

REFLEKSI ISLAMSKOG UČENJA U ROMANU PATNJE MLADOG WERTHERA J. W. GOETHEA – MOGUĆI INTERPRETACIJSKI UVIDI

Mirsad KUNIĆ – Amel SULJIĆ

ABSTRACT

U ovom radu bavit ćemo se uticajem *Kur'ana* i islamske misli u cjelini na književno stvaranje Goethea u romanu *Patnje mladog Werthera*. Analizirat ćemo i predstaviti najznačajnije segmente Goetheove filozofije i književne poetike koja se razvijala pod uticajem islamske misli: odnos ovozemaljskog i onozemaljskog, pragmatičnost, značaj prirode u poimanju Boga i razumijevanju svijeta, sudbinsko određenje ljudske egzistencije.

Cljučne riječi: Goethe, religija, islam, sufizam

REFLECTIONS OF THE ISLAMIC THOUGHT IN THE NOVEL THE SORROWS OF YOUNG WERTHER FROM J.W. GOETHE – POSSIBLE INTERPRETATIONAL INSIGHTS

In this work, we will deal with the influence of the Qur'an and Islamic thought as a whole on the literary creation of Goethe in the novel *The Sorrows of Young Werther*. We will analyze and present the most significant segments of Goethe's philosophy and literary poetics that evolved under the influence of Islamic thought: the relation between worldly and otherworldly, the pragmaticity, the importance of nature in the understanding of God and understanding the world, the destiny of human existence.

Keywords: Goethe, religion, Islam, Sufism

Dvije su se stvari morale susresti da bi se vrijednosti islamskog učenja i islama kao svjetonazora našle u fokusu Johana Wolfganga Goethea: jedna je sadržana u tome da je cijelo osamnaesto stoljeće u Evropi bilo nošeno prosvjetiteljskom idejom učenja i spoznaje (vanjska), sljedstveno tome, potrebom za upoznavanjem i razumijevanjem *Drugog*, napose orijentalnog islamskog *Drugog*, a druga je sazrijevala i dolazila iznutra (unutrašnja), te se nametala kao piščev svjetonazor, koji će naprosto sazrijevati kao onaj koji je bio veoma blizak, u mnogo čemu podudaran vrijednostima islamskoga učenja, u najširem smislu riječi.

Sada je već sasvim poznato da je mladi Goethe do 1774. godine kada je objavio roman *Patnje mladog Werthera* imao određene spoznaje o islamskome vjerovanju i o islamu kao učenju i svjetonazoru. Postepeno upoznavanje osnovnih postulata islamskoga vjerovanja i učenja započelo je još 1705. godine, kada se pojavilo djelo protestanta Hadriana Relanda *De religione Muhammedica*, zatim se nastavilo preko životopisa o Poslaniku Muhamedu (*La Vie de Mahomet*) Henri Comta de Boulainvilliersa, do neizbježnog francuskog prosvjetitelja Voltairea i njegovih stihova i dramskih djela posvećenih Muhamedu. Posebno su njemački pisci, filozofi i prevodioci u drugoj polovini XVIII stoljeća pokazivali naklonost prema temama islama, to se prije svega odnosi na Leibniza, Lessinga i Herdera. Štaviše, lično Herder je, kako navodi Katharina Mommsen, „vrlo rano, možda čak i u zimu 1770/71. dok je Goethe bio u Strasburgu, potaknuo Goethea na čitanje *Kur'ana*“ (Mommsen 2008: 44)

Ništa manje važan za mladoga pisca nije bio i prvi prijevod *Kur'ana* sa arapskog Davida Friedricha Megerlina pod naslovom *Turkische Bibel* (*Turska Biblija*), koju je sam prevodilac nazvao 'knjigom laži'. Goethe je ovaj prijevod pun mržnje i predrasuda (kao da je nastao u srednjem vijeku!) nazvao jadnim i, možda baš zbog toga, sam se još više okrenuo proučavanju svete knjige Muslimana. Pozitivan i afirmativan odnos prema temama islama dovest će do toga da će još uvijek mladi pisac islamske teme inkorporirati u svoja rana djela, i, što je još značajnije, njegov će se misaoni svijet i sistem poetičkih vrijednosti oblikovati pod uticajem istih.

Misija Poslanika da djeluje u svijetu, prenosi i tumači jednu Jedinu Istinu (nasuprot kršćanskom asketizmu i kontemplaciji), učenje o jednom Bogu, mnogobrojni citati iz *Kur'ana* koji pozivaju ljude „da u

prirodi prepoznaju svemoć Božiju“ (Mommsen 2008: 65), ljubav a ne strah od Boga, ljubav prema ženi i erotsko kao sredstvo razumijevanja i tumačenja Boga u ovozemaljskom prostoru, samo su neke karakteristike islamsko-sufijskog poimanja religijijske prakse koje su Goetheu bile bliske i koje je pisac inkorporirao u svoja djela, ili ih je prethodno (kada govorimo o sufizmu) sam izgradio na sličnim osnovama te ih kasnije, upoznavajući se s njima, prihvatio i proširio u „divanskoj fazi“ stvaranja.

