

Lunds universitet

Språk- och litteraturcentrum

Handledare: Johanna Lindblad

Datum för framläggning: 2021-06-17

Kandidatuppsats i ryska

Simon Andersson

Ryska: Kandidatkurs



LUNDS
UNIVERSITET

Bland helgon, skurkar och vanligt folk

Heliga dårar i den ryska litteraturen

"Christ spoke to me through His isolation, through the burden of His death, through His rage at the mundane, through His sorrow. Christ, it seemed to me was the victim of humanity's lack of imagination, was hammered to the cross with the nails of creative vapidty."

Nick Cave

Innehållsförteckning

Abstrakt	1
Abstract	2
Förord	3
1. Introduktion	4
I. Syfte och material	4
II. Avgränsningar	5
III. Forskningsläget	5
IV. Teoretiska utgångspunkter	5
V. Helig dårskap i den ortodoxa historien	7
1. Definition	7
2. Den helige dåren i Ryssland	8
3. Den helige dårens kodex	9
4. Den helige dåren tar plats i den ryska litteraturen	10
VI. Frågeställningar och metod	10
2. Fjodor Dostojevskij – <i>Idioten</i>	11
I. Bakgrund	11
II. Plot	11
III. Furst Mysjkins heliga dårskap	12
3. Andrej Platonov – <i>Tjevengur</i>	20
I. Bakgrund	20
II. Plot	21
III. Dårskapen hos Stepan Kopjonkin	23
4. Jevgenij Vodolazkin – <i>Laurus</i>	29
I. Bakgrund	29
II. Plot	30
III. Arsenijs omvandling till den helige dåren Ustin	30
5. Slutsatser	37
6. Källförteckning	40

Abstrakt

I denna uppsats har jag undersökt den litterära arketyper *jurodivnyj* eller ”dåre för Kristi skull” och hur denna har utvecklats i den ryska litteraturen. Jag har kommit fram till att karaktärstypen kan porträtteras väldigt annorlunda från hur verklighetens exempel på heliga dårar har framställts i de hagiografiska helgonberättelserna. De underliggande skälen till denna utveckling går att hitta hos Fjodor Dostojevskij, som konstruerade vad som kallas för den ”stiliserade helige dåren”. Denna karaktär har frigjort sig från de hedniska aspekterna av verklighetens heliga dårar och är mer fokuserad gentemot dårskap ”för Kristi skull”. I min analys av karaktärerna har jag tillämpat det som Eva Majewska Thompson kallar för ”den helige dårens kodex”, vilken består av fem binära motsatspar:

visdom – dårskap

renhet – orenhet

tradition – rotlöshet

fromsinthet – aggressivitet

vördnad – åtlöje

För att fördjupa min analys har jag använt mig av den apofatiska teologin, vilken i princip innebär att det är omöjligt att göra några positiva utsagor om Guds natur, och att man enbart kan konstatera vad Gud inte är. Jag har upptäckt att den apofatiska teologin är en användbar nyckel till att förstå den helige dårens natur.

Jag har analyserat furst Lev Nikolajevitj Mysjkin i Fjodor Dostojevskijs *Idioten*, Stepan Kopjonkin i Andrej Platonovs *Tjevengur*, och Arsenij i Evgenij Vodolazkins *Laurus*, för att därigenom framställa analyser av exempel på litterära heliga dårar skrivna under tre olika perioder av rysk historia, då den rysk-ortodoxa kristendomens ställning kraftigt varierat, på grund av Sovjetunionens statsateism och det förnyade intresset för ortodox kristendom i den postsovjetiska tiden.

Mina slutsatser till denna analys är att de tre karaktärerna på olika sätt visar karaktärsdrag från helig dårskap – där Mysjkin är det mest framträdande exemplet – och att den apofatiska teologin kan ge nya insikter om den dolde Gudens natur – skuggan som viker bakom hörnet och som enbart kan förnimmas genom den apofatiska teologins negationer.

Abstract

In this thesis, I have examined the literary archetype of the *yurodivy* or “fool for Christ’s sake” and how it has developed within Russian literature. I find that the character may be portrayed significantly different from the real-life *yurodivy* depicted in the hagiographic tales. The roots for this development are mainly found in Fyodor Dostoevsky, who constructed what is called the “stylized holy fool”. This character does not correspond to the heathen elements of the real-life holy fools but is more focussed towards foolishness “for Christ’s sake”. In my analysis of the characters, I have made use of what Eva Majewska Thompson calls the “holy fool code”, consisting of five binary oppositions:

wisdom – foolishness

purity – impurity

tradition – rootlessness

meekness – aggression

veneration – derision

To deepen my analysis, I have made use of apophatic theology, which is basically the idea that it is impossible to make affirmative statements about the nature of God, and that one can really only state what God is not. I have found that apophatic theology is a useful key to understand the nature of the holy fool.

I have analysed Prince Lev Nikolaevich Myshkin in Fyodor Dostoevsky’s *The Idiot*, Stepan Kopenkin in Andrey Platonov’s *Chevangur*, and Arseny in Evgeny Vodolazkin’s *Laurus*, in order to analyse literary holy fools written under three different periods of Russian history, when the state of Russian Orthodoxy has greatly varied, due to the state atheism of the Soviet Union and the revived interest for Orthodox Christianity in post-Soviet times.

My conclusions to this analysis are that the three characters in different ways show traits of holy foolishness – Myshkin being the most prominent example – and that apophatic theology brings new understanding to the nature of the hidden God – the shadow that disappears around the corner, which can only be perceived through the negations of apophatic theology.

Förord

Då jag nu avslutar skrivandet av denna uppsats innebär det även en milstolpe för mig på en resa som började för sju år sedan, då jag först började studera ryska vid Lunds universitet. Jag har lärt mig väldigt mycket under de terminer jag har studerat ryska, de kunskaper jag tagit till mig har gett mig insikt i andra kulturer, och jag har även under en period fått praktisk nytta av mina kunskaper då jag 2018 praktiserade en termin vid svenska ambassaden i republiken Moldavien. För dessa erfarenheter är jag evigt tacksam.

Jag vill särskilt tacka de lärare i ryska som har undervisat mig genom åren, som även har kunnat vägleda mig i mitt lärande även under perioder då allt inte har gått ihop för mig. Ibland har jag fått ta nya tag, och det är en fröjd för mig att ha nått hela vägen hit. Jag riktar därför ett stort tack till Marina Andersson, Svetlana L'nyavskiy och Johanna Lindblad som på föredömligt sätt har undervisat mig i ryska vid Lunds universitet.

Jag vill även rikta ett tack till min vän Maria Ylipää, som jag haft intressanta diskussioner med och som på ett inspirerande sätt har delat med sig av sina kunskaper om kristendomen och kunskapens källa. Våra diskussioner har varit ovärderliga för mig i att nå ökad förståelse.

Simon Andersson



Lund, juni 2021

1 Introduktion

”Dårskap för Kristi skull” (*jurodstvo Khrista radi*) är ett fenomen inom rysk-ortodox kristendom som historiskt har representerats av en rad kanoniserade helgon; i rysk-ortodox historia har de heliga dårarna varit ett återkommande fenomen av personer som handlat i dårskap, men betraktats av kyrkan och allmänheten som att de handlat i helighet. Vladimir Lossky har framställt det på följande vis: ”Den österländska hagiografen, som är utomordentligt rik [...] [kan] berätta om ovanliga och egenartade vägar till helighet, t.ex. om ’dårar i Kristus’, människor som betedde sig underligt för att dölja sina andliga gåvor för omvärlden under en täckmantel av idioti, eller snarare för att frigöra sig från alla band till världen på det mest intima och för förnuftet mest känsliga området, vårt sociala ’jag’”.¹

I. Syfte och material

Den rysk-ortodoxa kristendomen var en stark maktfaktor i Ryssland under tiden för utgivandet av *Idioten*. Därefter försvagades den rysk-ortodoxa kyrkan under Sovjettiden med den påtvingade statsateismen; detta illustreras främst i destruktionen av Kristus Frälsarens katedral i Moskva i december 1931. Efter Sovjetunionens upplösning har kyrkan åter blivit aktuell som kulturbärare i många av de postsovjetiska länderna. Detta illustreras av att Kristus Frälsarens katedral restes på nytt i Moskva och invigdes i september 1997, vilket betecknade den ortodoxa kristendomens återkomst i Ryssland.²

I och med rysk-ortodoxins alltmer framträdande roll, har även ortodoxa arketyper som den ”helige dåren” åter igen börjat träda fram i ryska kulturella uttryck, inte minst inom litteraturen.³ Min hypotes är att den helige dåren har genomgått flera förändringar, och att det är oklart huruvida den litterära dåren fortfarande är det ”för Kristi skull”, med tanke på de historiska händelserna och kristendomens prövningar under sovjetkommunismen.

Syftet med studien är därför att undersöka hur arketyperna ”den helige dåren” utvecklats i den ryska litteraturen. Jag har valt att analysera tre litterära verk som kan relateras till det övergripande temat ”helig dårskap” eller *jurodstvo* i den ortodoxa kristendomen. Dessa är Fjodor Dostojevskijs *Idioten* (originalets titel *Идиот*) utgiven 1868-1869 i Kejsardömet

¹ Lossky, Vladimir: *Östkyrkans mystiska teologi*, översatt av Broomé, Catharina. Skellefteå: Artos bokförlag (1997), s. 17.

² Knox, Zoe; Mitrofanova, Anastasia: “The Russian Orthodox Church”. I: Leustean, Lucian N.: *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, London: Routledge (2014), 38-59, s. 38.

³ Bodin, Per-Arne: *Language, Canonization and Holy Foolishness*. Stockholm: Stockholms universitet (2009), s. 191.

Ryssland; Andrej Platonovs *Tjevengur* (originalets titel *Чевенгур*) skriven i Sovjetunionen under det sena 1920-talet, men utgiven i fullständig version först 1988 under perestrojkan; samt Jevgenij Vodolazkins *Laurus* (originalets titel *Лаур*) utgiven 2012 i Ryska federationen.

Citat från böckerna framställs på ryska och svenska; utgåvorna framgår i källförteckningen. För överskådlighetens skull presenterar jag sidnummer inom parentes efter varje citat från de skönlitterära verken, medan jag för övriga källor använder Oxford-systemet. Vid skrivandet av ryska ord transkriberas dessa till latinskt alfabet enligt svenska transkriberingsregler; vid återgivning av citat eller titlar skrivs dessa med kyrilliska bokstäver. Citat ur Bibeln följs av hänvisning till kapitel och vers inom parentes, som är brukligt.

II. Avgränsningar

De utvalda verken är mångsidiga och det är därför viktigt att avgränsa detta arbete i enlighet med uppsatsens syfte. Fokus kommer att vara på romanernas respektive protagonister: furst Lev Nikolajevitj Mysjkin i *Idioten*; Stepan Kopjonkin i *Tjevengur*; samt Arsenij i *Laurus*. Jag vill även poängtera att karaktärerna potentiellt har flera aspekter och understryker att analysen avgränsats till att analysera porträtterandet av helig dårskap, *jurodstvo*, i de tre romanerna.

III. Forskningsläget

Utöver källtexterna relateras till tidigare forskning om helig dårskap samt akademiska texter relaterade till Dostojevskij, Platonov och Vodolazkin. Eftersom Vodolazkin ännu lever och släppte *Laurus* relativt nyligen, finns det inte samma omfattande mängd forskning som relaterar till honom. Inom forskningsområdet kring helig dårskap har mycket skrivits i ämnet av Per-Arne Bodin, professor emeritus i slaviska språk vid Stockholms universitet.

IV. Teoretiska utgångspunkter

Det verkar som att den apofatiska teologin kan vara en nyckel till att tolka den helige dåren i relation till den rysk-ortodoxa kristendomen. Bodin har sammanfattat den apofatiska teologin i att ”det är omöjligt att göra några positiva utsagor om Gud, man kan egentligen bara säga vad Gud inte är”.⁴ Den apofatiska teologin har på ett grundläggande sätt beskrivits av en för tiden okänd författare som går under namnen Dionysios Areopagita eller Pseudo-Dionysios. Länge ansåg man att det var samme Dionysios som nämns som lärjunge till Paulus (Apg.

⁴ Bodin, Per-Arne: ”Dåren i Kristus en postmodern helighet”, artikel i Svenska Dagbladet, 2006-09-29. Tillgänglig: <https://www.svd.se/daren-i-kristus-en-postmodern-helighet>. Hämtad: 2021-06-09

17:34), men hans verk omnämns ingenstans före 500-talet e. Kr.⁵ Pseudo-Dionysios skiljer mellan två teologiska metoder: katafatisk teologi och apofatisk teologi. Apofatismen som religiös hållning kommer till uttryck hos de flesta av kyrkofäderna.⁶ Lossky gör följande distinktion mellan den katafatiska och den apofatiska teologin:

Den första metoden leder fram till en viss kunskap om Gud – det är en ofullständig väg; den andra leder fram till total okunnighet – och det är den fullständiga vägen, den enda riktiga när det gäller Gud, som till sin natur är ofattbar [...] Om den som ser Gud vet vad det är han ser, då har han inte sett Gud själv utan något begripligt, något som är mindre än Gud. Det är genom icke-vetande som man känner Den som är bortom varje möjligt kunskapsobjekt.⁷

Apofatisk teologi är etablerad inom ortodox kristendom och utgör en slags ödmjukhet inför människans begränsningar i att känna Gud; det är genom ett förnekande av vetande som kunskapen om Gud kan nås. Lossky har formulerat den apofatiska teologin på följande sätt: ”Apofatismen är ingalunda en begränsning, utan fastmer ett överskridande av alla begrepp och varje filosofisk spekulation. Den innebär en strävan mot ständigt rikare fullhet; kunskapen blir till icke-vetande, konceptuell teologi blir till kontemplation och dogmen blir till erfarenhet av utsägliga mysterier”.⁸

Bodin har resonerat över ”den ortodoxa komponenten” i postsovjetisk rysk kultur, och kommit fram till att den har ett ömsesidigt förhållande med postmodernismen: ”the postmodern element, for example, is reinterpreted in culture in Orthodox religious categories, and Orthodoxy takes on features of postmodernism”.⁹ Bodin hänvisar flera gånger till Tatjana Goritjeva, som 1991 publicerade boken *Ortodoxi och postmodernism* (ryska titel *Православие и постмодернизм*), i vilken hon binder samman den apofatiska teologin med postmodernismen. Goritjeva har beskrivit att ”dåren i Kristus är den mest nutida, postmoderna formen för helighet”; «Юродивый – самая современная, постмодернистская форма святости». ¹⁰ Bodin beskriver denna hållning som att ”postmodernismens ickesvar på de existentiella frågorna innebär enligt henne inte att svaren inte finns, men de placeras utanför vår fattningsförmåga. I postmodernismen inkarneras intet som någon eller något”.¹¹ Jag uppfattar detta som att det ibland finns anledning att skåda genom ett postmodernistiskt raster vid tillämpningen av den apofatiska teologin för att nå djupare förståelse av helig dårskap.

