.6.), Arsenij von Novgorod († 1570, 12.7.) und Avraamij von Smolensk († vor 1224, 21.8.).

6 In seinem dreimal aufgelegten Buch (M. 1895, 1900, 1902) paraphrasiert Ioann Kovalevskij zusätzlich die Viten der byzantinischen *σαλοί* Isidora von Tabennisi (4. Jh., 10.5.), Serapion Sindonitos (4. Jh., 14.5.), Bessarion Thaumaturgos (5./6. Jh., 6.6.), Symeon von Emesa (~ 590, 21.7.), Thomas von Antiochien (5./6. Jh., 24.4.) und Andreas von Konstantinopel (2.10.). Ergänzend zu den von Murav'ev vorgestellten altrussischen *jurodivye* porträtiert er noch Prokopij von Vjatka († 1627, 21.12.), Maksim von Tot'ma († 1650, 16.1.), Georgij von Šenkursk († ~ 1462, 23.4.) und Kiprian von Suzdal' († 1622, 2.10.). Dabei verzichtet er aber auf die Viten der Mönche Avraamij von Smolensk, Kirill Belozerskij und Arsenij von Novgorod.

7 Aus dem frühen 20. Jahrhundert sei noch der Sammelband *Christa radi jurodivye* erwähnt, der 1903 in Moskau erschien und literarische Porträts von 6 byzantinischen *σαλοί* (vgl. F 6) und 16 altrussischen *jurodivye* enthält. Ferner sei auf die von 1902 bis 1911 erschienene 12-bändige russischsprachige Ausgabe der Lesemenäen von Dimitrij von Rostov (1651–1709) hingewiesen, welche die Viten oder biographischen Angaben von 6 byzantinischen *σαλοί* und von 25 altrussischen *jurodivye* enthält (inkl. Ergänzungsbände 1908–1916).

8 Herausgegeben wurden die religiösen Zeitschriften von kirchlichen Institutionen und Exponenten oder von freischaffenden Theologen: Die *Domašnjaja beseda* vom Patrologen Viktor Askočenskij, der *Strannik* von der Geistlichen Akademie St. Petersburg, das *Dušepoleznoe čtenie* u. a. von Vasilij Nečaev (dem späteren Bischof Vissarion), die *Cerkovnye ведомosti* vom Hl. Synod und der *Dušepoleznyj sobesednik* vom Verlag des Panteleimon-Klosters auf dem Athos (Erscheinungsort Moskau).

lents. Neben unbedeutenden und anonymen Verfassern finden sich unter ihnen bekannte religiöse Schriftsteller wie Egor Dobroserdov (Bischof Gerasim, 1809–1880), Viktor Askočenskij (1813–1879), Konstantin Dobronravin (Bischof Germogen, 1820–1893), Aleksandr Bucharev (Archimandrit Feodor, 1822–1871), Archimandrit Gerontij (Kurganovskij, † 1903), Priester Dmitrij Bulgakovskij (1843–?), Sergej Nilus (1862–1929) und Evgenij Pogožev (Pseud.: E. Poseljanin, 1870–1931).⁹ Im frühen 20. Jahrhundert sammelte Archimandrit Nikodim (Kononov, 1871–1919, ab 1911 Bischof von Ryl'sk) eine große Anzahl von Lebensbeschreibungen neuzeitlicher russischer Asketen und edierte sie von 1906 bis 1912 in zwölf Monatsbänden und zwei Ergänzungsbüchern.¹⁰ Nikodims Sammlung enthält die Lebensbeschreibungen von 60 *jurodivye* der Petersburger Periode, von denen später mehrere kanonisiert wurden (vgl. Verzeichnis im Anhang auf S. 463–465). Wie schon in Kap. VI/5 stützen wir uns im Folgenden v. a. auf diese Sammlung.

Die Lebensbeschreibungen neuzeitlicher *jurodivye* stehen zwar in der Tradition der altrussischen *jurodivijj*-Viten, doch weisen sie – wie im nächsten Teilkapitel zu zeigen ist – ihre zeitbedingten Merkmale auf und unterscheiden sich von jenen in mehrfacher Hinsicht.

1.2. Charakteristika der Lebensbeschreibungen neuzeitlicher *jurodivye*

Zum *jurodivijj*-Bild der altrussischen Hagiographie verhält sich das Bild des zeitgenössischen *jurodivijj*, das die Erbauungsliteratur des 19. Jahrhunderts entwirft, wie Vasilij Perovs Gemälde *Božij čelovek* (1879) zu einer Ikone des Vasilij Blažennyj. Einer dem kanonischen Muster entsprechenden formelhaften, überzeitlichen und ikonenhaft verklärten Gestaltung¹¹ steht eine weit realistischere und ‚historischere‘ Darstellung gegenüber, die weniger dem Typus der Heiligkeit oder Askese als viel-

⁹ Bischof Gerasim (Dobroserdov) verfasste die Lebensbeschreibungen der *jurodivye* Andrej Il'ič von Simbirsk (GERASIM [DOBROSERDOV] 1865) und Antonij Aleksevič von Zadonsk (GERASIM [DOBROSERDOV] 1865a), Viktor Askočenskij die Lebensbeschreibung des *blažennyj starec* Feofil (ASKOČENSKIJ 1860), Bischof Germogen (Dobronravin) die Lebensbeschreibung von *jurodivijj* Terentij (GERMOGEN [DOBONRAVIN] 1860; s. auch S. 467–473 im Anhang), Aleksandr Bucharev eine Lebensbeschreibung von Petr Tomanickij (BUCHAREV 1871), Archimandrit Gerontij (Kurganovskij) eine Biographie von Antonij Aleksevič von Zadonsk (GERONTIJ [KURGANOVSKIJ] 1879/1887), Priester Dmitrij Bulgakovskij eine Lebensbeschreibung von Ksenija Blažennaja (BULGAKOVSKIJ 1890/1891), Sergej Nilus die Lebensbeschreibung von Feofilakt Avdeev (NILUS 1909) und Evgenij Pogožev ein Dutzend Kurzbiographien von *jurodivye* des 18. und 19. Jahrhunderts (POSELJANIN 1900/1910 und POSELJANIN 1905).

¹⁰ Diese den Lesemenäen nachgestaltete Sammlung trägt den Titel *Žizneopisanija otečestvennych podvižnikov blagočestija* 18 i 19 vekov (Abk.: *Žizneopisanija*). Smolič übersetzt ihn mit „Lebensbeschreibungen der einheimischen Frömmigkeitshelden des 18. und 19. Jahrhunderts“ (SMOLIČ 1953: 524).

¹¹ Vgl. S. 89.

mehr der individuellen Persönlichkeit des dargestellten Menschen gilt. Dass die *jurodivye* der modernen Lebensbeschreibungen „menschlicher“ sind als diejenigen der altrussischen Hagiographie, hat schon Motejunajte festgestellt.¹² Tatsächlich werden Erstere nicht mehr so sehr aus der ‚verkehrten Perspektive‘ (обратная перспектива) dargestellt, d. h. der statischen ‚Perspektive des Heiligen, der ins Himmelreich eingegangen ist und von oben auf seinen Weg zurückblickt‘ (jener Perspektive, die Živov für ein Charakteristikum der östlichen Hagiographie hält), sondern vermehrt aus der ‚dynamischen Perspektive‘ (динамичная перспектива) – einer Perspektive, die, vom ‚irdischen Sein‘ (земное бытие) ausgehend, sich auf den Werdegang des Asketen zur himmlischen Vollkommenheit richtet (und nach Živov eher dem Charakter der westlichen Hagiographie entspricht).¹³ Aus dieser ‚dynamischen Perspektive‘ wird der neuzeitliche *jurodivij* nicht durchweg als ‚übermenschlicher‘ Glaubensheld stilisiert, sondern als Zeitgenosse beschrieben, der ein gottgefälliges Leben führte, besondere Charismata besaß, aber mitunter von Krankheit, Verletzbarkeit und Verzweiflung gezeichnet war. Sein Erscheinungsbild wird selbst in den abstoßenden Zügen geschildert: von der Verwahrlosung bis zu krankhaften Symptomen, vom unangenehmen Geruch bis zum unheimlichen Blick, von der ungehobelten Sprache bis zum Toben und Schreien. Ebenso werden seine Narreteien nicht auf topische Formeln reduziert, wie dies in der altrussischen Hagiographie überwiegend der Fall ist, sondern konkret und detailliert beschrieben (wie in der *Vita Symeonis Sali*). Für die Lebensbeschreibungen neuzeitlicher *jurodivye* gilt deshalb nicht mehr, was Tschizewskij 1953 über die altrussischen *jurodivij*-Viten geschrieben hat: dass sie „als Quellen minderwertig“ seien und dass das „Anstößige [...] aus ihnen entfernt“ worden sei.¹⁴ Obwohl auch sie hagiographische Topoi und fiktionale Elemente enthalten, sind die Biographien neuzeitlicher *jurodivye* oft schon deshalb genauer, wirklichkeitsgetreuer und historisch zuverlässiger, weil sie meist kurze Zeit nach dem Tod des jeweiligen Asketen verfasst worden sind und aus dessen direktem Umfeld stammen.¹⁵ Ihr dokumentarischer Charakter wird zudem vom Autor vielfach durch die Wiedergabe verschiedener Augenzeugenberichte untermauert.¹⁶

12 MOTEJUNAJTE 2006: 118.

13 ŽIVOV 1994: 10f. Živov stellt die ‚verkehrte Perspektive‘ der östlichen Hagiographie der ‚dynamischen Perspektive‘ der westlichen Hagiographie gegenüber. Die vermehrt ‚dynamische Perspektive‘ der *žizneopisanija* der Petersburger Periode lässt sich aber nicht nur auf westliche Einflüsse zurückführen und mit dem geistesgeschichtlichen Wandel Russlands im 18. und 19. Jh. erklären, sondern auch damit, dass hier keine kanonisierten Heiligen porträtiert werden.

14 TSCHIŽEWSKIJ 1953/1987: 424.

15 Dies ist zumindest bei den Lebensbeschreibungen jener *jurodivye* der Fall, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstorben sind. Bei den früher Verstorbenen wurden die Lebensbeschreibungen z. T. auch erst Jahrzehnte nach dem Tod verfasst.

16 Vgl. MOTEJUNAJTE 2006: 121. Während in den byzantinischen und altrussischen *σαλός*-Viten meist eine Vertrauensperson des Heiligen als Quelle angegeben wird (in der *Vita Andreae Sali* gibt sich der Verfasser sogar selbst als Vertrauensperson aus), wird in den Lebensbeschreibungen

In den *žizneopisanija podvižnikov* wird das *jurodstvo* entsprechend der jeweiligen Persönlichkeit des Asketen sehr unterschiedlich dargestellt. Unterschiedlich sind neben den vielfältigen Erscheinungsbildern allein schon die geschilderten Ursachen und Beweggründe des *jurodstvo*. Als solche werden nicht nur spirituelle Motive angegeben, sondern auch verschiedene seelische, medizinische und soziale Ursachen genannt. Diese verleihen dem *jurodstvo* mitunter eine tragische Note und beschränken die Freiwilligkeit, die ihm seit alters zugeschrieben wird. Wie im Folgenden zu zeigen ist, war das neuzeitliche *jurodstvo* weniger freiwilliger Natur als vielmehr durch persönliche Veranlagung und soziale Missstände bedingt. Gleichwohl bleibt die Freiwilligkeit ein zentrales Moment in der Deutung des *jurodivjy*-Verhaltens als Form der Askese: Sie wird im Annehmen der gnadenhaften Berufung Gottes gesehen, in dieser Form Christus nachzufolgen.

1.3. Ursachen und Beweggründe des *jurodstvo*

Anhand der *žizneopisanija podvižnikov* lassen sich die Ursachen und Beweggründe des *jurodstvo* in folgende sieben Kategorien einteilen: in spirituelle Motive (1.), genuines *jurodstvo* (2.), Krankheit (3.), Unfähigkeit zur landwirtschaftlichen und handwerklichen Arbeit (4.), traumatisches Schlüsselerlebnis (5.), soziale Not (6.) und Vereitelung der Zwangsehe (7.). Dabei werden die spirituellen Motive, entsprechend dem literarischen Genre, als die ausschlaggebenden dargestellt und jeweils mit den rationaleren Ursachen und Beweggründen (2–7) verknüpft.

1. *Spirituelle Motive.* Unter *jurodstvo* wird *per definitionem* eine aus spirituellen Motiven erfolgende Vorspiegelung von Narrheit verstanden. Dabei decken sich die spirituellen Motive größtenteils mit denjenigen, die auch anderen Formen christlicher Askese zugrunde liegen. Die sozialkritische Funktion, die für das *jurodstvo* der Moskauer Periode charakteristisch war, tritt in der Petersburger Epoche in den Hintergrund. Im Vordergrund steht wieder die persönliche Seelenrettung des Asketen im Kampf gegen die *prelest'* der Welt, namentlich gegen die *gordynja* (den ‚Stolz, Hochmut‘) und die *sláva ot čelovékov* (die ‚Ehre von Menschen‘). Hierbei wird das *jurodstvo* als Bestandteil und Ausdruck des *pokajanie* (der ‚Buße‘) dargestellt. Damit ist nicht nur die Anerkennung der Sünde und die Zerknirschung über sie gemeint, sondern, wie es der griechische Begriff *μετάνοια* ausdrückt, v.a. eine Veränderung des Denkens (*voŭč*) – eine Veränderung der geistigen und gefühlsmäßigen Lebenseinstellung des Menschen, eine Erneuerung des menschlichen Selbst, die mit Selbstverleugnung beginnt und durch den Geist vollendet wird.¹⁷ Wie Metropolit Kallistos (Ware) schreibt, „geht der ‚Narr‘, vom Geist getrieben, in

neuzeitlicher *jurodivye* zuweilen eine ganze Anzahl von Augenzeugen angegeben, deren Berichte entweder direkt wiedergegeben oder verarbeitet werden.

17 Vgl. FLOROVSKIJ 1972–1989: I 10.

der ‚Sinnesänderung‘ (*metanoia*) bis zum äußersten“.¹⁸ Um Christus nachzufolgen, bricht er radikal mit seiner bisherigen Lebens- und Denkweise: Laut der Biographie der Pelagija von Diveevo (1891) verabschieden sich die *jurodivye* „nicht nur von allen Annehmlichkeiten und Vorteilen des Lebens, von allen Bedingungen und Forderungen der Gesellschaft, vom Kreis der Verwandten und Bekannten, sondern auch vom menschlichen Ebenbild und Gleichnis selbst“,¹⁹ d. h. „vom wichtigsten Unterscheidungsmerkmal des Menschen unter den irdischen Lebewesen – vom gewöhnlichen Gebrauch des Verstandes“.²⁰ Die *imitatio Christi* wird auf besondere Weise mit einem *sacrificium intellectus* verknüpft.

Zur radikalen Metanoia im Sinne des *jurodstvo* werden die Menschen auf verschiedene Weise motiviert: u. a. durch die Lektüre von Erbauungsliteratur, durch die kirchliche Verkündigung oder durch lebende asketische Vorbilder. Besonders Letztere finden in den *žizneopisanija* Erwähnung: Melanija von Elec (1759–1836) z. B. stand unter dem Einfluss von *jurodivij* Ioann Kamenev,²¹ Pelagija von Diveevo folgte der Arzamaser *jurodivaja* Paraskeva,²² und Paisij Pečerskij imitierte den *jurodivij monach* Feofil.²³ Oft wird der Weg zum *jurodstvo* als längerer Prozess der Entfremdung von der Welt dargestellt – einer Entfremdung, die teils mit religiöser Begeisterung, teils mit dem Gefühl der Sündhaftigkeit einhergeht. So fand bei Paisij Pečerskij schon in der Jugend eine „Umwälzung in der Seele“ (переворотъ въ душѣ) statt, die sich in seinem Lebenswandel nach und nach bemerkbar machte: Er wurde immer nachdenklicher und menschenscheuer, las die Bibel und Heiligenviten und besuchte das Höhlenkloster, bevor er das Pauluswort *мы быиу ради Христа* (1 Kor 4,10) zum Motto seines Lebens machte.²⁴ Analog verlief die seelische Umwälzung im Leben von Ivan Korejša: „In der Seele erschallte eine Stimme“, heißt es, „die ihn zu anderem berief“ (Въ душѣ его раздавался голосъ, звавший его къ иному). Nach dem Besuch des Geistlichen Seminars, dem Studium der Bibel und der Kirchenväter sowie einer längeren Pilgerreise entsagte er der Welt und „stellte sich verrückt“ (притворился помѣшаннымъ).²⁵ Dass das Volk ihn fortan

18 KALLISTOS (WARE) 1979/1990: 131: „Inspired by the Spirit, the fool carries the act of *metanoia* or ‚change of mind‘ to its farthest extent.“ Das *jurodstvo* wird seit alters als Bestandteil und Ausdruck der Metanoia verstanden: vgl. z. B. die Legende von Markos Salos (CLUGNET 1901: 12–14) und die Erzählung von Isakij Pečerskij (LAVRENT’EVSKAJA LETOPIS’ 21926/1962 [PSRL I]: 191–198).

19 SKAZANĪJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 1: добровольно орекаются ради Христа не только отъ всѣхъ удобствъ и выгодъ житейскихъ, отъ всѣхъ условій и требованій общественныхъ, отъ родства самаго близкаго и кровнаго, но и отъ самаго образа и подобія чловѣческаго. Vgl. dazu S. 440 f.

20 E. A. TIŠNOMIROV 1884: 98: отъ самаго главнаго отличія чловѣка въ ряду земныхъ существъ – отъ обычнаго употребленія *разума* [...].

21 ŽIZNEOPISANĪJA 1906–1912: VI (Ijun’) 104 f.

22 SKAZANĪJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 10 u. 23.

23 ZNOSKO 1911/1992: 20 und ŽIZNEOPISANĪJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar’–Ijun’) 597.

24 ŽIZNEOPISANĪJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar’–Ijun’) 593 u. 598 f.

25 POSELJANIN 1900/1910: 501 f. Vgl. KIREEV 1894: 9 f und PALICYNA 1869: 5–8.

als Ratgeber und Propheten aufsuchte und mit alltäglichen Problemen konfrontierte, soll ihm zunächst nicht behagt haben (sein Ziel war die stille Abgeschiedenheit).²⁶ Doch „aus seiner Liebe zu den Menschen“ (по любви своей къ людямъ) fand er sich schließlich mit der Beraterrolle (роль совѣтчика) ab.²⁷

2. *Genuines jurodstvo*. Das *jurodstvo* folgte nicht immer auf eine „Umwälzung in der Seele“. Es wird bisweilen als Gnadengabe in Form einer naturgegebenen Einfalt oder organischen *jurodivost*²⁸ geschildert, die sich beim *jurodivjy* seit früher Kindheit bemerkbar macht. So verhält es sich bei Feodor Bobarykin († 1855) aus dem Dorf Rjabinok (Gouv. Orel). Sein Werdegang vom unglücklichen Idioten zum Asketen des Odrin-Nikolaevskij-Klosters ist typisch für eine ganze Reihe neuzeitlicher *jurodivye*:

Съ дѣтства Феодоръ казался какимъ-то идиотомъ. Понятно, какихъ слезъ стоило родителямъ такое несчастное дитя. Они давали разные обѣты, налаги на себя особенные посты, усердно молились; но все это, казалось, было полезнымъ только для нихъ, а не для сына: онъ не переставалъ быть идиотомъ; одно только радовало бѣдныхъ родителей: это удивительное незлобіе ихъ сына. Покорившись во всемъ волѣ Божіей, они отдали его навсегда въ Одрино-Николаевскій монастырь. Феодору въ это время было уже около 30 лѣтъ.²⁹

Seit Kindheit erweckte Feodor den Anschein eines Idioten. Es ist verständlich, was für Tränen ein solch unglückliches Kind den Eltern kostete. Diese legten verschiedene Gelübde ab, erlegten sich besondere Fastenzeiten auf, beteten mit Eifer; doch all dies schien mehr ihnen selbst als dem Sohne zu nützen: Er hörte nicht auf, ein Idiot zu sein. Nur eines freute die armen Eltern: Dies war die erstaunliche Güte ihres Sohnes. Nachdem sie sich mit Gottes Willen vollständig abgefunden hatten, übergaben sie Feodor dem Odrin-Nikolaevskij-Kloster. Zu diesem Zeitpunkt war er schon um die 30 Jahre alt.

Nach seiner Übersiedelung ins Kloster sprach man Feodor hellseherische Fähigkeiten zu, und Menschen von nah und fern pilgerten zu ihm. Zeitlebens verblieb er im kindlichen Urzustand, den die einen als geistige Zurückgebliebenheit, die anderen als Zeichen der Auserwähltheit deuteten: Im Sinne von Mt 11,25 sahen viele in Feodor einen jener Unmündigen, denen es der Herr offenbart hatte. Er mochte zwar geistig behindert sein, doch in geistlicher Hinsicht war er begnadet und in moralischer Hinsicht rein.

Im Zeichen einer organischen *jurodivost* stand auch das Leben von Andrej Ogorodnikov († 1841), der 1998 als Simbirsker Lokalheiliger, 2004 als russischer Nationalheiliger kanonisiert wurde. Wie Feodor Bobarykin war Andrej von Geburt

26 KIREEV 1894: 11.

27 A. ROZANOV 1912: 228 f.

28 Mit dem Ausdruck *jurodivost* *organičeskaja* bezeichnete Elisabeth Belenson eine Form des *jurodstvo*, die mit einem organischen Defekt verbunden ist (BELENSON 1927: 89).

29 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/2 (Dekabr') 431.

an gehandikapt und blieb zeitlebens „unschuldig wie ein Kleinkind“ (невиненъ какъ младенецъ). Über den Beginn seines asketischen Lebens heißt es in seiner Lebensbeschreibung (1864):

До трехлѣтняго возраста своей жизни Андрей Ильичъ былъ, какъ говорится, сиднемъ, пиль, ѣлъ изъ чужихъ рукъ; потомъ сталъ ходить, но ничего не говорилъ кромѣ «мама – Анна», или просто «Анна». Сначала родители одѣвали его какъ слѣдовало, но съ семи лѣтъ, сбросивъ съ себя и обувь, и верхнее платье, онъ сталъ юродствовать.³⁰

Bis zum dritten Lebensjahr war Andrej Il'ič, wie man sagt, ein Stubenhocker, trank und aß aus fremden Händen. Dann begann er zu gehen, sprach aber nichts außer „Мама – Анна“ oder einfach „Анна“. Zunächst kleideten ihn die Eltern, wie es sich gehörte, aber im Alter von sieben zog er sowohl die Schuhe als auch die Oberkleidung aus und wurde ein *jurodivj*.

Wenn Andrej – laut einer anderen Lebensbeschreibung – „von Geburt an sozusagen aller Gaben der Natur beraubt“ war (лишенный съ самаго рожденія, можно сказать, всѣхъ даровъ природы),³¹ so sprach ihm das Volk übernatürliche Geistesgaben zu. Denn es glaubte in ihm das Bild des unschuldig leidenden Christus zu erkennen.

Beispiele wie diejenigen von Feodor Bobarykin und Andrej Ogorodnikov zeigen, dass die Grenze zwischen genuinem *jurodstvo* und asketischem *jurodstvo* fließend war. Das armselige Leben eines geistig Behinderten ließ sich unter bestimmten Umständen in asketisch-religiösen Kategorien deuten, wodurch der *durak* zum *jurodivj* werden konnte.

3. *Krankheit*. Nicht selten wird das *jurodstvo* als Folge einer Krankheit dargestellt, die den bis dahin Gesunden befällt und für immer verändert. In der Lebensbeschreibung des *jurodivj* Ivan Dudyčkin von Orel (1780–1850), die 1866 in der Zeitschrift *Strannik* erschien, gehen dem *jurodstvo* sogar mehrere Krankheiten in formelhaften 3-Jahres-Perioden voraus:

Ивана Семеновича постигла какая-то странная и неизъяснимая болѣзнь: съ нимъ начали дѣлаться страшные припадки, и, наконецъ, онъ совершенно онѣмѣлъ. [...] Въ такомъ онѣмѣннн онъ находился ровно три года. По прошествіи трехъ лѣтъ, когда языкъ его совершенно развязался, постигла его другая – тоже трехлѣтняя болѣзнь: во всемъ тѣлѣ разлилась страшная опухоль, животь его неестественно вздуло. По прошествіи второго трехлѣтія эта болѣзнь въ свою очередь прошла. Зато началъ онъ кричать: ахъ, я сгорѣлъ! ахъ, я сгорѣлъ!.. въ зимнее время постоянно выбѣгалъ на снѣгъ и морозъ, а лѣтомъ

30 ŽIZNEOPISANJA 1906–1912: XI (Nojabr') 717. Nikodim (Kononov) verwendete die Lebensbeschreibung des Andrej von Simbirsk, die Bischof Gerasim (Dobroserdov) verfasst hatte. Sie war 1864 in der Zeitschrift *Strannik* (Monat Oktober) und ein Jahr später als separate Broschüre in Petersburg erschienen (GERASIM [DOBROSERDOV] 1865).

31 ARISTOV 1880: 571.

въ ледникъ и въ воду. Въ такомъ состоянїи провель онъ еще три года. По прошествїи этихъ трехъ лѣтъ, началъ онъ кричать: ахъ, я иззябъ! ахъ, я иззябъ! и гдѣ увидить огонь, бѣжить къ нему, хватаетъ руками раскаленные угли, треть ими руки и ноги, отчего все его тѣло покрывалось ужасными ранами. Въ такомъ страданїи пробыль онъ еще три года. Наконецъ, эти періоды времени, сопровождавшїеся разнообразными и мучительными болѣзнями, прошли, хотя онъ постоянно находился въ болѣзненномъ состоянїи [...].³²

Ivan Semenovič befiel irgendeine seltsame, unbegreifliche Krankheit: Er bekam schreckliche Anfälle und verlor schließlich die Stimme. [...] Ganze drei Jahre blieb er stumm. Und als die drei Jahre vorüber waren und sich seine Zunge löste, befiel ihn eine weitere dreijährige Krankheit: Am ganzen Körper breitete sich eine schreckliche Geschwulst aus, und sein Bauch schwoll unnatürlich an. Und nachdem die zweiten drei Jahre vorüber waren, ging auch die Krankheit vorüber. Dafür begann er zu schreien: „Ach, ich habe mich verbrannt! ach, ich habe mich verbrannt!“³³ Im Winter rannte er dauernd in den Schnee und Frost hinaus, im Sommer in den kalten Keller und ins Wasser. In einem solchen Zustand befand er sich weitere drei Jahre. Und nachdem auch diese drei Jahre vorüber waren, begann er zu schreien: „Ach, ich bin durchgefroren! ach, ich bin durchgefroren!“ Und wenn er ein Feuer sah, rannte er hin, ergriff mit den Händen die glühenden Kohlen und rieb sich damit die Hände und Füße, wovon sein ganzer Körper mit fürchterlichen Wunden bedeckt wurde. In einem solchen Zustand befand er sich weitere drei Jahre. Schließlich gingen diese Perioden der verschiedenen und qualvollen Krankheiten zu Ende, obwohl er weiterhin in kränklichem Zustand verblieb [...].

Die Grenze zwischen Krankheit und *jurodstvo*, die in der altrussischen Hagiographie klar gezogen wird,³⁴ ist in der neuzeitlichen Erbauungsliteratur fließend. Die Krankheit wird nicht mehr als Folge dämonischer Einwirkung geschildert, sondern in Zusammenhang mit Gottes Gnadenhandeln. Indem sie mit Geduld und Demut etragen wird, erscheint sie als Aspekt der Askese des *jurodstvo*, als Ausdruck der *imitatio Christi* (подражание Христу). Dabei wird die demütige Annahme des Leidens als Voraussetzung für dessen Überwindung und das Heil betrachtet.

4. *Unfähigkeit zur landwirtschaftlichen und handwerklichen Arbeit.* Die ‚Arbeitsunfähigkeit‘ (неумѣние работать), die nicht nur kranken und behinderten, son-

32 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr') 253.

33 Möglicherweise hat Saltykov-Ščedrin die Lebensbeschreibung von Ivan Dudyčkin im *Strannik* (1866) gelesen. Denn in seiner 1869–70 erschienenen *Istorija odnogo goroda* (Geschichte einer Stadt) schreit der *jurodivij* Archipuško ebenfalls „ich brenne, ich brenne!“ (горю! горю!), was die Stadtbewohner zum Nachdenken veranlasst (SALTYKOV-ŠČEDRIN 1988: II 356).

34 Vgl. die Erzählung vom Inklusen Isakij (Ende 11./Anfang 12. Jh.), worin das *jurodstvo* durch eine von Dämonen bewirkte Krankheit vorbereitet, von dieser jedoch klar unterschieden wird (LAVRENT'EVSKAJA LETOPIS' 21926/1962 [PSRL I]: 194 f). Isakij liegt zwei Jahre taubstumm darnieder, bevor er als *urodъ* ein neues Leben beginnt. Das Geschehen korrespondiert mit der Bekehrung des Apostels Paulus in Damaskus (Act 9,9). Die Krankheit steht am Anfang einer Neugeburt in Christo und wird mit dieser überwunden.

dern auch untalentierten, unzuverlässigen, weltfremden und faulen Menschen zugesprochen wird, ist v. a. bei Leibeigenen ein wiederholt genannter Beweggrund des *jurodstvo*. So wird über Antonij Monkin von Zadonsk († 1851), den Sohn leibeigener Bauern, berichtet, dass er schon früh gezwungen wurde, den Acker zu bestellen. Doch „der selige Antonij pflügte und arbeitete nicht so, wie es sich gehörte“ (блаженный Антоній пахаль и работаль не такъ, какъ слѣдовало).³⁵ Deshalb wurde er vom Stiefvater geschlagen und schließlich aus dem Hause gejagt, worauf er „durch die Dörfer zu streichen begann“ (сталъ скитаться по селамъ).³⁶ Ähnliches ist über Ioann Bykov (1791–1839), einen anderen Leibeigenen aus dem Gouvernement Voronež, überliefert:³⁷ Ihm wurden „Faulheit und mangelnde Arbeitsmoral“ (лѣнь и нежеланіе работать) vorgeworfen. Auf Geheiß des Gutsherrn sollte er das Tischlerhandwerk lernen, doch beschwerte sich der Lehrmeister bald bei jenem, „dass sich Ioann für sein Handwerk nicht eigne, dass er nichts lerne, sondern nur alles kaputt mache, ihn nur ärgere und aus der Geduld bringe“.³⁸ Darauf wurde Ioann als Hirte auf die Weide geschickt, um die Herde zu beaufsichtigen. „Aber auch zum Hirten taugte er nicht: Das von ihm unbeaufsichtigt gelassene Vieh graste die Wiesen und Weizensaaten ab“.³⁹ Nachdem Ioann vom Gutsherrn mehrmals disziplinarisch bestraft worden war, ergriff er die Flucht und wanderte als *jurodivij* von Dorf zu Dorf, von Kloster zu Kloster. Bezeichnenderweise wird Ioanns Arbeitsunfähigkeit – entsprechend seinem späteren asketischen Leben – auf geradezu rebellische Weise als Arbeitsverweigerung gedeutet: Statt für den Gutsherrn „arbeitete er für Gott allein“, heißt es in seiner Lebensbeschreibung, die als kritisches Dokument gegen die Leibeigenschaft gelesen werden kann (vgl. S. 329–332).⁴⁰

5. *Traumatisches Schlüsselerlebnis*. Zuweilen wird das *jurodstvo* als Folge eines seelischen Schocks dargestellt. Hierzu gehört v. a. der plötzliche Tod einer nahe stehenden Person oder die schmerzhafteste Trennung von ihr. Das bekannteste Beispiel findet sich in der Lebensbeschreibung der russischen Nationalheiligen Ksenija Blažennaja († um 1800). Nachdem diese im Alter von 26 Jahren ihren Ehemann verloren hatte, soll sie aus Gram eine *jurodivaja* geworden sein:

35 GERONTIJ (KURGANOVSKIJ) 1879/1887: 19 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/2 (Juli–Dekabr') 210.

36 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 803.

37 Dabei handelt es sich um den späteren Inkusen von Sezenovo (Gouv. Tambov), der das *Sezenovskij Ioanno-Kazanskij monastyr'* gründete (vgl. S. 329–332).

38 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr') 292: что Иоаннъ негоденъ для его ремесла, ничему не выучивается, а только все портить и его только сердить и изъ терпѣнія выводить [...].

39 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr') 292: Но и въ пастухи онъ не годился: оставляемый имъ безъ надзора скотъ травилъ луга и хлѣбныя посѣвы [...].

40 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr') 292: работавшій единому Богу [...].

Потеря супруга глубоко поразила юную вдову; отъ глубокой скорби чуть не помрачился разумъ ея. Но молитва и вѣра сохранили блаженную Ксенію. Разъ порвалась нить счастья земнаго, Ксенія не стала вновь искать супружеской жизни, но избрала путь терпѣнія, скорбей и стала служить въ подвигѣ юродства.⁴¹

Der Verlust des Ehemannes versetzte der jungen Witwe einen tiefen Schlag; aus tiefer Betrübniß verfinsterte sich beinahe ihr Verstand. Doch das Gebet und der Glaube bewahrten die selige Ksenija [davor]. War der Faden des irdischen Glücks einmal gerissen, so begann Ksenija nicht von neuem nach dem Eheleben zu trachten, sondern wählte den Weg der Geduld, des Leidens und begann sich in der Askese des *jurodstvo* zu üben.

Während Ksenija den einen fortan als *jurodivaja* galt, hielten sie andere für verrückt,⁴² umso mehr, als sie die Kleider ihres verstorbenen Gatten anzog und dessen Identität annahm (vgl. S. 211 f).

Eine starke seelische Erschütterung markiert auch den Beginn des *jurodstvo* von Pelagija Serebrennikova, die 2004 als Nationalheilige kanonisiert wurde. In ihrem Fall erfolgte das *jurodstvo* auf den Tod ihrer drei Kinder:

[...] у Пелагіи Ивановны родились два сына – Василий и Иванъ, и дочь Пелагія. Сыновья прожили по полтора года, а дочь только нѣсколько недѣль. Мужъ Пелагіи Ивановны [...] послѣ смерти дѣтей сталъ замѣчать въ ней особую задумчивость и нелюдимость. Она стала чуждаться его самого, отстранялась отъ его ласкъ, и вообще замѣтна была въ ней разительная перемѣна.⁴³

Pelagija Ivanovna brachte [...] zwei Söhne zur Welt – Vasilij und Ivan, und eine Tochter namens Pelagija. Die Söhne lebten je anderthalb Jahre und die Tochter nur einige Wochen. Der Mann von Pelagija Ivanovna [...] stellte nach dem Tod der Kinder eine ungewöhnliche Melancholie und Menschenscheu bei ihr fest. Sie begann ihn zu meiden, wich seinen Liebkosungen aus, und überhaupt war eine erstaunliche Veränderung bei ihr festzustellen.

Pelagija verließ schließlich ihren Mann und das Haus, „begann durch die Straßen von Arzamas zu laufen und fürchterlich zu schreien“.⁴⁴ Sie war eine *jurodivaja* geworden.

Zu den traumatischen Erlebnissen, die dem *jurodstvo* vorausgingen, gehören auch unglückliche Liebeserfahrungen. So etwa im Falle von Anna Laškina († 1853), die den Weg des *jurodstvo* einschlug, nachdem sie von einem Gardeoffizier enttäuscht worden war. In ihrer Lebensbeschreibung (1908) heißt es:

41 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 128.

42 BULGAKOVSKIJ 1890/1891: 5.

43 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 198.

44 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 199: Пелагія Ивановна [...] бросила мужа и его домъ, стала бѣгать по улицамъ Арзамаса, безобразно кричала.

Здесь [въ С.-Петербургѣ] она познакомилась, а затѣмъ и полюбила одного гвардейскаго офицера, который, повидимому, платилъ ей взаимностью. Анна Ивановна вполне надѣялась выйти за него замужъ. Любимый Анной Ивановной офицеръ однако совершенно неожиданно предпочелъ Аннѣ Ивановнѣ другую дѣвушку и женился на ней. Это такъ поразило Анну Ивановну, такъ глубоко потрясло ее, что она совершенно разочаровалась какъ въ себѣ самой и въ своихъ достоинствахъ, такъ и въ любимомъ ею чловѣкѣ, а равно и во всѣхъ окружающихъ ее людяхъ и вообще въ достиженіи земнаго счастья. «Нѣтъ, на землѣ, гдѣ такъ много зла, истиннаго счастья не можетъ быть, рѣшила она: оно здѣсь недостижимо. Истинное счастье возможно лишь на небѣ, въ единеніи съ Самимъ Богомъ. Стало быть, чтобы быть счастливой, нужно отказаться отъ всего земнаго, грѣховнаго, нужно умертвить въ себѣ все то, что привязываетъ къ земной жизни, нужно вступить въ борьбу со всѣми страстями и похотями міра, нужно сдѣлаться прежде всего нищею духомъ!». ⁴⁵

Hier [in Petersburg] lernte sie einen Gardeoffizier kennen, verliebte sich in ihn, und er schien ihre Gefühle zu erwidern. Anna Ivanovna hoffte sehr, ihn heiraten zu können. Doch der von Anna Ivanovna geliebte Offizier gab ganz plötzlich einer anderen Frau den Vorzug und heiratete sie. Dies verletzte Anna Ivanovna so sehr, erschütterte sie so tief, dass sie völlig enttäuscht war von sich selbst und ihren Qualitäten wie auch vom Menschen, den sie liebte, sowie von allen Menschen, die sie umgaben, und überhaupt von der Errungenschaft des irdischen Glücks. „Nein, auf der Erde, wo so viel Böses ist, kann es kein wahrhaftiges Glück geben“, entschied sie. „Es ist hier unerreichbar. Das wahrhaftige Glück ist nur im Himmel möglich, in der Vereinigung mit Gott selbst. Folglich muss man, um glücklich zu sein, auf alles Irdische und Sündige verzichten. Man muss alles in sich abtöten, was einen an das irdische Leben bindet, einen Kampf gegen alle Leidenschaften und sinnlichen Begierden der Welt führen, und zuallererst muss man sich zum geistig Armen machen [vgl. Mt 5,3]!“

„Als sie zu einer solchen Überzeugung kam“, heißt es weiter, „zerriss Anna Ivanovna sämtliche Bindungen mit der Welt“ und „erschien als *jurodivaja*“. ⁴⁶

6. *Soziale Not*. Bei anderen *jurodivye* erscheint die Weltabsage nicht als Bruch mit dem bisherigen sozialen Umfeld, da sie bereits im Armenmilieu aufgewachsen sind. So z. B. im Fall von Grigorij Mirošnikov (Zolotoj Gric', 1821–1855), dessen Werdegang zum *jurodivyy* in der Lebensbeschreibung (1893) wie folgt geschildert wird:

Тяжело и безотраднo было дѣтство Григорія: когда онъ былъ еще ребенкомъ, цѣлый рядъ бѣдствій обрушился на его семью. Сначала заболѣла какою-то болѣзнію его мать, и хотъ поправилась, но отъ болѣзни потеряла зрѣніе; потомъ, когда Григорію было 6 лѣтъ, умираетъ его отецъ, а затѣмъ и сестра. Съ малолѣтнимъ сыномъ слѣпая мать поневолѣ избираетъ единственно доступный ей способъ существованія – нищенство, – и вотъ Григорій дѣлается

⁴⁵ ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII (Ijul') 5 f.

⁴⁶ ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII (Ijul') 6: Придя къ такому убѣжденію, Анна Ивановна сразу порвала всѣ связи съ міромъ [...]. Въ Петербургѣ она появилась въ видѣ юродивой.

«поводыремъ» матери въ хожденіи по селу за «кусочками хлѣба». Въ десять лѣтъ отъ роду Григорій теряетъ мать и остается круглымъ сиротою. Послѣ смерти матери Григорій нѣсколько лѣтъ жилъ и нищенствовалъ исключительно въ Кучиновкѣ; при чемъ постояннаго мѣста пристанища не имѣлъ, а ночевалъ лѣтомъ подъ плетнями, а зимою – у кого случалось. Въ эти годы уже опредѣлились въ немъ тѣ черты характера, которыя вполнѣдствіи, развившись, прославили его, какъ юродиваго.⁴⁷

Grigorij hatte eine schwere und trostlose Kindheit: Als er noch ein Kind war, brach eine ganze Reihe von Katastrophen über seine Familie herein. Zunächst erkrankte seine Mutter und, obwohl sie sich erholte, verlor sie von der Krankheit das Augenlicht; dann, als Grigorij 6 Jahre alt war, stirbt sein Vater, daraufhin auch die Schwester. Mit dem minderjährigen Sohn wählt die blinde Mutter gezwungenermaßen die für sie einzig mögliche Existenzweise – die Bettelei, – und so wird Grigorij zum „Führer“ der Mutter beim Bettelgang durch das Dorf. Im Alter von zehn Jahren verliert Grigorij die Mutter und bleibt als Vollwaise zurück. Nach dem Tod der Mutter lebte Grigorij in großer Armut mehrere Jahre ausschließlich in Kučinovka [Landkreis Gorodnja, Gouv. Černigov]. Dabei hatte er keine beständige Unterkunft, sondern übernachtete im Sommer unter Flechtzäunen und im Winter bei wem es sich gerade ergab. Schon in diesen Jahren bildeten sich in ihm jene Charakterzüge, die ihn später, nachdem sie sich entwickelt hatten, als *jurodivyy* bekannt machten.

Grigorijs *jurodstvo* entwickelte sich auf dem Hintergrund seines Bettlerdaseins, das er seit Kindheit führte. Durch vergleichbare soziale Not wurden zahlreiche Menschen zum *jurodstvo* oder *stranničestvo* bewogen. So auch der Erzähler der berühmten *Otkrovennye rasskazy strannika* (s. S. 259–261), der ein *strannik* wurde, nachdem er sein Hab und Gut durch einen Brand verloren hatte.⁴⁸

7. *Vereitelung der Zwangshe.* In den Lebensbeschreibungen weiblicher *jurodivye* des 18. und 19. Jahrhunderts gehört die Vereitelung der Zwangshe zu den meistgenannten Beweggründen des *jurodstvo*. Um einer gegen ihren Willen beschlossenen Heirat zu entgehen, stellten sich u. a. folgende Frauen ‚um Christi willen nährisch‘: Elena Dert’eva von Arzamas (1770–1820), Melanija von Elec (1759–1836), Iulitta Zueva von Ufa (1807–1903), Domna Karpovna von Tomsk (um 1804–1872) und Evdokija Rastorgueva von Kursk (1790–1870).⁴⁹ Am dramatischsten wird die Eheverweigerung in der Lebensbeschreibung von Elena Dert’eva, einer adligen Dame aus Arzamas, dargestellt (vgl. Anhang, S. 510–514). Elena bekundete ihren Protest direkt vor dem Traualtar und vor der konsternierten Hochzeitsgemeinde:

47 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr’) 438.

48 OTKROVENNYE RASSKAZY STRANNIKA ³1948: 76 f. Dazu kam, dass der *strannik* durch eine Verkrüppelung (калечество) seit Kindheit arbeitsunfähig war und zwei Jahre nach dem Brand seine Frau verlor.

49 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III (Mart) 311 f; VI (Ijun’) 89 f; VIII (Avgust) 26; X (Oktjabr’) 460 und Zusatzband I/1 (Janvar’–Ijun’) 420.

Когда Елену Аѳанасьевну привезли въ церковь, и священникъ сталъ совершать вѣнчаніе, она на вопросъ: «волею ли сочетаваешься?» – смѣло отвѣчала: «я не желаю, но родители меня принуждаютъ противъ моей воли». Священникъ въ изумленіи остановился продолжать совершеніе таинства, но ея родственники сказали: «продолжайте, батюшка, что смотрѣть на ребенка?» Въ церкви произошло замѣшательство, и въ народѣ говоръ о противозаконномъ вѣнчаніи. Но его, однако, окончили; жениха съ невѣстой привезли въ домъ родителей, гдѣ былъ приготовленъ торжественный обѣдъ. Молодыхъ усадили по мѣстамъ; окна одноэтажнаго дома были открыты, и передъ домомъ были огромныя лужи отъ грязи немощной улицы.

Елена Аѳанасьевна, проворно вставъ изъ-за стола, выскочила въ окно въ полномъ нарядѣ и, сорвавъ съ себя все вѣнчальное украшеніе, бросилась въ лужу. Всю покрытую грязью ее привели въ людскую. Послѣ такой странной ея выходки гости поспѣшно разѣхались, новобрачный уѣхалъ въ свое имѣніе, и, единогласно всѣ порѣшили, по тогдашнимъ понятіямъ, что Елену испортили.⁵⁰

Als Elena Afanasjevna in die Kirche gebracht worden war und der Priester mit der Trauung begonnen hatte, gab sie auf die Frage, ob sie nach ihrem Willen heirate, mutig zur Antwort: „Ich will nicht, aber die Eltern zwingen mich gegen meinen Willen.“ Der konsternierte Priester hörte mit dem Vollzug des Sakraments auf, doch ihre Eltern sagten: „Fahrt fort, Väterchen, warum auf das Kind achten?“ In der Kirche herrschte Bestürzung, und im Volk sprach man von gesetzwidriger Trauung. Doch führte man diese zu Ende. Den Bräutigam und die Braut brachte man ins Elternhaus, wo das Festmahl zubereitet war. Man setzte die jungen Leute auf ihre Plätze; die Fenster des einstöckigen Hauses waren offen, und vor dem Haus waren riesige Pfützen vom aufgeweichten Boden der ungepflasterten Straße.

Elena Afanasjevna erhob sich eilig vom Tisch, sprang im ganzen Festkleid durch das Fenster und stürzte sich, nachdem sie den ganzen Hochzeitsschmuck von sich gerissen hatte, in eine Pfütze. Man führte die völlig Verschmutzte ins Bedientenzimmer. Nach dieser sonderbaren und ungehörigen Handlung reisten die Gäste ab, der Neuvermählte fuhr auf sein Landgut, und alle entschieden einstimmig, dass man Elena, nach damaligem Verständnis, verhext hatte.

Was als Folge der *porča* (Verhexung, Hysterie) gedeutet wurde,⁵¹ verstanden andere bald als *jurodstvo*. Elenas ‚Ausschreitung‘ (выходка) an der Hochzeit markierte den Beginn ihres Lebens als *jurodivaja*. Sie verließ das Elternhaus und streifte ziellos durch die Lande, worauf sie zunächst im Irrenhaus von Nižnij Novgorod, dann im Nikolaevskij-Kloster von Arzamas interniert wurde. Als Asketin der Arzamaser Alekseevskaja-Gemeinde erlangte sie schließlich Bekanntheit, so dass die Jahrmarktbesucher zu ihr strömten, um sich beraten und die Zukunft deuten zu lassen.⁵²

50 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III (Mart) 311 f.

51 Vgl. dazu S. 196.

52 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: III (Mart) 312 f.

Andere weibliche *jurodivye* verliehen ihrem Protest gegen die Zwangsheirat nicht erst am Hochzeitstage Ausdruck. So hat Evdokija Rastorgueva, eine Bäckerstochter aus Kursk, durch ihr *jurodstvo* bereits die Treffen mit den Ehekandidaten vereitelt:

[...] родители Евдокии все-таки не оставляли мысли выдать ее замужъ и заставляли ее выходить къ женихамъ. Тогда она взяла на себя подвигъ юродства и однажды, когда ее заставили одѣться въ лучшее платье и выдти къ жениху, Евдокия исполнила желание матери, но взяла ягоду чернослива и, вынувъ косточку изъ нея, надѣла ее себѣ на носъ. Другой разъ испачкала себѣ голову толченой коноплей, а потомъ и совсѣмъ остриглась. Неоднократно послѣ этого родители упрекали Евдокию и даже били за подобные поступки, но она оставалась непреклонной и говорила, что уйдетъ въ монастырь.⁵³

Evdokijas Eltern gaben den Gedanken, sie zu verheiraten, dennoch nicht auf und zwangen sie, Heiratskandidaten zu besuchen. In jener Zeit nahm sie den geistlichen Kampf des *jurodstvo* auf und einmal, als sie gezwungen wurde, sich ein besseres Kleid anzuziehen und einen Heiratskandidaten zu besuchen, erfüllte Evdokija den Wunsch der Mutter, nahm aber eine Pflaume und steckte sie sich, nachdem sie den Stein daraus entfernt hatte, auf die Nase. Ein andermal beschmierte sie ihren Kopf mit zerkleinertem Hanf, dann schnitt sie all ihre Haare ab. Die Eltern machten Evdokija darauf wiederholt Vorwürfe und schlugen sie sogar wegen solcher Handlungen, doch blieb sie unbeugsam und sagte, sie werde ins Kloster gehen.

Sowohl bei Elena Dert'eva als auch bei Evdokija Rastorgueva kann das *jurodstvo* als Mittel zur Selbstbestimmung betrachtet werden. Die Narrenrolle, die im Protest gegen die Zwangsehe ihren Anfang nimmt, kommt in beiden Fällen einem verzweifelten Versuch gleich, den eigenen Willen zu behaupten und sich aus dem gesellschaftlichen Korsett zu befreien. Selbst im Kloster, wo die beiden *jurodivye* endeten,⁵⁴ hörte ihr Ringen um Selbstbestimmung nicht auf: Sie widersetzten sich den monastischen Regeln, trieben weiterhin Narreteien und wurden in einer separaten Zelle bzw. einem Wehrturm untergebracht. Hier avancierten sie zur Attraktion des Klosters.

Wie die zitierten Beispiele zeigen, beruhte das *jurodstvo* auf verschiedensten Ursachen: Es basierte nicht allein auf spirituellen Motiven, sondern resultierte bald aus der genuinen Anlage, bald aus einer Krankheit, bald aus einem traumatischen Erlebnis oder es wurde durch soziale Not und Unterdrückung hervorgerufen. Die Lebensbeschreibungen von leibeigenen Bauern, die als *jurodivye* aus der Knechtschaft flohen, oder von jungen Frauen, die als *jurodivye* der Zwangsehe entgingen, belegen, dass der rebellische Charakter dem *jurodstvo* weiterhin eigen war und dass dieses oft dazu genutzt wurde, um sich von Fremdbestimmung und sozialer Repression zu befreien. Der durch das *jurodstvo* erfolgte Ausbruch aus dem sozialen

53 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 420.

54 Evdokija Rastorgueva trat um 1810 ins Kursker Dreifaltigkeitskloster ein.

Gefängnis der Herkunft kann in den Fällen von Ioann Bykov, Elena Dert'eva und Evkodija Rastorgueva als Versuch der Selbstbestimmung gedeutet werden: Der Weg zu Gott dem Herrn (Господь), der den Leibherrn ablöst,⁵⁵ bzw. zu Christus, dem „vollkommenen Ehemann“ (совершенный мужъ), der den unerwünschten irdischen Gatten ersetzt,⁵⁶ wird als Gang in die Freiheit und als Weg zu sich selbst beschrieben.

In ihrer Geistesfreiheit übertraten die *jurodivye* aber nicht nur weltliche Normen, sondern auch sakrale Konventionen. Wie im Folgenden zu zeigen ist, tradieren die *žizneopisanija podvižnikov* das Bild von *jurodivye*, die in spannungsvollem Verhältnis zur Kirche standen und in Freiheit vom kirchlichen Formalismus lebten.

1.4. Wider den kirchlichen Formalismus

Im Unterschied zu den kirchenoffiziellen altrussischen Heiligenviten enthalten die *žizneopisanija podvižnikov* wieder vermehrt provokative Schilderungen in der Art der ‚Kirchenreinigung‘ von Symeon Salos oder der Ikonenzerstörung von Vasilij Blažennyj (vgl. S. 58 f u. 123). Obwohl sich die Autoren, die mehrheitlich dem kirchlichen Milieu entstammten, stets spürbar um eine Harmonisierung bemühten, haben sie das spannungsvolle Verhältnis der *jurodivye* zur Kirche wiederholt zum Ausdruck gebracht. Entsprechend ihrem Versuch einer wirklichkeitstgetreuen Darstellung, die modernen Standards genügte, konnten sie die Kirchenferne oder kirchenkritische Haltung gewisser *jurodivye* nicht ignorieren. Vielmehr waren sie zur Erklärung aufgefordert, wenn das normwidrige Verhalten von *jurodivye*, die sie als rechtgläubige Asketen porträtierten, als Antiverhalten gegen die Kirche und deren Repräsentanten erschien.

Wie schon aus amtlichen Dokumenten (S. 134 f u. 180 f) ersichtlich war, gingen manche *jurodivye* auf Konfrontationskurs mit den kirchlichen Autoritäten, indem sie in der Kirche ‚Narreteien trieben‘. Über Domna von Tomsk, die Heilige von Sibirien, berichtet ihr Biograph, der Oberpriester Nikolaj Mitropol'skij (1882):

Юродствовала Домна Карповна и въ церкви во время богослужений, – и тѣмъ болѣе, чѣмъ было больше молящихся: переходила съ мѣста на мѣсто, разговаривала, пѣла, гасила свѣчи, переставляла ихъ съ мѣста на мѣсто, нѣкоторыя [...] и клала въ свои узлы.⁵⁷

Domna Karpovna trieb auch in der Kirche während der Gottesdienste Narreteien, – umso heftiger, je mehr Beter es hatte: Sie ging von einem Ort zum anderen, redete, sang, löschte Kerzen aus, stellte sie von einem Ort zum anderen und steckte einige [...] in ihre Bündel.

55 Vgl. S. 72 u. 313.

56 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI (Ijun') 90.

57 MITROPOL'SKIJ 1897: 18. Vgl. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 462.

Das Auslöschen der Kerzen, das schon in der *Vita Symeonis Sali* Teil der ‚Kirchenreinigung‘ war,⁵⁸ gehört zu den charakteristischen und wiederholt genannten Störaktionen von *jurodivye* im Gottesdienst. Es wird auch in der Lebensbeschreibung von Paša von Sarov erwähnt: Paša „geht in die Kirche“, heißt es da, „und fängt an, die Kerzen und Öllämpchen bei den Ikonen auszulöschen“ (въ церковь войдетъ и начнетъ тушить свѣчи и лампы у образовъ).⁵⁹ Muten solche Störaktionen noch vergleichsweise harmlos an, so sorgte das flegelhafte Benehmen, das Feodor Bobarykin und Paisij (Jarockij) in der Kirche zeigten, für Empörung: Über Feodor wird berichtet, dass er im Gottesdienst Anstoß erregte, indem er „bald scherzte, bald plauderte“ (то шутилъ, то разговаривалъ);⁶⁰ und von Paisij ist überliefert, dass er in der Kirche unter den Leuten umherging und unerschrocken lärmte (между людьми ходитъ, и безбоязненно шумитъ).⁶¹ Andere *jurodivye* sollen in der Kirche nicht nur geschrien und gelacht, sondern sogar getanzt haben.⁶² Wurden Störaktionen dieser Art auch disziplinarisch geahndet,⁶³ so schrieb man ihnen bald einen erbaulichen Sinn zu. Den Grund für Paisijs „Lärmen in der Kirche“ sah sein Biograph (Priester Vladimir Znosko) z. B. darin, dass Paisij die „Nachlässigen anprangerte“ (обличая нерадивыхъ).⁶⁴ Im Sinne der *Vita Symeonis Sali* (s. S. 58f) maß er den Störaktionen des *jurodivij* im Gottesdienst eine demaskierende Funktion bei: Sie sollen der Entlarvung der zur Schau gestellten Pseudofrömmigkeit gewisser Kirchenbesucher gedient haben. Damit stellte er, wie einst Leontios von Neapolis, den *jurodivij* als Entlarver eines leeren Ritualismus dar.

Aus den Biographien neuzeitlicher *jurodivye* lässt sich deren Abneigung gegen eine Formalisierung und Ritualisierung des christlichen Glaubens erkennen. Unter den *jurodivye* des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die als rechtgläubige Asketen porträtiert werden, gibt es solche, die sich ausdrücklich weder bekreuzigten noch vor den Ikonen verneigten,⁶⁵ weder beichteten noch kommunizierten.⁶⁶ Ihre

58 RYDÉN 1963: 145 (= PG 93: 1708D): σβύνων τὰς κανδήλας.

59 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 847f.

60 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/2 (Dekabr) 431.

61 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar’–Ijun’) 620.

62 Vgl. PRYŽOV 1864: 116 u. 54. Über Agaša von Moskau z. B. heißt es, dass sie in der Kirche keinerlei Regeln und Riten befolgte (бывая въ церкви, она нисколько не церемонилась), sondern laut sprach und lachte (разговаривала громко и [...] смѣялась). Und über Daniluška von Kolomna ist überliefert, dass er in der Kirche tanzte (плясалъ въ церкви).

63 Vgl. S. 135f u. 180f. Paisij wurde wegen seines *jurodstvo* im Gottesdienst zuerst in das Wächterhäuschen der *Pečerskaja Lavra*, dann in die Küche der Kitaevskaja-Einsiedelei versetzt (Znosko 1911/1992: 31 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 [Janvar’–Ijun’] 602).

64 Znosko 1911/1992: 74 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar’–Ijun’) 620.

65 So heißt es über Afanasij Sajko von Orel (1887–1967): „[E]r bekreuzigte sich in der Kirche nicht einmal und machte keine Verbeugungen vor den Ikonen“ (он даже не крестился в храме и не клал поклонов перед иконами [KIRILLOVA 1995: 19]).

66 Vgl. PRYŽOV 1864: 11 u. 40. Pryžov stellte 1860 fest, dass Ivan Korejša seit einem Jahrzehnt weder fastete noch beichtete noch kommunizierte (лѣтъ по десяти не говѣеть). Und auch Semen Mitrič soll kein Kirchgänger gewesen sein: Церкви, по обыкновенію, онъ не зналъ.

besondere Art der Christusbefolgung scheint sie teilweise von den kirchlich-rituellen Formen, einschließlich der Mysterien, befreit zu haben. Über den russischen Nationalheiligen Andrej Ogorodnikov ist beispielsweise zu lesen: „In den Kirchen war er selten und dann nur für kurze Zeit mit tödlicher Gleichgültigkeit, und niemand hat gesehen, dass er jemals betete“ (Въ церквахъ онъ бывалъ рѣдко и то на минуту съ убійственнымъ равнодушіемъ, и никто не видалъ, чтобы онъ молился когда).⁶⁷ Von Grigorij Mirošnikov heißt es, dass er sich manchmal zur Fastenzeit erlaubte, verbotene Speisen zu essen (иногда даже въ постные дни [...] позволялъ себѣ ѣсть скоромное).⁶⁸ Und über Petr Tomanickij ist überliefert, dass er jahrzehntelang nicht zur hl. Kommunion ging (онъ не причащался Святыхъ Христовыхъ Таинъ въ продолженіе не одного десятилѣтія).⁶⁹ Derartige Verhalten, das dem Bild eines frommen Menschen zuwiderläuft,⁷⁰ wird in den *žizneopisanija* als Ausdruck des Kampfes gegen die ‚Ehre von Menschen‘ gedeutet und mit den Erklärungen legitimiert, dass der *jurodivij* nachts in der Kirche betete,⁷¹ außerhalb der Bußzeit fastete⁷² sowie im Verborgenen kommunizierte.⁷³ Doch handelt es sich bei solch glättenden Erklärungen um hagiographische Topoi, die der Konstruktion eines musterhaften Orthodoxen dienen⁷⁴ und anderen Darstellungen widersprechen.⁷⁵ Das spannungsvolle Verhältnis zwischen den *jurodivye* und der Kirche vermögen sie nicht zu übertünchen. Vielmehr sind die Topoi dahingehend zu deuten, dass sich die porträtierten *jurodivye* trotz ihrer Missachtung kirchlich-ritueller Formen als rechtgläubige Christen erweisen und dass sich die *imitatio Christi* nicht in der äußeren Befolgung von kirchlichen Riten und Regeln (einschließlich der Mysterien) erschöpft. Und wenn sich ein *jurodivij* wie Petr Tomanickij für Jahrzehnte dem Abendmahl entzog, so wurde dies insofern gerecht-

67 ARISTOV 1880: 573.

68 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 444.

69 MOREV 1894: 18 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 30.

70 Solches Verhalten galt z. B. als charakteristisch für einen *koldun* (Zauberer): Dieser betete, fastete und beichtete nicht und hielt sich dem Abendmahl und der Kirche möglichst fern (ZABYLIN 1880/1992: 221). Der *jurodivij* Nikifor von Belev z. B. wurde für einen *koldun* gehalten (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/2 [Ijul'–Dekabr'] 264).

71 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr') 720. Als der Priester der Himmelfahrtskathedrale von Simbirsk, A. Ja. Archangel'skij, zum Frühgottesdienst kam, soll er Andrej Il'ič wiederholt vor dem Altar stehend vorgefunden haben.

72 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 444. Grigorij Mirošnikov soll ansonsten ein „streng enthaltsames Leben“ (строго-воздержная жизнь) geführt haben: „[E]r nahm keine fleischliche Nahrung zu sich und trank keinen Wein“ (не употреблялъ мясной пищи и не пилъ вина).

73 MOREV 1894: 19 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 30. Über Petr Tomanickij wird erzählt, dass er „heimlich, vor anderen versteckt, alljährlich mit vorrätigen Gaben das Abendmahl empfing“ (тайно, скрываясь отъ другихъ, причащался каждагодно запасными дарами).

74 Vgl. RYDÉN 1995: II 98 (= PG 111: 712A–B) und RYDÉN 1963: 156 f (= PG 93: 1728A–B).

75 Vgl. F 66. Von mehreren *jurodivye* ist überliefert, dass sie jahrzehntelang weder fasteten noch beichteten noch kommunizierten. Und so bestritt auch Aleksandr Bucharev in seinen Erinnerungen an Petr Tomanickij nicht, dass dieser jahrzehntelang auf das Abendmahl verzichtet hatte (BUCHAREV 1871: 34).

fertigt, als er in seiner „überaus tiefen Verbindung“ (глубочайшее общение) mit Christus, ja durch seine spirituelle „Aneignung Christi“ (усвоение Христа) gleichsam fortwährend kommunizierte.⁷⁶

Besonders deutlich zeigten einige *jurodivye* ihre Abneigung gegen kirchlich-rituelle Formen, wenn es ans Sterben ging. So soll Vasilij Braguzin es abgelehnt haben, die Sterbesakramente zu empfangen (vgl. S. 248).⁷⁷ Über Ivan Panov ist bekannt, dass er seinem Bruder sagte: „Wenn ich gestorben bin, dann errichte weder ein Kreuz noch ein Grabmal über mir!“ (когда я умру, ты не ставь надо мною ни креста, ни памятника).⁷⁸ Und Terentij aus dem Gouvernement Orel sprach kurz vor seinem Tod:

«[...] Ахъ! меня сжечь бы надо; меня нужно бы повѣсить да разстрѣлять, потомъ бросить куда-нибудь въ болото, какъ собаку, безъ христіанскаго погребенія»...⁷⁹

„[...] Ach! Man sollte mich verbrennen, erhängen oder erschießen und dann irgendwohin in den Sumpf werfen, wie einen Hund, ohne christliches Begräbnis“...

Solche Aussagen werden als Beispiele dafür zitiert, dass sich die *jurodivye* – im Sinne von 1 Kor 4,9 – für die ‚Allergeringsten‘ hielten und sich selbst eines anständigen Grabes für unwürdig erachteten. Doch weder Terentij noch Ivans Wunsch gingen in Erfüllung: Beiden *jurodivye* wurde ein christliches Begräbnis zuteil, und nachdem Ivans Grab zuerst längere Zeit ohne Kreuz war, bekam es nicht nur ein solches, sondern wurde 1899 sogar mit einer prachtvollen Kapelle überdacht. 1988 wurde Ivan Panov schließlich als Lokalheiliger von Vologda kanonisiert.

Aus dem Gefühl der Demut und des Unwürdigseins sollen einige *jurodivye* auch die Mönchsweihe abgelehnt haben. Als der Bischof von Nižnij Novgorod, Jeremija (Solovëv), die *blažennaja* Natalija, die seit längerer Zeit im Diveevskij-Kloster lebte, als Nonne einkleiden wollte, entgegnete sie: „Ich bin von Geburt eine Nürin und nicht würdig zu tragen, was die Nonnen tragen“ (я отъ рожденія дурочка и недостойна носить, что монашки носятъ).⁸⁰ Ivan Bosyj (Kovalevskij) andererseits lehnte den Klostereintritt, wie Znosko berichtet, mit folgender Begründung ab:

76 So rechtfertigte Bucharev das jahrzehntelange Fernbleiben Tomanickijs vom Abendmahl: БУХАРЕВ 1871: 34. Doch wies er gleichzeitig darauf hin, dass Tomanickij das Abendmahl am Ende seines Lebens empfing. Pelagija von Diveevo andererseits, die auch nur selten kommunizierte, begründete ihr Fernbleiben vom Abendmahl damit, dass ihr der *starec* Serafim von der Geburt bis zum Tod Absolution erteilt hätte (СКАЗАНИЈА О ПЕЛАГИИ ИВАНОВНѢ СЕРЕБРЕНИКОВОЈ 1891: 103).

77 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar’–Jjun’) 29 und МАКАРИЈ (ИВАНОВ) 1862–1863/1880: 72.

78 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr’) 146.

79 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr’) 800.

80 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 519.

Не мѣсто красить человѣка, а человѣкъ – мѣсто. Не монастырь спасаетъ человѣка, а добрыя дѣла, что творить онъ до конца своего вѣка. Адамъ въ раю жилъ, но согрѣшилъ, а Лотъ и въ Содомѣ спасся... Иовъ на гноищѣ отъ душевныхъ ранъ излѣчился, а Саулъ и въ роскошныхъ чертогахъ вѣчнаго вѣнца лишился... Не всѣ въ монастырь спасутся, не всѣ и въ міру погибнуть...⁸¹

Nicht der Ort zielt den Menschen, sondern der Mensch den Ort. Nicht das Kloster rettet den Menschen, sondern die guten Werke, die er bis an sein Lebensende vollbringt. Adam lebte im Paradies, hat aber gesündigt; Lot dagegen wurde in Sodom gerettet... Hiob wurde auf dem Misthaufen von den Seelenwunden geheilt, während Saul in den Prunkgemächern die ewige Krone verlor... Nicht alle werden im Kloster gerettet werden, und nicht alle werden in der Welt zugrunde gehen...

Die meisten *jurodivye* blieben Laien und verbrachten einen Großteil ihrer Zeit außerhalb von Kloster und Kirche: „in Sodom“, „auf dem Misthaufen“. Ohne Mönchsweihe in formaler Darreichung und ohne starres Befolgen von Mönchsregeln und Kirchenriten praktizierten sie – in der Überzeugung, von Christus direkt berufen zu sein – ein irreguläres und nicht-institutionalisiertes Asketenleben auf der weltlichen Bühne.⁸² Dass sie dadurch verschiedentlich Anstoß erregten, zeigt ein Ausschnitt aus der Lebensbeschreibung von Ivan Panov (1866). Eine fromme Bürgerin der Stadt Sarapul regte sich darüber auf, dass der *jurodivyyj* nicht in der Kirche betete: „Was für ein Heiliger ist das!“, dachte sie, „kann er denn nicht in der Kirche beten?“ (какой это святой! развѣ нѣтъ ему мѣста молиться въ церкви?).⁸³

Und sowenig das Beten an einen Ort gebunden war, so wenig hing es von festen Formeln ab. Paša von Sarov z. B. betete „mit ihren eigenen Worten, wie ein kleines Kind“ (своими словами, какъ малое дитя).⁸⁴ Und Paisij Pečerskij wandelte den Wortlaut liturgischer Texte beim Vorsingen ab und formulierte z. B. das *Ave Maria* in der Höflichkeitsform:

«Богородице Дѣво радуйтесь,
благодатная Маріе Господь съ Вами,
благословенна Вы въ женахъ
и благословенъ плодъ чрева Вашего»
и т. д.⁸⁵

„Gottesgebärerin und Jungfrau, freuen
Sie sich, hochbegnadete Maria, der Herr
ist mit Ihnen, gesegnet sind Sie unter den
Frauen und gesegnet ist die Frucht Ihres
Leibes“ usw.

Durch solche Textabweichungen verärgerte Paisij die klösterlichen Vorgesetzten und wurde seiner Funktion als Sänger enthoben. Doch im Rahmen seines Antiverhaltens korrelierte das Siezen der Gottesmutter, die der Gebetsformel nach zu duzen wäre, mit dem Duzen der Menschen, die gesiezt werden sollten. Denn warum muss man die verehrungswürdige Gottesmutter duzen und gleichzeitig die

81 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 582.

82 Zum *jurodstvo* als irregulärer Form des Mönchtums vgl. S. 40 f, 71 f u. 88 f.

83 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: II (Fevral') 204.

84 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 847.

85 Znosko 1911/1992: 27 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar'–Ijun') 599.

Menschen siezen, denen keine solche Ehre gebührt? Folgerichtig widersetzte sich Paisij den Anredekonventionen, siezte die Gottesmutter und die Trinität, während er die meisten Zeitgenossen duzte. Besonders aber verabscheute er die formelle Anrede seiner selbst. Redete ihn nämlich jemand mit *batjuška* (Väterchen) oder *otec* (Vater) an, so reagierte er forsch:

— Какой я вамъ батюшка?!. Говори, – старичекъ-дурачекъ.
 — Да какъ же такъ, *отецъ* Паисій... Вѣдь вы, монахъ.
 — Да какой я тебѣ *отецъ*, ахъ, ты!.. «Отецъ нашъ на небесахъ живущій, Той промышляетъ и милуетъ души наша». Не говори – отецъ, а говори – Прокушка, Папай, Паисей...⁸⁶

– Was bin ich Ihnen für ein Väterchen?!.. Sage „alter Narr“ zu mir.
 – Ja weshalb denn, *Vater* Paisij... Sie sind doch ein Mönch.
 – Und was bin ich dir für ein *Vater*, ach du!.. „Unser Vater ist im Himmel [vgl. Mt 23,9], Er behütet und errettet unsere Seelen“ [vgl. Ps 97,10/96,10 LXX].⁸⁷ Sage nicht „Vater“ zu mir, sondern „Prokuška, Pajacij, Paisej...“

Die Anrede Geistlicher mit *otec* lehnte Paisij aufgrund des Jesuswortes Mt 23,9 ab: **ѿ ОЦЦА НЕ ЗОВИТЕ СЕБѢ НА ЗЕМЛІ: ЁДИНЪ БО ЁСТЬ ОЦЪ ВАШЪ, ѿже на нѣбсѣхъ** (Und ihr sollt niemanden unter euch Vater nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist). Dass sich geistliche Würdenträger wie Gott anreden ließen, empfand er als Ausdruck von Stolz und Überheblichkeit.

Grundsätzlich bekundeten die *jurodivye* Mühe mit dem stolzen und selbstherrlichen Auftreten kirchlicher Würdenträger und protestierten wiederholt dagegen. Am radikalsten äußerten sie ihren Protest, wenn sie dem Würdenträger eine Ohrfeige verpassten. So geschah es im Falle des Voronežer Bischofs Tichon von Zadonsk, der aufgrund seines Eigendünkels von Ioann Kamenev geohrfeigt wurde:

Разъ сидѣлъ св. Тихонъ на крылечкѣ своей келіи и мучился помыслами самомнѣнія, часто нападающими на подвижниковъ, которые видятъ и сознаютъ свое преуспяніе въ духовной жизни. Вдругъ юродивый Каменевъ, окруженный толпой мальчишекъ, неожиданно подбѣжалъ къ нему и ударилъ по щекѣ, шепнувъ на ухо: «не высокоумь!» И дивное дѣло, сейчасъ же почувствовалъ святитель какъ бѣсъ высокоумія отступилъ отъ него.⁸⁸

Einmal saß der hl. Tichon vor dem Eingang seiner Zelle und quälte sich mit selbstgefälligen Gedanken, die häufig Asketen heimsuchen, welche ihren Erfolg im geistlichen Leben sehen und erkennen. Plötzlich lief der *jurodivij* Kamenev, von einer Horde Knaben umringt, herbei und schlug ihn jählings auf die Wange, wobei er ihm ins Ohr flüsterte: „Sei nicht überheblich!“ Und, oh Wunder, jetzt spürte der Bischof, wie der Dämon der Wichtigtuerei von ihm abließ.

86 ZNOSKO 1911/1992: 35 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: Zusatzband I/1 (Janvar’–Ijun’) 603.

87 Vgl. ŽITĪJA SVJATYCHN 1903²–1916: I (Sentjabr’) 330: Отецъ нашъ – Богъ, на небесахъ живущій. Онъ промышляетъ о насъ и нашей жизни и милуетъ наши души [...].

88 A. N. GIPPIUS 1927: 29 f.

Ein vergleichbares Beispiel findet sich in der Lebensbeschreibung der *Diveevskaja blažennaja* Pelagija. Diese gab dem Bischof von Nižnij Novgorod, Nektarij (Nadeždin), im Jahre 1861 eine Ohrfeige, nachdem er gegen den Willen der Schwestern die Vorsteherin Elisaveta Ušakova durch Glikerija Zanjatova aus Petersburg ersetzt hatte:

преосвященный Нектарій самъ пріѣхалъ въ Дивѣевъ, собралъ монахинь въ церковь и рѣзко уговаривалъ ихъ принять избранную имъ настоятельницаю Гликерію, и когда тѣ не соглашались, грозилъ разорить ихъ монастырь. Тогда вдругъ подбѣжала къ нему Пелагія Ивановна и громко крикнула ему: «не быть по твоему, а по Божьему, быть Елисаветѣ, а не Гликеріи!» и при этомъ (едва ли простибельная дерзость) ударила его въ щеку при всемъ народѣ, такъ что преосвященный чуть не упалъ.⁸⁹

Bischof Nektarij reiste selbst nach Diveevo, versammelte die Nonnen in der Kirche und versuchte sie durch heftiges Zureden zu bewegen, die von ihm zur Äbtissin gewählte Glikerija anzuerkennen, und falls sie nicht einwilligten, drohte er ihr Kloster zu ruinieren. Dann lief plötzlich Pelagija Ivanovna zu ihm und schrie ihn laut an: „Nicht nach deinem, sondern nach Gottes Willen soll es geschehen, Elisaveta und nicht Glikerija sei unsere Vorsteherin!“⁹⁰ Und dabei schlug sie ihn (was eine kaum verzeihbare Frechheit war) vor allen Leuten auf die Wange, so dass der Bischof beinahe umfiel.

Durch ihre Protestaktion artikulierte Pelagija den Mehrheitswillen der Schwestern und ordnete ihn – als dem Willen Gottes entsprechend – dem bischöflichen Willen über. Damit verlieh sie dem Wunsch der Nonnen nach Selbstbestimmung radikal Ausdruck. Einem anderen Bericht zufolge soll sie, bevor sie die Ohrfeige erteilte, die Hostie (просфора) aus der Hand des Bischofs abgelehnt haben.⁹¹ Dadurch erscheint ihre Protestaktion noch skandalöser. Aber wie dem auch war, es bleibt erstaunlich, dass die Tätlichkeit gegenüber dem Bischof weder für Ioann Kamenev noch für Pelagija Serebrennikova nachteilige Folgen hatte. Im Gegenteil, sie wurde im Sinne einer therapeutischen und didaktischen Handlung gerechtfertigt: Während Bischof Tichon, wie es heißt, durch Ioanns Maulschelle vom „Dämon der Wichtigtuerei“ (бѣсъ высокоумія) befreit wurde, soll Bischof Nektarij aufgrund der Ohrfeige Pelagijas „begriffen haben, dass er nicht nach dem Willen Gottes handelte“ (уразумѣлъ онъ, что не по божески поступилъ онъ).⁹² Und da der Hl. Synod Glikerija im Amt nicht bestätigte, übernahm Elisaveta (ab 1862 Igumenija Marija) wieder die Klosterleitung. Der Wille Pelagijas und der Mehrheit der Schwestern hatte sich durchgesetzt.⁹³

89 A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 434.

90 Hierbei handelt es sich um Elisaveta Alekseevna Ušakova (ab 1862 Igumenija Marija, 1819–1904) und Glikerija (Luker'ja) Vasil'evna Zanjatova (ab 1870 Igumenija Evpraksija, 1818–1893).

91 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 70 und SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 652.

92 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 71.

93 Pelagijas Ohrfeige sorgte für Aufsehen und kam den höchsten Kirchenführern zu Ohren. Der Moskauer Metropolit Filaret (Drozdov, 1783–1867), der den Schwestern von Diveevo ent-

Einen Bischof zu ohrfeigen, stellte eine Ungeheuerlichkeit dar, wie sie sonst nur für Sektierer als charakteristisch galt. Über einen *duchoborec*,⁹⁴ der 1839 damit für Aufsehen sorgte, erzählt Michail Bakunin in seiner deutschsprachigen Schrift *Russische Zustände* (1849):

Welcher Hass gegen die Staatskirche in diesen Sektirern lebt, dafür nur ein Beispiel: Ein junger Duchoborze (welche Sekte gar keine Autorität anerkennt) reiste im Jahre 1839 zweihundert Meilen weit, natürlich zu Fuß, nach Petersburg, nur um dem Metropoliten, dem Oberhaupte der Staatskirche – eine Ohrfeige zu geben. Und solcher Beispiele wie Entweihung des Abendmahls, indem der Sektierer in die ihm feindliche Kirche springt und den Hostienteller bespuckt, giebt es eine Unzahl.⁹⁵

In ihrem anarchischen Verhalten gegenüber kirchlichen Autoritäten bzw. in ihrem spannungsvollen Verhältnis zur offiziellen Kirche stehen manche *jurodivye*, die in den *žizneopisanija* als rechtgläubige Asketen porträtiert werden, den Sektierern nahe. Obwohl sie, im Unterschied zu diesen, „innerhalb des Systems wirksam waren“, bedienten sie sich – nach Hansen-Löve – „häretischer bzw. sektantischer ‚Verfahren‘“.⁹⁶ Nicht selten erwiesen sie sich dadurch als ‚Vermittlungsfiguren‘ zwischen kirchentreuen Orthodoxen und Schismatikern bzw. Häretikern.⁹⁷ Da viele von ihnen ein asketisches Leben ohne Einhaltung kirchlich-ritueller Formen und außerhalb kirchlicher Bekenntnisgebundenheit praktizierten, fanden sie sowohl bei kirchentreuen Orthodoxen wie auch bei Altgläubigen und Sektierern Anerkennung. Ein Zeugnis dafür findet sich in einer Lebensbeschreibung des hl. Andrej von Simbirsk, an dessen Beerdigung im Jahre 1841 auch *raskol'niki* teilgenommen haben:

При погребении и относѣ юродиваго тотъ только изъ жителей города оставался въ своемъ домѣ, кому не было возможности сдѣлать одного шага; даже закоренѣлые раскольники разныхъ сектъ рѣшились присутствовать въ церкви

gegenkam und ihre Kommunität dem Einflussbereich Nektarijs entzog, erwähnt die Ohrfeige in seinem Brief vom 1.11.1861 an den Metropoliten von Novgorod, Isidor (Nikoľskij, 1799–1892): Послѣ избранія Гликеріи, одна живущая въ Дивѣевѣ и уважаемая юродивая, ударила преосвященнаго Нектарія въ щеку (FILARET [DROZDOV] 1888: 25). Dazu bemerkt Valentina Zander: „Die überraschende Tatsache, dass der Bischof es hinnahm, von einer ‚Närrin‘ geohrfeigt und von einer anderen der Ungerechtigkeit geziehen zu werden, lässt nicht nur seine Demut erkennen, sondern auch, neben der offiziellen Autorität der Kirche, die Existenz einer anderen, nicht offiziellen, aber um nichts weniger mächtigen Kirche in Russland, vor der die erstere einlenken musste. Zudem wurde die ‚Narrheit in Christo‘ vom russischen Volk immer als die höchste Stufe der Heiligkeit angesehen“ (ZANDER 1965: 165).

94 Zur Sekte der *duchoborcy* vgl. S. 164.

95 BAKUNIN 1996: 68 f.

96 HANSEN-LÖVE 1996: 208. Mit dem *sektant* teilt der *jurodivyy* – laut Hansen-Löve – „folgende Verhaltensweise: extreme Körperverachtung, Unbehaustheit, Anarchismus (Verhöhnung weltlicher und kirchlicher Würdenträger), negativ-paradoxe Allegorik bzw. absurdistische Rhetorik, Glossolie, Kulturkritik, Zivilisationsfeindlichkeit, extreme Askese, paradoxaes Antiverhalten, pathologisch-groteske Selbststilisierung.“

97 Hansen-Löve sieht im *jurodstvo* „eine ‚Vermittlungsfigur‘ zwischen Orthodoxie und Häretik“ (HANSEN-LÖVE 1996: 208).

во время литургии и погребальнаго чиноположения и тоже съ какимъ то благоговѣніемъ проводили гробъ его до мѣста.⁹⁸

Während der Totenfeier und Beisetzung des *jurodivij* blieb von den Einwohnern der Stadt nur zu Hause, wer keinen einzigen Schritt tun konnte. Sogar die halsstarrigen *raskol'niki* aus verschiedenen Sekten entschieden sich, der Liturgie und Begräbniszeremonie in der Kirche beizuwohnen und haben auch mit Ehrfurcht seinen Sarg zur Stätte begleitet.

Eine ‚Vermittlungsfigur‘ zwischen Neu- und Altgläubigen war auch der auf S. 152 erwähnte Ioann von Roždestveno: Er wohnte bei einer altgläubigen Bürgerin und bekreuzigte sich – statt mit zwei oder drei Fingern – „mit der ganzen Faust“ (всѣмъ кулакомъ).⁹⁹ Durch ihre Freiheit von rituellem Formalismus und dogmatischer Fixierung vereinten die *jurodivye* – in Verbindung mit den Gnadengaben, die man ihnen zusprach – das gesamte Volk: Orthodoxe und Sektierer.

Das normwidrige Verhalten der in den *žizneopisanija* porträtierten *jurodivye* verbanden die kirchlichen Autoritäten aber weniger mit „sektantischen ‚Verfahren‘“, sondern ordneten es mehr der Kategorie des *svoevolie* zu.¹⁰⁰ Unter *svoevolie* (oder *samovolie*) verstanden sie – nach Vera Shevzov – ein „intraekklesiales Phänomen“, das unterschiedliche Formen des ‚eigenmächtigen Verhaltens‘ umfasst und sich einerseits im Bereich von Superstition, Sünde oder Irregularität äußert, andererseits die Anlage zu Apostasie, Schismatismus oder Häresie aufweist.¹⁰¹ Im Falle der *jurodivye* bezogen sie den Begriff auf die Relation zwischen Individuum und Kirchengemeinschaft (und nicht auf das Verhältnis Gruppe – Kirche).¹⁰² Asketen wie die in den *žizneopisanija* porträtierten *jurodivye*, deren Verhalten ‚eigenmächtig‘ erschien,¹⁰³ galten offiziell als Mitglieder der Kirchengemeinschaft, obwohl sie durch individuelle Renitenz und divergente Praktiken diese Gemeinschaft oft störten und sich zuweilen nahe der Grenze zu Apostasie, Schismatismus oder Häresie bewegten. In den Lebensbeschreibungen wird ihre Missachtung von kirchlich-rituellen Formen jeweils positiv umgedeutet, indem sie nicht als Ablehnung der offiziellen Kirche oder als Abweisung der Mysterien als solchen dargestellt wird, son-

98 ARISTOV 1880: 573.

99 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII (Jjul') 221.

100 Vgl. SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 60 (Доходили и до начальства своеволия ея); ZNOSKO 1906/2001: 36 (мало способен, неисправен, самоуниженный и своевольный); ZNOSKO 1911/1992: 13 (Всѣ почитали отрока своевольнымъ); ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 579 (буйное своеволие) und Zusatzband I/1 (Janvar'–Jjun') 594.

101 SHEVZOV 1995: 703–709.

102 Vgl. SHEVZOV 1995: 705–708.

103 Die Autoren der *žizneopisanija* verwenden den Ausdruck *svoevolie* als Fremdbezeichnung. In ihren Augen sind nämlich diejenigen, die das *jurodstvo* wirklich eigenmächtig praktizieren, *lžejurodivye*. Die *istinnye blažennye* dagegen handeln aus der gnadenhaften Berufung Gottes, wenn auch unter Einbeziehung ihrer persönlichen Entscheidungs- und Willensfreiheit (vgl. dazu die Aussagen des *starec* Serafim von Sarov und seines Biographen Serafim Čičagov auf S. 250 f).

dern als Teil der Askese des *jurodstvo* und als Kritik an einem erstarrten kirchlichen Formalismus.

In den *žizneopisanija* werden die *jurodivye* als Gegner eines veräußerlichten Christentums beschrieben, das sich an der peniblen Befolgung von Riten und Regeln ausrichtet und eine freie, innere und mit ethischer Verantwortung einhergehende Frömmigkeit verdrängt. Nicht die äußere Befolgung von kirchlichen Regeln und Bestimmungen (уставы и постановления церковные) wird für heilsentscheidend erachtet, sondern – wie es Ivan Bosyĭ in seiner Lebensbeschreibung sagte – die guten Werke (добрыя дѣла), die der Mensch aus dem Glauben an Christus und aus Liebe zu ihm und den Nächsten vollbringt. Dies wiederum bedeutet nicht, dass die Heilsbedeutung kirchlicher Mysterien dadurch aufgehoben würde. Sie wird nur relativiert. Die Autoren der *žizneopisanija* betonen weiterhin die „Notwendigkeit der Abendmahlsteilnahme für die Erlösung eines jeden Gläubigen“ (необходимость приобщенія Христовыхъ Таинъ для спасенія всякаго вѣрующаго).¹⁰⁴ Die Missachtung ritueller Formen und sakraler Konventionen durch *jurodivye* wird vielmehr in der Tradition der Sabbatübertretung Jesu und dessen Kritik an den Pharisäern gesehen (Mt 12,9–14; 15,1–20; 23,1–33).¹⁰⁵ In der Nachfolge Christi stellten die *jurodivye* einer formalen Gesetzlichkeit die tätige Nächstenliebe und eine innere Frömmigkeit entgegen, ohne dass sie dadurch die rituellen Formen und sakralen Konventionen restlos ablehnten. Sie brandmarkten deren Missbrauch und Routinisierung, die auf Kosten gelebter Nächstenliebe und einer Gottesverehrung im Geist¹⁰⁶ erfolgten, d. h. die dadurch generierte Scheinheiligkeit und Pseudofrömmigkeit. In diesem Kontext wird das spannungsvolle Verhältnis zwischen *jurodivye* und offizieller Kirche als Konflikt zwischen Gnade und Gesetz, Charisma und Institution, Individuum und Gemeinschaft geschildert.¹⁰⁷

1.5. Vom Bauern bis zum Adligen:

Fünf *jurodivye* des 19. Jahrhunderts in biographischen Kurzporträts

Die *jurodivye* des 18. und 19. Jahrhunderts, die in Nikodims Sammlung porträtiert sind, kamen aus allen Gesellschaftsschichten. 28 % von ihnen entstammten dem Bauernstand, 22 % dem (Klein-)Bürgertum, 5 % dem Kaufmannsstand, 12 % dem Adel; 12 % waren Kinder Geistlicher und 21 % unbekannter Herkunft.¹⁰⁸ Der Cha-

104 BUCHAREV 1871: 34.

105 Vgl. MITROPOL'SKIJ 1897: 3.

106 Joh 4,23f. Vgl. S. 121f.

107 Die in den *žizneopisanija podvižnikov* enthaltene Kritik an einer Formalisierung und Veräußerlichung des orthodoxen Glaubens ist vor dem Hintergrund des Staatskirchentums der Petersburger Periode zu lesen, dem einige Autoren (wie z. B. Aleksandr Bucharev) skeptisch gegenüberstanden.

108 Von den 60 *jurodivye*, die in den *Žizneopisanija otečestvennych podvižnikov* porträtiert sind, waren 17 bäuerlicher Herkunft, 13 aus dem (Klein-)Bürgertum (мѣщанство), 3 aus dem Kauf-

rakter und der Verlauf ihres Lebens sind vom sozialen Herkommen und Milieu geprägt und erweisen sich v. a. in der Anfangsphase als sehr unterschiedlich, ehe sich die verschiedenen *jurodivye* nach ihrem ‚Austritt aus der Gesellschaft‘ im äußeren Habitus einander angleichen. Im Folgenden seien als Beispiele fünf *jurodivye* aus verschiedenen Schichten der russischen Gesellschaft porträtiert: ein leibeigener Bauer (Ioann von Sezenovo, 1791–1839), ein kleinbürgerlicher Kanzleiangestellter (Ivan Bosyj, 1807–1855), ein Theologiestudent (Ivan Korejša, 1783–1861), ein Schima-Priestermönch (Feofil von der Kitaevskaja-Einsiedelei, 1788–1853) und ein adliger Junker (Vasilij Kadomskij, 1776–1848). Mit Pelagija von Diveevo (1809–1884) wird außerdem in Kapitel 1.6 eine Frau aus dem Kaufmannsstand vorgestellt.

1.5.1. Ioann von Sežėnovo (1791–1839) – der leibeigene Bauer

Die Lebensbeschreibung des Bauern Ivan Lukič Bykov – eines *jurodivij* aus dem Gouvernement Voronež, der später als *zatvornik* von Sezenovo (Gouv. Tambov) berühmt wurde – stammt von Nikolaj Fedorovič Murav'ev.¹⁰⁹ Sie findet sich in dessen Broschüre *Žizn' Ioanna, Sezenovskogo zatvornika, osnovanie Sezenovskogo devičego monastyrja i kratkoe skazanie o žizni staricy Darii Sezenovskoj ženskoj obiteli* (M. 21861, 31866, 41869, SPb. 51889).¹¹⁰ Murav'evs Broschüre liegt der Fassung von Andrej Kovalevskij zugrunde, die 1875 im *Dušepoleznoe čtenie* erschien¹¹¹ und 1910 für die Sammlung von Archimandrit Nikodim (Kononov) bearbeitet wurde. Auf die Edition Nikodims stützt sich – unter Mitberücksichtigung der Version von Evgenij Pogožev (E. Poseljanin)¹¹² – die folgende Kurzbiographie.¹¹³

Ioann wurde am 24. Juni 1791 als Sohn des leibeigenen Bauern Luka Bykov im Dorf Gorki am Fluss Potudan' (Gouv. Voronež) geboren.¹¹⁴ Schon als Junge soll er durch besondere Sanftmut aufgefallen sein, wobei er die Mitmenschen scheute und sich von Kinderspielen fernhielt. Im Alter von 15 Jahren zeigten sich bei ihm erste Anzeichen des *jurodstvo*. Er schnallte sich einen eisernen Gürtel (желѣзный поясъ) um, betete ständig und sang geistliche Lieder. Da er weder zur handwerklichen noch zur landwirtschaftlichen Arbeit taugte, versetzte er seinen Leibherrn, den

mannsstand (купечество), 7 adliger Abstammung, 7 Kinder von Weltgeistlichen und 13 unbekannter Herkunft. Dabei ist freilich zu bemerken, dass Nikodim in seiner Sammlung sozusagen die ‚Elite‘ der neuzeitlichen *jurodivye* vorstellte.

109 Vgl. dazu N. F. MURAV'EV 51889: 46.

110 N. F. MURAV'EV 51889: 8–36.

111 A. F. KOVALEVSKIJ 1875: 222–264.

112 POSELJANIN 1900/1910: 351–362.

113 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr') 288–326.

114 Ioanns Geburtsort liegt ca. 40 Verst nordwestlich von Ostrogožsk im damaligen Landkreis Korotojak. Nikolaj Murav'ev und Andrej Kovalevskij geben als Geburtsort das Dorf Potudan' an, das nicht zum Landkreis Korotojak gehörte (N. F. MURAV'EV 51889: 8 und A. F. KOVALEVSKIJ 1875: 222).

Gutsbesitzer Feodor Kuz'min, in Wut (vgl. S. 313). Dieser warf ihm Faulheit (лѣнь) und Arbeitsunwillen (нежелание работать) vor, bestrafte ihn mit Nahrungsentzug und Rutenschlägen oder hetzte die Hunde auf ihn. Ioann aber ließ alles in Demut über sich ergehen und war fest entschlossen, „für Gott allein zu arbeiten“ (работать единому Богу). Eines Nachts ergriff er heimlich die Flucht und wanderte im Habit eines *jurodivjy* (barfuß und in einem Bauernkittel) in die Stadt Ostrogožsk. Hier begegnete er dem *jurodivjy* Ioann Vasil'evič,¹¹⁵ der ihn nach Belogor'e zu einer Anachoretin namens Marija Konstantinovna¹¹⁶ schickte. Diese wiederum veranlasste ihn, ins Kiever Höhlenkloster zu gehen, wo er drei Jahre Hilfsarbeiten verrichtete und als *jurodivjy* in einer Kammer unter dem Glockenturm wohnte (~ 1808–1811). Da es jedoch verboten war, papierlos im Kloster zu leben, musste Ioann – auf Druck der Polizei – zu seinem Gutsherrn nach Gorki zurückkehren. Dieser bestrafte den Entflohenen, der sich auch noch weigerte, ihn zu grüßen, mit Rutenhieben und Arrest: In Ketten gefesselt und fast ohne Nahrung, musste Ioann zwölf Tage in einem dunklen Speicher ausharren, ehe ihm – in Abwesenheit des Gutsbesitzers – erneut die Flucht gelang. Aber kaum hatte sich Ioann beim nahe gelegenen Sumpf versteckt, da spürte ihn der Gutsbesitzer auf, brachte ihn nach Hause zurück und rasierte ihm den halben Kopf. Infolge eines Drohbriefs des *jurodivjy* Ioann Vasil'evič soll er ihn schließlich in Freiheit gelassen haben. Ioann verließ nun für immer sein Heimatdorf und begab sich auf eine sechsjährige Pilgerschaft von Kloster zu Kloster (~ 1811–1817). Um 1816 tauchte er in Voronež auf, wo er als ‚Semën der Narr‘ (Семень дурачекъ) bzw. ‚Simeon der Taubstumme‘ (глухонѣмой Симеонъ) bekannt wurde. „Im Sommer und Winter ging er barfuß und halbnackt und bedeckte mit einem alten, zerrissenen Hemd kaum seinen vom Fasten abgezehrtten Leib.“¹¹⁷ Als er sich einmal für längere Zeit im Gottesmutter-Kloster von Zadonsk aufhielt, wurde er vom Leibherrn, der ihn erneut suchte, fast eingefangen. Doch Ioann konnte sich in der Zelle des *starec* Agapit¹¹⁸ verstecken. In Zadonsk besuchte ihn der Erzbischof von Voronež, Antonij (Smirickij):¹¹⁹ Obwohl Ioann unverständliches Zeug murmelte und Grimassen schnitt, erkannte Antonij in ihm einen wahren Knecht Gottes und segnete ihn für das asketische Leben. 1817 begab sich der *jurodivjy* – auf Agapits Rat hin – zum

115 Zum *jurodivjy* Ioann Vasil'evič von Ostrogožsk (Gouv. Voronež) s. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI (Ijun') 325 f.

116 Gemeint ist die Einsiedlerin und Wunderheilerin Marija Konstantinovna Šerstjukova (1740–1822), die seit 1796 in einer Höhle bei Belogor'e lebte (75 Verst von Ostrogožsk, 15 Verst von Voronež). Siehe ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VI (Ijun') 277–280.

117 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII/1 (Dekabr') 301 und A. F. KOVALEVSKIJ 1875: 231: лѣтомъ и зимою ходилъ босой и полунагой, ветхимъ и разорваннымъ рубищемъ еле прикрывая свое изможденное постомъ тѣло.

118 Zum Schima-Priestermönch Agapit von Zadonsk (Bolchovitinov, 1750–1825) s. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 217–225.

119 Zu Antonij (Smirickij, 1773–1846), Erzbischof von Voronež und Zadonsk, s. POSELJANIN 1900/1910: 50–72 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/1 (Dekabr') 488–564.

starec Ilarion,¹²⁰ um ihm zu dienen. Doch Ilarion war der Ansicht, „dass nicht Ioann ihm, sondern er Ioann dienen sollte, weil Ioann geistlich weiter entwickelt sei als er“.¹²¹ Und so bat der *starec* seinen Gönner, den Fürsten Fedor Nesvickij, er möge Ioann auf sein Landgut mit nach Sezenovo¹²² nehmen und ihm dort eine Unterkunft zur Verfügung stellen. Der Fürst folgte dem Rat Ilarions und kümmerte sich fortan um den *jurodivjy*. Zuerst brachte er ihn im Gutshaus unter, doch weil es dem *jurodivjy* dort nicht behagte, ließ er ihn – auf dessen Wunsch hin – in der *banja* einquartieren. Dabei wies er ihm einen Diener zu, der ihn mit Speis und Trank versorgte.¹²³ Ioann verwandelte die *banja* in ein Gebetshaus, schmückte sie mit Ikonen und lebte darin 3 Jahre als Inkluse (~ 1817–1820). In jener Zeit diente er der Fürstenfamilie als Ratgeber, Prophet und Fürbitter. Nachdem der Fürst im Rahmen eines Rechtsstreits einmal von den Bauern des Rivalen zusammengeschlagen worden war, sich aber von den Verletzungen erholt und den Prozess gewonnen hatte, führte er den glimpflichen Ausgang auf das Gebet Ioanns zurück. Zum Dank ließ er ihm bei der Kirche von Sezenovo eine Klausur errichten, worin sich der *jurodivjy*, der jetzt endgültig zum *zatvornik* (Inklusen) geworden war, niederließ. Ioann widmete sich darin dem unablässigen Beten, aber auch dem Lesen und Schreiben, das er erlernt hatte, nachdem er lange Analphabet gewesen war.¹²⁴ Dazu machte er täglich an die tausend Verbeugungen, wobei er 18-pfündige *verigi*, einen gusseisernen Rosenkranz und eiserne Schuhe trug. Zu nächtlicher Stunde soll er Kämpfe gegen die Dämonen ausgefochten haben, die ihn angeblich in Scharen heimsuchten. Nach dem Tod des Fürsten (1826) übernahm dessen Schwester Nadežda Nikolaevna das Erbe und verwies Ioann aus der Klausur, da er Partei für die Leibeigenen ergriff.¹²⁵ Doch der Bauer Birjukov baute ihm eine neue Zelle, und die Fürstenschwester versöhnte sich wieder mit ihm. Ioanns Ruf hatte sich unterdessen im ganzen Gouvernement verbreitet, und unzählige Leute suchten ihn auf, um seine orakelhaften Ratschläge zu hören, die er durch die geschlossene Tür erteilte, oder um sich von ihm heilen zu lassen. Bald heilte er mit Lampenöl, bald mit Kommuniionsbrötchen; bald mit Wurzelwerk, bald mit getrockneten Blättern oder Tee. Von den Gaben, die ihm die Besucher dafür brachten, behielt er nur das Allernötigste. Das Meiste

120 Gemeint ist der *starec* Ilarion Fokin (1774–1853), der sich 1824 in Troekurovo an der Kravivaja Meč' (10 Verst südwestlich von Lebedjan', Gouv. Tambov) niederließ und als *starec Ilarion Troekurovskij* und Gründer des dortigen Klosters bekannt wurde, s. POSELJANIN 1900/1910: 325–351 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr') 71–77. Vgl. ferner SMOLIČ 1953: 440.

121 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII/1 (Dekabr') 303 und A. F. KOVALEVSKIJ 1875: 234: что не Иоаннъ ему, а онъ Иоанну долженъ служить, ибо Иоаннъ превосходить его преуспѣяніемъ духовнымъ.

122 Sezėnovo = Dorf im Landkreis Lebedjan' (Gouv. Tambov), 12 Verst nordöstlich von Lebedjan', 20 Verst südwestlich von Astapovo (wo 1910 Lev Tolstoj starb).

123 Dieser Diener hieß Vasilij Lavrent'evič und soll von 1817 bis 1825 für Ioann gearbeitet haben (vgl. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII/1 [Dekabr'] 314).

124 Vgl. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII/1 (Dekabr') 299 u. 309 f.

125 POSELJANIN 1900/1910: 357.

verteilte er den Armen und das Geld übergab er z. T. der Kirche. Neben den Verehrern, die ihn täglich besuchten, hatte er auch Gegner. Zu diesen gehörte der Diakon von Sezenovo, der im Inklusen ein Ärgernis sah. Doch als jener durch ein Heilrezept Ioanns einmal von einer schweren Krankheit geheilt wurde, änderte er seine Haltung. Ein Ärgernis war Ioann auch in den Augen der Polizei, da er ohne Papiere in Sezenovo lebte. Aber durch Vermittlung seiner Gönner wurde er schließlich als Bürger von Lebedjan' registriert.¹²⁶ Einer seiner Gönner, der Gutsbesitzer Zvjagin, ließ ihm 1833 eine zweistöckige Klausen aus Stein errichten, die einer Stylitensäule glich und Ioanns letzte Unterkunft wurde. In jener Zeit scharte sich eine Gruppe von Jüngerinnen um den Inklusen, die, angeführt von Dar'ja Kutukova,¹²⁷ zur Keimzelle des Frauenklosters von Sezenovo wurde. Nachdem der Bischof von Tambov¹²⁸ die Bewilligung erteilt hatte, legte Ioann am 8. September 1838 den Grundstein der ersten Klosterkirche. Die Vollendung des Klosterbaus, der durch Spenden finanziert wurde und für den Nadežda Nesvickaja ihr Land geopfert hatte, erlebte er jedoch nicht mehr. Er starb am 14. Dezember 1839 und hatte sein Vermächtnis Dar'ja anvertraut, die es mit großem Einsatz erfüllte. 1849 wurde das Kloster unter Ioanns Namen, als *Ioannovskaja Sezenovskaja obščina*, eröffnet und 1853 in den Rang eines koinobitischen Außer-État-Klosters dritter Klasse erhoben. In der Folgezeit entwickelte es sich zu einem bedeutenden geistlichen und kulturellen Zentrum. Es entstanden darin Werkstätten (u. a. für Ikonenmalerei), eine Mädchenschule, ein Waisenhaus und zwei Pilgerherbergen. Das Grab Ioanns, das sich in der Höhlenkirche des Klosters (*пещерная церковь*) befand, wurde zum lokalen Heiligtum und zum beliebten Pilgerziel.¹²⁹

1.5.2. Ivan Bosyj (1807–1855) – der Kanzlist

Die Lebensbeschreibung des Kiever Kanzleiangestellten Ivan Grigor'evič Kovalevskij, der als *jurodivij* den Beinamen *Bosyj* (der ‚Barfüßige‘) erhielt, stammt vom Priester Vladimir Znosko. Sie wurde 1908 in Kiev unter dem Titel *Christa radi jurodivij strannik Ivan Grigor'evič, po prozvaniju „Bosyj“* veröffentlicht. Bei der Schilderung des Kanzleilebens enthält sie einige Reminiszenzen an Gogol's Novelle *Šinel'* (Der Mantel, 1842). Ivan Bosyj wird gleichsam als positives Gegenbeispiel zu Akakij Akakievič vorgestellt, welcher der

¹²⁶ Zwei Gönner sollen Ioann für 1000 Rubel vom Leibherrn, Fedor Kuz'min, freigekauft haben (POSELJANIN 1900/1910: 360).

¹²⁷ Zur *starica* Darija Dmitrievna Kutukova (1772–1858), die seit 1828 Ioann diente und neben seiner Klausen wohnte, s. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VII (Jjul') 513–529.

¹²⁸ Der damalige Bischof von Tambov war Arsenij (Moskvin, 1795–1876) – der spätere Metropolit von Kiev.

¹²⁹ Das Kloster von Sezenovo fiel nach der Oktoberrevolution der Zerstörung anheim und wird z.Z. restauriert. 2010 verkündete der Hl. Synod seine Wiedereröffnung. Die Gebeine Ioanns, die Anfang der 1920er Jahre von den Nonnen in Sicherheit gebracht worden waren, kehrten im Juli 2008 an ihren ursprünglichen Ort zurück. Ioann von Sezenovo wird heute als Lokalheiliger verehrt: Er gehört zur ‚Versammlung der Tambover Heiligen‘ (Собор Тамбовских святых), deren Fest 1988 eingeführt wurde.

prelest' der Welt zum Opfer fällt. Der folgende Abriss beruht auf der gekürzten Fassung, die sich in Nikodims Sammlung findet.¹³⁰

Ivan Grigor'evič Kovalevskij wurde 1807 in Kiev als Sohn eines Einzelhändlers in einer Kleinbürgerfamilie geboren. Seine Mutter starb, als er 1 Jahr alt war, so dass er unter der Fürsorge des Vaters heranwuchs. Im Alter von 9 Jahren trat er ins Gymnasium ein, konnte es jedoch nicht abschließen, da sein Vater 1820 starb und er fortan für seine jüngere Schwester aufkommen musste. Deshalb trat er eine Stelle in der Kanzlei der Kiever Gouvernementsverwaltung an, wo er 1823 in den Personalbestand aufgenommen wurde. Seine Arbeit bestand im monotonen Abschreiben von Rapporten, Befehlen und anderen ‚wichtigen‘ Dokumenten. Er erledigte sie mit Hingabe und zur Zufriedenheit der Vorgesetzten, weshalb er befördert werden sollte. Doch Ivan Grigor'evič lehnte die Beförderung ab, weil er mit seiner Stellung als Kanzlist zufrieden war. Solch unverständliches Verhalten löste bei den Kollegen Spott aus, und sie begannen Schabernack mit ihm zu treiben: Einmal streuten sie Sand in sein Tintenfass, ein andermal füllten sie seine Manteltaschen mit Papierschnitzeln und wieder ein andermal steckten sie Nadeln in sein Sitzkissen. Doch Ivan Grigor'evič nahm alles schweigend hin, weshalb sie ihn einen ‚Deutschen‘ nannten. „Immer seriös, genau und verschlossen sowie ständig in Gedanken versunken“, hielt er sich von allen abseits und gab sich keinen Vergnügungen hin.¹³¹ Doch wenn er abends vom Dienst nach Hause kam, dann kniete er vor einer Ikone nieder und vertraute seine Sorgen unter Tränen Gott an. Mit dem geringen Lohn hatte er Mühe, für die Miete und das Essen aufzukommen, und an seinem zerrissenen Anzug (порванное платье) war seine Armut zu erkennen. Trost fand er einzig bei den Mönchen des Kiever Höhlenklosters, die er an Feiertagen besuchte und deren Worte „ihn im Kampf mit den Lebensproblemen stärkten“.¹³² Ivan Grigor'evič entfremdete sich zunehmend der Welt: Er erschien am Arbeitsplatz in verahrlosstem Zustand und murmelte unablässig die Worte eines geheimen Gebets, „weshalb er den Außenstehenden verrückt erschien“ (отчего казался со стороны какъ бы помѣшаннымъ). „Die Kollegen wichen mit Verachtung von ihm, die Vorgesetzten hielten ihn für abnormal, und allmählich vergaßen irgendwie alle, dass er existierte.“¹³³ Nach einem Wechsel in der Chefetage wurde er 1834 „aus Krankheitsgründen“ (по болѣзни) entlassen. Ivan Grigor'evič war völlig mittellos und landete auf der Straße. Während seine Schwester inzwischen in sozialer Sicher-

130 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 571–590.

131 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 572: Вѣчно серьезный, строгий и замкнутый, постоянно углубленный въ думы Иванъ Григорьевичъ держался отъ всѣхъ особнякомъ и сумѣлъ удержаться отъ нехорошихъ увлечений канцелярской молодежи.

132 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 575: укрѣпляли его въ борьбѣ съ трудностями жизни.

133 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 575: Сослуживцы съ презрѣніемъ отшатнулись отъ него, начальство считало его ненормальнымъ, и постепенно всѣ какъ-бы забыли о его существованіи.

heit war, begann er sich als *strannik* und *jurodivyyj* durchzuschlagen. Er pilgerte von Kloster zu Kloster und legte Tausende von Verst zurück, ehe er in den 1840er Jahren nach Kiev zurückkehrte und sich im Höhlenkloster niederließ. Während er die Nächte draußen verbrachte (auf der *cerkovnaja papert'* oder im Treppenvorbau einer Starzenzelle), hielt er sich tagsüber in der Klosterküche auf, wo er die Speiseresten verzehrte und Hilfsarbeiten verrichtete. Dabei war er seltsam gekleidet: Er trug ein schmutziges rotes Hemd und einen schwarzen Halbkafan, hatte zwei Uhren auf der Brust und hielt eine Uniformmütze der Kanzlei unter dem Arm. Im Sommer ging er in Stiefeln und im Winter barfuß, weshalb man ihn Ivan Bosyj (Ivan den Barfüßigen) nannte. Den Besuchern des Höhlenklosters verteilte er Zweige, Holzsplitter, Glasscherben und Steine, wozu er Weisheiten und Lappalien in Versen¹³⁴ zum Besten gab. Daneben trieb er Unfug: So störte er die Glöckner bei der Arbeit, indem er mitbimmelte und die Harmonie des Geläuts verstimmt. Tagsüber verließ er häufig das Kloster und streifte durch die Stadt, wofür er Schläge und Demütigungen einstecken musste. Als man ihm nahelegte, er solle doch ins Kloster eintreten und Mönch werden, lehnte er ab (Begründung s. S. 323). Spätestens nachdem er den Igumen Innokentij durch einen Kopfstoss von der Migräne geheilt hatte, stieg sein Ruf als wundertätiger *jurodivyyj*. Der Kiever Metropolit Filaret (Amfiteatrov)¹³⁵ nahm sich nun höchstpersönlich seiner an: Er lud ihn zu seinen Festmählern ein und stellte ihm im Winter 1852/53 ein Zimmer in den Metropolitengemächern zur Verfügung. Doch Ivan Grigor'evič behagte der Luxus nicht: Nachdem er ein paar Mal im Metropolitenpalast übernachtet hatte, zog er sich nackt aus und lief durch den Schnee um die Metropolitankirche herum, wodurch er für Bestürzung (смущение) sorgte. Man meldete es dem Metropoliten, der den *jurodivyyj* herztizierte, tadelte und aus dem Haus jagte. Schließlich fand Ivan Grigor'evič Unterschlupf beim Priestermonch Ilarion, dem Buchverkäufer der *Lavra*. Mit dessen Hilfe studierte er die Hl. Schrift, und nachdem Ilarion das Große Schima empfangen hatte, siedelte er mit ihm in die Kitaevskaja-Einsiedelei¹³⁶ über. Hier starb der *jurodivyyj* am 7. Juni 1855 und hier wurde er in Anwesenheit vielen Volkes bestattet.¹³⁷

134 Ivan Bosyj äußerte sich oft in Sprichwörtern und Reimsprüchen (vgl. S. 216 u. 218).

135 Zum Kiever Metropolit Filaret (Amfiteatrov, 1779–1857) s. ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XII/2 (Dekabr') 3–248.

136 Die Kitaevskaja-Einsiedelei, die früher zum Höhlenkloster gehörte, befindet sich ca. 10 Verst südlich von Kiev. Sie wurde nach der Oktoberrevolution geschlossen und in den 1990er Jahren wiederhergestellt. Seit 1996 ist sie ein selbständiges Kloster.

137 Das Grab von Ivan Bosyj (Kovalevskij), das sich neben jenem von Schima-Priestermonch Ilarion im Garten der Kitaevskaja-Einsiedelei befand, ist – wie letzteres – nicht erhalten.

1.5.3. Ivan Korejša (1783–1861) – der Theologiestudent

Ivan Jakovlevič Korejša war der berühmteste *jurodivjy* des 19. Jahrhunderts. Seine Person und der Kult, der mit ihr getrieben wurde, waren seit 1860 Gegenstand vieler kontroverser Auseinandersetzungen in Presse und Literatur. Nicht nur Publizisten wie Ivan Pryžov, Nikolaj Pavlov und Michail Katkov haben sich damit beschäftigt (vgl. S. 276 f u. 280), sondern auch Schriftsteller wie Fedor Dostoevskij und Nikolaj Leskov (s. Kap. VII/3.2.2–3.3.1). In zahlreichen Werken der russischen Literatur wird Korejša erwähnt (z. B. in Lev Tolstoj's Erzählung *Junost'* [Jugendzeit, 1857] und in Aleksandr Ostrovskij's Komödie *Na vsjakogo mudreca dovol'no prostoty* [Eine Dummheit macht auch der Gescheiteste, 1868]).¹³⁸ Die erste Lebensbeschreibung Korejšas ist in Pryžov's polemischen Artikel *Ivan Jakovlič, lžeprorok* enthalten, der im November 1860 unter dem Titel *Žitie Ivana Jakovleviča* als separate Broschüre erschien (s. Anhang, S. 473–484). Pryžov's Artikel rief viele Gegenreaktionen hervor, darunter biographische Gegendarstellungen, die dem Bereich der Erbauungsliteratur zuzurechnen sind. Dazu gehören Ja. Gorickij's Schrift *Protest Ivana Jakovleviča, na gospodina Pryžova, za nazvanie ego lže-prorokom* (M. 1861), E. G. Palicynas *Svedenija o žizni Ivana Jakovleviča Korejši* (M. 1869), die anonyme Broschüre einer Verehrerin mit dem Titel *Iz moich pamjatnych zametok o trudach i žizni Ivana Jakovleviča* (M. 1869), die Erinnerungen M. Spasskij's und dessen Sohns in den Zeitschriften *Strannik* (Jg. 1862) und *Dušepoleznoe čtenie* (Jg. 1884) und A. F. Kireev's Lebensbeschreibung *Jurodivjy Ivan Jakovlevič Korejš* (M. 1894), die z. T. auf der o.g. anonymen Broschüre aufbaut. Kireev's Darstellung wiederum liegt der Version von Evgenij Pogožev (E. Poseljanin) zugrunde,¹³⁹ die – in gekürzter Fassung – auch in Nikodim's Sammlung eingegangen ist.¹⁴⁰ Die vorliegende Kurzbiographie folgt im Wesentlichen den *Svedenija* von Ekaterina Palicyna, die auf Materialien von Egor Klassen beruhen und – trotz einiger legendarischer Ausschmückungen – historisch am genauesten sind.¹⁴¹

Ivan Jakovlevič Korejša (bzw. Kurejša oder Korejš) wurde am 8. September 1783 als Sohn eines Priesters im Dorf In'kovo (Gouv. Smolensk, Landkreis Poreč'e) geboren.¹⁴² „Schon als Kind“, heißt es, „zeichnete sich Ivan Jakovlevič durch einen sanftmütigen Charakter und durch Wissbegierde aus.“¹⁴³ 1796 trat er in das Geistliche Seminar von Smolensk ein und durchlief eine 7-jährige Ausbildung, bevor er

138 L. N. TOLSTOJ 1928–1958: II 139 f und OSTROVSKIJ 1973–1980: III 47. Zur Diskussion und Darstellung des Falls Korejša in der Presse und Literatur des 19. Jahrhunderts s. IVANOVA 1973: 47–50; ŠAMARO 1994: 92–95; MÜNCH 1997: 9–14; MEL'NIK 2004: 102–107; MOTEJUNAJTE 2005: 123–131 und MOTEJUNAJTE 2006: 63–111.

139 POSELJANIN 1900/1910: 501–518.

140 ŽIZNEOPISANJA 1906–1912: III (Mart) 50–57.

141 Egor Ivanovič Klassen (1795–1862), der als Autor der *Novye materialy dlja drevnejšej istorii slavjan* (1854–1861) bekannt ist, sammelte kurz vor seinem Tod Materialien für eine Biographie über Ivan Korejša. Ekaterina Palicyna stützte sich in ihrer Ausgabe auf das von Klassen hinterlassene Material (vgl. PALICYNA 1869: 36 f).

142 Korejšas Geburtsort lag 42 Verst (45 km) nordwestlich von Smolensk am Fluss Klec (bei Kotuchovo). Ivan Jakovlevič hatte zwei Brüder: Pavel und Gavriil.

143 PALICYNA 1869: Еще ребенкомъ, Иванъ Яковлевичъ отличался кротостію характера, и любознательностію [...].

2 Jahre an der Schule von Poreč'e (heute Demidov) unterrichtete. Vor der Lehrtätigkeit soll er – nach anderen Quellen – zusätzlich die Geistliche Akademie absolviert haben.¹⁴⁴ Doch das Theologiestudium hat er anscheinend nicht abgeschlossen, wie aus seiner Krankenakte (1817–1861) hervorgeht, in der er als Theologiestudent (студентъ богословія) eingetragen ist.¹⁴⁵ Im Jahre 1806 verließ Ivan Jakovlevič die Stadt Poreč'e und begab sich auf eine 3-jährige Pilgerreise, die ihn zum Soloveckij-Kloster, zum Kiever Höhlenkloster und in die Nilova-Einsiedelei führte.¹⁴⁶ Nachdem er am Grab des hl. Nil Stolbenskij († 1554) eine Wunderheilung am eigenen Leib erfahren hatte, soll er sich entschieden haben, die Welt endgültig zu verlassen. So kehrte er 1809 in sein Heimatdorf zurück, verabschiedete sich von den Seinen und zog ins Grenzgebiet zwischen den Landkreisen Smolensk und Dorogobuž. Nach den einen Quellen soll er sich dort in einer Hütte im Wald niedergelassen haben,¹⁴⁷ nach den anderen in einer leeren *banja* in einem Gemüsefeld.¹⁴⁸ Er schlief auf dem bloßen Boden, trug nur ein weißes Hemd, ging barfuß und ernährte sich spärlich von Brot und Wasser. Obwohl er die stille Einsamkeit suchte, wurde er bald von der Landbevölkerung belagert, die in ihm einen Propheten und Wundertäter erblickte. Die Kunde von seinen charismatischen Gaben verbreitete sich in der ganzen Umgebung, so dass selbst die Gutsbesitzer auf seine Worte hörten, was sich als nicht ungefährlich erweisen sollte. Denn als einmal ein Gutsbesitzer aufgrund von orakelhaften Äußerungen Ivan Jakovlevič's entschied, seine Tochter nicht mit einem bestimmten Offizier zu verheiraten, begab sich Letzterer, nachdem er den Grund der Absage erfahren hatte, wutentbrannt zum *jurodivyyj* und verprügelte ihn dergestalt, dass man ihn ins Krankenhaus nach Smolensk einliefern musste.¹⁴⁹ Nach der Entlassung aus dem Krankenhaus geriet Ivan Jakovlevič in die Wirren des Vaterländischen Krieges (1812): Er wurde bald von den Franzosen ge-

144 KIREEV 1894: 9 und PRYŽOV 1860: 14. Gemäß Aleksij Kuznecov studierte Ivan Korejša an der Petersburger Geistlichen Akademie (ALEKSIJ [KUZNECOV] 1913: 206).

145 BAŽENOV 1909: 73.

146 Gemäß Palicyna/Klassen verließ Ivan Korejša am 7. Mai 1806 Poreč'e, kam im September 1806 auf den Soloveckij-Inseln an, brach von dort im Juni 1807 Richtung Kiev auf, wo er im November desselben Jahres eintraf. Die Nilova-Einsiedelei (Gouv. Tver', Landkreis Ostaškov), die auf einer Insel des Seliger-Sees liegt, erreichte er am 16. September 1808 (PALICYNA 1869: 6f).

147 PALICYNA 1869: 8 und PRYŽOV 1860: 14.

148 IZ MOICH PAMJATNYCH ZAMĚTOK 1869: 7 und KIREEV 1894: 11. Einer weiteren Quelle zufolge ließ er sich in einer selbstgegrabenen Höhle nieder (I. M. SPASSKIJ 1884: 27).

149 Die Anekdote mit dem Offizier liegt in mehreren Versionen vor. Gemäß Pryžov begaben sich die Frau und die Tochter des Gutsbesitzers zu Ivan Jakovlevič, um ihn zu fragen, ob die arrangierte Ehe mit dem Offizier eine glückliche würde. Aufgrund von dessen pythischen Aussagen soll sich die Tochter geweigert haben, den Offizier zu heiraten, und die bereits anberaumte Hochzeit sei abgesagt worden. Der Offizier, der im Vaterländischen Krieg (1812) ausgezeichnet worden war, habe daraufhin den *jurodivyyj* nicht nur verprügelt, sondern den Gouverneur von Smolensk auch veranlasst, Ivan Jakovlevič ins ‚Dollhaus‘ nach Moskau zu überweisen (PRYŽOV 1860: 15f und I. M. SPASSKIJ 1884: 27f). Eine weitere Version, die die Begebenheit auf das Jahr 1817 datiert, findet sich in IZ MOICH PAMJATNYCH ZAMĚTOK 1869: 9f und in KIREEV 1894: 13–15.

fangen, bald von den Russen, die in ihm einen Spion vermuteten. Doch in beiden Fällen gelang es ihm, sich zu befreien: im ersten durch Flucht, im zweiten durch Fürsprache seiner Verehrer. Nach dem Krieg trat Ivan Jakovlevič in Smolensk als Entlarver (обличитель) auf und bezichtigte hohe Beamte der Veruntreuung von Geldern, die Zar Alexander I. für den Wiederaufbau der Stadt gesprochen hatte. Dafür wurde er verhaftet, eingekerkert und auf der Gouvernementsverwaltung verhört. Beim Verhör antwortete er mit gebrochener Stimme, lispelnd und in der dritten Person, worauf man ihn einstimmig „für verrückt und gesellschaftsschädigend“ (сумасшедшимъ, зловреднымъ обществу) erklärte. Laut einem *ukaz* vom 4. Februar 1813 wurde er im städtischen Krankenhaus von Smolensk interniert. Nachdem er dort 2 Jahre isoliert war, durfte er ab dem Juli 1815 Besuch empfangen. „Seit dieser Zeit“, heißt es, „überstieg die Zahl der täglichen Besucher jede Vorstellungskraft; die Kunde vom wieder aufgetauchten Propheten ging bis nach Petersburg“.¹⁵⁰ Im Oktober 1816 ersuchte der Gouverneur von Smolensk seinen Amtskollegen in Moskau um die Überstellung des *jurodivjy* ins Moskauer ‚Dollhaus‘ (Московский Долгаузъ) – die spätere Preobraženskaja-Klinik.¹⁵¹ Das Gesuch wurde bewilligt, und so übergab man Ivan Jakovlevič am 17. Oktober 1817 dem Amt für öffentliche Fürsorge und lieferte ihn von dort ins ‚Dollhaus‘ ein (*propter prophetizationem in plebe*, wie es in der Akte heißt).¹⁵² Im ‚Dollhaus‘ wurde er – unter Oberaufsicht von Dr. Zinovij Kibalčič¹⁵³ – wie ein wildes Tier behandelt: Von den übrigen Insassen getrennt, wurde er im Keller an die Wand gekettet, musste auf bloßem Stroh schlafen und mit sehr wenig Nahrung auskommen. Die Diagnosen lauteten *Dementia*¹⁵⁴ sowie *Mania occupatio[ne] mentis in libro*, was soviel bedeutet wie „Manie infolge übermäßiger Begeisterung für Bücher“.¹⁵⁵ Nach einiger Zeit wurde es möglich, Ivan Jakovlevič durch Bestechung des Aufsehers über die Hintertreppe zu besuchen. Und so kamen – wie einst in Smolensk – Leute aus allen Schichten zum *jurodivjy*, um seine pythischen Worte zu hören, die sie als Antworten auf ihre brennenden Fragen deuteten. Im Jahre 1832 führte Kibalčič's Nachfolger, Dr. Vasilij Sabler,¹⁵⁶

150 ПАЛІСЫНА 1869: 12: Съ этого времени число ежедневныхъ посѣтителей превосходило всякое вѣроятіе; молва о вновь явившемся прорицателѣ дошла до Петербурга [...].

151 Das Moskauer ‚Dollhaus‘ war am 15. Juni 1808 eröffnet worden. Es wurde in den 1830er Jahren zur psychiatrischen Klinik reformiert und erhielt 1838 die Bezeichnung *Preobraženskaja bol'nica*. Seit 1978 trägt es den Namen des Psychiaters Vasilij Alekseevič Giljarovskij (1876–1959).

152 Ivan Korejša wurde am 18. Oktober 1817 „wegen Prophetie im Volk“ ins Moskauer ‚Dollhaus‘ eingeliefert, wie die von Nikolaj Baženov publizierte Krankenakte bestätigt (BAŽENOV 1909: 73).

153 Zinovij Ivanovič Kibalčič (1772–1831) war von 1811 bis 1828 Chefarzt des Moskauer ‚Dollhauses‘.

154 BAŽENOV 1909: 73. Unter *Nomen morbi* ist in der Krankenakte *Dementia* angegeben, unter der Prognose *incurabilis*.

155 ŠAMARO 1994: 93. Der sowjetische Psychiater I. Z. Kopšicer glaubte 1973 anhand der Überlieferungen bei Korejša eine Schizophrenie diagnostizieren zu können (KOPŠICER 1973: 51).

156 Vasilij Fedorovič Sabler (1797–1877) war von 1828 bis 1871 Chefarzt des Moskauer ‚Dollhauses‘ (ab 1838 Preobraženskaja-Klinik).

die Reform von Pinel¹⁵⁷ durch und befreite die Internierten von den Ketten. Er ließ Ivan Jakovlevič in ein großes, helles Zimmer verlegen und erwirkte 1833 vom Gouverneur die Erlaubnis, dass der *jurodivjy* von jedermann besucht werden konnte. Für den Besuch wurde ein Eintrittsgeld von 20 Kopeken erhoben, das dem Unterhalt der Patienten diente und deren Lebensbedingungen verbessern sollte (vgl. dazu S. 187 ff). Den Angaben zufolge kamen 30 bis 60 Besucher am Tag¹⁵⁸ zu Ivan Jakovlevič, dessen Name durch Wunderberichte landesweite Berühmtheit erlangte. Die Mehrheit der Gäste bestand aus Frauen, viele von ihnen gehörten dem Kaufmannsmilieu an, andere kamen aus dem Adel. Ihre Fragen trugen sie entweder direkt vor oder ließen sie schriftlich auf kleinen Zetteln übermitteln, worauf sie der *jurodivjy* z. T. ebenfalls schriftlich beantwortete. An seinen pythischen Antworten, die er häufig anhand von Bibelversen oder Sprichwörtern erteilte und manchmal mit Gräzismen oder Latinismen verschlüsselte, war seine Bildung zu erkennen (vgl. S. 218). Am 6. September 1861, nach fast 44-jährigem Aufenthalt, starb Ivan Jakovlevič in der Preobraženskaja-Klinik und wurde 4 Tage später in Čerkizovo bei Moskau beerdigt.¹⁵⁹ Seine Beerdigung war ein Volksbegräbnis: Zehntausende, ja angeblich „Hunderttausende“ von Menschen gaben dem *jurodivjy* das letzte Geleit, was in der Bildungsschicht für Irritation sorgte und viele Reaktionen in der Presse und Literatur auslöste.¹⁶⁰

Ivan Korejša blieb über seinen Tod hinaus eine umstrittene Gestalt und spaltete auch die Repäsentanten der Kirche. Während Bischof Ignatij (Brjančaninov) das Prophetentum Ivan Jakovlevičs ablehnte,¹⁶¹ brach Archimandrit Feodor (Bucharev) für den *jurodivjy* eine Lanze (vgl. S. 421 f).¹⁶² Zurückhaltend, aber mit gewissem Respekt soll sich – Berichten zufolge – Metropolit Filaret (Drozdov) geäußert haben.¹⁶³

157 In der Geschichte der Psychiatrie gilt die Reform des französischen Arztes Philippe Pinel (1745–1826) als bahnbrechend. Als Leiter des Pariser Hospitals Bicêtre nahm er den Geisteskranken 1793 – im Zuge der Revolution – die Ketten ab. Er erblickte in den Wahnsinnigen keine Zuchthäusler mehr, sondern psychisch Kranke, die einer wissenschaftlich fundierten medizinischen Behandlung bedürfen. Zur Reform von Pinel s. FOUCAULT 1972/1990: 483–530 und PORTER 2002: 104–106.