Goethe u svojoj pjesmi *Pjesma o Muhamedu*, poput Herdera koji piše o sličnosti Muhamedovog sna iz *Noćnog putovanja* i pjesničke misli, „izražava osjećaj vlastitog poziva pjesnika“ (Mommsen 2008: 61). Za njega je poslanstvo usko povezano sa samim pisanjem. Ne radi se kod Goethea o čisto teoretsko-filozofskom poimanju sličnosti, kao kod Herdera, koji kaže:

„Zar nisi nikad osjetio kako se gubi prostor i vrijeme? Kakve su to samo nebitne stvari, samo sijenka spram onoga što duša jesete? Kako je samo do ove duše da stvori prostor, svijet i vrijeme, kako i gdje to ona želi? I da si to samo jednom u svom životu osjetio probudio bi se za tren i tamni ostaci tvog sna učinili bi da se zakuneš da si noći prespavao, snio i činio: - zar bi ti onda Muhamedov san kao san mogao biti i jedan tren besmislen?“ (Mommsen 2008: 60-61)

Svojevrsno ontološko povezivanje poslanstva i književnoumjetničkog stvaranja kod Goethea se afirmira kroz etičke i pragmatične osobenosti pjesništva kao poslanstva. *Pjesma o Muhamedu*, pored teme o Paslaniku, definira i filozofsko-teoretski književni orijentir Goethevog stvaralaštva koje se bazira na činjenici da je Goethe pisanje smatrao posebnom djelatnošću: „Božijim poklonom, ali koja je za njega istovremeno bila i obaveza i zadatak, nalog od Boga“ (Mommsen 2008: 71). Mommsenova dalje elaborira:

Posebno u posljednjim stihovima *Pjesme o Muhamedu* postaje jasno, kako Goethe u čitavoj pjesmi iskazuje i svoj lični životni stil. Na isti način prihvatao je svoj zadatak, svoju službu pjesnika: da za ljude djeluje kao za svoju braću, da ih oduševljava, i uvodi u jedan uzvišeniji život. (Mommsen 2008: 71)

Njegova djela nemaju primat estetskog čina već i, kako smo rekli, prosvjetljenja samoga čitaoca u smislu prenošenja isitine i višeg stupnja razumijevanja vlastitog identiteta i svijeta koji ga okružuje. Takvi pasaži u *Patnjama mladog Werthera* vrlo su česti, od pouka

koje se kreiraju kroz moralne dileme o društvenim odnosima do univerzalnih razmišljanja o čovjekovoj individualnoj poziciji u svijetu. Taj pragmatični moralno-etički dio romana najčešće se, u romanu *Patnje mladog Werthera*, ogleda u konkretnoj kritici plemićkog staleža koji svoj „ugled“ izgrađuje bježeći od „običnih“ ljudi, stvarajući lažnu auru veličine:

Znam dakako da nismo isti, niti možemo biti isti, ali zato mislim da onaj koji smatra potrebnim kloniti se takozvanoga prostog svijeta, radi čuvanja svoga ugleda, zaslužuje jednak prezir kao i plašljivac što se krije pred neprijateljem jer se boji poraza. (Goethe 2002: 16)

Period u kojem je Goethe stvarao još uvijek je pod uticajima jake klasne podjele koja je podrazumijevala takve iluzorne identitete pa zato i ne čudi što je većina kritičkih osvrta upravo bila usmjerena prema tom staležu, dok je prema običnim ljudima pun razumijevanja. Ta kritika i analiza se proširuju kroz roman i na samokritiku Werthera, kao glavnog lika, kroz njegove moralne dileme prema društvu i ljubavnom trouglu u kojem se našao.

Pragmatična, poslanička, dimenzija Goetheovog romana, nastavlja se kroz romaneksnu strukturu i prenosi na plan univerzalnog pozicioniranja mladog i slobodnog intelektualca u takvom svijetu. Tako da, patnje Werthera, dakle, nisu samo ljubavne, one su, u ovom segmentu, uzrokovane i egzistencijalnim položajem čovjeka, prevashodno, kako smo rekli – umjetnika/intelektualca:

Oh, prijatelji moji dragi! Zašto rijeka genijalnosti tako rijetko teče? Gdje su njezini visoki valovi da vas snažno zapljusnu i potresu vam zapanjenu dušu? Prijatelji dragi, s obje strane rijeke stanuju sređena gospoda, kojima bi bujica upropastila kućice s vrtovima, lijehe tulipana, zelje u povrtnjaku. U strahu od te opasnosti, gospoda su na vrijeme izgradila nasipe i kanale. (Goethe 2002: 21)

Ovoj egzaltiranoj pohvali genijalnosti prethodi razmišljanje o ontološkoj poziciji ljubavi i umjetnosti:

„(...) Rasporedite svoje vrijeme, jedan dio odredite za rad, a djevojci posvetite samo sate odmora! Izračunajte svoje prihode, čuvajte novac koji vam treba za život; što preostane, slobodno upotrijebite za darivanje djevojke, ali darovi neka ne budu previše česti, dosta je obdariti je za rođendan, za imendan itd.“- *Ako mladić prihvati taj savjet,*

eto nam urednoga čovjeka kakva društvo treba, mogao bih ga preporučiti vladaru da mu omogući karijeru. Ali s njegovom je ljubavi kraj! A ako je umjetnik, bit će kraj s njegovom umjetnošću! (kurziv K-S) (Goethe 2002: 21)

Pragmatično djelovanje Goetheove misli pronalazimo i na psihološkoj ravni analiza i „savjeta“, uslovno rečeno, kao što je slučaj sa čitavom raspravom o zlovolji kao poroku. Nakon prijateljskog razgovara i šetnje Werthera i Friederike, župnikove kćerke, njen izabranik gospodin Schmidt postaje ljubomoran, kvareći na taj način lijep trenutak prijateljske i potpuno nevine sreće dvoje ljudi. Slijedi rasprava:

“Mi, ljudi, često se tužimo”, počeh, “da je dobrih dana malo, a da je loših dana puno, a te su tužaljke ponajviše bez temelja. Kada bismo uvijek imali otvoreno srce za radosno prihvaćanje dobra što nam ga Bog svakog dana sprema, mi bismo onda stekli snage da podnesemo i zlo, ako naiđe.”

(...)

“Vi ubrajate zlovolju među poroke, ja mislim da je to pretjerano.”

