

Jurodství a klaunství: Dvě tváře karnevalového smíchu v ruské kultuře



Ivan Andrejevič Jesaulov

Literární institut A. M. Gorkého v Moskvě

jesaulov@yandex.ru

HOLY FOOLISHNESS AND BUFFOONERY: TWO FACETS OF CARNIVAL LAUGHTER IN RUSSIAN CULTURE

The article revises the view that the concept of “carnival” (one of the main contributions of M. M. Bakhtin in humanities worldwide) can have a single ontological nature (either negative or positive). It argues for the necessity to differentiate within this “unofficial” area of culture — based on Russian material. Holy foolishness and buffoonery are kinds of ontological extremes of “serious-laughing” space of carnival. On the surface they are similar — as a parody of dominating world order norms. However, their “deviance” has different vectors in Russian tradition. While buffoonery in one way or another gravitates towards the area of “sin”, holy foolishness in Russian culture is related by those who represent it to the area of «holiness» one way or the other. In other words, while buffoonery indicates “unlawfulness” violating the “norms” of a generally accepted Law (even though this “violation” is always performed within certain boundaries, which are defined by Law itself), holy foolishness is a “supra lawful” cultural factor and gravitates towards another axiological extreme: Grace. In Russian literature, one should differentiate between the gravitation of authors towards either holy foolishness, or buffoonery, and in some cases one can talk about the contamination of holy foolishness and buffoonery.

KLÍČOVÁ SLOVA:

ruská literatura — karneval — parodie — jurodiví — klaunství — tradice — svatost — hřích — zákon — milost

Russian literature — carnival — parody — holy foolishness — buffoonery — tradition — holiness — sin — law — grace.

Problém karnevalu, tak jak ho formuloval Michail Bachtin, má nepochybně obecně metodologický význam. Badatelé si nejednou kladli otázku, v čem spočívá ontologický aspekt karnevalu a v širším smyslu sama podstata karnevalového společenství. Je zřejmé, že jde o zcela zvláštní spojení, v němž je eliminováno hierarchické uspořádání, mizí vzdálenost mezi lidmi, je zaváděn „nový modus ve vztazích mezi lidmi, který je prožíván v poloreálné a polohravé formě“¹ a má volný familiární charakter. Na položenou otázku lze odpovědět dvěma způsoby, které se ovšem navzájem vylučují. Podle některých badatelů je to sféra svobody (tento názor zastávali převážně le-

1 Бахтин 1994, s. 332.



vicově orientovaní ruští i západní apologeti Bachtina), podle jiných jde o sféru teroru.² A N. K. Boněcká se v rámci „boje“ s Bachtinovým odkazem dokonce pokusila dát karnevalovému prožívání zcela jiný smysl. Podle ní je to „apoteóza pekla“³ a samotný karneval je „předobrazem pekla“.⁴

Provedeme-li analýzu Bachtinových příkladů ilustrujících karnevalizaci v tvorbě Dostojevského, objevíme nejen skutečný karnevalový „spodní svět“ (v povídce *Bobek*), ale i karnevalový „ráj“ (v povídce *Sen směšného člověka*, v románu *Bratři Karamazovi*). Nejzajímavější je Bachtinovo pojetí karnevalizace v románu *Idiot*: „Karnevalově fantastickou atmosférou je prosycen celý román. Avšak kolem Myškina je tato atmosféra světlá, takřka veselá, kdežto kolem Nastasji Filippovny je temná, infernální. Myškin žije v karnevalovém ráji, Nastasja Filippovna v karnevalovém pekle, ale tento ráj a peklo se v románě prolínají, složitě proplétají, zrcadlí se jeden v druhém v duchu skrytých zákonů karnevalové ambivalentnosti.“⁵

Tato zvláštnost románového světa Dostojevskému umožňuje „natočit život k sobě i ke čtenáři jakousi jinou stranou, uvidět a ukázat v něm nové, neprobádané hloubky a možnosti“.⁶ Bachtin ovšem vzápětí zcela jednoznačně vymezuje oblast své analýzy: „nezajímají nás tu ty hloubky života, které odhalil Dostojevskij, nýbrž pouze jeho způsob nazírání a role prvků karnevalizace v něm.“⁷ Celkem vzato, popsany „způsob nazírání“ postihuje samotný „princip tvorby“ Dostojevského: „Všechno v jeho světě žije na bezprostřední hranici se svým protikladem.“⁸ Tato „hraničnost“ však vůbec nedokazuje relativnost „lásky“ a „nenávisť“, „víry“ a „ateismu“, „čistoty“ a „smyslnosti“. *Hloubky života* objevené Dostojevským se pokusil interpretovat Vjačeslav Ivanov.

