

ONTOLOGIJA STIDA U IZGUBLJENOM RAJU JOHNA MILTONA

Daniel Miščin

Filozofski fakultet Družbe Isusove Zagreb
dmiscin@ffdi.hr

UDK: 821.111.09 Milton, J.
159.942.3:17

Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 02/2016

Sažetak

Autor u članku istražuje mogućnost zasnivanja ontologije stida u spjevu "Izgubljeni raj" Johna Miltona. Pritom prepoznaje dva moguća hermeneutička pristupa spjevu, teodicejski i etički, te ukazuje na razloge zbog kojih se ontologija stida može zasnovati u okrilju Miltonova etičkog diskursa. Analiza ključnih elemenata ontologije stida pritom ukazuje na Miltonovo stajalište prema kojemu je stid tek sekundarno povezan s nagošću i žudnjom Adama i Eve nakon pada. U kulminacijskoj točki ontologije stida u "Izgubljenom raju" stid je prije svega posljedica prekidanja odnosa, osamljenja i iščeznuća ljubavi, a ne novospoznatog stanja nagosti tijela. Kao i stid u Edenu, tako i postidjenost nakon izгона također ima svoju ontologiju. Na tom tragu autor ukazuje da se pojam izгона i "razbaštinenosti" ne treba razumijevati tek kao lišenost u smislu mjesta, već da su u te pojmove utkane i bitne odrednice post-edenske egzistencijalne situacije ljudskog bića u ontološkom smislu.

Ključne riječi: stid, metafizika, ontologija, istočni grijeh, egzistencija, Eden

UVOD: UTEMELJENJE ONTOLOGIJE STIDA

Zašto se metafizičar upućuje prema *Izgubljenom raju*? Ne bi li razmišljanje Johna Miltona (1608.-1674.) o prvoj drami ljudske povijesti zapravo trebalo krotko prepustiti znalcima književnosti, s jedne, ili pak teozozima, s druge strane? Prvi će među njima zasigurno bolje od metafizičara razumjeti veliki spjev u njegovu izvornu okrilju, među remek-djelima engleske književnosti, a drugi će se s pravom osjetiti prozvanima u pogledu razmišljanja o odnosu tog spjeva prema početnim poglavljima Knjige Postanka. S obzirom da

je nastojanje prenošenja, čuvanja, razumijevanja i tumačenja Objave iskonska zadaća teologije, na prvi bi se pogled moglo činiti da su baš teolozi Miltonu ipak bliži od drugih, nalazeći se s njim u una-prijed uspostavljenom savezu.

Naime, Miltonov tekst vrvi anđelima, tj. pravim, neposrednim glasnicima transcendentnih poruka, vjernim tumačima Božje volje ljudima. Zbog toga, simbolički, nije neobično da u Miltonovu spjevu ima mjesta i za Iridu¹ grčku božicu duge, koja, poput anđela, prenosi poruke bogova ljudima, nastojeći im jednostavno biti glasom. Ona se, baš kao i Miltonovi anđeli, drži "slova zakona" koji joj je dano tumačiti. Irida je pritom stroga jer se kloni improvizacija i vlastitih dojmova. Budući da je "obvezana porukom", katkada je uspoređuju s egzegetskim pristupom tekstovima.² Smisao se uvodnih stihova velikog spjeva s prizvukom molitve, posve lako može razabrati upravo na tragu slične obvezanosti, budući da Milton na početku svoje refleksije o gubitku raja moli Božju pomoć kako bi "spram ove veličajne građe, Vječnu Providnost mogao dokazati i pute Božje opravdati ljudima",³ te tako i sâm nastoji biti i glasnikom poput anđela iz svoga spjeva, ali i teologom, baš kao u svojim brojnim traktatima upravo o teološkim temama.

Ipak, ponetko bi od teologa razmjerno lako mogao primijetiti da ti "puti Božji" katkad bivaju tumačeni – Miltonovim stranputica-ma, s obzirom da su u tekst *Izgubljenog raja* uključene barem dvije očite hereze. Obje su naime povezane sa stvaranjem svijeta, pri čemu se prva odnosi na pitanje o Kristu, a druga na problem stvo-renja. Naime, u *Izgubljenom raju* svijet ne stvara Otac, nego Sin. On nije jednak Ocu, već mu je podređen, a njegovo božanstvo nije svojstvo njegove biti, već se izvodi isključivo iz Očeve odluke i darova-

¹ PL XI, 244; u ovom se ogledu koristi klasičan način citiranja Miltonova *Izgubljenog raja*, pri čemu PL predstavlja kraticu izvornog naslova spjeva (*Paradise Lost*), rimski broj predstavlja knjigu, a arapski broj stiha unutar naznačene knjige. Na izvornom sam se jeziku koristio sljedećim izdanjem: *Paradise Lost*, uredila Barbara K. Lewalski, Blackwell Publishing, Oxford, 2007. To se suvremeno izdanje temelji na drugom izdanju *Izgubljenog raja* iz 1674., u dvanaest knjiga. Svi prijevodi stihova donose se u odličnom prijevodu Mate Marasa u: John Milton: *Izgubljeni raj*, Školska knjiga, Zagreb, 2013. Označavanje kraja stiha uobičajenom kosom crtom (/) u citiranju spjeva ovdje će iz praktičnih razloga lakše prohodnosti teksta biti ispušteno.

² Usp. opširnije primjerice: Sonja Briski-Uzelac, Uvod u povjesnoumjetničku hermeneutiku, u: Sonja Briski-Uzelac (prir.): *Slika i riječ. Uvod u povjesnoumjetničku hermeneutiku*. Gadamer, Boehm, Bättschmann, Imdahl, Institut za povijest umjetnosti, Zagreb, 1997., 7-8.

³ PL I, 24-26.

ne snage.⁴ Zato je Kristova podređenost Ocu upravo ontološka: Sin nije “istobitan s Ocem”⁵ u smislu nicejske vjeroispovijesti,⁶ nego je, kako je pisao Milton već i u godinama prije *Izgubljenog raja*, “Otac veći od Sina u svakom pogledu”.⁷ Taj Miltonov antitrinitarizam⁸ nipošto nije slučajna, budući da se njegovo stajalište u ogledu *De doctrina christiana* može shvatiti kao prihvaćanje Božjeg jedinstva, pri čemu Milton ujedno vjeruje da je to jedinstvo logički nespojivo s trojstvenošću.⁹

Drugo veliko Miltonovo odstupanje od teksta Knjige Postanka osobita je inačica materijalističke hipoteze. Bog naime u *Izgubljenom raju* ne stvara svijet *ex nihilo*, nego *ex materia*. Materija je pritom pasivni princip izveden iz kaosa koji dotaknut božanskom supstancijom postaje kozmosom.¹⁰ Zapravo, prema tekstu *Izgubljenog raja*, materija i Duh pripadaju zajedno i nerazdvojivi su.¹¹ Imajući u vidu ta odstupanja, čini se da bi Milton lako mogao postati žrtvom Iridina gnjeva. Štoviše, baš kao što su se odmetnuti anđeli pobunili protiv svojega Stvoritelja, tako bi se i oni drugi, privrženi Božji glasnici iz *Izgubljenog raja* mogli pobuniti protiv onoga tko je stvorio njih. Pomišljajući na promjenu smjera nebesničkih prosvjeda, nije nezamislivo da bi zbog tih Miltonovih “slobodnih interpretacija” pred vrata Svetog Vrta iz kojeg pjesnik ima biti progнан zbog svoje “nestabilne teologije”, anđeosku stražu mogli postaviti upravo – teolozi.

