

LITERATUROZNAWSTWO. FOLKLOR

Elżbieta Mikiciuk

Uniwersytet Gdański

**BRACIA KARAMAZOW FIODORA DOSTOJEWSKIEGO:
HOSANNA OCZYSZCZAJĄCA SIĘ
W „PIECU WĄTPLIWOŚCI”¹**

***The Brothers Karamazov* by Fyodor Dostoevsky:
Hosanna Cleaning Itself in the “Stove of Doubt”**

ABSTRACT: This article is polemic against Michał Kruszelnicki’s text “The Brothers Karamazov”: Dostoevsky’s Tainted Hosanna. I refer to issues such as aesthetic message of the novel and ‘mercantile’ vision of God, allegedly approved by Zosima and Alyosha. I do not agree with the scholar who tries to prove that both characters see problems of suffering and death in terms of “benefit,” and also disregard children themselves and treat them instrumentally. I analyze the novel’s (and biblical) categories of ransom (purchase) and punishment, and also the issue of theodicy (Zosima’s considerations on The Book of Job). I also pay attention to the characters’ attitudes in terms of suffering of fellow human beings. I juxtapose the concept of “impure” hosanna with the concept of hosanna that cleans itself in the “stove of doubt,” which points out the Christian meaning of the novel.

KEYWORDS: Dostoevsky, The Brothers Karamazov, Alyosha, Zosima, suffering and death of children, vision of God, Jesus Christ, hosanna

¹ Tytuł stanowi polemiczne nawiązanie do artykułu „*Bracia Karamazow*”: *nieczysta hosanna Dostojewskiego* Michała Kruszelnickiego („*Slavia Orientalis*” 2017, nr 1, s. 8–29; w dalszej części tekstu cytaty z tego artykułu nie będą opatrywane przypisem; strony podane zostaną w tekście głównym w nawiasie, zaraz za cytatem).

„Z wnętrza chrześcijaństwa”

„*Bracia Karamazow*”: *nieczysta hosanna Dostojewskiego* Michała Kruszelnickiego to tekst, będący świadectwem uważnego namysłu nad ostatnią powieścią rosyjskiego pisarza, zdradzający sporą erudycję autora i jego nietuzinkowy, wnikliwy sposób myślenia. Polemiczna refleksja nad artykułem, którą pragnę podjąć, nie jest próbą podważenia go czy zanegowania. Będzie natomiast odnosiła się do tych fragmentów analizy, które, wbrew deklaracjom autora, miał być „ważną lekturą” dzieła, stają się swoistą manipulacją², w dodatku wynikającą z manifestowanego przez Kruszelnickiego lekceważącego dystansu wobec chrześcijaństwa, a właściwie z przyjęcia jego zafałszowanego czy zinfantylizowanego obrazu, co rzutuje szczególnie na sposób interpretowania poglądów powieściowych bohaterów: Alo-szy Karamazowa i starca Zosimy.

Proponowane przeze mnie odczytanie stanowić będzie lekturę z „wnętrza chrześcijaństwa”, do pewnego stopnia nawet apologetyczną, co nie znaczy: pozbawioną pytań, narzucającą „jedynie słuszny” punkt widzenia. Przyjęcie religijnej perspektywy proponuję jednak nie dlatego, że tylko w świetle wiary „wyjaśnia się” wizja Dostojewskiego, ale dlatego, że w optyce biblijnej widzi świat sam pisarz, że postrzega on sens ludzkiej egzystencji w świetle („ciemnym świetle”) Ewangelii.

Ewangelia, obecna zarówno w postaci motta powieściowego, ale też przywoływana w *Braciach Karamazow* wielokrotnie, nie tyle wyjaśnia, interpretuje wydania powieściowe, bo przecież sama domaga się ciągle ponawianej lektury-interpretacji, ile jest najistotniejszym punktem odniesienia dla pisarza. W gruncie rzeczy powieści autora *Biesów* są dialogiem z Księżą, która nie unika przecież „przeklętych pytań”. Nie są wyznaniem wiary chrześcijańskiej, jeśli owo wyznanie rozumie się jako wyraźną deklarację światopoglądową narratora czy przemawiające za wiarą chrześcijańską „mocne” argumenty, włożone w usta któregoś z powieściowych bohaterów, „wygrywające” ze światopoglądem ateistycznym³. Jeśli moglibyśmy mówić o wyznaniu wiary pisarza, to nie ma ono nic wspólnego z przekonaniem na temat Boga („konceptami Boga” [s. 12]), z etyką czy nawet z wypowiedzeniem „prawd wiary”. Wyraża się ono w przyjętej przez pisarza chrześcijańskiej antropologii, a także w rozstrzygnięciach fabularnych, „wpisaniu” powieści w opowieść biblijną, a zatem widzeniu człowieka i jego drogi w perspektywie chrystologicz-

² W ten sposób określam m.in. tendencyjny dobór powieściowych cytatów, pomijanie zaś takich wypowiedzi bohaterów oraz przemilczanie takich ich postaw, które nie pasują do proponowanej interpretacji, a wręcz ją podważają.

³ Jeśli spojrzeć od tej strony na powieści Dostojewskiego, można dojść do wniosku, że chrześcijaństwo „przegrywa” z dyskursem ateistycznym albo zupełnie nie podejmuje z nim „sporu”. Chrześcijaństwo nie jest jednak rodzajem ideologii czy światopoglądu, ani też hipotezą na temat Boga, którą należałoby udowodnić.

nej. Takie ujęcie nie tyle przynosi odpowiedź na najbardziej dotkliwe „przekłete pytania”, które padają w powieści (szczególnie to Iwanowe, dotyczące cierpienia niewinnych dzieci), ile wskazuje na Osobę Chrystusa, Boga-Człowieka, którego śmierć i zmartwychwstanie głosi Ewangelia.

Zgodnie z zamysłem pisarza na wydarzenia powieściowe mamy spojrzeć przez pryzmat Jezusowego przesłania: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeśli ziarno pszeniczne wpaśćszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo; ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24)⁴. Oznacza to śledzenie losów bohaterów w perspektywie nauki Chrystusa, „wcielonej”, urzeczywistnionej przez Niego samego. Ewangeliczna metafora ziarna pszenicznego odnosi się przecież szczególnie do miłości Boga, gotowego, w akcie solidarności z człowiekiem, przyjąć cierpienie i śmierć. Jezus – jak pisze Manfred Lurker – „wcielając się w ziarno zasiewa sam siebie w ludzkiej glebie, umiera na krzyżu, przemieniony zmartwychwstaje i w Eucharystii staje się chlebem życia”⁵.

Czytając fragment Janowej Ewangelii myślą przewodnią *Braci Karamazow*, Dostojewski wskazuje na paradoksalną naturę ludzkiego istnienia, które osiąga swoją pełnię w akcie miłostnego daru, jaki człowiek może uczynić z samego siebie. Zyskiwanie życia dokonuje się przez jego tracenie, tzn. przez odrzucenie przywiązania do ja, umieranie dla swojego egoizmu. Słów, będących mottem powieściowym, nie sposób po prostu zignorować, podobnie jak nie sposób zlekceważyć biblijnej historii o wskrzeszeniu Łazarza, kilkakrotnie przywołanej w *Zbrodni i karze*. Wskrzeszenie z martwych Raskolnikowa-Łazarza dokonuje się w okresie wielkanocnym i nie jest po prostu odnową moralną (dającą się czytać w kategoriach laickich), ale przemianą o naturze ontologicznej, widzianą w perspektywie ewangelicznej opowieści o wskrzeszeniu Łazarza przez Chrystusa. Można, oczywiście, pominąć milczeniem fakt, iż pisarz umieszcza przemianę Rodiona (*Zbrodnia i kara*) i Markieła (*Bracia Karamazow*) w najważniejszym dla chrześcijan czasie liturgicznym, włączając ją tym samym w doświadczenie paschalne, ale czy wówczas istotnie właściwie odczyta się cały zamysł twórcy? Można też zlekceważyć ewangeliczną wymowę ostatniej sceny *Braci Karamazow*, ukazującej Aloszę z dwunastoma „uczniakami”, zgromadzonymi wokół kamienia (grobu-ołtarza) Iliuszcy, co stanowi wyraźną aluzję do wydarzeń biblijnych, związanych z ucztą eucharystyczną, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Można też usłyszeć w słowach: „Na pewno zmartwychwstaniemy (...)”⁶, wypowiedzianych przez najmłodszego z Ka-

⁴ Wszystkie cytaty z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu* pochodzą z *Biblii Tysiąclecia* (red. K. Dynarski SAC, red. nauk. A. Jankowski OSB i in., Poznań – Warszawa 1980).

⁵ M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 376.

⁶ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 4, tłum. A. Wat, Warszawa 1984, s. 893.

ramazowów, jedynie naiwne (wątpliwe) pocieszenie, mające na celu rzekome zagłuszenie skandalu cierpienia i śmierci, którego zagłuszyć się nie da. Można zakpić z tego Aloszowego wyznania wiary, odrzucić je. Tylko czy wówczas nie neguje się (nie zakłamuje) wizji artystycznej pisarza?

Padające w tekście Kruszelnickiego określenia takie jak: „pobożno-życzeniowa wizja Aloszy” [s. 21], „kaznodziejskie, wygładzające przerażającą rzeczywistość pouczenia Zosimy” [s. 21], „prawosławna utopia” [s. 9] są pejoratywne i zdradzają lekceważący, a nawet kpiarski stosunek do istoty chrześcijaństwa, wynikający przypuszczalnie z jej niezrozumienia. Sam Dostojewski nie wykorzystuje motywów (aluzji) biblijnych w sposób przewrotny czy prześmiewczy, nie widzę więc powodu, by w pracy naukowej, zmierzającej do odczytania powieści (nie zaś stawiającej sobie za cel jedynie krytykę poglądów Zosimy czy Aloszy) używać kąśliwych, lekceważących określeń wobec wyznawców prawosławia, do których należał także autor *Idioty*.

Kruszelnicki, miast próby odkrycia zamysłu autora, wyrażającego się w jego wizji artystycznej, ujawnia (o czym była już mowa) zarówno swój niechętny lub co najmniej pobłażliwie-protekcjonalny stosunek do wierzących, ale także niechęć (niezdolność?) do podjęcia wysiłku zrozumienia prawosławia czy wejścia z nim w dialog. Autor artykułu uznaje prezentowany przez siebie (i badaczy podobnie doń myślących) obraz chrześcijaństwa za obraz prawdziwy. Niestety, jest to jednak obraz całkowicie wypaczony. Obiektywna analiza tekstowa, za jaką Kruszelnicki optuje, okazuje się w jego przypadku często niemożliwa, gdyż prezentuje on własną orientację światopoglądową, a nie docieka, jaka wizja człowieka i świata wpisana jest w powieść.

