

Faustova ideálna snaha

Ján Čakanek

Katedra germanistiky

Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

Faust's Ideal Efforts

Litikon, 2016, Vol. 1, No. 1, pp. 41-53

The study deals with Faust's ideal efforts to crack open the secrets of nature and find signs of God's existence in it. This eternal longing, which has been called Faustian, can be compared to the attempts of modern Physics to discover the so-called God particle, i.e. Higgs boson, or get over the so-called Planck wall to the beginnings of the universe. However, Faust realizes that such a goal cannot be achieved by means of pure reason (that is, by means of academic learning or using only exact scientific methods) but only through INSIGHT. Insight is the result of concrete understanding, as viewed by Arthur Schopenhauer in his *The World as Will and Representation*. This is why Faust resorts to magic which through the sign of macrocosm and the apparition of the Earth Spirit gives him enough INSIGHT to allow him to feel equal to God.

Keywords: Goethe, Faust, Schopenhauer, reason (Vernunft), understanding (Verstand), science, natural sciences, universe, God, devil, gnosis, knowledge

1

„Ak sa zrúti veľký človek, musí padnúť veľmi zvysoka,
lebo sa najprv pozdvihol až k nebesiam a zazrel nedosiahnuteľný raj.“
Honoré de Balzac

Prvá veta v Goetheho stručnom náčrte *Fausta* z roku 1800 znie heslovito: „Ideálna snaha po pôsobení na celú prírodu a po vcítení sa do nej“ (cit. podľa Boor, 1966, s. 12). O živý kontakt s prírodou, o splynutie s ňou sa usiloval sám autor, a to už ako sedemročný chlapec, keď si z otcovho stojanu na noty spravil oltár, poukladal naň rôzne kamene, rastliny a napokon kadidlo, aby naň mohol lupou namieriť prvé lúče vychádzajúceho slnka a ohrievať ho dovtedy, kým nevystúpi dym. Takto chcel Goethe už v ranom detstve „vysílať své zbožné pocity nahoru – k veľkému božstvu prírody, k této božské přírodě, jejíž duch promlouvá skrze minerály a rostliny a svými slunečnými paprsky nám sesílá svůj oheň“ (Steiner, 2003, s. 17). A fascinovaný prírodou neprestáva byť ani v zenite svojej mladosti, keď ako dvadsaťšesťročný prichádza do Weimaru na pozvanie tamojšieho veľkvojvodu Karola Augusta: „Ó přírodó, jsme tebou obklopeni a objímáni, není nám možno se z tebe vydělit a nemáme možnost vstoupit do tebe hlouběji. Bez výstrahy a bez varování strhuje nás do koloběhu svého tance a žene se s námi

dále, až znavení vypadneme z její náruče. Ne my činili jsme to, co činíme, vše učinila ona, ona myslí a přemýšlí neustále, pohlíží tisíci očima do světa“ (s. 17). Goethe akoby si tu až rezignující uvedomoval nemožnosť pokoriť prírodu ľudským rozumom, hoci jeho silu v nijakom prípade nezaznával. Inak by Turgenev vo *Faustovi* nemohol vidieť najmä obraz epochy, v ktorej „ľudia neuznávali nič nezvratného okrem ľudského rozumu a prírody“ (cit. podľa Pašteka, 1957, s. 88). Tieto dva fenomény sa tu dostávajú do ostrého a osudového konfliktu – buď zničí rozum prírodu, alebo príroda rozum. Preto hovorí Goethe o „ideálnej snahe“, dobre si vedomý toho, že inú možnosť ako podriaďiť sa prírode nemáme. Nemôžeme sa z nej ani „vydeliť“, ani do nej „vstúpiť hlbšie“ – môžeme sa ňou len nechať unášať.

Už Paracelsus ako ostrý kritik tupej knižnej učnosti úplne idealisticky hovorí, že „človek (mikrokozmos) ako časť prírody (makrokozmu) je v zásade schopný poznávať prírodu“, avšak nie bezobsažným rozumovým abstrahovaním, ale na základe bytostnej spätosti a konkrétnej skúsenosti s ňou. Vychádzajúc z jeho antropocentrizmu, panteizmu a panpsychizmu, aj Goethe považoval svoj život za „ďalej pôsobiacu, nezničiteľnú jednotku sily“ (Friedenthal, 1982, s. 531). Nazýval ju aristotelovsky *entelechiou*,¹ pričom „podstatné na tom slove je pre neho *telos*, nekonečný cieľ, ku ktorému už raz vytvorená forma smeruje. Od Leibniza preberá pojem *monády*; rozumie ním „neústupnosť individua, a že človek strasie zo seba, čo mu nevyhovuje“. Tá tvrdošijne sa zachováajúca jednotka je nesmrteľná“ (s. 531). Monáda je najjednoduchšia nedeliteľná jednotka bytia duchovnej podstaty, pričom Leibniz zdôrazňuje dôležitosť všetkých stupňov bytia od najmenej stavebnej jednotky bunky až po samého Boha, ktorý je najvyššou monádou („ultima ratio rerum“). Každá monáda sa usiluje o život v takom svete, ktorý je pre ňu lepší ako predošlý. S dosiahnutým stavom sa však nikdy neuspokojuje, vždy prahne po ďalšom, novom, vyššom jestvovaní: „Jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz ist natürlicherweise eine Folge ihres vorhergehenden Zustandes, ebenso wie in ihr das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen schwanger geht“ (cit. podľa Baumann, 1985, s. 75).²

Z tejto osvieteneckej koncepcie vyrastá Goetheho evolučný optimizmus, ktorý premietol aj do Faustovej „ideálnej snahy“ o stále vyššie bytie – snahy, ktorá je Ariadninou niťou z ideového labyrintu diela a zároveň vnútorným tmelom spájajúcim všetky jeho verše. Ak Goethe pri pohľade na Schillerovu lebku vyhlásil: „Akoby živý prameň tryskal zo smrti!“ (cit. podľa Friedenthal, 1982, s. 530), tak práve preto, že smrť bola preňho iba novým začiatkom, príležitosťou na znovuzrodenie, na dosiahnutie vyššieho stupňa života: „Nepochybujem o našom posmrtnom živote, lebo príroda nemôže byť bez *entelechie*; ale my všetci nie sme nesmrteľní rovnakým spôsobom, a aby sa človek mohol v budúcnosti osvedčiť ako veľká entelechia, musí ňou najprv byť“ (s. 531). Tieto slová akoby boli len optimistickejšou verziou Schopenhauerovej myšlienky, že „na čom prírode záleží, totiž nie je individuum, ale iba rod“ (Schopenhauer, 2010a, s. 389), pretože „iba idey [platónske, pozn. autora], nie individua, majú skutočnú realitu, t. j. sú dokonalou objektívou vôľou. Keďže človek je prírodou samou, a síce v najvyššom stupni jej sebauvedomenia, a príroda je len objektívanou vôľou k životu, človek, ak zaujme toto hľadisko a zotrvá pri ňom, môže sa nepochybne a oprávnene utešovať nad smrťou seba a svojich priateľov spätným pohľadom na nesmrteľný život prírody, ktorou je on sám“ (s. 390).

