

SŁOWO GRANICZĄCE Z MILCZENIEM. CHRYSTUS W TEOLOGII DOSTOJEWSKIEGO

Będzie tu mowa o Chrystusie Dostojewskiego, takim, jakiego opisuje on w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, po to, aby oddać hołd podwójnej — jak nam się wydaje — prawdzie. Po pierwsze, trudno jest polubić — a tym samym prawdziwie zgłębić — rosyjską myśl religijną ostatnich wieków, jeśli pomija się milczeniem twórczość Dostojewskiego. Po drugie, nie wolno przejść nad nią do porządku dziennego, jeśli chcemy zgłębić problem chrystologii (nieważne staje się w tym momencie, czy chodzi o „Chrystusa rosyjskiego”, czy po prostu o Chrystusa). Uważamy, że Chrystus Dostojewskiego — daleki od tego, by stanowić jedynie czysty wymysł literacki — to odnowiona propozycja pełnej i szczególnej chrystologii¹.

1. Dostojewski; a myśl rosyjska

Kiedy mówimy, że poznanie twórczości Dostojewskiego jest obowiązkowym krokiem ku poznaniu myśli rosyjskiej, nie oznacza to, że wskazujemy jedynie na jego wpływ duchowy, rozumiany jako coś ulotnego, tworzącego pewną atmosferę intelektualną. Jeśli zgodzimy się z Camusem, że nasz wiek jest bardziej wiekiem Dostojewskiego niż Marksa², należałoby powiedzieć, że związek myśli rosyjskiej z Dostojewskim jest w pewnym sensie jeszcze bardziej obiektywny. Gdybyśmy odrzucili jako przesadzony pogląd Bierdiajewa, który widzi w Dostojewskim „największego metafizyka rosyjskiego”³, i nie zgodzilibyśmy się z opinią, że „wszystkie nasze poglądy metafizyczne pochodzą od Dostojewskiego”⁴, musielibyśmy przynajmniej przyznać, iż „najbardziej wnikliwy i złożony nurt metafizycznej myśli rosyjskiej płynie korytem wyźłobionym przez Dostojewskiego i od niego się

¹ Niniejszy artykuł jest jedynie wstępem do szerszego opracowania, którego intencją jest rekonstrukcja chrystologii w filozofii rosyjskiej zgodnie z hipotezą, że Chrystus, Bóg—Człowiek, stanowi w ramach tej filozofii prawdę i wzór działalności teologicznej, filozoficznej i ogólnie — kulturalnej.

² Cytowane przez O. Clement, *La rivolta dello Spirito*, Milano 1980.

³ N. A. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Milano 1945 (1977), s. 15.

⁴ Tamże, s. 218.

wywodzi”⁵. Wystarczy przypomnieć, że wszyscy wielcy myśliciele rosyjscy z końca ubiegłego i początku naszego wieku, katolicy i prawosławni, mający na swym koncie wielkie dzieła i krótkie artykuły, wszyscy chcieli (albo musieli) jakoś do Dostojewskiego nawiązać: Sołowjow w swoich *Trzech mowach* upamiętniających Dostojewskiego⁶, Rozanow w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*⁷, Mereżkowski w *Tołstoj a Dostojewski*⁸, Czesław w *Dostojewski a Nietzsche: filozofia tragedii*⁹, Bułhakow w artykule o *Iwanie Karamazow* jako modelu filozoficznym¹⁰, Wiaczesław Iwanow w dwóch artykułach o powieści-tragedii i o *Demonach*¹¹, Bierdiajew w *Koncepcji Dostojewskiego*¹², Frank w artykułach o Dostojewskim i kryzysie humanistyki oraz w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*¹³, Zenkowski w pracy na temat piękna w światopoglądzie Dostojewskiego¹⁴.

Trzeba zaznaczyć, że w przypadku Sołowjowa relacja ta jest bardziej skomplikowana. Sołowjow i Dostojewski żyli niemal współcześnie; podczas gdy Gassen¹⁵ mówi np. o dominującym wpływie Dostojewskiego na poglądy Sołowjowa o wolnej teokracji, to Stremoukow uważa taką opinię za „przesadzoną” i woli raczej mówić w tym kontekście o wpływie nie tyle „w płaszczyźnie teorii”, ile „w płaszczyźnie emocjonalnej”, nie negując jednak, iż ten wpływ „nabiera coraz większego znaczenia w poglądach So-

⁵ Tamże, s. 216.

⁶ W. Sołowjöv, *Tri reci w pamjat' Dostoevskago*, w: *Sobranie Socienienij, Zizn' s Bogom*. Bruksela 1966, t. III, ss. 186—218.

⁷ W. W. Rozanow, *Legenda o Wielikom Inkwizitorze*, S. Petersburg 1894 — Monachium 1970.

⁸ D. S. Mereżkowski, *Tołstoj i Dostojewskij*, S. Petersburg 1901—1903.

⁹ L. I. Czesław, *Dostojewskij i Nitse. Filozofia tragedii*, S. Petersburg 1903 — Paryż 1971.

¹⁰ Opublikowane w zbiorze *Ot marksizma k idealizmu*, Moskwa 1903 — Frankfurt 1968, tłum. wł. w: *Rivista del Centro Studi Russia Cristiana*, nr 2 (164), marzec—kwiecień 1979, ss. 36—66.

¹¹ Opublikowane początkowo w czasopiśmie *Ruskaja Mysl* w roku 1911 i włączone później do zbioru *Borozdy i mezi*, Moskwa 1916.

¹² N. A. Berdjaev, *Mirosozercanie Dostoevskago*, Berlin 1923 — Paryż 1968.

¹³ Pierwszy z nich opublikowany został w czasopiśmie *Put'* nr 27, kwiecień 1931, ss. 71—78; drugi, opublikowany w Monachium w roku 1933, zachował się w tłumaczeniu na włoski, opublikowanym w *Rivista del Centro Studi Russia Cristiana*, nr 6 (150), listopad—grudzień 1976, ss. 15—24.

¹⁴ W. W. Zenkowski, *Problema krasoty w mirosozercanii Dostoevskago*, w: *Put'* nr 37, luty 1933, ss. 36—60.

¹⁵ Por. S. J. Gassen, *Borba utopii i awtonomii dobra w mirozzrenie F. M. Dostoevskago i W. Sołowëva*, w: *Sowremiennija Zapiski*, nr 45—46, 1931, tłum. wł. w: S. Hessen, *Il bene e il male in Dostojewskij*, Roma 1980, ss. 69—142.

