

Boh a poznanie vo svetle Faustovho voluntarizmu

Ján Čakanek; johann.von.82@gmail.com

Abstrakt: Autor príspevku odhaľuje na religióznom pozadí pohnútky a ciele Faustovho nespútaného voluntarizmu. Jeho hnacou silou sa zdá byť – v súlade so Schopenhauerovým učením – ľudský intelekt; pohnútkou zas vízia všemohúcnosti, odzrkadľujúca sa v túžbe byť ako Boh. Vôľa človeka osciluje v priestore medzi falošnou predstavou o tomto Bohu a ohraničenosťou akademického poznania. V podtexte autor ukazuje, že faustovský voluntarizmus sa bytostne týka nielen Goetheho literárnej postavy, ale čoraz intenzívnejšie aj človeka 21. storočia.

Kľúčové slová: Boh, Faust, Mefisto, veda, poznanie, vôľa, voluntarizmus, Schopenhauer.

Abstract: The author of the contribution discloses against a religious backdrop overriding motifs and aims of Faustus' unbridled voluntarism. His driving force seems to be, in compliance with Schopenhauer's theory, human intellect. The overriding motif lies in his vision of being Almighty, which is reflected in his craving to be god-like. The human will oscillates in the space between a fallacious idea about the status of a deity and limitations of the academic knowledge. On a broader level, the author shows that the Faustian voluntarism affects not only Goethe's literary character but also man of the 21st century more than ever.

Key words: God, Faustus, Mephisto, science, knowledge, will, voluntarism, Schopenhauer.

*„Keby som presne vedel, ako z konára vypučal list,
na večné časy by som zmlkol, veď vedel by som dost.“*

(Hugo von Hofmannsthal: Poznanie)

Azda niet zúfalejšieho vedca, akým bol doktor Faust. Hneď na začiatku sedí v gotickej izbe celkom asketicky ako mních, čo má veľa kníh, no nič nevie z nich, a to aj napriek svojmu úctyhodnému pansofistickému záberu, veď okrem filozofie, práva a medicíny študoval, *žiaľ, aj teológiu* (v. 356). Sťažuje sa, že desať rokov iba vodí študentov za nos, lebo v skutočnosti nevidí žiadnu možnosť poznania (v. 364). Toto zistenie zhrňa do tézy: *„Čo nevieme, to práve treba nám, / a netreba zas to, čo vieme“* (v. 1066-7, Dedinský s. 102)¹. Nečudo, že stráca nervy: *„Tak biedne žiadny pes na svete nežíje!“* (v. 376, Richter s. 19) a uchýľuje sa k radikálnemu riešeniu – siaha po ampulke s jedom, aby sa aspoň na onom svete dozvedel, na čo nemôže prísť tu. A nešetří ho ani Mefisto, keď ho pred Bohom v nebi vykreslí s takouto dávkou sarkazmu:

*„Mne zdá sa, Vaša Milosť, ak len vám je vďaka,
jak z dlhonohých cikád volajaká,*

¹ Verše z *Fausta* citujem v závislosti od ich prekladu do slovenčiny buď podľa M. M. Dedinského (Bratislava, Tatran, 1966 [prvý diel] a 1968 [druhý diel]) alebo podľa M. Richtera (Bratislava, PT, 2000). V zátvorkách uvádzam vždy najprv číslo verša podľa nemeckého originálu vo vydaní Albrechta Schöneho (Frankfurt/Main, Insel, 2003), potom nasleduje meno prekladateľa a číslo strany slovenskej verzie. Citáty priamo z *Fausta* uvádzam kurzívou, citáty z cudzojazyčnej sekundárnej literatúry v úvodzovkách a vo vlastnom preklade.

*čo skáče, hopká, lieta si
 a hneď sa piesňou v tráve ohlási.*²

(v. 287-90, Dedinský s. 61)

Diabol tu degraduje človeka na pozíciu bezvýznamného svrčka², ktorý sa síce snaží vyskočiť čo najvyššie, no vždy padá naspäť do trávy. Keďže bol však tento „hmyzo-človek“ stvorený na obraz Boží, terčom Mefistovho výsmechu sa stáva v konečnom dôsledku sám Boh. Korunou jeho tvorstva je v podstate len akýsi z kaluže do blata skáčuci hybrid, ktorého utvrdzuje v živočišnosti práve tá hrstka rozumu, ktorou ho Boh obdaril. Aj preto sa najostrejším klincom v rakve Faustovho racionalizmu stáva Mefistova poznámka, že človek má rozum iba na to, aby bol zverskejší než akýkoľvek iný zver (v. 285-6). Povedané bez okolokov: „Človek je na tom biedne, pretože vďaka svojmu rozumu je iba zle skonštruovaným zvieratom“ (Gaier 2006, s. 27). Hmyz, ku ktorému Mefisto prirovnáva Fausta, je pustošivý ako kobyľky z ôsmej egyptskej rany, po ktorých „nezostalo ani zeleného lístka na stromoch a na poľných rastlinách“ (Ex 10, 15). Rovnako nezostáva človeku nič zo zelených lístkov života, ak ich vydá napospas nekontrolovanému filozofovaniu, t. j. ak ich doslova nechá *spáť* svojim ratiom: „Môj milý priateľ, sivá je všetka teória / a zelený je zlatý strom života“ (v. 2038-9, Richter s. 31), poučuje Mefisto Faustovho žiaka, bažiaceho po vedomostiach. Pri Faustovi však už taký vľúdny nie je. Hovorí mu, že je len komediantom s koturnami na nohách a s alonžovou parochňou na hlave, ktorý – nech sa už hrá na čokoľvek – vždy ostane len tým, čím je (v. 1807-9, Dedinský s. 137), teda pozemským *červom*. Inak ako *červom* (v. 498) ho nenazýva ani Duch zeme a neskôr aj sám Faust priznáva, že namiesto pokladu pravého poznania nachádza len *červy* (v. 605). Zem ako živel ľudstvu najbližší však symbolizuje najmä Mefisto, keď sa Faustovi zjavuje v podobe psa, ktorý najprv *skáče*, potom *keňúčí* a napokon si *líba na brucho* (v. 1160-4). Týmto úkonom paroduje túžby človeka povzniesť sa k Bohu: „Nestelesňuje vznášanie sa do výšav, ale priliepanie sa k zemi a zotrúvanie v jej okovách“ (Michelsen 2000, s. 73). Krídla faustovských túžob po vyššom poznaní však Mefisto úplne láme až alúziou na príbeh o strome poznania dobra a zla, keď smerom k Faustovi zasýci: „Nech žerie prach a s rozkošou a rád, / jak moja strýnka zmija, slávna v lude!“ (v. 334-5, Dedinský s. 65).