¹ V Aristotelovej filozofii činná podstata vecí, životný tvorivý princíp; vo vitalizme zvláštna nemateriálna sila špecifická pre živú prírodu.

² „Každý prítomný stav jednoduchej substancie je prirodzeným dôsledkom jej predošlého stavu, tak ako sa v nej plodí prítomné s budúcim“ (prel. J. Č.).

Faust sa smrti nebál, lebo vedel, že ako súčasť nesmrteľnej prírody musí byť nesmrteľný aj on – nesmrteľný duchovne. Samovraždu chcel spáchať nie preto, že sa mu nechcelo žiť, ale preto, že sa mu nechcelo žiť za tých podmienok a na tej úrovni, ako doposiaľ. Tento svet, ba dokonca i vlastné telo, v ktorom žil, už pocítoval ako pritesné; chcel sa vymaniť z okov tejto zeme a dosiahnuť vyšší stav bytia, vyššiu monádu. Faust je stelesnenou odpoveďou na Goetheho rečnícku otázku: „Co můžeme nazývat svým vlastním kromě energie, síly a vůle?“ (Bloom, 2000, s. 221). V ňom konvergujú všetky tieto entity, no predovšetkým vôľa ako pohonná látka jeho duchovného rastu. Entelechia mu bola cieľom a prostriedkom zároveň. Cieľom v zmysle túžby po večnej, nesmrteľnej Božej existencii, prostriedkom v zmysle tvorivého životného princípu, činnej podstaty jestvovania. Tento aktívny a kreatívny životný princíp je v originálnom znení *Fausta* skoncentrovaný v pojme *streben*, ktorý je roztrúsený po celej ploche diela ako emblém Goetheho filozofie „stupňovania, zdokonaľovania, pretrvávania až za pozemský koniec“ (Friedenthal, 1982, s. 530). Pretrvávajúce človeka vo večných ideách a ľudskom rode mu vyplývalo z pojmu činnosti, lebo „keď budem neúnavne činný až do svojho konca, potom je príroda povinná určiť mi inú formu bytia, keď tá terajšia môjho ducha ďalej neutrží“ (s. 531).

V týchto intenciách vyjadril sémantický potenciál slova *streben* aj J. G. Herder pri výklade Knihy Genezis v spise s názvom *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts (Najstaršie svedectvo o ľudskom pokolení)*. Práca vyšla roku 1774, teda v čase, keď sa prinajmenšom celý nemecký literárny svet zmietať vo wertherovskej horúčke a *Faust* sa v Goetheho mysli ešte len rýsoval. Hoci však Herder nevychádzal z faustovskej látky, ale z biblického kontextu, slovník, akým tu odokrýva bytostné jadro človeka, možno považovať za vzorovú ukážku poetiky Búrky a vzdoru: „... aber eben durch Streben, durch Mühe und Arbeit wards (i.e. Alle Menschliche Arbeit und Mühseligkeit) köstlich! (...) Sich erwärmen, näher kommen, schaffen, Sinn erreichen, herrschen und walten – Bild Gottes, des Unermüdliehen, des Schöpfers!“ (cit. podľa Schings, 2006, s. 18).³ Herder vo svojom výklade niekoľkonásobne opakuje výraz „Gott der Erde“, teda „boh Zeme“, aby podčiarkol božskú prirodzenosť človeka. Zdá sa, že práve týmto výrazom sa Goethe inšpiroval, keď ústami Mefista nazval *Fausta malým zemebohom* (v. 281).⁴ Lebo presne také pocity Faust túžil zažiť – božsko-ľudské, horko-sladké, entuziastické, povznášajúce, oslobodzujúce, katarzné, prameniace z neúnavnej, činorodej práce, zo zápalu pre vec a z ľudskej spolupatričnosti. Zhodne s Herderom chápe pojem *streben* aj Albrecht Schöne, totiž ako „ein ruheloses Verlangen nach dem Anderen, Höheren und Besseren, Lebenswerteren“ (Schöne, 2003, s. 174).⁵ Významové spektrum tohto pojmu napokon dobre ilustruje pestrá paleta slovenských prekladových ekvivalentov: *usilovať sa, mieriť, spieť, túžiť, prahnúť, horliť, pnúť sa, namáhať sa, krúžiť, zberať sa* či prosto len žiť. Iba súhrnne tieto synonymá odrážajú neúnavný životný zápas človeka a túžbu podieľať sa na vyššom, božskom živote; iba spolu tieto asociácie, nahromadené prívalmi entuziastických pocitov, prechádzajú aj do Faustovho úsilia (pozri Schings, 2006, s. 18), pre ktoré doslova stráca pevnú zem pod nohami.

Hneď na začiatku sa prirovnáva k škovránkovi stratenému v blankytných nebesiach, k orlovi vznášajúcemu sa nad vrcholcami smrekov či k žeriavovi tiahnucemu ponad šire pláne domov

³ „Ale práve cez úsilie, cez námahu a prácu sa to (t. j. všetka ľudská práca a súženie) premieňa na niečo mimoriadne vzácne. (...) Zohriať sa, priblížiť sa, tvoriť, nachádzať zmysel, vládnuť a spravovať – obraz neúnavného Boha, Stvoriteľa!“ (prel. J. Č.).

⁴ Preložil M. M. Dedinský, 1966, s. 61.

⁵ „... nepokojnú túžbu po všetkom tom inom, vyššom a lepšom, za čo sa oplatí žiť“ (prel. J. Č.).

(v. 1092-99). Len zdanlivo tu ide o výraz túžby po nebeskej vlasti – v skutočnosti Faust nemá kresťanské pohnútky a ani jeho „nebo“ kresťanské základy. Podľa slávneho učenca Conrada Mutiana Rufusa sa historický Faust dokonca častoval titulom „heidelberský polobůh“, proti ktorému „by se měli obrátit teologové“ (Pokorný, 1982, s. 9), pretože sa, ako referuje Philipp Melanchton, v Benátkach údajne „pokoušel po způsobu svého předchůdce Šimona Mága vzlétnout k nebesům“ (s. 10). Táto ambícia poznať všetky pravdy a krásy sveta sa potom premietla aj do knižky ľudového čítania, ktorú roku 1587 vydal pod názvom *História o doktorovi Johannovi Faustovi* Johann Spies (pozri Žitný, 1983, s. 134 – 139). Aj tu Faust „vzal na sebe křídla orličí, chtěje všechny grunty nebeské i zemské vyzvěděti“ (Pokorný, 1982, s. 14), t. j. v úsilí odhalit tajomstvo Boha a moci – arcana dei et imperii (pozri Schwerte, 1986, s. 306). Takisto Marlowov Faust chcel vyletieť do výšin, pokoriť Olymp, dostať sa k prvému hýbateľovi (primum movens), dosiahnuť večnú, vesmírnu nebeskú os, okolo ktorej sa všetko točí, uzrieť Jupiterovo stvoriteľské mystérium a prostredníctvom mágie napodobniť titanského Prometea (s. 308). V jednej chvíli sa dokonca sám Faust nazýva pravým obrazom božstva (v. 516), vyhlasuje sa za cherubína stojaceho priamo pri Božom tróne (v. 620) a dokonca má vidinu ohnivého voza, ktorý k nemu letí z neba na vzdušných perutiach presne ako k prorokovi Eliášovi (v. 702-3) – jedinému zo smrteľníkov, čo bol vzatý do neba ešte počas života (pozri 2 Kr, 2, 11). Jazda na tomto voze je symbolom Božieho majestátu a hrdosti, no v geste, akým Faust drží pomyselné opraty ľudského života, je zakorenené už aj semienko mefistofelovskej pýchy. Tá postupne prerastie do takých fantazmagorických rozmerov, ktoré dovoľujú nazvať Fausta celkom nietzscheovsky *nadčlovekom* (v. 490).