Raz jeszcze podkreślę, że nie chodzi tu ani o poglądy poszczególnych bohaterów (ich różnorodne, często sprzeczne ze sobą wizje świata), ani nawet o stosunek do nich narratora, bo ten najczęściej unika komentowania wypowiedzi powieściowych postaci. Religijna wymowa dzieła nie zależy też od poglądów czytelników czy badaczy powieści Dostojewskiego, chociaż – przyznaję – trudno o lekturę „neutralną światopoglądowo” (o ile taka jest w ogóle możliwa i konieczna). Wydźwięk utworu nie zasadza się na jego „etycznym przesłaniu” [s. 11], tak krytykowanym przez Kruszelnickiego. Autor artykułu poświęconego *Braciom Karamazow* stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie „czy i w jakim stopniu sam tekst powieści uwiarygodnia jej etyczne przesłanie, będące w zamiarze Dostojewskiego odpowiedzią na druzgocące argumenty Iwana” [s. 11], ale wychodzi z błędnego założenia, że chrześcijaństwo, a co za tym idzie: chrześcijańska wymowa powieści, którą badacz chce podważyć, obnażając jej rzekomą słabość, sprowadza się do etyki (poglądów moralnych).

Zarówno w poemacie *Wielki Inkwizytor*, jak również w finale samej powieści, to nie „przesłanie etyczne” stanowi odpowiedź na zarzuty Iwana. Chrystus, uwięzio-

ny przez Inkwizytora, cały czas milczy wobec swego oskarżyciela, chociaż zanim stał się więźniem inkwizycji, swym słowem wskrzesił umarłą dziewczynkę. Nie wchodzi w spór ze starym kardynałem, ale w pocałunku pokoju i miłości, złożonym na ustach Inkwizytora, daje mu pozasłowną odpowiedź. Ten milczący Świadek oskarżycielskiej tyrady antychrysta dla chrześcijan jest Słowem, jest Prawdą: pozadykursywną, pozarozumową, nieredukowalną do moralności czy przekonań religijnych:

Wielu sądzi – pisał autor *Biesów* – że wystarczy wierzyć w moralność Chrystusową, aby być chrześcijaninem. Nie moralność Chrystusowa, nie nauka Chrystusa zbawi świat, a właśnie wiara w to, że Słowo stało się Ciałem. (...). (...) Chrystus przyszedł po to, aby ludzkość przekonała się o tym, że natura ducha ludzkiego może zjawić się w niebiańskim świetle, w ciele, a nie tylko w marzeniu i ideale. Naśladowcy Chrystusa, ubóstwiwszy to jaśniejące Ciało, zaświadczyli przez srogie męki, jakim szczęściem jest nosić w sobie to Ciało, naśladować doskonałość tego Obrazu i wierzyć w Jego wcielenie⁷.

„Okup”

Zatrzymajmy się jednak na chwilę przy owym „przesłaniu etycznym” Zosimy, którego rzekomą słabość chce autor odsłonić, by ostatecznie wykazać „nieczystą hosannę” w powieści Dostojewskiego. Brzmi ono następująco:

Miłość wszystko okupuje i wszystko zbawia. Jeżeli ja, taki sam jak ty grzeszny człek, ulitowałem się nad tobą, to cóż dopiero Bóg! Miłość jest skarbem tak bezcennym, że możesz świat cały kupić, i nie tylko swoje, ale i cudze grzechy odkupić. Idź, córko, w pokoju i nie bój się niczego⁸.

Słowa te kieruje Zosima do wdowy, która zadręcza się, bo (jak można przypuszczać) życzyła śmierci katującemu ją mężowi i, prawdopodobnie, niczego nie uczyniła, by ulżyć mu czy pomóc w chorobie, a może nawet przyczyniła się do jego śmierci. Starzec mówi, że Bóg jest miłosierny i pociesza kobietę, że jej spowiedź i żal za grzechy już jest przejawem zwyciężającej w niej miłości. Zachęca też, by przebaczyła winy swemu nieżyjącemu mężowi. Zarzut Kruszelnickiego, będący zresztą powtórzeniem opinii Susan McReynolds, odnosi się do użytych przez Zosimę pojęć: „okupić”, „odkupić” i „kupić”. Autor artykułu cytuje zresztą komentarz amerykań-

⁷ Ф.М. Достоевский, *Бесы. Глава девятая „У Тихона”*. *Рукописные редакции*, [w:] *Полное собрание сочинений в 30 томах*, т. 11, Ленинград 1974, s. 187–188 i 112–113 (tłum. E.M.).

⁸ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 66.

skiej badaczki, twierdzącej, że „język ekonomii”, użyty przez starca, dowodzi, że całą powieść przenika idea „Boga jako handlarza oraz zbawienia jako przedmiotu na sprzedaż za właściwą cenę”⁹. W takim ujęciu Zosima jawi się jako wyznawca koncepcji Boga, który „podlega zasadom logiki wymiany”, który, jako „niebiański kupiec, gwarantuje sprawiedliwą wymianę kary i nagród”¹⁰. Ta wizja, zdaniem Kruzelnickiego, tylko potwierdza przekonania na temat Boga, wyrażone przez Iwana w słowach, skierowanych do Aloszy:

„Słuchaj, jeżeli wszyscy powinni cierpieć, aby cierpieniem okupić wieczną harmonię, to co tu robią dzieci, powiedz mi, proszę? Zupełnie nie mogę zrozumieć, czemu one mają cierpieć i dlaczego mają cierpieniem okupić harmonię? Dlaczego one też stały się mierzwą do użyźniania jakiejś przyszłej harmonii?”¹¹.

Zosima nie tworzy koncepcji Boga-handlarza, ale wyznaje Boga obdarowującego miłością całkowicie pozbawioną merkantylnej kalkulacji. Nie twierdzi też, jakoby cierpienie miało moc zbawczą. Mówi o odkupieniu grzechów nie przez ofiarę czy cierpienie, ale przez miłość (która może wyrażać się także w przyjęciu cierpienia czy oddaniu życia za drugiego), a to zasadnicza różnica. Chrześcijaństwo nie głosi Boga, który dla zbudowania „przyszłej harmonii” potrzebuje „nawozu” w postaci cierpienia dzieci i – dodajmy, by jeszcze wyostrzyć kwestię – nie zna Boga, który żąda krwawego okupu (krwawej ofiary) w postaci Swego Syna – Niewinnego, umęczonego i skazanego na śmierć „Sługi Jahwe”¹².

Iwan, przekonany, że „zwraca bilet” Bogu, odrzuca jedynie Jego fałszywy obraz. Bóg, którego głosi Zosima, nie ma z Iwanowymi wyobrażeniami nic wspólnego. Starzec kilkakrotnie mówi o Bogu przebaczącym i miłosiernym, nie zaś o żadnym ofiary (najlepiej krwawej) z dzieci (czy z własnego Dziecka). Iwan nie chce pośmiertnej pomsty dla katów, zakładając, że w planie Bożym przewidziane jest takie właśnie rozwiązanie. Bóg Zosimy, Bóg chrześcijan to jednak nie mściciel, okrutnie pastwiący się nad złoczyńcami i budujący swoje królestwo na cierpieniu, łzach i krwi niewinnych. Słabość światopoglądu Zosimy miałyby – zdaniem Kruzelnickiego – polegać na posługiwaniu się przez wierzących kategorią kupna (czy też okupu). Tyle że Zosima nawet nie sugeruje, iż z Bogiem należy handlować, iż można zapracować sobie dobrymi uczynkami na „zapłatę wieczną”.

⁹ S. McReynolds, „*You Can Buy the Whole World*”: *The Problem of Redemption in the Brothers Karamazov*, „*The Slavic and East European Journal*” 2008, vol. 52, nr 1, s. 95.

¹⁰ Ibidem, s. 99.

¹¹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 204.

¹² Alosza odrzuca rzekomą „chrześcijańskość” teodycei, krytykowanej przez Iwana i zdecydowanie neguje wizję państwa „wieczystej harmonii”, zbudowanego na „ofierze budowlanej”.

To prawda, że wśród ludzi religijnych można spotkać się z takim ekonomicznym myśleniem o Bogu, ale to myślenie wypacza istotę Jezusowego przesłania. Owszem, niektóre wizje soteriologiczne rzeczywiście opierają się na fałszywym przekonaniu, iż zbawienie jest niemożliwe bez ofiary, że Bogu potrzebna jest męka (dziecka i samego Chrystusa). „Fragmenty Pisma Świętego wyrwane z kontekstu, jednostronnie bądź opacznie rozumiane, stawały się «przekonującą» podstawą mrocznych wizji boskiej sprawiedliwości (czytaj: okrucieństwa)” – trafnie zauważa o. Michał Paluch¹³. Podejmując się w *Traktacie o zbawieniu* interpretacji pojęć takich jak „okupić” czy „kupić”, słusznie więc postępuje w zgodzie z podstawowymi wymogami hermeneutyki metaforycznego języka Biblii, biorąc pod uwagę kulturowe tło zawartego tam nauczania¹⁴.

Jeśli chrześcijaństwo głosi Chrystusa jako Odkupiciela i jeśli sam Jezus mówi, że przyszedł na świat po to, by „dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 27–28; por. Mk 10,45; 1 Tm 2,5–6¹⁵), to należy dobrze zrozumieć używane w przywołanej wypowiedzi pojęcia handlowe czy może raczej wykorzystany (także przez Jezusa) język jurystyczny. W artykule Kruszelnickiego nie ma nawet odniesień do wskazanych fragmentów Biblii i podjęcia próby ich rzetelnej interpretacji, a przecież Zosima posługuje się właśnie językiem biblijnym.

Niektórzy badacze sugerują, że Jezus, używając metafory okupu, odwołuje się do zwyczaju wykupywania niewolników. Jeśli – jak mówi apostoł Paweł – człowiek jest „zaprzedany w niewolę grzechu” (Rz, 7, 14), to tylko Chrystus jest władny go z tej niewoli „wykupić”, czyli dać mu wolność, z niewolnika uczynić człowieka wolnego. Jednakże, jak przekonująco wyjaśnia o. Paluch, analizowane przezeń metafory nowotestamentowe „nie odnoszą się w pierwszym rzędzie do niewolnictwa czy do liturgii przebłagalnej, lecz do instytucji prawnej”¹⁶. Chodzi tu o instytucję (funkcję) *go'ela* (najbliższego krewnego), który zobowiązany był „ocalić najbliższą rodzinę od rozlewu krwi i konieczności poniesienia zasłużonej kary”¹⁷. „Jezus jest gotów dać nam absolutnie wszystko (swoje życie) jako nasz *go'el*. Potrzeba wpłacenia okupu wiąże się z ludzkim grzechem, ale posłużenie się tym obrazem

¹³ M. Paluch OP, *Traktat o zbawieniu*, [w:] *Dogmatyka*, t. 3: J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, M. Paluch OP, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa, 2006, s. 287.

¹⁴ Por. też: W. Hryniewicz OMI, *Nadzieja woła głośniejsz niż lęk. Eseje wokół nauczania Jezusa historycznego*, Kielce 2016, s. 192.