Premda u tom smislu razumije moguću melankoliju anđela, boginja i teologa zbog Miltonova “zastranjenja u nauku”, pristupaajući velikom spjevu, metafizičar ne mora biti time opterećen. Umjesto Iride, on se može uzdati u pomoć nestašnijega mitskog tumača, Hermesa. Promatrajući teorijski polog *Izgubljenog raja*, čini se da se

⁴ Usp. David Loewenstein, *Milton: Paradise Lost*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004., 25 i slj.; također vidi: Nigel Smith, *Paradise Lost and Heresy*, u: Nicholas McDowell (ur.): *The Oxford Handbook of Milton*, Oxford University Press, Oxford, 2009., 511-512.

⁵ DS 125-126.

⁶ Usp. o tome primjerice: Basil Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith of Early Church*, Liturgical Press, Collegeville, 1993., 105 i slj.

⁷ Don M. Wolfe (ur.), *The Complete Prose Works of John Milton*, Yale University Press, New Haven 1953-82., sv. 6, 223, navedeno prema: David Loewenstein, *Milton: Paradise Lost*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004., 25.

⁸ Usp. PL VIII, 404 i slj.

⁹ Usp. Linda B. Tredennick, Antitrinitarianism u: Thomas N. Corns (ur.): *The Milton Encyclopedia*, New Haven & London, 2012., 15.

¹⁰ PL II, 894 i slj.

¹¹ PL V, 471-472.

i Milton odlučio uteći upravo Hermesu.¹² Ta se spoznaja temelji na uvidu da je i Hermes također glasnik bogova, ali, vršeći svoju službu, on si uzima više slobode od anđela ili spomenute božice duge, jer se, prema Homeru, usredotočuje prije svega na ono što je nejednosmišleno i mnogostruko (Aristotel bi zasigurno rekao da se on najradije prihvaća onoga oko čega su ljudi u nedoumici)¹³ i to ne samo zato što je “brzonogi bog”, gotovo “okretni mangup”, nego prije svega stoga što u čin tumačenja unosi vlastitu osobnost i svojevrsni autorski potpis. Premda veza između etimologije Hermesova imena i grčkoga glagola *hermeneuo* nije sasvim razjašnjena, taj glagol primarno znači “izraziti misao riječima” ili “prevesti”. Glagol koji oslovljava prevođenje ovdje je posebno zanimljiv jer nagoviješta zadatak i određuje ga: metafizičar bi se rado upustio u nastojanje “prevođenja” pojedinih elemenata Miltonova spjeva na jezik metafizike, pritom simbolički prigranjujući upravo Hermesove navike i duh.

Time, dakako, prizivamo filozofsku disciplinu u koju je utkano njegovo ime, hermeneutiku. To što je Oskar Bätschmann, jedan od suvremenih predvodnika njemačke teorije povjesnoumjetničke hermeneutike, Hermesa nazvao “demonom hermeneutičara”,¹⁴ u pogledu Miltonova djela također ne bi trebao biti baš nikakav problem, jer spjev započinje gradnjom demonske prijestolnice što je Milton naziva Pandemonijem.¹⁵ Stoga bi se, pomalo i u šali, moglo ustvrditi da čak i ako je Bätschmann u pogledu Hermesa i doslovno u pravu, to može biti samo korisno, jer bi tom brzonogom nestašku u doticaju s Miltonovim tekstom bilo posve lako primijeniti “mimikrijske vrline”. Skriven u svjetini demona, nezainteresiran za njihov bijes, Hermes bi tako mogao mirno obavljati svoj hermeneutički posao.

Ipak, naslovom ovog ogleada nije oslovljena ni hermeneutika ni metafizika, već upravo “višeznačnost jednog osjećaja”, stida. To se može učiniti čudnim prije svega stoga što pojam stida nije udomačen u rječnicima metafizike, za razliku od pojmova poput supstancije, zbiljnosti, akcidenta ili analogata. Unatoč tome, stid se u ovom ogledu dotiče skuta metafizike, te se, štoviše, smješta u njezi-

¹² Zbog te Miltonove slobodne interpretacije koja je mjestimice i vrlo udaljena od biblijskog teksta, ne čini se nužnim ovdje uspoređivati Miltonov spjev s biblijskim tekstom.

¹³ Aristotelovo se određenje retorike u *Rhet.* I.2.13-14, ovdje nesumnjivo može primijeniti i na Hermesova nastojanja.

¹⁴ Oskar Bätschmann, *Uvod u povjesnoumjetničku hermeneutiku. Interpretacija slika*, Scarabeus, Zagreb, 2004., 15.

¹⁵ Usp. Miltonov uvodni tekst u prvu knjigu spjeva.

nu okrilju, prije svega time što je naslovom pretpostavljeno da stid ima svoju ontologiju.

No, na čemu se temelji ta misao o mogućnosti zasnivanja ontologije stida? Klasično određenje istočnoga grijeha (čija je posljedica, dakako, izgon iz raja) potvrđuje da izvještaj o padu (Post 3) upotrebljava slikovit govor, ali izlaže pradogađaj. Tradicija i učiteljstvo pritom ističu "da je *cijela ljudska povijest* označena istočnim grijehom što su ga slobodno počinili naši praroditelji".¹⁶ Dakle, iz te je definicije očito da nije riječ o pojedinačnom grijehu Adama i Eve koji bi učinio prikladnim *ontički* vidik njihova prijestupa. Zahvaćenosti čitavog čovječanstva praroditeljskim grijehom ispravno motrište postaje *ontološko*, zato što svojim poopćenjem taj grijeh su-konstituira ontološku strukturu čovjeka kao bića.

