

DESCENSUS AD INFEROS – HROMÁDKŮV CHRISTOLOGICKÝ VÝKLAD DOSTOJEVSKÉHO ZLOČINU A TRESTU¹

Kristýna Kupfová

DESCENSUS AD INFEROS – HROMÁDKA'S CHRISTOLOGICAL INTERPRETATION OF DOSTOJEVSKI'S CRIME AND PUNISHMENT In the third chapter of his book *Doom and Resurrection* (1944) J. L. Hromádka deals with the thought of F. M. Dostoyevski. The chapter is called „Descensus ad inferos“ and involves an analysis of civilization's doom and the crisis of modern man on the one hand and the vision of resurrection and new beginning on the other. Hromádka claims that there is the figure of the Crucified and Risen Christ behind almost all Dostoyevski's writings. Christ is the supreme authority and he is also someone who descends with a man into hell and gives him real life. Dostoyevski's novel *Crime and Punishment* is an example which Hromádka gives. Hromádka aims to „read between the lines“ and to show Christ hidden in the story. He interprets two passages in the novel: In the first one, the murderer and rebel Raskolnikov and an innocent prostitute Sonia are reading the gospel story of the raising of Lazarus; Christ is hidden in this event and changes both of the readers. In the second one, Sonia goes with Raskolnikov to Siberia; Christ is hidden behind Sonia and by His presence prevails over the revolt in the Raskolnikov's heart.

F. M. Dostojevskij bezpochyby patřil mezi „dvorní autory“ J. L. Hromádky. Z Hromádkova díla věnovaného Dostojevskému bych jmenovala jeho přednášku v Českém rozhlasu z roku 1927,² předmluvu k Thurneysenově spisu *Dostojevskij* (Praha 1930), studii *Dostojevskij a Masaryk* (Praha 1931),³ proslav *Velký inkvizitor* (večer Společnosti Dostojevského, 1936)⁴ a – vzhledem k tématu tohoto článku především – kapitolu „Descensus ad inferos“

¹ Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2012–264201.

² Úryvky z přednášky in: M. Bubenřková, *F. M. Dostojevskij ve vysílání Českého rozhlasu*, sborník Dostojevskij dnes, Praha: Národní knihovna, 2007, s. 143.

³ Nově otištěno také in: J. L. Hromádka, *Masaryk*, Brno: L. Marek, 2005, s. 203–231. O rok dříve vyšel Hromádkovi článek „Masaryk a Dostojevskij“, *Křesťanská revue* 3 (1930), srov. *Kostnické jiskry* 13 (1931).

⁴ Otištěno v *Křesťanské revui* 9 (1936).

v knížce *Zánik a vzkříšení* (*Doom and Resurrection*, Richmond 1945). Odkazy k Dostojevskému se u Hromádky objevují pravidelně, často jdou ruku v ruce s odkazy k T. G. Masarykovi. Masarykova výkladu Dostojevského si Hromádka velice cení a kriticky na něj navazuje. Z dalších vykladačů zmiňuje E. Thurneysena, N. Berďajeva, D. S. Merežkovského.⁵ Čte Dostojevského romány (opakovane cituje *Bratry Karamazovy*, *Zločin a trest*, *Idiota*), ale i osobní korespondenci a eseje. Zaměřím se v tomto článku na Hromádkovu svéráznou interpretaci *Zločinu a trestu*, jak ji předkládá v *Zániku a vzkříšení*.

1. Zánik a vzkříšení

Útlý spis *Doom and Resurrection* (dále budu používat český název *Zánik a vzkříšení*) vznikl během Hromádkova působení na Princeton Theological Seminary ve Spojených státech (1939–1947). Kniha je upravenou a rozšířenou verzí přednášek, které Hromádka poskytl v únoru 1944 na Union Theological Seminary v Richmondu.⁶ Po válce mohli ozvuky knihy zaslechnout Hromádkovi studenti na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké v Praze (akademický rok 1948/49, syllabus přednášek byl publikován v roce 1955 pod názvem *Přelom v protestantské teologii*); konkrétně oddíl k Dostojevskému z výkladu uvedeného v *Zániku a vzkříšení* vychází.⁷ V předmluvě k *Zániku a vzkříšení* Hromádka uvádí, že některá témata knihy už dříve rozpracoval v článcích, které byly publikovány v různých amerických (a jednom britském) periodikách. Patřil mezi ně článek „Civilization’s Doom and Resurrection“, otištěný v prvním ročníku časopisu *Theology Today*;⁸ k článku se ještě vrátím.

Kniha samotná vyšla roku 1945 v Richmondu a Londýně a byla přeložena do několika jazyků, do němčiny v rozšířené podobě (pod názvem *Sprung über die Mauer*, Berlin 1961). Do češtiny přeložil *Zánik a vzkříšení* M. Opočenský (Brno 2006);⁹ české vydání obsahuje kromě původního úvodu rek-

⁵ J. L. Hromádka, *Katolicism a boj o křesťanství*, Praha: Bursík & Kohout, 1925, s. 166; Týž, *Přelom v protestantské teologii. Syllabus fakultních přednášek*, Praha: ÚCN, 1955, s. 44.

⁶ Dnes Union Presbyterian Seminary, Richmond, Virginia. J. L. Hromádka, *Doom and Resurrection*, Richmond, Va.: Madrus House, 1945.

⁷ Srov. Hromádka, *Přelom v protestantské teologii*, s. 40–45.

⁸ *Theology Today* 1 (1944). V témže periodiku (vydáváno Princeton Theological Seminary) byla o rok později publikována také recenze na *Zánik a vzkříšení*: H. Kohn, „Doom and Resurrection, by Joseph L. Hromádka“, *Theology Today* 2 (1945).

⁹ J. L. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, překlad M. Opočenský, Brno: L. Marek, 2006.

tora semináře v Princetonu J. A. Mackaye také Hromádkův dodatek z roku 1960, úvod k německému vydání R. Weckerlinga, Hromádkovu předmluvu k německému vydání (1960) a doslov M. Opočenského.

Název *Zánik a vzkříšení* se vztahuje k „moderní civilizaci“ a zahrnuje v sobě to, co je pro celou knihu stěžejní. Vyjadřuje hloubku krize i nadějný výhled víry. Svou pozornost dělí Hromádka mezi čtveřici autorů. Jsou jimi romanopisec F. M. Dostojevskij (kap. III.), filozofové T. G. Masaryk a E. Rádl (kap. IV.), teolog K. Barth jako hlavní představitel teologie krize (kap. V.). Kapitola věnovaná Dostojevskému je nazvána rovněž příznačně: „Descensus ad inferos“, tedy „Sestoupení do pekel“. Do pekel sestupují moderní civilizace, postavy Dostojevského románů, ale také Kristus: Ukřižovaný a Zmrtvýchvstalý. Součástí kapitoly je interpretace *Zločinu a trestu a Velkého inkvizitora*.