¹⁵ W *Pierwszym Liście do Tymoteusza* czytamy, że Jezus „(...) wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tym 2, 6), co można zrozumieć w ten sposób, że, jako pośrednik między Bogiem a ludźmi, sam złożył siebie w „zastaw”, wziął na siebie grzech i jego skutki: cierpienie i śmierć, bez żadnej gwarancji, że człowiek przyjmie ów dar i pozwoli na działanie uwalniającej miłości Bożej.

¹⁶ M. Paluch OP, *Traktat o zbawieniu*, s. 23.

¹⁷ *Ibidem*, s. 330.

kładzie akcent przede wszystkim na hojnym darze Syna Człowieczego¹⁸. Okup zatem to dowód bezgranicznej i bezinteresownej miłości i solidarności Boga.

Nie ma mowy o żadnej transakcji, chociaż język handlowo-jurydyczny, w którym apostołowie i późniejsi ich komentatorzy próbują wyrazić akt soteriologiczny Jezusa, mógłby to sugerować. Bóg-Człowiek nie tylko nie domaga się kary za przemoc, której doznaje, ale odpowiada na nią słowami przebaczenia i pragnie dla człowieka jedynie „wykupienia”-uwolnienia go z niewoli do życia w miłości. To obdarowanie miłością i wolnością, całkowicie bezinteresowne, nieoczekujące niczego w zamian, jest ryzykiem Boga, jest skandalem, a nawet, jak uważają niektórzy myśliciele, Jego przegraną¹⁹.

We współczesnej myśli teologicznej zdecydowanie odchodzi się od obrazowych pojęć, którymi posługiwali się autorzy biblijni. Zamiast postrzegania śmierci i zmartwychwstania Jezusa w kategoriach „okupu”, „wykupu” czy nabycia²⁰, akcentuje się dar miłości Chrystusowej, Jego wolny wybór drogi uniżenia, cierpienia i śmierci. Odrzuca się zaś interpretacje antropomorfizujące Boga, które ujmują cierpienie i śmierć Jezusa jako „ofiary ekspiacyjną”, mającą na celu uśmierzenie „gniewu Boga” (obrażony, zagniewany Bóg oczekuje w tym ujęciu ofiary krwawej, przebłagalnej²¹). „Na pytanie zatem, czym jest odkupienie²², odpowiedzieć można krótko: odkupieniem jest Chrystus zmartwychwstały, Jego uwielbione czło-

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ W tradycji judeochrześcijańskiej o Bogu „słabym” pisał m.in. Sergio Quinzio (zob. S. Quinzio, *Przegrana Boga*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2008, s. 41–52).

²⁰ W. Hryniewicz OMI, *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 383. Książd Hryniewicz wielokrotnie zwracał uwagę na potrzebę reinterpretacji tradycyjnych modeli soteriologicznych, stosujących określenia jurydyczne (zadośćuczynienie, zasługa, ofiara przebłagalna) czy mających odniesienie się do dawnego systemu społecznego, w którym istniało niewolnictwo, a więc porównujących wydarzenia paschalne do aktu wykupienia niewolnika (człowiek jako niewolnik grzechu i szatana).

²¹ Ofiara paschalna – podkreśla ks. Wacław Hryniewicz – „nie należy do porządku karnego ani rytualnego. (...) Jeśli nazywamy ją «ofiara» to dlatego, że stała się początkiem Nowego Przymierza, wyzwolonego od wielości starotestamentalnych ofiar. (...) Urzeczywistniła [ona – E.M.] to, do czego zmierzały wszystkie dawne ofiary – zjednoczenie z Bogiem, pojednanie i przemianę człowieka” (W. Hryniewicz OMI, *Chrystus nasza pascha*, s. 434). René Girard pisze o zatrzymaniu przez Jezusa religijności, powiązanej z przemocą, opartej na krwawej ofierze (por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1991).

²² Autor książki *Chrystus nasza pascha* nie rezygnuje z posługiwania się słowem „odkupienie”, które mogłoby sugerować przywiązanie do kategorii „kupna” („okupu”), ale wyjaśnia je, używając takich pojęć czy sformułowań, jak: „dar wyzwolenia”, „rzeczywista przemiana” (W. Hryniewicz OMI, *Chrystus nasza pascha*, s. 397), „przebaczająca miłości Ojca «wcielona» w uwielbionym Chrystusie” (ibidem), „złagodzenie grzechów”, a zarazem „uświęcenie, przeobstwienie człowieka, nowe życie” (ibidem, s. 452).

wieczeństwo. W nim całe stworzenie zostało powołane do uczestnictwa w życiu Boga”²³.

Wydaje mi się, że kiedy Zosima używa biblijnych słów: *odkupić* czy *kupić*, nie proponuje wdowie i nie zachęca jej, by Boga traktowała jako „niebiańskiego kupca”, zaś miłość jako sposób na „wytargowanie” sobie Jego łaski. Pojęć *odkupić* i *zbawić* Zosima używa synonimiczne, zaś cała wypowiedź starca dowodzi, że jeśli nawet niefortunnie używa on „handlowych” metafor, akt okupienia grzechów miłością pojmuję jako uleczenie, przemienienie natury, zniszczonej przez grzech, mocą Chrystusowej miłości. Kontekst, w jakim starzec używa „kupieckich” określeń, wyraźnie wskazuje na to, że nadaje im zgoła „niehandlowy” sens, że myśli raczej o „zgådzeniu”, „zmazaniu” zła i jego skutków poprzez przebaczenie i czynną miłość. Starzec wyraża wiarę w uzdrawiające działanie miłości, przy czym pojmuję ją nie jako dobre uczynki, spełniane interesownie po to, by nimi „kupczyć” z Bogiem czy by powstrzymać Jego gniew (karę) albo zyskać Bożą aprobatę („zapłatę”, „wynagrodzenie”). Użyty przez Zosimę język może być źródłem nieporozumień, może zaciemniać czy nawet przysłaniać prawdę, niemniej przekaz zawarty w całej (nie zaś wyrwanej z kontekstu) wypowiedzi Zosimy, trudno naprawdę uważać za przejaw prymitywnego myślenia o Bogu w kategoriach handlu i wymiany. Sens słów Zosimy podobny jest zresztą do przekazu, płynącego z modlitwy wierzącego Żyda, więźnia hitlerowskiego obozu, którą chciałabym w tym miejscu przytoczyć jako ważny kontekst dla wypowiedzi Zosimy. Słowa tej modlitwy wstawienniczej, której zapis miał trafić do rąk Mikołaja Bierdiajewa, jest przejmującym świadectwem miłości właśnie, cóż z tego, że nie znajdującym lepszych słów, jak „handlowe” („jurydyczno-kupieckie” czy też wzięte z języka „księgowości”): „policz” („policzone”) czy „okup”:

Pokój wszystkim ludziom złej woli! Niech będzie położony kres wszelkiej zemście, wszelkim wezwaniom do karaniania i odwetu. Przeszłości przemoc przeszły wszelkie miary i granice ludzkiego pojmowania. Zbyt wielu jest męczenników.

Dlatego, o Panie, nie kładź naszych cierpień na wadze Twej sprawiedliwości i nie obciążaj nimi katów, aby nie zostali pociągnięci do strasznej odpowiedzialności. Odpłać im inaczej. Nie! Policz na korzyść katów, donosicieli, zdrajców i wszystkich złych ludzi całe męstwo i duchową siłę innych, ich pokorę, ich podniosłą godność, ich nieustanne wewnętrzne cierpienia, ich niezłomną nadzieję, ich uśmiech osuszający łzy, całą ich miłość, wszystkie ich udęczone serca, które pozostały silne i pełne ufności w obliczu śmierci, a nawet w samej śmierci. Tak, nawet w chwilach największej słabości!

²³ Ibidem, s. 397.

Wszystko to, o Panie, niech będzie policzone przed Tobą dla odpuszczenia grzechów – jako okup, dla zwycięstwa prawdy. Niech będzie policzone przed Tobą wszystko, co dobre, a nie co złe! A w pamięci naszych wrogów pozostajmy nie jako ofiary, nie jako koszmar, nie jako przerażenie w obliczu upiórów, lecz jako pomocnicy w ich dążeniu do wyzwolenia się z opętania spowodowanego zbrodnictwami namiętnościami, którzy tylko tego od nich oczekują.

Kiedy zaś wszystko się skończy, niech będzie nam dane żyć jak ludziom wśród ludzi. I niech na naszej biednej ziemi zapanuje znów pokój – dla ludzi dobrej woli i dla wszystkich innych²⁴.

Michał Kruszelnicki (wraz z cytowanymi przez siebie badaczami) skupia się na słowach wyrwanych z kontekstu (zarówno literackiego, jak i kulturowego oraz społecznego). Rozumiem, że warto, a nawet trzeba stale szukać właściwych słów, wyrażających prawdę Ewangelii. Kruszelnicki nie uznaje jednak tej prawdy, a więc nie zależy mu również na dotarciu do głębokiego sensu biblijnego przekazu, który Zosima próbuje wyrazić, ale na zakwestionowaniu tego sensu czy nawet jego zdeprecjonowaniu.

Kara

„Wyrządzone zło domaga się adekwatnej kary – oto pogląd, jakiemu wydaje się adwokatować uczeń Zosimy, zgodnie z logiką ekonomicznej wymiany” [s. 17] – komentuje Kruszelnicki Aloszowe „Rozstrzelać!”²⁵, będące reakcją na opowieść Iwana o generale, który z zimnym okrucieństwem wypuszcza na chłopca swoje psy i pozwala im rozszarpać dziecko na oczach jego matki. Autor artykułu „*Bracia Karamazow*”: *nieczysta hosanna Dostojewskiego* nie dopowiada jednak, że najmłodszy z Karamazowów, w pierwszym odruchu domagający się działania odwetowego wobec dziecięcego kata, za chwilę cofa swoją „logikę ekonomicznej wymiany”, przewyciężając odruch (czy pragnienie) zemsty. Chrześcijaństwo, co prawda, nie odrzuca pojęcia kary²⁶, tyle że ta rozumiana jest nie jako przemoc, „pomsta dla katów”, ale jako doświadczenie, przeżycie przez owych „katów” stanu będącego

²⁴ Cyt. za: W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996, s. 134.

²⁵ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 289.