Vrlo je važno zamijetiti da upravo ontološki aspekt prenosi i Milton u svoj spjev. Naime, dolazeći na prizorište prvoga grijeha, kako piše Milton, Zloduh izlazi "tragajući gdje bi mogao najprije naći jedino dvoje od čovječanstva".¹⁷ Pritom je zanimljivo da grijehu prethodi razdvojenost Adama i Eve. Razlog te razdvojenosti tako je dobro razumljiv suvremenu čovjeku. Ne-bivanje zajedno u sudbonosnu trenutku opravdava se pokušajem povećavanja djelotvornosti u radu.¹⁸ Odluka je to što je prati dojmjljiva slika kojoj se može pridati smisao pred-izdaje. Prije nego što će prevarena počiniti grijeh, Eva izvlači svoju ruku iz Adamove.¹⁹

No, zanimljivo je da razdvojenost u kojoj Miltonov Zloduh zatječe Evu²⁰ uopće nije prepreka njegovu planu, zbog toga što i on, posve u duhu definicije istočnoga grijeha, razmišlja u izrazito *ontološkom diskursu*. I u Zloduha je, baš kao i u tekstu Katekizma, nazočna svijest "reprezentativnosti" Adama i Eve, tj. spoznaja da je "uključen u njima rod cijeli, njegov naumljeni plijen".²¹ Promatrajući tako usporrednost Miltonova *Izgubljenog raja* s klasičnim naukom o istočnom grijehu, moglo bi se ustvrditi da je s motrišta opće metafizike ovo

¹⁶ Katekizam Katoličke Crkve, br. 390 (moj kurziv). Usp. također i: Tridentski sabor, DS 1513; Pio XII., Enciklika *Humani generis*: DS 3897; Pavao VI, Govor 11. srpnja 1966.

¹⁷ PL IX, 415-416.

¹⁸ O problemu odnosa kontemplacije i rada prije pada u Edenu u kontekstu biblijske predaje usp. zanimljiv tekst u: Paul W. Kahn, *Out of Eden. Adam and Eve and the Problem of Evil*, Princeton University Press, Princeton i Oxford, 2007., 60 i slj.

¹⁹ PL IX, 385-386.

²⁰ Dakako, riječ je o Miltonovu pjesničkom odmakom od biblijskog predloška, jer Post 3,7 naglašava da su u trenutku pada praroditelji bili zajedno.

²¹ PL IX, 415-416.

zasigurno najvažnije mjesto cijeloga spjeva jer Milton na taj način čitavu opisanu dramu drži povezanom sa spomenutom ontološkom strukturom ljudskog bića općenito, a ne tek s ontičkim datostima pojedinih, praroditeljskih bića. Ako dakle spomenuti stihovi 415. i 416. iz devete knjige *Izgubljenog raja* doista čine ujedinjavajuće središte spjeva u smislu metafizike,²² tada i stid, kao neotkidivu sastavnicu te iste drame i popratnicu grijeha, ne valja promatrati tek ontički, već ga treba uzdići na ontološku razinu. Drugim riječima, ako je u ljudskost Adama i Eve uključeno cijelo čovječanstvo koje će uslijediti nakon njih, tada, analogno, i njihov stid zadobiva – svoju ontologiju.

SMJESTIŠTE ONTOLOGIJE STIDA

Prepoznavanjem mogućnosti zasnivanja ontologije stida u Miltonovu *Izgubljenom raju* još nipošto nije određeno njezino smjestište. Čini se da ono ovisi o barem dva temeljna vidika pod kojim je moguće promatrati poruku spjeva, i to u ovisnosti o smjeru njegovog čitanja. Prvi se od tih vidika može nazvati *teodicejskim*, drugi *etičkim*. Nastojeći rasvijetliti razlikovanje tih vidika, korisno je ukratko skicirati zbivanja u *Izgubljenom raju*, i to u njihovu kronološkom slijedu:²³

Br.	Događaj	Knjiga
1	Otac uzvisuje Sina i postavlja ga glavarem anđela	5
2	Pobuna Zloduha protiv uzvišenja Sina	5
3	Rat na nebu	6
4	Pobjeda Sina, izgon pobunjenih iz raja	6
5	Poniranje pobunjenika kroz kaos u pakao	6
6	Pobijedeni devet dana leže u ognju pakla	1
7	U međuvremenu, stvaranje svijeta u šest dana	7
8	Stvaranje čovjeka	7
9	Sabor u Pandemoniumu, poslanje Zloduha	1-2

²² Slična se, premda neizravna poruka nalazi i u Adamovoj tužaljki nakon grijeha u PL X, 223-224.

²³ U fabularnom slijedu *Izgubljenog raja*, kako je vidljivo iz tablice, Milton ne poštuje kronologiju, premda ju je razmjerno lako rekonstruirati na prikazani način. U komentarima *Izgubljenog raja* ovakav je slijed uobičajen, a pri izradi ove kronologije konzultiran je Loewensteinov prijedlog. Usp. David Loewenstein, *Milton: Paradise Lost*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004., IX.

10	Nebeski sabor: Sin najavljuje žrtvu za spas ljudi	3
11	Zloduh promatra svemir i stiže na Zemlju	3
12	Prva Evina kušnja: demonski san o izgonu iz raja	4
13	Anđeo Rafael upozorava Adama na opasnost	5-8
14	Zloduh kruži oko Zemlje, zatim ulazi u Eden	9
15	Kušnja i pad	9
16	Otac šalje Sina da sudi Adamu i Evi zbog pada	10
17	Zloduh se pobjednički vraća u pakao	10
18	Griješ i smrt stižu na Zemlju	10
19	Svađa Adama i Eve, Evino kajanje	10
20	Mihael pokazuje Adamu buduća zbivanja	11
21	Izgon Adama i Eve iz Edena	12

a) kronološko čitanje - teodicejski vidik

Pišući maleni predgovor tekstu *Izgubljenog raja* u kojemu brani slobodni stih od konvencionalne rime, Milton, doduše aluzivno i tek neizravno, svoje djelo naziva "junačkim epom".²⁴ To se spominjanje junaštva čini opravdanim promatraju li se zbivanja u spjevu u susljednom i padajućem nizu koji je prikazan u gornjoj tablici (od br. 1 prema br. 21). Tim smjerom čitanja zapravo su naglašena odmetnička zbivanja na nebesima (br. 2-6) i posebice pobjeda Zloduha (osobito br. 14, 15, 17 i 18). Naracija se arkanđela Mihaela u kojoj on Adamu pokazuje zbivanja koja će uslijediti (prvo do velikog potopa, a zatim i do dolaska Sina i njegove kenoze najavljene u br. 10), izravno naslanja na prethodna odmetnička zbivanja i njihov poražavajući ishod, čime je implicirano da u njima valja prepoznati iskon zla u svijetu (osobito br. 18). S obzirom na udio tog zla i posljedične patnje u post-edenskoj eri čovjeka i svijeta, neki vidici te povijesti mjestimice izgledaju kao gorka poruga Leibnizovoj ideji o prestabiliranoj harmoniji.²⁵ No, ustrajanje na isključivo "racionalističkoj" interpretaciji epa kao pjesničkog traktata o uzrocima zla i patnje, neizbježno vodi k pogrešci: kad bi dakle poruku spjeva trebalo išči-

²⁴ Usp. John Milton, *Paradise Lost*, uredila Barbara K. Lewalski, Blackwell Publishing, Oxford, 2007., 10.

