

PROBLÉM SEBEVRAŽDY U F. M. DOSTOJEVSKÉHO A T. G. MASARYKA

FRANTIŠEK KAUTMAN, Praha

KAUTMAN, F.: The Suicide Problem in F. M. Dostoevsky and T. G. Masaryk.
FILOZOFIA 50, 1995, No 8, p. 394

The paper aims at the account of the problem of suicidal tendencies in modern times, based on the discussion of F. M. Dostoevsky's and T. G. Masaryk's works. In its first part the author gives a general account of suicide, as well as its various interpretations. In part II and III the problem of suicide in the works of F. M. Dostoevsky is examined. Part IV gives an outline of T. G. Masaryk's work on suicide, which Masaryk wrote before his acquaintance with Dostoevsky's works. In part V the idea is defended, that further Masaryk's statements and reflections on modern suicidal tendencies are in almost full conformity with Dostoevsky's views. Part VI summarizes the previous parts – the author's conclusion is, that although Masaryk changed his view on Dostoevsky more times during his lifetime, his explanation of modern suicidal tendencies as well as his idea of their overcoming are almost identical with those of Dostoevsky.

I. Úvod. Sebevražda je typickým projevem kulturního člověka. Je proto také specifickým znakem, odlišujícím člověka od živočicha. Pokud ji lze historicky doložit, je stará nejméně jako kulturní lidstvo samo. Ve chvíli, kdy si člověk uvědomil svou konečnost a nevyhnutelnost smrti (toto vědomí žádný živočich nemá), vznikla v něm patrně o myšlenka o umělém přerušení vlastního života, o uspíšení vlastní smrti. Do různých kultur pak fenomén sebevraždy pronikl způsobem různých zákazů či příkazů, které sebevraždu hodnotili z hlediska axiologických norem určité komunity, pro niž byly stanoveny. Většina náboženských vyznání, právních systémů i filozofií sebevraždu zakazovala – někdy striktně, někdy s připuštěním určitých výjimek v mimořádných situacích. Nanejvýš se k problému sebevraždy vůbec nevyslovovala (např. Starý zákon). Avesta považuje sebevraždu za nejtěžší zločin vedle vraždy, cizoložství a pederastie. Také buddhismus je proti sebevraždě, ačkoli praxe (např. protestní sebeupalování buddhistických mnichů v nedávné době ve Vietnamu) připouští výjimky. Evropa nedovedla některé zásady buddhismu (učení o nirváně, o převtělování) správně pochopit a vyvozovala z nich přípustnost sebevraždy u buddhistů. V určitých kulturách byla za jistých podmínek sebevražda příkazována: harakiri v Japonsku, sebeutopení v Gangu v Indii ap. Antické Řecko a Řím se stavěli proti sebevraždě v dobách svého vzestupu; v dobách úpadku byla sebevražda někdy dokonce doporučována (stoa, Marcus Aurelius) a zároveň i praktikována (Seneca). Sokrates a Platón sebevraždu tolerovali (Sokrates sebevraždou ukončil svůj život, ale jen proto, aby unikl poravě).

První křesťané nezaujímalí v otázce sebevraždy jasné stanovisko. Ale už sv. Augustin a po něm sv. Tomáš Akvinský vyslovují jednoznačný a bezpodmínečný zákaz sebevraždy. To se později promítlo do křesťanské praxe. Sebevražda byla považována za těžký hřích, za nějž byl

pachatel trestán odmítnutím svátosti křesťanského pohřbu, včetně pohřbení na posvátném místě (sebevrazi se pohřbívali za hřbitvevní zdí).

Průlom do křesťanské teorie i praxe přinesly racionalismus a osvícenství. Thomas Morus sebevraždu připouští, M. de Montaigne ji vítá, právo člověka rozhodovat o svém životě hlásá David Hume ve svém díle *Essay on Suicide*, které se však za svého života neodvážil publikovat. Sebevraždu jako akt, který nepoškozuje společnost, tolerovali také encyklopedisté (Rousseau, Montesquieu, Voltaire). Zato se proti sebevraždě ostře postavil Kant, po něm pak i Schopenhauer, filozof pesimismu, ač bývá někdy považován za „filozofa sebevraždy“, patrně z podobného nedorozumění, jaké se projevilo v poměru k buddhismu. Pro sebevraždu byl však Nietzsche, přejímající stoický ideál mudrce, a řada jeho následovníků zejména v dekadentně soumravné epoše konce 19. století. Nemálo umělců, filozofů 19. století skončilo sebevraždou nebo se o ni alespoň pokusili (např. Ch. Baudelaire).

V nové době zásady stoiků převzali ateističtí existencialisté (Heidegger, Sartre, Beauvoisová), byť připouštějí její absurditu, která je adekvátní absurditě života. Člověk však může sebevraždou demonstrovat svou svobodu (postulát „logických sebevrahů Dostojevského, např. Kirillova, jímž byli Nietzsche i existencialisté silně ovlivněni). Camus v *Mýtu o Sysifovi* vyslovuje názor, že absurdita života determinuje i absurditu smrti a tím i sebevraždy.

Z hlediska křesťanství je však sebevražda především problémem etickým a tak je pojednávána i novothomismem. Je zachován starý zákaz Augustinův i Tomáše Akvinského, ale vznikají diskuse o přípustnosti sebevraždy za určitých podmínek, kdy je téměř nevyhnutelná. Není přípustná z rezignace nebo z nesnesitelného utrpení psychického či fyzického, ale je tolerována v případě, kdy se jí např. předchází stejně nevyhnutelné, velmi blízké smrti, kdy je aktem oběti za jiné či za větší celek (političtí vězni, kteří se obávají, že by pod tlakem mučení vyžradili důležitá tajemství a zradili své soudruhy), sebevraždy zástupné (německý kněz Kolbe za druhé světové války) a pod. V širším smyslu jsou tyto sebevraždy označovány jako sebevraždy ze **zasvěcení** (či posvěcení) na rozdíl od sebevražd z **rezignace**. Do této kategorie náleží např. protestní sebeupálení Jana Palacha, jemuž církev neodepřela ani zaopatření umírajícího, ani křesťanský pohřeb. Sem ovšem by bylo třeba zařadit i čin Alexandra Matrosova, který se vrhl hrudí na hlaveň nepřátelského kulometu, nedovolujícího jeho spolubojovníkům přiblížit se k opevnění. Patří do kategorie ve válkách, ale i při teroristických aktech poměrně častých případů sebeobětování, které přivodí nepříteli citelné ztráty (japonští kamikadze za II. světové války, arabský terorista, který vjel s nákladním autem naloženým výbušninami do kasáren americké armády v Libanonu a způsobil smrt asi 200 vojáků).

V poslední době se pojednává sebevražda také v souvislosti s euthanasií, tedy s urychlením smrti osob nevyléčitelně nemocných a nesnesitelně trpících. Je to vlastně dvojedinný problém vraždy i sebevraždy (někdy se tu těžko rozlišuje – třeba když druhá osoba obstará smrtící prostředek – jed – osobě sebevraha nebo když lékař či sestra s plným vědomím pacienta mu aplikuje smrtící injekci). Právní řády různých zemí tu zaujímají různá stanoviska a ani církev zde není jednotná. (O jak delikátní problém jde, ilustruje známý výrok Franze Kafky – zápisek, protože v té době už Kafka nemohl mluvit – adresovaný jeho příteli, ošetřujícímu lékaři Klopstockovi: „Töten Sie mich, sonst sind Sie der Mörder“ (Zabte mě, nebo jste vrah.)

Novodobí intelektuálové provádějí sebevraždu tohoto typu dost často, i když ve většině případů se o tom veřejnost nedozví (výjimkou je např. sebevražda zastřelením z lovecké pušky E. Hemingwaye nebo společné požití jedu v hotelovém pokoji manželů Koestlerových).

Od 19. století je sebevražda předmětem systematických výzkumů sociologů, psychologů a psychiatrů, a to jak v oblasti individuálně-psychologické, tak v oblasti sociálních jevů. Tyto výzkumy (F. Winslow, P. E. Lisle, A. Morselli, M. Halbwachs, A. Menninger, D. D. Jackson, G. Sigmund, L. Meynard, A. Cromazian, Tourain, u nás po Masarykovi J. Prokop v knize *O sebevraždě*, Praha 1940) přinesly bohatý empirický materiál k problému sebevraždy. Nejslavnější sociologickou knihou o sebevraždě se stala obsáhlá práce jednoho ze zakladatelů moderní sociologie E. Durkheima *La suicide* (Paris 1897), přeložená do řady cizích jazyků. Durkheim stanovil tři „etiologické typy“ sebevražd: ekonomický, egoistický a altruistický. To je třídění typicky pozitivistické. K sebevraždě totiž lze přistupovat z několika hledisek:

1. jako k problému demograficko-sociologickému;
2. jako k problému individuálně-psychologickému;
3. jako k problému etickému.

Od druhé poloviny 19. století, jak konstatoval už Masaryk, stává se sebevražda v moderní společnosti jevem masovým a zůstává jím dodnes. Nevyjadřují se k ní jen sociologové, psychologové, psychiatři, filozofové a teologové. Je velmi často zpracovávána jako téma novodobého umění – zejména literatury, dramatu a filmu.

A vždy je tu kladena otázka, kterou si už v 19. století kladli i F. M. Dostojevskij a T. G. Masaryk: Proč stále větší počet lidí odchází dobrovolně ze života?¹

II. Sebevražda v díle F. M. Dostojevského. Nemáme přímé svědectví o tom, kdy a jak se Dostojevskij poprvé seznámil s problémem sebevraždy. Dá se předpokládat, že se tak stalo prostřednictvím krásné literatury, jejímž byl horlivým čtenářem už od dětství. V dílech tehdejšího romantismu, ovlivněného *Novou Heloisou* J. J. Rousseaua, Goethovým *Wertherem*, E. T. A. Hoffmannem a sentimentálními romány Richardsonovými nebyla sebevražda ničím výjimečným. V rodině Dostojevských byl pěstován jakýsi kult N. M. Karamzina, především jeho *Dějiny ruského státu*. Není pochyb o tom, že i tehdy velmi populární Karamzinova sentimentální povídka *Bědnaja Liza*, jejíž hrdinka končí sebevraždou, patřila mezi velmi časně čtenářské zážitky Dostojevského.

Přehlížíme-li Dostojevského dílo jako celek, na první pohled je patrné, že problém sebevraždy patří ke klíčovým otázkám, které byly předmětem autorova zájmu – zejména v době po jeho návratu ze Sibíře. Po roce 1861 počet sebevražd v Rusku vzrůstá; kromě toho relativní svoboda tisku poskytuje příležitost, aby se o podobných otázkách volněji psalo.