łowjowa”¹⁶. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, jeśli weźmiemy pod uwagę, że zarówno Gassen jak i Stremoukow znajdują u Dostojewskiego wpływy Sołowjowa, na przykład w znakomitej konstrukcji *Braci Karamazow*, czy też w ostatecznej formie uniwersalizmu Dostojewskiego. Prawdę mówiąc, wydaje nam się, że obie oceny łączy w sobie pogląd księcia Eugeniusza Trubieckoja, który mówi o „wzajemnym wpływie”¹⁷ — pogląd podzielany także przez ojca Sergieja Sołowjowa, siostrzeńca wielkiego filozofa¹⁸. Uważamy, że w tym przypadku zamiast mówić o wzajemnej zależności (która w istocie miała miejsce), należałoby raczej uznać Sołowjowa i Dostojewskiego za dwóch ojców filozofii rosyjskiej i przypisać również Sołowjowowi te zasługi, które uprzednio przypisywaliśmy Dostojewskiemu. Mikołaj Loski traktuje całą filozofię rosyjską (wymienia przy tym wszystkich myślicieli, o których wspomnieliśmy) jako „gałęzie i odrosty” systemu Sołowjowa¹⁹. Tyle tylko, że (i tu wracamy do punktu wyjścia) jeśli „ojcostwo” Sołowjowa było przez wielu autorów odrzucone — choć wszyscy uznawali jego geniusz — albowiem nie potrafili przyswoić sobie jego „unitotalnego” i — w szerokim znaczeniu — „zamkniętego i wszechogarniającego” systemu, to „ojcostwo” Dostojewskiego przyjęto o wiele łatwiej właśnie z powodu polifonicznego charakteru jego powieści, w których każdy mógł się doszukać jakiegoś poprzednika.

Inną sprawą jest prześledzenie rozwiązań, na które wskazywał lub wskazałby Dostojewski, znalezienie w jego twórczości — podobnie jak w twórczości Sołowjowa — pewnego „systemu” lub potraktowanie pisarza jako „nauczyciela życia” (z tym wszystkim, co z punktu widzenia filozofii i teorii oznaczało to określenie dla rosyjskich filozofów religii). Z pewnością ani Rozanow, ani Mereżkowski, ani Czestow, nigdy nie byli jego wiernymi interpretatorami: Rozanow identyfikował Dostojewskiego z Wielkim Inkwizytorem; Mereżkowskiemu chyba nigdy nie udało się odróżnić Chrystusa od antychrysta; Czestow był zbyt przywiązany do człowieka wnętrza ziemi. Ale niezależnie od tego, czy wiernie oddawali oni poglądy Dostojewskiego czy też nie, faktem jest, że od

¹⁶ D. Stremoukow, *Wladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, L'Age d'Homme, Lozanna (b.r.) ss. 65—66.

¹⁷ Por. E. N. Trubieckoj, *Miroszercanie W. S. Sołowjowa*, Moskwa 1913, t. I, ss. 73—74.

¹⁸ Por. S. M. Sołowjow, *Ziżń i tworczeskaja ewoljucija Władimira Sołowjowa, Ziżń s Bogom*, Bruksela 1977, s. 199.

¹⁹ N. O. Loski, *W. Sołowjow i jego preemniki w russkoj religioznoj filosofii*, w: *Put'* nr 2, styczeń 1926, s. 13.

niego pochodzą tematy, jakie poruszali. To, że nie uwzględnili jego rozwiązań, jest — jak już powiedzieliśmy — inną sprawą i w żaden sposób nie kwestionuje powinowactwa między myślicielami rosyjskimi i Dostojewskim.

Wśród rozmaitych tematów poruszanych przez Dostojewskiego wyodrębnić można (jak uczynił to Clément²⁰) motyw poznania Boga przez miłość, to znaczy dostępu — poprzez wiarę i miłość — do Niedostępnego, który zezwala na uczestnictwo; motyw „teologii mistycznej, którą poznaje się tylko dzięki objawieniu Bożemu i chłonnemu uczestnictwu człowieka”²¹. Temat ten, który Clément stawia na pierwszym miejscu, stanowi oś, wokół której obracać się będzie nasza analiza: miłość czyni możliwym poznanie Boga, albowiem miłość jest zasadą życia Bożego. Daleka od tego, aby być kategorią uczuciową lub czysto etyczną, definiuje ona w pewien sposób samą istotę życia Bożego, jest kategorią ontologiczną: Bóg jest Miłością, albo — jak powiedział Filaret z Moskwy (1782—1867) — jest „Miłością Ojca, który wieszka na krzyżu, Miłością Syna, który jest ukrzyżowany, Miłością Ducha Świętego, który triumfuje dzięki niezwycczonej mocy Krzyża”²². Chrystus może więc być pojmowany tylko jako Miłość; tylko w miłości zrozumieć można enigmatyczne słowa Ewdokimowa: „być wybranym przez Boga oznacza: być przez Niego opuszczonym”²³ oraz: „każda wielka miłość jest zawsze miłością ukrzyżowaną”²⁴. Ponieważ w takich wypadkach nawiązuje się zawsze, pośrednio lub bezpośrednio, do Chrystusa, można to również wyrazić nieco inaczej: kulminacją Słowa Bożego jest Cisza na Krzyżu (Wybraniec Boży jest osamotniony, Miłość — ukrzyżowana)²⁵.

Te ostatnie słowa przybliżają nam sposób, w jaki Dostojewski ożywia postać Chrystusa. Ale zanim przyjrzymy się dokładniej tej postaci, zatrzymajmy się jeszcze przez chwilę nad przyczyną, jaka skłania nas do zapoznania się z opinią Dostojewskiego. Kiedy mowa o Chrystusie, skojarzenie z wielkim powieściopisarzem staje się czymś naturalnym nie tylko z powodów, o których już mówiliśmy, ale także dlatego, że dogłębne poznanie Chrystusa było wewnętrzną potrzebą Dostojewskiego przez całe jego życie.

²⁰ O. Clément, wstęp do: P. N. Ewdokimov, *Dostojewsky et le problème du mal*, Paris 1978, ss. V—VII.

²¹ P. N. Ewdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 1969, s. 18.

²² Cyt. za: P. N. Ewdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972, s. 59.

²³ P. N. Ewdokimov, *Dostojewsky et le problème du mal*, dz. cyt., s. 181.

²⁴ P. N. Ewdokimov, *Le età della vita spirituale*, Bologna 1968, s. 44.

²⁵ Tak sądzi m.in. sam Ewdokimov, który traktuje *Legendę* jako „wstęp do książki o Jezusie Chrystusie” *Dostojewsky et le problème du mal*, s. 25.

Pod datą 24 grudnia 1877 roku pisarz zanotował znane słowa: „*Memento. Na całe życie. 1) Napisać rosyjskiego Kandyda. 2) Napisać książkę o Jezusie Chrystusie. 3) Napisać wspomnienia*”. Choć wiadomo, że do książki o Jezusie napisał tylko jeden rozdział, *Legendę o Wielkim Inkwizytorze*, prawdą jest również — jeśli wierzyć słowom samego Dostojewskiego — że temat ten „nosił w duszy prawie przez całe życie”²⁶. Niezależnie od tego, jak było naprawdę, jeśli chcemy poznać poglądy Dostojewskiego na temat Chrystusa, powinniśmy zwrócić uwagę przede wszystkim na *Legendę*, tam bowiem „należy szukać pozytywnej koncepcji religijnej Dostojewskiego”²⁷, tam odnajdziemy „klucz do filozofii wiary i filozofii historii w ujęciu Dostojewskiego”²⁸.