⁵ Lossky, *op. cit.* 1, s. 21.

⁶ *Ibid.*, s. 29.

⁷ *Ibid.*, s. 22.

⁸ *Ibid.*, s. 213.

⁹ Bodin, *op. cit.* 3, s. 9.

¹⁰ Goritjeva, Tatjana: *Православие и постмодернизм*. Sovjetunionen: Leningrads universitet (1991), s. 56.

¹¹ Bodin, *op. cit.* 4.

V. Helig dårskap i den ortodoxa historien

1. Definition

Bodin har definierat helig dårskap som en ”extrem och väldigt speciell form av ortodox asketicism med bysantiska rtter och delvis utvecklad i Ryssland. Det är ett frivilligt tillstånd en kristen ingår i inför Gud [...] den helige dåren tar på sig en mask som utifrån är mycket likt psykisk sjukdom”. Han framhåller att det finns två varianter: dels de kanoniserade helgonen som framkommer i hagiografiska berättelser, samt den populära narrativa traditionen dr karaktärstypen r återkommande.¹²

George Fedotov beskriver helig dårskap som ett radikalt uttryck för kristen kenosis (självuttömmande) och en sant nationell variant av asketicism, som var så djupt folkligt förankrad att det lyckades överleva som kulturellt fenomen även under den repressiva sovjetmakten.¹³ En del av förklaringen till hur fenomenet har uppkommit i denna kristna kontext finns i följande utdrag från aposteln Paulus första brev till befolkningen i Korinth:

Talet om korset r en dårskap fr dem som gr förlorade, men fr oss som räddas r det en Guds kraft. Det står skrivet: Jag skall göra slut på de visas vishet, och de frstandigas frstand skall jag utplåna. (1 Kor. 1:18–19) Ty eftersom världen, omgiven av Guds vishet inte lärde känna Gud genom visheten, beslöt Gud att genom dårskapen i förkunnelsen rädda dem som tror. (1 Kor. 1:21) Guds dårskap r visare n människorna och Guds svaghet starkare än människorna. (1 Kor. 1:25) Den av er som tycker sig vara vis i världslig mening måste först bli en dåre för att bli vis. (1 Kor. 3:18) Vi r dårar för Kristi skull, ni r frstandiga kristna. Vi är svaga, ni är starka. Ni r ansedda, vi r föraktade. (1 Kor. 4:10)

Larry Welborn beskriver den traditionella tolkningen av Paulus brev som att det finns en dårskap i evangeliet, sett i relation till den världsliga visdomen. Att Paulus utmålar ”korsets budskap” som ”dårskap” r ett retoriskt grepp, menar Welborn, och innefattar att Paulus talar ”visdom” till dem som är mogna att ta emot hans budskap. Egentligen är det inte ”visdom” utan ”Guds kraft” som r motsatspolen till ”dårskap”.¹⁴ Genom att anamma dårens sociala roll har Paulus följt i den grekisk-romerska traditionen av den ”vise dåren som med skämtsamt allvar talar en kritisk sanning gentemot den konventionella visdomens tyranni”.¹⁵

¹² Bodin, *op. cit.* 3, s. 191f.

¹³ Fedotov, George P: *The Russian Religious Mind*, vol. 2. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (1946), p. 316f.

¹⁴ Welborn, Larry L.: *Paul, the Fool of Christ: A Study of 1 Corinthians 1-4 in the Comic-Philosophic Tradition*. London: T & T Clark International, 2005, s. 15ff.

¹⁵ *Ibid.*, s. 116.

2. Den helige dåren i Ryssland

På Röda torget i Moskva står Rysslands mest kända byggnad, den färgglada Vasilijkatedralen som byggdes i mitten av 1500-talet, på order av tsar Ivan (den förskräcklige) och sedermera har blivit en symbol för Ryssland. Katedralen är uppkallad efter Vasilij den välsignade (*Vasilij Blazhennyj*), eller Sankt Vasilij, som levde i Moskva under tsar Ivans regeringstid. Till hans helgonagärningar hör att han ska ha förblindat och sedan återgett synen till ett antal kvinnor vid en marknadsplats, att han ska ha räddat Moskva från att belägras av tatarer,¹⁶ samt några ytterligare historier som jag anknyter till i avsnittet om *Laurus*. Sankt Vasilij åtnjöt en hög respekt och blev kanoniserad av rysk-ortodoxa kyrkan år 1588.¹⁷

Ett exempel på en kvinnlig helig dåre är Xenia av Petersburg (*Ksenija Peterburgskaja*). Efter att hennes make, officeren Andrej Fedorovitj Petrov avled, klädde hon sig i hans kläder och utgav sig för att vara den avlidne maken. Till hennes helgonagärningar hör flera profetiska uttalanden. På julafton 1762 gick hon runt i Sankt Petersburg och sade åt folk att ”baka blinier, imorgon kommer hela Ryssland att baka blinier”, varpå kejsarinnan Elisabeth plötsligt gick bort på juldagen (vilket föranledde det traditionella bakandet av blinier i den kollektiva sorgprocessen).¹⁸ Xenia helgonförklarades av rysk-ortodoxa kyrkan så sent som 1988.¹⁹

Under tsar Ivans tid var de heliga dårarna framförallt kända för sin nakenhet; detta tolkades aldrig som ett tecken på sexuell promiskuitet utan snarare som en djupgående andlighet.²⁰ Bodin menar att dårens nakenhet signalerar hjälplöshet liksom Kristi nakenhet på korset – dess kännetecken är oskuld och renhet, jämfört med den syndfulla och skamliga nakenheten.²¹

På 1800-talet skiftade detta till att de heliga dårarna, åtminstone i de större städerna, i stället klädde sig i spektakulära klädedräkter – förvisso nötta och smutsiga kläder, men med bjällror, tunga kedjor och andra metallobjekt, samt krucifix. De sökte sig till folktäta platser – där de hojtade och gav råd eller profetiska utsagor till förbipasserande.²² Kyrkan såg sig nödgad att erkänna dårarnas helighet varpå hagiografer nedtecknade deras liv i helgonberättelser.²³

¹⁶ Thompson, Eva Majewska: *Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture*. Lanham: University Press of America (1987), s. IX.

¹⁷ Fedotov, *op. cit.* 13, s. 338f.

¹⁸ Bodin, *op. cit.* 3, s. 234.

¹⁹ *Ibid.*, s. 231.

²⁰ Thompson, *op. cit.* 16, s. 2.

²¹ Bodin, *op. cit.* 3, s. 197.

²² Thompson, *op. cit.* 16, s. 1, 5.

²³ *Ibid.*, s. 9, 197.

3. Den heliga dårens kodex

Eva Majewska Thompson har definierat en kodex för helig dårskap i fem binära motsatspar:²⁴

visdom – dårskap

renhet – orenhet

tradition – rotlöshet

fromsinthet – aggressivitet

vördnad – åtlöje

Det första paret *visdom – dårskap* förklarar Thompson med att dårarna, trots sina asociala beteenden, betraktades som visa. Hon framhåller att inga egentliga bevis har presenterats för att de besatt någon större visdom (det var bara ett fåtal heliga dårar som gjorde konkreta uttalanden om någonting) men att det har varit mer regel än undantag att de betraktats som visa. Detta har ofta förklarats med att de inte besatt världslig utan gudomlig visdom.²⁵

Det andra paret *renhet – orenhet* har förklarats med att dårarna belastade sig själva med synd i syfte att uppnå ett slags omvänt gott exempel, eller med att det haft att göra med ödmjukhet inför Gud. Thompson framhåller att ingen på ett tydligt sätt förklarat hur dygden och synden kan förenas men att heliga dårar antogs förbli ”rena” även då de begick ”orena” handlingar.²⁶

Gällande paret *tradition – rotlöshet* skriver Thompson att de heliga dårarna uppfattades som representanter för en rysk tradition, samtidigt som de främmandegjordes och var fria från sedvanliga sociala hållhakar. Samtidigt som de utgjorde en viktig del av den ryska kulturen, var de huvudsakligen luffare utan hus och hem – såväl i social som i fysisk mening.²⁷

Om paret *fromsinthet – aggressivitet* skriver Thompson att de rådde en passiv acceptans inför de förmodat fromma dårarnas sätt, att de kunde ta sig rätten att skada egendom och störa befolkningen. Enligt Thompson beror detta på att aggressiviteten kommer från förkristen naturreligion och fromsintheten från kristen tradition.²⁸ Det går dock att finna kristna belägg för rättfärdigad aggressivitet i Markusevangeliet, då Jesus driver ut månglarna ur templet:

De kom till Jerusalem, och Jesus gick in på tempelplatsen och började driva ut dem som sålde och köpte. Han slog omkull borden för dem som växlade pengar och stolarna för dem som sålde duvor, och han tillät inte att man bar på något över tempelplatsen. Han undervisade dem och

²⁴ Ibid., s. 16.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., s. 20.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., s. 21.

sade: ”Är det inte skrivet: Mitt hus skall kallas ett bödens hus för alla folk? Men ni har gjort det till ett rövarnäste.” (Mark. 11:15–17)

Slutligen, gällande paret *vördnad* – *åtlöje* var dårarna å ena sidan vördade och fruktade av allmänheten, och blev samtidigt gjorda till åtlöje och utskrattade. Sådana motsägelsefulla reaktioner har förklarats med att människan, som syndfull varelse, inte är perfekt.²⁹

4. Den helige dåren tar plats i den ryska litteraturen

I den ryska realismen under 1800-talet framträdde en karaktär som Thompson kallar den ”stiliserade helige dåren”, till exempel furst Mysjkin hos Dostojevskij och Pierre Bezukhov i Lev Tolstojs *Krig och fred*. Denne karaktär var ingen social avart som uppträdde i trasiga paltor och kedjor eller skrek oförståeliga läten till förbipasserande – alla dessa attribut skalades helt bort. Kvar fanns själva idén om helig dårskap för Kristi skull. Enligt Thompson kan denne karaktärstyp alltid relateras till den heliga dårskapens kodex – åtminstone i sin inre värld – men till sina yttre attribut framställas som ytterligare en bland de rika och belevade.³⁰

VI. Frågeställningar och metod

Med anledning av vad som skrivits ovan, kommer denna studie att fokusera på att besvara följande huvudfrågor och underfrågor:

- 1) Hur framställs den ”helige dåren” i *Idioten*, *Tjevengur* och *Laurus*?
 - a. Vilka gemensamma karaktärsdrag går att identifiera?
 - b. I de fall dessa skiljer sig åt, beror det på den enskilde författaren eller går det att identifiera en förändring av arketyperna ”helig dåre” som kan relateras till den ryska samhällsutvecklingen?
- 2) Hur kan den apofatiska teologin tillämpas för att nå ökad förståelse om helig dårskap?

Som metod för att studera materialet tillämpas den hermeneutiska metoden – alltså att förstå textens delar i relation till dess helhet och vice versa (den hermeneutiska cirkeln) – och nedslag görs i relevanta passager vilka tolkas genom närläsning. Fokus är att utkristallisera karaktärsdrag hos protagonisterna som kan anknytas till helig dårskap och att jämföra dessa för att hitta likheter och skillnader i hur karaktärstypen ”den helige dåren” har gestaltats under olika tidsperioder. Som verktyg för denna karaktärsanalys använder jag mig av de fem motsatsparen samt anknyter till den apofatiska teologin som verktyg för att tolka karaktärerna.

²⁹ Ibid., s. 22.

³⁰ Ibid., s. 133f, 146.

2 Fjodor Dostojevskij – *Idioten*

I. Bakgrund

Bodin återger några viktiga nedslag i Dostojevskijs liv, som formade honom som författare. Han föddes 1821 och blev på kort tid känd i Petersburg efter att 1846 ha gett ut romanen *Fattiga stackare*. Under ett par år besökte han Mikhail Petrasjevskijs debattcirkel – där politiska frågor diskuterades, inte minst om livegenskapens upphävande – tills gruppen upphävdes och dess deltagare ställdes inför domstol. Bodin sammanfattar att ”deltagandet i Petrasjevskijgruppen och den därpå följande arresteringen, dödsdomen, benådningen på avrättningsplatsen, och fyra år i tukthus följt av förvisning är den erfarenhet som sedan blir grund för hela Dostojevskijs senare författarskap”.³¹

Thompson skriver att Dostojevskij hade en försiktig attityd gentemot *jurodstvo*. De verkliga exemplen på heliga dårar var han aldrig särskilt intresserad av, medan den stiliserade varianten i olika former har blivit protagonister i hans romaner. Enligt Thompson hade Dostojevskij en genuin tro på den heliga dårskapens koncept och djup förståelse för dess paradoxer, vilka Thompson senare har kodifierat i den heliga dårskapens kodex.³²

II. Plot

Furst Lev Nikolajevitj Mysjkin återvänder till Ryssland efter en längre tid på en klinik i Schweiz, där han genomgått medicinsk behandling mot en mystisk nervåkomma som liknar ”idioti”. På tåget möter den naive epileptikern Mysjkin en man, Parfen Semjonovitj Rogozjin, som är besatt av en vacker men hysterisk och oberäknelig dam vid namn Nastasia Filippovna Barasjkova. Mysjkin har inte hunnit stanna i Sankt Petersburg längre än en dag förrän han blivit djupt involverad, inte bara med dessa två gestalter, utan även med de två familjerna Ivolgin och Jepantjin – inte minst med dottern i familjen, Aglaja Jepantjina.

Under berättelsens gång hinner Mysjkin fria båda till Nastasia Filippovna och till Aglaja Jepantjina. Han kommer även nära Rogozjin, både som rival och som andlig broder, och blir snart utsatt för ett mordförsök av Rogozjin som han mirakulöst undkommer – genom att i samma stund drabbas av ett epileptiskt anfall. Mysjkin strävar alltid efter att handla gott, ibland kan han till och med *verka* inta en passiv roll men var han än går bryter kalabalik ut i

³¹ Bodin, Per-Arne: *Rysk litteratur i tusen år*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag (2020), s. 123ff.