Sladké ovocie poznania, ktoré malo človeku zabezpečiť bohorovnosť, diabol v okamihu premieňa na hnilobný prach večných ľudských zlyhaní a prízemností. Napriek tomu sa Faust svojho sna nevzdáva: prirovnáva sa ku škovránkovi stratenému v blankytných nebesiach či k žeriavovi prahnúcemu za ďalekým domovom (v. 1092-99), no v istej chvíli sa už pasuje rovno za cherubína stojaceho pri Božom tróne (v. 620). Bol predsa stvorený na obraz Boží (v. 516) – ako by sa teraz mohol zmieriť s tým, že k nemu „z *nebeského svetla iba kal / cez maľované sklá vždy dopadal!*“ (Richter 2000, s. 20). Nepachtí pritom za encyklopedickými vedomosťami ako jeho žiak Wagner; chce poznať oveľa viac, totiž *všetky semená rastu* (v. 382-4). Lenže práve toto želanie je zdrojom jeho hriechu: skôr ako byť *s Bohom*, chce byť *ako Boh*. Táto túžba je hnacím motorom Faustovho voluntarizmu a alfou a omegou výstavby celého diela. O nič menej nejde ani v rozhovore Boha s Mefistom v *Prológu v nebi*, totiž o to, či Faust upadne alebo neupadne do toho istého hriechu ako Adam v raji: „Faust sa teraz dostáva výslovne do pozície nového, skrz-naskrz moderného Adama, ktorý je odznova vystavený pokušeniu upadnúť do hriechu. Nový pád – o to ide, keď Mefisto laxne spomenie stávkku: »Stavte sa, že stratíte i jeho, Pane« (v. 312). Je to kompozičný ťah najvyššieho rangu, ťah, ktorý vyráža dych“ (Schings 2006, s. 17).

Základným Faustovým problémom je teda jeho imaginatívna bohorovnosť. Už v prológu ho Mefisto nazýva *malým bohom zeme* (v. 281) a Duch zeme neskôr dokonca *nadčlovekom* (*Übermensch*, v. 490) – podobnosť

² Pojmy *cikáda* a *svrček* sa za Goetheho čias používali synonymne (porov. Walz 1930, s. 204).

s nacistickou rétorikou je viac než zjavná. Túžba po neobmedzenom poznaní a túžba po všemohúcnosti sú siamskými dvojčatami ľudskej vôle, čo potvrdzuje aj Mefisto, keď píše študentovi do notesa opäť biblický výrok: „*Budete ako Boh, budete poznať dobro a zlo*“ (v. 2048, Gn 3, 5) – haď omefistofelovskú vetu, ktorá pret'ala pupočnú šnúru medzi nebom a zemou už v Edene. Faust si vykonštruoval Boha vlastným intelektom, ktorý ho ženie vpred aj za cenu nerešpektovania najelementárnejších Božích zákonov. Ohniskom jeho ničivého voluntarizmu je zvolanie „*Ale ja chcem!*“ (v. 1785), ktorým zapaluje vlastné ego a obracia naruby jedno z ústredných zvolaní Otčenáša, totiž slová adresované Bohu: „*bud' vôľa tvoja*“ (Mt 6, 9 – 13). Faust presadzuje vždy len tú svoju, samého seba robí pánom svojho života, sám si je bohom. Túto jeho tendenciu vskutku originálne ironizuje Mefisto, keď na jeho utopisticko-megalomanské plány posunúť brehy mora a využiť energiu ukrytú v jeho príbojoch reaguje slovami: „*Nech sa stane podľa Tvojej vôle!*“ (v. 10196, prel. J. Č.)³. Frapantnejšie sa už vôľa človeka nad vôľu Božiu vyzdvihnúť ani nedá.