2. Legenda o Wielkim Inkwizytorze

Znane są zastrzeżenia Guardiniego, dotyczące sposobu przedstawienia chrześcijaństwa i Chrystusa w *Legendzie*²⁹: chrześcijaństwo jest tam „nierealne”, a Chrystus — fałszywy. Chrystus Dostojewskiego nie wykazuje żadnej „istotnej więzi z Ojcem Stworzycielem”. Jest niezdolny do nawiązania ze światem relacji przeistoczenia. Jest wreszcie „heretykiem”, albowiem „przy takim ujęciu postaci Chrystusa czyn chrześcijański wymaga odpowiedzialności totalnej i całkowicie wykracza poza przeciętność. Takie chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego ze strefą pośrednią, w której człowiek żyje na co dzień”³⁰. Niezależnie od tego, czy ta opinia jest „nieco przesadzona”³¹, pozostaje faktem, iż dla Ewdokimowa właśnie ów absolutny charakter wymagań stawianych przez Chrystusa stanowi o Jego prawdziwości i przeciwstawia Go — Boga prawdziwego — idolatrii Wielkiego Inkwizytora: „Bóg, który nie wymaga niemożliwego, nie jest Bogiem lecz zwykłym bożkiem”³². Z drugiej strony nawet Bułhakow, daleki od tego, aby wątpić w prawdziwość Chrystusa Dostojewskiego, podkreśla „klasycznie rosyjski sposób potraktowania postaci Chrystusa”³³. Jeśli

²⁶ Cytowane przez R. Pletniewa, Dostojewskij i ewangelie, w: *Put'* nr 23, sierpień 1930, s. 60.

²⁷ N. A. Berdjaev, dz. cyt., s. 187.

²⁸ R. Pletniew, art. cyt., *Put'* nr 24, październik 1930, s. 74; por. także P. N. Ewdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, s. 95.

²⁹ Por. R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Brescia 1968, ss. 127—136.

³⁰ Tamże, s. 127.

³¹ Tak sądzi H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 1978, s. 251.

³² P. N. Ewdokimov, *Gogol e Dostojewskij*, Rzym 1978, s. 185.

³³ S. N. Bułhakow, art. cyt., s. 54.

chodzi o opozycję między Chrystusem z *Legendy* i Kościołem, Sołowjow, który często poruszał tę kwestię, dochodzi ostatecznie do wniosku, że „Dostojewski wierzył w człowieka i w ludzkość tylko dlatego, iż wierzył w Boga-Człowieka i w Kościół...”. Z pewnością pisarz podpisałby się pod tym zadziwiającym stwierdzeniem³⁴. Wtórzuje mu Ewdokimow: „*Legenda* jest duchowym testamentem Dostojewskiego. Interpretowanie jej jako negacji Kościoła byłoby oczywistym nonsensem. Dostojewski nie neguje cudu sakramentów, tajemnicy Boga niewypowiedzianego, autorytetu biskupów, opartego na miłości. Akceptuje to wszystko we własnym życiu i afirmuje w swej korespondencji jako organiczne zasady życia Kościoła”³⁵. Przyjrzyjmy się więc z bliska, kim jest Chrystus przedstawiony w *Legendzie*.

Milczenie Chrystusa

„W moim poemacie występuje również On; co prawda *nic nie mówi*, tylko pojawia się i przechodzi”³⁶. Chrystus Dostojewskiego milczy; określa Go cisza. Żaden z komentatorów nie mógł nie zwrócić uwagi na tę „zadziwiającą metodę”³⁷. W istocie Chrystus zawsze zachowuje milczenie: kiedy się pojawia, czyni to „cichaczem, niepostrzeżenie”, i „milcząco” przechodzi wśród tłumu³⁸. Pozostający pod wrażeniem tego milczenia Alosza nie może się powstrzymać od zadania Iwanowi pytania: „A jeniec *milczy*? Patrzy na niego i *nie mówi ani słowa*?”³⁹ Zauważa to nawet Inkwizytor: „Patrzysz na mnie łagodnie i *nie raczysz mi odpowiedzieć nawet oburzeniem*?⁴⁰ „I cóż tak patrzysz na mnie *w milczeniu*?”⁴¹ I komentarz Dostojewskiego: „Ciężko mu *Jego milczenie*. Widział, że jeniec przez cały czas *śluchał go*, (...) zapewne *nie chcąc mu przeczyć*”⁴². Nawet ostatni gest Chrystusa poprzedza cisza: „Milcząc wciąż, podszedł do starca i delikatnie pocałował go”⁴³.

³⁴ W. S. Sołowjow, *Zamietka i zascitu Dostojewskago ot obwinienija w „nowym” christianstwie*, w: *Sobranie Socinienij*, t. III, ss. 221—222.

³⁵ P. N. Ewdokimov, *Gogol i Dostojewskij*, dz. cyt., s. 211.

³⁶ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Warszawa 1959, t. I, s. 294. Następne cytaty z tej powieści Dostojewskiego oznaczamy skrótem BK; podkreślenia w cytatach pochodzą od nas.

³⁷ N. A. Berdjaev, dz. cyt., s. 187; por. S. N. Bułhakow, art. cyt., ss. 53—54, H. de Lubac, dz. cyt., ss. 242—243, itd.

³⁸ BK, s. 296.

³⁹ BK, s. 298.

⁴⁰ BK, s. 299.

⁴¹ BK, s. 305.

⁴² BK, s. 312.

⁴³ BK, s. 312. Komuś, kto upierałby się przy tym, że jednak Chrystus coś mówi i przytaczałby tu słowa *Talitha kumi*, które przywróciły dziew-

Milczenie Chrystusa rzeczywiście zadziwia. Ale jeśli potraktujemy to milczenie jako szczególnie skuteczny środek artystyczny, narazimy się na ryzyko niezrozumienia prawdziwych intencji Dostojewskiego. Może się wydać nieco dziwny ów wizerunek Chrystusa jako „organu” milczenia, owa głucha cisza będąca zaprzeczeniem Słowa, które stało się Ciałem. Przypominają się wątpliwości wyrażone przez Guardiniego: Słowo zredukowane do absolutnej ciszy jest po prostu odcieleśnionym Chrystusem; Chrystus milczący i odcieleśniony jest Bogiem transcendentnym, całkowicie odmiennym, z którym człowiek nie może nawiązać kontaktu i który z tej właśnie przyczyny pozostawia człowieka w jego prywatnej, *a-teistycznej* samotności⁴⁴. Ten Chrystus jest „heretycki”, „pozbawiony jakiegokolwiek istotnego związku z Ojcem”, inaczej mówiąc, *a-teistyczny* (bez Boga, bez Boga Ojca). *Milczenie Chrystusa jest milczeniem ateistycznym*. Może tak jest w rzeczywistości, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że Wielki Inkwizytor uważa milczenie za jedyną możliwą odpowiedź Chrystusa. Pyta Go: „To ty? Ty?” I nie otrzymawszy odpowiedzi dodaje: „*Nie odpowiadaj, milcz. I cóż byś mógł powiedzieć? Wiem aż nazbyt dobrze, co powiesz. Nie masz zresztą prawa dodawać nic do tego, co ongi był powiedział*”⁴⁵.