158 Vgl. KIREEV 1894: 21; BAŽENOV 1909: 77 und S. A. IVANOV 2005: 324 F 26.

159 Das Grab von Ivan Korejša befindet sich bei der Prophet-Elia-Kirche in Čerkizovo (heute Stadtteil von Moskau).

160 Laut Apollon Grigor'ev sollen „Hunderttausende“ dem *jurodivjy* das letzte Geleit gegeben haben: сотни тысячъ народа шли за гробомъ (GRIGOR'EV 1863: 42). Zahlreiche Schriftsteller haben das Volksbegräbnis Korejšas literarisch verarbeitet (MILLER 1861: 128; KOLOŠIN 1861: 849 f; ŠČUKA 1861: 592; UŠAKOV 1862–1868: I 212; PRYŽOV 1962: 22–26; HEHN 1892: 62 f; PIL'NJAK 1989: 127).

161 Siehe Ignatij's Anmerkungen über Ivan Korejša in *Prinošenje sovremennomu monašestvu*, Kap. 11: O otšel'ničeskoj žizni (IGNATIJ [BRJANČANINOV] 1865–1867/1905: V 61 f F 1).

162 BUCHAREV 1860: 693–702; BUCHAREV 1862: 19–21 und BUCHAREV 1865: 548–553.

163 PALICYNJA 1869: 36 u. 25. Auf Palicynas Frage, was er von Korejša halte, soll Metropolit Filaret (Drozdov, 1782–1867) geantwortet haben: „Ich weiß viel Gutes über ihn“ (я много знаю о немъ хорошаго). Und auf die Nachricht vom Tod des *jurodivjy* soll er mit den Worten reagiert haben: „Was! der Asket ist gestorben?“ (что, скончался труженикъ?). Gegenüber diesen Berichten ist jedoch Skepsis angebracht.

1.5.4. Feofil von der Kitaevskaja-Einsiedelei (1788–1853) – der Schima-Priestermönch

Die erste Lebensbeschreibung des *starec* Feofil (Foma Andreevič Gorenkovskij) wurde von Viktor Askočenskij verfasst.¹⁶⁴ Sie beruht auf Erzählungen, die Verehrer des *starec* aufgezeichnet und teils direkt von ihm gehört haben.¹⁶⁵ Askočenskij, der Feofil in der Kitaevskaja-Einsiedelei besucht hatte,¹⁶⁶ publizierte die Lebensbeschreibung 1860 in seiner Zeitschrift *Domašnjaja beseda*.¹⁶⁷ Askočenskij's Fassung ist, mit geringfügigen Änderungen, in die Sammlung Nikodims eingegangen¹⁶⁸ und bildete auch die Vorlage der Fassung von Evgenij Pogožev (E. Poseljanin).¹⁶⁹ Außerdem liegt sie der Biographie von Vladimir Znosko zugrunde, die 1906 unter dem Titel *Christa radi jurodivyj ieroschimonach Feofil, podvižnik i prozorlivec Kievo-Pečerskoj Lavry* erschien. Znoskos dichterisch ausgeschmückte Fassung, die nach Feofil's Kanonisation (1993) neu aufgelegt wurde (1996 und 2001), diente Dmitrij Sobolev als Vorlage für sein Drehbuch zu Pavel Lungins Film *Ostrov* (Die Insel, 2006).¹⁷⁰ Allein schon aufgrund dieses aktuellen Bezugs richtet sich die folgende Kurzbiographie nach der Fassung Znoskos.¹⁷¹

Foma Andreevič Gorenkovskij wurde im Oktober 1788 im Dorf Machnovka (Landkreis Kiev)¹⁷² als Sohn des Priesters an der dortigen Mariä-Geburtskirche geboren. Die abergläubische Mutter, Evfrosinija (geb. Goškovskaja), soll ihn für eine Missgeburt (урод) gehalten haben, da er – im Unterschied zum Zwillingsbruder – ihre Milch verweigerte. Der Legende nach versuchte sie den vermeintlichen Vampir (упырь) loszuwerden: Sie ließ den Säugling von der Magd in den Fluss werfen, doch Foma ging nicht unter, sondern wurde auf wundersame Weise ans Ufer gespült. Nachdem die Mutter einen zweiten Tötungsversuch unternommen hatte, brachte der Vater das Kind in Sicherheit und übergab es einer Amme, die es aufzog, als wäre es ihr eigenes. Nach dem Tod des Vaters wurde Foma von Familie zu

164 Viktor Ipatěvič Askočenskij (1813–1879) – Absolvent der Geistl. Akademie Kiev, Publizist und Schriftsteller, Chefredakteur und Herausgeber der Zeitschrift *Domašnjaja beseda* (1858–1877), die wegen ihrer obskurantistischen Tendenzen – und weil sie über *jurodivye* wie Korejša positiv berichtete – als *jurodivaja gazeta* verpönt war (vgl. Světoč, Jg. 1861, № 1 [Abt. 3: kritičeskoe obozrěnie, S. 53]).

165 ASKOČENSKIJ 1860: 29 F 1.

166 Vgl. ZNOSKO 1906/2001: 64f.

167 ASKOČENSKIJ 1860: 29–40.

168 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: X (Oktjabr') 779–794.

169 POSELJANIN 1900/1910: 463–473.

170 Von der Rahmenhandlung abgesehen, folgt Lungins Film z. T. bis in die dialogische Mikrostruktur der Feofil-Biographie von Priester Vladimir Znosko. Der *starec* Feofil findet im Film seine Entsprechung im *starec* Anatolij, Metropolit Filaret (Amfiteatrov) im Igumen Filaret, der Schima-Priestermönch Iov im Mönch Iov. Außerdem korrespondiert der Besuch des Zaren mit dem hohen Besuch des Admirals kurz vor dem Tod des *starec*.

171 ZNOSKO 1906/2001. Znoskos Lebensbeschreibung des *jurodivyj monach* Feofil erschien 1906 in Kiev und erreichte bis 1912 drei Auflagen.

172 Machnovka (ukr. Machnivka, in der Sowjetzeit Komsomol'skoe bzw. Komsomol's'ke) befindet sich 14 Verst westlich von Kazatin (ukr. Kozjatyn, ca. 140 Verst südwestlich von Kiev).

Familie herumgereicht, so dass er das heimatlose Leben (скитальческая жизнь) schon früh kennen lernte.¹⁷³ Er wohnte bei einem Müller, bei einem Bauern, bei einem Priester und schließlich bei seinem Onkel, einem *starec* des Kiever Bratskij-Klosters.¹⁷⁴ Von den Kinderspielen hielt er sich fern, stattdessen suchte er die Einsamkeit und grübelte düster vor sich hin. „Schon damals begriff der junge Dulder, dass die Menschen nicht zur Freude und zum Glück auf die Welt kommen, sondern dass *der Mensch zum Leiden geboren wird*“.¹⁷⁵ Im Bratskij-Kloster besuchte Foma die Grundschule der dortigen Akademie und wurde, nachdem seine Mutter sich mit ihm versöhnt hatte, 1810 Kirchendiener in der Stadt Obuchov.¹⁷⁶ 1812 trat er als Novize ins Bratskij-Kloster ein, wo er am 11. Dezember 1821 das Mönchsgelübde ablegte und den Namen Feodorit erhielt. Am 30. September 1822 wurde er zum Mönchsdiakon, am 6. Februar 1827 zum Priestermonch geweiht. Als man ihm den Posten des Klosterverwalters anvertrauen wollte, trat er, um dieser Ehre zu entgehen, erstmals als Narr auf. „Auf diese Weise“, heißt es, „folgte Feodorit den Worten des großen Apostels, der sagt: ‚Wer unter euch meint, weise zu sein in dieser Welt, der werde ein Narr, auf dass er weise werde‘“ (1 Kor 3,18).¹⁷⁷ Am 9. Dezember 1834 wurde er in das Große Schima eingekleidet¹⁷⁸ und erhielt den Namen Feofil. Nun benahm er sich immer eigenartiger: Er bestickte seine Schima-Kukulle mit Stofffetzen, nahm einen Sarg zu sich in die Zelle, den er mit Mundvorrat und Geschirr füllte, und fuhr oft mit einem Ruderboot auf die andere Seite des Dnepr, wo er für längere Zeit im Sträucherdickicht verschwand und sich dem Gebet widmete. Aufgrund seiner charismatischen Gaben wurde er berühmt, so dass das Volk zu ihm strömte und die Leiter der Akademie verärgerte, die sich bei Metropolit Filaret (Amfiteatrov) über „den schmutzigen, zerlumpten Mönch“ (грязный, оборванный монах) beschwerten. Im Dezember 1844 versetzte Filaret den *jurodivj monach* in die Goloseevskaja-Einsiedelei, die dem Höhlenkloster angegliedert war.¹⁷⁹ Doch auch hier bereitete Feofil der Klosterleitung Ärger: 1846 beschreibt ihn Igumen Grigorij als „wenig begabt, nachlässig, eingebildet und eigenwillig“ (мало способен, неисправен, самомнительный и своевольный), und 1848 notiert Ieroschimonach Moisej: „Er taugt zu gar nichts, ist völlig ungehorsam, eigen-

173 Znosko 1906/2001: 13 und Askočenskiĭ 1860: 31.

174 Das 1615 gegründete Kiever Bratskij-Bogojavlenskij-Kloster wurde v. a. durch seine Schule berühmt: Diese entwickelte sich 1634 zum Kolleg, 1701 zur Akademie und 1819 zur Kiever Geistlichen Akademie.

175 Znosko 1906/2001: 15: Уже тогда понял юный страдалец, что не для радости и счастья рождаются люди на земле, а рождается человек на страдание.

176 Obuchov (ukr. Obuchiv) liegt ca. 30 Verst südlich von Kiev.

177 Znosko 1906/2001: 21: Феодорит следовал таким образом словам великого апостола, который говорит: *Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым* [...].

178 Zum Großen Schima s. S. 245 F 369.

179 Die Goloseevskaja-Einsiedelei befindet sich 8 Verst südlich von Kiev. Sie wurde nach der Oktoberrevolution geschlossen, zerstört und 1993 wiedereröffnet. Seit 1996 ist sie ein selbständiges Kloster.

sinnig und eigenmächtig“ (вовсе ни к чему неспособен, находится без всякого послушания, упрям и самочинен).¹⁸⁰ Da Feofil nicht imstande war, den Gottesdienst korrekt zu zelebrieren, wurde er von der aktiven Teilnahme ausgeschlossen und durfte im Priesterornat nur noch samstags kommunizieren. Im Oktober 1848 musste er die Golosevskaja-Einsiedelei verlassen und sich im neuen Bienengarten (пасека) ansiedeln. Am 29. April 1849 schließlich wurde er in die Kitaevskaja-Einsiedelei¹⁸¹ versetzt, wo er die letzten – und bestdokumentierten – viereinhalb Jahre seines Lebens verbrachte (deren Schilderung durch Znosko die Vorlage für Lungins Film *Ostrov* bildete). Feofil's Zelle war voller Unrat und Schmutz, weil er sie nie aufräumte. Er soll dies absichtlich getan haben, damit sie ihn an die Unordnung in seiner Seele erinnerte. Auch heizte er das ganze Jahr hindurch den Ofen, der viel Rauch erzeugte, seine Zelle aber nur ungenügend wärmte.¹⁸² Das Volk brachte Kranke, Lahme und Besessene zu ihm, die er unentgeltlich behandelte. Wenn aber unwillkommene Leute daher kamen, beschmierte er die Türschwelle mit Teer, und wenn übermäßig essende Leute ihn aufsuchten, entlarvte er diese, indem er sich ein Kissen unter die Kutte stopfte, einen Schmerbauch imitierte und über den Hof stolzierte. Um seine Kleidung und körperliche Reinheit sorgte er sich nicht: Er trug eine alte, verschlissene Kutte, entblößte seine Brust und hatte manchmal verschiedene Stiefel an. Durch solch normwidriges Verhalten, aber auch durch seine Popularität erregte er den Zorn des Vorstehers, Ieroschimonach Iov: Dieser sah in den Handlungen Feofil's „Scheinheiligkeit und Aberglauben“ (ханжество и суеверие), „verfolgte den *starec* auf Schritt und Tritt“ (преследовал старца на каждом шагу) und denunzierte ihn bei der Obrigkeit, sooft er konnte. Doch Feofil soll Iov einmal entlarvt haben, indem er ihm folgende Fragen stellte:

- Ты грамоте учился, учился?..
- Кабы не учился – начальником не поставили бы, – с улыбкою отвечал Иов.
- И библейские книги читал? А?
- Не только читал, да и наизусть многое знаю.
- За что Каин убил своего брата Авеля? Скажи!.. Отвечай!.. За что?..¹⁸³

„Du hast doch Lesen und Schreiben gelernt, oder?“

„Wenn ich es nicht gelernt hätte, wäre ich nicht Vorgesetzter geworden“, antwortete Iov lächelnd.

„Und du hast die biblischen Bücher gelesen, gell?“

„Ich habe sie nicht nur gelesen, sondern kenne auch vieles auswendig.“

„Warum hat Kain seinen Bruder Abel getötet? Sag' es!.. Antworte!.. Warum?“

180 Znosko 1906/2001: 36.

181 Zur Kitaevskaja-Einsiedelei s. S. 334 F 136.

182 Znosko 1906/2001: 53: Печка у блаженного Феофила топилась и зимой и летом, или, вернее, не топилась, а курилась: положив в нее толстое, нерубленое бревно, он сам поджигал его несколько раз. Само собой разумеется, что от такой топки в келье, особенно зимой, не могло быть тепло, и нередко в ней даже вода замерзала. Но старец Феофил не обращал на это никакого внимания.

183 Znosko 1906/2001: 92. Diesen Dialog hat Dmitrij Sobolev wörtlich in sein Drehbuch zu Lungins *Ostrov* übernommen.

Angeblich tief beleidigt ob dieser Frage, erstattete Iov dem Metropoliten Filaret Bericht und zählte alle anstößigen Taten des *jurodivvyj* auf. U. a. beklagte er sich darüber, dass Feofil sein Gesicht und seine Hände nie wasche, dass er immer zu spät im Gottesdienst erscheine, dass er unter dem Volk Aberglauben verbreite, dass er an den hohen Festen zwar teilnehme, nicht aber zu den Gebeten komme und dass er sich im Gottesdienst nicht geradeaus richte, sondern sich seitlich abwende. Filaret, der die Denunziationen Iovs längst satt hatte, stellte Feofil daraufhin zur Rede. Die Antworten des *jurodivvyj* gibt Znosko mittels Bibelzitate wieder:

- Феofil! – говорил Архипастырь, – там на тебя опять пошли жалобы.
- *Сильнии возсташа на мя и крепцыи взыскаха душу мою*, – тихо отвечал на это блаженный, потупив в землю глаза.
- Ч[то] же мне прикажешь делать с тобой?
- *Дивны дела Твоя, Господи!* – снова отвечал Феofil.
- Пишут, что ты разводишь суеверие, соблазняешь братию, народ?
- *Избави мя от клеветы человеческия...*
- Да ты не «избавляйся», а рассуди, брат... Начальство пристаёт, требует наказать тебя...
- *Господь прибежище мое и Спаситель мой, кого убоюсь?..*
- Ну, смотри у меня, – заключал митрополит Филарет. – Я с тобой рассчитаюсь, проказник...
- *В Господе мзда моя и утешение мое у Вышняго...*¹⁸⁴

„Feofil!“ sagte der Metropolit, „man beschwert sich wieder über dich.“
 „Mächtige setzen sich wider mich und Trotzige stehen mir nach meiner Seele“ [vgl. Ps 54,5/53,5 LXX], gab der *blažennyj* leise zur Antwort, nachdem er die Augen beschämt zu Boden geschlagen hatte.
 „Was soll ich mit dir machen?“
 „Wunderbar sind deine Werke, Herr!“ [Apk 15,3].
 „Man schreibt, du verbreitest Aberglauben und führst die Brüder und das Volk in Versuchung?“
 „Erlöse mich von der Menschen Verleumdung“ [Ps 119,134/118,134 LXX].
 „Lass das und überlege es dir, Bruder... Als dein Vorgesetzter muss ich dich bestrafen...“
 „Der Herr ist meine Zuflucht und mein Heil, vor wem sollte ich mich fürchten?“ [vgl. Ps 27,1/26,1 LXX].
 „Nun, pass auf“, schloss Metropolit Filaret, „ich rechne mit dir ab, Schelm...“
 „Mein Lohn liegt beim Herrn [vgl. Jes 49,4; Apk 22,12] und mein Trost beim Höchsten [vgl. 2 Kor 1,3].“

Iov erreichte sein Ziel, den Ausschluss Feofil aus der Einsiedelei, nicht. Im Gegenteil: Metropolit Filaret entwickelte eine tiefe Zuneigung zum *jurodivvyj* und begann dessen Lebensweise und Geistesgaben zu schätzen. Nachdem Feofil dem Metropoliten einmal ein angebranntes Holzscheit vor die Füße geworfen hatte, brach im Höhlenkloster ein Brand aus, so dass Filaret die Aktion des *jurodivvyj* als prophetische Zeichenhandlung deutete. Wiederholt besuchte er Feofil in dessen schmutzi-

184 ZNOSKO 1906/2001: 98. Auch dieser Dialog ist wörtlich in Lungins Film eingegangen.

ger Zelle, wo ihn der *jurodivij* mit rußbeschmiertem Gesicht empfing und mit Tee bewirtete. Als andererseits Feofil einmal bei Filaret zu Gast war, entfachte er mit dem Ofen derart viel Qualm, dass er die Metropolitengemächer austräucherte und die Anwesenden fast erstickte. Einen teuren Teppich, den ihm die Äbtissin des Florovskij-Klosters schenkte, nahm er zwar aus Höflichkeit an, entsorgte ihn aber im Wald. Ein Jahr vor seinem Tod, am 5. Oktober 1852, erhielt Feofil Besuch von Zar Nikolaus I., der in die Kitaevskaja-Einsiedelei kam, um sich vom *jurodivij* beraten zu lassen. Doch bei der Ankunft des Herrschers legte sich Feofil auf einen Ameisenhaufen und stellte sich tot. Später deutete Filaret dieses Verhalten als prophetische Zeichenhandlung in doppeltem Sinne: als Voraussage des Krimkrieges (1853) und des baldigen Todes des Zaren (1855). Aber noch vor Nikolaus I., am 28. Oktober 1853,¹⁸⁵ starb Feofil selbst. Seinen Tod soll er angekündigt haben, indem er dem Vorsteher des Höhlenklosters Weihrauch und Myrrhe schickte. Als Sarg wählte er eine alte Kiste, die einst als Behälter für Kerzen gedient hatte. An Feofil's Beerdigung nahmen viele Menschen aus Kiev und anderen Städten der Ukraine teil.¹⁸⁶

1.5.5. Vasilij Kadomskij (1776–1848) – der adlige Junker

Die Lebensbeschreibung des adligen Junkers und *čelovek Božij* Vasilij Petrovič Kadomskij (1776–1848) stammt von Petr Vnukov, einem Priester an der Nikolaus-Kirche der Jamskaja-Vorstadt von Rjazan', der den *jurodivij* persönlich kannte. Sie entstand 1860 und wurde 1865 in der Zeitschrift *Strannik* veröffentlicht.¹⁸⁷ 1910 ging sie in die Sammlung Nikodims ein und 1997 bildete sie die Grundlage des *Žitie svjatogo blažennogo Vasilija Kadomskogo*, das anlässlich der Kanonisation Vasilij's als Rjazaner Lokalheiliger in der Zeitschrift *Vyšenskij palomnik* (3/1997) erschien.¹⁸⁸ Die folgende Kurzbiographie richtet sich – unter Mitberücksichtigung der historischen Anmerkungen zur Vita von 1997 – nach der Fassung Vnukovs, wie sie in Nikodims Sammlung vorliegt.¹⁸⁹

Vasilij Kadomskij wurde 1776¹⁹⁰ als ältestes von vier Kindern des adligen Gutsbesitzers Petr Alekseevič Kadomskij und der Hauptmannstochter Avdot'ja Michaj-

185 Das von Askočenskij in Umlauf gesetzte Todesjahr 1852 (ASKOČENSKIJ 1860: 40) ist falsch und widerspricht den Angaben der Grabinschrift (Znosko 1906/2001: 163).

186 Feofil's Gebeine befinden sich heute in der Zwölf-Apostel-Kirche der Kitaevskaja-Einsiedelei. 1993 wurde Feofil von der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats als Lokalheiliger, 2016 von der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche als gesamtkirchlicher Heiliger kanonisiert.

187 STRANNIK, Jg. 1865, Bd. 3, Ijul', S. 3–19. Vgl. dazu ŽITIE SVJATOGO VASILIIJA KADOMSKOGO 1997: 20 F 1.

188 ŽITIE SVJATOGO VASILIIJA KADOMSKOGO 1997: 15–20.

189 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr') 722–738.

190 Das von Vnukov überlieferte Geburtsjahr 1776, das auch auf dem neuen Grabstein des Heiligen aufgeführt ist, unterliegt gewissen Zweifeln. Denn im Stammbuch der Spas-na-Jaru-Kirche von Rjazan' steht, dass Vasilij Kadomskij am 2.5.1848 im Alter von 68 Jahren gestorben sei. Andererseits ist Vasilij Kadomskij im Verzeichnis der Adligen des Gouvernements Rjazan' von 1800 als 25-Jähriger aufgeführt (ŽITIE SVJATOGO VASILIIJA KADOMSKOGO 1997: 20 F 2). Folglich kommen als Geburtsjahr die Jahre 1875–1880 in Frage.

lovna, geb. Leonova, im Landkreis Rjazan' geboren.¹⁹¹ „Unter der Leitung des Vaters“, heißt es, „bekam er eine häusliche Bildung, die bei weitem nicht genügte“: „Er lernte mit Mühe schreiben und mit dem Zeigestock den Psalter lesen“.¹⁹² Nach dem Tod der Mutter verkaufte der Vater einen Teil des Landes und zog mit der Familie nach Rjazan', wo Vasilij Petrovič in den öffentlichen Dienst trat. Im Alter von 28 Jahren ging er zur Heeresreserve, diente dort im Rang eines Junkers und war während der Napoleonischen Kriege 1805–07 in Kiev stationiert. In Kiev lernte er die Heiligtümer des Höhlenklosters kennen, die ihn faszinierten und in ihm den Wunsch weckten, ein asketisches Wanderleben zu führen. Nachdem er sich aus dem Kriegsdienst verabschiedet hatte, überließ er sein geerbtes Land einer Nichte, schenkte den Leibeigenen die Freiheit¹⁹³ und begann von Kloster zu Kloster zu pilgern. „Sein Asketentum“, heißt es, „begann Vasilij Petrovič damit, dass er in der äußeren Erscheinung und in seinem ganzen äußeren Leben eine gewaltige Selbstverleugnung und Strenge unter dem Schleier der Narrheit an den Tag legte.“¹⁹⁴ Er übte sich im Fasten, aß oft tagelang nichts, schlief nur zwei Stunden pro Nacht und hatte keine feste Bleibe. Im Unterschied zu den anderen *jurodivye* fiel sein Äußeres durch Sauberkeit und Ordentlichkeit auf: Als Junker a.D. befolgte er die Vorschriften der militärischen Disziplin und pflegte seinen Bart mit der Schere. Er trug ein Leinenhemd und einen Mantel aus Baumwolle, ging im Sommer in Sandalen und im Winter in Stiefeln. In seinem Gesichts- und Augenausdruck „war nie jene Wildheit und Blödsinnigkeit zu bemerken, die für den Blick von Verrückten und Idioten charakteristisch ist“ (никогда не замѣчалось той дикости или безсмыслия, какимъ отличается взглядъ умалишенныхъ, или идиотовъ).¹⁹⁵ Wenn einige Zeitgenossen in ihm gleichwohl einen Schwachsinnigen (малоумный) erblickten, taten sie dies aufgrund seiner unverständlichen Äußerungen. Vasilij Petrovič äußerte sich mit doppeldeutigen Worten und mit rätselhaften Handlungen, die das Volk, das in ihm eine „besondere Gnadenkraft Gottes“ (особенная благодатная сила Божія) wahrnahm, als Prophezeiungen deutete. An seine Mitmenschen wandte sich Vasilij Petrovič ohne formelle Anrede und nannte sie unterschiedslos *mata* (von *mat'* = Mutter). Dabei pflegte er alle, die ihm begegneten, zu umarmen, besonders im kirchlichen Gottesdienst, wo er nie still stand, sondern im Volk um-

191 Vasilij's Vater besaß ein Landgut im Dorf Šachmanovo (Bezirk Podvjazë, Landkreis Rjazan'), wo der Heilige wahrscheinlich geboren wurde. Vasilij hatte eine Schwester (Aleksandra) und zwei Brüder (Aleksej und Ivan).

192 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr'): 726: получилъ образование домашнее, крайне недостаточное, подъ руководствомъ самого родителя: онъ съ трудомъ выучился писать и читать псалтырь съ указкою.

193 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr'): 726: Многіе утверждаютъ, что принадлежащихъ ему крестьянъ, по смерти родителя, Василій Петровичъ сдѣлалъ свободными, а землю отдалъ какой-то племянницѣ.

194 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr'): 726: Подвижничество свое Василій Петровичъ началъ тѣмъ, что въ наружности и во всей внѣшней своей жизни сталъ оказывать величайшее самоотверженіе и строгость подъ покровомъ юродства.

195 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr'): 728.

herging. Eine besondere Zuneigung empfand er zu den Kindern, die seine Sympathie erwiderten und ihn niemals verspotteten. Nach seinen Wanderjahren ließ sich Vasilij Petrovič in Rjazan' nieder, wo er in den Häusern von Kaufleuten und Adligen verkehrte, hier Almosen sammelte und sie an die Bedürftigen weiterreichte. Er war ein gern gesehener Gast, und es galt als Ehre, den *čelovek Božij* bei sich zu beherbergen. Besonders häufig logierte er im Haus des Kaufmanns Frol Batrakov, wo er am 2. Mai 1848 starb. Zwei Tage später wurde er unter großer Volksbeteiligung auf dem Lazarus-Friedhof in Rjazan' beerdigt.¹⁹⁶

Unterziehen wir die fünf Kurzporträts einem Vergleich, so fallen – neben jenen Merkmalen und Topoi, die den verschiedenen *jurodivyyj*-Biographien gemeinsam sind – Unterschiede auf, die durch die soziale Herkunft oder das jeweilige Lebensmilieu bedingt sind. Diese Unterschiede lassen sich unter folgenden vier thematischen Gesichtspunkten zusammenfassen:

1. *Befreiung aus sozialer Unterdrückung vs. Entsagung des sozialen Prestiges.* Bei den porträtierten *jurodivye* aus den unteren Gesellschaftsschichten – dem Leibeigenen Ioann Bykov und dem Kleinbürger Ivan Kovalevskij – erweist sich das *jurodstvo* als Weg der Befreiung aus sozialer Unterdrückung und Ausbeutung, als Mittel der Selbstbestimmung, ja sogar als Weg des Aufstiegs in den Augen der Gesellschaft, während bei den *jurodivye*, die sozial besser gestellt waren, das kenotische Moment stärker zum Ausdruck kommt. Befreiten sich Ioann Bykov und Ivan Kovalevskij durch das *jurodstvo* von der Leibeigenschaft bzw. von einem anonymen, mechanisierten Dasein im Getriebe des Staatsdienstes und stiegen sie paradoxerweise als ‚gesellschaftliche Aussteiger‘ in den Augen der Gesellschaft auf, wobei sie zu Protégés von staatlichen und kirchlichen Autoritäten und im Falle Ioanns sogar zum Klostergründer avancierten, so erbrachten die *jurodivye*, die ihr Narrenleben in einer angeseheneren sozialen Stellung begannen (Ivan Korejša als Lehrer, Feofil Gorenkovskij als Priestermönch, Vasilij Kadomskij als adliger Junker) ein größeres Opfer – besonders Kadomskij, der, obwohl er aus einem verarmten Adelsgeschlecht stammte, über ein Landgut und einige Bauern verfügt haben soll.

2. *Habitus.* Obwohl sich die *jurodivye* durch ihren ‚Austritt aus der Gesellschaft‘ im Habitus anglichen, behielten sie äußere Merkmale bei, die ihre unterschiedliche soziale Herkunft verrieten. Während die *jurodivye* aus den unteren Schichten rustikal und oft verwahrlost daher kamen,¹⁹⁷ bewahrte der Adlige Kadomskij selbst als

¹⁹⁶ Am 6. Juli 1996 wurden die Überreste Kadomskijs im Beisein vielen Volkes auf das Territorium der Boris-und-Gleb-Kathedrale überführt. 1997 erfolgte die Kanonisation des *jurodivyyj* als Lokalheiliger von Rjazan' (vgl. ŽITIE SVJATOGO VASILIIJA KADOMSKOGO 1997: 16 u. 20).

¹⁹⁷ Die Weltentsagung mittelloser Menschen, besonders leibeigener Bauern, äußerte sich oft in einer gesteigerten Körperverachtung oder ‚Fleischesabtötung‘. So begann Ioann Bykovs Befreiung aus der Leibeigenschaft durch die Befreiung vom Körper durch den Geist, d. h. durch die geistliche Überwindung des Leibes, der seinem Leibherrn gehörte.

jurodivjy eine gewisse Edelhaftigkeit in seiner Erscheinung: Er achtete auf ein gepflegtes Äußeres, stutzte seinen Bart und kleidete sich anständig. Sein asketisches Leben soll er mit jener Disziplin und Ordnung geführt haben, die ihm aus seiner Militärzeit vertraut war. In anderen Fällen wiesen konkrete Kleidungsstücke auf das Vorleben des *jurodivjy* hin: So bei Ivan Kovalevskij, der, als er barfuß durch Kiev vagabundierte, eine Uniformmütze der Kanzlei auf sich trug. Doch am deutlichsten zeigte sich die soziale Herkunft an der Sprechweise und sprachlichen Ausdrucksfertigkeit: So ließ Ivan Korejša die theologische Bildung, die er im Smolensker Seminar erhalten hatte, durch den Gebrauch von griechischen und lateinischen Ausdrücken in seiner *jurodivjy*-Rede erkennen.

3. *Konflikte mit den staatlichen Behörden.* Wurde der Adlige Kadomskij, der als *Božij čelovek* unter Kaufleuten und Aristokraten verkehrte, von den Ordnungshütern nicht belangt, so gerieten die *jurodivye*, die leibeigene Bauern waren und sich nach dem Muster von Andreas Salos aus der Leibeigenschaft befreiten, zwangsläufig in Konflikt mit den staatlichen Behörden. Ioann Bykov verbrachte viele Jahre auf der Flucht vor dem Leibherrn und im Zwist mit der Polizei, ehe ihm seine Gönner das Bürgerrecht der Stadt Lebedjan' verschafften. Mit den Behörden legte sich auch Ivan Korejša an, weil er in Smolensk öffentlich Anstoß erregte. Ungeachtet seiner Popularität fehlten ihm die einflussreichen Gönner, die ihn vor seinem tragischen Schicksal – der jahrzehntelangen Internierung im Moskauer ‚Dollhaus‘ – bewahrt hätten. Einen gewissen Schutz bot einem *jurodivjy* das Kloster, vorausgesetzt, dass der Aufenthalt darin legal erfolgte. So wurde der Fall des „eigenmächtigen“ Mönchs Feofil (Gorenkovskij) innerhalb des Höhlenklosters und der Kiever Eparchie geregelt. Dabei konnte Feofil auf die Gunst von Metropolit Filaret bauen, der den Klosterausschluss des *jurodivjy* verhinderte. In Filarets Gunst stand auch Ivan Bosyj (Kovalevskij), der nach einigen Wanderjahren im Höhlenkloster eine dauerhafte Bleibe fand. Hielt sich ein *jurodivjy* aber illegal im Kloster auf, so konnte sich – wie im Falle Ioann Bykovs – die Polizei einmischen: Als die Kiever Polizei die Papiere der Insassen des Höhlenklosters überprüfte, musste Ioann zum Leibherrn in das Gouvernement Voronež zurückkehren.

4. *Relation zum Mönchtum.* Besonders hinsichtlich der Eintrittsbedingungen ins Kloster spielte die soziale Herkunft eine Rolle, weshalb das *jurodstvo* denjenigen, die nicht ins Kloster eintreten durften, häufig als Ersatz für ein reguläres Mönchsleben diente (so dem Leibeigenen Ioann Bykov, dem der Klostereintritt ohne Freilassungsurkunde verwehrt war, so dass er sein asketisches Leben außerhalb der klösterlichen Institution als *jurodivjy* führen musste). Für die sozial besser Gestellten, denen das Kloster offen stand, war das *jurodstvo* hingegen kein notgedrungener Ersatz, sondern – der Darstellung nach – eine frei wählbare Alternative zum regulären Mönchsleben. Von Ivan Kovalevskij ist überliefert, dass er bei seiner Entscheidung für das *jurodstvo* den Klostereintritt dezidiert ablehnte (s. S. 322 f). Und von Vasilij Kadomskij heißt es: „Zuerst wollte er sich ins Mönchsgewand kleiden,

weshalb er viele Klöster besuchte; doch nachher wurde diese Absicht offenbar fallen gelassen.¹⁹⁸ Kadomskij und Kovalevskij zogen ihr asketisches Bettler- und Vagabundentum bewusst einem ortsbeständigen Mönchsleben vor.

Der einzige der fünf porträtierten *jurodivye*, der ins Kloster eintrat und sich zum Mönch scheren ließ, war Feofil Gorenkovskij. Als *popovič* (Popensohn), der von einem *starec* des Bratskij-Klosters erzogen worden war und die Grundschule der klösterlichen Akademie besucht hatte, war er für die monastische Laufbahn prädestiniert. Das *jurodstvo* wählte er denn auch nicht als Ersatz oder Alternative zum Mönchtum, sondern praktizierte es in dessen Rahmen, wodurch er ihm ein besonderes Gepräge verlieh. Dieses Gepräge zeigte sich u. a. darin, dass sich Feofil durch sein Antiverhalten im Kloster nicht nur der Ehre bei den Mitbrüdern entzog, sondern auch einem asketischen Leben, das ausschließlich auf das eigene Seelenheil und die Befolgung von Riten und Regeln ausgerichtet war. Dadurch geriet er in Konflikt mit den klösterlichen Vorstehern, die ihn mehrmals versetzten, nicht aber aus dem Kloster verwiesen. Als *starec* der *Kievo-Pečerskaja Lavra* stand Feofil unter jenem Schutz, der anderen *jurodivye* – wie Ivan Korejša – fehlte. Allerdings fand Feofils Klosterleben gerade in Korejšas paramonastischer Existenz im ‚Dollhaus‘ eine eigenartige Entsprechung: Analog zu Feofil führte Korejša in der Anstalt das Leben eines *starec*, verwandelte sein Krankenzimmer in eine Art Mönchszelle und empfing täglich Besucher aus dem Volk.

Wie verschiedenartig die porträtierten *jurodivye* aufgrund ihrer sozialen Herkunft, ihres Lebensmilieus und ihrer Individualität auch waren, es lässt sich nicht übersehen, dass sie letztlich mehr verband als trennte. Aus den unterschiedlichsten Gruppen und allen (wenn auch mehrheitlich unteren) Schichten der russischen Gesellschaft kamen Menschen, die durch vergleichbare Lebens- und Verhaltensmuster in der traditionellen sozialen, religiösen und charismatischen Rolle des *jurodivyyj* auftraten: Leibeigene und Freie, Ungebildete und Gebildete, Laien und Geistliche, Bauern und Adlige – sowie Männer und Frauen.¹⁹⁹

198 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr’): 726: Первоначально онъ желалъ сокрыться въ одежду иноческой, для чего посѣщалъ многія св. обители; но въ послѣдствіи это намѣреніе, какъ видно, было оставлено.

199 Vgl. die Rezension von Pryžovs *Žitie Ivana Jakovleviča* im *Sovremennik*, wo es heißt: „Bei den *jurodivye* handelt es sich um Personen jeglichen Alters und Geschlechts, aller Berufe und Stände – Bauern, Kleinbürger, Kaufleute, Geistliche, Soldaten, wohlgeborene, aber arme Adlige, ja manchmal auch reiche“ (Юродивые бываютъ лица всякаго возраста и пола, всѣхъ званій и состояній, – крестьяне, мѣщане, купцы, духовные, солдаты, благородные, но бѣдные дворяне, а иногда и богатые [SOVREMENNİK, Jg. 1861, № 2, Abt. „Sovremennoe obozrënie“/ Russkaja literatura, S. 300]).

1.6. *Ženščiny-jurodivye* – Närrinnen in Christo

Von den *jurodivye* der Petersburger Periode, die in Nikodims Sammlung porträtiert werden, sind rund ein Drittel Frauen (18 von 60).²⁰⁰ Die starke Zunahme weiblicher *jurodivye* erfolgte im 19. Jahrhundert²⁰¹ vor dem Hintergrund einer „Steigerung der asketischen Stimmung in der russischen Frauenwelt“ und einer Zunahme von Nonnen und Novizinnen.²⁰² Andererseits ist sie eine mittelbare Folge der Europäisierungsreformen, die, obwohl sie die patriarchalischen Sitten nur wenig erschütterten, die Stellung der Frau in der Familie wie im öffentlichen Leben verändert haben.²⁰³ Unter den gesellschaftlichen Bedingungen des 19. Jahrhunderts erlangten die russischen Frauen mehr Freiheit und Selbständigkeit, aber auch die besseren Möglichkeiten, als *jurodivye* Anerkennung zu finden, anstatt – wie zu früheren Zeiten – bei entsprechendem Verhalten unweigerlich als Besessene oder *klikuši* abgestempelt zu werden (vgl. S. 127).

Nichtsdestoweniger blieb die Vorstellung vom *jurodstvo* als einem männlichen Phänomen dominant – genauso wie jene vom *klikušestvo* als einer weiblichen Erscheinung (vgl. S. 199). Diese geschlechtsspezifische Zweiteilung findet sich z. B. in Šestovs Zitat auf S. 291, wo die *ženščiny-klikuši* (*klikuši*-Frauen) als weibliches Pendant zu den *mužčiny-jurodivye* (*jurodivye*-Männern) aufgeführt sind.²⁰⁴ Die seltenen *ženščiny-jurodivye* und *mužčiny-klikuny* standen zu dieser Rollenverteilung in einem Spannungsverhältnis, das sich auch sprachlich äußerte: So benannte Dostoevskij im Roman *Brat'ja Karamazovy* (1879/80) die Gottesnärrin Lizaveta mit dem maskulinen Ausdruck *jurodivyj Božij čelovek*,²⁰⁵ während Peter I. im *ukaz* vom 7. Mai 1715 die männlichen Schreier mit der weiblichen Form *klikuši* bezeichnete (s. S. 198). Ferner artikuliert sich das Spannungsverhältnis dadurch, dass einzelne *ženščiny-jurodivye* der Petersburger Epoche einen männlichen Übernamen hatten: So trug Ksenija Blažennaja, die in Männerkleidern daherkam, den Namen

200 Gemäß der Statistik russischer kanonisierter Heiliger und nicht-kanonisierter *podvižniki blagočestija* im Einleitungsband der *Pravoslavnaja Ėnciklopedija* (M. 2000) befinden sich unter den 132 *jurodivye*, die ab Andreas Salos (10. Jh.) gezählt werden, 33 (= 25%) Frauen (ANDRONIK [TRUBAČEV] 2000: 368 f). 27% beträgt jeweils der Frauenanteil unter den neuzeitlichen *jurodivye* und *jurodcy*, die Pryžov und Pyljaev in ihren ethnographischen Sammlungen porträtierten: 7 von 26 bzw. 16 von 59 sind hier Frauen (PRYŽOV 1864 und PYLJAEV 1892: 214–285). Zur Kanonisierung weiblicher *jurodivye* s. u. auf S. 354 f.

201 Von den 33 *ženščiny-jurodivye*, die in der Heiligen- und Asketenstatistik der *Pravoslavnaja Ėnciklopedija* gezählt werden, stammen 16 aus dem neunzehnten und 15 aus dem zwanzigsten Jahrhundert (ANDRONIK [TRUBAČEV] 2000: 369).

202 SMOLIČ 1953: 429.

203 Die Reformen von Peter I. bis Alexander II. veränderten die Stellung der Frau zunächst in der Oberschicht, nach der Aufhebung der Leibeigenschaft 1861 auch in der Bauernfamilie (vgl. dazu SMOLIČ 1953: 431).

204 Diese Zweiteilung findet sich ferner in dem auf S. 181 zitierten Erlass des Hl. Synods vom 25.11.1737.

205 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 90.

„*jurodivij* Andrej Fedorovič“ (s. S. 212),²⁰⁶ oder so wurden die *blažennye* Pelagija und Paša – nach ihrem *pater spiritualis* – „zweiter“ bzw. „dritter Serafim“ genannt (s. S. 250).²⁰⁷ Die männliche Benennung weiblicher *jurodivye* kam in der patriarchal geprägten Sprache einer Ehrenbezeugung gleich und erhielt eine allegorische Bedeutung im Sinne von Hieronymus' Spruch „Sin autem Christo magis voluerit servire quam saeculo, mulier esse cessabit, et dicetur vir“.²⁰⁸ Andererseits steht sie im Kontext der engelhaften Un- oder Übergeschlechtlichkeit, die den Asketinnen beigelegt ist (vgl. S. 212f): Als *podvižniki* und *podvižnicy* galten die *jurodivye* als Überwinder ihrer Geschlechtlichkeit, auch wenn die männlichen Viten-Autoren²⁰⁹ diese Überwindung – unabhängig vom Geschlecht der handelnden Person – als etwas Mannhaftes verstanden.

Ungeachtet dieses Vorstellungsbildes lassen sich zwischen *ženščiny-jurodivye* und *mužčiny-jurodivye* geschlechtsspezifische Unterschiede ausmachen, die sowohl den äußeren Habitus (1.) als auch die Beweggründe zum *jurodstvo* (2.) betreffen:

1. *Habitus*. Eine leichte bzw. freizügige Bekleidung, wie sie für *mužčiny-jurodivye* charakteristisch ist und welche von entblößter Brust (Feofil) bis zu weitgehender Nacktheit (Ivan Bosyj) reichte, war bei Frauen kaum geduldet. Deshalb deckten sich *ženščiny-jurodivye*, obwohl sie z. T. barfuß gingen, meist besser zu (oft einschließ- lich des Kopfes).²¹⁰ Einzelne beluden sich mit Ketten (wie Pelagija Serebrennikova), doch war das *verigonošenie* bei weiblichen *jurodivye* unüblich. Auch zogen sie die Ortsbeständigkeit und Behaustheit einem Vagabunden- und Obdachlosenleben vor: 14 (= 78 %) der 18 *ženščiny-jurodivye*, die in Nikodims Sammlung porträtiert sind, hatten einen festen Wohnsitz; 11 (= 61 %) davon lebten auf Dauer im Kloster (aber nur 3 von ihnen waren geweihte Nonnen: Miropija [weltl. Name: Melanija] von Elec, Evfrosinija [Evdokija] von Serpuchov und Cheruvima [Taťjana] vom

206 BULGAKOVSKIJ 1890/1891: 1. Der Titel der Lebensbeschreibung von Ksenija Blažennaja lautet *Raba Božija Ksenija ili Jurodivij Andrej Fedorovič* (s. S. 302 der vorliegenden Arbeit).

207 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 646 u. 836. Wie Ksenija Blažennaja trug auch Paša von Sa-rov zeitweise Männerkleider: Босая, въ мужской монашеской рубашкѣ, свиткѣ (a. a. O. 839).

208 HIERONYMUS 1884 (PL 26): 567A.

209 Nur zwei der vorrevolutionären *jurodivij*-Biographien, die uns vorlagen, wurden eindeutig von Frauen verfasst (beide über Ivan Korejša: Ekaterina Palicynas *Svedenija o žizni Ivana Jakovleviča Korejši* [M. 1869] und eine anonyme Broschüre mit dem Titel *Iz moich pamjatnych zame-tok o trudach i žizni Ivana Jakovleviča* [M. 1869]). Freilich könnten weitere anonym veröffentlichte *jurodivij*-Biographien von Frauen stammen.

210 Gleichwohl gab es *ženščiny-jurodivye*, die völlig nackt auftraten. So die vom Mediziner Ni-kolaj Rudinskij porträtierte *jurodivaja* Annuška aus Podoveče (Landkreis Skopin, Gouv. Rjazan, 19. Jh.): „Annuška war buchstäblich ganz nackt, d. h. ohne jegliche Bekleidung und Be-deckung“ (Аннушка вся была буквально голая, т. е. безъ всякаго платья и покрова [RUDINSKIJ 1896: 194]). Was die Haartracht weiblicher *jurodivye* betrifft, so sind „lange Haare bis zum Boden“ (длинные до земли волосы) ebenso bezeugt wie kurze (SERAFIM [ČIČAGOV] 1896/1903: 839).

Kamenskij-Uspenskij-Kloster).²¹¹ „Närrinnen um Christi willen“, konstatiert Hauptmann, „bedürfen anders als die Narren um Christi willen des Schutzes durch eine Gemeinschaft“.²¹²

2. *Beweggründe zum ‚jurodstvo‘*: Wie schon auf S. 316–318 (unter Pkt. 7) dargelegt wurde, diente das *jurodstvo* manchen jungen Frauen zur Vereitelung der Zwangsehe. Aber auch die Flucht vor der Unterdrückung und Misshandlung durch den Ehemann ist ein wiederholt genannter Anlass oder Begleitumstand des *jurodstvo*. Pelagija Serebrennikova z. B. floh als *jurodivaja* aus der Gewalt ihres Mannes, nachdem er sie verprügelt und angekettet hatte.²¹³ Und Aleksandra von Tumbotino wurde zur *jurodivaja*, weil sie von ihrem Gatten – einem „äußerst groben und rohen Menschen“ – furchtbare Schläge hatte einstecken müssen: „Er verfuhr mit ihr überaus grausam“, heißt es, „er entkleidete sie, band sie an den Haaren an einen Pfahl im Hof und schlug sie erbarmungslos mit der Peitsche“.²¹⁴ Die Bauerntochter und spätere *Diveevskaja blažennaja* Irina Lazareva wurde schon im Alter von zwölf Jahren mit einem Bauern verheiratet, doch hielt sie es nicht lange bei ihm aus: Sie floh in den Wald, versteckte sich dort, bis ihr Gatte in die Armee eingezogen wurde, und wanderte dann nach Kiev, wo sie im Florovskij-Kloster Zuflucht fand.²¹⁵ In solchen Fällen war das *jurodstvo* mit einem verzweiferten Ausbruch aus dem Gefängnis einer erzwungenen Ehe verbunden, in der die Frau vom Mann aufs grausamste unterdrückt und misshandelt wurde. Obwohl die Autoren der *žizneopisanija* die patriarchalen Strukturen, die solche Missstände und Gewalttaten produzierten, nicht in Frage stellten, brachten sie – in Verbindung mit einer impliziten moralischen Verurteilung konkreter Misshandlungen – die Nöte und Qualen der porträtierten Frauen zur Sprache. So erscheint das *jurodstvo* in den Biographien weiblicher *jurodivye* des 19. Jahrhunderts oft als Ausdruck der Verzweiflung und als letzter Ausweg, aber auch als Mittel zur Selbstbestimmung, die durch die Loslösung vom unerwünschten Gatten und durch die Hinwendung zu Christus als dem „vollkommenen Ehemann“ erfolgt (vgl. S. 319). In den *žizneopisanija* männlicher *jurodivye* dagegen wird die Flucht vor oder aus der Ehe selten als Beweggrund zum *jurodstvo* aufgeführt.²¹⁶

211 Vgl. dazu die Statistik in F 289 auf S. 232.

212 HAUPTMANN 1997: 6. Andererseits war es für Frauen einfach schwieriger, als *jurodivaja* anerkannt zu werden, wenn sie außerhalb des Klosters lebten und ein Vagabundendasein führten.

213 A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 421 und SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNE SREBRENIKOVOJ 1891: 17f.

214 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: V (Maj) 156: Онъ поступаль съ нею слишкомъ безчеловѣчно: нерѣдко, обнаживъ ее, привязываль за волосы къ дворному столбу и безпощадно билъ ременнымъ кнутомъ [...].

215 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 229f.

216 Von den 42 männlichen *jurodivye*, die in Nikodims Sammlung porträtiert sind, hat nur Ivan Panov aus Sarapul († 1863) seine Frau verlassen (ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: II [Fevral'] 201). Die Flucht vor der Ehe wird in Spasskij's Erinnerungen an Korejša als Grund für dessen *jurodstvo* angegeben (I. M. SPASSKIJ 1884: 27).

Eine für *ženščiny-jurodivye* charakteristische Vita ist diejenige von Pelagija Serebrennikova – der wohl bekanntesten *jurodivaja* des 19. Jahrhunderts. Pelagijas Leben stand unter dem Einfluss dreier Männer: ihrem Stiefvater, der grob und streng zu ihr war; ihrem Ehemann, der sie schlug und ankettete; und ihrem geistlichen Vater Serafim von Sarov, in dessen Schwesterngemeinde sie Zuflucht fand und zu dessen spiritueller Nachfolgerin sie wurde (vgl. S. 249 f). Trotz der Rolle des „zweiten Serafim“ handelt es sich beim Bild Pelagijas, das ihre Vita überliefert, aber nicht um ein weibliches Abbild Serafims. Von Pelagija wird ein eigenständiges Profil entworfen, das sich von demjenigen des Sarover *starec* in vielem unterscheidet. Im folgenden biographischen Kurzporträt seien die wichtigsten Stationen und Ereignisse ihres Lebens nachgezeichnet.

Pelagija von Diveevo (1809–1884) – der „zweite Serafim“

Eine erste Lebensbeschreibung der Kaufmannstochter Pelagija Ivanovna Serebrennikova (geb. Surina), die als *blažennaja* von Diveevo landesweite Berühmtheit erlangte, wurde 1888 von Andrej Kovalevskij verfasst und im April 1889 in der Zeitschrift *Dušepoleznoe čtenie* veröffentlicht.²¹⁷ Im Wortlaut deckt sie sich teils mit den 2 Jahre später erschienenen *Skazanija o Christa radi jurodivoj podvižnice Serafimo-Diveevskogo monastyrja Pelagii Ivanovne Serebrennikovoj* (Tver' 1891).²¹⁸ Diese wurden 1896 von Serafim Čičagov in die Chronik des Diveevskij-Klosters eingearbeitet²¹⁹ und kurze Zeit darauf von Evgenij Pogožev als Grundlage für seine Kurzfassung benutzt.²²⁰ Auf Čičagovs Chronik wiederum beruht das kritische Porträt des „zweiten Serafim“, das Dmitrij Merežkovskij in seinem Essay *Poslednij svjatoj* (Der letzte Heilige, 1907) entwarf.²²¹ Bei der Version, die 1906 in Nikodims Sammlung eingegangen ist, handelt es sich um die – leicht gekürzte – Fassung Kovalevskijs von 1888.²²² Auf diese und auf die *Skazanija* von 1891 stützt sich die folgende Kurzbiographie.

Pelagija Ivanovna Surina wurde im Oktober 1809 in der Stadt Arzamas (Gouv. Nižnij Novgorod) in einer Kaufmannsfamilie geboren. Nach dem frühen Tod des Vaters heiratete die Mutter, Praskov'ja (geb. Bebešova), den Kaufmann Aleksej

217 A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 418–442.

218 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNE SEREBRENIKOVOJ 1891. Hierbei handelt es sich um eine Zusammenstellung von Berichten, die der *jurodivaja* „nahestehende Personen“ gesammelt haben. Die *Skazanija* wurden 2001 und 2003 von Aleksandr Strižev im Neudruck veröffentlicht (SERAFIMO-DIVEEVSKIE PREDANIJA 2001: 255–336 und BLAŽENNYE STARICY DIVEEVSKOGO MONASTYRJA 2003: 13–198).

219 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 295–306.530–549.753–783.

220 POSELJANIN 1900/1910: 312–325.

221 MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 137–146. In seinem Aufsatz *Poslednij svjatoj* nahm Merežkovskij dem *starec* Serafim und seiner Nachfolgerin Pelagija den Nimbus und stellte sie als Menschen dar, die „außerhalb der Kirche, außerhalb der letzten Vereinigung des Menschheitskörpers mit dem Körper der Gottmenschheit“ standen (a. a. O. 144). Siehe dazu S. 439–442 der vorliegenden Arbeit.

222 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar') 197–208.

Korolev, der sechs Kinder mit in die Ehe brachte. Der Stiefvater war zu Pelagija und ihren zwei leiblichen Brüdern grob, so dass „sehr früh der Wunsch im Mädchen aufkam, vor dem strengen Stiefvater zu fliehen und sich niemals derartige familiäre Fesseln aufzuerlegen, sondern den Menschen in allem zu trotzen“.²²³ Als sie zu einer „wohlgebauten, kräftigen und schönen jungen Frau“ herangewachsen war, wurde ihre Heirat in die Wege geleitet und ein Mann für sie ausgewählt. Pelagija legte Protest ein, indem sie sich närrisch gebärdete, doch es war vergeblich: Am 23. Mai 1826 wurde sie gegen ihren Willen mit Sergej Vasil'evič Serebrennikov, einem kaufmännischen Angestellten aus Arzamas, verheiratet. Pelagija Ivanovna schenkte ihrem Gatten drei Kinder: Vasilij, Ivan und Pelagija. Doch war diesen kein langes Leben beschieden: Die beiden Söhne starben im Alter von eineinhalb Jahren und Töchterchen Pelagija schon nach wenigen Wochen. Nach dem Tod der Kinder zeigte sich Pelagija Ivanovna verbittert und nachdenklich, zog sich von der menschlichen Gesellschaft zurück und entfremdete sich gegenüber ihrem Gatten (vgl. S. 314).²²⁴ Dieser machte sich Sorgen und fuhr mit ihr in die Sarover Einsiedelei, um Rat bei Serafim zu holen. Der *starec* zeigte Mitleid mit der unglücklichen Frau, unterhielt sich lange mit ihr und überreichte ihr am Schluss einen Rosenkranz mit den Worten: „Geh nach Diveevo, behüte dort meine Waisen, und Gott wird dich an jenem Ort berühmt machen!“²²⁵ Dem Zellendiener soll er darauf gesagt haben: „Glaube Gott, Vater Ioann, diese Frau, die du siehst, wird eine große Leuchte für die ganze Welt werden!“²²⁶

Das Gespräch mit Serafim beeinflusste Pelagija Ivanovna. Sie begann sich im Jesusgebet zu üben und dem Beispiel Paraskevas nachzueifern, die damals in Arzamas das *jurodstvo* praktizierte.²²⁷ Wie diese „stellte sie sich verrückt, verließ den Ehemann und sein Haus, begann durch die Straßen von Arzamas zu laufen

223 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĖ SEREBRENIKOVOJ 1891: 4: въ дѣвочкѣ очень рано зародилось желаніе уйти отъ такого суроваго вочима, и никогда не вступать въ среду такихъ семейныхъ узъ и дѣлать все наперекоръ людямъ.

224 A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 419. Nach der Darstellung in den *Skazanija* entsprach der Tod der beiden Söhne Pelagijas Wunsch. Und ihre Tochter soll sie der Mutter, Praskov'ja, übergeben haben, als sie beschloss, ihren Mann und das Haus zu verlassen (SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĖ SEREBRENIKOVOJ 1891: 12f; vgl. dazu MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 139). Wie dem auch war, auf Pelagijas früherem Grab fand sich folgende Inschrift: „Pelagija Ivanovna Serebrjannikova, geborene Surina, die mit dem Segen des *starec* und Priestermönchs Serafim für den heiligen Dienst das Glück des irdischen Lebens, Mann und Kinder verließ“ (Пелагія Ивановна Серебрянникова, урожденная Сурина, по благословленію старца Божія іеромонаха Серафима, за святое послушаніе оставила все счастье земной жизни, мужа и дѣтей [A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 440]).

225 A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 420: «иди въ Дивѣево и охраняй моихъ сиротъ, и Богъ тебя на томъ мѣстѣ прославить».

226 A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 420: «вѣръ Богу, о. Іоаннъ, вотъ эта женщина, которую ты видишь, будетъ великій свѣтильникъ на весь міръ».

227 Bei der *jurodivaja* Paraskeva Ivanovna handelt es sich um eine Kaufmannsfrau aus Arzamas, die trotz des gleichen Vor- und Vaternamens nicht mit der Schima-Nonne Paraskeva (Praskov'ja) Ivanovna alias Paša von Sarov zu verwechseln ist.

und fürchterlich zu schreien“.²²⁸ Mehrmals holte sie ihr Gatte nach Hause zurück, schlug sie mit dem Stock oder übergab sie zur Prügelstrafe der Polizei.²²⁹ Als dies keine Wirkung zeitigte, kettete er sie zuhause wie „einen wilden Hund“ (лютый песь) an. Doch Pelagija Ivanovna „brach aus ihrem Haus aus und lief kettenraselnd und halbnackt durch die Straßen der Stadt, wodurch sie allen einen Schrecken einjagte.“²³⁰ Überzeugt davon, dass ihre Tochter den Verstand verloren hatte, ging die Mutter zu Serafim nach Sarov und fragte ihn, was sie tun könne. Der *starec* soll sie aufgefordert haben, Pelagija die Kette abzunehmen, was man auch tat.²³¹ Vom Ehemann, der es inzwischen „satt hatte, sich mit ihr abzuplagen“ (надо-бло съ нею возиться), wurde die *jurodivaja* ihrem Schicksal überlassen.

„Nachdem sie die Freiheit erlangt hatte“ (получивъ свободу), führte Pelagija Ivanovna das Leben einer obdachlosen Stadtstreicherin, wodurch sie den Familienangehörigen, die nichts mehr mit ihr zu tun haben wollten, zur Schande gereichte. Ihre empörte Stiefschwester soll sogar einen Schützen beauftragt haben, sie zu erschießen. Doch habe dieser das Ziel verfehlt und später Selbstmord begangen.²³² Vier Jahre lang lebte Pelagija Ivanovna im Sommer und Winter auf der Straße, „in Lumpen statt einem Kleid, ohne Lebensunterhalt, hungernd und frierend“.²³³ Schließlich erbarmten sich die Diveevo-Schwester der obdachlosen Frau, nahmen sie zu sich ins Kloster und versuchten sie ins monastische Leben zu integrieren. Die Verwandten waren darüber erleichtert und spendeten der Schwesterngemeinde 500 Rubel für die Ernährung und Unterbringung der *jurodivaja*.²³⁴

Die Integration im Kloster gestaltete sich jedoch schwierig, da Pelagija Ivanovna nicht vom *jurodstvo* abließ und weiterhin Narreteien trieb.²³⁵ Sie beging sonderbare Handlungen, verhielt sich eigenmächtig, blieb dem Abendmahl fern, zeterte

228 A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 420: притворилась безумною, бросила мужа и его домъ, стала бѣгать по улицамъ Арзамаса, безобразно кричала.

229 Er hielt Pelagija für eine Verhexte (порченная). Sie selbst soll ihm gesagt haben: „Mich hat Serafim verhext“ (меня Серафимъ испортилъ), wodurch sie sich als *klikuša* ausgab und dem *starec* die Rolle eines *koldun* zusprach (POSELJANIN 1900/1910: 315).

230 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNE SREBRENIKOVOJ 1891: 17: вырывалась изъ своего дому и, грѣмя цѣпью, полураздѣтая бѣгала по улицамъ города, наводя на всѣхъ ужась.

231 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNE SREBRENIKOVOJ 1891: 21 f. Nach Kovalevskijs Darstellung erfolgte der Besuch der Mutter bei Serafim, nachdem Pelagija im Diveevskij-Kloster untergekommen war. Dabei soll der *starec* erklärt haben, dass Pelagija „keine Verrückte“ sei, „sondern eine Auserwählte Gottes“ (не сумасшедшая, а избранница Божія [A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 422]).

232 Diese unglaubliche Geschichte ist in fast allen Fassungen der Lebensbeschreibung enthalten: A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 421; SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNE SREBRENIKOVOJ 1891: 19; SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 301 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: I (Janvar’) 199 f.

233 A. F. KOVALEVSKIJ 1889: 421: прикрытая лохмотьями вмѣсто одежды, безъ куска хлѣба, голодная и холодная [...].

234 Gemäß den *Skazanija* siedelte Pelagija Ivanovna 1837 nach Diveevo über (SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNE SREBRENIKOVOJ 1891: 24).

235 Pelagijas ganzes Narrenleben war laut Peter Antoci ein Beispiel von Marginalität innerhalb der traditionellen religiösen Gemeinschaft. Ihr Verhalten widersprach den Standards des 19. Jahrhunderts: Sie war keine gute Klosterschwester – genauso wenig wie sie eine gute Tochter, Ehefrau und Mutter gewesen war (ANTOCI 1995: 279).

und randalierte, wofür sie Schläge von den Schwestern einstecken musste. Im Volk dagegen galt sie als *jurodivaja starica*: Die Menschen strömten zu ihr, um ihre orakelhaften Worte zu hören, die im Ruf hoher Weisheit standen. Auf konkrete Fragen gab sie oft indirekte Antworten, die als Prophezeiungen gedeutet wurden. Kranke soll sie durch Handlauflegen geheilt haben. Die vielen Geschenke, die ihr die Besucher brachten, kamen der Schwesterngemeinschaft zugute.

Nach zwanzig Jahren Klosteraufenthalt änderte Pelagija Ivanovna ihre Lebensweise: Sie zeigte sich nur noch selten von ihrer aggressiven und provokativen Seite, sondern zunehmend von ihrer sanften und demütigen. Statt zu schreien und zu zernern, lächelte sie und beschenkte ihre Gäste mit Blumensträußen. Die Schwestern von Diveevo begegneten ihr nun mit Liebe und Respekt.

Einen letzten Gefühlsausbruch hatte Pelagija Ivanovna, als Bischof Nektarij (Nadeždin) 1861 die beliebte Elisaveta (Ušakova) ihres Vorsteheramtes enthob und gegen den Willen der Schwestern durch Glikerija (Zanjatova) ersetzte (vgl. S. 325): Als der Bischof während eines Besuchs in Diveevo Pelagija Ivanovna die Prosphora darreichte, verweigerte sie diese und gab dem Würdenträger eine Ohrfeige mit der Bemerkung „Was mischst du dich ein?“ (куда ты лъзешь). Als der Bischof, Jesu Weisung folgend, ihr die andere Wange darbot, sagte die *jurodivaja*: „Eine reicht für dich“ (Будетъ съ тебя и одной). Seit diesem Vorfall fürchtete sich der Bischof vor der *jurodivaja* und ließ ihr die Prosphora durch einen Pilger übergeben mit der Bitte, sie möge für ihn beten.²³⁶ Vorschläge, Pelagija Ivanovna in eine Irrenanstalt einzuweisen, stießen auf taube Ohren. Die „verrückte Palaga“ (безумная Палага), wie viele sie nannten, stand im Ruf eines „zweiten Serafim“ (второй Серафимъ). Einige glaubten sogar, dass sie vom *starec* aus dem Jenseits besucht würde (vgl. S. 250). Nach mehrjähriger Krankheit starb sie am 30. Januar 1884 im Alter von 74 Jahren und wurde am 8. Februar im Beisein vielen Volkes beerdigt. Ihr Grab, an dem sich Wunder ereignet haben sollen, wurde zum Heiligtum des Diveevskij-Klosters und zum beliebten Pilgerziel. In der *jurodivaja* Praskov'ja Ivanovna – dem „dritten Serafim“ (третій Серафимъ) – fand sie eine direkte Nachfolgerin. Zusammen mit ihr und mit Marija Ivanovna (Fedina) wurde sie im Oktober 2004 als Nationalheilige kanonisiert.²³⁷

Neben den *Diveevskie blažennye* Pelagija († 1884), Praskov'ja († 1915) und Marija († 1931) verehrt die Russische Orthodoxe Kirche heute folgende *ženščiny-jurodivy* als Heilige: Isidora von Tabennisi (die von Palladios in der *Historia Lausiaca* porträtierte σαλή, s. S. 47 f), Marfa Blažennaja von Moskau († 1638, s. S. 126 F 140), Evdokija von Suzdal' († 1776), Ksenija Blažennaja von Petersburg († um 1800), Evfrosinija von Serpuchov († 1855), Domna Karpovna von Tomsk († 1872), Ljubov' von Rjazan' (1852–1920), Matrona von Anemnjasevo (1864–1936) und

236 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNE SREBRENIKOVOJ 1891: 70 f.

237 Ende Juli 2004 war bereits die Kanonisation der drei *Diveevskie blažennye* als Lokalheilige der Nižgoroder Eparchie erfolgt.

Matrona von Moskau (1881–1952).²³⁸ Zehn der zwölf kanonisierten weiblichen *jurodivye* verbrachten ihr Leben – wenn nicht ganz, so doch zum größeren Teil – in der Petersburger Periode. Sieben von ihnen wurden im 19. Jahrhundert geboren. Von Isidora abgesehen, erfolgte ihre Kanonisation in der späten sowjetischen und der postsowjetischen Zeit (in der Petersburger Periode kanonisierte der Hl. Synod bekanntlich keine *jurodivye*).²³⁹

Gemessen an den vierzig kanonisierten russischen *mužčiny-jurodivye*, welche die *Orthodoxe Enzyklopädie* im Jahr 2000 zählt²⁴⁰, ist die Anzahl heiliggesprochener *ženščiny-jurodivye* gering. Doch ist der prozentuale Frauenanteil unter den heiligen *jurodivye* größer als unter den russischen *prepodobnye* – den heiligen Mönchen und Nonnen (laut der Statistik aus dem Jahr 2000 stehen 13 kanonisierte Nonnen 574 kanonisierten Mönchen gegenüber).²⁴¹ Und wenn immer wieder der „männliche Charakter“ des *jurodstvo* betont wird,²⁴² so darf nicht übersehen werden, dass der *jurodivjy*-Kult während der Petersburger Periode großenteils im weiblichen Milieu angesiedelt war. Dies bestätigen sowohl Feofan Prokopovič, der den weiblichen Adel für den Grabeskult um *jurodivye* verantwortlich machte (s. S. 142 f), als auch Pryžov, der in den Frauen aller Stände die Träger des *jurodivjy*-Kultes erblickte.²⁴³ Und wenn sich eine asketische Kommunität rund um einen *jurodivjy* bildete, was z. B. bei Petr Tomanickij und bei Ioann von Sezenovo der Fall war, so handelte es sich oft um eine Frauengemeinschaft.²⁴⁴ Nach dem Bild, das die Literatur des 19. Jahrhunderts vermittelt, waren die *jurodivye* nicht nur die Heiligen

238 Bei den beiden Letztgenannten handelt es sich um blinde hellseherische *staricy*, die oft den *jurodivye* zugezählt werden (z. B. von Igumen ANDRONIK [TRUBAČEV] 2000: 365), obwohl in ihren Viten die provokativen Aspekte des *jurodstvo* weitgehend fehlen.

239 Marfa von Moskau, Evdokija von Suzdal' und Domna von Tomsk sind in der *Prazdničnaja Mineja* des Moskauer Patriarchats von 1967 aufgeführt (TROFIMOV 1994: 221). Marfa gehört zur ‚Versammlung der Moskauer Heiligen‘ (Собор Московских святых, deren Fest im Jahr 2001 eingeführt wurde), Evdokija zur ‚Versammlung der Heiligen von Vladimir‘ (Собор Владимирских святых, eingeführt 1982) und Domna zur ‚Versammlung der sibirischen Heiligen‘ (Собор Сибирских святых, eingeführt 1984). Evfrosinija von Serpučov zählt zur ‚Versammlung der Heiligen von Tula‘ (Собор Тульских святых, eingeführt 1987) und Ljubov' von Rjazan zur ‚Versammlung der Heiligen von Rjazan‘ (Собор Рязанских святых, eingeführt 1987). Die *blažennnye* Ksenija von Petersburg, Matrona von Anemnjasevo und Matrona von Moskau wurden als Nationalheilige kanonisiert (1988, 2000 und 2004).

240 ANDRONIK (TRUBAČEV) 2000: 368 f.

241 ANDRONIK (TRUBAČEV) 2000: 368 f. Die statistische Zuordnung erfolgte dabei nach der im Namenszusatz manifestierten Heiligkeitskategorie. So wurde Marfa von Moskau, die zwar Schima-Nonne war, aber den Titel einer *blažennaja* trägt (d. h. nicht einer *prepodobnaja*), den *jurodivye* zugezählt. Einzelne männliche *jurodivye* tragen allerdings sowohl den Titel eines *prepodobnyj* als auch den eines *Christa radi jurodivjy* (z. B. Prokopij von Ustjug, Michail Klopskij und Feofil von Kitaevo). Zum Terminus *prepodobnyj* s. ŽIVOV 1994: 81–85.

242 Vgl. S. A. IVANOV 2005: 292. Ivanov spricht vom „streng männlichen Charakter“ (строго мужской характер) des *jurodstvo*.

243 PRYŽOV 1860: 12–14. Vgl. auch ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 261 f.

244 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr') 37–40 und XII/1 (Dekabr') 319 f u. 322 f.

des Volkes, sondern im Speziellen auch die Berater und Seelenführer von Frauen.²⁴⁵ Der Grund für Letzteres lag wohl weniger in der spezifischen religiösen Konstitution der „russischen Frau“ (wie Pryžov meinte),²⁴⁶ sondern mehr in deren spezifischer gesellschaftlicher Rolle. Denn die *jurodivye* fungierten als Fürbitter und Ratgeber besonders in jenen Belangen, welche die patriarchale Gesellschaft dem Verantwortungsbereich der Frau zuordnete: in privaten und häuslichen Angelegenheiten wie Herbeiführung einer Schwangerschaft, Sorge um Kinder und Pflege von kranken Familienangehörigen.

Ungeachtet dessen wurde der publizistische Diskurs über die *jurodivye* fast ausschließlich von Männern geführt – genauso wie die Kanonisierung oder Anerkennung einzelner *jurodivye* vom Urteil männlicher Kirchenvertreter abhing. Was andererseits die Repressalien anbelangt, die der Staat gegen *jurodivye* ergriff, so betrafen sie ebenso Männer wie Frauen: Paša von Sarov z. B. befand sich zweimal in polizeilichem Gewahrsam,²⁴⁷ und Domna Karpovna endete sogar in der sibirischen Verbannung (s. S. 235). Dem Vorwurf des *lžejurodstvo* waren sowohl Männer als auch Frauen ausgesetzt, wobei Letztere deutlich seltener unter diese Kategorie fielen.²⁴⁸

1.7. Warnung vor den *mnimye jurodivye*

Dem Idealbild des *jurodstvo*, das die *žizneopisanija* entwerfen, steht die Warnung vor dem *lžejurodstvo* gegenüber, wie sie in anderen erbaulich-didaktischen Schriften enthalten ist. Eine solche Warnung findet sich in der Schrift *Vrazumlenie zablužďsim* (Belehrung der Verirrten), die der Verlag des russischen Athosklosters Panteleimon 1871 in Petersburg veröffentlichte. Wie der folgende Ausschnitt zeigt, wird darin die Lebensweise zeitgenössischer männlicher und weiblicher *jurodivye* „auf der Grundlage der Hl. Schrift“ (на основаніи Священнаго Писанія)²⁴⁹ als „Verirrung“ (зablужденіе) gebrandmarkt:

245 Vgl. L. N. TOLSTOJ 1928–1958: I 18 f u. 121–124; DOSTOEVSKIJ 1972–1988: III 8; TURGENEV 1960–1968: Sočinenija X 182–185; MEL'NIKOV 1897–1898/1909: V 72–75; LESKOV 1956–1958: VII 252–259.

246 PRYŽOV 1860: 13 f.

247 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 837 f.

248 Unter den in den Jahren 1699–1740 verhörten *jurodivye*, die Lavrov in seinen Arbeiten vorstellt, findet sich nur eine einzige Frau: die Moskauer *jurodivaja* und *klikuša* Mar'ja Kuž'minična Bosaja (LAVROV 2000: 388 und LAVROV 2000a: 201; vgl. dazu MEL'NIKOV 1897–1898/1909: VI 282 f). Das Kompositum *mnimo-* bzw. *lže-jurodivij*, das meist im Plural begegnet und dort die Pseudo-*jurodivye* beider Geschlechter bezeichnet (vgl. PRYŽOV 1864: 1), kommt im Singular fast nur im Maskulinum vor.

249 Der volle Titel der Warnschrift lautet *Vrazumlenie zablužďsim, sostavlennoe na osnovanii Svjaščennago Pisanija* (Belehrung der Verirrten, angefertigt auf der Grundlage der Heiligen Schrift).

Упомянемъ еще и о иныхъ посланникахъ бѣсовскихъ, развращающихъ народъ: это, по большой части, такъ называемые юродивые – босоногіе, носящіе вериги, тяжелыя шапки, желѣзныя палки и прочее, обвѣшивающіе себя разными крестами и образами, украшающіе себя лентами и тому под. Все это дѣлаютъ они для обмана людей простыхъ, не свѣдущихъ въ Священномъ Писаніи. Изъ житій святыхъ видимъ, что и въ древнія времена очень мало было истинно Христа ради юродивыхъ; а что же сказать о нынѣшнихъ юродивыхъ? Если и есть изъ нихъ истинные рабы Божіи, то очень рѣдкіе, а по большей части нынѣшніе юродивые – это праздношатающіеся дармоѣды, развращенные нравами, и другихъ подъ видомъ благочестія развращающіе; говорятъ они болѣе притчами, при людяхъ много молятся, посты держатъ; а когда никто ихъ не видитъ, или гдѣ у нихъ такъ называемый притонъ, тамъ всякій развратъ они совершаютъ подъ видомъ духовной любви, о которой уже сказано выше, что это не любовь, а развратъ; они, наущаемые бѣсами, рассказываютъ людямъ прошедшую ихъ жизнь, предсказываютъ на угадъ будущее; къ нимъ, по истиннѣ, можно отнести сказанное въ святомъ Евангеліи отъ Матѳея, въ главѣ 24, стихѣ 11: *мнози лжепророцы востанутъ и прельстятъ многія*, то есть, много будетъ ложныхъ предсказателей, и многихъ они обманомъ погубятъ. Діавольскому лукавству на пагубу человѣка нѣсть конца. Изъ женскаго пола есть немало такъ называемыхъ бѣсноватыхъ; когда онѣ увидятъ мнимаго юродиваго, то будто бы бѣсъ побуждаетъ ихъ кричать, что тяжело ему, а изъ иныхъ какъ будто и выйдетъ. Но все это обманъ бѣсовскій, на пагубу тѣхъ, кои вѣруютъ мнимымъ юродивымъ, о чемъ сказано въ святомъ Евангеліи отъ Матѳея, въ главѣ 7-й: *мнози рекуть Мнѣ во онъ день (то есть, въ день страшнаго суда Божія): Господи, Господи, не въ Твое ли имя пророчествовахомъ, и Твоимъ именемъ бѣсы изгонихомъ, и Твоимъ именемъ силы многи сотворихомъ? И тогда исповѣмъ имъ, яко николиже знахъ васъ. Отъидите отъ Мене дѣлающіи беззаконіе*. Вотъ что скажетъ Господь въ день страшнаго суда этимъ юродивымъ: *отъидите отъ Мене беззаконники*; а неразумный народъ, особенно женскій полъ, считаютъ ихъ святыми! Вмѣстѣ съ такими беззаконниками пойдутъ въ муку вѣчную и всѣ тѣ, кои вѣровали имъ и были участниками ихъ беззаконій.²⁵⁰

Wir wollen noch über andere dämonische Gesandte berichten, die das Volk moralisch verderben: Das sind zum großen Teil die sogenannten *jurodivye* – Barfüßige, die *verigi* [Büßerketten], schwere Mützen, eiserne Stöcke u. a. tragen, sich mit verschiedenen Kreuzen und Ikonen behängen und sich mit Bändern und Ähnlichem schmücken. Dies alles tun sie, um die einfachen Menschen, die sich in der Heiligen Schrift nicht auskennen, zu täuschen. Den Heiligenviten entnehmen wir, dass es auch früher sehr wenige wahrhaftige *Christa radi jurodivye* gegeben hat; und was lässt sich über die heutigen *jurodivye* sagen? Wenn es unter ihnen wahrhaftige Knechte Gottes gibt, dann sind sie sehr selten; denn zum größten Teil sind die heutigen *jurodivye* müßiggängerische Schmarotzer, die sittlich verdorben sind und andere unter dem Schein der Frömmigkeit verderben. Sie reden in Gleichnissen, beten viel in der Öffentlichkeit und halten das Fasten ein; doch wenn sie niemand sieht bzw. wenn sie in ihrem sogenannten

250 VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM 1871: 7–9.

priton [Spelunke, Lasterhöhle] hausen, dann geben sie sich allen Ausschweifungen hin unter dem Vorwand einer geistlichen Liebe, über die schon oben gesagt worden ist, dass es keine Liebe, sondern Unzucht sei. Von Dämonen angestiftet, erzählen sie den Menschen die Vergangenheit und weissagen ihnen die Zukunft. Auf sie trifft in Wahrheit zu, was im hl. Evangelium nach Matthäus, Kapitel 24, Vers 11 steht: „Es werden sich viele Pseudopropheten erheben und werden viele verführen“, d. h. es wird viele falsche Wahrsager geben, und sie werden viele mittels Täuschung zugrunde richten. Die teuflische Hinterlist zur Verderbung des Menschen ist endlos. Unter den Frauen gibt es viele sogenannte Besessene, und wenn diese einen Pseudo-*jurodivvyj* sehen, dann lässt sie der Dämon angeblich schreien, dass es ihn quäle, und aus manchen fährt er angeblich aus. Aber das ist alles eine dämonische Täuschung, die der Verderbung jener gilt, welche den Pseudo-*jurodivye* Glauben schenken. Darüber steht im Evangelium nach Matthäus, Kapitel 7: „Es werden viele zu Mir sagen an jenem Tage (d. h. am Tage des Jüngsten Gerichts): Herr, Herr, haben wir nicht in Deinem Namen geweissagt? Haben wir nicht in Deinem Namen Dämonen ausgetrieben? Haben wir nicht in Deinem Namen viele Wunder getan? Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch nie gekannt; weicht von mir, ihr Gesetzlosen!“ Das wird der Herr am Tage des Jüngsten Gerichts zu diesen *jurodivye* sagen: „Weicht von mir, ihr Gesetzlosen!“ Doch das unverständige Volk, besonders das weibliche Geschlecht, hält sie für Heilige! Zusammen mit solchen Gesetzlosen werden all jene, die ihnen geglaubt und an ihren Gesetzlosigkeiten teilgenommen haben, mit ewiger Höllenqual bestraft werden.

Die Schrift *Vrazumlenie zabluzdšim* stellt die zeitgenössischen *jurodivye* unter Generalverdacht. Sie bezichtigt sie der Täuschung und Heuchelei, namentlich einer „unter dem Vorwand geistlicher Liebe“ praktizierten Unzucht. Wie sich später herausstellte, bezieht sich die Schrift auf ein spezifisches Manuskript, das im Panteleimon-Kloster auf dem Athos und dessen Umfeld kursierte, ehe es 1885 in Odessa gedruckt wurde. Dabei handelt es sich um die Beichte eines ehemaligen *jurodivvyj* namens Vasilij, der einem Kosakengeschlecht aus dem Gouvernement Orenburg entstammte und 1866 ins Panteleimon-Kloster eintrat.²⁵¹ Die Beichte trägt den Titel *Ispoved' obrativšegosja ot zabljuždenija* (Beichte eines vom Irrtum Bekehrten) und gehört zu den raren *jurodivvyj*-Selbstzeugnissen.²⁵² Mit ihrer Verschriftlichung beabsichtigte der Autor (Vasilij), den „Verirrten“ die Augen zu öffnen und sie „in den Schoß der hl. Kirche“ zurückzuführen, ohne die es keine Erlösung gebe.²⁵³ Gleichzeitig wollte er damit die Gläubigen vor dem Sittenverfall warnen und ihnen „das schreckliche Unheil aufzeigen, das sich manchmal unter wohlaussehenden

251 VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM I ISPOVĚD' 1885: 8–10 u. 18.

252 Aus Tschizewskijs Sicht handelt es sich hierbei um „ein seltsames menschliches Dokument“, das mehr „für die moderne russische Sittengeschichte als für die Geschichte der russischen Frömmigkeit“ von Interesse ist (Tschizewskij 1953/1987: 434).

253 VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM I ISPOVĚD' 1885: 9: пишу сию исповѣдь, умоляя Господа, пришедшаго спасти грѣшниковъ, да, чрезъ чтение ея, заблуждшіе познають свое душепагубное житіе и да возвратятся въ нѣдра св. Церкви, истинной нашей матери, безъ которой нѣтъ спасенія.

Hüllen verbirgt“.²⁵⁴ In seiner *isповed'* vermittelt er ein selbstanklägerisches Autoporträt und stellt sein *jurodivijj*-Leben als fatalen Irrweg dar, auch wenn er sich nie von der Kirche lossagte (im Unterschied zu den im Gouvernement Orenburg zahlreichen *raskol'niki*). Auf den Irrweg geriet er durch die Bekanntschaft mit P.F. Losev – einem Orenburger *jurodivijj*, der im Ruf eines Propheten stand und viele Jünger und Jüngerinnen um sich scharte.²⁵⁵ In „spirituellen Versammlungen“ verkündete Losev eine Lehre, die asketische und libertinistische Momente vereinte: Er verbot den Genuss von Fleisch und Alkohol, verlangte strenges Fasten und Beten und verurteilte die Ehe zugunsten einer „geistlichen Liebe“, worunter er eine freie Sexualität unter seinen Jüngerinnen und Jüngern verstand. Diejenigen, die – wie Vasilij – schon verheiratet waren, forderte er auf, ihre Angetrauten zu verlassen und sich mit einer Jüngerin bzw. einem Jünger aus seinem Kreis zu vereinigen.²⁵⁶ Im Bann dieser „Irrlehre“ verließ Vasilij seine Ehefrau, gab seine Arbeit auf und schloss sich der Gruppe eines gewissen Trifon Bogomolov an, mit der er von Kloster zu Kloster pilgerte. Unter Trifons Anleitung entwickelte er sich zum *jurodivijj*, indem er lernte, im Winter barfuß zu gehen und den *klikuši* die Dämonen auszutreiben. Die Leute, die ihm begegneten, gaben ihm Geschenke und Geld (er erhielt von ihnen jeweils 3–5 Rubel). Wenn sie ihn fragten, wie sie leben sollten, riet er ihnen, der Ehe zu entfliehen, Einsiedlerzellen zu bauen und ein geistliches Leben zu führen.²⁵⁷ Trifons „geistliche Frau“ Anastasija, die von der Gruppe als Prophetin verehrt wurde, verkuppelte ihn mit einer Jüngerin namens Pelagija, die seine Beischläferin wurde.²⁵⁸ Als Vasilij nach langer Pilgerschaft in die Heimat zurückgekehrt war, gelang es seiner Gattin, ihn zur Einsicht zu bringen: Sie veranlasste ihn, seine *jurodivijj*-Rolle abzulegen und sich von den ‚geistlichen Geschwistern‘ loszusagen. Unter großen Gewissensqualen betätigte sich Vasilij fortan als Aufklärer und brachte an die 700 Menschen dazu, „von der verhängnisvollen *prelest'* abzulassen“.²⁵⁹ Mit der Erlaubnis seiner Frau zog er sich schließlich auf den Berg Athos zurück und trat ins Panteleimon-Kloster ein, um für seine Sünden zu büßen.

Die *Beichte eines vom Irrtum Bekehrten* ist so etwas wie das finstere Gegenstück zu den *Aufrichtigen Erzählungen eines Pilgers*, die ebenfalls aus dem Handschriftenfundus des Panteleimon-Klosters stammen und fast gleichzeitig erschienen sind.²⁶⁰

254 VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM I ISPOVĚD' 1885: 31: показать обществу вѣрующихъ ту страшную язву, которая скрывается иногда подъ благовидными покровами.

255 Zum Fall P.F. Losev („Bosoj“) s. ČERNAVSKIJ 1916: 413–430 u. 449–459.

256 VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM I ISPOVĚD' 1885: 14.

257 VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM I ISPOVĚD' 1885: 23–25.

258 VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM I ISPOVĚD' 1885: 29 f.

259 VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM I ISPOVĚD' 1885: 45: оставить погибельную прелесть.

260 Vgl. S. 259 F 433. Ob und inwiefern beide Ego-Dokumente fiktionale Erzeugnisse sind, ist unklar. Erwähnenswert ist allemal, dass der Bischof, zu dessen Händen Vasilij die Beichte ursprünglich verfasste, den Inhalt für erfunden hielt (VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM I ISPOVĚD' 1885: 41). Im Unterschied zu den zeitlos-mystischen *Otkrovennye rasskazy strannika* weist die *isповed'* des Ex-*jurodivijj* aber viele historische Anhaltspunkte auf (wie genaue Personen-, Zeit- und Ortsangaben), die für die Authentizität des Berichteten sprechen.

Die beiden Ego-Dokumente weisen formale Gemeinsamkeiten auf, könnten inhaltlich aber kaum gegensätzlicher sein: Dem lichten Glauben eines herzenseinfältigen *strannik*, der einsam durch Sibirien wandert und das unaufhörliche, selbsttätige Jesusgebet verwirklichen will, steht der finstere Aberglaube eines *mnimo-jurodivyj* gegenüber, der mit einer Horde zweifelhafter Existenzen durch die Dörfer streicht und die unkritischen Menschen verführt. Die beiden Zeugnisse stehen gewissermaßen für die Licht- und die Schattenseite des *jurodstvo*, d. h. für zwei Wege, die für den Außenbetrachter nur schwer unterscheidbar sind: den Heils- und den Irrweg. Vom *jurodstvo* zum *lžejurodstvo* ist es nur ein Schritt.

2. Das *jurodstvo* in der historiographischen Literatur

Konzentrierten sich die Erbauungsschriftsteller, die das *jurodstvo* aus subjektiv-religiöser Warte als tugendhafte – oder im Falle des *lžejurodstvo* als tugendlose – Lebensform schilderten, auf die spirituelle Innerlichkeit und die persönlich-individuelle Dimension, so betrachteten die um Wissenschaftlichkeit bemühten Historiker²⁶¹ die *jurodivye* im gesellschaftlichen und national-kollektiven Bezugssystem. Dabei berücksichtigten sie das Phänomen im Rahmen sowohl von größeren nationalgeschichtlichen Darstellungen als auch von kleineren historisch-ethnographischen Untersuchungen. Über die soziale Nützlichkeit oder Schädlichkeit des *jurodstvo* urteilten die Historiker verschieden: Wie im Folgenden zu zeigen ist, waren die einen der Ansicht, dass das Phänomen in der Moskauer Epoche eine sozial-regulative Funktion ausübte, während es andere grundsätzlich als gesellschaftliches Übel taxierten. Manche verknüpften jedoch die beiden Sichtweisen und vertraten die These, dass das *jurodstvo*, nachdem es im 16. Jahrhundert eine der Gesellschaft förderliche Rolle gespielt hatte, später degeneriert sei.

²⁶¹ Wir stützen uns in diesem Kapitel auf die Werke russischer Profanhistoriker des 19. Jahrhunderts. Für die kirchenhistorische Auseinandersetzung mit dem *jurodstvo* sei auf Kap. VII/4 (Das *jurodstvo* in der theologischen Literatur) verwiesen. Freilich ist zu bemerken, dass sich unter den russischen Profanhistorikern des 19. Jahrhunderts Absolventen geistlicher Lehranstalten finden und solche, die an einer geistlichen Bildungsstätte unterrichtet haben (Nikolaj Aristov und Vasilij Ključevskij).

2.1. Das *jurodstvo* als gesellschaftliches Korrektiv: Von Karamzin bis Ključevskij

Nachdem Vasilij Tatiščev (1686–1750) in seiner *Istorija Rossijskaja* dem *jurodstvo* nur beiläufig Aufmerksamkeit geschenkt hatte (vgl. S. 161),²⁶² war es zuerst Nikolaj Karamzin (1766–1826), der dem Phänomen eine historisch relevantere Rolle beimaß und es ins Gedächtnis der erwachenden Nation rief. In den Bänden IX und X seiner *Istorija gosudarstva Rossijskogo*, die der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewidmet sind und die 1821 und 1824 erschienen, schrieb Karamzin dem *jurodivj* die Rolle eines gesellschaftlichen Korrektivs zu – eines „Korrektivs durch das christliche Gewissen“ (wie es Fedotov bezeichnete).²⁶³ Dabei stützte er sich weniger auf die altrussischen Chroniken, sondern mehr auf die Aufzeichnungen des englischen Diplomaten Giles Fletcher (s. Kap. IV/4). In Anlehnung an Fletchers Reiseaufzeichnungen gab er im 9. Band die legendäre Begegnung zwischen Ivan IV. und Nikola von Pskov wieder, die sich am 20. Februar 1570 ereignet haben soll (vgl. S. 111):

Царь [...] зашелъ въ келлію къ старцу Салосу Николѣ, который подъ защитою своего юродства не убоялся обличать тирана въ кровопійствѣ и святотатствѣ. Пишутъ, что онъ предложилъ Іоанну въ даръ... кусокъ сыраго мяса; что Царь сказалъ: «Я Христіанинъ, и не ѣмъ мяса въ Великій постъ;» а пустынникъ отвѣтствовалъ: «ты дѣлаешь хуже: питаешься человѣческою плотію и кровію, забывая не только постъ, но и Бога!» Грозилъ ему, предсказывалъ несчастія, и такъ устрасилъ Іоанна, что онъ немедленно выѣхалъ изъ города [...].²⁶⁴

Der Zar [...] begab sich in die Zelle des *starec* Nikola Salos, der unter dem Schutz seines *jurodstvo* nicht davor zurückschreckte, den Tyrannen der Blutgier und Gotteslästerung zu überführen. Man schreibt, dass er Ivan ein Stück rohes Fleisch anbot und dass der Zar sagte: „Ich bin ein Christ und esse kein Fleisch zur Fastenzeit“, worauf der Eremit antwortete: „Du tust schlimmer, du ernährst dich vom Fleisch und Blut der Menschen, vergisst nicht nur das Fasten, sondern auch Gott!“ Er drohte ihm, kündigte Unheil an und versetzte Ivan in solchen Schrecken, dass er sofort aus der Stadt abreiste [...].

Auf Fletchers Reiseaufzeichnungen beruht auch die Darstellung, die Karamzin im 10. Band seiner *Istorija* dem *jurodstvo* widmete, darunter die Beschreibung eines *jurodivj*, der in der Regierungszeit Fedors den Regenten Boris Godunov anprangerte (vgl. S. 117):

262 TATIŠČEV 1962–1968: I 116. 1794 hat außerdem Nikolaj Il'inskij (1759–1846) in seiner historischen Beschreibung der Stadt Pskov einen Abschnitt der Begegnung zwischen Ivan IV. und Nikola Salos gewidmet (IL'INSKIJ 1790–1795: IV 63).

263 FEDOTOV 1931/1959: 203: корректив христіанской совести.

264 KARAMZIN 1842–1843/1988–1989: IX 90 f. In den Anmerkungen zitiert Karamzin außerdem die Pskover Chronik, das Sendschreiben von Taube und Kruse sowie die Memoiren von Horsey (Anm. zu Bd. IX, 66 [Anm. 198]).

Тогда же былъ въ Москвѣ юродивый, уважаемый за дѣйствительную или мнимую святость: съ распущенными волосами ходя по улицамъ нагой въ жестокіе морозы, онъ предсказывалъ бѣдствія и торжественно злословилъ Бориса; а Борисъ молчалъ, и не смѣлъ сдѣлать ему ни малѣйшаго зла, опасаясь ли народа, или вѣря святости сего человѣка. Такіе юродивые, или блаженные, нерѣдко являлись въ столицѣ, носили на себѣ цѣпи или вериги, могли всякаго, даже знатнаго человѣка укорять въ глаза незаконною жизнію и брать все, имъ угодное, въ лавкахъ безъ платы: купцы благодарили ихъ за то, какъ за великую милость. Увѣряютъ, что современникъ Іоанновъ, Василій Блаженный, подобно Николѣ Псковскому, не щадилъ Грознаго и съ удивительною смѣлостію вопилъ на стогнахъ о жестокихъ дѣлахъ его.²⁶⁵

Damals lebte in Moskau ein *jurodivijj*, der auf Grund seiner echten oder vorgetäuschten Heiligkeit verehrt wurde: Er trug die Haare offen und lang, ging bei strengem Frost nackt durch die Straßen, sagte Unheil voraus und lästerte mit feierlichem Ernst über Boris [Godunov]. Boris aber schwieg und wagte ihm nicht das kleinste Übel anzutun, sei es, weil er sich vor dem Volk fürchtete oder weil er an die Heiligkeit dieses Mannes glaubte. Solche *jurodivye* oder *blažennye* tauchten des Öftern in der Hauptstadt auf. Sie trugen Ketten oder *verigi*, konnten einen jeden, sogar einen Adligen wegen seines gesetzwidrigen Lebens anprangern und alles, was sie wünschten, in den Läden unentgeltlich an sich nehmen; die Händler dankten ihnen dafür, denn sie hielten es für ein Zeichen der Gnade. Man beteuert, dass Vasilij Blažennyj, ein Zeitgenosse Ivans IV., – ähnlich wie Nikola von Pskov – den schrecklichen Zaren nicht schonte und in der Öffentlichkeit mit erstaunlicher Kühnheit dessen Grausamkeiten beklagte.

Obwohl Karamzin, wie das Zitat belegt, den *jurodivye* mit Skepsis gegenüberstand (er ließ offen, ob die Heiligkeit des erwähnten *jurodivijj* echt oder vorgetäuscht war), machte er im 19. Jahrhundert das Bild vom *jurodstvo* als sozialen Protest bekannt und prägte es den Dichtern und Denkern von Puškin bis Chomjakov ein. Als Entlarver von Sünde und Unrecht fanden die altrussischen *jurodivye* durch Karamzin auch ihren festen Platz in der modernen Historiographie und wurden zum unverzichtbaren Bestandteil der russischen Geschichte. Als Sergej Solovëv (1820–1879) im 6. Band seiner *Istorija Rossii* (1856) die Strafexpedition Ivans IV. gegen Novgorod und Pskov schilderte, ohne die Begegnung des Zaren mit Nikola Salos zu erwähnen, erntete er prompt Kritik von Seiten des slavophilen Publizisten Konstantin Aksakov (1817–1860). Dieser schreibt in seiner Rezension:

Странно, что, говоря о прибытіи Іоанна изъ опустошеннаго имъ Новгорода въ Псковъ, авторъ не говоритъ о юродивомъ Николаѣ Салосѣ и о словахъ его Іоанну, тогда какъ это явленіе совершенно особенное, характеристическое, принадлежащее древней Россіи.²⁶⁶

Es ist seltsam, dass der Autor, als er davon spricht, wie Ioann nach der Strafexpedition gegen Novgorod in Pskov eintrifft, den *jurodivijj* Nikolaj Salos und dessen Worte an Io-

265 KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: X 161 f.

266 K. S. AKSAKOV 1861–1880/1889: I 126.

ann nicht erwähnt, wo dieses Phänomen doch ein ganz besonderes und charakteristisches ist, das zum Alten Russland gehört.

Indem Solov'ev die Legende von Nikola Salos und das Phänomen der *jurodivye* außer Acht ließ, ignorierte er ein vermeintlich signifikantes Element der russischen Geschichte, das seit Karamzin im Rahmen der nationalen Selbstidentifikation an Bedeutung gewonnen hatte (vgl. S. 298). Aksakovs Kritik veranlasste Solov'ev, im 7. Band seiner *Istorija* (1857) die erwarteten Angaben zum *jurodstvo* nachzuliefern:

Одним из характеристических явлений древнего русского общества были юродивые, которые, пользуясь глубоким уважением правительства и народа, позволяли себе во имя религии обличать нравственные беспорядки. В описываемое время знамениты были юродивые: в Пскове – Николай, в Москве – Василий (Блаженный, или Нагой), Иоанн (Большой Колпак).²⁶⁷

Ein charakteristisches Phänomen der alten russischen Gesellschaft waren die *jurodivye*, die bei der Regierung und beim Volk hohes Ansehen genossen und sich im Namen der Religion erlaubten, die sittlichen Missstände zu entlarven. Zur geschilderten Zeit waren folgende *jurodivye* berühmt: in Pskov Nikolaj, in Moskau Vasilij (Blažennyj oder Nagoj) und Ioann („Boľšoj Kolpak“).

17 Jahre später widmete Nikolaj Kostomarov (1817–1885) in seiner *Russkaja istorija* der Begegnung zwischen Ivan IV. und Nikola Salos eine ausführliche Darstellung.²⁶⁸ In den *jurodivye* glaubte er die Sprecher des Volkes zu erkennen, welche in Worte fassten, was das Volk dachte, und den Mut hatten, den Mächtigen dieser Welt zu sagen, was sonst niemand zu sagen wagte:

Юродивые въ то время выражали то, что думалъ народъ. [...] Этого рода люди, представлявшие изъ себя дурачковъ и пользовавшіеся всеобщимъ уваженіемъ, часто осмѣливались говорить сильнымъ людямъ то, на что бы не рѣшился никто другой.²⁶⁹

Die *jurodivye* drückten zu jener Zeit aus, was das Volk dachte. [...] Diese Sorte Menschen, die sich als Narren ausgaben und allgemeine Verehrung genossen, nahmen sich oft die Freiheit, den mächtigen Leuten zu sagen, was niemand anderes zu sagen gewagt hätte.

Kostomarovs Darstellung vermittelt den Eindruck, als handelte es sich bei den altrussischen *jurodivye* um Anwälte und Sprecher der unteren Gesellschaftsschichten. Möglicherweise war Kostomarov hier von Puškin beeinflusst, der den *jurodivijj* im Drama *Boris Godunov* als Stimme des schweigenden Volkes geschildert hatte (vgl. S. 374). Diese Vorstellung relativierte später Vasilij Ključevskij (1841–1911), indem er im altrussischen *jurodivijj* einen Vermittler nicht so sehr der Volkes- als vielmehr

267 S. M. SOLOV'EV 1988–1995: IV 141 (= *Istorija Rossii*, Bd. VII, Kap. 1).

268 KOSTOMAROV 1873–1888/1990–1992: I 490 (= Abteil 1, Kap. 20).

269 KOSTOMAROV 1873–1888/1990–1992: I 358 u. 490.

der Gottesstimme erblickte, und zwar einen Vermittler des *glas Božij* im Sinne eines christlichen Gewissens, das – frei von allen sozialen Bindungen – die gesellschaftlichen Laster entlarvte.²⁷⁰ In der 41. Vorlesung seines *Kurs russkoj istorii* (1902) artikulierte er, was schon Karamzin andeutungsweise geschildert hatte:

Эта духовная нищета в лице юродивого являлась ходячей мирской совестью, «лицевым» в живом образе обличением людских страстей и пороков, и пользовалась в обществе большими правами, полной свободой слова: сильные мира сего, вельможи и цари, сам Грозный, терпеливо выслушивали смелые, насмешливые или бранчивые речи блаженного уличного бродяги, не смея дотронуться до него пальцем.²⁷¹

Die geistliche Armut in der Gestalt des *jurodivyyj* erwies sich als wandelndes Gewissen der Welt, als eine „personale“ Entlarvung menschlicher Leidenschaften und Laster in lebendiger Gestalt und genoss in der Gesellschaft große Rechte, eine vollkommene Redefreiheit: Die Mächtigen dieser Welt, die Würdenträger und Zaren, ja selbst Ivan der Schreckliche hörten sich mit Geduld die kühnen, spöttischen oder zänkischen Reden eines seligen Stadtstreichers an und wagten es nicht, auch nur den kleinen Finger gegen ihn zu erheben.

Die Darstellungen von Ključevskij und Kostomarov widersprechen sich indessen nicht. Vielmehr handelt es sich um verschiedene Perspektiven in der Deutung der *jurodivyyj*-Rolle, die miteinander vereinbar sind: Analog der Sentenz *glas naroda*, *glas Božij* kann der *jurodivyyj* als Vermittler sowohl der Gottes- wie auch der Volkessstimme betrachtet werden (wie dies teilweise in der Belletristik geschah).²⁷²

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Historiker des 19. Jahrhunderts ein erstaunlich einheitliches Bild vom *jurodivyyj* des 16. Jahrhunderts entwarfen: In Anlehnung an die Chronographie und die Aufzeichnungen Fletchers schrieben sie ihm die Rolle einer geistig-moralischen Opposition zu, d. h. eines Entlarvers sittlicher Vergehen und Missstände, der den Respekt von Volk und Zar genoss, über Redefreiheit verfügte und anstelle des schweigenden Volkes Protest erhob. Die Historiker des 19. Jahrhunderts haben wesentlich dazu beigetragen, dass sich die Vorstellung von der sozialen Korrektivfunktion des *jurodstvo* als kultureller Stereotyp festigte.

270 Vergleichbar mit der Darstellung des *jurodivyyj* in der Vita des Vasilij Blažennyj (s. S. 124).

271 KLJUČEVSKIJ 1956–1959: III 19.

272 Vgl. Kap. VII/3.1.

2.2. Das *jurodstvo* als gesellschaftliches Übel: Von Pryžov bis Aristov

Erblickten die genannten Historiker im *jurodstvo* ein gesellschaftliches Korrektiv, so sahen andere Forscher darin ein „gesellschaftliches Übel“ (общественное зло). Zu Letzteren gehört der Ethnograph, Historiker und Revolutionär Ivan Pryžov (1827–1885), der im Rahmen seiner Kritik am zeitgenössischen *jurodivijj*-Kult (s. S. 276 f) die Auswüchse des altrussischen *jurodstvo* brandmarkte und sie mit historischen Erlassen gegen *lživye proroki* (Pseudopropheten) und *chanži* (Scheinheilige) dokumentierte.²⁷³ In seinen Artikeln beschrieb er das *jurodstvo* als entartetes Relikt aus dem Heidentum und identifizierte es mit jenem Phänomen, das Kirche und Staat im 17./18. Jh. als *lžeproročestvo* und *chanžestvo* bekämpft hatten. Über das *jurodstvo* und die *jurodivye* der Alten Rus' schreibt er 1860/61:

Юродствомъ называлось всякое безчиніе и безобразіе: ходить полуголымъ, кощунствовать надъ святыней и всякимъ приличіемъ, драться на улицахъ, творить чудеса. Юроды были извѣстны въ глубокой древности.²⁷⁴

Als *jurodstvo* bezeichnete man jegliche Störung der öffentlichen Ordnung und jede Art von Unverschämtheit: halbnackt zu gehen, über ein Heiligtum zu lästern, jeglichen Anstand zu verletzen, sich auf der Straße zu prügeln, Wunder zu tun. Die *jurody* waren [schon] zu uralten Zeiten bekannt.

Противъ нихъ еще въ 17-мъ вѣкѣ возставали и православная церковь и правительство, какъ противъ страшнаго общественнаго зла.²⁷⁵

Noch im 17. Jahrhundert gingen die Orthodoxe Kirche und die Regierung gegen sie vor als gegen ein schreckliches gesellschaftliches Übel.

Die *jurodivye* selbst definiert Pryžov als

тѣхъ полоумныхъ, которыхъ суевѣріе возводитъ на степень подвижниковъ благочестія, приравнивая ихъ къ подвижникамъ Христіанства, о Христѣ юродивымъ угодникамъ Божиимъ.²⁷⁶

diejenigen Schwachsinnigen, die der Aberglaube auf die Stufe von Asketen befördert, indem er sie mit den Asketen des Christentums, mit in Christo närrischen Gottesknechten gleichsetzt.

Pro forma machte Pryžov einen Unterschied zwischen „gewöhnlichen *jurodivye*“ (wie Ivan Korejša) und „in Christo närrischen Gottesknechten“ (wie Vasilij Blažennyj), doch war es offensichtlich, dass er – wie 1861 ein Kritiker bemerkte – „keinen

273 Siehe Text Nr. 2 im Anhang S. 473 f u. 479 f.

274 PRYŽOV 1860: 11 f.

275 PRYŽOV 1862: 6.

276 PRYŽOV 1862: 5 F*.

jurodivye Glauben schenkte, auch solchen nicht wie Vasilij Blažennyj²⁷⁷. Denn seine Verurteilung des *jurodstvo* ist im Kontext seiner grundsätzlichen Religions- und Kirchenkritik zu verstehen, die er u. a. im Anschluss an Belinskij's verbotenen Brief an Gogol' (1847)²⁷⁸ entfaltete: Von einem materialistisch-positivistischen Standpunkt aus bezichtigte er die Orthodoxe Kirche des Obskurantismus und plante deren Missstände in einem Buch aufzuzeigen, das den Titel *Pop i monach kak pervye vragi kul'tury čeloveka* (Der Pope und der Mönch als Hauptfeinde der menschlichen Kultur) tragen sollte.²⁷⁹ Die Kritik am *jurodivyyj*-Kult diente Pryžov als Ausgangspunkt für einen Generalangriff auf die Kirche und den ihr vorgehaltenen Mystizismus. Vor diesem Hintergrund wandte er sich auch gegen die traditionelle und namentlich in slavophilen Kreisen verbreitete Vorstellung, dass die *jurodivye* Identifikationsfiguren und Sprecher des russischen Volkes seien. Für Pryžov stand das *jurodstvo* in krassem Widerspruch zur „poetischen Seele“ (поэтическая душа) des russischen Volkes.²⁸⁰ Im Jahr der Bauernbefreiung (1861) schreibt er:

[...] русский народъ, – разумѣемъ мужиковъ, – народъ глубоко религіозный, отвращается съ презрѣніемъ отъ всякаго юродства, считаетъ юродивыхъ, какъ это всѣмъ извѣстно, за дьявольское навожденье.²⁸¹

Das russische Volk – darunter verstehen wir die Bauern – ist ein tiefgläubiges Volk, es wendet sich mit Verachtung von jeglichem *jurodstvo* ab und hält die *jurodivye*, wie es allgemein bekannt ist, für eine teuflische Versuchung.

Pryžov glaubte die wesentlichen Träger des *jurodivyyj*-Kultes nicht im bäuerlichen Volk, sondern in der städtischen Damenwelt – besonders unter Kaufmannsfrauen – zu finden. Erscheint diese Sicht – vor dem Hintergrund der ins Volk gesetzten revolutionären Hoffnungen – ideologisch gefärbt, so ist sie zumindest nicht tendenziöser als diejenige der Slavophilen, welche in den *jurodivye* Repräsentanten des ‚russischen Volkscharakters‘ erblickten.²⁸² Die Frage nach der Relation zwischen Volk und *jurodivye* fand in beiden Fällen eine ideologisch motivierte Antwort. Dürfte Pryžov die Volkstümlichkeit der *jurodivye* dabei unterschätzt haben, so ignorierten slavophil gesinnte Publizisten, dass die *jurodivye* wohl auch vom bäuerlichen Volk nur eingeschränkt anerkannt wurden. Allerdings fand Pryžovs

277 GORICKIJ 1861: 20f. г. Прыжовъ никакимъ юродивымъ не вѣрить, даже и такимъ – каковъ былъ Василій Блаженный [...].

278 Vgl. dazu S. 271 F 495. In seinem berühmten Brief an Gogol' hatte sich Belinskij u. a. gegen „den Fanatismus und die Ignoranz“ (фанатизм и невежество) ausgesprochen und dabei die Orthodoxe Kirche, der er ein aufklärerisches Christusbild entgegenstellte, attackiert (BELINSKIJ 1953–1959: X 214).

279 Vgl. MAZURKEVIČ 1958: 21 und AL'TMAN 1931: 68 F 4.

280 PRYŽOV 1862: 35.

281 PRYŽOV 1862: 5.

282 Vgl. Kap. VI/6.4.1.

These kaum breitere Zustimmung, denn die Zuneigung des russischen Volkes zu den *jurodivye* bildete ein wenig hinterfragtes Stereotyp.

Mehr Zustimmung fand Pryžovs grundsätzliche Kritik am *jurodivyyj*-Kult. So sah der Historiker und ethnographische Schriftsteller Pavel Mel'nikov-Pečerskij (1818–1883) – wie Pryžov – in der Verehrung von *jurodivye* einen Ausdruck von Ungebildetheit und Superstition. In seinem Aufsatz *Tajnye sekty* (Geheime Sekten, 1868) schreibt er über die *jurodivye* der petrinischen Zeit:

Съ 1714 и 1715 года замѣчается въ Москвѣ умноженіе такъ-называемыхъ христа-ради-юродивыхъ и блаженныхъ, а съ ними вмѣстѣ кликушъ и бѣсноватыхъ. Эти люди, въ раздранныхъ рубищахъ, босые, со всклокоченными волосами, ходили по Гостиному двору, по домамъ, являлись въ церквахъ и при духовныхъ процессіяхъ, и были чтимы невѣжественными москвичами, видѣвшими въ этихъ шатунахъ людей, будто бы одаренныхъ особенною небесною благодатью и даромъ пророчества. Каждый хозяинъ лавки или дома, куда забредаль кто-либо изъ этихъ людей, считаль такое посѣщеніе за знакъ благословенія Божія на его домъ, семейство, дѣла. Остатки этого суевѣрнаго почитанія юродивыхъ и подобныхъ имъ побродягъ остались и въ Москвѣ и въ другихъ мѣстахъ Великой Россіи до сихъ поръ.²⁸³

Ab 1714/15 ist in Moskau eine Zunahme von sog. *Christa radi jurodivye* und *blažennye* – und mit ihnen zusammen von *klikuši* und Besessenen – festzustellen. Diese Leute streiften in zerrissenen Hemden, barfuß und mit verfilzten Haaren durch den Kaufhof und von Haus zu Haus. Sie erschienen in Kirchen und bei geistlichen Prozessionen und standen in hohem Ansehen bei den ungebildeten Moskowitern, die in diesen Tagedieben Leute erblickten, welche mit besonderer himmlischer Gnade und mit der Gabe der Prophetie ausgestattet waren. Jeder Laden- oder Hausbesitzer hielt, wenn einer dieser Leute zu ihm kam, einen solchen Besuch für ein Segenszeichen Gottes zugunsten seines Hauses, seiner Familie, seiner Arbeit. Die Relikte dieser abergläubischen Verehrung von *jurodivye* und von vergleichbaren Vagabunden blieben sowohl in Moskau als auch an anderen Orten des Großen Russland bis zum heutigen Tag erhalten.

Ähnlich wurden die *jurodivye* der petrinischen Zeit von Sergej Solov'ev beurteilt. Nachdem dieser im 7. Band seiner *Istorija Rossii* die *jurodivye* des 16. Jahrhunderts als Entlarver sittlicher Missstände noch positiv erwähnt hatte (s. S. 363), zeigte er im 18. Band (1868) desselben Werkes Verständnis für Peters Maßnahmen gegen das *jurodstvo*.²⁸⁴ Damit folgte er der staatlich-offiziellen Haltung: Das Andenken kanonisierter *jurodivye* hielt er in Ehren, während er das *jurodstvo* der Petersburger Periode in ein negatives Licht rückte.

Analog verfuhr der Historiker Nikolaj Aristov (1834–1882), der sich der traditionellen Unterscheidung zwischen *istinnye* (wahrhaftigen) und *ložnye* (falschen) *jurodivye* bediente: Erstere siedelte er in der altrussischen Vergangenheit an, während

283 MEL'NIKOV 1897–1898/1909: VI 280 f.

284 S. M. SOLOV'EV 1988–1995: IX 503 (= *Istorija Rossii*, Bd. XVIII, Kap. 3).

er Letztere zwar als herkömmliches Phänomen betrachtete, sie aber ausschließlich anhand von Beispielen des 18. und 19. Jahrhundert präsentierte. Bezeichnete Aristov die altrussischen *jurodivye* als „Lehrer der Sittlichkeit“ (учители нравственности),²⁸⁵ so sah er in den *blažennye* der Petersburger Periode v. a. *dar-moedy* (Schmarotzer), welche die Religiosität des Volkes ausnutzten. 1880 schreibt er im *Istoričeskij vestnik*:

Видя почетъ и уваженіе, а главное – матеріальное обезпеченіе, недобросовѣстные люди издавна прикидывались юродивыми и являлись въ родѣ шайки дармоѣдовъ по разнымъ русскимъ областямъ. При глубокой религіозности народа, пожива имъ была хорошая и выгода постояннаго обезпеченія въ жизни безъ всякихъ заботъ и хлопотъ. Но это злоупотребленіе замѣчено было давно, и духовнымъ и свѣтскимъ правительствомъ, которое старалось сильно преслѣдовать мнимыхъ юродивыхъ, выставляя ихъ обманные наружные признаки, какъ они бродятъ съ растрепанными волосами, искусственно трясутся и проч. Но такъ какъ потребность въ блаженныхъ долгое время оставалась въ народѣ, который не могъ различать истинныхъ юродивыхъ отъ ложныхъ, то и предостереженія правительственныя не имѣли силы и вліянія.²⁸⁶

Wegen der gesellschaftlichen Achtung und Verehrung, vor allem aber der materiellen Versorgung verstellten sich gewissenlose Menschen seit alters als *jurodivye* und erschienen in verschiedenen russischen Gebieten als Bande von Schmarotzern. Dank der tiefen Religiosität des Volkes machten sie leicht Profit und kamen in den Nutzen eines beständigen Lebensunterhalts ohne Sorgen und Scherereien. Dieser Missbrauch wurde jedoch seit langem von der geistlichen und weltlichen Obrigkeit bemerkt, die sich um die heftige Verfolgung falscher *jurodivye* bemühte und deren betrügerische äußere Merkmale deklarierte – wie das Herumstrolchen mit zerzausten Haaren, das unnatürliche Zittern usw. Weil das Bedürfnis nach *blažennye* aber lange Zeit im Volk anhielt, das die wahrhaftigen *jurodivye* nicht von falschen unterscheiden konnte, so blieben die obrigkeitlichen Warnungen ohne Einfluss und Wirkung.

Dass das *jurodstvo*, nachdem es in der Moskauer Rus' als soziales Korrektiv fungiert hatte, in der Petersburger Periode degeneriert sei, war eine unter Profan- und Kirchenhistorikern verbreitete These. Nach Solov'ev und Aristov wurde sie z. B. von Georgij Fedotov (1886–1951) vertreten, welcher der Ansicht war, dass das *jurodstvo* in der Petersburger Periode einen Regressionsprozess (процесс вырожденія) durchlaufen habe.²⁸⁷ Als „weithin längst entartetes Asketentum“ bezeichnete auch Peter Hauptmann das *jurodstvo* des 18. Jahrhunderts.²⁸⁸ Doch hat sich in der ge-

285 ARISTOV 1880: 566. Unter Verweis auf Ps 19,8/18,8 LXX (Господь умудряетъ младенцы) verglich Aristov die altrussischen *jurodivye* mit den *drevnie proroki* (alten Propheten).

286 ARISTOV 1880: 566.

287 FEDOTOV 1931/1959: 204 und FEDOTOV 1975: 343.

288 HAUPTMANN 1959: 31. Vgl. auch FERRARI 1984: 57 und OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE 2004: 79 u. 135. Letztgenannte vertritt sogar die Ansicht, dass das *jurodstvo* (womit sie das ‚wahrhaftige‘ *jurodstvo* im Gegensatz zum *lžejurodstvo* meint) nach dem *raskol* und den petrinischen Reformen zu existieren aufgehört habe (a. a. O. 135).

nannten Periode weniger das Phänomen als vielmehr dessen Beurteilung durch die staatlichen und kirchlichen Autoritäten im Zuge der Rationalisierung gewandelt (s. S. 160). Aus den Quellen lässt sich schließen, dass die *jurodivye* über Jahrhunderte hinweg eine zwar unorganisierte, aber doch erstaunlich konstante und trotz Vielfalt wenig veränderte Erscheinung blieben. „There is“, wie Ewa Thompson in diesem Zusammenhang feststellt, „no magic line which separates Muscovite Russia from the Russia of Pushkin, Tolstoi and Dostoevskii“.²⁸⁹

3. Das *jurodstvo* in der belletristischen Literatur

Schriftsteller wie Puškin, Tolstoj und Dostoevskij waren es, die den Typus des *jurodivyj* weltbekannt machten und entscheidend zu dessen Konstituierung als religiös-nationale Symbolfigur beitrugen (vgl. S. 289 u. 299). In der russischen Dichtung des 19. Jahrhunderts fand das *jurodstvo* vielfältigen Niederschlag. Dieser reicht von der fiktionalen Darstellung des *jurodivyj* in seiner klassischen historischen oder zeitgenössischen Gestalt (wie in Puškins Tragödie *Boris Godunov* und in Uspenskij's Skizze *Paramon jurodivyj*) bis zu seiner Verwendung als Prototyp im Rahmen der literarischen Gestaltung innerlich oder äußerlich verwandter säkularer Figuren (wie in Saltykov-Ščedrins Erzähltrilogie *Jurodivye* und in Dostoevskij's Roman *Idiot*). Im Folgenden gilt unser Augenmerk nur Ersterem: der poetischen Darstellung und Deutung des *jurodivyj* in seinem traditionellen Asketen- und Outcast-Habitus, sei es als Phänomen der altrussischen Vergangenheit, sei es als Erscheinung in der sozialen Landschaft des zeitgenössischen Russland. Allein schon solcher *jurodivyj*-Darstellungen gibt es viele. Sie sind u. a. in folgenden Werken enthalten:

- A. S. Puškin, *Boris Godunov*, historisches Drama, 1825 (Nikolka)
- O. M. Somov, *Jurodivyj*, Erzählung, 1827 (Vasil')
- M. N. Zagoskin, *Jurij Miloslavskij*, historischer Roman, 1829 (Mitja)
- A. I. Gercen, *Doktor Krupov*, Erzählung, 1846 (Levka)
- I. S. Turgenev, *Kas'jan s Krasivoj Meči*, Erzählung, 1851 (Kas'jan)
- L. N. Tolstoj, *Detstvo*, Erzählung, 1852 (Griša)
- A. N. Ostrovskij, *Koz'ma Zacharyč Minin, Suchoruk*, historisches Drama, 1861 (Griša)
- A. K. Tolstoj, *Knjaz' Serebrjanyj*, historischer Roman, 1862 (Vasja)
- N. A. Nekrasov, *Moroz, Krasnyj nos*, Poem, 1864 (Pachom)
- I. S. Turgenev, *Strannaja istorija*, Erzählung, 1869 (Vasja)
- A. N. Ostrovskij, *Dmitrij Samozvanec i Vasilij Šujskij*, historisches Drama, 1866 (Afonja)
- M. E. Saltykov-Ščedrin, *Istorija odnogo goroda*, Satire, 1869/70 (Aksin'juška, Paramoša u. a.)

²⁸⁹ THOMPSON 1987: 128. Thompson wendet sich gegen die im 19. Jh. verbreitete These, dass sich die *contemporary holy fools* von den *holy fools of the past* wesentlich unterscheiden (a. a. O. 9).

- F. M. Dostoevskij, *Besy*, Roman, 1871/72 (Semen Jakovlevič)
 G. I. Uspenskij, *Paramon jurodivyj*, physiologische Sizzi, 1877 (Paramon)
 D. G. Sokolov, *Jurodivyj*, physiologische Skizze, 1877 (Eremej)
 D. L. Mordovcev, *Velikij raskol*, historischer Roman, 1878 (Fedor von Mezen')
 F. M. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy*, Roman, 1879/80 (Lizaveta Smerdjaščaja, Ferapont)
 P. I. Mel'nikov-Pečerskij, *Na gorach*, ethnographischer Roman, 1875–1881 (Sofronij)
 N. S. Leskov, *Malen'kaja ošibka*, Satire, 1883 (Ivan Jakovlevič Korejša)
 N. G. Garin-Michajlovskij, *Pod prazdnik*, Erzählung, 1901 (Il'juša)
 I. A. Bunin, *Ioann Rydalec*, Erzählung, 1913 (Ivan)
 I. A. Bunin, *Svjatoj Prokopij*, Gedicht, 1916 (Prokopij von Ustjug)

Das Interesse der Dichter am *jurodstvo* erfolgte zum wesentlichen Teil im Rahmen des Interesses der Bildungsschicht an der nationalen Geschichte und an den Idealen des zum nationalen Träger stilisierten ‚einfachen Volkes‘. Im Typus des *jurodivyj* sahen die Dichter einen Exponenten und Repräsentanten des Volkes, sei es in vorbildlichem oder in abschreckendem Sinne, sei es im Gegenüber zur *intelligencija* oder zur Zarenmacht. Dabei war das Interesse sowohl von ideologischen wie auch von ästhetischen Faktoren bestimmt: Einerseits interessierte der *jurodivyj* als heiliges Volksideal, als Träger der christlichen Wahrheit oder als Objekt des Aberglaubens, andererseits in seiner paradoxen Beschaffenheit als literarische Figur, die Sakrales und Profanes, Ernsthaftes und Komisches, Vernünftiges und Wahnsinniges in sich vereint. Als Orientierungsgröße für die fiktionale Gestaltung dienten hagiographische und historiographische Quellen, Lebensbeschreibungen zeitgenössischer *jurodivye*, aber auch autobiographische Erfahrungen. Dementsprechend finden sich *jurodivyj*-Darstellungen in den verschiedensten literarischen Gattungen: in der historischen Belletristik (Puškin, Zagoskin, Ostrovskij, A. K. Tolstoj), in der Satire (Gercen, Saltykov-Ščedrin, Leskov), im folkloristischen Poem (Nekrasov), in der physiologischen Skizze (Turgenev, Uspenskij) und im dichterischen Selbstzeugnis (L. N. Tolstoj). Ebenso vielfältig ist die belletristische *jurodivyj*-Darstellung in typologischer Hinsicht: Entsprechend der Klassifikation, welche die Kirche in der Rus' vorgenommen hat (s. S. 138), wird der *jurodivyj* bald als *Christa radi jurodivyj* (z. B. Bunins Ioann Rydalec), bald als *lžejurodivyj* (Dostoevskijs Ferapont), bald als *prirodnyj jurodivyj* (Dostoevskijs Lizaveta Smerdjaščaja) dargestellt; häufig jedoch als Figur, die sich nicht eindeutig einer dieser Kategorien zuordnen lässt bzw. Aspekte verschiedener Kategorien in sich vereint. Gerade in Bezug auf seine Pluriformität, seine Paradoxität und Polyvalenz fand das *jurodstvo* in der schönen Literatur des 19. Jahrhunderts seinen wohl adäquatesten Ausdruck.

Anhand von repräsentativen Beispielen sollen im Folgenden einige Aspekte und Tendenzen der belletristischen *jurodivyj*-Darstellung aufgezeigt werden – besonders solche, die von theologischer und ideengeschichtlicher Relevanz sind. Im Fokus steht die religiös-ideelle Deutung bzw. Kritik des *jurodstvo* durch russi-

sche weltliche Dichter des 19. Jahrhunderts (Puškin, A. K. Tolstoj, Nekrasov, Saltykov-Ščedrin, Leskov, Dostoevskij und L. N. Tolstoj).²⁹⁰

3.1. *Glas naroda, glas Božij*

In der russischen Nationalliteratur des 19. Jahrhunderts fungiert der *jurodivyy* wiederholt als Nebenfigur, die inmitten eines längeren Werkes plötzlich aus der Volksmenge auftaucht, durch einen kurzen, markanten, oft irritierenden und provokativen Auftritt das Geschehen in Frage stellt, es mit der Wahrheit konfrontiert und, ohne nachhaltig auf den Handlungsstrang einzuwirken, wieder verschwindet. Wie kurz und äußerlich folgenlos ein solcher Auftritt auch ist, er bildet meist eine Schlüsselszene, welche die dargestellte Wirklichkeit in ein neues Licht rückt und ihr eine andere Dimension verleiht. In Entsprechung zu den hagiographischen und historiographischen Quellen tritt der *jurodivyy* als Verkünder der christlichen Gerechtigkeit auf, indem er die Pseudogerechtigkeit dieser Welt mit der Gerechtigkeit Gottes konfrontiert und das Letzte Gericht antizipiert. In dieser eschatologischen Rolle figuriert er nicht als Repräsentant der Kirche, sondern als Volksheiliger, der unabhängig von der offiziellen Kirche agiert, ja zu dieser in einem spannungsvollen Verhältnis steht. Er ist der Patron des einfachen Volkes, das in den Worten des *jurodivyy* die Stimme Gottes unmittelbarer wahrnimmt als in der kirchlichen Verkündigung und für welches gilt: *Glas juroda, glas Božij* (Narrenstimme ist Gottesstimme). Und weil der *jurodivyy* selbst zum Volk gehört, in dessen Geist und Sprache spricht, so gilt in diesem Sinne gleichzeitig: *Glas juroda, glas naroda* (Narrenstimme ist Volkesstimme).

Diese Rollenbeschreibung trifft namentlich auf folgende *jurodivye* zu: auf Nikolka in Puškins Drama *Boris Godunov* (3.1.1.), auf Vasja in Aleksej Tolstojs Roman *Knjaz' Serebrjanyj* (3.1.2.) und auf Pachom in Nekrasovs Poem *Moroz, Krasnyj nos* (3.1.3.).

290 Im Folgenden wird die belletristische Darstellung des *jurodstvo* v. a. unter theologischen, frömmigkeits- und ideengeschichtlichen Gesichtspunkten betrachtet. Zur *jurodstvo*-Rezeption in der russischen Belletristik des 19. und 20. Jahrhunderts liegen einige literaturwissenschaftliche Studien vor, die das *jurodstvo* aber unter einem weiten Begriff fassen und dem religiös-ideellen Aspekt eher eine untergeordnete Bedeutung beimessen (z. B. THOMPSON 1973: 245–273; THOMPSON 1987: 125–158 und ESAULOV 1998: 108–112). Die thematisch umfangreichste Arbeit bildet die Dissertation von Ilona Motejunajte, die ihren Schwerpunkt auf die *jurodstvo*-Rezeption bei Leskov, Bunin und Šmelev legt (MOTEJUNAJTE 2006). Die meisten literaturwissenschaftlichen Studien über das *jurodstvo* befassen sich mit dem Werk Dostoevskijs (u. a. MURAV 1992; KEITH 1992; V. V. IVANOV 1993; BØRTNES 1995: 18–34 und STEPANJAN 2001: 137–162).