²⁶ Ksiądz Wacław Hryniewicz, podważając kategorię „kary wiecznej”, zwraca jednocześnie uwagę na jej pozytywną, pedagogiczną funkcję. Według tego teologa, kara, dopuszczona przez Boga, może bowiem wyrażać miłość i być „elementem mądrej boskiej pedagogii”, a zatem nieść dla penitenta (pokutującego) dobroczynne, oczyszczające go i uzdrawiające skutki (por. W. Hryniewicz OMI, *Nadzieja woła głośniej niż lęk. Eseje wokół nauczania Jezusa historycznego*, Kielce 2016, s. 201).

konsekwencją zła, jakie wyrządzili innym i zarazem sobie samym. Kara nie ma jednak nic wspólnego z „logiką wymiany”, z Bożym potępieniem, pojętym jako nienawistny odwet, zemścić się na grzeszniku czy pastwienie się nad nim. Czy rzeczywiście duchowy przewodnik Aloszy „podtrzymuje wizję chrześcijaństwa jako religii przeliczającej zasługi na zasądzone przez Boga nagrody i kary” [s. 17], gdy mówi (a tego cytatu już w tekście Kruszelnickiego brakuje):

O, są i w piekle tacy, którzy zacięli się w pysze i okrucieństwie swoim, mimo wiedzy niewątpliwej i oglądania prawdy – ci są straszni, oddani bez reszty służkowie szatana i pysznego ducha jego. Ci mają piekło dobrowolne i nienasycone; ci są męczennikami z własnej woli. Albowiem sami siebie przeklęli, przekląwszy Boga i życie. (...) przebaczenie odrzucają, Boga, który ich wzywa, przeklinają, Boga żywego bez nienawiści oglądać nie mogą (...) ²⁷?

Gdzie w tych rozważaniach pojawia się obraz karzącego Boga? Starzec mówi o Bogu, który nie opuszcza człowieka pogrążonego w złu, o Bogu przebaczącym i miłującym, a nie pastwiącym się nad grzesznikiem. Piekło – zdaje się sugerować Zosima – nie musi być nawet odczuwane jako męka czy kaźń: może być stanem obojętności, pustki, stanem zamknięcia się na miłość, „martwością serca”, duchową oziębłością, znieczuleniem sumienia. Duchowy ojciec najmłodszego z Karamazowów mówi o trwaniu w nienawiści wobec miłości i taki stan nazywa piekłem, nie zaś miejsce, w którym Bóg rzekomo zasądza kary w postaci najwymyślniejszych tortur.

Księga Hioba

Autor artykułu, poddając analizie Zosimowe ujęcie problemu zła i cierpienia, zawarte w jego rozważaniach (medytacjach) nad *Księgą Hioba*, stawia sobie za cel „zdekonstruować pozytywny przekaz Zosimy i odkryć jego słabości, będące *de facto* słabościami całej chrześcijańskiej teodycei, przeciwko której z taką pasją powstał Iwan Karamazow” [s. 11]. Badacz powołuje się tym razem na zdanie Malcolma V. Jonesa, który stwierdza, że poglądy wypowiedane przez mnicha stanowią mogą dla czytelników niewierzących „zaprzeczenie wszystkiego tego, co nowoczesne i ponadczasowe w (...) dziele” ²⁸ Dostojewskiego. Niewierzący zatem – dopowiada Kruszelnicki, wyraźnie sytuując się po ich stronie – mają prawo uznawać

²⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 383.

²⁸ M.V. Jones, *Dostoevskii and Religion*, [w:] *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, red. W.J. Leatherbarrow, Cambridge 2004, s. 148.

„cały dyskurs Zosimy wręcz jako szokująco naiwny i ofensywny zarówno wobec rodziców, którzy dzieci stracili, jak i z perspektywy samych dzieci – ofiar niezawinionego cierpienia i śmierci” [s. 9]. Oczywiście, niewierzący mają prawo do takiej czy innej oceny cudzych przemyśleń. Mogą też, jak cytowany przez badacza Harold Bloom, zaliczyć Zosimową interpretację *Księgi Hioba* „do najślabszych w historii teodycei”:

To, co najtrudniej zaakceptować w tej księdze, jej zakończenie, według którego Bóg daje Hiobowi całkowicie nowy zestaw synów i córek, tak samo dobrych, jak ci pierwsi, jest honorowane przez Zosimę jako szczyt boskiej mądrości. Trudno jest odpowiedzieć Wielkiemu Inkwizytorowi za pomocą takiego wzniosłego idiotyzmu²⁹.

Kruszelnicki wyraźnie daje do zrozumienia, że bliska jest mu perspektywa tych badaczy, którzy nie aprobują „teologicznej odpowiedzi Zosimy na zagadnienie zła i cierpienia w świecie” [s. 10], a nawet wyśmiewają ją. Wyraża także przekonanie, że „nie istnieje w ogóle możliwość udzielenia racjonalnej odpowiedzi na oskarżenia wniesione przez Iwana” [s. 9].

Zgoda, nie istnieje (i nie powinna) istnieć żadna racjonalna odpowiedź na pytanie o cel (sens) cierpienia dzieci. Iwan, co warto podkreślić, nie pyta o przyczynę łań niewinnych, na tę bowiem wskazuje, opowiadając wyłącznie o dzieciach, które cierpią i umierają dlatego, że zostały skrzywdzone przez dorosłych. To dorośli – w ujęciu Iwana – są sprawcami łań dzieci³⁰. Pytając o celowość (metafizyczną) łań niewinnych, Karamazow sugeruje odpowiedź, która wcale nie jest odpowiedzią chrześcijaństwa, odpowiedzią Zosimy czy Aloszy. Wierzący w Chrystusa nie przyjmują wizji „przyszłej harmonii”, do której stworzenia Bogu niezbędne jest cierpienie niewinnych dzieci. Chrześcijaństwo byłoby jakąś okrutną ideologią, gdyby chciało racjonalnie (czy w kategoriach metafizycznych) uzasadnić to cierpienie czy nadać mu sens, wykazać jego konieczność i celowość. W moim przekonaniu Zosima nawet nie próbuje udzielić teologicznej odpowiedzi na zagadnienie zła i cierpienia w świecie. Wbrew temu, co sugeruje Kruszelnicki, nie jest to jego intencją. Krytyczny osąd badacza, któremu poddaje on Zosimowe odczytanie *Księgi Hioba*, wymagałby bardzo obszernego komentarza polemicznego. Zatrzymajmy się jednak chociażby na kilku fragmentach dokonanej przez Kruszelnickiego analizy. Przywołuje on między innymi następującą wypowiedź starca Zosimy:

²⁹ H. Bloom, *Introduction*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's „The Brothers Karamazov”*, New York 1988, s. 4.

³⁰ Karamazow pomija milczeniem kwestię cierpienia dzieci, będącego na przykład rezultatem choroby czy wynikiem wypadku.

Co za księga to Pismo Święte; jaki cud i jaką siłę dano dzięki niej człowiekowi! (...) I ile tajemnic rozstrzygniętych i objawionych: Bóg znowu podnosi Hioba z upadku, oddając mu majątność w dwójnasób; mijają lata, i oto Hiob znowu jest ojcem, i znowu kocha dzieci swoje. „Panie! Jakże mógł, zdawałoby się, pokochać nowe swoje dzieci, skoro tamtych nie ma, skoro tamte stracił! Czyż tamte wspominając, może być szczęśliwy jak dawniej z tymi nowymi, jakkolwiek by je kochał?” Ależ może, może: dawne cierpienie – i to jest wielka tajemnica ludzkiego żywota – przechodzi stopniowo w cichą, tkliwą radość³¹.

Autor omawianego artykułu stawia Zosimie zarzut, iż zwraca on uwagę jedynie na reakcję Hioba wywołaną utratą dzieci, „nie zaś na kwestię tego, jaka «sprawiedliwość» może w ogóle wchodzić w grę w sytuacji, gdy niewinni ponoszą śmierć z niezrozumiałych dla siebie wyroków «Opatrzności»” [s. 14]. Ponownie posiłkując się interpretacją McReynolds, cytuje następujący komentarz badaczki: „(...) w opowieści Zosimy pierwsze dzieci Hioba zredukowane zostają do wskaźnika lub monety wymienianej między nim a Bogiem (...)”³². I dopowiada:

(...) nikt nie zwraca uwagi na ich „niepomsczoną” – jak to mówił Iwan – śmierć. (...) Postawy Hioba Iwan nijak nie potrafiłby zrozumieć. Co to bowiem znaczy, przejść do porządku dziennego nad faktem, że zginęły twoje własne dzieci? Czy Hiobowi ktoś jakoś cudownie zresetował świadomość? [s. 14].

Zosima nie mówi o sprawiedliwości i „wyrokach Opatrzności”, rozważając cierpienie Hioba. To nie Bóg poraża Hioba trądem czy zabija jego dzieci, instrumentalizując je czy wciągając w sprawę między sobą a „mężem sprawiedliwym”. Fakt, iż autor biblijny pochyla się nad doświadczeniem Hioba, a nie nad śmiercią jego dzieci, nie musi oznaczać, że lekceważy pytanie o ich los. Być może *Księga Hioba* tylko pozornie nie jest o dzieciach Hioba, podobnie jak opowieść o Kainie i Ablu tylko pozornie nie jest o niewinnie zabijanych zwierzętach, a historia o Abrahamie i Izaaku tylko pozornie nie jest o traumie niedoszłej ofiary... Pytanie o Boga w obliczu cierpienia niewinnych, jest ważne, bolesne i stale ponawiają je zarówno filozofowie czy teologowie, jak i pisarze.

Teologowie chrześcijańscy mówią o Bogu-Człowieku cierpiącym niewinnie, o Bogu (obecnym) w cierpiących niewinnie, ale także o człowieku „cierpiącym w Bogu” oraz o „cierpieniu z powodu Boga”³³. Niektórzy żydowscy myśliciele wskazują na cierpiącą

³¹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 346.

³² S. McReynolds, „*You Can Buy the Whole World*”, s. 102.

