

ZAMYŚL SZATANA I SAMOPOTEPIĘCZE SPOJRZENIE

*Jeżeli utraciłem całe dobro,
Zło, ty bądź moim dobrem*¹.

Chcemy się zająć światłem, odbłaskiem, spojrzeniem, widzeniem — w relacji do Szatana. Na to wszystko zdaje się bowiem wskazywać samo chwalebne imię Lucyfera, gwiazdy zarannej, jak też ciągle odwoływanie się do oka i spojrzenia w drugim rozdziale Księgi Mądrości, gdzie się przypomina, że „śmierć weszła na świat przez zawiść diabła” (Mdr 2, 24)², a ludzie źli myślą następująco: „Zróbmy zasadzkę na sprawiedliwego, bo nam niewygodny... Jest potępieniem naszych zamysłów, sam widok jego jest dla nas przykry... Tak myśleli — i pobłędzili, bo zaślepiła ich złość” (Mdr 2, 12-21). A więc złość „zaślepia”, ale nie dlatego, że pozbawia wzroku — słabość oczu i ciemność śmierci, w której to, co niewidzialne, pozostaje niewidzialne, a to, co widzialne, przestaje być widzialne — ale dlatego, że utrudnia, co więcej, czyni nieznośnym samo widzenie: patrzeć na to, co widzialne. Doświadczenie tego ciężaru, tej kary widzenia (i w widzeniu), doświadczenie nie ślepoty lub ograniczenia widzenia, ale cierpienia związanego z samym widzeniem powinno

¹ All good to me is lost; Evil be thou my good. J. Milton, *Paradise lost*, IV, 109—110 (przekład włoski: *Paradiso perduto*, Milano 1990).

² Jest to chyba najbardziej wyraźne miejsce Starego Testamentu, w którym wskazuje się wprost na Szatana. „W pismach kanonicznych Starego Testamentu Szatan pojawia się zaledwie 4 razy. We wstępie do Księgi Hioba przeciwnik (nie nazwany jeszcze po imieniu) jawi się jako przedstawiciel służby publicznej w orszaku niebieskim i wysuwa zarzuty przeciw Hiobowi (Hi 1, 6nn; 2, 1nn). Podobnie podczas jednej z nocnych wizji Zachariasza Szatan oskarża przed Bogiem arcykapłana Jozuego (Zch 3, 1nn). W obu tych przypadkach znajduje się na służbie u Boga i nie jest traktowany jako istota przewrotna. Inaczej rzeczy się mają w trzecim ustępie. W 2 Sm 24, 1 mówi się o tym, że JHWH nakłonił Dawida do fatalnego spisu ludności. Kiedy jednak Kronikarz referuje ten fakt, jego myśl teologiczna unika sugestii, jakoby JHWH miał być sprawcą czegoś złego, modyfikuje zatem sam tekst: „Powstał Szatan (bez rodzajnika!) przeciwko Izraelowi i pobudził Dawida, żeby policzył Izraela” (1 Krn 21, 1). Czwarty przypadek mamy w Mdr 2, 24, tekst grecki deuterokanoniczny, gdzie pojawia się termin *diabolos*. H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963 (przekład włoski: *Israele*, Milano 1987, s. 349n).

być chyba nazwane, zgodnie z tekstem Księgi Mądrości, zawiścią. W konsekwencji zaś można by się zapytać, czy to nie zawiść stanowi najbardziej oczywisty znak niegodziwości spojrzenia, będący zarazem symptomem i karą, spojrzenia, w którym oczy otwierają się niegodziwie (a więc zamykają się faktycznie) na to, co widzialne; albo też czy zawiść nie jest tym warunkiem, w którym niegodziwość niszczy wzrok i uniemożliwia widzenie, realizując tym samym to, co dokonało się u Szatana, w którym otwarciu (zawistnego) spojrzenia zespoliło się chyba z najbardziej zdecydowanym (i całkowitym) zamknięciem się na wszystko, co widzialne, zamknięciem posuniętym aż do zabójczej nienawiści.

I. CIEMNOŚCI — NIEJASNOŚCI

Teologiczne ujęcie tych zagadnień jest niemal niemożliwe. Poważne trudności wiążą się przede wszystkim z samą postacią Szatana. K. Lehmann starał się ująć następująco przesłanki problemowe, służące ewentualnej dyskusji teologicznej nad postacią diabła:

1. Nie da się zaprzeczyć, że demon i szatan, chociaż nie zajmują w Ewangelii, tzn. w całym Nowym Testamencie, miejsca centralnego i niezależnego, to posiadają przecież jakieś miejsce niezastąpione...

2. Kto uznaje istnienie szatana, ten nie wyjaśnia jeszcze tym samym pochodzenia zła. Wielka Tradycja kościelna (przykładowo Augustyn i Tomasz z Akwinu) wyraźnie przestrzega przed jedno-przyczynowym pojmowaniem zła jako pochodzącego od diabła... Zarówno dla Nowego Testamentu, jak i dla wielkiej Tradycji diabeł nie jest jedyną podstawą do wyjaśniania zła w świecie.

3. Dyskusja na temat istnienia diabła nie może pozostawić na uboczu jego odniesienia do nauki o aniołach... Chrześcijańska nauka o pochodzeniu zła wywodzi się z przeświadczenia, że sytuacja zguby i upadku nastąpiła w wyniku wolności stworzenia, ale uznaje przy tym, iż sprzeciwienie się Bogu poprzedza ludzkie dzieje wolności. Stworzenie jest o wiele bogatsze i przewyższa zakresowo człowieka...

4. Cała dyskusja nad „osobowym charakterem” diabła powinna w pierwszym rzędzie wyświecić samo pojęcie osoby... W każdym bądź razie należy jednak unikać pozytywnego wyprowadzania pojęcia osoby z kategorii łączności, godności i spotkania — zgodnie z personalistycznym ujęciem współczesnym. Właściwe naświetlenie tego pojęcia prowadzi bowiem do wniosku, że diabeł jest

właśnie elementem „rozkładającym osobę”, jako że przemienia w kłamstwo wszelką łączność.

5. Jeżeli pojmuje się diabła jako „nie-osobę” (J. Ratzinger, a także E. Brunner), to dostrzega się we wszystkich elementach „tego *neutrum* (rzeczy) struktury zniewalające i alienujące moce anonimowe...”³.

Jak już wspomniano⁴, powyższe niejasności wiążą się nie tylko ze Starym, ale i Nowym Testamentem, nawet jeśli ten ostatni akcentuje mocno marginalność Szatana. Godne uwagi są tu wnioski H. Schliera: „Nowy Testament... odnośnie do tych fenomenów zajmuje postawę zdecydowanie odmienną od judaistycznej. Nie tylko zachowuje wielką rezerwę... ale też nie ujmuje ich pod kątem teoretyczno-spekulatywnym. W żadnym ustępie Nowego Testamentu nie ma dokładnego opisu poszczególnych zjawisk, bliższego określenia czy systematyzacji imion czy ukazania; nie mamy tutaj traktatów z dziedziny angelologii w rodzaju 1 Henocha 6-36, ani rozwiniętej demonologii”⁵.