3.1.1. Der *jurodivyy* in Puškins Drama ‚Boris Godunov‘

Aleksandr Puškin (1799–1837) führte den *jurodivyy* in die schöne Literatur ein, indem er ihn – als russisches Pendant zu einem shakespearischen *fool*²⁹¹ – in sein historisches Drama *Boris Godunov* (1825) integrierte. Als Vorlagen dienten ihm die einschlägigen Abschnitte aus Karamzins *Istorija gosudarstva Rossijskogo* (s. S. 361 f) und sehr wahrscheinlich die Vita des Ioann ‚Boļšoj Kolpak‘, die Karamzin persönlich für ihn aufgesucht hatte.²⁹² Wie der Name *Nikolka* ‚Železnyj kolpak‘ verriet, vereinigte Puškin in seiner Figur Eigenschaften der hl. *jurodivye* Nikola Salos († 1576) und Ioann ‚Boļšoj Kolpak‘ († 1589). Während er von Nikola die Rolle des Entlarvers und Parrhesiasten übernahm (die z. T. auch der Rolle eines shakespearischen *fool* entspricht), entlehnte er von Ioann die äußere Gestalt. Diese stimmt weitgehend mit der Beschreibung überein, wie sie die Vita und Karamzin überliefern: Ioann trägt eiserne *verigi* und einen schweren *kolpak* (der wiederum mit dem *cap* oder *coxcomb* eines shakespearischen *fool* korrespondiert).²⁹³ Dabei wird er von Kindern umringt und verspottet – entsprechend der Angabe in der Vita: „Von einigen kleinen und unverständigen spielenden Kindern [...] wurde er verlacht und verspottet (от нѣкихъ же от малыхъ и несмысленныхъ дѣтей играющихъ [...] посмѣянь и поруганъ бываше).“²⁹⁴ Aus diesem hagiographischen Topos entfaltete Puškin den *jurodivyy*-Auftritt, der in der direkten Konfrontation mit Zar Boris und dessen Verurteilung als Mörder des 8-jährigen Thronfolgers gipfelt:

М а л ь ч и ш к и . Николка, Николка – железный колпак!.. т р р р р ...	Die Buben. Nikolka, Nikolka, eiserne Kappe!.. т r r r r r....
Старуха. Отвяжитесь, бесенята, от блаженного. – Помолись, Николка, за меня, грешную.	Eine Alte. Lasst den Seligen in Ruhe, ihr kleinen Teufel. – Bete, Nikolka, für mich Sünderin.
Ю р о д и в ы й . Дай, дай, дай копеечку.	Der ‚Jurodivyy‘. Gib, gib, gib ein Hellerlein.
Старуха. Вот тебе копеечка; помяни же меня.	Die Alte. Da hast du ein Hellerlein; so gedenke meiner.

²⁹¹ Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Shakespeare's *fools* und dem *jurodivyy* in Puškins *Boris Godunov* s. ČERNOZEMOVA 1983: 33–45.

²⁹² Vgl. PUŠKIN 1977–1979: X 135 u. 141. In einem Brief vom 17. August 1825 fragte Puškin Vasilij Žukovskij, ob er ihm die Vita des Ioann ‚Železnyj Kolpak‘ oder die eines anderen *jurodivyy* besorgen könne. Am 28. August schrieb ihm Petr Vjazemskij, Karamzin wolle die Vita für ihn aufsuchen, worauf Puškin am 13. September antwortete: „Ich danke Karamzin von Herzen für den *Železnyj kolpak*, den er mir schickt“ (Благодарю от души Карамзина за Железный колпак, что он мне присылает). Ob Puškin die Vita des Ioann ‚Boļšoj Kolpak‘ erhalten hat, ist jedoch nicht bekannt (vgl. dazu GORODECKIJ 1953: 172 f).

²⁹³ In der Anmerkung 469 zum 10. Band der *Istorija gosudarstva Rossijskogo* findet sich eine Beschreibung von Ioanns Habitus, die Karamzin anhand der Vita angefertigt hat (KARAMZIN ⁵1842–1843/1988–1989: Anm. zu Bd. X, 85; vgl. KUZNECOV 1910: 422). Dazu s. S. 208 f in der vorliegenden Arbeit.

²⁹⁴ KUZNECOV 1910: 415.

Юродивый (<i>садится на землю и поет</i>).	Der ‚Jurodivyj‘ (<i>setzt sich auf die Erde und singt</i>).
Месяц светит, Котенок плачет, Юродивый, вставай, Богу помолися!	Der Mond schimmert, Das Kätzlein wimmert, ‚Jurodivyj‘, steh auf, Bete nun zu Gott!
(<i>Мальчишки окружают его снова.</i>)	(<i>Die Buben umringen ihn erneut.</i>)
Один из них. Здравствуй, Николка; что же ты шапки не снимаешь? (<i>Щелкает его по железной шапке.</i>) Эк она звонит!	Einer von ihnen. Guten Tag. Nikolka! warum nimmst du die Kappe nicht ab? (<i>Er schnippt an die Eisenkappe.</i>) Hu, wie das klingt!
Юродивый. А у меня копеечка есть.	Der ‚Jurodivyj‘. Und ich habe ein Hellerlein.
Мальчишка. Неправда! Ну покажи. (<i>Вырывает копеечку и убегает.</i>)	Der Bube. Das stimmt nicht! Nun, zeige her! (<i>Er entreißt ihm die Münze und läuft davon.</i>)
Юродивый (<i>плачет</i>). Взяли мою копеечку; обижают Николку!	Der ‚Jurodivyj‘ (<i>weint</i>). Sie nahmen mein Hellerlein, sie kränken Nikolka!
Народ. Царь, царь идет. (<i>Царь выходит из собора. Боярин впереди раздает нищим милостыню. Бояре.</i>)	Volk. Der Zar, der Zar kommt! (<i>Der Zar kommt aus der Kathedrale. Ein Bojar geht voraus und verteilt den Bettlern Almosen. Bojaren.</i>)
Юродивый. Борис, Борис! Николку дети обижают.	Der ‚Jurodivyj‘. Boris, Boris! die Kinder kränken Nikolka!
Царь. Подать ему милостыню. О чем он плачет?	Der Zar. Gebt ihm ein Almosen! Weshalb weint er?
Юродивый. Николку маленькие дети обижают... Вели их зарезать, как зарезал ты маленького царевича.	Der ‚Jurodivyj‘. Die kleinen Kinder kränken Nikolka... Lass sie töten, wie du den kleinen Carevič hast töten lassen.
Бояре. Поди прочь, дурак! схватите дурака!	Bojaren. Scher dich weg, du Tor! ergrei- fet den Narren!
Царь. Оставьте его. Молись за меня, бедный Николка. (<i>Уходит.</i>)	Der Zar. Lasst ihn in Ruhe. Bete für mich, armer Nikolka. (<i>Er geht ab.</i>)
Юродивый (<i>ему вслед</i>). Нет, нет! нельзя молиться за царя Ирода – богородица не велит. ²⁹⁵	Der ‚Jurodivyj‘ (<i>ihm nachrufend</i>). Nein, nein! man darf nicht beten für den Zaren Herodes – die Gottesmutter erlaubt es nicht.

Der *jurodivjy*-Auftritt folgt im Drama unmittelbar auf die Anathematisierung des Pseudodemetrius durch die Kirche (1604) und liefert gleichsam die Antwort darauf: Nachdem die zarenhörige Kirche den Prätendenten gebannt hat, wird der Zar vom *jurodivjy* als dem Sprecher einer höheren Instanz verurteilt. In dieser Instanz sehen Literaturwissenschaftler bald das Volk,²⁹⁶ bald Gott.²⁹⁷ Beides trifft teilweise zu: Zwar ist Nikolkas Stimme weder *vox populi* noch *vox dei* im Sinne einer *oratio recta* (sie widerspricht der im Volk verbreiteten Meinung, der Carevič sei noch am Leben, und gibt mit der Aufforderung, der Zar solle die Kinder töten, auch nicht den Willen Gottes wieder), doch ertönt sie ‚aus der Tiefe des Volkes‘ und verleiht dessen Beziehung zu Boris Ausdruck;²⁹⁸ genauso wie sie – gebrochen durch das Prisma des Narren – die Wahrheit vermittelt und das Gericht Gottes antizipiert.²⁹⁹ Insofern figuriert der *jurodivjy* sowohl als Sprecher des Volkes wie auch als Verkünder der Gerechtigkeit Gottes. Allerdings ist die Figur nicht einfach funktionalisiert: Nikolka erweist sich als eigenständiger, komplexer Charakter, und sein Auftritt erzielt eine authentische Wirkung. Ohne supranaturale Effekte werden hagiographische Topoi wie die Verspottung durch Kinder, das nächtliche Beten (welches im Lied geschildert ist) und die Gabe der Hellsicht dramatisch geschickt angewandt und mit Leben erfüllt.

Die Entlarvung des Zaren erfolgt nach dem Muster der Entlarvung Ivans IV. durch Nikola Salos, wie sie Karamzin nach Fletcher schildert (s. S. 361). Der Aufforderung Nikolas, das kirchliche Fastengebot zu brechen, entspricht die Aufforderung Nikolkas, das sechste Gebot des Dekalogs zu übertreten („Вели их зарезать“). Indem der Zar aufgefordert wird, gegen ein heiliges Gebot zu verstoßen, wird er der Übertretung des göttlichen Gebots bezichtigt. Auf solch negative Weise vermittelt der *jurodivjy* den Willen Gottes: „Du sollst nicht töten!“ (Ex 20,13).

Unter den *dramatis personae* der Tragödie ist Nikolka neben dem Chronisten Pimen die einzige Figur, die geistlich frei und unabhängig von den Intrigen und Lügen der Welt bleibt. Hinter der Maske des Narren bewahrt er die Wahrheit und das freie Wort – jene Parrhesie, um die auch Puškin gerungen hat und wegen der

296 Boris Gorodeckij deutete die Worte Nikolkas als „Volksurteil über Boris“ (GORODECKIJ 1953: 134f), Nina Granovskaja sah im *jurodivjy* den „Vertreter der Volksmassen“ (GRANOVSKAJA 1964: 92) und Sergej Bondi erblickte in ihm einen Vermittler der „Meinung des Volkes“ (BONDI 1978: 195).

297 „Durch seinen Mund spricht Gott, nicht das Volk“, schrieb Sof’ja Agranovič über Puškins *jurodivjy* nach der religionspolitischen Wende unter Gorbačev (AGRANOVIČ 1989: 35).

298 Vgl. RASSADIN 1977: 55 und ČERNOZEMOVA 1983: 42. Laut Stanislav Rassadin wird in Nikolkas Repliken nicht die Meinung, sondern das Gedächtnis des Volkes (память народа) vermittelt. Dem entspricht, dass Nikolkas Aussage „Man darf nicht beten für den Zaren Herodes – die Gottesmutter erlaubt es nicht“ im Kontext von volkstümlichen Apokryphen wie *Choždenie bogorodicy po mukam* (Die Leidenswanderung der Gottesmutter) steht (vgl. AGRANOVIČ 1989: 37f). Nach Elena Černozemova drückt der *jurodivjy* „die Beziehung des Volkes zum Herrscher“ aus.

299 Vgl. МОТЕЈУНАЈТЕ 2006: 168. Die Ansicht, dass der *jurodivjy* in Puškins Drama als „Stimme des Gerichtes Gottes“ (голос Божьего Суда) fungiert, ist unter Literaturwissenschaftlern verbreitet.

er 1820 von Zar Alexander I. verbannt wurde. Aus seinen Briefen geht hervor, dass Puškin im *jurodivjy* seine Identifikationsfigur erblickte. So schreibt er am 13. September 1825 an Petr Vjazemskij: „Wahrlich, soll ich nicht unter die *jurodivye* gehen, dann werde ich vielleicht seliger?“ (В самом деле, не пойти ли мне в юродивые, авось буду блаженнее!). Und am 7. November teilt er demselben Adressaten mit:

Жуковский говорит, что царь меня простит за трагедию – навряд, мой милый. Хоть она и в хорошем духе писана, да никак не мог упрятать всех моих ушей под колпак юродивого. Торчат!³⁰⁰

Žukovskij sagt, dass mir der Zar für die Trägodie vergeben wird – schwerlich, mein Lieber. Wenn sie auch in guter Gesinnung geschrieben ist, so konnte ich meine Ohren nicht ganz unter der Kappe des *jurodivjy* verstecken. Sie gucken heraus!

Dass Puškin, der 1825 in der Verbannung auf dem väterlichen Gut Michajlovskoe im Gouvernement Pskov lebte, seinem *jurodivjy* den Namen des Pskover Stadtheiligen (Nikola) gab, bekräftigt die Selbstidentifikation mit jenem. Wenn diese auch nur scherzhaft gemeint war und nicht überbewertet werden darf, so handelt es sich gleichwohl um die erste bezeugte Selbstidentifikation eines russischen Schriftstellers mit der Rolle des *jurodivjy*. Und es sollte bei weitem nicht die letzte bleiben. Mit all ihren Konnotationen erwies sich Puškins *jurodivjy*-Darstellung als paradigmatisch und äußerst einflussreich. Durch Musorgskijs Vertonung (1869) wurde sie sogar zur berühmtesten *jurodivjy*-Darstellung überhaupt.³⁰¹

3.1.2. Der ‚*jurodivjy*‘ in Aleksej Tolstoj’s Roman ‚*Knjaz’ Serebrjanyj*‘

An Puškins *jurodivjy*-Darstellung orientierte sich auch Aleksej Konstantinovič Tolstoj (1817–1875), als er in seinem historischen Roman *Knjaz’ Serebrjanyj* (Fürst Serebrjanyj, 1862) eine Konfrontation zwischen Vasilij Blažennyj und Ivan IV. schilderte. Andere Quellen, die er dafür verwendete – Karamzins Angaben über Nikola Salos und Vasilij Blažennyj (s. S. 361 f)³⁰² und möglicherweise die Legende vom Protestauftritt Vasilij’s anlässlich des Massakers in Novgorod (s. S. 119 f)³⁰³ –,

300 PUŠKIN 1977–1979: X 146.

301 MUSORGSKIJ 1928: 314–326. Der *jurodivjy*-Szene in Puškins Drama entspricht das 1. Bild des 4. Teils von Musorgskijs Oper in der Fassung von 1969 (Площадь перед собором Василия Блаженного). Dieses Bild fehlt in der zweiten Fassung von 1872/74 – hier tritt der *jurodivjy* stattdessen in der Revolutionsszene nach Boris’ Tod auf –, doch wird es in Aufführungen der Zweitfassung oft integriert (ebenso in Inszenierungen der Version von Rimskij-Korsakov).

302 V.a. Karamzins Angabe, dass Vasilij Blažennyj „ähnlich wie Nikola von Pskov den schrecklichen Zaren nicht schonte und in der Öffentlichkeit mit erstaunlicher Kühnheit dessen Grausamkeiten beklagte“, könnte Aleksej Tolstoj’s *jurodivjy*-Darstellung beeinflusst haben.

303 Dass Aleksej Tolstoj die apokryphe Vita des Vasilij Blažennyj, worin diese Legende enthalten ist, gekannt haben könnte, dafür spricht das Motiv des Märtyrerkranzes (мученический венчик), das in der einschlägigen Passage von Vita und Roman vorkommt. Übrigens ist Vasilij’s

übten einen geringeren Einfluss aus. Puškins Einfluss reicht von der Handlungsstruktur bis zur Motiv- und Wortwahl. Er lässt sich im ganzen Ablauf der geschilderten Konfrontation, die sich anlässlich einer Massenhinrichtung abspielt, erkennen:

Нагнувшись вперед, гремя веригами и железными крестами, которыми он весь был обвешан, блаженный пробирался сквозь раздвигающуюся толпу и шел прямо на Иоанна.

— Ивашко! Ивашко! – кричал он издали, перебирая свои деревянные четки и продолжая улыбаться, — Ивашко! Меня-то забыл!

Увидев его, Иоанн хотел повернуть коня и отъехать в сторону, но юродивый стоял уже возле него.

— Посмотри на блаженного! — сказал он, хватаясь за узду царского коня. — Что ж не велишь казнить и блаженного? Чем Вася хуже других?

— Бог с тобой! — сказал царь, доставая горсть золотых из узорного мешка, висевшего на золотой цепочке у его пояса, — на, Вася, ступай, помолись за меня!

Блаженный подставил обе руки, но тотчас же отдернул их, и деньги посыпались на землю.

— Ай, ай! Жжется! — закричал он, дуя на пальцы и потряхивая их на воздухе. — Зачем ты деньги в огне раскалил? Зачем в адовом огне раскалил?

— Ступай, Вася! — повторил нетерпеливо Иоанн, — оставь нас, тебе здесь не место!

— Нет, нет! Мое место здесь с мучениками! Дай и мне мученический венчик! За что меня обходишь? За что обижаешь? Дай и мне такой венчик, какие другим раздаешь!

— Ступай, ступай! — сказал Иоанн с зарождающимся гневом.

— Не уйду! – произнес упорно юродивый, уцепясь за конскую сбрую, но вдруг засмеялся и стал пальцем показывать на Иоанна. — Смотрите, смотрите! — заговорил он, — что это у тебя на лбу? Что это у тебя, Ивашко? У тебя рога на лбу! У тебя козлиные рога выросли! И голова-то твоя стала песья!

Глаза Иоанна вспыхнули.

— Прочь, сумасшедший! — закричал он и, выхватив копье из рук ближайшего опричника, он замахнулся им на юродивого.

Крик негодования раздался в народе.

— Не тронь его! — слышалось в толпе, — не тронь блаженного! В наших головах ты волен, а блаженного не тронь!

Но юродивый продолжал улыбаться полудетски, полубезумно.

— Пробори меня, царь Саул! — говорил он, отбирая в сторону висевшие на груди его кресты, — пробори сюда в самое сердце! Чем я хуже тех праведных? Пошли и меня в царствие небесное! Аль завидно тебе, что не будешь с нами, царь Саул, царь Ирод, царь кромешный?³⁰⁴

Auftritt sowohl in der Legende wie auch im Roman anachronistisch: In der Legende findet er dreizehn, im Roman acht Jahre nach dem Tod des Heiligen statt. Die Handlung des Romans spielt im Jahre 1565.

304 A. K. Tolstoj 1963–1964: III 404 f.

Nach vorn gebeugt, rasselnd mit den *verigi* und Eisenkreuzen, mit denen er behängt war, bahnte sich der Selige den Weg durch die zurücktretende Menge und ging direkt auf Ioann zu.

„Ivaško! Ivaško!“ rief er von weitem, während er seinen hölzernen Rosenkranz abbetete und nicht aufhörte zu lächeln. „Ivaško! Mich hast du ganz vergessen!“

Als ihn Ioann erblickte, wollte er das Pferd wenden und zur Seite reiten, doch der *jurodivjy* stand bereits neben ihm.

„Schau den Seligen an!“, sagte er und griff nach dem Zaum des Zarenpferdes. „Warum lässt du nicht auch den Seligen hinrichten? Wodurch ist Vasja schlechter als die anderen?“

„Gott sei mit dir!“, sagte der Zar und holte eine Handvoll Goldmünzen aus dem verzierten Geldsack, der an einem Goldkettchen an seinem Gürtel hing. „Da nimm, Vasja, gehe und bete für mich!“

Der Selige hielt beide Hände hin, zog sie aber gleich zurück, und das Geld prasselte auf die Erde.

„Au, au! Es brennt!“, schrie er, blies auf die Finger und schüttelte sie in der Luft.

„Warum hast du das Geld im Feuer erhitzt? Warum hast du es im Höllenfeuer erhitzt?“

„Geh, Vasja!“, sagte Ioann ungeduldig. „Lass uns in Ruhe, für dich ist hier kein Platz!“

„Nein, nein! Mein Platz ist hier bei den Märtyrern. Gib auch mir ein Märtyrerkränzlein! Warum übergehst du mich? Warum kränkst du mich? Gib auch mir ein solches Kränzlein, wie du's den anderen verteilst!“

„Gehe, gehe!“, sagte Ioann in aufsteigendem Zorn.

„Ich gehe nicht!“, sagte der *jurodivjy* hartnäckig und klammerte sich an das Pferdegeschirr; aber plötzlich brach er in Lachen aus und zeigte mit dem Finger auf Ioann.

„Seht, seht!“, sagte er. „Was hast du da auf der Stirn? Was hast du da, Ivaško? Du hast Hörner auf der Stirn! Dir sind Bockshörner gewachsen! Und dein Kopf ist zum Hundekopf geworden!“

Ioanns Augen funkelten.

„Scher dich weg, Verrückter!“, schrie er. Dabei riss er einem nahe stehenden *Opričnik* den Speer aus den Händen und holte zum Stoß gegen den *jurodivjy* aus.

Ein Schrei der Empörung erhob sich im Volk.

„Rühr ihn nicht an!“, ertönte es aus der Menge. „Rühr den Seligen nicht an! Es steht dir frei, unsere Köpfe abzuschlagen, aber den Seligen rühre nicht an!“

Der *jurodivjy* aber lächelte weiter, halb kindlich, halb närrisch.

„Durchbohre mich, Zar Saul!“, sagte er, während er die auf seiner Brust hängenden Kreuze zur Seite schob. „Stoße hierhin, mitten ins Herz! Wodurch bin ich schlechter als jene Gerechten? Schicke auch mich ins Himmelreich! Oder bist du neidisch, dass du nicht mit uns sein wirst, Zar Saul, Zar Herodes, Zar der Hölle?“

Wie in Puškins *Boris Godunov* entlarvt der *jurodivjy* den Zaren als Mörder unschuldiger Opfer, indem er ihn provokativ auffordert, sein Verbrechen an einem beispielhaft unschuldigen Menschen³⁰⁵ zu wiederholen. Und wie in Puškins Drama weigert er sich, für den Zaren zu beten, und verleiht ihm den Namen eines berüchtigten biblischen Königs: Während Ivan IV. mit dem Speer zum Stoß gegen Vasja

³⁰⁵ In *Knjaz' Serebrjanyj* fordert der *jurodivjy* die Hinrichtung seiner selbst, in *Boris Godunov* die der Straßenjungen.

ausholt, wird er von diesem – in Anlehnung an 1 Sam 18,10f – als Zar Saul angesprochen, kurz darauf als Zar Herodes. Mit der dritten Anrede, *car' kromešnyj*, verhöhnt Vasja den Herrscher schließlich als infernalischen Zaren und verheißt ihm die Hölle – den *ad kromešnyj* (der Ausdruck *kromešnik* diente als Bezeichnung der *Opričniki*,³⁰⁶ deren Emblem – der Hundekopf – vom *jurodivyyj* mit Bockshörnern – dem volkstümlichen Attribut des Teufels – verknüpft wird). Damit stellt Vasja das Gericht des Zaren auf den Kopf: Ivan IV., der als „von Gott eingesetzter Richter“ (*судия, поставленный господом*) sein Volk richtet,³⁰⁷ wird von demjenigen verurteilt, in dessen Auftrag zu richten er sich anmaßt. Wie in Puškins Drama antizipiert der *jurodivyyj* das Gericht Gottes über den Zaren sowie das Urteil über ihn durch die eigene Nation.

Auf den ersten Blick mag Vasja als religiöser Fanatiker erscheinen, der das Martyrium erstrebt. Doch zeichnet ihn Aleksej Tolstoj als vorbildlichen Charakter, der sich durch Zivilcourage und Parrhesie von den ängstlichen Untertanen abhebt.³⁰⁸ Im Vorwort zum Roman empört sich der Dichter über die russische Gesellschaft, die einen Despoten wie Ivan IV. gewähren ließ.³⁰⁹ Und durch das Zitat aus Tacitus' *Annales*, das er dem Roman als Motto voranstellt, unterstreicht er seine Empörung über die *patientia servilis* der Untertanen.³¹⁰ Mit dem *jurodivyyj* präsentiert er einen Menschen, der die von den Untertanen gefürchtete Freiheit erringt, die Pflicht gegenüber Gottes Gesetz befolgt und dem Tyrannen furchtlos entgegentritt. Insofern entspricht die Haltung des *jurodivyyj* der Position des Autors, wie er sie im Vorwort vermittelt. Eklatanter als Puškins Nikolka, der seine Narrenmaske trotz allem nicht ablegt, wird Vasja mit einem Nimbus versehen und als *podvižnik* charakterisiert.³¹¹ Geschützt wird er dabei nicht so sehr durch die Narrenmaske als vielmehr

306 Vgl. S. 102 F 40.

307 A. K. TOLSTOJ 1963–1964: III 400.

308 Anders als in Puškins *Boris Godunov* ist der Auftritt des *jurodivyyj* in *Knjaz' Serebrjanyj* kein einmaliger. Vasja tritt in den Kapiteln 4 und 35 auf. Dabei wird er als Geistesverwandter des Titelhelden, des reinen Fürsten Nikita Serebrjanyj, eingeführt. Zu diesem sagt er: „Du bist genauso ein *blažennyj* wie ich“ (A. K. TOLSTOJ 1963–1964: III 186).

309 A. K. TOLSTOJ 1963–1964: III 161. Aleksej Tolstoj schreibt im Vorwort: „[B]eim Quellenstudium fiel ihm [dem Autor] das Buch mehrmals aus den Händen, und er warf die Feder aus Empörung [негодование] hin, nicht so sehr wegen des Gedankens, dass Ivan IV. existieren konnte, als vielmehr wegen des Gedankens, dass eine Gesellschaft existieren konnte, die sich über ihn nicht empörte.“

310 A. K. TOLSTOJ 1963–1964: III 159. Als Motto zum Roman wählte Aleksej Tolstoj folgendes Zitat aus dem 16. Buch der *Annales*: „At nunc patientia servilis tantumque sanguinis domi perditum fatigant animum et maestitia restringunt, neque aliam defensionem ab iis, quibus ista noscentur, exegerim, quam ne oderim tam segniter pereuntes“ („Und nun machen die sklavische Duldwilligkeit und die Menge des zuhause vergossenen Blutes die Seele matt und beklemmen sie durch Traurigkeit; und ich weiß mich bei meinen Lesern mit nichts zu entschuldigen als damit, dass ich gegen jene, die so tatenlos umkamen, keine Verachtung zeigen wollte“).

311 Die Gestalt Vasjas wird in Kap. IV nach dem hagiographischen Muster gezeichnet: „Auf der Straße ging ein Mensch von etwa vierzig Jahren, gekleidet nur in ein Hemd aus Leinen. An seiner Brust rasselten eiserne Kreuze und *verigi*, und in den Händen hielt er einen hölzernen Rosenkranz. Sein blasses Gesicht drückte eine ungewöhnliche Güte aus. Um seinen Mund, der von

durch das Volk, das mit ihm verbunden ist (anders als der *jurodivyyj* in *Boris Godunov* genießt er beim Zaren keine Immunität).³¹² Um Vasja zu schützen, empört sich das Volk sogar gegen den Tyrannen: „Ein Schrei der Empörung erhob sich im Volk“. Doch bleibt diese Empörung letztlich genauso folgenlos wie der ganze *jurodivyyj*-Auftritt: Vasja wird von den *Opričniki* abgeführt, und die Henker setzen ihre Arbeit fort.³¹³

3.1.3. Der ‚*jurodivyyj*‘ in *Nekrasovs Poem ‚Moroz, Krasnyj nos‘*

Kurz und folgenlos ist auch der *jurodivyyj*-Auftritt, den Nikolaj Nekrasov (1821–1878) in seinem Bauernpoem *Moroz, Krasnyj nos* (Frost Rotnase, 1864) schildert. Trotz des ganz anderen, zumal zeitgenössischen Kontextes ist er in seiner Bedeutung vergleichbar mit den *jurodivyyj*-Szenen in Puškins Drama und Aleksej Tolstojs Roman: Wie dort figuriert der *jurodivyyj* als markanter Volkstyp, der den Willen Gottes vermittelt und das Geschehen in ein anderes Licht rückt. Inmitten der düsteren Atmosphäre, die nach dem Tod des jungen Bauern Prokl die Szenerie beherrscht, tritt der Narr Pachom den Eltern des Verstorbenen entgegen und konfrontiert sie mit der Wahrheit:

Деревня еще не открылась,
А близко – мелькает огонь.
Старуха крестом осенилась,
Шарахнулся в сторону конь —

Без шапки, с ногами босыми,
С большим заостренным колом,
Внезапно предстал перед ними
Старинный знакомец Пахом.

Прикрыты рубахою женской,
Звенели вериги на нем;
Постукал дурак деревенской
В морозную землю колом,

Потом помычал сердобольно,
Вздыхнул и сказал: «Не беда!
На вас он работал довольно,
И ваша пришла череда!

Als vor dem Dorf aufstrahlte
Plötzlich ein flackerndes Licht,
Scheute das Pferd, und die Alte
Bekreuzigte Brust und Gesicht.

Wollte ein Gespenst sie narren?
Welch ein Anblick, bei Gott! –
Zerlumpt und mit wirren Haaren
Stand da Pachom, der Idiot.

Die Ketten klirrten erschreckend
Dem Irren an Hand und Fuß,
Als er den langen Stecken
Stieß in den Schnee wie zum Gruß.

Dann rief er mit zuckendem Munde:
„Ein Glück ist für Prokl der Tod!
Er hat sich für euch geschunden,
Jetzt ging er heim zu Gott.

einem schütterten Bärtchen beschattet war, spielte ein Lächeln. Seine Augen aber blickten trübe und unbestimmt“ (A. K. TOLSTOJ 1963–1964: III 185). Dabei wird Vasja – ohne Betonung der supranaturalen Dimension – als Charismatiker dargestellt, der über die Gabe der Kardiognosie (Herzschau) verfügt: Я все твое сердце вижу (a. a. O. 186). Vgl. dazu МОТЕЈУНАЈТЕ 2006: 127 f.

312 In Aleksej Tolstojs Roman übernimmt das Volk die Verteidigerrolle, die in Puškins Drama der Zar spielt (Не тронь его – Оставьте его). Letzterer schlüpft dagegen in die Rolle der Bojaren Godunovs, die den *jurodivyyj* bestrafen wollen (Прочь, сумасшедший! – Поди прочь, дурак!).

313 A. K. TOLSTOJ 1963–1964: III 405. In ihrer Folgenlosigkeit korrespondiert die Episode mit der *jurodivyyj*-Szene in *Boris Godunov*, nicht mit der legendarischen Überlieferung.

Мать сыну-то гроб покупала,
Отец ему яму копал,
Жена ему саван шивала –
Всем разом работу вам дал!..»

Опять помычал – и без цели
В пространство дурак побежал.
Вериги уныло звенели,
И голые икры блестели,
И посох по снегу черкал.³¹⁴

Die Frau wird sein Totenhemd nähen,
Das Grab wird vom Vater gemacht,
Die Mutter wird Blumen drauf säen...
Mit Arbeit seid ihr jetzt bedacht!“

Die Ketten klirrten leise
Ihm schlotternd an Fuß und Hand,
Als er auf die gleiche Weise,
Wie er gekommen, verschwand.

*Nachdichtung von Martin Remané*³¹⁵

Die Gestalt Pachoms ist detailgetreu dem Typus des *jurodivjy* nachgebildet: Pachom geht im Winter barfuß und barhäuptig, hält einen Pilgerstock in der Hand und trägt *verigi* unter einem Frauenhemd (vgl. S. 212f);³¹⁶ seine Rede besteht aus unartikulierten Lauten (*мычание*) und mehrdeutigen Aussagen, die Worte des Trostes, der Trauer und der Ermahnung vereinigen. Im frühen Tod Prokls sieht er kein Übel (Не беда!), sondern ein Ergebnis der Vorsehung Gottes. Dabei weist er auf die Erhabenheit des Verstorbenen hin, der sich mit seiner Arbeit für die Nächsten aufopferte. Dasselbe Los verheißt Pachom den Hinterbliebenen. Gemäß *Motejunajte* lassen sich seine Worte und Gesten (das Klopfen mit dem Stock) als Todesprophezei deuten, d. h. als Ankündigung eines weiteren Todes in der Bauernfamilie (der im 2. Teil des Poems auch erfolgt). Mit der Aufzählung der Arbeiten, welche die Verwandten im Rahmen der Totenbestattung verrichten (Kauf des Sarges durch die Mutter, Ausheben des Grabes durch den Vater und Nähen des Totenhemdes durch die Frau), soll Pachom auf ein Tabu des Volksglaubens hinweisen: Dieses Tabu besteht darin, dass eine direkte Beteiligung von Angehörigen an der Begräbnisvorbereitung Unheil bringe.³¹⁷ Wie dem auch sei, der *jurodivjy* wird nach den ästhetischen Prinzipien des Realismus als Erscheinung der bäuerlichen Glaubenswelt dargestellt. Er bereichert das folkloristische Kolorit des Poems und steht gleichsam an der Stelle, wo sich *glas naroda* und *glas Božij* überschneiden.

3.2. Der *jurodivjy* in der satirischen Literatur

Als markantes und bizarres Phänomen der russischen Kultur hat das *jurodstvo* auch Eingang in die satirische Literatur gefunden. Hier steht die Darstellung vornehmlich im sozial- und superstitionskritischen Kontext. Wie in Gercens Erzäh-

³¹⁴ NEKRASOV 1971: II 81 f.

³¹⁵ Die nach einer Übersetzung von Liselotte Remané angefertigte Nachdichtung von Martin Remané findet sich in: N. A. Nekrassow, Gedichte und Poeme, hg. v. G. Dudek, Bd. 1, Berlin u. Weimar 1965, S. 249 f.

³¹⁶ Vgl. auch die Gestalt des büßenden kettentragenden *strannik* in Nekrasovs Ballade *Vlas* aus dem Jahr 1855 (NEKRASOV 1971: I 176–178).

³¹⁷ MOTEJUNAJTE 2006: 148.

lung *Doktor Krupov* (s. S. 269–272) dient das Phänomen als Aufhänger einer sozial-pathologischen Diagnose bzw. als Folie einer satirischen Gesellschaftskritik. Doch während Gercen den *jurodivij* ohne religiöse Konnotation der wahnsinnigen Gesellschaft gegenüberstellte, schildern Saltykov-Ščedrin (in *Istorija odnogo goroda*) und Leskov (in *Malen'kaja ošibka*) das *jurodstvo* als religiöse bzw. mystizistische Erscheinung ebendieser wahnsinnigen Gesellschaft:

3.2.1. Die ‚jurodivye‘ in Saltykovs ‚Istorija odnogo goroda‘

Michail Saltykov-Ščedrin (1826–1889) widmete dem *jurodstvo* in seiner *Istorija odnogo goroda* (Geschichte einer Stadt, 1869/70) mehrere Abschnitte. Analog zu Karamzin und Solov'ev, die das Phänomen in ihren nationalgeschichtlichen Darstellungen berücksichtigt hatten, bezog er das *jurodstvo* als Kuriosum in seine Geschichtssatire ein. Durch die Perspektive eines Chronisten schildert er die *jurodivye* als dubiose Prophetengestalten, welche durch die Stadt Glupov streichen und dem Volk Unheil weissagen.³¹⁸ Glupov (von *glupyj* = ‚dumm‘) repräsentiert das ganze Zarenreich, und die Geschichte der Stadt erweist sich als die jüngere Geschichte Russlands. Als *die* Periode des *jurodstvo* schildert der Chronist die letzten zehn Regierungsjahre Alexanders I., der als Stadthauptmann Grustilov (von *grustnyj* = ‚traurig‘) karikiert wird. Nach anfänglichen Ausschweifungen lässt sich Grustilov zum bigotten Mystiker bekehren und wird empfänglich für die Botschaften zweifelhafter *jurodivye*. Er verfällt namentlich den *ženščiny-jurodivye* Pfejferša (Pfeiferin) und Aksin'juška, deren Prototypen die deutschbaltischen ‚Prophetinnen‘ Juliane von Krüdener (1764–1824) und Ekaterina Tatarinova (1783–1856) sind.³¹⁹ Mit einer an Swift gemahnenden Ironie werden ihre Begegnungen mit Zar Alexander alias Stadthauptmann Grustilov geschildert.³²⁰ Einen weiteren *jurodivij* namens Paramoša, der in geistlichem Kontakt mit Aksin'juška steht, ernennt Grustilov sogar zum Oberinspektor der Glupover Lehranstalten.³²¹ Jener Paramoša trägt Züge sowohl von Aleksandr Golicyn (1773–1844), der den *radenija* der Sekte Tatarinovas beiwohnte und 1816 zum Minister für Volksaufklärung ernannt wurde, als auch von Michail Magnickij (1778–1855) – dem berühmten Obskuranten, der 1819 Mitglied der Hauptschulverwaltung wurde und die freie Wissenschaft der Religion opferte. „Paramoša“, berichtet der Chronist, „ging durch die Schulen und schlug

318 SALTJKOV-ŠČEDRIN 1988: II 321: По городу безнаказанно бродили юродивые и блаженные и предсказывали народу всякие бедствия. Im Kapitel „Die stroherne Stadt“ (Соломенный город) werden die *jurodivye* Archipuško und Anis'juška beschrieben, die den Stadtbewohnern mit ungereimten Worten und Zeichenhandlungen eine Feuersbrunst prophezeien. Dieser Feuersbrunst fällt Archipuško selbst zum Opfer (a. a. O. 356–360).

319 Der Erweckungspredigerin Juliane von Krüdener begegnete Alexander erstmals 1815 in Heilbronn. Ihr oft beschriebener und zuweilen überschätzter Einfluss auf den Zaren endete 1821, als sie sich in politische Angelegenheiten einmischte. Zu der von Alexander ebenfalls begünstigten ‚Geistlichen Union‘ Tatarinovas s. S. 238 F 329.

320 SALTJKOV-ŠČEDRIN 1988: II 425–434.

321 SALTJKOV-ŠČEDRIN 1988: II 434 u. 438.

auf jene ein, die ihre Hoffnung auf den Fürsten der Welt setzten. Grimmig spottete er über die Eitlen, Ruhmsüchtigen, Hoffärtigen, die sich um ihre leibliche Nahrung sorgten, die geistliche aber gering schätzten, und forderte alle auf, sich in die Wüste zurückzuziehen.“³²²

Ob sie als Schulinspektoren das Bildungswesen ruinieren, ob sie als Erweckungspredigerinnen den Stadthauptmann betören oder ob sie als Propheten durch Glupovs Straßen vagabundieren, die *jurodivye* in Saltykovs Geschichtssatire treten als Symbolfiguren des Mystizismus und des Obskurantismus auf. Sie verkörpern jene reaktionären religiösen Kräfte, die seit der Restaurationszeit die Freiheit ersticken und das Land in den Abgrund führen. Dabei ist nicht nur das Dunkelmännertum (*мракобесие*) der Vergangenheit gemeint, sondern auch jenes der Gegenwart: „Paramoša“, schreibt Saltykov 1871 an Pypin, „ist bei weitem nicht nur Magnickij, sondern gleichzeitig auch Graf Dmitrij Andreevič Tolstoj [der Oberprokurator des Hl. Synods von 1865 bis 1880]. Ja nicht einmal Graf D. A. Tolstoj, er verkörpert überhaupt alle Leute der berüchtigten Partei, die bis heute ihre Macht nicht eingebüßt hat.“³²³ Gleichsam zum Motto dieser Partei erhebt Saltykov die berühmten *zaum'*-Worte Korejšas, die er Paramoša in den Mund legt: „Без працы не бенды кололацы“ (vgl. S. 215).³²⁴

3.2.2. Das ‚*jurodstvo*‘ in Leskovs Erzählung ‚*Malen'kaja ošibka*‘

Korejšas *zaum'*-Wort *kololacy* beruht auf einer ungenauen Wiedergabe von polnisch *kołaczy* und ist aufgrund der fehlerhaften Niederschrift in die Geschichte eingegangen. Ein solcher Schreibfehler in der Korrespondenz mit Korejša steht auch im Zentrum der Weihnachtserzählung *Malen'kaja ošibka* (Ein kleiner Fehler, 1883) von Nikolaj Leskov (1831–1895). Dabei handelt es sich um eine satirische Darstellung der Problematik von Glauben und Unglauben im superstitiösen Kaufmannsmilieu. Der Erzähler, „ein gesetzter Moskauer Mann“, berichtet, wie Korejša einst ein „kleiner Fehler“ unterlief, indem er wegen eines Verschriebs auf einem Bittzettel³²⁵ nicht der verheirateten kinderlosen Kaufmannstochter *Kapitolina*, sondern deren unverheirateten Schwester *Katerina* ein Kindlein erbetete. Der Glaube der frommen Kaufmannsfamilie geriet dadurch arg ins Wanken, und

322 SALTUKOV-ŠČEDRIN 1988: II 439: Парамоша [...] ходил по школам и громил тех, которые надеются на князя мира сего. Горько издевался он над суетными, тщеславными, высокоумными, которые о пище телесной заботятся, а духовную небрегут, и приглашал всех удалиться в пустыню.

323 SALTUKOV-ŠČEDRIN 1988: II 536: Парамоша совсем не Магницкий только, но вместе с тем и граф Д. А. Толстой. И даже не граф Д. А. Толстой, а все вообще люди известной партии, и ныне не утратившей своей силы. Wie Magnickij ist auch D. A. Tolstoj als Erzreaktionär in die Geschichte eingegangen. Laut Stökl führte er „einen hartnäckigen und erbitterten Kampf gegen die Aufklärung des Volkes, vor allem gegen die Universitäten, kräftig unterstützt durch Katkov im ‚Russkij Vestnik‘ und andere reaktionäre Publizisten“ (Stökl 1961/1983: 555).

324 SALTUKOV-ŠČEDRIN 1988: II 430.

325 Vgl. S. 338.

als einziger an die ‚fehlerhafte‘ Herkunft des Nachwuchses Glaubender erwies sich der ‚ungläubige‘ Ehemann der kinderlosen Kapitolina.³²⁶ Leskovs Weihnachtserzählung ist eine Farce über den im Volk verbreiteten Wunderglauben, und dieser wird umso stärker glossiert, als der Wundertäter selbst – entsprechend der Darstellung Pryžovs – als Tollhäusler geschildert wird, dessen Geplapper das Volk als Orakel deutet:

Тетушка спрашивала Ивана Яковлевича, через что ее дочь не родит: оба, говорит, молоды и красивы, а детей нет?

Иван Яковлевич забормотал:

— Есть убо небо небесе; есть небо небесе.

Его подсказницы перевели тетке, что батюшка велит, говорят, вашему зятю, чтобы он богу молился, а он, должно быть, у вас малoverующий.

Тетушка так и ахнула: все, говорит, ему явлено!³²⁷

Tantchen fragte Ivan Jakovlevič, warum ihre Tochter kein Kind bekäme: „Wo sie doch beide“, sagte sie, „jung und hübsch sind, also wieso keine Kinder?“

Ivan Jakovlevič murmelte:

„Siehe der Himmel und aller Himmel; der Himmel und aller Himmel.“

Seine Deuterinnen übersetzten dies der Tante. Väterchen befehle, sagten sie, ihrem Schwiegersohn auszurichten, er solle zu Gott beten, denn er habe offenbar zu wenig Glauben.

Tantchen seufzte nur: „Ihm [d. i. Ivan Jakovlevič]“, sagte sie, „ist alles offenbar!“

Der Kult um Ivan Korejša diente Leskov als Folie für seine Abrechnung mit der naiven Wundergläubigkeit des Volkes, insbesondere des Kaufmannsstandes. Dabei verband Leskov diese Wundergläubigkeit nicht nur mit dem Volksglauben, sondern auch mit dem offiziellen Kirchentum, das er in den 1880er Jahren zunehmend unter Beschuss nahm.³²⁸ Doch wenn er sich bei der Schilderung Korejšas möglicherweise an Pryžov orientierte, so unterscheidet sich seine *jurodstvo*-Persiflage in ihrer Spitze von derjenigen Pryžovs: Dessen materialistischem Positivismus steht Leskovs aufklärerisches Christentum Tolstojscher Prägung gegenüber. Seit 1879 näherte sich Leskov im religiösen Denken Lev Tolstoj an, so dass seine antimystische Haltung, die in *Malen'kaja ošibka* durchschimmert, vor dem Hintergrund dieser Entwicklung gesehen werden kann.³²⁹ Wie Tolstoj plädierte er zunehmend für einen vernunftgemäßen, von Dogmen und Mystik befreiten Glauben, der auf die ethische Praxis zielt und auf der Bergpredigt Jesu gründet. Dem Wunder maß er dabei eine neue Bedeutung zu: Während er das ‚äußere Wunder‘, wie es bei Thaumaturgen à la Korejša wahrgenommen wurde, seines Nimbus entkleidete, sah er das wahrhaftige Wunder in der Liebe eines demütigen, opferbereiten

326 LESKOV 1956–1958: VII 252–259.

327 LESKOV 1956–1958: VII 253.

328 Vgl. MACHER 1952: 66–72.

329 Vgl. MACHER 1952: 62–65 u. 73–76.

Menschen.³³⁰ Der traditionellen Ikone des Heiligen und Wundertäters stellte Leskov das Bild eines säkularen christlichen Gerechten (праведник) entgegen, der im Verborgenen Gott dient und sich in Liebe und Demut für die Nächsten einsetzt. Einige der Leskovschen Gerechten, die alle Sonderlinge (чудаки) sind, weisen spezifische Züge eines *jurodivjy* auf.³³¹ So u. a. der *Čreva-radi jurodivjy*³³² Šeramur (Cheramour, 1877) und der „biblische Sozialist“ Odnodum (Der Eigenbrötler, 1879). Bei Ersterem handelt es sich um einen skurrilen russischen Emigranten in Paris, der von der Idee besessen ist, zu schlemmen und anderen zu essen zu geben;³³³ bei Letzterem um einen pflichtbewussten, unbestechlichen und hilfsbereiten Polizisten, der die Bibel zum Imperativ seines Handelns gemacht hat und darob als Narr erscheint (besonders in den Augen des Protopopen).³³⁴ Dazu schreibt Leskov:

На Руси все православные знают, что кто библию прочитал и «до Христа дочитался», с того резонных поступков строго спрашивать нельзя; но зато этакие люди что юродивые, – они чудесят, а никому не вредны, и их не боятся.³³⁵

In Russland wissen alle Orthodoxen, dass man von einem, der die Bibel gelesen hat und bis zu Christus vorgedrungen ist, vernünftige Handlungen nicht ernsthaft fordern kann; dafür sind aber diese Menschen wie die *jurodivye* – sie benehmen sich wunderbar, doch schaden sie niemandem, und man braucht sie nicht zu fürchten.

Alles in allem lässt Leskov in seinen künstlerischen Werken eine ambivalente Haltung zum *jurodstvo* erkennen: Einerseits glossierte er in *Malen'kaja ošibka* den naiven Mystizismus, der mit dem *jurodstvo* als zeitgeschichtlichem Phänomen verbunden war; andererseits verwendete er den *jurodivjy* z. T. als literarischen Prototyp für seine säkularen christlichen Gerechten. Diese aus Skepsis und Sympathie gemischte Haltung verbindet Leskov mit Dostoevskij.

330 Vgl. GUENTHER 1967: 186. Johannes von Guenther schreibt: „Das Wunder liegt nach Leskov nie außen, es wohnt in der Menschenbrust selbst; das Wunder ist die Liebe in einem demütigen und opferbereiten Herzen.“

331 Zum *jurodivjy geroj* bei Leskov s. МОТЕЈУНЈАТЕ 2006: 202–221; ANNINSKIJ 1993: 5–15 und THOMPSON 1987: 148 f. Lev Anninskij schreibt über den Leskovschen Gerechten: „Und er *ist* auch ein *jurodivjy*, gemäß alter russischer Tradition“ (Да он и есть юродивый, по старой русской традиции [ANNINSKIJ 1994: 13]). Freilich beruht der Bezug, den Anninskij – wie Thompson – zum historischen *jurodstvo* herstellt, mehr auf typologischen Übereinstimmungen als auf genetischen Zusammenhängen. Bald erscheint dadurch jeder christlich handelnde Sonderling (чудак) als *jurodivjy*. Mit dem Typus des *jurodivjy* wird besonders gerne der Titelheld von Leskovs Legende *Skomoroch Pamfalon* (Der Gaukler Pamfalon, 1887) verknüpft. Doch abgesehen davon, dass Pamfalon ein *skomoroch* und kein *jurodivjy* ist, entspricht er ganz dem Typus des „geheimen Dieners Gottes“ (тайный слуга Господа), wie er in den Erzählungen von den verborgenen Heiligen – einer motivgeschichtlichen Vorstufe zu den σαλόζ-Viten (vgl. S. A. IVANOV 1995: 5–17) – dargestellt ist.

332 *Čreva-radi jurodivjy* = Gottesnarr um des Leibes willen. So lautet der Untertitel der Erzählung *Šeramur*.

333 LESKOV 1956–1958: VI 244–301.

334 LESKOV 1956–1958: VI 211–243.

335 LESKOV 1956–1958: VI 222.

3.3. Fedor Dostoevskij und das *jurodstvo*

Wohl kaum ein anderer Dichter hat das *jurodstvo* so vielfältig und häufig in sein literarisches Werk eingebunden wie Fedor Dostoevskij (1821–1881). Dostoevskij gebrauchte das *jurodstvo* als Modell sowohl für sein künstlerisches wie auch für sein ideologisches Anliegen, sowohl für die Figurenfiktion wie auch für die Kultur- und Sozialkritik.³³⁶ Wie die späteren Leskovschen Gerechten tragen mehrere seiner *imitatores Christi* Züge von *jurodivye* und werden auch als solche bezeichnet: so u. a. die Prostituierte Sonja Marmeladova (aus *Prestuplenie i nakazanie*), der Fürst Lev Myškin (aus *Idiot*) und der ehemalige Novize Aleša Karamazov (aus *Brat'ja Karamazovy*).³³⁷ Besonders der ‚Idiot‘ und Epileptiker Myškin erscheint zu Beginn des Romans als *jurodivyj* in kultiviertem, säkularisiertem Gewande,³³⁸ während bei Sonja und Aleša die Züge weniger ausgeprägt sind und sich auf einzelne Aspekte und Situationen beschränken.³³⁹ Als „stylized holy fools“³⁴⁰ sind Myškin, Sonja und Aleša in der Dostoevskij-Forschung oft thematisiert worden,³⁴¹

336 Vgl. MURAV 1992: 171. Harriet Muravs These lautet: „Dostoevsky’s appropriation and reinvention of the Russian holy fool serve as the locus for three interrelated problems: narrative innovation, cultural critique, and authorial self-representation.“

337 Sonja, die Tochter einer *klikuša*, wird von Raskol'nikov als *jurodivaja* charakterisiert (DOSTOEVSKIJ 1972–1988: VI 249). Myškin, der Epileptiker, ist in den Augen von Rogožin ein *jurodivyj* (VIII 14). Und Aleša, der Sohn einer *klikuša*, muss sich von Rakitin und Katerina als *jurodivyj* bezeichnen lassen (XIV 74 u. 175).

338 Vgl. ONASCH 1976: 135 f.

339 Vgl. dazu MURAV 1992: 66–70 u. 153–160. Ebensovienig ausgeprägt sind die *jurodivyj*-Züge der Figuren Mar'ja Timofeevna (aus *Besy*) und Zosima (aus *Brat'ja Karamazovy*), die Murav ebenfalls den *holy fools* zuordnet. Bei Mar'ja erscheint die Zuordnung v. a. durch die Romanskizzen legitimiert, worin die ‚Hinkende‘ als *jurodivaja* bezeichnet wird (DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XI 255). Was Zosima betrifft, so hat er als *starec* aufgrund des engen Zusammenhangs zwischen *starčestvo* und *jurodstvo* (vgl. Kap. VI/6.2) manches mit einem *jurodivyj* gemein. Dennoch beschränkt sich sein *jurodstvo* auf einzelne, mit Demut verbundene Verhaltensmuster in speziellen Situationen (DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 73 u. 273).

340 Unter einem „stylized holy fool“ versteht Thompson „a holy fool who adapted himself to the mode of behavior prevalent among the educated Russians of his time. He ceased to wear chains, shout incomprehensible words at people, and wander around almost naked“ (THOMPSON 1987: 133). Analog dazu führte Vasilij Ivanov den Begriff *jurodivyj geroj* ein. In seiner Dissertation schreibt er: „[B]ei Dostoevskij gibt es fast keine *jurodivye* in der Tradition des klassischen *jurodstvo* (mit seltenen Ausnahmen in der Art von Smerdjaščaja). Gleichzeitig ist die Tradition des *jurodstvo* im Bereich der Psychologie einer ganzen Reihe von Figuren präsent. Deshalb scheint es richtig, von *jurodstvujuščie geroi* [in Christo närrischen Figuren] zu sprechen, die im Weltempfinden den *jurodivye* nahe stehen und zur närrischen Geste, zu tiefem Mitleid mit fremdem Leid und zu ‚merkwürdigem‘ Verhalten neigen. Es bietet sich an, solche Figuren mit dem Begriff *jurodivyj geroj* zu bezeichnen“ (V. V. IVANOV 1993: 29).

341 So u. a. von V. V. IVANOV 1993: 6–118; MURAV 1992: 66–78 u. 153–160 und KEITH 1992: 218–292. Zu Fürst Myškin als *jurodivyj* s. außerdem STEPANJAN 2001: 137–162; ONASCH 1980: 111–121 und HERNÁNDEZ 1972: 16–21.

wobei man ihren Bezug zum *jurodstvo* gerne überinterpretierte.³⁴² Weniger Interesse schenkte die Forschung dagegen Dostoevskijs „real' holy fools“ oder „historischen *jurodivye*“,³⁴³ die in den Romanen *Besy* (Die Dämonen, 1871/72) und *Brat'ja Karamazovy* (Die Brüder Karamazov, 1879/80) beschrieben sind: Semën Jakovlevič (3.3.1.), Ferapont (3.3.2.) und Lizaveta Smerdjaščaja (3.3.3.). Sie entsprechen dem Erscheinungsbild, das die Schriften Pryžovs und die Erbauungsliteratur vom *jurodivij* des 19. Jahrhunderts überliefern. Als Produkt der Auseinandersetzung Dostoevskijs mit dem zeitgeschichtlichen *jurodstvo* verdienen sie im Folgenden unsere Aufmerksamkeit.

3.3.1. Semen Jakovlevič

Wie bei Saltykov und Leskov hat Ivan Jakovlevič Korejša im Werk Dostoevskijs Spuren hinterlassen. Schon 1859 fand er in dessen Roman *Selo Stepančikovo i ego obitateli* Erwähnung und musste für einen Vergleich mit der Figur Foma Fomič erhalten: „Allmählich gewann er“, berichtet der Erzähler über Foma Fomič, „einen ungewöhnlichen Einfluss auf alles Weibliche im Haus, der an den Einfluss gewisser Ivan Jakovlevičs und ähnlicher Weiser und Propheten erinnerte, die in Irrenhäusern von manchen Damen, die für solches empfänglich sind, besucht werden.“³⁴⁴ Der Vergleich mit Korejša betrifft hier die negativen Charakterzüge des Helden, der als Frömmeler, Moralist und Despot geschildert wird. Im Vergleich mit Foma Fomič kommt der Erzähler mehrmals auf die *jurodivye* zu sprechen,³⁴⁵ so einmal in Zusammenhang mit ihrer Selbsterniedrigung. Dabei stellt er die Frage, ob sich die Erniedrigung im Stile der *jurodivye* nicht kontraproduktiv auswirke und ob sie nicht die Eigenliebe „noch mehr erhitze“, statt sie zu überwinden.³⁴⁶ Spätestens in dieser Frage (die gewissermaßen schon beantwortet ist, indem sie gestellt wird) spiegelt sich eine skeptische Haltung nicht nur zum Kult um Korejša, sondern zum *jurodstvo* überhaupt – eine Haltung, die in allen Darstellungen ‚historischer *jurodivye*‘ im Werk Dostoevskijs erkennbar ist.

Wird die Person Korejšas in *Selo Stepančikovo* nur zum Vergleich herangezogen, so erweist sie sich in *Besy* als Prototyp für die Figur des Semen Jakovlevič –

342 Vgl. Anja Ottos Rezension von Muravs Dissertation (ОТТО 1996: 399–403).

343 Thompsons Begriff des „real' holy fool“ (THOMPSON 1987: 141) entspricht demjenigen des „historischen *jurodivij*“ bei Onasch (ONASCH 1980: 120). Es ist bezeichnend, dass Murav auf die „historischen *jurodivye*“ in Dostoevskijs Werk nicht näher eingeht.

344 ДОСТОЕВСКИЙ 1972–1988: III 8: Мало-помалу он достиг над всей женской половиной генеральского дома удивительного влияния, отчасти похожего на влияния различных иван-яковлевичей и тому подобных мудрецов и прорицателей, посещаемых в сумасшедших домах иными барынями, из любителейниц.

345 ДОСТОЕВСКИЙ 1972–1988: III 12 u. 60.

346 ДОСТОЕВСКИЙ 1972–1988: III 12: Кто знает, может быть, в некоторых из этих униженных судьбою скитальцев, ваших шутов и юродивых, самолюбие не только не проходит от унижения, но даже еще более распаляется именно от этого же самого унижения, от юродства и шутовства [...].

eines „propheteizenden *blažennyj*“, der im zweiten Teil des Romans (Kap. 5/2) von Ljamšin, Petr Verchovenskij, Stavrogin und anderen besucht wird.³⁴⁷ Als Modell für die Episode dürfte der Besuch Pryžovs bei Korejša gedient haben – ein Besuch, den der spätere *nečaevec* in seinen Schriften ausführlich beschrieben hatte.³⁴⁸ Pryžov, der im Nečaev-Zirkel den Decknamen Čortov trug (was soviel bedeutet wie ‚der Teuflische‘),³⁴⁹ tritt im Roman selbst als „Volkskenner“ Tolkačenko auf.³⁵⁰ Schon der Name Semen Jakovlevič verweist auf Pryžovs Schriften: Stellt er doch eine Kombination aus den Namen Semen Mitrič (Troickij) und Ivan Jakovlevič (Korejša) dar – derjenigen *jurodivye*, die Pryžov gerne zusammen erwähnte (z. B. in seiner Schrift *Skazanie o končine i pogrebenii moskovskich jurodivych Semena Mitriča i Ivana Jakovleviča*, 1862).³⁵¹ Wie die Namenskombination verrät, ist die Figur des Semen Jakovlevič nicht allein nach Korejša modelliert, sondern repräsentiert grundsätzlich jenen Erscheinungstyp, den Pryžov als *lžeporok* (Pseudo-prophet) charakterisierte.

Den Darstellungen Pryžovs entsprechend ist Dostoevskijs Schilderung von pamphletistischem Charakter. Auf ebenso satirische wie entmystifizierende Weise wird Semen Jakovlevič als zwielichtige Figur geschildert, die mit pythischen Worten und enigmatischen Handlungen über die abergläubischen Verehrer gebietet. Wie in Pryžovs Bericht über Korejša verteilt der *jurodivij* die erhaltenen Gaben unter die Besucher, bombardiert diese bald mit Kartoffeln, bald mit unanständigen Worten und jagt sie, wenn sie ihm nicht passen, aus dem Zimmer.³⁵² Wie närrisch solche Taten und Worte aber auch anmuten, sie erweisen sich – ironischerweise – z. T. als sinnvoll. Wenn Semen Jakovlevič z. B. den Blasphemiker Ljamšin mit einem Besen hinausjagen lässt und ihm eigenhändig zwei Kartoffeln nachschleudert, so verabreicht er dem „Taugenichts“ gerade das, was ihm – aus Sicht des Chronisten – gebührt. Nicht weniger sinnvoll erscheint die Anrede Verchovenskijs und seines Gefolges als *milovzory*, was soviel bedeutet wie ‚Gecken‘, ‚mondäne Müßiggänger‘, ‚Damenschmeichler‘. Den durch Ivan Dmitrievs Märchen *Modnaja žena*

347 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: X 254 u. 256–260. Vgl. dazu AL'TMAN 1931: 68–70.

348 Vgl. S. 276. Pryžovs Besuch bei Korejša ist in seinem Artikel *Ivan Jakovlič lžeporok* beschrieben (s. Text Nr. 2 im Anhang, S. 473–484). Der Artikel fand Eingang in die Broschüre *Žitie Ivana Jakovleviča* (1860) und – in stark gekürzter Fassung – in das Büchlein *26 moskovskich lže-prorokov, lže-jurodivych, dur i durakov* (1864). In Dostoevskijs Roman findet Pryžovs Besuch bei Korejša – wie Moisej Al'tman bemerkt – eine Entsprechung in Ljamšins früherem Besuch bei Semen Jakovlevič (AL'TMAN 1931: 69 f.).

349 Vgl. AL'TMAN 1931: 70. In seinem Aufsatz *Pryžov i Dostoevskij* zieht Al'tman in Erwägung, dass Pryžovs Deckname einen Einfluss auf die Namensgebung des Romans (Бесы) gehabt haben könnte.

350 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: X 302, 417–421, 456–463 u. 509–512. Vgl. dazu AL'TMAN 1931: 57–71.

351 *Erzählung über das Ende und Begräbnis der Moskauer ‚jurodivye‘ Semen Mitrič und Ivan Jakovlevič*. Vgl. auch PRYŽOV 1860: 12 und PRYŽOV 1864: 38.

352 Vgl. PRYŽOV 1860: 16–24. Die Kartoffeln entsprechen den Äpfeln, mit denen Korejša seine Besucher bewirft oder schlägt (a. a. O. 19 u. 22). Vgl. AL'TMAN 1931: 69 f.

(Die modische Frau, 1791) bekannt gewordenen Namen Milovzor³⁵³ hat Dostoevskij, wie die Skizzen zum Roman belegen, als Pendant zu Korejšas *kololacy* gewählt (als Alternative dazu notierte er u. a. *novodumy* – ‚Neudenker‘).³⁵⁴ In Bezug auf die nihilistischen Besucher vermittelt Semen Jakovlevič mit kodierte(n) Worten und Handlungen also durchaus die Wahrheit.³⁵⁵

Als närrisch erweist sich in Dostoevskijs Darstellung denn auch weniger der *jurodivyy* selbst³⁵⁶ als vielmehr seine abergläubische Besucher- und Jüngerschar, die sich aus allen Ständen der Gesellschaft zusammensetzt (Adlige, Mönche, Kaufleute, Bauern).³⁵⁷ Insofern gibt der Autor die Ansicht Pryžovs wieder, der in den Verehrern der *jurodivye* die größeren Narren erblickte als in den *jurodivye* selbst.³⁵⁸ Aus der Narrheit der Verehrer wird schließlich Kapital geschlagen: Pryžovs Erwähnung der Sammelbüchse und des Diakons, der Korejšas Korrespondenz erledigt, dürfte Dostoevskij zur Schilderung des Mönchs bewogen haben, der Semen Jakovlevič vom Kloster zugewiesen ist, um die Spenden der Verehrer einzusammeln.³⁵⁹ Darin kann sehr wohl eine Kritik an der pekuniär motivierten kirchlichen Instrumentalisierung des Aberglaubens gesehen werden. Der ganze Kult um Semen Jakovlevič wird als Beispiel einer ebenso manipulierten wie pervertierten Frömmigkeit dargestellt.

Wie aber lässt sich das Teilkapitel über Semen Jakovlevič im Kontext des Romans und dessen dämonologischer Thematik deuten? Ein Schlüssel dazu liegt in der publizistischen Debatte um das *jurodstvo*, die Pryžov 1860 lancierte und worin die atheistische *intelligencija* wiederholt mit Korejša und dessen Anhängerschaft in Zusammenhang gebracht wird (vgl. S. 280 f). Als besonders aufschlussreich erweist sich Katkovs bereits zitierter Aufsatz *Starye bogi i novye bogi* (Alte Götter und neue Götter, 1861). Darin wird der Kult um Korejša als alte superstitiöse Erscheinung mit den in Russland grassierenden „neuen Formen des Aberglaubens“ (новые суѣверія) parallelisiert: mit dem Atheismus und Materialismus Feuerbachscher und Büchnerscher Prägung. Diese ‚Verwirrungen des Geistes‘ drücken sich – nach Katkov – in „neuen *kololacy*“ aus („Sind denn die philosophischen Auf-

353 DMITRIEV 1967: 174 f.

354 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XI 235.

355 Eine andere Zeichenhandlung Semen Jakovlevičs, die Beschenkung eines reichen Kaufmanns mit Gold, hat – wie Thompson bemerkt hat – eine Entsprechung in der Vita des Vasilij Blažennyj (vgl. KUZNECOV 1910: 83f). Möglicherweise geht auch die Vertreibung unerwünschter Gäste mit dem Besen auf die in Kap. IV/2 vorgestellte Anekdote vom *morio* zurück (vgl. THOMPSON 1987: 142 f).

356 Im Unterschied zu Korejša wohnt Semen Jakovlevič bemerkenswerterweise nicht in einer Irrenanstalt, sondern – wie Semen Mitrič – im Haus eines Kaufmanns (vgl. PRYŽOV 1862: 19).

357 Dass im Zimmer Semen Jakovlevičs alle Stände der russischen Gesellschaft – inklusive der *intelligencija* – vertreten sind, ist bemerkenswert und hat symbolischen Charakter.

358 PRYŽOV 1862: 5. Als Sprachrohr der Verehrer Korejšas diente Askočenskij's Zeitschrift *Domašnjaja Beseda* – ein Publikationsorgan mit obskurantistischen Tendenzen, das in der Presse und Literatur oft mit dem *jurodivyy*-Kult assoziiert wurde.

359 PRYŽOV 1860: 17 u. 19 und DOSTOEVSKIJ 1972–1988: X 254 u. 256.

sätze, die manchmal in unseren Zeitschriften untergebracht werden, nicht auch *kololacy*?“, fragt Katkov).³⁶⁰ Katkovs Gedanken hat Dostoevskij in seinen Skizzen zum Roman festgehalten:

Ив[ан] Яковлевич: «Кололацы». «У него откровенные кололацы, а у вас те же кололацы, но вы думаете, что величайшая мудрость».³⁶¹

Iv[an] Jakovlevič: „Kololacy“. „Er hat offensichtliche *kololacy*, aber ihr [d. i. Nečaev und seine Anhänger] habt dieselben *kololacy*, doch glaubt ihr, dass es sich dabei um die erhabenste Weisheit handelt“.

Der in *Besy* geschilderte Aberglaube um Semen Jakovlevič (alias Ivan Jakovlevič) bildet demnach ein altherkömmliches Pendant zum Nihilismus des Kreises um Petr Verchovenskij (alias Nečaev). In Anlehnung an Katkovs Aufsatz könnte man von *starye besy i novye besy* sprechen, wobei nicht nur die ‚alten Dämonen‘ den ‚neuen Dämonen‘ gegenüberstehen, sondern auch die *besy* russisch-östlicher Herkunft denjenigen europäisch-westlicher Provenienz. In diesem Zusammenhang versuchte Katkov aufzuzeigen, dass ein russischer superstitiöser Brauch wie der *jurodivijj*-Kult um vieles harmloser sei als die neuen ‚Geistesverwirrungen‘ aus dem Westen, deren russische Anhänger zu ungleich größerem Fanatismus neigen als Korejša und seine Verehrer.³⁶² Zu Katkovs Gedanken passt Dostoevskijs Darstellung: Die ‚Geistesverwirrungen‘ der Nihilisten und Revolutionäre bilden ein modernes Pendant zum *jurodstvo* Semen Jakovlevič’s, zum Aberglauben und Narrentum seiner Verehrer, erweisen sich aber als ungleich gefährlicher als dieses wohl doch eher harmlose Kuriosum.

3.3.2. Ferapont

Im Unterschied zum Teilkapitel über Semen Jakovlevič, das den *jurodivijj*-Kult ins Visier nimmt, widmet sich das Kapitel *Otec Ferapont* in *Brat’ja Karamazovy* (Buch 4, Kap. 1) dem *jurodstvo* als Aspekt der Askese.³⁶³ Mit Ferapont wird ein Anachoret porträtiert, der in einer verfallenen Zelle am Rande des klösterlichen *skit*³⁶⁴ wohnt und im Ruf eines „großen Fasters und Schweigers“ steht.³⁶⁵ Ferapont ernährt sich von Brot und Wasser, verbringt Tag und Nacht in Schweigen und Gebet und drückt sich, wenn er ausnahmsweise spricht, in rätselhaften Worten aus. Unter seiner Kutte trägt er dreißigpfündige (= 12 kg) *verigi*, über die Regeln des *skit* setzt er sich hinweg und zum Gottesdienst geht er nur selten. Das Volk verehrt ihn als Gerechten und Asketen, „obwohl man in ihm“, wie es heißt, „zweifellos einen

360 KATKOV 1861: 891–898. Vgl. dazu PISAREV 2000 ff: IV 18 f; PETERBURGSKOE OBOZRÉNIE 1862: 277 und JURDSTVUJUŠČIE V ATEIZMĚ 1862: 245–249.

361 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XI 235.

362 KATKOV 1861: 898.

363 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 148–155.

364 Vgl. S. 244 F 366.

365 Laut Jostein Børtnes trägt Ferapont die Züge eines radikalen Hesychasten (BØRTNES 1995: 25).

jurodivij erkannte. Aber gerade dieses *jurodstvo* faszinierte auch“ (несмотря на то, что видели в нем несомненно юродивого. Но юродство-то и пленяло).³⁶⁶

Das Porträt Feraponts entspricht dem Erscheinungsbild eines *jurodivij monach*, wie es Askočenskij von Feofil vermittelte (vgl. S. 339–343). Mit Feofil teilt Ferapont den äußeren Habitus – von der eigentümlichen Kleidung über das sonderbare Verhalten bis zur Randexistenz in der Einsiedelei.³⁶⁷ Was jedoch seine innere Gesinnung betrifft, so gilt für sie, was einst der *starec* Adrian (Semenovskij) gesagt hat: Dass sich nicht immer ein christlicher Verstand unter dem Deckmantel des *jurodstvo* verbirgt und dass sich der Feind häufig auf diejenigen stürzt, „die ein reines Leben führen, aber einen stolzen Verstand haben“ (vgl. S. 252).³⁶⁸ Hinter Feraponts asketischem Habitus verbergen sich Stolz, Neid und Zorn. Seine Frömmigkeit erweist sich als hypokritisch und bildet ein Pendant zum Inklusentum der *blažennaja* Lizaveta in *Besy*, die – laut ihrer Äbtissin – „aus Bosheit und Eigensinn“ in ihrer Zelle sitzt und sich heuchlerisch gebärdet.³⁶⁹ Zum Vorschein kommen Feraponts Untugenden v. a. in seiner Beziehung zum *starec* Zosima. Seine für einen *jurodivij* untypische Kritik am *starčestvo* resultiert aus seiner Eifersucht auf den Seelenführer.³⁷⁰ Auf zugespitzte Weise wird Ferapont dem *starec* als monastischer Antipode gegenübergestellt: Sein finsterer Fanatismus, sein unreifer Verstand, sein egozentrisches Verhalten und seine formale Gesetzlichkeit finden ihre Antithesen in Zosimas geistlicher Freiheit und Heiterkeit, seiner spirituellen Weisheit und Einsicht, seiner Menschenliebe und Soziabilität sowie in der auf ihm ruhenden Gottesgnade. Im Gegenüber zur Lichtgestalt Zosimas verkörpert Ferapont die dunkle oder gefahrvolle Seite der Spiritualität, die von leerem Ritualismus und übersteigter Askese bis zum Obskurantismus reicht.³⁷¹ Wie Semen Jakovlevič wird er von Literaturwissenschaftlern denn auch gerne den *lžejurodivye* zugerechnet.³⁷²

366 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 151.

367 Wie Ferapont wohnte Feofil zeitweise auch in einem Bienengarten (пасека) unweit der Einsiedelei (ASKOČENSKIJ 1860: 37).

368 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 151.

369 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: X 116.

370 Vor dem aufgebahrten Leichnam des *starec* bezichtigt Ferapont den Verstorbenen der Nachlässigkeit im Fasten, des Verzehrs von Süßigkeiten und anmaßender Gedanken, wobei er mit sichtlicher Missgunst bedauert, dass er dereinst nicht wie Zosima als Schima-Priestermönch, sondern nur als einfacher Mönch zu Grabe getragen wird (DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 303 f.).

371 Zu Letzterem vgl. die Worte, welche Ferapont an Vater Paisij und die ihn umgebenden Mönche richtet: „Gelehrte seid ihr! Mit eurem hohen Verstande habt ihr euch über meine Nichtigkeit erhoben. Ich kam hierher als Halbanalphabet, doch jetzt habe ich auch das vergessen, was ich gewusst habe, Gott selbst hat mich Geringen vor eurer Weisheit beschützt“ (ученые вы! От большого разума вознеслись над моим ничтожеством. Притек я сюда малограмотен, а здесь, что и знал, забыл, сам господь бог от премудрости вашей меня, маленького, защитил [DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 303]).

372 Zum Beispiel von BORTNES 1995: 25 f und V. V. IVANOV 1993: 82–84.

3.3.3. Lizaveta Smerdjaščaja

Von ganz anderem Charakter ist die städtische *jurodivaja* Lizaveta Smerdjaščaja, die Dostoevskij im dritten Buch der *Brat'ja Karamazovy* porträtiert (Kap. 2).³⁷³ Wenn sich Semen Jakovlevič und Ferapont den *lžejurodivye* zuordnen lassen, so gehört sie zur Kategorie der *prirodnje jurodivye* (genuinen *jurodivye*, vgl. S. 310 f). Mit ihr präsentiert Dostoevskij das Bild eines *jurodivij Božij čelovek*, wie es die Erbauungsliteratur von Emelian von Malojaroslavec, Vanja von Lipeck und Andrej von Simbirsk vermittelt.³⁷⁴ Wie diese kann Lizaveta kaum sprechen, stösst nur unartikulierte Laute aus, geht im Sommer und Winter barfuß, trägt nur ein Hemd, ernährt sich von Brot und Wasser und schläft im Freien (bald auf der *cerkovnaja papert'*, bald in einem Gemüsegarten). Die Einwohner lieben sie und versuchen sie im Winter zu kleiden, doch Lizaveta entblößt sich wieder und zieht es vor, nur im Hemd zu gehen.³⁷⁵ Wie die Lilien auf dem Felde (Mt 6,28) lebt sie in Verbundenheit mit der Erde, begnügt sich mit dem Allernotwendigsten und ist die Selbstlosigkeit in Person. Anhand von hagiographischen Topoi wird sie als christliche Gerechte (праведница) geschildert:

Дадут ей грошик, она возьмет и тотчас снесет и опустит в которую-нибудь кружку, церковную аль острожную. Дадут ей на базаре бублик или калачик, непременно пойдет и первому встречному ребенку отдаст бублик или калачик, а то так остановит какую-нибудь нашу самую богатую барыню и той отдаст; и барыни принимали даже с радостью. Сама же питалась не иначе как только черным хлебом с водой. Зайдет она, бывало, в богатую лавку, садится, тут дорогой товар лежит, тут и деньги, хозяева никогда ее не остерегаются, знают, что хоть тысячи выложи при ней денег и забудь, она из них не возьмет ни копейки.³⁷⁶

Gab man ihr einen Groschen, so nahm sie ihn und brachte ihn sogleich in eine Sammelbüchse der Kirche oder des Gefängnisses. Gab man ihr auf dem Markt ein Kringlehen oder ein Brötchen, so gab sie es dem ersten Kindlein, das sie antraf, oder sie hielt eine unserer reichen Damen an und gab es der; und die Damen nahmen es sogar freudig entgegen. Sich selbst aber ernährte sie nur von Schwarzbrot und Wasser. Manchmal betrat sie einen feinen Laden und setzte sich hin; da lag teure Ware, dort Geld, doch die Ladenbesitzer gaben keine Acht auf sie, denn sie wussten genau, dass man Tausende unbeachtet liegen lassen konnte, sie aber keine Kopeke nehmen würde.

³⁷³ DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 89–91.

³⁷⁴ ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 369–371; X (Oktjabr') 452 f und XI (Nojabr') 714–722.

³⁷⁵ Vgl. auch ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: XI (Nojabr') 119: „Wieviele Kleider man ihr auch gab, sie war immer wieder ausgezogen und gab das Kleid sogleich weg“ (Сколько ей ни давали одежды, она всегда оказывалась раздѣтой и куда то скоро отдавала одежду).

³⁷⁶ DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 90 f.

Einer lauterer Seele wie Lizaveta ist der Stolz eines Ferapont fremd;³⁷⁷ sie verkörpert Demut, Entsagung und Nächstenliebe. Wie die Skizzen belegen, plante Dostoevskij mit der *jurodivaja* eine Figur zu schaffen, die in ihrer Selbsterniedrigung bis zum Äußersten geht und sogar auf Gottes Lohn und Vergebung verzichtet. In den Skizzen findet sich folgendes Gebet:

Лизавета Смердящая: «Пошли меня, смердящую, не в рай к тебе светлый, а в кромешную тьму, дабы и там в огне и муке кричала тебе: «Свят, свят еси и любви иной не имею»».³⁷⁸

Lizaveta Smerdjaščaja: „Schicke mich Stinkende nicht ins Paradies zu Dir, o Leuchter, sondern in die höllische Finsternis, auf dass ich in den Qualen des Feuers zu Dir rufe: ‚Heilig, heilig bist du und ich habe keine andere Liebe‘“.

Die Selbsterniedrigung ist hier dermaßen radikal, dass sie paradox und masochistisch anmutet. In der Endfassung fehlen der Figur solche selbstquälerische Züge, doch bleibt sie insofern ambivalent, als ihre moralische Integrität mit geistiger Behinderung einhergeht („Ihr Gesicht“, heißt es, „war vollkommen idiotisch, der Blick ihrer Augen unbeweglich und unangenehm“).³⁷⁹ Somit erfolgt ihr christliches Verhalten mehr aus Instinkt als aus freier Entscheidung. Und wie bei anderen *jurodivye* kontrastiert ihre Herzensreinheit mit der körperlichen Unreinheit, die sich im Namen *Smerdjaščaja* (die ‚Stinkende‘) manifestiert – einem Namen, den Feofil von Kitaevo zur demütigen Selbstbezeichnung verwendete (смердящий Феофилъ).³⁸⁰ Die mit dem Namen verbundene Eigenschaft findet eine Parallele in Zosimas Verwesungsgeruch (Buch 7, Kap. 1) und kommt einer Entmystifikation gleich.

Als instinktiv handelndes Naturwesen trägt Lizaveta tierische Züge. Zum Beispiel wird ihr dichtes Haar, das „voller Erde, Schmutz, Blätter und Holzspäne“ ist, mit dem eines Schafes verglichen. Ein Gefährte Fedor Karamazovs bezeichnet sie direkt als „Tier“ (зверь) und stellt ihr Mensch- und Frausein in Frage.³⁸¹ Die Antwort darauf ist unmissverständlich: In der Närrin leuchtet das Ebenbild Gottes, sie „enthüllt“ – mit Foucault gesprochen – „die elementare Wahrheit des Menschen“³⁸² und zuletzt wird sie auf ungeklärte Weise Mutter einer für die Romanhandlung wichtigen Figur.

Dostoevskijs Kapitel über Lizaveta Smerdjaščaja lässt sich als ‚feminisierte‘ Darstellung des Sprichworts „Der Narr ist ein *Božij čelovek*“³⁸³ lesen (vgl. S. 98). Auf

377 Vgl. DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 91: Утверждали и у нас иные из господ, что всё это она делает лишь из гордости, но как-то это не вязалось: она и говорить-то ни слова не умела и изредка только шевелила что-то языком и мычала, – какая уж тут гордость.

378 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XVI 138.

379 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 90: лицо ее [...] было вполне идиотское; взгляд же глаз неподвижный и неприятный [...].

380 ASKOČENSKIJ 1860: 34 u. 38 f.

381 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XIV 91: Можно ли, дескать, хотя кому бы то ни было, счесть такого зверя за женщину [...].

382 FOUCAULT 1972/1990: 538: „Le fou dévoile la vérité élémentaire de l’homme“.

383 DAL’ 1863–1866/1880–1882: I 107: Дуракъ – Божій челоувѣкъ.

diesem Sprichwort beruht ein Eintrag in Dal's Wörterbuch (1863–66), der besagt, dass das Volk die *jurodivye* – d. h. die *prirodnje jurodivye* – für *Bož'i ljudi* hält.³⁸⁴ Im März 1877 schreibt Dostoevskij zu diesem Thema im *Dnevnik pisatelja* (Tagebuch eines Schriftstellers):

Этот «развратный» и темный народ наш любит, однако же, смиренного и юродивого: во всех преданиях и сказаниях своих он сохраняет веру, что слабый и приниженный, несправедливо и напрасно Христа ради терпящий, будет вознесен превыше знатных и сильных, когда раздастся суд и веление божие.³⁸⁵

Unser „verdorbenes“, ungebildetes Volk liebt jedoch den Demütigen und den *jurodivij*: In all seinen Überlieferungen und Sagen bewahrt es den Glauben, dass der Schwache und Erniedrigte, der um Christi willen ungerecht und unnützlich leidet, über die Vornehmen und Mächtigen erhaben sein wird, wenn das Gericht und der Befehl Gottes ertönt.

Im selbigen Werk plädiert Dostoevskij dafür, dass man das Volk nach den heiligen Idealen beurteilen soll, die es „in seiner ganzen Scheußlichkeit“ (в самой мерзости своей) anstrebt (Ideale wie Demut, Entsagung, Opferbereitschaft, Liebe).³⁸⁶ Die Darstellung der Lizaveta Smerdjaščaja kann vor dem Hintergrund dieses Anliegens gedeutet werden. Andererseits steht Dostoevskijs Darstellung des *jurodstvo* grundsätzlich im Zeichen der Diskrepanz, die zwischen den heiligen Idealen und der „abscheulichen Wirklichkeit“ (Belinskij) liegt. Als reale zeitgeschichtliche Erscheinung wird das *jurodstvo* mit Argwohn betrachtet, entmystifiziert und – wie die Beispiele Semen Jakovlevič und Ferapont zeigen – in seinen superstitiösen und hypokritischen Auswüchsen demaskiert. Dostoevskij, der von einigen Zeitgenossen selbst mit einem *jurodivij* verglichen wurde,³⁸⁷ hat seiner Leserschaft ein ambivalentes Bild vom *jurodstvo* vermittelt.³⁸⁸

3.4. Lev Tolstoj und das *jurodstvo*

Ebenso häufig wie Dostoevskij wird Lev Tolstoj (1828–1910) mit dem *jurodstvo* in Verbindung gebracht.³⁸⁹ Dies hängt indessen weniger damit zusammen, dass er das *jurodstvo* in seinem künstlerischen Schaffen wiederholt thematisierte, als vielmehr

384 DAL' 1863–1866/1880–1882: IV 669: народъ считаетъ юродивыхъ Божьими-людьми [...].

385 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XXV 69.

386 DOSTOEVSKIJ 1972–1988: XXII 43.

387 Vgl. die 1904 publizierten Erinnerungen seiner Korrektorin Varvara Timofeeva (ТИМОФЕЕВА 1964: 147 u. 183) und ЛЕТОПИС' ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА ДОСТОЕВСКОГО 1993–1995: II 336.

388 Auf die ambivalente Stellung Dostoevskijs zum *jurodstvo* hat schon Onasch hingewiesen (ONASCH 1980: 113).

389 So z. B. von KOLSTØ 2014/2015: 528 f.; KOLSTØ/SCHMID, 2013: 525–543; ТАМСКЕ 2010: 55–60; RANCOUR-LAFERRIERE 2007: 96–99; MELEŠKO 2006: 226–231; GRODECKAJA 2000: 61 f. I; ISUPOV 2000: 10–13; BODIN 1995: 35–46; EJCENBAUM 1974: 142 f.; KRAINSKIJ 1928: 3–29 und TAREEV 1908–1910: III 107 f. I.

damit, dass er es in späteren Jahren zu einem Modell seines eigenen Lebens machte. Wenn er 1908 von Lenin als „in Christo närrischer Gutsbesitzer“ charakterisiert wurde,³⁹⁰ so entspricht dies teilweise seinem Selbstverständnis (wenn auch in anderem Sinne als von Lenin gemeint). Die Selbstidentifikation mit der *jurodivijj*-Rolle, die in Puškins Briefen noch scherzhaft-spielerisch anmutet (vgl. S. 375), gewinnt bei Tolstoj an Ernsthaftigkeit und Bedeutung und wird mit moralischer Selbstreflexion verknüpft. Im Rahmen dieser Selbstreflexion, die primär in den Tagebüchern und Briefen bezeugt ist, aber auch das künstlerische Schaffen geprägt hat, setzte sich der Graf von Jasnaja Poljana eingehend mit dem *jurodstvo* auseinander. Wie im Folgenden zu zeigen ist, sympathisierte er zeitlebens mit den *jurodivye*, idealisierte sie in seiner Dichtung und internalisierte ihren geistlichen Kampf gegen den menschlichen Ruhm.

3.4.1. ‚Detstvo‘

Seit Kindheit war Tolstoj mit *jurodivye* und *stranniki* vertraut. Im Elternhaus zu Jasnaja Poljana stiegen sie regelmäßig ab und genossen die Gastfreundschaft und Hochachtung seiner Mutter und Tanten.³⁹¹ Schon früh hat er deshalb, wie er 1904 schreibt, die *jurodivye* respektieren gelernt und – wenn auch zunächst nur unbewusst – ein Verständnis für ihre Askese entwickelt:

Юродивых много разных бывало в нашем доме, и я – за что глубоко благодарен моим воспитателям – привык с великим уважением смотреть на них. Если и были среди них неискренние, или были в их жизни времена слабости, неискренности, самая задача их жизни была, хотя и практически нелепая, такая высокая, что я рад, что с детства бессознательно научился понимать высоту их подвига. Они делали то, про что говорит Марк Аврелий: нет ничего выше того, как то, чтобы сносить презрение за свою добрую жизнь. Так вреден, так неустрашим соблазн славы людской, примешивающийся всегда к добрым делам, что нельзя не сочувствовать попытке не только избавиться от похвалы, но вызвать презрение людей. Такой юродивой была и крестная мать сестры Марья Герасимовна, и полудурачок Евдокимушка, и еще некоторые, бывавшие в нашем доме.³⁹²

In unserem Haus verkehrten viele unterschiedliche *jurodivye*, und ich habe mich – wofür ich meinen Erziehern zutiefst dankbar bin – daran gewöhnt, sie mit großem Respekt zu betrachten. Wenn es unter ihnen auch Falsche gab oder in ihrem Leben Augenblicke der Schwäche und Unaufrichtigkeit, so war ihre Lebensaufgabe – obwohl sie praktisch absurd war – derart erhaben, dass ich froh bin, seit Kindheit unbewusst die Bedeutung ihrer Askese verstehen gelernt zu haben. Sie taten das, worüber

390 LENIN ⁴1953: XV 180: помещик, юродствующий во Христе.

391 Tolstoj's Mutter Marija (geb. Volkonskaja, 1790–1830) und seine Tanten väterlicherseits, Tat'jana Ergol'skaja („Toinette“, 1792–1874) und Aleksandra Osten-Saken („Aline“, 1795–1841), waren den *stranniki* und *jurodivye* zugetan. Besonders Letztgenannte (s. u.).

392 L. N. Tolstoj 1928–1958: XXXIV 395.

Marc Aurel sagte: „Es gibt nichts Höheres als Verachtung für sein tugendhaftes Leben zu erdulden.“ Die Versuchung des menschlichen Ruhms, die sich stets zu den guten Werken gesellt, ist so schädlich und unüberwindlich, dass die Anstrengung, sich nicht nur vom Lob zu befreien, sondern die Verachtung der Menschen zu provozieren, unbedingt Sympathie verdient. Zu diesen *jurodivye* gehörten sowohl die Taufpatin meiner Schwester, Mar’ja Gerasimovna, als auch der Narr Evdokimuška als auch einige andere, die in unserem Haus verkehrten.

Bei der erwähnten Mar’ja Gerasimovna handelt es sich um eine Nonne aus dem Frauenkloster von Tula, die längere Zeit in Jasnaja Poljana wohnte und früher in Männerkleidern umherpilgerte, weshalb man sie „*jurodivyy* Ivanuška“ nannte. Sie wurde die Patin von Tolstojs Schwester Marija, weil „die Mutter“ – wie Tolstoj schreibt – „ihr versprochen hatte, sie zur Taufpatin zu nehmen, wenn sie von Gott eine Tochter erbete, die sich die Mutter nach vier Söhnen so sehr wünschte.“³⁹³ Protegiert wurde Mar’ja Gerasimovna v. a. von Tolstojs Tante Aline, zu deren Lieblingsbeschäftigungen die Lektüre von Heiligenviten und Gespräche mit *stranniki*, *jurodivye* und Mönchen zählten.³⁹⁴ Nachdem Lev und seine Geschwister Vollwaisen geworden waren – die Mutter starb 1830, der Vater 1837 –, übernahm Aline die Vormundschaft über die Kinder. Die nachhaltigen Erfahrungen, die Tolstoj in ihrem Umfeld mit *jurodivye* gemacht hatte, verarbeitete er 1851/52 in seinem Erstlingswerk *Detstvo* (Kindheit).

In *Detstvo* – dem ersten Teil seiner ‚Jugendtrilogie‘ – schuf Tolstoj das Porträt eines *jurodivyy* namens Griša. Dabei handelt es sich, wie er 1904 verriet, um eine „erfundene Gestalt“ (лицо вымышленное).³⁹⁵ Die Darstellung beruht nicht nur auf autobiographischen Erfahrungen, sondern auch auf hagiographischen Topoi. Einem solchen Topos entspricht die Aufteilung des Porträts in zwei ‚komplementäre‘ Kapitel, die – nach dem Muster des *jurodivyy*-Doppellebens³⁹⁶ – je einer Seite der janusgesichtigen Gestalt gewidmet sind: der trügerisch dunklen Tagseite (Kap. 5: „Der *jurodivyy*“) und der verborgenen lichten Nachtseite (Kap. 12: „Griša“). Tolstojs *jurodivyy*-Darstellung folgt damit der hagiographischen Formel

393 L. N. TOLSTOJ 1928–1958: XXXIV 363: В числе почти постоянно живших у нас была монахиня Марья Герасимовна, крестная мать сестры, ходившая в молодости странствовать под видом юродивого Иванушки. Крестною матерью сестры Марья Герасимовна была потому, что мать обещала ей взять ее кумой, если она вымолит у бога дочь, которую матери очень хотелось иметь после четырех сыновей.

394 L. N. TOLSTOJ 1928–1958: XXXIV 363. Tolstojs Tante Aleksandra Il’inična („Aline“, geb. Tolstaja) wohnte, nachdem sie ihren geistig umnachteten Mann (Karl Osten-Saken) verlassen hatte, mit ihrer Adoptivtochter Pašen’ka in Jasnaja Poljana, wo sie ein Leben in tiefer Frömmigkeit führte, dem Luxus weitgehend entsagte und sich einfach kleidete (vgl. S. M. TOLSTOJ 1990: 134). Sie starb 1841 in der Optina-Einsiedelei.

395 L. N. TOLSTOJ 1928–1958: XXXIV 395. In Unkenntnis dieser Angabe gehen Forscher wiederholt davon aus, dass es sich bei Griša um eine historische Gestalt handelt (so z. B. NIGG 1956/1993: 350; M. EVDOKIMOV 1987: 75 und THOMPSON 1987: 132). Wie Thompson darauf kam, dass Tolstoj einen *jurodivyy* schilderte, dessen realer Prototyp Vasja hieß, ist schleierhaft.

396 Vgl. S. 74 u. 225 f.

„в день юродствует, а ночь всю на молитве со слезами“ („Am Tag treibt er Narreteien, die ganze Nacht aber verbringt er im Gebet mit Tränen“).³⁹⁷ Mittels Analyse der psychischen Regungen, die im kindlichen Betrachter ausgelöst werden, wird der äußeren Erscheinung Grišas sein wahres inneres Wesen gegenübergestellt: Ruft der *jurodivij* in seinem klassischen Habitus zunächst einen „abstoßenden“ (отвратительное) Eindruck hervor, so weckt sein Nachtgebet, dem die Kinder heimlich lauschen, ein „Gefühl der Rührung“ (чувство умиления). Sein Gesicht, das bei Tage „Unrast und Stumpfsinn“ (торопливость и топоумие) ausdrückt, wirkt beim Beten im Kerzenlicht „ruhig, nachdenklich, ja sogar würdevoll“ (спокоен, задумчив и даже величав). Seine Bewegungen, die tagsüber „hastig und nervös“ (торопливы и неровны) erscheinen, sind nachts „langsam und überlegt“ (медленны и обдуманны). Seine Worte, die am Tage sinnlos klingen und von unnatürlichem Gelächter begleitet werden, sind bei Nacht „ergreifend“ (трогательны) und enden in „kläglichem Schluchzen“ (жалобное рыдание). Im poetischen Spiel mit Schein und Sein, Tag und Nacht, Licht und Dunkel verstand es Tolstoj, das Mystisch-Geheimnisvolle, Hintergründige und Doppelgesichtige der Gestalt des *jurodivij* auszudrücken. In einem symbolträchtigen Bild zeichnet er die janusartige Figur, wie sie auf der einen Seite von den Strahlen des Mondes beleuchtet wird, auf der anderen von einem rätselhaften Schatten überzogen ist:

В окна, обращенные на лес, ударяла почти полная луна. Длинная белая фигура юродивого с одной стороны была освещена бледными, серебристыми лучами месяца, с другой – черной тенью; вместе с тенями от рам падала на пол, стены и доставала до потолка. На дворе караульщик стучал в чугунную доску.³⁹⁸

Durch die Fenster, die dem Wald zugewandt waren, schien der fast volle Mond. Die lange weiße Gestalt des *jurodivij* war auf der einen Seite von den bleichen, silbernen Strahlen des Mondes beleuchtet, auf der anderen von einem schwarzen Schatten überzogen; zusammen mit den Schatten der Fensterrahmen fiel sie auf den Boden und die Wände und reichte bis zur Decke. Auf dem Hof klopfte der Wächter gegen eine Tafel aus Gusseisen.

Die Janusgesichtigkeit des *jurodivij* spiegelt sich auch im Tischgespräch zwischen Vater und Mutter, das Tolstoj im 5. Kapitel schildert und das die gesellschaftliche Kontroverse über das *jurodstvo* wiedergibt. Während der Vater als Mann des *siècle des lumières*³⁹⁹ den *jurodivij* nach utilitaristischen Kriterien beurteilt und nur dessen Tagseite wahrnimmt, hat die religiöse Mutter Zugang zur verborgenen Nacht-

397 Mit dieser Formel beschrieb Avvakum das Leben des *jurodivij* Fedor von Mezen' (s. S. 145). Vgl. dazu ЖИТИЕ ПРОКОПИЈА УСТУЖСКОГО 1893: 16 (= f. 18^v-19): „Tagsüber ging er als Narr [*juroda*], die Nacht aber verbrachte er ohne Schlaf und betete ohne Unterlass zu Gott dem Herrn und weinte über seine Sünden“ (в днь оубо ѿбо ѿкъ юрдаъ хождаше, в ноци же без сна пребываше, и молашеся непрестанно гдѣ вѣс и плакашеся грѣховъ свойхъ).

398 L. N. Tolstoj 1928–1958: I 34.

399 Vgl. L. N. Tolstoj 1928–1958: I 28: Он был человек прошлого века [...].

seite und empfindet – wie viele adlige Frauen – Ehrfurcht vor den *Bož'i ljudi*.⁴⁰⁰ Gegenüber dem Vater, der Leute wie Griša für Müßiggänger und Heuchler hält, die hinter Schloss und Riegel gehören, bricht die Mutter eine Lanze für die *jurodivye* und verteidigt sie als „freiwillige Märtyrer“, die sich aus Reue, Unglück oder Berufung einem schweren Leben geweiht haben und Mitleid verdienen. Mutters ‚Apologie des *jurodstvo*‘ ist in den Überarbeitungen von *Detstvo* stark gekürzt worden, weshalb der folgende Ausschnitt der ersten Fassung (1851) entnommen ist:

Повѣрь, это званіе юродиваго не такъ привлекательно и выгодно, чтобы изъ честолюбія или денегъ человѣкъ бы рѣшился всю жизнь посвятить себя этой тяжелой жизни. Есть 3 причины, которыя могутъ заставлятъ ихъ выбрать эту карьеру: раскаяніе, несчастіе и призваніе, всѣ причины прекрасныя. Въ призваніе нельзя не вѣрить. Сколько есть изъ нихъ, которые съ дѣтства, сами не зная почему, выбрали эту тяжелую жизнь. Согласись тоже, что они просто жалки, какъ люди. Какъ не желать, сколько можешь, облегчить участь такихъ людей, которые вотъ какъ Гриша, 20 лѣтъ скитаются безъ пристанища, питаюсь самой суровой пищей, зиму и лѣто въ одномъ этомъ подрысникѣ. И, сверхъ того, на немъ, сказала она, указавъ на Гришу, закованы вериги въ 1 ½ пуда. Я еще маленькая подслушала ночью, какъ онъ молился, и видѣла эти вериги, которыя и теперь на немъ. Другіе зимой ходятъ босикомъ въ трескучіе морозы, и мало ли есть такихъ добровольныхъ мучениковъ. Меня всегда они интересовали и интересуютъ. Хотя, правда, подъ этимъ видомъ есть обманщики, но я, слава Богу, никогда такихъ не встрѣчала.⁴⁰¹

„Glaube mir, dieser Rang des *jurodivyyj* ist nicht so attraktiv und vorteilhaft, dass ein Mensch wegen Ehrsucht oder Geld beschließen würde, sich für immer diesem schweren Leben zu weihen. Es gibt 3 Gründe, die einen veranlassen können, diese Laufbahn zu wählen: Reue, Unglück und Berufung; alle diese Gründe sind vortrefflich. Es ist unmöglich, nicht an eine Berufung zu glauben. Wieviele unter ihnen gibt es doch, die, ohne zu wissen warum, seit Kindheit dieses schwere Leben gewählt haben. Und pflichte mir bei, dass sie als Menschen einfach zu bedauern sind. Man kann doch nicht anders als wünschen, dass das Los derartiger Menschen, die, wie Griša, 20 Jahre ohne Obdach umherirren, die roheste Nahrung zu sich nehmen und im Sommer und Winter nur im Leibrock gehen, soweit als möglich erleichtert wird. Außerdem“, sagte sie und zeigte auf Griša, „sind ihm *verigi* von 1 ½ Pud⁴⁰² angeschmiedet. Als ich noch klein war, lauschte ich nachts heimlich seinem Gebet und sah diese *verigi*, die er auch jetzt trägt. Andere gehen bei klirrender Kälte im Winter barfuß, und wer weiß, wieviele solcher freiwilliger Märtyrer es gibt? Mich haben sie immer interessiert und interessieren mich bis heute. Zwar gibt es darunter auch Betrüger, doch bin ich solchen, Gott sei Dank, nie begegnet.“

400 In der ersten Fassung von *Detstvo* heißt es über die Mutter, dass sie Griša verehrte, „ja überhaupt eine Schwäche für *stranniki* und *jurodivye* hatte und, obwohl sie es nicht eingestand, an die Fähigkeit einiger glaubte, die Zukunft vorausszusagen“ (да и вообще имѣла слабость къ странникамъ, юродивымъ и, хотя не признавалась, вѣрила въ способность предсказывать нѣкоторыхъ [L. N. Tolstoj 1928–1958: I 121])

401 L. N. Tolstoj 1928–1958: I 123.

402 1,5 Pud = ca. 24 kg.

Im Tischgespräch zwischen Vater und Mutter kollidieren Verstand und Intuition, rational-diskursive und spirituell-intuitive Erkenntnis. Besonders deutlich tritt der Gegensatz hervor, wenn die Prophetie der *jurodivye* zur Sprache kommt: Während der Vater Griša's Worte nicht versteht (я ничего не понимаю)⁴⁰³ und ihre prophetische Deutung für Aberglauben hält, sagt die Mutter, dass sie es mehr fühle als verstehe (я очень не то что понимаю, а чувствую), dass der *jurodivj* eine solche Gabe besitze.⁴⁰⁴ Dieser Zwiespalt zwischen Verstand und Intuition, der mit der Janusgesichtigkeit des *jurodivj* korrespondiert, durchzieht die ganze Darstellung. Er tritt auch im Enkomion zutage, mit dem der Erzähler am Schluss des 12. Kapitels Griša preist:

О великий христианин Гриша! Твоя вера была так сильна, что ты чувствовал близость Бога, твоя любовь так велика, что слова сами собою лились из уст твоих – ты их не поверял рассудком... И какую высокую хвалу ты принес Его величию, когда, не находя слов, в слезах повалился на землю!...⁴⁰⁵

O großer Christ Griša! Dein Glaube war so stark, dass du die Nähe Gottes fühltest, deine Liebe so groß, dass die Worte von selbst aus deinem Mund strömten – du prüftest sie nicht mit dem Verstand... Und welch hohes Lob brachtest Du Seiner Majestät dar, als du keine Worte fandest und dich in Tränen auf den Boden warfst!..

Es ist die direkte, nicht auf verstandesmäßiger Reflexion beruhende Kommunikation mit Gott, die den Erzähler am *jurodivj* beeindruckt und in ihm einen „großen Christen“ erkennen lässt. Der Erzähler distanziert sich damit von der väterlichen Haltung und nimmt Partei für die Mutter, die – nach der Urfassung – als Kind ebenfalls dem Gebet Griša's lauschte. Dieses Gebet, das aus kurzen Sätzen wie „Gott, vergib meinen Feinden!“ und „Verzeih mir, Herr“ besteht,⁴⁰⁶ bildet das eigentliche Ziel des *jurodivj*-Porträts: In ihm offenbart sich nicht nur das wahre Wesen Griša's, in ihm entdeckt der Erzähler den christlichen Glauben des einfachen Volkes und eine neue Tiefendimension des Lebens. Wie Tolstoj 52 Jahre später schreibt, beruht die Schilderung des Gebets auf einem autobiographischen Erlebnis, wobei der Prototyp Griša's kein *jurodivj* war, sondern ein Gärtnergehilfe namens Akim, dessen Gebet die Kinder heimlich lauschten:

Подслушивали же мы, дети, молитву не юродивого, а дурачка, помощника садовника, Акима, действительно молившегося в большой зале летнего дома между двух оранжерей и действительно поразившего и глубоко тронувшего меня своей молитвой, в которой он говорил с богом, как с живым лицом. «Ты мой лекарь, ты мой аптекарь», – говорил он с внушительной доверчивостью.

403 L. N. Tolstoj 1928–1958: I 18.

404 L. N. Tolstoj 1928–1958: I 124. Bemerkenswerterweise lässt Tolstoj die inkohärenten Worte (I 18) und das Weinen Griša's als Prophezeiung des Todes der Mutter deuten (I 33).

405 L. N. Tolstoj 1928–1958: I 35.

406 L. N. Tolstoj 1928–1958: I 34: «Боже, прости врагам моим!» [...] *прости мя, Господи* [...].

И потом пел стих о страшном суде, как бог разделит праведников от грешников и грешникам засыпет глаза желтым песком...⁴⁰⁷

Freilich lauschten wir Kinder nicht dem Gebet eines *jurodivjy*, sondern demjenigen eines kleinen Narren – des Gärtnergehilfen Akim, der in Wirklichkeit im großen Saal des Sommerhauses zwischen den Treibhäusern betete und mich tief berührte mit seinem Gebet, in dem er mit Gott sprach, als wäre dieser eine lebendige Person. „Du mein Arzt, du mein Apotheker“, sprach er mit rührender Vertrauensseligkeit. Und dann sang er ein Lied über das Jüngste Gericht, darüber, wie Gott die Gerechten von den Sündern trennt und den Sündern gelben Sand in die Augen streut...

Das Gebet Akims inspirierte Tolstoj nicht nur in künstlerischer, sondern auch in denkerischer Hinsicht: Es regte ihn zu grundsätzlichen Gedanken über das Gebet an, die er in die Urfassung von *Detstvo* integrierte und im Anschluss an Griša's Porträt entfaltete. Diese Gedanken, die in der Schlussredaktion fehlen, bilden die lehrhafte Quintessenz der *jurodivjy*-Darstellung und weisen auf die spätere Entwicklung Tolstojs voraus. Sie lassen sich unter dem Motto „Einfalt ist Größe“ (Простота есть величіе) zusammenfassen: Zu Gott soll man genauso beten, wie man einen Menschen bittet – „in der schlichtesten Sprache“ (языкомъ самымъ простымъ). „Sich um Formulierungen von Gedanken zu bemühen, die Gottes würdig seien“, schreibt Tolstoj, „ist der Gipfel des Stolzes des menschlichen Verstandes“ (Искать [...] выражения мыслей, которыя бы были достойны Бога, есть верхъ гордости человѣческаго ума).⁴⁰⁸ Einem durch Formalisierung und Intellektualisierung veräußerlichten Glauben stellte Tolstoj eine freie, innere Frömmigkeit entgegen, die in ursprünglicher Unmittelbarkeit gelebt wird und ihren Ausdruck im einfachen Gebet findet – im demütigen, von Herzen kommenden Gebet, wie es der *jurodivjy* Griša verrichtet. Die Ausführungen schließen mit dem Fazit:

Человѣкъ существо плотское, и поэтому чѣмъ проще онъ берется за молитву, тѣмъ болѣе видна его вѣра, и тѣмъ угоднѣ эта молитва Богу, а чѣмъ болѣе старается человѣкъ стать мыслями на уровень величія Божія, тѣмъ болѣе онъ заблуждается, тѣмъ менѣе онъ въ состояніи дать отчетъ въ томъ, что онъ называетъ своей молитвой, и тѣмъ менѣе она угодна Богу. Чѣмъ болѣе имѣеть человѣкъ вѣрное понятие о своемъ ничтожествѣ, тѣмъ болѣе вѣрное понятие будетъ имѣть онъ о величіи Бога.⁴⁰⁹

Der Mensch ist ein sinnliches Wesen. Je schlichter er also betet, umso offensichtlicher ist sein Glaube und umso mehr gefällt sein Gebet Gott; je mehr sich der Mensch aber bemüht, mit Gedanken die Stufe Gottes zu erreichen, umso mehr geht er in die Irre, umso weniger ist er in der Lage, sich darüber klar zu werden, was er sein Gebet nennt, und umso weniger gefällt es Gott. Je mehr der Mensch eine richtige Vorstellung von seiner Nichtigkeit hat, umso mehr wird er eine richtige Vorstellung von der Größe Gottes haben.

407 L. N. Tolstoj 1928–1958: XXXIV 395.

408 L. N. Tolstoj 1928–1958: I 132.

409 L. N. Tolstoj 1928–1958: I 133.

In seinen Gedanken über das Gebet ließ Tolstoj schon 1851 eine skeptische bis ablehnende Haltung gegenüber kirchlich-rituellen Formen erkennen – eine Haltung, die ein Vierteljahrhundert später charakteristisch für ihn werden sollte.⁴¹⁰ So plädierte er für die unmittelbare Kommunikation mit Gott anstelle der Heiligen- und Ikonenverehrung, wobei er auf die Erkenntnis Gottes in der Schöpfung verwies.⁴¹¹ In den *jurodivye*, die für ihn den christlichen Volksglauben repräsentierten, gewährte er eine vom kirchlichen Formalismus und Dogmatismus freie Religiosität – eine ebenso freie wie tief empfundene Religiosität, die er selber anstrebte.

Mit dem Porträt Grišas hat Tolstoj möglicherweise die vollendete Darstellung eines *jurodivyy* geschaffen. Kaum einem anderen Schriftsteller ist es gelungen, die vielfältigen Aspekte des *jurodstvo* auf so kompakte und gehaltvolle Weise in ein künstlerisches Werk zu integrieren. Tolstoj richtete sein Augenmerk auf das innere religiöse Wesen der Figur, stellte es in Kontrast zum äußeren Habitus und beleuchtete es aus unterschiedlichen Perspektiven. Dabei hat er die Kontroverse über den *jurodivyy*-Kult erstmals zum literarischen Gegenstand erhoben (s. das Tischgespräch zwischen Vater und Mutter). Diese Kontroverse endet bezeichnenderweise nicht unentschieden: Die väterliche Kritik verblasst vor Grišas nächtlichem Gebet, und der Narr entpuppt sich als christlicher Gerechter.⁴¹² Griša entspricht dem Idealtyp des *jurodivyy*: Durch Verwendung hagiographischer Topoi und durch die finale Überhöhung ähnelt sein Porträt den Darstellungen in der Viten- und Erbauungsliteratur. Es wirkt wie ein säkulares, ungeweihtes Heiligenbild von kunstvoller Schlichtheit und Natürlichkeit.

Jurodivye wie Griša treten in Tolstojs Schaffen wiederholt auf. Doch wird ihnen nie mehr soviel Platz eingeräumt wie in *Detstvo*. Vielmehr fungieren sie als Randfiguren, die in der Menge des Volkes untergehen. Dies ist z. B. im 2. Band von *Vojna i mir* (Krieg und Frieden, 1868/69) der Fall, wo Fürstin Mar'ja Bolkonskaja – ein Abbild von Tolstojs Mutter – *Bož'i ljudi* empfängt.⁴¹³ Unter ihnen befindet sich ein *jurodivyy* namens Ivanuška, der in Wirklichkeit eine Frau ist und dessen Prototyp, wie wir oben erfahren haben, Mar'ja Gerasimovna hieß und die Patin von Tolstojs Schwester war. Nur wenigen Lesern des Romans dürfte die Figur in Erinnerung bleiben. Sie verschwindet im Volk, das sie mitrepräsentiert. Der Disput über die

410 Die wohl bekannteste Darstellung von Tolstojs Gedanken über das Gebet findet sich in der Volkserzählung *Tri starca* (Drei Starzen, 1886), die unter dem Motto von Mt 6,7f steht (L. N. Tolstoj 1928–1958: XXV 100–105).

411 L. N. Tolstoj 1928–1958: I 132 f.

412 Vgl. dazu TARASOV 2001: 43–48 und BODIN 1995: 37. Tarasov ordnet Griša und die Mutter den *pravedniki* zu und schreibt, dass sie aus dem Disput als Sieger hervorgehen. Dies wiederum bedeutet aber nicht, dass Bodin Unrecht hat, wenn er im Disput zwischen Vater und Mutter einen Ausdruck der Ambiguität des *jurodstvo* erblickt, die auch Tolstojs eigene – nicht eindeutige – Sicht widerspiegeln. Wie dem auch sei, für Bodin ist letztlich auch klar, dass Tolstoj „the positive value of the *iurodivyi*“ betont.

413 L. N. Tolstoj 1928–1958: X 118–122.

Bož'i ljudi, den Fürstin Mar'ja mit ihrem Bruder führt, gleicht dabei einer Wiederholung des Streits zwischen Vater und Mutter in *Detstvo*. Streitgespräche zu diesem Thema hat Tolstoj mehrere geschildert. Noch vor der publizistischen Debatte über das *jurodstvo* (vgl. S. 274 ff) hat er die Kontroverse festgehalten, die im Adel darüber ausgetragen wurde. Einen ironischen Höhepunkt erreicht sie in *Junost'* (Jugendzeit, 1857), wo der Disput über Korejša die Familie Nechljudov spaltet. Bemerkenswert ist, dass Korejša hier von einem Mann gegenüber der Kritik zweier Frauen verteidigt wird, was die Vorstellung vom *jurodivijj*-Kult als einem ‚weiblichen Phänomen‘ relativiert.⁴¹⁴ In anderen Werken tritt der *jurodivijj* als prophetische Gestalt auf. So sagt der *jurodivijj* Kiriluška in *Truždajuščiesja i obremenennye* (Mühselige und Beladene, 1879) die Geburt und das Schicksal des Fürsten Vasilij Gorčakov voraus.⁴¹⁵ Und im Volksstück *Petr Chlebnik* (Bäcker Petr, 1894), das im Syrien des 3. Jahrhunderts spielt, kommt die *jurodivaja* Dunjuška zum kranken, reichen Petr, prophezeit seine Genesung und macht ihn darauf aufmerksam, dass kein Reicher ins Himmelreich komme (Mt 19,25). Auf ihre Worte hin bricht Petr mit seinem bisherigen Leben, beginnt sein Vermögen unter die Armen zu verteilen und lässt sich, da ihn seine Familie am Tun hindert, in die Sklaverei verkaufen (vgl. Mt 20,26–28).⁴¹⁶ Im Sinne eines christlichen Gewissens fungiert die *jurodivaja* als ‚Stimme Gottes‘, die den Titelhelden an die Gebote Christi erinnert und ihn zur Buße bewegt. Unschwer lässt sich im Titelhelden ein Alter Ego Tolstojs erkennen, der in den *jurodivye*, die in Jasnaja Poljana vorbeipilgerten, den Ruf in die Nachfolge vernahm.

3.4.2. Tagebücher und Briefe

Tolstojs Auseinandersetzung mit dem *jurodstvo* gestaltete sich äußerst vielseitig: Sie reichte von der reflektierten Begegnung mit *jurodivye*⁴¹⁷ über das Studium hagiographischer Quellen⁴¹⁸ bis zur Aneignung des Ideals, das den *jurodivye* zugeschrie-

414 L. N. TOLSTOJ 1928–1958: II 140 u. 151 f. Dmitrij Nechljudov, der Korejša in Moskau besucht hat und ihn für einen „bemerkenswerten Menschen“ hält, verteidigt den *jurodivijj* gegenüber der Kritik seiner Mutter und seiner Schwester. Tolstojs Alter Ego, Nikolaj Irtenëv, hält sich aus der Sache heraus, zweifelt aber an der Richtigkeit von Dmitrijs Position.

415 L. N. TOLSTOJ 1928–1958: XVII 314. Tolstoj benannte „seine“ *jurodivye* wiederholt mit dem Diminutiv von Kirill (Kiriluška, Kirjuša). Von einem *jurodivijj* namens Kirjuša erzählen bereits die Mutter in *Detstvo* (I 19) und die *strannica* Pelagejuška in *Vojna i mir* (X 120). Kirjuša scheint ein geläufiger Name für *jurodivye* gewesen zu sein (vgl. PRYŽOV 1864: 125–129 u. 140–145).

416 L. N. TOLSTOJ 1928–1958: XXIX 284–289.

417 Tolstoj unterhielt sich gerne mit *stranniki* und *jurodivye*, die in Jasnaja Poljana vorbeizogen. „Seltsam!“, schreibt seine Schwägerin Tat'jana Kuzminskaja, „Lev Nikolaevič liebte die *Bož'i ljudi* geradezu: die Unterentwickelten, Halbverrückten, Heimatlosen, Pilger und sogar die Angeseelten [...]. Das Interesse für diese Leute und den Brauch, ihnen Gastfreundschaft zu erweisen, hat er noch von seiner Mutter geerbt“ (KUZMINSKAJA 1973: 194). Besonders interessierte sich der Graf für ihre religiösen Gedanken, die manchmal von der ‚offiziellen Orthodoxie‘ stark abwichen (s. a. a. O. 195).

418 Wie seine Notizen in den Lesemenäen des Dimitrij von Rostov belegen, hat Tolstoj die Legendenden der *jurodivye* Isidora von Tabennisi, Symeon von Emesa, Andreas von Konstantinopel und

ben wurde. Mehr noch als seine künstlerischen Werke zeugen Tolstoj's Tagebücher und Briefe von dieser fast lebenslangen Auseinandersetzung. In ihnen entwickelte der Graf von Jasnaja Poljana ein *jurodstvo*-Konzept, das beispielhaft zeigt, wie sehr er in seinem Denken – trotz aller Ablehnung des kirchlichen Formalismus – der asketischen Tradition der Ostkirche verhaftet blieb. Dabei interessierte ihn am *jurodstvo* weniger die äußere Seite der Askese, d. h. der asketische Habitus mit dem Antiverhalten und der Fleischesabtötung, als vielmehr die innere Ausrichtung – der innere geistliche Kampf gegen den Stolz, den menschlichen Ruhm und alle Eitelkeiten des Lebens. Eine Zweistufenethik ablehnend und auf seine Weise dem kategorischen Imperativ Kants folgend, sah Tolstoj in diesem Kampf keine Aufgabe für wenige Berufene, sondern eine notwendige Bedingung für die geistliche Vervollkommnung, ja eine Primärvoraussetzung jeglichen sittlichen Lebens. Dementsprechend modifizierte und milderte er das hagiographische *jurodstvo*-Konzept in sittlicher Hinsicht, so dass es für ihn und alle Menschen gültig werden konnte und seinen radikalen Charakter weitgehend, aber nicht vollständig verlor.

Die Gedanken, die Tolstoj in seinen Tagebüchern und Briefen zum *jurodstvo* festgehalten hat, lassen sich – mehr oder weniger chronologisch – in folgenden zehn Thesen zusammenfassen (die im Anschluss daran erläutert werden):

1. Das *jurodstvo* ist eine freie, irreguläre Form der Askese, die sich in Ergänzung zur Enthaltensamkeit durch gedankliche Loslösung von materiellen Werten und Bindungen und durch völlige Hingabe an Gott auszeichnet.
2. Das *jurodstvo* ist ein Verhalten, das Tadel von Seiten der Menschen hervorruft und der Schulung im Erdulden des Tadels dient mit dem Ziel, den Stolz und die Sorge um menschlichen Ruhm zu überwinden.
3. Das *jurodstvo* ist die Prüfung, ob man für Gott oder für die Menschen handelt.
4. Das Ideal des *jurodstvo* ist die gelassene Einstellung und vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber dem Lob oder Tadel der Menschen.
5. Das Ideal des *jurodstvo* gilt auch im Rahmen der schriftstellerischen Tätigkeit.
6. Das *jurodstvo* ist nicht nur die höchste Eigenschaft der Tugend, sondern eine notwendige Voraussetzung jeglichen tugendhaften Lebens.
7. Asketismus und *jurodstvo* dürfen kein Selbstzweck sein, sondern müssen der Erfüllung des Willens Gottes dienen, wozu es auch des Leibes und der Zustimmung der Menschen bedarf.
8. Das *jurodstvo* ist in dem Maße ungerecht, in dem es die Menschen zu unsittlichen Taten veranlasst.

Prokopij von Ustjug gelesen (s. GRODECKAJA 2000: 60 f). Außerdem besaß er Poseljanins Sammlung von Lebensbeschreibungen russischer Asketen des 19. Jahrhunderts, die ein Dutzend Kurzbiographien von *jurodivye* enthält. Aus der Lebensbeschreibung des Antonij von Zadonsk hat er unter dem Titel *Kamni* (Die Steine) sogar einen Ausschnitt in den *Krug čtenija* (Lesezyklus, 1904–1908) integriert (L. N. TOLSTOJ 1928–1958: XLI 536 f). Die Legende von der *Pokrov*-Vision des Andreas Salos hat er 1879 vom Bylinenerzähler Vasilij Ščegolenok gehört und in einer Skizze festgehalten (XLVIII 208).

9. Das unfreiwillige *jurodstvo* ist die beste Schule der Tugend.
10. Nicht der professionelle *jurodivjy* bzw. der als *jurodivjy* Anerkannte ist Gott gefällig, sondern der ‚geheime Diener Gottes‘, von dessen unfreiwilligem *jurodstvo* niemand etwas weiß.

1. Das ‚*jurodstvo*‘ ist eine freie, irreguläre Form der Askese, die sich in Ergänzung zur Enthaltsamkeit durch gedankliche Loslösung von materiellen Werten und Bindungen und durch völlige Hingabe an Gott auszeichnet.

Tolstoj gewährte im Leben des *jurodivjy* eine Form der Existenz in Freiheit von materiellen Werten und Bindungen und in völliger Hingabe an Gott. Angesichts dieses Ideals relativierte er die Bedingungen, unter denen er als Gutsbesitzer und Ehemann lebte. Am 18. Juni 1863 – neun Monate nach der Heirat mit Sofija Bers und zehn Tage vor der Geburt des ersten Kindes – schreibt er ins Tagebuch:

Ужасно, страшно, бессмысленно связывать свое счастье с матерьяльными условиями – жена, дети, здоровье, богатство. Юродивый прав. Могут быть жена, дети, здоровье и др., но не в том. Господи, помилуй и помоги мне.⁴¹⁹

Es ist furchtbar, schrecklich und sinnlos, sein Glück an materielle Bedingungen zu knüpfen – an eine Frau, an Kinder, Gesundheit und Reichtum. Der *jurodivjy* hat Recht. Frau, Kinder, Gesundheit und anderes können sein, aber nicht um sie geht es. Herr, erbarme dich und hilf mir.

In den Augen Tolstoj's bildet das *jurodstvo* eine Ergänzung zur Enkratie⁴²⁰ und zeichnet sich – zunächst unkonkret⁴²¹ – durch *gedankliche* Loslösung und *geistige* Befreiung aus. Dementsprechend beschreibt er den *jurodivjy* in der Erfassung von *Detstvo* als „einen Menschen, der nicht nur all seine Leidenschaften fortwährend abtötet, sondern sogar die einfachen Wünsche; der sich ganz Gott anvertraut hat und all die Gedanken aus der Seele vertreibt, die Seiner nicht würdig sind; der nicht an jene Eitelkeiten des Lebens denkt, die unsere Existenz verschlingen“.⁴²² Zusammen mit der Enkratie stellt das *jurodstvo* für Tolstoj eine notwendige Voraussetzung der geistlichen Vervollkommnung dar, weshalb die zitierte Beschreibung des *jurodivjy* mit derjenigen eines fortgeschrittenen Asketen übereinstimmt. Allerdings ist zu beachten, dass Tolstoj das *jurodstvo* nicht an eine Institutionalisierung des asketischen Lebens band, wie sie im Mönchtum erfolgt war. Er verstand es als freie, ir-

419 L. N. Tolstoj 1928–1958: XLVIII 55.

420 Enkratie (ἐγκράτεια) = ‚Enthaltsamkeit‘, ‚Mäßigung‘, sittliche Selbstbeherrschung. Im asketischen Kontext wird die Enthaltsamkeit/Mäßigung auf Sexualität, Nahrung und Besitz bezogen.

421 D. h. noch nicht auf die δόξα τῶν ἀνθρώπων bezogen.

422 L. N. Tolstoj 1928–1958: I 124: Человѣкъ, который безпрестанно убиваетъ не только всѣ свои страсти, но даже простыя желанія, который весь предался Богу и изгоняетъ изъ души всѣ помышленія, которыя не достойны Его, который не думаетъ о тѣхъ мелочахъ жизни, которыя поглощаютъ наше существованіе [...].

reguläre und laikale Form der Askese, die mitten unter den Menschen praktiziert wird und von Kirche und Mönchtum (die er zu kritisieren begann) unabhängig ist, ja in gewissem Gegensatz dazu steht. In diesem Sinne erkannte er im Leben des *jurodivyyj* die ideale Existenzform, für die er sich entschieden hätte, wenn er nicht verheiratet und Familienvater wäre. Am 6. November 1877 – zur Zeit seiner religiösen Krise – schreibt er an Nikolaj Strachov:

Если бы я был один, я бы не был монахом, я бы был юродивым – то есть не дорожил бы ничем в жизни и не делал бы никому вреда.⁴²³

Wenn ich allein wäre, dann wäre ich kein Mönch, sondern ein *jurodivyyj* – das heißt, ich würde im Leben nichts hochschätzen und niemandem zum Schaden gereichen.

Ist das *jurodstvo* hier noch mit einem Konjunktiv verknüpft, so nimmt es nach der ‚religiösen Wende‘ imperativischen Charakter und konkrete Konturen an. Am 26. März 1884 notiert Tolstoj in sein Tagebuch: „Ich fühle, dass es nötig ist, konsequenter zu sein und sich von der Lüge zu befreien – im Sinne des *jurodstvo*, ja“ (Чувствую необходимость большей последовательности и освобождения от лжи – юродство – да).⁴²⁴ Diese Befreiung wird vorerst nicht in einem Bruch mit den familiären und sozialen Bindungen gesehen, wie ihn die *jurodivye* vollzogen, sondern in der Überwindung von Stolz und Sorge um menschlichen Ruhm.⁴²⁵

2. Das ‚*jurodstvo*‘ ist ein Verhalten, das Tadel von Seiten der Menschen hervorruft und der Schulung im Erdulden des Tadels dient mit dem Ziel, den Stolz und die Sorge um menschlichen Ruhm zu überwinden.

Wie aus den Tagebucheinträgen vom 4. Dezember 1888 und vom 6. und 13. August 1890 hervorgeht, verstand Tolstoj das *jurodstvo* als Verhalten, das Erniedrigung von Seiten der Menschen hervorruft und der Schulung im Ertragen dieser Erniedrigung dient. Im Einklang mit der asketischen Tradition sah er darin ein Mittel gegen den Stolz und die „Sorge um menschlichen Ruhm“ (забота о людской славе). „Wir in unserer Welt“, schreibt er am 13. August 1890, „sind es dermaßen gewohnt, nur um der Eitelkeit willen und für den menschlichen Ruhm zu leben, dass man, um sich moralisch zu bessern, bewusst erlernen muss, den Tadel der Menschen zu ertragen.“⁴²⁶ Schon am 4. Dezember 1888 stellt Tolstoj die Frage: „Wie könnte man sich bei der Begegnung mit Menschen angewöhnen, von ihnen (zur Prüfung seiner

423 L. N. Tolstoj 1928–1958: LXII: 347.

424 L. N. Tolstoj 1928–1958: XLIX 73.

425 Seine Ruhmsucht empfand der berühmte Schriftsteller schon früh als Makel (vgl. L. N. Tolstoj 1928–1958: XLVII 9).

426 L. N. Tolstoj 1928–1958: LI 75: мы в нашем мире (я по крайней мере) до такой степени привыкли жить ради одного тщеславия, – для славы людской, что, чтобы исправиться, надо умышленно приучать себя переносить осуждение людей.

selbst, zur Vernichtung der schlechten Persönlichkeit) Erniedrigung, Beleidigung und verkehrte Meinung von sich zu erwarten und zu wünschen“?⁴²⁷ Diese Frage wird im *Krug čtenija* (Lesezyklus) zur Regel transformiert⁴²⁸ und im Tagebucheintrag vom 6. August 1890 gleichsam beantwortet:

чтобы победить заботу о людской славе, надо заботиться о худой славе – не минуешь юродства.⁴²⁹

Damit die Sorge um menschlichen Ruhm überwunden wird, muss man sich um einen schlechten Ruf sorgen – dem *jurodstvo* entgeht man nicht.

Die Sorge um einen schlechten Ruf hielt Tolstoj zwar für unnatürlich und übertrieben, doch sah er darin eine notwendige Korrekturmaßnahme: „Da der Stock auf die eine Seite verbogen ist“, schreibt er am 13. August 1890, „muss man ihn, damit er wieder gerade wird, in die andere Richtung überbiegen“.⁴³⁰ Doch sollte diese Übertreibung den tugendhaften Rahmen nicht sprengen (vgl. unten Pkt. 8).