Chrystus, który milczy, bardziej wydaje się być nieoczekiwanym współnikiem Inkwizytora niż Tym, który posłuszny jest woli Ojca. Owo „zaskakujące milczenie”, którym dla Inkwizytora jest Chrystus, stanowi przejaw agnostycyzmu (braku zaangażowania) Chrystusa, porzucenia świata, a tym samym jest wypełnieniem woli Inkwizytora i rezygnacją z roli Zbawiciela.

Jeśli jednak przypatrzymy się dokładniej, okazuje się, że sprawa wygląda zupełnie inaczej. Nie wolno poprzestawać na efektach artystycznych, na wrażeniu (dobrym lub złym), jakie wywołuje milczenie Chrystusa. Należy od razu zaznaczyć, że nie chodzi tu o zwykły zabieg literacki. Jak słusznie zauważył H. de Lubac, „jedynym środkiem, jakim chciał się posłużyć Dostojew-

czynce życie, odpowiadam, że Dostojewski nieprzypadkowo podkreśla, iż słowa te wymówione zostały *po cichu*, tak jakby autor chciał położyć nacisk na to, że chodzi tu o jeden z wielu przejawów nieobecności Chrystusa. W Ewangelii Jezus dokonuje tego cudu jedynie w obecności Piotra, Jana i Jakuba (Mk 5, 37-43).

⁴⁴ Albo na przeciwnym biegunie — w samotności, która prowadzi ku bogu uczynionemu przez człowieka, zdolnemu oczywiście do uwolnienia go od tej samotności. Ale ponieważ taki bóg odbierany jest zawsze jako całkowicie inny, będzie go łączył z człowiekiem stosunek zwierzchnictwa, stosunek pana do niewolnika, a ten nie jest właściwością Boga lecz bożka.

⁴⁵ BK, s. 297.

ski, był sam Jezus w obliczu oskarżycieli: *Jesus autem tacebat*"⁴⁶. Nie chodzi tu o jakąś sztuczkę. Ma rację Bierdiajew, kiedy mówi, że „pozytywna idea religijna nie da się wyrazić przy pomocy słowa. Prawda o wolności jest niewysławialna”⁴⁷. O prawdziwej przyczynie tego milczenia Ewdokimow napisał: „Krytyka Inkwizytora spotyka się jedynie z milczeniem Chrystusa. *Albowiem racjonalizacja ludzkiej egzystencji byłaby również pokusą*”⁴⁸. Oznacza to, że herezja wiąże się nie tyle z milczeniem, co ze słowem. Milczenie Chrystusa — wyjaśnia Ewdokimow — nie oznacza posłuszeństwa wobec Wielkiego Inkwizytora. Milczenie Chrystusa — dalekie od bycia herezją — jest przeciwnością herezji Inkwizytora. Nie ulega wątpliwości, że Bierdiajew i Ewdokimow interpretują Dostojewskiego w świetle nauki Ojców Kościoła. Ich komentarz przywodzi na myśl słowa św. Grzegorza z Nyssy: „każde pojęcie uformowane przez rozum z myślą o dotarciu do Boskiej natury i jej zrozumieniu oznacza ryzyko stworzenia jedynie boskiego bożka”⁴⁹; „nie ma takiego słowa, które dusza mogłaby pojąć, a język wypowiedzieć”⁵⁰. Przy dalszej analizie *Legendy* staje się jeszcze bardziej oczywiste, dlaczego nie da się umieścić na jednym poziomie milczenia Chrystusa i milczenia, do jakiego pragnie zmusić Go Inkwizytor.

To prawda, że Inkwizytor również zachowuje milczenie, kiedy przechodzi wśród tłumu, ale to milczenie zamiast przyciągać ludzi cisnących się wokół Chrystusa, aby Go dotknąć, budzi strach; nawet pomocnicy Inkwizytora idą za nim „w pewnej odległości”⁵¹. Już w tym miejscu daje się zauważyć, że milczenie Chrystusa i milczenie Inkwizytora, to nie to samo: następstwa milczenia Chrystusa są inne niż następstwa milczenia Inkwizytora. Jeden z nich przyciąga tłumy jako ten, który *zbawia*, drugi odstrasza je i napełnia przerażeniem. Istnieją więc dwa różne sposoby milczenia. Jeden oznacza dystans, *całkowitą inność* w stosunku do ludzi, związek nie dającej się usunąć transcendencji. Drugi oznacza więzy solidarności i jedności Chrystusa z ludem; objawia Go jako Tego, który jest bliski i immanentny wszystkim ludziom. To rozróżnienie widoczne jest nawet w gestach: i Chrystus, i Inkwizytor wyciągają ramiona do tłumu, ale gest tego pierwszego oznacza kontakt z ludem, który „z nieprzepartą siłą garnie się do Niego”⁵², podczas gdy gest drugiego, gest nie mi-

⁴⁶ H. de Lubac, dz. cyt., s. 243.

⁴⁷ N. A. Berdjaev, dz. cyt., s. 187.

⁴⁸ P. N. Ewdokimov, *Dostojewsky et le problème du mal*, s. 274.

⁴⁹ Grzegorz z Nyssy, PG 44, 377 b.

⁵⁰ Grzegorz Palamas, PG 150, 1192—1193.

⁵¹ BK, s. 297.

⁵² BK, s. 296.

łości, lecz przemocy, wywołuje strach: „I taka jest jego *moc*, i tak mu przywykł ulegać powolny, *strwożony* lud, że tłum natychmiast *rozsuwa się* przepuszczając strażników”⁵³. Inkwizytor także błogosławi lud, ale czyni to — jak pisze Dostojewski — „*milcząc*”; efektem jego gestu nie jest jedność ani wspólnota z ludźmi, lecz podział: Inkwizytor „*oddala się*”⁵⁴.

W dalszej części artykułu poświęcimy nieco więcej miejsca temu milczeniu. Tutaj chcieliśmy jedynie wskazać, że milczenie nie jest herezją dlatego tylko, że przeciwstawia się słowu (to z kolei, jak zobaczymy, jest heretyckie). Nie jest herezją przede wszystkim dlatego, że różni się od milczenia Inkwizytora. Zarzut pod adresem Chrystusa, iż zamyka się On w milczeniu, które odziera Go od Ojca i świata, jest prawomocny w odniesieniu do Inkwizytora, a nie do Chrystusa. Ten ostatni czyni z milczenia środek ustanawiania wspólnoty. Stanie się to bardziej zrozumiałe, kiedy przystąpimy do szczegółowej analizy milczenia Chrystusa. Na razie ustaliliśmy, że o ile Chrystusa można by określić przy pomocy ciszy, to jest to cisza szczególna; nie każda bowiem będzie mu odpowiadać. Istnieje cisza Inkwizytora, do zachowania której tenże Inkwizytor chciałby Go zmusić — ale to nie jest Jego cisza. To samo dotyczy również słowa: tak jak Chrystusa definiuje cisza (choć nie każda cisza), tak Inkwizytora definiują słowa⁵⁵. Nie jakiegokolwiek słowa, lecz *ściśle określone*: słowa bałwochwalcze. Mowa Chrystusa jest zupełnie inna⁵⁶. Jeśli więc Chrystusowi odpowiada określonego rodzaju cisza, to Inkwizytorowi odpowiada — jak zobaczymy — jedynie określony rodzaj słowa. Inny natomiast — Chrystusowi: tym razem nie jest to już słowo oddzielone od ciszy i jej przeciwstawne, nie jakieś tam zwykłe słowo, ani też zwykła cisza, lecz znamienisty gest, akt miłości, umożliwiający niebałwochwalcze słowo i nieateistyczne milczenie, słowo graniczące z milczeniem. Tam odnajdziemy Chrystusa, Słowo, które stało się Ciałem.