II. W CENTRUM I POZA NIM

Rację teologiczną tej marginalności diabła może stanowić to, co H. U. von Balthasar określił jako zdecydowane skoncentrowanie się na przymierzu, wobec którego wszystko inne jakby nie istnieje: „Jahwe nie ma wrogów, którzy mieliby jakieś własne pochodzenie. Z pewnością, wrogiem takim nie jest anioł „oskarżyciel”: u Hioba i Zachariasza pełni on funkcję wyłącznie w ramach należytego uporządkowania świata. Cała uwaga skupia się bez wyjątku na relacji przymierza: na niepojętym zstępowaniu łaski Bożej. Wierność Izraela wymagana w zamian... wszystko zaś inne niejako zanika na skutek tego skoncentrowania”⁶.

³ Bp K. Lehmann, *Tajemnica zła*, *Communio* 3 (1990) 29—31.

⁴ Por. wyżej, przyp. 2.

⁵ H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Basel 1963 (tłum. włoskie: *Principati e potestà nel Nuovo Testamento*, Brescia 1967, s. 13n). Por. także B. Maggioni, *Cristo e Satana nel Vangelo di Marco*, *Communio* 45 (1979) 5—21; A. Feuillet, *Il mistero della tentazione di Gesù*, *Communio* 45 (1979) 22—37.

⁶ H. U. von Balthasar, *Precomprensioni del demoniaco*, *Communio* 45 (1979) 39. H. Ringgren (dz. cyt., s. 350n) podkreśla: „To oczywiste, że zastanawiano się wiele nad pochodzeniem Szatana. Trzeba jednak zauważyć, że nie doszło się nigdy do wniosku, jakoby Szatan istniał od początku obok Boga. Hebraizm nie głosił nigdy konsekwentnego dualizmu... W środowiskach ckalających hebraizm występuje dualizm szczególnie wyraźny w religii irańskiej, gdzie Ormuzd i Aryman jawią się jako bóg dobry i bóg zły. Trudno byłoby sądzić, że umiarkowany dualizm religii hebraj-

Balthasar sprecyzował sens tego skoncentrowania i w konsekwencji czym jest ono w odniesieniu do tych, których określił mianem „postaci dramatu”: „...wolność człowieka stoi bezpośrednio wobec Boga — co wyklucza jakikolwiek pośredni plan «potęg» czy «emanacji» neoplatońskich — a postacią centralną, w której ta bezpośredniość zostaje ostatecznie naznaczona, jest Jezus Chrystus... Centralność, widoczna wyraźnie w objawieniu dramatu między człowiekiem i Bogiem, która skupia się w Chrystusie, zabrania myśli wierzącej zakłócać, a tym bardziej relatywizować jedynność tego dramatu poprzez rozważanie ewentualnych, analogicznych czy konkurujących akcji”⁷. Z powyższych rozważań wynika następujący wniosek: „W pojawieniu się demona z chwilą wystąpienia Jezusa, w wielkich scenach Jego kuszenia, w Jego egzorcyzmach i we władzy przekazanej uczniom, aby je wykonywali (by nie mówić już o dziejach Kościoła) demon wykonuje niezaprzeczalnie «rolę» (*persona*). Jeżeli jednak ma być tym samym uważany i traktowany jako osoba teologiczna, jest to rzeczą wątpliwą... E. Brunner ma rację, gdy twierdzi o działaniu «nieosobowym» i «rozbijającym osobę» ze strony diabła; J. Ratzinger natomiast słusznie go określił jako «nie-osobę», «rozplnięcie, rozwodnienie bytu osobowego». Z Dostojewskim zaś przyzwyczailiśmy się rozumieć kłamliwą postawę diabelską — w przeciwieństwie do prawdy jako odkrywania siebie samego — jako samozakrycie”⁸. Balthasar kładzie zatem nacisk (i dlatego

skiej pojawił się celem odcięcia się od wpływów irańskich. Jeżeli jednak chce się bliżej określić rodzaj tego wpływu, jawi się trudność. Do koncepcji irańskiej zbliża się bardziej od pozostałych wspólnota z Qumran ze swą teorią dwóch duchów stworzonych przez Boga... Poza tym jednak trudno jest wykazać irańskie pochodzenie hebrajskich pojęć odnośnie do Szatana”.

⁷ H. U. von Balthasar, *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978 (tłum włoskie: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983, s. 427n). Balthasar dodaje: „Nowe pytanie dotyczy stwierdzeń biblijnych, odnoszących się z jednej strony do aniołów (potęg anielskich), z drugiej zaś do „mocy i potęg” wrogich Bogu, a więc Szatana (diabła, Belzebuba itd.), demonów, duchów nieczystych. Jasne jest, że twierdzeniom tym należy pozostawić taką przestrzeń, która nie naruszy centralnej doktryny Objawienia; jednak przyznanie im tej przestrzeni nie oznacza wcale, abyśmy je traktowali jako główne i odpowiednio je systematyzowali. Stwierdzenia Pisma św., mimo ich wielkiej liczby, są obce, co więcej, jak widać to wyraźnie, świadomie fragmentaryczne, a pozornie nawet sprzeczne ze sobą. Mówią o tych rzeczach, jakby ich tylko dotykając z różnorodnych, uchwytnych punktów widzenia, odmiennie w różnych epokach, tak że ich różne tradycje wraz z pozostałościami ich rozwoju historycznego nie dają się ułożyć jak jakieś klocki w systematyczną demonologię (lub też naukę o aniołach)”. Tamże, s. 428.

⁸ Tamże, s. 457n.

wyklucza „dążenie do systematyki”⁹ na mówienie o „tajemnicy rozumowo nie wyjaśnialnej”¹⁰, o „zrezygnowaniu z wszelkiej spekulacji”¹¹ oraz zauważa, że znajdujemy się „na granicy wyrażalności”¹².

III. PION I POZIOM

Inne poważne trudności pojawiają się z chwilą, gdy chce się zgłębić zagadnienie zawiści w zestawieniu z Szatanem. W jakim mianowicie znaczeniu grzech zawiści może być przypisany pierwotnie Szatanowi? Jak wiadomo, problemem tym zajmowano się zwłaszcza w patrystyce: „Może ukazany został aniołom, jako próba ich wierności, pierwszy Adam, który będąc obrazem Boga przewyższał swą chwałą aniołów (tak w *Życiu Adama i Ewy* i w *Quaestiones Bartholomaei*), a może też mieli oni oddać pokłon idei i rzeczywistości Boga Wcielonego i unizonego aż po krzyż, co stało się powodem niezgody, jako że jedni Go uznali, a inni nie. W pierwszym ujęciu zawiść (ze względu na wyższość Adama) byłaby motywem odmowy, w drugim zaś byłaby to pycha; Augustyn powiedziałby, że pycha jest bardziej pierwotna od zawiści, która wywodzi się z pierwszej... Zamiarem obu tych teorii — pokłon wobec Adama lub wobec Chrystusa — jest zagwarantowanie jedności dramatu Boga, albowiem decyzja aniołów wiąże się ściśle z centralnym postanowieniem Boga co do przymierza z ludzkością aż po ostateczną konsekwencję, aż po krzyż; i tak, druga teoria jawi się jako bardziej radykalna i konsekwentna, albowiem dopatruje się także stworzenia aniołów w Chrystusie...”¹³.

