

Александар Ђокановић¹
Универзитет у Крагујевцу,
Филолошко-уметнички факултет

ПРОБЛЕМ ЗЛА У ГЕТЕОВОЈ ДРАМИ ФАУСТ

У раду се разматра питање како Гете у својој драми *Фауст* види проблем теодицеје, тј. питање зашто постоји зло у свету. Ограничићемо се на сцену „Пролог на небу“, као и на завршне сцене *Фауста*, с обзиром да се у њима дају одговори на питања постављена у Прологу. У Прологу је дат метафизички оквир за целу драму и он уједно представља кључ за разумевање првог и другог дела трагедије. У раду ће даље бити речи о спасењу душе, тј. зашто Фауст на крају драме бива спасен иако је починио велика недела. Посебно ћемо се осврнути на утицај који је Готфрид Вилхелм Лајбниц извршио на Гетеа приликом писања драме о Фаусту, будући да се Гете у великој мери ослањао на тезе које је овај филозоф поставио у свом делу *Теодикеја*.

Кључне речи: зло, теодицеја, Књига о Јову, Лајбниц, спасење душе, опклада

Гете је у свом капиталном делу на коме је са прекидима радио више од пет деценија покренуо најзначајнија питања религије и филозофије, науке, етике и политике. Тема *Фауста* јесте тежња човека за знањем, личном срећом и друштвено-корисном активношћу, трагање за смислом живота појединца, као и живота уопште. Кроз све то провлачи се идеја о спасењу душе која мора да прође разна искушења. Први део *Фауста* објављен је 1808, а други део постхумно 1832, исте године када је Гете умро.

У драми *Фауст* драмски сукоб изазива *агон* (надметање) двају актера, Бога и Ђавола, од којих се у Богу читује став аутора. То одмеравање снага између Бога и Ђавола, та вечита борба добра и зла прелама се кроз лик једног човека, Фауста. Фауст није просечан човек, већ изузетан појединац, Божји одабраник, који у свом *хибрису* (охолости) стреми ка највишој спознаји, те склапа уговор са самим Ђаволом, који га тера у грех и кривицу. Управо стога што се креће између два екстрема, доброг и злог, у Фаусту је предочено право биће човека.

Пролог на небу настао је око 1800. године. Инспирацију за њега Гете је пронашао у *Књизи о Јову*. *Књига о Јову* приповеда о патњама недужног и побожног човека. Она отвара питање смисла вере у Бога у сучељавању са земаљским патњама и невољама са којима се човек свакодневно сусреће. У књизи се разматра питање: ако је Бог праведан зашто допушта да невини страдају? И у *Књизи о Јову* Бог и Сатана склапају опкладу. Бог се

1 adjokanovic@gmail.com

пита да ли постоји један човек који може да буде толико побожан, на шта му Сатана одговара да се Јов само претвара, јер је богат. Ако би изгубио све што има, више не би веровао у Бога. Бог потом даје дозволу Сатани да га искуша. Јов је најбогатији у свом крају, има седам синова и три кћери и огромна стада стоке. У једном дану Јов губи све, и децу и крда стоке. Иако очајан, Јов не проклиње Бога, већ у знак туге цепа одећу и брије главу. Бог куди Сатану јер је без разлога одузео све Јову, међутим Сатана га уверава да треба да наставе да га искушавају. Премда је изгубио све, и даље има оно најважније – здравље. Јов се убрзо разболи. Пријатељи не верују Јову да није починио никакав грех, иначе не би сада морао да испашта. Јов упорно тврди да је невин, доводећи у питање божанску праведност. У том се јавља Бог и Јов се покаје због изговорених речи и бива награђен од Бога оздрављењем, новом породицом у којој добија седам синова и три кћерке и дупло већим стадом стоке. Као што у *Књизи о Јову* Сатана губи опкладу и Јов бива спасен, тако ће и Гетеов Фауст на крају другог дела драме бити спасен, а Мефисто изгубити опкладу са Богом.

У даљем раду размотрићемо основно питање које покреће *Књига о Јову*, а које поставља и Пролог, а то је питање теодиције, тј. зашто Бог, ако је свемоћан и добар по природи, допушта постојање зла у свету и како то да не може да га спречи. Термин теодицеја (старогрчки: *theos* - *бог* и *dike* - *праведности*) сковао је Готфрид Вилхелм Лајбниц и значи оправдање Бога. Аргумент да Бог не може да спречи зло имплицира да Бог није свемоћан, а уколико не жели да га спречи, значи да Бог није добар. Теодицеја покушава да докаже да је вера у Бога оправдана. Не доводећи у питање чињеницу да Бог постоји, она покушава да докаже да је постојање Бога „компатибилно са чињеницом да у свету постоји и зло“ (Свенсен 2006: 42).