Słowa Wielkiego Inkwizytora

Wielkiego Inkwizytora do tego stopnia charakteryzują jego własne słowa, iż można powiedzieć, że on sam to jego słowa. Wiadać to w sposobie, w jaki Dostojewski go przedstawia, w zesta-

⁵³ BK, s. 297.

⁵⁴ BK, s. 297.

⁵⁵ Krótki okres milczenia Inkwizytora jest niczym w porównaniu z jego przemową.

⁵⁶ Wskazaliśmy już na to przypominając słowa, którymi Chrystus przywraca dziewczynkę do życia.

wieniu z postacią ciągle i konsekwentnie milczącego Chrystusa. Ale jak już zaznaczyliśmy, Wielki Inkwizytor przemawia w szczególny sposób: odpowiada mu jedynie słowo bałwochwalcze. Mówi jako rzecznik księcia bożków, oskarżając Chrystusa o to, że nie stał się współnikiem kusiciela. Kiedy mówi o swym dziele, przedstawia je jako spełnienie idolatrycznych planów i pragnień ludzkości.

Ale po kolei. Wielki Inkwizytor mówi, i to mówi w sposób przekonujący. „Operuje przemożną logiką” — jak napisał Berdjaew ⁵⁷. Pytania, których Chrystus musi wysłuchać — choć zna je już z pustyni — „wyrażają trzy aspekty tego samego zamysłu, który zrodził się z *doskonałej znajomości* ludzkiej natury” ⁵⁸. Wielki Inkwizytor mówi, albowiem zna „zasadniczą tajemnicę ludzkiej natury” ⁵⁹. Dostojewski z naciskiem podkreśla tę cechę Inkwizytora. Na nowo kierowane pod adresem Chrystusa propozycje pochodzą od wyższej, absolutnej inteligencji: „Już z tych pytań, z cudu ich powstania, można zrozumieć, że ma się do czynienia nie z kruchym umysłem ludzkim, ale z odwiecznym i absolutnym. Albowiem w owych trzech pytaniach jest jak gdyby zawarta i przewidziana cała dalsza historia rodzaju ludzkiego, i objawione są trzy obrazy, w których skupia się wszystkie nie rozwiązane historyczne przeciwieństwa natury ludzkiej na całej ziemi” ⁶⁰. Wraz z Wielkim Inkwizytorem pojawia się słowo, słowo „wiedzące”. Mówi on w imieniu nauki, która znacznie przewyższa możliwości poznawcze człowieka. O ile uprzednio ludzie mieli jakieś wątpliwości co do wartości wiedzy, której nie byli w stanie objąć nawet częściowo, to nauka, w obliczu której teraz stają, zapewnia ich, że nie posiada ograniczeń właściwych poznaniu ludzkiemu. „Wszystka mądrość ziemską, połączona i skończona, nie potrafiłaby wymyśleć czegoś, co pod względem mocy i głębi byłoby podobne do owych trzech pytań” ⁶¹, które Wielki Inkwizytor ponownie zadaje Chrystusowi — nawet gdyby w tym celu „zebrać wszystkich mędrców tego świata — władców, kapłanów, arcykapłanów, uczonych, filozofów, poetów” ⁶². Ta nauka została ponownie zaproponowana ludzkości; ona żyje wśród ludzi, w ich zasięgu, obiecując im zaspokojenie potrzeb ekonomicznych, mądrość, władzę i jedność. Mimo wszystko, Dostojewski pogardza tym słowem i tą nauką oraz zdecydowanie je odrzuca, tak jak odrzuca je po raz kolejny Chrystus. Wielki powieściopisarz mówi

⁵⁷ N. A. Berdjaev, dz. cyt., s. 188.

⁵⁸ P. N. Evdokimov, *Dostojewsky et le problème du mal*, s. 269.

⁵⁹ BK, s. 302.

⁶¹ BK, s. 300.

⁶⁰ BK, s. 300.

⁶² BK, s. 209.

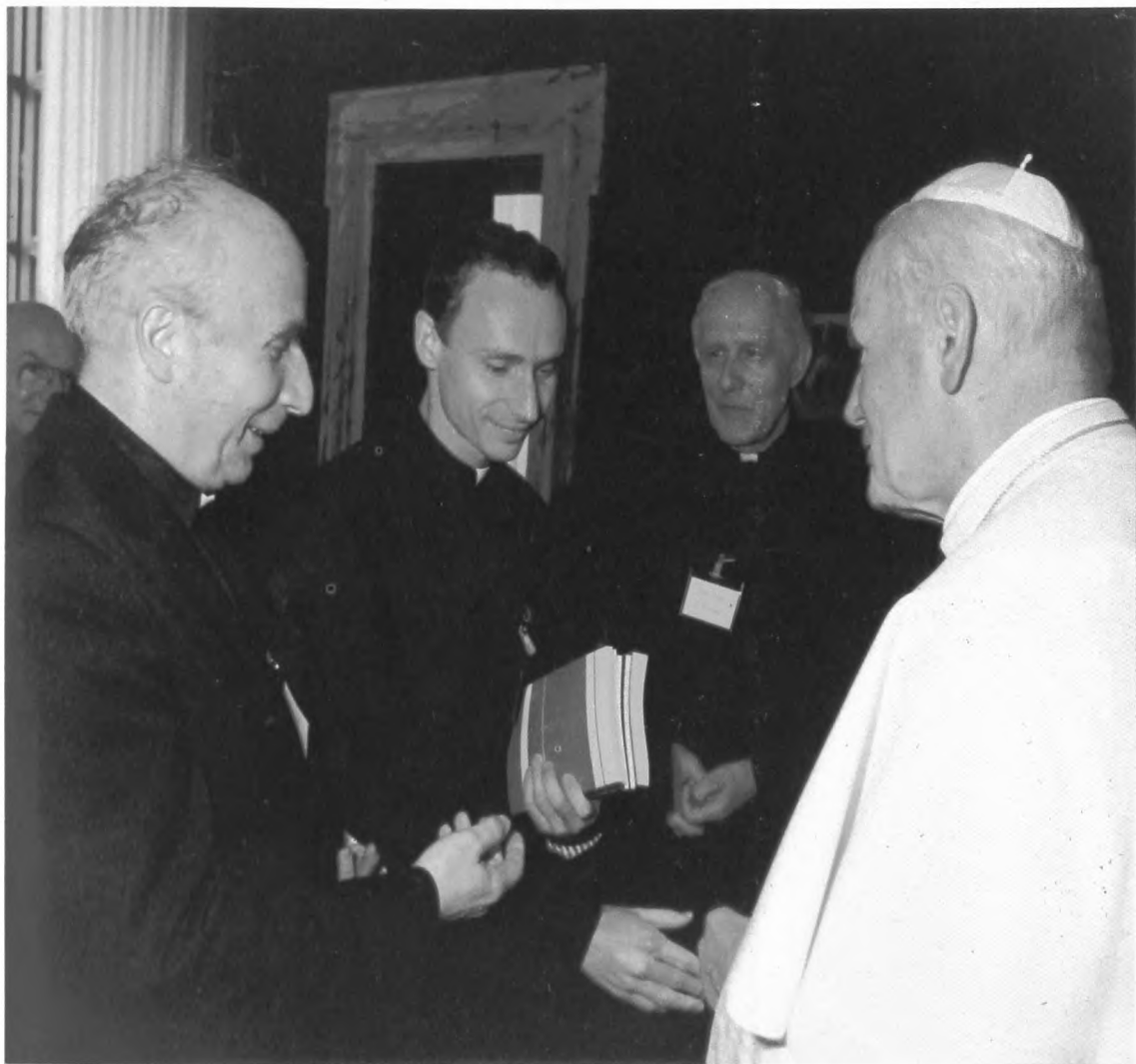
o nich, że nie mają wartości, nie dają życia, lecz sprowadzają do *nie-bycia*, są narzędziem, którym posługuje się niebyt.