Aber nicht nur als Korrektur-, sondern auch als Kontrollmaßnahme wollte Tolstoj das *jurodstvo* verstanden wissen.

3. Das ‚jurodstvo‘ ist die Prüfung, ob man für Gott oder für die Menschen handelt.

Wie Tolstoj im Sommer 1890 dem Ehepaar Čertkov schrieb, sah er im *jurodstvo* eine spirituelle Übung, durch die das tugendhafte Handeln geprüft wird, ob es „für Gott“ oder „für die Menschen“ ist. „Wie erkenne ich“, fragt er am 9. Juli 1890 Galina Čertkova, „ob ich etwas für die Menschen oder für Gott tue, wenn ich mich nicht dahin gehend prüfe, dass der menschliche Tadel mich nicht hindert zu tun, was ich tue?“⁴³¹ Und am 10. August 1890 schreibt er an Vladimir Čertkov:

Юродство необходимо, какъ духовное упражненіе. И тутъ вспоминаешь, оцѣниваешь свои поступки, насколько они сдѣланы для Б[ога] и насколько для

427 L. N. Tolstoj 1928–1958: L 9: как бы приучить себя, встречаясь с людьми, ожидать и желать от них (для испытания себя, для уничтожения своей поганой личности), желать от них унижения, оскорбления и превратного о тебе мнения (юродство).

428 L. N. Tolstoj 1928–1958: XLI 331: Хорошо приучать себя к тому, чтобы, встречаясь с людьми, ожидать и ждать от них (для испытания себя, для уничтожения своей гордости) не одобрения и похвалы, а, напротив, унижения, оскорбления и превратного о тебе мнения („Bei der Begegnung mit Menschen sollte man sich angewöhnen, [zwecks Prüfung seiner selbst, zur Vernichtung des Stolzes] nicht Zustimmung und Lob, sondern im Gegenteil, Erniedrigung, Beleidigung und verkehrte Meinung von sich zu erwarten und zu wünschen“).

429 L. N. Tolstoj 1928–1958: LI 72.

430 L. N. Tolstoj 1928–1958: LI 75: Палка согнута в одну сторону, чтобы выправить ее, надо пер[е]гибать ее в другую. Vgl. dazu den Eintrag im Notizbuch vom 13. August 1890 (a. a. O. 145).

431 L. N. Tolstoj 1928–1958: LXXXVII 36: Какъ я узнаю, для людей ли я дѣлаю или для Бога, если только не провѣрю себя тѣмъ, что осужденіе людское не мѣшаетъ мнѣ дѣлать то, что я дѣлаю?

людей, и стараешься, собираешься въ предстоящемъ днѣ откидывать все, что для людей.⁴³²

Das *jurodstvo* ist als geistliche Übung unentbehrlich. Hier reflektierst und bewertest du deine Handlungen, inwiefern sie für Gott und inwiefern sie für die Menschen getan wurden, und du bemühst und entschließt dich am kommenden Tag alles fallen zu lassen, was für die Menschen ist.

Diese Gegenüberstellung von ‚Handeln für Gott‘ und ‚Handeln für die Menschen‘ steht in Zusammenhang mit der Bibelstelle Mt 6,1. In seiner *Kurzen Darlegung des Evangeliums* (1881–83) gibt Tolstoj diese Stelle wie folgt wieder:

Исполняйте эти заповеди не для похвалы людской. Если для людей делаете, то от людей вам и награда. А если не для людей, то награда вам от отца небесного.⁴³³

Erfüllet diese Gebote nicht um des Lobes der Menschen willen. Wenn ihr es für die Menschen tut, dann habt ihr von den Menschen Lohn. Tut ihr es aber nicht für die Menschen, dann habt ihr Lohn vom himmlischen Vater.

Seinen künstlerischen Ausdruck hat dieser Gedanke in der Erzählung *Otec Sergij* (Vater Sergij) gefunden, an der Tolstoj im Sommer 1890 zu schreiben begann und in deren Kontext einige Tagebucheinträge über das *jurodstvo* stehen. Der Titelheld, ein als *starec* verehrter Mönch, erkennt gegen Schluss der Erzählung, dass sein vermeintliches Leben für Gott „überwuchert war vom menschlichen Ruhm“.⁴³⁴ Nach dieser Erkenntnis entledigt er sich seiner Rolle als *starec* und verschreibt sich dem Leben als *strannik*: Büßend für seine Sünden, wandert er von Dorf zu Dorf, bettelt um Brot und Obdach, nimmt Schimpf und Schmach auf sich.⁴³⁵ In Demut prüft er sein Handeln, verachtet die Meinung der Menschen und beginnt Gott zu fühlen.⁴³⁶ Sergijs innerer Kampf entspricht der Konzeption des *jurodstvo*, wie sie Tolstoj in seinen Tagebüchern entworfen hat. Wie im *Krug čtenija* wird das *jurodstvo* hier als „Prüfung der eigenen Liebe zu Gott und den Nächsten“ verstanden.⁴³⁷ Die Erzählung endet damit, wie der Titelheld, nachdem er wegen Landstreicherei nach Sibirien verbannt worden ist, Gartenarbeit verrichtet, Kinder unterweist und Kranke pflegt.⁴³⁸ In der verborgenen, nicht auf Menschenruhm bedachten tätigen Nächstenliebe findet das ‚Handeln für Gott‘ seinen vollkommenen Ausdruck.

432 L. N. Tolstoj 1928–1958: LXXXVII 43.

433 L. N. Tolstoj 1928–1958: XXIV 844.

434 L. N. Tolstoj 1928–1958: XXXI 44: всё это было загажено, заросло славой людской.

435 L. N. Tolstoj 1928–1958: XXXI 44

436 L. N. Tolstoj 1928–1958: XXXI 46: Чем меньше имело значения мнение людей, тем сильнее чувствовался бог.

437 L. N. Tolstoj 1928–1958: XLI 331: проверка своей любви к богу и ближнему.

438 L. N. Tolstoj 1928–1958: XXXI 46.

4. Das Ideal des ‚*jurodstvo*‘ ist die gelassene Einstellung und vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber dem Lob oder Tadel der Menschen.

Das Ideal des *jurodstvo* sah Tolstoj in der ἀπάθεια gegenüber der δόξα τῶν ἀνθρώπων, d. h. in der leidenschaftslosen Gelassenheit gegenüber der Ehre und Meinung der Menschen. Im Tagebucheintrag vom 13. August 1890 nennt er es „gelassene Einstellung und vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber dem Lob oder Tadel der Menschen“ (ровное отношение и полное равнодушие к похвале или осуждению людей).⁴³⁹ Den Tadel der Menschen bezog Tolstoj dabei auf die guten Werke: Wie er im *Krug čtenija* schreibt, geht es darum, „mit Freude Gutes zu tun, ungeachtet des Tadels der Menschen“ (радостно делать доброе, несмотря на осуждение людей).⁴⁴⁰ Theologisch gesprochen, besteht das Ideal also darin, ausschließlich für Gott und die Erfüllung Seines Willens zu leben, ohne sich von den Menschen daran hindern oder gewollt dafür honorieren zu lassen. Im Tagebucheintrag vom 12. Juni 1909 wird das Ideal mit Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Geistesfreiheit konnotiert.⁴⁴¹

5. Das Ideal des ‚*jurodstvo*‘ gilt auch im Rahmen der schriftstellerischen Tätigkeit.

Das Ideal des *jurodstvo* bezog Tolstoj auf seinen ganzen Lebenswandel, einschließlich der schriftstellerischen Tätigkeit. Als er sich während der Arbeit an der *Krejerova sonata* (Kreutzer-sonate) erappte, wie er durch künstlerische Ausfeilung den Menschen zu gefallen versuchte, schrieb er am 29. August 1889 ins Tagebuch: „Man muss auch beim Schreiben ein *jurodivyj* sein“ (Надо быть юродивым и в писании).⁴⁴² Tolstoj's stilistische Simplifizierung, die einige der späteren Werke kennzeichnet, ist z. T. in diesem Kontext zu verstehen;⁴⁴³ ebenso seine von Zeitgenossen kritisierte Gewichtung von Religion und Moral anstelle der Kunst. Zur Zeit der Verfassung der *Krejerova sonata* gab er sich Freunden gegenüber direkt als *jurodivyj* aus. So erinnert sich Strachov in einem Brief an Tolstoj seines letzten Besuches in Jasnaja Poljana: „Ich höre Ihr Gespräch, als Sie sich einen *jurodivyj* nannten, mit innerer Unruhe und Qual; mein Gott!“ (слышу ваш разговор, когда вы назвали себя юродивым, с волнением и страданием. Боже мой!).⁴⁴⁴ Tolstoj's Identifikation mit einem *jurodivyj* reichte von der inneren Selbsterniedrigung über die Anprangerung von Sinnlichkeit und Kultur bis zum

439 L. N. Tolstoj 1928–1958: LI 75.

440 L. N. Tolstoj 1928–1958: XLII 468.

441 L. N. Tolstoj 1928–1958: LVII 94: как твердо, непоколебимо, свободно. Юродст[во] великое дело.

442 L. N. Tolstoj 1928–1958: L 130.

443 Vgl. BODIN 1995: 41. Bodin stellt Tolstoj's Interesse an den *jurodivye* in den Zusammenhang mit seiner Kritik an der „fluent, aristocratic, polite language“.

444 BIRJUKOV 2000: II 124.

äußeren Habitus – dem Tragen eines Bauernhemdes, häufigem Barfußgehen und Radfahren.⁴⁴⁵

6. Das ‚*jurodstvo*‘ ist nicht nur die höchste Eigenschaft der Tugend, sondern eine notwendige Voraussetzung jeglichen tugendhaften Lebens.

Wie Tolstoj am 9. Juli 1890 an Galina Čertkova schrieb, hielt er das *jurodstvo* für eine „notwendige Voraussetzung der geistlichen Vervollkommnung“ (необходимое условие духовного роста).⁴⁴⁶ Rund drei Jahre später, am 29. Mai 1893, notiert er ins Tagebuch:

Часто мне приходило в голову, и я писал это, что юродство (во Христе), т.е. умышленное представление себя худшим, чем ты есть, высшее свойство добродетели. Теперь же я вижу, что это не только не высшее свойство, но это необходимое первое (или, скорее, второе) условие всякой доброй жизни. Как только человек немного освободится от грехов похоти, так тотчас же он отступает и попадает в худшую яму славы людской. И как для приучения себя к воздержанию есть путь и приемы, есть, главное, постоянное внимание к себе, так и для борьбы с славолубием. И одно из первых упражнений – как в пище, не съест более вкусного, а удовлетвориться менее вкусным, так и в этом – не воспользоваться случаем доброй славы и довольствоваться той, какая сложилась. А это и есть юродство.⁴⁴⁷

Es kam mir oft in den Sinn und ich habe es aufgeschrieben, dass das *jurodstvo* (in Christo) – d. h. das absichtliche Vorgeben, schlechter zu sein, als man in Wahrheit ist – die höchste Eigenschaft der Tugend ist. Jetzt sehe ich, dass es nicht nur die höchste Eigenschaft, sondern die notwendige erste (oder eher die zweite) Voraussetzung jeglichen tugendhaften Lebens ist. Sobald sich der Mensch ein wenig von den Sünden der Begierde befreit, droht er vom Weg abzukommen und in den noch tieferen Graben des menschlichen Ruhms zu fallen. Und wie es für die Anlernung der Enthalt-samkeit einen Weg und Methoden gibt, nämlich in erster Linie die beständige Auf-merksamkeit auf sich selbst, so gibt es sie für den Kampf gegen die Ruhmsucht. Und eine der ersten Übungen besteht – wie beim Essen, wo man sich mit weniger Schmack-haftem an Stelle delikaterer Speisen begnügen sollte – darin, den Umstand des guten Rufes nicht zu nutzen und sich mit dem zu begnügen, was man hat. Genau dies be-deutet *jurodstvo*.

Tolstoj unterscheidet hier zwei Aspekte und Stufen des *jurodstvo*: Einerseits hält er es für die „höchste Eigenschaft“ der Tugend (a.), andererseits für eine notwendige Voraussetzung derselben (b.). Diese Unterscheidung lässt sich wie folgt erklären:

445 Bemerkenswerterweise entdeckte Tolstoj im Radfahren „natürliches *jurodstvo*“ (естественное юродство). Am 25. April 1895 schreibt er über sein neues Hobby: „Ich spüre, dass hier natürliches *jurodstvo* vorliegt, dass es mir völlig gleichgültig ist, was andere von mir denken, es ist ohne Sünde und bereitet mir kindliche Freude“ (L. N. TOLSTOJ 1928–1958: LIII 24).

446 L. N. TOLSTOJ 1928–1958: LXXXVII 36.

447 L. N. TOLSTOJ 1928–1958: LII 81 f.

- a) Das *jurodstvo* ist die „höchste Eigenschaft“ des tugendhaften Handelns, sofern dieses für Gott anstelle der Menschen erfolgt, d. h. ohne Ausrichtung auf den menschlichen Ruhm (womit es höher steht als das tugendhafte Handeln, das von der δόξα τῶν ἀνθρώπων „überwuchert“ ist).
- b) Das *jurodstvo* ist insofern eine Primärvoraussetzung des tugendhaften Handelns, als dieses den „Kampf gegen die Ruhmsucht“, welcher mit Übungen der Genügsamkeit beginnt, notwendig einschließt. Dabei wird das *jurodstvo* mit der Enkratie (Enthaltsamkeit) parallelisiert, worin Tolstoj, wie es scheint, die erste Voraussetzung des tugendhaften Lebens sah. Analog zur Enkratie, die mit leichten Enthaltensübungen – wie dem Essen von weniger Delikatem – ansetzt, beginnt das *jurodstvo* mit dem Verzicht auf die Nutzung des guten Rufes sowie dem Verzicht auf die Zerstörung des schlechten Rufes.⁴⁴⁸

7. Asketismus und ‚jurodstvo‘ dürfen kein Selbstzweck sein, sondern müssen der Erfüllung des Willens Gottes dienen, wozu es auch des Leibes und der Zustimmung der Menschen bedarf.

Inzwischen wurde sich Tolstoj auch der „Gefahr des *jurodstvo*“ bewusst und merkte, dass er nicht imstande war, als *jurodivjy* zu leben. Am 15. Dezember 1890 schreibt er in sein Tagebuch:

Нынче, молясь об искушениях славы людской, о том, что презирание нас людьми должно быть радостно для нас, думал об юродстве, прикладывал его к себе и почувствовал опасность юродства для такого слабого человека, как я.

Если совершенно решишься от людского мнения о себе, будешь даже искать осуждения, то лишишь себя сдерживающей силы людского мнения, кот[орое] для слабого человека еще нужно. Я думаю, что это есть ахилесова пята юродства. Начнет делать для того, чтобы люди осуждали его, а потом отдастся соблазну.⁴⁴⁹

Heute beim Gebet wider die Versuchungen des menschlichen Ruhms und bei der Bitte, die Verachtung, die uns von den Mitmenschen entgegengebracht wird, möge sich für uns als freudig erweisen, dachte ich an das *jurodstvo*, wandte es auf mich an und spürte die Gefahr des *jurodstvo* für einen so schwachen Menschen wie mich.

Wenn du dich völlig lossagst von der Meinung, welche die Mitmenschen von dir haben, und sogar den Tadel suchst, dann verlierst du die Kraft, die dir durch die Meinungen der Mitmenschen verliehen wird, dir einen Halt gibt und für einen schwachen Menschen notwendig ist. Ich glaube, dies ist die Achillesferse des *jurodstvo*. Zuerst bewirkt man, dass einen die Mitmenschen tadeln, dann ergibt man sich der Versuchung.

448 Im Sinne des *jurodstvo* hält es Tolstoj für „natürlich und notwendig“ (естественно и должно), „den erworbenen schlechten Ruf nicht zu zerstören und sich über ihn zu freuen als Befreiung von der höchsten Versuchung und als Hinwendung zum wahren, in der Erfüllung von Gottes Willen bestehenden Leben“ (не разрушать установившегося дурного мнения и радоваться ему, как освобождению от величайшего соблазна и привлечению к истинной жизни исполнения воли бога [L. N. Tolstoj 1928–1958: LII 82]).

449 L. N. Tolstoj 1928–1958: LI 113.

Über die Gefahr, die durch die Lossagung von der „Meinung der Menschen“ heraufbeschworen wird, äußert sich Tolstoj ebenfalls im Brief an Čertkov vom 21. März 1892. Darin spricht er sich gegen eine völlige Verachtung von Leib und menschlichem Ruhm aus. Beide wären, meint er, „Werkzeuge zur Erfüllung des Willens Gottes“ und als solche in beschränktem Maße notwendig. Wenn der Asketismus (den er auf die Leibesverachtung bezieht) und das *jurodstvo* (das er mit der Missachtung menschlichen Ruhmes verknüpft) um ihrer selbst willen praktiziert würden, gehörten sie zum Bereich der Sünde:

[...] человек[ъ], живущій для исполненія воли Бога, жертвуя и личносьтю и славой людскою для исполненія воли Б[ога], не можетъ вполне пренебрегать ни тѣломъ, ни славой людскою, п[отому] ч[то] и то и другое суть орудія исполненія воли Бога, можетъ соблюдать ихъ въ той мѣрѣ, въ к[оторой] они нужны для исполненія воли Бога. Трудно найти эту середину – лезвіе – какъ во всѣхъ дѣлахъ Божіихъ, но я думаю, что это такъ, и аскетизмъ для аскетизма, и юродство для юродства – грѣхъ.⁴⁵⁰

[...] ein Mensch, der für die Erfüllung des Willens Gottes lebt und sowohl die Persönlichkeit als auch den menschlichen Ruhm opfert, um den Willen Gottes zu erfüllen, kann weder den Leib noch den menschlichen Ruhm völlig verachten. Denn sowohl das eine wie auch das andere sind Werkzeuge zur Erfüllung des Willens Gottes. Er kann sie in dem Maße beachten, als sie für die Erfüllung des Willens Gottes notwendig sind. Es ist schwierig, diese Mitte zu finden – eine Gratwanderung – wie in allen Angelegenheiten Gottes, doch ich denke, dass es so ist und dass sowohl der Asketismus um des Asketismus willen wie auch das *jurodstvo* um des *jurodstvo* willen eine Sünde sind.

Asketismus und *jurodstvo* dürfen also kein Selbstzweck sein, sondern müssen der „Erfüllung des Willens Gottes“ dienen, wozu es auch des Leibes und der Zustimmung der Menschen bedarf. Gerade die Zustimmung der Menschen kann die nötige Kraft verleihen, um ein Leben „für die Erfüllung des Willens Gottes“ zu führen – jene „Erfüllung“, die Tolstoj in der Befolgung der Gebote Christi erblickte.⁴⁵¹ Anders als ein hagiographischer *jurodivnyj* kämpfte Tolstoj nicht gegen den menschlichen Ruhm an sich (indem er absichtlich Anstoß erregt hätte), sondern gegen die innere Sorge um menschlichen Ruhm, d. h. gegen das eigene Bemühen um Zustimmung und Ehre der Menschen. Er strebte danach, „jeden Augenblick nur für Gott zu leben“, ohne sich dabei um Lob oder Tadel der Menschen zu kümmern. Gleichzeitig war er sich aber bewusst, dass er nicht die Kraft besaß, dieses hochgesteckte Ziel zu erreichen. Am 16. Mai 1893 schreibt er an Nikolaj Ge (Gay) junior:

⁴⁵⁰ L. N. Tolstoj 1928–1958: LXXXVII 133.

⁴⁵¹ Den Willen Gottes sah Tolstoj in den „Geboten Christi“ (заповеди Христа) offenbart, am prägnantesten im „Pentalog“, den er aus den Antithesen der Bergpredigt ableitete: 1. Nicht zürnen!, 2. Nicht begehren!, 3. Nicht schwören!, 4. Dem Übel nicht mit Gewalt widerstreben!, 5. Feinde lieben!

„Ich muss als *jurodivyyj* leben, bin aber nicht imstande, es zu tun“ (Я должен жить юридическим, а не в силах этого делать).⁴⁵²

8. Das ‚*jurodstvo*‘ ist in dem Maße ungerecht, in dem es die Menschen zu unsittlichen Taten veranlasst.

Tolstoj verband sein *jurodstvo*-Konzept nicht mit provokativem Antiverhalten in der Art von Symeon Salos. Die vorgetäuschte Sittenlosigkeit, die für Letztgenannten charakteristisch ist, hielt er sogar für „schädlich“. Am 29. Mai 1893 notiert er ins Tagebuch:

Юродство нарочно притворяться порочным хотя и полезно может быть себе, но думаю, что вредно, как есть гнилое⁴⁵³

Das *jurodstvo* als absichtliche Vortäuschung von Sittenlosigkeit mag zwar für sich selbst von Nutzen sein, doch glaube ich, dass es schädlich ist wie das Essen von etwas Verfaultem.

„Schädlich“ ist derartiges *jurodstvo* – nach Tolstoj – weniger für den eigenen Geist als vielmehr für die Mitmenschen, die es zu unsittlichen Taten provoziert. Im *Krug čtenija* schreibt er: „Das, was man *jurodstvo* nennt, d. h. ein Verhalten, das Tadel und Beschuldigungen von Seiten der Menschen hervorruft, ist in dem Maße ungerecht, in dem es die Menschen zu unsittlichen Handlungen veranlasst“ (То, что называется юродством, т. е. поведением, вызывающим осуждение и нападки людей, несправедливо в той мере, в которой оно вызывает дурные поступки людей).⁴⁵⁴ Die ideale Methode zur Überwindung der Sorge um menschlichen Ruhm sah Tolstoj also nicht in aggressivem Narrenspiel und auch nicht so sehr in absichtlicher Tiefstapelei, sondern – wie Punkt 9 zeigt – mehr in einem *nevol'noe jurodstvo* – einem „unfreiwilligen *jurodstvo*“.

9. Das unfreiwillige ‚*jurodstvo*‘ ist die beste Schule der Tugend.

Am 2. Januar 1899 notiert Tolstoj ins Tagebuch: „Das unfreiwillige *jurodstvo* ist die beste Schule der Tugend“ (Юродство – невольное – есть лучшая школа добра).⁴⁵⁵ Damit meinte er eine Übung im Dulden von „falscher schlechter Meinung, angesichts derer man sich nicht rechtfertigen kann“ (ложное дурное мнение, от которого нельзя оправдаться).⁴⁵⁶ Das „unfreiwillige *jurodstvo*“ entspricht dem Motto ‚Aus der Not eine Tugend machen‘ und ist – im Gegensatz zum

452 L. N. Tolstoj 1928–1958: LXVI 329.

453 L. N. Tolstoj 1928–1958: LII 82.

454 L. N. Tolstoj 1928–1958: XLI 331.

455 L. N. Tolstoj 1928–1958: LIII 218.

456 L. N. Tolstoj 1928–1958: XLI 331.

„freiwilligen *jurodstvo*“ – weniger unnatürlich und kaum Auslöser von unsittlichen Handlungen seitens der Mitmenschen.

10. *Nicht der professionelle ‚jurodivyy‘ bzw. der als ‚jurodivyy‘ Anerkannte ist Gott gefällig, sondern der ‚geheime Diener Gottes‘, von dessen unfreiwilligem ‚jurodstvo‘ niemand etwas weiß.*

Die Unfreiwilligkeit wird schließlich mit dem Attribut ‚Verborgenheit‘ verknüpft: Im Tagebucheintrag vom 2. April 1906 verbindet Tolstoj das „unfreiwillige *jurodstvo*“ mit der Tugendhaftigkeit eines ‚geheimen Dieners Gottes‘ und stellt es der Askese eines „professionellen *jurodivyy*“ entgegen, d. h. eines Menschen, der „als *jurodivyy* anerkannt ist“ (признанный юродивымъ). Der „professionelle *jurodivyy*“, so Tolstoj, „ist Gott nicht gefällig“ (не угоденъ Бору). Gefällig ist nur der ‚geheime Diener Gottes‘, „von dessen unfreiwilligem *jurodstvo* niemand etwas weiß“ (про юродство невольное котораго никто не знаетъ).⁴⁵⁷ Für Tolstoj gehören Unfreiwilligkeit und Verborgenheit somit zu den Attributen eines idealen *jurodstvo*. Zwar ist die Unfreiwilligkeit dabei nicht *conditio sine qua non* – im Rahmen einer heimlichen Askese kann auch das „freiwillige *jurodstvo*“ Gott gefällig sein –, doch ist das „unfreiwillige *jurodstvo*“ der Tugend am besten förderlich (vgl. Pkt. 9).

Unter Tolstojs literarischen Figuren kommt Pašen’ka aus *Otec Sergij* dem Ideal einer verborgenen, unfreiwilligen *jurodivaja* nahe. Wie verschiedene Forscher gezeigt haben,⁴⁵⁸ findet sie eine Entsprechung in der Figur der σαλή in der *Historia Lausiaca* (vgl. S. 47f). Wie jene wird Pašen’ka (von den Jungen) als Närrin verspottet, (von ihrem Mann) geschlagen und schließlich von einem berühmten Asketen (Sergij) besucht, den ein Engel zu ihr schickt.⁴⁵⁹ Sergij erkennt in Pašen’ka das Idealbild einer Gerechten, da sie in Demut und Selbstlosigkeit den Nächsten dient. Und ihre Gerechtigkeit steht umso höher, weil sie ihr gar nicht bewusst ist. Die wahre Gerechte verbirgt ihre Tugendhaftigkeit nicht nur vor der Welt, sondern gleichsam vor sich selbst (d. h. vor dem eigenen Bewusstsein).

Tolstojs Gedanken zum *jurodstvo* lassen sich – ungeachtet des Aspekts von Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit – wie folgt zusammenfassen: Unter *jurodstvo* verstand Tolstoj *eine spirituelle Übung im Erdulden menschlichen Tadels, die vom Verzicht auf die Nutzung des guten Rufes bis zum Herbeiführen eines schlechten Rufes reicht, auf die Überwindung des Stolzes und der Sorge um menschlichen Ruhm zielt, eine gelassene Einstellung gegenüber der Meinung der Menschen zum Ideal hat und durch Prüfen der eigenen Liebe zu Gott und den Nächsten den Weg zu einem Leben „für die Erfüllung des Willens Gottes“ ebnet.*

⁴⁵⁷ L. N. TOLSTOJ 1928–1958: LV 213.

⁴⁵⁸ JURTAJEVA 1988: 121 f; GRODECKAJA 2000: 228 f und TARASOV 2001: 104 f.

⁴⁵⁹ L. N. TOLSTOJ 1928–1958: XXXI 37 f.

Wie aber verstand Tolstoj diese spirituelle Übung konkret, worin sah er das probate Mittel zur Überwindung der Sorge um menschlichen Ruhm? Wie aus dem Tagebucheintrag vom 15. Dezember 1890 hervorgeht, sah er dieses Mittel im Gebet. Durch regelmäßiges Beten versuchte sich Tolstoj das Ideal des *jurodstvo* zu verinnerlichen. In einem seiner Gebete aus dem Jahr 1909 formuliert er z. B.:

[...] не хочу думать о том, хорошо или дурно судят обо мне люди, хочу думать только о суде того бога, который живет во мне.⁴⁶⁰

Ich will [...] nicht daran denken, ob die Menschen gut oder schlecht über mich urteilen; ich will nur an das Gericht jenes Gottes denken, der in mir lebt.

Der Versuch, durch Beten eine gelassene Einstellung gegenüber der menschlichen *δόξα* zu erlangen, erinnert an hesychastische Übungen, wie sie der Pilger in den *Otkrovennye rassказы strannika* praktiziert.⁴⁶¹ Doch unterscheidet sich Tolstoj's Gebet wesentlich vom Jesusgebet des *strannik*: Es bildet eine Zwiesprache mit dem göttlichen Selbst,⁴⁶² die ungeachtet mystischer Züge Ausdruck von rationalem Denken und moralischer Selbstreflexion ist – wie sein ganzes Konzept des *jurodstvo*, ja der christlichen Religion überhaupt. Tolstoj versuchte das *jurodstvo* – wie das gesamte Christentum – von traditioneller Mystik und supranaturalen Komponenten zu befreien und löste es von der Jenseitsorientierung.⁴⁶³ Er verstand es nicht als Charisma und schon gar nicht als Ausdruck einer Gegenvernunft, sondern deutete es aus der Perspektive der praktischen Vernunft. In dieser Hinsicht weicht sein Verständnis vom hagiographischen Paradigma ab.⁴⁶⁴

Das *jurodstvo* beschäftigte Tolstoj bis zum Tod. Unermüdlich bemühte er sich, „als *jurodivij* zu leben“ und die moralische Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Geistesfreiheit zu erlangen, die er damit verband.⁴⁶⁵ Und immer wieder verlieh er seiner Enttäuschung darüber Ausdruck, dass er nicht imstande war, die „große Sache“ zu verwirklichen.⁴⁶⁶ In seinem letzten Eintrag zum Thema, der vom 16. April

460 L. N. TOLSTOJ 1928–1958: XC 143

461 Vgl. OTKROVENNYE RASSKAZY STRANNIKA³ 1948: 30 f.

462 Damit ist das göttliche Selbst in und hinter dem ‚tierischen‘ Ich gemeint. Nach Tolstoj erkennt der Mensch Gott sowohl in der materiellen Unendlichkeit außerhalb von sich selbst als auch in der geistigen Unendlichkeit, die er in seiner Seele fühlt (vgl. L. N. TOLSTOJ 1928–1958: XLIII 187)

463 Vgl. schon L. N. TOLSTOJ 1928–1958: XLVII 37 f.

464 Einzelne Gedanken, die im Rahmen seines *jurodstvo*-Konzepts an Bedeutung gewannen, hatte Tolstoj schon lange vor seiner ‚religiösen Wende‘ entwickelt. Zum Beispiel den folgenden, von Dmitrij Nechljudov in der Erzählung *Junost'* (1857) geäußerten Gedanken: „[W]enn ich liebe, so können weder Lob noch Tadel etwas an meiner Empfindung ändern“ (когда я люблю, то ни похвалы, ни брань не могут изменить моего чувства [L. N. TOLSTOJ 1928–1958: II 208]).

465 Vgl. den Tagebucheintrag vom 12. Juli 1909 (L. N. TOLSTOJ 1928–1958: LVII 94).

466 Zum *jurodstvo*, das er eine „große Sache“ (великое дело) nennt, schreibt Tolstoj am 24. Dezember 1909: „[I]ch bin noch weit davon entfernt“ (Еще далек от этого [L. N. TOLSTOJ 1928–1958: LVII 194]). Ähnlich äußert sich sein Alter Ego, Fürst Nikolaj Ivanovič im unvollendeten Drama

1910 datiert, verknüpft er das *jurodstvo* schließlich mit der Aufgabe des „herrschaftlichen Lebens“:

Досевъ или кievскій студентъ, уговаривали меня бросить свою барскую жизнь, к[оторую] я веду, по ихъ мнѣнiю, п[отому] ч[то] не могу разстаться съ сладкими кушаньями, катанiями на лошади и т. п. – Это хорошо. Юродство.⁴⁶⁷

Dosev oder der Kiever Student versuchten mich zu überreden, mein herrschaftliches Leben, das ich – ihrer Meinung nach – führe, aufzugeben, weil ich auf die süßen Speisen, die Spazierritte usw. nicht verzichten könne. – Das ist gut. *Jurodstvo*.

Zwar geht aus dem Eintrag nicht eindeutig hervor, worauf sich ‚*jurodstvo*‘ bezieht – es ist möglich, dass Tolstoj damit auf das Erdulden des Tadels anspielt oder auf das „Vorgeben, schlechter zu sein, als man in Wahrheit ist“ –, doch liegt es näher, das Wort direkt auf den Bruch mit dem „herrschaftlichen Leben“ zu beziehen. Diesen Bruch vollzog Tolstoj ein halbes Jahr später endgültig: Wie ein *jurodivjy* verließ er Familie und Gut, pilgerte zu den Klöstern Optina und Šamordino, dann weiter, ohne zu wissen wohin, getrieben von der Sehnsucht nach der ewigen Heimat.

Unter den russischen Dichtern des 19. Jahrhunderts erweist sich Lev Tolstoj als der ‚Philosoph des *jurodstvo*‘. Mehr als alle anderen interessierte er sich für die *jurodivye* als religiöses Phänomen, reflektierte ihre Askese aus der Innenperspektive und verband sie mit universalen sittlichen Prinzipien. Mehr als alle anderen identifizierte er sich selbst mit einem *jurodivjy* und internalisierte dessen geistlichen Kampf wider den menschlichen Ruhm. In seinem dichterischen Werk räumte er dem *jurodstvo* zwar weniger Platz ein als Dostoevskij, doch schuf er mit Griša das literarische Musterbild eines „real‘ holy fool“, das sich durch Multiperspektivik, spirituelle Reflexion und subjektive Idealisierung von den *jurodivjy*-Darstellungen anderer Autoren abhebt (bei Letzteren ist der „real‘ holy fool“ oft nur funktionalisiert, dient bald als Staffage eines Sittengemäldes, bald als Aufhänger für satirische Sozialkritik). Neben der *jurodivjy*-Szene in Puškins *Boris Godunov* dürfte das Porträt Grišas die berühmteste literarische Gestaltung eines „real‘ holy fool“ sein.⁴⁶⁸

Die belletristischen *jurodivjy*-Darstellungen, die hier präsentiert worden sind, lassen sich zusammenfassend in positive und kritisch-ablehnende einteilen. Damit spiegeln sie die ambivalente Haltung, welche die russische Gesellschaft im

I svet vo t'me svetit (Und das Licht scheint in der Finsternis): „*Jurodstvo* – ja, wenn ich mich doch bloß zu ihm erheben könnte“ (юродство. Да, если бы только возвыситься до него [L. N. Tolstoj 1928–1958: XXXI 181]).

467 L. N. Tolstoj 1928–1958: LVIII 39.

468 In vielen Abhandlungen über das *jurodstvo* wird auf das Porträt Grišas recurriert (so u. a. in GOVORUCHA-OTROK 1893: № 208, 4; I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 144; PĬJATNICKIJ 1898: 1362; ALEKSIJ [KUZNECOV] 1913: 94; KOLOGRIVOV 1949: 435; NIGG 1956/1993: 349 f; M. EVDOKIMOV 1987: 74–77 und KALLISTOS [WARE] 1984: 6 f).

19. Jahrhundert gegenüber dem *jurodstvo* einnahm. Während der *jurodivyyj* in seiner altrussischen hagiographischen Erscheinung weitgehend idealisiert wird (Puškin, A. K. Tolstoj), stößt er als zeitgenössisches Phänomen bald auf Sympathie (L. N. Tolstoj, Nekrasov), bald auf Skepsis bis Ablehnung (Dostoevskij, Saltykov-Ščedrin, Leskov). Er tritt einerseits als Parrhesiast, Prophet und Gerechter auf, andererseits als Pseudoprophet, Dunkelmann und Objekt des Aberglaubens. Dabei erscheint er überwiegend als Exponent des Volkes und als Subjekt oder Objekt von dessen Glauben oder Aberglauben. In dieser Rolle fungiert er auch als *glas naroda*, doch nicht immer zugleich als *glas Božij*. Dennoch lässt sich das Motto *glas naroda, glas Božij* im weiteren Sinne einem repräsentativen Teil der *jurodivyyj*-Darstellungen zuordnen: den Darstellungen von Puškin, Aleksej Tolstoj und Nekrasov, ja auch von Lev Tolstoj, der Griša als Exponenten des Volkes in unmittelbarer Gottesnähe sieht. Die Vorstellung vom *jurodivyyj* als einem ‚Sprachrohr von Volk und Gott‘, d. h. einem Exponenten des Volkes, der die Wahrheit Gottes vermittelt, ist durch die schöne Literatur gefestigt und verbreitet worden.

Anders als in der Viten- und Erbauungsliteratur wird der ‚Mann Gottes‘ in der Belletristik jedoch entzaubert, und zwar insofern, als sein Handeln ohne supranaturale Effekte geschildert wird bzw. die ihm zugesprochenen Wunder rational gedeutet werden. Der *jurodivyyj* wird nicht nur humanisiert, sondern auch entmystifiziert und zuweilen entlarvt. Durch diese Entzauberung verliert er aber nicht zwangsläufig den Nimbus eines Gerechten – im Gegenteil: Die Entzauberung soll das wahre Wesen des *jurodivyyj* ans Tageslicht bringen – sei es in seiner Gerechtigkeit, sei es in seiner Tugendlosigkeit.

Im Zeichen einer solchen Humanisierung und Entmystifizierung hat Lev Tolstoj auch das *jurodstvo* neu konzipiert. Er versuchte es von herkömmlicher Mystik und supranaturalen Komponenten zu befreien, verstand es weder als vernunftwidrig noch als „irrationalen Aspekt der russischen Kultur“,⁴⁶⁹ sondern stellte es als Ausdruck von moralisch-praktischer Rationalität in positiven Gegensatz zur menschlichen Kultur.

Mit seiner Deutung des *jurodstvo* als Form des vernunftgemäßen Verhaltens stand Tolstoj jedoch nicht allein da. Analogien dazu finden sich in der theologischen Literatur seiner Zeit.

4. Das *jurodstvo* in der theologischen Literatur

Die theologische Auseinandersetzung mit dem *jurodstvo* schlug sich zunächst in der hagiographischen und erbaulichen Literatur nieder, ehe sie im Zuge der Gründung religiöser Zeitschriften in der Reformzeit Alexanders II. auch in die theologische Fachliteratur einging. Diese unterscheidet sich durch ihren theoretisch-

⁴⁶⁹ Nach Thompson symbolisiert der *jurodivyyj*, wie er auf Nesterovs Gemälde *Na Rusi* dargestellt ist, den *irrational aspect of Russian culture* (THOMPSON 1987: 5).

analytischen und systematischen Ansatz von der Viten- und Erbauungsliteratur, kann aber nicht immer scharf von ihr getrennt werden. Aufgrund laudatorischer Elemente und einer weithin unkritischen Haltung gegenüber den hagiographischen Quellen stehen die vorrevolutionären theologischen Studien über das *jurodstvo* z. T. der Erbauungsliteratur nahe.⁴⁷⁰ Verfasst wurden sie von theologisch geschulten Laien und Geistlichen, publiziert in Buchform oder Zeitschriften wie *Duchovnaja beseda*⁴⁷¹ und *Dušepoleznoe čtenie*⁴⁷². Im Vergleich zu den *jurodivjy*-Darstellungen in der Erbauungsliteratur sind sie nicht zahlreich und belaufen sich auf zwei Monographien, ein paar Zeitschriftenartikel und einige Abschnitte aus größeren Werken. Nur selten wird das Thema darin unter dogmatischen Gesichtspunkten erörtert, sondern meist unter kirchenhistorischen, religiös-psychologischen, moralischen und sozialen Aspekten. Ihrem Charakter nach sind die Studien mehrheitlich apologetisch. Sie haben v. a. zum Ziel, das *jurodstvo* angesichts der vorgebrachten Kritik als Form christlicher Askese zu legitimieren und als dem Geist der Hl. Schrift entsprechend darzustellen. Dabei stützen sie sich vornehmlich auf die mittelalterlichen *jurodivjy*-Viten, die dasselbe Ziel verfolgten, so dass die Sicht der Hagiographen oft adaptiert wird.

Im Folgenden gilt das Augenmerk primär den apologetischen Schriften über das *jurodstvo* (4.1.). Danach sollen Entwürfe eines *jurodstvo* aller Christen¹ vorgestellt (4.2.) und Ansätze einer theologischen *jurodstvo*-Kritik zusammengetragen werden (4.3.).

4.1. Die theologische Apologie des *jurodstvo*

4.1.1. Petr Sladkopevcev

Die erste theologische Studie über das *jurodstvo* stammt von Petr Sladkopevcev (1826–?) – einem Alumnus der Petersburger Geistlichen Akademie. Sie wurde im Sommer 1860 – d. h. wenige Wochen vor Pryžovs Artikel in *Naše vremja* und der anschließenden Pressedebatte – in der Zeitschrift *Duchovnaja beseda* veröffentlicht.⁴⁷³ Auf Sladkopevcevs Thesen bauen die späteren Monographien von Priester Ioann Kovalevskij und Priestermonch Aleksij (Kuznecov) auf. Die Studie hat zum Ziel, die unvoreilhaftesten Meinungen über die kanonisierten *jurodivye* zu zerstreuen

470 Vgl. THOMPSON 1987: 53.

471 Die Zeitschrift *Duchovnaja beseda* wurde unter Beteiligung von Metropolit Grigorij (Postnikov) 1857 gegründet und ab 1858 an der Petersburger Geistlichen Akademie herausgegeben.

472 Die geistlich-erbauliche Zeitschrift *Dušepoleznoe čtenie* wurde 1860 von den Theologen Aleksej Ključarev (dem späteren Erzbischof Amvrosij), Vasilij Lebedev und Vasilij Nečaev (dem späteren Bischof Vissarion) gegründet und von Letzterem ab 1866 drei Jahrzehnte lang allein geleitet.

473 Und zwar in drei Folgen: in den Nummern vom 23. Juli, 30. Juli und 13. August. Die Abhandlung trägt den Titel *O sv. jurodivych Christa radi* (Über die hl. *jurodivye Christa radi*).

und das kirchliche Urteil über Letztere zu rechtfertigen. Dabei rekurriert der Autor auf die Viten der byzantinischen *σαλοί* und der altrussischen *jurodivye*, während er die *jurodivye* der Petersburger Periode außer Acht lässt. Folgende drei Fragen stellt er ins Zentrum seiner Abhandlung: 1. Was ist das *jurodstvo*? 2. Gibt es dazu direkte Anweisungen in der Bibel? 3. Entspricht es dem Geist des Christentums?

1. Im *jurodstvo* sieht Sladkopezcev „eine Form der Selbstverleugnung, bei der die *jurodivye* sich von derjenigen Seite des Verstandes lossagten, unter deren Einfluss die Tätigkeit des Menschen als sinnlichen Wesens und Bewohners der sinnlichen Welt geregelt wird, ihr entsagten, um durch Abbruch der Beziehungen zur Welt den Wirkungskreis für Gott zu erweitern und ohne Einschränkung durch zweitrangige Beziehungen einzig und allein für Gott zu leben und zu wirken“.⁴⁷⁴ Sladkopezcev betont, dass die „Entrücktheit vom Verstand“ (отрѣшенность отъ ума) bei den *jurodivye* keine innerliche gewesen sei: „Wenn die Gnade im Erweckten den Verstand auch ersetzt, wie das Sonnenlicht das angezündete Licht, so schließt sie sein Wirken nicht aus“.⁴⁷⁵ Den inneren Bezug der *jurodivye* zum Verstand hält er für natürlich. Seiner Ansicht nach sagten sich die *jurodivye* nur vom Verstand los, „wenn ihre Tätigkeit ins äußere Leben überging. Die äußere Lebensweise bildete für sie jenes Tätigkeitsfeld, auf dem sie erschienen, nachdem sie die Herrschaft des Verstandes von sich geworfen hatten.“⁴⁷⁶

2. Sladkopezcev konstatiert, dass das *jurodstvo* nicht direkt und genau von der Hl. Schrift vorgeschrieben sei, was auch für andere Formen christlicher Askese gelte. Die biblischen Autoren legten nur grundlegende Züge des asketischen Lebens und deren unterschiedliche Stufen fest. Weitere Züge verschiedener Lebensmuster habe die christliche Freiheit unter Mitwirkung der Gnade Gottes bestimmt. „Das Schweigen der Schrift über eine bestimmte Lebensweise“, schreibt Sladkopezcev, „gibt somit kein Recht, den sittlichen Wert dieser Lebensweise abzulehnen“.⁴⁷⁷

Sladkopezcev ist jedoch der Ansicht, dass die „Entsagung des Verstandes“ (отречение отъ ума), wie sie die *jurodivye* praktizierten, im Einklang mit biblischen

474 SLADKOPETSEV 1860: 371: родъ самоотверженія, въ которомъ юродивые отрѣшались отъ той стороны ума, подѣ влияніемъ коей устрояется дѣятельность чловѣка, какъ существа чувственнаго, какъ обитателя міра чувственнаго, отвергались для того, чтобы, чрезъ прекращеніе отношеній къ міру, тѣмъ болѣе расширить кругъ дѣятельности для Бога, чтобы, не стѣсняясь никакими посторонними отношеніями, жить и дѣйствовать единственно для Бога.

475 SLADKOPETSEV 1860: 369: въ возрожденномъ благодать хотя замѣняетъ умъ, также какъ свѣтъ солнечный – свѣтъ возжигаемый, но не исключаетъ однакожъ дѣятельности его.

476 SLADKOPETSEV 1860: 370: Они отрѣшались отъ ума только тогда, когда ихъ дѣятельность переходила во внѣшнюю жизнь. Внѣшній образъ жизни составлялъ для нихъ то поприще, на которомъ они являлись, свергнувъ съ себя владычество ума.

477 SLADKOPETSEV 1860: 364: Итакъ, молчаніе писанія объ извѣстномъ образѣ жизни еще не даетъ права отвергать нравственное достоинство этого образа жизни.

Weisungen steht. Indem er auf 1 Kor 3,18 verweist, schreibt er, dass die Hl. Schrift gebiete, insofern dem Verstand zu entsagen, als dies für die Erlösung notwendig sei. Paulus habe von den Christen verlangt, „dass sie sich von der vorgefassten Meinung zu ihrer Pseudoweisheit befreien, ihr übermäßiges Vertrauen zum eigenen Verstand zerstörten und sich stattdessen in tiefer Demut dem Glauben an die Kraft des Kreuzes hingaben“.⁴⁷⁸ Demgemäß hätten die *jurodivye* ihre Schwächen und die erlösende Wirkung der Selbstverleugnung erkannt und Letztere bis zur höchsten Stufe erweitert.

3. Am meisten Platz räumt Sladkopezcev der Antwort auf die Frage ein, ob das *jurodstvo* dem Geist des Christentums entspreche. Diese Frage gliedert er in 3 Unterfragen: Entspricht das *jurodstvo* der menschlichen Natur?, ist es der Erlösung förderlich? und steht es im Einklang mit der christlichen Nächstenliebe?

Sladkopezcev weist darauf hin, dass die „Entsagung des Verstandes“, wie sie die *jurodivye* praktizierten, mit der menschlichen Natur zunächst unvereinbar erscheint: „Den Pflichten des Verstandes zu entsagen, auf denen die ganze Ordnung des menschlichen Lebens auf Erden ruht, bedeutet, dass der Mensch kein Mensch ist, zum mindesten kein solcher, wie er hier – auf dieser Welt im jetzigen Zustand – sein sollte“.⁴⁷⁹ Betrachtet man das menschliche Wesen jedoch tiefer, dann lässt sich die Grundlage für das *jurodstvo* im höchsten Teil dieses Wesens finden – „in jenem Teil, in dem allein die Überreste der Erhabenheit unserer Natur bewahrt sind“: im menschlichen Geist.⁴⁸⁰ Dieser ist nicht zur Unterordnung gegenüber dem Zeitlichen und Zufälligen bestimmt, sondern zum höheren, unsterblichen Leben. Und so nähert sich der Mensch seiner naturgemäßen Bestimmung an, wenn er seine Geisteskräfte entwickelt und sich befreit aus der Unterordnung gegenüber allem Vergänglichen, inklusive der Gesetze des Verstandes, die dem gegenwärtigen Zustand des Menschen angepasst sind. In diesem Kontext sieht Sladkopezcev das *jurodstvo* im Einklang mit der menschlichen Natur:

Отрѣшеніе отъ законовъ ума, приспособленныхъ къ настоящему состоянію человѣка, при преобладающемъ развитіи высшихъ силъ ума, естественно; дѣятельность, устрояемая по законамъ сего послѣдняго, также естественна и вполне достойна нравственно-разумнаго существа; слѣдовательно, если можно и должно предполагать, что юродивые находились подъ вліяніемъ этой стороны ума, учреждали жизнь по ея законамъ и требованіямъ: то явно,

478 SLADKOPETSEV 1860: 371: апостоль требуетъ отъ христіанъ, чтобы они вывели себя изъ предубѣжденія къ мнимой мудрости своей, истребили излишнюю довѣренность къ своему уму, но съ глубокимъ смиреніемъ предали себя водительство вѣры въ силу креста.

479 SLADKOPETSEV 1860: 372: отрѣшить себя отъ обязанностей ума, на коихъ держится весь порядокъ жизни человѣческой на землѣ, значитъ быть человѣку не человѣкомъ, по крайней мѣрѣ не такимъ, какимъ онъ долженъ быть здѣсь – въ семъ мірѣ въ настоящемъ состояніи.

480 SLADKOPETSEV 1860: 372: въ той части, въ которой одной сохранились остатки величія нашей природы [...].

что образъ ихъ жизни, несогласный съ жизнію по обыкновенному порядку, имѣть свое основаніе въ природѣ нашего духа, и вполне согласенъ съ нравственнымъ закономъ. И еслибы мы могли понять нашу природу, выразумѣть ея законы и требованія, опредѣлить по нимъ свое достоинство и назначеніе, измѣрить глубину, въ которую мы ниспали отъ истинной духовной жизни къ той, которая у насъ украшается и прикрывается въ своихъ недостаткахъ именемъ жизни по естественному порядку: то, можетъ быть, увидѣли бы, что эта природа, безъ постороннихъ внушеній и побужденій, сама вызываетъ насъ къ отрѣшенности отъ порядка жизни, называемаго естественнымъ; увидѣли бы, что юродство, по непреложнымъ законамъ нашего духа, есть одно изъ самыхъ дѣйствительныхъ средствъ, коими человекъ можетъ пользоваться при возстаніи отъ своего паденія, при изведеніи себя изъ жалкаго, поноснаго рабства чувственности въ состояніе свободы.⁴⁸¹

Die Lossagung von den Gesetzen des Verstandes, die dem jetzigen Zustand des Menschen angepasst sind, ist bei der dominierenden Entwicklung höherer Verstandeskkräfte natürlich. Die nach den Gesetzen der Letzteren geregelte Tätigkeit ist ebenfalls natürlich und eines moralisch-vernünftigen Wesens vollkommen würdig. Folglich, sofern wir annehmen können und müssen, dass sich die *jurodivye* unter dem Einfluss dieser Verstandes-Seite befanden und das Leben nach deren Gesetzen und Forderungen einrichteten, ist es klar, dass ihre Lebensweise, die der gewöhnlichen Lebensordnung zuwiderläuft, in der Natur unseres Geistes begründet liegt und dem sittlichen Gesetz entspricht. Und wenn wir unsere Natur verstünden, ihre Gesetze und Forderungen begriffen, nach ihnen unsere Würde und Bestimmung definierten und die Tiefe mäsßen, in die wir gestürzt sind bei unserem Fall aus dem wahren geistlichen Leben in dasjenige, das bei uns in seinen Mängeln verziert und verdeckt wird vom Namen des ‚Lebens nach der natürlichen Ordnung‘, dann sähen wir vielleicht, dass uns diese Natur ohne fremde Eingebungen und Impulse selbst zur Lossagung von der natürlich genannten Lebensordnung veranlasst; sähen wir, dass das *jurodstvo* – nach den unabänderlichen Gesetzen unseres Geistes – eines der wirkungsvollsten Mittel ist, die der Mensch bei der Erhebung aus seinem Fall gebrauchen kann, bei seiner Herausführung aus der erbärmlichen, schmachvollen Knechtschaft der Sinnlichkeit in den Zustand der Freiheit.

Nach Sladkopezcev ist das *jurodstvo* also sowohl der Natur des Menschen angemessen wie auch dessen Erlösung förderlich.

In diesem Zusammenhang verteidigt der Autor die „Verschlossenheit der *jurodivye*“ (скрытность юродивыхъ), d. h. die Verbergung der eigenen Tugendhaftigkeit und das Vorgeben, schlechter zu sein, als man in Wahrheit ist. Diese Verschlossenheit stehe nicht im Widerspruch zur Würde der menschlichen Natur, da sie den Antrieb für das Streben nach geistlicher und sittlicher Vervollkommnung bewahre: das „Bewusstsein der eigenen Nichtigkeit“ (сознаніе собственного ничтожества).⁴⁸²

481 SLADKOPEVCEV 1860: 374 f.

482 SLADKOPEVCEV 1860: 375 f.

Im *jurodstvo* sieht Sladkopevcev die höchste Form christlicher Selbstverleugnung und den „schwierigsten geistlichen Kampf“ (труднѣйшій подвигъ). In ke-notischem Sinne vergleicht er den *jurodivij* mit einem Königssohn, der in vollem Bewusstsein seiner Würde das wertvolle Gewand auszieht, ein einfaches Hemd anlegt und freiwillig in den Stand des Untertanen tritt, wobei er bei gesundem Verstand den Schein des Wahnsinns annimmt.⁴⁸³ Unter diesem Schein wirke der *jurodivij* zugunsten seiner Mitmenschen und deren Erlösung, und zwar mittels Gebet und durch „Erbauung der Nächsten mittels Belehrungen“ (назиданіе ближнихъ наставленіями).⁴⁸⁴

Den Einwand, dass die *jurodivye* kein erbauliches Beispiel darstellen, weil sie die Regeln der Kirche missachteten, lässt Sladkopevcev nicht gelten. Er hält dagegen, dass gewisse Gesetze, die nicht zu den Hauptgesetzen gehören, beim Übergang von einer niedrigen zu einer höheren Lebensstufe ihre Verbindlichkeit verlieren. „Im neuen Leben“, schreibt er, „gilt ein neues Gesetz, weshalb das frühere Gesetz, das den niedrigen Lebensstufen angepasst ist, für den Menschen, der die höheren Lebensstufen erreicht, nicht die frühere Verbindlichkeit hat“. „Daher verwundert es nicht“, schreibt er weiter, „dass die *jurodivye*, welche die höchste Stufe der Vollkommenheit erreichten, die Forderungen einiger Gesetze der Kirche nicht erfüllten und manchmal nicht zur Kirche gingen; denn wer selbst dem Dreieinigem zum geistlichen Haus erbaut wird [vgl. 1 Petr 2,5], der kann, wenn er zu bestimmter Zeit keine handgemachten Kirchen besucht, im Geist und in der Wahrheit zu Gott beten [vgl. Joh 4,23 f]“.⁴⁸⁵ Die kirchlichen Regeln, welche die *jurodivye* bisweilen missachteten – wie etwa das Fastengebot –, seien zudem keine absoluten. Das sittliche Ziel stehe höher als solche Mittel.

Auch den Vorwurf, dass die *jurodivye* durch ihre Taten die Menschen verführten, lässt Sladkopevcev nicht gelten: Wer die *jurodivye* für Wahnsinnige hielt, ahmte sie nicht nach, und wer sie für Fromme hielt, ließ sich durch ihr Leben belehren. Zum Objekt der Verführung konnten die *jurodivye* – nach Sladkopevcev – nur für die „Verdorbensten“ werden, für solche, in denen das Gefühl der Menschenliebe erloschen war.⁴⁸⁶

Schließlich betont der Verfasser, dass längst nicht alle Menschen *jurodivye* sein können, woraus aber keine Schlüsse gegen das *jurodstvo* gezogen werden dürfen. Die These, dass nur jene Tugend erhaben sei, die für alle Menschen erwünscht ist,

483 SLADKOPCEV 1860: 377.

484 SLADKOPCEV 1860: 428 f.

485 SLADKOPCEV 1860: 430 f. Въ новой жизни новый законъ; слѣдовательно законъ прежній, приспособленный къ низшимъ степенямъ жизни, для чловѣка, достигшаго высшихъ степеней оной, не имѣть прежней обязательности. Поэтому неудивительно, ежели юродивые, взошедшіе на высшую степень духовнаго совершенства, иногда не выполняли требованій нѣкоторыхъ законовъ Церкви, – иногда не посѣщали храмовъ Божіихъ; кто самъ созидается въ храмъ духовенъ Тріединому, тотъ, и не посѣщая почему либо въ опредѣленное время рукотворенные храмы, можетъ еще поклоняться Богу въ духѣ и истинѣ.

486 SLADKOPCEV 1860: 431–433.

weist er zurück. „Niemand hat das Recht“, schreibt er, „dem anderen die Lebensweise vorzuschreiben, dass er auf jenem und keinem anderen Weg die Erlösung suchen müsse“. Die Menschen verfügen über unterschiedliche Kräfte, und „die Erlösung wird nicht allein durch die Kräfte des Menschen, sondern auch durch das Mitwirken der Gnade erlangt“.⁴⁸⁷ Und so kann und darf nicht jeder ein *jurodivij* werden, sondern nur der von Gott dazu Begnadete.

Den Vorwurf, die *jurodivye* seien nutzlose Glieder der Gesellschaft, hält Sladkopezcev für unberechtigt. Zwar dienten die *jurodivye* der Gesellschaft nicht durch körperliche Arbeit, doch trugen sie zur Besserung der Sitten bei, indem sie als Lehrer der Frömmigkeit und als gesellschaftliche Mahner auftraten.⁴⁸⁸

Der Verfasser kommt zum Schluss, dass das *jurodstvo* vollauf dem Geist des Christentums entspricht.

4.1.2. Aleksandr Bucharev

Unter den bekannteren Theologen des 19. Jahrhunderts hat dem *jurodstvo* wohl keiner so viel Aufmerksamkeit geschenkt wie Aleksandr Bucharev (1822⁴⁸⁹–1871, von 1853 bis 1863 Archimandrit Feodor). In seinen theologischen und religiös-philosophischen Schriften geht er wiederholt auf das Phänomen ein und verteidigt es gegenüber der Kritik von Seiten der *intelligencija*. Anders als Sladkopezcev interessierten ihn nicht die mittelalterlichen, sondern die zeitgenössischen *jurodivye*, über die er im Kontext seines Versuchs reflektierte, die Orthodoxie mit der Gegenwart zu versöhnen. Im Blickpunkt seiner Aufmerksamkeit standen die *jurodivye* Ivan Korejša von Moskau (1783–1861) und Petr Tomanickij aus der Jerusalem-Vorstadt bei Uglič (1782–1866). Während Bucharev Ersteren nur über Presseartikel und Augenzeugenberichte kannte,⁴⁹⁰ pflegte er mit Letzterem persönlichen Kontakt.⁴⁹¹ Seine Bekanntschaft mit Tomanickij begann um 1850⁴⁹² – 36 Jahre nachdem dieser wegen „Geistesverwirrung“ des Priesteramtes enthoben worden war und sich als *jurodivij* einen Namen gemacht hatte.⁴⁹³ Bucharev, der von 1852

487 SLADKOPCEV 1860: 434: никто не может и не имѣть права назначать другому образъ жизни, чтобы онъ тѣмъ, а не другимъ путемъ достигалъ спасенія [...]; спасеніе совершается не одними силами челоуѣка, но и содѣйствіемъ благодати [...].

488 SLADKOPCEV 1860: 435–437.

489 Zum lange Zeit umstrittenen Geburtsdatum Bucharevs s. FLORENSKIJ 1997: 600. Gemäß Geburtsregister wurde Bucharev am 20. Juli 1822 im Dorf Fedorovskoe (Landkreis Korčeva, Gouv. Tver') geboren.

490 BUCHAREV 1862: 20. Im Unterschied zu Pryžov, gegen dessen Kritik er Korejša verteidigte, hatte Bucharev den berühmten *jurodivij* nie gesehen. 1861 schreibt er in einem offenen Brief an den Herausgeber des *Strannik*: „[Ü]brigens habe ich ihn selbst noch nicht persönlich gesehen“ (впрочемъ, самаго его видѣть лично мнѣ непреходилось еще).

491 Vgl. BUCHAREV 1865: 313.

492 Laut seinen Erinnerungen lernte Bucharev Tomanickij 16 oder 17 Jahre vor dessen Tod (1866) kennen (BUCHAREV 1871: 5).

493 Vgl. BUCHAREV 1871: 29 und ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: IX (Sentjabr) 23.

bis 1858 als Professor für Bibelwissenschaft und Dogmatik an den Geistlichen Akademien von Moskau und Kazan' wirkte, verehrte Tomanickij als seinen geistlichen Führer. Nach eigenen Angaben ist sein ganzes Denken und Handeln „in der Schule dieses *starec*“ geformt worden.⁴⁹⁴ Unter dem Eindruck der Begegnungen mit Tomanickij entwarf Bucharev auch seine Apologie des *jurodstvo*. Den konkreten Anlass dazu boten die Schriften Pryžovs über die Moskauer *jurodivye*, angefangen mit dessen Artikel über Korejša im September 1860.⁴⁹⁵

Pryžovs Verurteilung der *jurodivye* als Pseudopropheten wird von Bucharev energisch zurückgewiesen: Sie trage der Problematik der Pseudopropheteie als theologischer Angelegenheit nicht Rechnung und beruhe nicht auf jenen geistlichen Kriterien, die für die Unterscheidung zwischen Propheten und Pseudopropheten maßgeblich seien. Eine Richtschnur dafür bilde das Schriftwort 1 Joh 4,1–3 über die Erkennung des Geistes Gottes. Danach stammt jener Geist von Gott, „der Christus als im Fleisch gekommen bekennt“, und zwar indem er – wie Bucharev schreibt – „die Prinzipien des Wahren und Guten im Gott-Logos und im Geist Seiner Menschenliebe“ anerkennt und verwirklicht.⁴⁹⁶ Im Handeln von *jurodivye* wie Korejša und Tomanickij sieht Bucharev keinen Widerspruch zum „menschenliebenden Geist Christi“. Im Gegenteil: Dieser Geist inkarniert sich im Leben der *jurodivye*, die sich der Alltagsorgen der Mitmenschen annehmen und deren Unvernunft erdulden, wodurch sie selbst als unvernünftig erscheinen. 1861 schreibt Bucharev in einem offenen Brief an den Herausgeber des *Strannik*:

Тогда какъ другіе подвиги увлекають подвижниковъ изъ міра, уводятъ ихъ въ пустыни – юродивый Христа-ради остается въ мірѣ, живо принимая къ сердцу духовныя нужды и опасности мірскихъ ко Христу собратій своихъ и готовый, по возможности, нести духовныя ихъ тяготы, какъ собственныя. И какъ, отъ свойственнаго большинству неполно-возрастія или даже просто ребячества духовнаго, едва-едва въ комъ изъ насъ встрѣчается свѣтлый духовный смыслъ или разсудительное духовное вниманіе къ обстоятельствамъ и дѣламъ жизни сей – то и духовное неразуміе своихъ собратій юродивый Христа-ради раздѣляетъ съ ними своею любовію, являясь именно для этого также неразумнымъ или безумнымъ, *юродивымъ*.⁴⁹⁷

494 BUCHAREV 1865: 313. Über den Einfluss Tomanickijs auf Bucharev s. BELORUKOV 1915: 806–838; KEDVES 1967: 66–71 und VALLIERE 2000: 24 f.

495 Zu Pryžov vgl. S. 275–277, 365–367 und Anhang S. 473–484. Bucharev hat seine Apologie des *jurodstvo* in folgenden sechs Schriften dargelegt: in seinen Anmerkungen zu Pryžovs Artikel über Korejša (publiziert am 12. Nov. 1860 in der Kirchenchronik der Zeitschrift *Duchovnaja beseda*, s. Anhang der vorliegenden Arbeit S. 485–496), in einem Brief an den Herausgeber des *Strannik* (publiziert am 7. Jan. 1862 in der Zeitung *Syn otečestva*), in den Aufsätzen Nr. 7 und 14 seines Sammelbandes *O sovremennyh duchovnyh potrebnoščach mysli i žizni, osobenno russkoj* (publ. 1865), in seiner Verteidigungsschrift *Moja apologija* (publ. 1866) und in seinen Erinnerungen an den *jurodivij* Petr Tomanickij (publ. 1871).

496 BUCHAREV 1860: 693 f.

497 BUCHAREV 1862: 20.

Während andere Formen der Askese die Glaubensstreiter aus der Welt treiben, in die Wüsten führen, so verbleibt der *jurodivj Christa radi* in der Welt, nimmt sich die geistlichen Nöte und Gefahren seiner weltlichen Mitmenschen in Christo zu Herzen und ist bereit, ihre geistlichen Lasten wenn möglich als die eigenen zu tragen. Und wie sich infolge der geistlichen Unreife oder Kinderei, die der Mehrheit eignet, unter uns kaum ein lichter geistlicher Verstand oder eine vernünftige geistliche Aufmerksamkeit für die Umstände und Dinge dieser Welt findet, so teilt der *jurodivj Christa radi* durch seine Liebe mit seinen Mitmenschen auch deren geistliche Unvernunft und erscheint gerade deswegen unvernünftig oder wahnsinnig, eben als *jurodivj*.

Die „geistliche Unvernunft“, welche die *jurodivye* mit ihren Mitmenschen teilen, bezieht Bucharev auf die Geisteshaltung verschiedener sozialer und ideologischer Gruppen: Zum einen auf die Unbesonnenheit „vieler Orthodoxer“, die sich ohne geistliche Überlegungen an die *jurodivye* wenden und diese mit alltäglichem „Kram“ belasten (wodurch sie die Asketen quälen und Sittenlose zum *lžejurodstvo* verleiten);⁴⁹⁸ zum anderen auf die Kurzsichtigkeit von Gebildeten wie Pryžov, die christusfremden „Klügeleien“ frönen und sich nicht scheuen, die *jurodivye* zu verspotten.⁴⁹⁹ Als Beispiele für die Kurzsichtigkeit von Gebildeten nennt Bucharev folgende Erscheinungen: die Fesselung der Vernunft, den Agnostizismus, die Trennung von Glauben und Wissen und die These der Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen.⁵⁰⁰ Darin sieht er Ausdrücke einer Pseudovernunft oder – biblisch gesprochen – der ‚Weisheit der Welt‘, die Torheit bei Gott ist (1 Kor 3,19). Diese Pseudovernunft ruft das *jurodstvo* als notwendiges Korrektiv hervor und erhält es am Leben.⁵⁰¹

Das *jurodstvo* selbst hält Bucharev für durchaus vernünftig: Nicht von der Vernunft sagen sich die *jurodivye* los, sondern vom sichtbaren „Handeln nach dem gemeinen gesunden Menschenverstand“ (дѣйствіе обыкновеннымъ здравымъ смысломъ).⁵⁰² Den tieferen Sinn des *jurodstvo* erklärt er anhand der Paulusworte 1 Kor 4,9 f und 2 Kor 4,12: In Analogie zu diesen Worten geben sich die *jurodivye* dem „Tod“ der Narrheit vor den Menschen“ hin, um Letztere aus ihrer Unvernunft ins „Leben“ der gesunden Vernünftigkeit“ zu führen. Aus christlicher Nächstenliebe bringen sie die Mitmenschen zur Vernunft, indem sie die Last ihrer Unvernunft tragen. Bucharevs Deutung des *jurodstvo* steht ganz im Zeichen seines kenotischen Verständnisses der Inkarnation. In seinem Aufsatz *Važnyj urok* (Eine wichtige Lektion, 1865)⁵⁰³ schreibt er:

498 BUCHAREV 1865: 548 f.

499 BUCHAREV 1865: 91; 312 f u. 549 f.

500 BUCHAREV 1865: 551 f.

501 BUCHAREV 1865: 553. Bemerkenswerterweise sieht Bucharev im *jurodivj* Tomanickij einen Repräsentanten der Einheit von Glauben und Wissen (BUCHAREV 1871: 23).

502 BUCHAREV 1865: 550.

503 Der vollständige Titel des Aufsatzes lautet: *Važnyj urok, podavaemyj sovremennoj myslitel'nosti jurodstvom Christa* (Eine wichtige Lektion, die dem zeitgenössischen Denken vom *jurodstvo* Christi erteilt wird).

Дѣло здѣсь въ томъ, что живущіе Христомъ люди одушевляются и тою Его любовію къ грѣшнымъ и заблуждающимъ, по которой Онъ на Себя взялъ и на Себѣ, собственными страданіями и смертію, вынесъ вину всемірныхъ грѣховъ и заблуждений, открывъ черезъ это для гибнущаго міра Свою правду и жизнь; въ соучастіи этого самого Христова человѣколюбиваго духа и святые Божіи человѣки выносятъ Христовою благодатію людское неразуміе, людскія грѣховныя немощи и униженія, какъ будто они сами подвержены этому безумію и безславію духовному; по такому подвигу ихъ вѣры и любви, благодать Божія и не оставляетъ людей, (*свободно*) предающихся безчестнымъ немощамъ и неразумію, а долготерпѣливо и кротко наводитъ ихъ на путь истины и свѣтлаго разумѣнія. И вотъ, такимъ образомъ, одни понемногу выходятъ изъ своего ребяческаго неразумія въ *жизнь* здравой разумности въ слѣдствіе того, что другіе, изъ благодатной любви къ первымъ, отдають себя на тяжолую *смерть* открытаго предъ людьми безумія или юродства. Такова тайна или значеніе *юродства Христа ради!*⁵⁰⁴

Es geht hier darum, dass die in Christus lebenden Menschen sich entflammen für Seine Liebe zu den Sündern und Verirrten, für die Liebe, in der Er die Schuld der Sünden der Welt und der Verirrungen auf Sich nahm, sie durch die eigenen Leiden und den Tod erduldet und dadurch der zugrunde gehenden Welt Seine Wahrheit und das Leben offenbarte. Unter Beteiligung dieses selbigen menschenliebenden Geistes Christi erdulden die *Božii človeki* durch die Gnade Christi die menschliche Unvernunft, die menschlichen sündigen Schwächen und Erniedrigungen, als ob sie selbst dieser geistlichen Verrücktheit und Schmach unterworfen wären. Infolge einer solchen Anstrengung ihres Glaubens und der Liebe verlässt die Gnade Gottes die Menschen, welche sich (*frei*) den ehrlosen Schwächen und der Unvernunft hingeben, nicht, sondern führt sie langmütig und sanft auf den Weg der Wahrheit und der lichten Vernunft. Und so kommen die einen ein wenig aus ihrer naiven Unvernunft heraus und begeben sich ins *Leben* der gesunden Vernünftigkeit, infolge der Tatsache, dass andere, aus segensreicher Liebe zu den Ersteren, sich dem schweren *Tod* der Irrsinnigkeit oder Narrheit vor den Menschen hingeben. Darin liegt das Geheimnis oder die Bedeutung des *jurodstvo Christa radi!*

Bucharevs Apologie des *jurodstvo* hatte zur Folge, dass er selbst als *jurodivyy* verspottet wurde, und zwar von Seiten der *intelligencija*: So sprach der Publizist Varfolomej Zajcev vom „*jurodstvo* Bucharevs“ (юродство Бухарева) und von „Herrn Bucharev, der den Narren spielt“ (юродствующій г. Бухаревъ).⁵⁰⁵ Gegenüber Zajcevs Kritik verteidigt sich Bucharev am Schluss seiner Schrift *Moja Apologija* (Meine Apologie, 1866). Dort fasst er seine Gedanken über das *jurodstvo* zusammen und stellt es als „orthodoxen Skeptizismus“ dem positivistischen Skeptizismus der *intelligencija* entgegen, womit er einmal mehr Paulus' Antithese von „törichtem Kreuzeslogos und weltlicher Pseudoweisheit“ aktualisiert:

По фактамъ, мною долговременно изучаемымъ, я съ своей стороны не могу не признать юродства Христа ради – чѣмъ, вы думаете? да именно – нашимъ

504 BUCHAREV 1865: 550.

505 V. A. ZAJCEV 1865: 74f.

православнымъ, вызываемымъ прямыми и настоятельными потребностями нашего православно-народнаго духа, скептицизмомъ, – твердо, – не на словахъ только, а всюю жизнію – дѣлающимъ противъ господствующихъ надъ умными людьми направлений, противъ разнообразныхъ ихъ не по Христу и Его правдѣ умничаній, практическихъ и умозрительныхъ, такой запросъ: «да полно умъ ли, разумность ли все это, а не скорѣ ли, по своему существу, такая же глупость, какую мы показываемъ въ себѣ по наружности и по роду нашего подвига, какъ будто и мы такіе же дураки, виноватые глупостью нашихъ братьевъ и сестеръ!» И народное чутье слышитъ правоту этаго запроса, и православные, зная за собою вину одолѣвающихъ ихъ и въ мысли и въ жизни разныхъ глупостей, идутъ къ юродивымъ, какъ своимъ вразумителямъ и вмѣстѣ щедрымъ уплатителямъ долговъ своей глупости, и потому не смотря въ этомъ случаѣ ни на возможности ошибиться, ни на какія издѣвки... Мыслящій читатель моей настоящей статьи, на основаніи и того только, сколько раскрыты въ ней нѣкоторыя жалкія стороны нашей русской мысли, найдетъ вполне основательнымъ и вѣрно отвѣчающимъ на состояніе и потребности нашего духа – этотъ скептицизмъ юродства, о которомъ сейчасъ сказано мною.⁵⁰⁶

Auf Grund von Tatsachen, die ich lange studiert habe, kann ich meinerseits nicht umhin, das *jurodstvo Christa radi* anzuerkennen als – was glaubt Ihr wohl? Ja, gerade als unseren orthodoxen Skeptizismus, der hervorgerufen wird durch direkte und dringende Bedürfnisse unseres orthodoxen Volksgeistes; einen Skeptizismus, der beharrlich – nicht nur mit Worten, sondern mit dem ganzen Leben – Einspruch erhebt gegen die Strömungen, die über die klugen Menschen herrschen, gegen ihre verschiedenartigen, nicht mit Christus und Seiner Wahrheit verträglichen praktischen und spekulativen Klügeleien: „Ach ja, ist dies alles Verstand und Vernünftigkeit, oder nicht doch eher in Wirklichkeit dieselbe Torheit, die wir bei uns nach außen und unserer Askese gemäß zeigen, so, als ob wir dieselbigen Narren wären, die an der Torheit unserer Brüder und Schwestern schuldig sind?!“ Und der Spürsinn des Volkes erkennt die Berechtigung dieses Einwandes, und die Orthodoxen, welche sich ihrer Schuld an den verschiedenen, sie überwältigenden Torheiten im Denken und Tun bewusst sind, gehen zu den *jurodivye* als ihren Lehrern und großzügigen Bezahlern der Schulden ihrer Torheit und achten daher in diesem Fall weder auf die Möglichkeiten sich zu irren noch auf irgendwelche Verspottungen... Der denkende Leser meines vorliegenden Aufsatzes, allein schon wenn er die darin aufgedeckten traurigen Seiten unseres russischen Denkens berücksichtigt, hält diesen Skeptizismus des *jurodstvo*, den ich hier angesprochen habe, für völlig berechtigt und dem Zustand und den Bedürfnissen unseres Geistes wohl angemessen.

Im Anschluss an diese Zeilen schreibt Bucharev, er habe bei den *jurodivye* eine Entsprechung zu seiner Sichtweise von Christus gefunden, d. h. zu seiner kenotischen Auffassung der Inkarnation und zu seiner damit verbundenen Forderung der „Aneignung Christi“ in der ganzen Fülle menschlichen Denkens und Lebens:

506 BUCHAREV 1866: 75f.

А я къ сказанному прибавлю, что моему направленію и воззрѣнію къ Христу, какъ къ единственной истинѣ и правдѣ для всякаго дѣла и для всей полноты мысли нашей, для всякой среды и дѣла жизни нашей, и Который, притомъ, таковъ именно по духу Своего снисхожденія въ міръ и самопожертвованія за міръ, я находилъ прямое сочувствіе и соотвѣтствіе и поддержку особенно въ юродивыхъ Христа-ради, снимавшихъ съ себя иногда, для выраженія этаго, самое покрывало своего юродства.⁵⁰⁷

Und zum Gesagten füge ich hinzu, dass für meine Einstellung und meine Art, Christus zu schauen, ihn zu schauen als die einzige Wahrheit und Gerechtigkeit, die jegliches Werk und die ganze Fülle unseres Denkens, jeglichen Wirkungskreis und jegliches Werk unseres Lebens durchdringen sollen; Christus zu schauen, dem diese Eigenschaften gerade insofern zukommen, als er herabgestiegen ist in die Welt und sich selbst geopfert hat für die Welt – dafür fand ich direktes Mitgefühl und Übereinstimmung und Stütze besonders bei den *jurodivye Christa radi*, die bisweilen, um das Gesagte zum Ausdruck zu bringen, die Hülle ihrer Narrheit ablegten.

Die Nachfolge des kenotischen Christus war bei Bucharev nicht nur theologische Spekulation. Er suchte sie im eigenen Leben zu verwirklichen. Seinen Austritt aus dem Mönchsstand, der den Verlust der Priesterwürde, des akademischen Titels und mehrerer Rechte und Privilegien nach sich zog, verstand er als Akt der Selbsterniedrigung.⁵⁰⁸ Als *rasstriga* (Exclaustratus) nahm Bucharev ein Leben in Arbeitslosigkeit und gesellschaftlicher Ächtung auf sich, wodurch er gewissermaßen selbst in die Rolle eines *jurodivjy* schlüpfte.⁵⁰⁹ Als er dazu noch heiratete, war der Skandal perfekt. Acht Jahre nach seinem radikalen Schritt starb er im Alter von 48 Jahren in Armut.

Wirkungsvolle Spuren hat Bucharev im Werk Dostoevskijs hinterlassen, der mit dem laisierten Archimandriten sympathisierte.⁵¹⁰ Literaturwissenschaftler vermuten, dass der *rasstriga* als Prototyp für Aleša Karamazov diente,⁵¹¹ und Onasch meint, er habe auf die Entstehung der Figur Myškins eingewirkt.⁵¹² Wie dem auch sei, es ist bezeichnend, dass mit Myškin und Aleša zwei Figuren mit Bucharev in Bezug gesetzt werden, die Züge eines *jurodivjy* tragen (vgl. S. 385).

507 BUCHAREV 1866: 76. Hier scheint sich Bucharev v. a. auf Petr Tomanickij zu beziehen (vgl. KEDVES 1967: 68).

508 Vgl. FREEZE 1985: 46 und GORODECKAJA 1938: 118 f.

509 Vgl. ONASCH 1993: 103. Onaschs Angabe, dass Bucharev nach seinem Austritt aus dem Mönchsstand als Narr um Christi willen lebte und sich selbst als solchen bezeichnete (ONASCH 1980: 120), ist freilich übertrieben. Bucharev hat nie den *podvig* des *jurodstvo* praktiziert und – den überlieferten Dokumenten zufolge – sich auch nie als *jurodivjy* bezeichnet.

510 Vgl. ONASCH 1993: 104 f; SEREBRENNIKOV 1996: 10 f und SEREBRENNIKOV 1997: 7 f u. 12. Gemäß Bucharevs Witwe hat sich Dostoevskij mit Sympathie über Aleksandr Matvevič geäußert und dessen Gegner getadelt (DOSTOEVSKIJ V NEIZDANNOJ PEREPISKE SOVREMENNIKOV 1973: 438).

511 So Elena Novikova und Nikolaj Serebrennikov (NOVIKOVA / SEREBRENNIKOV 1996: 96 und SEREBRENNIKOV 1996: 11).

512 ONASCH 1980: 121. Vgl. auch ONASCH 1976: 136 und ONASCH 1993: 105.

4.1.3. E. Tichomirov, Ioann Kovalevskij und Michail Pjatnickij

In den 1880er und 1890er Jahren erschienen drei theologische Publikationen über das *jurodstvo*, die den apologetischen Weg weiterverfolgen, das Augenmerk aber stärker auf die sozialen, historischen und biographischen Aspekte richten: die Studien von E. Tichomirov (1884), Ioann Kovalevskij (1895) und Michail Pjatnickij (1898).

1. 1884 erschien in der Zeitschrift *Dušepoleznoe čtenie* ein Aufsatz des geistlichen Schriftstellers E. Tichomirov mit dem Titel *Jurodivye Christa radi i ich blagotvornaja dlja obščestva dejatel'nost'* (Die *jurodivye Christa radi* und ihre gesellschaftliche Wohltätigkeit).⁵¹³ Der Aufsatz orientiert sich an der Studie Sladkopevcevs, richtet sein Augenmerk aber im Speziellen auf die soziale Rolle der *jurodivye*. Letztere werden als gesellschaftliche Wohltäter verteidigt, und zwar als furchtlose Wahrsprecher, die – ähnlich den alten Propheten – die „Mächtigen dieser Welt“ anprangerten, sich aber auch derjenigen annahmen, „die in der öffentlichen Meinung verloren waren“. Anders als Bucharev stellt Tichomirov die *jurodivye* in schärfsten Gegensatz zur Welt und erkennt in ihrem Verhalten einen „Protest gegen den übermäßigen Hang der Menschen zu den irdischen, niederen Interessen“ und eine Mahnung, „dass wir die Welt und was in der Welt ist nicht lieben sollen (1 Joh 2,15)“.⁵¹⁴ Die *jurodivye* werden mit „Zugewanderten aus einer anderen Welt“ verglichen,⁵¹⁵ welche die irdische Existenz und die Welt in ihrer *sueta* (vanitas) entlarven und die Menschen zu einem sinnerfüllten, auf Gott und das jenseitige Heil gerichteten Leben erwecken.⁵¹⁶ Zur Illustration seiner Thesen führt der Autor Beispiele aus der byzantinischen und altrussischen Hagiographie an.

Im Unterschied zu den Studien von Sladkopevcevs und Bucharev richtet sich Tichomirovs Aufsatz an breiteste Leserkreise und trägt erbauungsliterarische Züge. Beachtung verdient er v.a. deshalb, weil sich einige Formulierungen daraus als feste Wendungen in der Literatur durchgesetzt haben. So ist z. B. die Formulierung, dass sich die *jurodivye* „nicht nur von allen Annehmlichkeiten des diesseitigen Lebens lossagten [...], sondern sogar vom wichtigsten Unterscheidungsmerkmal des Menschen unter den irdischen Lebewesen – vom gewöhnlichen Gebrauch

⁵¹³ Der Aufsatz findet sich in der September-Nummer des genannten Jahrgangs. E. Tichomirovs Name wird v.a. mit seinem häufig aufgelegten Buch *Zagrobnaja žizn'* (Das Leben nach dem Tod, 1888) verbunden.

⁵¹⁴ E. A. ТИХОМИРОВ 1884: 101: протестъ противъ чрезмѣрнаго тяготѣнія людей къ земнымъ, низменнымъ интересамъ, [...] напоминаніе [...] о томъ, чтобы мы не любили міра, ни того, что въ міръ (1 Иоан. 2, 15).

⁵¹⁵ E. A. ТИХОМИРОВ 1884: 100: выходцы изъ другаго міра. Vgl. SLADKOPEVCEV 1860: 365 f.

⁵¹⁶ E. A. ТИХОМИРОВ 1884: 113 f. Tichomirov vergleicht die *jurodivye* mit der Sonntagsglocke, welche die Menschen aus dem „sündigen Schlaf“ weckt und sie zur Suche nach der künftigen Stadt bewegt.

des Verstandes“;⁵¹⁷ häufig übernommen und modifiziert worden.⁵¹⁸ Indirekt fanden Tichomirows Formulierungen ihren Niederschlag auch im einschlägigen Artikel der Enzyklopädie von Brockhaus-Efron.⁵¹⁹

2. 1895 erschien die erste Monographie über das *jurodstvo*: eine kirchenhistorische Studie von Priester Ioann Kovalevskij⁵²⁰ mit dem Titel *Jurodstvo o Christe i Christa radi jurodivye Vostočnoj i Russkoj Cerkvi* (Das *jurodstvo* o Christe und die *Christa radi jurodivye* der Östlichen und Russischen Kirche). Das Buch erlebte vor der Revolution drei Auflagen (1895, 1900 und 1902). 1969 und 1984 wurde es im Westen, 1992 und 1996 in Moskau nachgedruckt; 2000 und 2013 erschien es daselbst als Neuauflage (2000 unter dem Titel *Podvig jurodstva*). Damit ist es die bis heute meistaufgelegte Monographie zum Thema.

Insgesamt bietet Kovalevskijs Buch wenig selbständig Schöpferisches, sondern stellt mehr eine Kompilation dar. Es verwebt Auszüge aus theologischer Sekundärliteratur mit Zitaten aus hagiographischen, monastischen und patristischen Schriften sowie der Bibel. Dabei ist die Studie von Sladkopevcev wörtlich und nahezu vollständig integriert worden und bildet den Grundstock der theoretischen Kapitel des ersten Teils. Der Wert des Buches liegt in der Zusammenstellung reichhaltigen Materials, aber auch in einigen religiös-philosophischen Gedanken (Teil 1, Kap. 2) und in der erstmaligen Gesamtdarstellung der Geschichte des Phänomens (Teil 1, Kap. 5; Teil 2, Kap. 1–2).

Anstelle einer Definition des *jurodstvo* verwendet Kovalevskij ein Zitat aus *De incomprehensibili dei natura* von Johannes Chrysostomos. Darin deutet der Kirchenvater die *μωρία κατὰ Χριστόν* (буйство о Христѣ) als Kenosis des Verstandes, d. h. als mentale Entleerung oder Reinigung:

Τί δέ ἐστι μωρία κατὰ Χριστόν; Ὅταν τοὺς οικείους λογισμοὺς λυτῶντας ἀκαίρως καταστέλλωμεν, ὅταν ἔρημον καὶ κενὴν τὴν ἡμετέραν διάνοιαν τῆς ἔξωθεν ποιῶμεν παιδείσεως, ἵνα, ὅταν δέη τὰ τοῦ Χριστοῦ δέχεσθαι, σχολάζουσιν καὶ σεσαρωμένην αὐτὴν πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων λόγων παρέχωμεν.⁵²¹

Was ist Torheit gemäß Christus? Es ist, wenn wir die eigenen, unzeitig ausschweifenden Gedanken niederhalten, unseren Verstand von der äußeren Lehre befreien [eigtl.

517 E. A. ТИХОМИРОВ 1884: 98: Юродивые Христа ради не только отказывались отъ всѣхъ удобствъ временной жизни [...], но даже отрекались отъ самаго главнаго отличія челоѣка въ ряду земныхъ существъ – отъ обычнаго употребленія *разума* [...].

518 Siehe u. a. SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVJOJ 1891: 1; I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 2 und ŽITIJA SVJATYCH 1903²–1916: ²II (Oktjabr') 55 F 1.

519 BROKGAUZ / EFRON 1890–1907: XLI 421.

520 Ivan Andrejevič Kovalevskij beendete 1883 sein Theologiestudium an der Moskauer Geistlichen Akademie und amteete danach als Priester an der Vasilij-Blažennyj-Kathedrale in Moskau. 1919 wurde er wegen konterrevolutionärer Agitation verhaftet (s. Staatl. Archiv der Russ. Föderation: Ф. А-353, Оп. 3, Д. 739).

521 JOHANNES CHRYSOSTOMUS 1970 (SC 28^{bis}): 146–148 (= PG 48: 710). Vgl. I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 33.

leer machen], damit wir zum richtigen Zeitpunkt die Lehre Christi aufnehmen und den freien, gereinigten Verstand für die Aufnahme der göttlichen Worte gebrauchen.

Von Chrysostomos' Bestimmung ausgehend, sieht Kovalevskij das Grundelement des *jurodstvo* in der Reinigung des Verstandes von allen irdischen, leidenschaftlichen Gedanken und in der Erhöhung desselben zur geistlichen Schau der himmlischen Wahrheit, die sich dem Glauben erschließt.⁵²² Unter *jurodstvo* versteht er einen geistlichen Kampf (подвигъ) zur Erlangung des „reinen Verstandes“ (умъ чистый) und der vom Licht der himmlischen Wahrheit erleuchteten „christlichen Vernunft“ (разумъ христіанскій). „Christliche Vernunft“ bedeutet für Kovalevskij ein „erneuerndes Prinzip der gefallenen Natur des Menschen, den besten Führer auf dem Weg zur höchsten Vollkommenheit“.⁵²³ In dieser Hinsicht sind die *jurodivye* auf einer höheren Stufe vernünftig. Sie strebten derart intensiv nach der wahren Vernunft, dass sich ihre ganze Aufmerksamkeit auf Gott richtete und sich ihr Verstand vom Irdischen befreite.⁵²⁴ Wenn die *jurodivye* dem Verstand entsagten, dann nur „im Bereich seiner praktischen Vorstellungen“ (въ сфере его практическихъ понятій).⁵²⁵ Dass sie negativ oder verkehrt handelten, erklärt Kovalevskij damit, dass sie in Zeiten sittlichen Verfalls auftraten, als positive Moralaktionen kaum Wirkung zeigten.⁵²⁶

In seinen Ausführungen stützt sich Kovalevskij auf sechs byzantinische und zwanzig altrussische *jurodivij*-Viten, die er am Schluss der beiden Teile zusammenfasst. Auf die *jurodivye* seiner Zeit geht er dagegen nur kurz ein, wobei er sie nach kirchlicher Unterscheidungspraxis in *mnimo-jurodivye* und *istinno jurodstvujuschie* einteilt. Interessanterweise ordnet er Ivan Korejša und Semen Troickij den Ersteren, Pelagija Serebrennikova und Petr Tomanickij den Letzteren zu.⁵²⁷ Diese Zuordnung liegt wohl in den Quellen begründet, die dem Autor vorlagen: im ersten Fall die ethnographischen Sammlungen Pryžovs und Pyljaevs, im zweiten fromm-erbauliche Lebensbeschreibungen. Allein schon aus diesen Beispielen ist ersichtlich, wie unkritisch Kovalevskij mit den Quellen umging. Seine Studie ist letztlich mehr eine fromm-erbauliche als eine wissenschaftliche Darstellung.⁵²⁸

3. 1898 erschien in den Novgoroder Eparchialnachrichten ein Artikel über das *jurodstvo* aus der Feder Michail Pjatnickijs – eines Novgoroder Theologen, der

522 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 48.

523 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 54: обновляющее начало падшаго естества чловѣка, лучший руководитель на пути къ высшему совершенству [...].

524 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 55.

525 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 57.

526 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 63. Bei der Analyse der sozialen Rolle der *jurodivye* zieht Kovalevskij die Studie Tichomirovs heran (vgl. u. a. S. 68).

527 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 16 F 1 u. 149–155 F 1.

528 Zur Kritik der Studie Kovalevskijs vgl. THOMPSON 1987: 51–53 und ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 35–43.

im selben Jahr das Studium an der Petersburger Geistlichen Akademie abschloss. Pjatnickij untersucht das Thema unter kirchenhistorischen und moralpsychologischen Aspekten und folgt im Wesentlichen dem Aufsatz Tichomirovs. Im *jurodstvo* erkennt er einen „Protest gegen die Nichtübereinstimmung unseres Lebens mit der evangelischen Lehre“, und zwar einen aktiven Protest, der einhergeht mit einer negativ erfolgenden Vermittlung des evangelischen Ideals.⁵²⁹ Die Tugenden, welche diesem Ideal entsprechen, sieht Pjatnickij im Leben der *jurodivye* vereinigt: Hierzu gehören „Gottes- und Nächstenliebe bis zur Selbstaufopferung, Eintreten für die Wahrheit bis zum Tod, Gutmütigkeit und Duldsamkeit bei unschuldigem Leiden, Uneigennützigkeit, Enthaltbarkeit, Eifer im Beten, Verachtung der Güter des Lebens und Befolgung der Regeln der Kirche.“⁵³⁰ Wie die unreflektierte Nennung des letzten Punktes andeutet, hält Pjatnickij die *jurodivye* nicht für Gegner von Kirche und Staat, sondern für deren Diener: „Durch ihre prophetischen Gaben“, schreibt er, „erhöhten die *jurodivye* ihren Dienst an der Gesellschaft bis zur Stufe des Staatsdienstes.“⁵³¹

Bemerkenswerterweise endet der Artikel mit einer Kritik an Lev Tolstoj, dem Pjatnickij vorwirft, er habe die Botschaft der *jurodivye* vergessen, als er das Evangelium, die Religion und die Kirche attackierte. „Er vergaß gerade das“, schreibt Pjatnickij, „was die *jurodivye* in sich verkörperten – das Vermächtnis des hl. Apostels: ‚Wer unter euch meint, weise zu sein in dieser Welt, der werde ein Narr, auf dass er weise werde‘ (1 Kor 3,18), d. h. dass in Sachen Religion und Moral nicht die Schärfe des hochmütigen Verstandes entscheidet, sondern die Reinheit des Herzens und die Tiefe des Glaubens an Gott und Seinen Christus.“⁵³² Wie Tolstoj's Tagebücher jedoch belegen (vgl. Kap. VII/3.4.2), ist Pjatnickij's Vorwurf unberechtigt.

529 ПЯТНИЦКІЙ 1898: 1356: протестъ противъ несогласія нашей жизни съ евангельскимъ ученіемъ. [...] юродство является часто отрицательнымъ способомъ выраженія евангельскаго идеала.

530 ПЯТНИЦКІЙ 1898: 1365: любовь къ Богу и ближнимъ до самоотверженія, стояніе за правду до смерти, незлобіе и терпѣніе при невинныхъ страданіяхъ, нестяжательность, воздержаніе, усердіе къ молитвѣ, презрѣніе ко благамъ міра сего, исполненіе уставовъ церкви.

531 ПЯТНИЦКІЙ 1898: 1357: даромъ предвидѣнія и предсказыванія юродивые возвышали свое служеніе обществу до степени государственной службы [...].

532 ПЯТНИЦКІЙ 1898: 1366: онъ именно забылъ то, что воплощали въ себѣ юродивые Христа ради, завѣтъ св. апостола: «аще кто мнится мудръ быти въ васъ въ вѣцѣхъ семъ, буй да бываетъ, яко премудръ будетъ» (1 Кор. 3, 18), т. е. въ дѣлахъ религіи и нравственности цѣнится и имѣеть силу не острота кичливаго разума, а чистота сердца и глубина вѣры въ Бога и Христа Его [...].

4.1.4. Aleksij Kuznecov

Die neben Kovalevskijs Studie bekannteste theologische Arbeit über das *jurodstvo* stammt vom Priestermonch Aleksij (Kuznecov, 1875–1938) – dem späteren Erzbischof von Sarapul, der vom NKVD hingerichtet wurde.⁵³³ Die Arbeit trägt den Titel *Jurodstvo i stolpničestvo. Religiozno-psichologičeskoe, moral'noe i social'noe issledovanie* (*Jurodstvo* und *Stylitentum*. Eine religionspsychologische, moralische und soziale Untersuchung). 1902 wurde sie als Abschlussarbeit an der Petersburger Geistlichen Akademie eingereicht,⁵³⁴ 1913 daselbst in überarbeiteter Fassung als Magisterdissertation verteidigt. Die Gutachter der Dissertation waren Aleksandr Bronzov und Nikolaj Sagarda.⁵³⁵ Dass die Arbeit vom Rat der Akademie abgelehnt worden sei, wie der Oberpresbyter Georgij Šavel'skij in seinen Memoiren behauptet,⁵³⁶ lässt sich nicht bestätigen. Ebenso wenig trifft die Annahme zu, Aleksij habe sie zur Rechtfertigung Rasputins verfasst, denn die Erstfassung stammt aus der Zeit vor Rasputins Ankunft in Petersburg. Der Verdacht, dass Aleksij mit seiner Arbeit den umstrittenen *jurodivyy* am Zarenhof verteidigen wollte, entstand deshalb, weil die Zarengattin das Buch las und darin Erklärungen für das normwidrige Verhalten ihres Günstlings fand (s. S. 242 f). Obwohl in der Arbeit keinerlei Andeutungen auf den Fall Rasputin auszumachen sind, steht sie seitdem in diesem Kontext.⁵³⁷

Die Monographie von Priestermonch Aleksij schließt die Reihe der apologetischen Studien über das *jurodstvo* ab und bildet gleichsam deren Summe. Wie Kovalevskijs Buch hat sie kompilatorischen Charakter und vereinigt eigenes Gedankengut mit vielen oft unausgewiesenen Zitaten aus den anderen Studien.⁵³⁸ Neu und bemerkenswert sind besonders jene Passagen, in denen das *jurodstvo* unter den Aspekten von ‚evangelischer Kindlichkeit‘ (Mt 18,3) und Prophetie gedeutet wird.

Im *jurodstvo* sieht Aleksij die Realisierung der Weisung Jesu, wie Kinder zu werden und sich wie Kinder zu erniedrigen (Mt 18,3 f).⁵³⁹ Nach ihm stiegen die heiligen *jurodivye* im Geist freiwillig hinab ins „Leben eines Kleinkindes“, sagten sich

533 Zur Biographie von Aleksij (Kuznecov) s. PRAVOSLAVNAJA ĖNCIKLOPEDIJA 2000 ff: I 667 f. Aleksij war Anhänger der Sozialdemokratie, später (1922) der kirchlichen Erneuerer-Bewegung.

534 Unter dem Titel *Nravstvennyj smysl jurodstva i stolpničestva* (Der moralische Sinn von *jurodstvo* und *Stylitentum*).

535 Vgl. PRAVOSLAVNAJA ĖNCIKLOPEDIJA 2000 ff: I 668.

536 ŠAVAL'SKIJ 1997: 105 F 1.

537 Vgl. VARLAMOV 2007: 204 f; FIRSOV 2001: 471 f; RADZINSKIJ 2000: 274 f und ĖTKIND 1998: 600.

538 Ohne Kennzeichnung hat Aleksij viele kürzere und längere Teile aus den Arbeiten von Sladkopevcev bis Pjaticnickij übernommen. Zum Beispiel besteht das Kapitel 4 fast zur Hälfte aus plagiierten Passagen, die der Studie von Sladkopevcev entstammen (Sladkopevcevs Aufsatz wird nicht einmal im Forschungsüberblick erwähnt). Der Abschnitt zum Thema ‚*intelligencija* und *jurodstvo*‘ in Kap. 8 (S. 188–190) stammt von Govorucha-Otrok, derjenige über die Pseudopropheten im selbigen Kapitel (S. 206–209) von Bucharev. Anderes wurde von Pjaticnickij abgeschrieben (z. B. S. 199) und wiederum anderes von Tareev (S. 147 f).

539 ALEKSIIJ (KUZNECOV) 1913: 161.

los von der Eigenliebe, Selbstüberhebung und Eigenmächtigkeit, entrannen der verderblichen Begierde in der Welt (2 Petr 1,4) und liebten mit ganzer Seele, ganzem Herzen und Denken Gott und wurden ein Geist mit ihm.⁵⁴⁰ Sie „folgten Christus nach“, schreibt er, „wie ein kleines Kind seinem Vater oder seiner Mutter, sie legten – gemäß dem Apostel – alle Bosheit, allen Betrug und Heuchelei und Neid und alle Verleumdungen ab und trugen wie neugeborene Kinder Verlangen nach der vernünftigen, unverfälschten Milch, damit sie zum Heil heranwachsen (1 Petr 2,1); sie mühten sich um ihr Heil mit Furcht und Zittern (Phil 2,12) und waren unmündig, wenn es um Böses ging (1 Kor 14,20)“.⁵⁴¹

Unter Bezugnahme auf das Jesus-Logion Mt 11,25, wonach nicht die Weisen und Klugen, sondern die „Unmündigen“ die Offenbarung erhalten haben, deutet Aleksij die parrhesiastische und prophetische Rolle der *jurodivye*. Interessanterweise nimmt er dazu den Blickwinkel des Volkes ein und erklärt sie im Sinne des *narodnoe pravoslavie*:

Св. юродивые были средствомъ для откровения воли Божией подобно тому, какъ прежде Господь говорилъ и чрезъ Валаамову ослицу. А почему именно Господь избираетъ для этой цѣли именно простецовъ, это объяснялось съ народной точки зрѣнія кажется такъ: блаженненькіе болѣе другихъ достойны того, чтобы Господь ихъ устами изрекалъ Свою волю; во первыхъ, по самой своей простотѣ они были чужды главнаго порока, которымъ страдало человѣчество – лжи и обмана; во вторыхъ, св. юродивые много переносили, много страдали, страданія же искупаютъ грѣхи и приближаютъ человѣка къ Богу, а св. юродивые и были страдальцами за все общество, искавшими случаевъ перенести, потерпѣть. Вотъ почему и правда была на сторонѣ св. юродивыхъ – общественныхъ страдальцевъ, несшихъ на своихъ плечахъ тяготу общества. Притомъ, и народное сознание уже давно подмѣтило убійственную силу правды, высказываемую глупымъ или малымъ: «глупый да малый скажутъ правду», говоритъ русская пословица. И опытъ постоянно подтверждаетъ это. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ тягостнѣе положенія, какъ положеніе родителей, уличаемыхъ въ чемъ-нибудь правдою, почти несознательно высказанною дѣтьми.⁵⁴²

Die heiligen *jurodivye* waren ein Mittel zur Offenbarung des Willens Gottes, ähnlich wie einst der Herr durch Bileams Eselin gesprochen hatte [vgl. Num 22,22–34]. Und warum der Herr zu diesem Zwecke gerade die Einfältigen wählt, dies erklärte sich das Volk wohl so: Die *blažennenkije* verdienen es mehr als andere, dass der Herr Seinen Willen durch ihren Mund verkündet; erstens waren sie aufgrund ihrer Einfalt frei vom Hauptlaster, an dem die Menschheit litt – von Lüge und Trug; zweitens duldeten und litten die hl. *jurodivye* viel, die Leiden aber bewirken Sühne für die Sünden

540 ALEKSIIJ (KUZNECOV) 1913: 162.

541 ALEKSIIJ (KUZNECOV) 1913: 163: св. юродивые слѣдовали за Христомъ, какъ малое дитя за своимъ отцемъ или матерью и, отложъше, по апостолу, всяку злобу, и всяку лесть, и лицемѣріе и зависть и вся клеветы, яко новорождени младенцы словесное и неленостное млеко возлюбили, чтобы возрасти во спасеніе, они со страхомъ и трепетомъ спасеніе свое содѣвали, злобою младенствуя.

542 ALEKSIIJ (KUZNECOV) 1913: 190 f.

und nähern den Menschen Gott an, und die hl. *jurodivye* erwiesen sich als Dulder für die ganze Gesellschaft und suchten Gelegenheit zu dulden und zu leiden. Und deshalb war auch die Wahrheit auf Seiten der hl. *jurodivye* – der gesellschaftlichen Dulder, die die Last der Gesellschaft auf ihren Schultern trugen. Zudem hat das Volksbewusstsein schon lange die außergewöhnliche Kraft der Wahrheit entdeckt, die von Narren und Kindern ausgesprochen wird: „Narren und Kinder sagen die Wahrheit“, lautet ein russisches Sprichwort. Und die Erfahrung bestätigt dies andauernd. Tatsächlich gibt es keine peinlichere Lage als die Lage von Eltern, die in irgendetwas ertappt werden von der Wahrheit, die fast unbewusst von Kindern ausgesprochen wird.

Wie die Kinder waren die *jurodivye*, laut Aleksij, „Prediger der Wahrheit“ (проповѣдники правды) – der Wahrheit, die sie im Sinne einer natürlichen Offenbarung der Natur und dem Herzen entnahmen.⁵⁴³ Und infolge ihrer Tugendhaftigkeit wurden sie zu Gefäßen besonderer Gottesgaben und – ähnlich den alten Propheten – zu irdischen „Vertetern des himmlischen Königs“ (представители небеснаго Царя).⁵⁴⁴

Die Prophezeiungen der *jurodivye* erklärt sich Aleksij aus dem Zusammenwirken von göttlichem und menschlichem Geist: „Die göttliche Wahrheit“, schreibt er, wird vom menschlichen Geist „nicht mechanisch angeeignet, sondern im Bewusstsein ‚zerkocht‘ und verwandelt sich so zum Eigentum des Empfängers.“⁵⁴⁵ Die persönlichen Kräfte des Menschen wirken bei der Offenbarung mit und bedingen sie. Dabei unterscheiden sich die *jurodivye* von heidnischen Propheten à la Pythia. Anders als diese seien sie keine träumerischen oder pathologischen Naturen, die im Blut über magnetische Kräfte verfügen und daher weissagen können. „Nein, es sind gesunde, helle und bedächtige Köpfe“ (умы здоровые, ясные и спокойные).⁵⁴⁶ Die Inspiration erfolgte bei ihnen als bewusster Akt, und das durch Inspiration Empfangene wurde in einer zwar höheren, aber durchaus normalen (d. h. nicht-pathologischen) Geistesverfassung aufgenommen. Die höhere Geistesverfassung, in der sich die *jurodivye* beim Prophezeien befanden, erläutert Aleksij im Sinne einer mystischen Ekstase: Es handelt sich um ein Heraustreten des Geistes aus jenem Zustand, in dem die Differenz zwischen Subjekt und Objekt wahrgenommen wird, um ein Fallenlassen aller bestimmten Gedanken und Vorstellungen und um das Eintreten des Geistes in die unteilbare Einheit mit sich selbst und mit dem Ursprung des Seins.⁵⁴⁷

Was die Unterscheidung zwischen Propheten und Pseudopropheten betrifft, übernimmt Aleksij die Kriterien von Bucharev.⁵⁴⁸ Diesem folgend, zählt er Korejša zu den „wahrhaftigen Nachfolgern“ der hl. *jurodivye*, während er die zeitgenössi-

543 ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 191.

544 ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 205.

545 ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 209: божественная истина усвоется не механически послѣднимъ [т.е. челоуѣческимъ духомъ], но, говоря нѣсколько вульгарно, переваривается въ сознаниіи и дѣлается собственностью воспринимающаго лица.

546 ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 210.

547 ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 211 f.

548 ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 206–209. Vgl. BUCHAREV 1860: 693–697.

schen *Bož'i ljudi* ansonsten den *mnimo-jurodivye* zuordnet.⁵⁴⁹ Dass Letztere beim Volk so beliebt sind, erklärt er einerseits mit dessen Leichtgläubigkeit, andererseits damit, dass einfache Leute, die mit den *jurodivij*-Viten vertraut sind, ihre fixen, von der Hagiographie übernommenen Vorstellungen auf alle äußerlich verwandten Phänomene anwenden.⁵⁵⁰ Der Priesterschaft wirft er vor, ihre seelsorgerlichen und aufklärerischen Aufgaben zu vernachlässigen, weshalb die Gemeindeglieder Rat bei den *mnimo-jurodivye* suchen.⁵⁵¹

Den zweiten Teil der Arbeit widmet Aleksij schließlich dem Stylitentum, das er ebenfalls als *podvig* verteidigt, der sich für die Welt als nützlich erwiesen habe. Sowohl das Stylitentum als auch das *jurodstvo* behandelt er unter weitgehender Ausklammerung der historischen Bedingungen, was ihm Leonid Sokolov in seiner Rezension auch zur Last legt.⁵⁵²

Zusammen mit der Monographie von Kovalevskij gilt das Buch von Aleksij (Kuznecov) in Russland bis heute als theologisches Standardwerk zum *jurodstvo*. Im Jahr 2000 wurde es vom Verlag der *Troice-Sergieva Lavra* als Nachdruck veröffentlicht.

Rückblickend lassen sich die gemeinsamen Hauptgedanken der Schriften von Sladkopevcev bis Aleksij (Kuznecov) in folgenden fünf Thesen zusammenfassen:

1. *Das ‚jurodstvo‘ ist vernünftig.* Das *jurodstvo* ist *mnimoe bezumie*, d.h. nur dem Anschein nach Verstandeslosigkeit. Es stellt eine Form der Selbstverleugnung dar, die sich nicht durch Preisgabe des Verstandes an sich, sondern durch Entsagung des „gewöhnlichen Gebrauchs des Verstandes“ – d.h. des „Verstandes im Bereich seiner praktischen Vorstellungen“ – kennzeichnet. Nach Kovalevskij erfolgt diese Entsagung durch Reinigung des Verstandes von allen leidenschaftlichen, irdischen Gedanken mit dem Ziel der Erlangung des „reinen Verstandes“ und der „christlichen Vernunft“ als eines „Erneuerungsprinzips der gefallenen Menschennatur“. Indem es diesem Ziel dient und auf die naturgemäße Bestimmung des Menschen – nämlich dessen Vergeistigung – hinwirkt, ist das *jurodstvo* vernünftig und natürlich.
2. *Das ‚jurodstvo‘ erfolgt bewusst.* Im Gegensatz zu paganen Orakelprophetinnen wie Pythia sind die *jurodivye* keine träumerischen oder pathologischen Naturen, sondern „gesunde, helle und bedächtige Köpfe“. Wie die Selbsterniedrigung erfolgt bei ihnen auch die Inspiration als bewusster Akt, und das durch Inspiration Empfangene wird in einem ekstatischen Zustand aufgenommen, der nicht als krankhaft zu werten ist.
3. *Das ‚jurodstvo‘ steht im Einklang mit der Hl. Schrift.* Das *jurodstvo* entspricht zwar nicht genau dem Buchstaben, aber durchaus dem Geist der Hl. Schrift. Zu

549 ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 207 u. 259–264.

550 ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 261 f.

551 ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 262 f.

552 L. A. SOKOLOV 1913: 337.

seiner Legitimation werden neben 1 Kor 3,18 f und 4,9 f besonders Mt 11,25 und 18,3 f zitiert.

4. Das ‚*jurodstvo*‘ bringt der Gesellschaft Nutzen. Die *jurodivye* sind keine asozialen Glieder der Gesellschaft, sondern erweisen sich ihr als nützlich. Sie tragen zur Besserung der Sitten bei, indem sie als Lehrer der Frömmigkeit und als Sozialkritiker auftreten. Dabei entlarven sie die diesseitige Welt in ihrer *vanitas* und erwecken die Menschen zu einem sinnerfüllten, auf Gott und das jenseitige Heil gerichteten Leben. In Analogie zum Erlösungswerk Christi führen sie die Menschen aus ihrer Unvernunft ins „Leben“ der gesunden Vernünftigkeit“, indem sie sich dem „Tod“ der Narrheit vor den Menschen“ hingeben (Bucharev). Ihre Belehrungen vermitteln sie oft auf negative Weise, weil positive Moral-Lektionen in Zeiten sittlichen Verfalls kaum Wirkung zeitigen.
5. Das ‚*jurodstvo*‘ ist eine Sonderform der Askese. Längst nicht jeder kann und darf ein *jurodivyj* werden, sondern nur der von Gott dazu Begnadete. Das *jurodstvo* ist ein *isključitel'nyj podvig* – eine Ausnahmeform der Askese.

4.2. Das *jurodstvo* aller Christen

In der theologischen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts verliert das *jurodstvo* wiederholt seinen traditionellen Ausnahmestatus. Es stellt nicht mehr nur eine Sonderform der Askese für speziell dazu Berufene dar, sondern wird in seinem Verständnis erweitert und modifiziert zu einem Ideal für alle Christen – zu einem *jurodstvo vseh christian* (*jurodstvo* aller Christen).⁵⁵³ Diese Verständniserweiterung findet sich bei Michail Tareev (1866–1934) und Sergej Bulgakov (1871–1944). Ersterer stützt sich bemerkenswerterweise auf Lev Tolstoj, der eine vergleichbare Verständniserweiterung schon früher vorgenommen hat (s. Kap. VII/3.4.2).⁵⁵⁴

4.2.1. Michail Tareev

Michail Tareev, der von 1902 bis 1918 als Professor für Moralthologie an der Moskauer Geistlichen Akademie lehrte, widmete dem *jurodstvo* fünf Seiten in seinem Hauptwerk *Osnovy christianstva* (Die Grundlagen des Christentums, 1908–10).⁵⁵⁵ Wie Bucharev deutet er das *jurodstvo* als Weg der Nachfolge des kenotischen Christus und beschreibt es als „freiwillig angenommene erniedrigte Lebensweise“ (добровольно принятый уничиженный образ жизни). Das *jurodstvo*,

⁵⁵³ Der Terminus *jurodstvo vseh christian* findet sich bei NEDOSPASOVA 1997: 7 f. Michail Tareev verwendet dafür den Begriff *christianskoe jurodstvo* (TAREEV 1908–1910: III 93).

⁵⁵⁴ Tareev bezieht sich auf Tolstoj's Lebensweise. Ob er auch von dessen Gedanken zum *jurodstvo* gewusst hat, ist nicht bekannt.

⁵⁵⁵ Der Abschnitt über das *jurodstvo* findet sich im Kapitel *Molitva. Post. Christianskoe jurodstvo* des 3. Bandes (*Christianskoe mirovozzrenie*) der *Osnovy christianstva*. Zur Theologie Tareevs s. RÖHRIG 2000 (zum *jurodstvo* s. hier S. 215 f u. 304–306).

so Tareev, besteht in der Demut des Menschen im Verhältnis zu den Mitmenschen und ist ein Ideal für alle Christen. Dazu schreibt er:

Христианину надлежит добровольно отказаться отъ всего, что ставитъ его внѣшнимъ образомъ впереди другихъ въ направленіи мірской жизни – въ направленіи къ идеаламъ естественнаго достоинства и благосостоянія, отъ власти, нарядной внѣшности, отъ репутаціи умнаго человѣка, отъ всего, что импонируетъ, и, напротивъ, стремиться къ тому, что обезличиваетъ его, уничиваетъ.⁵⁵⁶

Es geziemt dem Christen, freiwillig auf alles zu verzichten, was ihn in der weltlichen Ausrichtung äußerlich vor andere stellt, d. h. in der Ausrichtung nach den Idealen der natürlichen Würde und des Wohlstands: auf die Macht, die prunkvolle Äußerlichkeit, den Ruf des vernünftigen Menschen, auf alles, was imponiert; stattdessen geziemt es ihm, nach dem zu streben, was ihn entpersönlicht und erniedrigt.

In dieser „erniedrigten Lebensweise“ sieht Tareev einen Ausdruck geistlicher Freiheit. Und damit grenzt er das *jurodstvo* gegen das „formale Mönchtum“ ab, das sich zu jenem verhält „wie Missbrauch und Entstellung“: „Das Streben nach Freiheit“, schreibt er, „verwandelt sich hier [d. h. im Mönchtum] in Knechtschaft, und die Verneinung der (weltlichen) Form wird zur (bestimmten) Form“.⁵⁵⁷ Das *jurodstvo* dagegen ist weder an eine Form gebunden noch unterliegt es einer bestimmten Regelung noch besteht es in einem festgelegten Habitus. Tareev löst es vom traditionellen Erscheinungsbild, das die Viten- und Erbauungsliteratur überliefert: „Lumpen und Grimmasschneiden“, schreibt er, „bilden nicht die Normen der christlichen Lebensführung, wenn sie auch verständlich sein mögen als Form der Askese, die der ungewöhnlichen psychischen Natur des einen oder anderen entspricht“.⁵⁵⁸ Als Norm gilt stattdessen: „keinen Anspruch auf die äußere Würde zu stellen, niedriger zu sein als jene, mit denen du lebst und die dich kennen, und – was dasselbe ist – sich nicht hervorzutun aus der Menschenmenge“.⁵⁵⁹ Das Ziel des *jurodstvo* ist: „frei zu sein von den Fesseln der Welt, so zu leben, dass die äußere Lebensweise die Erfüllung der wesentlichen Forderungen der christlichen Moral nicht behindert und sich vereinigt mit dem christlichen Geist und ihn speist“.⁵⁶⁰ In diesem Zusammenhang plädiert Tareev für das richtige Maß und dafür, im

556 TAREEV 1908–1910: ³III 104 f.

557 TAREEV 1908–1910: ³III 103 F 1: здѣсь устремленіе къ свободѣ обращается въ рабство, отрицаніе (мірской) формы становится (опредѣленной) формой.

558 TAREEV 1908–1910: ³III 105: лохмотья и кривлянья не составляютъ нормы христіанскаго быта, хотя и могутъ быть понятны, какъ добровольный подвигъ по исключительности душевной природы того или другого лица [...].

559 TAREEV 1908–1910: ³III 105: Быть безъ всякой претензіи на внѣшнее достоинство, быть униженнѣе тѣхъ, съ которыми живешь и которые тебя знаютъ, и, что то же, не выдѣлаться изъ толпы [...].

560 TAREEV 1908–1910: ³III 105: быть свободнымъ отъ оковъ міра, жить такъ, чтобы внѣшній бытъ не препятствовалъ исполненію существенныхъ требованій христіанской нравственности, совмѣщался съ христіанскимъ духомъ, питаль его [...].

Einklang mit dem eigenen Verstand zu handeln. Den Beginn des *jurodstvo* setzt er bei der ersten geringen Abkehr von den Lebensgewohnheiten an, sei sie eine unbedeutende Abweichung von der Mode oder der Verzicht auf eine äußere Bequemlichkeit. In welcher Kleinigkeit sich der Protest der geistlichen Freiheit auch äußert – er ist bereits ein Sieg.

Das Verhältnis der Welt zum *jurodivjy* beschreibt Tareev als ambivalent: Bald werden dem weltfremden Menschen seine Abweichungen vom weltlichen Leben verziehen, bald wird er dafür gehasst. Das *jurodstvo*, das den Menschen von den Fesseln der Welt befreit, setzt ihn ungeschützt dem Hass der Welt aus und lässt ihn Anteil haben an den Leiden Christi. „Die Teilhabe an den Leiden Christi“, schreibt Tareev, „ist jedoch eine notwendige Voraussetzung der Teilhabe an Seiner Herrlichkeit“. Und so ist das *jurodstvo* für den Christen insoweit notwendig, als die Teilhabe an der Herrlichkeit Christi für ihn wünschenswert ist.

Wie seinerzeit Bucharev wurde Tareev für seine Ausführungen zum *jurodstvo* kritisiert und des fehlenden gesunden Menschenverstandes bezichtigt. In seiner Antwort auf die Kritik verteidigt er das *jurodstvo* als „notwendige Voraussetzung der geistlichen Freiheit“ und verweist auf das Beispiel Tolstojs:

Идея юродства, какъ звено въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія, составляетъ одинъ изъ крайнихъ пунктовъ, которые дѣлаютъ христіанское міровоззрѣніе безуміемъ въ глазахъ здраваго смысла, дѣлаютъ его непримиримымъ съ поверхностнымъ и легкомысленнымъ «разумнымъ» міросозерцаніемъ. Критика мнѣ такъ и ставила упрекъ въ нездравомыслии. Еще и еще разъ передумаю свои страницы о юродствѣ, я ничего въ нихъ не измѣняю: религія, какъ и философія, не должна считаться съ тревогами здраваго смысла. Примѣръ Л. Н. Толстого снова и снова убѣждаетъ меня, что юродство, хотя бы оно выражалось въ шитьѣ сапогъ и ношеніи армяка, есть необходимое условіе духовной свободы.⁵⁶¹

Als Bestandteil des Systems der christlichen Weltanschauung stellt die Idee des *jurodstvo* einen der äußersten Punkte dar, die die christliche Weltanschauung in der Optik des gesunden Menschenverstandes zur Torheit werden lassen und sie unvereinbar machen mit einer oberflächlichen und leichtsinnigen „vernünftigen“ Weltanschauung. Die Kritik hat mir fehlenden gesunden Menschenverstand vorgeworfen. Nachdem ich immer wieder über meine Seiten zum *jurodstvo* nachgedacht habe, ändere ich nichts daran: Die Religion soll, wie die Philosophie, keine Rücksicht auf die Aufregungen des gesunden Menschenverstandes nehmen. Das Beispiel L. N. Tolstojs überzeugt mich immer von neuem, dass das *jurodstvo*, auch wenn es sich im Nähen von Stiefeln und im Tragen eines Bauernrocks äußert, eine notwendige Voraussetzung der geistlichen Freiheit ist.

Die kritische Relativierung des gesunden Menschenverstandes, die in Tareevs Gedanken zum Vorschein kommt, erinnert an jene Kritik, die Berdjaev 1906 gegen den *zdravyj smysl* erhob. In seinem Aufsatz *Razum i zdravyj smysl* (Vernunft und

561 TAREEV 1908–1910: ³III 107 F 1.

gesunder Menschenverstand) stellt Berdjaev dem kleinen gesunden Menschenverstand die „große Vernunft“ (разумъ большой) entgegen, deren Ideen göttlich und übermenschlich sind und worin Subjekt und Objekt zusammenfließen.⁵⁶² In seiner Besprechung von Berdjaevs Aufsatz identifiziert Šestov die „große Vernunft“ mit der „Torheit“ (Глупость), wobei er auf Erasmus' *Laus stultitiae* rekurriert.⁵⁶³ Dieser „Torheit“ als der „freien großen Vernunft“ (свободный Разумъ) ordnet Tareev implizit das *jurodstvo* zu, wenn er es vom gesunden Menschenverstand abrückt.

4.2.2. Sergej Bulgakov

Wie ein Resümee von Tareevs Gedanken mutet der Abschnitt an, den Sergej Bulgakov in seinem Buch *Svet nevečernij* (Das abendlose Licht) dem *jurodstvo* gewidmet hat. Darin bestimmt er dieses als äußersten Grad der Selbstentsagung und stellt es als Ideal eines jeden Christen dar, welches – frei von festgelegten Formen – in unterschiedlichen Stufen und Arten realisierbar ist:

Подвиг *юродства*, совершенное отвержение своего психологического лица, маска мумии на живом лице, род смерти заживо – таков предел этого пути самоотречения. Оставаясь ему совершенно чуждым, не *юродствуя* в сердце своем, нельзя достигнуть христианского отношения к себе и к миру, и в сущности мерою *юродства*, способностью отрицать мудрость мира сего определяются достижения на христианском пути. *Юродство* многолико и многообразно, оно не связано с определенными формами, но повелевает не любить в себе своего я, своей самости. Оно требует жертвы сокровенной, но непрерывной и ежечасной.⁵⁶⁴

Die Askese des *jurodstvo* – eine völlige Verschmähung der eigenen psychologischen Persönlichkeit, eine Mumienmaske auf dem lebendigen Gesicht, eine Art ‚Tod bei lebendigem Leibe‘ – ist eine Endstufe auf dem Weg der Selbstentsagung. Bleibt man ihm völlig fern und ist im Herzen kein *jurodivyyj*, so kann keine christliche Beziehung zu sich und der Welt hergestellt werden, und im Grunde lassen sich anhand des Grades des *jurodstvo* und der Fähigkeit, die Weisheit der Welt zu negieren, die Erfolge auf dem christlichen Weg bestimmen. Das *jurodstvo* ist vielgestaltig und verschiedenartig, es ist an keine bestimmten Formen gebunden, doch es verbietet, das Ego und Selbst in sich zu lieben; es erfordert ein heimliches, aber ununterbrochenes und ständig erneuertes Opfer.

Bulgakovs Buch *Svet nevečernij* erschien im Revolutionsjahr 1917. Und als ob es der Autor geahnt hätte, kam die Narrenrolle bald nicht nur den *jurodivye* zu, sondern auch allen Christen, die ihren Glauben im Widerspruch zur Sowjetideologie

562 BERDJAEV 1907: 428 u. 435.

563 ŠESTOV 1908: 92 f. Šestovs Besprechung findet sich unter dem Titel *Pochvala Gluposti* (Lob der Torheit) im Sammelband *Načala i koncny*.

564 S. N. BULGAKOV 1994: 300.

bezeugten. Sie alle wurden gewissermaßen zu *jurodivye*. Als *blažennye* im Sinne von *jurodivye* bezeichneten die Führer der Bolschewisten notabene ihre politischen Gegner, die Dissidenten und Andersdenkenden.⁵⁶⁵

4.3. Ansätze einer theologischen Kritik des *jurodstvo*

Die theologische Literatur verteidigt das *jurodstvo* als Weg der christlichen Askese, indem sie – v. a. anhand der Hagiographie – ein Idealbild von ihm entwirft. Menschen, die in der Gesellschaft den Status eines *jurodivj* innehaben, diesem Idealbild aber zu widersprechen scheinen, pflegt sie den *mnimo-* oder *lžejurodivye* zuzuordnen. Demnach erweist sich die Kritik des *jurodstvo* in der theologischen Literatur fast immer als Kritik am *lžejurodstvo*, worunter – in Entsprechung zum Geistlichen Reglement (III/12) – parasitäres Verhalten und scheinheiliges Gebaren verstanden werden.⁵⁶⁶ Das *jurodstvo* als Form christlicher Askese, wie sie viele kanonisierte Heilige praktiziert haben sollen, bleibt unangetastet.

Doch wäre es voreilig, daraus zu schließen, dass von theologischer Seite im 19. und frühen 20. Jahrhundert keine grundsätzliche Kritik am *jurodstvo* geübt worden sei. Denn die apologetischen Schriften, namentlich diejenigen von Sladkopevcev und Aleksij (Kuznecov), verteidigen das *jurodstvo* nicht zuletzt gegenüber der Kritik aus theologischen Kreisen – einer Kritik, die wohl v. a. mündlich geäußert wurde. Anhand von Sladkopevcevs Artikel lassen sich einzelne Kritikpunkte insoweit rekonstruieren, als der Autor u. a. folgende Thesen widerlegt:

1. In der Bibel gibt es keine Anweisungen zum *jurodstvo*.
2. Das *jurodstvo* widerspricht der menschlichen Natur.
3. Die *jurodivye* sind den Mitmenschen kein erbauliches Beispiel, da sie ihre Tugend verbergen und die Regeln der Kirche missachten.
4. Das *jurodstvo* steht nicht im Einklang mit der Liebe Christi.

Diese Thesen weisen auf strittige Punkte in der Debatte um das *jurodstvo* hin, das der Theologe Leonid Sokolov nicht von ungefähr zu den „dunklen Angelegenheiten der christlichen Asketik“ zählte.⁵⁶⁷ Im Folgenden gilt unser Augenmerk diesen strittigen Punkten, und zwar jenen theologischen und religiösen Argumenten, welche die obigen Thesen stützen. Solche Argumente sind selten belegt und finden sich im kirchlich-theologischen Schrifttum nur indirekt. Ein rares Zeugnis, das sie – wenn auch nur fragmentarisch – enthält, ist der religiös-philosophische Essay *Poslednij svjatoj* (Der letzte Heilige, 1907) von Dmitrij Merežkovskij (1865–1941): Darin entzaubert der Philosoph die Heiligen Serafim von Sarov und Pelagija von

⁵⁶⁵ Vgl. NEIZVESTNAJA ROSSIJA 1992–1993: II 13.

⁵⁶⁶ Vgl. z. B. I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 15 f und ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 259–264.

⁵⁶⁷ L. A. SOKOLOV 1913: 329.

Diveevo und übt Kritik am *jurodstvo*, gegen das er theologische Argumente ins Feld führt. Unter Berücksichtigung dieser Argumente sollen die strittigen Punkte hier näher betrachtet werden:

1. *In der Bibel gibt es keine Anweisungen zum ‚jurodstvo‘.* Dieser These hält Kovalevskij – in Anlehnung an Sladkopevcev – entgegen, dass das *jurodstvo* zwar nicht genau von der Hl. Schrift vorgeschrieben sei, aber durchaus dem Geist der Schrift entspreche und dass der Geist nicht unter dem Buchstaben stehe.⁵⁶⁸ Gegenüber dieser Argumentation ist die Frage berechtigt, ob der *jurodivyy* nicht eher dem Buchstaben als dem Geist der Schrift folgt, wenn er nach der Weisung 1 Kor 3,18 ein Narr wird und die in 1 Kor 4,9–13 geschilderten Peristasen durch entsprechendes Verhalten absichtlich herbeiführt. Unter diesem Gesichtspunkt kann das *jurodstvo* als buchstäbliche und damit auch als irrtümliche, d. h. den Skopus verkennende Auslegung der einschlägigen Paulusstellen kritisiert werden (vgl. dazu Kap. II/2).