³² Thompson, *op. cit.* 16, s. 141.

dynamiken mellan de andra karaktärerna. Detta leder till bokens våldsamma upplösning, då Mysjkin konfronterar Rogozjin som just har mördat Nastasia Filippovna, varpå Mysjkin vakar över henne och inte minst över Rogozjin genom en kvalfylld natt – och därpå faller åter tillbaka i sitt tillstånd av idioti och blir skickad tillbaka till kliniken i Schweiz.

III. Furst Mysjkins heliga dårskap

Vad gäller det första temat *visdom – dårskap* har Dostojevskij gjort fursten till en före detta mentalpatient. Thompson påpekar även att Mysjkin tidigt i boken kallas för *jurodivyy* av Rogozjin – ”i så fall, furste, utropade Rogozjin, i så fall är du en riktig dåre, en sån som gud älskar!” (*Idioten*, översättning, s. 20); «Ну коли так, – воскликнул Рогожин, – совсем то, князь, выходишь юродивый, и таких, как ты, Бог любит!» (*Идуом*, bok 1, kap. 1, s. 39) – och dessutom att fursten återgår till att bli vansinnig i slutet av romanen. Thompson pekar även på att vissa ser hans sociala beteenden som dåraktiga, medan andra betraktar honom som än visare.³³ Mysjkin är en karaktär som antingen blir älskad eller hatad. Han är aldrig ljum, för att referera till Johannes uppenbarelse:

Skriv till församlingens ängel i Laodicea: Så säger han som är Amen, det trovärdiga och sannfärdiga vittnet, upphovet till Guds skapelse: Jag känner dina gärningar. Du är varken kall eller varm. Jag skulle önska att du vore kall eller varm. Men eftersom du är ljum och varken varm eller kall, skall jag spy ut dig ur min mun. (Upp. 3:14–16)

Gällande motsatsen *renhet – orenhet* tänker jag i första hand på Mysjkins sjukdomstillstånd, hans epilepsi som bryter ut hos honom i våldsamma anfall. Mysjkin resonerar om sin epilepsi som ”en rubbning i det normala själstillståndet” (*Idioten*, översättning, s. 305); «нарушение нормального состояния» (*Идуом*, bok 2, kap. 5, s. 296) men avgör för sig själv att ”vad gör väl det om det nu är en sjukdom?” (*Idioten*, översättning, *ibid.*); «Что же в том, что это болезнь?» (*Идуом*, bok 2, kap. 5, *ibid.*) eftersom det för honom är ”skönhet och andakt” (*Idioten*, översättning, *ibid.*); «красота и молитва» (*Идуом*, bok 2, kap. 5 *ibid.*) och ”livets högsta syntes” (*Idioten*, översättning, *ibid.*); «высший синтез жизни» (*Идуом*, bok 2, kap. 5, *ibid.*) – en ”sällsam förhöjning av medvetandet” (*Idioten*, översättning, s. 306); «необыкновенным усилением самосознания» (*Идуом*, bok 2, kap. 5 *ibid.*). Malcolm Jones skriver att detta är det enda tillfälle som Dostojevskij beskriver en mystisk upplevelse som omfattar både religiös extas och andligt mörker.³⁴

³³ *Ibid.*

³⁴ Jones, Malcolm: *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*. London: Anthem Press (2005), s. 76.

Furstens långa utlandsvistelse stämmer in på motsatsen *tradition – rotlöshet*. Thompson pekar dessutom på att Mysjkin både kommer ifrån och åter hamnar i mental sjukdom, vilket är jämställt med icke-existens i den normala mänskliga världen och därmed knyter honom närmare detta motsatspar.³⁵ I början av romanen, då Mysjkin återvänder till Ryssland, är han som ett barn, fortfarande inte helt återställd från sin nervskada som gjort honom till en idiot:

Частые припадки его болезни сделали из него совсем почти идиота (князь так и сказал «идиота»). Он рассказал, наконец, что Павлищев встретился однажды в Берлине с профессором Шнейдером, швейцарцем, который занимается именно этими болезнями, имеет заведение в Швейцарии [...] Павлищев отправил его к нему в Швейцарию лет назад около пяти [...] [Шнейдер] его не вылечил, но очень много помог, и что, наконец, по его собственному желанию и по одному встретившемуся обстоятельству, отправил его теперь в Россию. (*Идиот*, bok 1, kap. 3, s. 56)

Hans täta sjukdomsfall hade tidvis nästan gjort honom till en idiot (fursten använde själv ordet idiot). Till slut berättade han att Pavlisjtjev en gång i Berlin träffat en doktor Schneider, en schweizare som var specialist på just den sortens sjukdomar och hade en klinik i Schweiz [...] Pavlisjtjev hade skickat fursten till Schweiz för omkring fem år sedan. [...] [Schneider] hade inte helt lyckats bota honom men ändå gjort honom mycket bättre; och så till slut, på furstens egen begäran och på grund av vissa andra omständigheter, hade han nu skickat hem honom till Ryssland. (*Idioten*, översättning, s. 39)

Efter bara ett dygn i Ryssland har han bekantat sig med Rogozjin och Nastasia Filippovna samt med familjen Jepantjin. Flera karaktärer börjar beskriva honom i mer positiva ordalag, om än de fort kan skifta karaktär till att beskriva honom som ”idiot”. Till exempel uttrycker Adelaida Jepantjina att ”fursten är en utomordentligt klok person” (*Idioten*, översättning, s. 78); «князь чрезвычайно умен» (*Идиот*, bok 1, kap. 5, s. 92) samt Aglaja Jepantjina att ”fursten är en demokrat” (*Idioten*, översättning, s. 86); «князь – демократ» (*Идиот*, bok 1, kap. 5, s. 100). Därmed kan man finna belägg för motsatsen *vördnad – åtlöje*, som jag anknyter till nedan angående händelsen med den kinesiska vasen.

I del 2 av romanen börjar Mysjkin alltmer att beskrivas som en slags Don Quijote, särskilt i ögonen på Aglaja. En försiktig antydning görs då hon mottagit ett brev från fursten och sätter in det i en tjock inbunden bok: ”Först efter en vecka råkade hon titta efter vad det var för bok hon lagt det i. Det var *Don Quijote de la Mancha*. Aglaja brast ut i ett skallande skratt – åt vad är det ingen som vet.” (*Idioten*, översättning, s. 256); «И уж только чрез неделю случилось

³⁵ Thompson, *op. cit.* 16, s. 146.

ей разглядеть, какая была это книга. Это был „Дон-Кихот Ламанчский“. Аглая ужасно расхохоталась – неизвестно чему» (*Идиот*, bok 2, kap. 1 s. 252).

Skönheten återkommer även i den berömda aforismen att ”skönheten är världens räddning”, vilken tillskrivs Mysjkin men egentligen framkommer indirekt genom Ippolit Terentjev: ”Visst är det sant, furste, att ni en gång har sagt att ’skönheten’ är världens räddning?” (*Idioten*, översättning, s. 513); «Правда, князь, что вы раз говорили, что мир спасет „красота“?» (*Идиот*, bok 3, kap. 5 s. 486). Uttrycket att ”skönheten är världens räddning” används igen senare i romanen, då ännu mer indirekt när Aglaja varnar Mysjkin för att börja tala på temat under den planerade tillställningen hemma hos familjen Jepantjin. Under samtalet föreslår Aglaja att han åtminstone kan råka slå sönder den kinesiska vasen i vardagsrummet. Mysjkin är tillmötesgående och försöker att lugna Aglaja med att han ska hålla sig långt borta från vasen och bara tala om passande ämnen.

Under festen känner fursten alltmer att han ”fylldes av varm, översvallande tacksamhet mot någon för något” (*Idioten*, översättning, s. 722); «В таком уж он был настроении и даже чуть ли не ощущал в эту минуту, к кому-то и за что-то, самой горячей и чувствительной благодарности» (*Идиот*, bok 4, kap. 7, s. 678) och ”höll på att gå sönder av lycka”. (*Idioten*, översättning, ibid.); «Слишком уж он „рассчастливился“» (*Идиот*, bok 4, ibid.). Adelaida uttryckte nästa morgon under ett samtal med sin fästman furst Sjtj att fursten ”höll på att dränkas av sitt eget hjärtas överflödande godhet” (*Idioten*, översättning, s. 721); «захлебывался от прекрасного сердца» (*Идиот*, bok 4, kap. 7, s. 677).

Fursten blir alltmer exalterad och anför att ”katolicismen är ingenting annat än en ickekristen tro! [...] [D]en förkunnar en förvrängd Kristusbild, en Kristus den själv beljugit och skändat, en Kristi raka motsats! Den förkunnar Antikrist [...] Ateismen kommer från dem, från själva den romerska katolicismen!” (*Idioten*, översättning, s. 725); «Католичество – всё равно что вера нехристианская! [...] он искажённого Христа проповедует, им же оболганного и поруганного, Христа противоположного! Он антихриста проповедует [...] Атеизм от них вышел, из самого римского католичества!» (*Идиот*, bok 4, kap. 7, s. 680).

Som ett resultat av detta, menar fursten, är även socialismen ”en frukt av katolicismen, av katolicismens väsen” (*Idioten*, översättning, s. 726); «Ведь и социализм – порождение католичества и католической сущности!» (*Идиот*, bok 4, kap. 7, s. 682) och i motstånd mot detta måste det ryska folket ”låta vår Kristusgestalt lysa oss till motstånd mot Västerlandet, vår Kristusgestalt som vi har bevarat och som de inte ens har känt!” (*Idioten*,

översättning, s. 726); «Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они и не знали!» (*Идиот*, bok 4, kap. 7, s. 682) samtidigt som han paradoxalt konstaterar att:

И не нас одних, а всю Европу дивит в таких случаях русская страстность наша: у нас коль в католичество перейдет, то уж непременно иезуитом станет, да еще из самых подземных; коль атеистом станет, то непременно начнет требовать искоренения веры в Бога насильем, то есть, стало быть, и мечом! [...] И наши не просто становятся атеистами, а непременно *уверуют* в атеизм, как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль. (*Идиот*, bok 4, kap. 7, s. 683)

Det är ju inte bara vi själva utan hela Europa som förundrar sig över vår ryska lidelsefullhet i såna här sammanhang: om nån av oss går över till katolicismen blir han omedelbart jesuit, och till på köpet en ytterst dolsk och farlig sådan; om han blir ateist början han genast kräva att all gudstro ska utrotas med våld, alltså med svärdet! [...] Och en ryss blir inte bara ateist, nej, han blir en *troende* ateist, han går över till ateismen som till en ny tro utan att för ett ögonblick inse att det är en tro på ett ingenting. (*Idioten*, översättning, s. 727f)

Furstens religiöst präglade tal anknyter till motsatsparet *fromsinthet* – *aggressivitet*, då hans annars fromma karaktärsdrag mynnar ut i denna svavelosande monolog gentemot sakernas tillstånd. Enligt Thompson är det just för att Mysjkin varit rotlös under så lång tid som han återknyter till sina ryska traditioner, vilket därmed även anknyter åter till motsatsparet *tradition* – *rotlöshet*.³⁶ Därefter talar han inte så mycket längre på detta tema, eftersom profetian om den kinesiska vasen går i uppfyllelse, då fursten råkar välta den i golvet.

I detta sammanhang vill jag åter knyta an till motsatsen *vördnad* – *åtlöje* som diskuterades ovan. Ingen blir till synes upprörd över hans sociala *faux pas* men så fort festen är över blir de genast mer dömande i tonen och ju längre tiden går, desto mer går skvallret om ”hur en furste ställt till skandal i ett välkänt och respektabelt hus varefter han brutit förlovningen med husets dotter [Aglaja Jepantjina], förälskat sig i en kvinna beryktad för sin lösaktighet [Nastasia Filippovna] [...] och slutligen, som krona på verket, slå sönder en utsökt kinesisk vas i handgemäng med tjänstefolket som försökte föra ut honom” (*Idioten*, översättning, s. 763ff); «как один князь, произведя скандал в честном и известном доме и отказавшись от девицы из этого дома, уже невесты своей, увлекся известною лореткой [...] сопротивляясь выводившим его слугам, разбить прекрасную китайскую вазу» (*Идиот*, bok 4, kap. 9, s. 717f).

³⁶ Thompson, *op. cit.* 16, s. 147.

John Givens menar att talet om den ryska Kristusgestalten *vid tillfället det hålls* är oförståeligt, men att det vinner relevans *efter* att Mysjkin krossat vasen och han talar om skönheten, eftersom Mysjkin i detta tal även gör en koppling mellan kristna ideal och komik:

Ведь это действительно так, мы смешны, легкомысленны, с дурными, привычками, скучаем, глядеть не умеем, понимать не умеем, мы ведь все таковы, все, и вы, и я, и они! Ведь вы вот не оскорбляетесь же тем, что я в глаза говорю вам, что вы смешны? А коли так, то разве вы не материал? Знаете, по-моему, быть смешным даже иногда хорошо, да и лучше: скорее простить можно друг другу, скорее и смириться; не всё же понимать сразу, не прямо же начинать с совершенства! (*Идуот*, bok 4, kap. 7, s. 691f)

För det är ju faktiskt så: vi är löjliga, tanklösa, har dåliga vanor, långleds, ser inte saker och ting, förstår inte saker och ting – såna är vi allihop, både ni och jag och de andra här! Ni blir väl inte sårad över att jag säger er rakt i ansiktet att ni är löjlig? Där ser ni själv, då har ni alltså en frisk kärna! Vet ni, jag tycker faktiskt att det ibland kan vara bra att vara löjlig, ja, till och med bättre: då har man mycket lättare att förlåta varann, lättare att försonas. Man kan inte begripa allting på en gång, man kan inte börja direkt från fullkomligheten! (*Idioten*, översättning, s. 736f)

Enligt Givens visar detta hur ödmjukhet och förlåtelse är centrala i ortodox kristendom:

Myshkin here is teaching an Orthodox truth: humility is an essential state for the seeker of God. Being *smeshnoi* makes it easier to be humble and to forgive. It also helps on recognize one's state of ignorance – the proper starting point for true discernment in the apophatic exercise. In this way, Dostoevsky's literary apophaticism (Myshkin as a negative index of Christ) intersects with apophatic theology, which links the apophatic state with the process of *theosis*. Perfection – the goal of Orthodox believers (*theosis*) – is possible only after first emptying oneself of knowledge. Myshkin thus confirms the link between the comic and Christian worldview, between being absurd, comic, *smeshnoi*, and traveling a *via negativa* toward Christian enlightenment.³⁷

Den tidigare ärkebiskopen av Canterbury, Rowan Williams, betraktar Mysjkin som gestaltandes en paradox, eftersom ”den som framstår som oskyldig, barmhärtig och Kristuslik är faktiskt ofrivilligt en förstörelsens kraft”. Williams poängterar att Mysjkin på intet sätt är en ”ond” kraft, utan snarare en ”god” människa som inte kan undvika att göra skada.³⁸ Jag menar att denna analys är felaktig, eftersom Mysjkin bara skenbart är en passiv karaktär som skapar förödelse runtom sig. Min uppfattning är att han fungerar som en social katalysator för att människorna ska kunna hitta viljan till att handla för Kristi skull. Att kalabaliken bryter ut runt Mysjkin vill jag mena *beror inte på honom*, utan på människornas benägenhet att igen

³⁷ Givens, John: *The Image of Christ in Russian Literature: Dostoevsky, Tolstoy, Bulgakov, Pasternak*. Illinois: Northern Illinois University Press (2018), s. 77.

