

**Literární proměny kříže jako mesiášského symbolu v románu *Zločin a trest*<sup>1</sup>**

Autor: Robert Kuthan

**Abstract**

*Literary Variations of the Messianic Symbol of the Cross in Dostoevsky's Crime and Punishment.* – This article deals with the theme of the cross as it is presented by Dostoevsky in his *Crime and Punishment*. It, however, does not focus merely on the material presentation of the cross in the novel but deals with the cross in its wider theological context. The central theme of the novel is considered to be salvation and redemption. The novel is therefore read as a soteriological drama of which the cross is a symbolic representation. Raskolnikov is in this study regarded as a redeeming figure who is presented in the novel as a messianic figure and in that respect a prelude to the Great Inquisitor of Dostoevsky's last novel. Dostoevsky's use of theological themes will be analysed in light of Bakhtin's concept of the carnivalesque. Theological and biblical themes of the novel will be read from the perspective of Bultmann's existential hermeneutics. This article takes into account both traditional and contemporary critical works of Dostoevsky studies.

Dostoevsky's *Crime and Punishment* can be read from the perspective of the theology of the cross as Passion themes permeate the whole novel. This is then analysed and brought to the surface by means of intertextual analysis. Raskolnikov's crime is interpreted as a politically religious experiment of messianism and the novel read as a literary enterprise whose purpose is to test various forms of messianic power. This hypothesis is then demonstrated by means of a particular exegetical study which interprets Raskolnikov's horse dream as indicative of the novel's central messianic theme.

**Keywords:** cross, redemption, messiah, salvation, *Crime and Punishment***Klíčová slova:** kříž, vykoupení, mesiáš, spása, *Zločin a trest***I Úvod**

Teolog dneška si již nemůže činit nárok na výlučné a jinými diskursy myšlení nenahraditelné postavení v oblasti spásy a v oblasti dalších obecných otázek lidské existence. Kromě dalších věd (nejen společenských) se teologickými tématy zabývá i literatura.<sup>2</sup> Ta náboženská témata zkoumá v takových kontextech myšlení, které mohou světu příliš specializované teologie unikát. Takový únik teologických témat z církve do světa nacházíme právě v Dostojevského románech. Jedním z takových témat, kterým se budu v následujících řádcích zabývat, je téma kříže. Dostojevskij není teolog, nýbrž spisovatel. Téma kříže v jeho

---

<sup>1</sup> Tato publikace vychází v rámci Prvuk 15 Program rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově P15 *Škola a učitelská profese v kontextu rostoucích nároků na vzdělávání*. Poskytovatel: Univerzita Karlova v Praze. Doba řešení: 2012–2017.

<sup>2</sup> Jonathan Culler v knize *Krátký úvod do literární teorie* tvrdí, že anglická literatura 19. století nahradila náboženství, které již nebylo schopno odpovídat na potřeby moderního člověka. (Culler 2015: 47)

románech není zpracováno pojmovými nástroji z dílny teologa. Dostojevskij téma kříže (stejně jako další teologická témata) uvádí do existenciálního kontextu doslova přímo na ulici.

Právě tím může být čtení jeho románů pro teologa přínosné, neboť teologie, která se nevydává do světa a zakrývá si před ním oči, ztrácí spásonosný charakter a tím i cíl, na nějž má mířit. Křesťanská témata Dostojevského románů jsou vržena do stínu světa padlého a temného, do světa křiklavých sociálních problémů, v němž netrpí jen hříšníci, nýbrž i děti. Teodicea a otázka po Bohu v moderní technické společnosti jsou pro Dostojevského východiskem, z něhož autor vykračuje ze světa literatury do světa teologie a filosofie.<sup>3</sup> Taková témata nemohou být nikdy neaktuální, jsem však přesvědčen, že ve světě současného kapitalismu, který péči o sociální témata nahrazuje akcentem na výkon a individuální úspěch, jsou naléhavě aktuální. Čtu Dostojevského romány jako příběhy o spáse člověka (*Zločin a trest*), národa (*Běsi*) i celého lidstva (*Bratři Kramazovi*).

Téma kříže je tématem spásy par excellence. Skrývá se v něm nejen otázka christologická a soteriologická, nýbrž i otázka spásy v jejím obecném (na konkrétním náboženství nezávislém) antropologickém pojetí. Lze v dnešním světě užívat pojmy jako „spása“, nebo toto slovo patří do knihoven teologických fakult a křesťanských církví? Domnívám se, že téma spásy je aktuální všude tam, kde je ohroženo lidství jako takové (to je ohroženo v jakémkoliv čase a na jakémkoliv místě), a nevystavovat pojem spásy světu současných společenských otázek znamená je zahubit. Dostojevskij téma spásy učinil ústředním tématem svých románů.

Témata, která tento autor rozvíjí, jsou témata původně biblická (v tomto smyslu je možné o tomto romanopisci hovořit jako o křesťanském spisovateli). Jeho způsob práce s těmito tématy však uniká z pole křesťanského pravověří. Spisovatel se potácí na hraně mezi vírou a nevírou, když křesťanskou ideu strhává do špíny zkaženého světa<sup>4</sup> a zároveň světu ukazuje Krista jako jediné možné východisko. Nejen z tohoto hlediska Dostojevskij i po 150 letech promlouvá do sekulárního světa *čtvrtého člověka*.<sup>5</sup>

## II Konfesní a nekonfesní způsoby čtení Dostojevského

Současné teologické či religionistické interpretace Dostojevského literárního díla nepředstavují z hlediska zájmu o náboženské aspekty autorova myšlení nový způsob čtení tohoto ruského spisovatele. Jeho romány jsou tak zřetelně náboženské (z hlediska obsahu náboženských témat v nich), že jejich náboženské rysy nemohly uniknout již prvním literárním kritikům. Jsou to právě náboženská témata, která od počátku až dodnes vyvolávala debatu teologizujících filosofů nebo filosofizujících teologů. Dostojevskology, zabývající se religiozními aspekty spisovatelovy tvorby, lze na úkor hrubého zjednodušení dělit do dvou táborů.

<sup>3</sup> Dostojevskij ovlivnil především dva teologické směry 20. století: Barthovu dialektickou teologii a teologii smrti Boha.

<sup>4</sup> Křesťanské pojmy jako např. vzkříšení jsou u Dostojevského převáděny z roviny ontologické a teologické do roviny existenciální. Dostojevskij tedy antropologizuje a demytologizuje témata křesťanské víry. Zároveň tato témata svým způsobem dekonstruuje, když je literárními technikami všelijak obrací, převrací a deformuje. Na specifika Dostojevského biblické hermeneutiky ještě poukážu.

<sup>5</sup> Jedná se o pojem užívaný J. Smolíkem v knize *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. Smolík tím míní sekulárního člověka 20. století, který již nerozumí základním pojmům jazyka křesťanské víry. (Smolík 1981)

Do první skupiny patří kritika konfesního zaměření, která v Dostojevského tvorbě nachází především ty rysy, které potvrzují konfesní východiska samotných kritiků. Do této skupiny lze řadit např. K. Bartha na straně evangelické (Sutherland 1984: 1924) nebo H. Lubaca (1995) a R. Guardiniho (1989) na straně katolické. V současné době lze do konfesního tábora zařadit některé americké kritiky (např. Tucker 2008) či ruské pravoslavné kritiky. (Pattison, Thompson 2001: 9–10) Pro konfesní čtení je příznačné potlačovat ateistické aspekty Dostojevského myšlení a převádět Dostojevského uměleckou řeč z modu polyfonní řeči do modu konfesně monofonního. Dostojevskij je očima této kritiky považován za ortodoxního apologetu. Druhý tábor má v současné době početní převahu. Zařadila se sem např. teologie smrti Boha (konkrétně W. Hamilton v 60. letech 20. st.), (Altizer, Hamilton 1968: 65–94) filosof náboženství S. R. Sutherland (1977) nebo filosof A. B. Gibson (1973).

V současné době se tato forma kritiky vykazuje vynikajícími pracemi autorů, jakými jsou například Wil van den Bercken (2011), Malcolm Jones (2005) či Steven Cassedy (2005). Ústředním společným rysem tohoto tábora je, že ponechávají Dostojevského náboženskou řeč v její ambivalenci a pluralitě, aniž by se snažili Dostojevského vtěsnat do předem daných věroučných východisek. Za základní hermeneutické východisko je v dnešní akademicky seriózní dostojevskologii považován Bachtinův koncept polyfonního románu. (Bachtin 1971) Právě Bachtin je pro nekonfesní analytický způsob čtení Dostojevského základním východiskem, které otevírá možnosti dialogického čtení (dialog víry a nevíry). Právě tento dialog považují za největší přínos Dostojevského k teologii 20. století.