²⁵ Leibniz je tu ideju razvio osobito u pismima Clarkeu, osobito u 5. pismu, t. 21. Komentar pojavljivanja tog pojma u spomenutim pismima nalazi se u: Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke. A Study of Their Correspondence*, Oxford University Press, Oxford i New York, 1997., 53 i slj.

tavati isključivo iz njegove kronologije (br. 1-22), tada bi to doista bio tekst koji govori prije svega o junaštvu, ali nudeći njegov "negativ". Ako je vođa odmetnika doista središnja osoba Miltonova spjeva, tada *Izgubljeni raj* zapravo naglašava njegov uspjeh, odjelotvorenje bitne odrednice njegova plana ostvarenog padom čovjeka.²⁶ Promatran na taj način, *Izgubljeni raj* bio bi zapravo spjev o uspostavljanju sutitanizma, dvovlašća Boga s jedne i Zloduha s druge strane. Upravo u tom kontekstu zanimljivo je primijetiti da se u Miltonovu spjevu bitak i ništavilo ne isključuju, već su-postoje u međusobnoj borbi, tim zanimljivije što Zloduh određuje svoj cilj upravo kao "ništenje".²⁷ Pojava zla u svijetu proizlazi iz tog antagonizma stvorenog i uređenog bitka i njegove destrukcije. Ukoliko se pak u svjetlu te spoznaje vratimo ranije spomenutom 26. stihu prve knjige, valja upozoriti da Milton svoju nakanu opisuje upravo kao *justificatio Dei* (opravdanje Boga, što je zapravo drugo ime teodiceje). Naime, u izvorniku na engleskom jeziku Milton je upotrijebio termin istog, latinskog korijena želeći "*justify the wayes of God to men*".²⁸ Uviđajući važnost tog stiha, Barbara Lewalski spremna je čak ustvrditi da se čitav *Izgubljeni raj* može smatrati "nekom vrstom teodiceje".²⁹

Ne treba odbaciti tu zanimljivu tvrdnju jer ona doista nije proizvoljna, budući da su Miltonova teodicejska rješenja mjestimice izrazito složena i utemeljena u opširnim traktatima njegovih teoloških djela. Pritom valja primijetiti da u *Izgubljenom raj* Milton zapravo polazi od neiznenađujuće teze da prije pada ne postoji grijeh, što je vidljivo već i iz kronologije zbivanja u spjevu, budući da grijeh i smrt ulaze u svijet tek nakon pobjedničkog povratka Zloduha u pakao, pa su i moralno i fizičko zlo posljedica neposlušnosti praroditelja, a ne Božjeg propusta ili nemoći da ih spriječi, što, dakako, podsjeća na slavni Augustinov *privatio boni*.³⁰

S druge strane, budući da Milton ne dvoji da bit ljudskog dostojanstva proizlazi iz njegove slobode, a ne iz puke stvorenosti njegova bitka "na sliku Božju" (Post 1, 26-27), očito je da pred fenomenom

²⁶ Tomislav Brlek, Pogovor, u: John Milton, *Izgubljeni raj*, Školska knjiga, Zagreb 2013., 369.

²⁷ Usp. primjerice PL IX, 129-135.

²⁸ Kako je spomenuto, PL I,26.

²⁹ Barbara K. Lewalski, Introduction, u: John Milton: *Paradise Lost*, uredila Barbara K. Lewalski, Blackwell Publishing, Oxford, 2007., XXV.

³⁰ Usp. Augustinov *Enchiridion* 11. Tu je ideju Augustin učinio glasovitom, ali se ona, kako je dobro poznato, može pronaći i kod drugih otaca, primjerice: Origen, *De principiis* II,9,2 i *Komentari o sv. Ivanu*, II, 13; Bazilije Veliki, *Hexameron*, druga homilija, paragraf 4, ili Grgur iz Nise, *Veliki katekizam*, 7. poglavlje.

moralnog zla opravdanje zapravo treba čovjek, a ne Bog.³¹ Teorijski se temelj tog Miltonova uvjerenja može pronaći u njegovoj *Areopagitici*.³² Analizom bi se teodicejskih vidika na često citiranu mjestu tog traktata moglo ustvrditi da Milton dosljedno smatra kako je stupanj ljudske savršenosti i vrline svakako vrjedniji ukoliko je rezultat slobode, no što bi to bio da su vrлина i savršenosti “ugrađeni” u čovjeka u samom stvaranju,³³ u čemu se mogu prepoznati tragovi teodicejskog koncepta Ireneja Lionskoga, koji je u novije vrijeme razvio osobito John Hick.³⁴ Analizira li se *Izgubljeni raj* i pad u njemu pod tim netom skiciranim vidikom, smijemo zaključiti da važan dio teodicejske problematike proizlazi iz etičkog problema, a ne obrnuto, što bi se moglo zaključiti iz duha brojnih novovjekih osporavanja teodicejskih rješenja od Voltaireova *Candida* do Ivana Karamazova u posljednjem romanu Fjodora Mihajloviča Dostojevskog.³⁵ Iz svega se čini očitim da se ontologija stida u svojim fundamentalnim odrednicama ne može zasnovati u okrilju teodicejskog vidika problematike Miltonova epa, te da joj treba potražiti drukčije smjestište.

b) čitanje “obrnute kronologije” – etički vidik

Ako je dakle kronološko čitanje *Izgubljenog raja* u prvi plan istaknulo njegov teodicejski vidik, tada pristup “obrnute kronologije”, tj. usmjeravanje čitanja od konca epa prema njegovu početku (ili unatrag, počevši od br. 21 prema br. 1 u gornjoj tablici) naglašava etičko motrište. Iako su teodicejski i etički vidik *Izgubljenog raja* svakako različiti, oni se međusobno nipošto ne isključuju, već su supripadni. Zato bi, imajući u vidu prepletanje teodicejskog i etičkog pitanja, *Izgubljeni raj* valjalo promišljati istovremeno u oba smjera.

³¹ Usp. Dennis R. Danielson, *Milton's Good God. A Study in Literary Theodicy*, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridgeshire i New York, 1982., 166. Valja napomenuti da je Danielsonova knjiga jedna od najuglednijih rasprava o Miltonovoj teodiceji u *Izgubljenom raju*, prije svega zato što uvažava njezinu složenost i slojeve. Neki suvremeni autori u tom su stajalištu još odlučniji od Milтона. Tako je primjerice Vittorio Possenti ustvrdio da “Bog kojeg židovsko-kršćanska i islamska vjera smatraju Stvoriteljem svega što postoji, ni na kakav način nije uzrok moralnog zla, ni izravno ni neizravno”. Vittorio Possenti, *Bog i zlo*, u: Ante Vučković (ur.): *Bog i zlo. Teodicejski ulomci*, Hegelovo društvo, Zadar, 2008., 163.

³² Usp. John Milton, *Areopagitica*, ARC Manor, Rockville, 2008., 30-31.

³³ Usp. Dennis R. Danielson, *Milton's Good God*, 173.