³⁸ Williams, Rowan: *Språk, tro och sanning hos Dostojevskij*, översatt av Swensson, Gerd. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag AB (2010), s. 76.

och åter igen välja det negativa. Mysjkin, i sin gärning ständigt pekandes mot idealbilden Jesus Kristus, visar att en annan väg är möjlig – men varken Kristus eller Mysjkin kan fatta beslutet åt människorna att följa den vägen. Feuer Miller uttrycker det på följande sätt: “The portrayal of an Idiot who was evil but who finally repented would have given the novel a linear shape; on the other hand, a constant character, in this case a good man, creates waves around himself which intersect to make a circular pattern”.³⁹

Mysjkin bekänner sig aldrig rakt ut till kristendomen, och svarar heller aldrig rakt på Rogozjins fråga om han är troende, utan i stället berättar han flera parabler för att illustrera sin tro. Det intressanta här är att Mysjkin får denna fråga efter att ha beskådat Holbeins tavla med den döde Kristus i graven, som han själv konstaterar att ”man kan säkert förlora sin tro bara genom att titta på den där tavlan!” (*Idioten*, översättning, s. 295); «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть!» (*Идиот*, bok 2, kap. 4, s. 287), men utan att den egentligen verkar ha någon sådan inverkan på honom själv. Dostojevskij har anspelat på Mysjkins kristna dimension i sina anteckningsböcker. Mellan den 9-10 april 1868 antecknade han två gånger orden ”furst Kristus” (*Knjaz Khristos*).⁴⁰ Feuer Miller skriver om detta att:

The characterization of the Idiot as a “Prince Christ”, far from contradicting the notion of the prince as a sphinx, complements and deepens that conception of him. The figure of Christ and the style of the Gospels, which portray Him through parables and stories rather than through authorial explanations, provide Dostoevsky with models for characterization and narration. The characterization of the Idiot as Prince Christ has evoked a narrative solution as well.⁴¹

Med *Idioten* aspirerade Dostojevskij att framställa det han tänkte sig skulle bli en ”fullständigt vacker man” och vilken inverkan denne karaktär skulle ha på den sociala dynamiken i den peterburgska societeten under Dostojevskijs samtid. Då han färdigställt boken år 1869 skrev han till sin systerdotter Sonja Ivanova att den inte uttryckte ”ens en tiondel” av vad han hade tänkt sig.⁴² Rowan Williams har bland annat diskuterat relationen mellan anteckningsböckerna och romanen i *Idioten*. Enligt honom har mycket förvirring hos romanens kritiker orsakats av den okritiska tilliten till anteckningsböckerna för att belysa texten:

Av det kommer den pågående diskussionen om vem eller vad Mysjkin är ”avsedd att vara” särskilt om han är en Kristusgestalt eller inte. En växande kritisk konsensus är att han är en

³⁹ Feuer Miller, Robin: *Dostoevsky and The Idiot: Author, Narrator, and Reader*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (1981), s. 53.

⁴⁰ Dostojevskij, Fjodor: *The Notebooks for the Idiot* (originalets titel *Из архива Ф. М. Достоевского: «Идиот», Неизданные материалы*), redigerad av Wasiolek, Edward; översatt till engelska av Strelsky, Katharine. New York: Dover Publications Inc. (1967), s. 198, 201.

⁴¹ Feuer Miller, *op. cit.* 39, s. 83.

⁴² *Ibid.*, s. 1.

misslyckad Kristusgestalt. Men på grund av Dostojevskijs uttalanden i anteckningsböckerna och i sin korrespondens att han försöker skapa en ”riktigt skön man” och den påfallande likheten mellan Kristus och fursten går diskussionen vidare om hur långt furstens misslyckande skall läsas teologiskt. Återigen handlar det om Kristis relation till den vardagligt världsliga sanningen, om nådens effektivitet i den faktiska världen av mänskliga relationer, och om Dostojevskijs förmåga att upprätthålla sin på ytan kristna övertygelse under skrivandets faktiska process. [...] I den mån som inget fiktivt verk kan återge Jesu existens som en fri gåva en gång för alla, är varje ”Kristusgestalt” med nödvändighet tvetydig.⁴³

Jag anser att Williams tar upp några viktiga poänger, inte minst i den sista meningen med nödvändigheten i att litterära ”Kristusgestalter” blir tvetydiga. Jag menar att det är viktigt att göra en tydligare distinktion, den mellan begreppet ”Kristusgestalt” och karaktärer som pekar mot idealbilden Jesus Kristus. Från det kristna perspektivet är Kristus fulländad, och det bör rimligen ej vara möjligt för en ofulländad människa att gestalta en fulländad karaktär. Av denna anledning är det viktigt att påminna om hur Kristus till sin karaktär huvudsakligen framkommer på apofatisk väg. Jag betraktar inte Mysjkin som en ”Kristusgestalt” utan snarare som en karaktär som till sin essens pekar mot idealbilden Jesus Kristus.

Vidare beskriver Wil van den Bercken hur Dostojevskijs uppfattning av skönhet är klart definierad i Kristus. Han citerar Dostojevskijs brev till sin släkting Sofia där Dostojevskij skriver att ”det finns bara en fullständigt vacker man och det är Kristus och utseendet på denna omätbara och evigt vackra man är naturligtvis ett evigt mirakel”.⁴⁴ Samtidigt kommer van den Bercken i sin slutsats fram till att skönheten inte alls kan rädda världen, vilket han menar att Dostojevskij tydligt visat i karaktärernas öden.⁴⁵

Här är jag inte alls benägen att hålla med honom. Om Dostojevskijs definition av skönhet är Jesus Kristus och Mysjkin var tänkt att bli en ”fullständigt vacker man” (och en karaktär som i sin gärning pekar mot idealbilden Jesus Kristus) ser jag inte hur varken Mysjkins eller de andra karaktärernas tragiska öden bevisar denna tes, att skönheten *inte* kan rädda världen. Det enda det bevisar för mig är att världen inte är redo för skönheten, och att Jesus om och åter igen kommer att vandra längs Golgata tills den dag världen är redo att ta emot skönheten.

Det är också av detta skäl jag tolkar nödvändigheten i det dramatiska slutet – där Mysjkin, tagen av händelserna och av mordet på Nastasia Filippovna, ger sina sista krafter till att vaka över mördaren Rogozjin, och därför åter faller in i sinnessjukdom. Det är inte helt klart för

⁴³ Williams, *op. cit.* 38, s. 67f.

⁴⁴ van den Bercken, Wil: *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky*. London: Anthem Press (2011), s. 115.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 124.

mig varför Mysjkin är mån om att trösta Rogozjin, men en teori är att det kan relatera till den kristna tanken om ondskan som ett externt koncept (i form av Satan) och att Gud hatar synden men älskar syndaren: ”Jesus hörde det och sade till dem: ’Det är inte de friska som behöver läkare utan de sjuka. Jag har inte kommit för att kalla rättfärdiga utan syndare’” (Mark. 2:17).

John Givens framhåller att *Idioten* är en av Dostojevskijs dystraste berättelser, men att den använder komedin som apofatiskt verktyg; enligt honom är det tillvägagångssättet hos romanens ”komiske Kristusgestalt”, furst Mysjkin, som lyser upp vägen till tron även vid romanens tragiska slut.⁴⁶ Givens skriver om Dostojevskijs romaner att Jesus ”bekräftas negativt, inte som en teologisk övning utan som en litterär, och alltid med syftet att nå sannare insikter. Han är en dold Kristus, ibland oigenkännelig och skenbart frånvarande, liksom den återuppståndne Jesus på vägen till Emmaus, som identifieras av sitt färdssällskap först efter att han lämnat dem”. Hos Dostojevskij framkommer den dolde Kristus på apofatisk väg, gömd bakom en löjlig fasad och främmandegjord så att det är som att se Kristus för första gången.⁴⁷

Min tolkning är att, liksom Jesu död på korset *önskar* Mysjkin inget hellre än att få offra sig själv, för att en gång för alla göra slut på alla mänskliga offer – på den spiral av negativitet som människorna om och om igen väljer att upprätthålla och som återspeglar sig i de övriga romankaraktärerna. Denna bild bekräftas av Givens, som skriver att det dramatiska slutet är en ”slående metafor för Mysjkins kenosis, hans självuttömmande: genom sina tårar håller Mysjkin symboliskt ut sig själv – hans hjärta fyllt av ångest – in i Rogozjin tills det inte finns mer av honom att ge”. Mysjkin genomgår sitt kenotiska offer (av sig själv) med tvekan, men lyckas med att upprätthålla det kristna rättesnöret att ”älska din nästa som dig själv” genom sitt kenotiska självuttömmande.⁴⁸

På Tichvin-kyrkogården i Sankt Petersburg finns Fjodor Dostojevskijs gravsten med ett citat från Johannesevangeliet, vilket för mig tydliggör nödvändigheten i Mysjkins öde: ”Sannerligen, sannerligen säger jag eder: Om icke vetekornet faller i jorden och dör, så förbliver det ett ensamt korn; men om det dör, så bär det mycken frukt” (Joh. 12:24).

⁴⁶ Ibid., s. 13.

⁴⁷ Givens, *op. cit.* 37, s. 8f.

⁴⁸ Ibid., s. 75.

3 Andrej Platonov – *Tjevengur*

I. Bakgrund

Andrej Platonov föddes 1899 i staden Voronezj som son till en metallarbetare. Han utbildade sig till ingenjör och arbetade i sin hemtrakt efter revolutionen. I början av 1920-talet debuterade han som författare och övergick senare till att skriva för sitt uppehälle. Enligt Per-Arne Bodin ser detta ut som ”en idealbild av en proletärförfattare efter oktoberrevolutionen” men att Platonov skilde sig från de förväntningar som ställdes på en sådan av sovjetmakten. ”Proletariatet förvandlades i Platonovs tidiga verk till gudar, arbetet blir en helig handling. Där finns en mystisk, extatisk och exalterad syn på den nya sovjetiska verkligheten, långt ifrån Lenins nyktra och kyliga pragmatism”, skriver Bodin och hänvisar till Platonovs vördnad inför konstnärgruppen *Proletkul't* (den proletära kulturen) hos vilken Gud ersattes med ”folket som ett slags kollektiv gudom”.⁴⁹

Samtidigt som Platonov visade en äkta hänförelse inför byggandet av Sovjetunionen skildrade han i sina verk en svidande kritik av dess utförande. Verkligheten som skildras i Platonovs verk har även en kosmisk dimension, menar Bodin, även om den på många sätt skiljer sig från den världsbild som kommuniceras av den ortodoxa kyrkan:

Den verklighet som skildras i Platonovs verk har en kosmisk dimension. [...] Den kosmiska dimensionen står nära den ortodoxa kyrkans böne- och hymntradition. Skillnaden är att det i Platonovs värld inte existerar någon personlig, barmhärtig gud som leder människan genom kosmos. Kosmos är inte längre medbedjare i den stora gudstjänsten utan en stum och kall iakttagare. [...] Platonov skildrar människans skyddslöshet i en tillvaro utan Gud och medmänsklighet. Ingen har med sådant djup och med sådant allvar skildrat människans vandring genom den sovjetiska verklighetens dödsrike. Här finns ingen uppståndelse eller tröst, bara människans rop från djupet; inte ett vanligt rop utan ett skri ur själva kroppen.⁵⁰

Nobelpristagaren Joseph Brodsky har i sin essä ”Katastrofer i luften” skrivit om Platonov att:

Poängen med Andrej Platonov är nämligen att han är en tusenårsförfattare, om så bara av det skälet att han angriper tusenårsmedvetandets själva förlopp i det ryska samhället: språket självt – eller, för att formulera det på ett mer gripbart sätt, den revolutionära eskatologin förborgad i språket.⁵¹

⁴⁹ Bodin, *op. cit.* 31, s. 263.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 275f.

⁵¹ Brodsky, Joseph: ”Katastrofer i luften”. I: *Att behaga en skugga: Valda essäer*, översättning av Jangfeldt, Bengt. Stockholm: Wahlström & Widstrand (1987), s. 239-269, s. 251.

Man skulle naturligtvis kunna säga att han var vår tids förste verkliga surrealist, det är bara det att hans surrealism inte var en litterär kategori förknippad med en individualistisk världssyn utan en frukt av filosofisk dårskap, en frukt av en återvändsgrändspsykologi i masskala. Platonov var ingen individualist; alldeles tvärtom: det var just masskalan och både det opersonliga och det av-individualiserande i vad som skedde som betingade hans medvetande. Vad hans romaner skildrar är inte en hjälte mot en bakgrund utan snarare själva bakgrunden i färd med att sluka en hjälte.⁵²

Översättaren Kajsa Öberg Lindsten skriver att *Tjevengur* är Platonovs första och enda riktigt tjocka roman och att den skrevs 1926-1928 då Andrej Platonov var i sena tjugoårsåldern.⁵³ Enligt Bodin skrevs den under perioden 1929-1930.⁵⁴ Oaktat under vilka år den skrevs började den att dyka upp i Sovjetunionen och i utlandet i större omfattningen på 1970-talet, vilket Tora Lane menar beror på att det var ”under och efter tövädret i Sovjetunionen som författare började tala igen efter sin tystnad i historien som nu också är en historisk tystnad”.⁵⁵

Delar av den översattes till svenska år 1973 av Sven Vallmark, och utkom under namnet *Don Quijote i revolutionen*. Det var dock inte förrän 1988, i samband med perestrojkan, som det publicerades en fullständig rysk version av *Tjevengur* fri från den statliga censuren.⁵⁶ År 2016 kom Kajsa Öberg Lindsten ut med nyöversättningen på svenska med titeln *Tjevengur*.