Słowo i wiedzę dyskredytuje Dostojewski, przedstawiając drugie kuszenie Chrystusa na pustyni: ponownie dowiadujemy się, że nauka nie ma wartości, inaczej mówiąc, że mądrość nadal uważana jest za coś „straszliwego”. Staje się ona zasadniczym punktem kuszenia. Wielki Inkwizytor tak mówi do Chrystusa: „*Straszliwy i mądry* duch postawił Cię na dachu świątyni i powiedział: «*Jeśli chcesz wiedzieć, czy jesteś Synem Bożym, to rzuć się w dół*»⁶³. Pokusę dla Chrystusa ma stanowić owo „jeśli chcesz wiedzieć”. Chrystus ma rzucić się z dachu świątyni po to właśnie, aby się czegoś dowiedzieć, aby osiągnąć wiedzę wyższego rzędu. Istnieje jednak inny element, który jeszcze bardziej wzmacnia tę dewaloryzację poznania: w Ewangeliach (Mt 4, 1-11; Łk 4, 1-13) nie mówi się: „jeśli chcesz wiedzieć, czy jesteś”, tylko prościej: „jeśli jesteś”. Słowa dołożone przez Dostojewskiego wydają się mieć olbrzymie znaczenie: wiedza jest otoczona i spowita złem, które staje się słowem za pośrednictwem kusiciela; wiedza jest narzędziem tego zła. Przychodzi na myśl w tym miejscu to, co Grzegorz z Nyssy i Grzegorz Palamas powiedzieli o bezsilności rozumowania. A ponieważ, cytując ich uprzednio pokazaliśmy, że dla Chrystusa istniał tylko jeden, określony rodzaj milczenia, tu również możemy uczynić to samo: godne pogardy jest nie słowo *tout court*, lecz słowo Wielkiego Inkwizytora.

Oczywiście, gdyby Dostojewski gardził słowem *tout court*, nie miałyby żadnego sensu mówienie o Chrystusie jako o Słowie Bożym, jako o Słowie, które stało się Ciałem. Dostojewski potępia coś innego. Banalem byłoby stwierdzenie, że tym, kto mówi w *Legendzie*, jest Inkwizytor, i że to właśnie jego słowa potępia Dostojewski. Jeśli słowo i wiedza wydają się nie mieć dla pisarza żadnej wartości pozytywnej, to dlatego, że są narzędziem Inkwizytora i tego, który go inspiruje — Szatana. Do tego stopnia, że Dostojewski zmusza Chrystusa do krótkiej wypowiedzi. Nie oznacza to, że prawda i Chrystus zostali uwięzieni w absolutnej ciszy, czy też raczej w ciszy specyficznej, która przy całej swej pozytywnej treści zawiera w sobie czystą negację słowa: specyficzne milczenie Chrystusa przeciwstawia się jedynie specyficznej odmianie słowa. Tylko takie słowo uważane jest za „straszliwe”, za narzędzie zła, i za to potępione. Potępia się słowa Wielkiego Inkwizytora jedynie dlatego, że posiadają pewne cechy, które właśnie staramy się pokazać.

Powiedzieliśmy już, że są to słowa pełne mądrości, które mają

⁶³ BK, s. 303.



Przedstawiciele redakcji polskiej wręczają papieżowi Janowi Pawłowi II ostatnie numery pisma i tomy *Kolekcji Communio* – 29 maja 1992 r.



Zdjęcie grupowe obecnych w Rzymie przedstawicieli redakcji *Communio* po audiencji z Janem Pawłem II – 29 maja 1992 r.

wywołać wrażenie, iż ich celem jest służenie ludziom. Udając naukowość i użyteczność, słowa Wielkiego Inkwizytora wywołują dystans (podobnie jak jego milczenie), zamiast skłonić ludzi do ustanowienia bliskich więzi w ramach całego rodzaju ludzkiego. Absolutnej wiedzy Inkwizytora nie da się mierzyć *tą samą miarą*, co wiedzę ludzkości. Nadmiar słów, który pozornie mógłby się wydawać sposobem nawiązania łączności z człowiekiem, oddala Inkwizytora: zbyt mądry, zbyt potężny, nie może on traktować ludzi jak sobie podobnych; traktuje ich jak niewolników. Staje się przez to bożkiem, bo dla bożka typowe jest czynienie z ludzi niewolników. Kiedy Inkwizytor robi Chrystusowi wymówki, że nie przyjął propozycji Szatana, zarzuca Mu właśnie to, że nie chce stać się bożkiem i uczynić ludzi swymi niewolnikami. „Nie chciałeś pozbawić człowieka wolności”⁶⁴. Wspominając Mękę, powtarza to jeszcze dobitniej: „Nie zszedłeś z krzyża, gdy wołano narzuszając się i drwiąc z Ciebie: «Zejdź z krzyża, a uwierzemy, żeś to Ty». Nie zszedłeś, ponieważ nie chciałeś zniewolić człowieka cudem”⁶⁵. Inkwizytor nie mógł nie uczynić tego zarzutu Chrystusowi, albowiem *on sam był bożkiem i najwyższym sprawcą idolatrii*: Chrystus nie chciał podporządkowywać sobie ludzi — teraz kolej, by uczynił to Inkwizytor. „Na miejscu Twojej świątyni wzniosą nowy przybytek, wzniosą znowu straszną wieżę Babel, chociaż tej również nie dokończą, jak poprzedniej (...); oni przyjdą przecież do nas, namęczywszy się przez tysiąc lat ze swoją wieżą! Znajdą nas wówczas (...) i zawołają do nas: «Dajcie nam jeść, albowiem ci, którzy przyrzekli nam ogień z niebios, nie dali go». A wówczas *dobudujemy do końca ich wieżę*, bo dobuduje ten, kto da jeść, my zaś tylko damy im jeść”⁶⁶.