Faustov voluntarizmus však nemal vždy apokalyptické rozmery. Nadobúda ich len postupne a rovnobežne s tým, ako sa mení význam slova *streben*. Jeho sémantický potenciál vyjadril už J. G. Herder pri výklade Knihy Genézis: „*Ale práve cez úsilie, prácu a námahu sa všetky ľudské strasti, útrapy a lopota premieňajú v slasť! [...] Zohriat' sa, priblížiť, tvoriť, nachádzať zmysel, vládnuť a spravovať – obraz neúnavného Boha, Stvoriteľa!*“ (cit. podľa Schingsa 2006, s. 18). Presne takéto pocity túžil spočiatku zažiť aj Faust – 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 Faustovo úsilie aj A. Schöne (2003, s. 174), totiž ako „nepokojnú túžbu po všetkom tom inom, vyššom a lepšom, kvôli čomu sa oplatí žiť“. U Fausta má táto túžba príchut' ikarovského letu k nebeským výšinám absolútneho poznania, čo vyjadruje aj pri pohľade na zapadajúce slnko: „*Ó, že ma krídla, boci žiť chcem preň, / nezdvihnú za ním z tejto brudy!*“ (v. 1074-5, Dedinský s. 102). Pri týchto slovách bol azda ešte tým, čím ho nazýva Boh v *Prológu v nebi*, totiž Božím *služobníkom* (v. 299). Ako však dej plynie, Faustov životný postoj sa mení od pozitívneho, herderovského významu slova *streben* k negatívnemu významu *stréberstva*. Práve tento druhý význam najlepšie implikuje jeho bezohľadný voluntarizmus. Významové premeny tohto pojmu zodpovedajú charakterovým premenám Fausta, ktorý čoraz menej túži po oných entuziastických pocitoch, prameniáciach z duševného či fyzického približovania sa k Bohu, a čoraz viac sa z neho stáva moderný karierista so širokými lakt'ami, ustavične sa derúci vpred. Táto jeho vnútorná zmena kurzu zapríčiňuje, že začína schádzať zo správnej životnej cesty – z Božieho služobníka sa stáva stratená ovca, resp. márnوترatný syn (porov. Lk 15, 1-7 a 11-32). Do popredia sa dostáva ctibažnosť a egocentrizmus – vlastnosti, ktoré Faust nadobúda iba postupne pod Mefistovým vplyvom.

Z religiózneho hľadiska je pritom problematická najmä významová disparita medzi tým, čo hovorí Boh v *Prológu v nebi* a tým, čo hovoria anjeli v záverečnej scéne. Na jednej strane Boh ráta s tým, že človek skôr či neskôr zide z cesty: „*Poblúdi človek v každom snažení!*“ (v. 317, Dedinský s. 65), na druhej strane však anjeli vyslovujú ortiel: „*Kto stále ďalej túži len, / my spasit' môžeme ho!*“ (v. 11936-7, Dedinský s. 373). Inými slovami: Aby bol človek spasený, stačí mu túžiť – lenže nikde v dráme sa už nespomína, po čom. Dá sa túžiť tak po Božej blízkosti (pozitívny význam Faustových snáh) ako aj po Božej moci (negatívny význam Faustových snáh). Faustov prípad je v tomto ohľade mimoriadne špecifický. Anjeli ho zachraňujú práve vo chvíli, keď si nad ním Mefisto už triumfálne mädlí ruky a prikazuje démonom, aby sa pripravili na lapenie jeho duše, ktorá má čochvíľa opustiť telo; no predovšetkým tak robia aj napriek tomu, že má priamo či nepriamo na

³ Na tomto mieste som sa podujal preložiť Goetheho originál sám, pričom som sa inšpiroval kongeniálnym českým prekladom Otokara Fischera (Praha: Academia 2008). Urobil som tak preto, lebo Dedinského preklad nezachováva intertextovú väzbu inkriminovaného verša so Svätým písmom, ktorá je pre výklad kľúčová. Fischerov preklad Mefistovej repliky znie: *Nuž staň se po své vůli – pro mne! / Svěť mi ty plány přebromně!* (Tamtiež, s. 484).

svedomí celý rad ľudských obetí (Grétkino šialenstvo, smrť jej dieťaťa i jej brata, likvidácia idylického obydlika Filemona a Baukidy z Frýgie a pod.), pričom nikdy neprejavil ani náznak ľútosti. Nečudo, že Harold Bloom (2000, s. 247-8) vidí vo Faustovom vykúpení neprípustnú dvojznačnosť: „*Bez pokánia, bez odpustenia, po celoživotnom pakte s diablom sa Faustovi dostáva okamžitej spásy, ako naznačuje už jeho meno – »oblúbený«.* Je to nespravodlivé, rozhodne to odporuje katolíckej doktríne a vôbec to nie je kresťanské“. Takisto Andrej Činčura (1997, s. 249) vidí Faustov životný zápas skôr v zmysle „honby za schopnosťami intelektuálneho nadčloveka“ a obviňuje Goetheho, že tým chcel „*znevážiť vieroučné axiómy kresťanstva a vyzdvihnúť racionalistické doktríny osemnásteho storočia*“ (Tamtiež, s. 243).