II. Plot

Romanen *Tjevengur* utspelar sig någonstans i södra Ryssland, under de första åren efter ryska revolutionen präglade av krigskommunism och Lenins nya ekonomiska politik (NEP). Aleksandr Dvanov söker efter den fulländade kommunismen och går ut i strid för den på den ryska stäppen. Han slår tidigt följe med Stepan Kopjonkin – en slags riddare likt en Don Quijote i revolutionen (därav titeln till Sven Vallmarks översättning). Brodsky skriver att *Tjevengur* ”handlar om en man som mitt under inbördeskriget får för sig att socialismen kanske redan har vuxit fram någonstans på ett naturligt, spontant sätt; så han bestiger sin häst, som heter Proletärkraften, och drar i väg för att undersöka om detta stämmer eller inte”.⁵⁷

Jag uppfattar att det råder delade meningar om vem som är den egentligen protagonisten i berättelsen; hos Öberg Lindsten samt Bodin verkar det som att Dvanov är den egentlige

⁵² Ibid., s. 257.

⁵³ Lane, Tora (red.): *Revolution och existens: Läsningar av Andrej Platonov*, Stockholm: Ersatz (2017), s. 43.

⁵⁴ Bodin, *op. cit.* 31, s. 266.

⁵⁵ Lane, *op. cit.* 54, s. 7.

⁵⁶ Ibid., s. 43.

⁵⁷ Brodsky, *op. cit.* 52, s. 251.

protagonisten, medan Vallmark och Brodsky anser att Kopjonkin är det. Som framgår nedan är mitt fokus i detta avsnitt att analysera Kopjonkin utifrån perspektivet om helig dårskap.

De båda kommer till samhället Tjevengur, där lokalbefolkningen har beslutat att omgående genomföra kommunismen utan att genomgå dess utvecklingsstadier. I detta samhälle har man bytt ut den kristna tron mot kommunismen och inhyst revolutionskommitténs högkvarter i kyrkan. På kyrkobyggnadens båge har man bevarat en biblisk text – ”Kommen till mig, ni alla som arbetar och äro betungade, så skall jag giva eder ro” (*Tjevengur*, översättning, s. 295); «Приидите ко мне все труждающиеся и обремененные и аз упокою вы» (*Чевенгур*, s. 216) – eftersom proletärerna i staden anser att den går ihop med deras budskap.

Platonov har med skarp penna beskrivit vilka ägg som behöver knäckas för att göra den kommunistiska omeletten: allt arbete har avskaffats i Tjevengur, utom det frivilliga arbetet på lördagar som inte längre är frivilligt, vilket resulterar i att hela samhället stagnerar. Den gamla borgarklassen, kulakerna, har alla blivit obarmhärtigt likviderade:

«Чекисты ударили из нагана по безгласным, причастившимся вчера буржуям – и буржуи неловко и косо упали, вывертывая сальные шеи до повреждения позвонков. Каждый из них утратил силу ног еще раньше чувства раны, чтобы пуля попала в случайное место и там заросла живым мясом». (*Чевенгур*, s. 237)

Tjekisterna avfytrade revolverna mot de förstummade borgarna, som hade mottagit nattvarden föregående dag – och borgarna föll klumpigt och snett, och de vred sina flottiga halsar så häftigt att kotorna skadades. De hade alla förlorat kraften i benen innan de ens hade känt att de var sårade, för kulan hade träffat på en slumpmässig plats där den trängt in i det levande köttet. (*Tjevengur*, översättning, s. 326)

I denna kommunistiska utopi har historien nått sitt slut: ”I fortsättningen skall man leva i det samhälle som är dess slutmål, där var och en arbetar efter sina krafter för var och en efter hans behov, där arbetet enbart skall vara en glädje, där ingen profit och inga pengar skall finnas, ingen egendom och ingen ordningsmakt”, som Sven Vallmark skriver i efterordet till *Don Quijote i revolutionen*.⁵⁸ Tora Lane beskriver Tjevengur som ”en plats efter historien, efter världens slut, där borgarna har likviderats och det råder ett ständigt undantagstillstånd, men där ändå inte den sanna socialismen verkar uppenbara sig”.⁵⁹

⁵⁸ Platonov, Andrej: *Don Quijote i revolutionen* (originalets titel *Чевенгур*), översättning från ryska manuskriptet av Vallmark, Sven. Stockholm: P. A. Norstedt & Söners förlag (1973), s. 316.

⁵⁹ Lane, *op. cit.* 53, s. 72.

Tjevengur går under i en attack av fientliga trupper, ”en straffande makt av gåtfullt slag” som Öberg Lindsten uttrycker det, eftersom inbördeskriget egentligen redan är över.⁶⁰ Under detta slag dödas även Kopjonkin. Efter slaget bärs Dvanov i väg från Tjevengur av Proletärkraften, och i slutet begår Dvanov självmord genom att gå ut i vattnet, i samma sjö där hans far en gång begick självmord, för att kunna återförenas med sin far. Bodin skriver hur slutet av romanen visar att Dvanov ”inte kunnat finna svaret på tillvarons gåta i livet; nu försöker han att finna den i döden. Här alluderar Platonov på den ryska legenden om den heliga staden, som skall finnas på botten av en sjö, Kitezj, ett kristet paradiset som sjunkit ner i sjön för att komma undan de otrognas förföljelser och synden. Historien har tagit slut i Tjevengur”.⁶¹

III. Dårskapen hos Stepan Kopjonkin

Stepan Kopjonkin är en ihärdig revolutionär som i mångt och mycket påminner om Don Quijote. Han rider på sin häst Proletärkraften och har en bild av sin mö Rosa Luxemburg insydd i hattbrättet; det är för hennes skull han vill bygga det kommunistiska samhället. Platonov cementerar tidigt kopplingen till Don Quijote då han låter Kopjonkin fäktas mot radiovågor likt den moderna tidens väderkvarnar:

– Это, проходящие сказывали, белые буржуи сигналы по радио дают. Слышишь, опять какой-то гарью понесло.

[...] Копенкин обнажил саблю и начал ею сечь вредный воздух, пока его привыкшую руку не сводило в составе плеча.

[...] После победы Копенкин удовлетворился; он считал революцию последним остатком тела Розы Люксембург и хранил ее даже в малом. (*Чевенгур*, s. 128)

”Förbipasserande har sagt att det är de vita borgarna som sänder ut radiosignaler. Känner du, nu luktar det liksom bränt igen!”

[...] Kopjonkin drog sin sabel och började attackera den skadliga luften med den, ända tills hans vana arm fick kramp i axelleden.

[...] Efter segern var Kopjonkin nöjd; han betraktade revolutionen som den sista resten av Rosa Luxemburgs kropp och slog vakt om den också i det lilla. (*Tjevengur*, översättning, s. 165)

Bodin resonerar att hos Platonov har den ryske pilgrimen ”förvandlats till en revolutionär, men hemlöshetskänslan har de gemensamt. Revolutionen har ett absolut värde, medan däremot kommunistpartiet oftast förknippas med byråkrati eller maktmissbruk”. Vidare menar Bodin att Platonovs hjältar aldrig önskar tillhöra någon elit, utan är ”stolta över att tillhöra de dumma och fåkunniga. Här ingår de i en rysk tradition av sagans dummerjönsar, på ryska

⁶⁰ Ibid., s. 43.

⁶¹ Bodin, *op. cit.* 31, s. 267.

kallad, Ivan durak, samtidigt som det är fromhetens dårar i Kristus”.⁶² Thompson skriver att ”den idealiske revolutionären är en sekulär helig dåre” och hänvisar till nedan citat av Philip Pomper, för att visa på likheten mellan den radikala intelligentsians ideal och helig dårskap:

The revolutionary – is a doomed man. He has neither his own interests, nor affairs, nor feelings, nor attachments, nor property, nor even name. [...] In the depths of his being not only in words but in action he has sundered any connection with the civil order and with the entire educated world and with all the laws, proprieties, conventions, and morality of this world. He is – its merciless enemy [...] He despises public opinion. He despises and hates the existing public morality in all its motives and manifestations. [...] Stern with himself, he must be stern with others as well.⁶³

Min uppfattning av Kopjonkin är att han inte utstrålar någon levande kärna – ”Kopjonkin drömde ingenting, eftersom allt gick i uppfyllelse för honom i den vakna verkligheten” (*Tjevengur*, översättning, s. 187); «Копенкин ничего не снилось, потому что у него все сбывалось наяву» (*Чевенгур*, s. 142), samt ”Kopjonkin somnade genast om: han förstod inte själsliga tvivel och hade inga själv, eftersom han betraktade dem som en förrädare mot revolutionen; Rosa Luxemburg hade redan en gång för alla tänkt igenom allting, nu återstod bara den väpnade handens hjältedåd för att krossa den synliga och osynliga fienden” (*Tjevengur*, översättning s. 175); «Копенкин сейчас же снова заснул: он не понимал и не имел душевных сомнений, считая их изменой революции; Роза Люксембург заранее и за всех продумала все – теперь остались одни подвиги вооруженной руки, ради сокрушения видимого и невидимого врага» (*Чевенгур*, s. 135).

Då ett litet barn dör ”insåg Kopjonkin att det inte fanns någon kommunism alls i Tjevengur” (*Tjevengur*, översättning, s. 435); «Копенкин догадался, что в Чевенгуре нет никакого коммунизма» (*Чевенгур*, s. 309). Bodin skriver att detta visar hur ”Platonovs hjälte ställer Dostojevskijs fråga om det finns något som kan rättfärdiga ett barns lidande, och svarar liksom Dostojevskij nekande på den frågan”. Enligt Bodin ska detta visa på hur övertygelsen om att ha uppnått en samhällelig utopi ”innebär en katastrof och början till undergången. Utopi och apokalyps visar sig vara synonyme”.⁶⁴ Jag vill mena att denna koppling är långsökt eftersom Kopjonkin inte har vunnit någon ytterligare insikt utan fortfarande ser den ”äkta” kommunismen som det utlovade paradiset, precis som Platonov själv ska ha gjort, då han fortfarande var övertygad kommunist – ”han förefaller ha bejakat och trott på den

⁶² Bodin, *op. cit.* 31, s. 264f.

⁶³ Thompson, *op. cit.* 16, s. 160f.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 267ff.

sovjetiska utopin samtidigt som han var en av dess störste kritiker”.⁶⁵ Det enda Kopjonkin konstaterar vid barnets död är att kommunismen inte finns i Tjevengur, vilket implicerar att om den hade funnits hade det inneburit att barnet fortfarande hade varit vid liv.

Vidare har jag konstaterat att Kopjonkin är en rotlös karaktär, men utan att anknyta till traditionen som rotlöshetens motsats. Platonov beskriver detta på följande sätt: ”Kopjonkin blev dystert tankfull. Hans internationella ansikte uttryckte nu ingen tydlig känsla, dessutom var det omöjligt att fastställa hans ursprung – om han vuxit upp bland daglönare eller professorer gick inte att se, för hans personlighetsdrag hade redan nötts bort av revolutionen” (*Tjevengur*, översättning, s. 142); «Копенкин сумрачно задумался. Его международное лицо не выражало сейчас ясного чувства, кроме того, нельзя было представить его происхождения – был ли он из батраков или из профессоров, – черты его личности уже стерлись о революцию» (*Чевенгур*, s. 112). Han konstaterar om sig själv: ”’Vi är internationella!’ sade Kopjonkin, som erinrat sig Rosa Luxemburgs titel: internationell revolutionär” (*Tjevengur*, översättning, s. 216); «Мы международные! – припомнил Копенкин звание Розы Люксембург: международный революционер» (*Чевенгур*, s. 162).

Möjligen kan det vara så att Dvanov hyser någon slags vördnad för Kopjonkin, men andra karaktärer gör honom på sin höjd till åtlöje, om de alls lägger märke till honom. Till exempel gör Tjevengurs invånare honom till åtlöje då de påtalar för honom att:

– Видим, – убежденно ответил один чевенгурец. – Мы живем по-товарищески, а твой конь - буржуй.

Копенкин, забыв уважение к присутствующим угнетенным, защитил пролетарскую честь коня.

– Врешь, бродяга, на моей лошади революция пять лет ездил, а ты сам на революции верхом сидишь! (*Чевенгур*, s. 215)

”Vi lever som kamrater, medan din häst är en riktig borgarbracka.”

Kopjonkin glömde sin aktning för de förtryckta som samlats här och försvarade hästens proletära heder.

”Du ljuger, din luffare. I fem år har revolutionen ridit på min häst, och själv sitter du på revolutionen!” (*Tjevengur*, översättning, s. 294)

Efter att ha blivit gjord till åtlöje uttrycker Kopjonkin i affekt att: ”Nu skall jag allt visa dem kommunism på nära håll, de förskansade kräken!” (*Tjevengur*, översättning, *ibid.*); «Я им сейчас коммунизм втугачку покажу, окопавшимся гадам!» (*Чевенгур*, *ibid.*). Kopjonkin

⁶⁵ *Ibid.*, s. 274.

visar flera gånger upp aggressiva drag, men tycks inte ha någon inneboende fromhet som motsats till aggressiviteten. Det tydligaste exemplet på detta är: ”Detta var första gången Kopjonkin i raseri högg ihjäl en kulak. Vanligtvis dödade han inte så som han levde, utan likgiltigt men effektivt, som om en kalkylerande och ekonomiskt sinnad kraft vore verksam i honom” (*Tjevengur*, översättning s. 196); «В первый раз тогда Копенкин рассек кулака с яростью. Обыкновенно он убивал не так, как жил, а равнодушно, но насмерть, словно в нем действовала сила расчета и хозяйства» (*Чевенгур*, s. 149).

Kopjonkin framställs som en dåraktig karaktär som fäktas mot radiovågor, men utstrålar ej någon dold visdom likt den som finns hos Mysjkin. Vid en *första anblick* har jag kunnat anknyta Kopjonkin till fyra av de fem motsatsparen (alla utom motsatsparet *renhet – orenhet*, men observera att detta är vid en första anblick), men bara till deras negativa sidor. Jag är inte helt säker på om det finns någon underliggande mening med att han bara verkar stämma in på de negativa attributen.

En teori jag har är att denna konstruktion av Kopjonkin innebär att han på ett sätt belastar sig själv med synd för att uppnå ett slags omvänt gott exempel, i enlighet med Thompsons beskrivning av motsatsparet *renhet – orenhet*. Detta skulle i så fall innebära att han går att knyta till detta motsatspar och då i sin helhet. Detta kan i så fall passa in i min analys av romanen i övrigt som bygger på den apofatiska teologin, i att Platonov tycks framställa Guds väsen genom att visa på Guds frånvaro.