### III Dostojevského způsob literární práce s biblickými texty a s křesťanskými tématy

Způsob, kterým ruský spisovatel pracuje s biblickými texty a s tématy lze i dnes považovat za provokativní. Není proto překvapující, že již za svého života se musel autor vypořádat se zásahy státní cenzury. Tato cenzura se týkala právě těch oblastí tvorby, kde se biblická témata setkávají s tématy profánními. (Frank 1997) Pokusím se nastínit základní rysy Dostojevského intertextuální práce, neboť právě v prolínání biblického a románového textu tento autor poskytuje dnešnímu literárnímu vědci zajímavější se o náboženské rysy textů tohoto ruského spisovatele nejpestřejší intelektuální pokrm. Prvním rysem, který se v Dostojevského tvorbě opakovaně vyskytuje, je převrácení biblických témat. Tento rys Dostojevského literární tvorby nejlépe postihl ruský formalista M. M. Bachtin. Bachtin tuto literární metodu nazývá *karnevalizací*. (Bachtin 1971)

Jedná se o převrácení konkrétních témat víry a poukazování na jejich odvrácenou stranu. Jako příklad lze uvést právě téma kříže, které se v románu objevuje. Raskolnikov v románu vystupuje jako převrácená (bachtinovsky řečeno *karnevalizovaná*) vykupitelská síla. Pod drobnohledem intertextuální analýzy se zostří mesiášské rysy Raskolnikovovy oběti (to, že tato oběť se uskutečňuje vraždou, spadá též do karnevalového způsobu práce s biblickými tématy). Raskolnikov je naruby převrácenou mesiášskou ideou, jejíž vykupující síla má násilný charakter. Jeho spása pak spočívá v dekarnevalizaci převráceného mesiášství a v přijetí kristovské vykupující síly, jejíž paradox (opět!) spočívá v tom, že je nenásilná. Dalším rysem Dostojevského metody je uvádění křesťanských témat do profánních a pohoršujících kontextů. To, že autentickou spásnou ideu v románu představuje prostitutka (Soňa), bylo nepřijatelné pro Dostojevského cenzory. (Frank 1997: 93–95)

Pohoršující kontext náboženských témat však lze ospravedlnit, a to nejlépe tak, že tento románový kontext budeme chápat jako prostředí, které má náboženská témata vyzkoušet v imanenci našeho světa. Klíčovou otázkou Dostojevského románů je pak to, udrželi náboženské předpoklady tíhu hříšného světa. Má křesťanská víra sílu zachránit tento svět? Domnívám se, že tato otázka je dnes ještě aktuálnější než v době vydání *Zločinu a trestu*. Tím, že jsou náboženská témata převracena, deformována a profanizována, dochází k jejich aktualizaci a regeneraci: náboženské pravdy se stávají znovu živé (v rámci románu doslova žité) a vytažené z neproniknutelných hlubin dějin křesťanského myšlení se mohou opět stát alternativou a existenciální volbou pro dnešního člověka.

Tomuto paradoxnímu způsobu práce s náboženskými tématy byly ve 20. století dány různé názvy. Bachtin (1971) v souvislosti s Dostojevským hovoří o „karnevalizaci“ a „polyfonním románu“, Bercken (2011: 1–30) ve své nedávné studii o Dostojevském užívá termínu „paradoxální“ řeč, Altizer (1970: 53) ve stejné souvislosti užívá pojmu „reversal“, Pattison zde mluví o „testing by the pervasive medium of double-voiced discourse“ (Pattison, Thompson 2001: 70) a S. Ashikava (2015: 122) se domnívá, že Dostojevského převrácení pochází z ukrajinské tradiční dramatické formy *vepmen*, která propojuje světská a posvátná témata v rámci jednoho kontextu. Na to, že paradox je vlastní již novozákonním textům, poukázal český evangelický teolog J. Souček (1996).

#### IV Čtyři možné způsoby čtení *Zločinu a trestu*

Interpretační možnosti jsou v oblasti literární hermeneutiky ze své podstaty téměř nevyčerpatelné. Předložím čtyři vybrané interpretační možnosti, z nichž první tři považuji za takové, které se běžnému čtenáři nabízejí jako ty nejschůdnější, a tudíž představují povrchní, ačkoliv ne zcela nesprávnou, podobu čtení *Zločinu a trestu*. Čtvrtý způsob čtení představuje východisko z běžného čtení tohoto románu a je překonáním předchozích tří.

Na té nejpovrchnější rovině může být tento román čten jako detektivní příběh. (Frank 1997: 102) Román skutečně má detektivní syžet (podobně jako další romány Dostojevského). Detektivní forma je však překračována v několika rovinách. Odlišná je již samotná postava ambivalentního vraha, který nepředstavuje pouze porušování řádu (zločin). Raskolnikov je zároveň postava hledající spravedlnost (ne však spravedlnost justiční, nýbrž spravedlnost v oblasti společenského a světového řádu v tom nejobecnějším smyslu), postava vykazující humanitní až asketicky altruistické rysy. Vztah detektiva a vraha také vybočuje z formy klasické detektivky. Raskolnikovův vyšetřovatel Porfirij má otcovské a dokonce až pastýřské rysy. Dokonce ani nestojí jednoznačně na straně oběti či spravedlnosti. Porfirij se ze všeho nejvíce zajímá o samotného vraha.

Na srdci mu leží příběh a osud Raskolnikovův. Nedetektivní je i líčení oběti. Autor románu se nesnaží vzbudit sympatie k obětem Raskolnikovova zločinu. Naopak, volí postavy, které svým podivínským (Lizaveta) a asociálním (lichvářka Alena) chováním nevzbuzují u čtenáře soucit. Je tento rys autorovým záměrem? Domnívám se, že ano, jelikož pozornost čtenáře tak má být přenesena z oběti na zločince.

Ústřední otázkou románu je spása v dvojím smyslu. Zaprvé je to spása falešně mesiášskou ideou sužovaného vraha, za druhé spása chudobou a sociálním rozvratem

zbídačené společnosti.<sup>6</sup> Román je tedy soteriologické drama a napětí vyvolává literární technika oddalování Raskolnikovovy spásy, k němuž postupně a zároveň nepředvídatelně dospívá. Skutečnost padlého světa je v románu vyjádřena pomocí děsivých obrazů sociální bídy, která dovádí jednotlivé hrdiny do stavu šílenství. Tyto děsivé obrazy otevírají téma teodiceje.<sup>7</sup> Druhým ústředním tématem románu je hledání a testování mesiášské síly, která dokáže zkažený a zoufalý svět vykoupit.

Detektivní syžet je tedy pouhým rámem, který obepíná obraz líčící klíčové téma románu. Tímto tématem je otázka spásy a vykoupení. Otázka spravedlnosti je z oblasti zločinu přenesena do oblasti teodiceje. Raskolnikovův zločin volající po spravedlnosti je pouhou předehrou k spravedlnosti, po níž volá nevykoupený a bídný svět. Jaká síla může tento svět vykoupit? Román je zápasíštěm dvou protikladných mesiášských sil. Proti sobě stojí Soňa a Raskolnikov. Zatímco vrahův mesiášský projekt<sup>8</sup> selhává, ukáže se Sonina vykupující síla jako jediná nosná. Čtení románu jako detektivky je tím nejpovrchnějším způsobem čtení, a tudíž se v seriózní odborné literatuře nevyskytuje.

Následující, druhý způsob čtení, čtení románu z hlediska *psychologie zločince*, však není od této perspektivy příliš vzdálen. Tento způsob čtení se vykazuje svým zaměřením na psychické stavy, které vrah v románu prožívá. Zastánce takového interpretačního přístupu téma románu silně individualizuje a opomíjí tak důležitou skutečnost, že tématem románu není jedinec, nýbrž otázka hříšného světa a jeho možného vykoupení. Spása je tak pojata ve vztahu k jedinému konkrétnímu člověku, čímž je toto téma silně redukováno. Navíc se tím téma spásy omezuje na kriminální rovinu, čímž mizí otázka teodiceje. Přílišné soustředění na hrdinův osobní morální zápas s tíživým svědomím v literární kritice představuje např. práce A. Bema (1989). Tento způsob čtení románu se však dodnes opakovaně objevuje u mnoha dalších kritiků.

Psychologické čtení románu souvisí s *moralistickým* způsobem čtení, které se soustředí na etiku doznání, k němuž má vrah podle principů svědomí dospět. V takovém interpretačním světle je Raskolnikov pojímán jako morálně zkažený zhýralec, jehož spása spočívá v doznání vraždy a dobrovolném přijetí trestu.<sup>9</sup> Při bližší analýze se však ukazuje, že Raskolnikovovo doznání je povrchní a předstírané.<sup>10</sup> Raskolnikovovým problémem totiž není jeho zločin, nýbrž selhání jeho vykupitelského projektu. Vražda byla jen pouhým experimentem, který měl Raskolnikovovu ideu ověřit. Vražda měla být pro Raskolnikova jen bránou k jeho mesiášství. To se však hroutí a Raskolnikov zanedlouho bude stát s prázdnýma rukama před představitelkou (skutečným mesiášem je v románu síla ženská, nikoliv mužská!) jiné vykupitelské síly.

<sup>6</sup> Román jako prostředku k vyjádření tématu spásy užívá metaforu vzkříšení a neustále se opakující symboliku smrti a života.