У филозофској мисли размишљање о злу има дугу историју. Већ је Плотин сматрао, а касније и Августин и Тома Аквински, да зло нема сопствено биће, већ да је зло одсуство, одн. недостатак доброг, *privatio boni*. Питање зла треба посматрати антрополошки, тј. са становишта човека, да ли је човек по природи зао. Дакле, не да ли зло постоји, већ зашто људи чине зло. Тома Аквински сматра да морално зло треба приписати слободној вољи (уп. Свенсен 2006: 48). Ово мишљење налазимо и код Платона који у својој *Држави* каже да „кривица за зло припада ономе који бира, а не богу“ (цитирано према: Свенсен 2006: 47). Кант такође сматра да корен зла треба тражити у слободној вољи. Без слободне воље не бисмо имали кога да кривимо, јер се природа не може кривити са моралног аспекта (Свенсен 2006: 114). Теодицеја Иринеја Лионског потпуно је супротна од овог схватања зла по којој човек зло бира слободном вољом, па је за сва зла на свету крив човек док је Бог невин. Иринеј, пак, сматра да је и сам Бог крив за зло, јер је човека сместио у свет који се састоји од добра и зла и пустио га да „сазри и оствари своје савршенство“ (цитирано према: Свенсен 2006: 50). Тај свет створен је да из човека

извуче и развије оне људске особине које ће га припремити и учинити вредним спасења.

Августин је сматрао да све што изгледа као зло у ствари је добро зато што је то неопходан део целине која је добра (Свенсен 2006: 54). То што је Бог допустио природно зло, не чини га мање добрим, јер то зло доноси веће добро. Крај Гетеове драме о Фаусту сугерира управо ову чињеницу, да је Бог у суштини добар, иако дозвољава постојање зла у свету. Зло у крајњем исходу служи произвођењу доброга.

Сличну констатацију налазимо и код Лајбница на кога се Гете ослањао пишући *Фауст*. „Дозволити зло, као што Бог чини, највећа је доброта“ (цитирано према: Свенсен 2006: 58) пише у својој *Теодикеји* Лајбниц. Полазећи од Божје добротe Лајбниц је изнео смелу тезу да је овај свет најбољи од свих могућих светова. Лајбниц није порицао постојање зла у свету и настојао је објаснити његову сврху. Да не постоји зло, људи не би били свесни доброг. Зло може бити подстицај за усавршавање. Пошто је добар, Бог је одлучио да створи свет у коме у највећој мери претеже добро над злим. Свет који је настао, иако садржи зло, има много више добра него зла од било ког другог могућег света, а зло које садржи не пружа доказ против Божје добротe (уп. Расел 1998: 533). По Лајбницу, добро је логички везано са злом. Зло је у функцији добра. Оно што је у посебним случајевима зло за целину може бити добро.

Говорећи о људској природи, Хобс полази од тврдње да се људи рађају зли. По њему, несавршена људска природа узрок је стању *bellum omnium in omnes*. Постоје, међутим, и супротна гледања, да је човек у суштини добар, а која заступају Џон Лок, Жан Жак Русо, Дени Дидро. Према Русоу људи се рађају слободни, једнаки и без предрасуда, али их цивилизација потпуно преокрене. Русо за зло не криви ни Бога ни људску природу, већ цивилизацију, или тачније цивилизованог човека (уп. Свенсен 2006: 79). Зло, дакле, настаје у сукобу између „цивилизацијског“ и „природног“. И остали просветитељи веровали су у природјену доброту људи и њихову способност да поправе морал (Пери 2000: 200). Хуманитаризам просветитеља почивао је на уверењу да су људска бића обдарена добронамерним осећањима једних према другима и да је врлина у основи људске природе (Пери 2000: 207).

Немачка Класика преузела је веру просветитеља у доброту човека. Гете је био прожет идејом хуманитета. Идеал немачке Класике, чији је узор била грчка антика, био је да човек „развије све своје стваралачке снаге како би помогао људима и допринео добру целокупног човечанства“ (Константиновић 1987: 8). Тај став вуче корене од софиста, а касније и просветитеља, који су сматрали да човек не треба да спекулише о принципима универзума који су за људски ум недокучиви, већ појединац треба да унапреди себе и да тражи практично знање које просвећује људска бића и даје им контролу над својим окружењем. То је уједно и крајњи смисао човековог постојања. Овакав идеал хуманитета видљив је у завршној сцени другог дела *Фауст*.