Predzvest'ou týchto racionalistických doktrín je Faustova ikarovská túžba vzniknúť sa k slnku ako symbolu osvietenstva, no ich zárodoky sú prítomné už v nebi – epicentre spirituálneho života. Archanjeli v prológu síce spievajú chválospev na diela Božích rúk, no stoja pritom ako soľné stĺpy, recitujú automaticky a tvária sa apaticky, bez akéhokoľvek nadšenia⁴. Že sa totiž deň strieda s nocou alebo že po príboji ustupujú vlny naspäť do mora, považujú skôr za prirodzený dôsledok prírodných zákonov než za zázrak, ktorý by mal vyvolávať údiv či obdiv – všetko toto im je nad slnko jasnejšie. Napríklad zo spevu archanjela Michala zaznieva priam mefistovská irónia, keď pri opise veľkolepých bleskov nezabudne dodať, že po „*nich zádumí aj brom*“ (v. 263-4, Dedinský s. 61). Márne sa snaží nadchnúť sa pre vec – je to logické. Vie, že hrom prichádza zákonite ako zvukový efekt prírodného elektrostatického výboja; nie je to nič, čo by sa nedalo vysvetliť racionálne. Neplatí to však už o Bohu, ktorý síce Mefistovi sľubuje, že zblúdilého Fausta nakoniec predsa len „*privedie k jasni*“ (v. 309, Dedinský s. 62), no tento *jas* treba chápať v intenciách svetla Božej slávy a milosrdenstva, nie osvietenického poznania (porov. Schöne 2003, s. 172-3). Keďže však Faustovi išlo práve o toto poznanie, stáva sa „neposlušným dieťaťom teológie, ktoré by to Goetheho Bohu v otázkach dobra a zla náramne skomplikovalo ešte aj vtedy, keby nemal tak ďaleko od boha filozofov“ (Heller, E., cit. podľa Politzera 1974, s. 574-5). Faust ako *enfant terrible* to teológom komplikuje najmä tým, že sa snaží Boha rekonštruovať vlastným intelektom, a to paradoxne i napriek tomu, že tento Boh sa javí ako úplne iracionálny. Skrátka a dobre: Nie je to Boh filozofický, ale teologický. Inak by ako alibi k happyendovému záveru tragédie Goethe nemohol využiť práve tú najtypickejšiu vlastnosť kresťanského Boha, totiž ono milosrdenstvo, ktoré Faustovi rozjasňuje myseľ a privádza ho k spásu, i keď o ňu nikdy nestál.

Odkrývať Boha nástrojmi vedy umožňuje Faustovi práve fakt, že ho nevníma ako kresťanského, ale panteistického, t. j. boha s malým b. Bičuje svoj intelekt do krajností, aby prišiel na prapodstatu všetkých vzťahov a javov života a „*neomiľal iba prázdne reči*“ (v. 385, Richter s. 19) ako všetci tí „*blupáci, / doktori, kňazi a písárske bubáči*“ (v. 366-7, tamtiež), ktorí sa naivne snažia uchopiť Boha slovami. Faust by ho najradšej uchopil srdcom a rukami, aj preto odpovedá Grétke na otázku, či verí v Boha, napospol po herderovsky, v súlade s poetikou *Búrky a vzdoru*:

„*Kto sa smie vyznať:
 Ja v nebo verím!
 Kto ho vie srdcom zajažiť?
 A kto sa opováži
 povedať: V Boha neverím!
 Ten, ktorý všetko objíma,
 ten, ktorý všetko drží pokope,
 nedrží v rukách, v náručí*“

⁴ Najzreteľnejšie to zachytáva hamburská inscenácia Fausta od Gustafa Gründgensa z roku 1957.

*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, Tamtiež, s. 73-4)

Faust vidí Boha rozplynutého v prírode, ba v celom vesmíre. Dôkazom jeho existencie je pevná zem pod nohami, nebo nad hlavou a večné hviezdy. Táto zem je rovnako pevná a reálna ako metódy exaktných vied, ktorými sa k nemu chce dopátrať. Slová, do ktorých sa ho snažia vtisnúť teológovia, sú preňho iba dutými „*zhlukmi a dymom, čo halí neba jas*“ (v. 3457-8, Dedinský s. 244). Nestačí mu objavovať Boha v Svätom Písme, potrebuje bytostný kontakt – matériu, ktorej sa môže fyzicky dotknúť. Aj preto prekladá biblické posolstvo, ktorým Ján (1, 1-18) opisuje akt stvorenia sveta, v rozpore s akýmkoľvek teologickým učením. Po dlhšom uvažovaní nenapíše: „*Na počiatku bolo Slovo*“, ale priam heurékovsky: „*Na počiatku bol čin!*“ (v. 1237). Pôvodné Slovo ako inkarnáciu kresťanského Boha tu nahrádza činom ako vonkajším prejavom ľudskej vôle. Takto nielenže popiera existenciu toho, ktorý všetko stvoril ex nihilo, čiže iba skrze Slovo, ale zdôraznením momentu aktivity rozpútava svoju skazonosnú voluntaristickú revolúciu.

Tá korení v onej slávnej stávke s diablom. Trvalo takmer tridsať rokov, kým ju Goethe naformuloval a včlenil do svojho príbehu – taká dôležitá je pre rozpriadanie jeho dejových línií. Znie takto:

FAUST:

*Ak lenivo si ľahnem do posteľe,
 zabiť ma potom smelo smieš!
 (...)
 Tú stávkou núkam.*

MEFISTOFELES:

Tak.

FAUST:

*A slovo dám:
 Ak okamihu by som riekol,
 si taký krásny, stojže, stoj –
 chcem, aby si ma v putách vliekol,
 to nech už príde koniec môj.*

(v. 1692-1702, Dedinský s. 133).