Toto *nadčlovečenstvo* je implikované aj v jeho túžbe vzniesť sa ako onen orol k slnku: „Ó, že ma křídla (...) / nezdvihnú za ním z tejto hrudy!“ (v. 1074-5),⁶ pretože „každému z nás vrodené je / hore a dopredu sa driapať túžbami“ (v. 1092-3).⁷ Faust letí za zapadajúcim slnkom na svojich imaginárnych krídlach ako Ikarus: „... in immer gleicher Entfernung von ihr, zwischen dem einförmigen Himmel und dem einförmigen Meer, die unbeleuchtete Erde hinter sich und die beleuchtete vor sich, dem Wechsel von Tag und Nacht, also dem Gesetz der Erde nicht mehr unterworfen zu sein“ (Arens, 1982, s. 133).⁸ Keď pritom vyslovuje magickú formulku: „*Predo mnou deň je, za mnou noci tma / nado mnou nebo, dolu voda biela*“ (v. 1087-8),⁹ akoby tým porušoval astrofyzikálne zákonitosti Zeme, akoby bol zaseknutý medzi temnotou za svojím chrbtom (telo, matéria, pud) a svetlom pred sebou (duch, božstvo, intelekt), pričom každým mávnutím krídel sa mu to svetlé, božské, dokonalejšie, ušľachtilejšie a vyššie o rovnaký diel vzdáva – sú to jeho Tantalove muky. Faust sa tu stáva súčasťou ikarovského mýtu o lietajúcich nadľuďoch, uzurpujúci si privilégium bohov, nehladiac na to, že ak poletí príliš vysoko, roztopia sa mu krídla a on padne ako padlý anjel, padne pre svoju pýchu a padne nízko, pretože vysoko rúbal. Podobne moralizujúco sa napokon o ňom vyjadril aj Martin Luther, ktorý dobre vedel, že Faust môže skončiť ako Šimon Mág – prvý gnostik a heretik, bludár a nepriateľ ranej kresťanskej cirkvi, v ktorého smrtonosnom páde pri pokuse vzlietnuť k nebesiam videl senzáciu iba

⁶ Preložil M. M. Dedinský, 1966, s. 102.

⁷ Tamtiež, s. 103.

⁸ „V stále rovnakej vzdialenosti od neho, medzi monotónnym nebom a monotónnym morom, neosvetlená zem za ním a osvetlená pred ním, prestáva byť podriadený striedaniu dňa a noci, teda zemským zákonom“ (prel. J. Č.).

⁹ Preložil M. M. Dedinský, 1966, s. 102.

cisár Nero. Ako Šimon Mág, aj Faust ignoruje varovanie svätého Pavla: „Nenamýšľaj si, radšej sa boj!“ (Rim 11, 20) a riadi sa Horáciovým heslom: „Nil mortalibus ardui est“,¹⁰ resp. „Dum audes, ardua vinces.“¹¹

Nečudo, že za týmito heslami ortodoxní teológovia veľmi skoro rozpoznali túžbu byť *ako Boh* – t. j. byť skôr Bohom ako s Bohom. Niekde tu sa rodí rozkol medzi katolíckym a gnostic-kým chápaním literárnej i historickej postavy Fausta. Prví ho hania ako pohana, druhí vedia ako muža činu, hľadajúceho v sebe vždy to božské. To, čo je pre jedných hodné zatratenia, je pre druhých znakom znovuzrodenia, znakom ľudskej svojbytnosti, kolobehu vzostupov a pádov, pokusov a omylov, vzpierania sa osudu v zmysle dvíhania sa po každom bolestnom strokotaní, skrátka – výrazom gnostického úsilia. Len ním môže renesančný faustovský človek v praxi uplatniť Horáciovo „sapere aude“, teda „maj odvahu byť múdrom“ v zmysle zdravého sebavedomia a samostatného myslenia a konania. Táto samostatnosť však pre ranú cirkev znamenala odvrátenie sa, odpadnutie od Boha. Preto v závere Spiesovej *Histórie* musí Faust svoje odpadlivosť okomentovať takýmto kajúcim spôsobom: „*Kdybych měl myšlenky Bohu milé a kdybych se byl modlitbou Pána držel a nenechal čerta tak převélice v sobě uhnízdit, nepotkalo mne nikdy takové zlo na duchu i na těle!*“ (cit. podľa Pokorný, 1982, s. 14). Akákoľvek ľútosť však už bola zbytočná: ľudový Faust ako diablov zapredanec končí doslova hororovo – s mozgom rozprsknutým po stenách. Radikálny obrat nastáva až u Goetheho: Túžba po poznaní tu nie je príčinou zatratenia, ale, naopak, podmienkou spásy, ako to vyplýva aj zo slovníkových definícií, podľa ktorých je gnóza „vyššie rozumové a zmyslové poznanie božských, ľudských a kozmických skutočností vyhradené zasväteným, ktorým sa dosiahne spása“, alebo „hlboké preniknutie do tajomstva prírody“, resp. „do tajomstva božstva“ (pozri napr. Buzássyová – Jarošová, 2006).¹²

No pokým gnóza pri tomto pátraní po tajomstve božstva a prírody v zmysle celého univerza postupuje univerzálne, t. j. rozumovo aj zmyslovo, Faust celý čas pred tým, ako sa objavuje v prvej scéne Goetheho tragédie, jednoznačne preferuje rozum, t. j. intelekt pred intuíciou, abstraktné pred konkrétnym. Prírodu sleduje iba spoza okna svojej úzkej kobky. Sedí tu s hlavou v dlaniach celkom asketicky ako mních, čo má veľa kníh, no nevie z nich nič a narieka, že k nemu „*z nebeského svetla iba kal / cez maľované sklá vždy dopadali!*“ (v. 400-1).¹³ Zbytočne sa s bážňou prihovára Mesiacu ako žiarivej eucharistii, ktorú pred ním vystavila noc, že by sa

¹⁰ „Pre smrteľníkov nie je nič nedosiahnuteľné“; podľa nemeckého explikačného prekladu „Nichts ist den Sterblichen, dem menschlichen Wesen zu hoch, zu schwierig“ (Schwerte, 1986, s. 309; prel. J. Č.).

¹¹ „Ak budeš dosť odvážny, zdoláš úplne všetko“; podľa nemeckého explikačného prekladu „Indem/während du wagst, erzwingst du das Höchste/Schwierigste“ (s. 309; prel. J. Č.).