2. *Das ‚jurodstvo‘ widerspricht der menschlichen Natur.* Während das *jurodstvo* im kirchlich-theologischen Schrifttum mit der Natur des Menschen als eines vernünftigen Wesens in Einklang gebracht wird, sieht es Merežkovskij im Gegensatz dazu. Und seine Sicht wird von der Erbauungsliteratur mitunter bestätigt. Heißt es doch in der Einleitung zur Lebensbeschreibung von Pelagija von Diveevo, dass sich die *jurodivye* „vom menschlichen Ebenbild und Gleichnis selbst“ losgesagt hätten.⁵⁶⁹ Und in der Lebensbeschreibung des *starec* Adrian (Semenovskij) wird das *jurodstvo* als Entsagung des menschlichen Verstandes zugunsten des göttlichen Verstandes bestimmt.⁵⁷⁰ Eine solche Entsagung hält Merežkovskij nicht nur für konträr zur menschlichen Natur, sondern auch für inkompatibel mit der Erscheinung Christi. Im Essay *Poslednij svjatoj* wirft er folgende Frage auf:

Юродство есть отречение отъ чловѣческаго разума во имя Божескаго. Но если разумъ чловѣчскій несоизмѣримъ съ Божескимъ, то какъ возможно явленіе Слова, ставшаго Плотью, Разума Божескаго, ставшаго разумомъ чловѣчскимъ? Какъ возможно явленіе Христа?⁵⁷¹

Jurodstvo bedeutet, sich in Gottes Namen vom menschlichen Verstand loszusagen. Wenn aber der menschliche Verstand nicht mit dem göttlichen kommensurabel ist, wie ist dann die Erscheinung des Logos, der Fleisch geworden ist, des göttlichen Verstandes, der zu menschlichem Verstand wurde, möglich? Wie ist dann die Erscheinung Christi möglich?

Im kirchlich-theologischen Schrifttum begegnet diese Frage nicht, zumal hier das *jurodstvo*, wie oben aufgezeigt, als Lossagung nicht vom menschlichen Verstand an

568 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 21 und SLADKOPEVCEV 1860: 364.

569 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ 1891: 1.

570 ŽIZNEOPISANIJA 1906–1912: VIII (Avgust) 151.

571 MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 145 f.

sich, sondern nur von einem Aspekt dieses Verstandes dargestellt wird, und zwar von „jener Seite des Verstandes, unter deren Einfluss die Tätigkeit des Menschen als eines sinnlichen Wesens und Bewohners der sinnlichen Welt geregelt wird“.⁵⁷² Diese Erklärung hätte Merežkovskij aber kaum dazu bewogen, seine Frage zurückzuziehen, denn er war um eine Synthese von Fleisch und Geist, von Erde und Himmel, von Welt und Gott bemüht. Diese Synthese sah er auf unorthodoxe Weise in der Vereinigung von Vater und Sohn im Geiste, d. h. in der Vereinigung der Offenbarungen von Vater (erstes Testament – These) und Sohn (zweites Testament – Antithese) in der Offenbarung der Trinität (drittes Testament – Synthese).⁵⁷³

3. Die ‚*jurodivye*‘ sind den Mitmenschen kein erbauliches Beispiel, da sie ihre Tugend verbergen und die Regeln der Kirche missachten. Der Verbergung der Tugend, wie sie den *jurodivye* zugeschrieben wird, stellt Merežkovskij das Schriftwort Mt 5,15 entgegen: „Wenn man ein Licht anzündet“, schreibt er, „stellt man es nicht unter einen Scheffel, sondern auf den Tisch, damit es allen im Hause leuchtet“.⁵⁷⁴ Die Heiligkeit einer *jurodivaja* wie Pelagija komme jedoch dem Licht unter einem Scheffel gleich, weshalb nach deren Tod nur die äußere Hülle geblieben sei – die Narrheit, der Wahnsinn. Der innere Kern aber, die prophetische Weisheit, sei verschwunden, als ob er nie gewesen wäre. Merežkovskijs Kritik gipfelt in der Darstellung von Pelagijas Verhältnis zur Kirche. Nach ihm stand die *jurodivaja* „außerhalb der Kirche, außerhalb der letzten Vereinigung des Menschheitsleibes mit dem Leib der Gottmenschheit“.⁵⁷⁵ „Nachdem sie sich von allem Leiblichen losgesagt hatte“, schreibt Merežkovskij, „sagte sie sich gleichsam mit schrecklicher metaphysischer Konsequenz, natürlich unbewusst, vom Leib Christi los“.⁵⁷⁶ An der Kommunion nahm sie nur selten teil, denn sie trat selbst als Kirche auf, als „verkörperter Christus“ im Sinne des Chlystentums. „Das *jurodstvo*“, so Merežkovskij, „ist Chlystentum innerhalb des [orthodoxen] Christentums“ (vgl. S. 163).⁵⁷⁷

4. Das ‚*jurodstvo*‘ steht nicht im Einklang mit der Liebe Christi. Die Liebe Christi, die den *jurodivye* gemeinhin zugeschrieben wird, vermisst Merežkovskij bei Pelagija. Dieser waren, wie die Lebensbeschreibung überliefert, alle Menschen gleichgültig.⁵⁷⁸ Statt Liebe findet Merežkovskij bei ihr Hass. Besonders ihren Ehemann soll die *jurodivaja* gehasst haben, und zwar so, wie man nur den Teufel hassen

572 SLADKOPEVCEV 1860: 371.

573 Vgl. MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 154f.

574 MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 145.

575 MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 144: *внѣ церкви, внѣ послѣдняго соединенія плоти челоѡчества съ Плотью Богочелоѡчества [...]*.

576 MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 144: *Со страшною послѣдовательностью метафизики, конечно, безсознательной, она, отрекшись отъ всей вообще плоти, какъ будто отрекается [...] отъ Плоти Христовой.*

577 MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 138: *Юродство и есть хлыстовство, христовство в самомъ христіанствѣ.*

578 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 760 und MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 143.

kann.⁵⁷⁹ Den *Skazanija* zufolge liebte sie nicht einmal ihre Kinder, sondern erbetete deren Tod.⁵⁸⁰ Ihr *jurodstvo* ging einher mit der „Entsagung des natürlichsten und teuersten Gefühls der Mutterliebe“.⁵⁸¹ Diese Gleichgültigkeit entspricht der Indifferenz und fehlenden Liebe gegenüber sich selbst. Das Leben der *jurodivaja* schildert Merežkovskij als „ununterbrochene Selbstmarterung, als langsamen Selbstmord, vergleichbar mit demjenigen der freiwillig Verurteilten im alten Tanob“.⁵⁸² Und die Selbstmarterung verband sich mit der Indifferenz gegenüber den Nächsten, wenn Pelagija die Menschen zu Kränkungen und Schlägen veranlasste und die Menschheit um der Selbsterniedrigung willen nur als Mittel benutzte. In diesem ganzen Kontext stellt Merežkovskij das *jurodstvo* nicht nur als unnatürlich und unvernünftig dar, sondern auch als asozial und unmoralisch – kurz: als christuswidrig.

Die theologische Kritik des *jurodstvo*, die Merežkovskij anhand der Lebensbeschreibung Pelagijas vorbringt, kommt über Ansätze nicht hinaus. Sie ist subalterner Bestandteil einer von der ‚offiziellen Orthodoxie‘ abweichenden religiös-philosophischen Kritik der ‚asketischen Unwahrheit des Christentums‘, d.h. der Kritik eines einseitigen, mit dem Christentum verknüpften und sich in der Negation von Materie, Welt und Erde manifestierenden Asketismus. Diesem körper- und weltverneinenden Asketismus stellt Merežkovskij das Beispiel Christi als des fleischgewordenen Logos entgegen, „der in die Welt kam, in der Welt ist und in der Welt sein wird“ (пришедший въ міръ, сущій въ міръ и грядущій въ міръ).⁵⁸³ In Anbetracht dieses Beispiels hält er eine Weltverneinung auch dann nicht für gerechtfertigt, wenn sie – wie im Fall der meisten *jurodivye* – auf der weltlichen Bühne praktiziert wird.

Bis heute fehlt eine theologische Kritik des *jurodstvo*, welche differenzierter ist als die von Merežkovskij vorgebrachten Kritikpunkte, – eine grundlegende theologische Kritik, die über eine Kritik am *lžejurodstvo* hinausgeht und auf den *podvig* in seiner Idealform zielt. Vor der Revolution war der *podvig* des *jurodstvo* in theologischen Kreisen zwar nicht unumstritten – Golubinskij sprach z. B. von einem „antikanonischen *podvig*“ (подвигъ противуканоническій)⁵⁸⁴ –, doch setzte sich hier die apologetische Position durch, die vornehmlich aus den Viten kanonisierter *jurodivye* abgeleitet wurde. Aus der Apologie des *jurodstvo* entwickelte sich indes keine eigentliche ‚Theologie des *jurodstvo*‘. Trotz der Monographien von Ioann

579 MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 139.

580 SERAFIM (ČIČAGOV) 1896/1903: 299 und MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 139.

581 SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNE SREBRENIKOVOJ 1891: 12: отречение отъ самого естественнаго и самого дорогаго чувства материнской любви.

582 MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 141: сплошное самоистязаніе, медленное самоубійство, какъ добровольныхъ «осужденниковъ» въ древнемъ Танобѣ. Tanob = *Carcer*, abgeschiedener Ort für radikale Büsser in der Thebais, der in der *Scala Paradisi* von Johannes Klimakos (gradus V) beschrieben ist.

583 MEREŽKOVSKIJ 1914: XIII 157.

584 GOLUBINSKIJ 1901²–1911/1997–1998: I/2 656.

Kovalevskij und Aleksij (Kuznecov) blieben systematisch-theologische Reflexionen zum Thema fragmentarisch.

Die theologische Literatur über das *jurodstvo* steht am Schluss der vorrevolutionären Deutungsgeschichte des Phänomens. Sie entstand ab 1860 und diente primär dem Zweck, den umstrittenen Frömmigkeitstypus als christliche Erscheinung zu verteidigen. Wie gezeigt worden ist, erfolgte die Apologie mittels Deutung des *jurodstvo* als Askesetypus, der mit der Vernunft und mit dem Geist der Schrift in Einklang steht. Verteidigt wurden dabei nicht nur die mittelalterlichen *jurodivye*, sondern partiell auch die neuzeitlichen, die man in wahre und falsche unterteilte. Dass diese Unterteilung im Einzelfall arbiträr erfolgte, zeigt das Beispiel Korejšas, den Kovalevskij zu den falschen, Kuznecov zu den wahren *jurodivye* zählte.⁵⁸⁵ Insofern fiel das Urteil über die neuzeitlichen *jurodivye* auch in der theologischen Literatur ambivalent aus – ähnlich wie in der Historiographie und in der Belletristik, ja wie gelegentlich in der Erbauungsliteratur, wo die Unterteilung in wahre und falsche *jurodivye* ebenfalls begegnet.

Im Rückblick auf die literarische Rezeption des *jurodstvo* erweist sich die Umstrittenheit der neuzeitlichen *jurodivye* als ein Aspekt, der alle Literaturgattungen durchzieht: Die *jurodivye* der Petersburger Periode werden einesteils als Träger der christlichen Wahrheit idealisiert, anderenteils als finstere Asketen und Symbolfiguren des Mystizismus kritisiert. Dass die Darstellung dabei häufig weniger über den *jurodivj* aussagt als über die Weltanschauung des Autors, ist offensichtlich. Freilich kann auf eine bestimmte weltanschauliche Position des Autors nicht unweigerlich aus der Befürwortung oder Ablehnung des *jurodstvo* geschlossen werden, denn sowohl die Sympathisanten als auch die Kritiker kamen aus verschiedenen ideologischen Lagern.⁵⁸⁶ Das *jurodstvo* diente als Projektionsfläche unterschiedlichster Vorstellungen, seien es konservative oder progressive, seien es ideale oder kritische.

Ungeachtet aller Kritik aber vermittelt die Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein überwiegend positives Bild des *jurodivj*, und zwar in seiner mittelalterlichen wie in seiner neuzeitlichen Erscheinung: Es ist das Bild eines christlichen Gerechten und Repräsentanten der Volksfrömmigkeit, der sich namentlich durch Geistesfreiheit auszeichnet. In seiner Idealgestalt erscheint der *jurodivj* als ‚Träger der geistlichen Freiheit‘ (носитель духовной свободы) – einer Freiheit, die in der Literatur verschieden ausgedrückt wird: als Freiheit von den Fesseln der Welt, von der Meinung der Menschen, von den herrschenden Moden und Ideologien, von der Fremdbestimmung durch Gesellschaft, Eltern, Ehemann oder Leibherrn, von jeglichem Formalismus, besonders dem kirchlichen und monastischen. Weil das *jurodstvo* als asketische Sonderform aber selbst Gefahr läuft, formalisiert zu werden, befreite es Tareev von aller Formgebundenheit und erklärte

585 I. A. KOVALEVSKIJ 1895/1902: 16 F 1 und ALEKSIJ (KUZNECOV) 1913: 207.

586 Vgl. dazu Kap. VI/6.4–6.5.

es zur „notwendigen Voraussetzung der geistlichen Freiheit“.⁵⁸⁷ In diesem Sinne bemerkt Pavel Florenskij 1923: „Ob offen oder verdeckt, ob grob oder feinsinnig, das *jurodstvo* begleitet zwangsläufig den Träger der geistlichen Freiheit“.⁵⁸⁸ Im Einklang damit sieht Berdjaev im *jurodstvo* die Geistesfreiheit des russischen Menschen ausgedrückt.⁵⁸⁹ Und 1959 schreibt Tschizewskij über die *jurodivye*: „Vielleicht waren diese ‚Narren‘ zu gewisser Zeit die einzigen geistig freien Menschen in Russland!“⁵⁹⁰

587 TAREEV 1908–1910: ³III 107 F 1: необходимое условие духовной свободы.

588 FLORENSKIJ 1994 ff: II 611: Явное или прикровенное, грубое или тонкое, юродство неизбежно сопутствует носителю духовной свободы.

589 BERDJAEV 1924: 77 f.

590 TSCHIZEWSKIJ 1959: 120.

Zusammenfassung und Ausblick

In der vorliegenden Arbeit versuchten wir, die Kontinuitäten und Brüche sowie die Konvergenzen und Divergenzen der Deutungen des *jurodstvo* in ihren unterschiedlichen – religiösen und säkularen – Kontexten vom Anfang bis zum Ende der Zarenzeit nachzuzeichnen. Dabei stellten wir die Deutungsgeschichte nicht losgelöst von der Ereignisgeschichte dar, sondern bezogen die ereignisgeschichtlichen Voraussetzungen und Folgen der Deutungen mit ein. Im Fokus standen sowohl die kulturelle Konstruktion und Reflexion des *jurodstvo* als auch der praktische gesellschaftliche Umgang mit ihm. Damit versuchten wir, die religiöse, soziale und kulturelle Bedeutung aufzuzeigen, die dem *jurodstvo* im untersuchten Zeitraum zugewiesen wurde – eine Bedeutung, die für das kulturelle Selbstverständnis des heutigen Russland wieder relevant geworden ist.

Im Folgenden fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen und geben einen kurzen Ausblick auf die Geschichte des *jurodstvo* in der Sowjetzeit.

ERSTER TEIL: Byzantinisches Erbe und altrussische Tradition

I. Die Begriffe *jurodivij* und *jurodstvo*

Den Begriff *jurodivij* brauchten wir wertneutral und wandten ihn auf alle So-Bezeichneten an, die im zaristischen Russland mit dem hagiographischen Typus verknüpft worden waren; unabhängig davon, ob der So-Bezeichnete als Heiliger kanonisiert, als Pseudoprophet verurteilt oder als Geisteskranker interniert worden war. Auf dieser Grundlage verstanden wir unter dem Begriff *jurodstvo* die Summe derjenigen Lebens-, Verhaltens- und Handlungsmuster, die im östlich-orthodoxen Kulturkontext einerseits mit Narrheit oder Besessenheit assoziiert, andererseits legitimiert oder sakralisiert werden mit der Erklärung, sie würden aus asketischen Motiven in der *imitatio Christi* bewusst und freiwillig praktiziert und zeugten von der „Torheit Gottes“, die „weiser als die Menschen“ sei (1 Kor 1,25).

II. Ein hagiographisches Paradigma byzantinischer Provenienz

Dass normwidriges, exzentrisches Verhalten ein Ausdruck heiliger Geistesinspiration sein kann, ist eine alte Vorstellung, die in verschiedenen Kulturen und Religionen begegnet. Im östlichen Christentum hat sie eine spezifische und besonders markante Ausprägung im Paradigma des *jurodstvo* gefunden. In ersten Ansätzen tritt dieses in der Mönchsliteratur des 5. Jahrhunderts auf, wo es vor dem Hinter-

grund des spätantiken dämonologischen Weltbildes als Antiparadigma zu *Besessenheit* eingeführt wird. Im Unterschied zu *Besessenheit* wird das abnorme Verhalten eines *jurodivvyj* (σαλός) nicht als Folge von dämonischer Besitzergreifung gedeutet, sondern als Ausdruck von Geistesfreiheit, d. h. als freiwilliges Tun in Verbindung mit dem gnadenhaften Wirken des Hl. Geistes, das die Persönlichkeit bestehen lässt und steigert. Unter diesen Voraussetzungen gilt der *jurodivvyj* als ein Pneumatiker, der durch normwidriges Verhalten absichtlich den Schein der Narrheit und Besessenheit auf sich zieht, um die dämonische *prelest'* (πλάνη),¹ namentlich die ‚Ehre bei Menschen‘ und den Stolz zu vereiteln.

Seine paradigmatische Ausgestaltung hat das *jurodstvo* in der *Vita Symeonis Sali* des Leontios von Neapolis (Mitte 7. Jh.) gefunden. Darin wird es mit den Referenzen 1 Kor 1,25; 3,18; 4,10 legitimiert und als ebenso demütige wie provokative Form der *imitatio Christi* dargestellt. Der *jurodivvyj* figuriert als urbaner Anachoret, d. h. als asketischer Einzelkämpfer, der um der Rettung der Menschen willen seine Monomachia gegen die Dämonen aus der Wüste in die Stadt verlagert. Mittels vorgespiegelter Besessenheit verhüllt er dabei seine Charismata (Diakrisis, Heilung, Prophetie) und hält der besessenen Welt einen Spiegel vor. Er fordert die Welt heraus und konfrontiert deren Weisheit mit der ‚Torheit nach Gott‘ (κατὰ θεὸν μωρία), d. h. mit der Weisheit Gottes, die im Geheimnis verborgen und der Welt eine Torheit ist. Dieses Deutungskonzept versieht Leontios mit einer moralischen Spitze, indem er auf das Mysterium des Menschen hinweist und den Leser vor der Vorverurteilung der Mitmenschen warnt, auch wenn diese als besessen erscheinen.

Das Bild, das Leontios vom *jurodivvyj* vermittelt, liegt dem Werk zugrunde, das den Schlüssel für die Verbreitung des *jurodstvo* in Russland bildet: der *Vita Andreae Sali* des Nikephoros von Konstantinopel (Mitte 10. Jh.). Im Unterschied zur *Vita Symeonis Sali* tritt der *jurodivvyj* darin nicht als Mönch auf, sondern als Laie und Sklave, der in einer Vision von Christus zum Asketen berufen wird und sich durch vorgespiegelte Besessenheit aus der Leibeigenschaft befreit. Auf seine Art fungiert das *jurodstvo* hier als Mittel zur geistlichen Befreiung aus der Knechtschaft des Leibes und der Welt. Dabei wird es als Ausnahme-Charisma verstanden, das ohne gnadenhafte Berufung nicht angeeignet werden kann und nicht eigenmächtig angestrebt werden soll.

III. Die russische Rezeption der *Vita Andreae Sali*

Die *Vita Andreae Sali* wurde aufgrund der vermeintlichen slavischen Herkunft des Heiligen und dessen Marienvision, die das Fest *Pokrov* begründete, in der Rus' lebhaft rezipiert. Dadurch verbreitete sich das *jurodstvo*-Paradigma in der altrussischen Gesellschaft. Etabliert hat es sich aber erst in der Moskauer Periode, als sich der moskowitzische Staat in der Nachfolge des byzantinischen Reiches als Hüter der

¹ Vgl. S. 57 F 50 u. S. 123 F 126.

Orthodoxie inszenierte und die Kanonisation von Heiligen zentralisierte. Vor diesem Hintergrund entstanden ab dem späten 15. Jahrhundert die ersten russischen *salos*-Viten, und am Moskauer Konzil von 1547 wurden vier *jurodivye* als Heilige kanonisiert. Der wohl bekannteste unter ihnen ist Prokopij von Ustjug, der angeblich im 13./14. Jahrhundert gelebt hat, doch nur als legendarische Gestalt der Moskauer Epoche fassbar ist. Wie es für die altrussische *jurodivyyj*-Literatur typisch ist, wird er in seiner Vita als Abbild des Andreas Salos dargestellt. Und weil er wie dieser als Fremder, in seinem Fall als lateinischer Konvertit figuriert, steht sein *jurodstvo* als Ausdruck des orthodoxen Glaubens im Gegensatz zur „lateinischen Klügelei“ (ЛАТИ́НСКОЕ МЪДРОВАНІЕ).

IV. Parrhesie, Prophetie und sozialer Protest:

Das *jurodstvo* im Russland des 16. und frühen 17. Jahrhunderts

Während der Moskauer Periode erhielten die *jurodivye* eine Bedeutung, die sie von ihrem byzantinischen Prototyp unterscheidet: Ihnen wurde eine politische und sozialkritische Rolle zugewiesen, die ihrem geistlichen Kampf eine neue Dimension verlieh. Besonders während der Schreckensherrschaft Ivans IV., als die kirchliche Opposition zerschlagen war, sollen einzelne *jurodivye* als Parrhesiasten aufgetreten sein und die Gewalttaten des Zaren angeprangert haben. Zwar genossen sie keine rechtliche Immunität, doch waren sie durch ihre Narrenrolle und ihr religiöses Charisma weitgehend geschützt. Berichte westlicher Reisender sowie altrussische Quellen beschreiben einige *jurodivye* des 16. Jahrhunderts als prophetische Ankläger, die allseits respektiert und gefürchtet wurden. Den berühmtesten Vorfall mit einem altrussischen *jurodivyyj* stellt die legendäre Begegnung Ivans IV. mit Nikola Salos dar, die in sechs westlichen Quellen tradiert ist. Sie hat das Bild des altrussischen *jurodivyyj* entscheidend geprägt und erinnert an Begegnungen zwischen Propheten und Königen im Alten Testament (vgl. z. B. 2 Sam 12; 1 Reg 21,17 ff). Doch entlarvt der altrussische *jurodivyyj* nicht nur die Machthaber, sondern Menschen aus allen Gesellschaftsschichten. Er wird als ein von allen sozialen Bindungen freies christliches Gewissen dargestellt, vor dem alle Menschen gleich sind. Dabei tritt er nicht als Reformator oder Revolutionär auf, der zur Veränderung der sozialen Ordnung aufruft. Vielmehr figuriert er als eschatologischer Enthüller, der die Nichtigkeit der Ordnung dieser Welt aufdeckt, indem er sie mit der Wirklichkeit des hereinbrechenden ‚anderen Äons‘ konfrontiert und das Letzte Gericht antizipiert.

In der Periode, die mit dem Moskauer Konzil von 1547 begann und bis zum *raskol* (1660er Jahre) dauerte, erlebte der *jurodivyyj*-Kult in Russland eine Blütezeit. Damals wurde er von Kirche und Staat weithin geduldet und anerkannt, ja durch Kanonisation ausgewählter *jurodivye* vereinnahmt, geregelt und gefördert. Der Kult beschränkte sich dabei nicht auf die postume Heiligenverehrung, sondern erfolgte in verschiedenen Formen der Ehrerbietung bereits zu Lebzeiten der *jurodivye*. Einige von diesen standen in der Gunst hoher Adliger und Geistlicher,

ja des Zaren und des Patriarchen selbst, von denen sie manchmal als Fürbitter und Ratgeber an den Hof bestellt wurden. Ungeachtet dessen ist es missverständlich, wenn das *jurodstvo* von vielen Forschern aufgrund seiner gesellschaftlichen Anerkennung als ‚Institution‘ bezeichnet wird. Denn beim *jurodstvo* handelt es sich nicht um eine Institution im Sinne eines organisierten Sozialgefüges, sondern um ein freies, oppositionelles Einzelkämpfer- und Außenseitertum, das, mit charismatischer Autorität verbunden, okkasionell in Erscheinung trat und in spannungsvollem Verhältnis zu den Institutionen stand. Von seinem Charakter her ist das *jurodstvo* anti-institutionell.

V. Entzauberung, Ausgrenzung und Verfolgung:

Das *jurodstvo* in der Zeit der Kirchenspaltung und der petrinischen Reformen

Die herausgeforderten Institutionen setzten dem *jurodstvo* zunehmend Schranken. Nachdem bereits das *Concilium quinisexum* in Byzanz die Vorspiegelung von Bessenheit verurteilt hatte, missbilligte die Moskauer Hundertkapitelsynode (1551) superstitiöse Bräuche und ordnete Maßnahmen gegen herumstreichende Pseudopropheten an. Unter Ivan IV. (1547–1584) wurden einzelne *jurodivye* wegen dreister Regimekritik ‚weggeschafft‘, und aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts liegen kirchliche Dekrete gegen Unruhe stiftende *jurodivye* vor. Der Kurswechsel in der kirchenoffiziellen Beurteilung des Phänomens erfolgte in den Jahren des *raskol*, als einige *jurodivye* als Repräsentanten und Propagatoren des Alten Glaubens auftraten. Das Moskauer Konzil von 1666/67, das die Altgläubigen anathematisierte, erließ eine Resolution gegen die zeitgenössischen *jurodivye*, worin diese der Heuchelei bezichtigt und unter Generalverdacht gestellt werden. Dabei ergab sich eine Klassifikation, die sich in den folgenden Jahrhunderten behauptete: Man teilte die *jurodivye* in ‚falsche *jurody*‘, ‚*jurody* um Christi willen‘ und ‚genuine *jurody*‘ ein. Die darauf einsetzenden Repressionen standen weniger im Zeichen des Kampfes gegen Superstition und pagane Relikte als vielmehr im Rahmen der Bekämpfung vermeintlich staatsbedrohender schismatischer Kräfte. Und so kam es in den 1670er Jahren zu Hinrichtungen von *jurodivye* aus der Gefolgschaft Avvakums.

Im Zuge des *raskol* löste sich das *jurodstvo* als Phänomen der ‚Volksorthodoxie‘ von der ‚offiziellen Orthodoxie‘. Damit wurde es – zumindest in seiner zeitgenössischen Gestalt – aus dem offiziellen Kulturbereich ausgesondert und in einen bald illegalen, bald halblegalen Bereich der Volkskultur verdrängt. Der Wirkungsbereich beschränkte sich nun vorwiegend auf die nonliterale Kultur des bäuerlichen und kaufmännisch-handwerklichen Milieus. Dabei scheint der Anteil der ‚Schismatiker‘ unter den *jurodivye* bald abgenommen zu haben, wie den Quellen um 1700 zu entnehmen ist. Obwohl einige *jurodivye* Altgläubige oder Chlysten waren, lehnten die meisten in der Folgezeit weder Kirche noch Kultusreformen explizit ab und gingen als Rechtgläubige in die Geschichte ein. Allerdings lebten sie in weitgehender Freiheit von rituellem Formalismus und dogmatischer Fixierung.

Zur systematischen Verfolgung der *jurodivye* kam es in der Regierungszeit Peters I. (1689–1725). Bereits unter Patriarch Adrian (1690–1700) fanden die ersten Razzien gegen „Träger härener Hemden, Nackte und Kettenträger“ statt. Im Zuge der petrinischen Reformen wurde die Bekämpfung des *jurodstvo*, die bis dahin Sache der Kirche war, zunehmend vom Staat übernommen. Zwar delegierte man die Verfolgung weiterhin an die Bischöfe, doch waren diese verpflichtet, die *jurodivye* zur Rechtsprechung dem weltlichen Gericht zu überantworten. Von 1721 bis 1727 oblag die Verfolgung den eparchialen Inquisitoren, die einem Protoinquisitor beim Hl. Synod unterstellt waren. Die Gründe für die Repressionen nahmen zu: Einerseits verfolgte man die *jurodivye* als Volksverführer und potentielle Schismatiker, andererseits als Müßiggänger und Papierlose, die mit dem neuen Gesellschaftsmodell, das eine Kopfsteuer und ein Passwesen einschloss, nicht harmonierten. Im *Geistlichen Reglement* von 1721, dem wichtigsten Kirchengesetz der Petersburger Periode, wurde die Lebensart der *jurodivye* als schmarotzerisch, subversiv und unchristlich verurteilt. Als solche war sie mit Zwangsarbeit und Internierung zu bestrafen. Mit der Unantastbarkeit, welche die *jurodivye* einst weithin genossen hatten, war es endgültig vorbei. Folglich stoppte der Hl. Synod auch die Kanonisation von *jurodivye*, die bis 1715 angedauert hatte.

ZWEITER TEIL: Neuzeit

VI. Internierung, Pathologisierung und partielle Rehabilitierung: Das *jurodstvo* im postpetrinischen Russland

Unter Peters Nachfolgerinnen wurden die Repressionen gegen *jurodivye* mit unterschiedlicher Intensität fortgesetzt. Namentlich aus der Regierungszeit Annas (1730–1740) sind Erlasse überliefert, die zeigen, dass das Phänomen der Obrigkeit ein Ärgernis blieb. Schon aufgrund ihres „unanständigen Äußeren“ (lange Haare und „lästerliche Kleidung“) erregten die *jurodivye* Anstoß. Sie wurden bald ins Kloster eingewiesen, bald in die Armee eingezogen, bald nach Sibirien verbannt, bald den Gutsbesitzern oder Verwandten übergeben. Selbst unter Zarin Elisabeth (1741–1761), welche die Gottesleute angeblich verehrte, ließ der Hl. Synod *jurodivye* im Kloster internieren. Unter Katharina II. (1762–1796) war eine systematische Verfolgung zwar kein Thema mehr, doch dauerten die Repressionen an. So wurde der *Božij čelovek* Il'ja Skvorcov aufgrund seiner Regimekritik 1785 zum Tode verurteilt, dann wegen Geistesstörung zu lebenslanger Haft im Klostergefängnis begnadigt. Als Internierungsstätten dienten neben den Klöstern v. a. die ‚Dollhäuser‘ (долгаузы), die seit den 1770er Jahren entstanden und sich im 19. Jahrhundert zu psychiatrischen Kliniken entwickelten. In der Regierungszeit Alexanders I. (1801–1825) wurden berühmte *jurodivye* wie Ivan Korejša (lebenslänglich) und Petr Tomanickij (vorübergehend) in der neuen Institution interniert. Im Kontext der sich etablierenden Psychiatrie erfolgte im 19. Jahrhundert

eine Pathologisierung des *jurodstvo*. Die religiöse Deutung im Rahmen bisheriger Unterscheidungen zwischen Pneumatikertum und Besessenheit, Rechtgläubigkeit und Schiasmismus, Heiligkeit und Heuchelei erhielt Konkurrenz durch Diagnosen auf der Basis einer Unterscheidung zwischen geistiger Gesundheit und Geisteskrankheit. Dabei beurteilten die Psychiater die *jurodivye* nicht immer als Geisteskranke, sondern differenzierten mitunter zwischen geistig gesunden *jurodivye* und geisteskranken Pseudo-*jurodivye*. Allerdings galten Erstere v. a. als Phänomene der Vergangenheit, während Letztere in der Gegenwart geortet und als krankhafter Auswuchs des altrussischen Prototyps betrachtet wurden. Diese These von einer Degeneration des *jurodstvo* ist in der Literatur bis heute verbreitet. Dabei handelt es sich um eine Ansicht, welche die Perspektive der Macht wiedergibt. Zahlreiche Dokumente belegen dagegen, dass sich in der Petersburger Periode weniger das Phänomen als vielmehr dessen offizielle Deutung im Zuge der Rationalisierung gewandelt hat.

Der Verehrung, welche die *jurodivye* im bäuerlichen Volk genossen, taten die Repressionen indes keinen Abbruch. Hier behielten diejenigen ihren Heiligenstatus, die von der Obrigkeit ihres Nimbus beraubt worden waren, und hier wurden diejenigen, welche die Psychiatrie für Geisteskranke hielt, weniger nach ihrem mentalen oder psychisch-nervlichen als vielmehr nach ihrem spirituellen und moralischen Zustand beurteilt. Interessanterweise kam den *jurodivye* in der Volksmedizin gerade jene Funktion zu, die in der Schulmedizin die Neuropathologen innehatten: Sie galten als Heiler von Nerven-, Geistes- und Gemütskrankheiten bzw. von Besessenheit und ‚Verhexung‘ (порча). Damit standen sie in einer Reihe mit den *znachari* (Wunderheilern) und den *kolduny* (Zauberern), figurierten im Unterschied zu diesen aber als charismatische Träger des Hl. Geistes. In dieser Rolle unterschieden sie sich auch von den *klikuši* (Schreierinnen) und den *stranniki* (Bettelpilgern), denen sie aufgrund ihres ähnlichen Habitus oft gleichgesetzt wurden. Die Identifikation der *jurodivye* erfolgte seit dem 18. Jahrhundert vermehrt über deren äußeren Habitus, den die Gegner als öffentliches Ärgernis, die Verehrer als Ausdruck der Entsagung wahrnahmen. In letzterem Deutungskontext trägt der Habitus des *jurodivj* traditionsgemäß paradoxe und apophatische Züge: Als Idealkleidung gilt die Unbekleidetheit, als Idealsprache die Sprachlosigkeit, als Idealbehausung die Unbehaustheit. In diesem Sinne wird das *jurodstvo* als Ausdruck einer radikalen eschatologischen Existenz gedeutet.

Auch im 19. Jahrhundert wurden die *jurodivye* Opfer von staatlicher Repression. Aus der ersten Jahrhunderthälfte sind zahlreiche Verhaftungen bezeugt, die entweder im Zuge der Bekämpfung von Sektierern und Volksverführern oder im Rahmen der Maßnahmen gegen Passlose bzw. flüchtige Leibeigene erfolgten. Bis zur Aufhebung des *krepostnoe pravo* im Jahr 1861 rekrutierte sich ein Großteil der *jurodivye* aus der leibeigenen Bauernschaft, weshalb die Bauernbefreiung unter Alexander II. eine Wende in der Geschichte des Phänomens bedeutete. Es ist bezeichnend, dass in den *Lebensbeschreibungen vaterländischer Asketen* nach 1861 keine Festnahmen von *jurodivye* mehr bezeugt sind.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts erlebten die *jurodivye* ihre partielle Rehabilitierung. Obwohl sie ein umstrittenes Phänomen blieben und obwohl der Hl. Synod weiterhin keine *jurodivye* kanonisierte, stießen nicht nur einzelne von ihnen in höchsten Kreisen des Klerus und des Adels auf Anerkennung (solche, die als ‚wahrhaftige‘ *jurodivye* von der Vielzahl angeblicher Pseudo-*jurodivye* unterschieden wurden), sondern es änderte sich auch die Haltung gegenüber ihnen im sich neu formierenden Diskurs der Bildungsschicht. Für die partielle Rehabilitierung waren v. a. zwei Faktoren ausschlaggebend: die Renaissance des Starzentums und des Hesychasmus (1.) und die zunehmende Achtung vor dem bäuerlichen Volk und seiner Frömmigkeit im Zuge des erwachenden Nationalbewusstseins (2.).

1. Das *jurodstvo* des 19. Jahrhunderts stand im Zeichen der Renaissance des Starzentums und des Hesychasmus. Dabei traten die *jurodivye* mitunter selbst als *starcy* in Erscheinung und übernahmen die geistliche Führung von Laien und Mönchen. Außerdem ließen sie sich – v. a. zu Beginn ihrer Askese – oft von *starcy* unterweisen. Als wichtiger Leitfaden galt neben der Bibel und den Heiligenviten die *Philokalia*, worin Texte enthalten sind, die Bezugspunkte zum *jurodstvo* aufweisen und dessen Deutung im asketischen Milieu geprägt haben. Nach diesen Texten konnten nur diejenigen ‚wahre‘ *jurodivye* sein, die – durch Gebet und Askese unter Anleitung eines *starec* – auf dem Weg zur ‚vollkommensten Hesychia‘ fortgeschritten waren, den Verstand von allem Eitlen gereinigt hatten und in der Einfalt des Herzens lebten. Im Kontext des Hesychasmus trat der soziale Protest zugunsten der weltflüchtigen Kontemplation und der Seelenführung in den Hintergrund. Statt als gesellschaftliche Ankläger aufzutreten, lebten viele *jurodivye* – notgedrungen oder freiwillig – in asketischer Zurückgezogenheit und befriedigten als Ratgeber, Heiler und Seher die individuellen Bedürfnisse heranpilgernder Gläubiger. Obwohl nur ein Fünftel von ihnen dem Mönchsstand angehörte, profitierten die *jurodivye* von der zunehmenden Anerkennung des *starčestvo* durch große Teile der russischen Gesellschaft.

2. Im Zuge des Interesses, das die Bildungsschicht nach 1812 der nationalen Geschichte, dem Verhältnis Russlands zu Europa und dem Volk als Bewahrer nationaler Eigenart entgegenbrachte, galt das Augenmerk auch den *jurodivye*. Zu deren Wiederentdeckung trugen die einschlägigen Abschnitte in Karamzins Geschichtswerk bei, die z. T. auf dem Bericht Fletchers beruhen und der *jurodivyyj*-Darstellung in Puškins *Boris Godunov* zugrunde liegen. In den 1840–50er Jahren fand das Phänomen Beachtung bei den Slavophilen, die es im Rahmen ihrer Entwürfe nationaler Identität berücksichtigten: Sie glaubten im *jurodivyyj* Züge des ‚russischen Nationalcharakters‘ zu erkennen, sahen in seinem Leben die Verwirklichung der christlichen Lehre und ein russisches Gegenmodell zum Luxus und zur Kultiviertheit des Westens. Aber auch radikale Westler wie Belinskij und Gercen hegten Sympathie für die *jurodivye*: Während Belinskij ihr Heldentum pries, würdigte Gercen ihre freie Individualität und stellte sie dem Wahnsinn der Gesellschaft entgegen. In den 1860er Jahren wurde das *jurodstvo* Gegenstand einer publizistischen Kontroverse: Der Ethnograph Pryžov, ein Exponent der *intelligencija*, provozierte mit einer Schmähschrift über Korejša viele Gegenreaktionen, u. a. seitens des Ar-

chimandriten Feodor (Bucharev), der das *jurodstvo* als Erscheinung verteidigte, die dem Geist Christi und dessen kenotischer Selbsthingabe entspricht. In den 1870–80er Jahren schenkten die *narodniki* dem Phänomen Aufmerksamkeit. Sie betrachteten es als repräsentative Volkerscheinung und verliehen ihm tugendhafte Züge: So beschrieb G. I. Uspenskij einen *jurodivijj* des 19. Jahrhunderts als Spiegel der Sehnsüchte des unterdrückten Volkes, und L. A. Tichomirov sah in den altrussischen *jurodivye* Vorläufer der zeitgenössischen *intelligencija*. Im Jahre 1893 schließlich erhob der Publizist Govorucha-Otrok den *jurodivijj* zum signifikanten Träger der ‚russischen Idee‘. Damit brachte er ein Deutungsmuster zur Geltung, das sich im nationalen Diskurs des 19. Jahrhunderts herauskristallisiert hatte und das zur Beschreibung und Konstituierung russischer Nationalidentität bis heute verwendet wird.

VII. Idealisierung, Symbolisierung und Kritik: Das *jurodstvo* im Spiegel der russischen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Die Literatur förderte die Rehabilitierung des *jurodivijj* und trug dazu bei, dass dieser zum Bestandteil des Systems nationaler Kollektivsymbolik wurde. Zwar gab sie auch ein Spiegelbild der gesellschaftlichen Umstrittenheit des Phänomens, doch ins Gewicht fielen die positiven Darstellungen. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert war das *jurodstvo* Gegenstand der Erbauungsliteratur (1.), der Historiographie (2.), der Belletristik (3.) und des theologischen Schrifttums (4.)

1. Erbauungsliteratur

Die größte Dokumentensammlung über die neuzeitlichen *jurodivye* bilden die von Archimandrit Nikodim (Kononov) edierten *Lebensbeschreibungen der vaterländischen Asketen des 18. und 19. Jahrhunderts*. Sie stehen in der Nachfolge der altrussischen Hagiographie, unterscheiden sich von dieser aber durch eine realistischere und ‚historischere‘ Darstellung. Die darin enthaltenen *jurodivijj*-Biographien schildern oft tragische Schicksale und führen als Ursachen des *jurodstvo* nicht nur spirituelle Motive an, sondern auch medizinische, seelische und soziale Gründe: So wird das *jurodstvo* bald auf eine genuine Veranlagung oder ein Trauma zurückgeführt, bald auf soziale Not und Unterdrückung. Der letztgenannte Aspekt – die soziale Unterdrückung – ist sowohl bei weiblichen *jurodivye* signifikant wie auch bei männlichen, die aus der leibeigenen Bauernschaft stammten. In diesen Fällen fungiert das *jurodstvo* als Weg der Befreiung aus der Fremdbestimmung und Knechtschaft, wobei der freiwillige Dienst an Gott auf rebellische Art den erzwungenen Dienst am Ehemann bzw. Leihherrn ersetzt. Das *jurodstvo* erscheint damit als Ausdruck gnadenhafter Selbstbestimmung, aber auch als Schrei der Verzweiflung und als letzter Ausweg.

Rebellische Züge nimmt das *jurodstvo* ebenso im kirchlich-institutionellen Kontext an, z. B. im Rahmen der Auflehnung gegen kirchliche Autoritäten. Die Erbauungsliteratur tradiert das Bild von *jurodivye*, die in spannungsvollem Verhältnis zur Kirche standen und in Freiheit vom kirchlichen Formalismus lebten. Durch Übertretung oder Nichtbeachtung sakraler Konventionen, aber ohne diese explizit abzulehnen, figurieren sie als Gegner eines veräußerlichten Christentums, d. h. als Kritiker einer Routinisierung des religiösen Lebens, die auf Kosten der Liebe und der Gottesverehrung im Geist (Joh 4,23 f) erfolgte. In diesem Kontext wird ihr spannungsvolles Verhältnis zur Kirche als Konflikt zwischen Gnade und Gesetz, Charisma und Institution, Individuum und Gemeinschaft geschildert.

Aufgrund ihrer Freiheit von rituellem Formalismus und dogmatischer Fixierung waren die *jurodivye* ‚Vermittlungsfiguren‘ zwischen Orthodoxen und Häretikern. Sie kamen aus unterschiedlichem religiösem Umfeld und wurden sowohl von Rechtgläubigen als auch von Sektierern verehrt. Und wie sie zwischen den Glaubensrichtungen ‚vermittelten‘, so ‚vereinten‘ sie die sozialen Stände, indem sie sich – wie ihre Verehrer – aus allen Gesellschaftsschichten rekrutierten (wenn auch mehrheitlich aus den niederen). Unter den *jurodivye* fanden sich Leibeigene und Freie, Ungebildete und Gebildete, Laien und Geistliche, Bauern und Adlige – sowie Männer und Frauen.

Der Frauenanteil unter den *jurodivye*, der in der Alten Rus’ sehr klein gewesen war, nahm im 19. Jahrhundert markant zu. Diese Zunahme ging einher mit einem Zuwachs an Nonnen und Novizinnen und lässt sich sowohl als Ergebnis der damaligen religiösen Renaissance wie auch als Folge der Europäisierungsreformen erklären. Bemerkenswert ist, dass der *jurodivyyj*-Kult im 19. Jahrhundert überwiegend von Frauen getragen wurde. Den publizistischen Diskurs dagegen führten fast ausschließlich Männer.

Die Frömmigkeitsliteratur stellt die *jurodivye* aber nicht nur in positivem Lichte dar, sondern warnt zuweilen vor solchen, die als Pseudopropheten durch die Dörfer streichen und die unkritischen Menschen verführen. Insofern vermittelt sie ein ambivalentes Bild vom zeitgenössischen *jurodstvo*.

2. Historiographische Literatur

Durch Karamzins Darstellung (1821–24) wurden die altrussischen *jurodivye* zum festen Bestandteil der russischen Nationalgeschichte. Im Anschluss an Karamzin schenken ihnen S. M. Solov’ev, Kostomarov und Ključevskij Beachtung und schrieben ihnen, wie jener, die Rolle eines sozialen Korrektivs zu. Im neuzeitlichen *jurodstvo* dagegen sahen die Historiker vorwiegend ein „gesellschaftliches Übel“ (общественное зло). Dabei folgten Solov’ev und Aristov der staatlich-offiziellen Haltung, indem sie die altrussischen *jurodivye* positiv erwähnten und die neuzeitlichen als degenerierte Abart darstellten. Am kritischsten äußerte sich Pryžov, der den *jurodivyyj*-Kult als Relikt der Moskauer Zeit brandmarkte, das dem Wesen des russischen Volkes widerspreche, aber durch Obskurantismus überdauert habe.

Pryžovs These konnte sich jedoch gegen die Deutung der Slavophilen, die im *jurodivyy* einen Repräsentanten des ‚russischen Volkscharakters‘ erblickten, nicht durchsetzen.

3. Belletristische Literatur

Zur religiös-nationalen Symbolfigur avancierte der *jurodivyy* v. a. durch seine Darstellung in der Belletristik. Die literarischen Porträts, die Schriftsteller wie Puškin, Tolstoj und Dostoevskij von ihm entwarfen, machten ihn weltbekannt. Besonders die Vorstellung vom *jurodivyy* als *vox populi* und *vox dei* – d. h. als einem Exponenten des einfachen Volkes, der die Wahrheit Gottes vermittelt – ist durch die schöne Literatur gefestigt und verbreitet worden. Hierbei figuriert der *jurodivyy* als ein Volksheiliger, der in radikaler Freiheit des Geistes lebt und unabhängig von der sichtbaren Kirche und allen Diesseitsbindungen agiert. In seiner parrhesiastischen, prophetischen und sozialkritischen Rolle diente er einzelnen Schriftstellern sogar als Identifikationsfigur; namentlich dem berühmtesten Autor seiner Zeit, Graf Lev Tolstoj, der sich seit seiner ‚religiösen Krise‘ wiederholt mit der Rolle des *jurodivyy* identifizierte. Dabei erhob Tolstoj das *jurodstvo* zum Gegenstand moralischer Selbstreflexion und sah darin kein Charisma für wenige Auserwählte, sondern eine Voraussetzung für jegliches sittliche Leben. Und so modifizierte und milderte er das hagiographische *jurodstvo*-Konzept derart, dass es für ihn und alle Menschen gültig werden konnte. Nach Tolstoj beginnt das *jurodstvo* mit dem Verzicht auf die Nutzung des guten Rufes bzw. dem Verzicht auf die Zerstörung des schlechten Rufes. Dabei zielt es auf die Überwindung des Stolzes und der Sorge um menschlichen Ruhm sowie auf die Gelassenheit gegenüber der herrschenden Meinung, welche die Erfüllung der Forderungen der Moral behindert. Schon in seinem Erstlingswerk *Kindheit* hatte Tolstoj den Typus des *jurodivyy* dargestellt, und zwar als einen Gerechten aus dem Volk, der seinen Glauben – frei von jeglichem Formalismus – in Liebe, Demut und ursprünglicher Unmittelbarkeit lebt.

Andere Schriftsteller vermittelten dagegen ein ambivalentes bis kritisches Bild vom zeitgenössischen *jurodstvo*. So Dostoevskij, der den Kult um Korejša in den *Dämonen* als Pendant zu den ‚Geistesverwirrungen‘ der Nihilisten schilderte, den *jurodivyy* aber die Wahrheit ausdrücken ließ. In den *Brüdern Karamazov* stellte er den *jurodivyy* Ferapont als egozentrischen Glaubensfanatiker dar, während er der *jurodivaja* Lizaveta – einer Idiotin – Züge einer Gerechten verlieh. In der Liebe des einfachen Volkes zu den *jurodivye* sah Dostoevskij einen Ausdruck sowohl des Mitgefühls mit jenen, die um Christi willen unschuldig leiden, als auch des Glaubens an deren Erhöhung am Jüngsten Tag. Schriftstellern wie Dostoevskij, Saltykov-Ščedrin und Leskov diente der *jurodivyy* ferner als Prototyp im Rahmen der Gestaltung verwandter säkularer Figuren.

4. Theologische Literatur

Zur Rehabilitierung des *jurodstvo* trug auch die theologische Fachliteratur bei, die dem Thema ab 1860 Beachtung schenkte. Sie diente primär dem Ziel, den umstrittenen Frömmigkeitstypus als christliche Erscheinung zu legitimieren. Unter Bezugnahme auf die Hagiographie verteidigt sie das *jurodstvo* als eine asketische Sonderform, die dem Geist der Hl. Schrift sowie der Vernunft entspricht und der Gesellschaft förderlich ist. Das *jurodstvo* wird auf einer höheren Stufe für vernünftig erachtet, insofern es der Vergeistigung des Menschen dient und mit der Loslösung von derjenigen Seite des Verstandes einhergeht, die das Leben des Menschen als eines sinnlichen Wesens regelt. Dabei gilt das *jurodstvo* als Verhalten, das unter heiliger Geistesinspiration in klarem Bewusstsein erfolgt und nicht krankhaft ist. Im Einzelnen deuten die Theologen das Phänomen unterschiedlich. Bucharev z. B. versteht das *jurodstvo* als Selbstentäußerung in der Nachfolge des kenotischen Christus und stellt es als „orthodoxen Skeptizismus“ dem positivistischen Skeptizismus der *intelligencija* entgegen. Tareev folgt Bucharev in der kenotischen Interpretation, versteht das *jurodstvo* aber nicht als spezifische Form der Askese, sondern – wie Tolstoj – als Ideal für alle Christen, das in verschiedenen Stufen und Arten realisierbar ist. Diese Deutung nimmt am Vorabend der Revolution auch Sergej Bulgakov auf.

In ihren Abhandlungen zum *jurodstvo* beziehen sich die Theologen sowohl auf mittelalterliche Heilige wie auch auf zeitgenössische *jurodivye*. Während sie Erstere ausnahmslos idealisieren, beurteilen sie Letztere unterschiedlich, wobei sie z. T. auf die Unterscheidung zwischen *jurodivye* und Pseudo-*jurodivye* zurückgreifen. Dementsprechend erweist sich ihre Kritik am *jurodstvo* v. a. als Kritik am Pseudo-*jurodstvo*. Eine grundlegende theologische Kritik an der Askese des *jurodstvo* ist nur in Ansätzen belegt. Die ausführlichste, die uns vorlag, stammt bemerkenswerterweise nicht von kirchlich-theologischer, sondern von religiös-philosophischer Seite (Merežkovskij). Und ebensowenig wie eine fundierte theologische *jurodstvo*-Kritik hat sich in der vorrevolutionären Zeit eine eigentliche ‚Theologie des *jurodstvo*‘ herausgebildet. Trotz umfangreichen theologischen Arbeiten wie denjenigen von Ioann Kovalevskij (1895) und Aleksij Kuznecov (1913) ist die systematisch-theologische Reflexion über das Thema fragmentarisch geblieben.

Ausblick: Das *jurodstvo* in der Sowjetzeit

Mit der Oktoberrevolution fand die Rehabilitierung des *jurodstvo* ein abruptes Ende. Die *jurodivye* wurden Opfer des Vernichtungskampfes, den die bolschewistischen Machthaber gegen die Religion führten. In ihrem Leben waren – besonders während der Stalinzeit – Festnahmen, Lagerhaft und psychiatrische Internierung an der Tagesordnung. Als Beispiele seien die Biographien der *jurodivye* Matrona Beljakova von Anemnjasevo (1864–1936), Aleksej Vorošin von Ėlnat' († 1937) und Afanasij Sajko von Orel (1887–1967) genannt: Matrona wurde 1935 als Gegnerin

der Kollektivierung inhaftiert (Tod nach einjährigem Gefängnisaufenthalt),² Aleksej 1937 im Zuge der großen ‚Säuberungen‘ eingekerkert (Tod nach Folterung)³ und Afanasij von 1932 bis 1942 und von 1948 bis 1955 in verschiedenen psychiatrischen Kliniken interniert (nachdem er schon 1919–21 im Konzentrationslager gewesen war).⁴ Besonders der letzte Fall ist typisch für den Umgang der sowjetischen Behörden mit den *jurodivye*: Diese wurden meistens zu den Geisteskranken gezählt, im ‚psychiatrischen GULag‘ interniert und u. U. wieder entlassen. Wie groß ihr Martyrium dabei auch war, sie scheinen mehrheitlich besser weggekommen zu sein als die unzähligen orthodoxen Geistlichen und Laien, die für ihren Glauben erschossen wurden (Geistesranke wurden nicht hingerichtet).⁵ Vor diesem Hintergrund leuchtet ein, warum ein verfolgter Hierarch wie Bischof Varnava (Beljaev, 1887–1963) zwischenzeitlich das *jurodstvo* praktizierte: Es diente ihm als Überlebensstrategie.⁶ In diesem Sinne definierte Il’ja Ėrenburg das *jurodstvo* als „alte russische Form der Selbstverteidigung“ (древняя русская форма самозащиты).⁷ Die Rolle des *jurodivjy* ermöglichte es dem Christen, seinen Glauben im Widerspruch zur Sowjetideologie offen zu bekennen und dabei zu überleben. Insofern änderte sich die Bedeutung des *jurodstvo* im Kontext der Religionsverfolgung.

Im nachrevolutionären Russland verebbte die publizistische Debatte über das *jurodstvo* und wurde v. a. in Emigrantenkreisen fortgesetzt. Die *jurodivye* verschwanden von der gesellschaftlichen Bildfläche und als zeitgenössisches Phänomen aus dem öffentlichen Bewusstsein. Dementsprechend wurde das Wort *jurodivjy* in der Sowjetzeit determinologisiert und verlor seine frühere Konnotation mit dem Christentum.⁸ Doch blieben die *jurodivye* in der filmischen und literarischen Fiktion präsent, wenn auch hauptsächlich als Erscheinung der Vergangenheit. So treten sie in historischen Filmen der Stalinzeit auf und figurieren dort als Reaktionäre und Konterrevolutionäre: z. B. in Vladimir Petrovs *Petr Pervyj* (Peter I., 1937/38) und in Sergej Ėjzenštejns *Ivan Groznyj* (Ivan der Schreckliche, Teil 1, 1943–45). In Pil’njaks Novelle *Krasnoe derevo* (Mahagony, 1928) erscheinen sie als Symbolgestalten des untergegangenen Zarenreiches, als Figuren aus einer verlorenen Zeit.⁹ Obwohl sie immer wieder ausgegrenzt wurden, blieben die *jurodivye* im russischen kulturellen Gedächtnis am Leben: als Träger von Ideen und Geisteshaltungen, die vielfältiger nicht sein könnten und die das Denken und die Kultur einer ganzen Nation mitgestalten.

2 Vgl. RJABININ 2007: 279 f.

3 Vgl. DAMASKIN (ORLOVSKIJ) 1992–2002: II 337 f.

4 Vgl. KRAJUCHIN / LIVCOV 1995: 99–112.

5 Vgl. RJABININ 2007: 223–225.

6 Vgl. PROCENKO 1999: 260 u. 267 f und RJABININ 2007: 223–225.

7 ĖRENBURG 1961–1966: II Buch 3, 39.

8 Vgl. S. A. IVANOV 1994: 5.

9 PIL’NJAK 1989: 127 f.

Anhang

Verzeichnis heiliger *jurodivye* nach dem orthodoxen Kirchenkalender 2008

Pravoslavnyj cerkovnyj kalendar' 2008

hg. vom Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, M. 2007, S. 109–159

4.–10. Jh.

Isidora von Tabennisi, Ägypten (4. Jh., Gedenktag 10. Mai)

Serapion Sindonitos, Ägypten (4. Jh., 7. April, 14. Mai)*

Bessarion (Vissarion) der Wundertäter, Ägypten (4./5. Jh., 6. Juni)*

Symeon (Simeon) Salos von Emesa, Syrien (5./6. Jh., 21. Juli)

Thomas (Foma) von Antiochien (5./6. Jh., 24. April)*

Andreas (Andrej) Salos von Konstantinopel (9./10. Jh., 2. Oktober)

11. Jh.

Isaakij, Mönch des Kiever Höhlenklosters († um 1090, 14. Februar)*

13. Jh.

Avraamij von Smolensk, Archimandrit († vor 1224, 21. August)*

14. Jh.

Prokopij von Ustjug († 1303, 8. Juli)

Feodor von Novgorod († 1392, 19. Januar)

Nikolaj Kočanov von Novgorod († 1392, 27. Juli)

Georgij von Novgorod (14. Jh., 3. Sonntag nach Pfingsten)

15. Jh.

Kirill, Igumen des Belozerskij-Klosters († 1427, 9. Juni)*

Maksim von Moskau († 1434, 13. August, 11. November)

Michail, Mönch des Klopskij-Troickij-Klosters b. Novgorod († um 1453–1456, 11. Januar)

Georgij von Šenkursk († um 1462, 3. Sonntag nach Pfingsten)

Isidor Tverdislov von Rostov († 1474, 14. Mai)

Leontij von Ustjug († nach 1492, 3. Sonntag nach Pfingsten)

Ioann von Ustjug († 1494, 29. Mai)

Vasilij, Mönch des Spaso-Kamennyj-Klosters b. Vologda (15. Jh., 3. Sonntag nach Pfingsten)

16. Jh.

Galaktion, Mönch des Belozerskij-Klosters († 1506, 3. Sonntag nach Pfingsten)

Lavrentij von Kaluga († 1515, 10. August)

Iakov von Boroviči († vor 1540, 23. Oktober)

Sergij, Schima-Mönch des Feodorovskij-Klosters in Perejaslavl' (1. Hälfte 16. Jh., 23. Mai)

Vasilij Blažennyj von Moskau († 1557, 2. August)

Timofej von Voronič († nach 1563, 3. Sonntag nach Pfingsten)

Arsenij von Novgorod, Mönch († 1570, 12. Juli)

Nikolaj Salos von Pskov († 1576, 28. Februar)

Ioann Vlasatj von Rostov († 1580, 3. September, 12. November)

Simon von Jur'evic († 1584, 10. Mai, 4. November)
 Ioann Bolšoj Kolpak von Moskau († 1589, 3. Juli)
 Stefan von Rostov († nach 1592, 23. Mai)
 Parfenij von Suzdal' (2. Hälfte 16. Jh., 23. Juni)
 Konstantin von Novyj Torg (16. Jh., Sonntag nach dem 29. Juni)
 Ioann von Možajsk (16./17. Jh., Sonntag vor dem 26. August)

17. Jh.

Iošif, Mönch des Zaonikievskij-Klosters b. Vologda († 1612, 21. September)
 Kiprian von Suzdal' († 1622, 7. Juni, 23. Juni)
 Prokopij von Vjatka († 1627, 21. Dezember)
 Marfa, Schima-Nonne des Ivanovskij-Klosters in Moskau († 1638, Sonntag vor dem 26. August)
 Ilija von Danilov (1. Hälfte 17. Jh., 23. Mai)
 Ioann I. vom Soloveckij-Kloster (Mitte 17. Jh., 9. August)
 Ioann II. vom Soloveckij-Kloster (Mitte 17. Jh., 9. August)
 Maksim von Tot'ma, Priester († 1650, 16. Januar)
 Foma von Sol'vyčegodsk († vor 1669, 3. Sonntag nach Pfingsten)
 Irodion von Sol'vyčegodsk († vor 1669, 3. Sonntag nach Pfingsten)
 Michail von Sol'vyčegodsk († vor 1669, 3. Sonntag nach Pfingsten)
 Ioann von Sol'vyčegodsk († 1669, 3. Sonntag nach Pfingsten)
 Vasilij von Sol'vyčegodsk (17. Jh., 3. Sonntag nach Pfingsten)
 Andrej von Tot'ma († 1673, 10. Oktober)
 Košma von Verchotur'e († 1680, 10. Juni)
 Afanasij (Stachij) von Rostov (17. Jh., 23. Mai)
 Ioann von Verchotur'e (17. Jh., 10. Juni)
 Onufrij von Romanov (17. Jh., 23. Mai)
 Prokopij von der Ust'ja (17. Jh., 8. Juli)

18. Jh.

Evdokija von Suzdal' († 1776, 23. Juni)

19. Jh.

Ksenija Blažennaja von St. Petersburg († um 1803, 24. Januar)
 Ioann (Bykov) von Sezenovo (1791–1839, 28. Juli)
 Andrej (Ogorodnikov) von Simbirsk (1763–1841, 21. Mai, 27. November)
 Vasilij (Kadomskij) von Rjazan' (1776–1848, 10. Juni)
 Feofil, Schima-Priestermönch der Kitaevskaja-Einsiedelei b. Kiev (1788–1853, 28. Oktober)
 Domna Karpovna von Tomsk († 1872, 10. Juni)
 Pelagija (Serebrennikova) vom Serafimo-Diveevskij-Kloster (1809–1884, 30. Januar)

20. Jh.

Paraskeva (Paša) von Sarov, Schima-Nonne des Serafimo-Diveevskij-Klosters († 1915, 22. Sept.)
 Ljubov' (Suchanovskaja) von Rjazan' (1852–1920, 10. Juni)
 Marija (Fedina) vom Serafimo-Diveevskij-Kloster († 1931, 26. August)
 Matrona (Beljakova) von Anemnjasevo (1864–1936, 10. Juni)
 Aleksij (Vorošin) von Ėlnat' († 1937, 12. September)
 Matrona (Nikonova) von Moskau (1881–1952, 19. April)

* Heilige, die im Verzeichnis nicht mit dem Titel eines *Christa radi jurodivyj* versehen sind, aber andernorts zu den *jurodivyje* gezählt werden bzw. das *jurodstvo* gemäß ihrer Vita temporär praktiziert haben.

Ergänzungen

Chronologičeskij spisok russkich svjatyč, in: Istorija Russkoj Cerkvi, hg. vom Spaso-Preobraženskij Valaamskij monastyř, Valaam 1991, S. 687–721

Igumen Andronik (Trubačev), Kanonizacija svjatyč v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: Pravoslavnaja Ėnciklopedija, red. v. Patriarch Aleksij II., Einleitungsbđ., M. 2000, S. 363–366

Zacharija von Šenkursk, Priester († 1325)

Kirill von Veľsk (15. Jh.)

Trofim von Suzdal' (15./16. Jh.)

Iakov von Moskau (16./17. Jh.)

Feodor († 1600)

Kiprian von Karačev (17. Jh.)

Faddej von Petrozavodsk († 1726)

Nikolaj (Rynin) von Vologda (1777–1837)

Feofilakt (Avdeev), Priester aus dem Gouv. Tula (1779–1841)

Evfrosinija (Vjazemskaja), Nonne des Jungfrauenklosters Serpuchov († 1855)

Feofil (Šaronin), Mönch der Svjatogorsker Einsiedelei, Char'kov († 1868)

Paisij (Jarockij), Mönch des Kiever Höhlenklosters (1821–1893)

ЖИЗНЕОПИСАНІЯ
ОТЕЧЕСТВЕННЫХЪ
ПОДВИЖНИКОВЪ БЛАГОЧЕСТІЯ

18 и 19 вѣковъ.

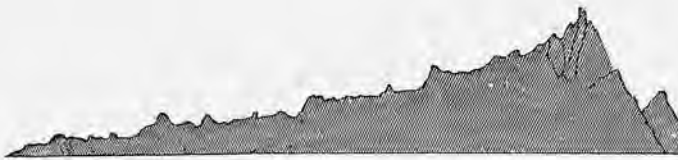
ТОМЪ ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Дополненія и прибавленія за мѣсяцы

ЯНВАРЬ—ДЕКАБРЬ.

Изданіе Афонскаго Русскаго Паптелеимонова монастыря.



МОСКВА.

Типо-Литографія И. Ефимова, преемникъ И. С. Ефимовъ, Большая Якиманка, соб. домъ.
1912.

Titel des Ergänzungsbandes der *Lebensbeschreibungen vaterländischer Asketen* des 18. und 19. Jahrhunderts, die von 1906 bis 1912 in Moskau erschienen.

Verzeichnis der *jurodivye* aus den *Lebensbeschreibungen vaterländischer Asketen des 18. und 19. Jahrhunderts*

(nach Gedenktagen geordnet)

Žizneopisanija otečestvennych podvižnikov blagočestija 18 i 19 věkov, 12 Monatsbde., M. 1906–1910, red. v. Archimandrit Nikodim (Aleksandr Kononov, 1872–1918) u. a.

- | | | |
|---------|-----|--|
| Januar | 4. | Faddej aus dem Landkreis Olonec († 1726), Lokalheiliger (2000) |
| | 13. | Ermil von Kaluga (17./18. Jh.) |
| | 13. | Vasilij Petrovič Braguzin aus Orel († 1851) |
| | 24. | Ksenija Grigor'evna von St. Petersburg († um 1800), Nationalheilige (1988) |
| | 30. | Pelagija Ivanovna Serebrennikova vom Serafimo-Diveevskij-Kloster (1809–1884), Nationalheilige (2004) |
| | 30. | Feofil (Feodor Šaronin), Mönch der Svjatogorsker Einsiedelei, Char'kov († 1868), Lokalheiliger (2008) |
| | 31. | Fedor Fedorovič Koževnikov von Staraja Russa († 1865) |
| Februar | 14. | Ivan Vasil'evič Panov von Sarapul, Gouv. Vjatka († 1863) |
| | 26. | Elizaveta Ivanovna aus dem Landkreis Vetluga (19./Anfang 20. Jh.) |
| März | 7. | Ivan Jakovlevič Korejša von Moskau (1783–1861) |
| | 8. | Vasilisk Makarievič Archangel'skij von Uglič (1790–1863) |
| | 28. | Elena Afanas'evna Dert'eva von Arzamas (1770–1820) |
| April | 2. | Tit von Kozel'sk (1. Hälfte des 19. Jh.) |
| Mai | 1. | Epifanij von Borovsk († 1755) |
| | 18. | Aleksandra Avdeevna von Tumbotino, Landkreis Gorbatov († 1842) |
| | 23. | Evfrosinija (Evdokija Grigor'evna Vjazemskaja), Nonne des Jungfrauenklosters Serpuchov († 1855), Lokalheilige (1988) |
| Juni | 10. | Ivan Bosoj (Ivan Ivanovič Rostorguev) von Kiev (1799–1849) |
| | 11. | Melanija (Pachomova) von Elec, Gouv. Orel (1759–1836) |
| | 15. | Iona, Mönch vom Nikolo-Pesnošskij-Kloster, Landkreis Dmitrov (18. Jh.) |
| | 24. | Ioann Vasil'evič von Ostrogožsk, Gouv. Voronež (19. Jh.) |
| | 28. | Andrej von Meščovsk, Gouv. Kaluga (1744–1812) |
| Juli | 1. | Anna Ivanovna Laškina von St. Petersburg († 1853) |
| | 17. | Ioann von Roždestveno b. Gatčina († 1837) |
| August | 3. | Iulitta Borisovna Zueva von Ufa (1807–1903) |
| | 10. | Marfa Jakovlevna Sonina von Suzdal' († 1803) |
| | 18. | Emelian Tichonovič von Malojaroslavec († 1868?) |
| | 26. | Natalija Dimitrievna Molozeva vom Serafimo-Diveevskij-Kloster († 1900) |
| | 29. | Ivan Bosyj (Ivan Grigor'evič Kovalevskij) von Kiev (1807–1855) |
| | 30. | Feofilakt Avdeev, Priester aus dem Gouv. Tula (1779–1841), Lokalheiliger (1987) |

- September 3. Petr Alekseevič Tomanickij, Priester in der Jerusalem-Vorstadt b. Uglič (1782–1866)
18. Irina Lazareva vom Zelenogorskij-Kloster b. Arzamas († um 1900)
30. Grigorij Akindinovič Mirošnikov („Zolotoj Gric“), aus dem Gouv. Černigov (1821–1855)
- Oktober 6. Grigorij („Griša“) aus dem Gouv. Penza (1851–1906)
8. Pelagija Andreevna Berezina (Berezicha) von Ustjug († 1880)
12. Ivan Michajlovič von Lipeck († 1904)
Vanja Čižov von Lipeck (19. Jh.)
16. Domna Karpovna (Marija Slepčenko) von Tomsk († 1872), Lokalheilige (1984)
24. Evdokija Matveevna Plechanova vom *Pokrov*-Kloster in Michajlov, Gouv. Rjazan' (1830–1890)
24. Aleksandr Vasil'evič Voskresenskij von Vologda (1803–1876)
28. Feofil (Foma Andreevič Gorenkovskij), Hieroschimonach der Kitaevskaja-Einsiedelei in Kiev (1788–1853), Lokalheiliger (1993 von der Ukr. Orth. Kirche Mosk. Patr. kanonisiert), gesamtkirchlicher Heiliger (2016 von der Russ. Orth. Kirche)
28. Terentij aus der Maloarchangel'sker Vorstadt, Gouv. Orel (19. Jh.)
29. Antonij Alekseevič Monkin aus dem Landkreis Zadonsk († 1851)
- November 1. Koz'ma von Verchotur'e, Gouv. Perm' (17. Jh.), Lokalheiliger (1984)
8. Pavla („Paša“) vom Dreifaltigkeitskloster in Birs, Gouv. Ufa († 1891)
13. Ivan Semenič Dudyčkin von Orel (1780–1850)
27. Andrej Il'ič Ogorodnikov von Simbirsk (1763–1841), Lokalheiliger (1998), Nationalheiliger (2004)
28. Vasilij Petrovič Kadomskij von Rjazan' (1776–1848), Lokalheiliger (1997)
- Dezember 6. Nikolaj Matfeevič Rynin von Vologda (1777–1837), Lokalheiliger (1988)
9. Aleksij Stefanovič, Novize und Lektor im Boris-und-Gleb-Kloster b. Rostov († 1781)
14. Ioann Lukič Bykov von Sezenovo, Gouv. Tambov (1791–1839), Lokalheiliger (1988)
26. Ivan Semenič Grigor'ev von Kozlov, Gouv. Tambov (1791–1820)
30. Feodor vom Odrin-Nikolaevskij-Kloster, Gouv. Orel († 1855)
30. Cheruvima, Nonne des Kamenskij-Uspenskij-Klosters, Gouv. Černigov (1809–1884)

Toma dopolnitel'nye, čast' I, knigi 1–2, M. 1912

- Januar 13. Vasilij Petrovič Braguzin aus Orel († 1851) *vgl. oben 13.1.*
- Februar 29. Ivan Chrol' aus der Region Char'kov († 1841)
- März 1. Evdokija Alekseevna Rastorgueva aus dem Kursker Troickij-Kloster (1790–1870)
- April 17. Paisij (Prokopij Grigor'evič Jarockij), Mönch des Kiever Höhlenklosters (1821–1893), Lokalheiliger (1993 von der Ukr. Orth. Kirche Mosk. Patr. kanonisiert)

- | | | |
|-----------|-----|--|
| Mai | 24. | Prochor, Novize der <i>Glinskaja pustyn'</i> , Gouv. Kursk († 1863) |
| Juni | 14. | Sergij (Sotnikov), Novize der <i>Glinskaja pustyn'</i> , Gouv. Kursk († 1897) |
| Juli | 3. | Evfrosinija, Nonne des Jungfrauenklosters Serpuchov († 1855) <i>vgl. oben 23.5.</i> |
| August | 21. | Faddej aus dem Landkreis Olonec († 1726) <i>vgl. oben 4.1.</i> |
| September | 2. | Kirill, Mönch der <i>Glinskaja pustyn'</i> , Gouv. Kursk († 1891) |
| | 29. | Antonij Alekseevič Monkin aus dem Landkreis Zadonsk († 1851) <i>vgl. oben 29.10.</i> |
| Oktober | 11. | Nikifor Trifonov von Belev, Gouv. Tula (1773–1857) |



Jurodivyj Ivan Jakovlevič Korejša.
Gravüre aus Pryžovs *Žitie Ivana Jakovleviča*, SPb. 1860.

Quellenbeispiele zum publizistischen Diskurs über das *jurodstvo* 1860–1905

Text 1

KONSTANTIN DOBRONRAVIN (BISCHOF GERMOGEN, 1820–1893)

Ein seltsamer Mensch (1860)

Quelle: Strannik, Jg. 1860, Bd. 1 (Jan.–März), Abt. 1, S. 46–50. Bei der vorliegenden biographischen Skizze handelt es sich um die Lebensbeschreibung eines *jurodivijj* namens Terentij, der in den 1830er Jahren in der Maloarchangel'sker Vorstadt (Gouv. Orel) lebte. Sie wurde von Priester Konstantin Dobronravin, dem späteren Bischof Germogen von Pskov, anhand von Aufzeichnungen des Schima-Priestermönchs Antonij aus dem Kiever Höhlenkloster verfasst. 1909 wurde sie unter dem Titel *Jurodivijj Terentij* – gekürzt und leicht modifiziert – in die Sammlung von Archimandrit Nikodim (Kononov) aufgenommen (Bd. 10 [Oktjabr'], S. 797–803). Im Folgenden geben wir die Fassung von 1860 wieder. Zu *jurodivijj* Terentij vgl. S. 206, 210, 216, 230, 322; zur literarischen Gattung s. Kap. VII/1 der vorliegenden Arbeit.

Странный человекъ

Въ Малоархангельской подгородной слободѣ (Орловской губерніи), жилъ въ 30-хъ годахъ настоящаго столѣтія одинъ замѣчательный крестьянинъ, по имени Терентій. Странная была жизнь этого раба Божія. Случалось, что онъ бѣгалъ по деревнѣ, въ иныхъ домахъ билъ палкою стекла и никогда не казался спокойнымъ, но постоянно то бросалъ грязью, особенно въ нѣкоторыхъ женщинъ, то гонялся за рѣзвыми сельскими дѣтьми, которыя смѣялись надъ нимъ, то бормоталъ что-то про себя или бранилъ кого-то, хоть бы съ нимъ и никого не было, то свисталъ, то кричалъ, и особенно часто любилъ кричать: «во зло, во зло!» и быстро гнался за тѣми, которые, передразнивая его, повторяли тѣ же слова. Часто лѣтомъ ходилъ онъ по зимнему, а зимой, даже въ трескучіе морозы, — въ одной рубашкѣ, безъ обуви, или съ обувью на одной только ногѣ; нигдѣ онъ не имѣлъ постояннаго пріюта: день бродилъ вездѣ, а на ночь укрывался по большей части въ домахъ тѣхъ лицъ, которыхъ днемъ обличалъ въ чемъ нибудь. Былъ у него родной братъ, Θεодоръ: но онъ почти не зналъ его. Что за явленіе — такой странный человекъ?..

Отвѣтъ у многихъ, конечно, готовъ: «очевидно, это былъ несчастный безумецъ.» — Да, такъ многие говорили про него и въ Малоархангельскѣ. Но посмотрите, каково было терпѣніе этого безумца. Онъ не разъ бывалъ въ полиціи, гдѣ съ кротостію терпѣлъ все, чѣмъ тамъ обыкновенно наказываютъ беспокойныхъ бродягъ. Былъ онъ и въ домѣ умалишенныхъ, откуда однакожь выпущенъ, вѣроятно, потому что не находили въ немъ признаковъ сумасшествія. Рѣзвыя дѣти не

только смѣялись надъ нимъ, но часто бросали въ него, чѣмъ попало,—грязью, камнями, разбитыми бутылками,—и бѣдный Терентій отъ того всегда покрывъ былъ ранами. Имъ подражали и грубые торгаши, дерзкіе лакеи, кучера и подобные люди; они безпрестанно осыпали его насмѣшками и ругательствами всякаго рода, били его, чѣмъ попало и во что попало, нерѣдко обривали ему половину головы, пачкали ему лицо, руки и даже тѣло, либо красками, либо дегтемъ либо грязью и т. п. А однажды служащій въ гостиницѣ бросилъ его со всего размаха въ ящикъ, наполненный разбитыми стеклами: Терентій и не охнулъ, хоть вышелъ оттуда весь изрѣзанный. Въ другой разъ ему досталось еще больше отъ безумнаго повара, жившаго въ домѣ виннаго пристава, куда бѣдный Терентій нерѣдко приходилъ, чтобъ укрыться отъ темной, холодной ночи. Здѣсь разъ лежалъ онъ на печи, свѣсивъ босые свои ноги. Поваръ между тѣмъ шелъ мимо, да какъ-то зацѣпилъ за ноги, и это такъ его раздражило, что онъ зажегъ свѣчу и началъ жечь подошвы бѣдному Терентію: пузыри за пузырями появлялись на его подошвахъ: но Терентій не только ничего не сказалъ ему, даже не сдѣлалъ и малѣйшаго движенія и лежалъ, какъ мертвый, до тѣхъ поръ, пока безумный поваръ не окончилъ безумнаго дѣла, которое совершалъ съ громкимъ хохотомъ. Тутъ онъ всталъ и, какбы не чувствуя нисколько боли, опять босой началъ вездѣ ходить и бѣгать по прежнему. Рѣзвые дѣти не переставали дразнить его словами: «во зло, во зло!»—и Терентій, не смотря на обожженные подошвы, не переставалъ быстро гоняться за ними, хоть кровь ручьемъ текла изъ покрытыхъ ранами ногъ его.

Въ послѣднюю осень жизни своей онъ на время пріютился въ избу одного пивовара. Тутъ насмѣшливые люди, вмѣсто рубахи, надѣли на него толстый куль, сдѣлавъ въ немъ прорѣзы для головы и рукъ, и въ этомъ-то кулѣ он вездѣ ходилъ и бѣгалъ, оглушаемый громкимъ смѣхомъ праздной толпы,—и замѣчательно—куль на немъ отъ чего-то замѣтно началъ сохнуть, и къ концу жизни его высохъ, какъ порохъ. Итакъ не великъ ли былъ запасъ терпѣнія у Терентія?...

Надобно еще замѣтить, что онъ не только былъ терпѣливъ, какъ не бывають терпѣливы безумцы, но и прозорливъ. Слова его часто были высказываемы какъ-то кстати и впопадъ; часто либо прямо, либо намеками обличалъ онъ такихъ людей, которые имѣли за собою тяжкіе, но тайные пороки, въ чемъ они или тутъ же сами сознавались, или уличаемы были обстоятельствами вполнѣдствіи, и всегда оправдывали самымъ дѣломъ горькіе упреки Терентія. Нерѣдко проживалъ онъ у виннаго пристава, котораго поведеніе было беззукоризненно, и однажды, въ теченіе цѣлой недѣли, каждый день навѣщаль его во время обѣда [и] громко кричалъ: «во зло, во зло!.. вотъ священники идутъ... вотъ чужую могилу раскопали... вотъ судьи!.. Тащи, волоки: все годится... А! удавили... Ай, умерла!.. будто умерла?.. Дѣлать нечего: коли убьютъ, по неволѣ умрешь...» Какою-то грустью отзывались подобныя безсвязныя рѣчи; но ихъ принимали не иначе, какъ за рѣчи безумнаго. А между тѣмъ эта безсвязица чрезъ мѣсяцъ исполнилась на самомъ дѣлѣ. Приставъ замѣшанъ былъ въ одномъ уголовномъ дѣлѣ,—и много потратилъ денегъ, чтобы выдти изъ бѣды; но деньги не спасли его: участь пристава была самая горькая. И повару пристава, тому самому, который такъ безчеловѣчно смѣялся надъ Терентіемъ, поджигая подошвы его,—Терентій неразъ говаривалъ: «ну, другъ любезный, не миновать тебѣ Сибири»,—и онъ, за свои недобрыя дѣла, действительно не миновалъ Сибири. Но Терентій не помнилъ зла,—и пристава, въ несчастныхъ его обстоятельствахъ, утѣшалъ со слезами на глазахъ, а повара провожалъ далеко за городъ, когда вели его въ Сибирь.

Но, если замѣчательна была жизнь Терентія, — то еще болѣе возбуждала удивленіе христіанская кончина его... Въ послѣднюю осень своей жизни онъ, какъ упомянуто выше, пріютился въ избѣ одного пивовара, гдѣ грубые работники, послѣ многихъ насмѣшекъ и ругательствъ, надѣли на него куль. Однажды въ полночь, когда онъ вмѣстѣ съ нимъ лежалъ на соломѣ, куль отъ чего-то на немъ загорѣлся. Терентій, весь объятый пламенемъ, изъ избы выскочилъ на дворъ, гдѣ много было соломы. Ночь была темная; увидѣли пламя и подумали, что пожаръ; произошла суматоха: но чудное дѣло!... куль на Терентіѣ горѣлъ среди соломы, а солома не загоралась. Терентія принесли въ пожарную избу. Тѣло его все обгорѣло: страшно было взглянуть на него. Добрые люди вымазали его коноплянымъ масломъ: водяные пузыри лопнули и вскорѣ потомъ затянулись. Но бѣда за бѣдой, какъ волна за волной: у Терентія появился сильный и частый кашель, — и каждый разъ, когда онъ кашлялъ, отъ сильного сотрясенія тѣла засохшіе струпы въ нѣсколькихъ мѣстахъ вдругъ трескались. Терентій отъ этого былъ въ ужасномъ положеніи: кровь струилась отвсюду; во многихъ мѣстахъ, вмѣсто кожи, виднѣлось мясо, виднѣлись даже кости; онъ не могъ ни лежать, ни сидѣть, а могъ съ трудомъ только стоять на ногахъ — и это мученіе продолжалось цѣлую недѣлю. Какое опять тутъ нужно было желѣзное терпѣніе! И новый Іовъ переносилъ все съ необычайнымъ мужествомъ; ни одного тяжелаго вздоха, ни одного ропотливаго слова. Лицо его было свѣтло, какъ лице Ангела Божія; на немъ не замѣтно было ни малѣйшей тѣни смущенія или скорби. Онъ стоялъ неподвижно, какъ свѣча предъ Богомъ, во все время, пока догорала страдальческая жизнь его. Теперь уже не видно было въ немъ прежняго безумія: теперь онъ всѣми мѣрами старался только увѣрить всѣхъ, что пивоваръ ничуть не виноватъ въ печальной его участи; а брату и сестрѣ своей умоляющимъ голосомъ говорилъ: «смотрите, я при всѣхъ оправдываю пивовара; послѣ смерти моей, пожалуй, нѣкоторые будутъ вамъ совѣтовать, изъ видовъ корыстныхъ, предать его суду: — умоляю васъ Богомъ, — не слушайте ихъ. Вы хорошо знаете, что за жизнь моя была. За то такую кончину Господь мнѣ посылаетъ... Ахъ! меня сжечь бы надо; меня нужно бы повѣсить да разстрѣлять, потомъ бросить куда нибудь въ болото, какъ собаку, безъ христіанскаго погребенія...» Видно было, что многое желалъ бы онъ высказать: но съ одной стороны физическія силы его видимо ослабѣвали не по днямъ, а по часамъ; съ другой — кашель, сопровождаемый сильнымъ содроганіемъ тѣла и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣзненными разрывами струповъ, останавливалъ рѣчь его.

Однако же онъ въ полной памяти и съ нѣжными христіанскими чувствованіями успѣлъ исповѣдаться, причаститься св. Христовыхъ таинъ и собороваться, стоя подлѣ стѣны, а потомъ тихо скончался на ногахъ, опершись на стѣну.*

Итакъ что же это за человѣкъ, Терентій? неужели только безумный?... Нѣтъ, не смѣемъ такъ думать о немъ; ибо знаемъ, что часто и *буге Божіе премудрѣе человѣкъ есть, и немощное Божіе крѣпчеае человѣкъ есть* (1 Кор. 1, 25). И мало ли было въ мірѣ людей подобныхъ Терентію, на которыхъ смотрѣли иногда не иначе, какъ на безумныхъ, надъ которыми смѣялись; которыхъ преслѣдовали ругательствами, оскорбленіями!... А таково ли должно быть отношеніе истиннаго христіанина къ подобнымъ людямъ? Нѣтъ, если они въ самомъ дѣлѣ безумны, то достойны сожалѣнія, а не глумленія, тѣмъ менѣе — обидъ. Положимъ, они только

* Свѣдѣнія заимствованы изъ келеинныхъ записокъ іеросхимонаха Киевопечерской лавры о. Антонія.

притворяются безумными, чтобы не работать и даромъ питаться подаяніемъ: есть ли тутъ опять предметъ, достойный смѣха?... Нѣтъ; не смѣхъ тутъ нуженъ, а мѣры къ исправленію; и есть особенные люди на то, чтобы употреблять эти мѣры и разбирать, притворное ли у нихъ, или дѣйствительное безуміе, и потомъ уже, по надлежащемъ удостовѣреніи, распоряжаться ими, какъ слѣдуетъ.... А что, наконецъ, если это—*нищіе духомъ* рабы Божіи, которые подъ грубою внѣшностію,—подъ видомъ юродства скрываютъ высокіе подвиги души чистой, святой?... Что тогда будетъ значить смѣхъ нашъ?... Въ самомъ дѣлѣ, *кто вѣсть отъ человѣкъ, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ?*... Тѣмъ болѣе, что *душевенъ человѣкъ не пріемлетъ яже Духа Божія: юродство бо ему есть, и не можетъ разумѣти, зане духовнъ востязуется* (1 Кор. 2, 11. 14). Безумными въ свое время для многихъ казались и св. Симеонъ юродивый, и подобные ему: но время показало, что это были великіе угольники Божіи, достойные не глумленія, а самага глубокаго почитанія. Какъ, значить, вѣрно и необходимо для насъ правило св. Писанія: *прежде време нечтоже судите!*..

Священникъ Константинъ Добронравинъ

Ein seltsamer Mensch

In der Vorstadt von Maloarchangel'sk (Gouv. Orel) lebte in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts ein ungewöhnlicher Bauer namens Terentij. Seltsam war das Leben dieses Knechtes Gottes. Es kam vor, dass er im Dorf herumliefe und mit dem Stock die Scheiben anderer Häuser einschlug. Niemals wirkte er ruhig. Bald warf er mit Dreck, besonders auf gewisse Frauen, bald jagte er den übermütigen Dorfkindern nach, die sich über ihn lustig machten, bald murmelte er etwas vor sich hin oder tadelte jemanden, auch wenn gar niemand bei ihm war. Bald piffte er, bald brüllte er, wobei er oft „zum Übel, zum Übel!“ schrie und denjenigen hinterherrannte, die ihn nachäfften und seine Worte wiederholten. Im Sommer kleidete er sich oft winterlich, im Winter dagegen, selbst bei klirrendem Frost, trug er oft lediglich ein Hemd und keinerlei Schuhwerk oder nur einen einzigen Schuh. Eine feste Unterkunft hatte er nicht: Tagsüber trieb er sich an allen möglichen Orten herum und nachts fand er meist Unterschlupf in den Häusern derer, die er am Tage anprangerte. Zwar hatte er noch einen leiblichen Bruder, Feodor, doch kannte er ihn kaum. Um was für ein Phänomen handelt es sich bei einem solch seltsamen Menschen?

Natürlich haben viele eine Antwort parat: „Klar, das war ein unglücklicher Wahnsinniger.“ – Ja, so sprachen auch viele über ihn in Maloarchangel'sk. Doch schaut her, was für eine Geduld dieser Wahnsinnige hatte! Mehrmals wurde er von der Polizei verhaftet und erduldet demütig alle Strafen, die man unruhigen Landstreichern gemeinhin auferlegte. Auch war er im Irrenhaus, aus dem er jedoch wieder entlassen wurde, vermutlich weil bei ihm keinerlei Anzeichen von Wahnsinn festgestellt wurden. Die übermütigen Kinder lachten ihn nicht nur aus, sondern bewarfen ihn mit allem, was ihnen unter die Hände kam – mit Dreck, Steinen und kaputten Flaschen –, so dass der arme Terentij stets mit Wunden bedeckt war. Grobe Krämer, dreiste Lakaien, Kutscher und ähnliche Leute taten es ihnen gleich: Sie überschütteten ihn mit Schimpf und Spott und schlugen wahllos auf ihn ein – mit dem, was sie gerade fanden, und dorthin, wo sie ihn gerade trafen. Manchmal rasierten sie ihm den halben Kopf und beschmierten ihm Gesicht, Hände und Körper mit Farbe, Teer oder Dreck. Einmal warf ihn ein Hotelangestellter mit ganzer Wucht in eine

Kiste voller Glasscherben: Doch Terentij gab keinen Laut von sich, obwohl er mit vielen Schnittwunden daraus hervorkroch. Noch übler zugerichtet wurde er ein andermal von einem verrückten Koch, der im Haus des Fiskalkommissars wohnte, wo Terentij vor der kalten Nacht oft Zuflucht fand. Hier lag er einmal auf dem Ofen und ließ seine bloßen Füße herabhängen. Währenddessen kam der Koch vorbei und wurde durch die Füße behindert, was ihn dermaßen erzürnte, dass er mit einer Kerze die Fußsohlen des armen Terentij versengte. Blasen über Blasen bildeten sich an den Fußsohlen, doch Terentij blieb still, ja völlig reglos liegen wie ein Toter, bis der verrückte Koch sein unsinniges Werk, das er unter lautem Gelächter verrichtet hatte, beendete. Da erhob sich der Geschundene, und als ob er keinerlei Schmerz empfände, lief er wieder überall barfuß herum wie zuvor. Die übermütigen Kinder neckten ihn weiter mit den Worten „zum Übel, zum Übel!“, und auch Terentij hörte nicht auf, ihnen nachzujagen, trotz der versengten Fußsohlen und obwohl das Blut aus seinen wundbedeckten Füßen hervorströmte wie ein Bach.

Im letzten Herbst seines Lebens kam er eine Zeit lang im Haus des Bierbrauers unter. Dort stülpten ihm spottsüchtige Menschen – anstelle des Hemdes – einen dicken Bastsack über, den sie mit Öffnungen für Kopf und Hände versehen hatten. Betäubt vom Gelächter der müßigen Menge, lief er überall in diesem Sack herum, und es fiel auf, dass der Sack aus irgendeinem Grund immer trockener wurde, bis er am Ende trocken wie Zunder war. – War das Maß an Geduld nicht gewaltig, das Terentij aufbrachte?

Dabei ist zu erwähnen, dass er nicht nur geduldig war, wie es kein Wahnsinniger wäre, sondern auch hellsichtig. Irgendwie waren seine Worte oft passend und kamen zum richtigen Zeitpunkt: Mit ihnen entlarvte er direkt oder in Andeutungen Menschen, die große Laster verheimlichten, so dass sie diese entweder gleich selbst bekannten oder ihrer später überführt wurden; jedenfalls erwiesen sich Terentij's bittere Vorwürfe stets als gerechtfertigt. Öfters hielt er sich beim Fiskalkommissar auf, dessen Verhalten nicht lupenrein war. Einmal, als er eine Woche lang täglich zu ihm kam, schrie er laut: „Zum Übel, zum Übel! Da gehen die Priester... Sie haben ein fremdes Grab ausgehoben... Da sind die Richter! Schleppe, verschleppe: alles taugt... Ah! sie haben sie erdrosselt... Ach, sie ist gestorben! wirklich gestorben? Nichts zu machen: wenn man dich umbringt, stirbst du unfreiwillig...“ Eine gewisse Traurigkeit lag in solch zusammenhanglosen Reden; doch man hielt sie für nichts anderes als für Worte eines Wahnsinnigen. Einen Monat später erfüllte sich das wirre Gerede aber tatsächlich. Der Fiskalkommissar wurde in eine strafrechtliche Angelegenheit verwickelt und gab viel Geld aus, um sich aus der Klemme zu befreien; doch das Geld rettete ihn nicht: Ihn traf das bitterste Los... Und auch dem Koch des Kommissars – demselben, der üblen Spott mit Terentij getrieben hatte, als er ihm seine Fußsohlen versengt hatte – sagte Terentij mehrmals: „Nun, lieber Freund, Sibirien wirst du nicht entgehen!“ Und tatsächlich: Für seine bösen Taten entging er Sibirien nicht. Aber Terentij dachte nicht an Böses und trug niemandem etwas nach: Mit Tränen in den Augen tröstete er den Kommissar im Unglück, und den Koch begleitete er weit über die Stadt hinaus, als man ihn nach Sibirien deportierte.

Aber so erstaunlich das Leben Terentij's auch war, noch erstaunlicher war sein christlicher Tod... Im letzten Herbst seines Lebens kam er, wie schon erwähnt, im Haus des Bierbrauers unter, wo ihm grobe Arbeiter unter Spott und Hohn einen Bastsack überstülpten. Einmal, als er damit im Stroh übernachtete, fing der Sack aus irgendeinem Grund Feuer. Terentij wurde von den Flammen erfasst und sprang auf den Hof hinaus, wo viel Stroh herumlag. Es war finstere Nacht, man sah die Flammen und dachte, es sei ein großer Brand. Ein hektisches Durcheinander entstand, doch welch ein Wunder: Terentij's Bastsack brannte mitten im Stroh, ohne dass das Stroh Feuer fing. Terentij wurde

ins Feuerwehrhaus gebracht. Sein Körper war vom Feuer ganz versehrt, und es war schrecklich, ihn anzusehen. Gute Menschen rieben ihn mit Hanföl ein, die Brandblasen gingen auf und vernarbten. Doch Unglück folgte auf Unglück wie eine Welle auf die andere: Terentij bekam einen heftigen Husten, und jedes Mal, wenn er hustete, wurde sein Körper dermaßen durchgeschüttelt, dass die verkrusteten Wunden an manchen Stellen aufsprangen. Terentij war in einem fürchterlichen Zustand: Überall blutete er; an einigen Stellen sah man Fleisch anstelle von Haut, ja sogar die Knochen waren sichtbar; er konnte weder liegen noch sitzen und stand nur noch mit Mühe auf den Beinen, – und dieses Martyrium dauerte eine ganze Woche. Welch eiserne Geduld war hier vonnöten! Und der neue Hiob erduldet alles mit außerordentlicher Tapferkeit – ohne einen schweren Seufzer, ohne ein Wort des Murrens. Sein Gesicht strahlte wie das Antlitz eines Engels, an ihm war nicht das geringste Anzeichen von Bestürzung oder Leid zu bemerken. Während der ganzen Zeit, als sein qualvolles Leben erlosch, stand er unbeweglich wie eine Kerze vor Gott. Jetzt war der frühere Wahnsinn nicht mehr zu erkennen; jetzt bemühte er sich eifrig, alle davon zu überzeugen, dass der Bierbrauer an seinem traurigen Schicksal keine Schuld trage. Seinem Bruder und seiner Schwester sagte er mit flehender Stimme: „Seht, ich spreche den Bierbrauer vor allen frei. Wenn ich gestorben bin, werden wohl einige aus selbstsüchtigen Motiven euch raten, ihn vor Gericht zu stellen, doch ich flehe euch bei Gott an: Hört nicht auf sie! Ihr wisst genau, wie mein Leben war. Dafür lässt mich der Herr nun einen solchen Tod sterben... Ach! Man sollte mich verbrennen, erhängen oder erschießen und dann irgendwohin in den Sumpf werfen, wie einen Hund, ohne christliches Begräbnis...“ Man merkte, dass er noch viel sagen wollte, doch seine körperlichen Kräfte schwanden zusehends; dazu unterbrach ihn der Husten, der seinen Körper erzittern und die Wunden schmerzhaft aufspringen ließ, ständig beim Sprechen.

Doch er kam noch dazu, mit vollem Bewusstsein und innigen christlichen Gefühlen die Beichte abzulegen sowie die letzte Kommunion und die heilige Ölung zu empfangen. Dabei stand er neben der Wand, und während er aufrecht stand und sich an die Wand lehnte, verschied er still.*

Was für ein Mensch war also Terentij? Wirklich nur ein Wahnsinniger? Nein, wir wagen nicht, so von ihm zu denken, denn wir wissen: *die Torheit Gottes ist weiser, als die Menschen sind, und die Schwachheit Gottes ist stärker, als die Menschen sind* (1 Kor 1,25). Wer weiß, wie viele Menschen es auf der Welt gab, die wie Terentij waren: Menschen, die man für Wahnsinnige hielt, die man auslachte und mit Schimpf und Schande belegte! Und sollen sich wahre Christen etwa so zu den Menschen dieser Art verhalten? Nein, wenn diese tatsächlich wahnsinnig sind, so verdienen sie Mitleid, nicht Spott, geschweige denn Beleidigungen. Und gesetzt den Fall, dass sie den Wahnsinn nur vortäuschen, um nicht arbeiten zu müssen und um sich unentgeltlich von Almosen zu ernähren: wäre das erneut ein Grund zum Lachen? Nein, nicht Lachen wäre hier angebracht, sondern Maßnahmen zur Besserung. Und es gibt besondere Leute, die dafür zuständig sind, solche Maßnahmen zu treffen und zu klären, ob der Wahnsinn vorgetäuscht ist oder echt, und dann, wenn der Nachweis erbracht ist, über sie zu verfügen, wie es sich gehört... Und was ist, wenn es sich um *geistig arme* Knechte Gottes handelt, die unter einem groben Äußeren und dem Anschein von Torheit die erhabenen Taten einer reinen, heiligen Seele verbergen? Was bedeutet dann unser Lachen? In der Tat, *welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als allein der Geist des Menschen, der in ihm ist?* Umso mehr, als *der natürliche Mensch*

* Die Informationen sind den Aufzeichnungen von Vater Antonij, dem Schima-Priestermonch des Kiever Höhlenklosters, entnommen.

nichts vom Geist Gottes vernimmt, weil es ihm eine Torheit ist, und er es nicht erkennen kann, weil es geistlich beurteilt werden muss (1 Kor 2,11.14). Als Wahnsinnige erschienen zu ihrer Zeit auch der hl. Symeon Salos und andere *jurodivye*: Aber die Zeit zeigte, dass sie große Knechte Gottes waren, die keinen Spott, sondern unsere tiefste Verehrung verdienen. Darum halten wir den Grundsatz der Hl. Schrift für richtig und notwendig, welcher besagt: *Richtet nicht vor der Zeit!*

Priester Konstantin Dobronravin

Text 2

IVAN PRYŽOV (1827–1885)

Ivan Jakovlič, der Pseudoprophet (1860)

Quelle: Naše Vremja, Jg. 1860, № 34 (4. Sept.), S. 545–548. Ende November 1860 hat Pryžov den Artikel in revidierter und erweiterter Fassung zusammen mit anderen Zeugnissen über Korejša unter dem Titel *Žitie Ivana Jakovleviča* als Broschüre veröffentlicht. Im Folgenden wird die Urfassung aus der Zeitung *Naše Vremja* wiedergegeben, auf die sich auch der Aufsatz von Bucharev (Archimandrit Feodor) bezieht (Text 3).

Zu Pryžov s. Kap. VI/6.5 (S. 275–277), VII/2.2 (S. 365–367) und VII/3.3.1 (S. 387 f); zu Korejša s. Kap. VI/2 (S. 187–190), VII/1.5.3 (S. 335–338) und VII/3.2.2 (S. 382 f) der vorliegenden Arbeit.

Иванъ Яковличъ, лжепророкъ

Не смотря на то, что Иванъ Яковличъ интересуеть насъ спеціально, мы все-таки долго не рѣшились подойти къ нему и подвергнуть его нашему изученію; не рѣшились бы и теперь, еслибъ не недавняя замѣтка о немъ *Московскихъ Вѣдомостей*. Насъ испугала она. Что было бы, думали мы, еслибъ послѣ этой замѣтки, запретили доступъ къ Ивану Яковлечу, идолу русской женщины? Гдѣбъ тогда мы нашли подобной ему драгоценный остатокъ древней Руси? Гдѣбы тогда могли мы изслѣдовать ту атмосферу, которая теперь стоитъ спертою около него? И вотъ мы посѣтили его 28-го августа, и результатъ нашего посѣщенія спѣшимъ сообщить читателю. Къ великому нашему несчастію, мы не можемъ высказать всего, что накопилось у насъ на душѣ, и что такъ хотѣлось бы высказать.

Древняя Русь, по единогласному свидѣтельству дошедшихъ до насъ памятниковъ, была наполнена ханжами. Еще въ XII вѣкѣ благочестивый Даніилъ Заточникъ указывалъ на людей, которые «обходятъ села и дома славныхъ міра сего, яко пси ласкосердіи». Въ нѣкоторыхъ актахъ упоминаются, какъ лица съ вѣсомъ, «странніи и кто одѣянія иноческа свержеть». Название «святошей» теперь бранное, а тогда пользовалось всеобщимъ сочувствіемъ. Народъ долженъ былъ дѣлать заговоры «отъ старца и старци отъ посхимника и посхимницы» (Сах. 1, 54). Стоглавъ, протестуя противъ всего, «еже содѣяхомъ злѣ», говоритъ объ лживыхъ пророкахъ и о блаженныхъ, лишенныхъ разума, считавшихся за святыхъ и творившихъ богомерзскія дѣла. И хотя въ пустынь древней Руси потонули безслѣдно и гласъ

собора и самый соборъ, но протестъ не прекратился. Въ 1636 г. жалуется на ханжей патриархъ; ихъ гонять: царь Алексѣй Михайловичъ въ 1649 и 1655, и соборы 1666, 1667 (§ 11) и 1681; но, не смотря на все, въ 1689 снова раздается голосъ патриарха, что «старцы и старицы бродятъ въ мірѣ и въ мірскихъ домѣхъ пребываютъ, и монашескому чину зазоръ приносятъ». Извѣстны старанія Руси, чтобы все у ней было прилично, чтобы не было зазору, да чтобы иностранцы не увидали! И только въ концѣ XVII вѣка являются первыя рѣшительныя мѣры противъ ханжества. Въ 1690 всѣхъ этихъ, которые за святыхъ-то считались, велѣтъ бить кнудомъ и ссылатъ въ Сибирь, а въ 1694 г. брать въ стрѣлецкій приказъ.

При новомъ поворотѣ жизни въ XVIII вѣкѣ, ханжи дѣлаются болѣе замѣтными, чѣмъ прежде, когда они были законнымъ и обыкновеннымъ явленіемъ. Находятся люди, которые не боятся указывать на нихъ съ иной стороны. «Нѣкоторые же, пишеть Болтинъ, видѣли обманъ, но говорить не смѣли». И вотъ Тагищевъ свидѣтельствуеть про дворъ царицы Прасковьи Ѳедоровны, что онъ, отъ набожности, похожъ былъ на госпиталь юродовъ и ханжей, которые были въ великомъ почтеніи у бабъ, въ которыхъ вѣрили, которымъ цѣловали руки. «Сколько, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, есть людей, которые безумныхъ ханжей и пустосвятовъ рассказы и враки паче святаго писанія почитаютъ». Изъ нихъ извѣстны были въ то время Тимофей Архиповичъ, сумазбродный подъячій, котораго за святаго и пророка суевѣрцы почитали; пророкъ Андреюшко и пустосвятъ Михайло, жившій въ васильевскомъ саду. Юродивый Михайло Босой былъ одинъ изъ приближенныхъ къ царицѣ Авдотѣ Ѳедоровнѣ. Что это были за люди и кто были ихъ почитатели, можно видѣть изъ словъ Петра, сказавшаго про нихъ: «въ церкви поють: спаси отъ бѣды! а на паперти на убійство деньги даютъ», потомъ изъ записокъ Берхгольца о дворѣ Прасковьи Ивановны въ 1722 году. Берхголецъ такія рисуетъ картины ханжества съ развратомъ, что и вспомнить-то о нихъ гадко. Видя передъ собою голый фактъ и не разумѣя духа его, Болтинъ думалъ, что *тотъ вѣкъ* былъ въ особенности благопріятенъ ханжамъ и лицемѣрамъ, «которые чудесамъ не вѣрили, а пользу одну въ нихъ обрѣтали» и, что, будто-бы, отъ времени Петра Великаго прекратились таковыя чудотворенія. Болтинъ ошибался. Указъ 25 сентября 1717 г. велитъ *ловить* ханжей, и бить нещадно; о нихъ не забываютъ и въ 1719 году въ наказѣ, данномъ воеводамъ. Духовный регламентъ называетъ ихъ бездѣльниками, которые по міру ходятъ безстыдно, нахальствомъ и лукавымъ смиреніемъ чужые труды посядаютъ; въ церкви же входить—не свое дѣло помышляютъ. Святѣйшій синодъ въ 1722 принужденъ дѣйствовать на нихъ *увѣщаніемъ*. Указы 1737 г. о кликушахъ и ханжахъ, 1732 о юродивыхъ и 1739 о соблазнителяхъ-ханжахъ представляютъ рядъ мѣръ противъ ханжества. Екатерина II считаетъ нужнымъ вывести въ своихъ комедіяхъ Ханжихиныхъ и Суевѣровыхъ.

Въ различныхъ родахъ ханжей первое мѣсто, какъ мы уже замѣтили, занимаютъ уроды, юроды и убогіе. Понятіе объ *убогомъ* опредѣляется двоякимъ образомъ, смотря потому, кто опредѣляетъ, древне-русскій грамотникъ, или народъ. По свидѣтельству извѣстной бесѣды: «убогій о богатствѣ не печется не о чемъ же»; а пословица говоритъ: не то убогій, шо трошки мае, а то, шо не зна «годі» та усе жадае. Убогіе считались святыми такъ же какъ и уроды и калѣки. У древно-русскихъ ханжей былъ запросъ на уродовъ, любовью которыхъ можно было-бы спасти свою душу, а потому они фабриковались такъ же, какъ и нищіе. У своихъ дѣтей, или у взятыхъ на откупъ, или у дѣтей краденыхъ старцы и старицы выламывали руки и ноги, выковыривали глаза и, сдѣлавъ ихъ такимъ образомъ

уродами, воспитывали потомъ до юродства. Макаровъ говоритъ, что еще недавно наши города наполнены были толпами слѣпыхъ, а по улицамъ ѣздили подводы съ изуродованными людьми. Уроды одарены нездѣшною силою. Такъ есть «трава нечуй вѣтеръ», которую находятъ только одни слѣпые. Предвѣщалось несчастье, если кто *слѣпца стрячетъ*, т. е. встрѣтитъ (Щаповъ, 450). Уроды въ нравственномъ смыслѣ, т. е. дураки, безумные, идіоты, были уродами высшей школы и назывались «*юродивыми*». Искусственные юроды приготовлялись или изъ дѣтей или изъ нищихъ съ юродственными склонностями, которые сманивались старицами. Были также притворные юроды, ибо юродство считалось почетнымъ и выгоднымъ занятіемъ: «иніи же творятся малоумни, а потомъ ихъ видятъ цѣлоумными» (А. А. Эксп. III, 264). Юродствомъ называлось всякое безчиніе и безобразіе: ходить полуголымъ, кощунствовать надъ святыней и всякимъ приличіемъ, драться на улицахъ, творить чудеса. Юроды были извѣстны въ глубокой древности. При Ольгѣ, говоритъ Татищевъ, желающимъ креститься не возбраняли, но только смѣялись надъ ними, называя ихъ юродами (Тат. ист. 2, 43). Надъ ними ругались. Въ румянцовской рукописи о сивиллахъ, кумская сивилла рассказываетъ про Тарквинія, что онъ наругался надъ нею, *какъ надъ юродомъ*. Какъ много было въ древней Руси *юродивыхъ* и *блаженныхъ*, мы можемъ заключить изъ того, что въ одномъ только синодикѣ Синод. библ. (полууст. XVII вѣка, № 665), послѣ именъ царей, царицъ, святителей и патріарховъ, помѣщено *двадцать пять* юродивыхъ, въ числѣ которыхъ три женщины: Ульянія, дѣвица Феодосія и инока Леонида. Древне-русскихъ юродовъ, мы можемъ изучать, въ настоящее время, на живыхъ образцахъ, сохраняющихся въ матушкѣ Москвѣ, гдѣ, кромѣ Ивана Яковлича, есть еще и другой пророкъ *Семень Митричь*, живущій на Смоленскомъ рынкѣ, въ приходѣ церкви Св. Николая Чудотворца, что на Пескахъ.

Мы не замѣтили въ Иванѣ Яковличѣ особенныхъ остатковъ древне-русскаго язычества, и вообще онъ замѣчательнѣе не столько своими собственными вѣрованіями, — все это очень обыкновенно, — сколько тѣмъ культomъ, который его окружаетъ и служительницею котораго является «русская женщина».

Славянская женщина, въ глубокой древности, имѣла религіозное значеніе. Подобно божеству, которому она служила, и самая природа ея получила космогоническое происхожденіе. Это было свѣтлое и чистое существо, это была дѣва въ лучшемъ значеніи этого слова, (дѣва отъ санскритскаго *div* блистать). До сихъ поръ еще русская женщина хранить въ душѣ своей память о прежнемъ своемъ религіозномъ значеніи, а въ древней Руси это значеніе было ясно, общепонятно. На почвѣ древне-русскаго міросозерцанія свѣтлыя эпическія дѣвы смѣнились вѣдмами, сестрами-колдуньями, тремя сестрами бабами-ягами, сестрами-лихорадками. Духомъ этихъ вѣрованныхъ опредѣляется смыслъ женщины хороводницы, женщинъ, совершавшихъ разные обряды, напримѣръ, опаживаніе полей, бабъ-лечеекъ, старушекъ переходницъ, собиравшихъ травы, дѣвки пятницы, водимой въ крестномъ ходу (Духов. регламентъ) и всѣхъ женщинъ ханжей. Читатель видѣлъ, что съ приближеніемъ къ новому времени воззванія противъ ханжей повторяются все чаще и чаще. Дѣйствительно, вполнѣдствию, языческія вѣрованія стирались, тупѣли и мало-по-малу приходили въ ханжество. Такимъ образомъ, вѣрованія, бывшія когда-то искреннѣйшими вѣрованіями всего народа, дѣлаются принадлежностью однихъ ханжей. Осмысленныя ими по своему, вѣрованія эти живутъ до сихъ поръ въ лицѣ старицъ, юродивыхъ, шутихъ, кликушъ, богомолокъ, странницъ; они живутъ и вообще въ такъ-называемой «русской женщинѣ». «Русская женщина»

не начинала еще своей христианской истории и лучшим доказательством на это служить жизнь Ивана Яковлича.

Иванъ Яковличъ изъ смоленскихъ священническихъ дѣтей (*), учился въ духовной академіи, потомъ жилъ въ Смоленскѣ, занимаясь управленіемъ чего-то, что-то надѣлалъ и ушелъ въ лѣсъ, рѣшившись юродствовать. Крестьяне нашли его въ лѣсу копающимъ палкою землю, безъ шапки и безъ всякаго имущества; они построили ему избушку, стали къ нему ходить и скоро имя Ивана Яковлича сдѣлалось извѣстнымъ во всей окрестности. Такое начало подвижнической жизни Ивана Яковлича было чисто въ древне-русскомъ духѣ. Тогда, обыкновенно, всѣ старцы и старицы уходили въ лѣсъ, въ пустынные мѣста, въ особенности на сѣверъ новгородской области; у нихъ скоро являлась хижина, иначе келья; проходила по окрестности молва о совершавшихся тамъ явленіяхъ, въ кельѣ собиралось общество и т. д. Но хижинъ Ивана Яковлича не суждено было никакого дальнѣйшаго развитія. Сорокъ три года тому назадъ, жила въ Смоленскѣ одна богатая и знатная барыня; у ней была дочь невѣста, сговоренная за одного изъ военныхъ, отличившихся въ войнѣ 1812 года. Свадьба ужъ была назначена, но невѣстѣ вздумалось съѣздить къ Ивану Яковличу. Вотъ мать и дочь, взявъ съ собою няньку и дѣвку, садятся въ карету, запряженную въ шестерикъ, ѣдутъ въ лѣсъ, входятъ въ хижину Ивана Яковлича и спрашиваютъ у него: счастлива ли будетъ за мужемъ такая-то раба Божія? Иванъ Яковличъ, вмѣсто отвѣта, вскакиваетъ съ своего мѣста, гдѣ сидѣлъ, стучитъ кулаками о столъ и кричитъ: «разбойники! воръ! бей! бей!» Воротившись домой, невѣста объявила матери, что она замужъ за своего жениха не пойдетъ, потому что Иванъ Яковличъ назвалъ его разбойникомъ. Узнавъ про неожиданный отказъ, женихъ сталъ выпытывать у людей невѣсты причину и узналъ, что его невѣста была у Ивана Яковлича, и что онъ сказалъ ей что-то очень дурное про его жениха. Женихъ, это былъ Э—ъ, тотчасъ же отправился къ Ивану Яковличу и, рассказывая мнѣ, переломалъ ему ноги, а потомъ просилъ смоленскаго губернатора избавить общество отъ этого изувѣра, разстроивающаго семейныя дѣла. Въ Смоленскѣ, разрушенномъ войною, не было тогда дома умалишенныхъ, по этому тамошній губернаторъ переписался съ московскимъ губернаторомъ (эта переписка, вѣроятно, цѣла), и вотъ Иванъ Яковличъ посаженъ въ московскій «безумный домъ», какъ обыкновенно выражаются. Невѣста Э—а замужъ не выходила, а пошла въ монастырь, была игуменьей и вела переписку съ Иваномъ Яковличемъ. Бѣжалъ Иванъ Яковличъ въ Москву, а слава его бѣжала впереди и распространяла слухъ, что ѣдетъ пророкъ, чудесно все угадывающій и предсказывающій. И сорокъ три года прошло ужъ, какъ Иванъ Яковличъ, почитаемый равно москвитянками и смольнянками, предсказываетъ имъ о женихахъ, о выздоровленіяхъ, изцѣляетъ больныхъ, пророческуетъ о морозахъ, о засухѣ, о буряхъ, о холерѣ, о войнѣ и т. п. Ему приносятъ дары, «съ упованіемъ нѣкія пользы», но онъ, какъ нѣкій идолъ, самъ ничѣмъ не пользуется (т. е. не наживается), а все раздаетъ окружающимъ его. Кромѣ того, при «безумномъ домѣ», въ честь Ивана Яковлича устроена «кружка», куда доброхотные датели влагаютъ свои лепты, куда идутъ и несчастный грощъ бѣдной бабы, и алая бумажка богатой купчихи.... Приносимые же ему дары состоятъ, обыкновенно, въ калачахъ, яблокахъ, и нюхательномъ табакѣ. Принятые Иваномъ Яковличемъ, они освѣщаются въ его рукахъ, и потомъ раздаются всѣмъ

* Братъ его, Илья Яковлевичъ, былъ въ военной службѣ, достигъ степени капитана, вышелъ въ отставку, и былъ гдѣ-то смотрителемъ. Живетъ онъ въ Москвѣ.

приходящимъ къ нему и производятъ мнимыя чудеса. Недавно, по дѣламъ службы, былъ у Ивана Яковлича М. Г. П. Д., господинъ В., и замѣтилъ окружавшимъ его, что онъ просто ханжа. Тутъ была одна барыня, пріѣхавшая къ Ивану Яковличу изъ Смоленска. Услыхавъ голосъ невѣрія, она сочла своимъ долгомъ обратить невѣрующаго на истинный путь, подошла къ г-ну В. и рассказала ему, какъ Иванъ Яковличъ изцѣлилъ ей палець, который медики единогласно присудили отрѣзать. Медики объявили ей, что если она не отрѣжетъ пальца, то скоро нужно будетъ рѣзать ей всю руку. Нѣсколько дней продолжалась ужасная боль въ ея пальцѣ и не знала она, что ей дѣлать и куда дѣваться. И вдругъ вспомнила, что въ ея комодѣ лежитъ свертокъ табаку, подареннаго ей Иваномъ Яковличемъ, съ надписью: *табакъ отъ Ивана Яковлича*. Она велѣла подать себѣ этотъ табакъ, посыпала имъ палець, и, чудо! палець тотчасъ же пересталъ болѣть и скоро зажилъ. «Такимъ образомъ, всѣ наши медики, продолжала она, шарлатаны, а Иванъ Яковличъ—святой человекъ». Кромѣ нюхательнаго табаку, другимъ, такъ сказать, символомъ *нездѣшняго* духа Ивана Яковлича служатъ записочки, которыя онъ раздаетъ приходящимъ. Записочки эти тоже остатокъ древне-русскихъ вѣрованій. Миѳическая Фрея владѣла ожерельемъ, въ которомъ была заключена чарующая сила. Ожерелье Фрей замѣнилось у насъ монистомъ, которымъ украшали куклу, представлявшую купалу (русалку) и пятницу (Тер. V, 80; VI, 58). Одного происхожденія съ этими монистами писанныя молитвы пятницы, которыя носились на шеѣ (подобно ладонкамъ) отъ разныхъ недуговъ, на примѣръ отъ лихорадки. Вообще же, древняя Русь особенно питала глубокое почтеніе ко всякой писанной буквѣ. Записочки Ивана Яковлича носятъ на крестѣ; онѣ изцѣляютъ отъ зубной боли, но главное, по смыслу написаннаго въ нихъ, угадывается судьба. Пишетъ Иванъ Яковличъ каракульками, въ которыхъ легко замѣтить церковный алфавитъ. Пророчества его и записочки всегда загадочны до отсутствія всякаго смысла; въ нихъ можно видѣть все, и ничего не видѣть, а потому, объясняемая съ извѣстною цѣлью, они постоянно сбываются. Вотъ пунктъ, на которомъ никакъ не собьешь его поклонницъ! Но, говорятъ, что Иванъ Яковличъ теперь ужъ рѣдко самъ пишетъ эти записочки, и что писаніемъ ихъ занимается бывающій ежедневно у него богадѣленный діаконъ, который и собираетъ матеріалы для житія Ивана Яковлича. Изъ другихъ способовъ, которыми передается врачующая сила Ивана Яковлича замѣчательны слѣдующія: дѣвушка онъ сажаетъ къ себѣ на колѣни и вертитъ ихъ; пожилыхъ женщинъ онъ обливаеъ и обмазываетъ разными мерзостями, заворачиваетъ имъ платье, дерется и ругается, безъ сомнѣнія, придавая тому и другому символическое значеніе. Княгиня В—ая умирала и лекаря отказались ее лѣчить. Вотъ она велѣла везти себя къ Ивану Яковличу; вошла къ нему, поддерживаемая двумя лакеями, и спрашиваетъ о своемъ здоровьѣ. Въ это время у Ивана Яковлича были въ рукахъ два большія яблока. Ничего не говоря, онъ ударилъ княгиню этими яблоками по животу, съ ней сдѣлалось дурно и она упала; еле-еле довели ее домой и, чудо! на другой день она была здорова!

Войдемте въ его палату. Стѣны уставлены множествомъ иконъ, словно часовня какая. На полу предъ образами стоитъ большой высеребрянный подсвѣчникъ съ мѣстной свѣчой; въ подсвѣчникъ «ставятъ» свѣчи. Налѣво низко молится странникъ съ растрепанными волосами и въ порыжеломъ отъ солнца кафтанѣ. Направо, въ углу, еще ниже молится баба. Прямо на диванѣ сидитъ молоденькая дѣвушка, а на полу возлѣ *него* извѣстная купчиха З—ая. Увидавъ насъ, она встала, опустила на юпку свое платье, поднятое къ верху, чтобъ не замарать его на полу, подвела къ

нему подь благословенье своего ребенка, потомъ сама подошла, потомъ поцѣловала его руку и лобъ, перекрестила его и вышла.

Направо въ углу, на полу лежитъ Иванъ Яковличъ, закрытый до половины одѣяломъ. Онъ можетъ ходить, но нѣсколько лѣтъ ужъ предпочитаетъ лежать. На всѣхъ другихъ больныхъ надѣто бѣлье изъ полотна, а у Ивана Яковлича и рубашка, и одѣяло, и наволочка изъ темноватаго ситца. И этотъ темный цвѣтъ бѣлья, и обычай Ивана Яковлича совершать на постели всѣ отправленія, какъ-то обѣды и ужины, (онъ все ѣстъ руками—будь это щи, или каша) и о себя обтираться, все это дѣлаетъ изъ его постели какую-то темногрязную массу, къ которой трудно и подойти. Лежитъ онъ на спинѣ, сложивъ на груди жилистые руки. Ему около 80 лѣтъ. Лобъ высокій, голова лысая, лицо какое-то придавленное и такъ непріятно, что у меня не достало духу его разсмотрѣть. Онъ молчитъ, или почти не отвѣчаетъ на всѣ предлагаемые ему вопросы. Сторожъ ему и говоритъ: «Иванъ Яковличъ, что же вы не скажете ничего господамъ? скажите что-нибудь имъ?» «Я усталъ», отвѣчалъ онъ, но потомъ сказалъ кое-что очень обыкновенное, потому что видѣлъ около себя образованныхъ людей.

Изъ почитателей Ивана Яковлича извѣстны: выше упомянутая купчиха З—ая и ея мужъ, и г-жа Г—ая. Г-жа Г—ая имѣла въ Москвѣ судебное дѣло, въ которомъ отказано ей было во всѣхъ инстанціяхъ. Подавала она нѣсколько просьбъ начальству, и кончилось тѣмъ, что ее обязали подпиской не беспокоить болѣе начальства. Что ей дѣлать? Она бросилась къ Ивану Яковличу. Онъ ей сказалъ: не бойся! ступай въ Питеръ и проси священника Александра. Она поѣхала въ Петербургъ, говѣла тамъ, исповѣдалась нарочно у священника Александра и выиграла дѣло. У нея же за долги было назначено въ продажу имѣніе. Завтра аукціонъ: что ей дѣлать? она къ Ивану Яковличу. Не бойся, говоритъ онъ ей, на своемъ мистическомъ языкѣ, все будетъ хорошо! Она грѣшная не вѣритъ, идетъ домой, и чтожь? ей даютъ взаимны денегъ, она платитъ ихъ, и имѣнье остается за нею! Но не ко всѣмъ добръ Иванъ Яковличъ. Настоящихъ дураковъ и онъ даже гоняетъ отъ себя, особенно, когда они обращаются къ нему съ нелѣпыми вопросами. Приѣзжаютъ разъ къ нему три жирныя такія купчихи въ тысячныхъ салопахъ, и одна изъ нихъ, беременная, спрашиваетъ: кого она родитъ, мальчика или дѣвочку? Иванъ Яковличъ выгналъ ихъ всѣхъ и не сталъ съ ними говорить. Приѣхала къ нему извѣстная нѣкогда красавица купчиха Ш—а, и спрашиваетъ его о чемъ-то, а онъ сказалъ: все растресла, поди прочь! Въ числѣ почитателей Ивана Яковлича считается одно извѣстное лицо, которое по его записочкамъ, написаннымъ на клочкѣ сѣрой бумаги, оказываетъ покровительство его родственникамъ. Такъ наприкладъ, племянникъ Ивана Яковлича былъ переведенъ изъ села Петровскаго въ село Черкизово. И вотъ теперь эти черкизовскіе родственники и хлопчуть, какъ-бы взять Ивана Яковлича къ себѣ и, такимъ образомъ, открыть у себя торговлю. Имъ помогаетъ нѣкто. Говорятъ, что онъ прежде былъ дьякономъ, потомъ женился на купчихѣ, былъ учителемъ, служилъ въ Совѣтѣ, дослужился до коллежскаго ассесора, потомъ поступилъ въ монахи, а теперь опять сдѣлался свѣтскимъ. Онъ подавалъ уже прошеніе, чтобы позволили взять Ивана Яковлича изъ «безумнаго дома», но ему отказали. Теперь просьба эта возобновлена отъ *черкизовскихъ* и чѣмъ разрѣшится, неизвѣстно. Вотъ все, что мы можемъ сказать объ Иванѣ Яковличѣ. Вызванные замѣткою *Московскихъ Вѣдомостей*, мы хотѣли только еще разъ обратить на него вниманіе просвѣщенныхъ людей, и были бы вполне довольны, если бъ намъ въ свою очередь удалось вызвать чью нибудь замѣтку. Надѣмся также, что и поклонники Ивана

Яковлича не оставятъ насъ заявленіемъ своего мнѣнія, и что *Московскія Вѣдомости*, *Наше Время* и всякій журналъ, по возможности, удѣлять имъ мѣсто на своихъ страницахъ.

Прыжовъ

Ivan Jakovlič, der Pseudoprophet

Obwohl uns Ivan Jakovlič speziell interessiert, konnten wir uns lange nicht entschließen, zu ihm hinzugehen und ihn einer Studie zu unterziehen. Wir hätten uns auch jetzt nicht dazu entschlossen, wenn nicht unlängst eine Notiz in den *Moskauer Nachrichten* erschienen wäre. Sie hat uns einen Schrecken eingejagt. Was wäre, dachten wir, wenn nach dieser Notiz der Zugang zu Ivan Jakovlič – dem Idol der russischen Frau – verboten würde? Wo könnten wir dann ein kostbares Relikt der Alten Rus' finden, das mit ihm vergleichbar wäre? Wo könnten wir dann jene stickige Atmosphäre erforschen, die ihn jetzt umgibt? Also haben wir ihm am 28. August einen Besuch abgestattet, und über das Ergebnis dieses Besuches möchten wir dem Leser schnell berichten. Zu unserem großen Unglück aber dürfen wir nicht alles aussprechen, was sich in unserer Seele aufgestaut hat und was wir so gerne ausgesprochen hätten.

Die Dokumente, die uns überliefert sind, bezeugen einstimmig, dass die Alte Rus' voll von Scheinheiligen war. Schon im 12. Jahrhundert wies der fromme Daniil Zatočnik auf Leute hin, die „wie gierige Hunde durch die Dörfer und Häuser der Ruhreichen dieser Welt streifen“. Einige Urkunden erwähnen als bedeutende Personen „Vagabunden und solche, welche die Mönchsgewänder ablegen“. Die Bezeichnung *svjatoša* (Scheinheiliger) ist heute ein Schimpfwort, doch damals war sie ein Ausdruck des allgemeinen Mitgeföhls. Das Volk erfand Beschwörungen, um sich „gegen *starec* und *starica*, gegen Schima-Mönch und Schima-Nonne“ zu schützen (I. P. Sacharov I, 54). Die Hundertkapitelsynode, die gegen alles protestierte, „was wir Schlimmes taten“, spricht von Pseudopropheten und Seligen ohne Verstand, die als Heilige gelten und gottlose Taten begehen. Zwar verhallte die Stimme der Synode in der altrussischen Wüste spurlos, doch der Protest hörte nicht auf. Im Jahr 1636 beschwerte sich der Patriarch über Scheinheilige; sie wurden verfolgt: von Zar Aleksej Michajlovič in den Jahren 1649 und 1655 sowie durch die Konzile von 1666/67 (§ 11) und 1681. Dessen ungeachtet erhob der Patriarch im Jahr 1689 erneut seine Stimme und beklagte sich darüber, dass „*starcy* und *staricy* durch die Welt streifen, in weltlichen Häusern verkehren und den Mönchen zur Schande gereichen“. Man weiß von Bemühungen der Rus', alles ordentlich zu halten und eine solche Schande zu verhindern, vor allem sollte diese nicht von den Ausländern bemerkt werden! Allerdings wurden die ersten resoluten Maßnahmen gegen die Scheinheiligkeit erst Ende des 17. Jahrhunderts erlassen. Im Jahr 1690 wurde befohlen, all jene, die als Heilige galten, mit der Knute zu schlagen und nach Sibirien zu verbannen; und im Jahr 1694 wurde angeordnet, sie festzunehmen und auf das Strelitzenamt zu bringen.