Na špeciálnu Mefistovu žiadosť Faust podpisuje tieto slová vlastnou krvou – chce to mať doslova červené na bielom. Na silnú symboliku tohto aktu upozorňuje Tibor Žilka (1999, s. 32): „Celá faustovská tematika je založená na morálnej dileme, či človek dá svoju dušu do služieb Boha alebo diabla. V kresťanskom zmysle slova človek slúži Bohu na základe zmluvy, ktorá je verbálne vyjadrená v eucharistii. Keď kňaz dvíha kalich s vínom, hovorí: ‘Vezmite a pite z neho všetci: toto je kalich mojej krvi, ktorá sa vylieva za vás i za všetkých na odpustenie hriechov. Je to krv novej a večnej zmluvy.’ Faust je literárnou (ľudovou) postavou, ktorá sa

neuspokojuje s novou a večnou zmluvou s Bohom, ale vďaka svojej nespokojnosti a túžbe po poznaní sa dostáva pod vplyv diabla a uzavrie zmluvu s ním“.

Ak teda Faust podpisuje túto zmluvu vlastnou krvou, potom pohádza tou, ktorú Boh vylial aj zaňho, hoci v danom momente si toto svoje odmietavé gesto azda ani neuvedomuje. Otupuje ním zmysly pre Božie veci a prebúdza zmysly vlastného tela, no čo je dôležitejšie, robí tak pod tlakom svojho vyhoreného ratia: „*Nič myslenia sa roztrhla mi, beda, / a dávno sa mi hnusi všetka veda. / Nech zmyselnosti krúťňany / utíšia vášne, čo v nás horia*“ (v. 1748-52, Dedinský s. 135). Týmito slovami Faust takpovediac za jazdy presedláva z bieleho koňa vedy na čierneho koňa vášní – na rovnakého, akým sa s Mefistom preženú popred popravisko, kde majú sťat' Grétku. Faust sa chce vyzliecť z kazajky vlastného rozumu, pretože ten sa – ako už predznamenal Mefisto – skutočne zdá byť defektný: Na človeku nie je „*nič pravdivé, iba že sa mylí*“ a „*mylí sa už v momente, keď začne rozprávať*“ (Goethe, J., W., cit. podľa Osten 2006, s. 74). Tento únik od zväzujúceho rozumu k uvoľňujúcemu pôžitku však Fausta v skutočnosti zavádza do slepej uličky. Prepálený rozum a rozpálené zmysly sú len dvoma stranami tej istej mince ľudského voluntarizmu, ktorým si človek pokojne platí za adrenalinový pád „*z neba svetom do podsvetia*“, ako to vyjadrujú posledné slová riaditeľa v *Predohre na javisku* (v. 242, Dedinský s. 59). Spúšť'áčom tohto pádu je netrpezlivosť, fundamentálna necnosť moderného človeka: „*Preklínam sladkú révy šťavu! / Najvyššou láskou vriacu krv! / Preklínam nádej, vieru pravú! / No trpezlivosť najsamprv!*“ (v. 1603-6, Dedinský s. 128). Touto kaskádou kliatob zaplaví Faust Mefistu na začiatku tragédie, aby ich v závere ešte vyšperkoval, keď skríkne: „*Preklínam každé tu!*“ (v. 11233). Faust tu nepreklína len trpezlivosť ako ľudskú čnosť, ale aj všetky božské, totiž vieru, nádej a lásku, neuvedomujúc si, že tam, kde končia tieto tri, začína peklo. Svojou finálnou kliatbou napokon manifestuje moderný kult rýchlosti, ktorého imperatívom je neustrnúť v prítomnom okamihu, pretože „*každá prítomnosť, každé bytie tu a teraz je bezcenné, prázdne, mŕtve. Len to, čo tu nie je, čo nemáme k dispozícii, čo ešte nejestvuje, je atraktívne a sľubuje opravdivý život*“ (Jaeger 2010, s. 22).

Táto pekelná túžba byť vždy niekde inde a mať vždy niečo viac, a najmä mať to rýchlo, sprevádza Fausta po celý život – veď sa jej upísal. Bola to rýchla dýka, ktorou na Mefistov popud prebodol Grétkinho brata Valentína; rýchla láska, ktorá Grétku priviedla k šialenstvu a potom na popravisko; rýchly Mefistov plášť, v ktorom chcel preletieť celý svet; ale aj rýchle peniaze, získané za cenu vykorisťovania iných. Práve prerušenie tohto kultu rýchlosti je skutkovou podstatou predmetnej stávky. Faust ju prehrá, ak svoj voluntarizmus, a s ním bezpodmienečne i svoje ego, na okamih ovládne; a vyhrá, paradoxne, ak ho neudrží na uzde a úplne sa mu podvolí. Nemá zakázané prežiť peknú chvíľu; má zakázané želať si, aby trvala navždy – a toto želanie aj verbalizovať. Upisuje sa k tomu, že ho nikdy nevysloví. Keď napríklad s Grétkou prežíva najkrajšie chvíle svojho života – zaplavuje ju bozkami, ona mu ich opätuje, on *na chvíľu* zabúda na seba samého a *na chvíľu* vníma toto dievča ako rovnocennú bytosť – práve vtedy vtrhne na scénu Mefisto, akoby ho chcel donútiť povedať zakázané slová: *Postojže, chvíľa, si taká krásna!* Faust ich však nevysloví, na to má príliš pevnú vôľu: „*Vyhne sa predĺženiu tohto okamihu – totiž v manželstve – a tak mu neostáva iné ako ju [Grétku – pozn. J. Č.] buď opustiť, alebo citovo vydierať*“ (Boyle 2006, s. 42). Aj atribút krásy má v tejto zakázanej vete špecifický význam. Nie je tu použitý v zmysle estetických hodnôt, ale ako „*synonymum pokoja, stíšenej vášni, tichého majestátu autonómneho vedomia*“ (Jaeger 2010, s. 67). Faust sa zaväzuje k neustálej negácii času *kairos*, v ktorom by si mohol vychutnať romantickú, nevypovedateľnú krásu prítomného okamihu; a k privilegovaniu času *chronos*, v ktorom na takýto luxus skrátka nebude čas. Faust – a v tom tkvie najvlastnejšia podstata jeho osobnej tragédie – môže túto stávku vyhrať iba za príšernú cenu celoživotného zápasu, chronickej vnútornej rozorvanosti a nepokoja.