Sebevražda je natolik specifickým existenciálním problémem, že Dostojevského dílo, které lze považovat také za pokus o hlubinně-psychologický rozbor moderního člověka či za antropologickou laboratoř, v níž je zkoumán soudobý člověk v mezních situacích, ji nemohla pominout.

¹ Nebudu zde uvádět podrobný seznam literatury o sebevraždě, což není účelem této studie. Jejím autorovi posloužili pro obecnou orientaci v problematice zejména dvě novější práce: Ladislav Růžička: *Sebevražednost v Československu z hlediska demografického*. Praha, Academia 1968 a Kz. Tadeusz Slipko S. J.: *Etyczny problem samobójstwa*. Warszawa, Akademia teologii katolickiej 1970.

Pozornost badatelů zpravidla přitahují tzv. „logické“ sebevraždy v dílech Dostojevského, která jsou nejpodrobněji analyzována a jsou také předmětem speciálních úvah Dostojevského v *Deníku spisovatele*. Ale jedná se pouze o menší část „sebevrahů“ v Dostojevského románech a povídkách. Vedle nich se zde demonstrují nebo zmiňují četné další sebevraždy, nejrozličnější motivované. Masaryk konstatoval, že v popředí Dostojevského zájmu byla vražda, sebevražda ustupovala na druhé místo.

Problém vraždy a sebevraždy je u Dostojevského úzce spjat, vyplývá to i z jeho světonázorového východiska. Ale považovat vraždu u Dostojevského za závažnější problém, než je sebevražda, je optický klam. Dvě špičková díla Dostojevského pojednávají speciálně o vraždě: *Zločin a trest* a *Bratři Karamazovi*. Ústřední hrdina *Zločinu a trestu*, Raskolnikov, je skutečným vrahem. Ale druhá ústřední mužská postava románu, za níž nutno považovat Svidrigajlova, skončí sebevraždou. V *Bratřech Karamazových* pokládáme za ústřední postavy Dmitrije, Ivana a Aljošu Karamazovi. Dmitrij je sice za otcovraždu odsouzen, ale nespravedlivě. „Božího člověka“ Aljošu si jako vraha nedokážeme představit. Jedině Ivana lze považovat za jakéhosi ideového spoluvraha, ale v tak sublimované podobě (skutečného vraha si nenajal ani ho přímo k vraždě nenaváděl – jen mu velmi jemně naznačil, že by mu otcova smrt nebyla proti mysli), že by se žádný soud na světě jej neodvážil odsoudit. Je ovšem příznačné, že skutečný vrah, Smerďakov, končí sebevraždou.

Už při pouhém výčtu – pomíneme-li *Zápisky z mrtvého domu* – v dílech Dostojevského vystupuje mnohem víc sebevrahů než vrahů – jak mezi klíčovými, tak mezi vedlejšími postavami. Pokusme se vytypovat některé z nich, přičemž sem vedle dokonaných sebevražd zařadíme i sebevražedné pokusy, které se z těch či oněch důvodů nepodařily.

V závěrečných fázích románu *Zločin a trest* se Svidrigajlov zastřelí revolverem, který odebral Duně Raskolnikovové, jež se mu jím chtěla bránit v izolované místnosti, kam ji vlákal a zamkl. Duňa se však neodhodlala vystřelit a Svidrigajlov ji nakonec propustil. Zdá se, že tedy hlavním motivem Svidrigajlovovy sebevraždy byla nešťastná (neopětována) láska k Duně. Ale podle různých Svidrigajlovových náznaků zde mohly být i další motivy: strach ze smrti, tíha svědomí, smrt druhé ženy, možná i zneužití nezletilé, která poté spáchala sebevraždu – motiv se opakuje v *Běsech* v případě Stavrogina v kapitole *U Tichona* – přesycenost životem, nuda aj.

Ippolit, jehož nezdařená sebevražda je obšírně analyzována v románě *Idiot*, patří mezi „logické“ sebevrahy, jak dokumentuje jeho obšírný dopis na rozloučenou. Ale z dnešního pohledu by spadl i do kategorie sebevrahů z euthanasie. Byl těžce nemocen, tak jako tak mu zbývalo nemnoho životního penza (za několik týdnů po nezdařené sebevraždě také skutečně zemřel).

Kirillov z *Běsů* je „chemicky nejčistší“ ideový sebevrah u Dostojevského.²

Naproti tomu sebevražda Stavrogina, ústřední postavy téhož románu, je motivována mnohoznačně a zřejmě odpovídá Stavroginově mnohoznačnosti, roztržičnosti i koexistenci stejně silných tendencí ke skutkům dobrým i zlým i k protichůdným ideám v jeho nitru; důsledkem je lhostejnost, znučenost. Myšlenky na sebevraždu mu sice nebyly cizí (v dopise, kde se vyznával ze svého hříchu svedení Matrijoši, se zmiňuje o tom, že chtěl tehdy provést něco hodně excen-

² T. Slipko považuje sebevraždu Kirillova za uměleckou fikci, ve skutečném životě se nevyskytující – v polemice s L. Meynardem (*Le suicide. Etude morale et metaphysique*. Paris 1958) nepřipouští, aby se s ní operovalo jako s reálným klinickým případem (viz [15], s. 112).

trického, třeba se **zastřelit** nebo se tajně oženit s „chromonožkou“ Lebjadkinovou. Zvolil druhou alternativu). Ale v dopise Dáše, který napsal před předpokládaným odjezdem do Švýcarska, tvrdí, že se nikdy nezastřelí, k tomu prý mu chybí velkomyslnost. Leč za několik hodin poté se velmi promyšleně (přichystal si kladivo, velký hřebík a pevnou hedvábnou šňůru, silně namydlenou) oběsil. Lékaři vylučovali, že by byl sebevraždu spáchal v záchvatu šílenství.

Sebevražda Matrjoši, vystupující v kapitole *U Tichona*, pod nátlakem redakce *Ruského Věstníku* vyrazené z definitivní verze *Běsů*, ač ji Dostojevskij urputně bránil, náleží do kategorie dětských sebevražd. Utrpení dětí věnoval Dostojevskij velkou pozornost (Nětočka Nezvanovova, Nelly z *Uražených a ponižených*, Marmeladovovy děti v *Zločinu a trestu*, Ippolit v *Idiotu*, „výrostek“, doklady Ivana v jeho „vzpouře“ proti světu Bohem stvořenému, Iljuša Sněgirjev v *Bratřech Karamazových* a četné analýzy a reportáže v *Deníku spisovatele*), a proto mu neunikly ani dětské sebevraždy, jichž počet v poreformním Rusku rovněž vzrůstal. Právě u dětí se motivace zvláště obtížně zjišťuje, jde spíše o okamžitou, nedomyšlenou bezprostřední reakci na nějaký životní nezdár či strach před trestem. Motivace sebevraždy čtrnáctileté Matrjoši, svedené Stavroginem a končící sebevraždou oběšením s představou, že svým „hříchem“ v sobě „zabila Boha“, je až nedětsky komplikovaná (Matrjoša pocházela z prosté, neintelektuální rodiny) a zdá se být spíše Stavroginovou kombinací.

Ve *Výrostkovi* ve vyprávění Makara Dolgorukého je zmínka o osmiletém chlapci, který spáchal sebevraždu ze strachu před kupcem Skotobojnikovem. Zde je motivace jednoznačná – strach před trestem, nesnesitelnost šikování dítěte dospělým, na němž je závislé. Sebevražda je tu posuzována jako nejhorší ze všech hříchů. Dítě vítají v nebi andělé, jak je však mohou vítat po takovém hříchu, jak za něj bude odpovídat? V jiném vyprávění se líčí příběh vojáka, který se dopustil zločinu, přiznal se, byl však osvobozen a spáchal sebevraždu. Zločin je hřích, sebevražda je však největší hřích, míní vypravěč, jen Bůh tu může soudit.

Zdánlivě ekonomická motivace by se dala předpokládat v případě abiturientky Olgy, která marně hledala inzerátem zaměstnání (*Výrostek*). Versilov jí chtěl pomoci za příspěví Lebezjatnikova, ale také výrostka, v ní však vzbudil nedůvěru a Olga se oběsila. Tato epizodní postava z *Výrostka* má některé rysy společné s hrdinkou novely *Něžná*; byla poslušnou a milující dcerou, ale patrně již byla zasažena nihilistickými idejemi poreformní epochy.

Kraft (*Výrostek*) je opět ideový „logický“ sebevrah, podle některých badatelů je jeho sebevražda ještě výraznějším důsledkem jeho ideje, než je tomu u Kirillova.

Čtenářům *Výrostka* však občas uniká, že také Versilov se pokusí o sebevraždu, která se nezdaří jedině díky včasnému fyzickému zásahu Arkadije. V dramatické scéně chce Versilov nejprve zastřelit Katěrinu Achmakovovou, potom si však přiloží hlaveň revolveru přímo na srdce a jedině proto, že mu „výrostek“ strhne ruku střela zasáhne rameno. U Versilova tu zřejmě nešlo o předem promyšlený akt, šlo o sebevražedný pokus v afektu, jehož bezprostředním impulsem byla ambivalentní láska-nenávist, která Versilovem zmítala v jeho poměru ke Katěrině Achmakovové.

V *Bratřech Karamazových* není jediným sebevrahem Smerďakov, svým způsobem také zachvácený „ideou“, mstí se společnosti, která mu připomíná jeho špinavý původ, nenávidějící svého chlupatého otce, jehož vraždou si chtěl zajistit kapitál k započetí nové existence v cizině, ale nepochybně i unikající trestu, který by ho po Ivanově svědectví patrně byl stihl. (Lékařské

posudky také konstatují Smerďakovovo šílenství. Ale precizní logika, s níž vystupuje při třech setkáních s Ivanem po vraždě Fjodora Karamazova, takovou diagnózu silně zpochybňuje.)

O sebevraždě se pokusila i něžná chovanka, kterou despoticky tyranizovala vdova po generálu Voroncovi, jež byla vychovatelkou i druhé ženy Fjodora Karamazova; sám Fjodor Karamazov měl patrně na svědomí i jiné sebevraždy.

V poslední chvíli zachránili členové rodiny před sebevraždou podplukovníka Trifonova, otce Katěřiny Ivanovny, pozdější Dmitrijovy snoubenky – když nebyl schopen navrátit do určené hodiny sumu, chybějící v plukovní pokladně (typická sebevražda zachraňující sebevrahovu čest).

