

ODVRÁTENÁ STRANA TITANIZMU

(Raskoľnikov očami D. Merežkovského a P. Fraenkla)

OLEG SEMAK, Filozofický ústav SAV, Bratislava

"Fedor Michajlovič Dostojevskij (1821-1881) patrí rovnako literatúre, ako aj filozofii. V ničom sa to neprejavuje tak zreteľne ako v tom, že doteraz inšpiruje filozofické myslenie. Komentátori Dostojevského naďalej rekonštruujú jeho idey – a samotná rôznorodosť týchto komentárov závisí nie od nejakej nejasnosti u Dostojevského vo vyjadrení svojich ideí, ale naopak, od ich zložitosti a hĺbky."

V. V. Zeňkovskij: *Dejiny ruskej filozofie*

Pre Dostojevského bol nezvratný fakt, že človek nemôže žiť mimo "sveta ľudí". Kardinálnou otázkou bolo, AKO si má človek zariadiť "živý život" v tomto svete tak, aby nebola pošliapaná jeho túžba byť samým sebou, jeho dôstojnosť, jeho aj keď "hlúpučké", ale predsa len jeho vlastné úsilie žiť svoj život tak, ako sám chce, a nie tak, ako mu ho niekto voľakde akosi zariaďuje, či dokonca "obohacuje". Avšak ako má ľudské JA spolužiť s inými JA, aby sa pritom navzájom nevyhubili? Je to najdôležitejšia otázka našej existencie, na ktorú ľudia hľadali, hľadajú a budú hľadať odpoveď, dúfajúc, že nájdu aspoň približné riešenie. Bez odpovede na túto otázku alebo aspoň bez odvahy ju položiť nemá naše bytie na tejto zemi zmysel.

SLOVO Dostojevského nie je didaktika proroka, ktorý pozná odpoveď na všetky otázky, ale didaktika človeka, ktorý si je vedomý celej hĺbky a zložitosti MEDZNÝCH otázok nášho jestvovania, vedomý toho, že na ceste hľadania sú možné omyly, ktoré aj človek úprimný a čestný môže prijať za PRAVDU. Ba čo viac, je si vedomý, že cesta hľadania odpovede na tieto otázky sa pre človeka nikdy neskončí, že však neznamená, že je to cesta zbytočná a nezmyselná. Smeruje k poznaniu TAJOMSTVA, ktoré sa volá ČLOVEK, a len na nej sa stáva človekom, ak ním naozaj chce BYŤ.

Pochopenie "zločinu a trestu" Rodiona Raskoľnikova je jednou z "cestičiek" vedúcich k magickému kryštálu tajomstva človeka, a síce k chápaniu toho, či si človek môže zariadiť svoj život na princípe absolútnej sebestačnosti, alebo je to "cesta nikam".

Nie je náhodné, že D. Merežkovskij rozbor postavy Raskoľnikova, ktorý vedome spáchal vraždu, no nepokladá sa za zločinca, pretože podľa neho MAL PRÁVO na tento čin, uvádza oslovením nás všetkých: "Veď každý z nás, nehrdinov, aspoň raz v živote si viac alebo menej vedome musel vyriešiť sám pre seba to, čo rieši Raskoľnikov: 'som roztrasený tvor', alebo 'mám právo', 'kráčam sám', a či ma len 'vedú'? Táto otázka pravdepodobne toho najširšieho a najvšeobecnejšieho svetodejného nazerania sa tu nerozlučne spája s najdôležitejšou mravnou otázkou každého jednotlivého ľudského života, každej jednotlivkej ľudskej osobnosti. Ak nie je vyriešená umom a srdcom alebo je vyriešená len umom alebo len srdcom – nemožno žiť, nemožno v živote urobiť ani krok" ([2], 111).

Isteže, úvahy o zmysle života, ktorým sa nevyhne ziaha človek, nám umožňujú pochopiť tragédiu Raskoľnikova a nepriať jeho "ideu", nesúciť s jeho hľadaním a začať dialóg s Dostojevským. Prečo dialóg s autorom, keď hovoríme o Raskoľnikovovi? Aby sme mohli odpovedať, musíme sa znova vrátiť k D. Merežkovskému. Rozbor *Zločinu a trestu* začína citátom z románu: "Chcel som sa stať Napoleonom, preto som zabil ..." ([1], 110) a pokračuje známym rozhovorom Raskoľnikova so Soňou, keď sa jej pokúša vysvetliť príčiny, pre ktoré zabil starú úžerníčku i a jej sestru Lizavetu. Merežkovskij tu vidí rozlúštenie jeho zločinu – pokus byť rovný Napoleonovi, stať sa "mocipánom". Podstata je podľa neho v tom, že

Raskoľnikov si trúfol na úlohu titana, no nevydržal slobodu, čo sa pred ním otvorila. V tom istom zmysle chápe *Zločin a trest* i Pavel Fraenkl – je "kapituláciou titanizmu, návratom osamoteného ľudského individua k človečenstvu a jeho princípu, pokorením nadčlovečskej pýchy a jej vôle k moci nikdy nekončiacej. Ale nie je to – aspoň v *Zločine a treste* – zmierenie dobrovoľné; je to skôr rozpoznanie so zat'atými päsťami, akými hranicami je obmedzené všetko ľudské" ([3], 112).