Размотримо сада питање зла и улогу коју Мефисто као носилац принципа зла треба да одигра. Та улога јасно је дефинисана у сцени *Пролог на небу* која представља кључ за разумевање читаве драме. Да нема Пролога, који повезује оба дела драме о Фаусту, сваки део би се могао сматрати засебном драмом. Наглашавајући стилске разлике између првог и другог дела, Мојашевић напомиње да је један део углавном писан у стилу *Sturm und Drang*, а други у стилу Класике, помешаним са стилем Романтике (уп. Мојашевић, 1991: 183). Гете је чак помишљао да „Фауста“ након првог дела уопште не настави. Како на крају првог дела драме питање исхода опкладе између Господа и Мефиста и између Фауста и Мефиста остаје отворено, Гете је ипак одлучио да своје животно дело уобличи до краја. Тек на крају другог дела заокружује се драма, тако да, садржински гледано, Пролог више припада другом него првом делу драме. То је његова функција у оквиру целог певања.

Гете полази од хуманистичко-просветитељске вере у доброту човека. Вера у човека изречена у Прологу провлачи се кроз читаво дело о Фаусту и кроз сва његова лутања и грешке. Та непоколебљива човечност остаће у Фаусту и када га Мефисто буде наводио на страшне грехе. Пол Рекат полази од тога да у Гетеовом *Фаусту* вера у човека не произилази из хришћанског веровања – Фауст ће се у разговору са Гретом дистанцирати од њега – већ из вере у доброту као божји дар (уп. Рекат 1972: 44). За немачку Класику карактеристична је критика хришћанства. Она полази од става да је у античкој грчкој култури постојао склад између природе и човека, а да је доласком хришћанства тај склад нарушен.

Фауста је Гете приказао као човека који греша из високих људских побуда, човека који трага за истином и смислом живота. Фауст на латинском значи Срећко. Бог је изабрао Фауста, али Фауст тога уопште није свестан. Он следи сопствене нагоне, живи у складу са својим бићем, но у свему што ради, он дела као слуга Господа. Јер у тежњи за знањем која му је урођена, делује Господ (уп. Даур 1950: 14).

Пролог почиње певањем арханђела Рафаела, Габриела и Михаила, који хвале природу и све што у њој настаје. Они се диве супротностима које држе свемир на окупу:

несхваћљив али прејун дражи

великих дела играје дан (Фауст, 1999: 15, стих 259, 260).

У Прологу се отвара драма светског збивања, помињу се велики закони постања и нестајања у природи. Најпре се помиње сунце, светлост, земљина ротација и смена дана и ноћи, муња и гром. У међусобном садејству свега тога исказује се огромна стваралачка снага живота, „дивна кô у први дан“ (Фауст 1999: 16, стих 280). Јоachim Милер је приметио да је у овим свечаним и заносним акордима погођен тон који до краја драме неће утихнути. Тај величанствени акорд стварања заступа божји глас (уп. Милер 1955: 260). Гете се држао назива који је дат у *Књизи о Јову* и свог протагонисту није назвао Бог, већ Господ. За ђавола Гете је изабрао стари хебрејски назив Мефисто, што у преводу значи „рушитељ доброг,

уништитељ доброг“. Мефисто је један од анђела који је „отпао“ од Бога и сâм је некад певао хвалопојке свемоћној лепоти природе. Сада, демонстрирајући самоумишљени сопствени значај и тежину, непозван извире из мрака и нарушава хармонију велелепних тонова анђела:

*Кад си већ, Боже, ојети амо сврашио
да иишиаш како смо и шћа све ново има,
а наклоности ми досад обично ниси крашио,
ево и мене заједно са свима.* (Фауст 1999: 16, стих 281-284)

Ђаволу се не допада ништа што је Бог створио, ништа му није „по-таман“ (Фауст 1999: 17, стих 305), он сматра да је све „јад и беда“ (Фауст 1999: 17, стих 306):

*Ја нишћиа не знам рећи о сунцу и васиони;
видим једино људе и како се иаише они.* (Фауст 1999: 16, стих 289, 290)

Оно што ђаволу изнад свега смета јесте то што је човек од Бога добио разум који не користи за узвишене циљеве, већ за свакојаке окрутости:

*он зове умом ишо, а ума сав му смер
да буде зверскији но свака звер.* (Фауст 1999: 16, стих 295, 296)