<sup>7</sup> Mám zde na mysli např. rodiče Soni či dokonce Soňu samotnou, která tomuto zoufalství dokáže čelit, čímž v románu představuje ústřední vykupující postavu.

<sup>8</sup> Na pseudonáboženské rysy Raskolnikovy vraždy poukázalo několik kritiků. Jde např. o Richarda Peace nebo Konstantina Močulského.

<sup>9</sup> Moralistická interpretace však vede k nesnázím v otázce výkladu Raskolnikovovy vnitřní proměny (pokání). Odtud pramení velmi rozšířená kritika Epilogu, jehož líčení Raskolnikovovy proměny je podle moralistických kritiků nepřesvědčivé a vyumělkované.

<sup>10</sup> To vedlo mnohé literární kritiky k závěru, že vrah se ve skutečnosti nikdy nekál a zůstal nevykoupeným zločincem až do konce románu.



Raskolnikov se jako karnevalový vykupující mesiáš neosvědčil a to jej trápí. Je zřejmé, že akcent je tak přenesen z oblasti morálky do oblasti teologie v existenciálním kontextu: tématem není tolik Raskolnikov samotný jako idea vykoupení a spásy, jejichž protikladné podoby v románu představují Raskolnikov a Soňa. Zatímco Raskolnikovovo násilné mesiášství se v románu ukáže jako neúnosné, vyjevuje se postupně Sonina trpitelská soteriologie jako jediná možná alternativa k Raskolnikovově napoleonské ideji. Raskolnikovova proměna souvisí s rozkladem jeho karnevalizovaného mesiášství a s přijetím Sonina trpitelského vykupitelského programu. Otázka Epilogu je tak vyřešena. Původní mesiášský vykupitel Raskolnikov neumírá, pouze se proměňuje ve vykupitele v novém (či původním kristovském?) smyslu.

Mezi Raskolnikovem starým a novým zůstává vzájemné pojitko. Tím je jeho mesiášská tendence a stále přítomná vůle k oběti. Závěrečná slova románu je možné číst tak, že logika oběti se v Raskolnikovově vědomí převrací z tendence marnění životů druhých k vůli pokládat vlastní život pro druhé. Tak lze číst závěrečná slova románu: „...nevěděl ještě, že nový život nedostává se mu zadarmo, že třeba ho teprv draze vykoupiti, zaplatiti jej velikým budoucím skutkem (...) Ale zde již začíná nová historie, historie pozvolného obrození člověka, historie pozvolného jeho přechodu z jednoho světa do druhého.“ (Dostojevskij 1927: 239–240, 3. sv.) Raskolnikov tak neztrácí své mesiášské rysy ani na konci románu. Jsou však radikálně proměněny ve prospěch Sonina pojetí spásy.

Z předchozí analýzy tedy vyvozují čtvrtou možnost čtení románu. Román lze číst mimo rámec detektivního žánru a psychologizujících či moralizujících tendencí jako teologické drama. Ve středu románu nestojí konkrétní člověk, nýbrž konkrétní téma. Jedná se o téma spásy, jež je fascinujícím a provokativním způsobem rozehráno uprostřed světa Dostojevského současníků. Dostojevskij v tomto románu poprvé explicitně představil téma, které se stane úběžníkem všech jeho dalších románů: téma *spásy sekulárního člověka v sekularizovaném světě*. Následující část studie bude tento přístup rozvíjet.

## V Kříž jako předmět

Téma kříže lze v románu nacházet ve dvou rovinách. První rovinu představuje soustředění na předmětnou podobu kříže. Interpret vyhledává všechny podoby kříže přítomné v textu. Nalézá v textu závěsné křížky z různých materiálů a různých tvarů, vyhledává kříže na budovách kostelů a může zajít dokonce v předmětném pojetí kříže tak daleko, že si všímá např. i toho, že křížovatka, na níž se odehrávají konkrétní románové výjevy, má podobu kříže.<sup>11</sup> Předmětné pojetí kříže není problematické samo o sobě. Problematickým se stává tehdy, vykládá-li zmíněné symboly povrchním, konfesně samozřejmým, sebejistým a tudíž zúženým způsobem.

Kříž se v tomto pojetí stává nárokem k potvrzování pravověrnosti spisovatele a dovádí interpreta ke konfesním závěrům, které se na románovém textu dopouští interpretačního násilí. Kříž je pojímán jako přímý odkaz (či dokonce jeho důkaz) k ortodoxnímu pojetí křesťanství, aniž by byl vzat v potaz širší kontext symboliky kříže. Teologie kříže je tak redukována na nástroj monofonní konfesní interpretace. V následujícím oddíle ukážu, že Dostojevskij pracuje se symbolem kříže v daleko širším kontextu, který

---

<sup>11</sup> Takovou interpretaci předložil Antony Johae (2001).

překračuje hranice konfesních předporozumění. Ruský spisovatel kříž vynáší z prostorů křesťanských svatyní přímo na špinavou ulici. Projevuje se tak autorova tendence antropologizovat křesťanská témata a uvádět je do společenské a obecně lidské roviny. Dostojevského existenciální hermeneutika předchází Bultmannovu existenciální teologii o téměř jedno století.

## VI Kříž jako téma

I „rekreacního“ čtenáře zasáhne temné pozadí románového příběhu. Raskolnikovův Petrohrad je místem křiklavých sociálních problémů. Zde konkrétní lidé propadají beznaději a nacházejí se v bezvýchodných situacích. Společně s dospělými trpí i děti.<sup>12</sup> Obrazy smrti (vyprahlý letní Petrohrad, Raskolnikovův byt odpovídající svým popisem rakvi, sebevražedné výjevy, Svidrigajlova smrt atd.) kontrastují náhlým výjevům obrazů života (snové obrazy oáz, symbolika vody, vegetace atd.). Příběh je tedy zasazen do prostředí, které naléhavě volá po vykoupení. V tomto prostředí žijí lidé, jejichž vztahy charakterizuje stejně naléhavá potřeba vykoupení.<sup>13</sup> Prostedí i vztahy jednotlivých postav ohlašují stav nevykoupenosti. Důraz je tedy přesunut z jedince na celek. Již na této rovině se vyjevuje soteriologické téma románu. Ústřední vykupující postavy románu jsou Soňa a Raskolnikov.

Jde o protikladné mody vykoupení, které se v románu střetnou, aby si změřily své síly. Zatímco Sonin spásný program je založen na dobrovolném přijetí utrpení, jež zástupně nese za ostatní (v té nezákladnější rovině za členy své rodiny), představuje Raskolnikovův projekt všeobecnou spásu, která má být uskutečněna násilnými prostředky. Svoji vraždu Raskolnikov chápe jako oběť. Tato oběť spočívá v tom, že jakožto *neobyčejný člověk*<sup>14</sup> má Raskolnikov unést tíhu svědomí zločince, čímž překročí hranici běžné lidské existence a ocitne se v roli falešného mesiáše, který zástupně nese hříchy světa na svých bedrech a unese je. Zvrácená logika takového myšlení vedla k tomu, že vykupitelský rys Raskolnikovovy vraždy většinou interpretů zcela unikl, nebo jej postihli jen povrchně.

Raskolnikov je předobrazem pozdějšího Velkého inkvizitora, jehož oběť spočívá v tom, že zástupně za lidstvo nese tíhu svobody, kterou většina není schopna unést. Setkáváme se zde s Dostojevského deformací biblických motivů. Raskolnikovovo vykupitelské jednání nazývám *falešným mesiášstvím*. Falešnost tohoto mesiášství spočívá právě v zakřivení novozákonního obrazu Kristovy vykupitelské aktivity.

Zdá-li se čtenáři tato hypotéza jako vypjatá a nepřesvědčivá, poukazuji na hojnou symboliku mesiášských témat v románu. Raskolnikov a jeho sestra Duňa jsou zatíženi motivem masochisticky asketického chování. Oba dokážou jít za hranice lidských možností, když se vydávají druhým všanc a jsou vždy ochotni vydat se druhému v oběť. Tohoto rysu si u Raskolnikova všímá i jeho vyšetřovatel: „Pokládám vás za jednoho z takových, kterým možno třeba střeva vyříznout a budete státi a s úsměvem hleděti na trapiče (...) najdete-li

---

<sup>12</sup> Téma utrpení dětí Dostojevskij rozvedl ve svém závěrečném románu *Bratři Karamazovi* a je zde propojeno s tématem revolty proti Bohu.

<sup>13</sup> Je zajímavé sledovat vztahy románových postav, které se vzájemně vykupují penězi nebo se naopak penězi zotročují. Považuji tuto horizontální rovinu vykupování za literární poukaz na vertikální dimenzi vykoupení.

<sup>14</sup> Tímto výrazem Raskolnikov v románu označuje člověka (falešného mesiáše), jehož vykupitelská role jej opravňuje k překračování morálních zákonů běžného člověka.

ovšem víru nebo Boha. Nuže, nalezněte je tedy a budete žít. Vždyť utrpení jest také pěkná věc. Trpte!“ (Dostojevskij 1927: 131, 3. sv.)