W pracy poświęconej wprost zawiści Szatana, I. M. Sans przeanalizował kontrowersję, jaka się rozwinęła wokół takiego rozumowania w patrystyce pierwotnej, uwzględniając w sposób

⁹ Tamże, s. 431.

¹¹ Tamże, s. 449.

¹⁰ Tamże, s. 448.

¹² Tamże, s. 460.

¹³ Tamże, s. 452n. Balthasar przypomina, że o zawiści diabła do Adama mówili: Justyn, Atenagoras, Ireneusz, Tertulian, Cyprian, a nieco później Grzegorz z Nysy i Atanazy. Tezę przeciwną (Szatan upada na skutek pychy) podtrzymywał Orygenes, dla którego materialność jest następstwem upadku aniołów. Za nim poszli w mniejszym lub większym stopniu: Atanazy (?), Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Chryzostom, Cyryl Aleksandryjski, Teodoret, a na Zachodzie: Hilary, Ambroży, Hieronim, Prudencjusz, Leon. Balthasar nadmienia, iż *Życie Adama i Ewy* pochodzi z I w. przed Chr. Jeżeli więc *Księga Mądrości* byłaby starsza od tego dziełka, to występujące w niej motywy wskazują na jeszcze dawniejszą tradycję. Por. tamże, s. 438.

szczególny stanowisko św. Ireneusza, tego „autentycznego architekta teorii diabelskiego grzechu zawiści”¹⁴, oraz Orygenesa. Serce sporu są pojęcia „obrazu” i „podobieństwa” oraz wykładnia egzegetyczna fragmentu Księgi Rodzaju, mówiącego o stworzeniu człowieka: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»” (Rdz 1, 26). „Ireneusz podejmuje ideę Pawła: «Chrystus obrazem Boga»... i poprzez nią wyjaśnia przytoczony fragment Biblii... Pojmuje on Syna jako Obraz lub odzwierciedlenie Ojca, który stał się widzialny i dotykalny poprzez Wcielenie. Obraz «pierwotny», którego kopią jest człowiek: obraz Obrazu... I tak człowiek, podniesiony do boskości mocą unii hipostatycznej, przewyższa ostatecznie aniołów, których natura jest wyższa od jego natury. Jest to tajemnica upodobania Bożego i tu tkwi niewątpliwa, niezmierna wyższość człowieka nad aniołem. Natura anielska, o wiele wyższa od ludzkiej, jako natura nie została stworzona na obraz i podobieństwo Boga, albowiem Bóg nie postanowił «się zangelizować». Nie istnieje żaden Bóg-Anioł, prototyp i wzór pierwotny wszystkich aniołów... Adam zaś był odblaskiem Człowieka doskonałego, Słowa Wcielonego, Obrazu Ojca. Był obrazem Obrazu. Podobnym w swych rysach zewnętrznych. Podobnym, choć bardzo niedoskonale, do samego Obrazu Ojca... Archanioł, generalny administrator kosmosu, upada zatem, dostrzegając to umiłowanie Boga i jego następstwa... Nie doszedłby przecież nigdy do takiego upodobnienia się do Boga, do widoku swej anielskiej natury przebóstwionej. Czując się zaś przewyższonym tą częstką ziemi, niższą od siebie, wpada wewnętrznie w nurt zawiści”¹⁵.

Wykładni Ireneusza przeciwstawia się Szkoła Aleksandryjska: „Podobnie jak Ireneusz, tak też dwaj Aleksandryjczycy (Klemens i Orygenes) widzą w Logosie, zgodnie ze św. Pawłem, Obraz Boga niewidzialnego. Inne jest tu jednak pojęcie Logosu. Można stwierdzić, że dla Aleksandryjczyków Obraz Boga odtwarza się w Logosie jako Logosie, podczas gdy Ireneusz kontempluje go jako ucieleśniony w Chryście, a więc w Logosie jako Słowie Wcielonym. Przy tym zaś jest rzeczą naturalną, że uwzględnia się tu także drugi termin relacji — człowieka... Aleksandryjskie ujęcia obrazu i podobieństwa likwidują zatem możliwość teorii tradycyjnej jako takiej, albowiem usuwają konieczną podstawę nierówności anielsko-ludzkiej. Według Klemensa i Orygenesa, ludzie i aniołowie odzwierciedlają dokładnie ten sam obraz Boży,

¹⁴ I. M. Sans, *La envidia primigenia del diablo segun la patristica primitiva*, Ona 1963, s. 41.

¹⁵ Tamże, ss. 62n, 83n.

polegający na rozumności. Jedni i drudzy są *logikoi*, a przez to kopią Logosu. Nie istnieje zatem istotna różnica między istotą anielską a istotą prawdziwego, wewnętrznego człowieka, umysłem ludzkim. Powłoka cielesna się nie liczy. Najwyżej jest przejściowym udręczeniem. I warunkuje zawsze niższość... Dla nich, autentyczny człowiek, obraz logosu, to wyłącznie człowiek wewnętrzny, myśl, umysł. W ten sposób neoplatońska mentalność aleksandryjska likwidowała radykalnie samą możliwość teorii Ireneusza... Orygenes musiał doszukiwać się grzechu diabelskiego przed ogrodem rajskim, przed tym światem i materią. Z drugiej zaś strony, zakładając Bożą sprawiedliwość, grzech ten nie mógł być uzasadniany na płaszczyźnie szczególnego Bożego umiłowania jednego ze stworzeń, albowiem wszystkie te Umysły powinny być całkowicie Równe (por. *Princ.* II, 9, 6). Zawiść horyzontalna była więc absurdalna jako hipoteza. Jedynym możliwym grzechem była rebelia wertykalna przeciwko Najwyższemu — pycha”¹⁶.

Występuje tu jednak trudność, którą można by chyba określić mianem psychologicznej; czytając fragmenty Księgi Mądrości, dostrzega się, iż uwaga skupia się tu zasadniczo na problemie śmierci i że przechodzi się nagle od skutku do przyczyny: niepewny albo raczej kontemplacyjny charakter zawiści zostaje przygłuszony i dopełniony tragiczną rzeczywistością śmierci, smutek zaś, ale i dostrzegalne przenikanie zawiści przeradza się w furję gniewu ludobójczego. Jakżeby zresztą mogło być inaczej? Trzeba by przecież widzieć stworzenie tak, jak widzi je Szatan, odczytywać jego (Szatana) myśli, przeżywać jego stany duchowe, trzeba by zanurzyć się w jakiejś mierze w jego psychologii, doświadczać jak on sensu rzeczywistości, a to wszystko jest niemożliwe. Ponadto, jak już zauważono, to właśnie u Szatana trudno się dopatrywać czasu zawiści i następującego po nim czasu nienawiści połączonej z wolą zadawania śmierci, albowiem „w przeciwieństwie do człowieka, duch czysty jest w stanie ująć swój cel ostateczny jednym niepodzielnym aktem wszystko obejmującym”¹⁷. A zresztą, zapytajmy ponownie, w jakim sensie można przypisywać Szatanowi osobowość, psychologię, zdolność cierpienia, bycia podmiotem udręki? Także i pod tym względem jest to rzeczywiście *mysterium iniquitatis*¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 125—137. Warto odnotować, że to przesunięcie wskazuje na inne umiejscowienie grzechu. Z obrazu czysto ludzkiej, społecznej, która tylko ubocznie odnosi się do Boga Ojca, grzech staje się wyłącznie kwestią osobistego odniesienia do Boga, pociągającego oczywiście następstwa społeczne.