У својој умишљеној величини Мефисту човек, „земљин мали бог“ (Фауст 1999: 16, стих 291), делује смешно и он га исмева поредећи га са скакавцем који скаче, пада и „гура нос у свако смеће“ (Фауст 1999: 16, стих 302). Ова формулација „земљин мали бог“ среће се и код Лајбница. Мефисто деградира човека тиме што га пореди са животињом. Ова зооморфизација човека подсећа на Аристотелову тезу да је човек *zoön logikon, animal rationale*, и да је *ratio* оно што га суштински разликује од животиње. Мефисто жали људе, јер никад не могу достићи оно за чим теже. Бог се не осврће на ове примедбе и позива се на свог „слугу“ Фауста, човека никада задовољеног у тежњи ка највишем сазнању. Слуга, на немачком *Knecht*, у Лутеровом преводу Библије означава зависника, штићеника. То је иначе реч из Старог завета и означава Божјег изабраника и тако се називају и Мојсије и Давид. Господ, дакле, жели да на једном примеру покаже биће човека, но на само помињање Фаустовог имена Мефисто подругљиво одговара:

*Збиља, на чудан начин он вас слуша!
Та луда храну неземаљску куша.
Све ври и кључа, у даљину жуди,
ујола свесћан оног од чеџ људи;* (Фауст 1999: 17, стих 311-314).

И док Мефисто презире људски род, Господ зна да свака заблуда човека ипак води на прави пут и Гете на овом месту прави једно лепо поређење да Бог верује у људе, као што и баштован верује у дрвеће које ће у будућности донети плодове (в. Фауст 1999: 18, стих 322, 323). Фауста ће, дакле, Бог неговати као баштован цвеће и клицу доброте у човеку одржавати у животу. Гете на појединачном случају доктора Фауста жели да прикаже општељудску природу. Појединац је, дакле, представник целе врсте. Људски род је попут „дрвцета“ (Фауст 1999: 18, стих 322) у башти,

он је укореењен у земљи, расте, зелени, цвета и даје плодове. Управо ове плодове Мефисто жели да придобије за себе и да натера Господа да се у њих разочара (уп. Даур 1950: 18). Стога Мефисто нуди опкладу:

А да л' бисте се кладили у што?

Изгубићете њега ви, да знате,

ако ми само доуштите даће

да својом стиазом водим га у зло. (Фауст 1999: 18, стих 324-327)

Емил Штајгер сматра ову молбу сувишном јер зло не може победити. Гете не пориче постојање зла, али му одриче моћ да однесе коначну победу. Мефисто свакако има дозволу да заведе људе, да их наведе на свој пут, наравно под условом да они желе да га следе. Сам Бог му је ту улогу доделио. Самим тим што Мефисто не схвата да се Бог њиме олако служи, јер умишља да може да оствари своје циљеве, он полаже право на Фауста (уп. Штајгер 1962: 329). Још бесмисленија је опклада коју нуди. Поставља се питање да ли Бог може да се клади са Ђаволом будући да он, ипак, припада његовим слугама и служи да би испунио вишу небеску вољу. За Вернера Келера опклада коју нуди Мефисто такође је упитна. По њему остаје отворено питање да ли Бог заиста пристаје на понуђену опкладу. Сам Мефисто у то верује, или се претвара да верује, док је с друге стране очигледно да Господ не помиње ништа што би се могло тумачити као прихватање опкладе. По Дауру (Даур 1950: 18) Господ прелази лежерно преко ње подједнако као и преко Мефистовог подругливог тона. Господ Мефисту даје слободу да одигра улогу „задевача“ (Фауст 1999: 19, стих 354) која му и припада, док истовремено потпуно самоуверено изјављује да Фауст не може вечито остати на странпутици. Јер Фауст је, као што смо нагласили, тип човека који се не да лако завести и који не испушта из вида више циљеве и не заборавља своју бољу природу. Бог тиме предсказује Мефистов пораз, но ипак се упушта у, рекли бисмо неравноправну игру, самим тим што противник не одређује правила и што је исход унапред познат. Мефисто се јавља као комична фигура несвесна своје беспомоћности у божјим рукама. Неки критичари замерају Господу да крши основне постулате Божје љубави и правде тиме што усуд једне људске душе ставља на коцку. Вернер Келер наглашава да уколико Господ са апсолутном сигурношћу зна коначни исход, наглашен у стиховима:

Мушито и збркано он сада служи мени,

ал' њути јасноће водим његов ход. (Фауст 1999: 18, стих 320, 321)

није поштено од њега да склапа опкладу са Ђаволом, јер недостаје неизвесност, која захтева стварну драмску напетост (Келер 1974: 387). Господ зна да ће му Фауст „мутно и збркано“ служити читав живот, да ће грешити, али ће на крају свог овоземаљског пута, ипак, испунити Божје провиђење.