Sám Dmitrij Karamazov mluví o sebevraždě často (stejně jako o tom, že zavraždí otce, což mu pak před soudem silně přitíží), ale zpravidla v euforii, považovanou za přechodnou a neškodnou. Dokonce se prý chtěl probodnout šavlí z „nadšení“ nad svým dobrým skutkem, když velkomyslně odevzdal potřebnou sumu Katěřině a propustil ji, aniž si vyžádal ji nabízenou „odměnu“. Ale když se pak rozhodne zbytek peněz od Katěřiny Ivanovny prohýřit s Grušeňkou v Mokrému, mluví před Petrem Iljičem, u něhož si vyzvedá předtím zastavené soubojové pistole, o sebevraždě téměř otevřeně. Už cestou do Mokrého chtěl zastavit kočár, vystoupit a zastřelit se. Zadržela ho však myšlenka na Grušeňku, kterou chtěl aspoň uvidět. Jinak předpokládal, že se zastřelí „s prvním paprskem slunce“, v pět hodin ráno. Patrně by byl svůj úmysl uskutečnil (měl motivů několik: nešťastná láska ke Grušeňce, ztráta cti před Katěřinou Ivanovnou; svědomí zatížené vraždou (sluhy Grigorije, jehož udeřil těžítkem do hlavy na útěku ze zahrady otcovského domu a domníval se, že ho zabil)). Situace se však změnila: Grušeňka se odvrátila od svého dlouho očekávaného milence a zareagovala na Mítovu lásku vášnivou vstřícností; s raním rozbřeskem pak byl Míra v Mokrému zatčen jako podezřelý vrah Fjodora Karamazova.

Mnohé postavy Dostojevského děl na sebevraždě aspoň pomyslí („hráč“, „výrostek“, Liza Chochlakovová v *Bratřech Karamazových*, ale i Katěřina Ivanovna tvrdí Aljošovi, že pokud ji Ivan opustí jako Dmitrij a odejde k jiné, **zabije se**. To odpovídá realitě – jen málo lidí nikdy v životě alespoň letmo nepomyslelo na sebevraždě. Ostatně sám Dostojevskij píše bratrovi Michailovi, že nebude-li mít jeho prvotina *Chudí lidé* úspěch, vrhne se do Něvy. To může být projev exaltovaného autora, navíc načteného romantickou literaturou. Ale uvážíme-li, v jak rozháraném psychickém stavu Dostojevskij tehdy byl, mohlo se stát všelicos. Sebevražda se vznášela v atmosféře ruské literatury už před Dostojevským – o to silněji pronikala do děl jeho současníků. Vzpomeňme Puškina, Lermontova, Gogola (i jejich vlastních osudů – Puškinův i Lermontovův soubor byl jen zastřenou formou sebevraždy – jak o tom svědčí jejich naprostá pasivit a při nich, Gogol se prý umořil hladem), Gercena (*Kdo je vinen?*), Ostrovského (drama *Bouře*), Turgeněva, Gončarova, Tolstého (*Anna Kareninová*), Čechova.

Dostojevskij pečlivě analyzuje **okolnosti** sebevraždy. Zdůrazňuje bezprostřední impulsy, které mohou být i vnější (zvyk nosit sebou na cestách revolver nebo nechat revolver se povalovat na stole, náhodné hřebíky, skoby, řemeny či provazy, strmé břehy jezer a řek, která padnou sebevrahovi do oka). Snaží se také proniknout do posledních myšlenek sebevrahů (které bývají někdy velmi banální – např. Kraťovi je chladno, ale nechce se napít lihoviny, protože potom by vyteklo příliš mnoho krve), rekonstruovat jejich poslední dopisy či deníky, které si vedli těsně před sebevraždou.

Zaznamenává i specifické atributy, jakýsi „estetický rámeček“, do něhož se snaží sebevrazi zasadit svůj čin. Ippolit Těrentjev či Dmitrij Karamazov chtějí zahynout při východu slunce,

s prvními slunečními paprsky – patrně aby jejich odchod „do temnot“ kontrastoval se zdrojem života na Zemi. Naopak Kraft svou sebevraždou končí nejen s vlastním životem, ale i se svým národem, o jehož méněcennosti je přesvědčen, a odchází ze života „se soumrakem“, večer.

III. O sebevraždě v Dostojevského Deníku spisovatele. *Deník spisovatele* i Dostojevského korespondence podává dostatečně důkazů, že sebevražda nebyla pro Dostojevského jen literárně-poetickým motivem, jako tomu je často u romantiků, ale že mu byla závažným životním problémem, který intenzivně studoval.³

Problém sebevraždy pro něj úzce souvisel s duchovní dimenzí lidské bytosti. Nestačí člověka jen nasytit: nejenom chlebem živ je člověk, opakuje ve svých článcích i v dopisech – v některých případech v přímé souvislosti se sebevraždou. V článku *Spiritismus* (*Deník spisovatele* za leden 1876) vyostřuje otázku dokonce takto: „Sytý člověk nebude šťasten. Zavládne nuda a stesk; všechno je hotové a není už co dělat, všechno je známé a není už co objevovat. Potom se vynoří zástupy sebevrahů a nebudou se zabíjet pokoutně jako teď; budou se shromažďovat v obrovských davech a držíce se za ruce, budou se společně po tisících usmrcovat nějakým novým způsobem, který jim byl zjeven se všemi ostatními objevy. A teprve pak snad zbylí záúpějí k Bohu: 'Pravdu dí Hospodin: Ne samým chlebem živ bude člověk'“ ([1], 230).

V květnovém čísle *Deníku spisovatele* za rok 1876 v článku *Jedna nepatřičná idea* Dostojevskij analyzuje zprávu *Novogo Vremeni* o sebevraždě porodní asistentky Pisarevové. Tato pětadvacetiletá dívka, dcera statkáře, byla uchválena ideou nihilistů „stát se prospěšnou“, tedy vykonávat společensky užitečnou práci. Absolvovala kursy pro porodní asistentky, stala se v Petrohradě „zemskou porodní asistentkou“ a slušně vydělávala. Existenční důvody k sebevraždě rozhodně neměla. Také v dopise na rozloučenou, který Dostojevskij cituje, píše hlavně o tom, že je unavena, velmi unavena, chce si odpočinout. Dále projevuje starosti, jak naložit s penězi, které po ní zůstanou; také si přeje, aby se o její smrti nedozvěděla její sestra a nepřišla „výt“ na její hrob. Možná prý, že z toho nic nebude, jen smích.

Dostojevskij nalézá hlavní příčinu této sebevraždy v nudě, ztrátě víry v jakoukoli vyšší ideu, v pravdu, v povinnost.⁴

³ Dostojevskij nejen pečlivě sledoval zprávy o sebevraždách v novinách, ale nechával se o nich informovat také od svých čtenářů a korespondentů v dopisech. Tak v prosinci 1876 mu poslal F. M. Pljusin, syn kupce ze Slobodského újezdu Vjatské gubernie, zprávu o tom, že se u nich otrávil jeptiška ženského kláštera – zřejmě pro šikanování své představené – a že se zastřelil těžce nemocný a v chudobě žijící Polák Grabovickij. L. P. Bljumer ze Saratova sdělil 16.12.1876 Dostojevskému zprávu o sebevraždě dvou celkem blahobytně žijících občanů, aniž byla zjištěna zjevná příčina jejich sebevraždy. M. A. Jurkevič Dostojevskému vyprávěl o sebevraždě gymnasisty v den jeho jmenin (tento příběh Dostojevskij komentoval v *Deníku spisovatele* za rok 1877; srovnej [2], XXIV., 396). Dostojevskij také studoval dopisy sebevrahů, psané těsně před sebevraždou, s nimiž ho seznámil A. F. Koni (srovnej [2], XXV., 397). Svědectví o Dostojevského zájmu o sebevraždy podává ve svých vzpomínkách spisovatelka L. Ch. Chochrjakovová. Na novou zprávu o sebevraždě prý Dostojevskij reagoval slovy: „Zase nová oběť a zase medicína došla k závěru, že jde o šilence! Vůbec ne, vždyť oni (lékaři) se nedovítají, že člověk je schopen rozhodnout se pro sebevraždu s docela jasným rozumem buď kvůli nějakým nezdarům, ze zoufalství anebo v naší době z přímocarosti životního názoru. Tady je příčinou realismus, ne však šilenství“ ([2], XXIII, 408).

⁴ Dostojevskij tuto analýzu ještě rozvádí v dopisech V. A. Alexejevovi (Petrohrad 7.6.1876) a P. P. Potockému (Petrohrad, 10.6.1876) (viz [2], XXIX/2, 85, 86).

V zářijovém čísle *Deníku spisovatele* za rok 1876 uveřejnil Dostojevskij nejprve úvahu *Dvě sebevraždy*, po níž následuje fingovaný dopis „logického“ sebevraha, nazvaný *Rozsudek*. Dostojevskij zaznamenal z novin dvě zprávy: první se týkala sebevraždy Gercenovy dcery Lízy, která se otráвила a zanechala po sobě dost frivolně napsaný dopis na rozloučenou; zejména ten je předmětem Dostojevského analýzy. V dopise píše, že pokud se jí sebevražda nepodaří, aby její „vzkříšení bylo oslaveno s poháry Klio“. A podaří-li se, prosí, aby ji pohřbili teprve tehdy, budou-li mít jistotu, že je mrtvá, protože je velmi nepříjemné probudit se v rakvi pod zemí. Bylo by to velmi nevkusné (Ce n'est pas chic!). Právě tuto větu, která však v originále dopisu není (Dostojevskij převzal jeho text z nejasné či zkreslené verze z tisku), si vzal Dostojevskij na mušku a vyvozoval z ní příčinu Liziny sebevraždy. Tu měla způsobit nuda, nedostatek morální výchovy v ateistické rodině, názorová zmatenost a „přímočarost“ závěrů. Analýza patrně není dost přesná: je sice pravděpodobné, že psychika Gercenovy dcery vinou nepříliš harmonických poměrů v Gercenově rodině byla narušena, ale podle dostupných svědectví hlavní příčinou její sebevraždy byla nešťastná láska k mnohem staršímu ženatému muži – což by odpovídalo jejímu věku (17 let).

Druhým případem je sebevražda mladé švadleny Marji Borisovové, o níž psalo Novoje vremja 3. října 1876: ze zoufalství nad tím, že nemohla najít práci, vrhla se z okna na ulici s ikonou přitisknutou k hrudi. Jde o způsob sebevraždy zcela odlišný, „smířené“, trpitélské povahy, která si ani není vědoma, že se dopouští smrtelného hříchu.

Zatímco sebevražda Gercenovy dcery byla Dostojevskému podnětem k uveřejnění fingovaného dopisu „logického“ sebevraha (*Rozsudek*), sebevražda Borisovové, alespoň způsob jejího provedení, inspirovala Dostojevského k napsání novely *Něžná*, uveřejněné v listopadovém čísle *Deníku spisovatele* za rok 1876.