¹⁷ H. U. von Balthasar, *Le persone del dramma...*, s. 457n.

¹⁸ K. Lehmann (art. cyt., s. 29) pisze: „Zło jest istotnym, aktywnym

Ten wykaz trudności można by zamknąć następującymi słowami H. U. von Balthasara: „...trzeba się zgodzić z K. Barthem, gdy twierdzi, że ewentualne wypowiedzi o działaniu mocy szatańskiej są tak bardzo marginesowe w Nowym Testamencie, iż na ich podstawie nie da się skonstruować żadnej konsekwentnej demonologii (światło objawienia skupia się na człowieku i wystarczy wiedzieć, iż na marginesie tego światła, a nie w nim samym, znajduje się szatan) i nie powinno się jej konstruować, albowiem powołaniem człowieka nie jest badanie ciemności piekielnych, ale zachowanie szacunku dla Boga, swego Zbawcy”¹⁹. W kwestii tej nie można nie usłuchać wskazań samego Jezusa: „Wróciło siedemdziesięciu dwóch z radością mówiąc: «Panie, przez wzgląd na Twoje imię, nawet złe duchy nam się poddają». Wtedy rzekł do nich: «Widziałem szatana, spadającego z nieba jak błyskawica. Oto dałem wam władzę stąpania... po całej potędze przeciwnika... Jednak nie z tego się cieszcie, że duchy się wam poddają, lecz cieszcie się, że wasze imiona zapisane są w niebie»” (Łk 10, 17-20)²⁰.

naruszeniem, które tłamsi i niweczy dobro, starając się nawet wygasić samo dążenie do dobra. Zło jest czymś więcej niż «negatywną» abstrakcją, albowiem zwykły *nie-byt* nie jest w stanie scharakteryzować i określić właściwe wymiary braku nadziei na wybawienie ze zła. Można by stąd patrzeć na zło jako na perwersję wraz z jej straszliwą mocą niszczycielską”.

¹⁹ H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986 (tłum. włoskie: *Sperare per tutti*, Milano 1989, s. 104).

²⁰ F. Duquesne podsumowuje następująco tradycyjną interpretację upadku Aniołów: „Zgodnie ze wspólną dla Hebrajczyków, chrześcijan i mahometan tradycją, Aniołowie zbuntowaliby się, by zachować «prawa stworzenia duchowego», z chwilą, gdy została objawiona im chwała, jaką Bóg uwieńczył człowieka, «obraz» Stwórcy, «najpiękniejszą formę w świecie» (Koran, XCV, 4), wieczną Mądrość objawioną za pomocą «Sofia stworzenia» (Bułgakof). Jako gnostycy «przed literą», zbuntowani Aniołowie nie mogli pojąć wzniosłości materii, ani odczuć wielkości, jaką zawiera w sobie ryzyko zawarte w sytuacji psycho-fizycznej, ani tym bardziej zrozumieć «niezłębioną tajemnicę» Chrystusa (por. Ef 1, 4-10)... Aniołowie powinni więc byli zdobyć się na akt pokory, analogiczny do aktu naszej wiary, aby «dać kredyt» Bogu jeszcze przed Wcieleniem, co więcej, przed stworzeniem Adama, kiedy to została im ujawniona *species viri*. Bez tego aktu Aniołowie, fatalnie wrodoży człowiekowi — każdemu i całemu człowiekowi — popadali w niebezpieczeństwo odmowy uwielbienia Człowieka-Boga oraz uznania tego pojednania, jakie On przynosi także Aniołom «poprzez krew swego Kzyża»... Zespalaając zatem różne ujęcia upadku Aniołów, jakie Hebrajczycy w czasach Jezusa wyprowadzali z dawnych tradycji słownych, powiemy, że: 1) pycha, spowodowana brakiem wiary, powoduje utratę przez demony ich statusu ontologicznego, 2) ich pycha ujawniła się w formie zawiści, gdy plan Boży, dotyczący człowieka, został im ukazany w całości, albowiem nie mogli

IV. SZATAN — POETA

Wyjdę od sceny teologicznej. Jak już wspomniałem, chcę mówić o szatańskiej sytuacji nienawistnego spojrzenia, aby wyjaśnić tą drogą zawiść jako samopotępienie tego złego spojrzenia: wracam więc do cierpienia i kary, zawartych w samym spojrzeniu, które się otwiera, spogląda, patrzy, ale nie w miłości, a tym samym zamyka się ostatecznie we własnym smutku. W konsekwencji nienawistne spojrzenie nie zostałoby skazane na ślepotę, a więc na karę, która dotykałaby powierzchownie, z zewnątrz, ale potępiałoby się samo, skazując od wewnątrz na zawiść. Jak zresztą byłoby możliwe potępienie spojrzenia jako takiego, choćby nawet było ono zawistne? Prawdopodobnie da się je ująć jako samą zawiść, w ramach której potępienie nie neguje, ani nie wypacza natury widzenia — otwarcia się na innego — ale je ogranicza, przygniata, sprawiając, że samo widzenie staje się czymś nieznośnym, albowiem to, co jest z natury otwarciem się na innego, powraca do siebie, skupia na sobie i zamyka we własnym smutku. Zawiść nie byłaby zatem powodem kary oczekującej na sąd, ale samą karą, w jakiej od początku znajduje się spojrzenie, które otwiera się bez miłości: przewrotne patrzenie, w którym ktoś inny jawi się z konieczności jako samo piekło — jako odblask własnego samo-zamknięcia się.

Chcąc wyjaśnić tę sytuację diabelskiego patrzenia, odniosę się do *Raju utraconego* Milтона. Balthasar pisze w tej kwestii: „...nie da się mówić o zorganizowanym w jakiejś mierze «królestwie» demonów, a tym bardziej o *corpus mysticum diaboli*. Wszystkie literackie ujęcia postaci diabła, które ukazują go jako zdolnego do odniesień i traktują jako przedmiot godny współczucia (Milton, Klopstock itd.), są zatem teologicznie niewłaściwe”²¹. W świetle tego, co powiedzieliśmy, wniosek powyższy jest w pełni uzasadniony i wprost nieodzowny. Teologiczne granice narracji Milтона dotyczą nie tylko jej przedmiotu — Szatana, ale zwłaszcza (poetyckiej) konieczności odzwierciedlenia go, a więc ukazania go jako zorganizowanego organizmu, żywego podmiotu, postaci, która ma własną godność i powagę. Słusznie w związku z tym pisze G. Mathis: „Od pierwszych ksiąg Szatan rozpoczął swe dzieło perwersji językowej. Jego ofiarą nie jest

oni uprzednio, sami z siebie, widzieć tajemnicy Wcielenia, która by usprawiedliwiła w ich oczach niezrozumiałą antropo-teozę”. A. Frank-Duquesne. *Riflessioni su Satana in margine alla tradizione ebraico-cristiana*, w: *Satana* (dz. zbiorowe), Milano 1954, s. 129n (125—181).

²¹ H. U. von Balthasar, *Le persone del dramma...*, s. 458n.