Stojí za zmínku, že Hromádka není jediným evropským teologem, který se ve válečných letech obracel k Dostojevskému. V roce 1942 vydal pravoslavný teolog P. Evdokimov knihu *Dostoievski et le problème du mal*.¹⁰ Na straně katolické se Dostojevským zabýval H. de Lubac ve svém spisu *Le Drame de l'humanisme athée* (1944; Dostojevskému patří třetí část knihy, *Dostoievski le prophète*). Srovnání těchto (a případně dalších) autorů, které ovšem není v možnostech tohoto článku, by bylo jistě zajímavé.

2. Hromádkův Dostojevskij

V roce 1945 Hromádka prohlásil: „Za poslední dva roky jsem vedle své normální práce skoro nic jiného nedělal, než pořád pročítal Dostojevského. Ne proto, abych se kochal jeho velikým literárním uměním, ale abych na něm studoval strašnou problematiku, která se šklebí mezi východní a západní Evropou.“¹¹

Uvedla jsem, že se zaměřím na Hromádkův výklad *Zločinu a trestu*. Děláním to s vědomím, že Hromádkovým přednostním zájmem nebylo vykládat jednotlivé Dostojevského spisy. Hromádka vykládá Dostojevského jako myslitele, který měl ve své době zvláštní smysl pro rozpoznání skryté krize a k němuž se lze s užitekem obracet v úvahách nad krizí zjevnou. Dostojev-

¹⁰ Zhruba o dvacet let později dal Evdokimov své další studii o Dostojevském podtitul shodný s názvem Hromádkovy kapitoly v *Zániku a vzkříšení*: „Sestoupení do pekel“. (P. Evdokimov, *Gogol et Dostoievsky. La descente aux enfers*, Paris: Desclée de Brouwer, 1961.)

¹¹ J. L. Hromádka, *O nové Československo*, Praha: YMCA, 1946, s. 70.

skij je pro Hromádku více než čím jiným *prorokem* (třebaže si nevybavuji, že by Hromádka přímo tohoto označení použil), který se ovšem vyjadřuje prostřednictvím beletrie. Je Hromádkovou spřízněnou duší; ne vždy je úplně snadné v textu rozeznat, kdy mluví Dostojevskij a kdy Hromádka. Na stránkách *Zániku a vzkříšení* se můžeme setkat i s větami, které by řekl Dostojevskij dnes.¹² Pro Hromádkův text je příznačné, že Dostojevského romány slouží k dokreslení či doložení toho, jak je popsán Dostojevského „pohled na věc“. „Zde je příklad toho, jak to viděl Dostojevskij: Mladý student petrohradské univerzity Raskolnikov byl opojen romantickou ideou statného, smělého muže,...“¹³ Takto začíná Hromádka svou analýzu knihy *Zločin a trest*.

Knihy je uvedena jako *příklad*. Příklad je „zbytný“. Pro srovnání: Zmínila jsem se výše o Hromádkově článku *Civilization's Doom and Resurrection* (1944). Článek je v podstatě kratší verzí prvních tří kapitol *Zániku a vzkříšení*. První dvě kapitoly se shodují. Shoda není doslovná, téměř v každém odstavci se vyskytují četné odchylky, jsou ale významově nepodstatné (výrazivo, slovosled atd.). Sled vět a odstavců je v knize a článku totožný. Třetí kapitola, tj. kapitola o Dostojevském, je rozsáhlejší než první dvě. Článek předkládá její stručnější variantu. Některé věty a odstavce jsou přeskupeny, v důsledku čehož se liší i závěr kapitoly/článku. Oproti knize neobsahuje článek to, co je sekundární – příklady. S výkladem *Zločinu a trestu* ani *Velkého inkvizitora* se čtenář v článku neseťká.¹⁴ Pro Hromádku bylo dobře myslitelné pojednat o myšlení F. M. Dostojevského, aniž by předložil svou interpretaci některé z jeho knih. Vzhledem k této skutečnosti pokládám za nutné alespoň stručně nastínit kontext, do něhož je výklad *Zločinu a trestu* v *Zániku a vzkříšení* zasazen, a teologickou linii, kterou má tento výklad podtrhnout.

Hromádkův text se v různých obměnách a repetičích točí kolem trojiny, kterou bych zkratkovitě nazvala „společnost – Bůh – jednotlivec“. Společnost neboli evropská civilizace či „moderní člověk“; Bůh jako poslední norma a Pán života; jednotlivec s tváří člověka poníženého, chudého, nemožného, bezbranného či „na šikmé ploše“. Mluví-li Hromádka o „moder-

¹² Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 19n. (Hromádka, *Doom and Resurrection*, s. 37n.)

¹³ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22.

¹⁴ Stejně tak není v článku nic z Dostojevského životního příběhu, který v *Zániku a vzkříšení* předchází interpretaci *Zločinu a trestu*.

ním člověku“, příliš nediferencuje. Jsme to „my, civilizované národy“.¹⁵ Je to lidstvo procházející nejhlubší krizí, civilizace, jejíž pilíře se zhroutily, především (ale nejen) západní člověk, který už neví, čím je. Mezi projevy pádu „moderního člověka“ patří uvědomělá revolta proti Bohu, nulový vhléd do vlastní situace, setření hranice mezi právem a bezprávím, ztráta ukazatele cesty, chaos, tyranie, sobectví, zbabělý strach, neochota chránit slabší, izolace, ... Paleta příznaků pádu je pestrá, v textu je doplňována postupně a čtenáři se může pozvolna rozmlžit představa o tom, kdo to vlastně ten „moderní člověk“ je. Hromádka píše jako člověk, který (na rozdíl od člověka „moderního“ a částečně díky Dostojevskému) vhléd do situace má, a proto ví, že celá ta škála projevů krize vychází z jediného základu: Moderní člověk „odřezal svou duši od živého Pána života a popřel svou odpovědnost před nejvyšším tribunálem božské autority.“¹⁶ Katastrofa, kterou cítil doutnat pod povrchem Dostojevskij a která naplno propukla ve druhé světové válce, je ve svém jádru duchovní povahy.

Odrazit se ode dna člověk sám nedokáže, vyšplhat se nahoru nelze. Neznamená to ale beznaděj. „Dostojevského vize vzkříšení začala na dně lidské propasti.“¹⁷ Evangelium spočívá v tom, že v Kristu Bůh sestupuje za člověkem až na dno, „kde žal láme lidské srdce; kde smrt odhaluje svou zlověstnou a strašlivou temnotu; kde hříšná mysl revoltuje proti Pánu života a pokouší se *vysvětlit a ospravedlnit* nejnižší a nejodpornější činy arogance...“¹⁸ Kristus přichází na dno a tiše, soucitně a nenápadně (!) bojuje se silami destrukce. Jeho osobní přítomnost nutí k rozhodnutí – sklonit se, nebo se vzepřít. Kristus působí právě tam, kde je situace zjevně zoufalá. Čtenářům Dostojevského se otevírají oči pro konkrétní lidské tváře. Hromádka sdílí Dostojevského příklon k lidem stojícím na nejnižších příčkách společenského žebříčku. R. Shaull o svém učiteli z Princetonu napsal: „Ale co jsem si nejvíce zapamatoval až do dnešního dne, je to, že Hromádka často mluvil o Ježíši, který představuje Boží přítomnost mezi chudými, vydědenci a v hlubině lidského hříchu.“¹⁹ Analýza *Zločinu a trestu* je příkladem této

¹⁵ Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 21.