- “Nije pretjerano”, bio je moj odgovor, “jer sve što činimo na svoju vlastitu štetu i na štetu svojih bližnjih zaslužuje da bude nazvano porokom. (Goethe 2002: 37-38)

Ili, opis odnosa prema ljepoti i ljubavi, koja ga okružuje a koju svojim lošim odnosom prema srećnom *elan vitalu* izvitoperuje u sredstvo stvaranja razdora među ljudima:

Osam dana već traje najodvratnije vrijeme, a meni je od toga dobro. Jer otkako sam ovdje, kad god bi svanuo koji lijep dan, uvijek bi mi ga netko pokvario ili oskvrnuo. Neka pada kiša, neka pršti snijeg, neka dođe led, neka ga otopi poplava - znam da tada u stanu nije gore nego vani, ili obratno, a to mi je dobro. A ako ujutro izađe sunce i obeća divan dan, meni uvijek dođe da viknem: “Evo ljudima opet nečeg lijepog s neba, da se imaju oko čega svađati!” Nema ničega oko čega se ne bi svađali! Jedan drugome kvare zdravlje, ugled, dobro raspoloženje, odmor! I to najčešće iz gluposti, nerazumijevanja, uskogrudnosti, a kad ih čovjek sluša, čini se da to rade s najboljom namjerom. Ponekad bih te ljude na koljenima zamolio da se suzdrže od srdžbe i bijesa, jer tako gaze vlastitu dušu. (Goethe 2002: 71)

Dobročinstvo i solidarnost, koji su dio poslaničke dubokohumane Goetheove misli, osnova su i islamske i kršćanske religije, ali se u islamu u većoj mjeri potenciraju. U *Patnjama mladog Werthera* dobročinstvo i plemenitost, pored ostalih stvari, osnova su velike ljubavi prema Loti:

Oko djevojke lijepa stasa, srednje visine, u jednostavnoj bijeloj haljini, ukrašenoj blijedo-crvenim trakama na nadlakticama i grudima, okupilo se šestero djece od dvije do jedanaest godina da im da kruha. Svakome je mališanu odrezala krišku crnoga kruha, nekom veću nekom manju, već prema uzrastu i apetitu. Činila je to vrlo ljubazno, a oni su tako prirodno govorili "Hvala". Dizali su ručice uvis prije nego im je odrezala kruh, a kada su svoju malu večericu dobili, odmah su otišli, netko skokom, netko tko je bio tiha temperamenta polaganim korakom. Došli su pred dvorišna vrata da gledaju strane osobe i kočiju u kojoj će se njihova Lotta odvesti. (Goethe 2002: 26)

Iste osobine susrećemo kasnije i u Lotinom pomaganju bolesnicima i prijateljima. Segment dobročinstva Goethe je izuzetno cijenio i u kršćanstvu, što opravdava njegovo duboko poštovanje prema Svetom Rochusu, svecu koji je služio ljudima razdijelivši sav svoj imetak i rizikujući vlastiti život na tom putu. Međutim, Goethe iz kršćanske misli uglavnom preuzima ono što se podudara sa islamskim učenjem, kaka zapaža Katharina Mommsen, Goetheov pohvalni govor za Sankt Rochusa koncipiran je na taj način da on „iz kršćanskih ideja preuzima ono što se u biti poklapa sa islamom i sa etikom Spinoze“ (Goethe 2008: 103). U *Poeziji i stvarnosti* (III dio, knjiga 14.), Goethe piše: „Biti nesebičan u svemu, biti najnesebičniji u ljubavi i prijateljstvu, bila je moja najveća želja, moja maksima, moje djelovanje (Mommsen 2008: 103-104). S tom razlikom, kako dobro zapaža Mommsen, što se kod Goethea u „motivima dobročinstva ne nailazi na trgovačku svijest u formi obećavanja raja ili očekivanja raja“ (Mommsen 2008: 152) već se nagrada u osjećanju dobročinstva ostvaruje na ovozemaljskom svijetu. To djelovanje, ta pragmatična dimenzija vjere, jeste ono što predstavlja temeljnu sličnost poslaničke i umjetničke prakse za Goethea, kako dalje zapaža Mommsen:

Djelovanje je bitno. Goetheova velika doza sumnjičavosti prema institucionaliziranju kršćanstva je poznata. Ukoliko se uopšte mogao oduševiti nečim kršćanskim, onda je to bilo onda kada je u tome vidio neku praktičnu korist. Zato je volio ličnosti poput Sankta Rochusa. Goethe je odmah usvojio lik Sankta Rochusa, lik sanjara i čovjeka

ispunjenog ljubavlju prema bližnjima, i suprostavio ga mnogim svojim savremenikima, posebno romantičarima i njihovoj pobožnosti koja je često bila samo duhovna gluma. (Mommsen 2008: 104)

Takvo poimanje razlike između kršćanstva i islama nailazimo i kod Dželaluddina Rumija:

Isaov put bio je trud u samoći i suzbijanje strasti, a put Muhameda, neka su mu Božiji blagoslovi i mir, bio je – narav i stegu žene i drugih ljudi trpjeti. Ako ne možeš putem Muhameda, hodi makar Isaovom stazom, da ne bi potpuno bez puta ostao. (Rumi 2011: 130)

Isa/Isus je i po shvatanju Goethea i islama identičnih karakteristika kontemplacije i suzdržavanja, nasuprot Muhamedu koji simbolizira aktivnost – djelovanje.

Goetheova orijentacija u književnosti, kako smo naveli, jeste i spoznajna, *naučna*, a ne samo estetska, što predstavlja snažan razlog zbog čega je Goethe bio toliko impresioniran islamom. Islam, za razliku od kršćanstva, upravo propagira učenje, znanje, dok je u kršćanstvu znanje, nauka, nešto što je odvojeno od religije, kako dobro zapaža Mommsen:

Od Muhameda se prenosi izjava: „Tražite nauku pa makar i u Kini!“ Na osnovu ovog pozitivnog suda o ljudskom znanju i razumu od strane Poslanika, i na osnovu mnogobrojnih poziva iz *Kur'ana* upućenih ljudima da u prirodi prepoznaju Božije djelovanje, dolazi do procvata nauke u ranom dobu vladavine Abasida, na čemu se zasnivaju nazori potpune okrenutosti svjetlu islamskih filozofa i pjesnika, u kojima je Goethe nalazio ohrabrenje, utjehu i radost u svojim orijentalnim istraživanjima za vrijeme *divanske epohe*. U očitoj suprotnosti s tim bilo je neprijateljsko raspoloženje prema nauci u kršćanskim crkvama, gdje su se vjerovanje kao i Bog i prioroda posmatrali potpuno odvojenim. (Mommsen 2008: 110)