Ewa, ale czytelnik zwiedziony pięknem Diabła i «poezją Piekła», albowiem Szatan mówi językiem dobrze sobie znanym: językiem człowieka upadłego. Bunt Szatana może być uzasadniony w miarę, jak się przedstawi Boga jako tyrana, zazdrosnego i zirytowanego możnowładcę, kapryśnego i gwałtownego — jak greccy bogowie. Szatan może wówczas się ukazać jako obrońca wolności: po przekształceniu Boga w Jowisza, on sam staje się Prometeuszem”²².

Trzeba jednak stwierdzić, iż ta teologiczna niemożność, ten nieuchronny brak jakiegokolwiek spekulacji systematycznej na temat Szatana warunkuje samą narrację i jest źródłem jej płodności oraz ewentualnej dramatyczności: również w przypadku *Raju utraconego* napięcie literackie rodzi się z pewnej niemożności spekulacji i bogactwa poezji, która wyzwala to pojęcie. Tkaniną poematu Milтона jest właśnie to odniesienie niemożności (bezpłodności) pojęciowej do napięcia dramatyczno-poetyckiego, zagadnienia nieprzedstawialnego do potrzeby jego ukazania. Już na początku poeta prosi o pomoc Muzę niebiańską, a inwokację tę powtarza przy końcu wspaniałego hymnu światła, jakim zaczyna księgę III²³, albowiem — jak stwierdza — „...aby opowiedzieć dzieła Boże, jakież słowa mogą być wystarczające, czy język Serafina, i czy serce ludzkie jest w stanie je pojąć?”²⁴.

Ta trudność wyrazu znajduje się w samym sercu poetyckiej prezentacji *Raju utraconego* i jako taka obejmuje równocześnie postać Szatana i Poety. Mathis pisze na ten temat: „Skoro Szatan jest źródłem obrazowania, królem chimery, podobnie jak poeta zamieszkuje on chmury, jego królestwem jest powietrze (X, 185) ...Jest to znamienne, iż pierwsze ukazanie się Ewy wiąże się z tematem narcystycznym i ze złudzeniem optycznym — w ustępie (IV, 460-71), w którym pojęcia *image* i *shadow* przypominają także platoński mit o jaskini. Zakochując się w swoim obrazie (odbitym w wodzie), Ewa popełnia błąd: miesza obraz-złudzenie z obrazem-rzeczywistością (Adamem — jedynym właściwym obiektem miłości)... Należy zatem odróżniać dokładnie dwa znaczenia terminu obraz. W języku niebieskiej niewinności nie ma on sensu przenośnego lecz tylko dosłowny... podczas gdy w języku upadłym obraz jest figurą w sensie retorycznym, zasłoną bardziej zakrywającą niż ukazującą, figurą, do której człowiek musi się uciekać, albowiem utracił widzenie anielskie i zdolność bez-

²² G. Mathis, *Analyse stylistique du Paradis perdu de John Milton*, Aix-en-Provence 1987, t. I, s. 166.

²³ Por. J. Milton, dz. cyt., I, 13—15; III, 51—55.

²⁴ Tamże, VII, 13—15.

pośredniego poznawania rzeczywistości... Słuszne jest więc przypisywanie języka obrazowego Szatanowi i upadkowi”²⁵.

W sytuacji takiej znajduje się jednak, jak już zaznaczono, nie tylko Szatan, ale i Poeta: „W Księdze VIII..., kiedy wartości zostają wyraźnie usystematyzowane na nowo. W poprzednich księgach splendor i wymiary Szatana mogły zwodzić, jego zaś «cnoty» heroiczne mogły oszukiwać tak, jak romantycy, teraz jednak Anioł demaskuje oszustwo. To świadome opóźnienie wyjaśnienia jest pewnym sukcesem dramatycznym i estetycznym, albowiem umożliwiło ono czytelnikowi bezpośredni udział w tragedii Adama, i to zanim jeszcze Adam zgrzeszył. Zafascynowany (zachwycony) postacią Szatana w pierwszych księgach, czytelnik grzeszy wcześniej, zanim uczynią to Adam i Ewa, upada przed upadkiem”²⁶. Dokonuje się tym samym rozdzielenie (przepełnienie) wartości słowa, poezji, a ogólniej mówiąc języka obrazowego: „Metafora (obraz w ogólności) może być pomocna w poznawaniu i w zbawianiu w miarę, jak człowiek jest świadomy — jak poeta — tego, iż stanowi ona tylko coś sztucznego, co umożliwia wyobraźni przyjście z pomocą rozumowi i naprawienie krzywizny przez nią samą spowodowanej. Niebezpieczeństwo polega na niedostrzeżeniu jej przejściowego charakteru i na pomieszaniu obrazu z rzeczywistością... Zamiarem Milтона jest przywrócenie Słowu jego integralności i pierwotnej przejrzystości w ramach języka niedoskonałego, fragmentarycznego i przewrotnego, jakim się posługuje człowiek upadły. Zadanie trudne, którego niebezpieczeństwa znał dobrze, wymaga wzlotów i głębi spojrzenia tego, kto chce wyrazić niewyrażalne i ukazać śmiertelnikom to, co niewidzialne... Język Milтона jest więc stałym obrazowaniem. On sam jest obrazem, aktorem noszącym także maskę, ale on wie o tym”²⁷.

²⁵ G. Mathis, dz. cyt., t. I, s. 167—179.

²⁶ Tamże, s. 196.

²⁷ Tamże, s. 222n. Nasuwa się jednak pytanie odnośnie do tej wiedzy poety o sobie i swym słowie, a także problem zrozumienia, czy i na ile to wystarcza do zagwarantowania „kontry” wobec diabelskiego wymiaru postaci i metafory. W tej kwestii wystarczy jednak chyba podkreślić czynne zespolenie się i wzajemne niejako przenikanie Szatana i Poety (Milтона) w *Raju utraconym*. „Od pierwszych wierszy *Raju utraconego* Milton ocenia własny śpiew jako «awanturniczy» (I, 13); awantura zaś i śmiałość — jego motyw w sensie etymologicznym — przynależą do świata po upadku (II, 474, 571, 615; V, 64; IX, 921; X, 440). Motyw ten pojawi się w inwokacji do Księgi III w ustępie, w którym nagromadzą się obrazy piekielne; gęstość odgłosów semantycznych (odwaga, lot, ucieczka, przeznaczenie, ciemności, ogień, rzeka, awantura, zstąpienie, cofanie się, przeszkody) nie pozostawia żadnej wątpliwości co do słuszności hipotezy, według której Milton utożsamia swój plan z zamiarami Szatana”. G. Mat-

W konsekwencji zasygnalizowane przez Balthasara granice teologiczne poetyckiej konstrukcji Milтона są prawdopodobnie granicą — ryzykiem, ale i mocą — wszelkiej konstrukcji myślowej i słownej w odniesieniu do „figury” Szatana: „Pisarstwo Milтона znajduje się pod znakiem ciekawego paradoksu. Z jednej strony konieczne jest to, aby czytelnik dał się złapać w sidła wymowy i fałszywej wielkości szatana, z drugiej zaś powinien on równocześnie uświadamiać sobie fałsz, zakłamanie, a w konsekwencji to, że zostaje oszukany i rozdwojony, aby mógł tym łatwiej pokonać tego obcego, zwodziciela i kusiciela, jakiego nosi w sobie samym. I dlatego Milton sprawia tak często wrażenie, jakoby był po stronie demona także tam, gdzie mu niedwuznacznie się przeciwstawia; ale to rozdwojenie autora nie wydaje się być sprzecznością wewnętrzną lub nierozwikłanym konfliktem, lecz jest raczej świadomą strategią”²⁸.