¹⁶ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 18.

¹⁷ Tamtéž, s. 21.

¹⁸ Tamtéž, s. 22.

¹⁹ R. Shaull, „Můj teologický mentor“, in: *Jako blesk z oblohy*. Sborník k výročí J. L. Hromádky (1889–1969), uspoř. M. Opočenský, Ženeva: World Alliance of Reformed Churches, 1999, s. 27.

christologie. Má názorně ukázat, jak je téma „zániku“ u Dostojevského prozářeno tématem „vzkříšení“. Je to příklad, který nerelativizuje zánik, a jen proto má co říct ke vzkříšení.

3. K interpretaci Zločinu a trestu

Převyprávění *Zločinu a trestu* a jeho výklad, resp. převyprávění, které je samo o sobě výkladem, čítá v *Zániku a vzkříšení* zhruba tři stránky. Z toho je zřejmé, že se vykladač musel nutně rozhodnout, co z románu vyzdvihnout a co nechat stranou. Zvlášť pokud je jeho cílem vystihnout cosi podstatného z myšlení autora. „Vyprávění má svůj směr, muži a ženy jednají, dramata a tragédie se odvíjejí nejpozemštějším způsobem, zdánlivě bez nějakého vyššího motivu, který člověka přesahuje.“²⁰ Hromádka usiluje vynést na světlo právě tento člověka přesahující motiv (*trans-human motive*), chce číst mezi řádky, „proniknout za události a postavy“, objevit „čtvrtou dimenzi“ Dostojevského světa.

Tento přístup k beletrii s sebou nese jistá rizika a Hromádka si je případně kritiky vědom. Může se objevit otázka, nakolik vykladač-teolog „čtvrtou dimenzi“ v knize *objevuje* (nebo, Hromádkovými slovy, si ji při četbě *uvědomuje*), a nakolik ji tam, inteligentně a profesionálně, *vnáší*. Hromádka bohužel na podobné otázky reaguje protiútokem („Bezmyšlenkovitý čtenář může mít po povrchní četbě Dostojevského skeptický a nedůvěřivý pohled na tuto interpretaci...“).²¹ Nemyslím, že by většině čtenářů dělalo problém souhlasit, že jsou Dostojevského knihy nesmírně plastické, že se vyznačují jakýmsi „hlubším“ (Hromádka by patrně upřednostnil slovo „vyšším“) rozměrem a že je lze číst s různou kvalitou porozumění. Od Dostojevského se „další rozměr“ víceméně očekává. Rizika doprovázející výklad přesto zůstávají. Vidím je ve snaze „proniknout za události a postavy“ (*pierce beyond the events and figures*). Může to svádět k představě, že celý proces tvorby a četby je svého druhu hra na schovávanou. Autor schová to nejdůležitější „za“ postavy a události, mezi řádky, a hloubavý čtenář to má zase nalézt. Čili: postavy a události jsou prostředky, které je třeba ve správnou chvíli *odložit*. Kdo nalezl *to*, co je za nimi, ten už je nepotřebuje.

Hromádka sám ale tímto způsobem nepracuje. Zprv se nesnaží osamostatnit „čtvrtou dimenzi“ od příběhu. Chce „čtvrté dimenzi“ porozumět

²⁰ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 24; Týž, *Doom and Resurrection*, s. 44.

²¹ Tamtéž.

a zakotvit v ní svou interpretaci příběhu. Neopouští události a postavy (alespoň ne všechny),²² ale sleduje je znovu ve světle toho, jak porozuměl jejich autorovi. Drží se příběhu a převypráví ho tak, že vysloví, co podle jeho názoru Dostojevskij do svého vyprávění vtělil, jen nahlas nevyslovil. Zadruhé „to“, co Hromádka mezi řádky vyčte, nakonec není *co*, ale *kdo*. Není to hlavní *myšlenka* (použijí-li terminologii ze střední školy), ale hlavní *postava*. „Téměř za všemi díly Dostojevského stojí neviditelná, nepostižitelná postava Ukřižovaného a Zmrtvýchvstalého. Jeho vznešená sláva a nevýslovná sebeidentifikace se zkaženým světem byla pro něho stěžej, na níž se svět otáčí.“²³ Hromádka nazve příslušný oddíl kapitoly o Dostojevském „Skrytý Kristus“ a převypráví *Zločin a trest* tak, že z „neviditelné a nepostižitelné“ postavy Krista učiní postavu dokonale viditelnou a postižitelnou.

Takový krok vykladače ovšem nelze přehlédnout a není divu, že se Hromádka preventivně vymezuje vůči případné kritice. Vlastní myšlenky by šikovný vykladač mohl autorovi nepozorovaně podsunout; přivést ze zákulisí do středu jeviště postavu a de facto tvrdit, že s ní celý příběh stojí a padá, je vykladačský počin úplně jiného rázu. Hromádka je při svém teologickém výkladu odvážný a poctivý, třebaže jeho interpretace nemusí být pro všechny čtenáře přijatelná.

Hromádkovu analýzu *Zločinu a trestu* lze rozdělit do dvou částí. V obou je vyjádřeno základní Hromádkovo přesvědčení o Kristu působícím skrytě, ale vítězně v příběhu hlavního (zjevného) aktéra, Raskolnikova. Z dalších postav románu vystupuje v Hromádkově převyprávění Soňa Marmeladovova, tedy postava, které jako jedině Raskolnikov sám dovolil, aby se k němu připojila. První část analýzy seznamuje s oběma postavami a s okolnostmi dvojnásobné vraždy, kterou Raskolnikov spáchal, a vrcholí setkáním Raskolnikova a Soni nad evangelijním příběhem o vzkříšení Lazara. Druhá část analýzy začíná okamžikem Raskolnikova přiznání a odsouzení a zaměřuje se především na jeho nucený pobyt na Sibiři. Jinými slovy se druhá část analýzy z velké části týká *epilogu Zločinu a trestu*.

²² V návaznosti na Masaryka projevuje Hromádka vůči Dostojevského postavám, které „žijí dnes svým samostatným životem“, veliký respekt: „Byly tak živé zřeny a tak mocně zachyceny, že téměř patří do *empirických* dějin světových.“ (Hromádka, „Dostojevskij a Masaryk“, 1931, s. 60; také in: Hromádka, *Masaryk*, s. 230.)

²³ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 24.

4. Raskolnikov a Soňa: Kristus skrytý v Lazarově příběhu

Mezi Raskolnikovem a Soňou existuje zvláštní pouto a zároveň ti dva představují protiklady. Je zajímavé porovnat, jak je Hromádka charakterizoval ve své studii *Dostojevskij a Masaryk* (1931) a jak v první části své analýzy v *Zániku a vzkříšení*. V obou případech je totiž sleduje při důležitém rozhovoru v Sonině pokojíku (jedná se ale o dva různé rozhovory).