Olga Martirosjan, verksam vid universitetet i Arkhangelsk, har resonerat över sambandet mellan idén om ”helig dårskap” hos Platonov och den ryska andliga traditionen. Ett begrepp som är viktigt vid studien av Platonov är *dushevnye bednjaki* – de ”själsligt fattiga”. Enligt Martirosjan kan dessa relateras till konceptet om ”helig dårskap”, och genom dessa avslöjade Platonov nackdelarna med det kommunistiska samhällsbygget.

Martirosjan framhäver även skillnaderna gentemot klassisk ”helig dårskap”, i att där den ”helige dåren” förkastade världslig makt har de ”själsligt fattiga” hos Platonov övergått till att förneka den moderna verkligheten. Hon uttrycker att de inte längre är dårar ”för Kristi skull” utan dårar ”för ett nytt livs skull”; «это уже не юридические „Христа ради“, а юридические „ради новой жизни“». ⁶⁶

⁶⁶ Martirosjan, Olga A: *Юродство в русском литературном сознании*. Arkhangelsk: Norra statliga universitetet (2011). Tillgänglig: <http://disus.ru/r-filologiya/414905-1-yurodstvo-russkom-literaturnom-soznanii.php>. Hämtad: 2021-06-09.

Martirosjan skriver särskilt om Kopjonkin att: ”Hans absurda drag visade särdragen hos en helig dåre som utövade sin galenskap i det offentliga blickfånget. I sökandet efter en folktät plats och dess åskådare vandrar Kopjonkin omkring för att visa sin trofasthet till asketicismens ’stordåd’, och samtidigt fördöma revolutionen”; «В его нелепых проявлялись черты юродивого, разыгрывающего своё безумие в толпе, на глазах у зрителей. В поисках такого людного места и своих зрителей скитается Копенкин, чтобы продемонстрировать верность „подвигу аскезы“, и обличить при этом революцию».⁶⁷

Som jag förstår det har Martirosjan tolkat Platonov som att han framställer en dold kritik av delar av det kommunistiska samhällsbygget, och att den heliga dårskapens attribut används som en trop för att läsarna ska känna igen sig i denna dolda samhällskritik; i övrigt verkar det inte som att Martirosjan finner särskilt mycket kristet innehåll hos Platonov. På ett sätt är jag benägen att hålla med henne om detta, och det har varit min grundinställning under tiden jag läst Platonovs roman, men jag tror inte att det är hela sanningen.

I stället är jag mer benägen att tro att Platonov valde att anspela på denna kristna välkända tradition för att överhuvudtaget kunna väcka tankar kring kristendomens frågor i ett politiskt klimat som inte välkomnade den typen av diskussioner, alltså att han ville belysa hur kristendomen gått förlorad i det nya samhällsbygget och att detta i sig är negativt. Detta är en tolkning jag har nått efter att ha analyserat romanen utifrån den apofatiska teologin. Här skulle jag vilja relatera till Goritjeva som skriver om hur själva negationen materialiseras genom den apofatiska teologin:

Это дальнейший шаг на пути философской апофатики. От «отсутствия Бога» к инкарнированному ничто. Отрицание и апофатичность здесь остаются столь же сильными, как в предшествующем, «нищанском» периоде. Они даже усиливаются, потому что само отрицание материализуется, само ничто становится таинственно господствующим центром.⁶⁸

Detta är ytterligare ett steg längs den filosofiska apofatikens väg. Från ”Guds frånvaro” till det inkarnerade ingenting. Förnekelsen och det apofatiska förblir lika starka här som under den föregående ”nietzscheanska” perioden. De intensifieras till och med, eftersom negationen i sig materialiseras, ingenting i sig blir ett mystiskt dominerande centrum.

Med detta menar jag inte nödvändigtvis att Platonov är en postmodern författare, men åtminstone att det går att anlägga ett postmodernistiskt raster vid tolkningen av romanen för

⁶⁷ Martirosjan, Olga A: «„Душевные Бедняки“ Андрея Платонова». Artikel. I: *Vestnik IGLU*, No. 4, 16 (2011), 43-46, s. 44

⁶⁸ Goritjeva, *op. cit.* 10, s. 56.

att fördjupa analysen utifrån den apofatiska teologin. Då jag läser *Tjevengur* framkommer ett slags bortglömt universum där Guds frånvaro är ytterst påtaglig; liksom Goritjeva uttrycker det upplever jag som läsare att ”ingenting i sig blir ett mystiskt dominerande centrum”. Bodin skriver att fromheten i den rysk-ortodoxa traditionen är ”nästan utplånad hos Andrej Platonov, trots att det bara gått tio år sedan den gamla världen försvann. [...] Som ersättning för den kristna tron erbjuds revolutionen och ett revolutionärt projekt för att förvandla hela jorden”.⁶⁹ Möjligen kan det vara så att det ska uttrycka Kopjonkins frustration över att ha ett uppdrag utan mening eller mål. I slutet av boken dör han i slaget mot den mystiska invasionsstyrkan, och lämnar jordelivet utan att ha gjort ett egentligt avtryck.

I mina ögon har denna meningslöshet att göra med ett sökande efter sanning utan att för den skull söka Jesus. Bodin skriver att ”hjältarna i Platonovs texter kan sätta sig på vilket slumpmässigt tåg som helst eller ta av på vilken väg som helst, eftersom sanningen kan finnas överallt och ingenstans”.⁷⁰ Från ett kristet perspektiv blir självklart detta sökande fruktlöst, eftersom Jesus säger att: ”Jag är vägen, sanningen och livet. Ingen kommer till Fadern utom genom mig” (Joh. 14:6). Det fundamentala här är att Kristus aldrig blir en uttolkare av sanningen, utan han *är* sanningen.

Bodin uttrycker att ”enligt marxismen har man ju i och med införandet av kommunismen nått det sista stadiet i den historiska materialismens utvecklingskedja. Men det visar sig i stället vara yttersta domen som har inträffat, inte bara för borgarna utan för alla”. Jag tänker att Platonovs framställning av det meningslösa sökandet efter en odefinierad sanning skulle kunna gå att betrakta som en slags apofatisk bekräftelse av Kristus som frälsaren; det vill säga att Platonov framställer Guds väsen genom att beskriva en värld där Gud är frånvarande. Jag uppfattar att Platonovs framställning av ett gudlöst sanningssökande skulle kunna tolkas som ett sätt att visa hur ateismen är en väg som enbart leder till avgrunden – eftersom det är en väg bort från sanningen och från världens ljus, i enlighet med Jesu förklaring om sig själv att: ”Jag är världens ljus. Den som följer mig skall inte vandra i mörkret utan ha livets ljus” (Joh. 8:12).

⁶⁹ Ibid., s. 265.

⁷⁰ Ibid., s. 264.

4 Jevgenij Vodolazkin – *Laurus*

I. Bakgrund

Bodin skriver att den postsovjjetiska ryska litteraturen har två huvudinriktningar: (1) den vardagsrealistiska inriktningen, som på olika sätt beskriver tillvarons misär och ”den sovjetiska erfarenheten post factum”; samt (2) den fantastiska, hyperboliska inriktningen, som Bodin beskriver innehåller ”alla möjliga överdrifter och groteskerier”.⁷¹ Enligt John Givens har intresset för Kristus och religion ökat något enormt i det postsovjjetiska Ryssland, en återupptäckt av det traditionella som han beskriver som remarkabel: “With interest in Christ and Christianity enjoying a renaissance in Russian literature well into the post-Soviet period, it is safe to say that the Christ narrative in Russian literature, so beset by polemic and prohibition over the last two centuries, will continue to appeal to writers until such time as Christ himself ceases to engage the hearts and minds of humanity. In the meantime, the post-Soviet image of Jesus Christ awaits its next incarnation”.⁷²

Jevgenij Vodolazkin är utbildad specialist på fornrysk litteratur och verksam i Sankt Petersburg. Bodin beskriver Vodolazkin som ”besatt av minnet, ett minne som sträcker sig från tiden före revolutionen fram till 1990-talet, en tid som redan har förvandlats till ett minne av en svunnen tid”.⁷³ Vodolazkin har själv uttryckt i en intervju att ”jag har ett ganska nedlåtande förhållande till tid i mina romaner. För en man som tror på evigheten existerar inte tiden. Tiden existerar bara i en viss del av den mänskliga existensen. Det fanns en tid då det inte fanns någon tid, och den tiden kommer tillbaka”.⁷⁴

Vodolazkin har uppfunnit sin egen genre som han kallar för ”den ohistoriska romanen”. Enligt Irina Bagration-Moukhraneli tjänar detta till att distansera sig från sovjettidens historiska romaner och att återknyta till det kollektiva minnet av rysk-ortodox tradition: ”Vodolazkin is extremely flexible in terms of the Orthodox tradition. With a degree in medieval Russian history, he meticulously traces the roots of the historical forms of Orthodoxy in the popular consciousness”.⁷⁵

⁷¹ Bodin, *op. cit.* 31, s. 333.

⁷² Givens, *op. cit.* 37, s. 219f.

⁷³ Bodin, *op. cit.* 31, s. 350.

⁷⁴ Roll-Hansen, Dina: ”Et tredje øre for metafysikk”. Artikel. I: *Samtiden: Tidsskrift for politikk, litteratur og samfunnsspørsmål*, 04 (2018), 128-133, s. 129.

⁷⁵ Bagration-Moukhraneli, Irina: ”The Orthodox Code of Contemporary Russian Prose”. Artikel. I: *Socialiniu Mokslu Studijos*, vol. 9, issue 2 (2017), 187-200, s. 188.

II. Plot

Vodolazkins *Laurus* utspelar sig i 1400-talets Ryssland, en pesthärjad tid under vilken de levande vänder sig till den kristna mystiken. Efter att pesten härjat i Rukina och gjort den unge Arsenij föräldralös, flyttar den unge pojken hem till sin farfar Christofor, som är bevandrad i örter. Christofor tror inte på själva örternas förmåga till helande, utan att de är verktyg för att åkalla det gudomliga helandet. Christofor dör efter att ha gett kunskapen om örter till Arsenij, som tar över rollen som örtläkare.

Tidigt i romanen dör Arsenijs älskade Ustina i barnsäng, efter att han gjort henne gravid i deras utomäktenskapliga förhållande och hållit henne gömd från omvärlden. Detta föranleder att han hellre vill leva hennes liv än sitt eget, och att ägna det åt att botgöra hennes synd – utan att på något sätt reflektera över sin egen roll. Romanen följer Arsenijs olika faser i livet, från helare som Arsenij; helig dåre som Ustin; munk som Amvrosij; till helgonskap i form av eremitmunken och helgonet Laurus. I romanen är människorna ständigt medvetna om den yttersta tiden, samtidigt som tidsperspektivet alltmer upplöses; även om romanen utspelar sig under en definierad tidsperiod, väver Vodolazkin in element från andra tider för att visa hur tiden är cyklisk och evig i det gudomliga perspektivet.

Nathaniel Peters beskriver romanens anakronistiska drag på följande sätt: "A character will prophesy or see a future event unfold during the twentieth century – or perhaps stumble on a plastic bottle that will be left there, centuries later. At the beginning and end of his life, Arseny sees himself in the fire in his hut, his young and old selves staring at each other".⁷⁶

III. Arsenijs omvandling till den helige dåren Ustin

Det är särskilt i den andra delen av romanen – *Försakelsens bok* (ryska titel *Книга отречения*) – som Arsenij övergår till att bli "gudsdåren" Ustin. Som helig dåre lever han i något slags limbo, det är som att Arsenij inte är i samklang med sin egen kropp, men sedan blir han åter Arsenij igen och lämnar den heliga dårskapen bakom sig, då han beger sig på pilgrimsfärd till Jerusalem tillsammans med Ambrogio Flecchia.

Redan då Arsenij kommer till staden Pskov möts han av "gudsdåren" Foma som säger åt honom att: "Jag kan se att du är en sann gudsdåre" (*Laurus*, översättning, s. 168); «вижу, что

⁷⁶ Peters, Nathaniel: "Healer, Pilgrim, Holy Fool". Recension. I: *Commonweal*, vol. 143, no. 13 (2016), 36-37, s. 37.

ты есть самый настоящий юродивый» (*Лавр*, del 2, s. 178), samt: ”Se på dig själv, Arsenij. Förvisso är du en gudsdåre, en som valt ett vanskligt liv föraktad av människor” (*Laurus*, översättning, s. 169); «Посмотри на себя, Арсение. Ты и есть юродивый, иже избра себе житие буйственное и от человек уничиженное» (*Лавр*, del 2, s. 179). Att Foma känner hans dopnamn förklarar han med att ”det står skrivet i pannan på varje kristnad människa” (*Laurus*, översättning, s. 169); «оно у каждого крещеного человека на лбу написано» (*Лавр*, del 2, s. 179). Här vill jag mena att Arsenij anknyter till *tradition* – *rotlöshet* på det sätt att han kommer som en främling till människorna men känns igen bland de heliga dårarna.

Foma har kommit nog nära Gud för att se tiden utifrån, till exempel säger han till Ustin: ”Vänd åter till Zavelitjje, där Johannes Döparens kloster står på det framtida Komsomoltorget” (*Laurus*, översättning, s. 169); «Возвращайся в Завеличье, где на будущей Комсомольской площади стоит монастырь Иоанна Предтечи» (*Лавр*, del 2, s. 179). Under färden till Jerusalem, har Ambrogio en framtidssyn av Sovjetunionen år 1977, då det görs utgrävningar i Zavelitjje och en person förklarar att: ”Vid Johannesklostret bodde gudsdåren Arsenij, som kallade sig Ustin” (*Laurus*, översättning, s. 222); «При Иоанновом монастыре жил юродивый Арсений, называвший себя Устином» (*Лавр*, del 3, s. 235).

Som helig dåre går Ustin runt på Zavelitjjes gator och kastar stenar på de rättfärdigas hus. Foma förklarar detta med att ”ur de husen har änglarna jagat ut alla djävlar. De vågar inte ta sig in i husen utan klänger sig, enligt känt mönster, fast vid husknutarna” (*Laurus*, översättning, s. 173); «Из сих домов бесы изгнаны ангелами. Они боятся войти внутрь и цепляются, как показывает практика, за углы домов» (*Лавр*, del 2, s. 183). Detta kan möjligen anknytas till *visdom* – *dårskap* och/eller *fromsinthet* – *aggressivitet*. Åtminstone visar han upp aggressiva drag då han börjar förstöra kringelbagaren Prochors kringlor: ”Han började bryta kringelbagaren Prochors bakverk i småbitar, stampa på dem och trampa ned dem i dammet” (*Laurus*, översättning, s. 178); «Изделия калачника Прохора он стал разламывать на мелкие куски, пинать ногами и втаптывать в пыль.» (*Лавр*, del 2, s. 189).