Lze říci, že pojem karnevalu s jeho dvojí podstatou do jisté míry předjímal představa dionýství, která patřila k nejdůležitějším pojmům u Ivanova. Ten ovšem zcela jednoznačně rozlišoval dva protikladné typy lidské pospolitosti, které svého času objevil Dostojevskij. Zatímco „legion“ předpokládá „sjednocení lidí skrze potlačení jejich osobnosti“, „sobornost“ (katolicita) je „takové spojení, v němž sjednocující se osobnosti dosahují úplného rozvinutí a stvrzení své jedinečné, neopakovatelné a svébytné podstaty, své neporušené tvůrčí svobody, která činí z každé z nich nově vyřčené a všem potřebné slovo. V každé se Slovo vtělilo, bytuje se všemi a ve všech zní různě, ale slovo každé nachází ohlas ve všech a všichni tvoří jediné svobodné společenství, neboť všichni jsou jedno Slovo.“⁹ Zdá se, že takovéto rozlišení dvou typů lidské pospolitosti (které ovšem mají protikladné výslednice) je naprosto nutné brát v úvahu nejen při analýze tvorby Dostojevského, ale též jako obecně metodologický princip.

„Hraničnost“ světa Dostojevského, tak jak ji popsal Bachtin, tvoří jádro spisovatelovy tvorby a lze ji chápat právě jako výsledek střetu a boje dvou antagonistických principů, které se ovšem, řečeno Bachtinovými slovy, dobře „znají“ a „chápu“, aniž

2 Гройс 1997, s. 76–80.

3 Бонецкая 1998, s. 136.

4 Tamtéž, s. 142.

5 Бахтин 1994, s. 265, 356–359, 363, 389. Kurzíva M. M. Bachtina.

6 Tamtéž, s. 389.

7 Tamtéž.

8 Tamtéž, s. 393.

9 Вячеслав Иванов 1994, s. 99, 100.



by proto ztrácely svou protikladnost: „pro Dostojevského jsou cesta víry a cesta nevíry dva projevy bytí, heteronomního nebo daného různými zákonitostmi.“¹⁰ Jejich krajní blízkost nemusí svědčit o relativnosti těchto „dvou cest“, může být odrazem binární struktury pravoslavného vědomí, které odmítá „střední“ sféru očistce a v důsledku toho radikálně sblíží sféru hříchu a svatosti. V pravoslavném obraze světa, který se odráží v románech Dostojevského, „peklo“ a „ráj“ mohou mít společnou hranici, která je spojuje i rozděluje v lidském srdci.

Nebudeme-li jasně rozlišovat „heteronomní“ společenství (legion a sobornost), může být „karnevalovost“ pohřbu Iljušky a řeči u kamene v *Bratřech Karamazovových* a „karnevalovost“, která charakterizuje „naše“ v *Běsech*, interpretována za pomoci stejného literárněvědného instrumentáře. V takovém případě se však k nepoznání změní *sám předmět* našeho zkoumání. Pro Dostojevského jsou přece jevy, jako je „boření hierarchických bariér mezi lidmi“ realizované „běsy“ a uskutečňované Aljošou Karamazovem, zcela odlišné. V prvním případě za ním stojí „démonický záměr zařídit se na zemi bez Boha“, ve druhém „sjednocení, které nelze nazvat jinak než sobornost“.¹¹ V prvním případě je předpokladem takového sjednocení nepřátelství a potlačení jakéhokoli „ty“, ve druhém se „Ty jsi“ přetváří do věčné pospolitě paschální podoby.