Obaja bádatelia sa zhodujú v tom, že *Zločin a trest* je tragédiou titanizmu, krachom napoleonskej idey. Avšak príčiny tohto krachu vysvetľujú rôzne. P. Fraenkl rieši otázku prevažne na metafyzickej (filozofickej) úrovni, Merežkovskij ju posúva do náboženskej oblasti. Hoci obaja vychádzajú z tej istej premisy, Fraenkl ju formuluje nasledovne: "Titanizmus sa tu javí ako pokus zariadiť celý život na zemi na princípe absolútnej sebestačnosti a nezávislosti; práve v ňom je však porušený zákon Stvorenia, ktorý vyžaduje nutne svojho Stvoriteľa" ([3], 113). Obaja kritici sa domnievajú, že úloha, ktorú si vytýčil Raskoľnikov, ho nevyhnutne privádza k otázke o Bohu; ďalej sa ich mienky rozchádzajú. Fraenkl tvrdí, že Raskoľnikovova tragédia je v tom, že pochopil, že človek nemôže byť Bohom, teda "nerozlúštil záhadu zmyslu života, jeho prapodstaty a skladby", nedokázal preniknúť "do záhady zrodenia, smrti a vzkriesenia", dokázal zabiť, ale nie vzkriesiť, a to je to, čo ho "mučí a nechá ho klesať v utrpení". Fraenkl sa domnieva, že "náboženský titanizmus u Dostojevského je myšlienkovou vraždou Boha vlastným sebezbožštením" ([3], 119). Merežkovskij naopak zastával názor, že Raskoľnikov (ako aj Napoleon) neurobil práve ten rozhodujúci krok k tomu, aby sa stal človekobohom (tento krok podľa Merežkovského neurobil ani historický Napoleon. K tomuto záveru ho priviedol fakt, že hoci si Napoleon uvedomoval, že vytvoril nové náboženstvo, neodhodlal sa k tomu, aby sa vyhlásil za Boha, pretože "keby ma napadlo vyhlásiť sa za Syna Božieho, všetky kofy na trhu by ma vysmiali") ([2], 118). Obaja bádatelia sa zhodujú v tom, že Dostojevskij ešte pred Nietzsche nazrel "mimo dobra a zla", aj keď len nazrel. P. Fraenkl usudzoval, že Dostojevskij "premyslel a do posledných medzí uviedol otázku absolútneho sebeurčenia ľudskej duše, vzdorujúcej akémukoľvek podradeniu, a priamo geniálne preukázal súvisť titanizmu s márnym zápasom chvejúceho sa vnútra proti existencii 'svedomia', ktoré malo byť zavrnuté a popreté; to je mravný problém titanizmu" ([3], 118). D. Merežkovskij však naopak celú tragédiu Raskoľnikova – Dostojevského videl práve v tom, že otázky, ktoré riešil, boli vytýčené v sfére mravnej, a nie náboženskej. Používajúc svoju obľúbenú dialektiku Krista a Antikrista, sa usiloval dokázať, že Raskoľnikov, uvidiac tvár Antikrista, nebol schopný uvidieť tvár Krista. Správne poznamenáva, že ak je Raskoľnikov prorok, "nie je prorokom od Boha a nie proti Bohu, iba prorokom bez Boha". Práve to ho podľa Merežkovského zahubilo; nedokázal prekročiť prah dobra a zla. Jeho strach pred Antikristom vyplýval z nepochopenia, že bez Antikrista niet ani Krista a že "Kristus je jav nie mravný, ale náboženský, nadmravný jav prekračujúci všetky hranice a prekážky mravného zákona, jav najvyššej slobody mimo dobra a zla" ([2], 186). Ide totiž o to, že Raskoľnikov nemal dosť rozumu a síl, aby vyhlásil: "Ja som Boh", a preto zobral na seba úlohu, na ktorú nestačil. Bol zrodený len pre "nové slovo" a on sa podujal na "novú vec". Merežkovskij stotožňoval Raskoľnikova s Dostojevským a písal, že sa zľakli hrôzy najvyššej slobody, toho bodu identity takých rozličných tvárí Človekobožského a Bohoľudského. Od Raskoľnikova vlastne žiada, aby sa stal Kirillovom z románu *Diablol posadnutí* (alebo Caligulom z hry A. Camusa – mohli by sme dnes dodať) a aby sa odvážil povedať – Ja som Boh. Merežkovskij sa totiž domnieval, že skutočný Dostojevskij sa začína od románu *Zločin a trest*, kde autor vybadal, aj keď nevyriešil, otázku náboženského zmyslu najvyššej slobody, ku ktorej sa celý život mučivo vracal. Vtesnajúc do logiky vlastných úvah logiku evolúcie Dostojevského, Merežkovskij píše, že spisovateľ "zostupujúc stále nižšie a nižšie od Raskoľnikova cez Stavrogina, Versilova, Ivana Karamazova ku Kirillovovi, sa