V. WYGLĄD SZATANA

Po tych trudnościach i niejasnościach, refleksjach i uwagach można by już się przybliżyć do naszkicowanego przez Milтона obrazu²⁹ sytuacji szatańskiej. Z tego bardzo złożonego obrazu zbudowanego na wielu płaszczyznach według różnorodnych odniesień światła do ciemności³⁰ wydobędę tylko niektóre aspekty związane z sensem³¹ patrzenia.

his, dz. cyt., s. 277n. Podobnie wypowiada się F. Kermode: „...mechanizm zasadniczy, jakim posługuje się Milton, aby doświadczyć Edenu, ma charakter sofistyczny, być może «romansowy»: chodzi mu o oglądanie wszelkiej rozkoszy oczyma Szatana”. F. Kermode, *Adamo senza paradiso*, w: J. Milton, dz. cyt., ss. VII-XXXV, cyt. ze s. XIV.

²⁸ G. Mathis, dz. cyt., s. 288. Por. też H. Bloom, *The Anxiety of Influence*, Oxford 1973. Bloom uważa, że dziejami poezji rządzi zawiść, jakiej doświadcza każde nowe pokolenie w odniesieniu do swych poprzedników, którzy wyczerpali w jakiejś mierze całą „twórczość poetycką”. Ten amerykański krytyk sądzi także, że poezja tkwi we wnętrzu poety, który doświadcza równocześnie poczucia nędzy i blasku ogarnięcia siebie przez poezję — wielką poezję, która jest poza nim. Mając zaś na uwadze Milтона, stwierdza, że w *Raju utraconym* sam Szatan jest poetą współczesnym, podczas gdy Bóg staje się jego umarłym już przodkiem, ale wciąż jeszcze mocnym i obecnym w sposób bardzo kłopotliwy. Por. dz. cyt. (wyd. włoskie: *L'angostia dell'influenza. Una teoria della poesia*, Milano 1983, ss. 19, 27n, 33n).

²⁹ Posługuję się tym terminem w ślad za Balthasarem, *Le persone del dramma...*, ss. 425—462.

³⁰ Mathis (dz. cyt., s. 42) mówi wprost o „barokowej grze cienia i światła”, albowiem w rzeczy samej kwestia spojrzenia, światła i ciemności znajduje się od początku w samym centrum poematu. Zob. też G. Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris 1988, zwł. ss. 38—54.

³¹ Albo dokładniej: ze zmysłem wzroku. Albowiem, jak stwierdza

W *Raju utraconym* rebelia Szatana wynika z zawiści do Syna Bożego. Wyjaśnia to Rafał Adamowi: „ten, który był wśród pierwszych, jeśli sam nie był pierwszy wśród wszystkich Archaniołów, wielki mocą, życzliwością, wybitnym stopniem, a przecież obciążony zawiścią wobec Syna Bożego, który w tym oto dniu został uwielbiony przez swego wielkiego Ojca i ogłoszony Mesjaszem, Królem namaszczoneym... zdecydował się wycofać wszystkie swe legiony, porzucając z pogardą, bez należnego szacunku i posłuszeństwa, ten tron najwyższy”³². Zawiść Szatana spowodowana jest w tej wizji wywróceniem horyzontalnego porządku pośród równych sobie. Trybunał szatański orzeka: „Kto ma prawo interweniować pośród nas przez prawa i edykty, skoro nawet bez prawa nie możemy zbłądzić? Tym bardziej więc nie może być naszym Panem, domagać się naszego szacunku, nadużywając w ten sposób tytułów cesarskich, które mają na względzie tylko rządzenie, a nie służbę...”³³.

Niemniej taka zawiść, zrodzona na płaszczyźnie horyzontalnej, staje się okazją lub samym nawet przejawem poprzedniej, albo też co najmniej równoległej, jaką jest pycha działająca zwłaszcza na płaszczyźnie wertykalnej. Wyjaśnia to Rafał, a także sam Szatan³⁴. Pierwsze księgi poematu ukazują zresztą wymownie wertykalny wymiar Szatana: jego byt, działanie, postać. Szatan siedzi na tronie, wzniosły, zadufany w sobie...³⁵. A tę rangę wertykalności potwierdzają klasyczne tematy pewności siebie, dumy, pychy, autonomii i ostatecznie wolności. Ta ostatnia stanowi zresztą samo sedno argumentacji szatańskiej³⁶. Ostatecznie proces

F. Kermode (dz. cyt., ss. XI—XIV), „dla Milтона radość Raju to przede wszystkim radość zmysłów... W Rdz 2, 8 teksty łacińskie podają zwyczaj: *in paradisum voluptatis* (do rajów rozkoszy)... Ponadto wersja łacińska 2, 15 podaje: *in paradiso deliciarum*. Raj Milтона jest właśnie tym ogrodem z przekładu łacińskiego, w którym ludzkość bez poczucia winy znajduje się „w sytuacji pełnego zaspokojenia zmysłów ludzkich” (IV, 206)... Konsekwencją tego stanu rzeczy jest to, że przynajmniej część cierpień Szatana wynika z pozbawienia go radości zmysłów”.

³² J. Milton, *Raj utracony*, V, 659—669.

³³ Tamże, V, 794—802.

³⁴ Por. tamże V, 664—665, 782—784.

³⁵ Por. tamże, I, 589—594; II, 483—484, 552—554. Odwołując się do św. Tomasza (S. Th. I, q. 63—64), H. I. Marrou pisze w tej kwestii: „Szatan jest aniołem wyższym od innych demonów, albowiem nie jest jednym z wielu lecz pierwszym. Anioł zbuntowany, ale anioł, stworzony przez Boga wraz z innymi i pośród innych duchów niebieskich; anioł zdraziecki i upadły; ale ani upadek, ani odejście z nim związane, nie mogą go pozbawić natury anielskiej, specyfikującej jego istotę”. H. I. Marrou, *Angelo decaduto, ma angelo...*, w: *Satana*, dz. cyt., s. 22.

³⁶ Por. J. Milton, dz. cyt., II, 1—8, 96nn, 249—263. Por. też H. Bloom, dz. cyt., s. 41.

wertykalizacji zostaje dopełniony: zależność stworzenia, która — zgodnie z prawdą — warunkuje jego wolność i niezależność, zostaje (diabelsko) odwrócona w pierwotną niezależność i zinterpretowana jako absolutna autonomia, a nie-świadomość swego pochodzenia przekształca się w pewność jako samopochodzenie.

Niemniej już w tych pierwszych księgach, w których zdaje się dominować niepodważalna wertykalność, widoczne jest wyraźnie pewne zstępowanie, jakby jakaś pochylnia naznaczona nieustawalną wprost karą i cierpieniem. Oznaki takiego stanu rzeczy pojawiają się przede wszystkim w postaci samego Szatana³⁷: poczucie niemocy, upadku, klęski, kary. Wypowiada on wreszcie słowa: „Żegnajcie pola szczęśliwe, gdzie wiecznie panuje radość... Tutaj będziemy przynajmniej wolni... sądzę, że królowanie jest godnym dążeniem, choćby to było władanie nad piekłem: lepiej jest rządzić piekłem niż służyć w niebie”³⁸. A wszystko to w tym celu, by wyrządzić „despekt wielkiemu Stwórcy”³⁹.