³³ J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 24. Kruszelnicki mówi o słabości „całej chrześcijańskiej teodycei” [s. 11]. Pragnę jednak zwrócić uwagę, że chrześcijaństwo stale zmagają się z problemem teodycei i nie ma jednego „chrześcijańskiego” podejścia do

Szekinę (Szechinę), czyli Bożą Obecność w świecie. W nauczaniu rabina warszawskiego getta, Kalonymosa Kalmisza Szapira, pojawia się nawet myśl o „płaczącym Bogu, który odczuwa cierpienie wszystkich stworzeń”³⁴. Chrześcijanie wyznają nie tylko wiarę w Boga Wcielonego, który z miłości do człowieka, w akcie solidarności z nim przyjmuje cierpienie... i śmierć. Jerzy Nowosielski nie waha się dać wyraz swojej wierze, iż „cierpienie zwierząt jest realnym cierpieniem Boga”³⁵. Chrystus utożsamiony zostaje z barankiem paschalnym: „Dręczono go, lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich” (Iz 53, 7). *Objawienie* Janowe mówi wręcz o „Baranku jakby zabitym” (Ap 5, 6). Chrześcijanie wyznają Boga-Człowieka, który cierpi i umiera w umęczonym dziecku, Boga-Człowieka obecnego w uniżonym, ogołoconym, bezbronny, współczującego z człowiekiem, a nawet ze zwierzęciem. Jan mówi w *Apokalipsie* o Emmanuelu, „Bogu z nami”. Głosi Tego, który „otrze z (...) oczu [płaczących – E.M.] wszelką łzę (...)” (Ap 21, 3-4). Bóg – według chrześcijan – „daje” odpowiedź Hiobowi, nie tyle rekompensując mu poniesione straty, ile „stając się” Hiobem, podejmując na krzyżu „skargę wszystkich niewinnych i sprawiedliwych”³⁶. Nie znaczy to, że chrześcijanie „krzepią się” czy pocieszają tym, że Bóg-Człowiek cierpi i umiera, czy też, że kultuwują samo cierpienie. Ufają Chrystusowi, który zwycięża śmierć, a to oznacza, że wierzą, iż nie dołącza On jedynie do niezliczonego grona niewinnie cierpiących i umierających, ale że, przyjmując cierpienie i śmierć, będące skutkami zła (grzechu), przekracza je, wydobywając jednocześnie umarłych z otchłani, ogarniając wszystkich niewinnych swoją uzdrawiającą miłością, obdarowującą ich nowym życiem. Już autor biblijnej *Księgi Mądrości* mówi o niewinnych (sprawiedliwych) otulonych „ręką Boga”, doświadczających Jego miłości i pokoju:

cierpienia i ofiary niewinnego. Przykładowo, zacytowany Johann Babtist Metz krytycznie analizuje klasyczną postać teodycei św. Augustyna (naukę o wolności i jej konsekwencjach), wyrażając jednocześnie sprzeciw wobec tych odpowiedzi, które, mówiąc o stosunku Boga do cierpienia, wskazują na „cierpiącego Boga” czy „cierpienie w Bogu”. Zdaniem tego katolickiego teologa, wzywającego do „mistyki otwartych oczu”, czyli do wrażliwości na cierpienie bliźniego, mistyki *compassio* (współcierpienia), w chrześcijaństwie powinno stale powracać zasadnicze pytanie teodycei o sprawiedliwość dla niewinnie cierpiących, o ratunek dla ofiar (nie zaś pytanie o odkupienie winnych) (J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, s. 17, 23, 31 i 95).

³⁴ Łukasz Tischner, *Karol Ludwik Koniński po latach* [http://portal.tezeusz.pl/2008/04/08/wojna-jako-wyzwanie-dla-teodycei/ (1.03.2017)]. Tekst ten został wygłoszony 4 listopada 2004 podczas konferencji *Wojna: doświadczenie i zapis (nowe źródła, problemy, metody badawcze)*, która odbyła się na Uniwersytecie Warszawskim. Łukasz Tischner, już pod tekstem zamieszcza informację, iż myśl zaczerpniętą z kazań rabina Kalonymosa Kalmisza Szapira przywołał w dyskusji nad jego referatem prof. Jacek Leociak.

³⁵ *Religia jest rzeczą bardzo niebezpieczną. Rozmowa Rafała Zmysłowskiego z Jerzym Nowosielskim*, „Brulion” 1995, nr 2, s. 146–156 [http://niniwa22.cba.pl/religia_jest.htm (1.03.2017)].

³⁶ W. Hryniewicz OMI, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, kościele i ekumenii*, Warszawa 1997, s. 46.

A dusze sprawiedliwych są w rękę Boga
 i nie dosięgnie ich męka.
 Zdało się oczom głupich, że pomarli,
 zejście ich poczytano za nieszczęście
 i odejście od nas za unicestwienie,
 a oni trwają w pokoju.
 Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni,
 nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności (Mdr 3, 1–4).

Zosima, chociaż, podobnie jak autor biblijnej *Księgi Hioba*, skupia się na postaci „sługi Bożego”, wcale nie przechodzi obojętnie wobec śmierci jego dzieci. Bohater *Księgi Hioba* jest reprezentantem wszystkich niewinnych, a więc także dzieci, które doświadczają bólu i opuszczenia (np. straty rodziców), które zostają skrzywdzone, okrutnie zabite, które cierpią i umierają z powodu choroby. Zosima, za autorem biblijnym, próbuje wczuć się w sytuację człowieka cierpiącego psychicznie i fizycznie, który kieruje ku Bogu rozpaczliwy krzyk bólu i skargę, a nawet oskarżenie, by ostatecznie zawierzyć mu swoje doświadczenie. Starzec mówi zatem o postawie człowieka wierzącego w swojego *go'ela*, a także o Bogu, który staje po stronie Hioba, nie zaś jego przyjaciół, interpretujących cierpienie jako efekt grzechu, jako słuszną karę Bożą³⁷. Wypowiedź mnicha nie jest pomyślana jako traktat teologiczny, mający na celu usprawiedliwienie Boga w obliczu cierpienia niewinnych. To refleksja bardzo osobista, pełna wzruszeń, pytań, wyznań, wyrastająca raczej z chęci podzielenia się swoim przeżywaniem wiary, aniżeli z zamiaru wyłożenia argumentów, mających na celu pogodzenie istnienia dobrego Boga z istnieniem zła i cierpienia.

Komentując myśl Zosimy na temat cierpienia, które „przechodzi stopniowo w cichą, tklivą radość”, Kruszelnicki konstatuje, iż jedyną odpowiedzią, na jaką stać mnicha, jest „żonglowanie” przez niego „kolejnymi synonimami słowa *тайна*”³⁸ [s. 14], mówienie o „«tajemnicy» boskiej sprawiedliwości” [s. 14]. Ow-

³⁷ Hiob, „mąż sprawiedliwy, prawy, bogobojny i unikający zła” (Hi 1, 1), podobnie jak dzieci, cierpi niewinnie. *Księga Hioba* podważa przekonanie, iż człowiek cierpi dlatego, że zgrzeszył. Jak pisze ks. Tomáš Halík, „zaprzecza [ona – E.M.] tradycyjnemu spojrzeniu na Boga; nie zna Boga, który musi, jak w każdej pięknej bajce, ukarać winnych i nagrodzić dobrych – i to w taki sposób, w jaki my sprawiedliwi sobie to wyobrażamy i domagamy się tego. Już choćby przez samo to stanowi rewolucję w myśleniu religijnym” (Tomáš Halík, *Mowa z wichru i burzy*, [w:] idem, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010 [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/znak_2010_drzewo_03.html O Hiobie (1.03.2017)]). Sam Hiob przełamuje zresztą „kupieckie postrzeganie Boga wedle modelu *winien – ma*”. Odrywa – jak pisze ks. Halík – „że Bóg nie jest «zasadą», «Prawem», ale żywym Bogiem” (ibidem).

³⁸ Autor artykułu stwierdza nawet, że „tajemnica” Zosimy jest „tajemnicą” Wielkiego Inkwizytora [por. s. 14]. Nie sposób zgodzić się z takim stwierdzeniem. Kardynał chce manipulować ludźmi, oślepić ich, oczarować rzekomą tajemnicą, zniewolić, nie wierząc jednocześnie w Boga. Zosima zaś

szem, starzec z zachwytem mówi o Biblii („[...] ile [w tej Księdze – E.M.] tajemnic rozstrzygniętych i objawionych”³⁹), i wierzy w Bożą miłość („Bóg znowu podnosi Hioba z upadku”⁴⁰), ale słowa „tajemnica” („tajemnica ludzkiego żywota”⁴¹) używa przede wszystkim, kiedy próbuje wysłowić (trudną do pojęcia) naturę przemiany, jaka zachodzi w człowieku, który, dotknięty przez straszliwe cierpienie, ufa Bogu, szuka Jego prawdziwego oblicza. Hiobowi nikt nie „zresetował pamięci”. W medytacji Zosimy, „sługa Boży” nie zapomina o (dorosłych⁴²) dzieciach, które stracił⁴³. Nosi w sobie ból po ich śmierci, a jednak – dzięki wierze, otwierającej na Boga – przekracza ten ból czy może raczej: pozwala Bogu przemienić stan goryczy i rozpacz, którego doświadcza, w „cichą, tkliwą radość”⁴⁴.

Wobec płaczącego dziecka

Pytanie o Boga w obliczu cierpienia niewinnych rodziców musi być pytaniem o człowieka i jego postawę wobec płaczącego dziecka. Iwan zdaje się cierpieć (a może tylko oburza się?), gdy opowiada Aloszy o dręczonych i okrutnie zabijanych dzieciach, ale nie ociera ani jednej dziecięcej łzy i nie powstrzymuje przed czynieniem zła ani jednego dziecięcego kata... Pozostaje biernym „zbieraczem” opowieści, które „zamykają” go w buncie, nie zaś otwierają na miłość wobec bliźniego:

mówi o tajemnicy w odniesieniu do Boga. Nie używa słowa „tajemnica”, by mieć nim innych, ale dlatego, iż ma w sobie pokorę, rozumie, że poznanie Boga przekracza ludzki rozum, uczucia i wyobrażenia.

³⁹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 346.

⁴⁰ Ibidem, s. 346.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Por. „«Twoi synowie i córki jedli i pili wino w domu najstarszego brata” (Hi 1, 18). Zwracając uwagę na fakt, iż dzieci Hioba były dorosłe, nie sugeruję bynajmniej, że były winne tego, co je spotkało i że Bóg posłużył się naturą, by ich zgładzić (ukarać).

⁴³ Zob. „Wtem powiał szalony wichur z pustyni, poruszył czterema węglami domu, zawałił go na dzieci, tak iż poumierali” [Hi 1, 19]).

⁴⁴ Dostojewski mógł prawdopodobnie zawrzeć w wypowiedzi Zosimy swoje własne doświadczenie rozpacz, która stopniowo przemieniła się w „cichą, tkliwą radość”. On również boleśnie przeżył śmierć dwojga swoich dzieci: Soni, która zmarła kilka miesięcy po urodzeniu, oraz Aloszy, który odszedł w wieku niespełna trzech lat. Anna Dostojewska wspomina, że rozpacz ojca po stracie córeczki „była gwałtowna, szlochał i płakał jak kobieta, stojąc przed ostygłym ciałem swojej ulubienicy i pokrywał jej bladą twarzyczkę i rączki gorącymi pocałunkami. Takiej gwałtownej rozpacz – wyznaje żona pisarza – nigdy więcej nie widziałam” (A. Dostojewska, *IV. Rok 1876. Genewa*, [w:] eadem, *Wspomnienia*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1988, s. 153). Czy dzieci Dostojewskiego: Lubow, Fiodor i Aleksy, które przyszły na świat po śmierci Soni, „zresetowały” mu pamięć tak, że zapomniał o zmarłej córeczce? Czy wyparł dawną rozpacz, pocieszając się narodzinami kolejnych dzieci? A może właśnie pomimo doświadczenia rozpacz po śmierci Soni i bolesnego przeżycia późniejszej śmierci najmłodszego synka Aloszy, dzięki wierze w Chrystusa odnalazł ostatecznie w swej duszy „cichą, tkliwą radość”?