Речи Господа:

Док је на земљи и ходи измеђ људи

нека ти није забрањено што. (Фауст 1999: 18, стих 328-329)

указују на ограничење које се односи на Мефиста. При томе, Мефисто самог себе ограничава, јер се он, како каже, ионако интересује за људе само за њиховог живота. При том, он себе пореди са мачком која јури само за живим мишем, и то не да би се поиграла с њим, а потом га пустила, већ да би га појела:

*Е, хвала вам; јер када умре ко
За њега ја не марим ионако.
Највише волим обрашчиће румене.
На лешеве не позивајте мене;
ко мачка с мишем, и ја тако.* (Фауст 1999: 18, стих 331-335)

Моћ Ђавола да искуша човека завршава се животом човека на земљи. По Келеровом мишљењу то указује на Мефистову подређену позицију у односу на Бога. Одлуку о његовој коначној судбини – да ли ће га спасти или проклетити – доноси Бог и то на оном свету, али регистар на основу кога се ова одлука доноси завршава се животом човека на земљи. Духови зла не располажу моћи да једну душу након смрти одведу у нову грешку и искушење (Келер 1974: 390). Смрт аутоматски ослобађа човека опасности искушења. Стих *Док је на земљи...* подвлачи да Ђаво мора да служи Богу, али у крајњем исходу не одлучује ни о чему. Ограничавање на овоземаљско може се интерпретирати као увертира у Мефистов коначни пораз и Фаустово избављење након смрти. У Прологу Гете јасно показује намеру да свога јунака спасе, што се темељи у предсказању Господа у стиховима:

ал' њуш јасноће водим његов ход. (Фауст 1999: 18, стих 321)

као и у стиховима:

*нагоном мушним вучен, добар човек
јравога њуша свој је свестан док.* (Фауст 1999: 18, стих 341-342)

Дакле, након земаљског живота човека Мефистов мандат се завршава. Овде се поставља питање о постојању пакла. Ако је Мефисто из Пролога само искушеник на земљи, који није у стању да утиче на људски живот ван оностраног, то нам говори да пакао, по Гетеовом виђењу, не постоји. Такође, у Гетеовој драми ништа не указује ни на постојање чистишта. Ни сам Фауст се не боји оностраног. За њега је овај свет већ пакао. Живот за Фауста значи одрицање. Мефисто је неопходан елемент у људском развоју, јер да њега нема човек не би знао шта је добро. Тек уз помоћ зла као антипода доброг човек постаје свестан доброг. Ово објашњење има своје корене код Лајбница по коме је зло само део доброг и не поседује сопствену моћ. У том смислу би се могло интерпретирати да пакао не постоји и да Мефистово дејство мора бити ограничено на земљу.

Осврнимо се сада на ову тврдњу да је зло у функцији доброг. Лајбниц је био заступник теодицеје целине. Он у својој *Теодикеји* пише да природно и морално зло постоји зато што доприноси остваривању већих добара или спречавању већег зла (Свенсен 2006: 58). Према Лајбницовом мишљењу велика добра логички су везана са извесним злом (Расел 1998: 533).

У том смислу може се оправдати постојање Ђавола који служи оствари-вању виших циљева. Гетеов Господ у Прологу каже:

*Човекова делатности и одвећ лако клоне,
он зачас у мир безуслован шоне;
стиоџ радо на пути дајем му друџара
штио подстииче, ште шако, иако ђаво, стивара.* (Фауст 1999: 19, стих 355-359)

И сам Мефисто признаје у разговору са Фаустом да је он:

*Део снаге сам која вазда
жели да швори зло, а увек добро сазда* (Фауст 1999: 59, стих 1393, 1394).

Мефисто, заправо, мимо своје воље доприноси развијању ствара-лачких снага у човеку. „Ако његово старо, јеврејско име Мефистофелес и значи „рушилац доброга“ он уствари учествује у стварању доброга, као нужна негација у дијалектичком јединству супротности у њиховом ве-читом кретању“ (Мојашевић 1991: 167). На свој начин Ђаво постоји да би се Божји план остварио, он мора да суделује у Божјем „плану спасења“, он је наиме покретач и неко ко ремети мир човека и у ту сврху је додељен човеку чија делатност „одвећ лако клоне“ (Фауст 1999: 19, стих 357). Тако се зло у бити мора схватити као рука која покреће светску историју и светско збивање. Иако Ђаво, који прижељкује зло, он заједно са Богом суделује у стварању доброг. На тај начин Мефисто се уклапа у Божји план. Али он не увиђа да је неопходан за остварење Божанског реда. Бог се поиграва са њим дајући му слободу да своју срећу окуша на Фаусту, који репрезентује човека који тежи (*homo aspirantus*). Ђаво, дакле, у оквиру Божјег плана има тачно утврђену функцију, коју међутим он сам не одређује. Он је такорећи против своје воље животни принцип. Он може да наводи људе да чине зла дела, али ће увек постићи супротно од своје намере. Он у ствари поспешује развој иако користи деструктивне снаге. Управо то уверење Господ у Прологу изражава када каже да је Фауст у свом мрачном пориву ипак свестан правог пута:

*Лейо, по свом поштиуај! Одводи
шај дух од праисконског врела,
можеш ли да га појмиш, у понор са њим ходи;
ал' застиаћеш и поштићена чела
мораћеш најзад признаши и сам:
нагоном мушним вучен, добар човек
правога пути свој је свестиан до век.* (Фауст 1999: 18, стих 336-342)

Мефисто може Фауста са праисконског врела да одведе у поноре. „Праисконско врело“ јесте дух живота, покретачка снага свега. Као што је о себи говорио као о баштовану, Господ сада говори о томе да Фаустову душу прожима праисконско врело, оно га покреће на живот. „Праисконско врело“ има утемељење у Аристотеловој метафизици. Према Аристотелу све постојеће има сврху у самом себи (телеологија), при чему

је та сврха унапред дата. Аристотел то назива *ентелехија*, која подразумева кретање ка циљу који је одређен унутрашњом сврхом. Ентелехија означава непрестану делатност, усавршавање, вишу енергију која свој циљ носи у себи за разлику од материје која у себи носи само могућност постојања. Ентелехија је заправо душа тела. По Дауровом тумачењу „праисконско врело“ је божји дар и у њему се скрива мисија за коју је човек позван (уп. Даур 1950: 20). Иако човек лута, нагон душе у њему самом је свестан. Слепи нагон који смело иде ка циљу, Даур пореди са Фаустовим слепилом у завршној сцени другог дела драме. Том нагону који извире из праисконског врела сам Господ може да поврати чуло вида, када Фауст иако ослепео, гледа у будућност. Тек тада испуњава мисију која му је предодређена у искомском врелу.

„Нагон мутни“ својствен је самој природи човека. Човек мора на свом путу да се издигне до хуманости, да достигне јасну свест о себи и свету. Стога је прави пут онај који води „праизвору“. Добро и зло код Гетеа не стоје у радикалној супротности, већ су у тесној вези и садејству једно са другим, као што је то у свом говору о Шекспиру 1771. године формулисао: „То што називамо злим само је друга страна доброг и оно је неопходно за постојање добра и део је целине“ (цитирано према: Милер 1955: 263). У том смислу у драми о Фаусту зло као историјски неопходног покретача треба схватити као лутање. По Милеру лутање је само друга страна стремљења. Заблуде су за Гетеа само заобилазни путеви који нужно воде људском развоју. Лутање човека који тежи никада није поништење његове тежње, већ приближавање стварности. И заблуда у тежњи означава добит у спознаји (Милер 1955: 261, 262). Господ каже:

Дођод за нечим ишежи, човек блуди. (Фауст, 1999: 18, стих 330)

Зло се у драми о Фаусту може схватити као заблуда која покреће људе. Заблуде и грешке појединца Бог је у свом плану у подједнакој мери предвидео као и његове добре особине и добра дела. Мирко Кривокапић (Кривокапић 1999: 566) у поговору за драму *Фауст* напомиње да су у Прологу моралне категорије добра и зла замењене категоријама трајне тежње и „мира безусловног“ (Фауст 1999: 19, стих 356). „Лењи мир“ је неопростив грех (Кривокапић 1999: 555). И сам Фауст каже:

Ако ме икада сколи лењи мир

Нека ми сместиа дође крај! (Фауст 1999: 73, стих 1777)

Иако Господ изражава уверење да ће Фауста спасити, Мефисто прихвата опкладу:

За оикладу ме своју није страх.

*Кад досјем коначно до циља
дозволиће да закликћем од миља.*

*Пузиће мени он и јешће прах,
као рођака моја, чувена она змија,*

и још ће све што да му прија. (Фауст 1999: 19, стих 343-350)

Ово подсећа на теолошке представе. По хришћанском схватању у змији је оличен Ђавољи дух. Луцифер је искварио Адама уз помоћ змије.

Змију је стога Бог осудио да вечно пузи и да једе „прах“. Проклетство којим је Господ казнио змију, треба и Фауст да окуси. „Прашина“ овде имплицира у највећој мери замислив антипод „праисконског врела“ и означава подлост, грубост и злобу (Келер 1991: 389).