VI. ZAWIŚĆ — NIECHEĆ POWROTU

Nie są to jednak najbardziej zdumiewające i zaskakujące znaki upadku, do jakiego Milton sprowadza sytuację Szatana. To prawda, że splendor Szatana nie ma już nic z jego pierwotnego blasku⁴⁰, jego zaś „blade oblicze” zdradza ból wewnętrzny⁴¹. Szatan się chwieje, ale jeszcze nie pada; pierwsze trzy księgi poematu uwypuklają dążność do powstania mimo tysięcznych trudności, istotne „trzymanie się” płaszczyzny wertykalnej przez potępionego Archanioła. Wreszcie, pod koniec księgi III, Szatan przybywa na górę Nifate.

Pandemonium wyznaczyło Szatanowi osobiste zadanie kuszenia i złamania nowego stworzenia. Po długiej podróży prowadzącej przez *limbus*, Szatan przybywa do Edenu i zatrzymuje się na górze Nifate, skąd ma rozległy widok. Jest sam, wolny i wyniosły — na wysokiej górze. Nie angażuje się czynnie, „czeka”, spogląda, ale jego wzrok koncentruje się na nim samym. Po uprzedniej dyskusji i długiej podróży następuje teraz przerwa, zatrzymanie potoku wydarzeń, a zaczyna pierwszy pełen niepo-

37 Por. J. Milton, dz. cyt. I, 295—297, 600—603.

38 Tamże, II, 47—51.

39 Tamże, II, 322—329, 344—354.

40 Jest to jedno z bardziej interesujących ujęć poematu. Szatan zdumiewa się na przykład, że nie rozpoznali go wcale dwaj aniołowie strzegący raj. Por tamże, IV, 827—839.

41 Tamże, III, 742.

koju monolog⁴² Szatana. Tekst (IV, 32-113) zasługiwałyby na przytoczenie w całości. Dla naszych jednak celów wystarczy stwierdzić, że Milton dwukrotnie, na początku i przy końcu tego monologu, mówi o pełnym bólu spojrzeniu Szatana, skierowanym na siebie. A skąd płynie ten ból? Z monologu wynika, że Szatan może już pożegnać się z nadzieją, ale także z lękiem i wyrzutami sumienia; nie może jednak wyzwolić się ze smutku. Zastanawia się wśród westchnień i nieznośnego żalu nad nienawiścią, która określa teraz jego działanie, wzrastając ciągle w jego świadomości. Smutek zaś eksploduje w spojrzeniu, w spotkaniu z innym, kiedy szatan nie przebywa w czeluściach piekielnych z innymi duchami potępionymi, zapatrzonymi w siebie, ale w pobliżu ogrodu Eden, a jego spojrzenie kieruje się ku temu miejscu tak miłemu dla oka, opromienionemu strugami słońca, które przypominają pierwotny stan szczęścia: Szatan spogląda z wysoka na to inne, ale blask (splendor), jaki ogląda, ten blask prawdy, jaki widzi, jest doświadczeniem ściągającym go w dół, przyniatającym do ziemi, napełniającym bólem i smutkiem. Z tego też punktu widzenia kara nie pochodzi z zewnątrz, ale narzuca się sama od wnętrza spojrzenia, które kieruje się na zewnątrz, i dlatego jest (i pozostaje) nieusuwalna, nieuleczalna⁴³. Szatan jest sam, nie ma już (więcej żadnego przeciwnika, Ojca, przeciwko któremu mógłby się zbuntować, żadnego wroga, na którego mógłby zważyć źródło i przyczynę własnego bólu; wszystko jest jasne, zwarte, łatwo dostrzegalne, ale ta właśnie przejrzystość, ten odblask rani mocno Szatana: zostaje on zraniony w samym wnętrzu swego spojrzenia, jest mocno zaniepokojony bystrością swego wzroku — lepiej by mu było być zupełnie ślepym. Patrząc zaś na innego, względnie krzyżując swe spojrzenie z innym, po tym, jak chciał się wynieść (w pierwszych księgach) — a to wyniesienie siebie spowodowało właśnie takie krzyżowanie wzroku — Szatan jest zupełnie sam, całkowicie wolny — wyzwolony także z roli, jaką ma spełniać wobec innych demonów jako władca czeluści piekielnych — zatrzymuje się więc na górze i patrzy, a to spojrzenie jest wyłącznie jego, własne. Realizuje się w ten

⁴² R. Sanesi pisze: „Jak zauważył R. Crosman, w poemacie formą monologu posługują się Szatan i Adam — po upadku; aby zaznaczyć w ten sposób, że tylko byty podzielone, rozdarte rozmawiają ze sobą”. R. Sanesi, *Note al testo*, w: J. Milton, dz. cyt., s. 603; zob. także s. 636.

⁴³ M. Klein zauważa: „Można by powiedzieć, że osoba bardzo nienawidząca jest nieusatisfakcjonowana. Nie może być usatisfakcjonowana, gdyż jej zawiść wypływa z wnętrza i dlatego zawsze znajduje jakiś przedmiot, na którym się koncentruje”. M. Klein, *Envy and Gratitude*, London 1957 (przekład włoski: *Invidia e gratitudine*, Firenze 1985 3, s. 20).

sposób pełna wertykalność jego „ja”, na szczycie góry, na jej wierzchołku — w tym, który miał być głową (i szczytem) aniołów, a obecnie jako głowa duchów zbuntowanych jest całkowicie osamotniony, pozostawiony sobie samemu, wyzwolony ze wszystkiego tak, że czas i przestrzeń koncentrują się w jakiejś czystej wewnętrżności, przy czym ta bezwzględna, wewnętrzna wertykalność (swego „ja”) chwieje się, pochyla, zaczyna upadać tak, że w tym jej wyciągnięciu (ku górze) nic nie jest już proste, równe, wszystko zaś zmierza do ruiny. W pierwszym zetknięciu z kimś innym — z góry, zetknięciu, które nie jest żadnym kontaktem, zespoleniem, ale bardzo bolesnym zderzeniem, konfrontacją na odległość, możliwą dzięki wzrokowi, wertykalność samoafirmacji, przewrotnego wyniesienia się Szatana — pycha leżąca u podstaw tego zetknięcia — popada natychmiast w dogłębną boleść. Ale tej dogłębnosci nie są w stanie — jakże mogło by być inaczej? — odczuć ni pojąć inne demony, które w ciemności cierpien, jakie przeżywa w swym wnętrzu ich Książę, wielbią go uniesionego wysoko na tronie piekielnym; sam Szatan natomiast, wiedząc dobrze o tym, iż piekło nie jest miejscem, ale raczej stanem, stanem własnowolnego wywyższenia siebie, cierpi bezgranicznie: dumnemu stwierdzeniu z księgi I („cóż może mieć znaczenie, gdy jestem tylko sam...”⁴⁴) odpowiada w księdze IV pełne bólu uznanie swego upadku, niemożliwości znalezienia jakiegokolwiek miejsca schronienia, pewność dopełnienia się samopotępienia („jakimże przejściem zdołam uciec przed nieskończonym gniewem i niezgłębioną rozpaczą? Gdziekolwiek ucieknę, tam wszędzie jest piekło: ja sam jestem piekłem”)⁴⁵.

