

## SYMEONS DØDE HUND

Om kristne asketer og idioter

Kasper Graarup

Efter sin død blev Symeon af Emesa kåret til helgen, skønt han opførte sig som en galning, mens han gik på jorden. Han spankulerede nøgen omkring i byen, gik ind i kvindernes badehuse, frekventerede de prostituerede, frådsede i bønner og forrettede sin nødtørft på torv og gade. Da Symeon for første gang ankom til Emesa, fandt han på en mødding uden for bymuren en død hund, som han bandt til sit bælte og slæbte med sig gennem byporten. Inde i byen fik en flok skolebørn øje på ham, og de gav sig straks til at håne og slå den enfoldige. Den efterfølgende dag gik Symeon ved begyndelsen af gudstjenesten ind i kirken, pustede lysene ud og sprang op på prædikestolen, hvorfra han kastede nødder efter de bedende, der jøg ham ud, fangede ham og tævede ham. Men da Symeon døde, fór hans sjæl til himmels, og den ortodokse kirke gjorde ham til helgen.

Symeon er en kristen asket og æres som helgen, selv om det ikke er de traditionelle kristne dyder som fromhed, ydmyghed og afholdenhed, der kendetegner ham. Men Symeon er hellig – blot skjuler han sin hellighed for menneskenes blikke. Han repræsenterer en særlig form for kristen askese, der er opstået i den græsk-ortodokse kirke og videreudviklet i den russiske. Disse asketer går under betegnelserne *idioter*, hellige fjolser og dårer for Kristi skyld. På russisk kaldes disse asketer *jurodivyje Christa radi*, “dårer for Kristi skyld”, en betegnelse, der stammer fra eksempelvis 1 Kor 4,10 “Vi er dårer på grund af Kristus” og 1 Kor 3,18 “Ingen må bedrage sig selv. Hvis nogen af jer mener at være vis i denne verdens forstand, må han blive en dåre for at blive vis.”<sup>1</sup> Disse asketer og idioter er ifølge den ortodokse tradition mennesker, der tjener Gud under dække af enfoldighed og idioti. Det afsløres i princippet først, når de dør, at de ikke i patologisk forstand er idioter, men tværtimod fromme og af guddommelig visdom inspirerede mennesker, der i ydmyghedens tjeneste blot forstiller sig. Herefter bliver de anerkendt og hyldet som helgener.

Idioterne, deres skandaløse, aggressive og blasfemiske handlinger, og den dyrkelse, der er blevet dem til del, er en kontroversiel størrelse, der ikke altid er bekommet kirken lige vel. I flere perioder, specielt i Rusland under og efter Peter den Store, har fænomenet eksisteret i direkte opposition til stat og kirke. Også religionsvidenskaben har haft sine problemer med idioterne. De rimer ikke med den stereotype opfattelse af kristne helgener, hvorfor der er gjort en række forsøg på at spore traditionen tilbage til en ikke kristen oprindelse. Thompson (1987) og Krueger (1996) argumenterer for, at

---

<sup>1</sup> Symeon betegnes på græsk med glosen *salos*, hvis etymologi er uklar (Rydén 1981, 106f).

idioternes historie og egenart bedst lader sig forstå og fortolke i lyset af henholdsvis shamanistisk og kynisk indflydelse. Nu opstår hverken kristendom, shamanisme, kynisme eller noget andet religiøst kompleks i et historisk vakuum, hvorfor de heller ikke er uforanderlige eller immune over for ydre påvirkning. Religioner opstår i og forandrer sig med historien. Det gælder også traditionen om de hellige idioter, der kan være præget af både shamanistiske og kyniske træk. Idioterne i almindelighed og Symeon i særdeleshed indeholder træk, der peger flere steder hen, og er som symboler ikke entydige, men mangetydige. Dog er det min opfattelse, at disse idioter i al deres mangetydighed først og fremmest skal forstås på baggrund af evangelierne og den kristne fromhedstradition, at de i deres idioti imiterer Jesus, og at deres opførsel er en logisk forlængelse af og parallel til de øvrige kristne asketiske traditioner og de dertil knyttede litterære genrer. Symeons døde hund peger givetvis mange steder hen, men det forekommer mig, at den først og fremmest sigter på et berømt æsel og dets herre i evangelierne. Symeons indtog i Emesa skal først og fremmest læses i lyset af Jesu indtog i Jerusalem og hans efterfølgende korsfæstelse og opstandelse.

### 1. Idioten, ørkenen og byen

Om den berømteste af de russiske idioter, Vasilij Blasjennyj (d. 1552), hedder det, at han valgte byens moralske øde fremfor ørkenens fysiske ødemark (Kovalevskij 1895/1969, 215). Hermed pointeres det, at Vasilij valgte en vej, der var parallel med den anakoretiske vej, med eremittens eller ørkenasketens vej. Vasilij valgte at virke i byen på samme måde, som den hellige Antonius godt og vel tusind år forinden havde valgt at virke i den ægyptiske ørken. Af de omkring tredive kanoniserede idioter, om hvem vi har tilgængelige levninger og overleveringer, er der kun to, der ikke optræder i byen.