Proto může být obřadní charakter karnevalu vyložen nejen jako jakýsi ontologický protipól liturgického děje (v *Běsech* bezpochyby máme co dělat s takovýmto protipólem), ale i zcela jinak. Podle názoru Vjačeslava Ivanova „je uznání svatosti jako nejvyšší hodnoty základem lidového vidění světa a výrazem lidové touhy po Svaté Rusi. Pravoslaví přece je shromažďování se v chrámu kolem svátosti a svatých“.¹² Potlačovat význam této „nejvyšší hodnoty“ (stejně tak jako jejího mystického protipólu) při analýze uměleckého světa Dostojevského je samozřejmě možné. Také se to neustále děje. Ale bude při tom předmět bádání alespoň trochu adekvátní autorovu přitakání boží existenci?¹³ Sotva.

Při interpretaci tak vzniká metodologický problém. Domníváme se, že řešení tohoto problému bezprostředně souvisí s naším vlastním axiologickým stanoviskem ve vztahu k oné duchovní tradici, jejímž dědicem byl Dostojevskij.

Vymezíme dvě stránky tohoto problému. Za prvé je to náš osobní vztah k tradici jurodství, která je imanentní pravoslavnému typu duchovnosti. Pokud tuto tradici a její hodnoty vnímáme jako cosi nepotřebného a zavádějícího, potom vykládáme nejen „svět Dostojevského“, ale i celou ruskou literaturu v určitém systému souřadnic, pokud se nám však tato tradice spojuje s nejvyšším stupněm duchovnosti, se *svatostí*, potom náš *vědecký* výklad ruské literatury bude zcela jiný, zjevně adekvátnější jejím vlastním etickým hodnotám. Naše stanovisko k definování podstaty pojmu karneval, tak jak ho do humanitní vědy zavedl Bachtin, je následující: Jádrem problému je skutečnost, že karneval není pouze „nestejnorodý“, ale takříkajíc „ontologicky nestejnorodý“. Proto není možná jediná odpověď na otázku, co je jeho *podstatou*. Karneval v Bachtinově pojetí zahrnuje jak sakralizaci, tedy oblast svatosti, tak oblast „hříchu“

10 Tamtéž, s. 301.

11 Tamtéž, s. 301, 321.

12 Tamtéž, s. 335.

13 Tamtéž, s. 94.



(v ruské tradici má nevyhnutelně infernální konotace). Navíc, jak bylo mnohokrát zdůrazňováno, je karneval také vědecký koncept, nástroj, s jehož pomocí interpretujeme texty. Proto je pro něj, stejně jako pro konceptualizaci (ale jinou) humanitních východisek, nutné svého druhu rozštěpení, oddělení jeho heterogenních sfér.

Zatímco M. M. Bachtin ve svém vědeckém systému nerozlišoval jurodství a klaunství, protože ho zajímala kulturní deviace sama o sobě, „neoficiálnost“ jako protiklad „oficiálního“ obrazu světa, pro nás deviace nemůže být abstraktní „odchylkou“: je to vždy buď *jedna* nebo *druhá*. Je nezbytné provést jejich jasné typologické rozlišení. Takováto diferenciacie je podle našeho názoru možná právě za použití kategorií jurodství a klaunství.

Jurodství a klaunství jsou blízké, ale zdaleka ne totožné modely deviantního kulturního chování. Stejně tak není správné chápat jurodství a klaunství jako nesystémové jevy. Jsou to spíše neodmyslitelné formy kultur odlišného typu.

Klaunství je, jak známo, nejen nezbytným atributem, ale i svého druhu kvintesencí karnevalu (ať interpretujeme karnevalovou kulturu jakýmkoli způsobem — v duchu M. M. Bachtina,¹⁴ A. J. Gureviče¹⁵ nebo D.-R. Mosera¹⁶). Sférou klaunství je kulturní sféra smíchu (v Bachtinově univerzálním nebo v Moserově lokálním pojetí).