Słowa i wiedza, uznane przez Dostojewskiego za bezwartościowe, mają charakter jednoznacznie bałwochwalczy; nie tylko są uznane przez Wielkiego Inkwizytora za uzasadnione, lecz także traktowane przez niego jako jedyna prawda istoty ludzkiej. Inkwizytor nie potrafi potraktować człowieka inaczej, jak istotę, która „szuka nie tyle Boga, ile cudu. A ponieważ nie może żyć bez cudu, więc stworzy sobie nowe cuda, już własne, i kłaniać się będzie”⁶⁷. Padanie na kolana przed cudem, którego sami jesteśmy autorami, to nic innego jak fabrykowanie bożków, którym się później podporządkujemy. „Bożek” to nazwa, którą sam Inkwizytor nadaje owym wymysłom gatunku ludzkiego: „frasunkiem tych nieszczęsnych istot jest nie tylko szukanie tego, komu by się ten lub ów mógł pokłonić, lecz znalezienie tego, w którego by wszyscy uwierzyli i wszyscy mu się pokłonili, i to koniecznie *wszyscy ra-*

64 BK, s. 300.

65 BK, s. 304.

66 BK, s. 301.

67 BK, s. 304.

zem. (...) I tak będzie do końca świata, nawet i wówczas, gdy i bogowie znikną z oblicza tego świata: tak czy owak, *upadną na twarz przed bożkami*”⁶⁸. Inkwizytor — traktujący ludzi jak zwykły tłum bałwochwalców — tak bardzo chępli się, przekonany o naukowości prawdy, jaką daje wiedza, że nie potrafi zrozumieć słów, które nie są bałwochwalcze. Twierdzi, że gdyby Chrystus musiał mówić, nawet On nie mógłby uniknąć bałwochwalcstwa i zapobiec czynieniu z ludzi niewolników. Każde słowo prowadzi do zwycięstwa bożków. „Czy masz prawo oznajmić bodaj jedną z tajemnic tego świata, z któregoś przybył? pyta Go starzec i sam za Niego odpowiada: «Nie, nie masz, aby nie dodać nic do tego, co już powiedziano, i aby nie odbierać ludziom wolności, którą tak cenites, gdyż przebywał na ziemi»”⁶⁹. A więc z jednej strony coraz wyraźniej widać, że zdewaluowane słowa — słowa Inkwizytora — są bałwochwalcze (nie może się przed nimi uchronić nawet Chrystus, jak twierdzi Inkwizytor); ale możliwe są także inne słowa: te, które Chrystus „ongi był powiedział”⁷⁰, które nie kreują bożków ani niewolników, co przyznaje zresztą nawet sam Inkwizytor. Słowa, które Chrystus z *Legendy* jest w stanie wypowiedzieć na nowo, o czym świadczy wypowiedziane cichym głosem *Talitha kumi*⁷¹; słowa życia, uwalniające od najwyższej formy zniewolenia, jaką jest śmierć — w przeciwieństwie do słów Wielkiego Inkwizytora, które zawsze są apoteozą niewolnictwa i prowadzą jedynie do „samounicestwienia”.

Istnieją więc słowa, które nie są bałwochwalcze, tak jak istnieje *nie-ateistyczna* cisza. Te słowa (podobnie jak ta cisza) ustanawiają pewien związek wspólnoty, która w przypadku Chrystusa jest *explicite* wspólnotą życia. Chodzi o słowa wypowiedziane „*po cichu*”, wypełnione ciszą stanowiącą wyróżnik Chrystusa z *Legendy*. Do tej właśnie ciszy należy powrócić, aby sprawdzić, dzięki czemu słowo staje się możliwe, co stanowi jego postawę i czym jest milczenie Chrystusa.

3. Słowo graniczące z milczeniem

Milczenie Chrystusa jest — jak zdążyliśmy się już przekonać — milczeniem szczególnym. Powiedzieliśmy, cytując H. de Lubaca, że nie chodzi o zwykły wybieg artystyczny, lecz o ponowienie propozycji przyjęcia postawy tak częstej u Chrystusa. Chrystus, który milczy, czyni z tego milczenia „*remedium*” na bałwochwalcze słowa Wielkiego Inkwizytora, odpowiadając na nie prawdą i jednocześnie dając możliwość wypowiedzenia słów

⁶⁸ BK, s. 302.

⁶⁹ BK, s. 298.

⁷⁰ BK, s. 297.

⁷¹ BK, s. 296.

innego rodzaju. Widzieliśmy również, że dla przewyciężenia słów bałwochwalczych niepotrzebne jest, według Dostojewskiego, doskonale milczenie, które musiałoby być milczeniem ateistycznym. Milczący Chrystus z *Legendy* jest przecież tym samym, który „ongis” przemówił, który mówi teraz, który jest Słowem. Milczenie i słowo Chrystusa u Dostojewskiego — właśnie ze względu na to, jak On z nich korzysta — nie są więc dwoma nie dającymi się pogodzić sprzecznymi biegunami, lecz pasują do siebie na zasadzie antynomii: „Właściwością każdego dobrego teologa jest wygłaszanie twierdzeń, obu prawdziwych, dotyczących dwóch wykluczających się wzajemnie rzeczy”⁷². Słowo Boga, Jego Słowo, milczy, a kiedy przemawia — czyni to po cichu.

Ta cisza nie jest zwykłym zabiegiem korygującym słowa, chwilową pozą, która ma na celu przywrócenie równowagi. Cisza jest niezbywalną częścią Słowa, jakim jest Chrystus; jest tym, co się w tej ciszy realizuje, tym, co tę ciszę poprzedziło i wypełniło, tym, co stanowi odpowiedź Chrystusa, Słowa. Jak widzieliśmy, Chrystus z *Legendy* nigdy nie jest czystą transcendencją (nieobecnością-ciszą), bo ta zredukowałaby Go do zwykłego pozorów: On zawsze jest Słowem Wcielonym i nawet Jego milczenie oznacza immanencję (jest źródłem „zbawczej siły” dla ludzi). Nigdy też nie jest czystą immanencją (obecnością-słowem), albowiem sposób, w jaki jest obecny i przekazuje pewne treści, jest całkowicie przeniknięty milczeniem. Tu również chodzi o równowagę, albowiem właśnie poprzez swą obecność i przez to, jak jest ona zdefiniowana przy pomocy ciszy, Chrystus daje się poznać jako transcendentny. Decydujący gest kończący *Legendę* rodzi się jak zwykle z ciszy. Jest to pocałunek, bardziej palący niż jakiegokolwiek słowo, gest do tego stopnia pełen znaczenia, że „nie parzy” Inkwizytora, tego, który byłby w stanie odpowiedzieć na każde słowa i który „pragnął usłyszeć jaką bądź odpowiedź, bo-
daj gorzką, straszliwą”⁷³.

Ostatni gest Chrystusa jest kluczem do *Legendy*, wyjaśnia, dzięki czemu możliwa jest zgodność między słowem i milczeniem i jak to się dzieje, że słowo rodzi ciszę, a cisza słowa zamienia się w pełen znaczenia gest, w którym cisza nie jest ateistyczna, a słowo nie jest bałwochwalcze.