Ve stati *Dostojevskij a Masaryk* věnuje Hromádka rozmluvě Raskolnikova a Soni obšírný odstavec. Rámcem odstavce je společná Masarykova a Dostojevského starost o bližního, který se nesmí ztratit „ve vědeckých formulích, filosofických soustavách, v aritmetice a logice, v právních a sociálních řádech“, a myšlenka na Boha-Pána, který k lásce ke konkrétnímu bližnímu vede.²⁴ Raskolnikov a Soňa stojí v tomto kontextu proti sobě. Hromádka vychází z rozhovoru, po němž Raskolnikov Soně prozradí, že spáchal vraždu.²⁵ Raskolnikova Hromádka popisuje jako vraha, který „vraždil z touhy, nadčlověcky popřít mravní zákon a řád nad sebou a zašlápnout lidskou veš“, Soňu jako nevěstku, která „klesla do špíny z obětavé lásky a nikdy nepřestala věřit v Boha“. Raskolnikov touží být nad-člověkem a z této vysoké pozice jiného člověka (ohodnotí-li ho jako podřadného škůdce) s přehledem zašlápně, Soňa má nad sebou Boha a z lásky ke svým blízkým je svolná sama klesnout dolů. Raskolnikov se pokouší vmanévrovat Soňu na svou pozici („Má-li onen nebo tito na světě žítí... Tedy jak byste rozhodla?“), Soňa to kategoricky odmítá („Ale já přece nemohu znáti Boží prozřetelnosti... K čemu takové prázdné otázky?... A kdo mne tu ustanovil soudcem, komu žítí a komu nežítí?“). Soňa má na Raskolnikovovy „nadčlověcké teorie“ jednoznačný názor: „Boha jste se spustil a Bůh vás ranil slepotou, vydal ďáblu“.²⁶ Sonin vyznavačský postoj otevírá podle této Hro-

²⁴ Hromádka, „Dostojevskij a Masaryk“, 1931, s. 58nn.; také in: *Masaryk*, 2005, s. 229n. Srov. V. V. Rozanov, *Legenda o Velkém inkvizitorovi F. M. Dostojevského*. Podle Rozanova Dostojevskij opakovaně zápasí proti tolikrát skutečněné myšlence, že je možné obětovat jedince (generaci, národ) ve prospěch jakéhosi vzdáleného cíle; ve *Zločinu a trestu* Dostojevskij hájí „absolutní význam osobnosti“ (in: *Velký inkvizitor*. Nad textem F. M. Dostojevského, Velehrad: Refugium, 2000, s. 106nn.). Teologický pohled na Raskolnikovův zločin, svobodu, nenahraditelnost bližního a nebezpečí nadlidských (nelidských) idejí rozmanité provenience předkládá také N. Berďajev, *Dostojevského pojetí světa*, Praha: Oikoymenh, 2000, s. 62–65.

²⁵ F. M. Dostojevskij, *Zločin a trest*, přel. J. Hulák, Praha: Lidové nakladatelství, 1977, část pátá, kap. IV.

²⁶ F. Kautman charakterizuje tento rozpor mezi Raskolnikovem a Soňou jako „vztah mezi rozumem, reprezentovaným Raskolnikovovou teorií, a svědomím, které představuje ži-

mádkovy interpretace Raskolnikovi dveře k novému začátku. „A tato prostá víra zdeptaná a ponížená dívky láme vzpouru titanovu a nutí vraha, aby se jí vyznal ze svého zločinu a aby se vydal trestající ruce,“ uzavírá Hromádka.

V *Zániku a vzkříšení* Hromádka interpretuje dřívější rozhovor Raskolnikova a Soni, jehož vrcholem je společná četba oddílu o vzkříšení Lazara z Janova evangelia.²⁷ Je to klíčový moment pro Hromádkův christologický výklad Dostojevského. Tuto pasáž románu vyzdvihují také další vykladačíteologové (Thurneysen, Evdokimov, de Lubac),²⁸ zatímco carská cenzura prý „měla vážné výhrady proti dialogu ‚vraha‘ s ‚prostitutkou‘ nad četbou Evangelia“.²⁹ Hromádka tu vidí sedět „dvě nešťastná stvoření uprostřed nepopsatelné chudoby a bídy“.³⁰ Soňu popisuje jako „téměř dítě“ (motiv u Dostojevského silný, vrátím se k němu později), jako „čistou duši, kterou nevlastní matka přinutila šlapat ulice, ...aby zachránila rodinu před smrtí hladem.“ Proti statí *Dostojevskij a Masaryk* lze zaznamenat lehký posun od obětující se Soni k Soně-oběti.³¹

Výraznější rozdíl vidím v tom, jak je v *Zániku a vzkříšení* představen Raskolnikov a jeho zločin. Raskolnikovově charakteristice se Hromádka v rámci celé analýzy věnuje relativně podrobně. Raskolnikov se „vzpírá proti Bohu a zásadám lidské společnosti“, odmítá se podřídít autoritě, která ho přesahuje, považuje se za svého vlastního pána. V „romantickém opojení“ si myslí, že si může dělat, co chce; když to uzná za správné a prospěšné, může i zabít. Raskolnikov v sobě koncentruje mnohé z toho, jak byla v průběhu předchozích odstavců *Zániku a vzkříšení* popsána krize „moderního člověka“ a civilizace – vědomá vzpoura, setřetí hranice mezi dobrem a zlem, chaos, bezpráví, smrt. Raskolnikov je „vrah, bezmocný, ubohý titán,

velný cit Soni.“ Raskolnikov je ideolog, Soňa největší nepřítel jeho „milované teorie“. (F. Kautman, *Dostojevskij. Věčný problém člověka*, Praha: Rozmluvy, 1992, s. 132n.) Soňa je „ztělesněním hlasu náboženského svědomí“ také pro P. Evdokimova. (Evdokimov, *Gogol et Dostoïevsky*, s. 236.)

²⁷ Dostojevskij, *Zločin a trest*, část čtvrtá, kap. IV.

²⁸ Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 29; 61; Evdokimov, *Gogol et Dostoïevsky*, s. 236n.; H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris: Union Générale d'édition 1965, s. 320n.

²⁹ Kautman, *Dostojevskij. Věčný problém člověka*, s. 116.

³⁰ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22.

³¹ Popis Soni, která byla ke své oběti přinucena, je Dostojevskému vyprávění věrný; o něco méně už jeho zjednodušená verze v sylabu Hromádkových pražských přednášek, kde Soňu „rodiče vyhnali z domova a donutili k tomuto ponížení“. (Hromádka, *Přelom v protestantské theologii*, s. 42.)