Ali, ipak, prije spoznaje, učenja o životu, ostaje da je osnova Goetheove misli, dobročinstvo, humanost u svakom svom obliku – srce, kako bi to sam Goethe opisao:

On i u mene cijeni više pamet i talente nego srce, premda mi je srce jedini ponos, ono je izvor svega, samo ono: i izvor snage, i blaženstva, i nesreće. Što se tiče mojega znanja, može ga steći svatko - ali ovakvo srce imam samo ja. (Goethe 2002: 79)

Čitajući prevod *Kur'ana* i zapise o životu Muhameda a.s. Goethe se zainteresirao za činjenicu da je Muhamed a.s. bio nepismen... Ta činjenica je izuzetno važna u religijskom poimanju islama, kako dobro zapaža Anamarie Schimel:

Ova osobina je u središtu islamske pobožnosti, jer kao što je u kršćanstvu Marija morala biti djevica da bi primila i svijetu poklonila nestvorenu riječ Božiju koja će se kroz nju inkarnirati, tako je i poslanik morao biti nepismen kako bi nestvorena riječ, koja će se kroz njega manifestirati u vidu knjige, mogla biti čistom. On je bio kao posuda, neuprljan intelektualnim znanjem, tako da je povjerenu riječ neuprljanu mogao prenijeti dalje. (Mommsen 2008: 63)

Sličnosti sa Poslanikom u *Patnjama mladog Werthera* očituju se i na planu filozofske orijentacije Goetheove misli koja mora, na neki način, krenuti iz „nulte tačke“, kako sam pisac navodi: „Zanos vlastitog srca dovoljan mi je!“ (Goethe 2002: 16). Ali to ne znači odbacivanje svega onoga Drugog, Goethe itekako koristi, ne samo različite izvore već i vlastitost promatra kroz ono Drugo. U knjizi *Morphologie*, Goethe kaže:

Ovim priznajem da se zadatak koji je oduvijek zvučao tako značajno: „Spoznaj sam sebe!“ meni činio oduvijek sumnjivim, kao lukavstvo tajnog saveza svećenika, koji čovjeka zbunjuju nemogućim zadacima i koji ga žele skrenuti sa djelovanja na ovom svijetu ka lažnoj spokojnosti. Čovjek poznaje samo sebe, ukoliko poznaje svijet, koga uočava samo u sebi, a sebe samo u njemu. Svaki novi predmet otvara u nama novi organ. (Mommsen 2008: 113)

Goetheovu poetika, u ovom dijelu, čini u velikoj mjeri identičnom sa učenjem P. Rikera o sopstvu kao drugom:

Sasvim je drugačije ako se dovedu do para drugost i sopstvo. Naš naslov naglašava jednu drugost koja nije – ili nije samo – rezultat poređenja, jednu drugost koja bi mogla da bude konstitutivna za samo sopstvo. *Sopstvo kao drugi* od početka naglašava da ipseitet sopstva implicira alteritet do tog stepena da se jedno ne može misliti bez drugog, da prije jedno prelazi u drugo, kako bi se reklo hegelovskim jezikom. (Riker 2004: 10)

Niti jedan lik u romanu se ne može tumačiti bez cjelokupnog bića onog Drugog. Wertherovo značenje, kao lika, ili Albertovo, Lotino, nemoguće je bez cjeline likova koji ih okružuju.

Goethe je, također, smatrao da je izgovorena riječ i doživljaj iznad napisane, susrećemo to u eksplicitnim stihovima *Zapadno-istočnog divana*: „Kako je riječ tamo tako dragocjena bila, / Jer riječ je govorena bila“ (Glasnik 2007: 639). U *Patnjama mladog Werthera* postoji „prethodnica“ takvog jednog stava, u autopetskim pasažima susrećemo razmišljanje da se treba pisati bez naknadnog dorađivanja: „Ja volim raditi po nadahnuću pa kako bude“ (Goethe 2002: 67).

Pored toga, bez obzira na negiranje islamske ortodoksije koja ajete iz *Kur'ana* pogrešno interpretira u duhu ajeta koji govore da Božija riječ nije pjesništvo, što je vodilo odbacivanju pjesništva kao takvog, a ne samo onoga od kojeg nema nikakvog dobra i koje je usmjereno samo na razvrat, bogatstvo arapskog pjesništva je bio preduslov da se Božija riječ iz *Kur'ana* tako dobro prihvati, kako dobro zapaža Herder:

Njihova poezija, njihovi govori i njihove oštroumne poslovice uspoređivani su sa biserima te su njima otkrivane sume mudrosti, duhovitosti i radosti, prema čemu je sve drugo bezvrijedno.

Takvi su bili Arapi prije Muhameda i mi znamo šta je on, zahvaljući njihovom ukusu za poeziju učinio za svoju religiju. Njegov je „Kur'an“ u toj mjeri uticao na njih, jer je imao tako uzvišena poetska mjesta: nije se moglo ni zamisliti da to potiče s Neba. (Mommsen 2008: 61-62)

Sličnost uzvišene poetike Kur'ana je, također, i segment u kojem je Goethe pronalazio sličnosti svoje poetike sa islamskom religijom, kao vrstan majstor riječi.

Jedan period života Goethe se intenzivno družio sa pietistima i prijateljicom, također sljedbenicom pietizma, Susanne von Klettenberg, ali se u tom krugu osjećao kao strano tijelo, tragajući za svojim religijskim svjetonazorom. Takvo Goetheovo raspoloženje pronalazimo, u ranom razdoblju njegovog religijskog uobličavanja, u djelu *Godine učenja Wilhelma Meistera* u kojem kaže:

Skromno sam vjerovao posmatranjima drugih; potpuno sam se predao težnjama da me se preobrati koja su dolazila od pijetističkog pokreta iz Hallea što ga je osnovao August Hermann Francke, a čitavo moje biće nije moglo pronaći odgovarajući put.