Disse to var Isak Zatvornik (d. 1090) og Michail Klopskij (d. 1454), der begge praktiserede idioti som beboere på klostre, henholdsvis Huleklostret i Kiev og Den Hellige Treenigheds kloster i Klopsko ved Novgorod. Religionshistorikerne har været uenige om, hvorvidt Isak og Michail overhovedet kunne gøre sig fortjente til titlen idiot, fordi de netop boede på et kloster, og fordi andre elementer i deres levninger ikke harmonerer med det almindelige mønster på idioti. Der er imidlertid tale om en blandingsform. Michail Klopskijs levning (Kovalevskij 1895/1969, 175-83) har flere ting til fælles med de mere gængse beskrivelser af et klostres hellige mænd, og beretningen om Isak Zatvornik (Kovalevskij 1895/1969, 157-61) er en del af en større fortælling, der ikke har idioti som sit primære anliggende. På den anden side indeholder begge levninger karakteristiske idiotiske træk, hvoraf et af de mere afgørende er, at de begge demonstrativt overtræder de konventioner og regler, der gælder for det miljø (klostret), de optræder i. Man kan sige, at klostrene i Isak Zatvorniks og Michail Klopskijs levninger spiller byens rolle som det konventionelle eller profane miljø, i opposition til hvilket idioterne kan demonstrere deres hellighed. Mens klostrene almindeligvis

fremstilles som sakrale åndehuller i en profan og korrump verden, bliver de i Isaks og Michails levninger til den profane og konventionelle ramme om idiotiske og sakrale handlinger. Et gennemgående træk ved idioternes levninger er altså, at idioterne optræder enten i byen eller i et kloster, men under alle omstændigheder i opposition til deres respektive miljøer.

Ikke kun Symeon, men også de øvrige idioter kommer rigtig dårligt ud af det med skolebørn og andre gode borgere. Idioterne er på kant med deres omgivelser, men det er de øvrige asketer – søjlehelgener, eremitter og andre – sådan set også. Søjlehelgenerne lader deres kroppe udtære og nedbryde af den brændende sol og den bidende frost, og det fortælles om dem, at ormene storrivedes i deres kroppe, og at kødet smuldrede fra knoglerne. Det er ikke harmoni. Den hellige Antonius søgte heller ikke sin ørken i håb om at opleve friluftslivets idyl og romantik, men for døgnnet rundt at lade sig plage af djævle og dæmoner, som fristeren selv havde sendt ham på nakken. Såvel idioterne som andre helgener er i disharmoni med omgivelserne, og forskellen består alene i omgivelsernes karakter. Søjlehelgenernes og ørkenasketernes omgivelser og modstandere er fantastiske og overmenneskelige. For læserne hører levnedsbeskrivelsernes søjle og ørken hjemme i en verden, der er fundamentalt forskellig fra deres egen livsverden. Søjlen og ørkenen hører hjemme der, hvor kødet smuldrer fra de levendes knogler, og hvor dæmoner og mennesker kæmper ansigt til ansigt. I idioternes levninger kæmpes der også med djævle og dæmoner, men disse optræder her i skikkelse af byens depraverede og amoralske horekarle, gøglere og pengepugere. Idiotens modstandere optræder ikke som fristeren under de fyrretyve dage i ørkenen, men er i vekselerens skikkelse rykket helt ind i templets forgård. Idioternes omgivelser og modstandere genkender læseren fra sin egen verden: Idioterne opholder sig på torvet, ved kirken, på værtshusene og hos de prostituerede; de pines og plages af muntre børneflokke, tæves af restauratører og køres ned af fulde mænd i oksekærrer. Nok ubehageligt, men ikke fantastisk.

## 2. Idioten, dagen og natten

Idioter er ikke kun idioter, men også asketer, og det i en sådan grad, at deres kroppe og fysiske behov nærmest er ophørt med at eksistere. Når Symeon af Emesa under fasten sætter sig foran kirken og til de forbipasserendes udelte forargelse mæsker sig i pølser med sennep, er sandheden den, at Symeon hverken bryder fasten eller nyder sit måltid, som han lader. Han har lige forinden gennemlevet fyrretyve dages totalfaste, en bedrift, som almindelige mennesker ikke ville kunne overleve. Idiotens blasfemi er kun tilsyneladende, noget han simulerer; men det er en hemmelighed mellem ham og Gud. Det værste, der kan ske for en idiot, er nemlig, hvis det afsløres, at han i virkeligheden er en hellig mand. Så ville han blive udsat for menneskelig tilbedelse, blive bedømt ud fra menneskelig visdom, falde for smiger, og så ville hovmodets nådesløse fælde klappe sammen omkring ham.

Levnedernes læsere møder idioten i to udgaver: Om dagen, hvor han optræder offentligt (i alles påsyn, *coram publico*), og om natten, hvor han er alene med Gud og står for hans åsyn (*coram deo*). Om Prokopij af Ustiug (d.1303) fortælles det, at han umiddelbart efter sin ankomst til byen Ustiug begyndte et liv som idiot:

... domkirken var af træ og meget stor. I portalen til denne begyndte Prokopij at tilbringe nætterne i bøn, men om dagen vandrede han omkring i byen og led under forhånelser, tæv og misbrug. Særlig børnene og de, hos hvem det åndelige beredskab var endnu mindre udviklet end hos børnene, og som følgelig ikke forstod det besjælede menneskes adfærd, drillede ham. Prokopij bad for dem, idet han anvendte den korsfæstedes ord: "Herre, tilregn dem ikke denne synd" [ApG 7,60] (Kovalevskij 1895/1969, 162; min oversættelse).

Om dagen opfører en idiot sig som forrykt, hvorfor han hånes og tæves af uforstående borgere, og ikke mindst af deres børn. Om natten trækker han sig tilbage til ensomhed i kirken eller bag skarnbunken, hvor han med tårer og knæfald beder vedholdende til Gud. Han takker for de prygl, han har modtaget, og beder om, at disse prygl ikke må komme givener til skade: "For de ved ikke, hvad de gør." (Luk 23,34).