žalostný ve své pýše a vzdoru.“ Jeho revoltu vyjadřují otázky typu: „Kdo má právo omezovat svobodu mého rozhodování? Kdo se odvažuje pro mne táhnout čáru mezi právem a bezprávím, dobrem a zlem?“³² Takto formulované otázky připravují Hromádkovi půdu pro příchod Krista na scénu. Nazvala bych je *předběžně christologickými* otázkami. Každý čtenář *Zániku a vzkříšení* ví, komu by mělo být přiznáno právo táhnout čáru mezi dobrem a zlem a před kým by se měl Raskolnikov sklonit.

Hromádka chtěl patrně vystihnout kořen Raskolnikovova pádu, a snad se mu to i podařilo. (Srov. Masaryk: „Jen před Bohem a pod Bohem jsme všichni si rovni... Člověk-bůh cítí se povýšen nad velikou masou svých bližních.“)³³ Raskolnikovovu „nadčlověckou teorii“, která se v románu vrací jako šílený refrén, ale odsunul do pozadí. Raskolnikov se např. v románu ani tak neptá: „Kdo se odvažuje mě omezovat?“, jako spíše: „*Kdo jsem já? Odvážím se já – zabít?*“ Podle Hromádky Raskolnikov „trvá na neomezené, suverénní svobodě člověka“. Myslím, že to není přesné. Raskolnikov trvá na neomezené, suverénní svobodě pouze některých lidí, zvláštních jedinců, nadřazených osob s výjimečným potenciálem, mezi něž doufá patřit. Je posedlý Napoleonem. Nemá nic proti omezování „lidí druhé třídy“. Zajímá ho, jestli si může dovolit víc než oni. Jsem Napoleon, nebo veš? Odtud se pro Raskolnikova rozhoduje otázka, kterou Hromádka parafrázuje: „Nemám svobodu zabít odpornou... lidskou veš, jestliže shledám, že je správné to udělat, jestliže mohu užít jejích peněz pro nějaký rozumný účel?“ Raskolnikov-Napoleon to bez následků udělat může. Raskolnikov-taky-veš nikoli. A tak to Raskolnikov *zkusí*...

Z Hromádkova textu lze Raskolnikovovy úvahy částečně vyčíst, jsou ale rozostřeny. Jako kdyby až tak nezáleželo na tom, co přesně si Raskolnikov navymýšlel za teorie. Byly to zkrátka zhoubné myšlenky, které popřely Boha a člověku daly zdánlivou svobodu, aby ho vzápětí zahnal do pasti. „...Kde hříšná mysl revoltuje proti Pánu života a pokouší se *vysvětlit a ospravedlnit* nejnižší a nejdopornější činy arogance...“ (srov. výše). Hromádka sleduje Raskolnikova „po pádu“ a činí tak soucitným okem. Raskolnikov má na rukou krev, spáchaný zločin ho pronásleduje všemi možnými způsoby a jeho

³² Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22.

³³ T. G. Masaryk, „Spisy Fedora Michajloviče Dostojevského“, *Čas*: list věnovaný veřejným otázkám 6 (1892), s. 19n. (Nebo také in: T. G. Masaryk, *Studie o F. M. Dostojevském*, uspořádal J. Horák, Praha: Slovanský ústav a Společnost Dostojevského v komisi nakl. Orbis, 1932, s. 17n.)

teorie nejen že mu nepomůže, ale naopak ho svazuje, protože mu brání „činit pokání a vzít na sebe ponížení a trest“.³⁴ Kristovská cesta je vytyčena, Raskolnikov jí ale není schopen.

V Sonině pokoji se tedy scházejí „dvě nešťastná stvoření“ (*two wretched creatures*) a na Raskolnikovovu žádost bere Soňa do rukou Nový zákon. Na tom místě přichází v Hromádkově textu vsuvka, kterou považují za velice důležitou: „Tu knihu dala Soně Lizaveta, nešťastná oběť (*unlucky victim*) Raskolnikova zločinu. Soňa a Lizaveta ji čítaly společně. A nyní Raskolnikov vybídl Soňu, aby mu četla...“³⁵ Hromádka, který musel z pochopitelných důvodů provést ve svém převyprávění citelnou redukci postav (rodina Raskolnikova i Soni, přítel Razumichin, temný Svidrigajlov, vyšetřovatel vraždy aj.), zachová zmínku o tom, že Nový zákon, ze kterého budou ti dva číst, patřil jedné z Raskolnikovových obětí. Nechá zaznít jméno této oběti a upřesní, že „společné čtení“ se dříve odehrávalo mezi Soňou a ní. Ve studii *Dostojevskij a Masaryk* zdůraznil Hromádka protikladný postoj Soni a Raskolnikova k bližnímu. V *Zániku a vzkříšení* se Hromádka nepouští do teoretických úvah o nenahraditelnosti konkrétního bližního (a Raskolnikovovu teorii nepodrobuje důkladnému rozboru), zato ale pamatuje na jednu konkrétní bližní, na konkrétní postavu, která se stala obětí Raskolnikovovy teorie. Raskolnikova a Soňu vidí (v souladu s Dostojevským) sedět vedle sebe jako dva nebožáky, ale spolu s nimi a mezi nimi vnímá (v souladu s Dostojevským) zvláštní přítomnost nešťastné Lizavety. Čistá duše Soňa si s Lizavetou čítala z Písma, titán Raskolnikov Lizavetu zabil. Teď budou číst z Lizavetiny knihy Soňa a Raskolnikov.

Pouto mezi Lizavetou, Soňou a Raskolnikovem je ve *Zločinu a trestu* vykresleno více způsoby. Kromě četby evangelia je to ještě symbol kříže a „výraz dítěte“. Symbol kříže: Poté, co Raskolnikov řekl Soně o vraždě, vysílá ho Soňa na kajícnou cestu na náměstí a dává mu s sebou svůj kříž; sama si nechá kříž, který dostala od Lizavety. Motiv se v knize objeví opakovaně. Výraz dítěte: Lizaveta se před smrtí tvářila jako malé dítě, když se bojí. Stejný výraz viděl Raskolnikov na Soně, když jí řekl pravdu. „Jak se na ni díval, náhle jako by v její tváři poznával tvář Lizavetinu.“ A tentýž výraz se přenesl na samotného Raskolnikova: „Její hrůza nenadále přešla i na něho: jeho tvář dostala stejně vyděšený výraz, díval se na ni stejným pohledem

³⁴ Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22n.; Hromádka, *Doom and Resurrection*, s. 42.

³⁵ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22n.

a se skoro stejným *dětským* úsměvem.³⁶ Čistá duše Soňa mluví o Lizavetě jako o té, která „uzří Boha“.³⁷ Při setkání se Soňou jako kdyby byl Raskolnikov zatažen do jejich světa. Získává jejich ustrašeně dětský výraz, přijímá kříž jedné z nich, zatímco ona kříž té druhé, a – jak vyzdvihne evangelický teolog Hromádka – zapojuje se do procesu společné četby Evangelia.