– Muszę ci się przyznać – zaczął Iwan – że nigdy nie mogłem zrozumieć, jak można kochać swoich bliskich. Właśnie bliskich, moim zdaniem, niepodobna kochać, raczej już obcych. Czytałem gdzieś kiedyś, że „Jan Miłosierny” (pewien święty) przygarnął kiedyś do swego łoża głodnego, straszliwie chorego i zmarzniętego wędrowca, objął go, własny swój oddech zmieszał z oddechem gnijących i cuchnących jego ust. Jestem przekonany, że zrobił to nieszczerze, z wymuszonej miłości, podyktowanej przez dobrowolnie wzięty na siebie obowiązek. Człowieka można kochać, gdy jest ukryty, ledwo zaś pokaże swoją twarz, miłość znika.

– Mówił mi to nieraz starzec Zosima – zauważył Alosza – mówił także, że twarz człowieka często nie pozwala ludziom, niedoświadczonym w miłości, kochać człowieka. Ale przecież wiele jest miłości w ludzkich sercach, miłości podobnej do miłości Chrystusowej. Sam o tym wiem, Iwanie...⁴⁵

Chociaż Iwan, jako dziecko skrzywdzony i pozbawiony rodzicielskiej miłości, nosi w sobie zranienie, wyradzające się u niego w pychę i pogardę wobec innych, zdaje się być również zdolnym do miłości, a przynajmniej do przezwyciężenia owej pychy i pogardy wobec „chorego i zmarzniętego wędrowca”. W powieści świadczą o tym dwie sceny, które – zestawione ze sobą – pokazują proces Iwanowego przejścia od odrzucenia drugiego człowieka, zlekceważenia go, a nawet użycia wobec niego przemocy, do aktu przypominającego gest dobroczynności Miłosiernego Samarytanina (por. Łk 10, 25–37). Pierwsza scena opisuje następującą sytuację:

Neopodal domku Marii Kondratiewny [Iwan – E.M.] spotkał samotnego pijaka, zataczającego się niskiego chłopa w połatanym kaftanie. (...) [Karamazow – E.M.] poczuł do niego okropną nienawiść i naraz to sobie uprzytomnił. Nagle zachciało mu się zdzielić chłopa pięścią po głowie. Akurat w tej chwili zrównali się i pijak, mocno się zatoczywszy, wpadł z całej siły na Iwana. Ten odepchnął go z taką wściekłą pasją, że chłopek runął jak kłoda na zmarzniętą ziemię, stęknąwszy boleśnie tylko raz jeden: „O-o!” Iwan podszedł do niego. Chłopek leżał na wznak, bez ruchu, nieprzytomny. „Zamarznie!” – pomyślał Iwan i ruszył dalej⁴⁶.

Druga scena stanowi nieomal odwrócenie pierwszej, przy czym opisane w niej zachowanie Iwana związane jest z postanowieniem Karamazowa, by wyznaczyć w sądzie swój współdziałanie w zamordowaniu ojca, a więc by wziąć odpowiedzialność za czyn, który popełnił Paweł Smierdiakow:

Zamieć jeszcze nie ucichła. Pierwsze kroki przeszedł Iwan raźnie, ale potem zaczął się jakoś zataczać. „To fizyczne” – pomyślał z uśmiechem. Na jego duszę spłynęła jakaś radość. Poczuł w sobie bezgraniczną niezłomność: skończyły się wahania, które

⁴⁵ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 282.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 718.

tak strasznie męczyły go ostatnimi czasy! Postanowienie zapadło „i już się nie zmieni” – pomyślał przejęty szczęściem. W tej chwili potknął się o coś i omal nie przewrócić. Zatrzymał się i zobaczył u swoich nóg chłopka, którego niedawno przewrócić, a który leżał wciąż nieruchomo na tym samym miejscu. Śnieżycą całkiem już zasypała mu twarz. Iwan nagle chwycił go i wciągnął na plecy. Ujrawszy z dala światelko podszedł, zapukał w okiennice i wywołał człowieka, który tam mieszkał. Przyniósł mu trzy ruble za fatygę w zamian za pomoc w zanieśieniu chłopca do cyrkułu. Nie będę szczegółowo opisywał, jak Iwan Fiodorowicz wykonał swój zamiar, jak dowlóknął chłopka do cyrkułu i postarał się o pomoc lekarską, nie żałując oczywiście pieniędzy. Powiem tylko, że zajęło mu to całą godzinę. Ale był bardzo, mimo straty czasu, zadowolony⁴⁷.

Czy Dostojewski, przez aluzyjne przywołanie przypowieści pochodzącej z Ewangelii według św. Łukasza, nie ukazuje Iwana jako zdolnego, by „obumrzeć”, by okazać innemu niewymuszoną pomoc? W sądzie, jak się zdaje, ponownie zwycięża w Karamazowie przekonanie o powszechnym pragnieniu zabijania i uzasadnionym prawie do ojcobójstwa. Ze wściekłą pogardą wykrzykuje więc do zebranych: „– Któż nie pragnie śmierci ojca?... (...) Zabili ojca, a udają, że się zlekli (...). (...) Wszyscy pragną śmierci ojca. Jeden gad pożera drugiego...”⁴⁸. Mówi już zatem nie o uznaniu własnej winy, ale o zbrodni kolektywnej, spełnionej zgodnie z „prawem natury”, „prawem bydlęcym”. Czy jednak rzeczywiście unieważnia w ten sposób swój poprzedni gest dobroczynności i współczucia, może nie całkiem bezinteresowny i nie pozbawiony egoistycznego samozadowolenia, ale z całą pewnością przeczący „prawu bydlęcemu”?

U Emmanuela Lévinasa Bóg objawia się w twarzy „Innego” (bliźniego), będącej „śladem” Jego obecności⁴⁹. Alosza, zdolny do miłości, „widzi” Boga w twarzy Iliuszy – cierpiącego i umierającego dziecka. Nie tylko rozpoznaje jego najgłębszą istotę, ale jest obecny przy chłopcu, obdarowuje go swoją bezinteresowną uwagą, życzliwością, troską. Co więcej, przyciąga do Iliuszy inne dzieci, te, które wcześniej rzucały w „uczniaka” kamieniami, odmienia ich serca zranione, skłonne do okrucieństwa i przemocy, ale także zdolne do współczucia i przyjaźni:

Cała sztuka polegała na tym, że Alosza sprowadził ich [chłopców – E.M.] po kolei bez „cięlejących czułości”, jakby nieumyślnie, przypadkowo. Obecność ich sprawiła Iliuszy ogromną ulgę w cierpieniu. Bardzo się wzruszył widząc, jaką czułą przyjaźnią i troską otaczają go wszyscy ci, którzy niedawno jeszcze byli jego wrogami⁵⁰.

⁴⁷ Ibidem, s. 732.

⁴⁸ Ibidem, s. 793.

⁴⁹ Zob. M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa filozofia Drugiego*, „Przegląd Powszechny” 1984, nr 12, s. 370 oraz S. Górzna, „Imny” w *filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Stępskie Studia Filozoficzne” 2012, nr 11, s. 64.

⁵⁰ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 625.

To dzięki najmłodszemu z Karamazowów umierający Iliusz doświadcza przyjaźni i może „zwrócić” godność swemu poniżonemu ojcu, pokazać, jak możliwa jest synowsko-ojcowska miłość i otworzyć na nią innych chłopców:

Kola stał przy łóżku Iliuszy. Ten trzymał go za rękę i wołał ojca. Po chwili wrócił i sztabskapan.

– Tatusiu, tatusiu, chodź tutaj... my – szeptał Iliusz, niezwykle wzburzony, ale widać nie mógł dokończyć. Nagle wyrzucił przed siebie obie ręce i mocno, jak tylko mógł najmocniej, objął Kołę i ojca, połączył ich w uścisku i sam się do nich przytulił⁵¹.

Duchowy syn starca Zosimy nie podejmuje nawet próby wyjaśnienia dziecku (czy jego najbliższemu) jego (ich) cierpienia. Nie usiłuje ani wskazać na sens cierpienia, ani usprawiedliwiać (uczynić niewinnym) Boga, wskazując na Chrystusa, który współ-cierpi i współ-umiera z człowiekiem. Milczy o Bogu, współczująco trwając przy umierającym dziecku i jego cierpiącej rodzinie, jednocześnie tą właśnie postawą mówiąc o Bogu najwięcej i najpiękniej. W „wątku dziecięcym”, który wyraźnie odniesiony zostaje do opowieści ewangelicznej o Jezusie i dwunastu apostołach, Dostojewski pokazuje, że Chrystus, objawiający się poprzez miłującą obecność Aloszy, „spotyka” Chrystusa cierpiącego⁵² w Iliuszy. Najmłodszy z Karamazowów towarzyszy cierpiącemu, umierającemu dziecku, nie zaś prawi mu kazania o „lepszym świecie” czy usiłuje go pocieszyć. To nie „nauki moralne” i nie „racjonalne argumenty” stanowią w powieści odpowiedź na „przekłętę pytania” Iwana. Kruszelnicki z satysfakcją przyłącza się do głosów badaczy, mówiących o tym,

że twórczość Dostojewskiego jest słabsza w tych momentach, w których uprawia on moralne kaznodziejstwo i głosi prawosławną utopię, którą następnie z całych sił stara się narzucić, niczym piękną apollinijską zasłonę, na mroczne otchłanie ludzkiego życia, które sam przed czytelnikami otworzył [s. 9].

Autor tekstu „*Bracia Karamazow*”: *nieczysta hosanna Dostojewskiego* zupełnie lekceważy jednak świadectwo życia Zosimy czy Aloszy, ich postawę wobec cierpiących, pozbawioną zarzucanego im „kaznodziejstwa” czy „moralizatorstwa”. Nie żądają oni od tych, którzy doświadczają cierpienia, przyjęcia, rzekomo „właściwej”, heroicznej postawy wobec bólu, nie wzywają do cierpiętnictwa (kulty-

⁵¹ Ibidem, s. 651.

⁵² Por. słowa Jezusa: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Jezus nie unieważnia cierpienia dzieci, rzekomo „przysłaniając” je własnym cierpieniem, ale – wręcz przeciwnie – mówi o swoim współbyciu, współ-cierpieniu z „najmniejszymi”, o swoim byciu „najmniejszym”.

wowania cierpienia) czy nawet znoszenia bólu z godnością. Alosza najpierw staje w obronie krzywdzonego, „kamieniowanego” chłopca, a ugryziony przez niego, nie domaga się ani pomsty, ukarania dziecka, ani nawet przeprosin Iliuszy, by móc „wspaniałomyślnie” mu przebaczyć. Iwan „zwraca bilet” Bogu, co w praktyce oznacza oburzenie na „wadliwie urządzony świat” i zamknięcie się w swojej postawie negacji, nie zaś zwrócenie się w stronę tych, którzy płaczą, by nieść im miłość i współczucie. Iwan nie mówi: „jestem winien” cierpienia dzieci. To uznanie własnej winy, o którym mówi starzec Zosima, nie oznacza samopotępienia czy neurotycznego samoudręczenia, ale gotowość, by wziąć odpowiedzialność za zło wyrządzone dziecku. Taka postawa rodzi rzeczywiste współczucie, nie mające nic wspólnego z Iwanowym rozczulaniem się nad cierpieniem dzieci czy też emocjonalnym poruszeniem, służącym do oskarżania innego (rzekomo okrutnego Boga czy okrutnych dorosłych). Współczucie Aloszy nie jest li tylko reakcją emocjonalną (a może nawet nie jest wcale wynikiem uczuciowej reakcji na cierpienie drugiego). Najmłodszy z braci Karamazowów nie jest skupiony na swoich emocjach. Miast zatracać się w nich czy użalać się nad cierpiącym (w imię rzekomej z nim solidarności), niesie mu pełną życzliwości i troski obecność, wnosi w życie Iliuszy prawdziwą radość.