Denne skarpe opdeling af døgnen i nat og dag har fundet en af sine fornemmeste illustrationer i Tolstojs semibiografiske barndomserindringer (Tolstoj 1963, 29-34, 52-55). Som tiårig konfronteres Tolstoj med idioten og vandringsmanden Grisja i to omgange. Det første møde foregår om dagen, og her fremtræder Grisja grotesk, vansiret og skræmmende. Hans tale er forvrøvlet og meningsløs, han bruger ingen stedord, og hans bevægelser er hektiske, abrupte og voldsomme. Grisja bliver både offer for gårdens hunde og familiens munterhed. Andet møde foregår om natten og uden Grisjas vidende. Tolstoj har sammen med sine søskende sneget sig ind i skunken til det kammer, hvori Grisja skal overnatte, idet de nysgerrige børn håber på at komme til at se den lænke, som Grisja, efter sigende skulle bære under sit lasede tøj. Børnene bliver her vidner til en helt anden Grisja, til en idiot, der tror sig skjult for menneskenes blikke: Grisjas bevægelser er rolige, overlagte og nænsomme, hans ansigt udstråler mildhed og eftertænksomhed, og den tidligere så beskæmmende vansiring synes forsvundet. Grisja tilbringer natten på knæ i tårevædet bøn, han beder for sine værtsfolk, og han beder Gud om styrke og indsigt til at gøre det rette.

En idiot optræder i byen og udkæmper sine slag i et miljø, der på mange måder ligner det miljø, idiotens læsere lever i. En eremit lever derimod på en søjle, i en ørken eller i uvejsomme bjerge, hans krop går i opløsning og han kæmper mod vilde dyr og dæmoner i en verden og på en scene, der er forskellig fra læserens egen. Eremiten æres for sine bedrifter, medens idioten mishandles på grund af sin tilsyneladende blasfemi. En anden iøjnefaldende forskel er den, at hvor andre helgener som eksempelvis Antonius, Sabas og Konstantin Kyrillos ligesom var 'fødte' helgener, der allerede fra de tidligste barneår viste sikre tegn på hellighed – de legede ikke med andre børn, udviste bemærkelsesværdige evner i kunsten at tyde den hellige skrift sammen med en

mangel på interesse for det modsatte køn, der slog over i foragt – er det at leve som idiot som oftest et bevidst valg, der foretages af et voksent menneske, der hidtil har levet et mere eller mindre almindeligt liv. I en hagiografisk sammenhæng er idiotens liv derfor modstillet en konventionel eller borgerlig tilværelse, hvilket er med til at fremhæve, at den idiotiske og skandaliserende opførsel var resultatet af et frivilligt og bevidst valg, og ikke et udslag af en patologisk karakter.

### 3. Idiotten og Guds hemmelige tjener

Spørgsmålet om, hvorvidt idioten skal forbindes med shamanisme eller kynikerne eller er et eget kristent fænomen, er såvel semiotisk som genealogisk. Semiotisk betragtet er Symeons døde hund et gådefuldt og mangetydigt tegn, som jeg mener udfolder sit største potentiale i relation til et kristent betydningsunivers, især til passionshistorien. Hvad genealogien angår, så finder jeg, at S. A. Ivanov (1994 og 1995) er på rette spor, når han antager, at idioten udgør en del af en udvikling *inden for den kristne, asketiske praksis*, der opstår som en reaktion på kristendommens overgang til statsreligion. Med denne nye situation blev det i princippet *umuligt at gå i Jesu fodspor som en martyr for troen*. Der var ikke mere nogen, der stillede den sande troende hindringer i vejen, ingen der ville forfølge, og ingen der ville korsfæste. Det betød, at askesen og *imitatio Christi* – og dermed de hermed forbundne litterære traditioner – måtte finde nye udtryksformer. Man udviklede en ny ‘sandhedens vej’, hvor man blev sin egen forfølger, gjorde sig til offer for egen tortur og påførte sig selv de ydmygelser og den smerte, der eventuelt og forhåbentlig ville berettige en til en evighed i paradiset. Anakoresen (ørkenfædres, eremiters og søjlehelgeners praksis) var et udtryk for denne ‘nye’ form for martyrium.

De anakoretiske praksisser og idealer, som de kommer til udtryk i forbindelse med eksempelvis søjlehelgenerne, der demonstrativt excellerede i asketiske udskjelser, udviklede sig med tiden henimod et mindre synligt ideal, ideen om *Guds hemmelige tjener*. Denne figur var et tilsyneladende almindeligt og normalt fungerende menneske, der i skjul af sin borgerlige facade, og ofte uden at være sig det bevidst, gjorde gode, gudfrygtige og filantropiske gerninger. En idiot er på sin vis en af Guds hemmelige tjenere, blot lever en idiot ikke i skjul af en borgerlig facade, men i skjul af en skandaliserende facade. De første Guds hemmelige tjenere, vi møder, forekommer som bipersoner i eremiternes levned, hvor de optræder episodisk og anekdotisk. Senere får Guds hemmelige tjenere deres egne levnedsskildringer.

Et morsomt og illustrativt eksempel på en hemmelig tjeners optræden i en søjlehelgens levned findes i St. Theodolus’ Vita (Ivanov 1995, 7). Theodolus, der lever på en søjle, hvor han holder sig vågen og faster, spørger Gud, hvem der er den helligste mand i verden, og Gud svarer, at det er bandura-spilleren Kornelius fra Damaskus. Strengelig, dans og munterhed lever bestemt ikke op til en søjlehelgens forestillinger om den ideale beskæftigelse, så Theodolus fortvivler og græder. Han kravler ned fra

sin søjle og begiver sig bestyrtet til Damaskus for at opsøge Kornelius. Da han ankommer, spørger han en forbipasserende, hvor Kornelius måtte befinde sig, og denne svarer, at der for øjeblikket afholdes hestevæddeløb, hvorfor Kornelius ganske sikkert er ovre og spille på galopbanen. Theodolus bliver endnu mere rystet, og den forbipasserende bekymres for ham. Da hestevæddeløbene er forbi, og Kornelius viser sig, bærer han sit strengeinstrument under den ene arm og krammer en glædespige under den anden. Theodolus, der nu er på sammenbruddets rand, antaster Kornelius, og forlanger, at denne gør rede for sine hellige bedrifter. Men Kornelius stirrer blot på ham, og udbryder: "Vær dog barmhjertig, fader. Hvorfor håner du mig, en synder? Hvorfor spørger du mig, der lever blandt horekarle og gøglere?" Theodolus insisterer på, at der dog må have været et eller andet, der gav Guds valg mening, og da Kornelius har tænkt sig længe om, svarer han modvilligt, at han engang har givet sine sidste skillinger til en kvinde, der var på vej ud for sælge sin krop med det formål at få sin mand ud af fængslet. Kornelius regner ikke selv denne begivenhed til sin fordel, og beder derfor om, at Theodolus ikke vil mistænke ham for selvbehagelighed. Det gør Theodolus da heller ikke. Tværtimod fyldes han med glæde, og kaster sig for Kornelius' fødder, for nu er han (og den implicitte læser) overbevist om, at Kornelius er den helligste mand i verden. Theodolus vender således fortrøstningfuld tilbage til sin søjle i tillid til, at Guds visdom er større, end man umiddelbart skulle tro.