Während der Umwälzung des Lebens im 18. Jahrhundert fielen die Scheinheiligen mehr auf als früher, als sie eine legale und gewöhnliche Erscheinung gewesen waren. Es fanden sich Leute, die sich nicht scheuten, kritisch auf sie hinzuweisen. „Einige aber“, schreibt Boltin, „sahen zwar den Betrug, wagten es jedoch nicht, davon zu sprechen.“ Über den Hof der Zarengattin Praskov'ja Fedorovna schreibt Tatiščev, dass er vor lauter Gottesfürchtigkeit einem Hospital für *jurodivye* und Scheinheilige glich. Diese seien in

hohem Ansehen bei den Frauen gestanden, welche an sie glaubten und ihnen die Hände küssten. „Wie viele Menschen gibt es doch“, schreibt er anderswo, „welche die Erzählungen und Lügen irrer Scheinheiliger und Frömmeler höher schätzen als die Heilige Schrift.“ Die berühmtesten von ihnen waren damals Timofej Archipovič, ein närrischer Amtschreiber, den die Abergläubischen für einen Heiligen und Propheten hielten, der Prophet Andrejuško und der Frömmeler Michajlo, der im Vasil'evskij-Garten wohnte. Der *jurodivij* Michajlo Bosoj gehörte zu den Vertrauten der Zarengattin Evdokija Fedorovna. Was für Leute das waren und wer ihre Verehrer gewesen sind, kann man den Worten Peters entnehmen, der über sie sagte: „In der Kirche singen sie: rette aus der Not! und vor der Kirche geben sie Geld für einen Mord.“ Weitere Informationen finden sich in den Aufzeichnungen von Bergholtz über den Hof von Praskov'ja Ivanovna im Jahr 1722: Bergholtz zeichnet Bilder von einer Scheinheiligkeit und Verkommenheit, an die man sich nur mit Ekel erinnert. Boltin, der die nackte Tatsache sah, aber ihren Geist nicht verstand, dachte, dass *jene Zeit* besonders günstig gewesen sei für Scheinheilige und Heuchler, „die den Wundern nicht glaubten, aber Nutzen daraus zogen“, und dass solche Wundertätigkeiten seit Peter dem Großen aufgehört hätten. Doch Boltin irrte sich. Ein Erlass vom 25. September 1717 befiehlt, Scheinheilige *einzufragen* und sie erbarmungslos zu schlagen. Auch in einer Instruktion von 1719, die man den Voevoden gab, vergaß man sie nicht. Im Geistlichen Reglement werden sie als Müßiggänger bezeichnet, die schamlos durch die Welt streifen, mit Frechheit und hinterlistiger Demut fremde Arbeit verzehren und es nicht für ihre Sache halten, in die Kirche zu gehen. 1722 sah sich der Heiligste Synod veranlasst, mit einer *Ermahnung* auf sie einzuwirken. Die Erlasse von 1737 über Schreierinnen und Heuchler, von 1732 über *jurodivye* und von 1739 über verführerische Scheinheilige bilden eine Reihe von Maßnahmen gegen die Scheinheiligkeit. Selbst Katharina II. hielt es für nötig, in ihren Komödien Tartüffs und Abergläubische darzustellen.

Wie wir schon bemerkt haben, nehmen unter den verschiedenen Arten von Scheinheiligen die Krüppel, Narren und Armen [*urody, jurody i ubogie*] den ersten Platz ein. Der Begriff des *Armen* wird dabei auf zweierlei Weise verstanden, je nachdem, wer ihn bestimmt – ein altrussischer Schriftkundiger oder das Volk. So heißt es in einem bekannten Gespräch: „Der Arme kümmert sich nicht um den Reichtum“, während ein Sprichwort sagt: „Arm ist nicht, wer wenig hat, sondern wer das ‚genug‘ nicht kennt und nach allem giert“. Arme galten als Heilige, genauso wie die Narren und Krüppel. Bei den altrussischen Scheinheiligen waren die Krüppel gefragt, denn durch ihre Liebe konnte man angeblich seine Seele retten, und daher wurden sie, wie die Bettler, in Mengen hervorgebracht. Die *starcy* und *staricy* brachen ihren Kindern – sei es den eigenen, verdingten oder geraubten – Arme und Beine, kratzten ihnen die Augen aus und, nachdem sie sie auf diese Weise zu Krüppeln gemacht hatten, erzogen sie sie zum *jurodstvo*. Makarov berichtet, dass es in unseren Städten unlängst noch viele Blinde gegeben hat und dass Fuhrwerke mit verkrüppelten Menschen durch die Straßen gefahren sind. Von den Krüppeln glaubte man, dass sie mit übernatürlichen Kräften ausgestattet seien. Das Zauberkraut „Windstille“ zum Beispiel konnten nur Blinde finden. Und wenn man einem Blinden begegnete, so kündigte sich Unheil an (A. P. Ščapov 450). Die Krüppel im seelischen Sinne, d. h. Narren, Wahnsinnige und Idioten, waren Missgestalten höherer Ordnung und wurden *jurodivye* genannt. Die künstlichen *jurody* rekrutierten sich aus Kindern oder Bettlern mit entsprechender Neigung, die sich von *staricy* verführen ließen. Es gab auch heuchlerische *jurody*, denn das *jurodstvo* galt als ehrenvolle und vorteilhafte Tätigkeit: „Manche von ihnen stellen sich verrückt, aber später sieht man, dass sie klar bei Verstand sind“ (Akty Archeografičeskoj Ėkspedicii III, 264). Als *jurodstvo* bezeichnete man jeg-

liche Störung der öffentlichen Ordnung und jede Art von Unverschämtheit: halbnackt zu gehen, über ein Heiligtum zu lästern, jeglichen Anstand zu verletzen, sich auf der Straße zu prügeln, Wunder zu tun. Die *jurody* waren schon zu uralten Zeiten bekannt. Unter der Fürstin Ol'ga, schreibt Tatiščev, habe man diejenigen, sie sich taufen lassen wollten, nicht daran gehindert, es zu tun, sie aber ausgelacht und *jurody* genannt (V.N. Tatiščev, *Istorija Rossijskaja* 2, 43). Auch verhöhnte man sie: In der Rumjancov'schen Handschrift über die Sibyllen erzählt die Sibylle von Cumae über Tarquinius, dass er sie verhöhnt habe, wie einen *jurod*. Wie groß die Zahl der *jurodivye* in der Alten Rus' war, können wir daraus schließen, dass in einem einzigen Synodikon der Synodalbibliothek (Poluustav des 17. Jahrhunderts, Nr. 665), nach den Namen der Zaren, Zarinnen, Bischöfe und Patriarchen, fünfundzwanzig *jurodivye* aufgeführt sind, darunter drei Frauen: Ul'janija, die Jungfrau Feodosija und die Nonne Leonida. Die altrussischen *jurody* können wir auch in der Gegenwart erforschen, an lebendigen Exemplaren, die sich in Mütterchen Moskau erhalten haben. Da gibt es neben Ivan Jakovlič einen weiteren Propheten namens *Semen Mitrič*, der auf dem Smolensker Markt wohnt, in der Gemeinde der Nikolaus-Wundertäter-Kirche auf dem Sand.

Besondere Überbleibsel aus dem altrussischen Heidentum haben wir bei Ivan Jakovlič nicht bemerkt. Überhaupt ist er weniger aufgrund seiner eigenen Glaubensvorstellungen bemerkenswert – all dies ist sehr gewöhnlich – als vielmehr wegen des Kultes, der ihn umgibt und als dessen Dienerin sich die „russische Frau“ erweist.

In der fernen Vergangenheit hatte die slavische Frau eine religiöse Bedeutung. Analog zur Gottheit, der sie diente, war ihre Natur von kosmogonischer Herkunft. Sie war ein lichtiges und reines Wesen, eine Jungfrau im besten Sinne des Wortes (*deva* vom sanskritischen *div* = glänzen). Das Andenken an ihre einstige religiöse Bedeutung hat die russische Frau bis heute in ihrem Herzen bewahrt, und in der Alten Rus' war diese Bedeutung klar und allgemein verständlich. Auf dem Boden der altrussischen Weltanschauung wurden die lichten epischen Jungfrauen jedoch abgelöst von Hexen, Zauberinnen, den drei Baba-Jaga-Schwestern und dämonischen Schüttelfieber-Schwestern. Im Geist dieser Glaubensvorstellungen formte sich die Bedeutung der Reigenführerin, der Frauen, die Riten wie das Pflugritual vollzogen, der Wunderheilerinnen und umherziehenden Kräuterfrauen, der Mädchen, die unter dem Namen der Pjatnica in der Prozession geführt wurden (Geistl. Reglement), sowie aller weiblichen Scheinheiligen. Wie der Leser sehen konnte, nahmen die Appelle gegen Scheinheilige mit dem Anbrechen der Neuzeit zu. Tatsächlich wurden die heidnischen Glaubensvorstellungen mit der Zeit abgegriffen und stumpf und verwandelten sich allmählich in Scheinheiligkeit. Die Glaubensvorstellungen, die einmal die aufrichtigsten Glaubensvorstellungen des ganzen Volkes gewesen waren, gingen so in den Besitz von lauter Scheinheiligen über. Von ihnen umgedeutet, blieben diese Glaubensvorstellungen bis heute lebendig in der Gestalt von *staricy*, *jurodivye*, Närrinnen, Schreierinnen, Pilgerinnen und Vagabundinnen; überhaupt leben sie in der so genannten „russischen Frau“ weiter. Die „russische Frau“ hat ihre christliche Geschichte noch nicht begonnen, und als bester Beweis dafür dient das Leben des Ivan Jakovlič.

Ivan Jakovlič stammt aus einer Smolensker Priesterfamilie* und hat an der Geistlichen Akademie studiert. Er lebte in Smolensk, wo er in der Verwaltung tätig war und etwas anstellte, bevor er in den Wald ging mit dem Entschluss, als *jurodivyj* zu leben. Die Bauern fanden ihn im Wald, als er gerade mit einem Stock die Erde umgrub; dabei hatte er weder

* Sein Bruder, Il'ja Jakovlevič, diente in der Armee, stieg bis zum Rang des Hauptmanns auf, quittierte den Dienst und war irgendwo Aufseher. Er lebt in Moskau.

eine Mütze noch irgendwelchen Besitz. Sie bauten ihm eine Hütte, begannen ihn zu besuchen, und bald wurde Ivan Jakovlič's Name in der ganzen Gegend bekannt. Und so begann sein Asketenleben ganz im altrussischen Geist: Denn früher gingen alle *staricy* und *staricy* in den Wald, an einsame Orte, besonders in den Norden des Novgoroder Gebiets; und bald entstand eine Hütte oder eine Zelle; und es verbreiteten sich Gerüchte von Wundern, so dass sich in der Zelle eine Gemeinschaft sammelte usw. Doch der Hütte von Ivan Jakovlič war keine derartige Entwicklung beschieden. Vor dreiundvierzig Jahren lebte in Smolensk eine reiche adlige Gutsherrin, deren Tochter mit einem Offizier verlobt war, der sich im Krieg von 1812 ausgezeichnet hatte. Die Hochzeit war schon angesetzt, doch der Braut fiel es ein, zu Ivan Jakovlič zu fahren. Also setzten sich Mutter und Tochter, in Begleitung von Amme und Mädchen, in eine Kutsche mit Sechsgespann und fuhren in den Wald zu Ivan Jakovlič. Sie betraten seine Hütte und fragten ihn, ob Gottes Dienerin mit ihrem Zukünftigen glücklich werde. Statt zu antworten, sprang Ivan Jakovlič von seinem Platz auf, schlug mit den Fäusten auf den Tisch und brüllte: „Räuber! Dieb! Schlag ihn, schlag ihn!“ Als sie wieder zu Hause waren, erklärte die Braut der Mutter, dass sie ihren Verlobten nicht heiraten werde, da ihn Ivan Jakovlič einen Räuber genannt habe. Nachdem die unerwartete Absage dem Bräutigam mitgeteilt worden war, forschte dieser nach dem Grund und fand heraus, dass seine Braut bei Ivan Jakovlič gewesen war und dass dieser sehr schlecht über ihn gesprochen hatte. Der Bräutigam – es war È. – begab sich sogleich zu Ivan Jakovlič und brach ihm, wie man mir erzählte, die Beine. Dann bat er den Gouverneur von Smolensk, er möge die Gesellschaft von diesem scheinheiligen Fanatiker, der Familienverhältnisse zerrütete, befreien. Im kriegsversehrten Smolensk gab es damals keine Irrenanstalt, weshalb sich der dortige Gouverneur an den Gouverneur von Moskau wandte (dieser Briefwechsel scheint vollständig erhalten zu sein), und so wurde Ivan Jakovlič im so genannten Moskauer „Irrenhaus“ untergebracht. Die Verlobte von È. heiratete nicht, sondern ging ins Kloster, wurde Äbtissin und führte einen Briefwechsel mit Ivan Jakovlič. Ivan Jakovlič fuhr nach Moskau, wobei ihm sein Ruhm vorauseilte und sich das Gerücht verbreitete, dass ein Prophet anreise, der auf wundervolle Art alles errate und vorhersage. Und seit nunmehr dreiundvierzig Jahren erteilt Ivan Jakovlič den Moskowerinnen und Smolenskerinnen, die ihn gleichermaßen verehren, Weissagungen über Bräutigame und Genesungen. Er heilt Kranke, prophezeit Frost, Dürre, Unwetter, Cholera, Krieg usw. Man bringt ihm Geschenke, „in der Hoffnung auf Nutzen“, doch – wie es sich für ein Idol gehört – benutzt er selber nichts (d. h. er bereichert sich nicht), sondern verteilt alles an die Menschen, die ihn umgeben. Zu Ehren von Ivan Jakovlič ist beim „Irrenhaus“ eine „Sammelbüchse“ aufgestellt worden, wo die freiwilligen Spenderinnen ihren Obolus hineinlegen und wo sowohl der unglückliche Groschen der armen Bäuerin als auch der Geldschein der reichen Kaufmannsfrau landen... Die Geschenke, die ihm gebracht werden, bestehen meist aus Kolatschen, Äpfeln und Schnupftabak. Nach der Entgegennahme durch Ivan Jakovlič werden sie in seinen Händen gesegnet und später an alle Besucherinnen und Besucher verteilt, bei denen sie angeblich Wunder wirken. Kürzlich war der gnädige Herr P. D. V. in dienstlichen Angelegenheiten bei Ivan Jakovlič und ließ vor dessen Verehrerinnen die Bemerkung fallen, dass er einfach ein Scheinheiliger sei. Als eine Gutsherrin, die aus Smolensk angereist war, die Stimme des Unglaubens hörte, hielt sie es für ihre Pflicht, den Ungläubigen auf den Weg der Wahrheit zu bringen. Also trat sie auf Herrn V. zu und erzählte ihm, wie Ivan Jakovlič ihr den Finger geheilt habe, von dem die Ärzte meinten, man müsse ihn amputieren. Ja, die Ärzte hätten ihr einstimmig erklärt, man müsse ihr, wenn sie den Finger nicht amputieren lasse, bald die ganze Hand abschneiden. Der furchtbare Schmerz an ihrem Finger dauerte mehrere Tage an,

und sie wusste nicht, was tun und wohin. Und da erinnerte sie sich plötzlich, dass in ihrer Kommode ein Päckchen Tabak lag, das ihr Ivan Jakovlič geschenkt hatte und das die Aufschrift trug: *Tabak von Ivan Jakovlič*. Und so ließ sie sich diesen Tabak bringen, streute ihn auf den Finger, und – oh Wunder! – der Finger hörte gleich auf zu schmerzen und heilte bald. „Unsere Ärzte sind also“, fuhr sie fort, „Scharlatane, während Ivan Jakovlič ein heiliger Mann ist.“ Neben dem Schnupftabak dienen kleine Zettel, die Ivan Jakovlič an die Besucherinnen verteilt, als „Symbol“ seines *übernatürlichen* Geistes. Diese Zettelchen sind ebenfalls ein Relikt aus dem altrussischen Glauben. Sie stehen in der Tradition des magischen Halsbandes, das die mythische Freya besaß und das der Halskette entspricht, mit der bei uns die Puppen der Kupala (Rusalka) und der Pjatnica geschmückt wurden (A. V. Tereščenko, *Byt russkago naroda* V, 80; VI, 58). Von gleicher Herkunft wie diese Halsketten sind die geschriebenen Pjatnica-Gebete, die man wie kleine Halsband-Ikonen trug, um diverse Krankheiten wie Fieber abzuwehren. Die Alte Rus' hatte eine besondere Ehrfurcht vor dem geschriebenen Buchstaben. Die Zettelchen von Ivan Jakovlič trägt man am Kreuz um den Hals; sie heilen Zahnschmerzen, und was das Wichtigste ist: nach dem Sinn des darauf Geschriebenen wird das Schicksal erraten. Ivan Jakovlič schreibt mit krakeligen Schnörkeln, worin man leicht das Kirchenalphabet erkennen kann. Seine Prophezeiungen und Notizzettel sind stets rätselhaft – bis zum Fehlen jeglichen Sinnes. In ihnen kann man alles sehen oder gar nichts, und daher erweisen sie sich, wenn sie auf ein bestimmtes Ziel hin gedeutet werden, immer als wahr. Und das ist etwas, worin sich seine Verehrerinnen nie beirren lassen! Doch sagt man, dass Ivan Jakovlič diese Zettelchen nur noch selten selber schreibt und dass sie inzwischen vom Diakon des Invalidenheims geschrieben werden, der dort jeden Tag auf Besuch ist und Material für eine Vita von Ivan Jakovlič sammelt. Des Weiteren überträgt Ivan Jakovlič seine Heilkraft auf folgende Weise: Die Mädchen setzt er auf seinen Schoß und rüttelt sie hin und her; die älteren Frauen übergießt und beschmiert er mit allerlei Scheußlichkeiten, krepelt ihnen das Kleid hoch, schimpft und rauf mit ihnen, wobei er all diesen Handlungen zweifellos eine symbolische Bedeutung verleiht. Die Fürstin V. lag im Sterben, und die Ärzte hatten sie bereits aufgegeben. Da befahl sie, zu Ivan Jakovlič gefahren zu werden. Von zwei Lakaien gestützt, ging sie zu ihm hinein und wollte wissen, wie es um ihre Gesundheit stehe. Ivan Jakovlevič hatte gerade zwei große Äpfel in den Händen. Ohne ein Wort zu sagen, schlug er der Fürstin mit den Äpfeln auf den Bauch; sie wurde halb ohnmächtig und fiel um. Mit Mühe und Not brachte man sie nach Hause, und – oh Wunder! – tags darauf war sie gesund!

Lasst uns jetzt sein Krankenzimmer betreten. Die Wände sind voll behangen mit Ikonen – wie in einer Kapelle. Vor den Heiligenbildern steht am Boden ein großer, versilberter Leuchter mit Kerzen, die von den Besucherinnen angezündet und hingestellt werden. Links betet, tief gebeugt, ein Pilger mit zerzausten Haaren und in einem sonnengebleichten Kaftan. Rechts, in der Ecke, verrichtet eine Bäuerin ihr Gebet mit noch tieferer Verbeugung. Geradeaus, auf dem Diwan, sitzt ein blutjunges Mädchen, und auf dem Boden neben *ihm* die bekannte Kaufmannsfrau Z. Nachdem sie uns gesehen hat, steht sie auf, lässt ihr Kleid über den Rock fallen (sie hat es hochgenommen, damit es am Boden nicht schmutzig wird) und führt ihr Kind zu *ihm*, um es segnen zu lassen. Dann tritt sie selbst hin, küsst seine Hand und Stirn, bekreuzigt ihn und geht hinaus.

Am Boden rechts in der Ecke liegt Ivan Jakovlič, der zur Hälfte in eine Decke gehüllt ist. Er kann gehen, doch seit einigen Jahren zieht er es vor, zu liegen. Während die Wäsche der anderen Patienten aus Leinen ist, sind Hemd, Decke und Kissenbezug von Ivan Jakovlič aus dunklem Kattun. Die dunkle Farbe der Wäsche und die Gewohnheit Ivan

Jakovlič's, alle Tätigkeiten im Bett zu verrichten, also auch sämtliche Mahlzeiten liegend einzunehmen, alles, Kohlsuppe und Grütze, mit den Händen zu essen und die Hände an sich abzuwischen, all das macht aus seinem Bett eine dunkle Schmutzmasse, zu der man nur mit Mühe hingehen kann. Er liegt auf dem Rücken und hat die muskulösen Arme auf der Brust gekreuzt. Er ist um die 80 Jahre alt. Seine Stirn ist hoch, sein Kopf kahl, sein Gesicht irgendwie zerquetscht und dermaßen abstoßend, dass ich den Mut nicht aufbrachte, es mir genauer anzusehen. Er schweigt oder beantwortet die gestellten Fragen kaum. Da sagt ihm der Wächter: „Ivan Jakovlič, warum *sagen* Sie den Herrschaften nichts? Wollen Sie ihnen nicht etwas *sagen*?“ „Ich bin müde“, gibt er zur Antwort, doch dann sagt er etwas sehr Gewöhnliches, weil er sieht, dass gebildete Leute um ihn herum sind.

Von Ivan Jakovlič's Verehrern sind bekannt: die bereits erwähnte Kaufmannsfrau Z. und ihr Mann sowie Frau G. Frau G. hatte in Moskau einen Gerichtsfall, bei dem ihre Klage in allen Instanzen abgewiesen wurde. Sie reichte mehrere Gesuche bei der Obrigkeit ein, bis man sie schriftlich dazu verpflichtete, die Obrigkeit nicht mehr zu belästigen. Was konnte sie tun? Sie warf sich Ivan Jakovlič in die Arme. Und der sagte ihr: „Fürchte dich nicht! Geh nach Piter und bitte Priester Aleksandr!“ Also fuhr sie nach Petersburg, suchte die Kirche auf, beichtete absichtlich bei Priester Aleksandr – und gewann den Prozess. Wegen Schulden wurde ihr Landgut jedoch zur Versteigerung bestimmt. Am nächsten Tag war die Auktion: was konnte sie tun? Sie ging zu Ivan Jakovlič. In seiner mystischen Sprache sagte er zu ihr: „Fürchte dich nicht, alles wird gut!“ Sie, die Sünderin, glaubte ihm nicht, ging nach Hause, und – oh Wunder – ihr wurde eine Summe Geld geliehen, mit der sie die Schulden begleichen konnte; ihr Landgut war gerettet! Aber nicht zu allen ist Ivan Jakovlič gutmütig. Die echten Narren jagt er sogar davon, besonders wenn sie ihn mit unsinnigen Fragen belästigen. Einst kamen drei dicke Kaufmannsfrauen zu ihm, die sündhaft teure Damenmäntel trugen. Eine von ihnen erwartete ein Kind und fragte ihn, ob es ein Junge oder ein Mädchen werde. Ivan Jakovlič jagte sie alle davon und wollte gar nicht erst mit ihnen reden. Ein andermal suchte ihn die bekannte Kaufmannsfrau Š. auf, die einst als Schönheit gegolten hatte, und stellte ihm irgendeine Frage. Darauf antwortete er ihr: „Hast alles vergeudet, mach, dass du wegstommst!“ Es befindet sich unter Ivan Jakovlič's Verehrern eine bekannte Person, die anhand der Notizen, welche er auf graue Papierfetzen schreibt, seine Verwandten protegirt. Deshalb konnte sich der Neffe von Ivan Jakovlič aus dem Dorf Pokrovskoe nach Čerkizovo versetzen lassen. Und jetzt versuchen die Verwandten in Čerkizovo, Ivan Jakovlič zu sich zu holen, damit sie mit ihm einen Handel eröffnen können. Jemand unterstützt sie dabei. Man sagt, dass dieser Jemand früher Diakon war, dann eine Kaufmannstochter heiratete, als Lehrer unterrichtete, im Rat diente und bis zum Kollegienassessor aufstieg, dann Mönch wurde und jetzt wieder unter den Weltlichen weilt. Er hat bereits ein Gesuch eingereicht, um Ivan Jakovlič aus dem „Irrenhaus“ zu holen, doch es wurde abgelehnt. Nun ist dieses Bittgesuch von den Leuten in Čerkizovo erneuert worden; ob es bewilligt wird, bleibt ungewiss. Das ist alles, was wir über Ivan Jakovlič sagen können. Anlässlich der Notiz in den *Moskauer Nachrichten* wollten wir die gebildeten Leute noch einmal auf ihn aufmerksam machen, und wir wären ganz zufrieden, wenn es uns ebenfalls gelänge, irgendeine Zeitungsnotiz hervorzurufen. Dabei hoffen wir, dass auch Ivan Jakovlič's Verehrer uns ihre Meinung nicht vorenthalten und dass ihnen die *Moskauer Nachrichten*, *Unsere Zeit* und jegliche Zeitschrift nach Möglichkeit Platz auf ihren Seiten zur Verfügung stellen.

Pryžov

Text 3

ALEKSANDR BUCHAREV (ARCHIMANDRIT FEODOR, 1824–1871)

Einige Bemerkungen anlässlich des Artikels in *Naše vremja*
über den vermeintlichen Pseudopropheten (1860)

Quelle: Cerkovnaja lětopis' Duchovnoj besědy, Jg. 1860, № 46 (12. Nov.), S. 693–702. Bucharevs „Bemerkungen“ wurden Ende November 1860 im *Žitie Ivana Jakovleviča* von Pryžov nachgedruckt (S. 31–45) und von diesem mit Kommentaren versehen, die stellenweise ironisch sind (nicht zuletzt in Bezug auf die komplizierte, z. T. schwer verständliche Ausdrucksweise des Archimandriten). So schreibt Pryžov über Bucharev: „Der Autor dieses Aufsatzes offenbart ein paar neue Seiten des Kultes um Ivan Jakovlevič, von denen wir nicht gesprochen haben und die wir dem Leser zur Lektüre empfehlen. Zum Beispiel hält er Ivan Jakovlevič für einen ‚starec, dessen geistliche Hilfe viele in Anspruch nehmen,‘ woraus hervorgeht, dass ich der Pseudoprophet bin und nicht Ivan Jakovlevič und dass gegen mich das apostolische Wort erschallt: ‚Es sind viele Pseudopropheten ausgegangen in die Welt.‘ Der Autor hält die Frage der Pseudoprophete für eine ‚theologische Angelegenheit‘ und versucht sie auf der Grundlage der Hl. Schrift zu lösen. Wir halten diese Frage für eine rein zivile [чисто гражданскимъ], denn wir wissen, dass es heute keine Prophezen gibt und dass folglich jeder, der als solcher in Erscheinung tritt, ein Pseudoprophet ist. Und daher sind wir der Ansicht, dass nicht das Konzil für Ivan Jakovlevič zuständig ist, sondern der Regionalinspektor [Частный Приставъ]. Schließlich schreibt der Autor über Ivan Jakovlevič: ‚Dieser *starec* handelt in Geist und Wahrheit nach unseren *aktuellsten* und lebendigsten *geistlichen Interessen* (welch armselige Aktualität! was für unselige geistliche Interessen! welch armes Volk!), und zwar indem er – was kaum jemand weiß (ja, wie haben Sie es denn erfahren?) – darum bemüht ist, einerseits unser weltliches Leben und Denken ins geistliche Licht der Liebe zu erheben, die Gott in Christus offenbart hat, andererseits das geistlich-fromme Streben dahin zu neigen, dass in sämtlichen Bereichen des menschlichen Lebens die unermesslichen Reichtümer dieser Liebe erkannt werden und zur Anwendung kommen.‘ – Haben Sie, lieber Leser, die hohe Bedeutung von Ivan Jakovlevič verstanden!? Nun gut, lasst uns schnell zu ihm hingehen, ihm huldigen und an ihn glauben! Er wird uns auf seine Weise bekreuzigen, und wir werden alle zu *jurodivye* werden und auf den Kreuzungen und Plätzen vor den staunenden Augen des Volkes die Alte Rus' zum Leben erwecken [вызывать изъ гробовъ матушку Русь]!“^{*}

Zu Bucharev s. Kap. VII/4.1.2 auf S. 421–426 der vorliegenden Arbeit.

Нѣскольکو замѣчаній по поводу статейки
въ «Нашемъ времени» о мнимомъ лжепророкѣ

Въ «Нашемъ времени» (№ 34) помѣщена статейка г. Прыжова, озаглавленная такимъ образомъ: «Иванъ Яковличъ, лжепророкъ». Лжепророчество, — это такое ужасное преступленіе, въ которомъ посягаютъ на имя Божіе и даже на вдохновеніе

* PRYŽOV 1860: 28–30.

божественное въ дѣлахъ и словахъ одной лжи и обмана; это самый губительный и нетерпимый видъ духовнаго святотатства. Потому сколько не простительно было бы, замѣтивъ такое преступленіе, молчать о немъ, не выводить его на чистую воду истины; столько же въ обличеніи его надобно быть основательнымъ и осмотрительнымъ. Итакъ стоить разобрать, на сколько основателенъ отзывъ г. Прыжова о старцѣ, къ которому многие прибѣгаютъ за духовною помощію.

Основаніе къ разбору труднаго вопроса о лжепророчествѣ находимъ у св. апостола Иоанна Богослова. Онъ пишетъ: *возлюбленніи, не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи, аще отъ Бога суть: яко мнози лжепророцы изыдоша въ міръ*. Значить, авторъ статейки объ Иванѣ Яковличѣ поступилъ прекрасно, «рѣшась подойти къ нему и подвергнуть его изученію» испытательному. И надобно отдать г. Прыжову справедливость: онъ обнаруживаетъ въ своей статейкѣ такое прямодушіе и искренность, такое стремленіе къ основательности въ изученіи взятаго предмета, что, при всей безпощадной рѣзкости его приговоровъ, припоминается само собою слово Христово о подобной безпощадности Наанаила: *се во истину израильтянинъ, въ немже льсти нѣсть*. Что есть лучшаго въ его статьѣ,—это именно благородная досада отчетливой мысли на темную безотчетность и безсознательность, въ которой у насъ свободно коснѣютъ многіе. Дай Богъ только, чтобы г. Прыжовъ свое «изученіе» извѣстной личности почелъ конченнымъ не прежде, какъ рассмотреть ее не съ той только одной стороны, съ которой онъ подошелъ къ ней на первый разъ. Я желаю только добросовѣстности, осмотрительности и самообладанія, чего требуютъ и «Московскія вѣдомости» относительно гласности журнальной.

Всякое дѣло, по пословицѣ, мастера боится; не зная, на примѣръ, того или другаго языка, какъ слѣдуетъ, очень просто можно, и съ доброю волею и съ любовію къ истинѣ, сочинить слова изъ этого языка, совсѣмъ невозможныя въ этомъ самомъ языкѣ. Такъ и во всемъ. Вопросъ о лжепророчествѣ есть дѣло, очевидно, богословское; надо искать такого же и руководителя по этому дѣлу. И вотъ, глубочайшій изъ богослововъ—св. Иоаннъ Богословъ даетъ такое правило къ распознаванію лжепророковъ: *о семъ познавайте духа Божія, и духа лестча: всякъ духъ, иже исповѣдуетъ Иисуса Христа во плоти пришедша, (исповѣдуетъ, разумѣется, не такую вѣроу, которою исповѣдуютъ иные Бога вѣдѣти, дѣлы же отъмещутся Его, но вѣроу, входящею въ самую силу исповѣдуемаго боговоплощенія, слѣдовательно, исповѣдуетъ, движась Христовымъ челоуколюбіемъ къ очищенію самаго плотскаго или матеріальнаго и земнаго отъ грѣховныхъ сквернъ)—всякъ такой духъ отъ Бога есть. И всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Иисуса Христа во плоти пришедша, не признавая основанія истины и добра въ Богѣ Словѣ и именно въ духѣ той Его любви къ челоучеству, по которой Онъ плоть бысть,—такой духъ отъ Бога нѣсть* (1 Иоан 4, 1–3). По такому ли правилу г. Прыжовъ изучалъ «Ивана Яковлича»? Напротивъ, во всей его статейкѣ, показывающей впрочемъ въ немъ специальное знакомство съ древностями, по крайней мѣрѣ съ старинною русскою жизнью, нѣтъ ни одной черты, взятой изъ искусства распознавать лжепроро[ко]въ, какому учить Иоаннъ Богословъ. Потому г. Прыжовъ, если водится не самолюбіемъ, а искреннею любовію къ истинѣ, долженъ согласиться, что въ безпощадномъ его приговорѣ объ Иванѣ Яковличѣ, какъ о лжепророкѣ, возможна очень горькая ошибка.

Мнѣ пришлось тоже изучать этого старичка изъ «безумнаго дома». Согласно съ моимъ воспитаніемъ и званіемъ, я изучалъ его, разумѣется, по тому правилу, какое

внушаетъ для такого дѣла св. Іоаннъ Богословъ. Изъ уваженія къ прямодушію г. Прыжова и по его желанію вызвать чью нибудь замѣтку о той же личности, о которой онъ заявилъ свое мнѣніе (*), я долженъ сказать, что изученіе «Ивана Яковлича» привело меня совсѣмъ къ другимъ результатамъ. Всѣ дѣйствія этого старичка съ приходящими къ нему, множество его записочекъ, всякіе рассказы о немъ очевидцевъ разбиралъ я съ испытаніемъ ихъ апостольскою мыслію о любви къ намъ Отца небснаго, проявленной въ воплощеніи ради насъ возлюбленнаго и единосушнаго Его Сына; и не могъ не видѣть, что все дѣло и направленіе этого старца идетъ истинно по духу этой самой любви Божіей къ людямъ. Доказательство вѣрности такого взгляда на Ивана Яковлича служить уже то самое, что, при этомъ взглядѣ на него, дѣйствія его оказываются достаточно понятными въ своемъ разумномъ значеніи.

Надобно или быть совсѣмъ безумнымъ, безъ всякаго остатка здраваго смысла (чего не находитъ въ Иванѣ Яковличѣ самъ г. Прыжовъ), или смотрѣть на каждого человѣка прямо глазами той вѣры, что ради этого человѣка содѣлался человѣкомъ и жилъ и умеръ плотію Самъ Сынъ Божій,—надо входить по возможности и въ самую силу расположенія этой любви Христовой къ человѣчеству, чтобы закабалиться въ «безумномъ домѣ», и почти полстолѣтія по своему заниматься разными, по большей части, самыми житейскими нуждами и вопросами людей. Смотри очами Христова человѣколюбія на людей, дѣйствительно удобно примѣчать свѣтящійся и въ житейскихъ нашихъ дѣлахъ и затрудненіяхъ, даже во тьмѣ разныхъ дразгъ земныхъ, свѣтъ любви Отца небснаго, не отвергающаго пока еще ни одного грѣшника. И вотъ, Иванъ Яковличъ и слѣдитъ во всемъ и на всѣхъ этотъ духовный свѣтъ Божіей къ намъ во Христѣ любви. Въ комъ найдется хотя нѣкоторое разумніе или хотя только безотчетное сочувствіе его духовному дѣлу,—такихъ онъ вводитъ какъ бы въ сотрудничество съ собою, заставляетъ дѣлать то или другое въ своей палатѣ, представляющей иногда видъ какой-то лабораторіи. Въ комъ примѣтитъ чистоту и свѣжесть души, требующую только духовной поддержки, чтобы послужить къ духовному освѣженію и другихъ въ нашемъ мірѣ,—такимъ у него готова нужная поддержка. Въ комъ примѣтитъ, что духовная красота даровъ Божіихъ, относящихся къ душѣ или тѣлу, растеряна въ разсѣянности или даже замѣнилась безобразною наготою разныхъ житейскихъ гадостей и духовнаго безчувствія, такимъ прямо и наглядно покажетъ Иванъ Яковличъ это духовное ихъ несчастіе, покажетъ впрочемъ такъ, что какъ будто именно онъ виноватъ въ духовной жестокой обидѣ, которую они сами себѣ сдѣлали своимъ неразуміемъ: обольетъ ихъ нечистотами, выгонитъ вонъ, и под. Ужасъ и отвратительность того положенія людей, въ которомъ знать не хотятъ они Сына Божія въ своей жизни или въ мысли, въ которомъ потому нѣтъ мѣста и для любви Отца небснаго, почивающей только въ Сынѣ и, ради Его благодати, простирающейся на созданія,—выразитъ иногда этотъ старичекъ тѣмъ, что становится самъ весь—негодованіе; готовъ не только «ругаться», но и прибить подобнаго несчастнаго безумца (**). Такія дѣйствія его имѣютъ значеніе, очевидно, болѣе, нежели только символическое: символы составляютъ нѣчто внѣшнее

* Повторенное на слово и въ другихъ журналахъ, напримѣръ От. Зап. окт. кн.

** Указанія на всѣ роды разсматриваемыхъ нами дѣйствій Ивана Яковлича есть, съ описаніемъ нѣсколькихъ фактовъ, въ самой статьѣ Прыжова.

по отношенію къ означаемымъ ими предметамъ, а въ дѣйствіяхъ Ивана Яковлича выражается непосредственно мысль и движеніе его духа.

«Но зачѣмъ, скажете, все это не выражать прямо въ такомъ именно значеніи? Зачѣмъ эта темная загадочность, зачѣмъ эти записочки, непонятныя иногда до отсутствія въ нихъ всякаго смысла?»— Но вѣдь дѣлать дѣло, со всею открытостію его значенія и силы, хорошо и кстати было бы вамъ только тогда, когда находитесь среди готоваго вниманія и сочувствія именно къ силѣ вашего дѣла. Много ли у насъ занимающихся житейскими дѣлами съ духовнымъ разсужденіемъ,—съ пониманіемъ духовнаго и въ житейскихъ, матеріальныхъ вещахъ? Много ли ведущихъ жизнь духовную, жизнь по благочестію, но такъ, чтобы умѣть или только хотѣть и въ дѣлахъ земныхъ прозирать и выдерживать силу духовную, духъ и силу Христа, сошедшаго ради насъ съ неба на землю? У насъ ужь если захотятъ жить по Богу,—то для такихъ ужь всѣ среды, гдѣ труждаются и обременяются разнымъ образомъ люди, составляютъ только грѣшный погибающій міръ. Или если ужь кто, на практикѣ или по наукѣ, займется дѣлами или вещами, относящимися къ земному: то ужь онъ словно чрезъ Рубиконъ перешелъ отъ всего духовнаго, Христова. Не говорю ужь о томъ, что у насъ русскихъ издревле въ обычаѣ и духѣ—(конечно отъ недостаточнаго возбужденія отчетливой мысли въ большинствѣ) прибѣгать и къ духоноснымъ людямъ не болѣе, какъ для узнанія «судьбы» (что мѣтко замѣчено г. Прыжовымъ). Что же теперь прикажете дѣлать человѣку, который живетъ по Богу, но такъ что входитъ и въ духъ Божіей любви къ намъ немощнымъ и грѣшнымъ людямъ, и потому стремится помочь братьямъ въ несеніи тяготы житейскихъ нуждъ и дѣлъ, въ которыхъ обыкновенно всю жизнь проводить человѣкъ,—помочь именно чрезъ упроченіе духовнаго значенія и за этими дѣлами и нуждами человѣческими? Прямо и открыто повести дѣло—это значить почти только увеличить отвѣтственность людей за духовную ихъ невнимательность и безпечность. «Такъ пусть же буду я въ глазахъ людей дуракомъ и безумнымъ,—скажетъ человѣкъ въ родѣ Ивана Яковлича,—пока наконецъ сами люди не образуются вести по духовному и житейскія свои дѣла, въ которыхъ особенно нынѣ всѣ погружены? И въ такомъ случаѣ приточная загадочность (словъ, дѣйствій или записокъ) остается единственнымъ средствомъ къ возбужденію въ людяхъ духовной внимательности и разсудительности, или, по крайней мѣрѣ, только духовнаго сочувствія. Для этой цѣли, и по тѣмъ же причинамъ, Самъ Господь нашъ, первообразъ и основаніе для всякаго истинно-добраго и разумнаго дѣла, во время земной жизни, употреблялъ приточно-загадочный образъ рѣчи и дѣйствій, имѣя прямое назначеніе научать людей истинѣ.

Читавшіе статью г. Прыжова въ «Нашемъ времени» могутъ изъ его же примѣра видѣть справедливость моихъ словъ. Къ восьмидесятилѣтнему старцу, проводшему болѣе сорока лѣтъ въ «безумномъ домѣ» въ непониманіи дѣла его почти отъ всѣхъ, считающихъ себя людьми умными, пришелъ человѣкъ (говорю о г. Прыжовѣ), съ живымъ направленіемъ и стремленіемъ своей мысли къ отчетливости. Это такъ подѣйствовало на старца, «уставшаго» изъясняться только загадками съ духовною безотчетностію большинства, что онъ не желалъ говорить загадками съ г. Прыжовымъ. Самъ г. Прыжовъ говоритъ объ Иванѣ Яковличѣ, что кромѣ отвѣта «я усталъ», онъ еще *сказалъ кое-что очень обыкновенное, потому что видѣлъ около себя образованныхъ людей.* Такъ, изволите видѣть, старецъ не прочь бы отъ того, чтобы объясняться просто или по обыкновенному съ разумѣющими. Но вотъ, въ разумѣніи г. Прыжова, возникаютъ образы лжепророковъ, безъ малѣйшей

у себя тѣни искусства разузнавать этого рода людей; онъ ищетъ въ Иванѣ Яковличѣ (однако, по собственному его признанію, не замѣтилъ) «какихъ либо особенныхъ остатковъ древне-русскаго язычества», самъ однако еще не имѣя въ виду истинной сущности и силы язычества. Какъ теперь прикажете Ивану Яковличу завести простую понятную бесѣду съ такимъ мыслителемъ, когда не видно общей для того и другаго среды мыслей, нужной для обоюднаго ихъ обмѣна? Не пуститься ли въ продолжительныя и, можетъ быть, напрасныя толкованія, что сила язычества состоитъ собственно въ принятіи основныхъ для мысли и жизни идей или началъ помимо истиннаго всеначала, которое христіанамъ уже прямо вѣдомо во Христѣ Богѣ; что безъ разумѣнія такой силы язычества, выражавшейся въ древности по ея чувственно-образнымъ воззрѣніямъ въ грубомъ идолопоклонствѣ, можно и съ спеціальнымъ изученіемъ остатковъ древняго язычества повторять ту же силу язычества—только ужъ болѣе по духовному, согласно съ нынѣшнимъ характеромъ воззрѣній;— что въ особенности труженнику мысли и слова, дѣлающему свое дѣло и въ христіанствѣ помимо Христа Сына Божія, внѣ Котораго нѣтъ мѣста ни благоволенію Отца небеснаго, ни Духу истины и жизни,—предлежитъ неизбѣжная опасность работать только для отверженія, подвергаясь обольщенію именно отъ лжепророческихъ лестчихъ духовъ??... Вмѣсто всего этого, по роду подвиговъ вѣры и благочестиваго человѣколюбія Ивана Яковлича, вѣрнѣе и проще было ему безмолвно войти въ духовное соучастіе тѣхъ движеній и страданій Христовой любви, какъ за подобныя грѣхи міра возлюбленный Сынъ Божій ощущалъ на крестѣ Самъ оставленіе отъ Своего Отца, содѣлавшись точно клятвою и грѣхомъ за достойныя вѣчнаго отверженія наши мерзости и заблужденія; это проще и вѣрнѣе привлекаетъ къ намъ ту милость Божію, чтобы Отецъ небесный еще потерпѣлъ насъ и, *ими же вѣсть судьбами*, направилъ нашу мысль и слово и всю жизнь—къ истинѣ. И вотъ Иванъ Яковличъ побезпокойлъ г. Прыжова только такимъ выраженіемъ своего глубочайшаго общенія въ духѣ Христовыхъ горчайшихъ страданій и скорбей крестныхъ, которое сдѣлало лице его «придавленнымъ» и до того чуждымъ мягкой привлекательности, что у г. Прыжова «не достало духа его разсмотрѣть». Бѣды это тоже загадка и притча для г. Прыжова, въ родѣ записочекъ Ивана Яковлича.

Г. Прыжовъ негодуетъ еще на русскую женщину, за чѣмъ въ особенности она дѣлаетъ для себя Ивана Яковлича «идоломъ», окружая его какимъ-то «культомъ» и являясь сама «служительницею этого культа». Г. Прыжовъ объясняетъ это остаткомъ языческихъ вѣрованій; онъ говоритъ о религіозномъ значеніи славянской женщины въ языческой древности и припоминаетъ басни о космогоническомъ ея происхожденіи, и проч. «Русская женщина, говоритъ онъ, не начинала еще своей христіанской исторіи». Какъ любить дѣлать строгіе приговоры г. Прыжовъ! Только исполнѣ ли основательно?...

Для рѣшенія, начинала ли русская женщина свою христіанскую исторію, очевидно надобно имѣть въ виду истинное значеніе и исторію женщины въ христіанствѣ. Христіанство указываетъ два главные типа женщины, имѣющіе внутреннее между собою соотношеніе и связь: это—Евва, прародительница наша и виновница всероднаго человѣческаго паденія и осужденія, и родившая божественнаго Виновника жизни и спасенія всемірнаго Матерь Божія, Которой образомъ служила уже и самая Евва. Женщина, по отношенію къ грѣху и заблужденію, имѣетъ своимъ первообразомъ Евву, а по отношенію къ истинѣ и правдѣ животворной—*приводится къ небесному Царю въ слѣдъ*, или по первообразу, Пресвятой Богородицы.

Въ первомъ отношеніи жизнь и исторія женщины—представляетъ рядъ порочныхъ слабостей и всякаго рода обольщеній, всѣ виды легкомыслія, суеты, дразгъ, ханжества; а въ другомъ, истинно христіанскомъ, отношеніи жизнь и исторія женщины есть прекрасное раскрытіе того, сколько женщина послужила и служить истинѣ и добру вообще чрезъ свою вѣрность Христу и особенно чрезъ материнское сочувствіе проявленіямъ истины, хотя бы самымъ слабымъ или неудобопонятнымъ, чрезъ живую сердечную поддержку направленій и стремленій къ лучшему, особенно при ихъ еще незрѣлости, чрезъ сестринское соучастіе въ скорбяхъ и тягости жизни страдальческой, крестной и такъ далѣе. Теперь можемъ судить и о русской женщинѣ по отношенію къ Ивану Яковличу. Иной русскій образованный мужчина не хочетъ или не умѣетъ еще понять его и даже судить о немъ по христіански: этотъ самый недостатокъ мужчины вознаграждается пока христіанскимъ чувствомъ русской женщины. Возьмемъ во вниманіе самые факты,—хотя только тѣ, которые составляютъ, можно сказать, первое и послѣднее звѣнья исторіи его, сколько она извѣстна намъ чрезъ самага же г. Прыжова. Первый фактъ, по которому Иванъ Яковличъ попалъ въ московскій «безумный домъ», таковъ: тогда какъ мужчина съ дикимъ самоуправствомъ, свойственнымъ очевидно характеру *разбойника*, «переломалъ ноги» Ивану Яковличу, предостерегшему невѣсту его отъ такого нравственнаго разбойника; женщина, именно эта самая невѣста, въ словахъ Ивана Яковлича поняла или почувствовала горькую для ея сердца правду о разбойническомъ духѣ своего жениха и, обманутая въ своихъ надеждахъ на земное счастье, съ вѣрою и любовію посвятила себя одному Божественному Жениху—въ монашеской жизни. Что же тутъ недостойнаго «христіанской исторіи русской женщины»? Послѣдній фактъ—это посѣщеніе и «изученіе» Ивана Яковлича г. Прыжовымъ. Въ лицѣ послѣдняго видимъ мужчину съ стремленіемъ къ отчетливости, но опирающагося не совсѣмъ на христіанскихъ основаніяхъ въ своихъ безпощадныхъ приговорахъ: въ тоже время, предъ нимъ же самимъ являются около Ивана Яковлича и женщины, изъ которыхъ одна (простая баба) молится въ углу предъ св. иконами, другая, поцѣловавъ руку и лобъ старца, *перекрестила* его самага (какъ это дѣлаютъ матери, благословляющія своихъ дѣтей), а третья—дѣвица просто сидѣла на диванѣ. Какимъ же языческимъ «культомъ» эти женщины окружаютъ Ивана Яковлича?! Итакъ, не самой ли образованности и мыслительности нѣкоторыхъ просвѣщенныхъ мужчинъ надобно позаботиться о зрѣломъ, сознательномъ начатіи своей «христіанской исторіи»? А иначе эта мыслительность и съ лучшими своими стремленіями похожа еще на ребенка, требующаго духовно-материнской поддержки въ живомъ сочувствіи къ истинно лучшему—той же христіанской женщины.

Впрочемъ, въ дѣлѣ истины и мысли, среди нравственной запутанности времени, можетъ случиться тоже, что бываетъ на войнѣ въ ночное время: *своихъ* иногда принимаютъ за враговъ, а враговъ за *своихъ*. Г. Прыжовъ, при всемъ своемъ знакомствѣ съ языческою древностію (которую впрочемъ также нельзя вполнѣ понять безъ разумѣнія истинной вѣры, какъ сухіе листья и сучья безъ разумѣнія природы и живаго развитія растеній), не узналъ въ Иванѣ Яковличѣ христіанскаго подвижника именно мысли и истины, за которыя онъ вступился противъ мнимаго изувѣрства этого старца и противъ мнимаго же язычески-темнаго суевѣрія пользующихся духовною его помощію. Г. Прыжовъ называетъ этого старичка «драгоценнымъ остаткомъ древней Руси»: это справедливо только въ томъ отношеніи, что Иванъ Яковличъ, трактуемый просвѣщенными за лжепророка, или

чудодѣя, оказывается чрезъ это поразительнымъ знаменіемъ и доказательствомъ невозможности узнать вѣрно и древнюю Русь, не добравшись до живой ея струи, которая живымъ ключемъ бьется еще и въ наше время. Но самъ же Прыжовъ, иначе подойдя къ Ивану Яковличу, удостовѣрился бы, что этотъ старецъ подвизается духомъ и истиною за самые современные и живые духовные наши интересы, и именно, невѣдомо почти никому, старается съ одной стороны о возведеніи нашей мірской или свѣтской жизни и мысли въ духовный свѣтъ любви Божіей во Христѣ, а съ другой—о склоненіи и духовныхъ и благочестивыхъ стремленій на тотъ путь, чтобы во всѣхъ средахъ человѣческой жизни выводить на свѣтъ знанія и употребленія несмѣтныя богатства той же любви къ намъ Божіей. На первый разъ и тому можно порадоваться, что свѣжая и развитая мысль, хотя съ безпощадною пытливостію, подходитъ къ внутреннему міру людей, подобныхъ Ивану Яковличу, откуда они отечески слѣдятъ за всѣми начатками въ насъ добраго и прекраснаго, дорожа и самыми только еще возможностями нашими къ лучшему. Послѣ, Богъ дастъ, все разберемъ, если искренно и добросовѣстно ищемъ истины; но лицемѣрію и своекорыстію—нечего ждать отъ людей въ родѣ Ивана Яковлича.

С. П. Б.

23 октября 1860 г.

Архимандритъ Ѳеодоръ

Einige Bemerkungen anlässlich des Artikels in *Unserer Zeit* über den vermeintlichen Pseudopropheten

In *Unserer Zeit* (№ 34) findet sich ein Artikel von Herrn Pryžov, der folgenden Titel trägt: „Ivan Jakovlič, der Pseudoprophet“. Bei der Pseudoprophete handelt es sich um ein furchtbares Verbrechen, bei dem der Name Gottes und sogar die göttliche Inspiration für Worte und Taten der Lüge und des Betrugs missbraucht werden; es handelt sich um die unheilvollste und unzulässigste Art der geistlichen Gotteslästerung. Deshalb wäre es unverzeihlich, würde man, wenn man ein solches Verbrechen bemerkt hat, darüber schweigen und es nicht ans Licht der Wahrheit bringen; andererseits darf man jemanden nur mit schwerwiegendem Grund und äußerster Vorsicht eines solchen Verbrechens bezichtigen. Es gilt daher zu klären, inwiefern Herrn Pryžovs Urteil über einen *starec*, dessen geistliche Hilfe viele in Anspruch nehmen, berechtigt ist.

Eine Grundlage zur Klärung der schwierigen Frage der Pseudoprophete finden wir bei Johannes dem Theologen. Er schreibt: *Ihr Lieben, glaubt nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie von Gott sind; denn es sind viele Pseudopropheten ausgegangen in die Welt* (1 Joh 4,1). Demzufolge hat der Autor des Artikels über Ivan Jakovlič richtig gehandelt, „als er sich entschloss, zu ihm hinzugehen und ihn einer Studie zu unterziehen“. Herrn Pryžov ist zugute zu halten, dass er in seinem Artikel eine solche Freimütigkeit und Aufrichtigkeit und ein solches Bemühen um Stichhaltigkeit an den Tag legt, dass einem bei aller schonungslosen Schärfe seiner Urteile das Wort Christi über die Schonungslosigkeit Nathanaels in den Sinn kommt: *Siehe, ein rechter Israelit, in dem kein Falsch ist* (Joh 1,47). Das Beste an seinem Artikel ist denn auch der edle Verdruss des klar Denkenden über die dunkle Unbewusstheit und Unbesonnenheit, in der bei uns viele verharren. Aber gebe Gott, dass Herr Pryžov seine „Studie“ nicht für abgeschlossen hält, solange er die berühmte Persönlichkeit so einseitig betrachtet, wie er dies beim ersten Mal getan hat.

Ich wünsche mir einfach Gewissenhaftigkeit, Behutsamkeit und Selbstbeherrschung, was auch die *Moskauer Nachrichten* in Bezug auf die journalistische Publizität fordern.

„Dem Meister ist keine Arbeit zu schwer“, lautet ein Sprichwort. Zum Beispiel kann man, ohne eine Sprache ausreichend zu kennen, mit Wahrheitsliebe und gutem Willen sehr leicht Worte aus dieser Sprache bilden, die in ihr selbst gar nicht möglich sind. Und so verhält es sich mit allem. Die Frage der Pseudopropheteie ist jedoch offensichtlich eine theologische Angelegenheit, und daher muss auch eine entsprechende Orientierungsgröße gesucht werden. Und gerade der tiefsinnigste unter den Theologen, Johannes, gibt uns eine solche Anleitung zum Erkennen von Pseudopropheten (1 Joh 4,2f): *Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: Ein jeder Geist, der Jesus Christus als im Fleisch gekommen bekennt* (und zwar nicht mit einem Glauben *bekannt*, mit dem andere beteuern, *Gott zu kennen, ihn aber mit den Werken verleugnen* [Tit 1,16], sondern mit einem Glauben, der in die Kraft der Fleischwerdung tritt; d. h. dadurch *bekannt*, dass er sich von der Menschenliebe Christi leiten lässt und von ihr dazu bewogen wird, das *Fleischliche*, Materielle und Irdische vom sündigen Schmutz zu reinigen), *ein jeder Geist dieser Art ist von Gott; und ein jeder Geist, der Jesus Christus nicht als im Fleisch gekommen bekennt* (d. h. der die Prinzipien des Wahren und Guten im Gott-Logos und im Geist Seiner Menschenliebe, aufgrund derer Er *Fleisch ward*, nicht anerkennt), *der ist nicht von Gott*. – Hat Herr Pryžov Ivan Jakovlič nach einer solchen Anleitung untersucht? Nein, im Gegenteil: Der ganze Artikel, worin der Autor seine Kenntnisse über die Altertümer und das altrussische Leben präsentiert, enthält nicht das Mindeste von jener Methode, wie sie Johannes der Theologe zur Erkennung von Pseudopropheten lehrt. Daher muss Herr Pryžov, wenn er sich nicht von Eigenliebe, sondern von aufrichtiger Wahrheitsliebe leiten lässt, zugestehen, dass seine schonungslose Beurteilung Ivan Jakovlič's als Pseudopropheteie einem bedauerlichen Irrtum unterliegen könnte.

Auch ich musste diesen kleinen Alten aus dem „Irrenhaus“ einer Prüfung unterziehen. Meiner Erziehung und meinem Stande gemäß untersuchte ich ihn nach der Anleitung, die Johannes der Theologe in einer solchen Angelegenheit gibt. Aus Respekt vor Herrn Pryžovs Freimut und gemäß seinem Wunsch, sich zur Person zu äußern, über die er seine Meinung kundgetan hat,* muss ich sagen, dass ich in meiner Untersuchung zu ganz anderen Ergebnissen gekommen bin. Alle Handlungen, die dieses alte Männlein mit seinen Besuchern vollzogen hatte, seine vielen Notizzettel und die Augenzeugenberichte maß ich am Kriterium der Menschenliebe Gottes – der Liebe, die sich um unsern Willen in der Inkarnation Seines geliebten, wesensgleichen Sohnes offenbart hat –, und so konnte ich nicht übersehen, dass alles Tun und Trachten dieses *starec* in Wahrheit dem Geist der Menschenliebe Gottes entspricht. Als Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht dient allein schon der Umstand, dass Ivan Jakovlič's Handlungen unter diesem Gesichtspunkt als ausreichend verständlich erscheinen und eine vernünftige Bedeutung haben.

Entweder muss man vollkommen verrückt sein, ohne einen Hauch von gesundem Menschenverstand (was nicht einmal Herr Pryžov von Ivan Jakovlič behauptet), oder man muss jeden Menschen im Licht des Glaubens sehen – im Glauben, dass um dieses Menschen willen der Sohn Gottes Mensch geworden ist, im Fleisch gelebt hat und gestorben ist –, d. h. man muss sich nach Möglichkeit ganz in die Stimmung und Kraft dieser christlichen Menschenliebe versetzen, um sich freiwillig in die Knechtschaft des „Irrenhauses“ zu begeben und sich dort fast ein halbes Jahrhundert lang auf seine Weise

* Pryžovs Ansicht wurde in anderen Zeitschriften wörtlich wiederholt, zum Beispiel in der Oktoberausgabe der *Otečestvennyye zapiski*.

mit verschiedenen, meist alltäglichen Sorgen und Fragen der Menschen abzugeben. Betrachtet man die Menschen mit den Augen der Liebe Christi, so gelingt es einem, das Licht der Liebe auch in unseren alltäglichen Dingen und Sorgen, ja sogar im Dunkel irdischer Streitereien wahrzunehmen; handelt es sich doch um das Licht der Liebe des himmlischen Vaters, der noch keinen Sünder zurückgewiesen hat. Und so spürt Ivan Jakovlić dieses geistliche, in Christus offenbarte Licht der Liebe Gottes in allem und bei allen auf. Jene, bei denen er ein gewisses Verständnis oder auch nur ein unbewusstes Mitgefühl für seine geistliche Tätigkeit findet, ruft er gleichsam zur Mitarbeit auf und veranlasst sie, das eine oder andere in seinem Krankenzimmer zu tun, welches manchmal zu einer Art Laboratorium wird. Denjenigen, bei denen er eine reine, frische Seele entdeckt, die geistlicher Hilfe bedarf, um der geistlichen Erfrischung anderer in der Welt zu dienen, denen gibt er die nötige Hilfe. Denjenigen aber, bei denen er bemerkt, dass die gottgegebene geistliche Schönheit an Leib und Seele durch Zerstreuung verloren gegangen oder gar der hässlichen Nacktheit alltäglicher Bosheiten und seelischer Kälte gewichen ist, denen zeigt Ivan Jakovlić direkt und anschaulich ihr Unglück auf, und zwar so, als ob gerade *er* schuld an der geistlichen Kränkung sei, die sie selbst aus Unvernunft gegen sich begangen haben: Er überschüttet sie mit Dreck, jagt sie davon usw. Die Entsetzlichkeit und Abscheulichkeit jenes Zustands, wo die Menschen den Sohn Gottes aus ihrem Leben oder Denken verbannen und wo es darum keinen Platz hat für die Liebe des himmlischen Vaters, die allein im Sohne ruht und sich um Seiner Gnade willen auf die Geschöpfe erstreckt – diese Entsetzlichkeit und Abscheulichkeit bringt das alte Männlein manchmal dadurch zum Ausdruck, dass es selbst ganz zur ‚Empörung‘ wird; es ist bereit, nicht nur zu „schimpfen“, sondern einen solchen unglücklichen Wahnsinnigen sogar zu schlagen.* Derartige Handlungen haben offensichtlich eine mehr als nur symbolische Bedeutung: Symbole bilden etwas Äußerliches in Bezug auf die Objekte, die sie bezeichnen; in den Handlungen von Ivan Jakovlić aber kommen die Gedanken und Regungen seines Geistes unmittelbar zum Ausdruck.

„Aber warum“, werdet ihr fragen, „kann dies nicht alles direkt in einer solchen Bedeutung ausgedrückt werden? Warum braucht es diese dunkle Rätselhaftigkeit und diese unverständlichen Zettelchen, denen manchmal jeglicher Sinn abgeht?“ – Eine Sache mit ganz offensichtlicher Bedeutung und Kraft zu verrichten, wäre für euch aber doch erst dann sinnvoll, wenn die anderen bereit wären, der Kraft eurer Sache Aufmerksamkeit und Mitgefühl zu schenken. Und wer von uns vermag schon die alltäglichen Sachen, mit denen wir beschäftigt sind, geistlich zu beurteilen – mit einem Sinn für das Geistliche auch in den alltäglichen, materiellen Dingen? Ja wer führt bei uns schon ein derart frommes, geistliches Leben, dass er die geistliche Kraft – d.h. den Geist und die Kraft Christi, der um unsertwillen vom Himmel zur Erde herabgestiegen ist – auch in den irdischen Dingen wahrnehmen und aushalten kann (oder dies nur zu tun versucht)? Wenn jemand bei uns ein gottgefälliges Leben führen möchte, dann sieht er doch in jedem Milieu, wo die Menschen sich abmühen und ihre Last tragen, nur die sündige, verlorene Welt! Oder wenn sich jemand in der Praxis oder Wissenschaft mit Tätigkeiten oder Sachen beschäftigt, die sich auf das Irdische beziehen, dann überschreitet er doch gleichsam den Rubikon, der ihn von allem Geistlichen und Christlichen trennt! Ganz zu schweigen davon, dass es bei uns Russen (deren Mehrheit nicht klar genug zu denken vermag) seit alters Brauch ist, die Geisträger nur darum aufzusuchen, um sich das „Schicksal“ vorhersagen zu lassen (was

* Hinweise auf alle Arten der von uns erörterten Handlungen Ivan Jakovlićs finden sich, mit der Beschreibung einiger Fakten, im Artikel von Pryžov.

von Herrn Pryžov richtig bemerkt wurde). Wie also soll nun ein Mensch vorgehen, der gottgefällig lebt, nämlich so, dass er am Geist der Liebe Gottes zu uns schwachen, sündigen Menschen teilhat und den Brüdern beim Tragen der Last alltäglicher Sorgen und Dinge, womit der Mensch gewöhnlich das ganze Leben verbringt, helfen will – und zwar dadurch helfen will, dass er sie auf die geistliche Bedeutung hinweist, die in diesen Dingen und Sorgen verborgen ist? Würde er sich direkt und offen ausdrücken, dann würde er doch die Menschen für ihre geistliche Unaufmerksamkeit und Sorglosigkeit nur noch stärker verantwortlich machen. „Also mag ich denn für die Leute ein Narr und Wahnsinniger sein“, sagt sich ein Mensch vom Schläge Ivan Jakovlič’s, „solange die Leute nicht selbst zur Vernunft kommen und ihre alltäglichen Dinge, in die sie heutzutage alle versunken sind, nicht auf geistliche Weise verrichten.“ In einem solchen Fall bleibt die parabolische Rätselhaftigkeit (von Worten, Handlungen oder Zetteln) das einzige Mittel, um bei den Menschen geistliche Aufmerksamkeit und Einsicht oder zumindest geistliches Mitgefühl hervorzurufen. Deshalb redete und handelte unser Herr Selbst, Der das Urbild und Fundament für jedes wahrhaft gute und vernünftige Handeln ist, während des irdischen Lebens in Gleichnissen und Rätseln, um den Menschen die Wahrheit zu lehren.

Wer den Artikel von Herrn Pryžov in *Unserer Zeit* gelesen hat, kann aus seinem Beispiel ersehen, dass meine Worte berechtigt sind. Zum achtzigjährigen *starec*, der seit über vierzig Jahren im „Irrenhaus“ lebt und mit seinem Tun bei fast allen Leuten, die sich für klug halten, auf Unverständnis stößt, kommt nun ein Mann (ich meine Herrn Pryžov), der vom Wunsch nach Klarheit beseelt ist. Beim *starec*, der es „müde“ ist, sich in Rätseln auszudrücken, wie er es gegenüber der geistlich unbewussten Mehrheit tut, löst dies den Wunsch aus, mit Herrn Pryžov nicht in Rätseln zu reden. Herr Pryžov selbst erzählt von Ivan Jakovlič, dass er neben der Antwort „ich bin müde“ noch „etwas sehr Gewöhnliches sagte, weil er sah, dass gebildete Leute um ihn herum waren“. Ihr seht also: Der *starec* wäre nicht abgeneigt, sich auf einfache und gewöhnliche Art mit verständigen Menschen zu unterhalten. Aber im Verständnis von Herrn Pryžov tauchen Bilder von Pseudopropheten auf – ohne die geringsten Anzeichen dafür, dass er die einschlägige Methode zur Erforschung dieses Phänomens verwendet hat. Er sucht bei Ivan Jakovlič „besondere Überbleibsel aus dem altrussischen Heidentum“ (von denen er, wie er selbst zugeibt, keine bemerkte), doch dabei denkt er gar nicht an die wahre Essenz und Kraft des Heidentums. Wie soll nun Ivan Jakovlič mit einem solchen Denker ein einfaches, verständliches Gespräch führen, wenn kein gemeinsames Gedankengut erkennbar ist, das für einen gegenseitigen Austausch erforderlich wäre? Soll er sich in langen, vielleicht vergeblichen Erklärungen darüber ergehen, dass die Kraft des Heidentums eigentlich in der Übernahme von Lebens- und Denkprinzipien besteht, die außerhalb des wahren Universalprinzips stehen, welches Christen direkt im Gott Christus erkennen? Soll er erklären, dass die Kraft des Heidentums, die sich im Altertum – den damaligen sinnlich-bildlichen Anschauungen entsprechend – in grobem Götzendienst äußerte, dass diese Kraft, wenn das Verständnis dafür fehlt, mit einer Studie über Relikte des alten Heidentums wieder belebt zu werden droht – nur auf geistvollere Weise, wie es dem heutigen Zeitgeist entspricht? Oder soll er erklären, dass besonders ein Denker und Schriftsteller, der seine Tätigkeit auch im christlichen Umfeld ohne Christus verrichtet – d. h. ohne Gottes Sohn, außerhalb von Dem es weder für die Gunst des himmlischen Vaters noch für den Geist der Wahrheit und des Lebens Platz hat –, dass ein solcher Denker und Schriftsteller unausweichlich Gefahr läuft, nur um der Verneinung und Verdammung willen zu arbeiten und sich gerade von pseudoprophetischen, falschen Geistern verleiten zu lassen??... Statt dies alles zu erklären, war es für Ivan Jakovlič – nach Art seiner Glau-

bens- und Liebestätigkeit – besser und einfacher, zu schweigen und geistlich Anteil zu nehmen an den Empfindungen und Qualen der Liebe Christi, wie sie der geliebte Sohn Gottes für die Sünden der Welt am Kreuz erlitten hatte, als er sich von Seinem Vater verlassen fühlte und zur Lästerung und Sünde geworden war für unsere verdammenswerten Scheußlichkeiten und Verfehlungen. Dadurch lässt sich einfacher und besser jene Barmherzigkeit Gottes auf uns ziehen, auf dass der himmlische Vater mit uns Geduld habe und unser Denken, Wort und Leben, *durch welche Fügungen auch immer*, auf die Wahrheit lenke. Und so beunruhigte Ivan Jakovlič Herrn Pryžov allein durch seine Mimik, die seine tiefe Geistesverbundenheit mit den bittersten Kreuzesleiden Christi ausdrückte und sein Gesicht „zerquetscht“ und dermaßen abstoßend aussehen ließ, dass Herr Pryžov „den Mut nicht aufbrachte, es sich genauer anzusehen“. Das ist doch auch ein Rätsel und Gleichnis für Herrn Pryžov, in der Art der Zettelchen von Ivan Jakovlič.

Zudem empört sich Herr Pryžov über die russische Frau, denn vor allem *sie* sei es, die Ivan Jakovlič zum „Idol“ für sich mache, ihn mit einer Art „Kult“ umgebe und sich „als Dienerin dieses Kultes“ erweise. Herr Pryžov sieht darin ein Relikt aus dem heidnischen Glauben; er äußert sich zur religiösen Bedeutung, welche die slavische Frau im heidnischen Altertum hatte, und erinnert sich an die Fabeln von ihrer kosmogonischen Herkunft usw. „Die russische Frau“, schreibt er, „hat ihre christliche Geschichte noch nicht begonnen“. Wie streng doch die Urteile von Herrn Pryžov ausfallen! Aber ist dies wirklich ganz berechtigt?...

Um zu entscheiden, ob die russische Frau ihre christliche Geschichte begonnen hat, ist es notwendig, die wahre Bedeutung und Geschichte der Frau im Christentum in Betracht zu ziehen. Das Christentum kennt zwei wesentliche Frauentypen, die in einem Wechselverhältnis zueinander stehen: Es sind dies Eva, unsere Urmutter und die Urheberin des menschlichen Sündenfalls, sowie die Mutter Gottes, Die den göttlichen Lebensspender und Welterlöser geboren hat und als Deren Präfiguration Eva diene.

Hinsichtlich der Sünde und Verfehlung hat die Frau ihr Urbild in Eva, hinsichtlich der lebenspendenden Wahrheit und Gerechtigkeit aber in der Allheiligen Gottesgebälerin, auf Deren Spur sie *zum himmlischen König geführt wird*. In ersterer Hinsicht ist die Lebensweise und Geschichte der Frau eine Reihe von lasterhaften Schwächen und Verführungen, wozu alle Arten von Leichtsinne, Eitelkeit, Gezänk und Scheinheiligkeit gehören. In letzterer, wahrhaft christlicher Hinsicht aber ist die Lebensweise und Geschichte der Frau ein Zeugnis dafür, wie sehr die Frau der Wahrheit und dem Guten dient(e), nämlich im Allgemeinen durch ihre Treue zu Christus und im Besonderen durch ihre mütterliche Sensibilität für die Äußerungen der Wahrheit, selbst wenn diese sehr schwach und schwer verständlich sind, d. h. durch ihre lebendige, herzliche Unterstützung der Entwicklungen und Bemühungen zum Besseren, besonders wenn diese noch unreif sind, sowie durch ihre schwesterliche Anteilnahme an den Schmerzen und Bürden einer leidvollen Kreuzesexistenz und so weiter. Nun können wir auch über die russische Frau in Beziehung zu Ivan Jakovlič urteilen. Mancher gebildete Russe will oder kann Ivan Jakovlič nicht verstehen, ja nicht einmal christlich über ihn urteilen: Für diesen Mangel beim Manne entschädigt bislang das christliche Gefühl der russischen Frau. Lasst uns jetzt die Fakten selbst betrachten, freilich nur diejenigen, die sozusagen das erste und letzte Glied von Ivan Jakovlič's Geschichte bilden, wie sie uns Herr Pryžov überliefert hat. Das erste Faktum steht in Zusammenhang mit Ivan Jakovlič's Einweisung ins Moskauer „Irrenhaus“ und besteht in Folgendem: Als ein Mann mit roher Willkür, wie sie für einen *Räuber* charakteristisch ist, Ivan Jakovlič „die Beine brach“, weil dieser seine Braut vor einem solchen Sittenräuber gewarnt hatte, erkannte die Frau (d. h. jene Braut) in Ivan Jakovlič's Worten

die bittere Wahrheit über den räuberischen Geist ihres Verlobten; und so wurde sie in ihren Hoffnungen auf das irdische Glück enttäuscht und weihte sich mit Glauben und Liebe ganz dem Göttlichen Bräutigam – im klösterlichen Leben. Was reicht hier nicht aus, um von einer „christlichen Geschichte der russischen Frau“ sprechen zu können?... Das letzte Faktum besteht in Herrn Pryžovs Besuch bei Ivan Jakovlič und seiner „Studie“ über ihn. In der Person Pryžovs sehen wir einen Mann, der nach Klarheit strebt, sich aber kaum auf die christlichen Grundlagen stützt, wenn er seine schonungslosen Urteile fällt. Derweilen erblickt er neben Ivan Jakovlič einige Frauen, von denen eine (einfache Bäuerin) in der Ecke vor den hl. Ikonen betet, eine andere den *starec* zuerst auf Hand und Stirn küsst, dann *bekreuzigt* (wie es die Mütter tun, wenn sie ihre Kinder segnen), und eine dritte (junge Frau) einfach auf dem Diwan sitzt. Mit welchem „heidnischen Kult“ umgeben diese Frauen Ivan Jakovlič?! Müsste sich nicht vielmehr die Intelligenz gewisser gebildeter Männer darum sorgen, dass sie endlich die nötige Reife und Bewusstheit erlangt, um ihre eigene „christliche Geschichte“ beginnen zu können? Sonst bleibt diese Intelligenz auch in ihren besten Bemühungen einem Kinde ähnlich, welches, um das wahrhaft Beste fühlen zu können, auf die geistlich-mütterliche Unterstützung angewiesen ist – die Unterstützung durch ebenjene christliche Frau.

In Sachen Wahrheit und Denken kann übrigens, mitten in der moralischen Verworfenheit der Zeit, dasselbe passieren, was manchmal im Krieg zur Nachtzeit vorkommt: dass man *die Eigenen* für Feinde hält und die Feinde für *Eigene*. Bei all seinen Kenntnissen des heidnischen Altertums (das man ohne Sinn für den wahren Glauben freilich ebenso wenig verstehen kann wie getrocknete Blätter ohne Sinn für die lebendige Natur) erkennt Herr Pryžov in Ivan Jakovlič nicht den christlichen Verfechter jener Denkart und Wahrheit, für die er eintritt wider den vermeintlichen Fanatismus des *starec* und die angebliche heidnisch-dunkle Abergläubigkeit derer, die dessen geistliche Hilfe in Anspruch nehmen. Herr Pryžov bezeichnet diesen kleinen Alten als „kostbares Relikt der Alten Rus“. Das trifft nur insofern zu, als Ivan Jakovlič, den die Gebildeten für einen Pseudopropheten oder falschen Wundertäter halten, ein erstaunlicher Beweis dafür ist, dass man die Alte Rus' nicht richtig begreifen kann, ohne ihren lebendigen Strahl erfasst zu haben, der auch in unserer Zeit noch kräftig sprudelt. Wäre Pryžov anders an Ivan Jakovlič herangegangen, so hätte er sich vergewissern können, dass dieser *starec* in Geist und Wahrheit nach unseren aktuellsten und lebendigsten geistlichen Interessen handelt, und zwar indem er – was kaum jemand weiß – darum bemüht ist, einerseits unser weltliches Leben und Denken ins geistliche Licht der Liebe zu erheben, die Gott in Christus offenbart hat, andererseits das geistlich-fromme Streben dahin zu neigen, dass in sämtlichen Bereichen des menschlichen Lebens die unermesslichen Reichtümer dieser Liebe erkannt werden und zur Anwendung kommen. Es ist das erste Mal und daher erfreulich, dass sich das neue, gebildete Denken – wenn auch mit schonungslosem Forschergeist – an die Innenwelt von Menschen wie Ivan Jakovlič heranwagt: eine Innenwelt, von der aus Menschen wie Ivan Jakovlič allen Elementen des Guten und Schönen in uns aufmerksam folgen, weil sie unsere Möglichkeiten zum Besseren hoch einschätzen. Später werden wir, so Gott will, alles ergründen, wenn wir aufrichtig und gewissenhaft nach der Wahrheit suchen; doch wer von Heuchelei und Eigennutz geleitet wird, der darf von Menschen wie Ivan Jakovlič nichts erwarten.

St. Petersburg
23. Oktober 1860

Archimandrit Feodor

Text 4

JURIJ GOVORUCHA-OTROK (1850–1896)

Über das kranke Gewissen und seine Verkünder
(aus: *Fantasie und Wirklichkeit*, 1893)

Quelle: Ju. N. Govorucha-Otrok (Ju. Nikolaev), *Fantazija i dëjstvitel'nost'*, in: *Moskovskija Vëdomosti*, Jg. 1893, № 208 (31. Juli), S. 3f. Vgl. dazu Kap. VI/6.6.1 auf S. 285–289 der vorliegenden Arbeit.

О больной совѣсти и ея выразителяхъ

III.

Итакъ, русскій человѣкъ—человѣкъ съ *больною совѣстью*, въ противоположность европейскому человѣку съ заглушенной совѣстью. Вотъ о больной совѣсти я и хочу теперь побесѣдовать съ читателями. Но прежде чѣмъ начать эту бесѣду, позволю себѣ остановиться на одномъ своемъ личномъ воспоминаніи. Случай, о которомъ я намѣренъ разказать, быть-можетъ, дастъ намъ нѣкоторую руководящую нить и поможетъ разобраться въ вопросахъ о больной совѣсти.

Это случилось много лѣтъ назадъ. Я жилъ въ одномъ изъ южныхъ университетскихъ городовъ. Въ то время на улицахъ этого города часто можно было встрѣтить худенькаго старичка, на видъ казавшагося полупомѣшаннымъ, съ чрезвычайно странною и оригинальною фізіономіей. Мы, «интеллигенція», не обращали на него вниманія, считали его обыкновеннымъ бродягой и нищимъ, въ простомъ народѣ, а также среди купечества и мѣщанства онъ слылъ за юродиваго. Прошло время и юродивый Иванъ Гавриловичъ умеръ—и вотъ тутъ-то произошло нѣчто поразительное. За гробомъ юродиваго шла огромная толпа народа: говорили что до десяти тысячъ. Гробъ до самой могилы несли на рукахъ, а судя по числу желавшихъ нести этотъ гробъ, его бы донесли не только до кладбища, а хотя бы за сотню верстъ. Хоронили въ складчину почитатели усопшаго. Когда около больницы, гдѣ умеръ Иванъ Гавриловичъ, выставили кружку для сбора денегъ на его похороны, она мгновенно была наполнена деньгами, такъ что приходилось чуть не поминутно перемѣнять кружки, чтобы дать возможность всѣмъ желавшимъ положить и свою лепту. Старожилы не могли запомнить такихъ похоронъ, каковы были похороны *юродиваго* Ивана Гавриловича. Вспоминали похороны разныхъ общественныхъ дѣятелей, любимыхъ артистовъ и артистокъ,—но все это было не то, ни по умилительной торжественности, ни по тому количеству народа, который шелъ за гробомъ почившаго. Правда, на этихъ похоронахъ не было ни высокопоставленныхъ лицъ, ни представителей «общества», ни депутацій, ни вѣнковъ; правда, на могилѣ не произносили рѣчей, не читали стиховъ, но вѣдь юродиваго хоронилъ *народъ*, чувствующій что всему этому не мѣсто у раскрытой могилы, на порогѣ вѣчности... Народъ *знаетъ* то, чего не знаемъ мы, знаетъ не своимъ умомъ, а своимъ общимъ, народнымъ православнымъ чувствомъ, что тамъ, гдѣ мѣсто для углубленной скорбной молитвы, не можетъ быть мѣста для вѣнковъ, рѣчей,

стиховъ, депутацій и прочихъ выдумокъ чловѣческаго легкомыслія, тщеславія и пошлости. И народъ хоронилъ «Божьяго чловѣка» (такъ называли въ толпѣ покойнаго Ивана Гавриловича), какъ и слѣдуетъ хоронить всякаго православнаго христіанина: думали не о томъ что оставилъ усопшій здѣсь, а о томъ что ожидаетъ и его, и каждаго изъ предстоящихъ *тамъ* «откуда никогда и ни одинъ пришлецъ не возвращался»... Тутъ не было празднолюбопытствующихъ уже потому что не было повода для любопытства...

Что же выразила эта народная толпа, сопровождавшая гробъ Ивана Гавриловича? Да именно то чувство котораго мы, «интеллигентные» люди, не умѣемъ выразить, потому что его у насъ нѣтъ: смиреніе и благоговѣйное преклоненіе предъ величіемъ нравственнаго подвига, въ какой бы странной и необыкновенной формѣ ни выразился этотъ подвигъ. «Если хочешь быть совершенъ, оставь все, возьми крестъ свой и иди за Мною.» Вотъ тотъ идеаль недостижимаго нравственнаго совершенства, который сіяетъ предъ чловѣчествомъ какъ путеводная звѣзда,— и къ этому-то идеалу старался приблизиться юродивый Иванъ Гавриловичъ, и въ этомъ-то былъ его подвигъ, который понялъ и почувствовалъ провожавшій «Божьяго чловѣка» народъ ...

IV.

Мнѣ очень хотѣлось разузнать что-нибудь объ юродивомъ, но удалось разузнать очень немного, несмотря на то что случай свелъ меня съ однимъ чловѣкомъ близко, давно и хорошо знавшимъ покойнаго. Но и этотъ чловѣкъ, какъ оказалось, зналъ о немъ мало. Это, впрочемъ, совершенно понятно. Что о немъ можно было узнать даже отъ людей самыхъ близкихъ? Жизнь его, «юродствующаго о Христѣ», протекла очень однообразно, о прошедшемъ своемъ онъ никому не говорилъ, о своихъ столкновенияхъ съ людьми, которымъ онъ помогалъ и благодѣтельствовалъ—тоже. Такимъ образомъ, чтобы собрать достаточный біографическій матеріалъ, приходилось спрашивать каждаго у кого бывалъ и у кого жывалъ Иванъ Гавриловичъ—дѣло почти что невозможное. Возьмите «житія» «юродствовавшихъ [*sic*] о Христѣ», хотя бы Василя Блаженнаго—и тамъ вы найдете очень скудный фактический матеріалъ, но за то совершенно достаточный для характеристики лица, потому что какой бы богатый матеріалъ ни былъ собранъ, факты будутъ все тѣ же, аналогичные и однородные. Это до того вѣрно что все что мнѣ приходилось читать о «юродствующихъ» по существу очень похоже на то что мнѣ пришлось услышать объ Иванѣ Гавриловичѣ: варьировались подробности, а сущность дѣла оставалась все та же, какою была за три вѣка назадъ.

Вотъ что въ концѣ концовъ мнѣ удалось узнать объ Иванѣ Гавриловичѣ.

Въ городѣ онъ жилъ лѣтъ болѣе сорока, такъ что весь городъ его давно и хорошо зналъ, то-есть, конечно, тотъ *весь городъ*, котораго мы, «интеллигенція», не знаемъ и который насъ не знаетъ, тотъ *весь городъ*, который бываетъ тамъ гдѣ мы не бываемъ и который не бываетъ тамъ гдѣ мы бываемъ; тотъ *весь городъ*, который не бываетъ на концертахъ, въ театрѣ, въ разныхъ нашихъ собраніяхъ, но который можно увидѣть по средамъ и пятницамъ на акаѣистѣ въ монастырѣ, который строить, украшаетъ и наполняетъ храмъ, который снимаетъ шапку и крестится, приходя мимо церкви, который одѣляетъ нищихъ, не входя въ разбирательство, есть ли просящій тунеядецъ или нѣтъ, твердо помня что дать нищему—значитъ

дать самому Христу; словомъ, весь тотъ городъ который «не стыдится Христа Распятаго»—вотъ этотъ-то *весь городъ*, эти-то наши антиподы и знали хорошо юродиваго Ивана Гавриловича. Вѣдь это, къ слову сказать, давно уже у насъ такъ повелось: въ деревнѣ, кажется, еще этого нѣтъ; тамъ если деревня, то одна деревня; а во всякомъ городѣ непременно два города: одинъ который «стыдится Христа», другой который «не стыдится Христа».

Но возвратимся къ юродивому Ивану Гавриловичу. Онъ былъ родомъ изъ Курской губернии, кажется изъ самага города Курска. Происходилъ онъ, по его собственнымъ словамъ, изъ мѣщанскаго сословія, фамилія его была Крюковъ. Разказывавшій мнѣ исторію Ивана Гавриловича уже не отъ него, а стороною слышалъ что родители его были мелкіе торговцы, что и Ивана Гавриловича, когда онъ подросъ лѣтъ до дѣсяти, хотѣли приспособить къ торговлѣ, но онъ оказался къ этому дѣлу совершенно неспособнымъ; потомъ его отдали въ ученіе къ портному изъ простыхъ, которые шьютъ на крестьянъ, мѣщанъ и вообще на разный мелкій людъ. Хотя Иванъ Гавриловичъ и научился портняжному ремеслу, такъ какъ до самой своей смерти постоянно занимался портняжествомъ, работая на себя, а преимущественно на другихъ, но и къ портняжному дѣлу онъ приспособиться не могъ. Затѣмъ разказывавшій мнѣ объ Иванѣ Гавриловичѣ никакихъ мнѣ свѣдѣній объ его молодости, а также о дальнѣйшемъ ходѣ его жизни не могъ сообщить. Какъ и почему онъ оставилъ Курскъ, какъ очутился въ городѣ, гдѣ я тогда жилъ—все это неизвѣстно. Былъ ли какой-нибудь случай въ его жизни, потрясшій его душу и склонившій его на ту дорогу, по которой пошелъ онъ, или просто въ самой его душѣ жила столь сильная вѣра что не надо было и случая чтобы натолкнуть его на его путь—все это опять-таки неизвѣстно. Разказывавшій мнѣ о немъ узналъ его уже такимъ какимъ онъ былъ всегда: маленькимъ сухощавымъ старичкомъ, съ сѣдою какъ лунь головой, съ продолговатымъ, сухощавымъ великорусскимъ лицомъ, съ сѣрыми старческими глазами, имѣвшими очень доброе и какъ будто испуганное выраженіе. Одѣвался Иванъ Гавриловичъ очень бѣдно, но очень чисто и вообще не терпѣлъ никакой нечистоты. Шилъ онъ на себя самъ, начиная отъ ситцевой рубахи и кончая шубенкой, которую онъ носилъ зимой; только сапоги онъ покупалъ, такъ какъ самъ ихъ шить не умѣлъ. «Опредѣленнаго мѣста жительства», выражаясь полицейскимъ языкомъ, Иванъ Гавриловичъ никогда не имѣлъ, «о завтрашнемъ днѣ» не пекся, буквально слѣдуя евангельскому завѣту. Жилъ онъ гдѣ придется: его вездѣ принимали охотно. Сегодня придетъ къ одному, переночуетъ, поживетъ день-другой, иногда и недѣлю, потомъ идетъ къ другому, къ третьему. «Придетъ бывало», говорилъ мнѣ мой собесѣдникъ, хорошо и давно знавшій юродиваго, «поживетъ день-два, потомъ уйдетъ, пропадетъ недѣлю, двѣ, мѣсяцъ и опять явится; гдѣ былъ, Богъ его знаетъ; вѣрно у другихъ, такъ же какъ и у меня поживетъ день, два, недѣлю.»

Иванъ Гавриловичъ получалъ очень богатую милостыню: вездѣ ему давали кто сколько могъ по состоянію, и давали охотно, потому что знали что, давая юродивому, даютъ и многимъ. Юродивый все чтó получалъ раздавалъ бѣднымъ, которыхъ всѣхъ онъ зналъ прекрасно. Раздавалъ во всѣхъ видахъ: кому деньгами, кому вещами, кому платьемъ, бѣльемъ собственной работы. А *работалъ онъ безпрерывно*: закупить холста, сукна, какихъ тамъ еще нужно матеріаловъ, кроить, шить, а потомъ все это раздаетъ тѣмъ кто нуждается. Такимъ образомъ, не только чужая милостыня проходила черезъ его руки; но онъ давалъ и свою собственную: на поданныя ему деньги купить, а своими трудами сошьеть.

Часто онъ помогаль вдовамъ, у которыхъ были дочери-подростки. Много лѣтъ онъ ходилъ къ одной такой вдовѣ и какъ придетъ, такъ и принесетъ что-нибудь: то платокъ, то кусокъ холста, то матерію на платье, иногда даже какую-нибудь вещицу: недорогія сережки и т. п. И какъ принесетъ, отдастъ, то непременно скажетъ: «прячь, прячь!» «Я и прятала», рассказывала эта женщина, — «никогда не трогала, а какъ пришлось выдавать дочку замужъ, такъ полный сундукъ приданого изъ подачекъ Ивана Гавриловича собрался.»

Часто юродиваго обирали «золоторотцы»: отнимуть деньги, одежду. Онъ хотя «золоторотцевъ» боялся, но не претендовалъ на нихъ, а тотчасъ же, зайдя куда-нибудь, усаживался шить себѣ другую одежду. Вообще онъ былъ человѣкъ «напуганный», какъ выразился рассказывавшій мнѣ его исторію: боялся уличныхъ мальчишекъ, которые его дразнили, боялся собакъ. «Придетъ вбвало», говорилъ разкащикъ, «и стоить у ворота пока кто-нибудь не выдетъ проводить: собакъ боится». «Что же онъ обыкновенно дѣлалъ у васъ когда приходилъ?» — «Войдетъ, поздороваётся, иногда по имени-отчеству назоветъ, а чаще скажетъ: — «Здравствуй, большакъ!» — иногда что-нибудь разкажетъ, а иногда и ничего не скажетъ, усядется, начнетъ что-нибудь кроить, шить — сидитъ, все что-то бормочетъ, а что — разобрать нельзя.»

Со взрослыми Иванъ Гавриловичъ былъ не разговорчивъ: его бормотаніе, напоминавшее дѣтскій лепетъ, трудно было разобрать; но за то съ дѣтьми онъ вель длинныя и оживленныя бесѣды. У рассказывавшаго мнѣ исторію юродиваго была дочка лѣтъ четырехъ, — и вотъ съ нею Иванъ Гавриловичъ находилъ о чемъ говорить и они прекрасно понимали другъ друга. Онъ сидитъ, шьетъ, а дѣвочка вертится около него, и у нихъ идутъ длинныя разговоры явно для обоихъ занимательныя. Когда же дѣвочка начинала его уже очень теребить и мѣшала шить, онъ бѣжалъ ко взрослымъ жаловаться и своимъ дѣтскимъ несвязнымъ лепетомъ говорилъ: «дѣвочка обижаеъ, дѣвочка обижаеъ!» Иванъ Гавриловичъ часто ходилъ по лавкамъ, покупая матеріалы для своего портняжничества. Кушцы очень дорожили его посѣщеніемъ, видя въ этомъ хорошую примѣту. Находились, однако, нѣкоторые, любившіе подшутить надъ юродивымъ. Завидя его, такой шутникъ приговаривалъ: «Эй, Ваня, попляши, у тебя ножки хороши!» — хотя этому «Ванѣ», которому предлагалось «поплясать», было уже за восемьдесятъ лѣтъ. Но что можетъ побороть веселонравіе русскаго человѣка, околачивающагося у дверей лавки? Юродивый на такихъ шутниковъ не обижался, а только, бывало, посмотритъ и пройдетъ мимо, но уже въ лавку, къ огорченію шутника, не зайдетъ. Вообще онъ заходилъ не ко всѣмъ, а съ выборомъ. Многіе долго добивались залучить къ себѣ юродиваго, но такъ это имъ не удавалось. Точно также отъ многихъ онъ не бралъ совѣмъ денегъ, а отъ тѣхъ у кого бралъ, тоже иногда возьметъ, а иногда нѣтъ: иногда самъ попроситъ, а иногда даютъ, а онъ не беретъ.

Въ народѣ много рассказывали о разныхъ чудачествахъ юродиваго, которыя оказывались предзнаменованіями. Такъ, если онъ, придя въ домъ, начнетъ вязать, то это значить что кто-нибудь изъ семьи заболѣетъ, если начнетъ просить, чтобы выкупали въ корыгѣ, то это значить что кто-нибудь умретъ. Въ одномъ домѣ, гдѣ была дочь, молодая дѣвушка, онъ, придя, принесъ съ собою фату, а когда его спросили зачѣмъ ему она, онъ началъ бормотать: «А я замужъ выхожу, нужно, нужно». И, по народному сказанію, дѣвушка, дѣйствительно, вскорѣ вышла замужъ, хотя во время посѣщенія юродиваго и не думала о замужествѣ, и не имѣла жениха...

V.

Таковъ былъ юродивый Иванъ Гавриловичъ. Когда я спросилъ у разказывавшаго мнѣ его исторію, чѣмъ собственно юродивый приобрѣлъ такую популярность, чѣмъ онъ привлекалъ къ себѣ, что въ немъ было особеннаго, чѣмъ онъ дѣйствовалъ на людей—мой собесѣдникъ, человѣкъ изъ достаточнаго класса и образованный, но очень благочестивый и принадлежавшій именно къ тому второму городу, котораго мы не знаемъ—мой собесѣдникъ былъ видимо удивленъ моимъ вопросомъ и даже сразу не совсѣмъ хорошо понялъ меня.

«Да чѣмъ?» отвѣчалъ онъ:—«скромный былъ человѣкъ, смиренный»... Но я продолжаю настаивать. «Можетъ-быть въ глазахъ у него было что-нибудь необыкновенное, привлекающее, сразу покоряющее?» спрашивалъ я.—«Нѣтъ», отвѣчалъ мой собесѣдникъ неувѣренно, явно не понимая чего я добиваюсь,—«ничего такого особеннаго, глаза какъ глаза; добрые глаза были»... И потомъ прибавлялъ, не столько отвѣчая на мой вопросъ, сколько высказывая свою мысль: «Обыкновенно всякій видитъ *Божій человѣкъ* ... Какъ же его не принять? Всѣ охотно и принимали»...

И тутъ только я понялъ до чего мои вопросы были легкомысленны и поверхностны, а потому просто непонятны для непосредственнаго народнаго чувства моего собесѣдника. Мнѣ, чтобъ уяснить дѣло, *прежде всего* надо было рѣшить вопросъ *о личной* для меня или для другаго симпатичности или антипатичности юродиваго; для моего собесѣдника такого вопроса вовсе не могло существовать; для него отвѣтъ заключался не въ симпатичности или антипатичности юродиваго, а въ томъ что онъ—*Божій человѣкъ* ... И «какъ же его не принять»? Для меня юродивый представлялся человѣкомъ *страннымъ*, то-есть живущимъ не такъ какъ всѣ, нарушающимъ нормальный ходъ жизни; для моего собесѣдника проникнутаго чувствомъ народнымъ, наоборотъ, представлялось что именно мы, не Божьи люди, живемъ ненормально, а юродивый жилъ нормально, что на нашей сторонѣ *ложь*, а на его—*правда*, потому что правда несомнѣнно на сторонѣ того кто не имѣетъ гдѣ преклонить голову, кто терпитъ все, кто не стремится ни къ какимъ правамъ, не ищетъ и не признаетъ этихъ своихъ правъ, кто думаетъ что человѣкъ не имѣетъ *никакихъ* правъ, а имѣетъ только обязанности предъ Богомъ, кто не имѣетъ ничего своего, а думаетъ что все Божье; правда, словомъ, на сторонѣ того кто или своею мыслью и жизнью, какъ многіе святые и подвижники, или хотя одною только жизнью, какъ хотя бы тотъ же юродивый Иванъ Гавриловичъ, отрицаютъ ту не христіанскую общественность, среди которой, во имя которой и мыслию которой мы живемъ, отрицаютъ во имя правды Божіей и завѣта Христова – отрицаютъ эту общественность съ ея банками, биржами, *правами*, съ ея принципами комфорта, съ ея парламентами и домами терпимости всѣхъ видовъ, родовъ и наименованій.

Еслибы все это сказать юродивому Ивану Гавриловичу, онъ бы и не понялъ въ чемъ дѣло, но своею жизнью онъ служилъ именно этому дѣлу; своею жизнью онъ напоминалъ всѣмъ, имѣющимъ уши, чтобы слышать о томъ единомъ что есть на потребу, напоминалъ что они живутъ среди страшнаго и безмѣрной лжи. Скучный умомъ, онъ имѣлъ *умное сердце*, которое дальновиднѣе ума, и это сердце подсказало ему путь его жизни, и вотъ почему онъ не «дурачокъ», какъ думаютъ «интеллигентные» люди, а *Божій человѣкъ* ... Русская жизнь выдвинула два типа «юродствующихъ о Христѣ». Одни, обладавшіе дѣтскою чистотой сердца, соеди-

ненною съ обширностью удивительнаго проникновеннаго ума, юродствовали ради *умаленія* себя до послѣдней степени, ради подавленія гордости ума, ради мірскаго уничтоженія себя въ качествѣ считаемыхъ всѣми за слабоумныхъ и дурачокъ. Къ этому типу принадлежалъ, напримѣръ, Василій Блаженный или юродивый, образъ котораго съ такою художественною силой воспроизведенъ Костомаровымъ въ его разказѣ о паденіи Новгорода и Пскова. Другой типъ—это юродивые въ родѣ Ивана Гавриловича, скудные умомъ, но великіе сердцемъ. Этотъ типъ воспроизведенъ съ неслыханною силой трагизма Пушкинымъ въ его *Борисъ Годуновъ*. Сцена юродиваго—это перлъ Пушкинскаго творчества, да и перлъ всемірнаго творчества. Ничего подобнаго по грандіозности и высотѣ трагическаго замысла, по неслыханному мастерству выполненія, мы не найдемъ ни у Шекспира, ни у Гёте, ни у Шиллера. Позволю себѣ напомнить читателямъ эту сцену «на площади предъ соборомъ въ Москвѣ». Среди народа показывается юродивый въ желѣзной шапкѣ, обвѣшанный веригами.

М а л ь ч и ш к и . Желѣзный колпакъ, желѣзный колпакъ!

С т а р у х а . Отвяжитесь отъ него, бѣсенята. Помолись, блаженный, за меня, грѣшную!

Ю р о д и в ы й . Дай, дай копѣчку!

С т а р у х а . Вотъ тебѣ копѣчка; помяни же меня.

Ю р о д и в ы й (садится на землю и поетъ):

Мѣсяцъ ѣдетъ,
Котенокъ плачетъ.
Юродивый всталъ,
Богу помолился ...

(Мальчишки окружаютъ его.)

О д и н ъ . Здравствуй, юродивый! Чтò же ты шапки не снимаешь? (Щелкаетъ по шапкѣ.) Экъ она звонигъ!

Ю р о д и в ы й . А у меня копѣчка есть ...

М а л ь ч и ш к а . Неправда! Ну, покажи. (Вырываетъ копѣчку и убѣгаетъ.)

Ю р о д и в ы й . (Плачетъ.) Взяли мою копѣчку, обижаютъ юродиваго!

Н а р о д ъ . Царь, царь идетъ!

(Царь выходитъ изъ собора; бояре впереди раздаютъ нищимъ милостыню.)

Ю р о д и в ы й . Борисъ, Борисъ! Мальчишки обижаютъ юродиваго!

Ц а р ь . Подать ему милостыню! О чемъ онъ плачетъ?

Ю р о д и в ы й . Мальчишки меня обижаютъ ... Вели ихъ зарѣзать, какъ зарѣзали ты маленькаго царевича ...

Б о я р е . Поди прочь, дуракъ! Схватить дурака!

Ц а р ь . Оставьте его. Молись за меня, юродивый.

Ю р о д и в ы й . Нѣтъ, нѣтъ! Нельзя молиться за царя Ирода. Богородица не велить.

Здѣсь воспроизведены всѣ черты втораго типа «юродствующихъ о Христѣ»: дѣтское скудоуміе, беспомощность и слабость, соединенныя съ необыкновенною прозорливостью и мужествомъ сердца. Изъ всѣхъ обличителей, которые могли предстать предъ совѣстью Бориса—этотъ самый грозный и страшный, страшный именно своею способностью и невольностью своего обличенія. Эта сцена, проникнутая колоритомъ неслыханнаго унынія, смертной тоски—«тоски, какой не

было съ сотворенія міра», разыгранная двумя гениальными актерами, произвела бы, конечно, до ужаса потрясающее впечатление. Этотъ царь, все еще царь, но уже живой мертвецъ, едва произносящій мертвыми устами: «оставьте его, молись за меня»; этотъ юродивый, движимый не своею волей, не своимъ разсудкомъ, движимый какою-то не здѣшною силой; этотъ пронзительно-унылый, однотонный его возгласъ: «нельзя молиться за царя Ирода»—все это возносить эту сцену на ту высоту трагическаго паѳоса, дальше которой, быть-можетъ, уже не шагнетъ человѣческое творчество ...

Другой нашъ художникъ, хотя и не обладающій гениемъ Пушкина, въ своемъ *Дѣтствѣ и Отрочествѣ* создалъ прекрасный образъ юродиваго. Прекрасное же и трогательное описаніе молитвы юродиваго не оставляетъ никакого сомнѣнія на чьей сторонѣ симпатіи автора. Графъ Л. Н. Толстой, очевидно, симпатизируетъ юродивому и матери Иртенева, считающей юродиваго «Божьимъ человѣкомъ», а не отцу Иртенева, считающаго его просто дурачкомъ.

Такимъ образомъ, мы видимъ что лучшіе русскіе художники выводили въ юродивыхъ типъ *положительный* и глубоко поэтичный; точно также наши историки, какъ Карамзинъ, Соловьевъ, Костомаровъ изображали историческихъ юродивыхъ какъ типы *положительные*, какъ носителей и выразителей правды народной и христіанской и, прибавимъ мы, какъ самыхъ яркихъ выразителей *больной совѣсти*, являющейся самою характерною чертой въ складѣ русскаго народнаго характера.

Ю. Николаевъ

Über das kranke Gewissen und seine Verkünder

III.

Der russische Mensch ist also ein Mensch mit einem kranken Gewissen – im Gegensatz zum europäischen Menschen mit seinem betäubten Gewissen. Und über das kranke Gewissen möchte ich mich jetzt mit den Lesern unterhalten. Doch bevor ich die Unterhaltung beginne, erlaube ich mir, auf eine persönliche Erinnerung einzugehen. Das Ereignis, von dem ich erzählen möchte, mag uns als Leitfaden dienen und uns helfen, die Problematik des kranken Gewissens besser zu verstehen.

Es geschah vor vielen Jahren. Ich lebte damals in einer der südlichen Universitätsstädte. Auf den Straßen der Stadt konnte man oft einem schwächlichen, kleinen Greis begegnen, der halbverrückt zu sein schien und eine außerordentlich seltsame und eigenartige Physiognomie hatte. Wir, die *intelligencija*, schenkten ihm keine Beachtung und hielten ihn für einen Vagabunden und Bettler, doch im einfachen Volk – auch unter Kaufleuten und Kleinbürgern – galt er als *jurodivyj*. Die Zeit verging und *jurodivyj* Ivan Gavrilovič starb – und dann geschah etwas Erstaunliches: Eine gewaltige Menschenmenge gab dem *jurodivyj* das letzte Geleit, man sagte, bis zu zehntausend. Der Sarg wurde auf Händen bis zum Grab getragen, und gemessen an der Zahl derer, die den Sarg tragen wollten, wäre er nicht nur bis zum Friedhof, sondern sogar hundert Verst weit getragen worden. Die Verehrer des Verstorbenen beerdigten ihn auf gemeinsame Kosten. Als sie neben dem Krankenhaus, wo Ivan Gavrilovič gestorben war, eine Sammelbüchse für das Begräbnis aufstellten, war diese rasch mit Geld gefüllt, so dass man die Büchsen fast im Minutentakt wechseln musste, damit alle ihren Obolus entrichten konnten. Die Alteingesesse-

nen konnten sich nicht daran erinnern, dass es jemals eine Beerdigung gegeben hatte, die mit jener von *jurodivij* Ivan Gavrilovič vergleichbar wäre. Sie erinnerten sich an Beerdigungen von verschiedenen Personen des öffentlichen Lebens, von beliebten Schauspielerinnen und Schauspielern – aber all dies war nicht von solch ergreifender Feierlichkeit gewesen und nicht unter solch großer Volksbeteiligung geschehen wie bei Ivan Gavrilovič. An dessen Beerdigung gab es zwar keine hochrangigen Persönlichkeiten, keine markanten Vertreter der „Gesellschaft“, keine Deputationen und keine Kränze; auch wurden am Grab keine Reden gehalten und keine Verse rezitiert, doch den *jurodivij* beerdigte *das Volk*, welches spürte, dass all dies fehl am Platz gewesen wäre am offenen Grab, an der Schwelle der Ewigkeit... Das Volk *weiß*, was wir nicht wissen, und es weiß es nicht mit seinem Verstand, sondern mit seinem gemeinsamen volkstümlich-orthodoxen Gefühl, dass dort, wo Platz für das stille Trauergebet ist, es keinen Platz haben kann für Kränze, Reden, Verse, Deputationen und andere Einfälle der menschlichen Leichtsinnigkeit, Eitelkeit und Abgeschmacktheit. Und das Volk beerdigte den „Mann Gottes“ (so wurde der selige Ivan Gavrilovič in der Menge genannt), wie ein orthodoxer Christ beerdigt werden soll: Man dachte nicht an das, was der Verstorbene hier zurückgelassen hatte, sondern an das, was ihn und alle *an jenem Ort* erwartet, „von dem kein Wanderer jemals wiederkehrt“* ... Es gab schon deshalb keine Schaulustigen, weil es keinen Anlass zur Schaulust gab...

Was aber drückte diese Menschenmenge aus, die den Sarg von Ivan Gavrilovič begleitete? Ja, gerade jenes Gefühl, das wir „intelligenten“ Menschen nicht auszudrücken vermögen, weil wir es nicht haben: Demut und ehrfürchtige Hochachtung vor der Erhabenheit der moralischen Askese, in welcher seltsamer und ungewöhnlicher Form sich diese Askese auch äußert. „Willst du vollkommen sein, dann lasse alles liegen, nimm dein Kreuz auf dich und folge mir nach.“** Dies ist jenes Ideal der unerreichbaren moralischen Vollkommenheit, das wie ein Leitstern vor der Menschheit leuchtet, – und jenem Ideal versuchte der *jurodivij* Ivan Gavrilovič sich zu nähern, und darin bestand seine Askese, die das Volk, welches dem „Mann Gottes“ das letzte Geleit gab, verstand und fühlte...

IV.

Sehr gerne wollte ich etwas über den *jurodivij* erfahren, doch konnte ich nur sehr wenig herausfinden, obwohl mich der Zufall an einen Mann heranführte, der den Verstorbenen seit langem gut gekannt hatte. Aber wie sich herausstellte, wusste auch dieser Mann nur wenig über ihn. Das lag freilich vollkommen nahe. Was konnte man selbst von den Nächsten über ihn erfahren? Ein *jurodivij*-Leben wie das seinige verlief sehr einförmig, und über seine Vergangenheit hatte er mit niemandem gesprochen, ebenso wenig über seine Zusammenstöße mit den Menschen, denen er Hilfe und Wohltaten erwies. Um genug biographisches Material zu sammeln, hätte man sich daher bei jedem erkundigen müssen, bei dem Ivan Gavrilovič oft zu Besuch gewesen war oder gewohnt hatte – eine fast unmögliche Sache. Nehmen wir die Viten der *jurodivye* um Christi willen, zum Beispiel die Vita des Vasilij Blažennyj: Auch dort werdet ihr nur sehr wenig Faktenmaterial finden, dafür übergenug Angaben zum Charakter der Person, denn wie umfangreich das

* Aus Hamlets berühmtem Monolog „To be, or not to be“ (Shakespeare, Hamlet, 3. Akt, 1. Szene).

** Vgl. Mt 19,21; 16,24.

gesammelte Material auch sein mag, die Fakten sind alle dieselben, sie stehen in Analogie zueinander und sind einander sehr ähnlich. Das hat sich insofern bestätigt, als alles, was ich über die *jurodivye* gelesen habe, im Wesentlichen demjenigen gleicht, was ich über Ivan Gavrilovič zu hören bekam: Zwar variierten die Details, doch im Wesentlichen blieb die Sache ein und dieselbe, nämlich so, wie sie vor drei Jahrhunderten gewesen war.

Folgendes konnte ich schließlich über Ivan Gavrilovič in Erfahrung bringen:

Er lebte mehr als vierzig Jahre in der Stadt, so dass ihn die ganze Stadt seit langem gut kannte, das heißt natürlich: jene *ganze Stadt*, die wir, die *intelligencija*, nicht kennen und die uns nicht kennt, jene *ganze Stadt*, die dort ist, wo wir nicht sind, und die nicht dort ist, wo wir sind; jene *ganze Stadt*, die nicht an Konzerten, Theatervorstellungen und unseren verschiedenartigen Versammlungen teilnimmt, sondern mittwochs und freitags beim Akathistos im Kloster weilt, die Kirche baut, schmückt und füllt, die Mütze abnimmt und sich bekreuzigt, wenn sie an der Kirche vorbeigeht, und den Bettlern gibt, ohne zu klären, ob der Bittende schmarotzt oder nicht, weil sie daran denkt, dass eine Gabe für den Armen eine Gabe für Christus ist; kurzum, jene ganze Stadt, die „sich des gekreuzigten Christus nicht schämt“,* ebendiese *ganze Stadt*, diese unsere Antipoden kannten den *jurodivj* Ivan Gavrilovič gut. Nebenbei gesagt, ist es bei uns schon lange so – scheinbar noch nicht auf dem Land, wo ein Dorf noch *ein* Dorf ist, aber in jeder beliebigen Stadt; da gibt es längst zwei verschiedene Städte: eine, die „sich für Christus schämt“, und eine, die sich „nicht für Christus schämt“.

Doch kehren wir zurück zum *jurodivj* Ivan Gavrilovič. Er stammte aus dem Kursker Gouvernement, anscheinend aus Kursk selbst. Nach eigenen Angaben kam er aus dem Kleinbürgerstand und trug den Familiennamen Krjukov. Derjenige, der mir Ivan Gavrilovič's Geschichte erzählte, hatte nicht von diesem selbst, sondern von anderswoher erfahren, dass seine Eltern Kleinhändler waren und dass sie auch Ivan Gavrilovič an den Handel gewöhnen wollten, als er zehn Jahre alt war; doch er erwies sich für diese Tätigkeit als völlig ungeeignet. Darauf schickten sie ihn in die Lehre zu einem dieser einfachen Schneider, die für Bauern, Kleinbürger und andere kleine Leute nähen. Aber wenn Ivan Gavrilovič auch das Schneiderhandwerk erlernte und es bis zu seinem Tode ausübte, wobei er manchmal für sich, hauptsächlich aber für andere arbeitete, so konnte er sich mit dieser Tätigkeit nie ganz anfreunden. Sonst wusste der Erzähler weder über Ivan Gavrilovič's Jugend noch über den weiteren Verlauf seines Lebens irgendetwas zu berichten. Wie und warum er Kursk verlassen hat und wie er in die Stadt gekommen ist, in der ich damals lebte, all dies ist nicht bekannt. Ob es in seinem Leben irgendein Ereignis gab, das seine Seele erschütterte und ihn auf jenen Weg brachte, den er dann einschlug, oder ob in seiner Seele einfach ein dermaßen starker Glaube vorhanden war, dass es keines Ereignisses bedurfte, um ihn auf diesen Weg zu bringen – all dies ist ebenfalls unbekannt. Der Erzähler lernte ihn schon so kennen, wie er immer blieb: als kleinen, mageren Greis mit silberweißem Haupt, länglich-hagerem großrussischem Gesicht und grauen Greisen- augen, in denen ein gütiger und gleichsam erschrockener Ausdruck lag. Ivan Gavrilovič war sehr ärmlich gekleidet, aber immer sauber, da er überhaupt keine Unsauberkeit ver- trug. Er schnaiderte seine Sachen selbst, vom Kattunhemd bis zum Pelzmäntelchen, das er im Winter trug; einzig die Stiefel kaufte er, da er sie nicht zu nähen verstand. Einen „festen Wohnort“, wie es in der Polizeisprache heißt, hatte Ivan Gavrilovič nie, und um den „morgigen Tag“ sorgte er sich nicht, wodurch er buchstäblich das evangelische Ver-

* Vgl. Mk 8,38; Lk 9,26; Röm 1,16; 2 Tim 1,8.

mächtnis befolgte.* Er wohnte dort, wo es sich gerade ergab, und überall wurde er gerne aufgenommen. Unvorhergesehen tauchte er bei einem auf, blieb über Nacht oder ein, zwei Tage, manchmal eine ganze Woche, dann ging er zu jemand anderem, dann zu jemand Drittem. „Es kam vor“, erzählte mein Gesprächspartner, der den *jurodivyyj* gut gekannt hatte, „dass er auf Besuch kam, ein, zwei Tage blieb, dann fortging und für ein, zwei Wochen, ja einen ganzen Monat verschwand, bis er wieder auftauchte. Gott weiß, wo er dann steckte, vermutlich bei anderen, so wie er auch bei mir ein, zwei Tage oder eine Woche verbrachte.“

Ivan Gavrilovič erhielt reichlich Almosen. Überall gab man ihm, so viel man vermochte. Und man gab ihm gerne, denn man wusste, dass das, was man dem *jurodivyyj* gab, vielen zugute kam. Der *jurodivyyj* verteilte alles, was er erhielt, an die Armen, von denen er alle gut kannte. Er verteilte es auf verschiedene Arten: den einen in Geld, den anderen in Gegenständen und wiederum anderen in Form von Kleidung oder einem Wäschestück aus eigener Herstellung. Und er *arbeitete ohne Unterlass*: Er kaufte Leinen, Tuch und andere Stoffe, schnitt sie zu, nähte sie zusammen und verteilte dann alles an jene, die es nötig hatten. Auf diese Weise ging nicht nur fremdes Almosen durch seine Hände, sondern er steuerte auch sein eigenes bei: Mit dem erhaltenen Geld kaufte er ein und mit den eigenen Händen schneiderte er.

Oft half er den Witwen, die junge Töchter hatten. Viele Jahre ging er zu einer solchen Witwe, und jedes Mal, wenn er sie besuchte, brachte er ihr etwas mit: bald ein Tuch, bald ein Stück Leinen, bald Stoff für ein Kleid, ja manchmal sogar eine kleine Kostbarkeit wie günstige Ohrringe usw. Und jedes Mal, wenn er das Mitbringsel überreichte, sagte er: „Verschließ es, bewahr es auf!“ „Und so habe ich's aufbewahrt“, erzählte die Witwe, „nie habe ich's angerührt, und als die Zeit kam, mein Töchterchen zu verheiraten, da hatte sich aus Ivan Gavrilovič's Almosen eine Truhe voller Mitgift angesammelt.“

Oft wurde der *jurodivyyj* von Landstreichern ausgeraubt. Sie nahmen ihm das Geld weg und die Kleidung. Er fürchtete sich vor ihnen und machte keine Ansprüche gegen sie geltend, sondern ging irgendwohin und setzte sich daran, ein neues Kleid zu nähen. Überhaupt war er ein „eingeschüchterter“ Mensch, wie sich der Erzähler seiner Geschichte ausdrückte. Er hatte Angst vor den Gassenjungen, die ihn hänselten, und fürchtete sich vor Hunden. „Manchmal kam er“, berichtete der Erzähler, „und blieb beim Tor stehen, bis jemand herauskam und ihn hineinbegleitete, denn er hatte Angst vor Hunden“. „Was hat er gewöhnlich bei Ihnen gemacht, wenn er zu Ihnen kam?“ „Er kam herein und grüßte; manchmal sprach er mich mit Vor- und Vatersnamen an, häufiger aber sagte er: ‚Sei gegrüßt, Hausherr!‘. Manchmal erzählte er etwas, manchmal sagte er nichts, setzte sich hin, begann etwas zuzuschneiden, zu nähen, saß da und murmelte die ganze Zeit unverständliches Zeug.“

Mit den Erwachsenen war Ivan Gavrilovič nicht gesprächig. Sein Gemurmel erinnerte an das Lallen eines Kleinkindes und war schwer verständlich. Doch dafür konnte er mit den Kindern lange und lebhaftes Gespräche führen. Der Erzähler hatte eine vierjährige Tochter, mit der Ivan Gavrilovič immer etwas zu bereden hatte, und die beiden verstanden sich prächtig. Während er dasaß und nähte, tänzelte das Mädchen um ihn herum, und es ergaben sich lange Diskussionen, die offensichtlich beide fesselten. Wenn ihn das Mädchen aber zu quälen begann und ihn beim Nähen störte, dann lief er zu den Erwachsenen und beklagte sich wie ein Kleinkind: „Das Mädchel kränkt mich, das Mädchel kränkt mich!“ Oft ging Ivan Gavrilovič von Laden zu Laden, um Stoffe zum Schneidern zu kau-

* Vgl. Mt 8,20 und Mt 6,34.

fen. Die Kaufleute schätzten es sehr, wenn er bei ihnen einkaufte, und sahen darin ein gutes Omen. Allerdings gab es auch solche, die gerne über den *jurodivij* witzelten. Ein solcher Witzbold pflegte zu sagen, wenn er ihn kommen sah: „He, Vanja, tanze, du hast gute Beinchen!“, dabei war dieser „Vanja“, der zum „Tanz“ aufgefordert wurde, schon über achtzig Jahre alt. Aber was kann den Frohsinn eines Russen im Zaume halten, der an der Ladentür unnütz herumsteht? Der *jurodivij* nahm es solchen Witzbolden nicht übel, sondern pflegte nur hinzuschauen und weiterzugehen, doch zum Ärger des Witzbolds betrat er den Laden nicht mehr. Überhaupt ging er nicht zu allen, sondern nur zu Auserwählten. Viele hatten lange versucht, ihn zu sich hereinzulocken, aber ohne Erfolg. Ebenfalls nahm er von vielen kein Geld an, und auch von denjenigen, von denen er's nahm, nahm er's das eine Mal, das andere Mal nicht: Mal bat er selbst ums Geld, mal wollte er's nicht nehmen, auch wenn man's ihm unaufgefordert gab.

Im Volk erzählte man von verschiedenen Narreteien des *jurodivij*, die sich als Vorzeichen erwiesen. Wenn er zum Beispiel ins Haus kam und zu stricken begann, bedeutete dies, dass jemand aus der Familie erkranken würde, oder wenn er darum bat, im Waschtrog gebadet zu werden, bedeutete dies, dass jemand sterben würde. Einst kam er in ein Haus, wo eine Tochter, eine junge Frau, wohnte, und brachte einen Schleier mit. Als man ihn fragte, wozu er diesen brauche, murmelte er: „Ich werde heiraten, ich werde seine Braut sein, es ist nötig.“ Und im Volk erzählte man, dass sie tatsächlich bald darauf heiratete. Doch als der *jurodivij* sie besuchte, dachte sie noch nicht ans Heiraten und hatte noch keinen Bräutigam...

V.

So war der *jurodivij* Ivan Gavrilovič. Als ich den Erzähler fragte, was den *jurodivij* eigentlich so populär gemacht habe, was an ihm so anziehend und besonders gewesen sei und wodurch er die Leute beeinflusst habe, schien mein Gesprächspartner – ein wohlhabender, gebildeter, aber sehr frommer Mann aus jener zweiten, uns unbekanntem Stadt – über meine Frage erstaunt zu sein, ja mich nicht auf Anhieb gut zu verstehen.

„Ja, was?“ antwortete er, „er war ein bescheidener, friedlicher Mensch...“ Doch ich insistierte und fragte weiter: „Vielleicht war in seinen Augen etwas Ungewöhnliches, Anziehendes, ja etwas, das einen gleich gefangen nahm?“ „Nein“, lautete die unsichere Antwort meines Gesprächspartners, der offenbar nicht verstand, worauf ich hinaus wollte, „da war nichts Besonderes, ganz gewöhnliche Augen; gütige Augen waren es...“ Und dann ergänzte er noch, wobei er weniger auf meine Frage antwortete als vielmehr seine Ansicht bekundete: „Es ist doch meistens so: Jeder sieht es, wenn jemand ein *Mann Gottes* ist... Wie hätte man ihn nicht aufnehmen können? Alle haben ihn ja gerne aufgenommen...“

Und da begriff ich, wie leichtfertig und oberflächlich meine Fragen waren, weil schlicht unverständlich für das natürliche Volksempfinden meines Gesprächspartners. Um die Sache zu verstehen, hätte ich *zuerst* die Frage nach der *persönlichen* Sympathie oder Antipathie klären müssen, die der *jurodivij* in mir oder in jemand anderem hervorrief. Doch für meinen Gesprächspartner konnte es eine derartige Frage gar nicht geben; denn für ihn bestand die Antwort nicht in der Sympathie oder Antipathie, die der *jurodivij* hervorrief, sondern darin, dass er ein *Mann Gottes* war... Und deshalb: „Wie hätte man ihn nicht aufnehmen können?“ Mir erschien der *jurodivij* als ein *seltsamer* Mensch: als einer, der nicht so lebte wie alle, als einer, der den normalen Gang des Lebens störte. Meinem Gesprächspartner, der vom Gefühl des Volkes durchdrungen war, schien es dagegen, dass gerade wir,

die wir keine ‚Leute Gottes‘ sind, abnormal leben, während der *jurodivyyj* normal lebte, dass auf unserer Seite die *Lüge* sei, auf dessen Seite aber die *Wahrheit*. Denn die Wahrheit sei unzweifelhaft auf der Seite desjenigen, der nichts hat, wo er sein Haupt hinlege,* der alles duldet, der nach keinerlei Rechten trachtet, diese seine Rechte weder fordert noch anerkennt, der meint, dass der Mensch *gar keine* Rechte besitze, sondern nur Verpflichtungen gegenüber Gott, der nichts Eigenes besitzt, sondern glaubt, alles gehöre Gott. Kurzum, die Wahrheit sei auf der Seite derjenigen, die durch ihr Denken und Leben, wie viele Heilige und Asketen, oder auch nur durch ihr Leben, wie der besagte *jurodivyyj* Ivan Gavrilovič, das nicht-christliche Gesellschaftswesen, in dessen Mitte, Namen und Denken wir leben, ablehnen – es ablehnen im Namen der Wahrheit Gottes und des Testaments Christi, es ablehnen mit ihren Banken, Börsen, *Rechten*, mit ihren Prinzipien des Komforts, mit ihren Parlamenten und Bordellen aller Sorten, Gattungen und Bezeichnungen.

Hätten wir all dies dem *jurodivyyj* Ivan Gavrilovič erzählt, so hätte er wohl kaum begriffen, um welche Sache es geht. Aber durch sein Leben hat er genau dieser Sache gedient. Durch sein Leben hat er alle, die Ohren haben, daran erinnert, auf das eine zu hören, was not ist,** daran erinnert, dass sie mitten in der schrecklichen und maßlosen Lüge leben. Zwar war er arm an Verstand, hatte aber ein *verständiges Herz*, das weitsichtiger war als der Verstand; und dieses Herz wies ihm den Weg seines Lebens, und deshalb ist er kein „Narr“, wie die „intelligenten“ Leute meinen, sondern ein *Mann Gottes*... Das russische Leben hat zwei Typen von *jurodivye* um Christi willen hervorgebracht. Die einen besitzen eine kindliche Reinheit des Herzens, die mit einem bewundernswerten eindringlichen Verstand verbunden ist; sie stellen sich verrückt, um bis zur letzten Stufe *hinabzusteigen*, den Stolz des Verstandes niederzuwerfen und sich vor der Welt zu erniedrigen als solche, die von allen für Idioten und Narren gehalten werden. Zu diesem Typus gehört beispielsweise Vasilij Blažennyj oder der *jurodivyyj*, den Kostomarov mit künstlerischer Ausdruckskraft in seiner Erzählung vom Fall Novgorods und Pskovs geschildert hat. Einen anderen Typus bilden *jurodivye* vom Schlage Ivan Gavrilovičs, die arm an Verstand sind, aber ein großes Herz haben. Diesen Typus hat Puškin mit unerhörter dramatischer Kraft in seinem *Boris Godunov* dargestellt. Die Szene des *jurodivyyj* ist eine Perle in Puškins Schaffen, ja eine Perle der Weltliteratur. Etwas derart Grandioses und Erhabenes an dramatischer Konzeption, eine derart unerhörte Meisterschaft der Ausführung finden wir weder bei Shakespeare noch bei Goethe noch bei Schiller. Ich erlaube mir, den Lesern diese Szene „auf dem Platz vor der Kathedrale in Moskau“ in Erinnerung zu rufen. Inmitten des Volkes taucht der *jurodivyyj* auf – mit einer eisernen Kappe, behängt mit Büßerketten.

Die Buben. Eiserne Kappe, eiserne Kappe!

Eine Alte. Lasst ihn in Ruhe, ihr kleinen Teufel. – Bete, o Seliger, für mich Sünderin.

Der ‚Jurodivyj‘. Gib, gib ein Hellerlein.

Die Alte. Da hast du ein Hellerlein; so gedenke meiner.

Der ‚Jurodivyj‘ (*setzt sich auf die Erde und singt*).

Der Mond kommt gefahren,

Das Kätzlein weint,

Der ‚Jurodivyj‘ stand auf,

Betete zu Gott ...

(*Die Buben umringen ihn erneut.*)

* Vgl. Mt 8,20.