Oba případy zároveň ilustrují způsob, jakým Dostojevského imaginace pracovala s podněty reálných faktů. Gercenova dcera byla jistě vzdělaná, ale v sedmnácti letech sotva byla schopna tak důmyslné logické dedukce, jakou rozvíjí autor *Rozsudku*. Dostojevskij pisatele dopisu charakterizuje jako sebevraha z nudy, pochopitelně materialisty. Jde tu v podstatě o vzpouru „nešťastného vědomí“ proti konečnosti nejen lidského života, ale i lidstva a planety země, což zpochybňuje smysl jakékoli existence: „Měl jsem raději přijít na svět jako dobytče, žít, ale nemuset si být sám sebe vědom; mé vědomí rozhodně není žádná harmonie, ale naopak disharmonie, protože s ním nemohu být šťasten“ ([1], 550).

„Kdybych i zemřel, ale lidstvo tu věčně zůstalo namísto mne, snad bych se tím dokázal utěšit. Ale vždyť ani naše planeta není věčná, lidstvu je vyměřena stejně krátká lhůta jako mně. Ať se lidstvo na zemi zařídí seberozaumněji, seberadostněji, sebespravedlivěji a sebesvatěji, přesto je zítra pohltí táž nicota. A i kdyby to bylo z nějakých důvodů nezbytné, i kdyby si toho žádaly nějaké všemocné, věčné a mrtvé přírodní zákony, věřte mi, že se v té myšlence tají jakási strašlivá neúcta k lidstvu, již se cítím hluboce dotčen a která je o to nesnesitelnější, že tím není nikdo vinen“ ([1], 551).

„Protože se mi na otázky o štěstí, jež si ve svém vědomí kladu, dostává od přírody jediné té odpovědi, že nemohu být šťasten jinak, než jako součást všeobecné harmonie, kterou nechápu a zřejmě nikdy nebudu schopen pochopit;

protože mi příroda nejen upírá právo žádat od ní odpověď, ale dokonce mi vůbec neodpovídá – ne proto, že by nechtěla, nýbrž proto, že nemůže;

protože jsem se přesvědčil, že mě příroda s mými otázkami nevědomky odkazuje zase jenom na mne samotného (podtrhl F. M. D.) a odpovídá mi svým vlastním vědomím (neboť to pořád říkám jen já sám sobě);

protože konečně v takové situaci hrají zároveň úlohu toho, kdo otázky klade i zodpovídá, roli obžalovaného i soudce, a shledávám tu komedii ze strany přírody naprosto trapnou a snášet ji z mé strany zase za příliš ponižující;

a proto jako ten, kdo se nepochybně táže a sám si odpovídá, jako soudce i obžalovaný v jedné osobě, odsuzují přírodu, která mě tak bezostyšně a drze vystavuje utrpení, aby zanikla spolu se mnou. Poněvadž však přírodu zničit nemohu, zahubím alespoň sám sebe, a to jediné proto, že mě už nebaví snášet dál tu tyranii, v níž není viníků“ ([1], 551-552).

Tato logická konstrukce svým způsobem rozvíjí premisy „logické“ sebevraždy Kirillova, je však zbavena jejich mystického oparu. Sebevrah *Rozsudku* myslí velmi přesně, ale opravdu „přímochaře“ a mělce.

Něžná má s Borisovovou společný jen způsob provedení sebevraždy. Pouze nepřímou lze u „něžné“ mluvit o ekonomické příčině; nouze ji sice nutila zbavovat se posledních rodinných památek, ale tím ji také sblížila s jejím „vysvoboditelem“, „ušlechtilým“ lichvářem, jehož ženou se po krátkém váhání stala. Částečně lze vinit i jeho – hlavně pro přílišnou tvrdost, s jakou experimentoval s touto jemnou dívčí duší. Ale ve chvíli, kdy v ní myšlenka na sebevraždu uzrála, on sám už svůj vztah k ženě změnil a dal jí to jasně najevo – přesto, že předtím se stala málem jeho vražedkyní. Komplikovanou motivaci této sebevraždy lze snad charakterizovat jako „zmatení citů“ „něžné“ k muži, oscilací mezi obdivem a pohrdáním, láskou a nenávistí a posléze odpor k novému fyzickému sblížení. Svým způsobem se také jedná o náhodilou sebevraždu. Manžel se aspoň domnívá, že by jí byl mohl zabránit, kdyby se byl o pět minut nezpозdil.

Rozsudek však vyvolal v čtenářích *Deníku spisovatele* nemenší rozpaky a rozruch než kdysi Dostojevského *Zápisky z podzemí*. Prý i spisovatelka Chochrjakovová byla zmatena a stěžovala si Dostojevskému – a přitom mu byla názorově velmi blízká. Někteří čtenáři v dopise nacházeli nejen ospravedlnění (logika je zde opravdu silná), ale dokonce i návod k sebevraždě.

Dostojevskému se něco podobného stalo později se „Vzpourou“ Ivana Karamazova, nad níž sám Pobědonoscev vyslovil pochybnosti, dokáže-li ji autor v románě přesvědčivě vyvrátit. Tak se Dostojevskij v prosincovém čísle *Deníku* znovu k *Rozsudku* vrací: spíše však čtenáře napadá a obviňuje ze zjednodušující „přímochařosti“, než aby se omlouval. Tvrdí pak něco, co bezprostředně ze samého *Rozsudku* nevyplývá: že totiž jej napsal proto, aby dokázal nezbytnost a nevyhnutelnost přesvědčení o nesmrtnosti lidské duše, bez něhož je nepřírozená, nemyšlitelná a nesnesitelná lidská existence vůbec a bez něhož je nemožná i láska k lidstvu. Přesvědčení o nesmrtnosti duše je pravý „živý život“, cit, který je lidstvu přirozený. Bez něho každý nad zvířecí existenci byť trochu povznesený a rozvitý člověk ztrácí kontakt se zemí a vědomí smyslu života. Svá tvrzení pak Dostojevskij dále rozvíjí v kapitole *Něco o mládeži*: „Jsme opravdu svědky mnoha (to množství je další záhada) sebevražd, výstředních a kuriózních, nespáchaných ani z bída, ani z pocitu krivdy nebo jiného zřejmého důvodu, sebevražd, k nimž nedošlo z materiálního nedostatku, neopětované lásky, žárlivosti, nemoci, hypochondrie či v pominutí smyslů, ale bůhví proč vlastně. Jako příklad jsou v naší době velice svůdné a protože nelze popřít, že se šíří jako morová nákaza, stávají se pro mnohé z nás krajně znepokojivým problémem. Nehodlám tu,

a samozřejmě ani nemohu, všechny ty sebevraždy objasňovat,* ale zato jsem bezvýhradně přesvědčen, že většinou, ba téměř vždy, berou si všichni ti sebevrazi život proto, že byli přímo či nepřímou součástí touhy duchovní chorobou, ztrátou víry ve vyšší ideu lidského bytí. V tomto smyslu rozežírání duše nás všech moderní ruská nemoc – indiferentnost“ ([1], 630-631).

Hned v lednovém čísle *Deníku spisovatele* za rok 1877 se Dostojevskij opět zabývá sebevraždou. Jde o gymnastu, který v den svých jmenin spáchal sebevraždu. Dostojevskij tak získal materiál k problému, který ho zvlášť vzrušoval: sebevražda dětí a mladistvých. Nejprve připomíná známou úvahu L. N. Tolstého z knihy *Dětství a jinošství*, kdy Tolstoj sám ve svých dvanácti letech po konfliktu s vychovatelem, za něž je potrestán uzavřením do komory, sní nejprve o tom, jak se pomstí a proslaví – a náhle přejde k úvahám o sebevraždě jako nejlepšímu trestu pro ty, kteří s ním zle zacházejí. Potom ho budou litovat, zahrnou vychovatele výčitkami ... Vše skončí chlapcovou horečkou a nemocí, z níž se zotaví. Tak tomu bylo v prostředí stabilizovaných mravů středně zámožné ruské šlechty, za jejíhož „historika“ Dostojevskij Tolstého považoval. Ale v soudobé rozvrácené společnosti, v prostředí náhodných rodin brzdící záchrané etické síly zesláblly. Dostojevskij analyzuje zprávu o dvanáctiletém školákovi, jehož třídní učitel nechal večer do 5 hodin „po škole“ za špatnou známku, i když se žák jinak učil dobře. Stalo se to v den jeho jmenin. Dostojevskij předpokládá, že v chlapcově duši se odehrávalo něco podobného, jako popisuje Tolstoj. Jenže – od slov ke skutku bylo mnohem blíž a Míša se zbavil života.

Dubnové číslo *Deníku spisovatele* za rok 1877 přináší fantastickou novelu *Sen směšného člověka*, často analyzovanou jako Dostojevského zvažování koncepce spravedlivé lidské společnosti „s Kristem“, či „bez Krista“. Vypravěčem tohoto příběhu je však také sebevrah, dokonce v oné noci, kdy jej fantastický sen navštíví, definitivně rozhodnutý se zastřelit, přičemž v okamžiku, kdy se propadá do snu, v němž míří k jiné planetě, má pocit, že se už zastřelil a ocitá se na „onom světě“. Opět tu máme před sebou sebevraha, jemuž se náhodou sebevražda nepodařila a náhodný vizionářský sen ho vrátil životu. Jde však také o potencionálního „logického“ sebevraha, který se chce zastřelit, protože „je směšný“, jinak „je mu vše lhostejné“ a uvažuje solipsisticky (zastřelím se, a svět nebude).

Říjnové číslo *Deníku spisovatele* za rok 1877 přináší úvahu *Sebevražda Gartunga a naše obvyklá otázka: kdo je vinen?*“. Tentokrát jde o sebevraždu z nesnesitelnosti vědomí ztráty cti. Generál Gartung se zapletl s lichvářem, po jehož smrti je obviněn z finančních podvodů. Když přísedící vynesou rozsudek „vinen“, odejde do vedlejší místnosti a zde předem připraveným revolverem se zastřelí ranou do srdce. Zanechá po sobě zápisek, v němž přísahá při Bohu, že je nevinný a svým nepřátelům odpouští. Dostojevskij se nedomnívá, že Gartung se **vědomě** dopouštěl podvodů; ale zapletl se do nich z lehkomyšlnosti a neviděl pak jiné východisko, jak zachránit svou čest, kromě sebevraždy. (Tento případ zřejmě Dostojevského přivedl na myšlenku motivace neuskutečněné sebevraždy Miti Karamazova v *Mokřem*.)

I v *Deníku spisovatele* patří sebevražda mezi často pojednáváná morálně-společenská témata.

* Dostávám hodně dopisů s popisy sebevražd a s otázkami, co si o nich myslím a jak bych je vysvětlil.

IV. Masarykův habilitační spis o sebevraždě. Romantické rysy v povaze T. G. Masaryka nepochybně existují – podmínily nejen jeho politické aktivity, zejména revoluční osvobozovací akci za první světové války, iniciovaly však také jeho zájem o umění i vlastní literární pokusy, z nichž se sice mnoho nedochovalo, ale Masaryk sám o nich několikrát mluvil.