I denne og andre beretninger er Kornelius-typen blot skildret i en episode i en eremits liv, men efterhånden får denne figur – Guds hemmelige tjener – sin egen hagiografi. Det er nærliggende at betragte idiot-traditionerne som en udvikling af ideen om Guds hemmelige tjener. Sidstnævnte fænomen opstod, da ørkenfædrenes asketiske idealer blev overført til civilisationens bymiljøer. Som et led i denne udvikling accentueres den skjulte fromhed på bekostning af den synlige, og det understreges, at den synlige og 'demonstrative' asket er et let offer for hovmod og selvgodhed. Idioten og den hemmelige tjener har et fælles ideal om at hemmeligholde sin indre afholdenhed og sine ydre velgerninger, så deres hellighed er skjult for alle andre end Gud. Men hvor tjeneren udadtil skjuler sig bag et normalt, borgerligt liv, så gemmer idioten sig bag sin skamløse og asociale optræden. For en idiot er det ikke nok at forstille sig ved at leve op til de normale værdier, men som det var tilfældet med Kornelius, lever han i bevidst opposition til konventionerne og forholder sig aggressivt og blasfemisk til sine borgerlige omgivelser.

#### 4. Symeon, Jesus og passionshistorien

Symeon af Emesa er den første idiot, der får sin helt egen hagiografi, skrevet af biskop Leontius af Neapolis på Cypern i midten af det 7. århundrede. Symeon er ikke den første idiot, endsige den første hemmelige tjener, men han er den første, der anerkendes og helliggøres som sådan i en fuldstændig hagiografi. Det er ikke mindst interessant, fordi Symeons levned falder i to klart forskellige dele. Den første halvdel af levnedet

er overvejende en beskrivelse af Symeon som eremit, for han påbegynder ikke sin færd ad Guds smalle sti som idiot. Først tilbringer han nogen tid i et kloster, og derefter opholder han sig 29 år i ørkenen. Her lever han efter strenge asketiske principper, og i sin beskrivelse af denne ørkentilværelse benytter Leontius sig tydeligvis af de almindelige træk, som kendetegner den hagiografiske genre om anakoreterne, stereotyper, der igen viser tilbage til Jesu liv, specielt til hans fristelse i ørkenen. Da de 29 år er gået, drager Symeon til Emesa, og hagiografiens anden del, hvori Symeon agerer idiot, tager sin begyndelse. Det punkt i beretningen, hvor Symeon ophører med at være eremit, og begynder et liv som idiot, er meget præcist markeret: I det øjeblik Symeon går gennem byporten til Emesa, forlader han sit gamle liv, og begynder på et nyt, og det gør han så spektakulært, at læseren ikke kan undgå at fornemme begivenhedens særlige betydning.

Da Symeon beslutter at forlade ørkenen, forsøger han at overbevise sin følgesvend fra tiden i klostret og i ørkenen om, at de bør drage til byen: "What more benefit do we derive, brother, from passing time in the desert? But if you hear me, get up, let us depart; let us save others" (Krueger 1996, 148). Skønt han har spæget sin krop i 29 år, føler følgesvenden sig endnu ikke helt stærk nok – han døjer stadig med kødets lyst – og vælger at blive, så Symeon må drage alene til Emesa. Da han ankommer til byen foregår det ifølge Leontius som følger:

When the famous Symeon found a dead dog on a dunghill outside the city, he loosened the rope belt he was wearing, and tied it to the dog's foot. He dragged the dog as he ran and entered the gate, where there was a children's school nearby. When the children saw him, they began to cry, "Hey, a crazy abba!" And they set about to run after him and box him on the ears (Krueger 1996, 151).

Skildringen af en idiots liv er netop en *hagiografi*, dvs. en beskrivelse af en *helgens* liv og levned, nemlig de begivenheder, der nødvendigvis måtte føre frem til kanoniseringen, og som gav helgenen bolig i Guds himle ved Menneskesønnens side blandt englengene og alle de andre helgener. Det bærende element i enhver hagiografi er *imitatio Christi*, og Jesus er modellen, både når det gælder ørkenaskese, og når det gælder idioti. Men det er ikke de samme episoder i Jesu liv, der imiteres og refereres til. Den tidligere forskning har overset eller i det mindste underbelyst, at en hagiografi over en eremit har Jesu liv i ørkenen og på landet som model, mens en hagiografi over en idiot derimod har Jesu liv i byen – dvs. Jerusalem – som model. Det er således min påstand, at Leontius i sin konstruktion af Symeon og dennes virke har haft den evangeliske Jesus og passionshistorien for øje. Ligeledes er det min påstand, at såvel biskop Leontius som dennes læsere, der er en del af den græske ortodokse kirke, så at sige var prædisponerede for at modtage budskabet i passionshistoriens ånd. Når læseren (eller lytteren) blev præsenteret for idioten Symeons liv og levned, forstod denne vanemæssigt, at Symeon var i Jesu sted som den der var pint, plaget og korsfæstet, men også genopstanden. Det har derfor ikke ligget Leontius' læsere fjernt at sidestille Symeons indtræden i Emesa

med Jesu indtog i Jerusalem Palmesøndag, at sidestille Symeon og hans døde hund med Jesus og hans æsel. Jesus og æslet er baggrund og begrundelse for Symeons gadeteater, men dette scenarie udsættes samtidig for en skandaliserende radikaliserings, der er en nødvendig del i det idiotiske adfærdsmønster. Det skal jeg udfolde nærmere i det følgende, men først er der grund til at præsentere og diskutere andre fortolkninger af den døde hund.