Zosima mówi o odpowiedzialności wszystkich wobec wszystkich, która nie oznacza „rozmycia” winy czy zrzucenia jej na innych. Jeśli nie od razu czyni ona człowieka zdolnym do gestów miłości, może wyrazić się w rezygnacji z przemocy (powstrzymaniu się od niej). Przemoc ta bowiem, nawet jeśli nie jest wymierzona bezpośrednio w dziecko, w końcu również dotyka i rani niewinnego. Dymitr, podobnie jak Iwan, pyta (w przełomowym dla siebie śnie) o to, „dlaczego «dzieciok» płacze”. Rodzi to w nim pragnienie przemiany serca,

chce wszystkim coś dobrego zrobić, żeby nie płakał dzieciok, żeby nie płakała szczer-
niała wychudzona matka dziecioka, żeby nie było już łez od tej chwili i żeby od razu
natychmiast coś zrobić, nie zwlekając, wbrew wszystkiemu, z całą karamazowską
popędliwością⁵³.

Uznaje własną winę za cierpienie „dziecioka” i dlatego gotów jest przyjąć cierpienie, chociaż – oczywiście – ta jego gotowość nie od razu zostaje wypełniona przez miłość; chwieje się i nie jest wolna od strachu.

⁵³ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 590–591.

Smierdiakow

Kruszelnicki formułuje zarzut, iż „żaden z mieszkańców domu Karamazowów nie potrafił przyjąć na siebie części winy za zbrodnię, której dokonał Smierdiakow” [s. 28]. Ale czy Dymitr tego nie czyni, gotów nawet ponieść karę za zbrodnię oj-cobójstwa, pomimo iż przewyciężył w sobie nienawiść i pragnienie zabicia ojca? Czyż Iwan, przy wszystkich wahaniach, jakie przeżywa, również nie poczuwa się do odpowiedzialności za czyn, popełniony przez Pawła? Pretensja badacza doty-czy rzekomej obojętności bohaterów powieściowych, a nawet samych czytelników *Braci Karamazow*, wobec losu Smierdiakowa:

Wydaje się – pisze autor artykułu – że czytelnicy zostali tak poprowadzeni przez Dostojewskiego, iż ze łzami w oczach odkładają powieść, zbudowani jej chrześci-jańskim i humanistycznym przesłaniem, pełni nadziei na „lepszy świat”, w którym żyć będą adepci prawosławnych nauk Zosimy i Aloszy, zarazem nie będąc w stanie empatycznie wczuć się w straszny dramat nieprawego syna, lokaja w domu własnego ojca i braci – Pawła Smierdiakowa [s. 28].

Pomijam kpiarski stosunek do chrześcijaństwa, zredukowanego do wiary w „lepszy świat”. Jako współczująca Smierdiakowowi czytelniczka powieści, od-syłam autora artykułu do swojej książki *Teatr paschalny Fiodora Dostojewskiego. O wątkach misteryjnych „Braci Karamazow” i ich wizjach scenicznych*⁵⁴, w której – jak mi się wydaje – z empatią napisałam o Pawle i jego losie.

Przepowiednie Świętobliwego Ojca naszego Izaaka Sirina były – jak można przypuszczać – ostatnią lekturą Smierdiakowa. Dzieło to stanowi świadectwo wia-ry chrześcijanina, bynajmniej nieobojętnego wobec tych, którzy targnęli się na cu-dze czy własne życie. „Gdzież jest piekło, które może nas zasmucać i przerażać? Gdzie potępienie, które przeraziłoby nas aż po ztratę miłości Bożej?”⁵⁵ – pyta św. Izaak Syryjczyk. Nie obawia się głosić Chrystusowej miłości, która sięga aż do piekła, wyrażając tym samym nadzieję zbawienia dla wszystkich. Oczywiście, nie wiemy, czy Smierdiakow uwierzył w słowa biskupa Niniwy i co działo się w jego sercu tuż przed samobójczą śmiercią. Nie wiemy też, dlaczego w ogóle sięgnął po dzieło świętego eremity, który modlił się nawet za demony. Starzec Zo-sima, wyznający współbraciom, że całe życie otaczał swą modlitwą samobójców,

⁵⁴ Por. E. Mikiciuk, *Teatr paschalny Fiodora Dostojewskiego. O wątkach misteryjnych „Bra-ci Karamazow” i ich wizjach scenicznych*, Gdańsk 2009. W artykule niniejszym do wielu kwestii, stających się przedmiotem interpretacji Michała Kruszelnickiego, już się nie odnoszę, gdyż omawiam je we wskazanej monografii.

⁵⁵ Św. Izaak Syryjczyk, *Dzieła duchowe, 58 traktat*, cyt. za: O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 53, przypis 62.

z pewnością nie wyłączyłyby z tej modlitwy Pawła: zwierzęcego kata⁵⁶, ojcobójcy i samobójcy. Kruszelnicki zdaje się jednak tego nie zauważać, być może dlatego, że modlitwa wstawiennicza nie ma dla niego żadnego znaczenia.

Happy end?

W artykule Kruszelnickiego wiele miejsca poświęca się „naukom” Zosimy tylko po to, by wytknąć ich „słabość”. Pomija się jednak milczeniem, wyznawaną i praktykowaną przez starca i jego duchowego ucznia wiarę w Chrystusa. Alosza i Zosima, bo głównie przeciw tym bohaterom wymierzone jest ostrze krytyki, nie tylko głoszą Jezusa, ale dają świadectwo Jego obecności poprzez miłość właśnie. Wiara w Zmartwychwstałego (zmartwychwstanie) nie jest ich deklaracją światopoglądową. Jeśli Aleksy Karamazow wyznaje tę wiarę z radością, nie znaczy to, że ma nadzieję na jakiś tani *happy end* i jeszcze naiwnie (i niestosownie) głosi go nad grobem (kamieniem) Iliuszy, usiłując zagłuszyć groźbę śmierci dziecka. Wbrew temu, co sugeruje Kruszelnicki, Karamazow nie próbuje nadać tej śmierci znaczenia czy przekonać innych, że „ma [ona – E.M.] jakąś funkcję do spełnienia dla tych, którzy zostali przy życiu” [s. 19]. Alosza mówi o wartości życia Iliuszy i o wdzięczności, jaką odczuwa wobec dziecka za to, że połączyło przyjaźnią wszystkich chłopców. Prosi też zebranych o zachowanie zmarłego w „wiecznej pamięci”. W życzeniu, wyrażonym przez Karamazowa, zawarta jest wiara w obcowanie żywych i umarłych, ale także przekonanie o wartości pamięci o zmarłych, noszenia ich w sercu:

Wszyscy wy, panowie, jesteście mi drodzy, wszystkich was zachowam w swoim sercu i proszę, byście i mnie zachowali w waszych sercach! I któż nas połączył tym dobrym, zycznym uczuciem, kogo teraz i zawsze, całe życie wspominać będziemy i wspominać zamierzamy, któż, jeżeli nie Iliuszeczka, dobry chłopczyk, kochany chłopczyk, drogi nasz chłopczyk na wieki wieków! Nie zapomnijmy go więc nigdy, zachowajmy wieczystą o nim pamięć w naszych sercach, dziś i na wieki wieków!⁵⁷

Czy Alosza rzeczywiście, jak chce Kruszelnicki, „zachęca swoich młodych uczniów do przeobrażenia Iliuszy w pożyteczne i dobroczynne wspomnienie, mające spełniać funkcję pedagogiczno-motywowującą” [s. 18]? Czy w istocie próbuje uczynić śmierć „czymś «korzystnym»”, a więc „tak czy inaczej lekceważy tragedię śmierci dziecka i jego przedśmiertnego cierpienia” [s. 18]? Trudno zgodzić się

⁵⁶ W powieści mowa jest o tym, że w dzieciństwie Smierdiakow lubił wieszać koty.

⁵⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 892.

z zaproponowanym przez badacza odczytaniem „mowy Aloszy” i znaleźć w wypowiedzi bohatera uzasadnienie dla takiej lektury.

Autor artykułu o „nieczystej hosannie” Dostojewskiego uważa, że „kamień Iliusz” interpretowany jest jako znak „szczęśliwego zakończenia” [s. 22] i „próba nadania sensu śmierci Iliusz” [s. 18] czy wskazania jej użyteczności. Sugerując, że takie ujęcie zgodne jest z wykładnią chrześcijańską, poddaje je, naturalnie, krytyce. W moim przekonaniu nie taka jest jednak wymowa sceny spotkania chłopców przy „kamieniu Iliusz”. W perspektywie chrześcijańskiej „kamień Iliusz” nie służy ani „wzniołej konsolacji”, ani „idei pocieszenia przez wymianę” [s. 20]. To symbol grobu-ołtarza i śmierci samego Chrystusa. Poprzez ten symbol w finale powieści uobecnia się tajemnica niepojętej miłości Boga, wkraczającego w ludzki dramat cierpienia i śmierci. Symboliczny kamień nie mówi o tym, że cierpienie czy śmierć mają sens, ale wskazuje na sens miłości. Wpisanie losów bohaterów w kontekst biblijny nie jest formą „wzniołej konsolacji” [s. 21], unieważniającej (pytanie o) cierpienie niewinnych, nie oznacza zastąpienia rozpaczliwej hiobowej skargi, „radosnym piskiem”. O hosannie jako (i) „radosnym pisku cherubinów” mówi Iwanowi diabeł, naśmiewający się i kpiący z wniebowstąpienia Chrystusa i radości aniołów:

Byłem przy tym, kiedy zmarłe na krzyżu Słowo wstępowało do nieba, niosąc na swoich piersiach duszę ukrzyżowanego łotra, słyszałem radosne piski cherubinów, śpiewających i wołających „hosanna”, i grzmiący krzyk zachwytów serafinów, od którego zatrzęsło się niebo i cały wszechświat. I przysięgam na wszystko, co święte, że chciałem przystać do tego chóru i krzyknąć wraz ze wszystkimi: „Hosanna!” Już wyrwało mi się z piersi... wiesz, że przecie jestem bardzo uczuciowy i wrażliwy na piękno. Ale zdrowy rozsądek – o, najbardziej fatalna właściwość mojej natury – utrzymał mnie i tu w karbach, i oto przeoczyłem okazję!⁵⁸.