Co se během četby evangelijního oddílu o vzkříšení Lazara odehrálo, nechá Hromádka vyslovit Dostojevského. Je to jediný delší citát v jeho výkladu: Jak Soňa Raskolnikovovi četla, „třásla se ve skutečné fyzické hořeče. Očekával to. Dostávala se k příběhu o největším zázraku a zaplavil ji pocit ohromné radosti. Její hlas zněl jako zvon; nadšení a radost tomu daly sílu. Řádky se jí zatměly před očima, ale ona znala z paměti, co četla...“³⁸ A Hromádka pokračuje: „To je Dostojevského výklad Evangelia.“ To je ta chvíle, kdy na scénu v Hromádkově podání vstupuje postava Krista. Hromádka znovu vykreslí žalostný obrázek v Sonině pokojíku, aby v něm pak nechal zaznít fanfáry: „Zmrtvýchvstalý Kristus mluví v Lazarově příběhu, skrytý, a přece přítomný; přítomný, a přece skrytý, zápasí mlčky, neviditelně, nepostizitelně s démonem pýchy v Raskolnikově srdci a dává nadšení a radost Soně, té nejbídnější a nejkrásnější duši chudinských čtvrtí Petrohradu.“³⁹

Po těchto slovech udělá Hromádka jakýsi úkrok, při němž zůstává jednou nohou v ději a druhou jako kdyby vstoupil na kazatelnu. Podá charakteristiku postavy Krista, což je nutné pro další vyprávění, a zároveň zformuluje výpověď víry: „Kristus, ve svém majestátu a lásce, sestupuje tam, kde člověk žije pod tyraníí hříchu, smrti, chudoby a ubohosti, bezmoci a utrpení, a bere na sebe neunesitelná břemena lidské zkaženosti a smutku.“⁴⁰ Je to formulace jak vystřižená z (mnohem pozdější) Hromádkovy knihy *Evangelium o cestě za člověkem*.⁴¹ Když Hromádka předjímal kritiku, podle níž „profesionální teolog večte své ‚dogmatické teorie‘ do světa literárního génia“,⁴²

³⁶ Dostojevskij, *Zločin a trest*, s. 352 (část pátá, kap. IV).

³⁷ Dostojevskij, *Zločin a trest*, tentýž překlad, s. 281 (část čtvrtá, kap. IV). V tomto překladu srov. Mt 5,8: „Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uzří Boha.“

³⁸ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 23.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ J. L. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem*, Praha: Kalich, 1986. Konkrétně se obdobné formulace nacházejí v kap. 7 (Základní thema Písem), 11 (Ježíš Nazaretský – Bůh v těle) a 12 (Jehošua – Hospodin osvobozuje).

⁴² Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 24.

řekla bych, že se mu musela promítat před očima právě tato věta. Kristus „na sebe bere břemena lidské zkaženosti a smutku.“ Jak tato slova vystihují událost v Sonině pokojíku? Jak na sebe Kristus „bere“ Sonino nebo Raskolnikovovo „břemeno“? Vyčetl toto Hromádka za postavami a událostmi Dostojevského románu, nebo připojil „své dogmatické teorie“ k nim? Nejsou otazníky nad takovou interpretací *Zločinu a trestu* opravdu na místě?

Hromádka se nezabývá tím, jak na četbu o Lazarovi Raskolnikov bezprostředně reagoval a jak se děj dále odvíjel. Následující události jsou v podstatě shrnuty do věty, že Kristus „zápasí... v Raskolnikovově srdci“. Zbylé stránky Dostojevského románu nejsou podle této interpretace už (jenom) Raskolnikovovým, ale (také) Kristovým bojem. Bez ohledu na to, jestli se k Hromádkově metodologii a výsledné interpretaci přikloníme, nebo ne, by byla chyba považovat jeho obrat „bere na sebe“ za obecnou dogmatickou formulku, která se mu do výkladu vloudila, aniž měla s příběhem samotným cokoli společného. Podle Hromádkova chápání na sebe Kristus opravdu bere břemeno Raskolnikova i Soni a po zbytek vyprávění je aktivně nese. Vyplývá to i ze způsobu, jakým Hromádka převypráví Sonino působení a Raskolnikovův obrat na Sibiři (viz níže).

Domnívám se, že Hromádka v tomto svém výkladu dovedl o krok dál interpretaci, kterou předložil E. Thurneysen⁴³ a kterou Hromádka dobře znal a kladně hodnotil. Je ale výmluvné, že podle sylabu pražských přednášek ji doporučuje ne jako „jednu z nejpronikavějších studií o Dostojevském“, ale jako „jednu z nejpronikavějších studií o problematice nové teologie“.⁴⁴ Pokusím-li se krátce shrnout Thurneysenův výklad *Zločinu a trestu* a konkrétně pasáže o Lazarovi: Ač se to podle jeho činu nezdá, v jádru žíznil Raskolnikov po životě „v tvořivém smyslu slova“. Takový je jedině „v Bohu“. Raskolnikovova snaha být jako Bůh a zmocnit se „života samého“ skončil destrukcí, vraždou. Raskolnikov se pokusil setřít hranici mezi člověkem a Bohem, aby zjistil, že Bohem není. „Zmocňovat se života v tvůrčí bezprostřednosti není v dosahu lidských sil.“⁴⁵ Nastupuje velké téma teologie krize, jejímž je Thurneysen představitelem: od člověka k Bohu „nevede žádný most“.⁴⁶ Spolu s tímto poznáním se otevírá opačná otázka, totiž vede-

⁴³ Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 24–31, srov. s. 58; 61.

⁴⁴ Hromádka, *Přelom v protestantské teologii*, s. 44.

⁴⁵ Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 28.

⁴⁶ Tamtéž, s. 29.

li most od Boha k člověku. Tuto „nemožnou možnost“, která je pro člověka jedinou šancí, ale není v jeho moci, vystihuje slovo *vzkříšení* (podle Thurneysena je to „nejposlednější slovo“ Dostojevského románu).⁴⁷ Když Soňa četla Raskolnikovovi o vzkříšení Lazara, odkryla mu tím „hluboký smysl jeho života“⁴⁸ a předestřela možnost vzkříšení. Raskolnikov to tehdy ještě nepochopil – snad až na Sibiři.

Myslím, že zde Hromádka navazuje. Setkání Boha a člověka je možné jedině tehdy, vydá-li se Bůh na cestu dolů, ne naopak. To, o čem Thurneysen mluví jako o možnosti, která se Raskolnikovovi otevřela četbou evangelia, vnímá Hromádka jako něco, co se touto četbou už začalo uskutečňovat. Kristus sestupuje a přebírá iniciativu, bere na sebe Raskolnikovovo břímě. Zlom, k němuž dojde na Sibiři, není dílem Raskolnikova, není to druhý a zdařilejší pokus, jak vstoupit na Boží území. Je to „vzkříšení“, něco, co může způsobit jedině Bůh sám a co se odehrává „na dně lidské propasti“.