Nicméně zahajuje svou životní dráhu jako vědec a habituje se sociologickým německy psaným spisem *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Wien 1881. (První české vydání v překladu A. Žáčka vyšlo v Praze r. 1904 pod titulem *Sebevražda hromadným společenským jevem moderní osvěty*.)

V duchu tehdejších sociologických výzkumů pracuje autor především se statistickými údaji; zkoumá vliv přírody, klimatu, zeměpisné polohy na sebevražednost; uznává jejich určité působení, ale nepovažuje je za rozhodující; stejně tak považuje za slabý a nepodstatný vliv národních specifik, pokud jimi rozumíme pouze fyzické a duševní základní vlastnosti – nikoli vzdělání, mrav a vůbec celkový stav národa v přítomnosti ([11], 70). Dále zkoumá vliv historických a politických událostí na kvantitu sebevražednosti (války, revoluce, politické zřízení, stupeň vzdělání). Vyloučením předešlých činitelů Masaryk dochází k závěru, že vlastní příčina sebevražednosti musí být obsažena právě v poměrech duševní vzdělanosti ([11], 92). Zejména polovzdělanost disponuje k sebevražednosti ([11], 96).

„Můžeme říci: **ceteris paribus je sebevražednost největší v těch zemích, kde je nejvíc nemetodického a nepraktického polovzdělání**“ (podtrhl TGM, [11], 97).

Masaryk považuje motivy sebevražd většinou za nemravné, ušlechtilější a lepší pohnutky téměř mizí před méně šlechetnými a špatnými. Připouští tedy sice možnost sebevraždy z ušlechtilých důvodů (teda onu kategorii, kterou tolerují i novothomisté), ale pokládá ji za kvantitativně zanedbatelnou (což je ovšem sporné: holá statistická čísla takový závěr nemohou dokázat).

„Speciální nemravnost sebevrahů spočívá tedy ve zvláštní beznadějnosti a zoufalosti, v nedostatku důvěry, v přesvědčení, že osudy lidstva nemožno zlepšiti a v nedostatku síly o zlepšení těchto osudů dobrovolně spolupracovati“ ([11], 112).

„Touha po zábavě, po zahálce, po nádheře, po oslňujícím zdání, frivolní lehký život, spojený s cynicky materiálním myšlením a jednáním, bezmocnost a nemožnost při takovémto životním názoru vésti těžký boj o život, lživzdělanost plodí stejně pijáky i sebevrahy“ ([11], 116).

Sebevražda je tedy obžalobou a přiznáním se k spoluvíně na veliké kolektivní vině společnosti. „To, co nazýváme **vzdělaností, osvíceností, vzděláním, pokrokem**, přináší silně rozšířenou psychózu; jest to moderní snažení a zápolení, jež uvádí společnost v chorobné rozčilení. Vzdělání lidé nalézají se v patologickém stavu všeobecné nervozity, jež je vyvolávána a živena moderními společenskými zřízeními a která na jedné straně vede k psychóze a na druhé straně k sebevraždě“ (podtrhl TGM, [11], 166).

Sebevražednost přítomné doby spočívá na bludných představách vzdělanosti. Přírodní člověk je objektivní, vzdělaný člověk je subjektivní. Odtud Masaryk vyvozuje přímou úměru mezi vraždou a sebevraždou.

Dále autor podrobně analyzuje relace jednotlivých církví a sebevražednosti. Mimoevropským poměrům se věnuje málo, pouze přejímá tehdy šířenou představu o tom, že buddhismus disponuje k sebevražednosti. Obšírněji se věnuje křesťanství a jeho jednotlivým denominacím. Uznává morální stabilizační působení středověkého křesťanského univerzalizmu a nepopírá, že

individualizující vliv protestantismu vzrůstu sebevraždy napomohl. Nicméně vývoj ke snášenlivosti a náboženské svobodě pokládá Masaryk za přirozený a logický a uvolnění společnosti z okovů římského autoritářství vítá. Podobná je situace v Rusku, kde východní církev společnost uspává, umrtvuje; tím sice ji chrání před růstem sebevraždy, ale o to horší je probuzení (zejména násilné) z tohoto spánku. Důsledkem je nihilismus v Rusku. Už v tomto spise Masaryk považuje romantismus Goethova *Werthera* a moderní literaturu za zrcadlo pesimismu a sebevraždných sklónů moderního člověka, zejména intelektuála:

„Nynější společenský hromadný zjev sebevraždy jest následkem úpadku jednotného názoru světového, který křesťanství důsledně přivedlo ku platnosti v lidu všech vzdělaných zemí. Boj svobodného myšlení s pozitivními náboženstvími vede k beznábožnosti mas; tato beznábožnost pak znamená: rozumovou a mravní anarchii a – smrt. Veliké vědecké vymoženosti nové doby vnucují se lidem násilně; většina lidí obeznámí se s vyšší kulturou bez přípravy a jest již známý sociologický zákon, že příliš rychlé a nesprostředkované poznání vyšší kultury má za následek zánik nejvzdělanějších“ ([11], 252-253).

„Sebevrazi jsou krvavými oběťmi civilizování, oběťmi kulturního boje“ ([11], 253) (všude podtrhl TGM).

Beznáboženská ztráta víry v Boha, ateismus a materialismus přímo vyúsťují v moderní sebevraždu. Člověk potřebuje k životu náboženství jako potřebuje vzduch k dýchání. Takový závěr lze učinit z Masarykovy knihy o sebevraždě.⁵

O knize E. Durkheima *La suicide* (1897) se tvrdí, že v ní autor rozpracoval svou sociologickou metodu. Masaryk ve své knize také demonstroval výsledky svého dosavadního sociologického studia (i když metodu oboru příliš neobohatil), ale současně zde ihned výrazně projevil postoj typický pro celou jeho další činnost vědeckou, publicistickou i prakticko-politickou: etický, **morální soud**, vynášený při vyhodnocování jakéhokoli sociálního individuálně psychologického jevu. Je to konstitutivní složka Masarykovy osobnosti, která mu znemožňuje, aby se stal objektivně chladným badatelem, s exaktní nezaujatostí zkoumajícím společnost jako kteroukoli jinou oblast přírodních či technických věd. Takže na *Sebevraždě* Masaryk demonstroval podstatu své osobnosti a svůj přístup ke světu. Podobně Dostojevskému posloužila sebevražda – zejména „logická“ – jako fenomén typický a specifický lidský (odlišující člověka od živočicha) k demonstraci a vážení idejí a ideologií v poreformní ruské (v širším smyslu v porevoluční evropské) společnosti.

Sebevražda se tak stává jakýmsi katalyzátorem moderního evropského života, reprezentativním v oblasti umění a sociálních věd.

⁵ Není bez zajímavosti porovnat statistické údaje, s nimiž operuje Masaryk, s údaji literatury nedávné doby. Masaryk uvádí, že v civilizovaných zemích odchází dobrovolně ze života asi 60 tisíc lidí ročně (osmdesátá léta 19. století). Ve *Světové revoluci* konstatuje, že počet sebevražd v Evropě a Americe činí dnes (polovina dvacátých let 20. století) 100 tisíc ročně, což činí za 10 let 1 milion sebevražd. L. Růžička (*Sebevražednost v Československu z hlediska demografického a sociologického*. Praha 1968) podle údajů z 25 zemí přináší číslo 72 tisíc sebevražd průměrně ročně za 1. polovinu 20. století (u nás jsou to necelé 3 tisíce ročně). Masarykův údaj ve *Světové revoluci* je asi přehnaný, pokud nešlo o nějakou mimořádnou vlnu sebevražd v poválečném světě. Oproti době, kdy Masaryk psal svou *Sebevraždu*, byl by to nárůst asi o 20 %. Nevím, jsou-li souhrnně zpracovaná čísla ze sedmdesátých a osmdesátých let našeho století, ale patrně trend bude i nadále vzestupný. Byla-li sebevražda před sto lety v civilizovaných zemích zjevem masovým, bude jím dnes zřejmě v míře ještě větší.

V. V dalších svých četných extempore o sebevraždě je Masaryk pod silným a trvalým vlivem Dostojevského. F. M. Dostojevskij umírá v r. 1881. V téže roce vychází první vydání Masarykovy *Sebevraždy*. V době, kdy Masaryk svou práci psal, dílo Dostojevského ještě neznal. Začal se s ním seznamovat o rok později prostřednictvím profesora E. L. Radlova ve Vídni. Byl jím okamžitě zaujat a uchvácen – sledoval blízkost názorů Dostojevského a svých, jak je formuloval v *Sebevraždě*. V druhém českém vydání této knihy z r. 1926 práci doplnil několika citáty z Dostojevského a v předmluvě konstatuje: „Má myšlenka je u Dostojevského vyjádřena v překvapující shodě“ ([4], 10). Masaryk vlastnil šestisvazkové *Polnoje sobranije sočiněnij F. M. Dostojevskogo*, SPb 1885–1886, s úvodní statí D. V. Averkijeva. Studoval dílo zřejmě tak, jak vycházely jednotlivé svazky (v r. 1886 sv. II.–IV. a VI., v r. 1886 sv. V. a I.). V jednotlivých dílech jsou vlastnoruční Masarykovy poznámky, sice zřejmě z několika čtení, ale v celkové řadě jednotné.⁶ Řada z nich se týká právě problému sebevraždy. Tak v *Idiotu* Masaryk komentuje smrt Nastasji Filippovny takto: „... vlastně sebevražda; jiná by se vrhla z okna, ona pod nůž Rogožinův“ ([12], 37). V *Běsech* je komentována nejen sebevražda Kirillovova, ale i Stavroginova. Masaryk si zaznamenal všechna důležitá místa, kde se mluví o sebevraždě. Ve *Výrostku* si všiml podrobnosti charakteristické pro psychologii sebevraždy: „Revolvery vybízejí k sebevraždě“ ([12], 44). V *Deníku spisovatele* poznamenává: „pozitivistická věda o sebevraždě“ (prosinec 1876), „sebevražda z nudy“ (říjen 1876). V *Bratřech Karamazových* si hned v úvodu všiml vyprávění o jedné dívce, která bez závažnější příčiny skočila v bouřlivé noci ze strmého břehu do řeky. Šlo o jakýsi druh „estetické sebevraždy“, již Masaryk komentuje jako „sebevražda z romantismu“. Masaryk zaznamenal i Mítovu myšlenku probodnout se šavlí po scéně s Katěrinou Ivanovnou („sebevražda z vytržení“). Jiří Horák konstatuje: „T. G. Masaryk si přinášel k studiu Dostojevského všestrannou průpravu filozofickou: studium moderní sebevraždě, jímž zahájil svou činnou badatelskou, jej vedlo k otázkám psychologie sociální i individuální, a proto se velmi pronikavě zabýval duševními rozborů Dostojevského“ ([12], 60).