¹² Pravdaže, gnostická interpretácia *Fausta* nie je jediná možná a ani jediná správna. Ešte začiatkom minulého storočia ju v rámci svojej antropozofie rozvinul Rudolf Steiner, dnes ju preferuje napríklad Vladimír Just ako interpretáciu „trvalejšieho rázu, ktorá prežila veky, a ač zjavné neaktualizuje, je možná aktuálna trvale. Goethův opus ideologicky neznásilňuje, vychází spíše zevnitř díla, z jeho myšlenkového podloží, tj. z podloží mateřského mýtu“ (Just, 2014, s. 102). Spomedzi rôznych iných prístupov k mnohovrstevnému textu *Fausta* (antropocentrické, surrealistické, existencialistické, ekologické, sociologické a i.) som si ju za ideové podložie v tejto štúdiu zvolil aj ja. Viac či menej totiž preniká všetkými ostatnými prístupmi, no predovšetkým má množstvo styčných plôch s filozofiou Arthura Schopenhauera, ktoré sa týkajú najmä metafyzických aspektov poznania v jeho *Prvej úvahu o svete ako predstave*. Tieto súvislosti doposiaľ neboli uspokojivo pertraktované.

¹³ Preložil M. Richter, 2000, s. 20.

chcel poprechádzať v jeho svite po lúkach i štítoch hôr a vykúpať sa v jeho ozdravujúcej rose (v. 386-97), keď zostáva sedieť medzi svojimi zaprášenými a moľami rozožratými knihami ako troska medzi ruinami ľudského poznania. Trpkoko konštatuje: „*Čo nevieme, to práve treba nám, / a netreba zas to, čo vieme*“ (v. 1066-7).¹⁴ Rozhorčuje sa, že desať rokov iba vodí študentov za nos, hoci jeho vedomosti sú fakticky pansofické, veď okrem filozofie, práva či medicíny študoval, „*žiaľ, aj teológiu*“ (v. 356). Toto žiaľ je deziluzionistickým opovrzhlivým gestom na adresu cirkvi, ktorá ho neposunula ani o krok vpred, ani o krok vyššie. Svoju skepsu završuje ráznym: „*Tak biedne žiadny pes na svete nežije!*“ (v. 376)¹⁵ a vyjadruje averziu voči akýmkoľvek formálnym prejavom viery, t. j. voči abstraktnému racionalizmu z úst všetkých tých „*hlupákov, / doktorov, kňazov a pisárskych bubákov*“ (v. 366-7),¹⁶ ktorí sa síce snažia uchopiť Boha slovami, no tie zostávajú iba „*prázdnyimi rečami*“ (v. 385)¹⁷ a dutými „*zvukmi a dymom, čo halí neba jas*“ (v. 3457-8).¹⁸

Faust vie, že definície Boha iba zahmlievajú, že ho nemožno nájsť ani vo vzletných knižných frázach, ani v krasorečnení za kazateľnicou, ale v živej matérii zeme pod nohami a v žiari hviezd nad hlavou. Inak by na Grétkinu otázku, či verí v Boha, neodpovedal v absolútnom súlade so svojím panteisticko-gnostickým naturelom: „*Kto sa smie vyznať: / Ja v neho verím! / Kto ho vie srdcom zažiť? / A kto sa opováži / povedať: V Boha neverím! / Ten, ktorý všetko objíma, / ten, ktorý všetko drží pokope, / nedrží v rukách, v náručí / teba, mňa aj seba? / Nie je nad nami klenba neba? / Zem pod nohami nie je vari pevná? / Nevychádzajú večné hviezdy / každú noc nad obzor?*“ (v. 3433-45).¹⁹ Až tu Faust pomaly prestáva rozmýšľať ako „tí, čo žijú viac slovami než činmi, čo hľadajú viac do papierov a kníh než na skutočný svet a čo sa vo svojej najzvrätenejšej podobe stávajú pedantmi alebo dogmatikmi“ (Schopenhauer, 2010a, s. 144), a začína sa orientovať na zmyslovú empiriu, na konkrétny život. Odvracia zrak od slov k činom, od nebies k zemi, od kníh k reálnemu svetu. V jednom momente dokonca vyhlasuje, akoby celkom vytriezvel, že všetky jeho slasti i strasti vyvierajú z tejto zeme: „*Len z tejto zeme radosť moja pučí, / pod týmto slnkom bôľ a žiaľ ma mučí*“ (v. 1663).²⁰ Náhle zlieta opäť na zem a Olymp, na ktorý sa usiloval vyštveráť, presúva do vlastného vnútra: Nestačí mu „už jen veriť a účastniť se obřadů“, chce zažiť božstvo na vlastnej koži, nechať sa ním bytostne preniknúť; stať sa gnostikom, ktorý svoje božstvo reálne „zakouší a ví, má známost“ (Just, 2014, s. 107).

No tento Faustov zlet z neba na zem, z abstraktných fráz k prírodnej matérii a od rozumu k životnej empirii sa neudial náhodou, ale na základe skúsenosti, ktorá je pre jeho ďalší duchovný vývin i vedecké ambície kľúčová. Bola to skúsenosť zvonku, skúsenosť vymykajúca sa racionálnemu chápaniu, skúsenosť nadzmyslová, deus ex machina – zjavenie Ducha zeme. Práve on Faustovu pozornosť obracia k živlu, ktorý je ľudstvu vlastný – k zemi, z ktorej je utvorený.

¹⁴ Preložil M. M. Dedinský, 1966, s. 102.

¹⁵ Preložil M. Richter, 2000, s. 19.

¹⁶ Tamtiež.

¹⁷ Tamtiež.

¹⁸ Preložil M. M. Dedinský, 1966, s. 244.

¹⁹ Preložil M. Richter, 2000, s. 73 – 74.

²⁰ Preložil M. M. Dedinský, 1966, s. 132.