5. Soňa s Raskolnikovem: Kristus skrytý za Soňou

Přechod od první části analýzy k druhé představuje stručná informace o Raskolnikovově přiznání a odsouzení k nuceným pracím. Podobně jako ve stati *Dostojevskij a Masaryk* i zde Hromádka chápe Raskolnikovovo doznání jako přímý důsledek Sonina působení. Raskolnikov, který se na začátku nechal opít představou o „statném a silném muži“, nakonec vystřízlivěl a „poddal se ohromné morální a duchovní síle křehké a slabé“ dívky.⁴⁹ Přestává být svým vlastním vězněm a vykračuje na cestu odsouzení, což připomíná Hromádkova dřívější slova o pokání, ponížení a trestu. Mluvit o *pokání* by bylo na tomto místě předčasné (a Hromádka to nedělá), ale přesto je přiznání zlomovou událostí, která mění směr děje a výhledově jej stáčí i k obratu uvnitř Raskolnikova samotného. K tomuto druhému, vnitřnímu zlomu dojde až na Sibiři. V Hromádkově textu potvrzuje souvislost mezi oběma zlomy i použitá terminologie. Dvakrát se objevuje slovo „poddat se“ (*yield*) – dvakrát se Raskolnikov poddává síle/moci (*power*), kterou se vyznačuje Soňa (moc morální a duchovní, moc pokory, víry a lásky). Poprvé je to řečeno v souvislosti s Raskolnikovovým doznáním a nastoupením trestu, podruhé v souvislosti s přelomem na Sibiři (viz níže).

⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 58.

⁴⁸ Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 61.

⁴⁹ Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22; 23.

Raskolnikovovo přiznání na komisařství uzavírá kapitoly *Zločinu a trestu*; další události Dostojevskij líčí v rámci epilogu. Pro Hromádku a jeho interpretaci jsou to ale stěžejní stránky románu. Jestli při četbě evangelia vstoupil Kristus do děje a do Raskolnikovova srdce „neviditelně“,⁵⁰ okamžikem odchodu na Sibiř nabyla jeho postava jasnějších obrysů. Kristus „byl skryt za Soňou“, která Raskolnikova na Sibiř doprovodila a zůstala s ním.

Hromádka zde zachycuje další rozměr vztahu Soni a Raskolnikova, v pořadí už třetí. Soňa seděla vedle Raskolnikova a k nim oběma promlouval Kristus v příběhu o vzkříšení Lazara. Soňa přiměla Raskolnikova podstoupit trest. A nyní se Soňa jako kristovská postava připojuje k Raskolnikovovi a sdílí s ním jeho další osud. Důležité je provázání všech těchto motivů. Ve *Zločinu a trestu* Raskolnikov nadhodil, že on a Soňa jsou na tom vlastně stejně. On překročil hranici, vztáhl ruku a zničil cizí život, ona překročila hranici, vztáhla ruku a zničila svůj vlastní život. „Spolu jsme zatraceni, tak i spolu půjdeme!“⁵¹ Pro Hromádkův výklad je zásadní, že Soňa nejde s Raskolnikovem jako spolu-zatracená, ale jako „čistá duše“, které dal Kristus v Lazarově příběhu „nadšení a radost“ (*triumph and joy*). Po cestě na Sibiř nedoprovází slepý slepého; přítomnost Soni znamená pro Raskolnikova přítomnost samotného Krista. V Sonině osobě se zřetelně rýsují oba základní pilíře „dostojevsko-hromádkovské“ christologie: Soňa jde s Raskolnikovem až do horoucích (resp. mrznoucích) pekel a zároveň nekompromisně rozlišuje mezi dobrem a zlem. Aniž svou víru Raskolnikovovi jakkoli podsouvá, pouhá přítomnost její osoby ho zneklidňuje a dráždí. Soňa „věděla o poslední, věčné autoritě, kterou mají všichni lidé poslouchat“ – a to Raskolnikova neustále, ještě i na Sibiři, provokovalo k revoltě.⁵²

Uvedla jsem, že podle Hromádky na sebe Kristus vzal břímě Raskolnikova i Soni. Zastavím se nejdříve u postavy Soni, jejíž vývoj je v Hromádkově krátkém textu velice zajímavý. Na začátku zachraňuje Soňa svou rodinu způsobem, který jí samotné ubližuje; v zoufalé situaci ji k tomu přinutila její nevlastní matka. Nešťastná Soňa je zachránkyně a obětí zároveň. Žije „v pokoji s nízkým stropem“, jak Hromádka dvakrát podotkne a (jednou) dodá, že v tomto pokoji plápolá jedna svíčka. Tento popis Soniných

⁵⁰ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 23.

⁵¹ Dostojevskij, *Zločin a trest*, s. 281 (část čtvrtá, kap. IV).

⁵² Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 23.

životních podmínek lze chápat i symbolicky;⁵³ Soňa je ponížena, není jí dovoleno žít vzpřímeně, ale hoří v ní hřejivý plamen. Sama je křehounká a zubožená, ale oplývá obrovskou mírou soucitu s druhými. Tato Soňa čte o vzkříšení Lazara hlasem „jako zvon“ a Kristus jí při tom dává „nadšení a radost“. Brzy nato se Soňa vydává společně s Raskolnikovem na Sibiř. Opět plní zachraňující úlohu. Hromádka se nesnaží domýšlet, co znamenala tato cesta pro ni samotnou. Soňa je Raskolnikovovým doprovodem a nástrojem jeho záchrany. Není už ale obětí, protože vykročila ze svého „pokoje s nízkým stropem“. Celé břímě zachránce už neleží na jejích drobných ramenou, protože za ní jde ve skrytu „Vzkříšený Pán“. Na začátku byla Soňa „téměř dítě“, na Sibiři ji Raskolnikovovi spolu-odsouzení oslovují jako svou „dobrou malou matku“.⁵⁴

Téhož roku jako *Zánik a vzkříšení* vyšel v *Theology Today* Hromádkův článek *Ježíš Kristus a přítomná krise (Jesus Christ and the Present Distress)*.⁵⁵ Zde Hromádka předkládá christologii, kterou ovlivnilo jeho „naslouchání Dostojevskému“. K jejím důrazům patří: neustálá Kristova přítomnost, obzvlášť v dobách zkázy; realistický pohled na situaci padlého člověka; důsledně pojatá inkarnace (setkání se s Bohem na dně, uprostřed lidské bídy; *skutečně* ztotožnění se Krista s hříšníky); absence zákonictví a moralismu, místo toho vztažené ruce „Muže bolesti“; naděje na odpuštění, smíření, radost; souvztažnost Božího majestátu, lásky, spravedlnosti, soucitu a milosrdenství. V *Zániku a vzkříšení* má tato christologie Soninu tvář. Soňa byla podřízena Boží autoritě, ale „nemoralizovala, nevyčítala, neodsuzovala. Ve svém utrpení a poníženosti, ve své hluboké lásce a soucitu ke každému, zvlášť k nešťastným, ubohým zločincům, zrcadlila skrytý majestát Vzkříšeného Pána.“⁵⁶ V Hromádkově výkladu není Soňa jen představitelkou určitých vlastností či hodnot, které *připomínají* Krista. Za Soňou je Kristus *skutečně přítomný*. Pokud má věta „Kristus byl skryt za Soňou“ v Hromádkově převyprávění někoho charakterizovat, pak ani tak ne postavu

⁵³ Podobně si E. Thurneysen nebo P. Evdokimov všimají, že místnost, ve které žije Raskolnikov, vypadá jako rakev. (Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 24; Evdokimov, *Gogol et Dostojevsky*, s. 236.