V r. 1892 uveřejňuje Masaryk v *Čase* nadšenou recenzi tehdy právě vydaného I. svazku Dostojevského spisů v Ottově Ruské knihovně (*Zápisky z mrtvého domu*), která přerostla v komplexní, byť zhuštěný, ale hodnotící soud o celém díle Dostojevského. Je zřejmé, že v té době je měl Masaryk už v celku prostudované. Portrét je poněkud tendenční, místy přizpůsobený vlastním Masarykovým názorům (např. v otázce drobné práce, žurnalistu, pohlavních vztahů, manželství aj.), a sice tak, že místa, v nichž se s Dostojevským shodoval, mimořádně exponoval, ale v podstatě patří vedle kritických statí Šaldových k nejoriginálnějším interpretacím Dostojevského v tehdejší české literatuře. Když Masaryk analyzuje Raskolnikovova „napoleonovství“, píše: „Člověk-bůh svou vyvýšenost nad celou přírodou a společností záhy zle pociťuje – bohorovnost nemění bližních, končí nudou. Mrtvá příroda nemá ceny, mrtvé nitro nepodává štěstí, – sebevražda jediné jest východiště“ ([12], 18).

A posléze dospívá k závěru: „Tak historie je boj víry a nevěry – nevěra buduje štěstí lidí vnějšími prostředky, zázrakem, tajemstvím a autoritou, víra hledá a nalézá štěstí ve svobodě svědomí. Jen víra snese svobodu, nevěra svobodu převrací v anarchii a vzpouru, aby konečně upadla v pesimism, z něhož sebevražda jediným je východištěm. A k tomu konci dospěla nynější

⁶ Tyto glosy publikoval Jiří Horák v knize *T. G. Masaryk. Studie o Dostojevském*. Praha 1932.

století: odchováno jsou filosofii vzpoury a negace, končí pesimismem a sebevraždou ...“ ([12], 21).

Proto celkem logicky z tohoto hodnocení díla Dostojevského se odvíjí série úvah *Moderní člověk a náboženství*, které Masaryk uveřejňoval na pokračování v *Naší Době* v 1. 1896–1898, a které poslední dobou stále silněji přitahují pozornost masarykovských badatelů – zejména v souvislosti s jejich patrnou existenciální dimenzí.⁷

Hned v úvodu Masaryk naznačuje, že považuje otázku náboženskou za hlavní dobový problém a sebevraždu za centrální projev krize moderní společnosti. Ve shodě s Dostojevským mluví o epidemii, tedy nikoli o **sebevražďách**, ale o **sebevražednosti**, která zachvacuje lidi často v rozkvětu sil, z příčin tajemných a nepochopitelných. Problém sebevraždy je pro Masaryka „hlavní problém moderního tvoření literárního – bezmála bych řekl problém jediný“ ([7], 21). Se sebevraždou se setkáváme u všech novodobých autorů: Goethe, Byron, Krasinski, Tolstoj, Dostojevskij. Všichni noví básníci-myslitelé, a právě největší, zabývají se ve svých nejvýznamnějších dílech sebevraždou. Jako příklad nejčerstvějšího díla analyzujícího problém moderní sebevraždy jmenuje Masaryk opět Garbogovy *Umdlené duše*. Odtud pak rozvíjí své úvahy o moderním titanismu, oně prométheovské vzpouře, která chce sesadit z trůnu Nejvyššího a usednout na jeho místo. Tito lidé se potácejí mezi vírou a nevěrou, vzdorem a slabostí, vzpourou a pokorou, anarchií a oddaností. Tento boj, jak jej vedli Goethe, Byron, Mickiewicz, Krasinski, Dostojevskij, Tolstoj a další, je bojem o světový názor, o jednotnost a celost všech našich poznatků a o soulad s jejich řádem společenským.

„Člověk moderní chce jen žít a žít, ale právě proto dává si tak často smrt. Kdo tohoto ještě nepoznal a nepochopil, nezná člověka moderního. V šíleném shonu po slasti a požitku i smrt stala se mu slastí ...“ ([7], 46). „Moderní člověk, chce-li překonat sebevražednost, musí se stát objektivním, objektivnějším. Otázka otázek pro moderního člověka myslícího: který názor na svět udrží a učiní mne objektivním, udrží rovnováhu mezi mnou, subjektem, a osudem, objektem?“ ([7], 49).

„Sebevražda je prostě subjektivní smrt, zakončení subjektivního života, nečekání na objektivní, daný konec – „já“ je měřítkem, „já“ je pánem života i smrti“ ([7], 50).

Z tohoto zorného úhlu pak Masaryk posuzuje spor víry s nevěrou i v novodobé filozofii, jak se projevuje v Masarykem reprezentativně zvolených postavách Huma, Kanta, Comta, Spencera a Augustina Smetany. Moderní titanismus se Masaryk rozhodl analyzovat na Mussetovi, Byronovi, Goethovi, Mickiewiczovi, Krasinském, Dostojevském a Tolstém. Rozpracoval však jen Musseta a Goetha; cyklus zůstal nedokončený. Ale jeho nárys se později stal jedním ze základních pilířů stěžejního Masarykova díla *Rusko a Evropa*. Celé toto dílo mělo být (a do značné míry bylo) vybudováno na analýze díla Dostojevského, které se Masarykovi pro dané téma jevilo zvlášť nosným. To pak včlenil do kontextu ruské literatury 19. století – tak sem přejal kapitulu o Tolstém, s níž hodlal konfrontovat literaturu západoevropskou (sem mu vplynul Byron a v návaznosti na Goetha ještě Lenauův *Faust*). Shodou okolností však právě tento III. díl *Ruska a Evropy*, ač napsaný jako první, zůstával dlouhá léta v rukopise a česky vychází poprvé teprve nyní v Masarykových spisech, vydávaných Ústavem T. G. Masaryka v Praze.⁸

⁷ Např. Milan Machovec: Tomáš G. Masaryk. Praha 1968.

⁸ Opíráme se zde o definitivní znění rukopisu tohoto díla, připraveného pro tisk V. Doubkem a F. Kautmanem.

Podle Masaryka Dostojevskij podává ve svých dílech živé lidi, tedy ideu tak, jak se promítne psychologicky a historicky; kromě toho v románech i v *Deníku spisovatele* podává také ideu „in abstracto“. Právě hledání logiky v psychologických a historických jevech vyznačuje umění Dostojevského a působí, že je tak těžké a silné. (Někteří badatelé označují romány Dostojevského za „romány o idejích“; s tím lze souhlasit s jedním doplňkem: „ideu“ Dostojevskij promítá do konkrétního člověka, vtělil ji do individuální psychiky postavy a zharmonizoval s ní.)

Masaryk píše: „Dostojevskij je si jasně vědom toho, že se „logická sebevražda“ neprovádí vždy tak logicky, jak ji ve svém *Rozsudku* vyvodil z ideje materialistického ateismu; Dostojevskij se vůbec snaží podat výklad o povaze sociálně historické ideje právě v souvislosti s „logickou sebevraždou“ ... Dostojevskij nejdříve a mnohem podrobněji analyzuje vraždu; sebevražďe není věnován žádný samostatný román, jen novela *Něžná* a ta je pojata jako ilustrace ideje, jak byla podána v *Deníku* ve stati *Rozsudek* ve formě sylogistické“ ([10], 76).

Dostojevskij vidí vraždu a sebevraždu jako problém filozofický, logický, nejde o pudový atavismus jako u Zoly. V této souvislosti analyzuje vraždu a sebevraždu jako projev svobodné vůle (odtud vycházejí i Nietzsche a existencialisté). Pro Kirillova vražda je projev svobodné vůle nejnížší, sebevražda projev nejvyšší. Kirillova sebevražda je vlastně karikaturou „logické sebevraždy“, namířenou proti darwinismu a „nadčlověku“.⁹

Nejryzejší „logičti“ sebevrazi Dostojevského, Kirillov a Kraft, operují skutečně logikou až příliš čistou (stejně jako pisatel *Rozsudku*). U Krafta je problém jednodušší: přesvědčen o méněcennosti národa, k němuž náleží, a nehodlající se spokojit s podřadnou rolí, jež je mu přisouzena, zbavuje se života.

V Kirillovovi se potýkají současně dvě protichůdné ideje: Bůh je a Bůh není. „Praktik“ Petr Verchovenskij se tím netrápí. Ať si Kirillov věří, čemu chce, hlavně když se dá využít v revolučních piklech Verchovenského. Kirillov se bouří proti přírodě, která neušetřila ani syna Božího, Krista, své nejdokonalejší stvoření. Zdá se, že Kirillov svou sebevraždou revoltuje proti ukřižování Bohočlověka Krista. Proti osudovému determinismu chce projevit svévoli, dokázat, že je mu jedno žít, či nežít, a právě tím, že se v souhlase s touto ideou zbaví života, dokáže svou svobodnou vůli: stane se Člověkobohem (tedy vlastně Nietzscheovým „nadčlověkem“).

Masaryk dále upozorňuje na voluntarismus Dostojevského. I vražda a sebevražda vznikají jako projev nejtajnější stránky osobnosti (utkvělá myšlenka). Masaryk se však domnívá, že tu hraje příliš osudovou úlohu podvědomí (to by se mohlo chápat jako odmítání psychoanalýzy, později Masarykem jasně formulované ve Světové revoluci – naopak tato složka díla Dostojevského fascinovala surrealisty). Masaryk také rozebírá jednotlivé Dostojevského analýzy sebevražd v jeho díle (*Něžná*, Kirillov, Kraft, Smerďakov). U *Něžné* správně konstatuje, že motivace sebevraždy není dost jasná – u Kirillova se mu jeví logika jeho sebevraždy příliš čistá.

„U Dostojevského najdeme nejrůznější druhy sebevraždy“, píše Masaryk, jež se vykládají nejrůznějšími pohnutkami. Dostojevskij mluví o sebevraždách z romantiky, v záchvatu extáze, ze studu atd.; například líčí povznesenou náladu Mit'ovu v okamžiku, kdy propouští Katěrinu Ivanovnu; málem by se probodl šavlí. Dostojevskij nezapomíná ani na zvyk vozit s sebou revolver: mnoho vražd a sebevražd bylo spácháno, poněvadž se již revolver vzal do ruky – je to jako

⁹ F. Nietzsche byl dílem Dostojevského, zejména *Běsy*, nadšen. Konstatoval, že v žádném jiném díle se nepoučil o psychologii tolik, jako v dílech Dostojevského.

nutkání vrhnout se do hlubiny u těch, kdo stojí na výšině. Sebevraždou zcela „logickou“ vlastně končí jen Kraft.

Ateistická sebevražda je sebevraždou promyšlenou, sebevraždou nadčlověka, a vůdčí pohnutkou je pýcha, člověk si představuje, že je bůh. To je „pýcha satanská“, jak ji nazývá otec Zosima, o níž dále nedovede vysvětlit, jak mohla vzklíčit v andělech, Bohem stvořených. Proto také Veliký inkvizitor satana nazývá „strašným, chytrým duchem sebezničení a nebytí“.