Jurodství je také součástí kulturní sféry smíchu, avšak „směšné“ je jen „zvnějšku“. Jurodivým se samozřejmě také směli, ale jen lidé omezení, nevzdělaní, kteří nechápali skrytý význam jurodství.¹⁷

V pracích D. S. Lichačova a A. M. Pančenko jsou správně zmiňovány různé funkce smíchu. Zatímco šašek léčí nepravosti smíchem, hlavní úkol jurodivého je opačný — přimět lidi, aby v nich směšné vyvolávalo pláč. B. A. Uspenskij nazývá způsob života jurodivých „antichováním“.¹⁸ Smysl jurodství spočívá v asketickém sebezničení, předstíraném bláznovství.¹⁹ Je to dobrovolně přijímaný křesťanský hrdinný skutek.²⁰ Jde vlastně o doslovné chápání výroku apoštola Pavla: „My jsme blázni pro Krista.“ Přitom právě život naplněný „mučednictvím z vlastní vůle“ dává jurodivému právo porušovat hierarchii, parodovat všechny zavedené normy pozemského života jako nepravdivé.

S. A. Ivanov se ve své monografii pokouší dát pravoslavnému jurodství jiný smysl, redukovat jeho podstatu na cosi „pochopitelného“ a „zřejmého“ a také radikálně potlačit jeho sakrální význam.²¹ V plném souladu s preferovanými hodnotami dnešní „malé doby“ badatel podle své představy buduje jakousi „teoretickou bázi“ pro vlastní vědeckou redukci. Ivanov poměrně bojovně deklaruje svůj „nenáboženský přístup k náboženskému jevu“.²² Při takovém pojetí není divu, že „typologicky nejbliže mají

14 Бахтин 1965.

15 Гуревич 1981.

16 Moser 1986.

17 Лихачев — Панченко 1976, s. 114–116.

18 Успенский 1994, s. 327.

19 Лихачев — Панченко 1976, s. 101.

20 Ковалевский 1902.

21 „V této práci bude jurodivým nazýván člověk, který veřejně předstírá bláznovství, dělá ze sebe šaška nebo šokuje okolí záměrnou nevázaností.“ (С. А. Иванов 2005, s. 9.)

22 Тамтэž, s. 20.

k jurodivému posvátní šašci“.²³ Proč také ne, když je pro něho zcela dostačující, že „některé posunky indiánských šašků jsou prý přejaty od jurodivých“, a vůbec že „šašek vyvolává ambivalentní emoce stejně jako jurodivý“.²⁴ Ivanov nebere vážně argumentaci těch, kdo „dokonce [...] uznávají existenci svatých jako jakousi apriorní danost“,²⁵ a rozhodně tvrdí: „Je užitečné, abychom při vysvětlování systému stáli mimo něj.“²⁶ A Ivanov skutečně otevřeně prohlašuje, že při interpretaci jurodství on sám stojí vně kulturního pole křesťanských hodnot a vůbec není zatížen křesťanským „světovým názorem“.²⁷ A dále upřesňuje, že mu „půjde především o křesťanské jurodství“,²⁸ jako kdyby kultura znala nějaké jiné jurodství, „nekřesťanské“. Zajímavé přitom je, že pozici svých oponentů, pro které má zásadní význam právě křesťanský smysl jurodství, se Ivanov bez jakýchkoli pochybností pokouší postavit mimo vědecký diskurs, prohlašuje, že jejich východisko (a ne jeho vlastní!) „nejvíce připomíná slovnitý ‚vědecký komunismus‘“.²⁹

M. M. Bachtin, jak známo, psal o karnevalové podstatě parodie. Ve svém krajním projevu je parodie profanací všeho posvátného a všeho vážného: „vše má svou parodii, tedy svoji směšnou stránku.“³⁰ Odstranění hierarchie, připuštění volného familiárního kontaktu (dvojsmyslné gestikulace a neslušných slov) a excentričnost sblíží jurodství s klaunstvím. Ale zároveň je mezi nimi jasná hranice. Jurodivý odmítá a profanuje zdaleka ne vše, pouze pozemskou hierarchii a pozemské uspořádání světa. Proto se může připodobnit nebeskému. Často vůbec není veselý, nýbrž snáší rány a ústrky a modlí se za své hanobitele.