„Neprestajné čítanie a študovanie priamo kazí hlavu.“
Arthur Schopenhauer

Hoci Faust spočiatku preferuje rozum, ten nemôže jeho „ideálnej snahe“ vyhovieť, pretože reprezentuje *materialistickú* prírodnú vedu, ktorej predstaviteľom je aj Mefisto, zatiaľ čo „ideálna snaha“ je de facto korelátom *duchovnej* vedy s jej „nadmyslovými“ metódami poznávania, ako ich pertraktoval Rudolf Steiner v rámci svojej antropozofie. Celá tragickosť Faustovho vedecského úsilia teda vyviera z konfliktu medzi duchovným cieľom a materialistickými prostriedkami – no tento konflikt nemusí byť neriešiteľný: „Na všetky budú tyto dve mocnosti tvojiť určité protějšky. A tak se od samého počátku staví Mefistofeles proti Faustovi jako takový duch, který sice umí dovést až k samým hranicím [poznania, pozn. J. Č.], který však nemůže překročit tento práh. Duchovní badatel ale neříká, že materialistická věda – to je nic, netvrdí, že je zbytečná; nikoli, naopak říká: ‚Tato materialistická věda má k duchovnímu světu klíč v ruce!‘ Duchovní badatel správně řekne: ‚Materialistickou vědu musíme brát vážně, musíme ji studovat; ona nás přivede tam, kde lze najít teprve pravdivý duchovní život – má však jenom tento klíč.“ (Steiner, 2003, s. 27). Problém je, že na používanie tohto kľúča treba dosiahnuť istý gnostický stupeň duchovnej zrelosti, novú monádu. A keďže Faust na ňu ešte nevyzrel, musí opäť iba trpkoskonštatovať: „Ty hřba nástrojov, len posmechom ma muč! / Vy páky, valce, hrebene a kolá! / Pred bránou stál som, mali ste byť kľúč, / no zub váš nemal silu zámky zdolat“ (v. 668-71).²¹ V origináli je namiesto *zúbkov* kľúča použitý výraz *krauser Bart* (v. 671), teda *brčkavá brada* kľúča ako metafora múdrosti. Brána tu symbolizuje vyššie gnostické poznanie, ktoré je prístupné iba zasväteným a na ktoré treba dozrieť. Faust tuší, že kľúč od nej stále nemá v rukách jednak pre svoju nezrelosť, jednak pre nadhodnocovanie rozumového poznania, a len pomaly si začína uvedomovať, že bezduchými (fyzickými) nástrojmi sa duchovné (metafyzické) tajomstvá bytia dosiahnuť nedajú: „Bo pretajomná příroda / si ani za dňa závoj strhnúť nedá, / čo duchu tvojmu sama zjavne nepodá, / to heverom a skrutkou nevyrvěš jej, beda“ (v. 672-5).²²

Toto poetické zistenie odel do filozofického šatu opäť Arthur Schopenhauer, ktorý je oproti Steinerovi oveľa pesimistickejší: „Die Physik nämlich, also Naturwissenschaft überhaupt, muß, indem sie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende sind: dieser eben ist das *Metaphysische*, welches sie nur als ihre Grenze, darüber sie nicht hinauskann, wahrnimmt, dabei stehnbleibt und nunmehr ihren Gegenstand der Metaphysik überläßt. Daher hat Kant mit Recht gesagt: ‚Es ist augenscheinlich, daß die allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik sein müssen“ (Schopenhauer, 1994, s. 156).²³ Vo svojom hlavnom filozofickom spise *Svet ako vôľa a predstava* Schopenhauer túto myšlienku parafrázuje, keď tvrdí, že veda,

²¹ Preložil M. M. Dedinský, 1966, s. 82.

²² Tamtiež.

²³ „Fyzika totiž, vlastne prírodná veda všeobecne, musí, keďže pracuje s vlastnými metódami, vo všetkých jej odvetviach napokon dospieť do bodu, kde sú jej argumenty na konci: tento bod je práve tým *metafyzickým*, čo táto veda pociťuje ako svoju hranicu, za ktorú sa nemôže dostať, ktorá ho nepustí ďalej, a tak jej nezostáva nič iné ako svoj predmet výskumu prenechať práve metafyzike. Aj preto Kant právom hovorí: ‚Je zjavné, že prapôvodné zdroje pôsobenia prírody musia byť napospol doménu metafyziky“ (prel. J. Č.).

postavená na rozumovom poznávaní, akokoľvek systematickom, „nikdy nedosiahne posledný cieľ a nikdy nebude môcť poskytnúť úplne uspokojivé vysvetlenie, pretože nikdy nepostihne najnútornejšiu podstatu sveta, nikdy neprekročí predstavu, keďže v podstate nepoznáva nič viac než vzťah jednej predstavy k druhej“ (2010a, s. 69). Hranica, o ktorej sa tu hovorí, je hranicou medzi tu a tam, medzi časným a večným, je, ak sa chceme vyjadriť termínom kvantovej fyziky, oným Planckovým múrom, za ktorý nemožno preniknúť, pretože za ním prestávajú platiť akékoľvek ľudským rozumom postihnuteľné a prístrojmi merateľné fyzikálne zákony.

Azda i preto mal Goethe celý život averziu voči technologickým výtvarným, akými boli ďalekohľad či mikroskop. Ani nimi sa totiž nedá zmerať, nech by už boli akokoľvek moderné (dnes napr. Hubblov vesmírny teleskop či elektrónový mikroskop), nezmerateľný bod absolútnej nuly na druhej strane tohto múru, bod, ktorý predstavuje nehybný stav nekonečnej inteligencie a len navonok sa javí ako absolútne nič. Z teologického hľadiska sa teda Faust chcel dostať do bodu, keď všetko skrslo v hlave Stvoriteľa; z vedeckého hľadiska pred tzv. Veľkým treskom (pozri Guitton, 2006, s. 21 – 33). Ak žiadal „*najkrajšie hviezdy z neba*“ (v. 304),²⁴ ak sa chcel „*vyzvedieť, čo v samom jadre drží svet*“ (v. 382-3)²⁵ a ak chcel vidieť všetky „*pralátky a silu vecí*“ (v. 384),²⁶ potom chcel de facto objaviť to, čo dnešná fyzika označuje ako božskú časticu – Higgsov bozón, ktorý je moderným výrazom Faustovej ideálnej, gnostickej a metafyzickej snahy objaviť Boha v prírode, resp. výrazom Leibnizovej monády ako najelementárnejšej duchovnej jednotky bytia. Problémom však bolo, že ju chcel objaviť hŕbou vyslúžených rároh, ktoré by teraz najradšej vyhodil von oknom – pákami, valcami, hrebeňmi, kolesami, hevermi a skrútkami (v. 668-75), čiže všakovakými technologickými pomôckami, ktoré mu nedovoľujú dostať sa za onen Planckov múr nie preto, že ešte nedosiahli úroveň napríklad elektrónového mikroskopu, ale preto, že sú iba bezduchými produktmi číreho ľudského rozumu.

Keďže však tento so sebou prináša riziko špekulácií, pochybností a omylov, „zdroj pravej múdrosti neleží v abstraktnom vedení, ale v správnom a hlbokom názornom chápaní sveta“ (Schopenhauer, 2010a, s. 108). Abstraktné vedenie je výsledkom *rozumu*, názorné chápanie dielom *umu*. Konkrétne *umové* poznávanie vyplýva z bezprostredného prizerania sa realite a často vedie k okamžitej inšpirácii, k tzv. *apperçu* (intuitívnemu postrehu), abstraktné rozumové poznávanie slúži len na pojmové fixovanie a usúvzťažňovanie umového. Tento rozdiel medzi nazerajúcim umom a abstrahujúcim rozumom Schopenhauer majstrovsky rozvinul v tomto prirovnaní: „Kto študuje, aby dosiahol VHLAD, sú knihy a štúdium iba priečkami rebríka, ktorými stúpa k vrcholu poznania: len čo mu priečka umožnila vystúpiť o krok vyššie, opúšťa ju. Naopak, mnohí z tých, čo študujú, aby si naplnili pamäť, nepoužívajú priečky rebríka na výstup, ale ich snímú a naložia na seba, aby ich mohli vziať so sebou, tešiac sa z pribúdajúcej váhy bremena. Večne ostávajú dolu, pretože nesú to, čo malo nieť ich“ (Schopenhauer, 2010b, s. 108).²⁷ Je to priam geniálna ilustrácia rozdielu medzi vedeckým úsilím Fausta a jeho

²⁴ Preložil M. M. Dedinský, 1966, s. 62.