Obdobné rysy nacházíme i u postavy Raskolnikovova přítele Razumichina. Razumichin je ideální podobou Raskolnikova. I jeho chování se vykazuje nadlidsky přísným asketismem, nikdy však nepropadá svodu falešného mesiášství. Jeho síla je rozumná (jméno je odvozeno od ruského slova „разум“) a nepodléhá karnevalové deformaci. Na téměř všech postavách románu je tak testována vykupitelská síla. Ona sama je hlavní postavou celého románu. Cesta k dekarnevalizaci Raskolnikovova mesiášství se otevírá po setkání s prostitutkou Soňou, která Raskolnikovovi předkládá dosud neznámou vykupitelskou sílu.

Převádění mesiášských témat z roviny náboženské do roviny profánní (politické) není jen rys Dostojevského tvorby. Jde o stereotyp ruského kulturního myšlení, který je označován pojmem „ruský mesianismus“.<sup>15</sup> Mesiášské rysy mají i různá politická hnutí, která v době vzniku románu v Rusku působí.<sup>16</sup> Šlo o ruská nihilistická hnutí, jejichž asketismus vykazoval zřetelně náboženské rysy. (Frank 1997: 42–54) *Zločin a trest* je někdy čten jako kritika ruského nihilismu. (Tamtéž: 100) Dostojevského postoj je však méně vyhraněný. Zatímco odsuzuje násilný charakter těchto skupin, obdivuje altruistické a asketické (pseudonáboženské) rozměry myšlení ruských nihilistů. (Tamtéž: 51 a 53)

Náboženské motivy jednotlivých postav románu se stávají ještě zřetelnější při intertextuálním čtení románového a biblického textu. Román obsahuje celou řadu biblických citací a motivů, které se vážou k pašijovému příběhu. Celý román lze totiž číst jako pašijový narativ v sekulárním kontextu.<sup>17</sup> Raskolnikovova cesta na Sibiř je líčena jazykem velikonočního evangelijního příběhu. Dostojevskij tak chce poukázat na ústřední téma románu, kterým je kříž v jeho soteriologickém významu. V propojování Ježíšova a Raskolnikovova utrpení chce autor poukázat na obecný význam proměny Raskolnikovova mesiášského projektu. Tím, že Raskolnikov postupně přijímá Soninu alternativu jako jediné možné východisko, ocitá se v prostoru evangelijního pojetí spásy. Soňa je tím, kdo rozdrť poslední zbytky jeho falešného mesiášství.

Tato paralela není v románu líčena jen implicitně. O Raskolnikovově odchodu na Sibiř se doslovně hovoří jakožto o cestě na Kalvárii: „Spolu přec půjdeme na Kalvarii, spolu též kříž ponese.“ (Dostojevskij 1927: 83, 3. sv.) Tato cesta je v románu líčena jako cesta tajemná. Raskolnikov se ve výjevech loučení s bližními o své cestě na Sibiř zmiňuje v mysticky tajemných a nejasných pojmech. Autor tím dává čtenáři najevo, že tato cesta přesahuje horizontální rovinu všedního cestování. To však ruskému autorovi nestačí. Propojí Raskolnikovovo odcházení s Ježíšovými pašijemi důsledněji, a to v následujících románových scénách.

<sup>15</sup> Tématem ruského mesianismu se zabývá publikace P. J. S. Duncana s názvem *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After* (2014). Duncan přesvědčivě ukazuje, jak toto téma postupuje dějinami Ruska od 15. století až dodnes. Před Duncanem téma ruského mesianismu dobře rozpracoval N. Berďajev v publikacích *Pramene a zmysel ruského komunismu* (2004) či *Ruská idea* (2003).

<sup>16</sup> Na souvislost náboženství s politickými směry Ruska poukázal Berďajev v knize *Pramene a zmysel ruského komunismu* a *Ruská idea*. (Berďajev 2003: 13)

<sup>17</sup> Na to, že velikonoční motiv je pro ruskou literaturu čímsi charakteristickým, poukázal I. Esaulov (2006) článku *The Paschal archetype of Russian literature and the structure of Boris Pasternak's novel Doctor Zhivago*.



Raskolnikov odevzdává před svým odchodem „na Kalvarii“ svou sestru a matku do rukou svého „nejlepšího a nejrozumnějšího“ (Dostojevskij 1927: 137, 1. sv.) přítele Razumichina: „Vrať se k nim a buď s nimi. Buď zítra u nich, a vždy! (...) od toho večera stal se Razumichin jejich synem a bratrem. (...) zůstaň u nich jako prozřetelnost a neopouštěj je! Abych tak řekl, odevzdávám ti je, Razumichine.“ (Dostojevskij 1927: 181–182, 2. sv.) Raskolnikovo odevzdávání jeho matky a sestry do rukou Razumichina považují za románovou obdobu evangelijního pašijového obrazu Ježíšova předávání jeho matky do Janovy péče. (*J* 19,26–27) Stejně jako je miláček Páně Jan (*J* 13,23 a 21,7,20) blízký Ježíšovi, je i pro Raskolnikova Razumichin tím nejbližším přítelem.<sup>18</sup>

I širší vztahové vzorce jsou v románu rozvrženy podobně jako v pašijovém příběhu. Raskolnikov je na své cestě na Sibiř doprovázen svojí matkou, Razumichinem, Soňou a Duňou, což odpovídá pašijovému výjevu z Janova evangelia, kde pod křížem stojí Ježíšova matka, Jan a dvě ženy, které byly Ježíšovi blízké: „U Ježíšova kříže stály jeho matka a sestra jeho matky, Marie Kleofášova a Marie Magdalská. Když Ježíš spatřil matku a vedle ní učedníka, kterého miloval, řekl matce: ‚Ženo, hle, tvůj syn!‘ Potom řekl tomu učedníkovi: ‚Hle, tvá matka!‘ V tu hodinu ji onen učedník přijal k sobě.“ (*J* 19,25–27)

Dalším románovým prvkem, který odkazuje na evangelijní pašijový text, je posmívání, jemuž musí při cestě na kříž čelit nejen Ježíš, nýbrž i Raskolnikov. Autor románu tak svého hrdinu vystavuje mesiášským zkouškám, které převzal z novozákonního textu.<sup>19</sup> Smyslem těchto zkoušek je vyzkoušet a prověřit vykupitelovo mesiášství, (Pospíšil 2006: 109) v čemž se intence románového i evangelijního textu shodují. Raskolnikov musí čelit posměškům v momentě, kdy se naléhavě začíná ozývat čas nevyhnutelného přijetí utrpení (trestu). Raskolnikov se Soně svěřil se svými obavami z toho, že vězni tajemně vykupitelský rozměr jeho zločinu nepochopí a budou se mu posmívat. (Dostojevskij 1927: 81, 3. sv.)

Hlasitý posměch dále provází Raskolnikova na jeho cestě na komisařství, kde se chystá přiznat k dvojnásobné vraždě a přijmout svůj trest. Na pašijové rysy této scény mají upozornit slova posměvačů: „To se chystá na cestu do Jerusalema (...) Z urozených!“ (...) Klidně však snesl tyto výkřiky a neohlížeje se, šel přímo uličkou směrem ke komisařství.“ (Dostojevskij 1927: 214–215, 3. sv.) Posmívání románového hrdinu provází i během výkonu trestu. Jeho spoluvězni se mu „posmívali (...) posmívali se jeho zločinu ti, kdo byli mnohem zločinější než on“. (Dostojevskij 1927: 234, 3. sv.) Posmívání je i ve vězení propojováno s náboženským (dokonce pašijovým!) tématem. Raskolnikov je spoluvězni šikanován a kaceřován: „Jsi neznaboh! (безбожник) Nevěříš v Boha (...) Měli by tě zabít.“ (Тамтѣж)

Předmětem tohoto kaceřování je jeho neortodoxní (převrácená) mesiášská idea. Na to, že posmívání není náhodným a bezvýznamným prvkem románu, poukazuje fakt, že Dostojevskij s motivem posmívání pracoval již ve svých poznámkách k románu. I v poznámkách autora k románu je posmívání doslovně sledováno v evangelijním kontextu. (Wasiolek 1967: 175) To, že posmívání souvisí u ruského autora s tématem mesiášským, je

<sup>18</sup> Nejen, že je Raskolnikovova rodina svěřena do jeho péče, on se stane skrze sňatek s Duňou i Raskolnikovovým příbuzným.