³⁴ Usp. osobito John Hick, *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, Basingstoke i New York, 2007., 201 i slj.

³⁵ O teodicejskom problemu u romanu Braća Karamazovi opširno sam pisao na drugome mjestu: usp. Daniel Miščin, *U potrazi za svetim. Sijetlo s Istoka i imanencija transcencije*, Školska knjiga, Zagreb, 2011., 165-294.

Kad je dakle riječ o etičkom vidiku, važno je primijetiti da se pitanje koje tekst pritom postavlja čitatelju ne odnosi na uzroke zla i patnje, jer se čitanjem spjeva od kraja prema početku kristalizira posve drukčiji problem: onaj o problematici djelovanja u svijetu³⁶ obilježenog slobodnim izborom. Taj vidik svakako isključuje pa čak i posve dokida mogućnost interpretacije *Izgubljenog raja* kao herojskog spjeva. Primat etike vidljiv je već i u prvim stihovima velikog epa, kojima Milton određuje njegovu temu: "O čovjekovu prvu neposlušnu, i o plodu onoga zabranjena stabla, što mu kobno kušanje dovede na svijet smrt i sav naš jad, s gubitkom Edena..."³⁷ Nije u tom smislu nevažno da se Zloduh ("Paklena Zmija") spominje tek u 34. stihu, i to kao sudionik pada, a ne kao subjekt čijim bi podvizima ep trebao biti prvenstveno posvećen. Osim toga, Milton se posve mirno mogao pouzdati da je čitatelju njegova djela dobro poznata biblijska predaja o događajima u Edenu i neposredno nakon njega, jer prava povijest čovječanstva kakvu poznaje svatko tko se dotakne *Izgubljenog raja* doista počinje u točki u kojoj se Adam i Eva nalaze na kraju spjeva, budući da se nitko od njegovih čitatelja ne može pozvati na iskustvo nepomućene edenske idile, tj. "raja zemaljskoga". Štoviše, upravo je na tragu spomenute mogućnosti "dvostranog" čitanja epa važno primijetiti da je, posve simetrično, Miltonov raj dvostruko izgubljen jer su tom izgubljenosti oslovljena dva simbolična "adresata". Zbog svog slobodnog djelovanja u Edenu iz raja su protjerani i Zloduh (u pakao)³⁸ i praroditelji (u svijet onkraj granice Vrta). S obzirom da je sloboda njihove volje pretpostavka tog gubitka, etički vidik epa postaje upravo neizostavnim.³⁹

Imajući u vidu i teološke i etičke implikacije tog problema kojima je određena i struktura i poruka *Izgubljenog raja* promatrana na taj način, čini se da bi ontologiju stida valjalo postaviti upravo u to, etičko okrilje.

³⁶ Usp. Tomislav Brlek, Pogovor, 370.

³⁷ PL I, 1-4.

³⁸ Čak i u paklu Zloduh je svjestan nedirnutosti svoje slobode. Štoviše, ona mu se ondje čini i većom no u raj, jer nije ograničena Božjom voljom koja mu je suprotstavljena (usp. PL I, 257 i slj.).

³⁹ Nepreskočivost bi se etike, pa i zaključak o njezinu prvenstvu u velebnom spjevu mogao prisnažiti i drukčijim razlozima, jer su neki elementi *Izgubljenog raja* iznikli izravno iz Miltonova protestantizma (usp. primjerice PL 508 i slj.), a upravo je ta tradicija od svojih početaka obilježena slavnom raspravom Erazma i Luthera o slobodi volje. Uvažavajući veliki broj sjajnih rasprava o toj temi koje postoje na stranim jezicima, hrvatskog bi čitatelja valjalo upozoriti i na sljedeću knjigu: Mato Kolić, *O raspravi između Erazma i Luthera o slobodnoj volji*, Glas Koncila, Zagreb, 2010.

ONTOLOGIJA STIDA NA POSTAMENTU ETIČKOG VIDIKA
“IZGUBLJENOG RAJA”

Opisujući pakao na početku *Izgubljenog raja*, Milton je danteovski slikovit. Poput firentinskog pjesnika i Milton najveću paklenu muku prepoznaje u izostanku svake nade.⁴⁰ Usprkos tome što “ognjen potok hranjen sumporom ne trošeći se vazda gori”,⁴¹ pakao ostaje mjesto lišeno svjetla. Ta tradicionalna slika čini posve razumljivima razloge zbog kojih je to mjesto nespokoja. No nemir prvoga među stanovnicima pakla pojačan je i njegovom spoznajom o izgubljenome, tj. mjestu s kojega je izgnan. U tom smislu, usuprot ukorijenjenoj predodžbi, Miltonov Zloduh u svojoj biti ipak *nije* sin tame, jer pod njezinim plaštem on ne želi ostati. Pakao je i njemu nepoželjno mjesto,⁴² pa snuje o tome kako da povrati izgubljeno prebivalište svjetlosti, raj. Proždiruća tmina što ga okružuje ne obuzima ga jer je dio njegova trpljenja prema Miltonu u tome da nepomućeno razumnije svoje užasno stanje,⁴³ tim prije što su pobunjenici izbrisani iz nebesničke Knjige života.⁴⁴ Razmjernog užasa sumjerljiv je intenzitetu nakane da se taj užas dokine, ali se pritom privlačnost raja ne izvodi iz privlačnosti Dobra ili pak blizine Boga, već iz odsutnosti novoiskušane paklene patnje. Ta je patnja posljedica poraza u bitci protiv Boga (br. 2-6), a gorčina poraza rađa željom za osvetom.⁴⁵ Stoga bi se moglo reći da bića u Miltonovoj slici pakla ne žele zlo zbog njega sama, nego zato što je ono suprotno volji Onoga koji ih je porazio.⁴⁶ Miltonov je Sotona bitno *bestidan* upravo zbog toga: čežnja za osvetom dokinula je u ovom kontekstu nužnu povezanost između stida i vrline.

No, jedna se posve druga implikacija Zloduhove bestidnosti čini presudnijom od razvrgnuća te veze. Naime, nakon svoga poraza Zloduh je ponirao kroz kaos i padao u pakao punih devet dana.⁴⁷ Velika se udaljenost između raja i pakla potvrđuje i dugim putovanjem

⁴⁰ Izvorno u Danteovu *Paklu* III,9; PL I, 66.

⁴¹ PL I, 68-69.

⁴² PL I, 242 i slj; II, 390-401.

⁴³ PL I, 146.

⁴⁴ PL I, 361-363; također i V, 375-380. Knjiga života spominje se u Ps 69,29 i Otk 21,27.

⁴⁵ PL II, 94-105.

⁴⁶ PL I, 160-165.

⁴⁷ PL I,50, također i: V, 862 i slj. Birajući upravo devet dana kojima označava trajanje poniranja, Milton zasigurno aludira na pad poraženih Titana opisan u Hesiodovoj *Teogoniji* 664-735.