Tedy nikoliv smrt, ale sebevražda se jeví vlastním protikladem života, d'ábel jako bůh nežítí, jako protiklad Boha života“ ([10], 82).

V době, kdy Masaryk psal třetí díl *Ruska a Evropy*, byl už k Dostojevskému podstatně kritičtější než v r. 1892. Odmítá jeho pravoslaví a slavjanofilství, sympatie k monarchismu (tedy vlastně celý náboženský a politický program Dostojevského), neuznává ani jeho odsouzení ruských revolucionářů od čtyřicátých do osmdesátých let a také jeho striktní odmítání západnického liberalismu, za jehož představitele poněkud subjektivně Dostojevskij považoval Turgeněva. (Masaryk se naopak v té době Turgeněvovi a ruským revolučním demokratům přiblížil.) Nicméně v názoru na moderní sebevražednost se Masaryk s Dostojevským v podstatě shoduje a bude tomu tak až do konce jeho života.¹⁰

Mnoho místa věnuje Masaryk problému sebevraždy v *Otázce sociální* (Praha 1898). Opačuje zde v podstatě svá stanoviska z vlastní habilitační práce a z úvah *Moderní člověk a náboženství* a považuje sebevraždu za krajní plod subjektivismu. Ani statistika, ani sociologie sebevražednost jen hospodářskými důvody vyložit nedovedou. Je to polemika s marxistickou teorií ekonomické determinovanosti společnosti a prostředí, na jejichž vrub jsou přičítána všechna sociální zla. Masaryk (oprávněně) nevidí valného rozdílu v relativním počtu sebevražd ve vrstvách chudých i zámožných – usmrtit se je možné právě tak z hladu jako z přesycenosti. S některými Masarykovými závěry o subjektivismu a objektivismu a o nezbytnosti uceleného světového názoru by však marxisté souhlasili – až na to, že tímto názorem jim není náboženství, ale „vědecký socialismus“. Moderní sebevražednost je zde Masarykovi vlastní otázkou sociální. Titanismus, vypjatý individualismus, egoismus, to jsou pro Masaryka stále (stejně jako pro Dostojevského) základní komponenty, z nichž se rodí moderní sebevražednost. Člověk dlouho nesnese být bohem, nesnese být sám – zničí se sám (Lenauův Faust, Byronův Manfred, Mussetův Rolla, Krasinského Jindřich a Pankrác, titáni Strindbergovi, Bourgetovi, Hauptmannovi). Někteří unikají subjektivismu násilným útekem ze sebe (srovnej práci Maxe Picarda *Člověk na útěku*), vrhají se do přírody, jiní do vřavy boje, třetí zkoušejí svou bohorovnost v ničení, vraždě (Raskolnikov, Ivan Karamazov), jiní soustavně a surově vše kritizují. Vždy se tu prosazuje egoismus. „Sebevražda je delirium subjektivismu, vražda delirium objektivnosti.“ V poznámce pod čarou Masaryk píše:

„Veliké potvrzení své analýze 19. století nacházím u Dostojevského. Ve všech svých pracích, románech i člancích snaží se řešit tento dvojitý problém v jeho různých formách a variacích, totiž: jak pochopit psychologický, sociální a metafyzický problém ateismu, problém moder-

¹⁰ V tomto duchu vyznívají i soudy v obou vydaných dílech *Ruska a Evropy* nebo např. recenze Arcybaševova Sanina v *Naší Době* (XVII., 1910), v níž opět Masaryk konstatuje vzrůst sebevražednosti v porevolučním (po r. 1905) Rusku a pronikání tohoto tématu do porevoluční literatury. „Vražda – sebevražda, zcela dle formule Dostojevského“, píše Masaryk ([11], 35).

ní zoufající sebevražednosti a revoluční vražednosti. Upozorňuji zatím aspoň na druhou část VI. kapitoly III. knihy *Běsů*, kde se problém staví na samé ostří psychologického skalpelu“ ([8], 317).

Masarykův závěr: stojíme tu před problémem ateismu, problémem moderní sebevražednosti a revoluční vražednosti. Z dilematu nelze najít východisko ani v návratu ke starým řádům a autoritám, ani v ideovém diletantismu, ani v pasivním pietismu, ani v krvavé revoluční ničivosti. Jen drobná, každodenní soustavná práce, především na sobě a ve svém nejbližším okolí, a postupné reformy nás mohou vysvobodit.

Mezitím však na prahu nového století došlo k události, která principiálně změnila osudy světa a lidstva a otevřela řetěz katastrof, na jejichž konci lidstvo stanulo před reálným nebezpečím zničení celé biosféry, ba celé planety Země – tedy před takovou kolektivní sebevraždou, jakou si dosud dovedli představit jen apokalyptičtí vizionáři.

* * *

Masaryk vstoupil do první světové války s programem revoluční akce, jejímž cílem bylo dosáhnout zřízení samostatného státu Čechů a Slováků. V boji velmocenských bloků se postavil na správnou stranu a jeho úsilí bylo korunováno úspěchem. To ho naplnilo značným optimismem jak pokud šlo o naše národy, tak pokud šlo o celou Evropu (jejíž sjednocení ve Spojených státech evropských si toužebně přál) a svět. Domníval se, že krize byla do značné míry překonána, poválečné totalitní režimy se budou demokratizovat a k nové světové válečné konflagraci už nedojde.

V knize *Světová revoluce* (1925), kde vydává účet ze své činnosti za války, přirozeně nemohl obejít hodnocení příčin, průběhu i následků války v souvislosti s celým svým dosavadním dilema, proto také nemohl pominout problém sebevraždy. Je tu patrná nesporná kontinuita: mezi léty 1881 a 1925 zůstává hodnocení moderní sebevražednosti u Masaryka v podstatě stejné.

Především se zamýšlí nad řečí statistik a projevuje údiv nad tím, že společnost na tyto hrozivě alarmující čísla reaguje téměř lhostejně – ačkoli nejsou hrozivější než lidské ztráty zaznamenávané ve válkách. (Patrně zde hraje roli „uspávající syndrom“, typický pro všechny „logické“ průvodní jevy civilizace. Stejně tak se ani dnes společnost nepřilíš pozastavuje nad vysokým počtem obětí dopravních nehod – v USA je jich více než počet všech padlých Američanů ve všech válkách, které země vedla – nebo nad obrovským počtem lidí umírajících na následky alkoholismu, nikotinismu a dalších drogových závislostí.)

„Moderní společnost, psychofyzicky posuzována, je patologicky rozdrážděná, rozdrásaná, rozpolcená – právě v přechodu a v přerodu; v počtu sebevražd nacházím přímo aritmetické měřítko této chorobnosti duševní, mravní a fyziologické zároveň“ ([13], 424).

Militarismus se stal jakýmsi východiskem z morálního rozkladu předválečné společnosti. Za války počet sebevražd klesá, konstatuje Masaryk, zejména v zemích vítězných. V ostré kritice německého militarismu (zde Masaryk v hodnocení německé kultury upadl do jisté jednostrannosti, kterou mu vytýkali už někteří soudobí kritikové *Světové revoluce*, např. F. X. Šalda) autor konstatuje jeho spojitost s moderní sebevražedností. Vůbec „nadčlovectví“ končí sebevraždou a válkou, německý nadčlověk hledá buď smrt, nebo válku. Je pravda, že z Nietzscheho lze

v určitém směru podobné závěry vyvodit. Je však sporné, byla-li sebevraždnost v předválečném Německu opravdu výrazně vyšší než ve Francii či jiných dohodových zemích.

Vůbec při analýze války je problém vraždy a sebevraždy poněkud komplikovanější. Bez básnické licence lze každou válku označit za hromadnou sebevraždu. Každý voják je totiž potenciální vrah i sebevrah zároveň. Musí vraždit, aby nebyl zavražděn sám, v mnohých bitvách je jeho šance na přežití o málo větší než naděje sebevrahova. Vojáci, kteří nechťejí sami zabít, budou velmi pravděpodobně sami zabiti, a pokud pomýšlejí na sebevraždu, „nepřítel“ jim ochotně dopomůže na onen svět. Sebevraždy jsou evidovány v armádě v době míru. Za války je nikdo nezkoumá, není na to čas a také se to obtížně zjišťuje. Stejně tak je tomu v revolucích a při teroristických aktech. Teroristé sice zabíjejí, ale jejich šance na přežití při některých teroristických aktech je někdy opravdu mizivá (únosy letadel ap.). Nikde jinde není úzká souvislost vraždy a sebevraždy tak zřejmě patrná jako ve válkách a revolucích.

I ve *Světové revoluci* Masaryk opakuje tezi o vyústění subjektivistického egoismu do vraždy či sebevraždy:

„Psychologicky je protivou sebevraždy a sebevražednosti vražda a vraždnost; sebevražda je násilím duše obrácené do sebe a v sobě egocentricky se subjektivující, vražda je násilím duše ze sebe ven, abnormální objektivací. Subjektivistický individualism, stupňující se v solipsism a v titánskou bohorovnost, je člověku nesnesitelný – nakonec znásilňuje buď sebe, nebo bližního: sebevražda a vražda jsou vystupňováním tohoto násilnictví“ ([13], 424).

Znovu se vrací ke svým předválečným analýzám moderního titanismu, jak jej reflektovala krásná literatura v 19. století. To, co statistické, sociologové a psychiatři zkoumají v tzv. morální statistice, zachycují spisovatelé (Rousseau, Goethe, Musset, Byron, Jacobsen, Garborg, Strindberg, Hebbel, Wassermann) v dílech krásné literatury. Masaryk se znovu odvolává i na Dostojevského: „Od Rusů, od Puškinova Oněgina počínajíc až do Tolstého Levina, máme přímo krutou analýsi inteligentské rozervanosti; Dostojevskij tu analýsi vystupňoval realistickou neúprosností a podává svou diagnózu v typech drastické brutálnosti. V stručném náčrtu *Rozsudek* pokusil se o syllogism sebevražedné moderní logiky“ ([13], 427).

Dovozuje dále, že v *Zločinu a trestu* Dostojevskij analyzuje duši mladého studenta, rozežranou evropskou, hlavně německou filozofií (pro toto tvrzení chybějí přímé důkazy; Raskolnikovova idea bývá uváděna do souvislosti s tehdy v Rusku hodně rozšířenou knihou Louise Bonaparta; jsou tu možná i filiace k Maxu Stirnerovi, který také do Ruska pronikal. Z Schellinga ani Hegela podobné dedukce učinit nelze. Nietzscheho v té době Dostojevskij znát nemohl). Podobně „nadčlověk velefilozof Ivan Karamazov sugeruje otcovraždu bratru Smerďakovovi; ... brutálněji moderního inteligenta filozofa bičovat nelze“. „Mně samému se problém vraždy a vraždnosti vnucoval při analýsi moderní revolučnosti a teroristického anarchismu, právě ruského“ ([13], 428).