Ten je u Fausta výsledkom nedosiahnuteľnosti Boha cestou vedeckého pokroku, ktorý naberá nevídané rozmery práve na úsvite nového milénia. Aj preto Mefisto používa pojem okamihu v inom význame ako Faust, totiž keď jeho žiakovi hovorí: „*Márne sa pachtíte za vedou z kníh, / každý sa naučí, čo pozná už. / No ten, kto uchopíť vie okamih, / to je ten pravý muž*“ (v. 2015-18, Richter s. 31). V tomto zmysle je Mefisto síce menej osvietenecký, no zároveň aj menej nebezpečný a menej nehumánny ako Faust, ktorého najničivejšou zbraňou sa stal vlastný intelekt. Paradoxne je to však jeho niekdajší žiak Wagner, ktorý to po vedeckej stránke dotiahol tak ďaleko, že vo svojom chemickom laboratóriu vytvára takzvaného homunkula – umelého človeka žijúceho v skúmavke. Poznávacími schopnosťami sa tento homunkulus dokonca má vyrovnat' svojmu tvorcovi: „*bo s mozgom, čo má dobrý mysliteľ, / aj mysliteľa iste spraviť vieme*“ (v. 6869-70, Dedinský s. 119), hovorí Wagner Mefistovi. Je to akt, ktorým človek odníma Bohu výsadné právo stvorenia, akt, ktorým sa opäť do pozície Boha stavia sám. Veda sa tu stáva nástrojom vôle byť ako Boh, čo má zjavný súvis s filozofiou Arthura Schopenhauera, podľa ktorého sa vôľa neobjektívizuje iba v pohlavnom púde, ale aj v schopnosti myslieť (1997, s. 286). Oboje funguje v područí vôle, pričom sám Schopenhauer, podobne ako Mefisto, nie je schopný spraviť nijakú meritórnú deliacu čiaru medzi človekom ako racionálnou bytosťou a zvierat'om; rozdiel vidí len v stupni vývoja. Nezlomná ľudská vôľa využíva intelekt na vlastné účely, pričom Schopenhauer prirovnáva tento parazitický vzťah k „*silnému slepčovi, ktorý na pleciah nesie vidieckeho chromého*“ (tamtiež). Vôľa je silná, ale slepá – a navyše sa zdá, že svätú prostriedky; rozum zas chromý, ale vidí. Vôľa ženie človeka vpred, veda mu dláždí cestu; tá však občas vedie aj do pekla – najmä pri dobrých úmysloch. Takto sa ľudský intelekt, podobne ako libido, stáva otrokom vôle, ktorá ho slepo trpí, aby dosiahla svoj cieľ. Ním je najskôr ilúzia všemohúcnosti – atribút, ktorý možno pripísať len Bohu.

V tomto svetle sa poznanie javí ako prostriedok na ovládnutie sveta. Ešte dnes sa nad knižnicou jednej z britských univerzít čnie nápis »*Knowledge is power*«, teda »*Poznanie je moc*« – no nezvykne sa už explikovať, že ním bola myslená moc nad prírodou. V ére klonovania a plánovaných vesmírnych dovoleník priamo medzi hviezdami, v ére, keď má človek moc geneticky programovať ľudí, takmer krotiť búrky, zrovnávať horstvá so zemou či meniť toky riek, je táto osvietenská fráza Francisa Bacona z konca 16. storočia mimoriadne aktuálna. Už v sedemdesiatych rokoch minulého storočia však na jej amorálnosť upozornil Heinz Politzer (1974, s. 572-606) v štúdiu s provokujúcim, no príliehavým názvom *O strome poznania a brieche vedy*. Fausta tu prezentuje ako typického predstaviteľa technologického pokroku, héroso, martýra a priekopníka nových myšlienok, ktorého egocentrizmus a túžba neustále napredovať sa podľa Oswalda Spenglera (tamtiež, s. 572) odráža aj v spôsobe jeho vyjadrovania: „*Ono ja' v jeho replikách a dynamická stavba vety (...) štýlisticky absolútne presne reprodukuje dej (...). Je to práve toto ja', čo sa v gotickej architektúre týči do výšky: špice veží a oporné piliere sú stelesnením tohto ja', a preto je aj celá faustovská etika jedným veľkým, vyvyšovaním sa' (...). Toto, vyvyšovanie' bolo priam predurčené vyniesť faustovského človeka rovno ku hviezdám – do vesmíru.*“ K étosu vedy sa vyjadril aj Erich Heller, ktorý už v ľudovej knihe od Johanna Spiesa rozoznáva v stávke Fausta s Mefistom otváranie Pandorinej skrinky ľudského poznania. Svojím umom si človek napokon vydobyl slobodu, ktorá kulminuje v demokratickom veku, až nato, že „*po stáročiach slobodného myslenia, slobodnej vedy, slobodných pokusov a všakovakých špekulácií stál v americkej púšti doktor jadrovej fyziky, pozeral sa na prvú skúšobnú explóziu svojej atómovej bomby a povedal, že až teraz chápe, čo je briech*“ (tamtiež, s. 574).