<sup>19</sup> C. V. Pospíšil v souvislosti s evangelijními texty zachycuje téma mesiášských zkoušek. Otevírá i téma falešného mesiášství, vůči němuž se Ježíš musí vymezit. Pospíšil falešné mesiášství demonstruje na příkladech historických postav Lenina, Stalina a Hitlera. Pospíšil zachycuje podstatu falešného mesiášství, neodkazuje však v této otázce na Dostojevského. (Pospíšil 2006: 91)

patrné také z toho, že posmívání se objevuje všude tam, kde zřetelně zaznívá motiv mesiášství. Jde například o scénu s bičovaným koněm, (Dostojevskij 1927: 71, 1. sv.) nebo o postavu směšného mesiáše Marmeladova. (Wasiolek 1967: 85)

Posmívání v závěru evangelijních narativů nedílně souvisí s tématem mesiášství a pozadí má již u Deuteroizajáše, o něhož se evangelia při líčení opírají. Možné je uvést několik příkladů. Jde například o výsměch vojáků (*Mk* 15,16–20; *J* 19,1–3; *Mt* 27,27–31) (zde se objevuje karnevalový prvek sesazování a opětného nastolování krále) či o výsměch svědků Ježíšova ukřižování. (*Mt* 27,39–44; *Mk* 15,29–32; *L* 23,35–37) Obě podoby výsměchu se přímo dotýkají jádra Ježíšova mesiášského nároku, který je zde vystavován zkoušce. To, že posměch je vázán na mesiášské téma, podtrhuje i evangelijní znevažování Ježíšova mesiášství z úst ukřižovaného lotra. (*L* 23,39)

Ruský spisovatel si zajímavým způsobem pohrává s pašijovým evangelijním příběhem i tématem mesiášského tajemství.<sup>20</sup> Podle této novozákonní hypotézy Ježíš skrývá skutečnou podstatu svého mesiášství,<sup>21</sup> jelikož ono překračuje soudobá mesiášská očekávání,<sup>22</sup> s nimiž nechce být Ježíšova vykupitelská činnost spojována, aby nebyl „přehlédnut nezbytný prvek utrpení“. (Brown 1998: 97) Ježíšovo trpitelské mesiášství je v dialektickém rozporu (a tudíž i ve vztahu) s odlišnou a v Ježíšově době běžnější podobou očekávaného mesiášství, jehož podstata netkví v dobrovolném přijetí utrpení (a už vůbec ne v utrpení na kříži), nýbrž v politicko-mocenské osvoboditelské síle.

Raskolnikovovo falešné mesiášství je mesiášstvím skrytým a tajemným. Nezůstává skryto jen mnoha interpretům, nýbrž i téměř všem postavám románu. To se v románu objevuje při dlouhých debatách Raskolnikovových přátel o povaze jeho „nemoci“. Zatímco někteří se domnívají, že jde o nemoc psychického rázu, Razumichin si uvědomuje, že Raskolnikovův stav se diagnostickým kritériím vymyká, a hovoří v souvislosti s Raskolnikovem o „nějakém tajemství, nějaké tajnosti“. (Dostojevskij 1927: 108, 3. sv.)

Pozorný čtenář ví, v čem toto tajemství spočívá (Raskolnikovovým tajemstvím je jeho falešné mesiášství), zná totiž pseudonáboženské motivy Raskolnikovovy vraždy, o níž Rasolnikovovi přátelé nic neví. Podoba Raskolnikovova mesiášství je vůči Kristovu spasitelskému pojetí protikladná a evangelijní vzorec je zde tedy převrácen. Raskolnikovovo mesiášství má násilný, smrtonosný a tudíž antikristovský charakter. V románu se setkáváme s několika podobami mesiášství. Ty však pouze odkazují na protiklad dvou základních vykupitelských konceptů románu. Na jedné straně stojí mesiášství mírné a sebeobětující se síly. To v románu zastupuje Soňa. Na straně druhé nalézáme mesiášství hrubé síly a vůle k moci. Představitelem tohoto mesiášství je Raskolnikov.

Raskolnikovovo mesiášství je tak jiné a nepochopitelné povahy,<sup>23</sup> že musí zůstat ostatním postavám románu skryto. Nositelem obdobně jinakého a nepochopitelně nového pojetí mesiášství je i Ježíš, ačkoliv evangelijní logika dvou podob mesiášství je oproti *Zločinu*

<sup>20</sup> Mesiášské tajemství je teologicky koncept Markova evangelia, na něž poprvé upozornil William Wrede.

<sup>21</sup> „Triumfalistický mesianismus politického a militárního je opravdu v radikální opozici k mesianismu trpícího Služebníka Hospodínova.“ (Pospíšil 2006: 91)

<sup>22</sup> „Ježíš musel být velmi obezřetný, aby jeho poslání nebylo vnímáno jako politicko-mocenský mesianismus ve smyslu hnutí zélotů.“ (Pospíšil 2006: 96)

<sup>23</sup> Nepochopitelnost Raskolnikovova mesiášství rozkryje v románu pouze znalec ruské duše Porfirij.

*a trestu* obrácena. Analogii lze tedy nalézat i v rovině dialogu protikladných podob mesiášství, které je obsahem jak románového, tak novozákonního textu. Jde zároveň i o vynikající ukázkou Dostojevského metody převrácení původních biblických témat (ale i práce s narativem a intertextem, distribuce informací na rozličných narativních rovinách, čímž je vytvářeno napětí a ironie).

Dalším pašijovým rysem románu je téma břemene. Břemeno je zde zástupným symbolem kříže, který jednotlivé postavy mají unést. Toto břemeno (kříž) má v románu několik podob. U samotného Raskolnikova se setkáváme s nejvychýlenější podobou kříže, která zprvu spočívá v úloze unést tíhu role „neobyčejného člověka“, tedy člověka, který skrze zločin transcendoval rovinu běžného lidství a tento zločin pojímá jako oběť, jejímž prostřednictvím bude vykoupen zblázněný svět. U ostatních postav románu se taktéž setkáváme s křížem v podobě nesené tíhy, ne však v tak vychýlené podobě jako u Raskolnikova. Tyto postavy usnadňují čtenáři neztratit ze zřetele skutečnost Raskolnikova mesiášství. Tíhu poskvrněného svědomí nenese v románu jen Raskolnikov.

Oběť v podobě poskvrněného svědomí přináší i Soňa, nevinná dívka, která se pro záchranu své rodiny stala prostitutkou. Raskolnikov si podstatu Soniny oběti uvědomuje: „Neučinila jsi snad totéž? Také jsi překročila. Měla jsi sílu překročit. Vztáhla si na sebe ruce (...) zničila si život (...) svůj (...) to je přece lhotejné...“ (Dostojevskij 1927: 201, 2. sv.) Čtenář však ví, že Sonina oběť je obětí jiného rázu než Raskolnikova. Zatímco Soňa vydává sebe sama pro druhé („se umrtvuje a oddává pro druhé“), (Tamtéž: 192) Raskolnikov druhé zabíjí, přičemž vražda je tak vychýlenou formou oběti, že mnohým interpretům zůstávají dodnes vykupitelské rysy této vraždy skryty.

Z hlediska tématu kříže je zajímavá také postava Marmeladova. Podobně jako Raskolnikov, vykazuje i Marmeladov vykupitelské tendence. Jeho mesiášství je však deformováno do podoby impotentního masochismu. Marmeladov je sebelítostivý mesiáš,<sup>24</sup> sebedestruktivní masochismus přivádí nejen jeho, nýbrž i celou jeho rodinu (včetně dcery Soni) do bídy. Zatímco jeho rodina trpí, Marmeladov drtivou tíhou kříže masochisticky přijímá jako slast. Smrt, která jej potkává pod zdrcující vahou koňského spřežení, je jen připomínkou jeho vlastního jména: jako je ovoce drceno na marmeládu, je rozdrčen i Marmeladov. Dostojevskij zde ukázal další možnou podobu mesiášství, kterou záhy dovedl do slepé uličky. Ačkoliv je Marmeladovův kříž těžký a vede ke smrti, nemá vykupitelský charakter. Symboly břemene a koně se v románu objeví ještě jednou. Tentokrát ve snové podobě.

## VII Ukáзка rozboru konkrétního textu

Raskolnikovovo setkání s Marmeladovem je pro Raskolnikova zásadní v jeho uskutečnění vražedného plánu. Obě postavy navíc propojují obraz koně. Zatímco Raskolnikov je téměř poražen kočárem taženým koněm a šlehnut bičem kočáru do tváře, (Dostojevskij 1927: 139, 1. sv.) je Marmeladov přímo rozdrčen pod tíhou jiného koňského spřežení. (Dostojevskij 1927: 7–14, 2. sv.) Nej působivější obraz koně se objevuje v Raskolnikovově snu, který se mu zdá krátce před vraždou. Tradičně je tento sen dostojevskology vykládán

<sup>24</sup> V románu se pašijové a mesiášské motivy objevují i v souvislosti s touto postavou. Jde např. o Marmeladovo hospodské kázání na téma eschatologického soudu, v němž Marmeladov sám na sebe vztahuje novozákonní výrok *Ecce homo*. (Dostojevskij 1927: 16, 1. sv.)

jako poslední varování před uskutečněním vraždy. Kůň zde má představovat ubitou ženu a hrůzná scéna ubíjení koně má Raskolnikova odradit od násilného zločinu.

Považuji tuto interpretaci za částečně akceptovatelnou jen tehdy, je-li román vykládán z hlediska psychologie zločince, tedy z hlediska narativu, který se zaměřuje na individualitu ústředního hrdiny románu. Je-li však román vykládán z širší perspektivy, dává to interpretovi možnost vykládat sen o koni jinak. Cílem mého výkladu snu o koni je na konkrétním úryvku ukázat, jak paschální a mesiášské motivy prochází textem *Zločinu a trestu*.