Ale i závěry, tedy vysvětlení hlavních příčin moderní sebevražednosti, jsou ve *Světové revoluci* téměř stejné jako v *Sebevraždě*: úpadek náboženství, upřlíšená víra ve vědeckotechnický pokrok, který skončil fiaskem války a úpadkem vzdělaných národů do Rousseauova přírodního stavu. Ne náhodou nejen v poražených, ale i ve vítězných válčících zemích vzrostl ruský vliv. Mluví se o zániku Západu, ozývají se hlasy pro náboženskou obnovu, očekává se spása z Ruska či z Východu ještě vzdálenějšího.

Také ve *Světové revoluci* analyzuje Masaryk moderní sebevražednost ve shodě se závěry Dostojevského.

VI. Sebevražda v pojetí Masaryka a Dostojevského. Závěr. Už v habilitačním spisu Masarykově *Sebevražda hromadným jevem společenským* moderní osvěty zní Masarykův závěr o hlavní příčině tohoto jevu: úpadek náboženského citění. Dostojevského závěr je stejný, ale formulovaný ostřeji: bez víry v Boha, Kristovo poselství a v nesmrtnost lidské duše myslící člověk logicky spáchá buď vraždu, nebo sebevraždu. Masaryk stejně jako Dostojevskij považuje sebevraždu za smrtelný hřích – v tom jsou zajedno s učením sv. Augustina a Tomáše Akvinského.

Východzí pozice Dostojevského i Masaryka jsou ovšem různé. Dostojevskij sice v mládí prošel literární „evropskou výchovou“, ale po *Sibíři* se postupně přimkl k slavjanofilství, pravoslaví a ruskému monarchismu. Masaryk vychází z oblasti moderní západoevropské osvícensko-racionalistické a pozitivistické vzdělanosti. Jeho učiteli byli Pascal, Hume, Kant, Herder, Comte, Spencer, Feuerbach, Augustin Smetana. Jeho přímým univerzitním profesorem by Franz Brentano – žák Herbartův. Od počátku se Masaryk usilovně brání moderní filozofické skepsi. V tom je mu oporou mladistvý zápal pro Platóna a přesvědčení o nezbytnosti náboženského zakotvení člověka, i když je sám nemohl najít v žádné pozitivní křesťanské církvi.

V knize *Dostojevskij a Masaryk* (Praha 1931) se protestantský teolog J. L. Hromádka intenzivně zabývá právě otázkou boje Dostojevského a Masaryka proti moderní skepsi, rozervanosti, subjektivismu, pesimismu a následně – sebevražednosti: „Dostojevskij potvrzuje Masarykovi jeho rozbor sebevražednosti, odkrývá celou prohlubeň moderního člověka s jeho skepsí, rezignací, hořem, smutkem a nihilismem“ ([5], 12) a pokračuje: „Masaryk a Dostojevskij vedou společný boj. Jeden z největších a nejtěžších bojů, které vedlo evropské lidstvo. Byl to boj o bytí a nebytí Evropy – boj proti panteismu, naturalismu a pozitivismu moderního evropského duchovního života, proti směrům a tendencím, které se hluboce zažraly do evropské duše a rozleptaly právě to, co tvoří Evropu Evropou“ ([5], 16).

To je důležitý postřeh: společný boj Dostojevského a Masaryka o Evropu. Pro Dostojevského šlo ještě o naladění konsensu mezi Ruskem a Evropou (zde zdůrazňoval ruskou „rezonančnost“, demonstrovanou na Puškinovi); Masaryk už stanul na prahu „zániku“ Evropy (i když jej ještě v plném dosahu nereflektoval). Smyslem tohoto „boje o Evropu“ je aktivní odpovědnost svobodného člověka vůči míře absolutní. U Dostojevského je to jeho apel k svobodné víře proti „zázrazu“, jak se projevil v trojím pokušení Krista ďáblem na poušti a reakcí Kristovou: „Nejen chlebem živ je člověk“ – zde je důraz na duchovní, nadbiologickou, transcendentní stránku lidské bytosti. Hromádka dále píše: „Evropě hrozí nebezpečí, že ztratí měřítko nad sebou a že se utopí v práci, organizační překotnosti, v civilizačním úsilí, v reformách sociálních a že pozbude zájmu o duši“ ([5], 51, podtrhl J. L. H.). A pokračuje: „Dostojevskij a ruští myslitelé jsou pro Masaryka patrně proto tak poutaví, že vedou veliký zápas o duši a že upozorňují na **jedno potřebné**, unum necessarium, na které civilizační organizátor a politicko-hospodářský reformátor zapomíná“ ([5], 53, podtrhl J. L. H.).

To je to, co přes všechny rozdíly (které posléze přivedou v Rusku a Evropě v mnoha bodech k přímé konfrontaci Masaryka a Dostojevského) oba myslitele spojuje: Bůh, bližní, duše.

„Nezapomínejme, že i Masarykovi se vytykal subjektivism a přepjatost v jeho rozboru moderní sebevražednosti. Sta a tisíce sociologů neviděli ve statistických číslech toho, co Masaryk, a nepostřehli na dně duše sebevrahovy toho, co v ní odhalil Masaryk. Lidé nazývají nenormálností všechno, co se nedá zasadit do jejich všedních a průměrných představ. Záleží na síle evokační a na měřítku, jimiž měříme skutečnost. Dostojevskij i Masaryk viděli to, čeho jiní neviděli, protože viděli hlouběji a kladli na člověka a svět normu, která se vymyká průměru spokojené a syté společnosti“ ([5], 63).

Podle Hromádky sice po dalekých oklikách, ale přesto Platón a Ježíš spojují Masaryka s Dostojevským. A Hromádka vyzývá k rozpracování tohoto tématu. (V druhé polovině 20. století, vycházejí rovněž z Platóna, základní problém soudobé Evropy v „péči o duši“ spatřuje český filozof Jan Patočka.)

Jak Dostojevskij, tak Masaryk patří do proudu evropské moderny, třebaže světonázorově byl Dostojevskij spíše konzervativce a Masaryk spíše „pokrokář“, byť bezmála s postmodernistickou skepsí vůči povrchní adoraci evropského pokroku. Ostatně i Dostojevského lze spojit s postmodernou, stejně jako byl spojován s modernou. Vzali si jej na štít expresionisté, surrealisté a existencialisté, stejně jako náboženští tradicionalisté a programoví konzervativci. S Masarykem se dělo cosi podobného, ale z opačné strany. Velmi často byl předmětem útoků z krajní pravice – z pozic nacionalismu a fašismu, i z krajní levice, z pozic komunismu.

Pozoruhodné však je – a to je právě výsledkem naší analýzy –, že se Masaryk a Dostojevskij sešli na široké bázi v pohledu na jednu z principiálních existenciálních otázek lidstva – na vraždu a sebevraždu, vražednost a sebevražednost. Snad je to tím, že jejich ponor do existenciální problematiky moderního člověka byl mimořádně hluboký.¹¹

¹¹ Už po dokončení této práce dostal se mi do rukou sborník příspěvků z vědecké konference pořádané v říjnu 1992 v Brně *Náboženství v českém myšlení – první polovina 20. století* (vyd. ÚR FFMU, Brno 1993, ed. J. Gabriel a J. Svoboda), v němž má přímou souvislost s mým tématem podnětná úvaha J. E. Karoly *Masarykova diagnóza religiozity F. M. Dostojevského*. Karola m. j. uvádí, že „v Dostojevském se Masaryk setkává se sociálně (i pro jeho vlastní výzkumné záměry) symptomatickým tématem sebevražednosti. Podle J. Patočky právě „ohrožení moderního člověka sebevražedností a násilnictví stala se pro Masaryka osou celoživotní filozoficko-sociologické meditace o subjektivismu, titanismu, pesimismu jako symptomech sociálně patologických a o eruptivních důsledcích tohoto patologického stavu“ (J. Patočka: *Tři studie o Masarykovi*. Praha 1991, s. 88) (s. 17). Upozornění na Patočku je případné – vůbec pozdní Patočkovy studie jsou charakteristické názorovým posunem od Masarykova programu k antropologii Nietzscheho o Dostojevského.

Myslím však, že nelze pouhé apodiktické (bez důkazu) Masarykovo tvrzení v III. (za Masarykova života nevydaném) dílu *Ruska a Evropy* považovat za jeho zásadní revizi někdejšího názoru na vraždu a sebevraždu ve směru odmítnutí závěrů Dostojevského. Není ostatně konkrétně provedena ani v tomto textu; jak dokazují ve své studii, i zde je věčně demonstrována shoda.

Nejpádnějším důkazem jsou však uvedené pasáže ze *Světové revoluce*, která vznikla téměř dvacet let po napsání III. dílu *Ruska a Evropy*. Je otázkou, máme-li v tomto rukopise opravdu definitivní znění, jaké vyžadujeme od textu „poslední ruky“. Skutečnost, že Masaryk vydání stále odkládal, až se za jeho života vůbec neuskutečnilo, naznačuje, že byl rozhodnut práci stále ještě korigovat. O tom podává důkazy i nejnovější bádání o genezi tohoto textu – např. V. Doubka a F. Kautmana.

- [1] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: Deník spisovatele I. Spisy F. M. D., d. 12. Praha, Knihovna klasiků 1977.
- [2] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: Polnoje sobranije sočiněnij v tridcati tomach. Leningrad 1972-1990.
- [3] DURKHEIM E.: La suicide. Paris 1897.
- [4] HORÁK, J.: Masaryk a Dostojevskij. Praha 1932.
- [5] HROMÁDKA, J. L.: Dostojevskij a Masaryk. Praha 1931.
- [6] MACHOVEC, M.: Tomáš G. Masaryk. Praha 1968.
- [7] MASARYK, T. G.: Moderní člověk a náboženství. Praha 1934.
- [8] MASARYK, T. G.: Otázka sociální, d. II. Praha 1948.
- [9] MASARYK, T. G.: Rusko a Evropa I. Praha 1931.
- [10] MASARYK, T. G.: Rusko a Evropa III., definitivní předloha k tisku pro Spisy T. G. Masaryka, vydávané Ústavem T. G. Masaryka v Praze od roku 1933.
- [11] MASARYK, T. G.: Sebevražda hromadným společenským jevem moderní osvěty. Praha 1904.
- [12] MASARYK, T. G.: Studie o F. M. Dostojevském. Vydal Jiří Horák. Praha 1932.
- [13] MASARYK, T. G.: Světová revoluce. Praha 1933.
- [14] RŮŽIČKA, L.: Sebevražednost v Československu z hlediska demografického a sociologického. Praha 1968.
- [15] SLIPKO, T.: Etyczny problem samobójstwa. Warszawa 1970.

František Kautman
Jabloňová 55
106 00 Praha
ČR