Vo Faustovej bezohľadnej vedecko-voluntaristickej revolúcii vidí Heller, celkom v protiklade k racionalistickým doktrínam osvietenstva, zárodoky apokalypsy. Faust vždy žiadal *najkrajšie hviezdy z neba* (v. 304, Dedinský s. 62), chcel sa *vyzvedieť, čo v samom jadre drží svet* (v. 382-3, Richter s. 19) a chcel *na hučiacich krosnách času tkať / a vytvárať pre božstvo žijúť šat* (v. 508-9, tamtiež, s. 23), teda to, čo mu neprináleží. Chcel byť pánom času, participovať na Božom projekte pretvárania prírody a celého vesmíru, hoci si dobre uvedomoval nesplniteľnosť tejto túžby: „*Bo pretajomná príroda / si ani za dňa zúvoj strhnúť nedá, / čo duchu tvojomu*

sama zjavné nepodá, / to beverom a skrutkou nevyvréš jej, beda“ (v. 672-5, Dedinský s. 82). Preložené do reči exaktných vied: Faust chcel preniknúť do jadra ľudskej bunky a rozbiť jadro atómu (práve tie sa skrývajú pod oným „závojom“, čo si príroda nedá sňať) a tak objaviť Boha – objaviť ho v mikrokozme ľudskeho tela i v makrokozme vesmíru⁵. Nie náhodou Gustaf Gründgens vo svojej hamburskej inscenácii z roku 1957 nahrádza vysoké klenby Faustovej gotickej izby súborom sklenených gúľ, znázorňujúcich bruselské Atómium a v orgiastickej *Valpurginej noci* na vrchu Brocken dokonca necháva odpáliť atómovú bombu: „*Zrazu tma, clona, na nej vystrelí atómový hríb, potom oslnivý záblesk nad besniacim, vriacim davom, chaos, všade rock-and-roll, medzitém Marťania, Faust a Mefisto vo víre“* (Melchinger, S., cit. podľa Politzera 1974, s. 573). Veda tu doháňa človeka k šialenstvu, mení sa na deštruktívny, neetický fenomén, zanechávajúci za sebou spúšť bez známok života. Jadrový výbuch ako plod ľudskeho intelektu môže premeniť na prach aj gotické klenby Faustovej študovne, v ktorej na začiatku sedel a sťažoval sa, že nemôže nič poznať, no ktorých lomené oblúky zároveň pripomínajú nosy raketoplánov, hrdo sa týčiace k nebu pred štartom do vesmíru. Prach, ktorý pri tomto výbuchu vzniká, však nie je prachom hviezdny, ale prachom zeme – rovnakej zeme, do akej padá človek po každom smiešnom výskoku k výšinám poznania. Aj preto Mefisto pri spiacom Faustovi v druhej časti tragédie už len nostalgicky konštatuje:

*„Dívam sa bore, sem-tam na tie múry;
 všetko, jak bolo; – neničil tu čas:
 len okien pestrota sa väčšmi chmúri
 a pavučin je všade viac;
 atrament vyschol, zžltli papiere,
 a každý predmet je tam, kde aj stál;
 môj zrak, hľa, utkvel na pere,
 ktorým sa Faust bol diablu upísal.“*

(v. 6570-7, Dedinský s. 104)

Z týchto slov vane akási pradávna životná múdrosť, lebo „*potvrdzujú celoživotnú skúsenosť človeka zaoberajúceho sa vedou“* (Böhme 2005, s. 35). Faustova osobná tragédia spočíva v tom, že v rámci zmluvy musel celý život klásť „*individuálne chcenie proti prírodným zákonom, subjektívnu agresiu proti objektívnym požiadavkám sveta, svojvoľu proti tomu, čo bolo nutné“* (Ehrhardt 2006, s. 52). Jeho bezhlavá honba za poznaním mu však napokon neodkryla tajomstvo Boha ani prírody, ale šikmú plochu vlastného voluntarizmu, ktorá ho v závere zosúva z výšin neba opäť na zem, do zeme a pod zem, presne ako predpovedal Mefisto. Jas osvietenského poznania, za ktorým sa škriabal, mu napokon ako storočnému starcovi spôsobuje slepotu – slepotu onoho Schopenhauerovho siláka, ktorý už na pleciah nevládze niest' tiaz svojich paralyzovaných myšlienok.

Literatúra:

- [1] BLOOM, H. 2000. Kánon západní literatury. Knihy, které prošly zkouškou věků. Praha: Prostor. ISBN 80-7260-013-3.

⁵ V tomto zmysle by sa dnes Faust venoval najskôr jadrovej či dokonca kvantovej fyzike, ktorá má k dôkazu o známkach Božej existencie v prírode a vesmíre najbližšie, aj keď istá hranica sa zdá byť preda len nepreniknuteľná. Túto hranicu medzi poznateľným a nepoznateľným označuje kvantová fyzika pojmom *Planckov mír*. Za ním sa nachádza bod absolútnej nuly, ktorá predstavuje nehybný stav nekonečnej inteligencie. Z teologického hľadiska sa teda chcel Faust dostať do bodu, keď všetko skrslo v hlavu Stvoriteľa; z vedeckého hľadiska do bodu pred tzv. „veľkým treskom“ (porov. Guitton 2006, s. 21-33).