napokon v kirillovskom a nietzscheovskom "ja som Boh" dotkol samotného dna priepasti, samotného epicentra "prekliatych kruhov". Ďalej sa Dostojevskij podľa Merežkovského nedostal. Je zaujímavé, že tento fakt Merežkovskij vysvetľuje celkom v duchu vulgárneho sociologizmu V. Pereverzeva – údajne Kirillov, ako i sám Dostojevskij boli predchnutí "duchom čias", strašným démonom stredy, ktorý pretínal celé 19. storočie, "storočie Stredných vrstiev" ([2], 196).

Natíska sa otázka, aká perspektíva by sa otvorila pred Raskolnikovom, keby sa odvážil pred Kirillovom (alebo namiesto neho) povedať: "Ak Boha niet, potom ja som Boh!" Merežkovskij bol veľmi nespokojný s epilógom románu *Zločin a trest*. Vyjadril sa o ňom, že je umelo pripojený a že "vzkriesenie" Raskolnikova je natoľko nepresvedčivé, že sa nahnevane pýta: "Nebolo by lepšie, čistejšie, úprimne zomrieť, ako takto pochybne zmŕtvychvstať?" ([2], 174). Avšak napriek všetkým sporom o epilógu (treba Merežkovskému uznať, že aj tu vyhmatal problém, ktorý bude ustavične v strede diskusií) autor románu ponúka Raskolnikovovi šancu znovu nájsť seba samého, dávajúc mu príklad Krista, ktorý doniesol Nový zákon a pritom neprelial ľudskú krv, naopak, sám priniesol obeť v mene ľudí. Keby sa Raskolnikov stal Kirillovom, ako chce Merežkovský, čaká ho šialenstvo a smrť.

Neskôr A. Camus v esejí o Kirillovovi jeho samovraždu nazval "logickou samovraždou" alebo "samovraždou najvyššej úrovne" ([6], 142). Pri analýze Kirillova A. Camus (bol to jeho obľúbený Dostojevského hrdina) prišiel k záveru, že spáchal samovraždu z lásky k ľuďom, ako "pedagogickú samovraždu", aby dokázal, že Kristus nie je bohočlovek, ale človekoboh a že každý môže byť ako on "ukrižovaný a oklamán". Kirillov chcel svojou samovraždou ukázať, že on bude "ukrižovaný, ale nie oklamán", lebo pochopil, že ak Boha niet, potom on je Boh. Stať sa Bohom – to znamená stať sa slobodným tu na zemi. Ľudia to zatiaľ nevedia a on ich chce osvietiť tak, že realizuje atribút svojho božstva – Svojevôľu; ľudia to pochopia a stanú sa kráľmi na zemi, kde žiari sláva človeka. Takýto rozbor je veľmi blízky Dostojevskému. Dodáme, že Kirillov si o sebe myslel, že je "Bohom nechtiac" a že je nešťastný, "lebo musí dokázať svojevôľu", no je plný odhodlania prekročiť strach, čo sputnáva ľudí, a tak všetkých zachrániť.