Při psychoanalytické interpretaci klauna lze zřejmě vycházet z modelu sadismu (zlostný, často fyzicky postižený šašek je obvyklá postava, není náhodou, že podle městského práva byl roven katovi, což samozřejmě nevylučuje i zcela protikladnou postavu moudrého a šlechetného blázna³¹), zatímco model kulturního chování jurodivého odpovídá spíše masochismu (jurodivý ovšem netrpí pro vlastní uspokojení, ale „pro Krista“, jinak řečeno, neustále konfrontuje svůj model chování s jiným modelem, s jiným textem — sakrálním, který napodobuje, přes veškeré své „vnějškové bláznovství“, což samozřejmě také nevylučuje jinou postavu jurodivého, v Rusku mu říkají „lžijurodivý“, tedy nepravý jurodivý). V obou případech, jurodství a klaunství, tedy hovoříme o invariantních typech, a to v takovém významu, jak se projevují zejména v ruské tradici.³²

23 Tamtéž, s. 15.

24 Tamtéž.

25 Tamtéž, s. 19.

26 Tamtéž, s. 21.

27 Tamtéž, s. 11.

28 Tamtéž, s. 12.

29 Tamtéž, s. 21.

30 Бахтин 1963, s. 170.

31 Například Lesley Milneová rozlišuje „špinavého“ a „čistého“ šaška (Милн 1998, s. 55–59). Zmiňuje také klasickou knihu Enida Welsforda (Welsford 1935), v níž je shledávána příbuznost mezi klaunskou tradicí a křesťanským paradoxem.

32 Právě proto Michail Bulgakov považoval za urážlivé, když si ho Viktor Šklovskij v r. 1928 ve své práci „Hamburský účet“ dovolil přirovnat ke klaunovi (Шкловский 1990).



Je třeba zmínit i prvky mystifikace v chování jurodivého v běžném životě. Jak známo, jurodiví často chodili obnažení. Okolí tuto nahotu většinou vnímalo jako hříšné bláznovství, nízkou smyslnost a vůbec svod.³³ Proto lidé jurodivé tak často bili a smáli se jim. Vždyť na ikonách jsou nazí zobrazováni čerti. Avšak za tímto „převlékáním se“ za čerta se právě skrývá mystifikace. Pro jurodivého nahota není maskou (jako v karnevalové situaci pro šaška), nýbrž výrazem pohrdání tělesností a zdobností; nahota je symbolem otevřené duše.³⁴ Vztah k tělesnosti je u jurodivého a šaška přímo protikladný.

Hlavní rozdíl však spočívá ve funkcionalitě postavy šaška a substancionalitě jurodivého. Zatímco karneval podle Bachtina „oslavuje samotnou proměnu, sám proces záměny, nikoliv to, co je zaměňováno“³⁵ (proto šašek v zájmu dosažení kýženého cíle tak lehce mění různé masky), jurodivý celým svým chováním stvrzuje vyšší substancionalitu — Boží vůli. Lze říci, že šašek hraje (nebo je nucen hrát) podle poměrně jasných pravidel daných tím či oním kulturním paradigmatem, proto je mnohem více než jurodivý závislý na kulturním systému, který paroduje, a sám je mnohem pevněji začleněn do tohoto systému.³⁶ Naopak jurodivý, který je účasten na substancionalitě stojící „nad zákonem“, se může vymanit z pravidel pozemského světového řádu a žít „bez pravidel“. Přesněji řečeno, klaunství je, ať tak či onak, vždy determinováno sférou Zákona, dokonce i když ji paroduje, a nemůže překročit míru deviace danou Zákonem, zatímco jurodství usiluje o dosažení jiného hodnotového vrcholu — Milosti. Právě proto mohla být v ruské kultuře celá řada jurodivých kanonizována. V ruské kultuře je vztah mezi klaunstvím a jurodstvím podobný jako invariantní opozice Zákona a Milosti.

Uctívání bláznů pro Krista právě v pravoslavné tradici lze zřejmě vysvětlit její paschální dominantou. Jurodiví „haní svět“ nikoliv proto, aby ho lépe „uspořádali“ či napravili, udělali lepším, jurodství zavrhuje *všechny ustálené formy* pozemského života jako nepravdivé. Ve své podstatě je to radikální zavržení „světa vezdejšího“ a jeho hodnot (tímto radikalismem se jurodství mezi jiným liší od mnišství, v němž se odchod ze světa řídí zvláštními pravidly).