²⁵ Preložil M. Richter, 2000, s. 19.

²⁶ Tamtiež.

²⁷ Rozdiel medzi rozumom a umom je zjavný aj z Kantovej osvieteneckej explikácie Horáciiovho „*sapere aude*“. Horáciovi tu totiž nešlo o ratio (hoci ho má v mene), ale o životnú múdrosť, ktorá nie je výsledkom rozumového, ale umového poznania. V súlade s tým Kant neexplikuje Horáciov výrok pojmom rozum (Vernunft), ale umu (Verstand): „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ Preto je prinajmenšom pozoruhodné, že v tejto definícii sa pojem *Verstand* už tradične prekladá ako *rozum*, a to tak do slovenčiny: „Odváž sa používať vlastný rozum!“ (Kant, 2006, s. 22;

asistenta Wagnera. Iba Faustovi totiž išlo o onen VHLAD do lona prírody, kde sa všetko rodí a zaniká. Jeho túžba zbadat všetky semená rastu a neprehŕňať sa len v prázdnych slovách (v. 384-5) je básnickou projekciou Schopenhauerovej filozofie o umovom a rozumovom poznávaní. Tajomstvo prírody môže vystúpiť iba pred zrakom umu, kým rozum má k nemu cestu naveky zahatanú.

Faust síce zahadzoval nepotrebné šteblíky mŕtveho akademického poznania (filozofiu, právo, medicínu, teológiu) za hlavu, čoho už Wagner schopný nebol, no aj tak mal pocit, že zostáva stáť na mieste, resp. že na to miesto vždy znova a znova padá. Bolo to preto, že nepostupoval – ako inak – postupne. Vo svojej „ideálnej snahe“ priam titansky preskakoval jednotlivé stupne poznania, chcel sa vyšvihnúť rovno na Boží piedestál. Jednotlivé stupne poznania bral chvatne po troch-po štyroch, lenže práve to gnóza vylučuje. Okrem nekonečnej *stupňovitosti* je totiž jej podmienkou aj nekonečná *postupnosť*, t. j. celkovo istá následnosť, hierarchickosť, kontinuálnosť a plynulosť pri dosahovaní stále vyšších a vyšších cieľov. Preto bol Goethe presvedčený, že „človek nepronikne k tajemství bytí skokem, nikoli skrze zaříkávání a formule, nýbrž krok za krokem v trpělivém, energickém poznávání pronikáme, ať je to cokoli, co se staví člověku ve fyzickém světě do cesty, pozvolným skutečně duchovně-duševním postupem“ (cit. podľa Steiner, 2003, s. 20). Faust bol na túto pozvoľnosť a postupnosť príliš netrpezlivý, ale aj príliš titanský, a tak malo jeho úsilie čoraz väčšmi príchut' Tantalových múk: Čím viac sa driapal nahor, tým zlovestnejšie to pod ním praskalo a tým nižšie padal. Chcel zo seba vydať božiu úrodu, ktorú by predostrel ostatným ako duchovný pokrm, avšak zabudol, že každá úroda si vyžaduje proces dozrievania, postupný duchovný vývoj; že sa nedá začať, ak človek nezaseje. Preto odvracia zrak od technologických vymožeností a uchýľuje sa k číro duchovnému, avšak nebezpečnému – k mágii. Pozerá sa na znamenie makrokozmu a začína vzývať Ducha zeme – presne toho istého, ktorého prítomnosť cítil Goethe ako malý chlapec pri svojom experimente so slnkom a minerálmi, cítiac, že „to, čo tato Země vlastně představuje, není pouhou fyzickou koulí, jak si to představuje běžná přírodní věda, nýbrž že právě tak jako tělo obsahuje duši, obsahuje tělo Země ducha“ (Steiner, 2003, s. 22).

Keď sa mu však tento Duch reálne zjaví, zažije Faust šok. V plameňoch rozoznáva kontúry jeho tváre, od ktorej sa musí odvrátiť: „*Strašné zjavenie! (...) Beda, neznesiem Ťa, nie!*“ (v. 482-5).²⁸ Tento Duch zeme sa mu zdal príšerný, pretože v ňom zbadal Prírodu samu ako inkarnáciu čírej Vôle, ktorá je zdrojom všetkého utrpenia: „Každé individuum, každá ľudská tvár a jej cesta životom je iba ďalším krátkym snom nekonečného ducha prírody, vytrvalej vôle k životu, je iba ďalším pominuteľným výtvarom, ktorý pohrávajúc sa načrtáva na svoj nekonečný hárok, priestor a čas, ponechá ho tam na chvíľu, ktorá je v porovnaní s nimi mizivo krátka, a potom ho zotrie, aby urobil miesto iným“ (Schopenhauer, 2010a, s. 449). V tvári Ducha zeme videl Faust sám seba len ako krátky, pominuteľný záblesk v nekonečnom čase prírody a osudu, v ktorom sa melie všetko ľudské utrpenie; táto tvár odrážala jeho vlastnú ničotnosť a malosť – preto bola

prel. F. Novosád), ako aj do češtiny: „Měj odvahu používat svůj vlastní rozum!“ (porov. Kant, 1993, s. 381; prel. J. Loužil). V pravom zmysle totiž išlo o *um*, ktorý celkom príznačne vyzdvihuje Kant najmä vo svojej *Kritike čistého rozumu*, hoci na explikačnú špičku ho priviedol až Schopenhauer. Konzekventný preklad by teda znel asi v týchto významových reláciách: Maj odvahu riadiť sa svojim vlastným *umom*; neboj sa aplikovať v praxi životnú múdrosť, nazbieranú vlastnými skúsenosťami; riaď sa intuíciou a ži *umne*, t. j. buď *umelcom* svojho života!