### 5. Den kyniske hund

Som nævnt har Derek Krueger (1993 og 1996) forsøgt at sandsynliggøre, at Leontius i Symeons levned vælger hunden, den særprægede entré og en lang række af Symeons skandaliserende aktiviteter i øvrigt ud fra sit kendskab til den kyniske tradition. Kruegers pointe kan opsummeres i følgende: "In attaching Symeon to the dog, Leontius attaches Symeon to the Cynic tradition, both linguistically and metaphorically. Symeon brings this tradition back into the city." (1993, 438).

Det græske ord *kynikós* betyder hundsk eller hundeaftig, og ligger bag smædebetegnelsen kyniker, en titel, som kynikerne selv betragtede som en ærestitel. Hunden kunne derfor pege i retning af den kyniske tradition, men hertil kommer Symeons holdning og adfærd, hans foragt for den 'dennesidige' verden, en foragt der giver sig udslag i skandaliserende oprør mod de almindelige konventioner. I sine konkrete udtryk falder dette oprør sammen med de midler, hvorved kynikerne udøvede deres 'naturlighed', hvad enten de vandrede nøgne omkring i gader og stræder, hengav sig til uhæmmet prutning eller udtømte deres tarme, når og hvor behovet måtte opstå. En fællesnævner for disse tilbøjeligheder er, at private funktioner overføres til et offentligt rum. Her byder hunden sig til som metafor, for den er et omstrejfende husdyr, der lever i byen, og er "proverbial for its tendency toward indecent activity" (Krueger 1993, 424): Hunden slikker sig selv bagi, æder sin egen afføring og trives i skambunker og affald, hvorfor den er en velegnet metafor for den asociale kyniker. Hunden bekymrer sig ikke om kulturens dømmende blik: Den er skamløs.

Spørgsmålet om den kyniske indflydelse på Leontius' værk er både litteraturvidenskabeligt og historisk. Leontius' hagiografi over Symeon er en litterær konstruktion, som kan være inspireret af overleveringer om den kyniske tradition, men spørgsmålet er videre, om idioternes religiøse praksis kan siges at ligge i forlængelse af kynikernes adfærdstradition, om ikke direkte, så indirekte. Burton Mack (1996) har påpeget, at den historiske Jesus udviser en lang række træk, som genfindes hos hellenismens samtidige kyniske vandrefilosoffer. Det kan derfor meget vel være de kyniske træk ved evangeliernes Jesus-skikkelse, der genfindes hos Symeon, træk, som Leontius måske har trukket op under inspiration fra fortællingerne om de kyniske vismænd. For levnedskildringens læser, der ikke har kendt til den særegne kyniske tradition, er Symeon imidlertid blevet læst på baggrund af fortællingerne om Jesus. Og uanset, hvor meget Leontius har hentet i beretningerne om kynikerne, så er denne tradition blevet reciperet



– indoptaget og fortolket – i et særligt kristent perspektiv, hvorfor det ikke går an at reducere Symeon til kyniker. Men der er klare lighedstræk mellem idioten og kynikeren, så Leontius kan næppe have indført det kyniske som et fremmedelement. Hvis han har skildret Symeon i lyset af en overleveret litterær tradition om kynikerne, så er det fordi den allerede eksisterende idiot-tradition åbnede mulighed herfor i kraft af en slående lighed. Valget af den døde hund kan således meget vel være inspireret af den etymologiske betydning af ordet kyniker, men måske er der blot tale om et heldigt sammentræf, for den døde hund udgør et symbol, dvs. en overdetermineret betydningsknude, hvis forskellige aspekter peger i flere retninger. En død hund vækker afsky, ligesom idioten fremkalder væmmelse, og en idiot, der samler en død hund op og som en anden skat, er latterlig (som Klods-Hans og hans døde krage). Men en idiot, der forankrer en død hund til sin egen krop, er også tragisk, og det i dobbelt forstand, dels som *ufrivilligt offer*, som idiot eller evnesvag, der kalder på medlidenhed, når latteren har lagt sig, dels som *frivilligt offer*, som hellig idiot, der fremkalder ærefrygt, når den sande sammenhæng begynder at dæmre. Dette sidste offer-aspekt er måske ikke ganske fremmed for den kyniske tradition, men i en kristen ortodoks sammenhæng er det dog mest nærliggende at søge en forbindelse i fortællingen om Jesu passion.

## 6. Den religionsfænomenologiske hund

Hunden er ikke transparent, men litterær i den betydning, at det sceneri og den situation, Leontius skaber, besidder den gode litteraturs kombination af præcision og udtømmelighed. Situationen kan ikke ‘oversættes’ til en enkelt tanke uden betydnings-tab. De lingvistiske og metaforiske allusioner til kynismen er antageligvis til stede sammen med hentydningerne til evangelierne, men hunden har også et mere alment religionsfænomenologisk potentiale. Vi har at gøre med en død hund, der bindes til Symeons bælte og slæbes gennem byporten ved lige netop den lejlighed, hvor Symeon forlader ørkenen og entrer byen, hvor han forlader det mortificerende liv i ørkenen, og begiver sig ud i idiotens skamløshed. Som sådan kan hunden læses som et overgangssymbol, eller som en del af en overgangsrite.