Merežkovskij videl v Kirillovovi natypickejšieho hrdinu Dostojevského, ale napriek tomu má voči nemu výhrady, práve pokiaľ ide o jeho svojevôľu: "Svojevôľa – to nie je sloboda úplná, je to sloboda vzbúreného, odvážneho, ale aj v samotnej odvahe zbabelého otroka" ([2], 195). Tak ako A. Camus, aj D. Merežkovskij pokladá smrť Kirillova za logicky nevyhnutnú, no zdôvodňuje ju inak: "Som nešťastný, lebo sa hrozne bojím", priznáva Kiril Kirillov. Áno, je to tá najväčšia bolesť, ten najväčší strach, ktorý môže zakúsiť ľudská duša – zakúsiť, ale nie vydržať. "Ak Boha niet, potom ja som Boh"; cítime, že medzi týmito dvoma myšlienkami nie je možné neprísť o rozum; že ak ich prijmeme, náš vlastný rozum – takisto ako rozum Kirillova a Nietzscheho – sa rozpadne rozdrvený ako zrno medzi dvoma žarnovmi. Týmto najväčším utrpením, najväčšou hroznou vedomiou boli Kirillov a Nietzsche tak blízko ku Kristovi ako možno nikto a nikdy ... Zahynuli však preto, že si túto blízkosť neuvedomovali. Mysleli si, že ako prví sa dávajú na túto cestu, a medzitým bola už raz prejdená. Bol taký človek na zemi, ktorý prijal na seba toto utrpenie, vydržal ho až do konca, a tým nás ho naveky zbavil. Toto je Človek-Boh, lebo kto prvý z ľudí povedal: "Ja som Boh" a do konca to prijal a vydržal, ten bol skutočne Bohom; práve v tom bol Bohom, že vydržal to, čo žiadna ľudská duša nemôže vydržať, v tom, že bol jediný, nik iný sa Mu v sile nikdy nerovnal a nebude rovnat', – v tom tkvie celý božský zázrak Jeho zjavenia" ([2], 200). Merežkovskij sa domnieval, že človek (ľudstvo) má dve možnosti: alebo uznať Boha – ale uznať ho úplne, a v tom prípade Bohočlovek a Človekoboh je jedno a to isté a vtedy nastúpi cestu, na ktorej zahynul Kirillov, alebo zavrhnúť Boha – ale tiež do konca, a v tom prípade opäť "ak Boha niet, potom ja som Boh". Skúmanie života a viery F. Dostojevského sa aj končí u Merežkovského očakávaním blízkeho konca všetkého pozemského a príchodom Mesiáša.

Vráťme sa ku Camusovi, ktorý ukázal, čo môže prísť po tom, keď sa človek vyhlási za Boha, a teda odváži sa žiadať "alebo mesiac ..., alebo nesmrteľnosť". Namiesto "pedagogickej samovraždy" môže nastať "poučenie z hrôzostrašnej pedagogiky". (S. Velikovskij). Pravdepodobne aj v tomto prípade Raskoľnikov, ako aj Caligula (prejdúc od "preklatých kruhov" Merežkovského k "preklatým otázkam" Camusa o tom, ako nájsť zmysel života, ak je život absurdný) by sa pri neobmedzenej moci a slobode znova musel stať vrahom z filozofického princípu. Najvyšším prejavom neobmedzenej slobody by sa stalo dovoľenie zabíjať sa a doplniť spolu s Caligulom rad "najvyšších samovrahov". Teda perspektíva Raskoľnikova, keby sa odvážil vyhlásiť sa za Boha, je bezperspektívna – niet cesty ani sem, ani tam. S. Velikovskij správne napísal: "Nasledujúc Dostojevského – a na rozdiel od Nietzscheho – Camus (v Caligulovi) vycítil veľmi nebezpečnú trhlinu tohto 'súboja s osudom': ostatní sa tu neberú do úvahy" ([7], 44). Práve toto uniklo Merežkovskému. Tu je príčina, prečo svet nepočul Kirillovov výstrel – veď aj on je spoluvinník vraždy Šatova, a preto svet neprijal Raskoľnikovovu vzburu, ktorá vyústila do kriminálnej vraždy. Svojvôľa vzbúrencov bola zaplavená krvou iných, najvyššia sloboda sa zredukovala na princíp "všetko je dovolené". Dá sa to zhrnúť slovami Caligulu: "Nešiel som cestou, akou treba ísť, k ničomu som nedospel. Moja sloboda nie je tá pravá" ([5], 235).

LITERATÚRA

- [1] DOSTOJEVSKIJ, F.M.: Zločin a trest. Bratislava, Tatran 1978.
- [2] MEREŽKOVSKIJ, D.S.: Tolstoj i F. Dostojevskij. In: Polnoje sobranije sočinenij. Zv. XI, Moskva 1914.
- [3] FRAENKL, P.: Problém titanismu ve "Zločinu a trestu". In: Dostojevskij 1881-1931. Praha, Melantrich 1931.
- [4] Neizdannij Dostojevskij. Literaturnoje nasledstvo. Zv. 83, Moskva 1971.
- [5] CAMUS, A.: Caligula. In: Moderná francúzska dráma. Bratislava, Tatran 1965.
- [6] CAMUS, A.: Kirillov. In: Mif o Sizife. Moskva 1989.
- [7] VELIKOVSKIJ, S.: Grani "nesčastnogo soznaniija". Moskva 1973.

MONITOR

MATEJKO, E.: Bratislavské roky ruského filozofa N. O. Losského. In: Verbum, II. roč., 1992, č.3, s.158-164.

Bolest a naděje. Praha, Vyšehrad 1992 (Filozoficko-teologické štúdie).

GUARDINI, R.: Konec novověku. Praha, Vyšehrad 1992.