Nie różni się to od tego, co tradycja Kościoła przekazała na temat immanencji i transcendencji Boga. Chrystus nigdy nie jest czystą transcendencją, ani czystą immanencją, lecz obu tymi rzeczywistościami naraz. Jest Bogiem, który „zamieszkuje światłość

⁷² Grzegorz Palamas, PG 150, 1205.

⁷³ BK, s. 312.

niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6, 16), a którego łaska mimo to „ukazała się” wszystkim ludziom (Tt 2, 11). Jednakże ustanowiony i objawiony przez Chrystusa związek między immanentnością i transcendencją nie jest relacją zwykłej równowagi, równowagi — użyjmy określeń mających bezpośredni związek z Dostojewskim — pomiędzy obecnością, która stwarza możliwość słowa i wprowadza to słowo w życie (ryzykując bałwochwalstwo tego, kto może mówić i tworzy przy pomocy słów jakiegoś boga na swą miarę) i nieobecnością, która skłania do ograniczenia słów, albowiem nieobecny podmiot pozostaje poza granicami wyznaczonymi przez ludzką mowę (ryzykując ateizm tego, kto całkowicie odrzuca słowa boga, który wydawać mu się może ze swym milczeniem czymś absurdalnie nieracjonalnym). Relacja między immanentnością i transcendencją jest innego rodzaju, albowiem w swym stawaniu się *całkowicie immanentnym* człowiekowi we Wcieleniu, Chrystus czyni tajemnicę jeszcze głębszą i objawia nam niezbywalną transcendencję Boga („O, łaskiś pełna, Ty wydałaś na świat Syna i dalej jesteś dziewicą: wielka to tajemnica i cud straszliwy! Wydajesz na świat Boga, aby narodził się Zbawca Wszechświata”). Przez tę swoją niewysłowioną i *totalną transcendencję* Chrystus staje się człowiekiem „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia”. „Tajemnica ukryta przez wieki, nieznaną nawet aniołom, dzięki Tobie, Matko Boża, objawiła się ludziom: Bóg wcielony, w jedności bez skazy, przyjął za nas także Krzyż i przez niego zmartwychwstał pierwszy człowiek i uratował od śmierci dusze nasze”. „Staliśmy się *współuczestnikami natury Bożej*, a jednak natura ta jest nadal *całkowicie niedostępna*. Uznanie, że obie te rzeczy zachodzą równolegle, a jednocześnie stanowią antynomię — winno być kryterium pobożności” — napisał Grzegorz Palamas ⁷⁴.

Tradycja Kościoła przypomina, że Chrystus jest z nami dzięki swemu odejściu, milczeniu, śmierci, dzięki zawołaniu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46), które jest oskarżeniem Boga o nieobecność, a które zdaje się prowadzić prostą drogą do milczenia ateistycznego. To milczenie, które stało się przede wszystkim udziałem Chrystusa na krzyżu (a później Jego uczniów), osiąga punkt kulminacyjny wraz z wypowiedzeniem innych słów: „Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46); słów, w których śmierć na krzyżu (a śmierć jest przecież chwilą rozdzielenia i milczenia, momentem absolutnej samotności i ciszy) objawia się jako gest dawania siebie samego, będący *uznaniem* Ojca i *powrotem* do Niego, a jednocześnie prośbą do Ducha,

⁷⁴ Grzegorz Palamas, PG 150, 932d.

aby zstąpił i obdarzył ludzi swą *obecnością*. To milczenie i ta nieobecność nie oznaczają więc ani ateizmu tych, którzy się do takiej postawy ograniczają, ani bałwochwaltwa tych, którzy nie mogą istnieć bez Boga stwarzają sobie jakiegoś innego na miarę własnych potrzeb. Oznaczają definitywną obecność Boga i możliwość zaistnienia słów, które będą spełnione w dzieciach, przez Ducha.

Podobnie jest z milczeniem Chrystusa w *Legendzie*: nie jest ono ani ateistyczne, ani nie wyraża zachęty dla bałwochwalczych słów Wielkiego Inkwizytora. Osiąga punkt szczytowy w geście dawania, pocałunku, który zawsze palić będzie Inkwizytora i zawsze będzie ostatecznym sposobem objawienia się Chrystusa, nawet na tej pustyni samotności, na której On postanawia pozostać. Momentem kulminacyjnym ciszy — nie przzerwanej, jak widzieliśmy, ani jednym słowem — jest gest miłości. Miłości, która stanowi prawdę słowa i milczenia. Co więcej, jeśli słowem Chrystusa jest po prostu gest dawania (Jego *Talitha kumi* jest darowaniem życia), tym bardziej jest nim milczenie i to, co się w milczeniu odbywa: „*Milcząc wciąż, podszedł do starca i delikatnie pocałował go w jego bezkrwiste dziewięćdziesięcioletnie wargi. To była cała odpowiedź*”⁷⁵. To, że milczenie jest nierozłącznie związane z miłością, pokazuje postać Chrystusa, opisana ciszą, której towarzyszy „*łagodny uśmiech nieskończonego miłosierdzia. Ogień miłości płonie w Jego sercu*”⁷⁶. Spojrzenia rzucane przez milczącego Chrystusa pełne są współczucia. Nawet Inkwizytor ulega temu „*łagodnemu wyrazowi twarzy*”⁷⁷ i „*badawczemu a łagodnemu spojrzeniu*”⁷⁸.

Tylko w miłości Bóg daje Siebie w Swoim Słowie (które jest Słowem życia) i tylko w miłości można odkryć, że przyjście Słowa jest gestem przekazania, dalekim od tego, aby przytłaczać słuchającego (a tak właśnie jest w przypadku słowa bałwochwalczego), gestem, który prosi o pełnię i wzywa do udzielenia niesłużalcej odpowiedzi. Jedynie Słowo jako gest miłości zdolne jest do wyrażenia czegoś, co nie zmuszałoby człowieka, który chce zachować godność istoty wolnej, do odrzucenia wszystkich słów, zamknięcia się w złym i absurdalnym milczeniu, do jakiego prowadzą bożki, które po tylu mowach, obietnicach i kuszeniach, porzucają go, przegranego i niezaspokojonego, samotnego i bezbożnego.

I tylko w miłości, jaką jest Słowo, można się odmienić i przejść przez ciszę, która zamiast zamykać się w sobie samej i skazywać człowieka na samotność, otwiera gościnną przestrzeń i pozwala

⁷⁵ BK, s. 312.

⁷⁷ BK, s. 299.

⁷⁸ BK, s. 312.

⁷⁶ BK, s. 296.

zaczepnąć nowy haust powietrza. Tylko milczenie będące gestem miłości jest w stanie stworzyć dystans, który nie będzie pustką absolutnej samotności i drugiej śmierci, do jakiej prowadzi nas ateizm, odrzucenie Boga. Tylko milczenie będące gestem miłości zdolne jest stworzyć dystans sprawiający, że człowiek, który nie chce umrzeć, nie będzie musiał mówić bezsensownych słów, jak bożek.

tłum. Grzegorz Ostrowski