Hunden kan med Kislingers ord karakteriseres som et “Symbol des Übergangs vom Diesseits zum Jenseits” (Kislinger 1988, 168). Han mener, at den verden, Symeon ved hjælp af sin døde hund skrider ind i, er Hades, og han sammenligner Symeons hund med Kerberos, der vogter indgangen til Hades. Han henviser desuden til Charon, færgemanden, der oprindeligt skulle have været hundeaftig, og han sammenligner med Anubis, den hundehovedede ægyptiske gud, der overvågede balsameringen af de døde (Kislinger 1988, 167f). Nærmere bestemt læser Kislinger Symeons entre i Emesa som en parodi på sjælens rejse til Hades: Hvor hunden burde fragte den døde sjæl, er det her en helgen, der fragter en død hund. Kislinger undrer sig dog selv over, at en sådan hedensk, religiøs symbolisme skulle have været tilgængelig i det syvende århundrede, og det gør han med rette. Den komparative undersøgelse af motiver fra i tid og sted

forskellige betydningsuniverser kombineres vanskeligt med genetiske og historiske betragtninger. Når sammenligningen bliver til årsagsforklaring går det ofte galt, idet man reducerer det ene betydningssystem til en senere og dårligere udgave af det andet.<sup>2</sup> I det hele taget bør man være tilbageholdende med at søge koderne til symbolerne i 'fremmede' betydningssystemer, og i stedet spørge efter deres funktion i den givne kontekst, i dette tilfælde i den græsk-ortodokse hagiografi. Denne teksts historiske mening er forankret i en bestemt situation, givet med dens epokale, diskursive referenceramme. Religionsfænomenologisk er hunden nok et overgangssymbol, men der må spørges efter, hvordan denne hund fungerer som sådan i en kristen betydningssammenhæng, mere præcist i passionshistoriens kontekst.

### 7. Den døde hund – idiotens krop

I en kristen sammenhæng er det et afgørende træk, at det er en *død* hund, der spiller en rolle ved Symeons indtræden i byen. Den skal derfor ikke alene læses som en henvisning til Jesu indtog i Jerusalem Palmesøndag, men også til korsfæstelsen. Jesu indtog er en performance, der parodierende imiterer krigerkongens triumftog. Han kommer ikke ridende på sin store krigshingst, omgivet af bevæbnede soldater, men på et sagtomdigt æsel, omgivet af magtesløse tilhængere. Han hyldes af folkemængden, men på skrømt, for i løbet af et par dage er det den, der kræver ham korsfæstet som gudsbespotter. Symeons entré er også en performance, en iscensættelse, men han vælger en form, der med det samme fremkalder forfølgelse og hån. Selv denne døde hund synes at være en mærkværdig måde at fremstille et æsel på, så der er mening med galskaben, også Symeons. Både æselet og hunden er betydningsfulde rekvisitter i et indtog, hvorfor de ligner hinanden, men som symbol er den døde hund anderledes fortættet og sammensat.

Symeon forlænger sin krop med en død hund i det øjeblik, hvor han ophører med at bo i ørkenen og begynder sit liv som idiot, og det må der være en pointe i. Ørkenasketers og idioters kroppe anvendes og eksponeres nemlig vidt forskelligt, fordi de både før og efter døden forholder sig forskelligt til såvel sjælen som omgivelserne. En ørkenasket prøver at lade sin krop komme til at ligne en ørken. Han undlader at spise og drikke og undertrykker alle øvrige fysiske behov, hvorved han udtærer og

---

<sup>2</sup> Thompson (1987) er et eksempel på forskningens reduktionistiske tendens. I stedet for at fastholde idiotfænomenets sammensathed og se det som overdetermineret, bestemt af flere samvirkende faktorer, søger hun en endimensional forklaring og kommer frem til den besynderlige erkendelse, at de russiske idioter i virkeligheden er forklædte, sibiriske shamaner (97-123). Eftersom idioterne optræder i en kristen, hagiografisk sammenhæng, er denne opfattelse lidet troværdig. Idioterne er en del af den russiske ortodokse kirke og en del af den virkelighed, der forudsættes af mennesker, der forstår sig selv som kristne. Thompson giver altså ikke noget meningsfuldt svar på, hvad idioterne betyder for de mennesker og den kirke, der er fænomenets kontekst, men nøjes med at påstå, at det, der tager sig ud som kristendom, i virkeligheden er shamanisme.

døder sin krop i en sådan grad, at den nærmest ophører med at være til. Således også Symeon, der efter 29 år i ørkenen har opnået en sådan kontrol over kødet, at han, da han siden hen i Emesa træder kvindernes badehus, oplever sin krop som ikke eksisterende:

It was entirely as if Symeon had no body ... he stripped off his garment and placed it on his head like a turban ... and he ran and entered into the midst of the women, as in the presence of the Lord of glory. The women rushed against him, beat him, and threw him out. The God-loving deacon John asked him, when he told him his whole life, "For God's sake, father, how did you feel when you entered into the women's bath?" He said, "Believe me, child, just as a piece of wood goes with other pieces of wood, thus was I there. For I felt neither that I had a body nor that I had entered among bodies (Krueger 1996, 153).

Symeons krop er ligeså død som et stykke træ, ligeså ufrugtbar som en ørken. Det er sandheden om Symeons krop, og denne sandhed bliver i al fortrolighed fortalt til det eneste menneske, der kender Symeons hemmelighed, og fra hvem beretningerne fra Symeons liv angiveligvis stammer. Byens borgere i almindelighed, både de, der ser ham gå ind i badehuset, og kvinderne der smider ham ud, har selvsagt en helt anden opfattelse af Symeons krop, herunder af dennes eget forhold til kroppens funktioner og behov. Medens Symeon lever i ørkenen lader han sin krop leve en ørkens minimale og udtærede liv. Da han kommer til byen lever han i al hemmelighed akkurat ligeså asketisk som før, men tilsyneladende og offentligt lader han nu sin krop leve en bys skamløse og pulserende liv. Der består altså en strukturel lighed mellem helgener i henholdsvis ørken og bymiljø, hvad forholdet mellem krop og omgivelser angår: Denne bringes til at ligne eller smelte sammen med sine fysiske omgivelser.