Därefter blir han misshandlad av Prochor vilket väcker folkets vrede eftersom ”det vet ju varenda ryss att slå en gudsdåre, det får man inte göra” (*Laurus*, översättning, s. 183); «Всякий на Руси знает, что юродивых бить, это самое, нельзя» (*Лавр*, del 2, s. 194). Samtidigt som man kan göra en helig dåre till åtlöje visar detta den djupa vördnad (motsatsparet *vördnad* – *åtlöje*) som befolkningen har inför en helig dåre. Ustin ber för Prochors bättring samtidigt som han är medveten om att han säkerligen kommer bli slagen igen. Foma förklarar med en paradox: ”Gudsdårar slår man just därför att man inte skall göra

det. Det är ju väl känt att var och en som slår en gudsdåre är en ogärningsman” (*Laurus*, översättning, *ibid.*); «Юродивых потому и бьют, что бить их нельзя. Известно ведь, что всякий бьющий юродивого – злодей» (*Лавр*, del 2, *ibid.*). Lite senare kommer ändå Prochor till Ustin och ber om förlåtelse, han börjar att ta med kringlor till Ustin som bryter dessa med de fattiga. Det börjar gå rykten i trakten att dessa kringlor har helande egenskaper.

Ustin är både vis och dåraktig på samma gång (motsatsparet *visdom* – *dårskap*), till exempel då han mottar en börs med silvermynt från borgmästaren och direkt beger sig till köpmannen Negoda. Borgmästaren frågar honom varför han inte gav pengarna till de fattiga, utan till en köpman, vilket Foma förklarar med att ”köpman Negoda har gått i konkurs och hans familj har inget att äta. Och att be om allmosor skäms han för i sina fina kläder. [...] De fattiga skaffar sig nog mat, det är ju ändå deras yrke att tigga” (*Laurus*, översättning, s. 188); «Купец Негода разорился, и семья его голодом тает. А подаяния выпросить стыдиться светлых ради своих риз. [...] Нищие же и сами себя прокормят, просит – это как-никак их профессия» (*Лавр*, del 2, s. 198f). Observera att detta inte är en unik berättelse, utan att den anknyter till legenden om Vasilij den välsignade. George Fedotov återberättar denna historia från legenderna om Vasilij den välsignade:

Basil hurled stones at the houses of the virtuous and kissed the stones (“the corners”) of the houses where “blasphemies” were committed; the devils he had expelled clung to the former, while angels wept in the latter. He gave the gold he received from the tsar not to beggars but to a well-dressed merchant, because the merchant had lost all his property and although he was starving he had not ventured to go begging.⁷⁷

Paula-Andreea Onofrei poängterar även att valet av namnet Ustin – efter Arsenijs älskade Ustina – anknyter till legenden om Xenia av Petersburg som antog identiteten efter sin avlidne make i samband med att hon övergick i helig dårskap.⁷⁸ Arsenij är alltså i detta hänseende konstruerad som ett slags amalgam av helgonberättelser om heliga dårar, vilket förmodligen beror på att Vodolazkin vill anknyta till berättelser ur det ryska kollektiva minnet. Jag vill förtydliga här att skiljelinjen mellan Arsenij och Xenia är att Arsenij tagit på sig att botgöra för Ustinas synd genom att anamma hennes identitet, vilket inte verkar ha varit en drivkraft för verklighetens dåre Xenia av Petersburg då hon övergick i helig dårskap och anammade sin makes identitet.

⁷⁷ Fedotov, *op. cit.* 13, s. 337f.

⁷⁸ Onofrei, Paula-Andreea: “The Search for God in the Medieval Novel ‘Laur’”. Artikel. I: *Anastasis: Research in Medieval Culture and Art, Vol III, Iss 2* (2016), 151-160, s. 155.

Mot slutet av Arsenijs period av helig dårskap visar sig att hans personliga tidsperspektiv (vilket även är läsarens perspektiv) och verklighetens linjära tid har gått i otakt. Foma frågar honom om han vet hur många år det gått sedan han dök upp, och konstaterar snabbt att: ”Nej, det behöver du ju inte heller veta [...] Lev utanför tiden du bara” (*Laurus*, översättning, s. 199); «Ну, так и не надо тебе этого знать [...] Живи покамест вне времени» (*Лавр*, del 2, s. 211). Episoden om Arsenijs heliga dårskap avrundas med att den nya abbedissan i trakten ser Arsenij be på nätterna och säger att: ”På dagen skrattar Guds tjänare Ustin åt världen, men om natten gråter han över den” (*Laurus*, översättning, s. 199); «Во дни раб Божий Устин мирови смеется, нощию же мир оплакивает» (*Лавр*, del 2, s. 211).

Då han lämnar den heliga dårskapen bakom sig visste snart ”hela Pskov att Ustin hade börjat tala. Att hans namn inte var Ustin, utan Arsenij” (*Laurus*, översättning, s. 232); «Вскоре всему Пскову стало известно, что Устин заговорил. Что имя его не Устин, а Арсений» (*Лавр*, del 2, s. 246). Abbedissan har tagit in honom i en gästcell i Johannesklostret, och avstyr folk från att besöka honom eftersom ”mannen har bott under bar himmel i fjorton år” (*Laurus*, översättning, *ibid.*); «Человек четырнадцать лет жил на свежем воздухе, так дайте же ему прийти в себя» (*Лавр*, del 2, *ibid.*). Kort därpå kommer Ambrogio till Arsenij i klostret, och ber honom att följa med på pilgrimsfärden till Jerusalem.

Nathaniel Peters resonerar kring det faktum att Arsenij inte alls är särskilt fokuserad på Jesus Kristus som han vill ge sken av.⁷⁹ Jag håller med om detta, hans gudstro verkar mer vara som en slags uppvisning eftersom han tycks vara mycket mer intresserad av sin mö, Ustina, som dör i barnsäng tidigt i romanen. Alan Jacobs skriver i sin recension *Russian Brahman* att Arsenijs livsfaser inte följer någon egentligt kristen väg till helighet, men att den på alla sätt liknar den hinduiska modellen med fyra *ashrama* eller livsfaser: *Brahamacharya* (student), *Grihastha* (husägare), *Vanaprastha* (skogsinvånare) och *Sannyasa* (eremit).⁸⁰

Jacobs framhåller att han vet att Vodolazkin är kristen, men att det är oklart vilken slags bild av det kristna livet som gestaltas i romanen.⁸¹ Peters håller med honom om detta men klargör att bilden som framställs onekligen är av kristen natur. Detta är jag förvisso benägen att hålla med om, då det är uppenbart att Vodolazkin vill anknyta till sin forskning inom fornrysk litteratur och har ett genuint intresse för kristendomen.

⁷⁹ Peters, *op. cit.* 76, s. 37.

⁸⁰ Jacobs, Alan: “Russian Brahman”. Recension. I: *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life*, issue 262 (2016), 53-54, s. 53.

⁸¹ *Ibid.*, s. 54.

Från den episod i romanen som handlar om Arsenijs heliga dårskap kan jag konstatera att de fem motsatsparen i ganska stor mån går att applicera på honom; han sägs även uttryckligen vara en helig dåre och det märks att Vodolazkin har gjort allt för att passa in honom i denna trop. Det är nästan så att läsaren blir skriven detta på näsan, åtminstone i min uppfattning. Min uppfattning av episoden, eller för den delen av romanen i sin helhet, är att mycket av det som sker inte verkar riktigt autentiskt. Huvudkaraktären har egentligen inte mycket till personlighet, i stället är det som att hans liv är en evig rad av parabler utan andemening.

Möjligen kan det gå att göra en mer rättvis tolkning av boken genom att i stället tillämpa ett temporalt perspektiv. Det centrala i romanen är hur tiden upplöses och närmar sig det gudomliga, eviga perspektivet. Onofrei framhåller att Arsenijs andliga uppvaknande går som en röd tråd genom romanen och in i livet efter döden – som i sig trotsar tid och rum.⁸²

Jag är A och O, säger Herren Gud, han som är och som var och som kommer, allhärskaren. (Upp 1:8) När jag såg honom föll jag ner som död för hans fötter. Och han lade sin högra hand på mig och sade: Var inte rädd. Jag är den förste och den siste och den som lever. Jag var död, och se, jag lever i evigheters evighet, och jag har nycklarna till döden och dödsriket. (Upp 1:17–18)

Enligt Thomas Breedlove är romanens tidsperspektiv menat att visa på helighetens gränslöshet: "Holiness both ascends and returns, and growth in holiness has no definite ends or markers".⁸³ I sitt resonemang relaterar Breedlove till ikonteologi och belyser särskilt ett stycke i romanens början som det som uttrycker hela romanens konstruktion:

Еще ему нравилась икона святого мученика Христофора, висевшая под образом Спасителя. В раджу строгих русских икон она смотрелась необычно: святой Христофор был песьеголовцем. Дитя часами рассматривало икону, и сквозь трогательный облик кинокефала мало-помалу проступали черты деда. Лохматые брови. Пролегшие от носа складки. От глаз растущая борода. Проводя большую часть времени в лесу, дед все охотнее растворялся в природе. Он становился похожим на собак и на медведей. На травы и на пни. И говорил скрипучим древесным голосом. (*Лавр*, del 1, s. 20)

Likaså tyckte han om ikonerna med den helige martyren Christofor, som hängde under bilden av Frälsaren. Den utmärkte sig bland raden av stränga ryska ikoner: den heliga Christofor var hundhövdad. Barnet stirrade i timmar på ikonerna, och bakom den rörande bilden av det hundhövdade helgonet framträdde så småningom farfaderns drag. De buskiga ögonbrynen. Vecken som löpte längs näsan. Skägget som började redan under ögonen. Farfadern tillbringade det mesta av sin tid i naturen och lät sig allt villigare omvandlas till natur. Han började likna såväl

⁸² Onofrei, *op. cit.* 78, s. 2f.

⁸³ Breedlove, Thomas: "A World Transgressed: Icon and Iconoclasm in Eugene Vodolazkin's *Laurus*". Artikel. I: *Literature & Theology*, Vol. 34 No. 3, September (2020), 322-346, s. 328.

hund som björn. Såväl växter som stubbar. Och han talade med en röst som knarrade likt trä.
(*Laurus*, översättning, s. 19f)

Enligt Breedlove bygger romanens konstruktion på ikonens gränsöverskridande kraft samtidigt som denna kraft är väldigt porös:

Arseny's grandfather is captured by and drawn into this porous and indeterminate world, and the world is transformed in turn. Definite boundaries – between human and animal, between human and tree, and most especially between sacred and profane – are blurred. The icon of St Christopher gathers Cristofer into its wake, carrying the reader into a world in which the categories of sacred and profane elude not only identification or absolute distinction but also, and most importantly, discernible coordinate. The world itself, as the passage describes, becomes iconic.⁸⁴

Breedlove argumenterar för att ikonteologin är tillämpbar på romanen, eftersom en ikontolkning belyser romanens komplexa skildring av den gudomliga närvaron, samt eftersom gudomlig närvaro respektive frånvaro oupplösligt förenas i den gudomliga inkarnationen.⁸⁵

Den heliga dårskapen gestaltar i romanen en slags motsatsens bevis för helighet:

Absence is presence. Weakness is glory. The theological power of such formations depends on the irreducible duality of each equation. In *Laurus*' holy foolery, the absurd and sacred are paradoxically brought together; more paradoxically the two are the same while remaining what they are. [...] Power is made manifest in weakness; power is weakness. What appears mundane is in fact holy – not because, as Jacobs suggests, the mundane is holy, but because the novel is attuned to the reconfiguration of these apparent dualities in the Incarnation itself. The distinctions between holy and profane are inscribed within divine presence, and in this the novel returns the reader to the icon of St Christopher in its various inconsonant, unexpected, inappropriate dimensions – to the monstrous dog-man, the material icon, the Canaanite giant – each of which, in bearing witness to the embraced paradox of the incarnation, bears Christ in turn.⁸⁶

Möjligen skulle denna motsatsernas dynamik kunna tolkas som ett apofatiskt argument för helighet, eftersom det är genom den det heliga framkommer. Den upplösta tidens perspektiv visar att vägen till helighet inte är linjär. Detta styrks av en ordväxling i romanens slut mellan *Laurus* och staretsen Innokentij:

Я более не ощущаю единства моей жизни, сказал Лавр [...] Жизнь напоминает мозаику и рассыпается на части. [...] Быть мозаикой – еще не значит рассыпаться на части, ответил старец Иннокентий. Это только вблизи кажется, что у каждого отдельного камешка нет связи с другими. В каждом из них есть, Лавре, что-то более важное: устремленность к тому, кто глядит издалека. К тому, кто способен охватить все камешки разом. Именно он

⁸⁴ Ibid., s. 322f.

⁸⁵ Ibid., s. 324.

⁸⁶ Ibid., s. 338f.

собирает их своим взглядом. Так, Лавре, и в твоей жизни. Ты растворил себя в Боге. Ты нарушил единство своей жизни, отказался имени и от самой личности. Но и в мозаике жизни твоей есть то, что объединяет все отдельные ее части, – это устремленность к Нему. В Нем они вновь соберутся. (*Лавр*, del 4, s. 401f)

Jag upplever inte längre mitt liv som en enhet, sade Laurus [...] Livet är som en mosaik och det faller sönder i bitar. [...] Att vara en mosaik är inte detsamma som att falla sönder i bitar, svarade starens Innokentij. Det ser bara på nära håll ut som om varje enskild liten sten inte hör ihop med de andra. I var och en av dessa stenar finns det, Laurus, något som är viktigare: de vänder sig till den som betraktar på håll. Till den som på en och samma gång förmår tillägna sig alla stenarna. Just han samlar dem med sin blick. Så är det, Laurus, också med ditt liv. Du har uppgått i Gud. Du bröt sönder enheten i ditt liv, du avstod från ditt namn och från din personlighet. Men också i ditt livs mosaik finns det som förenar alla dess beståndsdelar, och det är strävan mot honom. I Honom skall de åter fogas samman. (*Laurus*, översättning, s. 377).

Samtidigt ska framhållas att jag inte upplever protagonisten som riktigt genuin, eftersom han framstår nästan som en perfekt människa. Det mest anmärkningsvärda är att han vill ägna resten av sitt liv, efter Ustinas bortgång, till att botgöra *hennes* synd. I mina ögon framställer han därmed sig själv som den som *de facto* kan ge syndernas förlåtelse, vilket är provocerande eftersom han inte på något sätt verkar anse att en skugga faller över honom själv. Denna bild förstärks av Arsenijs halvdana försök att rädda den gravida Anastasija i slutet av romanen, vilket föranleder att han ”genomgår en rättfärdigs fall” och förlorar sina ”krafter” vid bokens slut. Arsenij framstår för mig mer som en slags högmodig karaktär än som ett helgon; en karaktär totalt utan verklig insikt om sina egna tillkortakommanden.