Prema tom planu, promjena srca mora započeti dubokim strahom od grijeha; (...) (Mommsen 2008: 68)

Našao ga je u islamu koji je propagirao prislan i neposredan odnos prema jednom Bogu, bliskost sa prirodom (koja se uklapala u Goetheovu raniju uticaj Spinozine *Etike*) te ljubav, a ne strah, koja će, naročito u sufijskoj umjetnosti, doći na pijedestal vrijednosti. Sufijsku poeziju Goethe nije poznao dok je pisao *Patnje mladog Werthera*, ali je pod uticajem prevoda *Kur'ana* razvio religijska osjećanja i, uopšte uzev, filozofiju života koja se zasnivala na ljubavi a ne na strahu od Boga.

U sufijskoj umjetnosti, kao i kod Goethea, priroda je, ne samo izvor i medij za stvaranje simbola, već i osnova sufijske filozofije. U fragmentima *Tragedije o Muhamedu*, pisanim prema Volterovoj drami o Poslaniku, Goethe piše:

Muh: Zar ga ti ne vidiš? Na svakom mirnom izvoru, pod svakim probeharalim drvetom On me susretne žarom Svoje ljubavi. Kako Mu zahvaliti – On je moje grudi otvorio, odstranio tvrdu ljusku moga srca, da mogu osjetiti Njegovo ime. (Mommssen 2008: 74)

Priroda je jedno od uporišta romana *Patnje mladog Werthera*, filozofski orijentir i resurs formalno-umjetničke dimenzije romana. Na samom početku romana, kao poetski prolog unutrašnjeg pripovjedača, ali i poetske autorefleksije samog autora, nailazimo na sljedeće riječi: „To me je učvrstilo u odluci da se u umjetničkom radu strogo držim prirode. Samo je ona beskrajno bogata, samo je ona kadra stvoriti velika slikara“ (Goethe 2002: 21-22). U nešto drugačijoj formulaciji dalje se piše:

Što sam ti nedavno govorio o slikarstvu, vrijedi dakako i za pjesništvo: dosta je uočiti bitno i odvažiti se da ga točno izrazimo; što kraće, to bolje. Ja sam, primjerice, danas vidio krasan prizor, dosta je da ga samo “prepišem” u riječi i eto najljepše idile na svijetu. (Goethe 2002: 25)

Njegov repertoar stilskih figura koje svoju snagu crpe iz prirode je izuzetno širok, baš kao i kod sufijskih pjesnika, priroda je nešto izvanjsko – izvan čovjeka, kroz koju čovjek saznae o sebi – ali i shvatanje čovjeka kao dijela prirode, sa istovjetnim osobinama: „Kao što se priroda priklanja jeseni, tako se jesen zbiva u meni i oko mene. Moje lišće žuti, lišće je na obližnjem drveću već palo“ (Goethe 2002: 82).

Pored prirode, odlika sufijskog pjesništva jeste strastvena ljubav prema ženi. U sufijskoj poeziji ta ljubav je alegorijska supstitucija

za izbjegavanje direktnoga očitovanja prema Bogu, kod Goethea je ovozemaljska ali je po intenzitetu, njenoj neostvarivosti, čistoti, svrsi (kao medija za višu spoznaju) bliska sufijskoj. Kad kažemo ovozemaljska, označavamo samo njegovo isključivanje onostranog – što ne znači da se ono (onostrano) ne tumači i ne razumijava kroz ljubav. U Romanu *Patnje mladog Werthera* prisutno je više likova koji su reprezentivi takvog jednog osjećanja. Na samom početku romana opisan je lik sluga koji se zaljubljuje u svoju gazdaricu, što Werther, kao unutrašnji pripovjedač, opisuje sljedećim riječima: „U svomu životu nisam još vidio da tako strastvena žudnja, tako vrela, neugasiva želja postoji istodobno s takvom čistoćom“ (Goethe 2002: 24). Wertherova ljubav prema Loti ima, također, manifestira se na sličan način: „Pa još kad me upitaju kako mi se Lotta sviđa! Sviđa! Smrtno mrzim tu riječ. Kakav bi to bio čovjek kojemu se Lotta samo sviđa, kojemu ne ispunja sav razum, sva osjećanja!“ (Goethe 2002: 41). Wertherovu prirodno čistu ljubav prema Loti, a po tome blisku sufijškome pimanju ljubavi, po silini i intenzitetu, najbolje opisuje rečenica: „Otada me nije briga što je sa suncem, mjesecom, zvijezdama, neka samo rade svoj posao, ja ne znam kad je dan kad je noć, sav je svijet oko mene iščeznuo“ (Goethe 2002: 33). U slučaju sufijske poezije erotika je samo simbol ljubavi prema Bogu, ali je ontološki identična sa Wertherovom, jer ne prelazi u konkretizaciju, ostajajući čista i sveta:

Krvotok mi se ubrza kad moj prst slučajno dirne njezin, kad nam se noge ispod stola sretnu. Bježim kao od vatre, ali me tajna sila ponovno tjera k njoj - hvata me vrtoglavica. U svojoj nevinosti, u svojoj prostodušnosti ona ne zna kako me ti mali dodiri muče. Kad u razgovoru stavi svoju ruku na moju ili mi radi veće uvjerljivosti svojih riječi dođe bliže, pa mi usne osjete nebeski dah njezinih usta, čini mi se da tonem, da me je poplavila oluja. - Oh, Wilhelme, hoću li se ikad usuditi da ovu nebesku pojavu, ovo povjerenje...! Znaš što hoću reći. Ne, moje srce nije tako pokvareno! Ali slab jesam! Dovoljno sam slab! - A to je, zar ne, ipak pokvarenost?