R. E. Friedman (1999: 191) následující snovou scénu považuje za jeden z nejděsivějších literárních výjevů světové literatury. Otec se synem<sup>25</sup> kráčí kolem hostince někde za městem. Popis hostince má ve čtenáři vyvolat dojem špíny, vulgarity a kolektivního násilí, jehož obětí se stává malý kůň. Kůň je zapřažen do vozu, jehož tíha je větší než kůň dokáže uvést. Navíc do vozu nasedají opilci, čímž se náklad stává příliš těžký na to, aby jej malý kůň odtáhl. Kůň je bičován a nakonec usmrcen ranami sekery. Malý chlapec trpí při pohledu na tuto scénu. Rozebíhá se ke koni, objímá jej a líbá a přitom žalostně pláče. V ten moment se Raskolnikov ze zlého snu probouzí celý zpocený.

Scéna s koněm se odehrává „za svátečního dne“. (Dostojevskij 1927: 67, 1. sv.) Může tedy jít i o velikonoční čas. I další náboženské prvky narativu, jako např. kostel se hřbitovem, který se nachází nedaleko tohoto místa, poukazují na možnost pašijového výkladu. Dominují zde motiv tíhy jako něčeho, co nelze unést (koňský povoz) a téma nevinné oběti (koně), což vyvolává lítostivý pláč malého Raskolnikova. Následný výjev chlapcova objímání a líbání ubičovaného a strhaného koně připomíná výtvarná znázornění Piety. Mezi chlapcem (Raskolnikovem) a koněm (vykupitelem) se vytváří mimetický vztah, který je zdrojem Raskolnikovova zjitřeného mesiášského vědomí: „Tatínku, tatínku! (...) co to dělají! Tatínku, podívej se, jak toho koníka tlukou!“ (Tamtéž: 70)

Na téma testování mesiášské síly poukazují kontrasty malý kůň x těžký náklad, malý kůň x silný kůň.<sup>26</sup> Kontrast síly a slabosti, který je také mesiášským leitmotivem románu, se nejzřetelněji objevuje ve slovech jedné z postav: „Ale máš to, Mikolko, rozum? Takovou kobylku zapřáhnout do takového vozu.“ (Dostojevskij 1927: 69, 1. sv.) Ve všech scénách románu téměř neslyšitelně, ale vytrvale zaznívá věta z Raskolnikova snu: „Cožpak je to možné, aby takový koník vezl takový náklad!“ (Tamtéž: 70)

Pašijové téma prozrazuje (skrže eucharistickou symboliku) i sudy s vínem a jiné „zboží“, k jejichž převážení je tažený vůz určen. (Tamtéž: 68) Kruté bičování koně a smích, který tento výjev opakovaně doprovází, jsou připomínkou pašijového evangelijního textu. Hostinec plný opilců, kteří této scéně přihlížejí, vyvolává dojem zkaženého, hříšného světa. Majitel koně vybízí opilce, aby nasedli na vůz. Všeobecný aspekt Kristova vykoupení představuje několikrát opakované zvolání: „Sedněte si všichni! (...) Všechny doveze!“ (Tamtéž: 69, 70) To vše doprovází neustálé bičování koně a výzvy k jeho umrskání k smrti: „Mrskej ji do smrti! (...) Umrskám ji!“ (Tamtéž: 70) Testování mesiášské síly lze spatřovat i v akcentu na výkon, který má koník během krvavé jízdy předvést. Kůň má být bičováním dohnán k tomu, aby běžel „tryskem“. (Tamtéž: 72)

<sup>25</sup> Již tento vztah vykládá Friedman psychoanalyticky jako vztah náboženský, jako vztah člověka k Bohu.

<sup>26</sup> Ve snu se objeví i zmínka o silném koni, který dokáže uvést tento těžký náklad. (Dostojevskij 1927: 68, 1. sv.)

To, že obětí vraždy se v románu stává Alena, nikoliv Raskolnikov, vedlo mnohé interprety k propojování smrti koně se smrtí této stařeny. Oběti Raskolnikova vraždění jsou však v románu dvě. To však není z hlediska snové řeči podstatné. Podstatné je to, že taková interpretace nebere v potaz Dostojevského převrácení mesiášského tématu. Toto převrácení se objeví i v Raskolnikovově snu. To, že kůň nepředstavuje stařenu, je patrné již z toho, že stařena je obětí vykupitelsky pasivní či dokonce negativní (je lichvářkou), zatímco kůň je ve svém tažení hříšného lidstva aktivní vykupující silou. Zatímco Raskolnikov je zatížen mesiášskými motivy, jsou takové motivy stařeně zcela cizí. Snový náklad, který veze kůň, se v Raskolnikovově mesiášském programu promění v podobu zatíženého svědomí, které nedokáže unést.<sup>27</sup>

Mesiášství, které je založeno na obětovaném svědomí zločince, je mesiášstvím, které není ani únosné, ani spásonosné. Toto mesiášství je totiž z hlediska spásy neplodné. Pašijové motivy snu ukazují na to, že bičovaný kůň představuje vykupitelskou sílu, která není schopná uskutečnit vykupitelské cíle. Románovou postavou, která má z tohoto hlediska ke koni nejbližší, je tedy Raskolnikov. Viděli jsme již, jak na intenzivní vztah mezi chlapcem Raskolnikovem a koněm upozorňuje Raskolnikovův sen. Sekyra a krev, které se ve snu objeví, neznamenají, že v utrpení koně<sup>28</sup> má čtenář spatřovat ubitou stařenu, která byla Raskolnikovem ubita sekýrou. Prolitá krev ve snu je spíše odkazem na násilnou smrt evangelijního Mesiáše, na kterého má čtenáře upozornit pašijové téma románu.

Ke čtení prizmatem psychologie zločince svádí i následující Raskolnikovovo zvolání, které pronáší po probuzení ze snu: „Cožpak také skutečně vezmu sekeru, budu bušiti do hlavy...?“ (Dostojevskij 1927: 73, 1. sv.) Již další věta však takový výklad koriguje tím, že znovu připomíná téma břemene, které je třeba unést (téma mesiášské oběti): „Vždyť jsem přece věděl, že to **nesnesu** (не вынесу),<sup>29</sup> tedy proč jsem se tak mučil?“ (Dostojevskij 1927: 73, 1. sv.) A dále: „Vždyť to nesnesu, nesnesu ...“ (Tamtéž: 74) Motiv břemene se přenáší ze snu do reality: „...shodil ze sebe to hrozné břímě, které jej tak dlouho dusilo (...) ‚Bože!‘, modlil se, ‚ukáž mi cestu a zřeknu se toho prokletého svého přízraku“ (pokřivené mesiášské ideje, pozn. autora práce). (Tamtéž)

To, že ubitý kůň nemusí představovat stařenu, nýbrž Raskolnikova, lze doložit i následující větou, kterou Raskolnikov pronáší po svém probuzení: „Celé tělo jeho bylo jaksi **rozbité** (разбито).“<sup>30</sup> Na analogii, která propojuje koně a Raskolnikova poukázal dobře Friedman. Sleduje, jak motiv bičování přechází ze snového koně na snového chlapce a posléze na Raskolnikova.<sup>31</sup> Neopomene ani to, že bičování koně se Dostojevskému stalo nezapomenutelným životním zážitkem, kterého byl jako malý chlapec svědkem společně se svým otcem. Následně poukáže i na obrazy biče a koně v životě Nietszcheho. (Friedman 1999: 157–183)

<sup>27</sup> Tíhu, kterou Raskolnikov nese, lze však interpretovat i zcela nepsychologicky. Tíhu pak nepředstavuje zatížené svědomí, nýbrž jde o nesnesitelnou váhu mesiášských ambicí, kterou na sebe Raskolnikov dobrovolně bere.

<sup>28</sup> V románovém textu jde o klisnu, což také může svádět k výkladu, že klisna představuje ubitou ženu.

<sup>29</sup> Zvýrazněno autorem článku.

<sup>30</sup> Zvýrazněno autorem článku.

<sup>31</sup> Raskolnikov je v románu téměř přejat koňským spřežením (téměř jako Marmeladov) a bičem šlehnut do tváře (jako kůň z jeho snu).



Raskolnikov se po svém probuzení vydává na cestu Petrohradem. Ocítá se na Senném trhu a podivuje se nad tím, že se v těchto místech ocitl. Senný trh se totiž nachází mimo jeho obvyklou trasu. Tato nepatrná zmínka románu je pochopitelná, jen pokud odkryjeme alegorický význam, jehož je Senný trh nositelem. Senný trh je místem chudoby a všeobecného sociálního zmaru. Důvod, proč se bezprostředně po svém snu Raskolnikov nachází právě zde, je nabíledni. Raskolnikov se nachází uprostřed světa, jehož bídu a zmar má svým mesiášstvím vykoupit. Opět se tu ozývá otázka teodiceje a s ní související téma smrti Boha. V Dostojevského myšlení se témata kříže, teodiceje, utrpení, soteriologie a falešného mesiášství slévají v jeden smysluplný a vzájemně na sebe odkazující celek.