** Vgl. Lk 10,42.

Einer von ihnen. Guten Tag, ‚Jurodivyj‘! warum nimmst du die Kappe nicht ab?
(Er schnippt an die Eisenkappe.) Hu, wie das klingt!
 Der ‚Jurodivyj‘. Und ich habe ein Hellerlein ...
 Der Bube. Das stimmt nicht! Nun, zeige her! *(Er entreißt ihm die Münze und läuft davon.)*
 Der ‚Jurodivyj‘ *(weint)*. Sie nahmen mein Hellerlein, sie kränken den ‚Jurodivyj‘!
 Volk. Der Zar, der Zar kommt!
(Der Zar kommt aus der Kathedrale; die Bojaren gehen voraus und verteilen den Bettlern Almosen.)
 Der ‚Jurodivyj‘. Boris, Boris! die Buben kränken den ‚Jurodivyj‘!
 Der Zar. Gebt ihm ein Almosen! Weshalb weint er?
 Der ‚Jurodivyj‘. Die Buben kränken mich ... Lass sie töten, wie du den kleinen Carevič hast töten lassen ...
 Bojaren. Scher dich weg, du Tor! ergreift den Narren!
 Der Zar. Lasst ihn in Ruhe. Bete für mich, ‚Jurodivyj‘.
 Der ‚Jurodivyj‘. Nein, nein! man darf nicht beten für den Zaren Herodes – die Gottesmutter erlaubt es nicht.*

Hier finden sich alle Züge des zweiten Typus der *jurodivye* um Christi willen: die kindliche Beschränktheit, Hilflosigkeit und Schwäche, verbunden mit einer außergewöhnlichen Hellsichtigkeit und Beherrschung. Von allen Anklägern, die an Boris' Gewissen appellieren konnten, war dieser der furchterregendste und schrecklichste, und zwar schrecklich durch seine Fähigkeit und Unabsichtlichkeit zu entlarven. Die Szene wird beherrscht von einer Atmosphäre unerhörter Schwermut und Düsternis – einer Düsternis, „wie es sie seit der Erschaffung der Welt nicht gegeben hat“. Und würde die Szene von zwei genialen Schauspielern vorgetragen, so würde sie einen erschütternden, ja geradezu furchterregenden Eindruck hervorrufen. Auf der einen Seite der Zar, der immer noch Zar ist, aber bereits mit einem Bein im Grab steht und nur mit Mühe über die toten Lippen bringt: „Lasst ihn in Ruhe! Bete für mich“; auf der anderen Seite der *jurodivyj*, der weder von seinem Willen noch von seinem Verstand, sondern von einer überirdischen Macht geleitet wird; und schließlich sein durchdringend-trostloser, monotoner Ausruf: „man darf nicht beten für den Zaren Herodes“ – all dies verleiht der Szene eine tragisch-pathetische Erhabenheit, die von der menschlichen Schaffenskraft wohl nicht mehr übertroffen wird...

Ein weiterer russischer Künstler, der freilich nicht über die Genialität eines Puškin verfügt, hat in seinen Jugenderinnerungen *Kindheit und Knabenalter* ein schönes Porträt eines *jurodivyj* geschaffen. Die wunderbare und ergreifende Schilderung des Gebets des *jurodivyj* hinterlässt keinen Zweifel, auf wessen Seite die Sympathien des Autors liegen. Graf L. N. Tolstoj sympathisiert offensichtlich mit dem *jurodivyj* und der Mutter Irtenëvs, die im *jurodivyj* einen „Mann Gottes“ sieht, und nicht mit dem Vater Irtenëvs, der ihn bloß für einen Narren hält.

* Vgl. S. 372f. Der von Govorucha zitierte Text weicht vom Original ab und entspricht einer zensierten Fassung, worin der Name Nikolka – zur Vermeidung von Assoziationen mit dem Namen des Zaren (Nikolaus I.) – durch ‚Jurodivyj‘ ersetzt worden ist (vgl. GORODECKIJ 1953: 236).

So sehen wir, dass die besten russischen Künstler die *jurodivye* als einen *positiven* und zutiefst poetischen Typus geprägt haben; und genauso haben auch unsere Historiker wie Karamzin, Solov'ev und Kostomarov die historischen *jurodivye* als *positive* Typen dargestellt – als Träger und Verkünder der Wahrheit des Volkes und des Christentums, ja als die markantesten Verkünder des *kranken Gewissens*, welches den charakteristischsten Zug des russischen Volkscharakters bildet.

Ju. Nikolaev

Text 5

Lebensbeschreibung der *blažennaja* Elena von Arzamas (1905)

Quelle: Žizneopisanija otečestvennych podvižnikov blagočestija 18 i 19 v'ekov, red. v. Archimandrit Nikodim (Kononov) u. a., Bd. 3 (Mart), M. 1907, S. 310–314. Erstveröffentlichung in: Cerkovnyja V'edomosti, Jg. 1905, № 37. Vgl. dazu Kap. VII/1.3, Pkt. 7 (S. 316–318) und Kap. VII/1.6, Pkt. 2 (S. 350) der vorliegenden Arbeit.

Блаженная Елена Арзамасская

Подвижница Арзамасской общины Елена Аѳанасьевна происходила изъ рода дворянъ Дяртъевыхъ; ея отецъ проживаль и служилъ въ Арзамасѣ. Благочестивые родители воспитали ее въ страхѣ Божіемъ, и она была обучена необходимымъ по своему званію наукамъ.

Родители непремѣнно желали ее выдать замужъ, хотя она чувствовала влеченіе къ монастырю.

Какъ-то въ ихъ домъ зашелъ знаменитый старецъ Назарій, возстановитель Валаамскаго монастыря, замѣчательный подвижникъ, жившій въ то время на покоѣ въ Саровѣ. Елена имѣла случай высказать ему свою мечту о монастырѣ и дѣвственной жизни.

Въ бесѣдѣ своей съ ея родителями старецъ Назарій уговариваль ихъ отпустить Елену служить Христу, доказывая, что для утѣшенія ихъ у нихъ остаются еще дочь и сынъ. Но Дяртъевы рѣшительно заявили, что непремѣнно желаютъ дочь выдать замужъ.

Провожая старца, Елена спросила его, что же ей дѣлать при нежеланіи вести брачную жизнь и жаждѣ подвига.

— Будь юродствующею Христа ради, покрой разумъ буйствомъ; симъ путемъ спасешься и угодишь Богу, — таковъ былъ отвѣтъ Назарія.

И Елена, несмотря на свои молодые годы, рѣшилась идти этимъ путемъ.

Преслѣдуя до концы свое намѣреніе, родители выбрали для нея жениха, и какъ настоятельно она ни отказывалась, приготовили все къ браку и назначили день свадьбы.

Когда Елену Аѳанасьевну привезли въ церковь, и священникъ сталъ совершать вѣнчаніе, она на вопросъ: «волею ли сочетаваеши?» — смѣло отвѣчала: «я не желаю, но родители меня принуждаютъ противъ моей воли». Священникъ въ изумленіи остановился продолжать совершеніе таинства, но ея родственники сказали: «продолжайте, батюшка, что смотрѣть на ребенка?» Въ церкви произо-

шло замѣшательство, и въ народѣ говоръ о противозаконномъ вѣнчаніи. Но его, однако, окончили; жениха съ невѣстой привезли въ домъ родителей, гдѣ былъ приготовленъ торжественный обѣдъ. Молодыхъ усадили по мѣстамъ; окна одноэтажнаго дома были открыты, и передъ домомъ были огромныя лужи отъ грязи немощеной улицы.

Елена Аѳанасьевна, проворно вставъ изъ-за стола, выскочила въ окно въ полномъ нарядѣ и, сорвавъ съ себя все вѣнчальное украшеніе, бросилась въ лужу. Всю покрытую грязью ее привели въ людскую. Послѣ такой странной ея выходки гости поспѣшно разѣхались, новобрачный уѣхалъ въ свое имѣніе, и, единогласно всѣ порѣшили, по тогдашнимъ понятіямъ, что Елену испортили.

Родители не могли ничего съ ней сдѣлать. Она казалась какъ бы въ изступленіи, ничего не понимающею и рвалась убѣжать изъ дому. Родители убѣждали ее остаться у нихъ, обѣщая ей дать полную свободу. Все было тщетно. Наконецъ, и они ее оставили на волю Божію.

Тогда Елена Аѳанасьевна, оставивъ родительскій домъ, не имѣя опредѣленнаго пристанища, проводила гдѣ день, гдѣ ночь, отовсюду была изгоняема, дѣлала разныя юродства, у торговцевъ опрокидывала и бросала, что попадется, получая за это ругательства и побои. Въ такомъ положеніи она провела четыре года и была затѣмъ отправлена въ Нижній въ домъ умалишенныхъ; оттуда была переведена въ Николаевскій Арзамасскій монастырь. Но монашествующія тяготились ею и просили уволить ее изъ монастыря. Тогда настоятельница Алексѣевской общины схимонахиня Марѳа взяла ее на поруки къ себѣ, помѣстила ее въ особую келлію и опредѣлила къ ней сестру, чтобъ не выпускать ея. Въ первое время жизни въ Алексѣевской общинѣ она вела себя безпокойно, рвалась выйти, стуча въ двери и, выбѣжавъ, долго не возвращалась; потомъ она стала спокойнѣе и уже не была никому въ тягость.

Сестры общины и многіе міряне стали имѣть къ ней такую любовь и довѣріе, что почитали за счастье, когда она къ кому придетъ; нерѣдко въ ея словахъ былъ пророческій смыслъ, и сказанное ею впослѣдствіи въ точности сбывалось.

Странна, необычайна была ея жизнь.

Повидимому, она побѣждала естественныя необходимыя, въ пищѣ, питьѣ и снѣ; никогда или рѣдко видѣли ее лежащею на постели; вмѣсто того, чтобы ложиться и спать,—она развѣ сидя дремала, и тутъ же, очнувшись, заговорить... Если подадутъ ей чашку чаю, она начнетъ переливать изъ чашки на блюдце до того, что совсѣмъ простудитъ; подадутъ ли кушанье,—щи ли, кашу, квасъ, или что другое, она все смѣшаетъ вмѣстѣ, а, между тѣмъ, все говоритъ и всѣхъ собою займетъ, чтобы не замѣчали, что она дѣлаетъ. Посѣтителей у нея всегда было много и особенно въ теченіе ярмарочнаго времени. Проѣзжіе на ярмарку не пропускали, чтобы не заѣхать къ Еленѣ Аѳанасьевнѣ, и каждый по вѣрѣ и усердію своему получалъ утѣшеніе.

Въ церкви никогда не видѣли ея не въ приличномъ видѣ; походить, постоить и опять уйдеть.

Матушка Елена Аѳанасьевна всегда, ходила ли, сидѣла ли, имѣла обыкновеніе держать въ рукахъ свернутый на подобіе свитка бѣлый платокъ, и безпрестанно развѣтывала; также часто ходила съ горшкомъ въ рукѣ травки розанели. Мірскіе горожане имѣли большое къ ней усердіе, страхъ и благоговѣніе, въ словахъ ея многіе слышали указаніе будущаго. По кончинѣ настоятельницы схимонахини Марѳы, настоятельница Олимпіада Васильевна имѣла къ ней великое усердіе

и вѣру, и всегда говорила: «я ее имѣю отрадою въ моемъ тяжеломъ бремени, въ моихъ каковыхъ-либо недоумѣнїяхъ, я напишу ей и прошу молитвъ ея, и сейчасъ получу облегченїе и разрѣшенїе въ моихъ сомнѣнїяхъ».

Многіе свидѣтельствовали о дарѣ прозорливости, которымъ она обладала, судя по тому, что она имѣла открывала. За десять дней она провидѣла свою кончину.

Въ самое Свѣтлое Христово Воскресенїе въ вечерню перваго дня, что было 28 марта 1820 года, она тихо безъ всякаго страданїя предала духъ свой Господу, въ присутствїи настоятельницы, отца своего духовнаго и многихъ сестеръ. Погребенїе было 1-го апрѣля. Первый день Пасхи была служба въ теплой церкви, но по кончинѣ ея, по случаю многочисленнаго стеченїя народа, приходящаго на поклоненїе тѣлу блаженной Елены, днемъ и во время ночи остававшагося при гробѣ ея, гробъ съ труженическимъ ея тѣломъ перенесенъ былъ въ холодную церковь, гдѣ погребенїе совершалось при безчисленномъ множествѣ народа. И предано землѣ тѣло ея на томъ мѣстѣ, которое она указывала. Впослѣдствїи при начальницѣ Ольгѣ Васильевнѣ Стригалевой, когда расширялась холодная церковь, могила матушки Елены Афанасьевны, бывшая близъ самой церкви у дверей, подошла подъ престоль придѣльнаго храма, посвященный Божїей Матери въ честь Ея иконы Владимирской. На мѣстѣ деревянной келліи, гдѣ жила блаженная Елена, послѣ кончины ея выстроены новый каменный корпусъ; но тамъ, гдѣ она проводила труженическую жизнь свою, въ память ея устроена молитвенная келлія, украшенная иконами. Здѣсь учреждено потомъ неусыпальное чтенїе Псалтири. Въ келліи есть портретъ блаженной труженицы Елены *).

Die selige Elena von Arzamas

Elena Afanasjevna war eine Asketin der Schwesterngemeinde von Arzamas und stammte aus dem Adelsgeschlecht der Djartëvs; ihr Vater lebte in Arzamas und versah hier seinen Dienst. Ihre frommen Eltern erzogen sie in Gottesfurcht, und man brachte ihr das Wissen bei, das sich für ihren Stand gehörte.

Die Eltern wollten sie unbedingt verheiraten, obwohl sie eine starke Neigung zum Kloster verspürte.

Einst kam der berühmte *starec* Nazarij, der das Kloster Valaam hatte restaurieren lassen, auf Besuch. Er war ein bemerkenswerter Asket und verbrachte zu jener Zeit den Ruhestand in Sarov. Elena nahm die Gelegenheit wahr und erzählte ihm von ihrem Wunschtraum, ins Kloster zu gehen und ein jungfräuliches Leben zu führen.

Da versuchte Nazarij ihre Eltern zu überreden, Elena gehen zu lassen, damit sie Christus dienen könne. Und er wies darauf hin, dass ihnen zum Trost immer noch eine Tochter und ein Sohn blieben. Aber die Djartëvs erklärten fest und entschlossen, dass sie die Tochter unbedingt verheiraten wollten.

Als Elena den *starec* hinausbegleitete, fragte sie ihn, was sie denn tun solle, wenn sie kein Eheleben, sondern ein asketisches Leben führen möchte.

Da riet ihr Nazarij: „Werde eine Närrin um Christi willen, bedecke den Verstand mit Torheit; auf diese Weise wirst du erlöst werden und Gott gefallen“.

Und Elena entschied sich trotz ihrer jungen Jahre, diesen Weg zu gehen.

* Изъ Церк. Вѣд. 1905 г. № 37.

Ihre Eltern aber beharrten bis zuletzt auf ihrer Absicht: Sie wählten einen Bräutigam für Elena aus, und wie sehr sich diese auch weigerte, bereiteten sie alles für die Heirat vor und setzten den Tag der Hochzeit an.

Als Elena Afanas'evna in die Kirche gebracht worden war und der Priester mit der Trauung begonnen hatte, gab sie auf die Frage, ob sie nach ihrem Willen heirate, mutig zur Antwort: „Ich will nicht, aber die Eltern zwingen mich gegen meinen Willen.“ Der konsternierte Priester hörte mit dem Vollzug des Sakraments auf, doch ihre Eltern sagten: „Fahrt fort, Väterchen, warum auf das Kind achten?“ In der Kirche herrschte Bestürzung, und im Volk sprach man von gesetzwidriger Trauung. Doch führte man diese zu Ende. Den Bräutigam und die Braut brachte man ins Elternhaus, wo das Festmahl zubereitet war. Man setzte die jungen Leute auf ihre Plätze; die Fenster des einstöckigen Hauses waren offen, und vor dem Haus waren riesige Pfützen vom aufgeweichten Boden der ungepflasterten Straße.

Elena Afanas'evna erhob sich eilig vom Tisch, sprang im ganzen Festkleid durch das Fenster und stürzte sich, nachdem sie den ganzen Hochzeitsschmuck von sich gerissen hatte, in eine Pfütze. Man führte die völlig Verschmutzte ins Bedientenzimmer. Nach dieser sonderbaren und ungehörigen Handlung reisten die Gäste ab, der Neuvermählte fuhr auf sein Landgut, und alle entschieden einstimmig, dass man Elena, nach damaligem Verständnis, verhext hatte.

Die Eltern konnten nichts mit ihr anfangen. Sie schien in Raserei verfallen zu sein und nichts zu verstehen und drängte darauf, das Haus zu verlassen. Die Eltern versuchten sie zu überreden, bei ihnen zu bleiben, und versprachen ihr völlige Freiheit. Doch es war alles vergebens. Schließlich überließ man sie dem Willen Gottes.

Nachdem Elena Afanas'evna das Elternhaus verlassen hatte, war sie ohne feste Unterkunft, verbrachte den Tag und die Nacht, wo es sich ergab, und wurde von überall verjagt. Sie trieb allerlei Narreteien: Was ihr bei den Händlern unter die Finger kam, stieß sie um oder warf es weg und musste dafür Beschimpfungen und Prügel einstecken. In diesem Zustand verbrachte sie vier Jahre, dann wurde sie nach Nižnij Novgorod ins Irrenhaus eingeliefert und von dort ins Nikolaevskij-Kloster nach Arzamas überführt. Aber die Nonnen hielten sie für lästig und baten darum, sie aus dem Kloster zu entlassen. Da übernahm die Vorsteherin der Alekseevskaja-Gemeinde, die Schima-Nonne Marfa, die Bürgerschaft für sie, brachte sie in einer Einzelzelle unter und wies ihr eine Schwester zu, die dafür sorgte, dass sie nicht hinausging. Zu Beginn ihres Lebens in der Alekseevskaja-Gemeinde war sie unruhig, drängte darauf, hinausgelassen zu werden, polterte an die Türen, und wenn sie davonlief, kehrte sie lange nicht zurück. Nach einiger Zeit jedoch wurde sie ruhiger und fiel niemandem mehr zur Last.

Die Schwestern der Gemeinde und viele Leute aus dem Volk gewannen sie lieb und begannen ihr zu vertrauen, so dass sie es für ein Glück hielten, wenn sie zu jemandem kam; oft hatten ihre Worte einen prophetischen Sinn, und was sie sagte, traf genau ein.

Seltsam und ungewöhnlich war ihr Leben.

Sie schien die natürlichen Bedürfnisse überwunden zu haben – im Essen, Trinken und Schlafen. Nie oder selten sah man sie auf dem Bett liegen; statt sich hinzulegen und zu schlafen, schlummerte sie im Sitzen, und wenn sie erwachte, begann sie gleich zu sprechen... Gab man ihr eine Tasse Tee, so begann sie diesen aus der Tasse in die Untertasse umzuschütten, bis er ganz kalt war; gab man ihr etwas zu essen, Kohlsuppe oder Brei, Kwass oder etwas anderes, so mischte sie alles zusammen, während sie ständig redete und die Aufmerksamkeit auf sich zog, sodass niemand merkte, was sie tat. Sie hatte immer viele Besucher, besonders zur Jahrmarktzeit. Wer zum Jahrmarkt reiste, versäumte es

nicht, Elena Afanas'evna einen Besuch abzustatten, und ein jeder wurde seinem Glauben und Eifer entsprechend getröstet.

In der Kirche trat sie nie unanständig auf; sie ging eine Zeitlang umher, blieb ein wenig stehen und ging dann wieder hinaus.

Ob sie ging oder saß, Mutter Elena Afanas'evna hatte dabei die Gewohnheit, ein zusammengerolltes weißes Tuch in den Händen zu halten und es unaufhörlich zu entrollen; ebenfalls ging sie oft mit einem Geranientopf in der Hand umher.

Die weltlichen Stadtbewohner begegneten ihr mit großer Inbrunst und Ehrfurcht, in ihren Worten hörten viele einen Hinweis auf die Zukunft.

Olimpiada Vasil'evna, die nach dem Tod der Schima-Nonne Marfa Vorsteherin geworden war, schenkte ihr viel Wohlwollen und Vertrauen und sagte immer: „Sie ist mir eine Freude in meiner schweren Last; wenn ich Zweifel habe, schreibe ich ihr und bitte sie um ihre Gebete, worauf ich Erleichterung verspüre, und meine Zweifel sind dann plötzlich weg.“

Viele bezeugten ihre Gabe der Hellsicht auf Grund dessen, was sie ihnen offenbart hatte. Zehn Tage im Voraus sah sie ihren Tod kommen.

Am Auferstehungsfest Christi, während der Vesper des ersten Ostertages, der auf den 28. März 1820 fiel, übergab sie ihren Geist still und ohne Leiden dem Herrn. Sie starb im Beisein der Vorsteherin, ihres geistlichen Vaters und vieler Schwestern. Die Beerdigung war am 1. April. Am ersten Ostertag hatte der Gottesdienst in der ‚warmen Kirche‘ stattgefunden, doch nach ihrem Tod und wegen des großen Zustroms der Menschen, welche kamen, um der seligen Elena die letzte Ehre zu erweisen, und Tag und Nacht neben ihrem Leichnam verharrten, wurde ihr Sarg in die ‚kalte Kirche‘ hinübergetragen. Dort wurde die Beerdigung in Anwesenheit einer gewaltigen Volksmenge abgehalten. Ihr Leib wurde an jenem Ort der Erde übergeben, den sie selbst bestimmt hatte. Als die ‚kalte Kirche‘ unter der Vorsteherin Ol'ga Vasil'evna Strigaleva später erweitert wurde, kam das Grab von Mutter Elena Afanas'evna, das sich bei den Türen unweit der Kirche befunden hatte, unter den Altartisch der angebauten Kirche der Gottesmutterikone von Vladimir. An Stelle der hölzernen Zelle, wo die selige Elena gewohnt hatte, wurde nach ihrem Tod ein neuer Steinbau errichtet; aber dort, wo sie ihr asketisches Leben geführt hatte, entstand zu ihrem Gedenken eine Gebetsklausen mit Ikonen. Hier begann man später unaufhörlich den Psalter zu lesen. In der Klausen befindet sich ein Porträt der seligen Asketin Elena.*

* Aus den Kirchlichen Nachrichten Jg. 1905, Nr. 37.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen:

Die Abkürzungen für Zeitschriften, Reihen und Sammelwerke entsprechen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie von Siegfried Schwertner, Berlin / New York ²1994. Für die häufigen Erscheinungsorte Moskau, Leningrad bzw. St. Petersburg werden die in Russland gebräuchlichen Abkürzungen M., L. und SPb. verwendet. Bei den Angaben russischer Literatur werden in Entsprechung zu den Ausdrücken *pod redakciej (kogo-libo)* und *sostavlenie (kogo-libo)* die Abkürzungen *red. v.* (= redigiert von) und *zus.gest. v.* (= zusammengestellt von) gebraucht, die mit dem hierzulande üblichen *hg. v.* korrespondieren.

Erscheinungsjahr(e):

Falls der Titel in mehreren Auflagen vorliegt, wird zusätzlich das Erscheinungsjahr der 1. Auflage angegeben (soweit dieses eruierbar war). Zitiert wird in der Arbeit jeweils nach der letzten angegebenen Auflage. Bei Reprints wird ebenfalls das Publikationsjahr der Originalausgabe angeführt.

1. Primärliteratur

1.1. Quellentexte bis 1800

- AKTY ARCHEOGRAFIČESKOJ ĖKSPEDICII, 1836–38
Akty, sobrannye v bibliotekach i archivach Rossijskoj imperii Archeografičeskoju ėkspedicieju Imperatorskoj Akademii nauk, 4 Bde., SPb.
- APOPTHHEGMATA PATRUM, 1864
Apophthegmata patrum, in: PG 65, Sp. 72–440
- APOPTHHEGMATA PATRUM, 1993 und 2003
Les apophthègmes des pères. Collection systématique, krit. Textausg. v. J.-C. Guy, Paris (= SC 387 und 474)
- ATHANASIUS ALEXANDRINUS, 1994
Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine, krit. Textausg. v. G. J. M. Bartelink, Paris (= SC 400)
- BALSAMON, Theodorus, 1865
Canones sanctorum patrum qui in Trullo imperialis palatii Constantinopoli convenerunt, in: PG 137, Sp. 501–873
- CLUGNET, Léon, 1901
Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote (VIe siècle), Paris (= Bibliothèque hagiographique grecque)
- CONCILIIUM QUINISEXTUM, 2006
Das Konzil Quinisextum, griech.-dt., übers. u. eingel. v. H. Ohme, Turnhout (= FC 82)
- DĚJANIIJA MOSKOVSKICH SOBOROV 1666 i 1667 godov, ²1893
DĚjanija Moskovskich soborov 1666 i 1667 godov. Izdanie [vtoroje] Bratstva sv. Petra Mítropolita, vnov' provĚrennoe po podlinnoj rukopisi, M.
- DĚLO O FEOFANĚ PROKOPOVIČĚ, 1862
DĚlo o FeofanĚ ProkopovičĚ, in: Čtenija v Imperatorskom ObščestvĚ Istorii i Drevnostej Rossijskich pri Moskovskom universitetĚ, 1862, Buch 1, Teil 2 (Materijaly otečestvennye), S. 1–92

- DEMKOVA, Natal'ja Sergeevna, 1974
Iz istorii rannej staroobradčeskoj literatury, in: Trudy Otdela drevnerusskoj literatury AN SSSR 28, S. 385–392
- DENISOV, Andrej, 1907
Istorija o otcěch i stradalčěch Soloveckich, iže za blagočestie i svjatyja cerkovnyja zakony i predanija v nastojaščaja vremena velikodušno postradaša, M.
- DENISOV, Semen, 1906
Vinograd rossijskij ili Opisanie postradavšich v Rossii za drevlecerkovnoe blagočestie, napisannyj Simeonom Dionisievičem (knjazem Myšeckim), M. (= Beilage zur Zeitschrift *Starobrjadec*, Jg. 1906)
- DMITRIEV, Ivan Ivanovič, 1967
Polnoe sobranie stichotvorenij, red. v. G. P. Makogonenko, L. (= Biblioteka poëta)
- DOBROTOLJUBIE, 1793/1990
Dobrotoljubie. La Philocalie slavonne de Paissy Velitchkovsky. Reproduction anastatique intégrale de l'édition princeps, Moscou, 1793, hg. v. D. Zamfiresco, Bucarest (= Monuments de la culture mondiale)
- DOPOLNENIJA K AKTAM ISTORIČESKIM, 1846–1875
Dopolnenija k aktam istoričeskim, sobrannaja i izdannaja Archeografičeskoju kommissieju, 12 Bde., SPb.
- EIGENTLICHE WARHAFTIGE BESCHREIBUNG, 1572
Eigentliche Warhafftige Beschreibung etlicher Handlung / so sich in Reussen / zur Moscow / pleßkaw / Naugarten / Schlaboda / Narfa / Reuel / Derpt vnd andern Stätten verlossen vnd zugetragen. Item / wie ernstlich / Tyrannisch vnd grausamlich die Inwohner vnd andere diser ort / mit Mord / Todschlag / Raub / Brandt / Ertrencken / grosser Marter / Teurung / Hunger vnd Pestilentz sein heimgesucht vnd vberfallen worden, Franckfort am Mayn
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, 1952
Eusèbe de Césarée: Histoire ecclésiastique. Livres I–IV, krit. Textausg. v. G. Bardy, Paris (= SC 31)
- EVAGRIUS SCHOLASTICUS, 1898/1964
The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia, hg. v. J. Bidez u. L. Parmentier, Amsterdam (Nachdr. der Londoner Ausg. v. 1898)
- FLETCHER, Giles, 1856
Of the Russe Common Wealth: or, Maner of Governement by the Russe Emperour (commonly called the Emperour of Moskovia) with the manners and fashions of the people of that Country, in: Russia at the Close of the Sixteenth Century, hg. v. E. A. Bond, London, S. 1–152
- GOETZ, Leopold Karl, 1905
Pamjatniki Drevne-Russkago Kanoničeskago Prava. Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts, Stuttgart (= KRA 18/19)
- GREGORIUS NAZIANZENUS, 1860
Carmina, in: PG 37, Sp. 397–1600
- GWAGNINUS, Alexander (GUAGNINI, Alessandro), 1997
Alexandri Gwagnini Veronensis omnium regionum Moscoviae descriptio (Aleksandr Gvan'ini: Opisanie Moskovii), eingel. u. komm. v. G. G. Kozlova, M.
- HERBERSTAIN, Sigismundus (Liber Baro in), 1556
Rerum Moscovitarum Commentarii Sigismundi Liberi Baronis in Herberstain, Basilea
- HERDER, Johann Gottfried, 1877–1913
Sämtliche Werke, hg. v. B. Suphan, 33 Bde., Berlin
- HIERONYMUS, Eusebius, 1884
Commentaria in Epistolam ad Ephesios, in: PL 26, Sp. 467–590
- HORSEY, Jerome, 1856
A Relation or Memoriall abstracted owt of Sir Jerom Horsey his Travells, Imploiments, Services and Negociacions, observed and written with his owne hand, in: Russia at the Close of the Sixteenth Century, hg. v. E. A. Bond, London, S. 153–266

- IL'INSKIJ, Nikolaj Stepanovič, 1790–1795
Istoričeskoe opisanie goroda Pskova i ego drevnich prigorodov s samago ich osnovanija, 6 Teile, SPb.
- IVANOV, Sergej Arkad'evič, 2000
Žitie Prokopija Vjatskogo. Editio princeps, in: Florilegium. K 60-letiju B. N. Flori, M., S. 70–86
- IVANOV, Sergej Arkad'evič / MOLDOVAN, Aleksandr Michajlovič, 2006
Russkaja „dušepoleznaja povest“ s učastiem Andreja Jurodivogo, in: Verenica liter. K 60-letiju V. M. Živova, M., S. 242–272
- JAKOVLEVA, Ol'ga Alekseevna, 1955
Piskarevskij letopisec, in: Materialy po istorii SSSR 2: Dokumenty po istorii XV–XVII vv., M., S. 5–210
- JOHANNES CHRYSOSTOMUS, 1970
Jean Chrysostome: Sur l'incompréhensibilité de Dieu. Homélie I–V, 2. Edition, krit. Textausg. v. A.-M. Malingrey, Paris (= SC 28^{bis})
- KOCH, Ernst, 1907
Moskowiter in der Oberlausitz und M. Bartholomäus Scultetus in Görlitz. Kulturbilder aus der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, in: Neues Lausitzisches Magazin 83, S. 1–90
- KOURILAS, Euloge / HALKIN, François, 1936
Deux Vies de S. Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos (XVI^e s.), in: AnBoll 54 (1936), S. 38–112
- KUZNECOV, Ioann Ioannovič (protoierej), 1910
Svjatye blažennye Vasilij i Ioann, Christa radi Moskovskie čudotvorcy, M. (= Zapiski Moskovskago archeologičeskago instituta 8)
- LAVRENT'EVSKAJA LETOPIS' 21926/1962
Lavrent'evskaja letopis', vyp. 1: Povest' vremennyh let = Polnoe sobranie russkich letopisej, hg. v. der Akad. d. Wiss., Bd. 1, M. [unveränd. Nachdr. der Leningrader Ausg. v. 1926]
- MAJESKA, George P., 1984
Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, Washington, D. C. (= DOS 19)
- MATERIALY DLJA ISTORII RASKOLA, 1874–1894
Materialy dlja istorii raskola za pervoe vremja ego suščestvovanija, red. v. N. I. Subbotin, 9 Bde., M.
- MOLDOVAN, Aleksandr Michajlovič, 2000
Žitie Andreja Jurodivogo v slavjanskoj pis'mennosti, M.
- OPISANIE DOKUMENTOV I DĚL, 1868–1915
Opisanie dokumentov i děl, chranjaščichsja v archivě Svjatějšago Pravitel'stvujuščago Sinoda, Bde. 1–50 [unvollst. publ.], SPb.
- O CHRISTA RADI JURODIVOM FEODORĚ, 1898
O svjatom blažennom Christa radi jurodivom Feodorě, in: Novgorodskijja eparchial'nyja vědomosti 24, S. 861–863
- PACHOMIJ LOGOFET, 1908/1963
Werke in Auswahl (Pachomij Serb i ego agiografičeskie pisanija), München (= Slavische Propyläen I [unveränd. Nachdr. der Ausg. v. V. M. Jablonskij, SPb. 1908])
- PALLADIUS Helenopolitanus, 1974
Palladio: La Storia Lausiaca, krit. Textausg. v. G. J. M. Bartelink, [Verona] (= ViSa 2)
- PASCAL, Blaise, 1954/1991
Œuvres complètes, hg. v. J. Chevalier, Paris (= Bibliothèque de la Pléiade 34)
- PAVEL ALEPPSKIJ, 2005
Putešestvie Antiochijskogo patriarcha Makarija v Rossiju v polovine XVII veka, opisannoe ego synom, archidiakonom Pavlom Aleppskim, aus dem Arabischen übers. v. G. Murkos, M.
- PHILOKALIA, 1782/1982–1992
Philokalia tōn hierōn nēptikōn, syneranistheisa para tōn hagiōn kai theophorōn paterōn, en hē dia tēs kata tēn praxin kai theōrian ēthikēs philosophias o nous kathairetai phōtizetai kai teleioutai,

- kai eis hēn prosetethēsan ta ek tēs en Venetia ekdoseōs elleiponta kephalaia tou makariou Patriarchou Kallistou, 5. Aufl. [nyn to pempton ekdidomenē], 5 Bde., Athen
- POLNOE SOBRANIE POSTANOVLENIJ I RASPORJAŽENIJ, 1869–1911
Polnoe sobranie postanovlenij i rasporjaženij po Vedomstvu Pravoslavnago Ispovėdanija Rossijskoj Imperii, 10 Bde., SPb.
- POLNOE SOBRANIE ZAKONOV ROSSIJSKOJ IMPERII S 1649 GODA, 1830
Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii, 1. Serie, 45 Bde. (1649–1825), SPb.
- PLATO, 1899–1906
Platonis opera, hg. v. J. Burnet, 5 Bde., Oxford (= SCBO)
- PSKOVSKIE LETOPISI, 1941/2003
Pskovskie letopisi = Polnoe sobranie russkich letopisej, Bd. V/1, M.
- RERUM ROSSICARUM SCRIPTORES EXTERI, 1851–1868
Skazanja inostrannyh pisatelej o Rossii, hg. v. der Archeograph. Kommission, 2 Bde., SPb.
- ROBINSON, Andrej Nikolaevič, 1963
Žizneopisanija Avvakuma i Epifanija. Issledovanie i teksty, M.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1959–1995
Œuvres complètes, hg. v. B. Gagnebin u. M. Raymond, 5 Bde., Paris (= Bibliothèque de la Pléiade 11, 153, 169, 208, 416)
- RYDÉN, Lennart, 1963
Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis, Uppsala (= SGU 4)
- RYDÉN, Lennart, 1995
The Life of St Andrew the Fool, 2 Bde., Uppsala (= AUU, SByU 4:1–2)
- SIMEON NOVUS THEOLOGUS, 1965
Syméon le Nouveau Théologien: Catéchèses 23–34, krit. Textausg. v. B. Krivochéine, Paris (= SC 113)
- STADEN, Heinrich von, 1930/1964
Aufzeichnungen über den Moskauer Staat, hg. v. F. T. Epstein, 2. Aufl., Hamburg (= Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde 34; Reihe A, Rechts- und Staatswissenschaften 5)
- SOBORNOE ULOŽENIE 1649 GODA, 1961
Sobornoe Uloženie 1649 goda, hg. u. komm. v. M. I. Tichomirov u. P. P. Epifanov, M.
- SOFIJSKAJA VTORAJA LETOPIS', 2001
Sofijskaja vtoraja letopis' = Polnoe sobranie russkich letopisej, Bd. VI/2, M.
- STOGLAV, 2000
Emčenko, Elena Borisovna (Hg.): Stoglav. Issledovanie i tekst, M.
- TATIŠČEV, Vasilij Nikitič, 1962–1968
Istorija Rossijskaja, hg. v. der Akad. d. Wiss., 7 Bde., M./L.
- TAUBE, Johann / KRUSE, Eilert, 1582
Erschreckliche, greuliche und vnerhorte Tyranny Iwan Wasilowitz, jtzo regierenden Großfürsten in Muscow, so er vorrucker Jar an seinen Blutsuerwanten Freunden, Vnderfürsten, Baioaren vnd gemeinem Landtuolck vnmenschlicher weise wider Gott vnd Recht erbermlich geübet, hg. v. G. Vom Hoff, o. O. [UB Köln]
- THEODORETUS CYRENSIS, 1977 und 1979
Théodoret de Cyr: Histoire des moines de Syrie, krit. Textausg. v. P. Canivet u. A. Leroy-Molinghen, 2 Bde., Paris (= SC 234 und 257)
- ŽITIE MICHAILA KLOPSKOGO, 1969
Žitie Michaila Klopskogo, in: Izbornik. Sbornik proizvedenij literatury drevnej Rusi, red. v. L. A. Dmitriev u. D. S. Lichačev, M. (= Biblioteka vseмирnoj literatury, Reihe 1, 15)
- ŽITIE PROKOPIJA USTJUŽSKAGO, 1893
Žitie prepodobnago Prokopija Ustjužskago, SPb. (= Izdanija Imperatorskago Obščestva Ljubitelej Drevnej Pišmennosti 103)
- ŽITIE PROTOPOPA AVVAKUMA, 1979
Žitie protopopa Avvakuma im samim napisannoe, i drugie ego sočinenija, red. v. N. K. Gudzij u. a., Irkutsk

ŽITĪJA AVRAAMIJA SMOLENSKAGO, 1912/1970

Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über den heiligen Avraamij von Smolensk (Žitija prepodobnago Avraamija Smolenskago i služby emu), München (= Slavische Propyläen 15 [unveränd. Nachdr. der Ausg. v. S. P. Rozanov, SPb. 1912])

1.2. Russische Literatur und Publizistik von 1800 bis 1917 (inkl. russ. Übersetzungsliteratur)

AFANAS'EV, Aleksandr Nikolaevič, 1859/1914

Narodnija russkija legendy, eingel. u. red. v. S. K. Šambinago, M.

AGAPIT (BELOVIDOV, Andrej Ivanovič), schiarchimandrit, 1900

Žizneopisanie v Božě počivšsago Optinskago starca Ieroschimonacha Amvrosija, 2 Teile, M.

AKSAKOV, Konstantin Sergeevič, 1861–1880/1889

Polnoe sobranie sočinenij, red. v. I. S. Aksakov u. a., 3 Bde. (Bd. 1 in der 2. Aufl.), M.

AKSAKOV, Sergej Timofeevič, 1986

Sobranie sočinenij, eingel. v. E. I. Annenkova, 3 Bde., M.

ALEKSIJ (KUZNECOV, Nikolaj Nikolaevič), ieromonach, 1913

Jurodstvo i stolpničestvo. Religiozno-psichologičeskoe izslėdovanie, SPb.

ARISTOV, Nikolaj Jakovlevič, 1880

Simbirskie jurodivye, in: Istoričeskij vėstnik, Jg. 1880, Nojabr', S. 566–575

ASKOČENSKIJ, Viktor Ipat'evič, 1860

Feofil, Ieroschimonach Kievo-Kitaevskoj pustyni, in: Domašnjaja besėda, Jg. 1860, H. 3, S. 29–40

ASKOČENSKIJ, Viktor Ipat'evič, 1861

Blestki i izgar', in: Domašnjaja besėda, Jg. 1861, H. 15, S. 328–331

BAKUNIN, Michail Aleksandrovič, 1996

Russische Zustände (1849), eingel. v. B. Nikolaevskij, Berlin (= M. B., Ausgew. Schriften 3)

BAŽENOV, Nikolaj Nikolaevič, 1909

Istorija Moskovskago Dollgauza, nyně Moskovskoj gorodskoj Preobraženskoj bol'nicy dlja duševno-bol'nych, M.

BELINSKIJ, Vissarion Grigor'evič, 1953–1959

Polnoe sobranie sočinenij, hg. v. der Akad. d. Wiss., 13 Bde., M.

BELORUKOV, Aleksandr M. (svjašč.), 1915

Vnutrennij perelom v žizni A. M. Buchareva (archimandrita Feodora), in: Bogoslovskij vėstnik, Jg. 1915, Bd. 3, H. 9–12, S. 785–867

BERDJAEV, Nikolaj Aleksandrovič, 1907

Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye (1900–1906 g.), SPb.

BESSONOV, Petr Alekseevič, 1861–1864

Kalėki perechožie. Sbornik stichov i izslėdovanie, 2 Bde., M.

BLAŽENNYJ ISIDOR, 1892

Blažennyj Isidor, Christa radi jurodivyj Rostovskij čudotvorec, Jaroslavl'

BOBORYKIN, Petr Dmitrievič, 1965

Vospominanija, eingel. u. komm. v. Ė. Vilenskaja u. L. Rojtberg, 2 Bde., M. (= Serija literaturnych memuarov)

BOROZDIN, Aleksandr Kornilovič, 1898/1900

Protopop Avvakum. Očerki iz istorii umstvennoj žizni russkago obščestva v XVII vėkě, 2. Aufl., SPb.

BROKGAUZ, Fridrich-Arnold' / EFRON, Il'ja Abramovič, 1890–1907

Enciklopedičeskij slovar', 82 Bde. u. 4 Zusatzbde., SPb.

- BUCHAREV, Aleksandr Matveevič (archimandrit Feodor), 1860
Něškoľko zaměčanij po povodu statejki v „Našem Vremeni“ o mnimom lžeprokě, in: Cerkovnaja lětopis' ‚Duchovnoj besědy‘, Jg. 1860, H. 46, S. 693–702
- BUCHAREV, Aleksandr Matveevič (archimandrit Feodor), 1862
Piš'mo k izdatelju i redaktoru „Strannika“, in: Syn otečestva. Voskresnyj numer, Jg. 1862, Nr. 1, S. 15–21
- BUCHAREV, Aleksandr Matveevič (archimandrit Feodor), 1865
O sovremennyh duchovnyh potrebnojstjach mysli i žizni, osobenno russkoj. Sobranie raznyh statej, M.
- BUCHAREV, Aleksandr Matveevič (archimandrit Feodor), 1866
Moja apologija po povodu kritičeskich otyzovov o knigě: O sovremennyh duchovnyh potrebnojstjach mysli i žizni, osobenno russkoj, M.
- BUCHAREV, Aleksandr Matveevič (archimandrit Feodor), 1871
Vospominanija o pokojnom zaštatnom svjaščennikě Novoierusalimskoj slobody Otcě Petrě Tomanickom, Jaroslavl'
- BUCHAREV, Aleksandr Matveevič (archimandrit Feodor), 1915
Piš'ma Archimandrita Feodora (A. M. Buchareva) k A. A. Lebedevu [1860–1871], in: Bogoslovskij věstnik. K 101-oj godovšině Imperatorskoj Moskovskoj Duchovnoj Akademii 1814–1915, Sergiev Posad 1915, Oktjabr'–Nojabr'–Dekabr', S. 413–544
- BULGAKOV, Sergej Nikolaevič, ¹1909
Geroizm i podvižničestvo (Iz razmyslenij o religioznoj prirode russkoj intelligencii), in: Věchi. Sbornik statej o russkoj intelligencii, 2. Aufl., M., S. 23–69
- BULGAKOV, Sergej Nikolaevič, 1994
Svet nevečernij. Sozercanija i umozrenija [Erstausg.: Sergiev Posad 1917], hg. u. komm. v. V. V. Sapov, M. (= Mysliteli XX veka)
- BULGAKOV, Sergej Vasilěvič, ³1913/1994
Pravoslavie. Prazdniki i posty. Bogosluženie. Treby. Raskoly, eresi, sekty. Protivnyje christianstvu i pravoslaviju učenija. Zapadnye christianskie veroispovedanija. Sobory Vostočnoj, Russkoj i Zapadnoj cerkvej, M. [Auszüge aus: S. V. B., Nastol'naja kniga dlja svjaščenno-cerkovnoslužitelej, 3. Aufl., Kiev 1913]
- BULGAKOVSKIJ, Dmitrij Gavrilovič (svjašč.), 1890/1891
Raba Božija Ksenija ili Jurodivyj Andrej Fedorovič. Pogrebena na Smolenskom kladbiščě v S.-Peterburgě, 4. Aufl., SPb.
- ČERNAVSKIJ, Nikolaj Michajlovič, 1916
Urjadnik P. F. Losev („Bosoj“) i ego vystuplenija po dělam Orenburgskoj eparchii, in: Orenburgskija eparchial'naja vedomosti, Čast' neofic., Jg. 1916, H. 33–34, S. 413–430; H. 35–36, S. 449–459
- CETLIN, Samuil L'vovič, 1912
K voprosu o simuljácii duševnyh bolěznej, in: Žurnal nevropatologii i psichiatрії imeni S. S. Korsakova, Jg. 1912, Buch 1, S. 54–60
- CHOMJAKOV (KHOMIAKOFF), Aleksej Stepanovič, 1872
L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient. Recueil d'articles sur des questions religieuses, écrits à différentes époques et à diverses occasions, Lausanne/Vevvey
- CHOMJAKOV, Aleksej Stepanovič, 1900
Polnoe sobranie sočinenij, 8 Bde., M.
- CHRISTA RADI JURODIVYJE, 1903
Christa radi jurodivye. Svjatyj Andrej, Nikolaj Kočanov, Michail Klopskij, Vasilij Blažennyj i drugie, M.
- CHUDJAKOV, Ivan Aleksandrovič, 1882
Opyt avtobiografii, Genève
- DAL', Vladimir Ivanovič, 1863–1866/1880–1882
Tolkovyj slovar' živago velikoruskago jazyka, 2. Aufl., 4 Bde., SPb./M.

- DENISOV, Leonid Ivanovič, 1904
Žitie, podvigi, čudesa, duchovnyja nastavenija i otkrytie svjatyh moščeĭ prepodobnago i bogonosnago otca našego Serafima, Sarovskago čudotvorca, M.
- D'JAČENKO, Grigorij Michajlovič (svjašč.), 1900
Iz oblasti tainstvennago. Prostaja rěč' o bytii i svojstvach duši čelověčeskoj, kak bogopodobnoj duchovnoj suščnosti, M.
- DOBROTOLJUBIE V RUSSKOM PEREVODĚ, 1877–1890
Dobrotoljubie v russkom perevodě, dopolnennoe, 5 Bde., SPb./M.
- DOBROTOLJUBIE V RUSSKOM PEREVODĚ, ²1883–1900
Dobrotoljubie v russkom perevodě, dopolnennoe, 2. Aufl., 5 Bde., M.
- DOBROTVORSKIJ, Ivan Michajlovič, 1869
Ljudi Božii. Russkaja sekta tak nazyvaemych duchovnych christian, Kazan'
- DOSTOEVSKIJ, Fedor Michajlovič, 1972–1988
Polnoe sobranie sočinenij, hg. v. der Akad. d. Wiss., 30 Bde., L.
- DOSTOEVSKIJ V NEIZDANNOJ PEREPISKE SOVREMENNIKOV, 1973
Dostoevskij v neizdannoj perepiske sovremennikov (1837–1881), hg. v. L. R. Lanskij, in: Literaturnoe nasledstvo. F.M. Dostoevskij. Novye materialy i issledovanija, Bd. 86, M., S. 349–564
- FEDOROV, Nikolaj Fedorovič, 1906–1913
Filosofija obščago děla. Stat'i, mysli i pis'ma, hg. v. V. A. Koževnikov u. N.P. Peterson, 2 Bde., M.
- FILARET (DROZDOV, Vasilij Michajlovič), mitropolit Moskovskij i Kolomenskij, 1888
Pis'ma Filareta, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago k vysočajšim osobam i raznym drugim licam, hg. v. Savva (Tichomirov), archiepiskop Tverskoj i Kašinskij, Tver'
- FLETČER, Džils (FLETCHER, Giles), 1867
O gosudarstvě russkom, ili Obraz pravlenija russkago Carja (obykovenno nazyvaemago Carem moskovskim), s opisaniem nravov i obyčaev žitelej étoj strany, eingel. v. M. A. Obolenskij, übers. v. D. I. Gippius, [Genève]
- FUDEL', Iosif Ivanovič (svjašč.), 1896
Jurij Nikolaevič Govorucha-Otrok, in: Pamjati Ju. N. Govoruchi-Otroka. Sbornik statej iz „Russkago Obozrěnija“, M., S. 39–47
- GERASIM (DOBROSERDOV, Georgij Ivanovič), episkop, 1865
Blažennyj Andrej Il'ič, SPb.
- GERASIM (DOBROSERDOV, Georgij Ivanovič), episkop, 1865a
Blažennyj Antonij Aleksěič, SPb.
- GERCEN (HERZEN), Aleksandr Ivanovič, 1954–1964
Sobranie sočinenij, hg. v. der Akad. d. Wiss., 30 Bde., M.
- GERBERŠTEJN, Sigizmund (HERBERSTEIN, Sigismund von, Baron), 1866
Zapiski o Moskovii. Aus dem Lateinischen übers. v. I. Anonimov, SPb.
- GERBERŠTEJN, Sigizmund (HERBERSTEIN, Sigismund von, Baron), 1908
Zapiski o Moskovitskich dělach, eingel. u. übers. v. A. I. Malein, SPb.
- GERMOGEN (DOBRONRAVIN, Konstantin Petrovič), episkop, 1860
Strannyj čelovek, in: Strannik, Jg. 1860, Bd. 1 (Jan.–März), Abt. 1, S. 46–50
- GERONTIJ (KURGANOVSKIJ), ieromonach, 1879/1887
Vospominanie ob Antoniě Aleksěeviče, Christa radi jurodivom, počivajuščem v Zadonskom Bogorodickom Pervoklassnom Monastyre, 2. Aufl., Voronež
- GOLUBINSKIJ, Evgenij Evstigneevič, 1901²–1911/1997–1998
Istorija Russkoj Cerkvi, hg. v. der Obščestvo ljubitelej cerkovnoj istorii, Bde. I/1–II/2, M. (= Materialy po istorii cerkvi 16–19 [unveränd. Nachdr. der Ausg. v. 1901–1911, Bde. I/1–2 in der 2. Aufl.: M. 1901–1904])
- GOLUBINSKIJ, Evgenij Evstigneevič, ²1903/1998
Istorija kanonizacii svjatyh v Russkoj Cerkvi, hg. v. Krutickoe Patriaršee Podvor'e u. der Obščestvo ljubitelej cerkovnoj istorii, M. [unveränd. Nachdr. der 2. Aufl., M. 1903]

- GORICKIJ, Ja., 1861
 Protest Ivana Jakovleviča, na gospodina Pryžova, za nazvanie ego lže-prorokom, M.
- GOVORUCHA-OTROK, Jurij Nikolaevič (Pseud.: NIKOLAEV, Jurij), 1893
 Fantazija i dejstviteľ'nost', in: Moskovskija vědomosti, Jg. 1893, Nr. 201 (S. 3), 208 (S. 3–4), 215 (S. 3), 222 (S. 2)
- GRIGOR'EV, Apollon Aleksandrovič (Pseud.: Nenužnyj čelovek), 1863
 Plačevnyja razmyšlenija o despotizmě i voľnom rabstvě mysli. Iz zapisok nenužnago čeloveka, in: Jakor', Jg. 1863, H. 3, S. 41–47
- IGNATIJ (BRJANČANINOV, Dmitrij Aleksandrovič), episkop, 1865–1867/1886
 Sočinenija episkopa Ignatija Brjančaninova, 2. Aufl., 5 Bde., SPb.
- IGNATIJ (BRJANČANINOV, Dmitrij Aleksandrovič), episkop, 1865–1867/1905
 Sočinenija episkopa Ignatija Brjančaninova, 3. Aufl., 5 Bde., SPb.
- ISTORIČESKIJ SKAZANIJ O ŽIZNI SVJATYCH, 1880
 Istoričeskija skazanija o žizni svjatyh, podvizavšichsja v Vologodskoj eparchii, proslavljajemyh vseju Cerkoviju i městno čtymych, Vologda
- IZ MOICH PAMJATNYCH ZAMĚTOK, 1869
 Iz moich pamjatnyh zamětok o trudach i žizni Ivana Jakovleviča, M.
- JAKOVENKO, Vladimir Ivanovič, 1900
 Duševno-bol'nye Moskovskoj gubernii, M.
- JURODSTVUJUŠČIE V ATEIZMĚ, 1862
 N. Č.: Jurodstvujuščie v ateizmě, in: Domašnjaja besěda, Jg. 1862, H. 11, S. 245–249
- KARAMZIN, Nikolaj Michajlovič, 1842–1843/1988–1989
 Istorija Gosudarstva Rossijskago. 3 Bücher, M. [unveränd. Nachdr. der 5. Aufl., SPb. 1842–43]
- KATKOV, Michail Nikiforovič, 1861
 Starye bogi i novye bogi, in: Russkij vēstnik 31 (otděl „Literaturnoe obozrěnie i zamětki“), S. 891–904
- KIREEV, A. F., 1894
 Jurodivyj Ivan Jakovlevič Korejš, M.
- KIREEVSKIJ, Ivan Vasil'evič, 1911
 Polnoe sobranie sočinenij, red. v. M. Geršenzon, 2 Bde., M.
- KLJUČEVSKIJ, Vasilij Osipovič, 1871/1988
 Drevnerusskija žitija svjatyh kak istoričeskij istočnik, M. [unveränd. Nachdr. der Ausg. v. 1871]
- KLJUČEVSKIJ, Vasilij Osipovič, 1956–1959
 Sočinenija, komm. v. V. A. Aleksandrov u. A. A. Zimin, 8 Bde., M.
- KOLOŠIN, Sergej Pavlovič, 1861
 Poslědnija počesti Ivanu Jakovliču, in: Sěvernaja pčela, Jg. 1861, Nr. 207, S. 849–850
- KORSAKOV, Sergej Sergeevič, 1893
 Kurs psichiatrii, M.
- KOSTOMAROV, Nikolaj Ivanovič, 1873–1888/1990–1992
 Russkaja istorija v žizneopisanijach eja glavnějšich dějatelej, 3 Bde., M. [unveränd. Nachdr. der Ausg., SPb. 1873–1888]
- KOVALEVSKIJ, Andrej Fedorovič, 1875
 Ioann zatvornik Sezenovskij, in: Dušepoleznoe čtenie, Jg. 1875, Teil 1, S. 222–264
- KOVALEVSKIJ, Andrej Fedorovič, 1889
 Blažennaja Pelagija Ivanovna, Christa radi jurodivaja podvižnica Serafimo-Divěevskago monastyrja, in: Dušepoleznoe čtenie, Jg. 1889, Teil 1, S. 418–442
- KOVALEVSKIJ, Ioann Andreevič (svjašč.), 1895/1902
 Jurodstvo o Christě i Christa radi jurodivye Vostočnoj i Russkoj Cerkvi. Istoričeskij očerk i žitija sich podvižnikov blagočestija, 3. Aufl., M.
- KOVALEVSKIJ, P., 1997
 Griška Rasputin [Erstausg.: M. 1917], in: Grigorij Rasputin. Sbornik istoričeskich materialov, eingel. u. zus.gest. v. V. Krjukov, M., Bd. 2, S. 119–144

- KRAINSKIJ, Nikolaj Vasil'evič, 1900
Porča, klikuši i bésnovatyja, SPb.
- LESKOV, Nikolaj Semenovič, 1956–1958
Sobranie sočinenij, red. v. V. G. Bazanov u. a., 11 Bde., M.
- LOMBROZO, Čezare, 1892
Genial'nost' i poměšatel'stvo, übers. v. K. Tetjušinova, SPb.
- MAKARIJ (BULGAJAKOV, Michail Petrovič), mitropolit Moskovskij i Kolomenskij, 1994–1997
Istorija Russkoj Cerkvi [Erstausg.: SPb. 1846–1883], hg. vom Spaso-Preobraženskij Valaamskij monastyř, 7 Bücher, M.
- MAKARIJ (IVANOV, Michail Nikolaevič), ieroschimonach, 1862–1863/1880
Sobranie pisem blažennyja pamjati Optinskago starca Ieroschimonacha Makarija, hg. v. der Kozeľskaja Vvedenskaja Optina pustyn', 2. Aufl., M.
- MAL'CEV, Aleksandr Felikissimovič, 1903
Rasprostranenie poměšatel'stva i vzgljad na étot nedug v drevnej Rusi, in: Obozřenie psichiatрії, nevrologii i éksperimental'noj psichologii, Jg. 1903, H. 2, S. 119–126/H. 3, S. 198–202
- MALINOVSKIJ, Pavel Petrovič, 1847/1855
Pomešatel'stvo, SPb.
- MAMIN-SIBIRJAK, Dmitrij Narkisovič, 1980–1981
Sobranie sočinenij, red. v. A. I. Gruzdev u. a., 6 Bde., M.
- MEL'GUNOV, Sergej Petrovič, 1911
Imperator Aleksandr I., in: Otečestvennaja vojna i russkoe obščestvo, red. v. A. K. Dživelegov, S. P. Mel'gunov u. V. I. Pičet, 1812–1912, Jubilejnoe izdanie, M., Bd. 2, S. 122–152
- MEL'NIKOV, Pavel Ivanovič (Pseud.: PEČERSKIJ, ANDREJ), 1897–1898/1909
Polnoe sobranie sočinenij, 2. Aufl., 7 Bde., M.
- MEREŽKOVSKIJ, Dmitrij Sergeevič, 1914
Polnoe sobranie sočinenij, 24 Bde., M.
- MEREŽKOVSKIJ, Dmitrij Sergeevič, 1991
Akropoľ. Izbrannye literaturno-kričičeskie sta'ti, zus.gest. u. komm. v. S. N. Povarcov, M. (= Serija „Iz archiva pečati“)
- MICHAJLOVSKIJ, Nikolaj Konstantinovič, 1957
Literaturno-kričičeskie sta'ti, eingel. u. komm. v. G. A. Bjalj, M. (= Russkaja kritika)
- MILJUKOV, Pavel Nikolaevič, 1993–1995
Očerki po istorii russkoj kul'tury [Erstausg.: SPb. 1896–1903], 3 Bde., M.
- MILLER, Fedor Bogdanovič (Pseud.: TJUL'PANOV, Giacint), 1861
Pochorony Ivana Jakovliča, in: Razvlečenie, Jg. 1861, Bd. 6, H. 11, S. 128
- MITROPOL'SKIJ, Nikolaj (protoierej), 1883
Jurodivaja Domna Karpovna, in: Tomskija eparchial'nyja vědomosti, Jg. 1883, H. 6, S. 168–173
- MITROPOL'SKIJ, Nikolaj (protoierej), 1897
O podvigě jurodstva voobšče. Domna Karpovna, Raba Božija Christa radi jurodstvujuščaja, M.
- MOREV, Flegont Semenovič (protoierej), 1894
Žizn' i dějanija prozorlivago starca otca Petra Tomanickago, zaštatnago svjaščennika v slobodě Vchodo-Ierusalimskoj, bliz goroda Ugliča, Jaroslavl'
- MURAV'EV, Andrej Nikolaevič, 1855–1859/1859–1868
Žitija svjatyh Rossijskoj cerkvi, takže iverskich i slavjanskich i mestnočtimych podvižnikov blagočestija, 12 Bde., 2. Aufl., SPb.
- MURAV'EV, Nikolaj Fedorovič, 1889
Žizn' Ioanna Sezenovskago zatvornika, osnovanie Sezenovskago děvič'jago monastyřja i kratkoe skazanie o smerti staricy Darii Sezenovskoj ženskoj obiteli, 5. Aufl., SPb.
- MUSORGSKIJ, Modest Petrovič, 1928
Boris Godunov. Opera v četjrech dejstvijach s prologom. Klavierauszug mit Text, hg. v. P. A. Lamm, M./London

- NEKRASOV, Nikolaj Alekseevič, 1971
Sobranie sočinienij, red. v. K. I. Čukovskij, 3 Bde., M.
- NIKOL'SKIJ, Nikolaj Konstantinovič, 1913
O drevne-russkom christianstvě, in: Russkaja mysl', Jg. 1913, Buch 6, S. 3–22
- NILUS, Sergej Aleksandrovič, 1909
Odin iz těch nemnoghich, kogo ves' mir nedostoin. Blažennyj Christa radi jurodivyj svjaščennik otec Feofilakt Avděev, Svjato-Troickaja Sergieva Lavra (= Troickaja Narodnaja Besěda 50)
- NILUS, Sergej Aleksandrovič, 1999–2005
Polnoe sobranie sočinienij, red. v. A. N. Strižev, 6 Bde., M.
- OSTROVSKIJ, Aleksandr Nikolaevič, 1973–1980
Polnoe sobranie sočinienij, red. v. G. I. Vladykin u. a., 12 Bde., M.
- OTKROVENNYE RASSKAZY STRANNIKA, ³1948
Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu otcu [Erstausg.: Kazan' 1881], 3. Aufl., Paris
- PALICYNA, Ekaterina Grigor'evna, 1869
Svėdėnija o žizni Ivana Jakovleviča Korejši, M.
- PAVLOV, Nikolaj Filippovič, 1860
Primėčanje k staťe N. Golicyna „Čto takoe Ivan Jakovlevič?“, in: Naše vremja, Jg. 1860, Nr. 38, S. 605–606
- PETERBURGSKOE OBOZRĚNIE, 1862
Peterburgskoe obozrėnie, in: Sėvernaja pčela, Jg. 1862, Nr. 70, S. 277–279
- PISAREV, Dmitrij Ivanovič, 2000 ff
Polnoe sobranie sočinienij i pisem, hg. v. der Akad. d. Wiss., 12 Bde., M.
- PJATNICKIJ, Michail Petrovič, 1898
Jurodstvo Christa radi, in: Novgorodskija eparchial'nja vėdomosti 24, S. 1353–1366
- POLNYJ PRAVOSLAVNYJ BOGOSLOVSKIJ ĖNCIKLOPEDIČESKIJ SLOVAR', 1913/1992
Polnyj pravoslavnyj bogoslovskij ěnciklopedičeskij slovar', 2 Bde., M. [unveränd. Nachdr. der Petersburger Ausg. v. 1913]
- POPOV, Evgenij (protoierej), 1879/1991
Svjatyje, imejuščie osobennuju blagodat' pomogat' v raznych boleznyjach i drugich nuždach, SPb. [Auszüge aus der Ausg., Perm' 1879]
- POSELJANIN, E. (POGOŽEV, Evgenij Nikolaevič), 1900/1910
Russkie podvižniki XIX vėka. S portretami i risunkami, 3. Aufl., SPb.
- POSELJANIN, E. (POGOŽEV, Evgenij Nikolaevič), 1903/1908
Prepodobnyj Serafim, Sarovskij čudotvorec (S novymi svėdėnijami o starcė), 2. Aufl., SPb.
- POSELJANIN, E. (POGOŽEV, Evgenij Nikolaevič), 1905
Russkaja Cerkov' i russkie podvižniki XVIII vėka. S portretami i risunkami, SPb.
- PRUGAVIN, Aleksandr Stepanovič, 1905/1906
Monastyrskija tjur'my v bor'bė s sektantstvom. K voprosu o vėroterpimosti, 2. Aufl., M.
- PRUGAVIN, Aleksandr Stepanovič, 1917
„Starec“ Grigorij Rasputin i ego poklonnicy, 2. Aufl., M.
- PRYŽOV, Ivan Gavrilovič, 1860
Žitie Ivana Jakovleviča, izvēstnago proroka v Moskvė, SPb.
- PRYŽOV, Ivan Gavrilovič, 1862
Skazanie o končine i pogrebenii moskovskich jurodivych Semena Mitriča i Ivana Jakovleviča, M.
- PRYŽOV, Ivan Gavrilovič, 1864
Dvacat' šest' moskovskich lže-prorokov, lže-jurodivych, dur i durakov, M.
- PRYŽOV, Ivan Gavrilovič, 1934
Očerki, staťi, pišma, red., ingel. u. komm. v. M. S. Al'tman, M.
- PUŠKIN, Aleksandr Sergeevič, 1977–1979
Polnoe sobranie sočinienij, hg. v. der Akad. d. Wiss., 10 Bde., 4. Aufl., L.

- PYLJAEV, Michail Ivanovič, 1892
Staroe žitě. Očerki i razskazy o byvsich v otšedšee vremja obrjadach, obyčajach i porjadkach v ustrojstvě domašnej i obščestvennoj žizni, SPb.
- PYLJAEV, Michail Ivanovič, 1898/1990
Zamečatel'nye čudaki i originaly, M. [unveränd. Nachdr. der Petersburger Ausg. v. 1898]
- RASPUTIN, Grigorij Efimovič, 1997
Žitie opytnogo strannika [Erstausg.: SPb. 1907], in: Grigorij Rasputin. Sbornik istoričeskich materialov, eingel. u. zus.gest. v. V. Krjukov, M., Bd. 4, S. 351–364
- ROZANOV, Aleksej, 1912
Ivan Jakovlevič Korejša. Po povodu suždenij o nem doktora N. N. Baženova, in: Dušepoleznoe čtenije, Jg. 1912, Teil 3, S. 219–242
- ROZANOV, Vasilij Vasil'evič, 1990
Sočinenija, zus.gest. u. komm. v. A. L. Nalepin u. T. V. Pomeranskaja, M.
- ROZANOV, Vasilij Vasil'evič, 1992
Opavšie list'ja. Liriko-filosofskie zapiski, eingel. u. zus.gest. v. A. V. Gulyga, M.
- RUDINSKIJ, Nikolaj Dmitrievič, 1896
Znacharstvo v Skopinskom i Dankovskom uěždach Rjazanskoj gubernii, in: Živaja starina, Jg. 1896, H. 2, S. 169–201
- SALTYKOV-ŠČEDRIN, Michail Evgrafovič, 1988
Sobranie sočinenij, red. v. S. A. Makašin u. K. I. Tjun'kin, 10 Bde., M. (= Biblioteka „Ogonek“)
- ŠČUKA, Efim, 1861
Bitva russkich s zdravym smyslom, ili Moskva iznyvajuščaja nad mogiloju Ivana Jakovleviča, in: Iskra, Jg. 1861, H. 41, S. 592
- SEMEVSKIJ, Michail Ivanovič, 1875
Predskazatel' monach Aveľ. 1757–1841, in: Russkaja starina 12, S. 414–435
- SERAFIM (ČIČAGOV, Leonid Michajlovič), archimandrit, 1896/1903
Lětopis' Serafimo-Divěevskago monastyrja Nižegorodskoj gub. Ardatovskago uěžda s žizneopisaniem osnovatelej eja: prepodobnago Serafima i schimonachini Aleksandry, urožd. A. S. Mel'gunovoj, 2. Aufl., SPb.
- ŠESTOV, Lev Isaakovič (ŠVARCMAN, Jehuda Leib), 1908
Načala i koncy. Sbornik statej, SPb.
- SIPOVSKIJ, Vasilij Dmitrievič, 1879–1888/1992
Rodnaja starina. Otečestvennaja istorija v rasskazach i kartinach (s IX po XVI st.), M. [veränd. Nachdr. der Petersburger Ausg. v. 1879/1888]
- SKAZANIJA O PELAGII IVANOVNĚ SEREBRENIKOVOJ, 1891
Skazanija o Christa radi podvižnicě Serafimo-Divěevskago monastyrja Pelagii Ivanovně Serbrenikovojoj. Sobrany ot lic, blizkich k nej, Tver'
- SLADKOPEVCEV, Petr Michajlovič, 1860
O sv. jurodivych Christa radi, in: Duchovnaja besěda, Jg. 1860, S. 362–381 u. 428–438
- SLOVAR' ISTORIČESKIJ O RUSSKICH SVJATČH, ²1862/1991
Ėristov, Dmitrij Aleksevič: Slovar' istoričeskij o svjatyh, proslavlennyh v Rossijskoj Cerkvi i o někotoryh podvižnikach blagočestija, městno čtimych, M. [unveränd. Nachdr. der 2. Aufl., SPb. 1862]
- SMELOV, Nikolaj Jakovlevič, 1897
Slučaj pritvornago slaboumija (simulatio dementiae), in: Nevrologičeskij věstnik, Jg. 1897, Bd. 5/1, S. 131–146
- SNEGIREV, Ivan Michajlovič, 1864
Svjatyj Vasilij Blažennyj, in: Dušepoleznoe čtenie, Jg. 1864, Teil 2, S. 293–308
- SOKOLOV, Dmitrij Glebovič, 1877
Razskazy i očerki, SPb.
- SOKOLOV, Dmitrij Glebovič (Pseud.: VASIN, Dm.), 1894
Glěb Ivanovič Uspenskij. Biografičeskaja zamětka, in: Russkoe bogatstvo, Jg. 1894, H. 6, S. 55

- SOKOLOV, Leonid Aleksandrovič, 1913
Rez. ‚Jeromonach Aleksij (Kuznecov), Jurodstvo i stolpničestvo‘, in: Trudy imperatorskoj Kievskoj Duchovnoj Akademii, Jg. 1913, Bd. 3, S. 329–338
- SOLOV’EV, Sergej Michajlovič, 1988–1995
Sočinenija, 18 Bücher, red. v. I. D. Kovalčenko u. S. S. Dmitriev, M.
- SOLOV’EV, Vladimir Sergeevič, 1901–1907/1911–1914
Sobranie sočinenij, red. v. S. M. Solov’ev u. Ė. L. Radlov, 2. Aufl., 10 Bde., SPb.
- SPASSKIJ, I. M., 1884
Iz vospominanij ob Ivaně Jakovlevičě Korejšě, in: Dušepoleznoe čtenie, Jg. 1884, Teil 1, S. 22–54 u. 129–166
- SPASSKIJ, Michail (svjašč.), 1862
Něscol’ko slov ob Ivaně Jakovlevičě Korejšě (Iz piš’ma svjaščennika k o. archimandritu Feodoru), in: Strannik, Jg. 1862, Bd. 2 (April–Juni), Abt. 1, S. 293–297
- STASOV, Vladimir Vasil’evič, 1952
Izbrannye sočinenija, zus.gest. v. P. T. Ščipunov, 3 Bde., M.
- STRUVE, Petr Bergardovič, ²1909
Intelligencija i revolucija, in: Věchi. Sbornik statej o russkoj intelligencii, 2. Aufl., M., S. 156–174
- ŠUL’C, Aleksandr Vasil’evič, 1865
Prizrěnie poměšannyh v Rossii, in: Archiv Sudebnoj mediciny i občestvennoj gigieny, Jg. 1865, Buch 1, Teil 3, S. 1–47
- TAREEV, Michail Michajlovič, 1908–1910
Osnovy christianstva. Sistema religioznoj mysli, 5 Bde., Sergiev Posad
- TICHOMIROV, E. A., 1884
Jurodivye Christa radi i ich blagotvornaja dlja občestva dejatel’nost’, in: Dušepoleznoe čtenie, Jg. 1884, Teil 3, S. 98–114
- TICHOMIROV, Lev Aleksandrovič (Pseud.: KOL’COV, I.), 1882
V zaščitu intelligencii, in: Dělo, Jg. 1882, H. 4, Abt. 2 (Sovremennoe obozrěnie), S. 1–32
- TICHOMIROV (TICHOMIROV), Lev Aleksandrovič, 1886
La Russie politique et sociale, Paris
- TICHOMIROV, Lev Aleksandrovič, 1896
K voprosu ob intelligencii, in: Russkoe obozrěnie 37, S. 977–994
- TICHOMIROV, Lev Aleksandrovič, 1997
Kritika demokratii. Stat’i iz žurnala „Russkoe obozrenie“ 1892–1897 gg., eingel. u. komm. v. M. B. Smolin, M. (= Puti russkogo imperskogo soznanija)
- TIMOFEEVA, Varvara Vasil’evna (Pseud.: POČINKOVSKAJA, O.), 1964
God raboty s znamenitym pisatelem [Erstausg.: 1904], in: F. M. Dostoevskij v vospominanijach sovremennikov, zus.gest. v. A. S. Dolinin, M., Bd. 2, S. 123–185
- TOLSTOJ, Aleksej Konstantinovič, 1963–1964
Sobranie sočinenij, red. v. I. Jampol’skij, 4 Bde., M.
- TOLSTOJ, Lev Nikolaevič, 1928–1958
Polnoe sobranie sočinenij, red. v. V. G. Čertkov, 90 Bde., M./L.
- TOLSTOJ, Michail Vladimirovič, ²1870/1991
Rasskazy iz istorii Russkoj Cerkvi [Auscg. M. ²1870], in: Istorija Russkoj Cerkvi, hg. vom Spaso-Preobraženskij Valaamskij monastyr’, Valaam, S. 7–671
- TRUFANOV, Sergej Michajlovič (byvšij ieromonach Ilidor), 1997
Svjatoj čert [Erstausg.: M. 1917], in: Grigorij Rasputin. Sbornik istoričeskich materialov, eingel. u. zus.gest. v. V. Krjukov, M., Bd. 1, S. 295–452
- TURGENEV, Ivan Sergeevič, 1960–1968
Polnoe sobranie sočinenij i pisem, hg. v. der Akad. d. Wiss., 28 Bde. (Sočinenija 15 Bde./Piš’ma 13 Bde.), M./L.
- UŠAKOV, Aleksandr Sergeevič (Pseud.: SKAVRONSKIJ, N.), 1862–1868
Očerki Moskvy, 3 Bde., M.

- USPENSKIJ, Gleb Ivanovič, 1955–1957
Sobranie sočinienij, red. v. V. P. Druzin, 9 Bde., M.
- VOLYNSKIJ, A. (FLEKSER, Akim L'vovič), 1894
Kololacy. Zabytoe slovo, in: Sěvernij věstnik, Jg. 1894, H. 12, S. 86–88
- VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM, 1871
Vrazumlenie zabluzhdšim, sostavlennoe na osnovanii Svjaščennago Pisanija, hg. vom Russischen Panteleimon-Kloster auf dem hl. Berg Athos, SPb.
- VRAZUMLENIE ZABLUŽDŠIM I ISPOVĚD', 1885
Vrazumlenie zabluzhdšim i ispovėd' obrativšagosja ot zabluzdenija, Odessa
- ZABELIN, Ivan Egorovič, 1862/1895
Domašnjij byt russkich carej v XVI i XVII stolėtijach, Teil 1, 3. Aufl., M.
- ZABYLIN, Michail, 1880/1992
Russkij narod. Ego obyčai, obrjady, predanija, suevėrija i poėzija, M. [unveränd. Nachdr. der Ausg. v. 1880]
- ZAJCEV, Varfolomej Aleksandrovič, 1865
Rez. ‚O sovremennyh duchovnyh potrebnoščach mysli i žizni, osobenno russkoj. Sobranie raznyh statej A. Buchareva‘, in: Russkoe slovo, Jg. 1865, Mart, Abt. 2 (Literaturnoe obozrėnie), S. 73–75
- ŽITIJA SVJATYCH, 1903²–1916
Žitija svjatyh, na russkom jazykė izložennyja po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dmitrija Rostovskago s dopolnenijami, ob'jasnitel'nymi primėčanijami i izobraženijami svjatyh, hg. v. Hl. Synod, 12 Monatsbde. u. 2 Zusatzbde., Bde. 1–4 (Sentjabr' – Dekabr') in der 2. Aufl. (1903–1906), M.
- ŽIZNEOPISANIJA, 1906–1912
Žizneopisanija otečestvennyh podiviznikov blagočestija 18 i 19 vėkov, red. v. Archimandrit Nikodim (Kononov, Aleksandr) u. a., 12 Monatsbde. u. Zusatzbde. 1/1–2, M.
- ZNAMENSKIJ, Petr Vasilėvič, 1870/2000
Istorija Russkoj Cerkvi. Učebnoe rukovodstvo, 9. Aufl., hg. v. der Obščestvo ljubitelej cerkovnoj istorii u. a., M. (= Materialy po istorii cerkvi 10)
- ZNOSKO, Vladimir (svjašč.), 1906/2001
Skazanie o prepodobnom starce Feofile, ieroschimonache, Christa radi jurodivom podiviznike i prozorlivce Kievo-Pečerskoj Lavry (s istoričeskimi kommentarijami), Kiev [veränd. Nachdr. der Ausg. v. 1906]
- ZNOSKO, Vladimir (svjašč.), 1908
Christa radi jurodivyj strannik Ivan Grigorėvič, po prozvaniju „Bosyj“, Kiev
- ZNOSKO, Vladimir (svjašč.), 1911/1992
Christa radi jurodivyj starec Paisij, rjasofornyj inok Kievo-Pečerskoj Lavry, Kiev [veränd. Nachdr. der Ausg. v. 1911]

2. Weitere Literatur

- AGRANovič, Sof'ja Zalmanovna, 1989
Obraz jurodivogo v tragedii A. S. Puškina „Boris Godunov“, in: Soderžatel'nost' form v chudožestvennoj literature. Mežvuzovskij sbornik, Kujbyšev, S. 27–44
- ALEKSEEV, Petr Alekseevič, 1773–1776/1815–1818
Cerkovnyj slovar' ili istolkovanie rečenij slavenskich drevnich. 5 Teile., 3. Aufl., M.
- AL'TMAN, Moisej Semenič, 1931
Pryžov i Dostojevskij, in: Katorga i ssylka, Jg. 1931, H. 8–9, S. 57–71
- ANDRONIK (TRUBAČEV, Aleksandr Sergeevič), igumen, 2000
Kanonizacija svjatyh v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: Pravoslavnaja Ėnciklopedija, red. v. Patriarch Aleksij II., Einleitungsbde., M., S. 346–371

- ANNINSKIJ, Lev Aleksandrovič, 1993
 Blažnye i blažennye, in: N. S. Leskov, *Sobranie sočinenij v šesti tomach*, hg. v. L. A. Anninskij, Bd. 6, S. 5–15
- ANTOCI, Peter M., 1995
 Scandal and Marginality in the Vitae of Holy Fools, in: *CLit* 44, S. 275–288
- ARŽANUCHIN, Vladislav Vladimirovič, 2002
 Art. „Zwieglabe“, in: *Lexikon der russischen Kultur*, hg. v. N. Franz, Darmstadt, S. 492–493
- ATEISTIČESKIJ SLOVAR', 1983/1986
 Ateističeskij slovar', red. v. M. P. Novikov, 2. Aufl., M.
- AVER'JANOV, Vitalij Vladimirovič, 2003
 Priroda ruskoj ékspansii, M. (= *Ispytanie mudrost'ju* 11)
- BACHTIN, Michail Michajlovič, 1963/1979
 Problemy početiki Dostoevskogo, 4. Aufl., M.
- BASILOV, Vladimir Nikolaevič, 2004
 Sibirische Schamanen – Auserwählte Geister, übers. v. R. Schletzer, Berlin (= *Studia Eurasia* 9)
- BEHR-SIGEL, Elisabeth, 1938
 Les „fous pour le Christ“ et la „sainteté laïque“ dans l'ancienne Russie, in: *Irén.* 15, S. 554–565
- BEHRISCH, Lars, 2003
 Die Kirchenreform Peters des Großen und ihre Auswirkungen bis 1730, Berlin (= *magie-e – forum historicum* 9: www.magi-e.historicum.net/reihe/magi-e_band_09.pdf [01.05.2003])
- BELENSON, Elisabeth, 1927
 O podvigé jurodstva, in: *Put'*, Jg. 1927, H. 8, S. 89–98
- BENZ, Ernst, 1938
 Heilige Narrheit, in: *Kyrios* 3, S. 1–55
- BENZ, Ernst (Hg.), 1953/1987
 Russische Heiligenlegenden, Zürich
- BERDJAEV, Nikolaj Aleksandrovič, 1924
 Russkaja religioznaja ideja, in: *Problemy russkago religioznago soznanija*. Sbornik statej, Berlin, S. 52–138
- BERDJAEV, Nikolaj Aleksandrovič, 1946
 Russkaja ideja. Osnovnye problemy ruskoj mysli XIX veka i načala XX veka, Paris
- BERNŠTAM, Taťjana Aleksandrovna, 1989
 Russkaja narodnaja kul'tura i narodnaja religija, in: *Sovetskaja étnografija*, Jg. 1989, H. 1, S. 91–100
- BILLINGTON, James H., 1966/1970
 The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture, New York
- BIRJUKOV, Pavel Ivanovič, 2000
 Biografija L. N. Tolstogo, 2 Bücher, M. [veränd. Nachdr. der Ausg. v. 1923]
- BLAŽENNAJA KSENIJA, 1994
 Blažennaja Ksenija Peterburgskaja. Sovremennye čudesa, žitie, akafist, zus.gest. v. L. Jakovleva, M.
- BLAŽENNYE STARICY DIVEEVSKOGO MONASTYRJA, 2003
 Blažennye staricy Diveevskogo monastyrja, zus.gest. u. engel. v. A. N. Strižev, M.
- BODIN, Per-Arne, 1995
 Lev Tolstoy and Folly in Christ, in: *The Holy Fool in Byzantium and Russia*. Papers presented at a symposium arranged by The Norwegian Committee of Byzantine Studies 28 August 1993 at the University of Bergen, hg. v. I. Lunde, Bergen, S. 35–46
- BODIN, Per-Arne, 2009
 Language, Canonization and Holy Foolishness. Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition, Stockholm (= *AUS, Stockholm Slavic Studies* 38)
- BODIN, Per-Arne, 2011
 Holy Foolishness and Postmodern Culture, in: P. Hunt/S. Kobets (Hg.), *Holy Foolishness in Russia*. New Perspectives, Bloomington/Indiana, S. 353–372

- BONDI, Sergej Michajlovič, 1978
O Puškine. Stat'i i issledovanija, M.
- BØRTNES, Jostein, 1995
Dostoevskian Fools – Holy and Unholy, in: The Holy Fool in Byzantium and Russia. Papers presented at a symposium arranged by The Norwegian Committee of Byzantine Studies 28 August 1993 at the University of Bergen, hg. v. I. Lunde, Bergen, S. 18–34
- BOUSSET, Wilhelm, 1922
Der verborgene Heilige, in: ARW 21, S. 1–17
- BROWN, Peter Robert Lamont, 1981/1986
The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago (= HLHR, NF 2)
- BUDOVNIC, Isaak Urijelevič, 1964
Jurodivye drevnej Rusi, in: VIRA 1964, S. 170–195
- CAMPENHAUSEN, Hans Frhr von, 1960
Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge, Tübingen
- ČERNOZEMOVA, Elena Nikolaevna, 1983
K voprosu o vyraziteljach „mnenija narodnogo“ v tragedii A. S. Puškina „Boris Godunov“. Puškinskij jurodivyj i šekspirovskie šuty, in: Problemy tipologičeskich i kontaktnych svjazej v russkoj i zarubežnoj literature, Krasnojarsk, S. 33–45
- CHALLIS, Natalia / DEWEY, Horace W., 1974
The Blessed Fools of Old Russia, in: JGO NF 22, S. 1–11
- CHALLIS, Natalia / DEWEY, Horace W., 1978
Divine Folly in Old Kievan Literature. The Tale of Isaac the Cave Dweller, in: Slavic and East European Journal 22, S. 255–264
- CHRONOLOGIČESKIJ SPISOK RUSSKICH SVJATYCH, 1991
Chronologičeskij spisok russkich svjatyč, in: Istorija Russkoj Cerkvi, hg. vom Spaso-Preobraženskij Valaamskij monastyr', Valaam, S. 687–721
- CHRYSOSTOMUS, Johannes (BLASCHKEWITZ, Basilius), 1972
Die radikalen Sekten der russischen Altgläubigen, in: OS 21, S. 3–29/105–115
- COJ, Ljudmila Nikolaevna, 1990
Šamanizm i jurodstvo, in: Poljarnaja zvezda, Jg. 1990, H. 3, S. 121–123
- DAMASKIN (ORLOVSKIJ, Vladimir), IEROMONACH / IGUMEN, 1992–2002
Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Rossijskoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim, 7 Bde., Tver'
- DANIEL, Ute, 2001/2003
Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, 3. Aufl., Frankfurt am Main (= stw 1523)
- DAVYDOVA, Natal'ja Vladimirovna, 1994
Car' Ivan i Pokrovskij chram. Čitaem poslanija Ioanna Groznogo i „Žitie Vasilija blažennogo“, M.
- DÉROCHE, Vincent, 1995
Études sur Léontios de Néapolis, Uppsala (AUU, SByU 3)
- DMITRIEVA, Ekaterina Evgen'evna (Katia), 1996
Herder im Streit zwischen Okzidentalisten und Slawophilen um das russische Nationalbewusstsein, in: R. Otto (Hg.), Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders, Würzburg, S. 325–332
- EBERT, Christa, 2002
Die Funktion des Christusnarren (*jurodivyj*) in der altrussischen Kultur, in: M. Rothe / H. Schröder (Hg.), Ritualisierte Tabuverletzung, Lachkultur und das Karnevaleske. Beiträge des Finnisch-Ungarischen Kultursemiotischen Symposiums 9. bis 11. November 2000 Berlin – Frankfurt (Oder), Frankfurt am Main u. a. (= Studien zur Ethik in Ostmitteleuropa 6), S. 261–278
- ĖJCHENBAUM, Boris Michajlovič, 1974
Lev Tolstoj. Semidesjatye gody [Erstausg.: 1960], einged. v. G. Bjalj, L.

- ELIADE, Mircea, 1951/1968
Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, 2. Aufl., Paris
- ÈRENBURG, Il'ja Grigor'evič, 1961–1966
Ljudi, gody, žizn', 6 Bücher in 3 Bänden, M.
- ESAULOV, Ivan Andreevič, 1998
Jurodstvo i štovstvo v ruskoj literature. Nekotorye nabljudenija, in: Literaturnoe obozrenie, Jg. 1998, H. 3, S. 108–112
- ËTKIND, Aleksandr Markovič, 1998
Chlyst. Sekty, literatura i revoljucija, M. (= wiss. Beilage zur Zeitschrift *Novoe literaturnoe obozrenie* 12)
- EVĐOKIMOV, Michel, 1987
Pèlerins russes et vagabonds mystiques, Paris
- EVĐOKIMOV, Paul, 1970
Le Christ dans la pensée russe, Paris
- FAHL, Sabine, 1996
Ein Brief von einem Narren in Christo, in: SOrth, Jg. 1996, H. 3, FS für K. Onasch zum 80. Geburtstag, hg. v. V. Ivanov u. H. Goltz, Berlin, S. 15–17
- FEDOROV, Vladimir Aleksandrovič, 2003
Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' i gosudarstvo. Sinodal'nyj period (1700–1917), M. (= Stranicy rossijskoj istorii)
- FEDOTOV, Georgij Petrovič, 1931/1959
Svjatye drevnej Rusi, New York [veränd. Nachdr. der Pariser Ausg. v. 1931]
- FEDOTOV, Georgij Petrovič, 1975
The Russian Religious Mind, 2 Bde., Belmont/Mass. (= The Collected Works of G. P. Fedotov 3 und 4)
- FEDOTOV, Georgij Petrovič, 1991–1992
Sud'ba i grechi Rossii. Izbrannye stat'i po filosofii ruskoj istorii i kul'tury, zus.gest., eingl. u. komm. v. V. F. Bojkov, 2 Bde., SPb.
- FERRARI, Laura, 1984
Gli jurodivye, i „folli per Cristo“, in: *Russia Cristiana* 9, f. 198, S. 53–64
- FEUERSTEIN, Georg, 1991
Holy Madness. The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus, New York
- FIENE, Donald M., 1988
Rez. „Thompson, Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture“, in: *Slavic and East European Journal* 32, S. 151–153
- FIGES, Orlando, 2002/2003
Natasha's Dance. A Cultural History of Russia, London
- FIRSOV, Sergej L'vovič, 2002
Russkaja cerkov' nakanune peremen (konec 1890-ch–1918 gg.), M.
- FLORENSKIJ, Pavel Aleksandrovič (svjašč.), 1994 ff
Sočinenija, hg. v. igumen Andronik (Trubačev), 4 Bde. u. Zusatzbde., M. (= *Filosofskoe nasledie*)
- FLORENSKIJ, Pavel Aleksandrovič (svjašč.), 1997
Archimandrit Feodor (A. M. Bucharev) [1919, unvoll.], in: Archimandrit Feodor (A. M. Bucharev). Pro et contra. Ličnost' i tvorčestvo archimandrita Feodora (Buchareva) v ocenke russkich myslitelej i issledovatelej. Antologija, SPb., S. 585–637
- FLOROVSKIJ (FLOROVSKY), Georgij Vasil'evič, 1972–1989
The Collected Works of Georges Florovsky, hg. v. R. S. Haugh, 14 Bde., Belmont / Vaduz
- FOHRER, Georg, 1953/1968
Die symbolischen Handlungen der Propheten, 2. Aufl., Zürich / Stuttgart (= *ATHANT* 54)
- FOUCAULT, Michel, 1954/2002
Maladie mentale et psychologie, 3. Aufl., Paris

- FOUCAULT, Michel, 1969/2004
L'archéologie du savoir, Paris (= Bibliothèque des Sciences humaines)
- FOUCAULT, Michel, 1972/1990
Histoire de la folie à l'âge classique, Paris (= Collection Tel 9)
- FOUCAULT, Michel, 2001
Fearless Speech, hg. v. J. Pearson, Los Angeles
- FREEZE, Gregory L., 1985
Die Laisierung des Archimandriten Feodor (Bucharev) und ihre kirchenpolitischen Hintergründe. Theologie und Politik im Russland der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: KO 28, S. 26–52
- FÜLÖP-MILLER, René (MÜLLER, Philipp Jakob), 1927/1931
Der heilige Teufel. Rasputin und die Frauen, Ungekürzte Sonderausg. (31.–80. Tsd.), Berlin/Wien/Leipzig
- GAMAYOUN, 1938–1939
Études sur la spiritualité populaire russe. Les „fous pour le Christ“, in: ReC, Jg. 1938–39, H. 1, S. 57–77
- GELZER, Heinrich, 1907
Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts [Erstausg.: München 1889], in: H. G.: Ausgewählte kleine Schriften, Leipzig, S. 1–56
- GIPPIUS, Anna Nikolaevna, 1927
Svjatoj Tichon Zadonskij, episkop Voronežskij i vseja Rossii čudotvorec, Paris
- GIPPIUS, Zinaida Nikolaevna, 1997
Živye lica [Erstausg.: Praha 1925], in: Grigorij Rasputin. Sbornik istoričeskich materialov, zus. gest. v. V. Krjukov, M., Bd. 4, S. 3–38
- GITERMANN, Valentin, 1949/1988
Geschichte Russlands, 3 Bde., Zürich [unveränd. Nachdr. der Hamburger Ausg. v. 1949]
- GLADKOVA, Ol'ga Vladimirovna, 2001
Agiografičeskij kanon i „zapadnaja tema“ v „Žitii Isidora Tverdislova, Rostovskogo čudotvorca“, in: Drevnjaja Rus', Jg. 2001, H. 4, S. 81–88
- GOERDT, Wilhelm, 1984/1995
Russische Philosophie. Grundlagen, Sonderausg., Freiburg i. Br./München (leicht gekürzter Nachdr. der 1. Aufl.)
- GOLCZEWSKI, Frank/PICKHAN, Gertrud, 1998
Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert. Darstellung und Texte. Unter Mitw. von N. Halač, Göttingen
- GORAÏNOFF (GORJAINOVA), Irina Nikolaevna, 1983
Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe, Paris
- GORBAČEVA, Natal'ja Borisovna, 1999
Ksenija Peterburgskaja, M. (= Velikie proroki 1)
- GORDIENKO, Nikolaj Semenovič, 1989
Kak sformirovalsja kul't blažennoj Ksenii, L.
- GORIČEVA (GORITSCHewa), Tat'jana Michajlovna, 1985
Die Kraft christlicher Torheit. Meine Erfahrungen, übers. v. L. Amberg, Freiburg i. Br. u. a.
- GORIČEVA, Tat'jana Michajlovna, 1991
Pravoslavie i postmodernizm, L.
- GORODECKAJA (GORODETZKY), Nadežda Danilovna, 1938
The Humiliated Christ in Modern Russian Thought, London u. a.
- GORODECKIJ, Boris Pavlovič, 1953
Dramaturgija Puškina, M./L.
- GRANOVSKAJA, Nina Ivanovna, 1964
Jurodivij v tragedii Puškina, in: Russkaja literatura, Jg. 1964, H. 2, S. 92–94
- GRODECKAJA, Anna Glebovna, 2000
Otvety predanija. Žitija svjatyh v duchovnom poiske L'va Tolstogo, SPb.

- GROMYKO, Marina Michajlovna, 1993
M. M. Gromyko / S. V. Kuznecov / A. V. Buganov: Pravoslavie v ruskoj narodnoj kul'ture. Na-
pravlenie issledovanij, in: *Étnografičeskoe obozrenie*, Jg. 1993, H. 6, S. 60–84
- GROMYKO, Marina Michajlovna, 2000
M. M. Gromyko / A. V. Buganov: O vozzrenijach russkogo naroda, M.
- GROSDIDIER DE MATONS, José, 1970
Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos, in: *TMCB* 4, S. 277–328
- GUENTHER, Johannes von, 1967
Nachwort in: N. Leskov (Lesskow), *Der versiegelte Engel und andere Erzählungen*, übers.
v. J. v. Guenther, München / Hamburg, S. 183–188
- HANSEN-LÖVE, Aage A., 1996
Allgemeine Häretik, russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne, in: *Wiener Sla-
wistischer Almanach. Sonderband 41: Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literatu-
ren. Beiträge der gleichnamigen Tagung vom 6.–9. Sept. 1994 in Fribourg*, hg. v. R. Fieguth,
Wien, S. 171–294
- HAUMANN, Heiko, 2003
Geschichte Russlands, Zürich
- HAUPTMANN, Peter, 1959
Die „Narren um Christi willen“ in der Ostkirche, in: *KO* 2, S. 27–49
- HAUPTMANN, Peter, 1960
Art. ‚Narrheit, heilige‘, in: *RGG*³ 4, Sp. 1308
- HAUPTMANN, Peter, 1997
Närrinnen um Christi willen, in: *SOrth*, Jg. 1997, H. 3, FS für F. v. Lilienfeld zum 80. Geburts-
tag, hg. v. M. George u. a., Berlin, S. 6–9
- HAUPTMANN, Peter, 2005
Russlands Altgläubige, Göttingen
- HEHN, Victor, 1892
De moribus Ruthenorum. Zur Charakteristik der russischen Volksseele. Tagebuchblätter aus
den Jahren 1857–1873, hg. v. Th. Schiemann, Stuttgart
- HELLER, Klaus, 2002
Art. ‚Raznočincy‘, in: *Lexikon der russischen Kultur*, hg. v. N. Franz, Darmstadt, S. 370–371
- HERNÁNDEZ, Frances, 1972
Dostoevskij's Prince Myshkin as a *Juródivij*, in: *Bulletin of the Rocky Mountain Modern
Language Association*, Bd. 26, H. 1, S. 16–21
- HEYER, Friedrich, 1971
Die Kirche Äthiopiens. Eine Bestandsaufnahme, Berlin u. a. (= TBT 22)
- HILPISCH, Stephan, 1931
Die Torheit um Christi willen, in: *ZAM* 6, S. 121–131
- HOFSTRA, Jan, 2008
Leontius von Neapolis und Symeon der heilige Narr. Ein Pastor als Hagiograph, Diss. Gronin-
gen, Drachten
- HOLLBERG, Wilhelm, 1952
Charakterzüge russisch-orthodoxer Frömmigkeit. „Jurodiwyce“, in: *ELKZ*, Jg. 1952, H. 10,
S. 150–152
- HOLZE, Heinrich, 1992
Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des mo-
nastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von
Nursia, Göttingen (= FKDG 48)
- HONNETH, Axel, 1985
Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main
- HOOKE, Morna D., 1997
The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus, London

- HOSKING, Geoffrey A., 1997
Russia. People and Empire 1552–1917, Cambridge/Mass.
- HUNT, Priscilla, 2011
The Fool and the King. The *Vita of Andrew of Constantinople* and Russian Urban Holy Foolishness, in: P. Hunt/S. Kobets (Hg.), *Holy Foolishness in Russia. New Perspectives*, Bloomington/Indiana, S. 149–224
- HUNT, Priscilla/KOBETS, Svitlana (Hg.), 2011
Holy Foolishness in Russia. New Perspectives, Bloomington/Indiana
- L'IN (ILJIN), Ivan Aleksandrovič, 1942/1944
Wesen und Eigenart der russischen Kultur, 2. Aufl., Affoltern a. A.
- L'IN, Ivan Aleksandrovič, 1992
O ruskoj ideje [Erstausg.: Paris 1951], in: *Russkaja ideja, zus.gest. u. eingel. v. M. A. Maslin, M.*, S. 436–443
- L'IN, Ivan Aleksandrovič, 1993–1999
Sobranie sočinenij, zus.gest., eingel. u. komm. v. Ju. T. Lisica, 10 Bde., M.
- L'IN (ILJIN), Vladimir Nikolaevič, 1933
Was ist „Sobornost“, in: *OuO*, Jg. 1933, H. 13, S. 1–9
- INGOLD, Felix Philipp, 2007
Russische Wege. Geschichte – Kultur – Weltbild, München
- IORDANSKAJA, I. D., 1988
K voprosu o literaturnoj istorii „Povesti ob ognennoj tuče“ iz Žitija Prokopija Ustjužskogo, in: *Literatura Drevnej Rusi. Istočnikovedenie. Sbornik naučnych trudov*, red. v. D. S. Lichačev, L., S. 161–163
- ISUPOV, Konstantin Glebovič, 2000
Čary trojanskogo nasledija. Lev Tolstoj v prostranstvach prijazni i neprijatija, in: L. N. Tolstoj. Pro et contra. Ličnost' i tvorčestvo L'va Tolstogo v ocenke russkich myslitelej i issledovatelej. Antologija, SPb., S. 7–30
- ISUPOV, Konstantin Glebovič, 2002
Art. „Starzentum“, in: *Lexikon der russischen Kultur*, hg. v. N. Franz, Darmstadt, S. 432–433
- IVANOV, Sergej Arkad'evič, 1994
Vizantijskoe jurodstvo, M.
- IVANOV, Sergej Arkad'evič, 1995
From „Secret Servants of God“ to „Fools for Christ's Sake“ in Byzantine Hagiography, in: *The Holy Fool in Byzantium and Russia. Papers presented at a symposium arranged by The Norwegian Committee of Byzantine Studies 28 August 1993 at the University of Bergen*, hg. v. I. Lunde, Bergen, S. 5–17
- IVANOV, Sergej Arkad'evič, 1999/2001
Vizantijskoe jurodstvo meždu Zapadom i Vostokom, in: *Vizantija meždu Zapadom i Vostokom. Opyt istoričeskoj charakteristiki*, red. v. G. G. Litavrin, 2. Aufl., SPb. (= *Vizantijskaja biblioteka. Issledovanija*), S. 333–353
- IVANOV, Sergej Arkad'evič, 2005
Blažennye pochaby. Kul'turnaja istorija jurodstva, M.
- IVANOV, Sergej Arkad'evič, 2011
Simon of Iurievets and the Hagiography of Old Russian Holy Fools, in: P. Hunt/S. Kobets (Hg.), *Holy Foolishness in Russia. New Perspectives*, Bloomington/Indiana, S. 269–280
- IVANOV, Sergej Arkad'evič, 2013
Jurodstvo i staroobrjadčestvo. K postanovke problemy, in: E. M. Juchimenko (Hg.), *Jurodivye v ruskoj kul'ture. Sbornik naučnych statej*, M. (= *Trudy Gosudarstvennogo istoričeskogo muzeja* 197), S. 150–155
- IVANOV, Vasilij Vasil'evič, 1987
Farisej ili svjatoj? K istorii obraza „svjatogo“ – petrozavodskogo jurodivogo Faddeja, in: *Pravoslavie v Karelii. Istorija i sovremennost', Petrozavodsk*, S. 85–96

- IVANOV, Vasilij Vasiljevič, 1993
Bezobrazje krasoty. Dostoevskij i russkoe jurodstvo, Petrozavodsk
- IVANOV, Vjačeslav Vsevolodovič, 1994
Zagadka jurodstva, in: S. A. Ivanov, Vizantijskoe jurodstvo, M., S. 221–224
- IVANOV, Vjačeslav Vsevolodovič, 1999
Intelligencija kak provodnik v noosferu, in: Russkaja intelligencija. Istorija i sud'ba, zus.gest. v. T. B. Knjazevskaja, M., S. 44–63
- IVANOVA, G., 1973
„Student cholidnych vod“, in: Nauka i religija, Jg. 1973, H. 8, S. 47–50
- JANGULOVA, Lija Vilevna, 2000
Sverchčelovek Niče i fenomen christianskogo jurodstva, in: Problemy social'nogo i gumanitarnogo znanija 2, S. 478–499
- JANGULOVA, Lija Vilevna, 2001
Jurodivye i umališennye. Genealogija inkarceracii v Rossii, in: Mišel' Fuko i Rossija. Sbornik statej, red. v. O. Charchordin, SPb./M. (= Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge. Trudy fakul'teta političeskich nauk i sociologii 1), S. 192–212
- JANNASCH, Wilhelm, 1958
Art. „Einfalt“, in: RGG³ 2, Sp. 376
- JUCHIMENKO, Elena Michajlovna (Hg.), 2013
Jurodivye v russkoj kul'ture. Sbornik naučnych statej, M. (= Trudy Gosudarstvennogo istoričeskogo muzeja 197)
- JURKOV, Sergej Evgenjevič, 2003
Pod znakom groteska. Antipovedenie v russkoj kul'ture (XI – načalo XX vv.), SPb.
- JURTAeva, Irina Alekseevna, 1988
K voprosu o tradicijach žitija v povesti L. N. Tolstogo „Otec Sergij“, in: Literaturnoe proizvedenie i literaturnyj process v aspekte istoričeskoi poëtiki. Mežvuzovskij sbornik naučnych trudov, red. v. V. I. Tjupa u. a., Kemeru, S. 115–125
- KALITIN, Petr Vjačeslavovič, 2008
Rossija – ne dlja „normal'nych“ (pri-časti bezumno-istinnoj russkosti), M.
- KALLISTOS (WARE, Timothy), bishop, 1979/1990
The Orthodox Way, Crestwood/N. Y.
- KALLISTOS (WARE, Timothy), bishop, 1984
The Fool in Christ as Prophet and Apostle, in: Sob., Jg. 1984, H. 2, S. 6–28
- KANONIZACIJA SVJATYCH, 1988
Kanonizacija svjatyh. Pomestnyj Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, posvjaščennyj jubileju 1000-letija Kreščenija Rusi, Troice-Sergieva Lavra 6.–9. Juni 1988
- KAPPELER, Andreas, 1971
Die letzten Opričninajahre (1569–1571) im Lichte dreier zeitgenössischer deutscher Broschüren, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas NF 19, S. 1–30
- KARSAVIN (KARSAWIN), Lev Platonovič, 1927
Das Starzentum in der russischen Kirche, in: ZW, Jg. 1927, S. 424–433.555–563
- KARTAŠEV, Anton Vladimirovič, 1992
Očerki po istorii Russkoj Cerkvi. Sbranie sočinenij, 2 Bde., M.
- KAWERAU, Peter, 1972
Das Christentum des Ostens, Stuttgart u. a. (= RM 30)
- KEDVES, Georg, 1967
Orthodoxie und Gegenwart. Die Konzeption der orthodoxen Kultur bei A. M. Bucharev (Archimandrit Feodor), Diss. (masch.), Tübingen
- KEITH, Carroll Sue, 1992
The Saintly Fool Figure in the Fiction of Dostoevsky, Diss. (masch.), University of Texas at Arlington

- KESSLER, Rainer, 1979
Zu Form und Kritik in I. S. Turgenevs „Zapiski ohotnika“. Fünf Aufsätze, Frankfurt am Main u. a. (= EHS, Reihe 16, 13)
- KIPARSKY, Valentin, 1963–1975
Russische Historische Grammatik, 3 Bde., Heidelberg
- KIRILLOVA, Marija Nikolaevna, u. a., 1995
Orlovskij Christa radi jurodivyj Afanasij Andreevič (Sajko) [Erstausg.: Jordanville 1987–1988], Svjato-Troickaja Sergieva Lavra (= Podvižniki XX stoletija. Žizneopisanija, vospominanija, tvorenija)
- KLIBANOV, Aleksandr Il'ič, 1992
Jurodstvo kak fenomen ruskoj srednevekovoj kul'tury, in: Disput, Jg. 1992, H. 1, S. 46–63
- KOBETS, Svitlana, 2000
The Russian Paradigm of *jurodstvo* and its Genesis in Novgorod, in: Russian Literature 48, S. 367–388
- KOBETS, Svitlana, 2008
The Paradigm of the Hebrew Prophet and the Russian Tradition of *Jurodstvo*, in: Canadian Slavonic Papers 50, S. 1–16
- KOBETS, Svitlana, 2011a
Lice in the Iron Cap. Holy Foolishness in Perspective, in: P. Hunt/S. Kobets (Hg.), Holy Foolishness in Russia. New Perspectives, Bloomington/Indiana, S. 15–40
- KOBETS, Svitlana, 2011b
Isaakii of the Kiev Caves Monastery. An Ascetic Feigning Madness or a Madman-Turned Saint?, in: P. Hunt/S. Kobets (Hg.), Holy Foolishness in Russia. New Perspectives, Bloomington/Indiana, S. 245–268
- KOLOGRIVOV (KOLOGRIVOF), Ivan, 1949
Les „fous pour le Christ“ dans l'hagiographie russe, in: RAM, Jg. 1949, H. 98–100 (Mélanges Marcel Viller), S. 426–437
- KOLSTØ, Pål / SCHMID, Ulrich, 2013
Fame, Sainthood and Jurodstvo. Patterns of Self-Presentation in Tolstoj's Life Practice, in: Slavic and East European Journal 57, S. 525–543
- KOLSTØ, Pål, 2014/2015
Orthodoxie, in: M. George u. a. (Hg.), Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker, 2. Aufl., Göttingen, S. 528–540
- KOPŠIČER, I. Z., 1973
O psichičeskom zabolevanii I. Ja. Korejši, in: Nauka i religija, Jg. 1973, H. 8, S. 50–51
- KRAINSKIJ, Nikolaj Vasil'evič, 1928 [o. J.]
Lev Tolstoj kak jurodivyj. Psicho-patologičeskij očerk, Belgrad
- KRAJUČIN, Dmitrij Aleksandrovič / LIVCOV, Viktor Anatolevič, 1995
Materialy k žizneopisaniju blažennogo Afanasija Andreeviča Sajko, in: Orlovskij Christa radi jurodivyj Afanasij Andreevič (Sajko), Svjato-Troickaja Sergieva Lavra, S. 97–114
- KRUEGER, Derek, 1996
Symeon the Holy Fool. Leontius's Life and the Late Antique City, Berkeley u. a. (= The Transformation of the Classical Heritage 25)
- KUHLEMANN, Frank-Michael, 2000
Die neue Kulturgeschichte und die kirchlichen Archive, in: Archivar 53, H. 3, S. 230–237
- KUZMINSKAJA, Tat'jana Andreevna, 1973
Moja žizn' doma i v jasnoj Poljane [Erstausg.: L. 1925–26], red. v. T. N. Volkova, Tula
- LACARRIÈRE, Jacques, 1961/1975
Les hommes ivres de Dieu, Paris
- LACHMANN, Renate, 2004
Der Narr in Christo und seine Verstellungspraxis, in: P. v. Moos (Hg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft, Köln u. a., S. 379–409

- LANG, Bernhard, 2001
Art. ‚Zeichenhandlung‘, in: NBL 3, S. 1189 f.
- LAVROV, Aleksandr Sergeevič, 2000
Koldovstvo i religija v Rossii 1700–1740 gg., M.
- LAVROV, Aleksandr Sergeevič, 2000a
„Um seine Seele zu retten“. Die Verhöre der Gottesnarren als religiöse Autobiographien 1699–1740, in: H.-J. Torke (Hg.): Von Moskau nach St. Petersburg. Das russische Reich im 17. Jahrhundert, Wiesbaden, S. 187–201 (= FOEG 56)
- LAVROV, Aleksandr Sergeevič, 2001
Jurodstvo i „reguljarnoe gosudarstvo“ (konec XVII – pervaja polovina XVIII v.), in: Trudy Otdela drevnerusskoj literatury 52, S. 432–447
- LE GAL, Frédéric, 2003
La folie saine et sauve. Pour une théologie catholique de la folie sainte, Paris
- LEIBBRAND, Werner / WETTLEY, Annemarie, 1961
Der Wahnsinn. Geschichte der abendländischen Psychopathologie, Freiburg i. Br. / München (= OA Reihe 2: Naturwissenschaften 12)
- LENIN (UL’JANOV), Vladimir Il’ič, 1953 ff
Sočinenija, 4. Ausg., hg. vom Marx-Engels-Lenin-Institut beim ZK der KPdSU, M.
- LEONHARDT-AUMÜLLER, Jacqueline, 1993
„Narren um Christi willen“. Eine Studie zu Tradition und Typologie des „Narren in Christo“ und dessen Ausprägung bei Gerhart Hauptmann, München (= Kulturgeschichtliche Forschungen 18)
- LETOPIS’ ŽIZNI I TVORČESTVA DOSTOEVSKOGO, 1993–1995
Letopis’ žizni i tvorčestva F. M. Dostoevskogo 1821–1881, hg. v. der Akad. d. Wiss. (Puškinskij dom), 3 Bde., SPb.
- LEV (GILLET), archimandrit, 1987
A Monk of the Eastern Church: The Jesus Prayer. Revised edition with a foreword by Kallistos Ware (Bishop of Diokleia), Crestwood/N. Y.
- LEVIN, Eve, 1993
Dvoeverie and Popular Religion, in: S. K. Batalden (Hg.), Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia, DeKalb, S. 31–52
- LICHAČEV, Dmitrij Sergeevič, 1976/1984
Smech kak mirovozzrenie, in: D. S. Lichačev / A. M. Pančenko / N. V. Ponyrko, Smech v Drevnej Rusi, 2. Aufl., L., S. 7–71
- LICHAČEV, Dmitrij Sergeevič / PANČENKO, Aleksandr Michajlovič / PONYRKO, Natal’ja Vladimirovna, 1976/1984
Smech v Drevnej Rusi, 2. Aufl., L.
- LİPOVECKIJ, Mark Naumovič, 1997
Russkij postmodernizm. Očerki istoričeskoj poëtiki, Ekaterinburg
- LOSERT, Kerstin, 2000
Weibliches ‚Cross-Dressing‘ in mittelalterlicher Hagiographie. Zur Legende der heiligen Euphrosyna von Alexandrien, in: Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. A. Bihrer u. a., Würzburg (= Identitäten und Alteritäten 4), S. 75–89
- LOSSKIJ, Vladimir Nikolaevič, 2000
Bogoslovie i Bogovidenie. Sbornik statej, red. v. V. Pisljakov, M. (= Pravoslavnaja bogoslovskaja biblioteka 2)
- LOTMAN, Jurij Michajlovič / USPENSKIJ, Boris Andreevič, 1977
Novye aspekty izučennija kul’tury Drevnej Rusi, in: Voprosy literatury, Jg. 1977, H. 3, S. 148–166
- LÖWE, Heinz-Dietrich, 1985
Art. ‚Narodniki‘, in: Lexikon der Geschichte Russlands. Von den Anfängen bis zur Oktoberrevolution, hg. v. H.-J. Torke, München, S. 244–247
- LUDWIG, Claudia, 1997
Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Untersuchungen zu

- den Viten des Äsop, des Philaretos, des Symeon Salos und des Andreas Salos, Frankfurt am Main u. a. (= Berliner Byzantinistische Studien 3)
- MACHER, Brigitte, 1952
Nikolai Leskovs Verhältnis zur Orthodoxie, Diss. (masch.), Marburg
- MARKSCHIES, Christoph, 2007
Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen
- MASLIN, Michail Aleksandrovič, 1992
„Veliko neznanè Rossii...“, in: Russkaja ideja, zus.gest. u. eingl. v. M. A. Maslin, M., S. 3–17
- MAZURKEVIČ, Aleksandr Romanovič, 1958
I. G. Pryžov. Iz istorii rusško-ukrainskich literaturnych svjazej, Kiev
- MELEŠKO, Elena Dmitrievna, 2006
Christianskaja ètika L. N. Tolstogo, M.
- MEL'NIK, Vladimir Ivanovič, 2004
Ivan Jakovlevič Korejša v rusškoj literature. Chudožestvennyj obraz i duchonosnaja ličnost', in: Roman-žurnal XXI vek, Jg. 2004, H. 11–12, S. 102–107
- MENSCHING, Gustav, 1957
Art. ‚Besessenheit‘, in: RGG³ 1, Sp. 1093
- MILOVSKY, Alexander, 1991
Der goldene Ring. Knaurs Kulturführer in Farbe, hg. v. M. Mehling, übers. v. K. Tauch, München
- MOLDOVAN, Aleksandr Michajlovič, 2006
Messija i jurodivye, in: Messianic Ideas in Jewish and Slavic Cultures, hg. v. W. Moskovich u. S. Nikolova, Jerusalem / Sofia (= Jews and Slavs 18), S. 32–38
- MOTEJUNAJTE, Ilona Vitautasovna, 2005
Spory ob Ivane Jakovliče Korejše i vosprijatie jurodstva, in: Russkaja literatura, Jg. 2005, H. 3, S. 123–131
- MOTEJUNAJTE, Ilona Vitautasovna, 2006
Vosprijatie jurodstva rusškoj literaturoj XIX–XX vekov, Pskov
- MÜLLER, Barbara, 2000
Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos“ in den Apophthegmata Patrum, Göttingen 2000 (= FKDG 77)
- MÜLLER, Otto Wilhelm, 1971
Intelligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes, Frankfurt am Main (= Osteuropa-Studien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe III; Frankfurter Abhandlungen zur Slavistik 17)
- MÜNCH, Christian, 1997
Der Kult um Jurodivy Ivan Jakovlevič im Spiegel der Publizistik und Belletristik, in: SOrth, Jg. 1997, H. 3, FS für F. v. Lilienfeld zum 80. Geburtstag, hg. v. M. George u. a., Berlin, S. 9–14
- MURAV, Harriet, 1992
Holy Foolishness. Dostoevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique, Stanford, California
- MURRAY, Sara, 1910
A Study of the Life of Andreas, The Fool for the Sake of Christ, Diss. München, Borna / Leipzig
- NEDOSPASOVA, Tat'jana Andreevna, 1997
Russkoe jurodstvo XI–XVI vekov, M.
- NEIZVESTNAJA Rossija, 1992–1993
Neizvestnaja Rossija. XX vek. Archiv, piš'ma, memuary, hg. v. Moskovskoe gorodskoe obèdinenie archivov, 4 Bde., M.
- NEUMANN-HODITZ, Reinhold, 1990
Iwan der Schreckliche. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek b. Hamburg (= RoMo 435)

- NIETZSCHE, Friedrich, 1980
Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, 15 Bde., München u. a.
- NIGG, Walter, 1956/1993
Der christliche Narr, Zürich
- NOVIKOVA, Elena Georgievna / SEREBRENNIKOV, Nikolaj Valentinovič, 1996
A. M. Bucharev kak vozmožnyj prototip Aleši Karamazova, in: Dostoevskij i sovremennost'. Materialy X Meždunarodnyh Staroruskich čtenij 1995 goda, Staraja Russa, S. 96
- OLIVIER, Daria, 1963
Elisabeth von Russland. Die Tochter Peters des Großen, übers. v. A. v. Streerbach, Wien u. a.
- ONASCH, Konrad, 1960
Art. ‚Orthodoxe Kirche. II. Konfessionskundlich‘, in: RGG³ 4, Sp. 1708–1716
- ONASCH, Konrad, 1961
Ikonen, Berlin (= Altrussische Kunstdenkmäler)
- ONASCH, Konrad, 1962
Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen, Berlin (= SG 1197/1197a)
- ONASCH, Konrad, 1976
Der verschwegene Christus. Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F. M. Dostojewskis, Berlin
- ONASCH, Konrad, 1980
Der hagiographische Typus des „Jurodivy“ im Werk Dostoevskijs, in: Dostoevsky Studies 1, S. 111–121
- ONASCH, Konrad, 1981
Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten, Leipzig
- ONASCH, Konrad, 1993
Die alternative Orthodoxie. Utopie und Wirklichkeit im russischen Laienchristentum des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn u. a.
- OSTROGORSKY, Georg, 1965/1996
Byzantinische Geschichte 324–1453, München (unveränd. Nachdr. der 1965 erschienenen Sonderausgabe „Geschichte des byzantinischen Staates“)
- OTTO, Anja, 1996
Rez. ‚Murav, Holy Foolishness. Dostoevsky’s Novels and the Poetics of Cultural Critique‘, in: Welt der Slaven 41, S. 399–403
- OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE, Natalia, 2004
Jurodstvo: eine Studie zur Phänomenologie und Typologie des *Narren in Christo*. Jurodivyj in der postmodernen russischen Kunst. Venedikt Erofeev *Die Reise nach Petuški*, Aktionismus Aleksandr Breners und Oleg Kuliks, Frankfurt am Main u. a. (= EHS, Reihe 18, 111)
- PANČENKO, Aleksandr Aleksandrovič, 1998
Issledovanija v oblasti narodnogo pravoslavija. Derevenskie svjatyni Severo-Zapada Rossii, SPb.
- PANČENKO, Aleksandr Aleksandrovič, 2013
O pol’ze svjatotatstva, ili *Pussy Riot* glazami antropologa, in: Otečestvennye zapiski, Jg. 2013, H. 1, S. 217–227
- PANČENKO, Aleksandr Michajlovič, 1973
Inok Avraamij, on že jurodivyj Afanasij, in: A. M. P., Russkaja stichotvornaja kul’tura XVII veka, L., S. 82–102
- PANČENKO, Aleksandr Michajlovič, 1974
Jurodstvo kak zrelišče, in: Trudy Otdela drevnerusskoj literatury AN SSSR 29, L., S. 144–153
- PANČENKO, Aleksandr Michajlovič, 1976/1984
Smech kak zrelišče, in: D. S. Lichačev / A. M. Pančenko / N. V. Ponyrko, Smech v Drevnej Rusi, 2. Aufl., L., S. 72–153
- PANČENKO, Aleksandr Michajlovič, 2000
Jurodivye na Rusi, in: A. M. P., O ruskoj istorii i kul’ture, SPb., S. 337–354

- PASCAL, Pierre, 1938/1969
Avvakum et les débuts du raskol, 2. Aufl., Paris (= Études sur l'histoire, l'économie et la sociologie des pays slaves 8)
- PETROVICH, Michael Boro, 1978
The Social and Political Role of the Muscovite Fools-in-Christ. Reality and Image, in: FOEG 25, S. 283–296
- PIL'NJAK, Boris Andreevič (VOGAU, B. A.), 1989
Krasnoe derevo [Erstausg.: Berlin 1929], in: Družba narodov, Jg. 1989, H. 1, S. 127–147
- POKROVSKIJ, Nikolaj Nikolaevič, 1972
Sibirskij Il'ja Prorok pred voennym sudom prosvješčenogo absolutizma, in: Izvestija Sibirskogo otdelenija AN SSSR, Jg. 1972, H. 6 (Serija obščestvennyh nauk 2), S. 133–136
- PONYRKO, Natal'ja Vladimirovna (Hg.), 1976/1984
Pišma jurodivogo XVII v., in: D. S. Lichačev / A. M. Pančenko / N. V. Ponyrko, Smech v Drevnej Rusi, 2. Aufl., L., S. 205–213
- PONYRKO, Natal'ja Vladimirovna (Hg.), 2002
Un folle in Cristo nella Russia del seicento, in: Forme della santità russa. Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione russa, Bose, 21–23 settembre 2000, hg. v. A. Mainardi, Bose
- PORTER, Roy, 2002
Madness. A Brief History, Oxford
- PRAVOSLAVNAJA ĖNCIKLOPEDIJA, 2000 ff
Pravoslavnaja Ėnciklopedija, red. v. Patriarch Aleksij II., M.
- PROCENKO, Pavel Grigor'evič, 1999
Biografija episkopa Varnavy (Beljaeva). V Nebesnyj Ierusalim. Istorija odnogo pobega, Nižnij Novgorod
- RADZINSKIJ, Ėdvard Stanislavovič, 2000
Rasputin. Žizn' i smert', M.
- RANCOUR-LAFERRIERE, Daniel, 2007
Tolstoy's Quest for God, New Brunswick / London
- RASSADIN, Stanislav Borisovič, 1977
Dramaturg Puškin. Poëtika, idej, evoljucija, M.
- REITZENSTEIN, Richard, 1916
Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen (= FRLANT NF 7 [24])
- RENTORFFE, Trutz, 1985
Vorwort in: Charisma und Institution, hg. v. T. R., Gütersloh, S. 9–12
- RICE, Tamara Talbot, 1973
Elisabeth von Russland. Die letzte Romanow auf dem Zarenthron, übers. v. I. Nadolny, München
- RJABININ, Jurij Valer'evič, 2007
Russkoe jurodstvo, M.
- RÖHRIG, Hermann-Josef, 2000
Kenosis. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev, Leipzig (= EThSt 77)
- ROSTOVA, Natal'ja Nikolaevna, 2008
Čelovek obratnoj perspektivy. Opyt filosofskogo osmyslenija fenomena jurodstva Christa radi, M. (= Sovremennaja russkaja filosofija 1)
- RUSKAJA DOKTRINA, 2008
Russkaja doktrina (Sergievskij proekt), red. v. A. B. Kobjakov u. V. V. Aver'janov, M. (= Russkaja pravda)
- RYDÉN, Lennart, 1970
Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis, Uppsala (= SGU 6)

- RYDÉN, Lennart, 1976
The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov, in: AnBoll 94, S. 63–82
- RYDÉN, Lennart, 1978
The Date of the „Life of Andreas Salos“, in: DOP 32, S. 129–155
- RYKOV, Jurij Dmitr'evič, 1999
Neizvestnyj staroobrjadčeskij pisatel' XIX v. Petr Jurodivyj i ego éšchatologičeskije sočinenija, in: Staroobrjadčestvo v Rossii (XVII–XX vv.). Sbornik naučnych trudov, red. u. zus.gest. v. E. M. Juchimenko, M., S. 149–189
- ŠAMARO, Aleksandr Aleksandrovič, 1994
Obitalatel' Preobraženskoj bol'nicy, in: Nauka i žizn', Jg. 1994, H. 2, S. 92–95
- SAPOV, Vadim Veniaminovič, 2002
Art. ‚Sobornost‘, in: Lexikon der russischen Kultur, hg. v. N. Franz, Darmstadt, S. 417–419
- ŠAVEL'SKIJ, Georgij Ivanovič (protopresviter), 1997
Vospominanija poslednego protopresvitera ruskoj armii i flota [Erstaug.: New York 1954], in: Grigorij Rasputin. Sbornik istoričeskich materialov, eingel. u. zus.gest. v. V. Krjukov, M., Bd. 2, S. 91–118
- SAWARD, John, 1980
Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality, Oxford
- SCHALHORN, Bernhard, 1985
Art. ‚Bauern‘, in: Lexikon der Geschichte Russlands. Von den Anfängen bis zur Oktoberrevolution, hg. v. H.-J. Torke, München, S. 53–55
- SCHEIDEGGER, Gabriele, 1999
Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts, Bern u. a. (= Slavica helvetica 63)
- SCHNEPEL, Burkhard, 2001
Narren. Versuch einer Typologie, in: Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen. FS für F. Kramer, hg. v. H. Behrend, Berlin / Wien, S. 97–118
- SCHRAGE, Wolfgang, 1991
Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilbd. 1Kor 1,1–6,11, Zürich / Neukirchen-Vluyn (= EKK 7/1)
- SCHULZE, Winfried (Hg.), 1996
Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, Berlin (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2)
- ŠČUKIN, Vasilij Georgievič, 2002
Art. ‚Intelligencija‘, in: Lexikon der russischen Kultur, hg. v. N. Franz, Darmstadt, S. 196–197
- ŠČUKIN, Vasilij Georgievič, 2002a
Art. ‚Westler‘, in: Lexikon der russischen Kultur, hg. v. N. Franz, Darmstadt, S. 475–478
- SEEMANN, Klaus-Dieter, 1976
Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres, München (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 24)
- SERAFIMO-DIVEEVSKIE PREDANIJA, 2001
Serafimo-Diveevskie predanija. Žitie, vospominanija, piš'ma, cerkovnye toržestva, zus.gest. u. komm. v. A. N. Strižev, M.
- SEREBRENNIKOV, Nikolaj Valentinovič, 1996
A. M. Bucharev o probleme vozroždenija „Mertvych duš“ v tvorčestve Gogolja i Dostoevskogo. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata filologičeskich nauk, Novgorod
- SEREBRENNIKOV, Nikolaj Valentinovič, 1997
Archimandrit i otdelenie kritiki. Sud'ba Buchareva, in: Archimandrit Feodor (A. M. Bucharev). Pro et contra. Ličnost' i tvorčestvo archimandrita Feodora (Buchareva) v ocenke russkich mys-litelej i issledovatelej. Antologija, SPb., S. 7–15
- ŠESTOV, Lev Isaakovič (ŠVARCMAN, Jehuda Leib), 1993
Sočinenija, eingel. u. komm. v. A. V. Achutin, 2 Bde., M. (= Iz istorii otečestvennoj filosofskoj mysli)

- SHEVZOV, Vera, 1995
Popular Orthodoxy in Late Imperial Rural Russia, Diss. Yale, Ann Arbor (= UMI Microform Edition 95-23228)
- SINJAVSKIJ, Andrej Donatovič (Pseud.: TERC, Abram), 1991/2001
Ivan-durak. Očerki ruskoj narodnoj very, M. [veränd. Nachdr. der Pariser Ausg. v. 1991]
- ŠIŠKOV, Vjačeslav Jakovlevič, 1950
Emel'jan Pugačev, 3 Bde., M.
- SKLJAREVSKAJA, Galina Nikolaevna, 2000
Slovar' pravoslavnoj cerkovnoj kul'tury, SPb.
- SKRYNNIKOV, Ruslan Grigor'evič, 1991
Gosudarstvo i cerkov' na Rusi XIV–XVI vv. Podvižniki ruskoj cerkvi, Novosibirsk
- SKRYNNIKOV, Ruslan Grigor'evič, 1994
Tragedija Novgoroda, M.
- SMOLIČ (SMOLITSCH), Igor' Kornil'evič, 1936/1952
Leben und Lehre der Starzen, 2. Aufl., Köln/Olten
- SMOLIČ (SMOLITSCH), Igor' Kornil'evič, 1953
Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988–1917, Würzburg (= ÖC, NF 10/11)
- ŠPIDLÍK, Tomáš, 1964
„Fous pour le Christ“ en Orient, in: DSp 5, Sp. 752–761
- ŠPIDLÍK, Tomáš, 1977/1983
I grandi mistici russi, 2. Aufl., Roma
- ŠPIDLÍK, Tomáš, 1997
Spiritualität des östlichen Mönchtums, in: HOK2 3, S. 3–23
- SREZNEVSKIJ, Izmail Ivanovič, 1893–1903
Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka po pis'mennym pamjatnikam, 3 Bde., SPb.
- STEPANJAN, Karen Ašotovič, 2001
Jurodstvo i bezumie, smert' i voskresenie, bytie i nebytie v romane „Idiot“, in: Roman F. M. Dostoevskogo „Idiot“. Sovremennoe sostojanie izučenija. Sbornik rabot otečestvennych i zarubežnych učenyh, red. v. T. A. Kasatkina, M., S. 137–162
- STÖKL, Günther, 1961/1983
Russische Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, 4. Aufl., Stuttgart (= KTA 244)
- STRACHOV, Aleksandr Borisovič, 1988
Slova s kornem *blag-/blaž-* s otricateľ'nymi značenijami v vostočnoslavjanskich dialektach, in: International Journal of Slavic Linguistics and Poetics 37, S. 73–114
- STRICKER, Gerd, 1993
Religion in Russland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart, Gütersloh
- TAMCKE, Martin, 2010
Tolstoj's Religion. Eine spirituelle Biographie, Berlin
- TARASOV, Andrej Borisovič, 2001
Čto est' istina? Pravedniki L'va Tolstogo, M. (= Studia philologica. Malaja serija)
- THOMPSON, Ewa Majewska, 1973
The Archetype of the Fool in Russian Literature, in: Canadian Slavonic Papers 15, S. 245–273
- THOMPSON, Ewa Majewska, 1987
Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture, Lanham
- TOLSTOJ, Sergej Michajlovič, 1990
Tolstoj i Tolstye. Očerki iz istorii roda, übers. v. N. I. Azarova, M.
- TOPOROV, Vladimir Nikolaevič, 1989
Ob indijskom variante „govorenija jazykami“ v ruskoj mističeskoj tradicii, in: Wiener Slawistischer Almanach 23, S. 33–80
- TOPOROV, Vladimir Nikolaevič, 1998
Svjatosť i svjatye v ruskoj duchovnoj kul'ture. Bd. 2: Tri veka christianstva na Rusi (XII–XIV vv.), M.