Ona mi je sveta. Svaka požuda zamire u njezinoj nazočnosti. Ne znam kako mi je kad sam s njom. To je kao da mi se duša izokreće u živce. (Kurziv K-S) (Goethe 2002: 45)

Ali ni taj odnos sufijske poezije, kao i Goetheove književnosti, ne može se sagledavati samo kroz prizmu nevine erotike, odaljene od ovozemaljskog – i kod sufista i kod Goethea taj erotski naboj prisutan

je i kao opis ljudske strane ličnosti i Božijeg čuda na zemlji. Čudo je jer je jako, jer nas pokreće, ima energiju i oblik Božije ruke, ali je u svojoj konkretizaciji platonističkog karaktera – nečega što se ne može posjedovati niti spoznati u potpunosti. Signifikativno je ovdje i pominjanje vatre – „Bježim kao od vatre, ali me tajna sila ponovo tjera k njoj (...)“ (Goethe 2002: 45) – koja u ovom kontekstu ima identično značenje sufijskog leptira i svijeće. Leptir leti oko plamena svijeće koji simbolizira svjetlo vjere, putpuno sjedinjavanje i utapanje u beskraj Božije milosti, let ka plamenu rezultira sagorijevanjem i poništavanje posljednjih ostataka sepstva:

Razum je kao leptir, a Voljeni je kao svijeća. Iako leptir na svijeću navaljuje i tako sebe uništava i spaljuje, on je leptir, jer mu svijeća ne da mira makar mu ona nanosi nesreću i bol i spaljuje ga. Ako pak postoji leptir koji svijeći ne hrli i prema njezinoj svjetlosti ne navaljuje, to leptir nije. A ako leptir u svjetlo svijeće pohrli i ne izgori, to nije svijeća. (Rumi 2011: 65)

Na simboličkoj ravni, ljubav Werthera prema Loti je istog konačnog, tragičnog kraja, ona je otjelovljenje prirode i čuda Božijeg na zemlji kroz kojeg Werther spoznaje smisao ljubavi i smisao života uopšte, a samim tim i smisao postojanja Boga na zemlji. Mada, treba naglasiti, da i u ovom slučaju ne postoji eksplicitna veza sa onozemaljskim, kod Goethea sve što se dešava – dešava se u ovozemaljskom životu. Sličan simbolu leptira, kod Goethe je simbol magnetnog brda, u *Patnjama mladog Werthera*:

Baka mi je pričala priču o magnetnome brdu: iz brodova koji bi došli preblizu, odjednom bi izletjela sva željeznarija, čavli bi letjeli k brdu, a jadni bi mornari stradali ispod greda koje bi se bez čavala rušile. (Goethe 2002: 46)

Ta bliskost Goethea i sufizma, dakle, ta renesansna dimenzija spoznaje Boga, prividna okrenutost ovozemaljskom, različite su forme, ali, istovremeno, i ontološke istovjetnosti. Zanimljiva je činjenica da je Goethe sam, čitajući prevod *Kur'ana* i biografije Muhameda a.s. razvio skoro identičan religijski odnos kao i sufije (s čijom umjetnošću će se on tek kasnije susresti, identificirati se s njom, napajati i pronalaziti sličnosti sa svojim, već izgrađenim, religijskim pogledima).

Goethe generalno staje u odbranu istinskih dubokih ljubavnih osjećanja, što također spada u poslaničku dimenziju njegovog

književnog stvaranja, u pismu Wilhelmu, u kojem mu piše o sudbini seljaka/sluge koji se zaljubio u svoju gazdaricu i borio se za nju stoji:

Ljubav, vjernost, strast nisu dakle nikakvi pjesnički izumi. Ljubav poput opisane živi, postoji u svojoj najvišoj čistoći u ljudskome sloju što ga nazivamo neobrazovanim, sirovim. Nama obrazovanim obraz je ništa! Pročitaj opis ovoga slučaja s pobožnim poštovanjem, lijepo te molim. Ja sam danas tih i smiren dok ovo pišem: vidiš po rukopisu da ne srljam i ne drljam kao inače. Čitaj, ljubljeni moj, i misli pritom da je to i slučaj tvoga prijatelja. Da, tako mi se dogodilo, tako će mi biti, a nisam ni upola odvažan, ni upola odlučan kao taj nesretni seljak - ne usuđujem se ni usporediti s njime. (Goethe 2002: 84)

Instinska i duboka ljubav koju Werther osjeća prema Loti jeste izvor i nadahnuće kroz koje on razmišlja o smislu života – lajtmotiv koji se proteže kroz čitavo djelo: „Puno toga ja imam, ali sve mi to guta ljubav prema njoj. Puno toga imam, ali bez nje nemam ništa“ (Goethe 2002: 90).

Kada govorimo o Goetheovoj religioznosti, treba naglasiti da on vrlo često uvodi kontradiktorne stavove, posebno na primjerima *Prometeja* i *Pjesme o Muhamedu*, ali ta kontradiktornost, kako dobro zapaža K. Mommsen „ne potiče od elekticističkog indiferentizma, u filozofskim pitanjima, što se povremeno pripisuje Goetheu, nego upravo odgovara njegovoj moćnoj i širokoj misli“ (Mommsen 2008: 77). Njegov filozofsko-religijski diskurs je konstantan i ogleda se u slijeđenju izvaninstitucionalne religioznosti – individualni religijski „miks“ – koji se ogleda u propagiranju dobročinstva, ljubavi i erotike kao izvora osjećanja Božije prisutnosti na zemlji i Božijeg poimanja uopšte. On nam otvara put ka jednoj dubokohumanoj ideji jedinstva svih religija, ne skrnaveći na taj način niti jedan bitan postulat zasebnih religija, otvarajući nam put ka jednom drugom svijetu... To, sa stajališta književnoumjetničke valorizacije, postaje od iznimne važnosti, jer, kako ističe Edin Pobrić: „Roman koji ne otkriva dotad nepoznati dio postojanja nije moralan. U tom smislu, čini se, saznanje je jedini moral romana“. (Pobrić 2018: 22). Goethe se nije mogao pronaći u kršćanskoj religijskoj misli koja se zasnivala na slavljenju Boga izvan ovozemaljskih okvira, izvan prirode, zbog toga mu se islamska realigija činila puno sličnijoj njegovom religijskom svjetonazoru. Mi ne možemo u ovom kontekstu govoriti o vjerskoj pripadnosti Goethea islamu ili kršćanstvu – on ne pripada nijednoj religijskoj zajednici u potpunosti – pripada