⁵⁴ Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22; 23.

⁵⁵ *Theology Today* 2 (1945); v češtině in: J. L. Hromádka, *Mezi Východem a Západem*, Praha: Kalich, 1946, s. 14–30.

⁵⁶ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 23.

Soni, jako spíš postavu Krista. To, jaký je Kristus, ukazuje Hromádka na postavě Soni.

Tomu odpovídá i způsob, jakým Hromádka popíše Raskolnikovův obrat na Sibiři: „Přišel den, kdy Zmrtvýchvstalý Kristus zvítězil. Raskolnikov se zhroutil. Plakal a svými rukama objímal Sonina kolena. Jeho arogance zmizela a on se poddal její moci pokory, víry a lásky, *skutečné přítomnosti* Vzkříšeného Pána, *skrytého* za tím křehkým malým stvořením.“⁵⁷ Raskolnikovovo „zhroucení“, ve skutečnosti pravý opak „pádu“, je vítězstvím Krista. Když se Raskolnikov poddal tomu, co vyzařovalo ze Soni, poddal se tím Kristu samému.

Raskolnikovova arogance, která nyní zmizela, byla odrazem Raskolnikovovy revolty. Hromádka se o tom zmiňoval o několik řádků výše: Zatímco Soňu měli ostatní odsouzenci rádi a vážili si jí, Raskolnikova pro jeho „pýchu a blazeovanou mysl“ nenáviděli. Dostojevskij s tímto motivem pracuje i dále – toho dne, kdy Raskolnikov „procitl k novému životu“, se změnila také jeho komunikace s ostatními vězni. „Sám na ně mluvil a dostával přívětivé odpovědi.“⁵⁸ Hromádka se už k ostatním odsouzeným výslovně nevrací, ale co je nápadnější, nevrací se ani k postavě Soni. Tam, kde Dostojevskij, byť jen v rámci epilogu, nechá vytrysknout vzájemné lásce Soni a Raskolnikova (a kde by mohla zaznít Masarykova slova o tom, že Dostojevskij nalézá upokojení „v bezměrné lásce k bližnímu“, že „v lásce cítí spasení, láska je mu pokáním“),⁵⁹ se Hromádka – podobně jako v závěru první části své analýzy – přemístí na kazatelnu.

V závěru svého výkladu navazuje Hromádka plynule na hlavní linii svého textu, kterou *Zločin a trest* dokládal jako příklad. Raskolnikovův příběh se zakončuje tím, že „démoni vzpurné pýchy, titánské negace a destrukce byli přemoženi“.⁶⁰ Kristus zaprvé při četbě Lazara sestoupil za Raskolnikovem na dno (závěr první části analýzy), zadruhé svým tichým způsobem, skryt za křehkou Soňou, zvítězil nad silami chaosu (závěr druhé části analýzy). Na místo zhoubné teorie, která Raskolnikova ovládala od začátku příběhu, teď nastupuje „život“. E. Thurneysen vykládá zlomovou událost na Sibiři tak, že Raskolnikovovo „myšlení o životě“ bylo svedeno do správných ko-

⁵⁷ Tamtéž, s. 23n.

⁵⁸ Dostojevskij, *Zločin a trest*, s. 468.

⁵⁹ T. G. Masaryk, „Spisy Fedora Michajloviče Dostojevského“, *Čas* 6 (1892), s. 19.

⁶⁰ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 24.

lejí. Raskolnikov konečně pochopil to, co se mu předestřelo už s příběhem o Lazarovi, totiž že „pravý, vlastní život člověka je mimo člověka... a za hranicemi toho, co obvykle nazýváme životem.“⁶¹ Hromádka definuje život jako „realitu Boží pravdy a lásky, která je při díle mimo všechny lidské ideje a kategorie a která je jedinou mocí silnější než realita hříchu, smrti a ďábla.“ Thurneysen i Hromádka upozorňují na neoddělitelnost života, který byl Raskolnikovovi dán na Sibíři, a pravdy. Následující Hromádkova věta, formulovaná už obecně, připomíná, že Raskolnikov byl příkladem „moderního člověka“: „Kdykoli se člověk pokouší svými umělými ‚teoriemi‘ popírat, uměle upravovat a přizpůsobovat Boží autoritu a realitu čáry mezi tím, co je dovoleno a co je zakázáno, chaos a zničení přemohou lidský život.“⁶² Hromádka začal svou interpretaci Raskolnikovovou titánskou vzpourou a uzavřel ji Raskolnikovovým zhroucením. Vzpoura skončila dvojnásobnou vraždou, v okamžiku zhroucení začal život. Otázkou je, kde se zrovna nachází západní civilizace a „moderní člověk“, které Raskolnikov představoval.

V jedné z dalších kapitol *Zániku a vzkříšení* (kapitola věnovaná teologii krize) označuje Hromádka za hlavní problém soudobé teologie, filozofie i politiky „problém nejvyšší, poslední autority“. Kdo je „poslední garant toho, že pravda zvítězí nad nepravdou“?⁶³ V tomto kontextu je třeba chápat i způsob, jakým Hromádka začal i zakončil příběh *Zločinu a trestu*. Když Hromádka popisoval Raskolnikovovu teorii, zdůraznil vertikální rozměr na úkor horizontálního. V závěru své analýzy udělal v podstatě totéž: Raskolnikovova komunikace s odsouzenecí a láska k Soně se skryly za „realitu Boží pravdy a lásky“. Hromádka tím uskutečnil, co si předsevzal – chtěl přeci odkrýt „čtvrtou dimenzi“ Dostojevského románu. V kapitole o Masarykovi říká Hromádka s obdivem, že „Dostojevského a Masarykova filozofie je jedna nádherná píseň lásky, sympatie a soucitu.“⁶⁴ Nehodlá být teologem, který tuto nádhernou píseň umlčí coby nemístný humanismus. Tvrdí ale, že Dostojevskij i Masaryk by souhlasili s tím, že tato píseň sama utichá tam, kde se ztratí „víra v Boží pravdu a spravedlnost, lásku a milosrdenství“.⁶⁵

⁶¹ Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 30.

⁶² Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 24.

⁶³ Tamtéž, s. 63.

⁶⁴ Tamtéž, s. 70.

⁶⁵ Tamtéž. K podobnému závěru dochází odlišnou cestou také P. Evdokimov ve svém výkladu *Zločinu a trestu*: „Tam, kde už není Boha, není ani člověka.“ (*Gogol et Dostoievsky*, s. 238.)

K otázce „nejvyšší autority“ je ovšem zapotřebí dodat, že naději pro zborce-nou civilizaci, svět zlomený válkou a padlého „moderního člověka“ spatřuje Hromádka v Posledním garantu pravdy, jehož způsob boje se podobá cestě Dostojevského Soni na Sibiř.