Hvad kroppen angår, består forskellen mellem ørkenasket og idiot i dens relation til sjælen. En ørkenasketens krop er på mange måder sjælen lig. Kroppen er jo så at sige uden kropslige behov og uforanderlig. Ørkenasketens krop er en enkel og ædel komposition af skind og ben, ligeså udtæret og evig som en ørken, ligeså ren og immateriel som sjælen. Idiotens tilsyneladende og offentlige krop er derimod snarere en spejlvending af sjælen. Idiotens krop er saftig, substantiel, foranderlig og for-gængelig, men idioten har forlængst lagt denne krop bag sig og kan slæbe den gennem et hvilket som helst søle uden derved at bringe sjælen i fare. Som Symeon kan han omgås nøgne kvinder uden at opleve hverken sin egen eller andres kroppe. Omvendt er ørkenasketens krop meget lidt resistent over for livet og må holdes i stramme tøjler af hensyn til sjælels sikkerhed. Det véd Johannes, Symeons følgesvend under de 29 år i ørkenen, og han tør ikke udsætte hverken sjæl eller legeme for smittefare.

Den hund Symeon slæber gennem byporten er derfor et billede på Symeons krop og dermed et billede på det miljø, kroppen smelter sammen med, nemlig byen Emesa. Den er samtidig et udtryk for, at Symeon har forladt sin krop: Efter 29 år i ørkenen er Symeons krop 'død', derfor den døde hund. Hunden illustrerer, at den krop Symeon

slæber gennem Emesas søle er upåvirkelig. Symeon og hunden er på en gang forbundne og adskilte, på samme måde som Symeons krop og sjæl er det, og i og med at Symeon gør sin entre i Emesa, sker der en dobbelt udveksling mellem krop og sjæl, mellem hunden og Symeon. Der sker en tilsyneladende udveksling, og der sker en hemmelig udveksling. Den første, som finder sted *coram publico*, består i, at Symeon ved at slæbe på hunden forsyner sig selv med hundens egenskaber, hunden, der notorisk er berømt for sine anstødelige tilbøjeligheder. Ved hjælp af denne simulerende udveksling gør Symeon sig til genstand for den almindelige borgers forargelse, han gør sig til idiot. Den anden – den egentlige udveksling *coram deo* – går den modsatte vej. For på trods af, hvad de bedragede borgere måtte tro, er det ikke hunden, der smitter Symeon, men Symeon, der lader sit jordiske hylster falde af på hunden. Symeon forærer så at sige sin aflagte krop til den døde hund. I offentlighedens øjne påtager Symeon sig alle hundens (kroppens) skandaliserende egenskaber og stiller sig derved an som en, der er fuldstændig i sine drifters vold. Men i virkeligheden lægger han sin kropslighed fra sig på den døde hund.

Symeon har forladt sin krop og dermed undsagt sig den målestok, hvormed mennesker måler sig selv og hinanden – ligesom Jesus undsagde sig denne målestok, da han som idiot red ind i Jerusalem, for at skandalisere den almindelige *modus vivendi* i sin kamp mod de handlendes og vekselernes alt for timelige foretagsomhed i selve templets forgård.

## 8. Den fraværende krop

Idioten Symeon slæber i hundens skikkelse sin krop gennem byen, men da han dør, er hans krop forsvunden. Han efterlader sig en tom grav, hvilket kendetegner idioterne (Krueger 1996, 170). Det samme gør således Andreas af Konstantinopel; thi Gud har taget dem til sig (Rydén 1995, II, 300, v 4382-87). Det er en situation eller en symbolik, der tydeligvis associerer til Jesu tomme gravkammer, og som understreger det særlige ved idioternes forhold til kroppen. Tilstedeværelsen af deres afsjælede legemer spiller ikke den samme rolle som hos andre helgener. Eksempelvis var Prokopij af Ustiug efter sin død forsvundet i tre dage, førend liget blev fundet. Det var nemlig dækket af sne, selvom det var midt i juli. Der blev holdt en gudstjeneste, og han blev begravet der, hvor han havde ønsket sig det, og dermed færdig (Kovalevskij 1895/1969, 166). At idioten var en helgen dokumenteres altså ved kroppens fravær – helt modsat af, hvordan det forholder sig med mere traditionelle former for helgendyrkelse.

Gilbert Dagron (1990, 934) har gjort den bemærkelsesværdige iagttagelse, at en død idiots fraværende krop er en diametral modsætning til kroppens meget manifesterede tilstedeværelse hos den levende idiot. I de uvidende tilskuers øjne er denne jo tilsyneladende kun krop. Når han dør, er selvsamme krop fraværende. Lige omvendt forholder det sig med eksempelvis ørkenasketen. Medens den traditionelle helgen lever, er hans mortificerede legeme indtørret og så godt som forstøvet og fraværende,

hvorimod hans afsjælede krop bliver til en relikvie, hvis hele hellighed baserer sig på kropslige og fysiske tegn. Når en traditionel helgen dør, er det et tegn på hans hellighed, at kroppen ikke går i forrådnelse, men udsender liflige dufte. Helgenen ligner en levende person, der sover. Den krop, der ikke var andet end en skygge mens asketen levede, bliver efter dennes død pludselig meget tilstedeværende i et nærvær, der grunder sig på lige netop den sanselighed og biologi, som asketen i levende live forsøgte at lægge bag sig: Kroppen bevarer sin lød, læberne er røde og fyldige, og fra graven flyder gerne en undergørende olie.