svom jedinstvenom religijskom osjećaju koji je „miks“ obje religije, ali se ontološki više naslanja na islam, pogotovu u samom poimanju Boga, Njegove Jednosti: „Goetheova vlastita predstava o Bogu podudarala se u tome s muslimanskom i kao i oni i Goethe je naglašavao da je i Krist „sam vjerovao u jednog Boga“ (Mommsen 2008: 158). U pjesmi *Zalog blagoslova*, također, primjetno je razumijevanje Isusa na način na koji ga shvataju muslimani:

(...) Goethe objavljuje da i on poput Muhameda odbija kršćansko učenje o Isusu kao Bogu-Sinu, dakle, on staje na stranu islama u tački koja predstavlja odlučujuću razliku u razlici između islama i kršćanstva, te slavi obnavljanje monoteizma od strane Muhameda. (Mommsen 2008: 159)

Ali, u *Patnjama mladog Werthera* on još uvijek koristi klasične krišćanske obrasce kada piše o religijskim temama:

A ti, dobri Bože, smatraš gledajući s neba da na zemlji ima samo djece, male i stare djece. Kojoj se od njih više raduješ, to je davno objavio tvoj sin. A odrasli kažu da vjeruju u njega i pritom neće da čuju što je kazao – i to je svojstvo starih! Odgajaju djecu tako da ih oblikuju prema sebi i... (Goethe 2002: 55)

Mada se već i u *Wertheru* osjeća taj primat jednog Boga, koji će u kasnijoj epohi stvaranja prerasti u opšte mjesto Goetheove poetike. U *Patnjama mladog Werthera* se ponajbolje vidi taj religijski „miks“, koji mi ovdje prepoznajemo kao individualnu Goethevu religiju... U onom dijelu romana kada Lota mimo crkvenih pravila, da bi utješila djevojčicu, govori da će joj voda pomoći i odstraniti mogućnost da u starijim godinama dobije bradu, Werther svom prijatelju Wilhelmu objašnjava taj prizor:

Kažem ti, Wilhelme, gledao sam taj prizor s više poštovanja nego što bih gledao nečije krštenje vodom. Kada se Lotta vratila gore, došla mi je želja da pred nju kleknem kao pred proroka koji je isprao grijehe svoga naroda. (Goethe 2002: 40)

Werther ovaj čin običnog dobročinstva postamentira iznad svetog krštenja, što je veoma blisko duhu islamske misli, ali i pominjanje proroka koji tagođer stoji iznad kršćanskih ceremonijala prema kojima je Goethe iskazivao zazor – dajući primat konkretnom djelovanjema u svijetu.

Sudbinsko određenje ljudskog života protkano je kroz većinu Goetheovih djela pa i kroz *Patnje mladog Werthera*. Sudbinski predodređena egzistencija je ključni segment islamskog vjerovanja kojeg nema u najranijim djelima Goethea, ali ga već pronalazimo u *Wertheru*. To sudbinsko određenje ljudske egzistencije proteže se od konkretnih, svakodnevnih stvari, do krajnje zapisane putanje ljudskog života, kao što je slučaj sa usporedbom Wertherove i sudbine sluga koji je zavolio svoju gazdaricu – obojica zavaršavaju tragično. U raspravi koju Werther vodi u nadi da slugu opravda i spasi, jedna rečenica iz dijaloga za Werthera postaje znak sudbine:

Starac mu je na kraju ponovio nekoliko puta: *“Toga se čovjeka ne može spasiti!”*

Koliko su ga te riječi pogodile, znamo iz jedne ceduljice koja je nađena među njegovim papirima, a očito je bila napisana baš toga dana:

“Tebe se ne može spasiti, nesretniče! Posve jasno vidim da se nas ne može spasiti.” (Kurziv K-S) (Goethe 2002: 102)

Sudbina u islamskoj religiji na prvom mjestu označava znanje/dopuštanje: „I nijedan list ne opadne, a da On za njega ne zna; i nema zrna u tminama Zemlje niti ičeg svježeg niti ičeg suhog, ničeg što nije u jasnoj Knjizi“ (*Kur'an*, sura *El-En'am*, ajet 59.). Ona se može promijeniti ukoliko se čovjekovo vjerovanje i činjenje na ovom svijetu popravi, to vidimo u brojnim ajetima u *Kur'anu*, jedan od upečatljivih je sedamdeseti ajet sure: *El-Furkan*: „Ali onima koji se pokaju i uzvjeruju i dobra djela čine, Allah će njihova hrđava djela u dobra promijeniti, a Allah prašta i samilostan je“ (*Kur'an*, sura *El-Furkan*, ajet 70.). Ali, postoje u islamskom vjerovanju sudbinski određene ontološke postavke egzistencije koje se ne mogu promijeniti, sadržane u knjizi *Levhi Mahfuz* čiji sadržaj, u cjelosti, poznaje jedino Sveznajući. Takvo tumačenje sudbine pronalazimo i kod Goethea... Njegovo shvatanje sudbine je upravo znanje, predosjećaj zle kobi, ali i sudbinski određene egzistencije. Goethe, u jednom razgovoru s Friedrichom Wilhelmom Riemerom u novembru 1807. g., kaže:

Ono što ljudi u svojim postupcima ne uzimaju u obzir ili ne mogu uzeti u obzir, i što je najuočljivije tamo, gdje bi se njegova veličina trebala činiti najljepšom – slučaj kako to oni nazivaju – eto to je Bog, koji se pojavljuje sa svojom svemoći i kroz najsitnije se uzdiže. (Mommsen 2008: 100)