²⁸ Preložil M. Richter, 2000, s. 22.

preňho neznesiteľná a *príšerná* (v origináli doslova *schrecklich*, v. 482). Z kresťanského hľadiska zas Faustov úľak pripomína Boží výrok zo Svätého písma: „Moju tvár nemôžeš vidieť, lebo niet človeka, ktorý by mňa videl, a ostal by nažive!“ (Ex 33, 20). V Goetheho podaní, samozrejme, nejde o kresťanského Boha; skôr o personifikáciu panteizmu: „*Jak búrka činov, prúd živých riek / bežím o prekot, / vejem sem a tam, / som hrob i zrod, / večný oceán, / striedanie skryté, / žeravé bytie: / tak na hučiacich krosnách času tvorím, vytváram / a žijúce šaty božstva tkám*“ (v. 501-9).²⁹ Takýmito poetickými slovami sa predstavil Duch zeme a Faust pri nich úplne onemel, pretože vyjadrujú jeho vlastné vedecké ambície i osobné túžby, ktoré sám explikoval krátko predtým pri pohľade na znamenie makrokozmu: „*Och, aká slasť pri tomto pohľade / sa v mojich zmysloch zrazu rozprúdila, / a šťastie blčať, sväté, premladé / mi znova cíti každý nerv a žila! / Či boh snád písal tieto znamenia, / že divé búrky tíšia v hrudi, / že v biednom srdci radosť prúdi, / že odhaľujú vôkol mňa / prírodnej sily všetky tajuplné pudy? / Či ja som boh? Ó, taký jas!*“ (v. 430-9).³⁰

Toto je prvý raz, čo Faust zažíva vnútorný pokoj, lebo sa mu náhle otvoril vnútorný zrak, ktorým môže nahliadnuť do vnútra prírody – je to onen vytúžený moment zrelého nazerania umu očisteného od akéhokoľvek rozumového balastu, onen moment VHLADU. Tu sa Faust prvýkrát stáva čistým, od vlastnej vôle oslobodeným subjektom poznania: stačí mu jednoducho prizerať sa, t. j. zapájať do svojho poznávania nie rozum, ale *um*, a cíti pokoj. Podobná situácia sa opakuje o niekoľko scén neskôr, keď zrakom zablúdi k ampulke s jedom. V tej chvíli akoby ho predávkovali sedatívami: v hlave sa mu rozjasňuje, ľahšie sa mu dýcha a prekvapivo má vízie o pekelných bránach, ktoré by najradšej vyrazil dokorán (pozri v. 686-711). Faust akoby tu schádzal z rozumu, akoby mal zrazu diery v hlave. No keďže na veľkú diery patrí veľká záplata, resp. aká bolesť, taká medicína, neváha túto ampulku otvoriť a priložiť si ju k ústam v nádeji, že na onom svete už konečne dostane odpoveď na svoje otázky. Robí to s ľahkosťou, pretože „pre zúfalca alebo pre človeka postihnutého chorobnou nespokojnosťou je samovražda veľmi ľahká“ (Schopenhauer, 2010a, s. 419). A nik nebol chorobnejšie nespokojnejší ako práve Faust – príslovecná faustovská nespokojnosť je vlastnosť každého pravého vedca. Za svojím cieľom išiel doslova cez mŕtvoly. Znecitlivil k fyzickej bolesti, pretože ju prehlušovala bolesť oveľa prudšia – bolesť duše i ducha, bolesť intelektuálna. Tá vyvierala z prehrievania rozumu pri zamrzaní nazerajúceho umu. Výsledkom bolo mŕtve poznanie pozostávajúce „ak aj nie výlučne z čírych slov, ako to často býva, tak predsa z čírych abstraktných poznatkov: tie však nadobúdajú svoju hodnotu výlučne prostredníctvom názorného poznania“ (Schopenhauer, 2010b, s. 105).

Pre absenciu tohto názorného umového poznania Faustova tvár v porovnaní s tvárou Ducha zeme, ktorý je stelesnením onoho VHLADU, nemohla vykazovať „nijaké iné stopy než vyčerpanie a opotrebovanie, ku ktorým viedlo nadmerné, vynútené namáhanie pamäti pri protiprirodzenom hromadení mŕtvych pojmov“ (s. 105). Tie vo Faustovi zabíjali pravé poznanie, onen VHLAD, vďaka ktorému sa cítil ako Boh. Kto sa totiž „tak veľmi zahľbil do nazerania prírody a stratil sa v ňom, že jestvuje už len ako čisto poznávajúci subjekt, ten práve bezprostredne postrehne, že ako taký je podmienkou, teda nositeľom sveta a všetkého objektívneho jestvovania, keďže ono už teraz vystupuje ako závislé od jeho jestvovania. Prírodu totiž vťahuje do seba, takže ju už pociťuje len ako akcident svojej bytosti. V tomto zmysle Byron hovorí: *Či nie sú vrchy,*

²⁹ Preložil M. M. Dedinský, 1966, s. 74.

³⁰ Tamtiež, s. 71.

vlny, nebesá / časť mojej duše, a ja zas časť z nich? Ako by však mal ten, čo toto pociťuje, pokladať v protiklade k nepominuteľnej prírode sám seba za absolútne pomínutelného? Zmocňuje sa ho skôr vedomie toho, čo vyjadruje védska upanišáda: *Všetky tieto stvorenia dovedna som ja, a okrem mňa nejestvuje nijaká iná bytosť*“ (Schopenhauer, 2010a, s. 267 – 268). Aj preto sa Faust v tejto exaltovanej chvíli, zažívajúc priam pocit nesmrteľnosti, neštíti postaviť Duchovi zeme na roveň: „*Som Faust a som ti rovnorodý!*“ (v. 500), alebo „*Ty činný duch, čo oblietaš / ten šíry svet, jak si blízki sme!*“ (v. 510-1).³¹ Keď ho však tento Duch uzemní: „*Duchovi rovnať sa ty smieš, ktorého chápať vieš, / nie však mne*“ (v. 512-13)³² a následne zmizne, Faust sa zrúti a nezmože sa na viac ako na zúfalý výkrik do vetra: „*Tebe nie?! / Komu teda / smiem sa rovnať, beda! / ja, obraz božstva, / ak ani tebe nie?!*“ (v. 514-7).³³

A nasleduje scéna, ktorá je jedným z Goetheho najmajstrovskjších kompozičných ťahov v celom *Faustovi*. Len čo totiž doznie posledné slovo tejto zúfalej Faustovej otázky, ozve sa klopanie a v dverách sa objaví – Wagner. V župane, s nočnou čiapkou na hlave a s lampou v ruke už nemôže byť trefnejším prototypom filistra – onoho schopenhauerovského racionálneho vedeckého knihomola. A jeho prvé slová, ktoré Faustovi povie, sú: „*Prepáčte, počul som vás deklamovať*“ (v. 522).³⁴ Wagner počul Fausta *deklamovať*, t. j. *iba* deklamovať! Avšak deklamovať nie v zmysle hodnotného umeleckého prednesu, ale bezobsažného frázistického krasorečenia, ktoré iba naoko pôsobí, ako keď sa číta „*grécka tragédia*“ (v. 523), teda zmysluplne. Faust „se povznáša k najvyšším pravdám, o ktorých síce dovede úryvkovite deklamovať, prednášať, ale ktoré v nitru neprožívá“ (Steiner, 2003, s. 74 – 75). A práve toto bezduché verklíkované svedčí o tom, že len čo zmizol Duch zeme, zmizol i Faustov VHLAD a svoje staré miesto zaujal opäť rozum, ktorý síce môže podstatu vecí pomenovať, no nikdy nie odkryť: „S ohľadom na prítomnou dobu by sa dalo říci, že dnes v určitých kružniciach k tomu dochádza často; niektorí ľudia si pripadajú zaujímaví, jestliže takto deklamujú, krasoreční o svých vidinách. V dřívějších dobách to bylo slyšet od kněží, dnes se to ale naučili ještě lépe komedianti, takže kněží se mohou od komediantů leccemu přiučit“ (s. 75). Toto je nevyzvedaný obsah Wagnerovej ironickej poznámky na adresu Fausta (pozri v. 522-7), ktorý sa však v tejto extatickej chvíli ani nedovtipí, že medzi „komediantov“, ktorých odsudzuje (pozri v. 528-9), patrí aj on. Sám totiž hrá komédiu vždy, keď prednáša svoje vyabstrahované pravdy v prednáškovej miestnosti, ktorej prázdnota iba umocňuje dutosť jeho slov, akokoľvek kvetnatých. Deklamovať totiž znamená nedokázať sa vymaniť z osídľov pojmov racionálneho myslenia. Aj preto Duch zeme na Faustovu otázku, či sa mu azda nepodobá, neodpovedal verbálne, ale, verný svojej *nazerajúcej* povahe, *názorovou* situáciou, ktorá vysvetľuje viac ako tisíce slov – jednoducho zmizol. Zmizol, aby sa mohol objaviť Wagner, ktorý v tomto momente prevýšil svojho učiteľa svojou holou prítomnosťou, pretože mu nastavil naozaj nepokryvené zrkadlo – zrkadlo, ktoré malo Faustovi odhaliť, že na dosiahnutie Božích výšin poznania je skrátka ešte nezrelý.