I *Brødrene Karamazov* findes en uforglemmelige episode, hvor en krop, der medens den lever ikke er af nogen betydning, pludselig bliver skandaløst tilstedeværende efter døden. Det er episoden, hvor den gode munk Zosima dør, og klostrets øvrige munke samt en talrig skare af forventningsfulde borgere har samlet sig ved båren for at blive vidner til det eller de mirakler, der nødvendigvis må indtræffe ved en så hellig mands død. Det er meget varmt og fugtigt i kapellet og der er nok enkelte blandt de tilstedeværende, der tænker på om det ikke var en god idé at åbne et vindue, men tanken udsiges ikke, for det ville være det samme som at antyde, at den hellige mands legeme stank af lig – en utilstelig krænkelse. Men katastrofen indtræder og dermed skandalen. Zosimas legeme viser ikke tegn på den hellige uforgængelighed, men under udsendelse af en veritabel stank begynder det tværtimod at gå i forrådnelse ualmindelig hurtigt. Zosimas modstandere, blandt andre idioten Ferapont, udlægger dette som et tegn på Guds mishag ved Zosimas virke. Som Ferapont bemærker, så levede Zosima i sin bløde lænestol, hvor han mæskede sig i syltetøj, mens han modtog sine besøgendes æresbevisninger, og han valgte at dø i sine venners nærværelse.<sup>3</sup>

Da Symeon dør, ønsker han ikke et sådant postyr. Som en hund kryber han uset ind under nogle grene og overgiver sin sjæl til Gud. Efter to dage bliver han fundet af nogle folk, der undrede sig over ikke at have set ham på gaden. Da de finder ham, konkluderer de, at han så bestemt var idiot, når han kunne vælge at dø på denne måde. Symeons legeme fragtes af to mænd til de ukendtes grav, men på vejen derhen hører en tidligere jøde, som Symeon havde omvendt, et tusindfoldigt englekor, der priser Symeon. Da Johannes, Symeons fortrolige, og mange andre senere erfarer dette, skynder de sig til Symeons fattige grav for at give ham en mere værdig begravelse, men da de ankommer er Symeon forsvundet: Graven er tom. Da kalder den rungende tavshed vidnerne ud af deres vildfarelse: “Then all came to their senses, as if from sleep, and told each other what miracles he had performed for each of them and that he had played the fool for God’s sake.” (Krueger 1996, 170). Den tomme grav er det gabende hul, der nu bliver fyldt op med fortællingen om Symeon og hans døde hund.

---

<sup>3</sup> Om Dostojevskijs forhold til idioterne, se min artikel “Den korsfæstede idiot. Dmitrij Karamazov, mimetisk begær og jurodstvo”, *Svantevit* XIX, nr. 2, København og Århus 1998, s. 49-66.

## Litteratur

DAGRON, GILBERT

1990 "L'Homme sans honneur ou le saint scandaleux", *Annales* 45, 929-39.

IVANOV, SERGEI A.

1994 *Vizantijskoe jurodstvo*, Moskva.

1995 "From 'Secret Servants of God' to 'Fools for Christ's sake'. Byzantine Hagiography", Ingunn Lunde, ed., *The Byzantinum and Russian Holy Fools*, Bergen.

KISLINGER, EWALD

1988 "Symeon Salos' Hund", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 38, 165-70.

KOVALEVSKIJ, IOANN

1969 *Jurodstvo o Khriste. Khriste radi jurodivye Vostochnoj i Russkoj Tserkvi*, (Moskva 1895) London.

KRUEGER, DEREK

1993 "The Life of Symeon the Fool and the Cynic Tradition", *Journal of Early Christian Studies* 1, 423-42.

1996 *Symeon the Holy Fool: Leontius' Life and the Late Antique City*, Berkeley.

MACK, BURTON L.

1996 "Jagten på den historiske Jesus", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 29, 35-54.

RYDÉN, LENNART

1970 *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontius von Neapolis*, *Studia Graeca Upsaliensia* 6, Uppsala.

1981 "The Holy Fool", Hackel Sergei, ed., *The Byzantine Saint*, London, 106-13.

1995 *The Life of St. Andrew the Fool*, *Acta Universitatis Upsaliensis, Studia byzantina Upsaliensis* 4:1 & 4:2, Uppsala.

SYRKIN, ALEXANDER Y.

1982 "On the Behavior of the Fool for Christ's Sake", *History of Religions* 22, 1, 150-70.

THOMPSON, EWA M.

1987 *Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture*, Lanham.

TOLSTOJ, LEO

1963 *Barndom, opvækst og ungdom*, København.

## Summary

*Symeon of Emesa is a holy fool. When holy fools appear in public, they behave as if they were mad, but at night when they are alone with God, they act as "normal" ascetics: they pray and cry and prostrate themselves. When Symeon came to Emesa, he tied a dead dog to his belt and dragged it through the city gate. In my view, Symeon with his dead dog and idiotic and enigmatic behaviour is to be understood in relation to the passion of Christ. Holy foolishness is an ascetic practice, which is located and performed in the moral wilderness of the city. When anchoritic practices of asceticism take place in the physical wilderness of the desert or other remote (from civilisation) regions, the ascetic role model is Jesus in the desert. When the ascetic is a holy fool of the city, the model is Jesus in Jerusalem. When the anchoritic ascetics perform, their bodies, as well as their environment (the desert), are functioning as graphic and physical testimonies to the anchorites' virtuous souls. When the holyfools perform, their bodies are similarly a part of the fluid vanity of their environment: the city. But neither city nor body has any graphic equivalence to the holy fool's soul, which is the direct opposite of his body. The dog belonging to Symeon of Emesa is to be understood in the light of this relationship between soul and body, i.e., the dog is to be understood in*

*relation to Christian virtues regarding asceticism, in particular holy foolishness. The significance of the dog does not necessarily depend on internal references to neither cynicism, as Derek Krueger would maintain, nor to Greek or Egyptian gods, as is the opinion of Ewald Kislinger. The dead dog is a symbol of Symeon's dead body.*

Kasper Graarup  
Cand.mag.  
P. P. Ørumsgade 4, 4.tv.  
8000 Århus C