Červeňákova kniha *Dostojevského sny* interpretuje Raskolnikovův sen jako „protest dobrého (dětského) srdce proti rozhodnutím zlého (dospělého) rozumu“. (Červeňák 1999: 99) Silně antropologický důraz Červeňákova interpretačního přístupu jej dovádí k tomu, že román čte jako „způsob odhalování lidského tajemství“. (Tamtéž: 97) Právě zúžení Dostojevského slova na jeho antropologickou rovinu je příčinou toho, že Červeňák opomíjí hlubší podstatu Raskolnikovova tajemství. Tímto tajemstvím je jeho mesiášství. Červeňák čte román *Zločin a trest* z hlediska boje dvou protikladných sil rozumu (kalkulu) a srdce (svědomí). Sen podle něj hovoří jazykem iracionálních sil. Ve snu se ozývá hlas svědomí. Tento způsob čtení není v dostojevskologii nijak nový.

To však neznamená, že jde o výklad zcela nesprávný. Přílišná polarizace a antropologizace hraničící s psychologizací ovšem vede k tomu, že Raskolnikovovy mesiášské rysy zůstanou skryty. Tvrdíme-li, že je Raskolnikov ke své vraždě přiveden svým rozumem, je to přesvědčivé jen do té míry, do jaké může být mesiášství vykládáno jako záležitost rozumu. Já Raskolnikovovy motivy vraždy pojmám jako jistý druh náboženského poblouznění, které vychází ze zdrojů teodiceje a obecného pohoršení nad hříšným stavem světa. Mesiášské motivy Raskolnikovovy aktivity nemůže Červeňák ocenit, dokud nerozkryje humanistický, altruistický a vykupitelský rys Raskolnikovova vražedného plánu.<sup>32</sup>

Přísně manichejské oddělování Raskolnikovovy osobnosti na část rozumovou (egoistickou) a citovou (chápanou jako hlas svědomí) mu zakrývá cestu ke skutečnému tajemství hrdiny. Výklad snu o koni je u Červeňáka překvapivě krátký a povrchní. Ubíjení koně sekyrou je zřejmě jediným pojítkem mezi vraždou Aleny (taktéž ubita sekyrou) a tímto snem. Aniž by si Červeňák tohoto prvku všiml, okamžitě propojí smrt koně se smrtí stařeny a sen vyloží jako varování svědomí před připravovaným zločinem. (Červeňák 1999: 99) Tento způsob výkladu se v dostojevskologii stal výkladem obecně přijímaným.

S nápadně jinou interpretací přichází Friedman v knize *Mizení Boha*. Odklon od moralisticky laděných a psychologických výkladů pravděpodobně vychází z toho, že myšlení tohoto autora se pohybuje v liniích teologie smrti Boha, která dokáže lépe ocenit ateistické a sekulárně náboženské prvky Dostojevského tvorby. Zatímco Červeňák věnuje výkladu snu jediný odstavec, Friedman cituje románový text snu v jeho kompletním rozsahu. Všimá si toho, že stejně jako je kůň bičován „po tlamě“ a „přes oči“, je i Raskolnikov švihnut bičem do tváře. (Friedman 1999: 181) Propojuje motivy snu s biografickými údaji Nietzscheho života (např. filosofovo extatické objímání koně v Turíně) a ukazuje, jak se jednotlivé motivy

<sup>32</sup> Náboženské rysy Raskolnikovovy vraždy jsou patrné z iracionálních až altruistických motivů Raskolnikovovy vraždy. Humanitárních motivů Raskolnikovovy vraždy si povšiml např. K. Močulskij (1971).

*Zločinu a trestu* propojují s životními událostmi Nietzscheho. Pro Friedmana je kůň symbolem trpčícího Boha.<sup>33</sup>

Nepřímo tím otevírá téma kříže, to však v jeho výkladu zůstává nerozvinuto. Friedman tak nepřímo poukazuje na pseudomesiášské motivy obou myslitelů, ačkoliv tuto skutečnost nevyjádří explicitně. Je to tím, že se ve své knize nesoustředí na otázku soteriologickou, nýbrž na otázku smrti Boha. Téma smrti Boha však s otázkou spásy souvisí, jelikož po smrti Boha si musí lidstvo odpovědět na otázku vlastní spásy.<sup>34</sup> Opakuji, že Friedmanova analýza Dostojevského tvorby se dotýká otázky sekulárního mesiášství, ačkoliv toto téma zůstává ve Friedmanově knize tématem vedlejším a nerozvinutým.

Důležité je však to, že kůň již není pro Friedmana obětí vraždy (moralisticky psychologizující výklad), nýbrž zastupuje v románu otázku náboženskou, otázku smrti Boha a nezodpovězenou otázku spásy po smrti Boha. (Friedman 1999: 183, 192) Otázka smrti Boha úzce souvisí s teologií kříže.<sup>35</sup> Friedman se tak prostřednictvím teologie smrti Boha velmi přiblížil čtení *Zločinu a trestu* z hlediska mesiášské otázky.

## VIII Závěr

Vykupitelský motiv je tématem, které umírá a ožívá v závislosti na společenském naladění jednotlivých kulturních epoch. Shodují se s M. Machovcem (2006: 11–31) v tom, že dnešního individualizovaného člověka mesiášské motivy neoslovují. Člověk, který se naučil starat se jen o sebe („mind one's own business“) na úkor celku (na úkor otázek společenských), chápe otázku vykoupění jako otázku nedůstojnou a pokořující, jelikož individualizační mýtus neoliberální ideologie narušuje jeho představu o soběstačnosti. Zajímavě blízká Dostojevskému myšlení je Machovcova hypotéza o „fanatismu“ (Machovec zde užívá i pojmu „quasi-mesianismus“) (Tamtéž: 21) a „apatii“. (Tamtéž: 21–22) Machovec správně odsuzuje fanatismus všech ideologických podob (ten je koneckonců obdobně odsouzen i Dostojevským na příkladu románové postavy Raskolnikova).

Stejně správně a taktéž v souladu s myšlením Dostojevského však Machovec poukazuje i na kladný aspekt fanatismu, který je pro jeho násilný charakter snadno přehlédnutelný. Tím je podle Machovce zájem o celek, interesovanost v oblasti společenských otázek. Jde tedy o protipól k vypjatému individualismu, jehož nebezpečí Machovec spatřuje především v reálné možnosti budoucí ekologické katastrofy (přesněji by byl výraz „apokalypsa“, jelikož Machovec na mnoha místech knihy hovoří o potenciální hrozbě zničení světa). Zatímco quasi-mesianismus oslovoval dějinné epochy minulosti (různé totalitní pseudonáboženské systémy), je „masový růst apatie“ (Machovec 2006: 21) příznačný pro dobu současnou. (Tamtéž: 21–22)

Paradox Machovcovy hypotézy spočívá v tom, že destruktivnější podobou nemusí být fanatismus, nýbrž apatie, která může být podle Machovce příčinou apokalyptické

<sup>33</sup> Friedman (1999: 192) ukazuje, že symbol táhnoucího a do povozu upnutého koně může představovat obraz ukřižovaného Ježíše.

<sup>34</sup> Vycházím z toho, že téma spásy není vázáno na náboženské předpoklady. Chápeme-li spásu jako metaforu vyjadřující nárok dosažení plného lidství, zůstává spása platnou i v době postnáboženské, jelikož tomuto nároku bude lidství vystaveno vždy.

<sup>35</sup> Na souvislost teologie smrti Boha s teologií kříže nejlépe poukazuje radikální teolog Thomas Altizer.

ekologické katastrofy. S Machovcovou hypotézou se shodují. Machovec však v individualismu spatřuje především hrozbu ekologické katastrofy, zatímco já se domnívám, že apatický individualismus má daleko širší dopady. Domnívám se, že v sázce není jen příroda, nýbrž i společnost, a dokonce lidství jako takové. Postmodernímu člověku<sup>36</sup> hrozí nejen ekologická katastrofa, nýbrž rozpad všech dosavadních kulturních hodnot, z nichž vyrostl západní člověk. Otrásají se nejen oblasti politiky (zde by byl vhodnější výraz *vyprazdňují se*), sociálních otázek, rodiny, státu, kultury a náboženství, nýbrž je ohrožen etický vztah člověka k druhému člověku. V tomto smyslu se domnívám, že Machovcova ekologická filosofie je dnes aktuální pouze zčásti.