Са неба, преко земље, до у јако! (Фауст 1997: 17, стих 252) Овим речима завршава се сцена „Предигра у позоришту“ која претходи „Прологу на небу“ и у којој директору одговара Господ, комичном лику Мефисто, песнику лик Фауста који се у Прологу не појављује, али се о њему преговара. Ове речи могу да наведу на помисао да се драма о Фаусту мора завршити Фаустовим проклетством, што ипак није случај када дочитамо драму. Фаустов спас је, дакле, већ наговештен и зацртан у Прологу. Бог и Ђаво су сложни да је Фауст тај који треба да буде пример вредности, односно безвредности људског рода. Осим тога, у Прологу се сугерира да је Ђаво само божји слуга и да ће Фауст лутати, али неће заувек залутати. Пролог, дакле, предсказује по Фауста повољан исход.

На крају другог дела драме Фауст умире. Мефисто није успео да Фауста затекне у чулном уживању. Фауст није нашао срећу у тренутном задовољењу, већ у предосећању будућности. На крају другог дела Фауст је слепи стогодишњак који умире задовољан јер ће на исушеној морској обали коју је добио за заслуге почињене цару, живети људи. О његову душу отимају се анђели и ђаволи, при чему анђели односе победу. Крај драме, у коме Фауст животном бесмислу супротставља смислену људску делатност и тако искупљује грехе и спасава се, изазвао је велике контроверзе. У сцени исушивања обале неки интерпретатори виде жељу за моћи и поседовањем и тежњу ка божанском, док други сматрају да се код Фауста буди алтруистичко осећање. Фауста, ношеног мегаломанском идејом и тежњом за трајањем, заправо чини срећним то што се стварајући, градећи, приближава Богу. Свакако је Фаустово држање амбивалентне природе, јер он нагони људе да раде за њега:

Мами и миши, ђреши, шуци

Или их обилно награди! (Фауст, 1999: 521, стих 11909, 11910)

Гете је имао позитиван однос према стремљењу ка божанском (Крајгер 2011: 57). На крају драме се и каже да је онај ко тежи нечему вредан спасења. Према другим тумачењима, Фауст ту на обали спознаје границе својих људских могућности. Фауст не тежи више спознаји божанског, превазилази егоизам и срећним га чини то што ће људима подарити животни простор. Увидевши границе људског бивствовања, Фауст стиче услов да од Бога буде помилован.

Овде долазимо до питања да ли сваки човек који тежи нечему може и треба да буде помилован иако је чинио тешка злодела. Фаусту се на душу стављају преваходни греси почињени према Грети. Због њега је најпре нехотице отровала мајку средством за успављивање које јој је Фауст дао како би могао да се ушуња у њену собу. Потом Фауст у двобоју убија њеног брата који је бранио сестрину част, и најзад, због осуде средине Грета убија ванбрачно дете са Фаустом због чега бива осуђена на смрт.

Веру да ће Фауст бити спасен коју је Господ у Прологу изрекао, потврђују завршне сцене другог дела трагедије. Овде бисмо се могли осврнути на учење Св. Августина које би могло бити од значаја за разумевање Гетеовог поимања добра и зла као и божје милости. Августин је у почетку био одушевљени присталица манихеизма (учења које спаја зороастризам и гностику са елементима раног хришћанства, а чији је оснивач био Мани (216-277), персијски верски учењак). Манихејци су све догађаје у свету тумачили као борбу између добра и зла, светла и таме, духа и материје. По њиховом уверењу, Бог је творац свега духовног и доброг и симболише га светлост, док од Сатане потиче све материјално и зло и његов симбол је тама. Приликом сусрета са бискупом Фаустом Манихејским Августин није успео да добије задовољавајуће одговоре о смислу живота, те убрзо након тога напушта манихеизам и прима хришћанство. У својим *Исповестима* (*Confessiones*) Августин износи доказе који побијају манихејско учење. Суштина тих доказа је да нема дуализма. Бог је један, вечан, апсолутно савршен. Будући да је Бог добар, све што је створио такође мора бити добро. Што се тиче греха, он проистиче из слободне воље. Адам је поседовао слободну вољу и узевши јабуку починио је прародитељски грех и пренео га на све потомке. Дакле, сви људи су грешни, а само Божја милост може спасити човека од проклетства. Бог је, сматра Св. Августин, поделио човечанство на изабране и на проклете, али не због њихових заслуга или грехова, већ по својој вољи (Расел 1998: 335) Према његовом мишљењу „проклетство доказује Божју правичност; спасење Његову милост. И једно и друго подједнако показују Његову доброту“ (према: Расел 1998: 337). Гетеов Фауст Божји је изабраник и иако грешан као и цео људски род бива спасен само милошћу Божјом. У реформаторском погледу на свет Бог у својој милости опрашта сваки грех уколико је задовољен захтев за покајањем.