Ali, kako smo već rekli, sve sudbine nisu nepromjenjive, ili nisu identične, iako potiču od istog grijeha ili uzroka, takvo islamsko učenje pronalazimo i u *Patnjama mladog Werthera*:

Molim te, dragi Wilhelme, nemoj misliti da sam na tebe ciljao kada sam napisao da su ljudi koji od nas traže da se pokorimo neumitnoj sudbini – nesnosni. Nisam ni pomislio da bi to moglo biti tvoje stajalište. U načelu imaš pravo. Samo, dragi moj, u svijetu se problemi vrlo rijetko rješavaju na način “ili-ili”: osjećanja i načini postupanja javljaju se u mnoštvu prijelaznih oblika, kao što između kljunastoga i tupog nosa ima puno inačica. Nećeš mi dakle uzeti za zlo, ako se pokušam provući između “ili-ili”, premda tvoje dokaze priznajem. (Goethe 2002: 47)

Svi ovi elementi islamsko-sufijske misli u *Patnjama mladog Werthera* i u ranijim Goetheovim djelima doći će još više do izražaja kada se Goethe upozna sa djelima sufijskog pjesnika Hafiza. U njemu će on prepoznati tu misao koju je Goethe i sam razvijao:

Za Goethea je Hafiz bio pjesnik najvišeg stupnja i vrijedan najvišeg poštovanja, to se osjećao izazvanim od njega. U njemu je Pjesnik prepoznao osobu bliskog duha koja je objedinjavala mistična osjećanja i volju za ovosvjetskim životom, duboku religioznost s duhovnom gipkosti i antiklerikalni podsmijeh. Okolnosti vremena u kojem je živio Hafiz, Goethe je također prepoznao u vlastitom vremenu. (Mommsen 2008: 123)

Sufijska poezija, pa i Hafizova, i Goetheova književnost ne govore o Paklu – govore o Raju, o ljubavi i prijateljstvu kao osnovi vjerovanja i prakticiranja vjere. Još je zanimljivija ona činjenica koju smo već istaknuli, da je Goethe sam, samo na bazi prevoda *Kur'ana* i oskudnih dodatnih zabilješki o životu Muhameda uspio već u najranijim radovima razviti sufijski osjećaj Boga i poslanstva koji će se kasnije u „divanskoj epohi“ samo dodatno produbljivati.

Goetheova misao, kako smo vidjeli, prožeta je religijskim diskursom koji je vrlo često okrenut kritici – posebice kršćanskog poimanja Božije riječi – ili na pojašnjavanje određenih biblijskih dogmi, uvijek na fonu dovođenja Božije riječi na ravan ovosvjetskog značenja:

Što je drugo ljudska sudbina osim nužde da se otrpi što je komu dano i da se kalež ispije do dna? Taj je kalež Bogu bio gorak kada mu ga

je nebo stavilo na njegove ljudske usne, zar da se dakle ja pravim važan i rekнем da mi je sladak? Zašto da se stidim u strašnome času kad moje biće dršće između bitka i nebitka, kad munja prošlosti osvjetljuje mračni ponor budućnosti, kad sve oko mene tone, kad moj svijet propada? Zar to nije glas stvorenja pritiještena u sebe, koje samo sebi nedostaje, koje nezadrživo pada u ponor, na najdublje dno svojih uzaludno utrošenih snaga, koji škruguće: “Bože, Bože, zašto si me ostavio?” Trebam li se sramiti tih riječi, trebam li se u tome času suzdržavati i ne izgovoriti riječi od kojih se nije mogao suzdržati ni onaj koji svijta nebo kao plavi rubac? (Goethe 2002: 92)

I u ovom citatu prepoznajemo islamsko učenje o sudbini i kritiku kršćanske, ali i islamske misli koja, također, propagira da za ovim svijetom ne treba žaliti, da je on samo korak prema onostranom. Za Goethe nije upitno postojanje Boga, na onaj način na koji ga pisac doživljava, za Goethea je jedino bitno da razumije i pojasni sebi i čitaocu emotivno ustrosjstvo ličnosti koja gubi tlo pod nogama.

Ovim radom smo, nadamo se, uspjeli pokazati da su naše hipoteze, možda isuviše smjele s obzirom na genezu Goetheovog bavljenja islamom, bile opravdane i utemeljene. Naime, iako se radi o romanu napisanom i objavljenom u ranoj stvaralačkoj fazi, ispostavilo se, zahvaljujući autorima koji su se bavili odnosom Goethea i islama, prvenstveno Katharini Mommsen, da ovaj roman nudi jedan sasvim novi ključ razumijevanja, da cijeli jedan spektar ideja, motiva, simbola, alegorija i drugih figura duboko je povezan sa učenjem islama i poetikom sufizma. Pokušali smo ukazati na neke od njih i otvoriti nove horizonte za buduća opsežnija komparativna bavljenja odnosima kršćanstva i islama u Goetheovoj misli.

Literatura:

1. Goethe, J. V. (2002): *Patnje mladog Werthera*, Grafex, Mostar&Široki Brijeg.
2. Hadžić, Salim A. (2007): *Pjesma „Hidžra“ od Getea*, Glasnik Rijaseta islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, broj 7-8, str. 623-641.
3. Herder, Johann Gottfried (2002): *Sculpture. Some Observations on Shape and Form from Pygmalion's Creative dream*, edited and translated by Jason Gaiger, Chicago&London.
4. *Ku'ran*, preveo Besim Kurt, El-Kelimeh, Sarajevo, 2019.
5. Mommsen, Katharina (2008): *Goethe i islam*, Dobra knjiga, Sarajevo.
6. Pabrić, Edin (2018): *Roman i manirizmi moderne, znak i znanje*, Biblioteka Logos, Sarajevo.
7. Riker, Pol (2004): *Sopstvo kao drugi*, Jesen, Beograd.
8. Rumi, Dželaluddin (2011): *Tajne uzvišenosti*, Bookline, Sarajevo.