Jurodivý nedoufá v to, že „zařídí“ na rozumných základech svůj vlastní život, život ostatních či život celého světa. Všechny tyto „organizované“ formy, které svět pokládá za rozumné, jsou proto často vystavovány výsměchu („parodovány“), neboť pro jurodivého jsou jen pozemskou iluzí. Jurodivý haní svět proto, že svět nejenže „přebývá ve zlu“, ale je také duchovně mrtvý, i když se domnívá, že žije. Proto si laici i mniši, kteří dodržují křesťanská „pravidla“, mohou myslet, že díky tomu jsou už na jisté cestě ke spasení, což podle jurodivých vůbec neodpovídá pravdě. Pravoslavný smysl jurodství spočívá právě v tom, že chce „vzkřísit“ k budoucímu životu vezdejší svět zmírající

33 Лихачев — Панченко 1976, s. 120.

34 Святитель Филофей Коккин 1915, s. 167.

35 Бахтин 1963, s. 167.

36 Například „hra“ mnohých sovětských spisovatelů se Stalinem má podle našeho názoru spíše charakter klaunského chování, jak v jeho „špinavé“, tak i v „čisté“ podobě (v článku Lesley Milneové je klaunské chování popsáno na příkladu Michaila Bulgakova). Domníváme se však, že tato forma zdaleka nemohla zajistit spisovatelům zachování vlastní důstojnosti, právě kvůli invariantnímu a mnohem pevnějšímu začlenění šaška do kulturního systému a z toho vyplývající závislosti na tomto systému, než je tomu u jurodivého.



v hříchu. Jurodivý žije „v pekle“ světa, který zabředl do zla (a nezachraňuje se třeba v klášteře), proto aby přinášel oběť („umíral“), jako by sestupoval do pekel, aby jiní byli spaseni (vzkříšeni). Jurodivý bere na sebe všechno zlo světa a tím ho překonává, jako by ho svět neustále přibíjel na kříž, a toto ukřížování chápe jako následování Krista, které přispívá ke vzkříšení našeho zkaženého světa. Po smrti „prostoduchého“ Jušky, který je pokračovatelem tradice jurodství, se ve stejnojmenné Platonovově povídce: „... lidem začalo žít hůř. Všechna zloba a ponižování teď zůstávaly mezi lidmi a rozptylovaly se mezi nimi, protože tu už nebyl Juška, který pokorně snášel všechno cizí zlo, krutosti, posměch a nepřátelství.“³⁷

Obecně vzato se paschální charakter jurodství projevuje tím, že lidé musí mít neustále na paměti vyhnání z ráje a nesmějí považovat tento pozemský svět, dokonce i poté, co se v něm zjevil Kristus, za ráj. Spasení je „vykoupeno“ cenou ukřížování — na to musí pamatovat všichni, kdo doufají ve vzkříšení.

V Rusku byl vztah mezi jurodstvím a klaunstvím v různých dobách odlišný. Rozkvět jurodství spadá do 15. — první poloviny 17. století. Byzantská ortodoxní kultura v té době jurodství téměř neznala. Vůbec je třeba zdůraznit, že v Byzanci se jurodství rozšířilo jen omezeně. Římskokatolickému světu je tento fenomén také cizí. Bylo zaznamenáno, že západní cestovatelé s velkým údivem psali o instituci jurodství v Rusku.³⁸ Někteří z jurodivých byli prohlášeni za svaté: Michail Klopský, Nikolaj Kočanov, Vasilij Blažený a další. Když se však v době ruského církevního rozkolu všichni jurodiví přidali ke starověrcům, snažil se reformátor Nikon vymýtit jurodství jako takové, jako sociální fenomén, čímž předjímal jeho pronásledování v době vlády Petra I. Klaunství se naopak právě za Petra začleňovalo do ruské kultury.

V důsledku podporování jednoho typu deviance a potlačování druhého v ruské kultuře a literatuře od 17. století existují vedle sebe dvě kulturní pole různého původu: jurodství a klaunství. Proto je možné hovořit o dvou typech parodičnosti a dvou variantách neoficiálního chování, které postupují celou vrstvou novodobé ruské kultury. Nemáme samozřejmě na mysli klaunství a jurodství v jejich původním významu, ale různé kulturní tradice, které se vztahují k vánočnímu a velikonočnímu archetypu.