Zloduha prema Edenu i činjenicom da su ondje sve mitske rijeke koje razdvajaju svjetove.⁴⁸ U trenutku njegova pada zlo je jedva doglednim prostorom - upravo čitavim bezdanom - udaljeno od Raja i Edena, ali Sotonina će bestidnost u osveti otvoriti novi problem. Razlika će, oštra granična crta između dobra i zla izbljedjeti, a mitski će bezdan primaknuti svoje rubove. Ukoliko se Zloduhova misija u Edenu iznova promotri ontološki, njezina bit čak i nije u samom izagnanstvu iz Vrta, nego u tome što će cijela povijest svijeta nakon izгона biti obilježena, kako bi rekao Milton, blizinom dvaju oltara, budući da će Zloduh "utvrditi svoja sijela uz sijelo Božje, svoje oltare uz njegove oltare".⁴⁹

No, kako je Neprijatelj Božji uspio uopće doći u tu priliku, "približavanja oltara", što će svoj simbolički vrhunac imati pod krošnjom jedinog zabranjenog stabla u Edenu? Milton na to pitanje nudi zanimljiv odgovor: Zloduh prolazi nebeske straže stoga što s uspjehom *mijenja lice*, pa ne biva prepoznatljiv. To "mijenjanje lica" – u igri bi se s hrvatskim jezikom ono moglo nazvati "*licemijenje*" – u *Izgubljenom raj*u nazvano je "jedinim zlom što hoda svakomu nevidljivo, osim jedinom Bogu".⁵⁰ Ne nositi svoje lice, isto je što i biti prijetvoran, zakrinkan, zaklonjen maskom i prividom. To Miltonovo spominjanje uvjeta mogućnosti edenskoga pred-grieha, podsjeća nas na lijepu, ali i melankoličnu bilješku u romanu *Zapisci Maltea Lauridsa Briggea* koja izgleda baš kao posljedica i odjek Zloduhove pra-maske kao iskona licemjerja. Rainer Maria Rilke ondje piše: "Ljudi navuku sebi, upravo neugodno brzo, svoje obraze, jednog za drugim, pa ih troše. Ispočetka im se čini kao da su vječni, ti obrazi, ali jedva da dosegnu četrdesetu: već je i posljednji tu. Ima u tome naravno i tragike. Nisu navikli čuvati obraz, posljednji je istrošen za nepunih osam dana; sav je pun rupa, na mnogim je mjestima tanak kao papir i tada se, malo-pomalo, pokazuje prava podloga, neobraz dolazi na vidjelo, njime idu svijetom".⁵¹ Zloduhov je nagovor na grijeh u tom smislu izvedenica istog licemjerja: Zlo je zaklonjeno maskom poželjne vrline. Za sudbonosni se prelazak Rubikona traži hrabrost, a predstojeći izgon zakrinkan je zanosnim obećanjem: "Bit ćete kao bogovi!" (Post 3,5).

U trenutku kad im se prikrada Zloduh, Adam i Eva ne znaju što su maske, otkrit će ih tek kasnije, nakon grijeha. Stoga je njihov

⁴⁸ PL II, 577-586.

⁴⁹ PL I, 382-383.

⁵⁰ PL III, 681-684.

⁵¹ Rainer Maria Rilke, *Zapisci Maltea Lauridsa Briggea*, u: *Isti, Poezija i proza*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 2001., 227.

prvi opis jednako idiličan kao i priroda oko njih. Oni su stopljeni s vječnim proljećem,⁵² plemenitog obličja, a njihova vanjština odraz je unutrašnjeg, nepomućenog kraljevstva vrline. Ta je podudarnost Miltonu osobito važna, te stoga naglašava da su oni "uspravni, visoki, bogoliko uspravni".⁵³ Upravo zbog te podudarnosti čini se da je, prema stajalištu autora *Izgubljenog raja*, stid prije grijeha ontološki nemoguć, jer su Adam i Eva uspravni (što je Miltonu sinonim *svetosti*) "s urođenom časnošću nagoga veličanstva".⁵⁴ Prvo izravno određenje pojma stida pojavljuje se upravo u ovom kontekstu, gdje Milton tumači da tada još nije bilo grješna stida, te da je na njegovu mjestu u razdoblju prije grijeha stajao "čedni ponos". Drugim riječima, unatoč tome što bi neke suvremene rasprave zasigurno mogle dovesti u pitanje takvo stajalište, ovo Miltonovo razlikovanje između dvaju stanja, stida i "čednog ponosa", u skladu i s biblijskom matricom, pokazuje ne samo da je stid posljedica grijeha nego da je stid gotovo izjednačen s krivnjom koja mu je uzrokom.⁵⁵ Budući da anđeo dolazi upozoriti ljude na blizinu Zloduha, dakako prije grijeha, Miltonova Eva, budući da je još "čvrsto krjeposna", gosta s Neba dočekuje naga,⁵⁶ i biva pozdravljena istim pozdravom kojim će, na početku Blagovijesti, biti pozdravljena i Nova Eva. Ta će Nova Eva biti Djevicom, a upravo taj pojam podsjeća na svojstvo koje je edenska Pramajka izgubila: ljepota joj je proizlazila iz njezine nevinosti.⁵⁷

Posljednji suton nepomućene edenske idile, zalazak sunca pred dan Grijeha, Milton će najaviti izrazito melankoličnim stihovima. Primjenjujući isti dosluh između stupnja drame i odgovora prirode, autor će *Izgubljenog raja* u trenutku grijeha primijetiti da će priroda

⁵² PL IV, 268.

⁵³ PL IV, 289-290.

⁵⁴ PL IV, 290.

⁵⁵ Miltonova uporaba sintagme "guiltie shame" znakovita je upravo u tom smislu; PL IV, 314; IX, 1058.

⁵⁶ PL V, 383-386; također i 443-444. U kontekstu je ovoga mjesta osobito zanimljivo upozoriti na razlikovanje Kennetha Clarka između pojmova *naked* i *nude*. Kenneth Clark, *The Nude. A Study of Ideal Art*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976., 1-25. *Naked* prevodimo s hrvatskom *nagošću*, a *nude* s *golotinjom*. Clarke naime pojašnjava da pojam *nagosti* predstavlja jednostavno odsutnost odjeće, dok se *golim* tijelom implicira "objektivacija", odnos s promatračem, osobito u umjetnosti, što izvorno nema negativne konotacije. U svjetlu te distinkcije o stanju se tijela Praroditelja prije grijeha u Edenu može govoriti kao o *nagosti*, a nakon grijeha, kad ono postane oruđe stida, a kasnije i žudnje, valjalo bi govoriti o *golotinji*, što u "edenskom kontekstu" nesumnjivo ima negativni prizvuk, jer ujedno predstavlja posljedicu i očitovanje grijeha.