Na teologických fakultách nás zajímá oblast náboženského myšlení. Jak má současný teolog přistupovat k tématům vykoupení a spásy? Je vykoupení jen pojmem historickým nebo jde o téma, které může zasáhnout a oslovit i dnešního člověka? Jsou biblické termíny jako vykoupení, spása a mesiášství stále aktuální, nebo patří do sběru teologických knihoven? Domnívám se, že ačkoliv Dostojevskij nebyl teolog, jsou jeho romány vynikající odpovědí právě na tyto otázky. Pro současného teologa mohou být Dostojevského romány inspirací k tomu, aby podobně jako někteří protestantští teologové 20. století i on uváděl náboženské otázky do existenciálního, společenského a antropologického kontextu. Není překvapující, že Dostojevskij měl přímý vliv na dva zásadní teologické proudy 20. století.<sup>37</sup>

Dostojevskij dokázal skvěle propojit teologický diskurs s diskursem existenciálně antropologickým, čímž se mu podařilo vytvořit románovou podobu evangelia pro současného člověka. Domnívám se, že právě takový přístup je v současném křesťanství velmi potřebný. Má-li křesťanství v dnešním světě přežít, nemůže odpočívat v ulitě vlastního zabezpečení<sup>38</sup> a samozřejmosti svých vlastních předpokladů.<sup>39</sup> Úkolem křesťanství je vyjít do světa a zkažený svět vést k odpovědnosti.<sup>40</sup>

U Dostojevského nacházíme dvojakou péči. Za prvé mu jde o domýšlení a tím i o uchování křesťanské tradice, za druhé mu leží na srdci stav tohoto světa. Poslední věta může být pro dnešního teologa programem vyjádřeným ve velmi hrubé zkratce. Dnešní církve se namísto péče o vlastní záchranu<sup>41</sup> mohou angažovat v palčivých otázkách tohoto světa a vystavovat svět naději i nároku evangelijní zvěsti. Ve světě, který vsadil na jednotlivce, jsou témata jako vykoupení a spása opět velmi aktuální a potřebná. Připomínají, že premisa, podle níž se člověk může spolehnout výlučně na vlastní síly, je nejen argumentačně neúnosná, nýbrž i v zásadě neetická, a jak ukazuje Machovec, dokonce i neslučitelná s existencí tohoto světa.

<sup>36</sup> Je tento výraz stále aktuální a výstižný? Neměl by být nahrazen výrazem pojmem „postkulturní člověk“?

<sup>37</sup> Jmenovitě jde o Barthovu dialektickou teologii a teologii smrti Boha.

<sup>38</sup> Probíhající církevní restituce v tomto ohledu představují reálnou hrozbu, že křesťanství splyne se světem. Úkolem křesťanství je však něco jiného. Nemá se světem splýnout, nýbrž svět vystavovat Slovu, které je vůči tomuto světu transcendentní.

<sup>39</sup> Domnívám se, že dnešní křesťanství se již nemůže vyjadřovat s nárokem absolutní a neochvějné pravdy, aniž by vzalo v potaz i jiné náboženské či ideologické síly, které na dnešního člověka působí.

<sup>40</sup> Užívám pojmu „vést k odpovědnosti“ v jeho pozitivním i negativním významu.

<sup>41</sup> Ta je nápadně zcela v souladu s myšlením současného individualismu.

**SEZNAM LITERATURY**

- ALTIZER, Thomas J. J. *The Descent Into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*. Philadelphia – New York: J. B. Lippincott Company, 1970.
- ALTIZER, Thomas J. J., HAMILTON, William. *Radical Theology and The Death of God*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- ASHIKAWA, Shin'ichi. *The Conditions of Eternal Life: What happens when Sonya visits Raskolnikov*. In *Достоевский и христианство. Dostoevsky Monographs: A series of the International Dostoevsky Society vol. VI*. Sankt-Petěrburg: International Dostoevsky Society, 2015. ISBN 978-5-86007-805-5.
- BACHTIN, Michajl M. *Dostojevskij umělec: K poetice prózy*. Praha: Československý spisovatel, 1971.
- BEM, Alfred L. The Problem of Guilt in Dostoevsky's Fiction. In GIBIAN, George (ed.). *Crime and Punishment: The Coulson Translation, Backgrounds and Sources, Essays in Criticism*. New York – London: W. W. Norton & Company, 1989, s. 526–543. ISBN 0-393-95623-7.
- BERCKEN, Will Van Den. *Christian Fiction and religious Realism in the Novels of Dostoevsky*. London – New York – Dehli: Anthem Press, 2011. ISBN 978-0-85728-976-6.
- BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Pramene a zmysel ruského komunismu*. Bratislava: Kalligram, 2004. ISBN 80-7149-634-0.
- BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Ruská idea: základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-069-6.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2005. ISBN 80-85810-37-9.
- BRAZIER, Paul H. *Barth and Dostoevsky: A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915–1922*. Milton Keynes: Paternoster Theological Monographs, 2007. ISBN 978-1-84227-563-4.
- BROWN, Raymond E. *Ježíš v pohledu Nového zákona: Úvod do christologie*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-228-4.
- CASSEDY, Steven. *Dostoevsky's Religion*. Stanford: Stanford University Press, 2005. ISBN 978-0-8047-5137-7.
- CULLER, Jonathan. *Krátký úvod do literární teorie*. Brno: Host, 2015. ISBN 978-80-7491-233-7.

ČERVENÁK, Andrej. *Dostojevského sny (Eseje a štúdije o snoch a Dostojevskom)*. Pezinok: Agentúra Fischer a TypoSet, 1999. ISBN 80-967911-2-5.

ДОСТОЕВСКИЙ, Федор М. *Преступление и наказание: Роман в шести частях с эпилогом*. Москва: Художественная литература, 1983.

DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. Praha: Příklad knihy, 1927.

DUNCAN, Peter J. S. *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After*. New York: Routledge, 2014. ISBN 978-1-138-00702-4.

ESAULOV, Ivan A. The Paschal archetype of Russian literature and the structure of Boris Pasternak's novel *Doctor Zhivago*. *Literature and Theology*, 2006, 20 (1), s. 63–78. ISSN 0269-1205.

FRANK, Joseph. *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865–1871*. Princeton: Princeton University Press, 1997. ISBN 0-691-01587-2.

FRIEDMAN, Richard E. *Mizení Boha*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-247-X.

GIBSON, Alexander Boyce. *The Religion of Dostoevsky*. Philadelphia: SCM-Canterbury Press Ltd, 1973. ISBN 0-334-01420-4.

GUARDINI, Romano. *Religiöse Gestalten Dostojewskijs Werk: Studien Über den Glauben*. Mainz: Grünewald/Schöningh, 1989. ISBN 3-7867-1438-X.

HAMILTON, William. Banished from the Land of Unity. In ALTIZER Thomas J. J., HAMILTON, William. *Radical Theology and The Death of God*. Harmondsworth: Penguin, 1968.

JOHAE, Antony. Towards an iconography in Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. In PATTISON, George, THOMPSON, Diane Oenning (eds.). *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 173–188. ISBN 978-0-521-78278-4.

JONES, Malcolm. *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*. London: Anthem Press, 2005. ISBN 1-84331-205-0.

LUBAC de, Henri. *The Drama of Atheist Humanism*. San Francisco: Ignatius Press, 1995. ISBN 978-0898704433.

MACHOVEC, Milan. *Filosofie tváří v tvář zániku*. Praha: Akropolis, 2006. ISBN 80-86903-16-8.

PATTISON, George, THOMPSON, Diane Oenning. Problems of the biblical word in Dostoevsky's poetics. In PATTISON, George, THOMPSON, Diane Oenning (eds.). *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 978-0-521-78278-4.



PATTISON, George, THOMPSON, Diane Oenning. Introduction: Reading Dostoevsky religiously. In PATTISON, George, THOMPSON, Diane Oenning (eds.). *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 978-0-521-78278-4.

PEACE, Richard. *Dostoyevsky: An Examination of the Major Novels*. London: Bristol Classical Press, 1992. ISBN 1-85399-282-8.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7195-000-9.

SMOLÍK, Josef. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. Praha: Edice Kalich, 1981.

SOUČEK, Josef. *Bláznovství kříže: Smysl a význam paradoxu v Novém zákoně*. Heršpice: EMAN, 1996. ISBN 80-901854-0-1.

SUTHERLAND, Stewart R. *Atheism and the Rejection of God: Contemporary Philosophy and 'The Brothers Karamazov'*. London: Wiley-Blackwell, 1977. ISBN 978-0-631-17500-1.

SUTHERLAND, Stewart R. *Faith and ambiguity*. London: SCM Press Ltd., 1984. ISBN 0-334-02003-4.

TOLSTAYA, Katya. *Kaleidoscope: F. M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*. Leiden – Boston: Brill, 2013. ISBN 978-90-04-24458-0.

TROJAN, Jakub S. *Ježíšův příběh – výzva pro nás*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-123-6.

TUCKER, Janet G. *Profane challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*. New York – Amsterdam: Rodopi, 2008. ISBN 978-90-420-2494-6.

WASIOLEK, Edward. *The Notebooks for Crime and Punishment*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

(Mgr. Robert Kuthan je prezenčním doktorandem na Katedře občanské výchovy a filosofie UK PedF. Je absolventem UK HTF v oboru husitské teologie a UK FHS v oboru humanitních věd. Dlouhodobě se zabývá religiozními aspekty Dostojevského literární tvorby. Je členem Mezinárodní společnosti Dostojevského /IDS/.)