V sovětském období ruské historie deviance klaunství a jurodství nabyly zvláštní konotace. Obě parodovaly oficiální vážnost sovětských pořádků. Ale rádi bychom zdůraznili, že v jednom případě má toto parodování klaunské atributy vztahu k Moci, ve druhém jurodivé a ve třetím máme co dělat s jejich kontaminací. A také musíme uvést ještě jedno poslední upřesnění. Klaunství a jurodství jsme definovali jako tradice té či oné deviance (i když měly protikladné duchovní vektory). Složitost problému však spočívá v tom, že takovýto výklad je možný pouze v porovnání s abstraktní a neosobní „normou“, od které se klaunství a jurodství na tu či onu stranu „odklánějí“.

Jak jsme již zdůrazňovali, jurodství nebojuje s „nepravostmi“ tohoto světa, neboť sám stav veškerého zkaženého světa nepovažuje za „normální“. Problém je však možno pojmut šíře. V ruské pravoslavné tradici není hlavní směřování k „normě“ dané Zákonem, nýbrž k svatosti spřízněné s Milostí, o níž usiluje jurodství. Tím se vysvětluje vysoká autorita jurodivého v ruské tradici. V takovém případě jurodství není excentrickou odchylkou od „normy“, je jejím obnovením.

³⁷ Платонов 1983, s. 59.

³⁸ Лихачев — Панченко 1976, s. 93–94.



Naopak sejití z této pravé cesty je chápáno jako skutečná deviace, přičemž podobné odchylky nejsou považovány za přirozený stav člověka, v jehož životě je zdánlivě „vše normální“, ale za *hříchy*, z nichž se musíme kát. V prvním případě jde o vektor duchovního směřování ke Kristu, ve druhém k „přirozenému“, „normálnímu“ stavu hříšného Adama. Proto je v ruské kulturní tradici klaunství obecně spojováno s infernální sférou *hříchu*, zatímco jurodství si jakoby „pamatuje“ svou spřízněnost se svatostí. Tuto polaritu je třeba vždy brát v úvahu, když při práci s ruskými literárními texty užíváme pojmu „karneval“.

Přeložila Radka Hříbková

LITERATURA

- Бахтин, Михаил Михайлович. *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва : Советский писатель, 1963.
- Бахтин, Михаил Михайлович. *Проблемы творчества Достоевского*. Киев : Next, 1994.
- Бахтин, Михаил Михайлович. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва : Художественная литература, 1965.
- Бонецкая, Наталья Константиновна. „Бахтин глазами метафизика“. In *Диалог. Карнавал. Хронопол*, Москва, 1998, № 1, с. 103–153.
- Гройс, Борис. „Тоталитаризм карнавала“. In *Бахтинский сборник III*. Москва : Прометей, 1997, с. 76–80.
- Гуревич, Арон Яковлевич. *Проблемы средневековой народной культуры*. Москва : Искусство, 1981.
- Иванов, Вячеслав Иванович. *Родное и вселенское*. Москва : Республика, 1994.
- Иванов, Сергей Аркадьевич. *Блаженные похабы: Культурная история юродства*. Москва : Языки славянских культур, 2005.
- Ковалевский, Иоанн. *Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви*. Москва : Издательство книгопродавца А. Д. Ступина, 1902.
- Лихачев, Дмитрий Сергеевич — Панченко, Александр Михайлович. *«Смеховой мир» Древней Руси*. Ленинград : Наука, 1976.
- Милн, Лесли. „Творчество М. А. Булгакова в европейских традициях шутовства“. *Дискурс*, № 7, Москва, 1998, с. 55–59.
- Moser, Dietz-Rüdiger. *Fastnacht — Fasching — Karneval: Das Fest der „Verkehrten Welt“*. Graz-Wien-Köln : Styria, 1986.
- Платонов, Андрей Платонович. *Избранные произведения: Рассказы. Повести*. Москва : Мысль, 1983.
- Святитель Филофей Коккин. *Житие и деяния преподобного Саввы Нового*. Москва : Издание Афонского русского Пантелеймонова монастыря, 1915.
- Шкловский, Виктор Борисович. *Гамбургский счет*. Москва : Советский писатель, 1990.
- Успенский, Борис Андреевич. *Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры*. Т. 1, Москва : Гнозис, 1994.
- Welsford, Enid. *The Fool: His Social and Literary History*. London : Faber and Faber, 1935.