⁵⁷ PL IX, 456-460. Slična reakcija prirode ponoviti će se i kao popratnica Adamovu grijehu; PL IX, 1000 i slj.

dati “znak žalosti”, snužđiti se i oćutjeti ranu.⁵⁸ Taj svojevrsni “stid prirode” najavljuje stid ljudi koji će provreti upravo iz zijeve (*hiatus*) te iste i u prirodi vidljive otvorene rane. Zanimljivo je u tom kontekstu primijetiti Miltonovu oštroumnu odgodu Evina osvješćivanja tim stidom: ona će se zastidjeti tek kada njezinu grijehu lice drugoga bude ogledalom. “Rumen nemir”⁵⁹ koji se žario na njezinu obrazu u tom trenutku suoćenja zapravo je istoznačnica stida, a promjena se u ontološkoj strukturi bića ranjenoga grijehom možda najbolje vidi u prvoj Adamoj gesti nakon Evina priznanja: vijenac od ruža što ga je Adam spleo u nakani da ga daruje svojoj družici ispaao mu je iz ruke i tako postao vanjskim znakom Evina gubitka časti u edenskoj hijerarhiji. U toj se simboličnoj slici, padanju ruža na tlo, bliže kalu no nebesima, može razabrati razotkriveno obilježje Miltonova shvaćanja stida: iako nije njegov jedini mogući povod, naličjem će stida postati žudnja, kao njegova starija sestra. Stid je “novi došljak”⁶⁰ upravo u tom smislu. Analizirajući Miltonov odnos prema ontologiji stida, moglo bi se ustvrditi da žudnja doista pripada stidu jer se njime oćituje njezin unutrašnji dinamizam. Analogno “radu žalovanja” Jacquesa Derride, moglo bi se ustvrditi postojanje Miltonova “rada žudnje”. Taj “rad” je uvijek istosmjernan: žudnja prvo potiskuje stid,⁶¹ a zatim i ljubav,⁶² zaposjedajući prostor što su ga napustili stid i ljubav uzmićući pred silinom žudnje, tako oćite nakon što je i Adam okusio grijeh. No, njegov je grijeh “složeniji od Evina”, jer nije usmjeren samo protiv Božje zapovjedi koja je zabranila ono što je on učinio. Okusivši zabranjeni plod, Adamov je grijeh postao dublji od grijeha njegove družice, prvenstveno zato što je njime povrijeđena osobita, dvostruka uloga koju Adam ima prema Evi. Budući da je “stvorena iz njegova rebra” on joj nije samo suprug već i svojevrsni “roditelj”. Grijehom se dakle on ne udaljuje samo od Boga već se njime razara i dvostruka spona kojom je Eva povjerena njegovoj brizi.⁶³

Taj *dvostruki* lom na kojem dosljedno ustraje Milton, ne može se isključiti iz Adamove “prepuštenosti grešnom stidu”⁶⁴, koji se u

⁵⁸ Dakako, taj dosluh prirode i sudbonosnih zbivanja na zemlji može se razumjeti i kao Miltonovo oslanjanje na novozavjetnu matricu, tj. pomrčinu Sunca koja prati Kristovu smrt.

⁵⁹ PL IX, 887.

⁶⁰ PL IX, 1097.

⁶¹ PL IX, 1011 i slj.

⁶² PL VIII, 858.

⁶³ Usp. Margaret Olofson Thichstun, *Paradise Lost. Moral Education*, Palgrave Macmillan, New York, 2007., 133-134.

⁶⁴ PL IX, 1058.

tom smislu može razumijevati još obremenjenijim od Evina. Nastavimo li dalje razmišljati s Miltonom, čini se da u svome grijehu Adam “izlazi” iz oba odnosa, i s Bogom i s Evom, koliko ga god kasnijim očitovanjem svoje sebičnosti pokušao vratiti. Interpretacija praroditeljskoga grijeha u tom smislu “dvostrukog prekida” (koji zasigurno ima svoju analogiju u spomenutom izvlačenju Evine ruke iz Adamove kojom se taj grijeh najavljuje) ohrabruje pomisao da su se Adam i Eva zapravo našli izvan Zemlje blizine Božje već i prije no što im je kronologija dosudila izgon iz Edena. Promatran s tog motrišta, Miltonov prikaz izгона iz Edena samo je posljedica žudećeg samoizgnanstva iz ljubavi, toliko da je u samom izgonu moguće razabrati i udio praroditeljskog samoisključenja, a ne tek Božanske “sudske odluke”. Način na koji Milton razumijeva stid govori u prilog takvoj pomisli.

Ubrzo će se naime pokazati da stid u biti nije povezan s novootkrivenom neugodom nagosti tijela, već je utemeljen na iščeznuću “horizontalne” ljubavi koja je Adama i Evu ranije povezivala u par. Budući da se Praroditelji zastiđuju i pred Bogom, stid je simbol istoga gubitka i u “vertikalnom” smislu, jer prestaje njihova ljubav i prema Prvom koji ih je oboje stvorio. Čini se da se u tom uvidu zrcali i otkriva samo srce Miltonove ontologije stida u *Izgubljenom raju*, te je s obzirom na to važnost sljedećih stihova iz X. knjige gotovo nemoguće precijeniti. Riječ je o Adamovu izlasku pred Boga nakon grijeha:

On izađe, i Eva s njim, nesklonija, iako prva
u ogrješenju, oboje obeshrabreno i obezumljeno;
u pogledu im ljubav ne bješe, ni prema Bogu,
ni jednog prema drugom, nego vidljiva
krivnja, i stid, i smućenost i zdvojnost,
i srditost, i mržnja, i svojeglavost i prijevara.⁶⁵

Iz mnoštva implikacija ovih sržnih stihova izdvojimo tek još jednu. Valja obratiti posebnu pozornost na posljednji stih ovog ulomka: to je pravi “talog tmine”, četverolist mračnih osjećaja očito povezan s grijehom te krivnjom i stidom iz prethodnoga stiha. Ako su na podlozi dvije dvostruke ne-ljubavi (treći i četvrti stih gornjeg ulomka) krivnja i stid kao posljedice grijeha generirale ovaj četverolist, tada se može zaključiti da se grijeh može razumijevati i kao gubitak sposobnosti za blagost.⁶⁶ Iz toga se pak može izvesti zaključak da

⁶⁵ PL X, 109-114. (moj kurziv).