Према другим тумачењима Фаустов спас не произилази из хришћанске представе о спасењу душе. Говорећи о спасењу душе Маркус Крајгер је дао различите опције тумачења зашто Фауст на крају ипак бива спасен. Прва подразумева *apokatástasis pantôn* (гр. „поновно стварање свега“) и води порекло од Оригена, хришћанског учитеља и реформатора александријске школе из III века н.е. Према овом учењу сва бића, укључујући Ђавола, бивају спасена и поново сједињена с Богом, а потом уведена у нови циклус стварања. Гете је био упознат са Оригеновом „теологијом љубави“ (Крајгер 2011: 28, 29).

По другој опцији Фауст бива спасен јер његов тежња за делатношћу до самог краја не посустаје. Ово објашњење има потпору у Аристотеловом појму ентелехије и Лајбницовим монадама. По Гетеовом схватању душа је ентелехијска монада која тежи да свој потенцијал оствари кроз непрестану активност (уп. Крајгер 2011: 38). Монаде су по Лајбницу супстанце у универзуму и њихов број је бесконачан. Свака монада је једна душа и свака је бесмртна. Монада је једноставна супстанца која са другим монадама твори све ствари у универзуму које нису ништа друго до

ЛИТЕРАТУРА:**Примарна литература:**

Гете, Јохан Волфганг: Фауст, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад/Гетеово друштво у Београду, 1999. (превод: Бранимир Живојиновић).

Goethe: Faust, Verlag C.H. Beck, München, 2005.

Секундарна литература:

Даур 1950: Daur, Albert: Faust und der Teufel, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg

Келер 1991: Keller, Werner: Aufsätze zu Goethes „Faust I“, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Коблик 1976: Koblick, Helmut: Goethes Faust I, Diesterweg, Frankfurt a.M.

Константиновић 1987: Константиновић, Зоран: Немачка књижевност 2, Свјетлост, Сарајево/Нолит, Београд.

Крајреп 2011: Kraiger, Markus: Erlösung in Goethes *Faust*: Deutungskonflikte, Philosophische Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, 2011, магистарски рад (http://www.mythos-magazin.de/methodenforschung/mk_faust.pdf - 01.11.2012.).

Кривокапић 1999: Кривокапић, Мирко: Опште напомене, у: Ј.В. Гете: Фауст, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад / Гетеово друштво у Београду, 543-568.

Мојашевић 1991: Мојашевић, Миљан: Немачка књижевност. Доба просветитељства, класике и романтизма, Научна књига, Београд.

Милер 1955: Müller, Joachim: Wirklichkeit und Klassik, Verlag der Nation, Berlin.

Рекаг 1972: Requadt, Paul: Goethes Faust I, Leitmotivik und Architektur, Wilhelm Fink Verlag, München.

Пери 2000: Пери, Марвин: Интелектуална историја Европе, Clio, Београд.

Расел 1998: Расел, Берtrand: Историја западне филозофије, Народна књига - Алфа, Београд.

Шене 1994: Schöne, Albrecht: J.W.v. Goethe: Faust-Kommentare, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M.

Свенсен 2006: Свенсен, Лаш Фр. Х.: Филозофија зла, Геопоетика, Београд.

Штајреп 1962: Staiger, Emil: Goethe, Band II, Atlantis Verlag, Zürich.

Трунц 1967: Trunz, Erich: J.W.v. Goethe – Werke, Kommentare und Register, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band III, Dramen I, Christian Wegner Verlag, Hamburg.

Aleksandar Đokanović

DAS BÖSE IN GOETHES DRAMA FAUST

Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit wird die Frage wie Goethe in seinem Drama *Faust* das Theodizee-Problem sieht, d.h. warum das Böse in der Welt existiert, erörtert. Wir werden uns auf die Szene „Prolog im Himmel“ sowie auf die Schlüsselszenen des *Faust* beschränken, da in ihnen die im Prolog gestellten Fragen beantwortet werden. Im Prolog ist der metaphysische Rahmen für das ganze Drama gesetzt und er ist zugleich von Schlüsselbedeutung für das Verständnis des ersten und zweiten Teils der Tragödie. In der Arbeit wird weiterhin die Rede von der Errettung der Seele sein, d.h. warum Faust trotz Untaten am Ende des Dramas erlöst wird. Zurückgegriffen wird dabei insbesondere auf den Einfluss von Gottfried Wilhelm Leibniz auf die Gestaltung von Goethes Faust. Umso mehr, da Goethe im großen Maße sich an die Thesen, die dieser Philosoph in seinem Werk *Essais de théodicée* gestellt hat, anlehnte.

Schlüsselwörter: das Böse, Theodizee, Das Buch Hiob, Leibniz, Errettung der Seele, Wette

Примљен децембра 2012.

Призваћен за штампу јануара 2013.