³¹ Preložil M. M. Dedinský, 1966, s. 74.

³² Preložil M. Richter, 2000, s. 23.

³³ Tamtiež.

³⁴ Tamtiež, s. 24.

LITERATÚRA

- ARENS, Hans. 1982. *Kommentar zu Goethes Faust I*. Heidelberg: Winter, 1982. 486 s. ISBN 3-533-03183-7.
- BAUMANN, Barbara a Birgitta OBERLE. 1985. *Deutsche Literatur in Epochen*. München: Hueber, 1985. 336 s. ISBN 3-19-001399-3.
- BLOOM, Harold. 2000. *Kánon západní literatury: Knihy, které prošly zkouškou věků*. Praha: Prostor, 2000. 640 s. ISBN 80-7260-013-3.
- BOOR, Ján. 1966. Goetheho Faust – človek moderný i aktuálny. In: GOETHE, Johann Wolfgang. *Faust I*. Bratislava: Tatran, 1966, s. 9 – 45.
- BUZÁSSYOVÁ, Klára a Alexandra JAROŠOVÁ. 2006. *Slovník súčasného slovenského jazyka. A – G*. Bratislava: Veda, 2006. 1134 s. ISBN 978-80-224-0932-4.
- FRIEDENTHAL, Richard. 1982. *Goethe. Jeho život a doba*. Bratislava: Tatran, 1982. 577 s.
- GAIER, Ulrich. 2006. „Dass sie vom Bösen / Froh sich erlösen“. Moderne Anthropologie in Goethes Faust. In: JAEGER, Michael a Roland KOBERG (eds.). „Verweile doch“ – *Goethes Faust heute: Die Faust-Konferenz am Deutschen Theater und Michael Thalheimers Inszenierungen*. Berlin: Henschel, 2006, s. 25 – 35. ISBN 978-3-89487-546-6.
- GOETHE, Johann Wolfgang. 1966. *Faust*. Prvý diel tragédie. Prel. M. M. Dedinský. Bratislava: Tatran, 1966. 322 s.
- GOETHE, Johann Wolfgang. 1968. *Faust*. Druhý diel tragédie. Prel. M. M. Dedinský. Bratislava: Tatran, 1968. 406 s.
- GOETHE, Johann Wolfgang. 2000. *Faust a Margaréta*. Prel. M. Richter. Bratislava: Vydavateľstvo PT, 2000. 94 s. ISBN 80-88912-14-8.
- GUITTON, Jean. 2006. *Boh a veda*. Bratislava: Lúč, 2006. 136 s. ISBN 80-7114-079-1.
- HERDER, Johann Gottfried. 1883. Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 6, Berlin, 1883.
- JUST, Vladimír. 2014. *Faust jako stav zadlužení: Desetkrát o Faustovi, pokaždé jinak*. Praha: Karolinum, 2014. 178 s. ISBN 978-80-246-2398-6.
- KANT, Immanuel. 1993. Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? Prel. J. Loužil. *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, roč. 41, č. 3, s. 381 – 390. ISSN 0015-1831.
- KANT, Immanuel. 2006. Odpověď na otázku: Čo je osvietenstvo? Prel. F. Novosád. *Kritika & Kontext*. Bratislava: OZ Kritika & Kontext, 2006, roč. 10, č. 1, s. 22 – 25. ISSN 1335-1710.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk (ed.). 1994. *Evangelium pravdy*. 1994. Praha: Hermann a synové, 1994. 116 s. *Paracelsus*. [cit. 11. 04. 2016]. Dostupné na: <https://sk.wikipedia.org/wiki/Paracelsus>.
- PAŠTEKA, Július. 1957. *Literárna silueta J. W. Goetheho*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1957. 166 s.
- POKORNÝ, Jindřich (ed.). 1982. *Kniha o Faustovi*. Praha: Mladá fronta, 1982. 198 s.
- SCHINGS, Hans-Jürgen. 2006. Faust und die Schöpfung. In: JAEGER, Michael a Roland KOBERG (eds.). „Verweile doch“ – *Goethes Faust heute*. Die Faust-Konferenz am Deutschen Theater und Michael Thalheimers Inszenierungen. Berlin: Henschel, 2006, s. 15 – 24. ISBN 978-3-89487-546-6.
- SCHÖNE, Albrecht. 2003. *Johann Wolfgang Goethe: Faust*. Kommentare. Frankfurt, Main: Insel, 2003. 1142 s. ISBN 978-3-458-34700-2.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 1994. *Kommentierte Werkausgabe: Hrsg. und eingeleitet von Elfi Huber, Bibliothek der Philosophie*. Augsburg: Pattloch, 1994. 308 s. ISBN 3-629-01505-0.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 2010. *Svet ako vôľa a predstava*. 1. diel. Bratislava: Kalligram, 2010. 717 s. ISBN 978-80-8101-247-1.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 2010. *Svet ako vôľa a predstava*. 2. diel. Bratislava: Kalligram, 2010. 845 s. ISBN 978-80-8101-247-1.
- SCHWERTE, Hans. 1986. Faustus Ikarus. Flugsehnsucht und Flugversuche in der Faust-Dichtung von der Historia bis zu Goethes Tragödie. In: HAHN, Karl-Heinz (ed.). *Goethe Jahrbuch: 103. Band*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, 1986, s. 302 – 315. ISBN 3-7400-0019-8.
- STEINER, Rudolf. 2003. *Duchovní výklad ke Goethově Faustovi, I. Faust, člověk usilující*. Svätý Kopeček u Olomouce: Michael, 2003. 335 s. ISBN 80-86340-14-7.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2009. 1614 s. ISBN 978-80-7162-777-7.

ŽITNÝ, Milan. 1983. Faust literárny a historický. *Revue svetovej literatúry*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1983, roč. 19, č. 7, s. 134 – 139.

.....

Mgr. Ján Čakanek, PhD.
Katedra germanistiky
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
Slovenská republika
jcanek@ukf.sk