Nieco później diabeł („za-przeczenie istnienia”) dodaje, by potwierdzić własną rzekomą niezbędną w świecie: „Bez krytyki będzie tylko «hosanna». Ale do życia mało samej tylko «hosanny», trzeba, żeby «hosanna» przeszła przez kuźnię zwątpień (...)”⁵⁹.

Tylko pozornie słowa diabła korespondują z wyznaniem samego Dostojewskiego: „Nie wierzę w Chrystusa i jego naukę jak dziecko. Hosanna moja przeszła przez ognisty piec zwątpienia”⁶⁰, które sformułował on pod koniec swego życia, już po

⁵⁸ Ibidem, s. 750. W legendzie o raj, wymyślonej niegdyś przez Iwana i przypomnianej mu przez diabła, „hosanna”, którą wyśpiewuje filozof, wkraczający do raju, ukazana jest również ironicznie (podobnie jak sam raj, będący parodią szczęścia) (por. ibidem, s. 746).

⁵⁹ Ibidem, s. 743.

⁶⁰ Cyt. za: G. Herling-Grudziński, *Dwugłos o sumieniu Raskolnikowa*, [w:] tegoż, *Upiory rewolucji*, zebrał i opracował Z. Kudelski, Lublin 1992, s. 292. Wypowiedź Dostojewskiego pochodzi

napisaniu *Braci Karamazow*. W gruncie rzeczy diabeł parodiuje wyznanie wiary w Chrystusa i „zawłaszcza” je dla uzasadnienia własnej negatywności. Zresztą w podobnie prześmiewczy, kpiarski sposób, udziela Iwanowi odpowiedzi na pytanie o to, czy Bóg istnieje, mówiąc: „(...) Jak Boga kocham, nie wiem (...)”⁶¹.

Wiara Dostojewskiego nie oznacza zamknięcia oczu na doświadczenie „śmierci Boga”. Jest bliska chrystologii wielkosobotniej. Nie obraz „pustego grobu” stale powraca w powieściach autora *Idioty*, ale obraz grobu, w którym spoczywa Chrystus⁶². Owo „kontemplowanie” Umarłego (niepozabawione poczucia grozy) staje się udziałem każdego chrześcijanina. Ale nie jest ono adorowaniem klęski, kulturowaniem śmierci, ale Tego, który, schodząc na samo dno rozpacz, opuszczenia i śmierci, wniósł w tę rzeczywistość swoją uzdrawiającą i ocalającą miłość.

Kruszelnicki jest przekonany, że jego lektura *Braci Karamazow* dowiodła „charakterystycznej dla Dostojewskiego niechęci i braku zaufania wobec jakiegokolwiek wizji moralnego zaspokojenia i światopoglądowej satysfakcji” [s. 29]. Zdaniem badacza jest w tej powieści zawarta „hosanna”, lecz – jak dodaje – „hosanna bardziej dramatycznie inwokowana, aniżeli wynikająca z autentycznej, radosnej wiary, że całe zło i nieszczęścia, jakie mogą towarzyszyć ludzkiemu życiu, mogą zostać przewyżczone” [s. 29].

„Hosanna” nie jest wyrazem triumfalizmu⁶³, zaś wiara Zosimy czy Aloszy w Zmartwychwstałego (zmartwychwstanie) nie jest oczekiwaniem na *happy end*, głoszeniem ideologicznego zwycięstwa czy „wizją moralnego zaspokojenia” [s. 29]), połączoną z amnezją wobec cierpiących. Bywa, jak w przypadku Aloszy, radosnym zaufaniem Chrystusowi, które bynajmniej nie czyni go obojętnym na

z notatnika, zawierającego materiały, mające się ukazać w *Dzienniku pisarza* w lutym 1881. Autor *Idioty* przygotowywał tekst, skierowany do krytyków *Braci Karamazow* (do jego publikacji jednak nie doszło, gdyż pisarz zmarł 28 stycznia 1881 roku). Słowa Dostojewskiego brzmią w oryginale następująco: „Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла, как говорит у меня же, в том же романе, черт. Вот, может быть, вы не читали «Карамазовых», — это дело другое, и тогда прошу извинения...” (Ф.М. Достоевский, *Записная тетрадь 1881 г., наброски к „Дневнику писателя”* [w:] *Полное собрание сочинений в 30 томах*, т. 27, Ленинград 1984, s. 86). W cytowanym przeze mnie polskim tłumaczeniu brakuje zakończenia wypowiedzi autora *Biesów*, w której wspomina on o słowach diabła na temat „hosanny”.

⁶¹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 744.

⁶² Por. E. Mikiciuk, „*Chrystus w grobie*” i rzeczywistość „*Anastasis*”. *Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, Gdańsk 2003.

⁶³ Warto w tym miejscu przywołać słowa papieża Franciszka: „Triumfalizm właściwy chrześcijanom to ten, który wiąże się z ludzką klęską, klęską krzyża. Uleganie innym triumfalizmom, triumfalizmom światowym, oznacza uleganie pokusie pojmowania «chrześcijaństwa bez krzyża», «chrześcijaństwa połowicznego»” (słowa wygłoszone przez papieża podczas Mszy św. odprawianej 29 maja 2013 roku podają za: <http://niedziela.pl/artukul/5045/Papiez-Franciszek-Triumfalizm-w-Kosciele> (1.03.2017)).

cierpienie i śmierć, ale bywa też (i to chyba przypadek Dostojewskiego) „skokiem w ciemność”, „wołaniem z otchłani”, podjęciem wszystkich „przeklętych pytań”, które stawiają niewierzący (ale przecież także wierzący), dopuszczeniem do głosu rozpacz z powodu doświadczenia nieobecności Boga, Jego milczenia...

Hebrajskie słowo *hosanna*, tłumaczone jako: „zbaw teraz, prosimy”, pierwotnie oznaczało wezwanie o pomoc, skierowane do Boga, a dopiero z czasem zaczęto je traktować jako radosną inwokację⁶⁴. Wjazdowi Jezusa do Jerozolimy towarzyszyły okrzyki uwielbienia⁶⁵, ale samo przejście przez bramę jerozolimską zapowiadało już paschę (hebr. *pésach* i gr. *páscha* oznacza właśnie *przejście*): mękę, śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela. Dostojewski, wyznający u schyłku swego życia, iż jego „hosanna” przeszła przez „ognisty piec wątpliwości”⁶⁶, mówi o trudnym doświadczeniu wiary w Chrystusa, która to wiara poddana została „ognistej” pokusie (próbie) zwątpienia i niewiary⁶⁷, musiała przejść przez „tygiel” „przeklętych pytań”, ale właśnie w owym „ogniu wątpliwości” umacniała się i dojrzewiała, „oczyszczając się” z fałszywych przekonań o Bogu i kłamliwych Jego obrazów.

W świecie symboliki biblijnej „piec” przeznaczony jest „dla złota” (por. Prz 17, 3 i Prz 27, 21). Złoto bowiem „próbuje się w ogniu” (1 P 1, 7), oczyszcza się w tyglu ognia z wszelkiej nieszlachetnej przymieszki. Użyta przez autora *Idioty* metafora „pieca” palącego, ale nie niszczącego złota, czyli w tym przypadku wiary w Chrystusa, ma niewątpliwie rodowód biblijny. Pisarz, który stale powracał

⁶⁴ Hasło: *hosanna* [w:] *Słownik Języka Polskiego* [<http://sjp.pwn.pl/sjp/;2465101>] oraz hasło: *hosanna* [w:] Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* [<http://www.slownik-online.pl/index.php>]

⁶⁵ Iwan w swoim poemacie o Wielkim Inkwizytorze powraca do tego obrazu: „Dzieci rzucają Mu kwiaty pod nogi, śpiewają i wołają «Hosanna»! «Oto On, oto On sam – powtarzają wszyscy. – To może być tylko On, nikt inny, tylko On»” (F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 296).

⁶⁶ Użyte przez Dostojewskiego określenie „горнило сомнений” można przetłumaczyć zarówno jako: „piec wątpliwości”, jak i „piec zwątpień”.

⁶⁷ O tym, że jest „dziecięciami wieku, dziecięciami niewiary i zwątpienia” pisał Dostojewski w 1854 roku w liście do Natalii Fonwizinej. „Ileż strasznych mąk – wyznawał – kosztowało i kosztuje mnie (...) pragnienie wiary, które jest tym silniejsze w duszy mojej, im więcej jest we mnie dowodów przeciwnych. Jednakże Bóg zsyła mi niekiedy chwile, w których jestem absolutnie spokojny. W owych chwilach kocham ludzi i dochodzę do wniosku, że inni mnie kochają. W takich chwilach ukształtowałem w sobie symbol wiary, w którym wszystko jest dla mnie jasne i święte. Ów symbol jest bardzo prosty, oto on: wierzyć, że nie ma nic piękniejszego, głębszego, sympatyczniejszego, rozumniejszego, odważniejszego od Chrystusa i z żarliwą miłością powiadać sobie, że nie tylko nie ma, lecz że [być] nie może. Więcej, gdyby ktoś mi udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywistość byłoby tak, że prawda jest poza Chrystusem, to wolałbym pozostać z Chrystusem niż z prawdą” (F. Dostojewski, *List do Natalii Fonwizinej, Omsk, po 20 lutym 1854 roku*, [w:] idem, *Listy*, tłum. Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 114–115). Obszerny komentarz do słów pisarza zamieściłam w artykule *Hosanna w piecu zwątpień, czyli Chrystus Dostojewskiego* („Więź” 2002, nr 5, s. 56–66).

do lektury Biblii, z pewnością czytał *Mądrości Syracha*, a nie wykluczone też, że pisząc o własnym doświadczeniu wiary, mógł mieć w pamięci słowa, pochodzące z tej starotestamentowej księgi:

Synu, jeżeli masz zamiar służyć Panu,
przygotuj swą duszę na doświadczenie!
Zachowaj spokój serca i bądź cierpliwy,
a nie trać równowagi w czasie utrapienia!
Przylgnij do Niego, a nie odstępuj,
abyś był wywyższony w twoim dniu ostatnim.
Przyjmij wszystko, co przyjdzie na ciebie,
a w zmiennych losach utrapienia bądź wytrzymały!
Bo w ogniu doświadcza się złoto,
a ludzi miłych Bogu – w piecu utrapienia (Syr 2, 1–5).

Powieść Dostojewskiego *Bracia Karamazow* odczytuję jako świadectwo tak właśnie rozumianej „hosanny”: „doświadczonej w ogniu”, oczyszczającej się „w piecu utrapienia”. Jest to wiara otwarta na dialog z niewiarą, wrażliwa na cierpienie winnych i niewinnych oraz stale poszukująca prawdy o Bogu...