- TROFIMOV, Aleksandr A., 1994
Svjatye ženy Rusi, M.
- TŠCHIŽEWSKIJ, Dmitrij Ivanovič, 1953/1987
Die heiligen Narren („Jurodivyje“), in: E. Benz (Hg.), Russische Heiligenlegenden, Zürich, S. 424–434
- TŠCHIŽEWSKIJ, Dmitrij Ivanovič, 1959
Das heilige Russland. Russische Geistesgeschichte Bd. 1 (10.–17. Jh.), Hamburg
- UFFELMANN, Dirk, 2010
Der erniedrigte Christus. Metaphern und Metonymien in der russischen Kultur und Literatur, Köln u. a. (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe A: Slavistische Forschungen 62)
- USPENSKIJ, Boris Andreevič, 1987
Istorija ruskogo literaturnogo jazyka (XI–XVII vv.), München (= Sagners Slavist. Sammlung 12)
- USPENSKIJ, Boris Andreevič, 1994
Izbrannye trudy, 2 Bde., M.
- VALLIERE, Paul, 2000
Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key, Edinburgh
- VARLAMOV, Aleksej Nikolaevič, 2007
Grigorij Rasputin-Novyj, M. (= Žizn' zamečatel'nych ljudej. Serija biografij 1260 [1060])
- VASMER, Max, 1953–1958
Russisches etymologisches Wörterbuch, 3 Bde., Heidelberg (= Indogermanische Bibliothek, Reihe 2: Wörterbücher)
- VINOGRADOV, Viktor Vladimirovič, 1994/1999
Istorija slov, hg. v. der Akad. d. Wiss., 2. Aufl., M.
- VITEBSKY, Piers, 2001
Shamanism, Norman/Okla.
- VLASOV, Andrej Nikolaevič, 1988
K voprosu o proischoždenii cikla skazanij o Prokopii i Ioanne Ustjužskich, in: Literatura Drevnej Rusi. Istočnikovedenie. Sbornik naučnych trudov, red. v. D. S. Lichačev, L., S. 144–159
- VLASOV, Andrej Nikolaevič, 1995
Ustjužskaja literatura XVI–XVII vekov. Istoriko-literaturnyj aspekt, Syktyvkar
- VLASOV, Vladimir Georgievič, 1988
Christianizacija russkich krest'jan, in: Sovetskaja étnografija, Jg. 1988, H. 3, S. 3–15
- VOLOŠIN, Maksimilian Aleksandrovič (KIRIENKO-VOLOŠIN, M. A.), 1989
„Sredotočje vsech putej...“ Izbrannye stichotvorenija i počmy. Proza, kritika, dnevniky, zus. gest., eingel. u. komm. v. V. P. Kupčenko u. Z. D. Davydov, M.
- VYŠESLAVCEV, Boris Petrovič, 1929
Serdce v christianskoj i indijskoj mistike, Paris
- WACH, Joachim, 1951
Religionssoziologie, nach der 4. Aufl. übers. v. H. Schoeck, Tübingen
- WARTH, Robert D., 1985
Before Rasputin. Piety and the Occult at the Court of Nicholas II, in: The Historian 47, S. 323–337
- WEBER, Max, ⁵1973
Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, eingel. v. E. Baumgarten, hg. u. erl. v. J. Winckelmann, 5. Aufl., Stuttgart (= KTA 229)
- WELBORN, Laurence L., 2005
Paul, the Fool of Christ. A Study of 1 Corinthians 1–4 in the Comic-Philosophic Tradition, London/New York
- WODZIŃSKI, Cezary, 2000
św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej, Gdańsk

- WOLFF, Hans Walter, 1985
Prophet und Institution im Alten Testament, in: Charisma und Institution, hg. v. T. Rendtorff, Gütersloh, S. 87–101
- WOODYARD, Kerith M., 2014
Pussy Riot and the Holy Foolishness of Punk, in: Rock Music Studies, Jg. 2014, H. 1, S. 268–286
- WOROBEC, Christine D., 2001
Possessed. Women, Witches, and Demons in Imperial Russia, DeKalb
- WORTLEY, John, 1972
The Relationship between the Vita and the Cult of St. Andrew Salos, in: AnBoll 90, S. 137–141
- WORTLEY, John, 1974
The *Vita Sancti Andreae Sali* as a Source of Byzantine Social History, in: Societas 4, S. 1–20
- WORTLEY, John, 1975/1984
The Sixtieth Canon of the Council *in Troullo*, in: StPatr 15: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975, hg. v. E. Livingstone, Berlin, Teil 1, S. 255–260 (= TU 128)
- ZAJCEV, Boris Konstantinovič, 1999–2001
Sobranie sočinienij, zus.gest., eingel. u. komm. v. T. F. Prokopov, 5 Bde. u. 6 Zusatzbde, M.
- ZANDER, Valentina Aleksandrovna (Vera), 1965
Seraphim von Sarow. Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit (1759–1833), Düsseldorf
- ZEN'KOVSKIJ, Sergej Aleksandrovič, 1970
Russkoe staroobrdžestvo. Duchovnyje dviženija semnadcatogo veka, München (= Forum Slavicum 21)
- ZEN'KOVSKIJ, Vasilij Vasil'evič, 1948–50/1989
Istorija ruskoj filosofii, 2 Bde., 2. Aufl., Paris
- ŽEVACHOV, Nikolaj Davidovič, 1993
Vospominanija tovarišča ober-prokurora Sv. Sinoda knjazja N. D. Ževachova [Erstausg.: München/Novi Sad 1923–1928], hg. v. Spaso-Preobraženskij Valaamskij monastyr', 2 Bde., M.
- ŽITIE SVJATOGO VASILIIJA KADOMSKOGO, 1997
Žitie svjatogo blaženno go Vasilija Kadomskogo, in: Vyšenskij palomnik, Jg. 1997, H. 3, S. 15–20
- ŽITIJA RUSSKICH SVJATYCH, 1993–1994
Žitija russkich svjatyč. Učebnoe posobie, hg. vom Svjato-Troickij Novo-Golutvin ženskij monastyr', 6 Bde., Kolomna
- ŽIVOV, Viktor Markovič, 1994
Svjatost'. Kratkij slovar' agiografičeskich terminov, M.
- ŽIVOV, Viktor Markovič, 1997
Jurodstvo – v Vizantii i drugih zemljach. Rez. ,S. A. Ivanov, Vizantijskoe jurodstvo', in: Novoe literaturnoe obozrenie 24, S. 390–396
- ZYRJANOV, Pavel Nikolaevič, 1999
Russkie monastyri i monašestvo v XIX i načale XX veka, M.

Register

1. Bibelstellenregister

Altes Testament

<i>Gen</i>		119,78	55 (F 46)
1,27	66	119,134	342
<i>Ex</i>		<i>Prov</i>	
20,13	374	3,34	55 (F 46)
<i>Num</i>		<i>Jes</i>	
22,22–34	432	20,1–6	63 (F 73)
<i>Jdc</i>		20,2 f	86, 204
13,6	98 (F 29)	20,2–4	97
<i>1 Sam</i>		49,4	342
2,27	98 (F 29)	52,15	97
16,7	65 f	<i>Jer</i>	
18,10 f	378	1,6	226
21,11–16	50	16,2–9	63 (F 73)
<i>2 Sam</i>		28,10 f	63 (F 73)
12	97, 447	28,10–14	97
<i>1 Reg</i>		<i>Thr</i>	
13	98 (F 29)	3,27 f	206 (F 115)
17,4–6	158 (F 132)	<i>Ez</i>	
18,17 ff	97	3,14 f	158 (F 132)
21,17 ff	97, 447	4,4–6	149
22,11	97	4,4–17	63 (F 73)
22,17 ff	97	5,1–17	63 (F 73)
<i>2 Reg</i>		12,17–20	63 (F 73)
1,8	210 (F 146)	21,11 f	63 (F 73)
9,11	50	24,15–24	63 (F 73)
<i>Hi</i>		<i>Hos</i>	
2,8	72, 86, 230	1,2–9	63 (F 73)
<i>Ps</i>		3,1–5	63 (F 73)
19,8	368 (F 285)	9,7	50
27,1	342	<i>Jon</i>	
97,10	324	3	86 (F 41)
54,5	342	<i>Mi</i>	
119,21	55 (F 46)	1,8	204, 225

<i>Hab</i>		<i>Weish</i>	
3,5 f	63 (F 75)	5,1–5	76 (F 115)

Neues Testament

<i>Mt</i>		23,9	324
4,8	57	24,11	357 f
5,3	39 (F 33), 202 (F 96), 315	25,2 f	34
5,15	441	26,65	58
5,21–48	410 (F 451)	27,46	291
5,22c	34, 67		
6,1	64, 406	<i>Mk</i>	
6,5 f	228	2,23–3,6	58
6,7	217	3,21 f	50, 58, 63 (F 76), 64
6,7 f	400 (F 410)	5,13	61
6,25	260	7,22	55 (F 46)
6,25–34	86	8,22–26	60
6,28	391	8,38	499, 505
6,34	499, 505 f	9,14–29	60, 61
7,1	67	14,64	58
7,15	252	14,65	56
7,16a	256	15,18–20	56
7,22 f	357 f	15,29–32	56
7,26	34	16,1–8	65
8,20	226 f, 288, 499, 501, 505 f, 508	<i>Lk</i>	
8,23–27	125 (F 136)	9,26	499, 505
8,28–34	60	10,27	55
11,18	50	10,42	288, 501, 508
11,19	58, 230 (F 272)	21,11	63
11,25	310, 432, 435	23,34	278 (F 536)
11,29 f	206 (F 115)		
12,9–14	328	<i>Joh</i>	
14,22–33	125 (F 136)	1,10	76
15,1–20	328	1,47	486, 491
15,27	48	4,23 f	122, 328 (F 106), 420, 453
17,2	258	5,41	35, 57
16,24	287, 498, 504	7,20	50, 58
18,3	212	8,48	50, 58
18,3 f	431, 435	8,49 f	48 (F 16)
18,13	218	9,1–7	60
19,21	163 (F 153), 287, 498, 504	9,6 f	60 f
19,25	401	10,20	50, 58
20,26–28	401	12,31	297 (F 619)
21,1–11	59	12,43	35
21,12 f	59	14,6	162 (F 151)
21,32	58	18,33–37	278 (F 536)
22,13–33	58	18,36	278 (F 536)
23,1–33	328		
23,5–7	64	<i>Act</i>	
		9,9	158 (F 132), 312 (F 34)
		12,7	208 (F 127)

17,17	229	11,23–27	51
26,24	50	11,27	73, 204
<i>Röm</i>		<i>Gal</i>	
1,16	499, 505	5,16	60
1,27	57 (F 50)	6,1	35 (F 14)
8,7–9	150	6,14	248
		6,17	206 (F 115), 209, 279
<i>1 Kor</i>		<i>Eph</i>	
1,18	41	2,20	98
1,18–31	53, 252	6,12	49
1,20	258	<i>Phil</i>	
1,21	267	2,6ff	55
1,23	58	2,12	432
1,25	41, 44, 51–53, 66 (F 88), 445 f, 469, 472	<i>Kol</i>	
1,27 f	85	1,15	66
2,7	53, 66 (F 88)	<i>1 Thess</i>	
2,11	65 f, 470, 473	4,11	261
2,14	470,473	5,17	259–262, 331, 333
2,14 f	42, 49	<i>2 Tim</i>	
2,15	35 (F 14), 65	1,8	499, 505
3,1	35 (F 14)	<i>Tit</i>	
3,18	34, 36, 51–53, 257, 340, 418, 430, 440, 446	1,16	486, 492
3,18 f	146, 435	<i>Hebr</i>	
3,19	423	11,8	292
4,5	65 f, 470, 473	11,16	200
4,9	322	<i>Jak</i>	
4,9 f	423, 435	3,15	258
4,9–13	51, 53, 440	4,6	55 (F 46)
4,10	34, 35 (F 10), 36, 37 (F 23), 47, 51–53, 149, 309, 446	<i>1 Petr</i>	
4,11	86, 204	2,1	432
4,13	230	2,5	420
6,17	68	2,11	200
9,22b	56 f	3,4	76
10,24	56 f	5,5	55 (F 46)
12,9	60	<i>2 Petr</i>	
12,10	60	1,4	432
14,2	214	<i>1 Joh</i>	
14,20	432	2,15	427
14,37	35 (F 14)	4,1	252, 485, 486, 491
<i>2 Kor</i>			
1,3	342		
1,12	150		
3,6	162		
3,17	47		
4,12	423		
11,23–25	73		

4,1–3	422, 486, 492	<i>Apk</i>	
4,2f	486, 492	13,18	146
		15,3	342
2 <i>Joh</i>		22,12	342
7	57 (F 50)		

2. Personenregister

- Abraham, Erzvater 291 f
 Achisch, König von Gath 50
 Adrian, Patriarch von Moskau 140, 151, 167, 449
 Adrian (Semenovskij) von der *Dorofeeva pustyn'* 252–254, 257, 390, 440
 Afanas'ev, Aleksandr 123 (F 125), 124 (F 129)
 Afanasij (Sajko) von Orel, *jurodivij* 320 (F 65), 455 f
 Afanasij von Nižnij Novgorod, *jurodivij*
 → Avraamij, Mönch
 Afanasij von Rostov, *jurodivij* 206 (F 118), 208
 Agapit (Bolchovitinov) von Zadonsk 330
 Agaša von Moskau, *jurodivaja* 228, 320 (F 62)
 Agranovič, Sof'ja 374 (F 297)
 Ahab, König von Israel 97
 Akepsimas, Asket 206
 Aksakov, Konstantin 268, 362 f
 Aksakov, Sergej 268
 Aleksandr Pavlovič, *blažennyj* 190
 Aleksandr (Voskresenskij) von Vologda, *jurodivij* 235 (F 310)
 Aleksandra Fedorovna, Gemahlin von Nikolaus I. 238 (F 332)
 Aleksandra Fedorovna, Gemahlin von Nikolaus II. 239 f, 242, 431
 Aleksandra von Tumbotino, *jurodivaja* 225 (F 241), 229, 233, 350
 Alekseev, Petr 37
 Aleksej Michajlovič, Zar 94 (F 5), 130, 135, 145, 147 f, 474, 479
 Aleksej Petrovič, Thronfolger 141
 Aleksej von Konabeevo, *jurodivij* 229 (F 265)
 Aleksej (Vorošin) von Ėlnat', *jurodivij* 455 f
 Aleksij II., Patriarch von Moskau 18
 Aleksij (Kuznecov), Bischof 242, 336 (F 144), 416, 431–434, 439, 443, 455
 Aleksij Stefanovič, *jurodivij* 238 (F 327)
 Alexander I., Zar 215 (F 179), 238 f, 245, 337, 375, 381, 449
 Alexander II., Zar 194, 238 f (F 332), 245, 268, 269 (F 482), 274, 282 (F 561), 348 (F 203), 415, 450
 Alexander III., Zar 238, 239 (F 332), 285 (F 573)
 Alexander der Große 95
 Alexios von Edessa, „Mann Gottes“ 98 (F 29)
 Al'tman, Moisej 387 (F 348 f)
 Amfilochij (Jakovlev) von Rostov 245
 Ammonas, Wüstenvater 35
 Amvrosij (Grenkov) von Optina 249, 259 (F 433)
 Amvrosij (Ključarev), Bischof 416 (F 472)
 Anatolij (Potapov) von Optina 249, 252 (F 409)
 Andreas, Apostel 79 f
 Andreas Salos von Konstantinopel 22, 37, 70–91, 125, 136–138, 158 (F 132), 169, 200, 203 (F 96), 222, 225, 227 (F 253), 230 (F 273), 246 (F 378), 247 (F 384), 251, 253, 261, 304, 305 (F 6), 307 (F 16), 346, 348 (F 200), 401 f (F 418), 446 f
 Andrej Bogoljubskij, Großfürst von Vladimir 81
 Andrej Il'ič von Simbirsk, *jurodivij* 214 (F 171), 219, 220 (F 204), 222, 236 f, 306 (F 9), 310 f, 321, 326 f, 391
 Andrej Konstantinovič, Großfürst von Suzdal' 81 (F 17)
 Andrej von Meščovsk, *jurodivij* 217, 233 (F 300)
 Andrej von Tot'ma, *jurodivij* 142, 261, 305 (F 5)
 Andrejan (Petrov), *jurodivij* 152 (F 95)
 Anna Ioannovna, Zarin 161, 179, 182 f, 199, 449
 Anna (Laškina) von St. Petersburg, *jurodivaja* 235 (F 308), 314 f
 Anna von Moskau, *jurodivaja* 126 (F 140)
 Anninskij, Lev 384 (F 331)
 Annuška von Podoveč'e, *jurodivaja* 349 (F 210)
 Antoci, Peter 353 (F 235)

- Antonij (Monkin) von Zadonsk, *jurodivij* 217, 223, 306 (F 9), 313, 402 (F 418)
- Antonij (Smirickij), Bischof 330
- Antonios (der Große), Mönchsvater 49, 158
- Antonovič, Maksim 280, 281 (F 552)
- Arina Alekseeva, *klikuš*a 199 (F 75)
- Aristenos, Alexios 139
- Aristov, Nikolaj 234 (F 307), 360 (F 261), 365, 367 f, 453
- Arsenij (Macevič), Metropolit von Rostov 238
- Arsenij (Moskvin), Bischof 332
- Arsenij von Novgorod, Eremit 121 (F 120), 305 (F 5 f)
- Askočenskij, Viktor 225 (F 240), 276 (F 521), 305 (F 8), 306, 339, 343 (F 185), 388 (F 358), 390
- Avel' (Vasil'ev), *proricatel'* 239
- Aver'janov, Vitalij 294–297
- Avraamij, Mönch (*jurodivij*) Afanasij von Nižnij Novgorod 136, 140, 144, 146–148, 165, 195, 225 (F 240), 229
- Avraamij von Smolensk 83, 146, 224 (F 234), 305 (F 5 f)
- Avvakum, Protopop 144–150, 153, 225 f (F 240, 244), 261, 396 (F 397), 448
- Bachtin, Michail 24, 54, 224
- Bakunin, Michail 162 (F 149), 276 (F 522), 326
- Balakirev, Ivan (Hofnarr) 130 (F 154)
- Balakirev, Milij 130 (F 154)
- Balsamon, Theodoros 68–70, 138 (F 18), 190 (F 41), 206 (F 116)
- Basilov, Vladimir 192 (F 46)
- Baškin, Matvej 283
- Baženov, Nikolaj 189, 195, 337 (F 152)
- Behr-Sigel, Elisabeth 23
- Behrisch, Lars 178 (F 2)
- Belenson, Elisabeth 310 (F 28)
- Belinskij, Vissarion 269, 271 (F 495), 272, 274, 276, 287 (F 582), 366, 393, 451
- Beljankin, Luka 304 f
- Beločkin, Aleša 19 (F 15)
- Benz, Ernst 22, 45 f, 49, 53, 58, 60 (F 57), 62 (F 67), 75 (F 113), 129 (F 152)
- Berdjaev, Nikolaj 38, 290 f, 293 f, 437 f, 444
- Bergholtz (Berchgolc'), Friedrich Wilhelm von 474, 480
- Bernštam, Tat'jana 155 (F 110), 156
- Bessarion Thaumaturgos 305 (F 6)
- Bessonov, Petr 202 (F 95)
- Billington, James 156
- Boborykin, Petr 275 (F 515)
- Bobriščev-Puškin, Pavel 270 (F 489)
- Bodin, Per-Arne 19 (F 11), 400 (F 412), 407 (F 443)
- Bodjanskij, Osip 117 (F 107)
- Bogoraz, Vladimir 192 (F 46)
- Boltin, Ivan 474, 479 f
- Bondi, Sergej 374 (F 296)
- Børtnes, Jostein 389 (F 365)
- Bovt, Georgij 19 (F 12)
- Braudo, Aleksandr 102 (F 39)
- Bronzov, Aleksandr 431
- Brown, Peter 46 (F 7)
- Bucharev, Aleksandr (Archimandrit Feodor) 42 (F 51), 269, 276 (F 521), 306, 321 (F 75), 322 (F 76), 328 (F 107), 338, 421–427, 431 (F 538), 433, 435, 437, 451 f, 455, 473, 485–496
- Büchner, Ludwig 281 (F 554), 388
- Budovnic, Isaak 23, 108 (F 63), 194
- Bulgakov, Sergej 277 (F 530), 279 f, 282, 435, 438 f, 455
- Bulgakovskij, Dmitrij 302, 306
- Bunin, Ivan 370, 371 (F 290)
- Butovskij, Ivan 270 (F 489)
- Čaadaev, Petr 263 (F 453), 269 (F 482), 271 (F 492)
- Čajkovskij, Nikolaj 282 (F 561)
- Černožemova, Elena 374 (F 298)
- Černyševskij, Nikolaj 275 (F 519), 280 f, 284
- Čertkov, Vladimir 405, 410
- Čertkova, Galina 405, 408
- Cetlin, Samuil 191 f
- Challis, Natalia 23
- Charuzin, Nikolaj 192 (F 46)
- Cheruvima (Jas'kina) vom Kamenskij-Uspenskij-Kloster 349 f
- Chlebnikov, Velimir 215 (F 175)
- Chodkiewicz, Jan 102
- Chomjakov, Aleksej 263–267, 268 (F 480), 271, 274, 362
- Chrisanf (Ščetkovskij), Bischof 241
- Cicero, Marcus Tullius 134 (F 7)
- Coj, Ljudmila 159 (F 137)
- Colombini, Giovanni 294 (F 602)
- Cousin, Victor 270 (F 489)
- Dal', Vladimir 393
- Daniel, Ute 26 f
- Daniel von Skete 50 (F 20)
- Daniil Zatočnik 473, 479

- Danila Filippov 163
 Daniluška von Kolomna, *jurodivij* 320 (F 62)
 Dar'ja (Kutukova), Asketin 332
 Dar'ja (Osipova), *jurodivaja* 240
 David, König von Juda und Israel 50, 74, 97
 Denisov, Semen 147 f
 Déroche, Vincent 22, 54 (F 41)
 Dewey, Horace 23
 Dimitrij von Rostov 38, 305 (F 7), 401 (F 418)
 Diogenes von Sinope 95
 Dmitriev, Ivan 387
 Dmitrij von Kozel'sk (Mitja Koljaba), *jurodivij* 223, 239 f
 Domna Karpovna von Tomsk, *jurodivaja* 210, 235, 316, 319, 354, 355 (F 239), 356
 Dorofej von Roslavl' 245 (F 368)
 Dostoevskij, Fedor 7, 17, 24, 123 (F 125), 173 (F 201), 281 (F 549), 285 (F 575), 286 (F 577), 292 f, 335, 348, 369–371, 385–393, 414 f, 426, 454
 – *Besy* 370, 385 (F 339), 386–390, 454
 – *Brat'ja Karamazovy* 123 (F 125), 286 (F 577), 348, 370, 385 f, 389–393, 426, 454
 – *Dnevnik pisatelja* 393
 – *Idiot* 7, 369, 385, 426
 – *Prestuplenie i nakazanie* 173 (F 201), 385
 – *Selo Stepančikovo i ego obitateli* 386
 – *Zapiski iz mertvogo doma* 173 (F 201)
 Dovmont von Pskov, Fürst 114
 Dugin, Aleksandr 295 (F 610), 298 (F 623)
- Ebert, Christa 224, 227 (F 254)
 Eisenhower, Dwight 295 (F 610)
 Ėjzenštejn, Sergej 7, 456
 El'cin, Boris 294 (F 606), 296
 Elena Jurodiva 94 (F 5), 126–129
 Elena (Dert'eva) von Arzamas, *jurodivaja* 161 (F 145), 233, 235 (F 310), 249, 316–319, 510–514
 Elia, Prophet 97
 Eliade, Mircea 213
 Elisa, Prophet 50
 Elisabeth, Zarin 169 (F 190), 237 f, 449
 Elisabeth I., Königin von England 115
 Emelian von Malojaroslavac, *jurodivij* 214 (F 171), 219, 391
 Epiphanos, Patriarch von Konstantinopel 74, 82, 88, 246 (F 378)
 Epstein, Fritz Theodor 102 (F 39)
 Erasmus von Rotterdam 438
 Eremej von Tula, *jurodivij* 162 (F 150), 208–210, 277 (F 532)
- Ėrenburg, Il'ja 456
 Ergol'skaja, Tat'jana 394 (F 391)
 Ermil von Kaluga, *jurodivij* 207 f
 Erofeev, Venedikt 21
 Euagrios Scholastikos 54
 Eugenia von Alexandria 211 (F 154)
 Euphrosyna von Alexandria 211 (F 154)
 Eusebios von Caesarea 80
 Eusebios von Teleda 206
 Evdokija Fedorovna, I. Gemahlin Peters I. 161, 474, 480
 Evdokija (Plechanova) von Michajlov, *jurodivaja* 206 (F 114), 233, 246
 Evdokija (Rastorgueva) von Kursk, *jurodivaja* 232, 316, 318 f
 Evdokija von Suzdal', *jurodivaja* 354, 355 (F 239)
 Evdokimuška, *jurodivij* 394 f
 Evrosinija (Vjazemskaja) von Serpuchov, *jurodivaja* 233, 349, 354, 355 (F 239)
- Faddej von Petrozavodsk, *jurodivij* 161 (F 145), 207 f
 Fedor Ivanovič, Zar 111, 117, 130 (F 154), 361
 Fedor (Kožechnikov) von Staraja Russa, *jurodivij* 205, 211, 219, 227 (F 253), 228, 235 (F 308)
 Fedor von Mezen', *jurodivij* 140, 144–146, 148 f, 226 (F 244), 228 (F 255), 261, 370, 396 (F 397)
 Fedor von Moskau, *jurodivij* 238 (F 332)
 Fedor von Voronež, *jurodivij* 210 (F 146), 228
 Fedorov, Nikita, *jurodivij muzykant* 238
 Fedorov, Nikolaj 117, 184 (F 16)
 Fedotov, Georgij 23, 45 (F 1), 93, 97, 160, 165, 292, 361, 368
 Feodor (Bobarykin) vom Odrin-Nikolaevskij-Kloster, *jurodivij* 233 (F 292), 310 f, 320
 Feodor (Bucharev), Archimandrit → Bucharev, Aleksandr
 Feodor (Šaronin) von Char'kov, *jurodivij* 236
 Feodor von Novgorod, *jurodivij* 83 (F 25), 89 (F 49), 305 (F 5)
 Feodot (Levčenko) von der *Glinskaja pustyn'* 248
 Feodotij (Ozerov), Bischof 236
 Feofan (Bystrov), Bischof 242
 Feofan (Govorov) der Klausner 255 (F 419), 258
 Feofan (Prokopovič), Erzbischof 142 f, 161 (F 145), 355

- Feofil (Gorenkovskij) von Kitaevo, *jurodivij*
 19 (F 10), 223, 225 (F 240), 236, 238,
 246–248, 306 (F 9), 309, 329, 339–343,
 345–347, 349, 390, 392
 Feofilakt (Avdeev), *jurodivij* 210, 235 (F 308),
 306 (F 9)
 Festus, Porcius 50
 Feuerbach, Ludwig 388
 Fiene, Donald 158
 Figes, Orlando 155, 159 (F 137), 244 (F 366)
 Filaret (Amfiteatrov), Metropolit von
 Kiev 204 f, 236, 238, 245, 334, 339 (F 170),
 340, 342 f, 346
 Filaret (Drozdov), Metropolit von Moskau
 325 f (F 93), 338
 Filaret (Gumilevskij), Bischof 236
 Filip (Ivanov), *jurodivij* 166 (F 169), 179
 Filipp (Kolyčev), Metropolit von Moskau
 93 (F 3), 103 f, 107
 Fletcher, Giles 40 (F 35), 94, 101, 102 (F 38),
 110–113, 115–119, 121, 134, 206, 219, 298,
 361, 364, 374, 451
 Florenskij, Pavel 22, 444
 Fohrer, Georg 63 (F 73)
 Foucault, Michel 27, 46 f, 94 f, 96 (F 19),
 142–144, 174, 186, 392
 Fourier, Charles 269 (F 482)
 Franziskus von Assisi 292 f, 294 (F 602)
- Garin-Michajlovskij, Nikolaj 370
 Ge (Gay), Nikolaj jun. 410
 Geller, Petr 299 (F 624)
 Gelzer, Heinrich 51, 59, 159 (F 138)
 Georgij von Šenkursk, *jurodivij* 305 (F 6)
 Gerasim (Dobroserdov), Bischof 306
 Gercen, Aleksandr 269–272, 274, 275 (F 519),
 281 (F 549), 286, 369 f, 380 f, 451
 – *Byloe i dumy* 269
 – *Doktor Krupov* 269–272, 369, 380 f
 German, Erzbischof von Kazan' 93 (F 3)
 Germogen (Dobronravin), Bischof 306,
 467–473
 Gerontij (Kurganovskij), Archimandrit 306
 Giljarovskij, Vasilij 337 (F 151)
 Gippius, Zinaida 17 (F 2), 244, 290
 Glikeriija (Zanjatova), Nonne 325, 354
 Godunov, Boris (Zar) 94 (F 5), 117, 127–129,
 361 f, 372–374, 502, 509
 Goerd, Wilhelm 285 (F 575)
 Goethe, Johann Wolfgang von 502, 508
 Gogol, Nikolaj 123 (F 124), 271 (F 495), 287
 (F 582), 332 f, 366
- *Portret* 123 (F 124)
 – *Šinel'* 332
 Golicy, Aleksandr (Fürst) 215 (F 179), 238
 (F 329), 239, 381
 Golubinskij, Evgenij 38, 84 (F 33), 442
 Gorainoff (Gorjainova), Irina 21
 Gorbačev, Michail 294 (F 606), 374 (F 297)
 Goričeva, Tat'jana 19 (F 11), 65 (F 80), 294
 Gorodeckij, Boris 374 (F 296)
 Govorucha-Otrok, Jurij 285–290, 296, 431
 (F 538), 452, 497–510
 Grabner-Haider, Anton 25
 Granovskaja, Nina 374 (F 296)
 Gregor Palamas 254 (F 415)
 Gregor vom Sinai 253 (F 415), 254 f
 Gregor von Nazianz 206
 Gregor von Nyssa 150
 Grigor'ev, Apollon 338 (F 160)
 Grigorij (Griša) von Kočetovka, *jurodivij*
 210 (F 141), 211–213
 Grigorij (Postnikov), Metropolit 416 (F 471)
 Grigorij (Zolotoj Gric', Mirošnikov), *jurodivij*
 223, 228 f, 235 (F 309), 236, 315 f, 321
 Gromyko, Marina 157
 Grosdidier de Matons, José 22
 Guagnini, Alessandro 102 (F 41), 113 (F 88)
 Guenther, Johannes von 300, 384 (F 330)
 Gurij vom Soloveckij-Kloster, *jurodivij* 148
- Hansen-Löve, Aage 163 (F 155), 326
 Hauptmann, Peter 21, 128, 350, 368
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 269 (F 482)
 Heller, Klaus 275 (F 516)
 Herberstein, Sigismund von 99–101
 Herder, Johann Gottfried 268 (F 475)
 Herodes der Große 373, 374 (F 298), 376–378,
 502 f, 509
 Herzen → Gercen, Aleksandr
 Hieronymus, Sophronius Eusebius 212, 226
 (F 247), 349
 Hilpisch, Stephan 54
 Hiob (aus dem Land Uz) 72, 206, 230, 323
 Hofstra, Jan 22, 54 (F 38, 40), 65 (F 82)
 Hollberg, Wilhelm 17 (F 4)
 Honneth, Axel 27 (F 37)
 Horsey, Jerome 101, 102 (F 38, 41), 108–113,
 196 (F 59), 361 (F 264)
 Hosea, Prophet 50
 Hosking, Geoffrey 156 (F 120), 276 (F 519)
- Iakov von Boroviči, *jurodivij* 126, 305 (F 5)
 Ieremija (Solov'ev), Bischof 322

- Ignatij (Brjančaninov), Bischof 261 (F 442), 338
- Illarion (Fokin) von Troekurovo 331
- Il'in, Ivan 96, 293
- Il'in, Vladimir 264 f (F 460)
- Il'inskij, Nikolaj 361 (F 262)
- Iliodor (Trufanov), Mönch 239 (F 338), 240
- Il'ja (Skvorcov), *Božij čelovek* 183 f, 449
- Ingold, Felix Philipp 163 (F 152)
- Ioakim (Savelov), Patriarch von Moskau 474, 479
- Ioann (Bol'soj Kolpak) von Moskau, *jurodivyyj* 142, 168, 206, 208 f, 305 (F 5), 363, 372
- Ioann (Bykov) von Sezenovo, *jurodivyyj* 128 (F 147), 207 f, 214, 232, 237, 249 (F 393), 313, 319, 329–332, 345 f, 355
- Ioann (Kamenev), *jurodivyyj* 161 (F 145), 236, 309, 324 f
- Ioann Vasil'evič von Ostrogožsk, *jurodivyyj* 330
- Ioann (Vlasatij) von Rostov, *jurodivyyj* 305 (F 5)
- Ioann von Roždestveno, *jurodivyyj* 152, 221 (F 209), 237, 327
- Ioann von Ustjug, *jurodivyyj* 84 (F 31), 126, 196 (F 59), 230 (F 273), 305 (F 5)
- Ioannikij, Metropolit von Kolomna 173
- Ioasaf, Archimandrit, Abt des Znamenskij-Klosters in Moskau 167
- Ioasaf I., Patriarch von Moskau 134, 474, 479
- Iona vom Nikolo-Pesnošskij-Kloster, *jurodivyyj* 228, 231, 233 (F 296)
- Iosif, Patriarch von Moskau 84 (F 31)
- Iosif von Volokolamsk (Volockij) 93 (F 2), 112 (F 80)
- Irina, *proročica* 190
- Irina (Lazareva), *jurodivaja* 231, 249, 350
- Isaak (der Syrer) von Ninive 258, 262
- Isakij vom Kiever Höhlenkloster 83, 158, 305 (F 5), 309 (F 18), 312 (F 34)
- Isidor (Nikoľ'skij), Metropolit von Novgorod und St. Petersburg 326 (F 93)
- Isidor (Tverdislov) von Rostov, *jurodivyyj* 83 (F 25, 28), 90, 126, 224 (F 237), 230, 305 (F 5)
- Isidora von Tabennisi, *salē* 35, 47–49, 54, 128, 305 (F 6), 354 f, 401 (F 418), 412
- Iulitta (Zueva) von Ufa, *jurodivaja* 316
- Ivan III., Großfürst von Moskau 91, 118, 133, 229
- Ivan IV. (der Schreckliche), Zar 81 (F 17), 83 f, 93 (F 3), 94 (F 5), 101–115, 118–122, 125, 130 (F 154), 133 f, 163 (F 154), 264, 283, 299 (F 624), 361–364, 374–379, 447 f, 456
- Ivan Bosoj (Rostorguev) von Kiev, *jurodivyyj* 165, 207 f, 228, 237 (F 320)
- Ivan Bosyj (Kovalevskij) von Kiev, *jurodivyyj* 201 (F 89), 204 f, 206 (F 114), 210, 216, 218, 227 (F 252 f), 229, 234, 236, 322 f, 328 f, 332–334, 345–347, 349
- Ivan (Chrol'), *jurodivyyj* 218, 235 (F 309)
- Ivan (Dudyčkin) von Orel, *jurodivyyj* 214, 233 f (F 300), 311 f
- Ivan Emel'janovič 163 (F 154)
- Ivan (Grigor'ev) von Kozlov, *jurodivyyj* 225 f
- Ivan Jakovlevič, *jurodivyyj* → Korejša, Ivan Ivan (Kalinin), *jurodivyyj* 166 (F 169)
- Ivan (Krkukov), *jurodivyyj* 286–289, 497–508
- Ivan (Michajlov), *jurodivyyj* 166 (F 169)
- Ivan Michajlovič von Lipeck, *jurodivyyj* 222 f
- Ivan Nagoj (Paramon), *jurodivyyj*, 166–169, 174
- Ivan (Novikov), *jurodivyyj* 166 (F 169)
- Ivan (Panov) von Sarapul, *jurodivyyj* 235 (F 309), 322 f, 350 (F 216)
- Ivan II. vom Soloveckij-Kloster, *jurodivyyj* 136, 140, 148
- Ivanov, Ivan 276 (F 525)
- Ivanov, Sergej (Byzantinist) 17 (F 1), 18 (F 8), 20 (F 15), 22 f, 24, 39, 45, 50, 66 (F 86), 70, 101 (F 36), 108 (F 63), 110, 124, 126, 130 (F 152), 189 (F 33), 190, 194, 223 (F 229), 228, 234, 259 (F 428), 277 (F 529), 355 (F 242)
- Ivanov, Vasilij 24, 385 (F 340)
- Ivanov, Vjačeslav (Semiotiker) 33 f, 282
- Jakunin, Gleb 19 (F 15)
- Jangulova, Lija 24 (F 26), 162, 186 f
- Janning, Conrad 71 (F 99)
- Jesaja, Prophet 204
- Jesus von Nazareth 48 (F 16), 50, 56, 58–61, 62 (F 66), 63 f, 73, 125 (F 136), 158, 209, 226, 278, 291, 324, 328, 354, 383, 431 f
- Johannes Chrysostomos 253 (F 412), 428 f
- Johannes der Täufer 50
- Johannes Klimakos 442 (F 582)
- Johannes von Gott (João de Deo) 294 (F 602)
- Justinian II., byz. Kaiser 67
- Kalitin, Petr 18 (F 8), 296 (F 614)
- Kallistos (Ware), Metropolit 21, 98 (F 27), 308 f
- Kant, Immanuel 402
- Kappeler, Andreas 104 (F 48 f), 105 (F 52)

- Karamzin, Nikolaj 99 f, 102 (F 38), 112, 116 (F 99), 117, 262, 263 (F 452), 271, 298, 361–364, 372, 374, 375 (F 302), 381, 451, 453, 503, 510
- Karsavin, Lev 244, 252 (F 409), 267 (F 474)
- Katharina I., Zarin 177
- Katharina II. (die Große), Zarin 177, 183 f, 238 f, 449, 474, 480
- Katkov, Michail 215, 276 (F 521), 280, 281 (F 551, 553), 335, 382 (F 323), 388 f
- Kawerau, Peter 259 (F 433)
- Kekaumenos, Katakalon 138 (F 18)
- Kettler, Gotthard 102 (F 39)
- Kibal'čič, Zinovij 337
- Kiprian von Suzdal', *jurodivijj* 143 (F 34), 305 (F 6)
- Kiprijan Nagoj von Cholmogory, *jurodivijj* 94 (F 5), 131, 140, 144, 147 f, 236
- Kireevskij, Ivan 264–266, 281 (F 549), 286 (F 577)
- Kirill (Gundjaev), Patriarch von Moskau 295
- Kirill, Slavenapostel 34 (F 9)
- Kirill von Beloozero 83 (F 27), 305 (F 5 f)
- Kirill von der *Glinskaja pustyn'*, *jurodivijj* 217 f
- Klassen, Egor 335
- Klibanov, Aleksandr 24, 164
- Ključevskij, Vasilij 84 (F 34), 360 (F 261), 361, 363 f, 453
- Kobets, Svitlana 24, 97 (F 21)
- Kolašnikov, Ioann 247 (F 384)
- Kologrivov, Ivan 23, 293 f
- Konoplev, Nikolaj 85 (F 34)
- Konstans II., byz. Kaiser 54 (F 38)
- Konstantin Konstantinovič, Großfürst 242
- Kopšicer, Isaj 337 (F 155)
- Korejša, Ivan (*jurodivijj*) 42 (F 51), 187–190, 215, 217 f, 220, 231 f, 234 (F 305), 235 (F 310), 280 f, 286 (F 579), 309 f, 320 (F 66), 329, 335–338, 345–347, 349 (F 209), 350 (F 216), 365, 370, 382 f, 386–389, 401, 421 f, 429, 433, 443, 449, 451, 454, 466, 473–496
- Kornilij vom Pskover Höhlenkloster 106
- Korsakov, Sergej 190
- Košev, Rodion (Hofmeister) 238 (F 329)
- Kostomarov, Nikolaj 100 f, 363 f, 453, 502 f, 508, 510
- Kovalevskij, Andrej 329, 351, 353 (F 231)
- Kovalevskij, Ioann 51 (F 25), 305 (F 6), 416, 427–429, 431, 434, 440, 442 f, 455
- Kovalevskij, P. 241
- Koževnikov, Sergej 18
- Koz'ma von Verchotur'e, *jurodivijj* 221 (F 213)
- Krainskij, Nikolaj 193 f (F 48), 198 (F 65)
- Krajnev, Aleksandr (*strannik*) 201 (F 88)
- Kručnych, Aleksej 215
- Krüdener, Juliane von 381
- Krueger, Derek 22, 54 (F 40), 55, 59, 65 (F 82)
- Kruse, Eilert 101–107, 112 f, 361 (F 264)
- Ksenija Blažennaja von St. Petersburg, *jurodivaja* 211–213, 238, 294, 302, 306 (F 9), 313 f, 348 f, 354, 355 (F 239)
- Ksenofontov, Gavriil 192 (F 46)
- Kuhlemann, Frank-Michael 25 f
- Kulik, Oleg 21
- Kul'kovskij, Timofej (Hofnarr) 130 (F 154)
- Kuzminskaja, Tat'jana 401 (F 417)
- Kuznecov, Ioann 119 (F 115), 208 (F 135)
- Kyra von Beroia, Asketin 206
- Lacarrière, Jacques 207 (F 119)
- Lachmann, Renate 21, 53 (F 37)
- Lakosta (d'Akosta), Jan (Hofnarr) 130 (F 154)
- Lauster, Jörg 25
- Lavrentij von Kaluga, *jurodivijj* 126, 305 (F 5)
- Lavrov, Aleksandr 24, 126 (F 140), 130 (F 152), 134 (F 7), 137 (F 17), 151–154, 156 f, 161 (F 145 ff), 165 (F 164), 166–169, 172, 208, 233 (F 298), 356 (F 248)
- Lavrov, Petr 275 (F 518), 277 (F 526), 282 (F 561)
- Lebedev, Vasilij 416 (F 472)
- Lenin (Ul'janov), Vladimir 394
- Leon I. (der Große), byz. Kaiser 71 (F 99)
- Leon VI. (der Weise), byz. Kaiser 71 (F 99)
- Leonhardt-Aumüller, Jacqueline 53 (F 37)
- Leonid/Lev (Nagolkin) von Optina 207 (F 120), 217, 245, 248
- Leont'ev, Konstantin 288 (F 584)
- Leontios von Neapolis 22, 36, 45, 51–67, 75, 125 (F 135), 320, 446
- Leskov, Nikolaj 274, 335, 370 f, 382–386, 415, 454
- *Malen'kaja ošibka* 370, 382–384
- *Odnodum* 384
- *Šeramur (Čreva-radi jurodivijj)* 384
- *Skomoroch Pamfalon* 384 (F 331)
- Levin, Eve 155 (F 113), 156, 159 f
- Levinson, Lev 19 (F 15)
- Lichačev, Dmitrij 55 (F 46)
- Lipoveckij, Mark 19 (F 11)
- Ljubov' (Suchanovskaja) von Rjazan', *jurodivaja* 354, 355 (F 239)
- Loman, Dmitrij 242
- Lombroso, Cesare 187

- Losev, P. F. (Bosoj) 359
 Losskij, Vladimir 295 (F 610)
 Lot ben Haran 323
 Lotman, Jurij 223 (F 232)
 Lungin, Pavel 18, 339, 341, 342 (F 184)
 Ludwig, Claudia 22, 66
 Lžedmitrij (Pseudodemetrius) I. 129, 264, 374

 Magnickij, Michail 215 (F 179), 381 f
 Makarij, Metropolit von Moskau 84, 125 f
 Makarij (Bulgakov), Metropolit von Moskau 39 f, 203
 Makarij (Ivanov) von Optina 248
 Makarij (Polikarpov) von Verchotur'e 245
 Makarios III., Patriarch von Antiochia 137 (F 17)
 Makarov, Michail 475, 480
 Maksim von Moskau, *jurodivyyj* 83 (F 25), 84 (F 31), 126, 305 (F 5)
 Maksim von Tot'ma, *jurodivyyj* 142, 305 (F 6)
 Mal'cev, Aleksandr 193 f
 Malinovskij, Pavel 186
 Mamin-Sibirjak, Dmitrij 91
 Marana von Beroia, Asketin 206
 Marc Aurel 394 f
 Mardarij vom Nižegoroder Höhlenkloster 245
 Marfa Blažennaja von Moskau 126, 128 (F 146), 354, 355 (F 239, 241)
 Marfa (Protas'eva) von Arzamas 511, 513
 Marina, Asketin 211 (F 154)
 Marija Aleksandrovna, Tochter von Alexander II. 245 (F 373)
 Marija (Fedina) von Diveevo, *jurodivaja* 249 f, 354
 Marija Fedorovna, Gattin von Alexander III. 239 (F 332)
 Marija (Šerstjukova) von Belogor'e 330
 Marija (Ušakova), Igumenija 325, 354
 Mar'ja Bosaja von Moskau, *jurodivaja* 199, 356 (F 248)
 Mar'ja Gerasimovna von Tula, *jurodivaja* 394 f, 400
 Markos Salos 50 (F 20), 309 (F 18)
 Marksches, Christoph 130 (F 156)
 Maša von Muchanovo, *jurodivaja* 223
 Maslin, Michail 277 (F 526)
 Massa, Isaac 99, 126–129, 131
 Matorin, Nikolaj 153 (F 102)
 Matrena-bosonožka, *jurodivaja* 240
 Matrona (Beljakova) von Anemnjasevo, *blažennaja* 354, 355 (F 239), 455 f

 Matrona (Nikonova) von Moskau, *blažennaja* 355, 355 (F 239)
 Maurikios, byz. Kaiser 62
 Maximos Kausokalybes, Athosmönch 254
 Melanija (Pachomova) von Elec, *jurodivaja* 309, 316, 349
 Meľnikov-Pečerskij, Pavel 163 (F 154), 199, 214 f, 219, 221, 223, 367, 370
 – *Na gorach* 214 f, 219–223, 370
 – *Tajnye sekty* 163 (F 154), 199, 367
 Mensching, Gustav 47 (F 10)
 Menšikova, Dar'ja (Fürstin) 161
 Merežkovskij, Dmitrij 163, 277 (F 530), 278–281, 351, 439–442, 455
 Method, Slavenapostel 34 (F 9)
 Micha ben-Jimla, Prophet 97
 Micha von Moreschet, Prophet 204
 Michail Bosoj, *jurodivyyj* 141, 161 (F 145 f), 166 (F 169), 474, 480
 Michail von Klopsko, *jurodivyyj* 83 (F 25, 27 f), 84 (F 31), 126, 216, 229, 305 (F 5)
 Michajlovskij, Nikolaj 275, 278 f (F 538, 540), 282 (F 562), 284
 Michajlovskij, Viktor 192 (F 46)
 Milica Nikolaevna, Großfürstin 240, 242
 Miljukov, Pavel 144, 160
 Mitropol'skij, Nikolaj 319
 Moldovan, Aleksandr 81 f
 Mordovcev, Daniil 370
 Morozova, Feodosija (Bojarin) 145 f, 148, 299 (F 624)
 Motejunajte, Ilona 24, 272 (F 496), 282, 307, 371 (F 290), 380
 Moyses der Äthiopier, Wüstenvater 35, 158
 Müller, Barbara 225 (F 242), 226 (F 246)
 Murav, Harriet 24, 385 (F 336), 386 (F 343)
 Murav'ev, Andrej 305
 Murav'ev, Nikolaj 329
 Murray, Sara 71 f
 Musorgskij, Modest: *Oper Boris Godunov* 7, 17, 114, 203 (F 97), 226, 299 (F 625), 375

 Natalija (Molozeva) von Diveevo, *jurodivaja* 11, 218, 229 (F 268), 249 f, 322
 Nathan, Prophet 97
 Nazarij (Kondratev) von Valaam 249, 510, 512
 Nečaev, Sergej 276 f, 387, 389
 Nedospasova, Tat'jana 66 (F 86)
 Nekrasov, Nikolaj 369–371, 379 f, 415
 – *Moroz, Krasnyj nos* 371, 379 f
 – *Vlas* 380 (F 316)

- Nektarij (Nadeždin), Bischof 221, 325, 354
 Neri, Filippo 294 (F 602)
 Nesterov, Michail 299 (F 624), 415 (F 469)
 Nesvickaja, Nadežda (Fürstin) 331 f
 Nesvickij, Fedor (Fürst) 237, 331
 Nietzsche, Friedrich 33
 Nigg, Walter 21
 Nikephoros von Konstantinopel 36, 45,
 70–78, 79 (F 3), 88 f, 125, 247 (F 384), 446
 Nikifor (Trifonov) von Belev, *jurodivij* 219,
 221 (F 213), 321 (F 70)
 Nikodemos vom Berg Athos 254
 Nikodim (Kononov), Bischof 207 (F 120),
 306, 328 f, 333, 335, 339, 343, 348 f, 350
 (F 216), 351, 452, 467, 472
 Nikola Salos von Pskov 101–115, 118 f, 121,
 126, 163 (F 154), 196 (F 59), 229, 263 f,
 268, 299 (F 624), 305 (F 5), 361–363, 372,
 374 f, 447, 502, 508
 Nikolaj (Kočanov) von Novgorod, *jurodivij*
 83 (F 25), 305 (F 5)
 Nikolaj (Rynin) von Vologda, *jurodivij* 235
 (F 310), 237
 Nikolaus I., Zar 221 (F 209), 238 f, 268, 277,
 343, 509
 Nikolaus II., Zar 239 f, 242 f, 245
 Nikol'skij, Nikolaj 154 (F 108)
 Nikon, Patriarch von Moskau 43 (F 54), 125
 (F 137), 131, 140, 145–148, 236
 Nil von der Stol(o)benskij-Insel 336
 Nilus, Sergej 250, 306
 Novikova, Elena 426 (F 511)
- Ol'ga, Fürstin von Kiev 475, 481
 Olimpiada (Strigaleva) von Arzamas 511 f,
 514
 Onasch, Konrad 81 f, 157, 244 (F 363), 386
 (F 343), 393 (F 388), 426
 Onesima, Asketin 211 (F 155)
 Or, Wüstenvater 56
 Osten-Saken, Aleksandra 394 (F 391), 395
 Ostrovskij, Aleksandr 335, 369 f
 Ottovordemgentschenfelde, Natalia 21, 43,
 158, 224 (F 236), 368 (F 288)
 Oxeobaphos, Staurakios 69 f
- Pachomij (Leonov) von Sarov 251
 Pachomios von Theben 47 (P 13)
 Paisij (Fedorov), Igumen 259 (F 433)
 Paisij (Jarockij) vom Kiever Höhlenkloster,
jurodivij 211, 217 (F 186), 221 f, 227
 (F 253), 232 f, 246, 248, 309, 320, 323 f
- Paisij (Veličkovskij), Mönch 244, 254 f
 Paisios, Patriarch von Alexandria 137 (F 17)
 Palicyna, Ekaterina 335, 338 (F 163), 349
 (F 209)
 Palladios von Helenopolis 36, 47–51, 53 f
 Pančenko, Aleksandr Aleksandrovič 20
 (F 15), 156
 Pančenko, Aleksandr Michajlovič 23 f, 41 f,
 43, 93 (F 4), 94, 111 f, 123, 124 (F 128),
 129 (F 152), 130 (F 155), 139 (F 21), 141
 (F 29), 144, 149 (F 84), 160, 165, 195,
 205, 214, 216, 219, 220 (F 206), 224–226,
 227 (F 254), 228 (F 255), 231 (F 281), 234
 (F 302)
 Paraskeva von Arzamas, *jurodivaja* 261 f,
 309, 352
 Parfenij (Krasnopevcev) vom Kiever
 Höhlenkloster 248
 Pascal, Blaise 270
 Paul I., Zar 239
 Paul von Aleppo 147
 Paulus, Apostel 35 (F 14), 50–53, 68, 73,
 85, 149, 204, 209 (F 139), 229 f, 312 (F 34),
 423 f
 Pavel, *jurodivij i chlyst* 234 (F 307)
 Pavel von Kolomna, Bischof 150 (F 85)
 Pavel (Podlipskij), Erzbischof von
 Černigov 236
 Pavla (Paša) von Birska, *jurodivaja* 218
 Pavlov, Nikolaj 276 (F 521), 277, 335
 Pedrillo, Antonio (Hofnarr) 130 (F 154)
 Pelagia von Jerusalem 211 (F 154)
 Pelagija (Serebrennikova) von Diveevo,
jurodivaja 207, 211 (F 152), 221, 227
 (F 253), 229 f, 246, 249 f, 261 f, 309, 314,
 322 (F 76), 325, 329, 349–354, 429,
 439–442
 Pelevin, Ivan 299 (F 624)
 Perov, Vasilij 299 (F 624 f), 301, 306
 Peter I. (der Große), Zar 43 (F 54), 130
 (F 154), 133, 140 f, 143 (F 34 f), 144, 151 f,
 160 (F 143), 161 (F 145), 167 f, 177, 183,
 198, 201, 237, 240, 263, 348, 367, 449, 456,
 474, 480
 Peter III., Zar 169 (F 190)
 Petr Jurodivij 165
 Petr Nikolaevič, Großfürst 242
 Petr (Sergeev), *jurodivij* 166, 168 f, 174, 208
 Petr (Tomanickij), *jurodivij* → Tomanickij, Petr
 Petrov, Vladimir 456
 Petrovich, Michael 24, 93
 Petrus, Apostel 208 (F 127)

- Philemon, Wüstenvater 259
 Piľnjak, Boris 203, 303, 456
 Pinel, Philippe 338
 Pisarev, Dmitrij 275 (F 518), 277, 281 (F 551)
 Pjatnickij, Michail 427, 429 f, 431 (F 538)
 Platon, Philosoph 68, 150
 Pobedonoscev, Konstantin 288 (F 584)
 Pogožev, Evgenij → Poseljanin, E.
 Polockij, Simeon 137 (F 17)
 Polychronios, Asket 207 (F 119)
 Porter, Roy 46 (F 4), 179 (F 5)
 Poseljanin, E. (Pogožev, Evgenij) 237 (F 325),
 306, 329, 335, 339, 351, 402 (F 418)
 Potemkin, Grigorij (Fürst) 184
 Praskov'ja Fedorovna, Gemahlin Ivans V.
 161, 237, 474, 479
 Praskov'ja Ioannovna, Tochter Ivans V. 161,
 474, 480
 Praskov'ja (Paša) von Sarov, *jurodivaja* 128
 (F 147), 230, 239, 248 (F 386), 249 f, 262,
 320, 323, 349, 352 (F 227), 354, 356
 Prochor von der *Glinskaja pustyn'*, *jurodivij*
 218, 235 (F 312), 248
 Prokof'ev, Sergej 7
 Prokopij von Ustjug, *jurodivij* 82, 83–91, 110
 (F 70), 125 f, 133, 139 (F 21), 196 (F 59),
 200, 225, 227 (F 253), 230 (F 273), 247
 (F 384), 261 (F 444), 267, 294 (F 602), 304,
 305 (F 5), 370, 402 (F 418), 447
 Prokopij von Vjatka, *jurodivij* 142, 173, 205,
 225 (F 244), 227, 229 (F 265), 230 (F 273),
 247 (F 384), 261, 305 (F 6)
 Prokopios von Caesarea 84
 Prugavin, Aleksandr 243
 Pryžov, Ivan 42 (F 51), 198 (F 65), 274–278,
 280, 281 (F 552), 284, 286, 320 (F 66), 335,
 336 (F 149), 348 (F 200), 355 f, 365–367,
 383, 386–388, 416, 421 (F 490), 422 f, 429,
 451, 453 f, 473–496
 Puškin, Aleksandr: Drama *Boris Godunov*
 19 (F 15), 114, 117, 208, 262, 263 (F 452),
 289, 362 f, 369–379, 394, 414 f, 451, 454,
 502 f, 508 f
 Putin, Vladimir 19 (F 15), 115 (F 92)
 Pyljaev, Michail 348 (F 200), 429
 Pypin, Aleksandr 382
 Pythia, Orakelpriesterin in Delphi 70, 129,
 433 f
 Raev, Nikolaj 240
 Rasputin, Grigorij 240–244, 431
 Rassadin, Stanislav 374 (F 298)
 Rimskij-Korsakov, Nikolaj 375 (F 301)
 Rjabinin, Jurij 18 (F 8)
 Rjabuškin, Andrej 299 (F 624)
 Robinson, Andrej 145 (F 46), 149
 Rostova, Natal'ja 21 f
 Rousseau, Jean-Jacques 272
 Rozanov, Vasilij 281 (F 549)
 Rtiščev, Fedor (Bojar) 150
 Rudinskij, Nikolaj 196 f, 199 (F 77), 349
 (F 210)
 Rudolf II., Kaiser 107
 Rydén, Lennart 22, 55 f, 59, 65, 70 f
 Sabler, Vasilij 337 f
 Sacharov, Ivan 473, 479
 Šachovskoj, Jakov (Fürst) 238 (F 327)
 Sagarda, Nikolaj 431
 Saint-Simon, Henri de 269 (F 482)
 Saltykov-Ščedrin, Michail 215 (F 179), 312
 (F 33), 369–371, 381 f, 386, 415, 454
 – *Istorija odnogo goroda* 215 (F 179), 312
 (F 33), 369, 381 f
 – *Jurodivye* 369
 Samarin, D. 154
 Samojlov, Aleksandr (Graf) 239 (F 333)
 Šaškov, Serafim 281 (F 549)
 Saul, König von Israel 323, 376–378
 Šavel'skij, Georgij 242, 431
 Savvatij (Ivanov), Ierodiakon 172 f
 Saward, John 21
 Sazonov, Nikolaj (Hofmeister) 243
 Ščapov, Afanasij 475, 480
 Ščegolenok, Vasilij 402 (F 418)
 Scheidegger, Gabriele 137 (F 16 f), 152
 (F 95), 159
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
 268 (F 475)
 Schiller, Friedrich von 502, 508
 Schnepel, Burkhard 39
 Schrage, Wolfgang 35 (F 14)
 Schulze, Winfried 166
 Seemann, Klaus-Dieter 200 (F 82)
 Šelgunov, Nikolaj 275, 282
 Semen Mitrič ('Troickij'), *jurodivij* 211, 320
 (F 66), 387, 388 (F 356), 429, 475, 481
 Šemjačič, Vasilij (Novgoroder Fürst) 99–101
 Serafim (Čičagov), Bischof 250 f, 262, 327
 (F 103), 351
 Serafim, Ierodiakon 190
 Serafim (Mošnin) von Sarov 207 (F 120), 245,
 249–252, 262, 327 (F 103), 349, 351–354,
 439

- Serapion Sindonitos 163 (F 153), 204 f
(F 106), 305 (F 6)
- Serebrennikov, Nikolaj 426 (F 511)
- Sergij (Sotnikov), *jurodivijj* 233
- Sergij (Stragorodskij), Bischof 241 f
- Sergij von Radonež 254 (F 415)
- Šestov, Lev 225 (F 241), 291 f, 348, 438
- Shakespeare, William 372, 502, 504, 508
- Shevzov, Vera 154 (F 109), 155 (F 110), 304
(F 2–4), 327
- Sibylle von Cumae 475, 481
- Sil'vestr, Protopop 264
- Simon von Jur'evce, *jurodivijj* 126, 131, 143,
173 (F 202), 305 (F 5)
- Sinjavskij, Andrej 156 (F 116), 163 (F 152 f),
202 (F 92)
- Šiškov, Vjačeslav 237 (F 325)
- Skljarevskaja, Galina 37, 244 (F 363)
- Skrynnikov, Ruslan 113
- Sladkopevce, Petr 51 (F 25), 416–421, 427 f,
431 (F 538), 434, 439 f
- Šmelov, Ivan 371 (F 290)
- Smolič, Igor' 244 (F 363), 245 (F 367), 306
(F 10)
- Snegirev, Ivan 205, 304
- Sobolev, Dmitrij 19 (F 10), 339, 341 (F 183)
- Sokolov, Dmitrij 277 (F 532), 370
- Sokolov, Leonid 434, 439
- Solov'ev, Sergej 100 f, 170, 173, 268 (F 476),
362 f, 367 f, 381, 453, 503, 510
- Solov'ev, Vladimir 40 f, 71, 285 (F 575)
- Somov, Orest 369
- Šostakovič, Dmitrij 7
- Špidlík, Tomáš 21, 253 (F 415)
- Staden, Heinrich von 101, 102 (F 38), 107 f,
113
- Stalin (Džugašvili), Iosif 455 f
- Stasov, Vladimir 299 (F 625)
- Stefan Trofimovič (Nečaev), *jurodivijj* 165 f
- Stefan von Perm', Bischof 88 (F 46)
- Stephan Báthory, König von Polen 101 f,
105–108, 113–115
- Stökl, Günther 382 (F 323)
- Stolypin, Petr 243
- Strachov, Nikolaj 288 (F 584), 404, 407
- Stricker, Gerd 295 (F 612)
- Struve, Petr 277 (F 530), 279 (F 540)
- Šujskij, Vasilij 129
- Šul'c, Aleksandr 193 f
- Surikov, Vasilij 17, 299 (F 624)
- Surin, Jean-Joseph 294 (F 602)
- Svedomskij, Pavel 16, 299 (F 624)
- Swift, Jonathan 381
- Symeon der Neue Theologe 253 (F 415),
256–258
- Symeon Salos von Emesa 22, 36, 52, 54–68,
70–73, 76, 79 (F 1), 83 f (F 29), 89 (F 49),
111, 112 (F 79), 123 (F 125), 136–138,
159 (F 138), 203 (F 96), 205 (F 106), 228
(F 255), 242, 243 (F 357), 305 (F 6), 307,
319 f, 401 (F 418), 411, 446, 470, 473
- Tacitus, Publius Cornelius 378
- Takla Haimanot, Mönch 222
- Tarasov, Andrej 400 (F 412)
- Tareev, Michail 431 (F 538), 435–438, 443 f,
455
- Tarquinius, König von Rom 475, 481
- Tatarinova, Ekaterina 238 (F 329), 381
- Tatiščev, Vasilij 161, 237, 361, 474 f, 479,
481
- Taube, Johann 101–107, 112 f, 361 (F 264)
- Terentij aus der Maloarchangel'sker Vorstadt,
jurodivijj 206, 210, 216, 230, 235 (F 310),
306 (F 9), 322, 467–473
- Tereščenko, Aleksandr 477, 483
- Theodoret von Kyros 206
- Thomas von Antiochien 305 (F 6)
- Thompson, Ewa 24 f, 113, 130 (F 152),
158 f, 229 (F 266), 282, 285, 299, 369, 384
(F 331), 385 (F 340), 386 (F 343), 388
(F 355), 395 (F 395), 415 (F 469)
- Tichomirov, E. A. 427 f, 429 (F 526), 430
- Tichomirov, Lev 275, 282–285, 288, 452
- Tichon von Zadonsk, Bischof 236, 324 f
- Timofeeva, Varvara 393 (F 387)
- Timofej Archipovič, *jurodivijj* 161, 474, 480
- Tit von Kozel'sk, *jurodivijj* 227 (F 253)
- Tkačev, Petr 279 (F 538), 280 f (F 549)
- Tolokonnikova, Nadežda 19 (F 15)
- Tolstaja, Marija (Mutter von Lev Tolstoj)
394 (F 391), 395, 400, 401 (F 417)
- Tolstaja, Marija (Schwester von Lev
Tolstoj) 395
- Tolstaja, Sofija 403
- Tolstoj, Aleksej Konstantinovič 369–371,
375–379, 415
- Tolstoj, Dmitrij (Oberprokuror) 382
- Tolstoj, Lev 17, 201 (F 89), 277 (F 526, 532),
281 (F 549), 289, 291 (F 594), 331 (F 122),
369–371, 383, 393–415, 430, 435, 437,
454 f, 503, 509
- *Detstvo* 201 (F 89), 277 (F 532), 289, 369,
394–401, 403, 454, 503, 509

- *I svet vo t'me svetit* 413 f (F 466)
 – *Junost'* 335, 401, 413 (F 464)
 – *Kratkoe izloženie Evangelija* 406
 – *Krejcerova sonata* 407
 – *Krug čtenija* 402 (F 418), 405–407, 411
 – *Otec Sergij* 406, 412
 – *Petr Chlebnik* 401
 – *Tri starca* 400 (F 410)
 – *Truždajuščiesja i obremenennye* 401
 – *Vojna i mir* 400 f
 Tomanickij, Petr (*jurodivijj*) 220, 223, 230, 235 (F 310), 246 f, 306 (F 9), 321 f, 355, 421 f, 423 (F 501), 426 (F 507), 429, 449
 Toporov, Vladimir 83 (F 26), 215 (F 177), 238 (F 329)
 Trifon (Bogomolov), *chlyst* 359
 Tschizewskij, Dmitrij 23, 45 (F 1), 85 (F 34), 86 (F 41), 94 (F 7), 104 (F 47), 228 (F 259), 297 (F 621), 307, 358 (F 252), 444
 Turgenew, Ivan 130 (F 154), 202 (F 93), 222 f, 272–274, 278, 369 f
 – *Kas'jan s Krasivoj Meči* 202 (F 93), 272 f, 278, 369
 – *Strannaja istorija* 222 f, 273 f, 369
 Turgenew, Jakov (Hofnarr) 130 (F 154)
 Ulphia (Wulfia) von Amiens 294 (F 602)
 Uspenskij, Boris 58, 87, 223 (F 232)
 Uspenskij Gleb 162 (F 150), 209 f, 277–280, 283 f, 286 (F 577), 369 f, 452
 – *Bol'naja sovest'* 286 (F 577)
 – *Narodnaja intelligencija* 283 f
 – *Paramon jurodivijj* 162 (F 150), 209 f, 277–280, 369 f
 Uvarov, Sergej 268 (F 478)
 Vanja (Čižov) von Lipeck, *jurodivijj* 214, 219, 391
 Varlaam von Chutyn' 247 (F 384)
 Varnava (Beljaev), Bischof 165 (F 165), 456
 Varsonofij (Plichankov) von Optina 249
 Vasilij III., Großfürst von Moskau 99–101
 Vasilij Blažennyj von Moskau, *jurodivijj* 81 (F 17), 94 (F 5), 103, 110, 118–126, 132, 205, 206 (F 118), 227 (F 250), 261 (F 444), 289, 304, 305 (F 5), 306, 319, 362 f, 364 (F 270), 365 f, 375–379, 388 (F 355), 498, 502, 504, 508
 Vasilij Boljaščij von Moskau, *jurodivijj* 237
 Vasilij Bosoj, *jurodivijj* 94 (F 5), 130 (F 155), 236
 Vasilij Bosoj (Voitinov), *jurodivijj* 166 (F 169), 169–174
 Vasilij (Braguzin) von Orel, *jurodivijj* 248, 322
 Vasilij (Kadomskij) von Ržazan', *jurodivijj* 217 (F 188), 329, 343–347
 Vasilij Pčelka 151
 Vasilisk von Uglič, *jurodivijj* 201 (F 89), 207 f, 221 (F 213), 231 (F 284), 246
 Vassian (Balaševič) vom Kiever Höhlenkloster 245
 Vikulin, Daniil 226 (F 248)
 Vissarion (Nečaev), Bischof 305 (F 8), 416 (F 472)
 Vitebsky, Piers 213
 Vjazemskij, Petr 372 (F 292), 375
 Vlasov, Andrej 85, 90
 Vlasov, Vladimir 154 (F 108)
 Vnukov, Petr 343
 Vodolazkin, Evgenij 18 (F 8)
 Vološin, Maksimilian 299 f
 Volynskij, A. (Flekser, Akim) 215 (F 178), 280 (F 546)
 Vsevolod von Pskov, Fürst 114
 Wach, Joachim 98 (F 30), 244 (F 364)
 Weber, Max 26 (F 34), 47 (F 10)
 Wodziński, Cezary 21 f, 66
 Wolff, Hans Walter 97
 Woodyard, Kerith 20 (F 15)
 Worobec, Christine 198 (F 65), 199 (F 76)
 Wortley, John 71, 77
 Wyssual, Georg 104 (F 48)
 Zagoskin, Michail 268 (F 477), 369 f
 Zajcev, Boris 292 f
 Zajcev, Varfolomej 424
 Zander, Valentina 326 (F 93)
 Zelenin, Dmitrij 192 (F 46)
 Ževachov, Nikolaj (Fürst) 240, 242
 Živov, Viktor 18 (F 8), 41 (F 40), 46 (F 7), 63 (F 76), 155 (F 112), 307
 Znosko, Vladimir 19 (F 10), 246, 320, 322 f, 332, 339, 341 f
 Zosima, russ. Mönch 77
 Žukovskij, Vasilij 372 (F 292), 375

3. Stichwortregister

- Aberglaube → Superstition
 Adel 104, 109, 118, 125, 127, 160–162, 235, 237–240, 245, 328 f, 343–347
 (→ Zarentum)
 – Religion des Adels 152, 157
 Almosen 67 (F 92), 70, 72, 124 (F 129), 137, 142, 152, 167, 170–172, 180 f, 182 f, 201, 373, 470, 472 (→ Bettler)
 Alkoholiker (Trinker) 58, 72, 123 (F 125), 196, 229 f
 Altgläubige, Altritualisten 42, 131, 136, 140 f, 144–152, 153–155, 160, 162, 168 f, 170–173, 183, 202, 226, 238 (F 328), 263, 272 f, 278 (F 536), 326 f, 359, 448
 (→ *raskol*)
 Anachorese 41, 54–57, 88, 134 f, 136 f, 139 (F 21), 231, 245, 253 (F 415), 389
 – urbane 41, 54 f, 56 f, 128, 136 f, 446
 Analphabetismus 157, 161 (F 148), 162, 165 f, 169, 304 (→ Kultur, nonliterale)
 Anarchie 116 f, 293, 326
 Androgamie 213
 Antichrist 146, 183, 202, 243, 273 (F 504)
 Antiformalismus 58 f, 217, 242, 290 f, 319–328, 399 f, 402, 436, 443 f, 453 f
 Antiintellektualismus 150 f, 265–267, 309, 390 (F 371), 399
 Antilateinische/antiwestliche Polemik 85, 90, 265–267, 286 f, 289, 297 (F 619), 298, 447
 Antiritualismus 58 f, 111 f, 121–123, 164, 320 (F 62), 320–322, 326–328, 347, 390, 400, 448, 453
 Antisäkularismus 90, 152, 183, 289, 294, 295–297, 298
 Antiverhalten 20 (F 15), 58!, 75, 87, 93, 111, 123 (F 125), 131, 206, 211, 319, 323, 326 (F 96), 347, 402, 411
 – didaktisches 58, 87, 93, 111
 Anti-Welt 24, 224 (→ Lachen: Lachwelt)
 Apatheia → Askese
 Apokalyptik → Eschatologie
 Apophatische Anthropologie 21 f, 66 f
 Apophatismus 66, 234, 450
 Apostasie 147, 299, 327
 Apotaxis → Weltflucht
 Arbeit 46, 47, 141–143, 174, 179, 182 f, 232 (F 288), 245 (F 369), 272 f, 308, 312 f, 329 f, 333, 345, 359, 367, 380, 421, 474, 480
 Arbeitsverweigerung 313
 Armut 37, 200 (F 83), 201 (F 85), 202 (F 96), 235, 260, 264 f, 267, 315 f, 333, 364, 426, 474, 480 (→ Bettler)
 – evangelische 37, 200 (F 83), 264 f
 – Armut des Geistes (Mt 5,3) 202 (F 96), 260, 298 (F 623), 315, 364
 Arzamas 221, 261 f, 314, 317, 351 f, 510–513
 Askese 35 f, 37–41, 47–50, 52 f, 54 f, 57 f, 64 f, 72 f, 138 f, 174, 203–236, 244–254, 254–262, 279 f, 282–285, 286–288, 298 (F 623), 308–313, 323, 389 f, 394 f, 402–414, 416–444, 504 (→ *podvig*, → Selbstentsagung, → Tugenden)
 – Apatheia (Leidenschaftslosigkeit) 54 f, 58, 64 (F 79), 204 f, 242 f, 253, 256, 407
 – Egkrateia, Enkratie (Enthaltbarkeit) 214, 402 f (F 420!), 409
 – Fasten 86, 205, 321, 330, 344, 357, 359, 361, 389, 390 (F 370), 408 f, 511, 513 (→ Fastenbrechen)
 – Fleischesabtötung, Körperverachtung 205–210, 211, 234 (F 303), 326 (F 96), 345 (F 197), 402, 410, 442
 – Hesychia (Ruhe, Stille) 253 f, 258 f, 261, 451 (→ Hesychasmus, → Schweigen)
 Atheismus 23, 194 f, 276, 279–281, 388
 Athos 17 (F 6), 254, 259 (F 433), 305 (F 8), 356, 358 f
 Aufklärung 177 ff, 238 (F 328), 264–267, 271 (F 495), 273 f, 275 f, 366 (F 278), 382 (F 323), 383 (→ Rationalismus, → Entzauberung)
 – christliche 264
 Aufklärungsmangel 264, 273 f, 276
 Ausgrenzung 133 ff, 232, 271, 448 f, 456
 Außenseiter 130, 230, 232, 234, 271, 297, 448 (→ Paria)
 Autokratie 91, 93 (F 2), 124, 264, 268, 269 (F 482), 278
banja (Dampfbad) 209 f, 231 f!, 242 f, 331, 336
 Barfüßigkeit 204
 Bauern 91, 108, 152, 153–157, 161–163, 166–169, 200, 275 f (F 519), 304, 328–332, 346, 366, 448, 450
 Bauernbefreiung 235, 268, 344, 348 (F 203), 366, 450
beguny (*stranniki*) 173 (F 201), 202!, 272 f, 278 (F 536)

- Bekehrung 85, 90, 285 (F 573), 308 f, 312 (F 34), 358 f, 381, 404, 413 (F 464)
- Bergpredigt Jesu 39 (F 33), 86, 383, 406, 410 (F 451), 499, 505 f (→ Bibelstellenregister: Mt 5–7)
- Berufung, Berufungserfahrung 72, 97, 130 f, 242, 251, 308, 323, 327 (F 103), 397, 402, 435, 446
- Besessenheit 35 f, 44, 45–50!, 54, 58, 60–62, 63 (F 76), 64–67, 67–70, 72 f, 76–78, 127, 129, 134, 141, 149, 158, 177–179, 186, 190, 192 (F 46), 196 (F 59), 197, 198 f, 204 f (F 106), 207, 211 (F 153), 254–256, 341, 348, 357 f, 367, 445 f, 448, 450 (→ *klikušestvo*)
- Vorspiegelung von B. 36, 67 f, 448
- Bettler 58, 70, 72, 87 f, 98 (F 29), 103, 124, 141 f, 180 f, 200–203, 204, 227, 230, 269, 316, 347, 373, 474, 480, 497 f, 503, 505
- Bibel und *jurodstvo* 21, 50 f, 51–53!, 60 f, 98, 162, 206 (F 115), 218, 309, 356–358, 384, 416–418!, 434 f, 439, 440!, 443, 455
- blažennyj* (Begriff) 39 (F 33)
- Bolschewisten 439, 455
- Bordell 58, 72, 242, 288, 501, 508
- Božij čelovek* (Mann Gottes) 98, 196 f, 202 f, 269 f, 287 f, 392, 501, 507
- *Bož'i ljudi* (Gottesleute) 203 (F 97), 237, 393, 397, 400 f, 434
- Bulgarien 17 (F 6)
- Buße 86, 308 f!, 401, 406
- Charisma 41, 59–63, 74 f, 94, 104 (F 47), 114, 125, 130 (F 157), 195, 242, 244, 246, 307, 310, 327 f, 344, 413, 446 f, 453 f (→ Institution und Charisma)
- Charismata:
- Diakrisis (Unterscheidung der Geister) 42, 60–62, 74, 196, 201, 446
- Heilung 60–62, 77, 196 f, 198 (F 66), 238, 241–243, 245 (F 373), 262, 331 f, 334, 354, 446, 476 f, 450 f, 482 f
- Hellsicht, Kardiognosie (Herzensschau) 62, 122 f, 244 (F 363), 246, 251, 374, 379 (F 311), 468, 471, 502, 509, 512, 514
- Prophetie 59 f, 62 f, 74, 86 f, 96–98, 105, 107 f, 127–129, 159 (F 137), 164, 195 f, 201, 214 f, 220, 344, 367, 398, 430 f, 446, 511, 513 (→ Prophetie [Prophetentum, als Phänomen])
- Vision 72, 74, 81 f, 446
- Charismatiker 22, 41, 50, 60, 98, 114, 197, 201, 379 (F 311)
- Char'kov (Charkiv) 218, 236, 286
- chlystovstvo* (Chlystentum) 24, 42, 151 f, 154, 155 (F 110), 163 f!, 199, 203 (F 97), 215, 234 (F 307), 238 (F 329), 241, 243, 441
- common sense* → Verstand: Menschenverstand, gesunder
- cross-dressing* 211–213 (→ Transvestismus)
- Dämonen 37, 45–47!, 48 (F 16), 49 f, 57, 60–62, 64, 68–70, 73, 75, 83, 86, 114, 123 f, 134, 158, 170, 178 (F 2), 192 (F 46), 197, 198–200, 204, 205 (F 106), 209, 231, 253, 255, 312, 324 f, 331, 357–359, 388 f, 446, 454, 475, 481 (→ Besessenheit)
- Dämonologisches Weltbild 45–47, 49 f, 446
- Demaskierung → Entlarvung
- Demokratie 19, 275, 296 f
- Demut → Tugenden
- Deutungsgeschichte 20, 26–28, 33, 177, 443, 445
- Diakrisis → Charismata
- Diskurs (über das *jurodstvo*) 26 f, 43, 110, 162, 177, 298, 356, 451, 453, 467 ff
- nationaler 177, 298, 452 (→ Nationalcharakter: russische Idee)
- Diskursanalyse (Foucault) 26 f
- Dissidenten, Dissidententum 19, 168, 439
- Diveevo 221, 239, 249–251, 322, 325, 351–354
- Dobrotoljubie* → Philokalie
- Dollhaus → Irrenanstalt
- Doppelleben 74, 86, 145, 225 f, 395 f
- duchoborcy* 164, 238 (F 328), 326
- Duchovnyj reglament* → Geistliches Reglement
- Duchovnyj sojuz* 238, 381 (F 319)
- duševnaja bolezn'* → Geisteskrankheit
- dvoeverie* (Doppelglaube) 46 (F 6), 153, 155–160
- Ehe
- Flucht aus der E. 350, 352 f
- Vereitelung der Zwangsehe 316–319
- Ehre bei Menschen (δόξα τῶν ἀνθρώπων) 35 f, 48 f, 53 f, 57!, 76, 85, 114, 136–138, 230, 308, 321, 324, 340, 347, 394 f, 402–414, 446, 454 (→ Ruhm der Welt)
- Einfalt, heilige (*sancta simplicitas*) 39, 143, 150 f, 217, 241, 256, 258, 260, 293, 310, 360, 399, 432, 451
- Einsicht → Tugenden
- Ekstase 60, 72, 74 f, 98, 159 (F 137), 164, 215, 222!, 238 (F 329), 253 (F 411), 254 f, 257 f, 261, 433 f

- Emanzipation → Selbstbestimmung
- Emesa (Homs) 56, 58 f, 61, 65, 73
- Engel, Engelhaftigkeit 52, 55, 75, 123 (F 125), 149 f, 205, 212, 258, 349, 412, 469, 472
- Enkratie → Askese: Egkrateia
- Entlarvung 19 (F 15), 41, 49, 57, 59, 86 f, 93, 100 f, 112, 114, 119, 122–124, 138, 145, 147 f, 195, 224, 271, 278, 282 f, 297, 320, 337, 341, 362–364, 367, 372, 374, 377, 427, 435, 447, 468, 471, 502, 509
- Entmystifikation 387, 392 f, 415
- Entzauberung (Rationalisierung) 133, 140–144, 174, 177, 184–186, 186 ff, 368 f, 415, 439, 448–450
- Epilepsie 73, 187, 193, 196, 222 f, 274, 385
- Erbauungsliteratur 27 f, 304–360, 386, 391, 400, 415 f, 427, 436, 440, 443, 452 f
- Eschatologie 49, 63, 73 f, 86, 114, 124, 146, 149, 200 f, 225, 272 f, 280, 371, 447, 450
- eschatologische Existenz 73 f, 201, 450
- Exorzismus 46, 61 f, 68–70, 149, 196 f, 198 f, 201, 357–359
- Fallsucht → Epilepsie
- Fanatismus 273 f, 281, 283, 299 (F 624), 366 (F 278), 378, 389 f, 454, 476, 482, 490, 496
- Fasten → Askese
- Fastenbrechen 58, 111 f, 320 (F 66), 321, 361, 374, 420
- Film (*jurodivij* im Film) 7, 18 f, 339, 341 f, 456
- Fluchen 217 f, 240
- Folter 68–70, 140, 145, 147 f, 167, 173, 182 f, 235, 456
- Formalismus → Antiformalismus
- Frauen
- als *jurodivje* 126–129, 182 f, 199, 212, 232 (F 289), 249 f, 313–315, 316–319, 325 f, 348–356, 381, 452, 475, 481, 510–514
- als Trägerinnen des *jurodivij*-Kultes 142 f, 161, 231 f, 237, 240, 241 f, 247, 332, 338, 355 f, 366, 386, 401, 453, 474, 475 ff, 479 f, 481 ff, 489 f, 495 f
- Freiheit 47, 67 (F 90), 72!, 94 f, 116, 118, 124, 152, 271 f, 283 (F 564), 299, 319, 327, 344, 348, 353, 364, 378, 382, 403, 417, 419, 436, 448, 451, 453 f
- Geistesfreiheit (*duhovnaja svoboda*) 5, 47!, 49, 60, 122, 290 f, 293, 319, 374, 390, 403, 407, 413, 418 f, 436 f, 443 f!, 446, 454
- Narrenfreiheit 46, 94
- Redefreiheit (*svoboda slova*) 5, 94–96, 116, 297, 363 f, 374 (freie Rede → Parrhesie)
- Selbstbefreiung 49, 60, 72!, 169, 200, 276 (F 519), 318 f!, 321, 337, 345 f, 395, 403 f, 408, 409 (F 448), 418, 428 f, 446, 452 (→ Ehe: Flucht aus der E., → Leibeigenschaft: Flucht aus der L., → Selbstbestimmung)
- Willensfreiheit 47 (F 10), 97, 327 (F 103), 392 (→ Freiwilligkeit)
- Freiwilligkeit (des *jurodstvo*) 37 f, 44, 47–50!, 54, 89 (F 49), 207, 214, 232 f, 262, 264, 308!, 397, 412, 420, 431, 435 f, 442, 445 f, 451 f
- unfreiwilliges *jurodstvo* 403, 411 f
- Fremdbestimmung 46 f, 318, 443, 452 (→ Besessenheit)
- Fremdsein, Entfremdet-Sein 35, 73 f!, 80, 85, 90, 200 f!, 226, 309, 313, 333, 352, 437, 447
- Frömmigkeit → Tugenden
- Frömmigkeitsliteratur → Erbauungsliteratur
- Gaukler → *skomorochi*
- Gebet 62, 72, 74, 86, 121 f!, 123 (F 125), 145, 198, 214, 217!, 222, 225 f, 228, 258, 260 f, 271 (F 495), 314, 321!, 323 f!, 340, 342, 359, 374, 389, 392, 396–400!, 409, 413, 420, 430, 451, 497, 504
- Jesusgebet 149, 259–262, 352, 360, 413
- ohne Unterlass (1 Thess 5,17) 253 (F 415), 259–262, 331, 333, 396 (F 397)
- Geist, Heiliger; Geist Gottes 35 (F 14), 41 f, 47, 49 f, 60, 62 (F 67), 65, 97 f, 150 f, 162–164, 196 f, 199, 214, 222, 225, 257, 267, 422, 441, 446, 450, 470, 473, 486–488, 492–494
- Geistesfreiheit → Freiheit
- Geistesgaben → Charismata
- Geisteskrankheit, Geistesranke 23, 43, 184 (F 14), 186–195, 196, 198, 274, 278 (F 538), 337, 338 (F 157), 445, 450, 456
- Geistliches Reglement (1721) 141 f, 180 f, 201, 439, 449, 474 f, 480 f
- Zusatz zum G.R. (1722) 151 (F 94), 169, 232 (F 289)
- Geistlichkeit → Klerus
- Georgien 17 (F 6)
- Gerechtigkeit → Tugenden
- Gesellschaftskritik → Kritik
- Gestik 96 f, 159 (F 137), 163–165, 219–226, 256, 380 (→ Zeichenhandlung)
- Gewissen 95, 98, 286, 364
- christliches 9, 121, 124, 361, 364, 401, 447
- krankes (*bol'naja sovest'*) 286, 289, 497 ff

- glas naroda, glas Božij* (vox populi, vox dei) 149, 169, 296 f, 364, 371, 374, 380, 415, 454
 Glaube und Wissen 187, 189, 194, 257, 284, 381, 423
 Gleichnis 90, 96, 101, 218, 246, 309, 357, 440, 488 f, 494 f
 Glockengeläut 159 (F 137), 229, 427 (F 516)
 Glossolalie 96, 214 f, 326 (F 96),
 Gnade 63, 75 (F 113), 81, 97, 107, 115, 164, 199, 244, 251 f, 260, 266, 278, 308, 310, 312, 327 (F 103), 344, 362, 367, 390, 417, 421, 424, 435, 446, 452
 – Gnade und Gesetz 41 (F 40), 328, 453
 – Gnadengaben → Charismata
 Gnosis 35 (F 14), 49 (F 18)
gosudar' (Monarch) 93, 112, 263 f (→ Zarentum)
 Gottesebenbildlichkeit 66, 67 (F 89), 309, 392, 440
 Gotteslästerung 58, 136, 140 (F 25), 180 f, 361, 365, 475, 481, 486, 491
 Gottesmutter 81 f, 107, 123, 154, 163 (F 152), 323 f, 373, 374 (F 298), 446, 489, 495, 502, 509 (→ *Pokrov sv. Bogorodicy*)
 Groteske 54, 60 f, 224 (F 238), 326 (F 96)
 Gymnosophisten (→ Nacktheit)
- Habitus 39, 116 (F 100), 134 f, 136 f, 201, 203–236, 240, 329, 345 f, 349 f, 369, 390, 396, 400, 402, 408, 436, 450
 Hagiographie 17, 22 f, 28, 35 f, 38, 42, 44, 45–78 (v. a. 51 f), 83 f, 89 f, 93, 97, 110, 139, 164 f, 190, 192, 194, 272, 289, 298, 304, 306 f, 370, 374, 395 f, 400 f, 413, 415 f, 434, 439, 445 f, 452, 454 f
 Häresie 42, 93 (F 2), 143 (F 35), 147, 150, 154, 162, 163 (F 155), 170–173, 183, 184 (F 14), 235, 238 (F 327), 283 (F 564), 326 f, 453
 – *jurodstvo* und Häresie 42, 163 (F 155), 164, 170–173, 326 f, 453
 Heidentum → Paganismus
 Heiligkeit, verborgene 64 f, 66 f, 74, 76, 139 (F 21), 384, 412 (→ Verborgtheit)
 Heiligsprechung → Kanonisation
 Heilung → Charismata
 Heimatlosigkeit 200–202, 226 f, 234, 291, 300, 340, 349, 401 (F 417) (→ Unbehaustheit)
 Hellsicht → Charismata
 Hesychasmus 93 (F 2), 214, 253 f, 254–262, 389 (F 365), 413, 451 (→ Philokalie)
 Hesychia → Askese
 Hetären 58, 72, 242
- Heuchelei (Hypokrisie) 87, 112, 141 f, 168, 179, 180 f, 186, 271 (F 495), 295 f, 358, 390, 393, 432, 448, 450, 491, 496
 Hippies 41
 Hochmut → Sünden
 Hofnarr 94, 130
 Humor 59, 226 (F 246), 256 (→ Lachen, → Satire)
 Hysterie 187, 192 (F 46), 193, 196, 198, 199 (F 77), 317
- Idealtypus 22 f, 166, 286, 400
 Ideengeschichte 27, 303, 370, 371 (F 290)
 Identifikationsfigur 18 f, 91, 366, 375, 454
 Idiorhythmie 232 (F 290)
 Ikonographie 22, 51 f, 89
 – Ablehnung der Ikonenverehrung 283 (F 564), 320 (F 65), 400
 – Ikonenzerstörung 123, 279, 319
 – *jurodivyj*-Ikonen 77, 81 f, 83 f (F 29), 89, 114 f, 132, 140, 143 (F 34), 208, 306
imitatio Christi → Nachfolge Christi
 Immunität 94, 379, 447
 Imperativ, kategorischer (Kant) 402, 420 f
 Individualismus 264 f (F 460), 271 f, 293, 295 (F 610), 327, 328, 451
 Inhaftierung (von *jurodivye*) 69 f, 118, 133, 143, 147, 148, 151, 167 f, 177 f, 182–184, 199, 235, 236, 238, 239, 337, 448 f, 456, 467, 470
 Inquisition 141, 143 (F 34), 166, 170–173, 449
 Inspiration 47 (F 10), 49, 103, 187, 309 (F 18), 433 f, 445, 455, 485 f, 491
 Institution 130
 – Institution und Charisma 97 f, 130 (F 157), 244, 328, 453
 – *jurodstvo* und Institution 41, 89, 95, 97 f, 129–131, 162, 174, 323, 328, 403, 448, 453
intelligencija 275 f
 – *jurodstvo* und *intelligencija* 24, 274–285, 286–288, 297, 298, 370, 388, 421, 424, 451 f, 455, 473–484, 497 f, 501, 503–505, 508
 – Volks-*intelligencija* → *narodnaja intelligencija*
 Internierung (von *jurodivye*) 24 (F 26), 144, 174, 177–186, 187, 190, 194, 199, 233, 235, 237 f, 247, 298, 317, 337, 346, 445, 449, 455 f
 Irrenanstalt, Irrenhaus 24 (F 26), 43, 177, 184–186 f, 186–190, 194, 199, 235 (F 310 f), 247, 279 (F 538), 298, 317, 336 (F 149), 337 f, 346 f, 354, 383, 386, 388

- (F 356), 449, 456, 467, 470, 476, 478, 482, 484, 487 f, 490, 492 f, 494 f, 511, 513
 (→ psychiatrische Klinik)
Ivan-durak (Ivan der Narr) 233 f
- jazyk žestov* (Gestensprache) → Gestik
 Jerusalem 56, 59
- himmlisches 74, 85 (F 37), 202 (F 92), 280
- Jesusgebet → Gebet
jurodivijj, jurodstvo (Begriffe) 17, 33–44
- *jurodivijj*-Kult 43, 71 (F 99), 77, 82 (F 21), 84 (F 33), 89f, 111, 126, 129, 131, 133, 139, 141, 256, 276, 277 (F 526), 284, 286 f, 292, 298, 335, 355, 365–367, 383, 386, 388 (F 358), 389, 400 f, 447, 453 f, 475, 481, 485, 489 f, 495 f (→ Frauen als Trägerinnen des *jurodivijj*-Kultes)
 - *jurodstvo* aller Christen 402, 408, 435–439, 455
 - *kollektivnoe jurodstvo* (kollektives *ju.*) 294–297
 - *prirodnoe jurodstvo* 42, 137–139, 269 (F 485), 308, 310 f, 370, 391, 393, 448, 452
 - Pseudo-*jurodivije* → *lžejurodivije*
- kaliki perechožie* 202 f
 Kaluga 171 f, 245
- Kanonisation von *jurodivije* 42 f, 68, 84, 126, 142, 294, 298, 348 (F 200), 355 f, 447, 449, 451, 459–461
- Dekanonisierung von *jurodivije* 126 (F 139), 131, 143, 173 (F 202)
- Karneval (Bachtin) → Lachen
 Kaufmannschaft 161 f, 328 f, 338, 366, 382 f, 448, 476–478, 482–484
- Kazan' 81 (F 17), 93 (F 3), 118, 178, 259
- Kazaner Geistliche Akademie 422
- Kenosis (Selbstentäußerung) 55 f, 59, 211, 224 (F 236), 230, 292, 345, 386, 392, 420, 423, 425 f, 435 f, 442, 452, 455
- Kenosis Christi 55, 425 f, 435, 452, 455
 - Kenosis des Verstandes 253 (F 412), 258, 428 f, 451
- Ketzerei → Häresie
 Kiev (Ky'iv) 81, 205, 228, 233, 246 f, 332–334, 339–343, 344, 346, 350
- Kiever Geistliche Akademie 247, 340, 347
 - Kiever Höhlenkloster 229, 233, 246, 248, 320 (F 63), 330, 333 f, 336, 340, 342 f, 344, 346 f, 467
 - Kiever Reich 156
 - *jurodstvo* in der Kiever Zeit 83
- Kirchenkritik → Kritik
 Kirchenreinigung 38, 58 f, 319 f
 Kirchenspaltung (17. Jh.) → *raskol*
 Kindlichkeit 205, 212, 214, 223, 226, 247, 310 f, 323, 376 f, 408 (F 445), 431–433f, 500–502, 506, 508 f
 Klage 120, 225 f, 263 (→ Weinen)
 Kleidung des *jurodivijj* 39 f, 58, 72, 86, 116, 164, 186, 201, 204–213, 265, 346, 349, 436 (→ Nacktheit, → Transvestismus)
 Klerus 24, 125, 133, 127, 136, 140 f, 149, 157, 160 (F 143), 166, 235, 236 f, 298, 305 f, 324, 328, 347, 416, 447–449, 451, 456
klikušestvo, klikuši 177, 181 f, 187, 197, 198–200, 203, 221, 225, 237, 241, 291, 292 f, 348, 353 (F 229), 356 (F 248), 359, 367, 385 (F 337), 450, 474 f, 480 f
 Kloster 134, 139 f, 143 (F 35), 160, 169, 174, 182 f, 232 f, 322 f, 346 f, 349 f
 Klosterhaft 118, 133, 143, 177–179, 182–184, 185, 199, 235, 238 f, 245 (F 368), 283 (F 564), 298, 449 (→ Inhaftierung)
 Klosterreform (18. Jh.) 143 (F 35), 160 (F 143), 169, 174
 Koinobion 41, 55, 232 (F 290)
koldovstvo (Zauberwesen) 177, 196–199, 321 (F 70), 353 (F 229), 450
 Komik 54, 210, 224 (F 238), 370
 Konfessionalisierung 151, 153
 Konstantinopel 69 f, 72, 74, 77, 80 f, 86, 206 (F 116), 225
 Kontemplation 74, 214, 258, 262, 451
 Konventionsverachtung 41, 58, 95, 123, 242, 319, 324, 328, 453
- Konzil
- Quinisextum (691/92) 67–70, 75, 133, 139 f, 190, 448
 - von Moskau (1547) 84, 126, 133, 447
 - Hundertkapitelsynode (1551) 133 f, 140 (F 22), 153, 211, 448, 473, 479
 - von Moskau (1654) 131
 - von Moskau (1666/67) 42 (F 48), 131, 136–140, 143, 146, 207 (F 119), 448, 474, 479
 - von Moskau (1681) 474, 479
 - russ. orth. Landeskonzil (1971) 155 (F 110)
- Kopfsteuer 152, 168, 449
 Körperverachtung → Askese:
 Fleischesabtötung

- Korrektiv, soziales 93, 117, 263 f, 297, 361–364, 365, 368, 453
- Krankheit 46 f, 72, 158, 186, 190–192, 194, 205, 269, 292 f, 307, 311 f!, 318, 434, 450, 455 (→ Geisteskrankheit)
- krepostnoe pravo* → Leibeigenschaft
- Kreuz(weg) Christi 38, 52 f, 56, 73, 204, 209, 248, 260, 287, 291, 418, 489 f, 495, 498, 504
- Torheit der Kreuzespredigt 41, 51, 52 f, 424
- Kritik (Anklage)
- Gesellschaftskritik 41, 57, 93 f, 99, 107, 112, 117, 123 f!, 167 f, 183, 202, 259, 262, 269–274, 275 f, 278, 282 f, 287–289, 308, 313, 350, 363 f, 365–367, 378, 381, 385, 407 f, 414, 427, 435, 447, 451, 454 (→ Entlarvung; → Korrektiv, soziales; → Protest, sozialer)
- Kirchenkritik 117, 123 (F 125), 149 f, 157 (F 123), 164, 167 f, 202, 221, 241, 271 (F 495), 283 (F 564), 297, 319–328, 366, 383, 388, 400, 404, 430, 434, 453
- Regimekritik 19 (F 15), 93–124, 134, 163 (F 154), 167 f, 183, 263 f, 275, 283, 361 f, 364, 373–375, 376–378, 427, 448 f, 502, 509 (→ Zarentum: Zar und *jurodivyyj*)
- Kritizismus, intellektueller (von *jurodivyye*) 195, 424 f, 455
- Kultiviertheit 265 f, 271, 451
- Kultur
- nonliterale 162–165, 166, 448
- Antikultur, Gegenkultur 24, 160, 224
- kulturelles Gedächtnis 123 (F 125), 456
- Lachkultur → Lachen
- Subkultur 163 (F 155), 200, 203
- Volkskultur 43, 160, 227 (F 254), 448
- Kulturgeschichte 25–27
- Kulturkritik, Kulturverachtung 37, 124, 150, 152, 164, 272 (F 497), 326 (F 96), 385, 407, 415
- Kunst, bildende (*jurodivyyj* in der Kunst) 299, 306
- Kursk 286, 318, 499, 505
- Kynismus 17, 22, 41, 94 f, 291
- Zynismus, sowjetischer 294
- Lachen 23 f, 52, 223–226, 469 f, 472 (→ Satire)
- Lachkultur, Lachwelt 23 f, 224 f
- Karneval (Bachtin) 24, 224
- Laien, Laikat 40, 71, 140 (F 25), 157, 162, 232 (F 289), 323, 404, 446
- Laienchristentum 153, 157
- Langhaarigkeit 39 f, 116, 133 f, 136 f, 139 f, 210!, 349 (F 210), 362, 449
- Leibeigenschaft (Sklaverei) 72, 80, 91, 157, 162, 166–169, 179, 202, 232 (F 289), 235, 268 (F 480), 273, 277, 283, 313, 318, 329–332, 344, 345 f, 348 (F 203), 401, 446, 450
- Aufhebung der L. → Bauernbefreiung
- Flucht aus der L. 72, 166–169, 179, 235, 277 f, 313, 318 f, 330, 446, 452 (→ Selbstbestimmung)
- Leiden 55 f, 72 f, 194, 230, 291, 312, 340, 432 f, 437
- Libertinismus 242 f, 359
- Liebe (Menschenliebe, Nächstenliebe) 41 f, 55–57, 114, 267, 328, 383 f, 392 f, 406, 412, 413 (F 464), 418, 420, 422–424, 430, 439, 441 f, 453 f, 486–496
- Lüge 191, 259, 287 f, 295 f, 374, 404, 432, 474, 480, 486, 491, 501, 508
- Luxus 234, 265 f!, 271, 334, 395 (F 394), 451
- lžejurodivyye*, *lžejurodstvo* 41–43, 70, 136–138, 139 (F 21), 143, 151, 172 f, 186, 192–194, 207 (F 120), 243, 253, 298, 327 (F 103), 356–360, 367 f, 370, 390 f, 394, 423, 429, 434, 439, 442 f, 448, 450 f, 455
- Macht, politische 41 f, 91, 95–98!, 114, 118, 124, 141 f, 296, 447
- Mächtige der Welt 40, 94 (F 7), 195, 363 f, 393, 427
- Machtmissbrauch 117, 263 f
- Magie 39, 46, 94, 96 (F 16), 105, 109, 113, 129, 134, 140 (F 25), 159 (F 137), 189 f, 196 f, 215 (F 175), 239, 475, 477, 480–483 (→ *koldovstvo*)
- Marginalisierung 46, 88, 151, 233, 353 (F 235) (→ Ausgrenzung)
- Marienverehrung → Gottesmutter
- Markt(platz) 72, 76, 91, 146, 148, 202, 229!
- Martyrium 38, 56, 73, 75, 84, 87, 120, 125, 140, 144, 172 f, 209 f, 263, 278, 280, 375 (F 303), 376–378, 397, 456, 469, 472
- Materialismus 124, 241, 276, 279, 298 (F 623), 366, 383, 388, 402 f
- Meditation 74
- Meinung der Menschen 57, 95, 272, 406 f, 409–412, 443, 454 (→ Ehre bei Menschen)
- Menippee 54 (→ Lachen: Karneval [Bachtin])
- Menschenverstand → Verstand
- Menschenwürde 5, 265, 271 f!, 419 f (→ Gottesebenbildlichkeit)
- meščane* (Kleinbürger) 328, 333 f, 499, 505

- Messianismus, russischer 292, 294
 Messiasgeheimnis 65 (→ Heiligkeit, verborgene, → Verborgenheit)
 Metanoia → Buße
mirjanskoe christianstvo (Laienchristentum)
 → Laien
mnimo-jurodivye (Pseudo-*jurodivye*)
 → *lžejurodivye*
molokane (Molokanen) 215
 Monachoparthenia 211
 Mönchtum
 – irreguläres 40 f, 71 f, 232, 323, 346, 403 f
 – Austritt aus dem Mönchsstand 426
 – Mönchtum und *jurodstvo* 17, 34 f, 39–41, 47, 54, 71 f!, 88 f!, 128 (F 146), 134, 167–169, 174, 232 f, 247–249, 252, 318, 322 f, 339–343, 346 f!, 349 f, 353–355, 389 f, 403 f, 406, 436!, 445 f, 451, 473 f, 479, 510–514 (→ Anachorese, → Idiorrhymie, → Kloster, → Koinobion, → Schima, → *skit*, → *starčestvo*)
 Monomachia 41, 57, 114, 446
 Moskau 99 f, 102, 105, 109, 115, 117 f, 121 f, 127, 133 f, 141, 145–149, 167 f, 173, 179, 187, 237, 264, 299, 337 f, 362, 367, 475 f, 481 f
 – Moskauer Geistliche Akademie 422, 428 (F 520), 435
 – Moskauer Periode 83 f, 262, 297, 308, 360, 446 f, 453
 – Moskauer Reich 18, 24, 43, 83 f!, 91, 93 f, 99, 103–107, 116 (F 100), 129, 368, 446 f
 – Vasilij-Blažennyj-Kathedrale (Basiliuskathedrale) 7, 81 (F 17), 118!, 125 f!, 132, 206, 375 (F 301), 428 (F 520)
 Musik (*jurodivyj* in der Musik) 7, 17, 114, 226, 375 (F 301)
 Müßiggang 141 f, 144, 174, 182 f, 201, 235, 357, 387, 397, 449, 474, 480
 Mystik 222, 238, 253 f (F 415), 258 f, 413, 415, 433
 Mystizismus 157 (F 123), 366, 381–384, 443 (→ Superstition)
 Nachfolge
 – apostolische 98, 149, 229
 – Christi (imitatio Christi) 25, 36–38, 41, 44, 51, 53, 55–65!, 66 (F 88), 73, 125, 164, 195, 204, 212, 218, 230, 260, 309, 312, 321, 328, 385, 401, 426, 435, 445 f, 455
 Nacktheit 204–206, 234, 349
narodnaja intelligencija 283–285
Narodnaja volja 282
narodničestvo, *narodniki* 275–280, 282–285, 298, 452
narodnoe pravoslavie (Volksorthodoxie) 98, 153–166, 243, 432, 448
 Narr
 – in Christo → *jurodivyj*
 – *durak*, *glupyyj* 95, 98, 154, 187, 193 f (F 48), 203, 233 f, 288, 292 f, 311, 392, 432 f, 501, 508
 – *šut* 7, 19 (F 15), 100 f, 130 (F 154) (→ Hofnarr)
 Nationalcharakter, Nationalidentität 18, 162, 177, 267 f, 285–300, 362 f, 366, 451 f, 454, 495, 503, 510
 – russische Idee 285–300 (Definition 285 F 575)
 – russische Seele 290, 292 f, 366
 Nationalismus 238, 240, 243, 262, 268, 294–298
 Naturmensch (Rousseau) 272 f
 Nihilismus 279, 388 f, 454
 Nižnij Novgorod 146, 148, 151, 317, 322, 325
 Normwidrigkeit 20, 36, 46 f, 48 (F 17), 51, 58 f!, 60, 68, 107, 114, 116 (F 100), 127, 170, 174, 184 f, 198 (F 67), 199, 201, 206, 211, 221, 224, 226, 242, 272 f, 297, 319, 327, 341, 431, 445 f
 Novgorod 80, 82 (F 21), 85, 102–109, 111 (F 78), 113 (F 88), 119–121, 182, 229, 247 (F 384), 278 (F 538), 362, 375, 476, 482, 502, 508
 Obdachlosigkeit 39, 41, 226 f!, 229, 349, 353, 397, 406 (→ Unbehaustheit)
obličitel' (Entlarver) → Entlarvung
 Obskurantismus 116 (F 100), 276, 339 (F 164), 366, 381 f!, 388 (F 358), 390, 453
 Odessa (Odesa) 79, 286 (F 579), 358
 Offenbarung 163 f, 273 f, 432 f
 – natürliche 98, 433
 – supranaturale 98, 164
 Ohrfeige 324–326
 Oktoberrevolution (*jurodstvo* nach der O.) 455 f
 Opposition 93 (F 3), 103 f, 116, 130, 141, 144, 161 (F 145), 262, 273, 278, 295 f, 297 (F 622), 364, 447 f
 Optina Pustyn' 245, 248 f, 252, 414
 Opričnina 102, 107 f, 111 (F 78), 119 (F 117), 376–379

- Orakel 70, 109, 128 f, 218, 331, 336, 354, 383, 434
 – von Delphi 70, 129, 434
 Orel 170–172, 274
 Orient, Osten (christlicher) 85, 90, 271
 – „*jurodstvo* des Ostens“ 267, 271, 274
paper' 227 f
 Paradoxie 20, 41, 52 f!, 57–59!, 63, 74, 234, 326 (F 96), 370, 392, 450
 Paria (Outcast) 194, 369 (→ Außenseiter)
 Parrhesie, Parrhesiast 94–99!, 103–105, 110, 112, 114, 116 (F 100), 127 f, 148, 169, 195, 201, 217 f!, 263, 363 f, 372, 374 f, 378, 415, 427, 432 f, 447, 454, 486 f, 491 f (→ Freiheit: Redefreiheit)
 Passwesen 168, 202 (F 92), 278 (F 536), 449 f
 Pathologisierung (des *jurodstvo*) 186–195, 450
 Patriarchat (Männerherrschaft) 348–350
 Performance-Künstler 20 (F 15), 21
 Perspektive, verkehrte 21 f, 307
 Petersburg 178, 180 f, 184 f, 239–243, 315, 326, 431
 – Petersburger Geistliche Akademie 241, 305 (F 8), 336, 339 (F 164), 416, 430 f, 476, 481
 – Petersburger Periode 18, 24 f, 28, 141, 152, 160, 173, 177, 304, 306–308, 328 (F 107), 348, 355, 367 f, 417, 443, 449 f
 – Peter-Paul-Festung 178, 239, 282 (F 561)
 Pharisäer 19 (F 15), 58, 64, 328
 Philokalia (*Dobrotoljubie*) 252, 253 f, 254–262, 451
 Pilger 200–203 (→ *stranničestvo*)
 – *Aufrichtige Erzählungen eines Pilgers* → *stranničestvo*
 Pneumatiker, Pneumatikertum 35 (F 14)
pochab 36 (F 20)
podvig (geistlicher Kampf, Askese) 41 (F 39), 143 (→ Askese)
 – *isključitel'nyj podvig* 435
 – *protivukanoničeskij podvig* 442
 – *sverchzakonnij podvig* 40 (F 38), 232
podvižnik (Glaubensstreiter, Asket) 174 (F 208)
Pokrov sv. Bogorodicy 81 f, 402 (F 418), 446
porča (Verhexung, Hysterie) 196, 198 f, 222, 225, 317, 353 (F 229), 450, 511, 513
 Positivismus 272, 276, 366, 383, 424, 455
 Postmoderne 19 f
prelest' (Begriff) 57 (F 50), 123 (F 126)
 Prophetie (Prophetentum, als Phänomen) 22, 63, 69 f, 96–98!, 103–115, 116–118, 127–130, 138, 144, 149, 162 f, 187–190, 214 f, 219, 229, 232, 238 f, 241–243, 254–258, 310, 331, 336–338, 342 f, 359, 381 f, 386, 401, 415, 431–434, 447, 454, 473–484, 485, 511, 513
 – alttestamentliche 50, 63, 97 f, 130, 204, 225, 230, 368 (F 285), 427, 447
 Prophetie (als Charisma) → Charismata
proricatel', prorok (Prophet) → Prophetie (Prophetentum, als Phänomen)
 Protest (der *jurodivye*)
 – sozialer 19 (F 15), 23, 57, 93–131 (v. a. 123 f), 144, 167, 202, 262, 263 f, 273, 297, 324–326, 337, 361–364, 372–377, 421, 430, 447, 451, 502, 509
 – wider die Zwangsehe 316–318, 352, 510 f, 513
 Provokation 38 f, 50, 56, 58 f, 95, 111, 123, 201, 211, 217, 221, 234, 236, 292 f, 319, 371, 377, 394 f, 411, 446 (→ Skandal)
pryguny 215
 Pseudoprophezie 70, 133 f, 252, 254 f, 276, 286, 357 f, 365, 381, 387, 415, 422, 433, 445, 448, 453, 473–496
 – Pseudo-*jurodivye* → *ležejurodivye*
 Pseudowirklichkeit (Scheinwirklichkeit) der Welt 37, 49, 57, 74, 93, 114, 124, 395
 Psithyrismus 261
 Pskov 101–115, 263 f, 361–363, 375, 502, 508
 Psychiatrie 186–195, 196, 198, 337 f, 449 f
 – psychiatrische Klinik 185 f, 187–190, 191 f, 278, 337 f, 449, 455 f
 Punk-Gebet (Pussy Riot) 19 (F 15)
radenija (Tanz-Gottesdienste) 164, 238 (F 329), 381
 Raserei 193, 207, 221, 511, 513
raskol (Schisma 17. Jh.) 131, 133, 136, 144–152, 153–155, 160, 163 (F 155), 203, 236, 283, 368 (F 288), 447 f
 – *raskol'ničestvo* (Schiasmismus) 133, 154, 168, 171 f, 174, 183, 186, 228 (F 256), 235, 327, 450
 – *raskol'niki* (Schismatiker) 42 f, 131, 140 f, 144, 151 f, 154 f, 163 (F 155), 169, 207 (F 120), 238 (F 327), 326 f, 359, 448 f (→ Altgläubige, → *beguny*, → *chlystovstvo*)
 Rationalismus 184, 189, 265, 369, 398, 413, 415, 450 (→ Vernunft)
 Rationalismuskritik 90, 263, 265, 266 f!, 289
raznočincy 275
 Rebellion 282, 313, 318, 452 f

- Recht und Ordnung, Rechte und Gesetze 267 (F 473), 271 (F 495), 287–289, 290 f, 501, 508
- Rechtgläubigkeit 67, 89, 152–155, 162, 164, 186, 241 (F 348), 304, 319–321, 326, 448, 450, 453
- Rechtsnihilismus 287–289, 501, 508
- Rede, freie → Parrhesie
- Redefreiheit → Freiheit
- Reformen Peters I. 131, 133, 140–144, 152, 160, 167 f, 174, 183, 198, 449
- Regimekritik → Kritik
- Repression 93, 116–118, 131, 133–144, 152, 173 f, 177–184, 235, 245, 278, 318 f, 345, 350, 356, 448–450, 452, 455 f
- Revolutionäre 124, 162, 235, 274–285, 288, 365 f, 389, 447
- Konterrevolutionäre 456
- Rjazan' 145, 343–345
- Ruhm der Welt 57, 64, 114, 136–138, 402–414, 454 (→ Ehre bei Menschen)
- Russische Idee → Nationalcharakter
- Russland, Heiliges → *Svjataja Rus'*
- Sadhu 17
- Säkularisierung 140–144, 174, 177, 185 ff, 232 (F 288), 272, 384 f (→ Antisäkularismus)
- salos* (σαλός) 35–37
- šamanizm* (Schamanismus) 25, 41, 72, 158 f!, 192 (F 46), 213, 229 (F 266)
- Satire 272, 370, 380–384, 387 (→ Menippee)
- Scheinheilige (*chanži*) 143, 172 f, 177–179, 182 f, 276, 328, 365, 473–475, 479–481 (→ Heuchelei, → *lžejurodivye*, → Pseudoprophete)
- Schima, Großes 245 (F 369)
- Schismatismus → *raskol*
- Schizophrenie 337 (F 155)
- Schmarotzertum 141 f, 201, 357, 368, 449
- Schweigen 214, 234, 241, 258, 261, 389 (→ Askese: Hesychia)
- Schweigen des Volkes 363 f
- Sekten, Sektierer 154 (F 109), 155, 163 f, 202, 228 (F 256), 234, 238 (F 328 f), 272 f, 326 f!, 381, 450, 453 (→ *beguny*, → *chlystovstvo*, → *duchoborcy*, → *Duchovnyj sojuz*, → *pryguny*, → *molokane*)
- Selbstaufopferung 55, 96, 211 f, 345, 383 f, 393, 410, 426, 430, 438
- Selbstbestimmung 318 f, 325, 345, 350, 452 (→ Ehe, → Freiheit: Selbstbefreiung, → Leibeigenschaft: Flucht aus der L.,)
- Selbstentäußerung, Selbsterniedrigung → Kenosis
- Selbstverteidigung (*jurodstvo* als S.) 50, 456
- Serbien 17 (F 6)
- Sibirien 91, 159, 179, 183, 235, 242 f, 276 (F 525), 319, 356, 360, 406, 449, 468, 471, 474, 479
- Simulation (*simulatio dementiae*) 38, 64, 190–193, 199, 257, 293 (→ Besessenheit: Vorspiegelung von B.)
- Sittenlosigkeit, Unsittlichkeit 41 f, 58, 64, 67, 70, 140 (F 25), 204, 243, 357, 363 f, 367, 411 f, 423, 429, 435
- Skandal, anstößiges Verhalten 41, 58–61, 64, 69 f, 75, 90, 95 f, 111 f, 118, 122, 170, 180–182, 200 f, 204 f, 228, 242, 247, 281, 307, 320, 323, 325, 342, 346, 410, 426, 449
- Skeptizismus, orthodoxer 424 f
- skit* 244 (F 366)
- Sklave, Sklaverei → Leibeigenschaft
- skomorochi*, *skomorošstvo* 19 (F 15), 130 (F 154!), 224 (F 235), 384 (F 331)
- slavjanofil'stvo* (Slavophilie) 90, 240, 262–268, 271–273, 281 (F 549), 286, 288 f, 294, 297 f, 362, 366, 451, 454
- Smolensk 335–337, 346, 476 f, 481 f
- Sobornoe Uloženie* 91 (F 60), 122 (F 123), 135 f, 140 (F 25)
- sobornost'* (Kath'olizität) 228, 264, 268, 297 (F 619)
- Sprache des *jurodivij* 96, 214–226 (→ Gestik, → Glossolalie, → Zeichenhandlung)
- starobrojadčestvo* (Altritualismus) → Altgläubige
- starčestvo* (Starzentum) 244–262, 290, 298, 339–343, 347, 385 (F 339), 390, 406, 451
- Stolz → Sünden
- stranničestvo*, *stranniki* 98 (F 29), 197, 200–203, 226 f, 233 f, 238, 241, 243, 248 f, 252, 259–261, 276, 291 f, 316, 334, 360, 380 (F 316), 394 f, 397 (F 400), 401 (F 417), 406, 413, 450
- als Sekte → *beguny*
- *Otkrovennye rasskazy strannika* (Aufrichtige Erzählungen eines Pilgers) 259–261, 316, 359 f, 413
- Stylitentum 139 (F 21), 332, 431, 434
- Subversion 141, 144, 169, 179, 449
- Sünden
- Begierde 75, 122, 124, 206, 315, 408, 432

- Eitelkeit 295 f, 402–404, 490, 495, 498, 504
- Stolz, Hochmut 35, 37, 48, 55 (F 46!), 65 (F 80!), 114, 252, 266, 271 (F 495), 295 f, 308, 324, 390, 392, 399, 402, 404 f, 412, 430, 446, 454, 502, 508
- Unzucht 75, 142, 170, 171 f, 255, 357 f
- Superstition (Aberglaube) 109, 113, 116, 129, 134!, 140, 153, 154 (F 109), 189, 239, 276, 286, 298, 327, 341 f, 360, 365, 367, 370, 380, 382 f, 387–389, 393, 398, 415, 448, 474, 480, 490, 496
- šut → Narr
- Suzdal' 81 (F 17), 82 (F 19), 184, 239, 299
- Svjataja Rus' (Heiliges Russland) 236 ff, 268, 297, 299 f
- *Vo Christe jurodivaja Rus'* (In Christo närrisches Russland) 299 f
- svoevolie (eigenmächtiges Verhalten) 154 (F 109), 180 f, 327, 340 f, 346, 353
- Symbolische Handlung → Zeichenhandlung
- Synergismus 97, 199, 251, 433
- Synod, Heiliger 141–143, 151 (F 92), 169 (F 190), 170–173, 178–181, 238 f, 298, 325, 355, 449, 451, 474, 480
- Kanzlei des H. S. 166, 168
- Taborlicht 258
- Tanz 58, 74, 164, 222, 238, 242, 320, 500, 507
- Tempelreinigung (Mt 21,12 f parr.) 38, 59 (→ Kirchenreinigung)
- Teufel 38, 41 (F 39), 46, 57, 63, 87, 123, 124 (F 128), 149, 197, 273, 378, 441
- Todesstrafe 136, 170 f, 183 f, 456
- Hinrichtung von *jurodivyve* 136, 140, 146, 147, 148, 168, 448
- Torheit Gottes (1 Kor 1,25) 41, 44, 49, 52 f, 66, 445, 446, 469, 472 (→ Kreuz Christi: Torheit der Kreuzespredigt)
- Tragikomik 224 f (F 238), 370
- Transidentität 212
- Transvestismus 211–213, 379 f, 395
- trudnik* (unermüdetlich Schaffender, Asket) 174
- Tugenden
 - Demut 36, 41 f, 53, 55, 75, 87, 205 (F 106), 247, 253, 258, 266 f, 271 (F 495), 286 f, 292 f, 312, 322, 330, 384, 392 f, 406, 412, 418, 436, 454, 498, 504
 - Einsicht 36, 267, 390
 - Frömmigkeit 64, 122, 228, 250 (F 404), 256, 328, 399
 - Gerechtigkeit 76, 273, 282–284!, 371, 374, 412, 415, 426, 489, 495 (→ Liebe, → Weisheit)
- Tula 170 f
- Tyrann 94–96, 114, 361, 378 f
- Tyrannie 102, 104 f, 116 (F 100)
- ubogij* 202 f, 474, 480
- Ukraine 343
- Unbehaustheit 200 f, 226 f, 234, 326 (F 96), 450 (→ Heimatlosigkeit, → Obdachlosigkeit)
- Ungehorsam 112 (F 80), 340, 352, 371 f, 510 f, 513 (→ Arbeitsverweigerung, → Protest, → Rebellion)
- Unterdrückung → Repression
- Untugenden → Sünden
- urod* 33 f
- Vagabundentum (Landstreicherei, Stadstreicherei) 37, 58, 72, 86, 90, 98 (F 29), 138, 141 f, 179, 200 f, 216, 226 f, 235, 251 f, 291, 347, 349, 350 (F 212), 364, 367, 406, 467, 470 (→ *stranničestvo*)
- Verbannung 103, 133, 145–148, 150 (F 85), 168, 174, 178 f, 235, 276 (F 525), 356, 375, 406, 449, 474, 479
- Verborgeneheit 20, 48, 53, 54, 56, 58, 60, 62 f, 64 f!, 66 f, 72, 74, 76, 139 (F 21), 165, 136–138, 226, 228, 234 (F 302), 260, 321, 384, 395 f, 406, 412, 446, 488, 494 (→ Heiligkeit, verborgene)
- Verfolgung der *jurodivyve* 133–174, 177–185, 230 f, 236, 270, 298, 368, 448 f, 456, 474, 479
- Verfremdung (Šklovskij) 59 f
- Verführung → *prelest'*
- Vergeistigung 60, 418 f, 422, 434
- Vergöttlichung 66, 164, 315
- Verhalten 36 (F 19)
- Verhörprotokolle 140, 166–174, 179
- verigi* (Büßerketten), *verigonošenie* (Kettentragen) 39 f, 69, 116, 134 f, 136–138, 140, 143, 168, 177, 179, 184 (F 16), 199, 201, 206–210!, 241, 274, 279, 299, 331, 349, 353, 357, 362, 372, 376 f, 378 (F 311), 379 f, 389, 397, 449, 502, 508
- Vernunft
 - christliche 429, 434
 - praktische 413, 415
 - Vernunft und *jurodstvo* 195, 289, 384, 413, 415, 418 f, 422–425, 429, 432, 434 f, 436, 437 f, 440, 443, 455, 487, 488, 492, 494
 - Gegenvernunft 141, 413, 415, 440

- Pseudovernunft 423
- Übervernunft 21, 215, 267, 271
- Unvernunft 52, 422–424, 435, 442, 487, 493
- Verstand
 - gesunder 136 f, 139, 420
 - göttlicher und menschlicher V. 440 f
 - göttlicher und weltlicher V. 252 f
 - Entsagung des Verstandes 40, 195, 252 f, 257, 260, 309, 417–420, 423, 427–429, 434, 440 f, 455, 502, 508
 - *zdravyyj smysl* (gesunder Menschenverstand) 271 (F 495), 423, 437 f, 487, 492
- Vervollkommnung 254 (F 416), 258, 271 (F 495), 287, 307, 402 f, 408, 419, 429, 451, 498, 504
- Vision → Charismata
- Vladimir (Stadt) 81
- Volksfrömmigkeit 46 (F 6), 144, 152 f, 155 f, 160, 254 (F 416), 262, 443, 451 (→ *narodnoe pravoslavie*)
- Volks Glaube, russischer 39, 43, 155 f, 197 f, 231, 380, 383, 400 (→ *narodnoe pravoslavie*)
- Volkskultur → Kultur
- Volksmärchen 233 f
- Volksorthodoxie → *narodnoe pravoslavie*
- Volkstümler → *narodniki*
- Volksverführung 134, 136 f, 143 f, 151, 161 (F 145), 169, 171 f, 179, 245 (F 367), 360, 420, 449 f, 453, 474 f, 480
- vox populi, vox dei* → *glas naroda, glas Božij*

- Wahrheit
 - *jurodivye* als Träger und Verkünder der W. 40, 93–96, 98, 113 f, 127, 162 f, 195, 218, 263, 273, 283 f, 287–289, 299 (F 624), 370 f, 374, 379, 388, 392, 415, 424, 429 f, 432 f, 443, 454, 490, 496, 501, 503, 508, 510
 - *pravda* (Begriff) 282 (F 562)
 - Wahrsprechen → Parrhesie
- Wald 231, 244 f, 299, 350, 476, 481 f
- Warnung vor dem *jurodstvo* 75, 124 f, 247, 250–252, 446
- Weinen 224–226

- Weisheit
 - Weisheit Gottes 41, 53, 57 f, 66 (F 88), 252, 446 (→ Torheit Gottes)
 - (Pseudo-)Weisheit der Welt 41, 49, 51–53, 57, 90, 252 f, 260, 267, 297 (F 621), 418, 423 f, 438, 446
- Weltflucht 54 f, 108, 136 f, 169, 202 (F 92), 204, 262, 291 (F 594), 309, 345 (F 197), 451
- Weltfremdheit → Fremdsein
- Weltschuld, allgemeine 280, 286 (→ Gewissen, krankes)
- Willensfreiheit → Freiheit
- Wirtshaus (Schenke, Taverne) 58, 72, 123 (F 125), 125 (F 135), 229 f!, 242
- Wunder 60–63, 107, 109, 113, 115, 118, 136 f, 139 (F 21), 223, 257 f, 334, 336, 338, 354, 357 f, 365, 383 f, 415, 474–478, 480–484
- Wüste 35, 41, 56 f, 62, 231, 244 (F 366), 382, 422 f, 446

- zapadničestvo* (Westlertum) 263, 268–274, 281 (F 549), 287, 298, 451
- Zarentum
 - Zar und *jurodivyyj* 19 (F 15), 93–131, 136, 144 f, 147 f, 161, 167–169, 182 f, 221, 226, 237–240, 242 f, 263 f, 296 (F 615), 343, 361–364, 370, 372–379, 381 f, 431, 447–449, 474, 479, 502 f, 508 f
- zatvorničestvo* (Inklusentum) 83, 85, 136 f, 139 (F 21), 251, 312 (F 34), 313 (F 37), 329, 331 f, 390
- zaum'* 215 f, 218, 280, 382
 - *kololacy* (*zaum'*-Wort) 215, 280, 382, 388 f
- Zeichenhandlung 59 f, 63, 86 f, 96 f, 100 f, 110 f, 128, 149, 219–221, 342 f, 381 (F 318), 388 (F 355), 477, 483, 487 f, 493 f
- prophetische 63, 86 f, 97, 128, 219–221, 342 f, 381 (F 318)
- ženščiny-jurodivye* → Frauen als *jurodivye*
- Zivilcourage 94–96, 263 f, 378
- Zivilisationskritik 116 (F 100), 117, 272 (F 497), 290 f, 326 (F 96) (→ Kulturkritik)
- znacharstvo* (Wunderheilertum) 196 f, 241–243, 450, 475, 481
- Zwangsehe: Vereitelung der Z. → Ehe