Som det står skrivet: Ingen rättfärdig finns, inte en enda. Ingen finns som förstår, ingen som söker Gud. Alla har avfallit, alla är fördärvade. Ingen finns som gör det goda, inte en enda. (Rom. 3:10–12) Men vi vet att allt som lagen säger är riktat till dem som står under lagen, för att varje mun ska tystas och hela världen stå skyldig inför Gud. Ingen människa förklaras rättfärdig inför honom genom laggärningar. Vad som ges genom lagen är insikt om synd. (Rom. 3:19–20).

5 Slutsatser

Min hypotes vid skrivandet av denna uppsats har varit att den helige dåren, som den gestaltats i den ryska litteraturen, har genomgått flera förändringar. När jag nu avslutar mitt skrivande kan jag konstatera att denna hypotes stämmer, men att förändringarna som jag har identifierat under skrivprocessens gång är annorlunda än de jag förväntade mig. Den apofatiska teologin har bidragit till att jag vunnit nya insikter om dessa romaner.

- 1) Hur framställs den ”helige dåren” i *Idioten*, *Tjevengur* och *Laurus*?
 - a. Vilka gemensamma karaktärsdrag går att identifiera?
 - b. I de fall dessa skiljer sig åt, beror det på den enskilde författaren eller går det att identifiera en förändring av arketyperna ”helig dåre” som kan relateras till den ryska samhällsutvecklingen?

För att svara på uppsatsens första fråga har jag gjort en analys av furst Mysjkin i *Idioten*, Stepan Kopjonkin i *Tjevengur* samt Arsenij i *Laurus*. Den grundläggande analysen har byggts på de fem motsatsparen som jag hämtat från Thompson och jag har resonerat fritt utifrån hennes definitioner. Thompson har till viss del resonerat om furst Mysjkin i *Idioten* utifrån dessa motsatspar. En aspekt som denna uppsats bidragit med till tidigare forskning är att jag har applicerat dessa fem motsatspar även på de två andra romanerna.

Flera författare under den ryska realismen, inte minst Dostojevskij, har konstruerat den stiliserade helige dåren utifrån idén om helig dårskap. Min uppfattning är att Dostojevskij helt tagit bort de hedniska dragen från den stiliserade helige dåren och bara behållit det som går att relatera till Jesus Kristus. Jag kan konstatera att furst Mysjkin är en väldigt rund karaktär – för mig var det som att lära känna honom under tiden jag läste romanen, samtidigt som det var som att återse en kär gammal vän. Han stämmer väl in på de fem motsatsparen; inom sig lyckas han upprätthålla dessa paradoxer. Han *önskar* att offra sig själv för att göra slut på allt offrande – liksom Kristus som hängde på korset och offrade sig för människornas frälsning.

Det min analys främst har bidragit med i denna del av uppsatsen är att jag har nyanserat vissa slutsatser som andra författare har gjort, till exempel håller jag inte med Wil van den Bercken om att romanen visar att skönheten inte alls kan rädda världen. I stället har jag i mitt resonemang visat på att världen inte är redo för skönheten, och att Jesus om och åter igen kommer att vandra längs Golgata tills den dag världen är redo att ta emot skönheten.

Min grunduppfattning om Kopjonkin i Platonovs roman är att det är en jordbunden och platt karaktär, som bedriver något slags gyckelspel i enlighet med Don Quijotes ideal. Vid en första anblick stämmer han in till viss del på de fem motsatsparen, men bara deras negativa sidor. Som jag konstaterade är jag osäker på betydelsen i detta, men det kan vara så att han belastar sig med synd för att uppnå ett slags omvänt gott exempel (vilket anknyter honom till motsatsparet *renhet – orenhet*), vilket skulle stämma in med min analys i övrigt.

Jag håller med Martirosjan om att den helige dåren är en trop som Platonov använder för att nå en igenkänningsfaktor hos läsarna, men medan hennes tolkning är att Platonov anspelar på helig dårskap som en förtäckt kritik av det kommunistiska samhällsbygget, är jag mer benägen att tro att Platonov ville belysa hur kristendomen gått förlorad i detta samhällsbygge. Jag klargör nedan hur den apofatiska teologin har lett till nya insikter för mig gällande betydelsen i Platonovs roman.

Min uppfattning av Arsenij är att han förvisso tycks ha en genuin tro på Kristus men på fariséns vis ställer sig mellan människorna och Kristus, i tron att han själv är en nödvändig komponent. Det tydligaste exemplet på detta är att han tar på sig att botgöra för Ustinas synd genom att anamma hennes identitet, och berövar henne därmed all agens, samtidigt som han inte ser sin egen skuld. Som jag konstaterat stämmer Arsenij hyfsat väl in på de fem motsatsparen, men han är en så platt karaktär att det inte gör någon skillnad för kristen förståelse.

Denna platthet menar jag beror på att Arsenij – åtminstone avgränsat till den period då han är en helig dåre – är stöpt efter en mall i den utsträckningen att han blir en generisk karaktär. Vodolazkin har med sin text sökt relatera till legender och berättelser ur det ryska kollektiva minnet, vilket visar sig till exempel i de övertydliga anspelningarna på heliga dårar som Vasilij den välsignade och Xenia av Petersburg. Även om detta i sig kan vara ett intressant konstnärligt grepp ser jag inte att Arsenij i övrigt bidrar med någon egentlig visdom eller insikt genom sitt inträde i dårskap för Kristi skull.

2) Hur kan den apofatiska teologin tillämpas för att nå ökad förståelse om helig dårskap?

Därefter har jag fördjupat analysen genom att tillämpa den apofatiska teologin. Gällande *Idioten* har jag konstaterat att Mysjkin bär inom sig en ocean av hemlig visdom, och att han är en förkämpe för den dolde Kristus. Hos Dostojevskij är Kristus alltid dold och framkommer genom den apofatiska teologins negationer; enligt Givens använder romanen komedin som apofatiskt verktyg. Mysjkin tjänar i detta hänseende som en karaktär som till sin essens pekar mot idealbilden Jesus Kristus, vilket skiljer honom från begreppet ”Kristusgestalt” som jag

menar inte är tillämbart – Mysjkin *är* inte Kristus, utan snarare en karaktär som handlar för Kristi skull och i sin gärning vill inspirera människor att göra det samma.

Som jag konstaterade i introduktionsdelen finns det ibland anledning att skåda genom ett postmodernistiskt raster vid tillämpningen av den apofatiska teologin för att nå en djupare förståelse av helig dårskap. Detta har jag haft nytta av då jag studerat Platonov och relaterat till Tatjana Goritjeva, för att nå en bättre förståelse av hur Gud kan framställas genom sin frånvaro. Observera att jag inte har tagit ställning till huruvida Platonov är en postmodern författare, utan använt postmodernismen i relation till den apofatiska teologin som ett verktyg för att möjliggöra en tolkning av ett annars svårförståeligt material.

Jag var nära att avfärda Platonov helt vid min analys av romanen, men min uppfattning ändrades då jag resonerade utifrån den apofatiska teologins perspektiv. Som jag konstaterade i min analys framkommer ett slags bortglömt universum som Gud ser ut att ha tagit sin hand ifrån, men i bakgrunden träder detta ingenting fram och ”blir ett mystiskt dominerande centrum”, som Goritjeva uttrycker i *Ortodoxi och postmodernism*. Bakom kulisserna hägrar den dolde Guden – skuggan som viker bakom hörnet och som här enbart går att förnimma genom den apofatiska teologins negationer. Vilken roll Kopjonkin spelar är fortfarande oklar, men det är möjligt att han genom sin dårskap lyckas belysa meningslösheten i ett sanningssökande som inte söker efter sanningen i Jesus Kristus.

Angående *Laurus* är det en självklarhet i romanen att Jesus Kristus är Guds son och att det goda i världen emmanerar från honom, men samtidigt vill jag mena att romanen blir närmast katafatisk till sin natur – i enlighet med Bodins definition av den apofatiska teologin att ”det är omöjligt att göra några positiva utsagor om Gud, man kan egentligen bara säga vad Gud inte är”. Just det mörka i världen som så tydligt framkommer hos såväl Dostojevskij som Platonov, är det som på apofatisk väg belyser värdet av Jesu närvaro i världen.

Nikodemus frågade: ”Hur kan det gå till?” Jesus svarade: ”Du är Israels lärare. Förstår du inte det här? Jag säger dig sanningen: Vi talar om det vi vet och vittnar om det vi har sett, men ni tar inte emot vårt vittnesbörd. Om ni inte tror när jag talar till er om det jordiska, hur ska ni då kunna tro när jag talar till er om det himmelska?” (Joh. 3:9-12)

Jag kan konstatera att det möjligen går att göra en mer rättvis analys av romanen om man i stället tillämpar ett temporalt perspektiv, då det är fråga om en mytisk tid. Romanens idé är hur tiden upplöses och närmar sig det gudomliga, eviga perspektivet – vilket bekräftar att vägen till helighet inte är linjär, och att det finns ovanliga och egenartade vägar till helighet.

6 Källförteckning

Skönlitterära verk

Dostojevskij, Fjodor: *Идиот*. Moskva: Biblioteka Vsemirnoj Literatury (2021).

Dostojevskij, Fjodor: *Idioten*, del 1 och 2, översättning av Roseen, Ulla. Stockholm: Modernista (2016).

Platonov, Andrej: *Чевенгур*. Moskva: Hudozhestvennaja Literatura (1988).

Platonov, Andrej: *Tjevengur*, översättning av Öberg Lindsten, Kajsa. Stockholm: Ersatz (2016).

Platonov, Andrej: *Don Quijote i revolutionen* (originalets titel *Чевенгур*), översättning från ryska manuskriptet av Vallmark, Sven. Stockholm: P. A. Norstedt & Söners förlag (1973). Observera att denna utgåva har använts som referenslitteratur till Lindstens översättning.

Vodolazkin, Jevgenij: *Лаяр*. Moskva: Izdatel'stvo ACT, Redaktsija Eleny Shubinoj (2012).

Vodolazkin, Jevgenij: *Laurus: en ohistorisk roman*, översättning av Lidén, Karin. Stockholm: Ersatz (2015).

Litteratur

Bodin, Per-Arne: *Language, Canonization and Holy Foolishness*. Stockholm: Stockholms universitet (2009).

Bodin, Per-Arne: *Rysk litteratur i tusen år*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag (2020).

Brodsky, Joseph: "Katastrofer i luften". I: *Att behaga en skugga: Valda essäer*, översättning av Jangfeldt, Bengt. Stockholm: Wahlström & Widstrand (1987), s. 239-269.

Dostojevskij, Fjodor: *The Notebooks for the Idiot* (originalets titel *Из архива Ф. М. Достоевского: «Идиот», Неизданные материалы*), redigerad av Wasiolek, Edward; översatt till engelska av Strelsky, Katharine. New York: Dover Publications Inc. (1967).

Fedotov, George P: *The Russian Religious Mind*, vol. 2. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (1946).

Feuer Miller, Robin: *Dostoevsky and The Idiot: Author, Narrator, and Reader*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (1981).

Givens, John: *The Image of Christ in Russian Literature: Dostoevsky, Tolstoy, Bulgakov, Pasternak*. Illinois: Northern Illinois University Press (2018).

Goritjeva, Tatjana: *Православие и постмодернизм*. Sovjetunionen: Leningrads universitet (1991).

Jones, Malcolm: *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*. London: Anthem Press (2005).

Knox, Zoe; Mitrofanova, Anastasia: "The Russian Orthodox Church". I: Leustean, Lucian N.: *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, London: Routledge (2014), 38-59.

Lane, Tora (red.): *Revolution och existens: Läsningar av Andrej Platonov*, Stockholm: Ersatz (2017).

Lossky, Vladimir: *Östkyrkans mystiska teologi*, översatt av Broomé, Catharina. Skellefteå: Artos bokförlag (1997).

Thompson, Eva Majewska: *Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture*. Lanham: University Press of America (1987).

van den Bercken, Wil: *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky*. London: Anthem Press (2011).

Welborn, Larry L.: *Paul, the Fool of Christ: A Study of 1 Corinthians 1-4 in the Comic-Philosophic Tradition*. London: T & T Clark International (2005).

Williams, Rowan: *Språk, tro och sanning hos Dostojevskij*, översatt av Swensson, Gerd. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag AB (2010).

Akademiska artiklar

Bagration-Moukhraneli, Irina: "The Orthodox Code of Contemporary Russian Prose".

Artikel. I: *Socialiniu Mokslu Studijos*, vol. 9, issue 2 (2017), 187-200.

Breedlove, Thomas: "A World Transgressed: Icon and Iconoclasm in Eugene Vodolazkin's Laurus". Artikel. I: *Literature & Theology*, Vol. 34 No. 3, September (2020), 322-346, s. 322f.

Martirosjan, Olga A: «„Душевные Бедняки“ Андрея Платонова». Artikel. I: *Vestnik IGLU*, No. 4, 16 (2011), 43-46.

Onofrei, Paula-Andreea: “The Search for God in the Medieval Novel ‘Laur’”. Artikel. I: *Anastasis: Research in Medieval Culture and Art*, Vol III, Iss 2 (2016), 151-160.

Roll-Hansen, Dina: ”Et tredje øre for metafysikk”. Artikel. I: *Samtiden: Tidsskrift for politikk, litteratur og samfunnsspørsmål*, 04 (2018), 128-133.

Recensioner

Jacobs, Alan: “Russian Brahman”. Recension. I: *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life*, issue 262 (2016), 53-54.

Peters, Nathaniel: “Healer, Pilgrim, Holy Fool”. Recension. I: *Commonweal*, vol. 143, no. 13 (2016), 36-37.

Elektroniska källor

Bodin, Per-Arne: ”Dåren i Kristus en postmodern helighet”, artikel i Svenska Dagbladet, 2006-09-29. Tillgänglig: <https://www.svd.se/daren-i-kristus-en-postmodern-helighet>. Hämtad: 2021-06-09

Martirosjan, Olga A: *Юродство в русском литературном сознании*. Arkhangelsk: Norra statliga universitetet (2011). Tillgänglig: <http://disus.ru/r-filologiya/414905-1-yurodstvo-russkom-literaturnom-soznanii.php>. Hämtad: 2021-06-09.