- [2] BOYLE, N. 2006. Der religiöse und tragische Sinn von Fausts Wette. In: JAEGER, M. a KOBERG, R. eds. »Verweile doch« – Goethes Faust heute. Die Faust-Konferenz am Deutschen Theater und Michael Thalheimers Inszenierungen. Berlin: Henschel, s. 37 – 45. ISBN 978-3-89487-546-6.
- [3] BÖHME, G. 2005. Goethes Faust als philosophischer Text. Kusterdingen: SFG. ISBN 3-906336-43-3.
- [4] ČINČURA, A. 1997. Goetheho Faust – pohan alebo kresťan? In: Viera a život, roč. 7, č. 3, s. 238 – 262.
- [5] EHRHARDT, G. 2006. Willkür. Faust als moderner Charakter. In: JAEGER, M. a KOBERG, R. eds. »Verweile doch« – Goethes Faust heute. Die Faust-Konferenz am Deutschen Theater und Michael Thalheimers Inszenierungen. Berlin: Henschel, s. 47 – 57. ISBN 978-3-89487-546-6.
- [6] GAIER, U. 2006. »Dass sie vom Bösen / Froh sich erlösen«. Moderne Anthropologie in Goethes Faust. In: JAEGER, M. a KOBERG, R. eds. »Verweile doch« – Goethes Faust heute. Die Faust-Konferenz am Deutschen Theater und Michael Thalheimers Inszenierungen. Berlin: Henschel, s. 25 – 35. ISBN 978-3-89487-546-6.
- [7] GOETHE, J., W. 1966. Faust. Prvý diel tragédie. (Preložil M. M. Dedinský.) Bratislava: Tatran.
- [8] GOETHE, J., W. 1968. Faust. Druhý diel tragédie. (Preložil M. M. Dedinský.) Bratislava: Tatran.
- [9] GOETHE, J., W. 2000. Faust a Margaréta. (Preložil M. Richter.) Bratislava: PT. ISBN 80-88912-14-8.
- [10] GOETHE, J., W. 2003. Faust. Texte. (Eds. A. Schöne.) Frankfurt/Main: Insel. ISBN 978-3-458-34700-2.
- [11] GOETHE, J., W. 2003. Faust. Kommentare von Albrecht Schöne. Frankfurt/Main: Insel. ISBN 978-3-458-34700-2.
- [12] GOETHE, J., W. 2008. Faust. (Preložil Otokar Fischer.) Praha: Academia. ISBN 978-80-200-1675-1.
- [13] GUITTON, J. 2006. Boh a veda. Bratislava: Lúč. ISBN 80-7114-079-1.
- [14] HOFMANNSTHAL, H. 2009. Malé divadlo sveta. (Vybral a preložil Ladislav Šimon.) Bratislava: Studňa. ISBN 978-80-89207-08-4.
- [15] JAEGER, M. 2010. Global Player Faust oder Das Verschwinden der Gegenwart. Zur Aktualität Goethes. Berlin: Wolf Jobst Siedler. ISBN 9-783-937989-70-9.
- [16] MICHELSEN, P. 2000. Im Banne Fausts. Zwölf Faust-Studien. Würzburg: Königshausen und Neumann. ISBN 3-8260-1404-9.
- [17] OSTEN, M. 2006. Homunculus. Die künstliche Optimierung des Menschen und der Verlust der Gedächtniskultur. In: JAEGER, M. – KOBERG, R. eds. »Verweile doch« – Goethes Faust heute. Die Faust-Konferenz am Deutschen Theater und Michael Thalheimers Inszenierungen. Berlin: Henschel, s. 71 – 79. ISBN 978-3-89487-546-6.
- [18] POLITZER, H. 1974. Vom Baum der Erkenntnis und der Sünde der Wissenschaft. Über Goethes Faust. In: KELLER, W. eds. Aufsätze zu Goethes Faust I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. s. 572 – 606.
- [19] SCHINGS, H., J. 2006. Faust und die Schöpfung. In: JAEGER, M. – KOBERG, R. (eds.): »Verweile doch« – Goethes Faust heute. Die Faust-Konferenz am Deutschen Theater und Michael Thalheimers Inszenierungen. Berlin: Henschel. s. 15 – 24. ISBN 978-3-89487-546-6.

- [20] SCHOPENHAUER, A. 1997. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: STEGMAIER, W. a FRANK, H. eds. Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche. Stuttgart: Reclam. s. 274 – 303. ISBN 3-15-008743-0.
- [21] SVĚTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. 2009. Trnava: Spolok svätého Vojtecha. ISBN 978-80-7162-777-7.
- [22] WALZ, J., A. 1930. Linguistic Notes on Goethe's Faust, Part I. In: Journal of English and Germanic Philology, roč. 29, č. 1, s. 204 – 232.
- [23] ŽILKA, T. 1999. Postmoderné podoby doktora Fausta. In: Intertextualita v postmodernom umení. Nitra: FF UKF, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie. s. 27 – 42. ISBN 80-8050-276-5.

Mgr. Ján Čakanek, PhD.
Inštitút prekladateľstva a tlmočníctva
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov
johann.von.82@gmail.com

www.casopisespes.sk