⁶⁶ Novostečena lišenost blagosti kod ljudi ozrcalit će se i u životinjskom svijetu, jer će i životinje nakon čovjekova grijeha postati grabežljivci, što dotad nisu bile; PL XI, 183 i slj.

blagost nije prvenstveno obilježje karaktera, već vrline. Takvo čitanje završnih knjiga Miltonova *Izgubljenog raja* potvrđeno je bitnom odrednicom odnosa Boga i anđela prema izgonu Adama i Eve. Iako je očito da je izgon prirodna posljedica grijeha,⁶⁷ nebesnici, neranjeni grijehom, u tom fundamentalnom rastanku pokazuju prije svega blago i sućutno, a ne srdito lice. Tako Bog nalaže Mihaelu, svome glasniku, da presudu doduše izvrši "bez milosti",⁶⁸ ali zbog blagosti koja ga prati, taj napatuk valjalo bi shvatiti prije svega kao prizivanje neopozivosti presude, tim prije što taj pravorijek prati i Božja želja da izgnanici iz vrta ne budu otpušteni neutješeni.⁶⁹ Štoviše, i onkraj Edena, Bog će ostati uz njih. Doduše, ne više otkrivena lica, već će im se priopćavati kao Trag,⁷⁰ a voditi ih kao Providnost.⁷¹

Izlazeći iz raja, Adam i Eva prolili su "nekoliko prirodnih suza".⁷² Ukoliko je suza vanjski znak unutarnje promjene u njihovom bitku, tada je pitanje o tome što su oni postali onkraj praga Edena, zapravo pitanje o posljedicama ontologije stida. Bit toga stanja je *ek-sistere*, egzistencija u svojem izvornom smislu: stremiti, zjapiti, stršati, biti raz-središten. Izgubivši Eden, čovjek je zadobio bitak koji više nije "kod kuće", upravo onaj heideggerovski "Un-zuhause-sein".⁷³ Zato iza tog praga započinje nova estetika: umjesto divljenja skladu kozmosa kao ogledala reda i sklada, svemirskoj pjesmi koja u svemu razabire tragove Logosa, tim je trenutkom započeo pravopis nemira i nade, kao jedine popudbine izgnanih. Odsad će za njih vrijediti upravo isto ono što je Julija Kristeva napisala u komentaru De Nervalove pjesme o glasovitom akvitanskom princu. On je doista razbaštinjenik (*El desdichado*, kako stoji u naslovu spomenute pjesme), ali nastojeći razumjeti razmjere i narav tog stanja, valja istaknuti ono što ga bitno povezuje s Adamom i Evom onkraj edenskog praga. Naime, u oba slučaja zasigurno nije riječ tek o "lišavanju nekog dobra ili objekta koji predstavljaju materijalno i prenosivo nasljeđe, nego lišavanje neimeniva teritorija koji bismo, mogli prizvati ili zazvati iz tuđine, iz konstitutivnog egzila. To nešto prethodilo bi primjetljivom objektu: kao tajni i nedodirljivi horizont naših ljubavi

⁶⁷ PL XI, 45 i slj.

⁶⁸ PL XI, 104.

⁶⁹ PL XI, 110-113. Srdačno zahvaljujem prof. dr. sc. Ivanu Tadiću na dobrohotnoj i konstruktivnoj raspravi upravo o ovim pitanjima.

⁷⁰ PL XI, 350-354.

⁷¹ PL XII, 647.

⁷² PL XII, 645.

⁷³ Usp. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993., 236-237, 241, 242-244.

i naših želja...⁷⁴ Tjeskobna je to gramatika čežnje svih post-edenskih svjetova u kojemu se uvijek iznova rađa bezvremena melankolija. Njezino se rodoslovlje čini posve odredivim: ona je naslućena u onom posljednjem sutonu nad neokrhnutim Edenom, začeta u stidu, a rođena u suzi Praroditelja koja je pratila prvi pogled na zatvorena vrata Edena. To je ona ista melankolija kojom je natopljen stih Alphonsea de Lamartinea: "Ograničen svojom naravi, beskonačan u svojoj čežnji, čovjek je svrgnuti bog koji se sjeća nebesa."⁷⁵ Ipak, judeokršćanski eshatološki horizonti u svojoj biti nisu okrenuti prošlosti, toj obnovi staroga ili ponovnom stjecanju izgubljenoga, već su usredotočeni na budućnost, smiraj nadolazećeg "novog neba i nove zemlje" (Otk 21,1), eshatona, konačne blizine Božje.

ZAKLJUČAK

Na temelju istraživanja Miltonove ontologije stida u *Izgubljenom raju* moguće je formulirati pet temeljnih teza:

1. Milton slijedi tradicionalni nauk o istočnom grijehu naglašavajući njegov ontološki vidik (PL IX, 415-416). Tim grijehom nisu pogođeni tek Adam i Eva u svojoj pojedinačnosti (ontički vidik) već je njime bitno određena ontološka struktura post-edenskog ljudskog bića kao takvog.
2. Budući da je u *Izgubljenom raju* stid redovito posljedica tako, ontološki shvaćenoga grijeha i s njim povezane krivnje, moguće je, analogno, zasnovati i ontologiju stida.
3. Čitanjem *Izgubljenog raja* u njegovu kronološkom slijedu kristalizira se složeni teodicejski problematski sloj (PL I,26), pri čemu se u Miltonovim refleksijama mogu razabrati utjecaji obje tradicionalne teodicejske paradigme: i augustinovske i irenejevske. Taj kontekst nije prikladno smjestište ontologije stida. Obrnutom pak kronologijom *Izgubljenog raja*, čitanjem koje se od posljedice upućuje prema njenim uzrocima, kristalizira se *etički vidik* kao prikladan kontekst za razvoj ontologije stida.
4. Ključni element Miltonove ontologije stida nije njegova postularana povezanost s nagošću ili žudnjom, nego s prekidanjem odnosa i osamljenjem, vanjskim znakom iščeznuća ljubavi.
5. Post-edenska ontologija proizlazi iz ontologije stida. Onkraj praga Edena u ontološku strukturu izgnanoga bića koji više nije

⁷⁴ Usp. Julia Kristeva, Nerval, *El desdichado*, u: *Ista, Crno sunce. Depresija i melankolija*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2014., 112.

⁷⁵ Alphonse de Lamartine, *Méditations Poétiques*, Sermon 2 (1820).

“kod kuće” (ontološki smisao heideggerovskog *Un-zuhause-sein*) biva upisan denervalovski nemir “razbaštinjenosti” natopljen melankolijom sjećanja na izgubljeni smiraj Edena.

ONTOLOGY OF SHAME IN JOHN MILTON'S "PARADISE LOST"

Summary

The author explores the possibility of establishing the ontology of shame in the epic poem "Paradise lost" by John Milton. In this sense, the author identifies two possible approaches to the text: the-odicean and ethical, and points at the reasons for establishing the ontology of shame in the framework of Milton's ethical discourse. The analysis of the key elements of the ontology of shame reveals Milton's view that shame is only in the second instance linked with nudity and lust of Adam and Eve after the fall. It is above all the consequence of the interrupted relationship, loneliness and disappearance of love, and not of the newly realized state of physical nudity. Just like the shame in the Garden of Eden, so does the ashamedness after the expulsion, have its ontology. Following this trail of thought, the author shows that the notion of expulsion and "disinheriting" should not be understood as the deprivation in the sense of a place, but that these notions integrate the important determinants of the post-Eden existential situation of a human being in the ontological sense.

Key words: *shame, metaphysics, ontology, original sin, existence, Eden.*