W tym miejscu, w ramach tego pierwszego monologu, kiedy to rozwija się ta autentyczna tragedia spojrzenia i słowa, już w tym pierwszym czysto spojrzeniowym akcie dokonuje się prawdziwe działanie przeciwko człowiekowi: tam, na szczycie góry,

⁴⁴ J. Milton, dz. cyt., I, 256.

⁴⁵ Tamże, IV, 73—75. H. U. von Balthasar pisze: „...jeszcze raz widać to wyraźnie, że nie można powiedzieć, iż «Bóg stworzył piekło»”. W przypisie zaś odnotowuje wypowiedź M. Schmausa: „Piekło jest dziełem stworzenia, nie Boga. Każdy potępiony stwarza piekło, które go dotyczy”, oraz G. Martelea: „...gdy mówi się o odrzuceniu miłości, nie mówi się nigdy o takim odrzuceniu ze strony Boga. Nigdy nie będzie istoty nie miłowanej przez Boga, albowiem Bóg jest samą Miłością... Piekło, jako odrzucenie Bożej miłości, istnieje zawsze z jednej tylko strony: ze strony tego, kto ustawicznie je tworzy sam przez się”. H. U. von Balthasar, *Sperare per tutti*, s. 39n; zob. także ss. 65nn, 84, 88 i 15—111. Na temat samopotępienia zob. też H. U. von Balthasar, *Das Endspiel, Einsiedeln* 1983 (tłum. włoskie: *L'ultimo atto [Teodrammatica, t. V]*, Milano 1986, ss. 248—256).

miejscu — zdawałoby się — zgoła bezpiecznym, następuje załamanie diabelskiej wertykalności, a upadek jawi się jako pewny: wyniosły upada nisko⁴⁶, upadły zaś Archanioł zgadza się na swe uniżenie; taki jest właśnie bolesny finał jego upadku: „Jeżeli straciłem wszelkie dobro, zło, ty bądź moim dobrem...”.

Wszystkie te motywy wyartykułował sam Milton — poeta w ustępach poprzedzających powyższy monolog Szatana: „w swym szybkim, pysznym locie, pozbawionym trwogi, nie znajduje powodów do radości, do dumy... sam zaś lot jest początkiem przewrotności... wprawieniem w ruch maszyny diabelskiej, która obraca się przeciw niemu”⁴⁷.

Gdyby się chciało podsumować w tym miejscu i ująć jednym słowem wzajemne przenikanie uwypuklonych wyżej tematów: wzniosłości, ponizenia, wertykalności, horyzontalności, smutku, bólu, samotności, a zwłaszcza światłości i ciemności, spojrzenia, odbicia i kogoś innego idąc zaś jeszcze głębiej: ruch powrotny ku sobie oraz wywrócenie diabelskiego zamiaru przeciwko sobie samemu, zapoczątkowujące samopotępienie się Szatana — trzeba by wówczas poprzestać chyba na pojęciu zawiści.

Tragizm sytuacji Szatana ukazuje się natychmiast, od samego początku, w prostym spojrzeniu na otoczenie i w dostrzeżeniu odległości, jaka dzieli go od Edenu, a tym samym od człowieka. Działanie jeszcze nie rozpoczęło się w pełni — zaczęło się tylko w samym patrzeniu — ale już w tym, nie zapoczątkowanym jeszcze, początku (moment „zawieszenia” wzroku) Szatan czuje się dotknięty do żywego i pokonany. Doświadcza zawiści ze względu na swą własną zdobycz. Zanim „wypróbuje” konkretnie swą wertykalność, doświadcza już z góry wyników tej próby w nawrocie zawiści, jakiej diabelskie spojrzenie nie jest w stanie uniknąć, co więcej, jaką ono samo właśnie umożliwia. W piekle wertykalność pychy zostaje jakby nienaruszona, zagwarantowana: jest sama jedna, zamknięta w sobie i na sobie; tutaj natomiast pycha Szatana pozostaje nietknięta, wyniosła, dumna, świetlana, ale prawie już wychodzi z siebie i zostaje wystawiona na próbę — zanim jeszcze zostanie wypróbowana w działaniu; i oto nagle się chwieje, załamuje — najpierw w samym spojrzeniu, poprzedzającym działanie, widoczna jest niemoc, upadek. Szatańska

⁴⁶ Zestawienie: wyniosłość — niskość, stanowi jeden z ważkich elementów konstrukcji *Raju utraconego*. Zdaniem G. Mathisa (dz. cyt., s. 212), wzniesienie, góra odgrywają tu rolę pierwszoplanową. Z góry można spoglądać, patrzeć, widzieć, ale i być widzianym, podziwianym. Por. J. I. Cope, *The metaphorical structure of Paradise lost*, Baltimore 1962, zwł. ss. 93—99.

⁴⁷ J. Milton, dz. cyt., IV, 13—18.

pycha, która otwiera się na świat po to, aby go zniszczyć, zrujnować — najwyższa oznaka siły! — zostaje sama zmiażdżona widokiem tegoż świata, do którego czuje zawiść. Ale nie tylko Szatan zostaje zwyciężony przez Boga i zastępy wiernych Mu aniołów, lecz także — natychmiast — zwyciężony zostaje człowiek: łup bardzo łatwy, jak wiadomo — w zawiści, jakiej Szatan doświadcza wobec swego otoczenia. Szatan upodli człowieka i będzie się tym szczycił wobec mieszkańców piekła, ale nie przed samym sobą, albowiem wie — a spojrzenie mówi mu to wyraźnie⁴⁸ — wie w samotności swego „ja-spojrzenia”, że takie „zwycięstwo” naznaczone jest od początku upadkiem i bezsiłą: „połyskujące oczy, które goreją”⁴⁹, są w rzeczy samej tylko bladością „zawistnego” spojrzenia⁵⁰.

Podane przez św. Tomasza określenie zawiści jako smutku na skutek czyjegoś dobra mogącego pomniejszyć własną chwałę⁵¹ może być tu pomocne. Szatan wspiął się na górę pychy; nie usytuował się tam, aby poznawać i kochać, by kontemplować stworzenie, ale by je zniszczyć, by kusić człowieka i doprowadzić go do ruiny. Jest sam, wyniosły, pyszny⁵²; w miarę jednak jak horyzont otwiera mu się przed oczyma, on zaś prowadzi swój monolog, siła, pycha, rebelia, przewrotność ustępują miejsca niekontrolowanemu bólowi, przeobrażają się w przyływ smutku. I właśnie w tym smutku pycha samotworzenia znajduje swe pierwsze potępienie, ale nie z zewnątrz (np. od strony Boga, który mógłby ograniczyć pole widzenia) lecz z samego wnętrza, z głębi własnego spojrzenia — w samoskazaniu się na zawiść; złowrogi wzrok Szatana chwyta rzeczywistość, widzi, otwiera się na swój sposób i w wiadomym celu, ale w głębi tej (złowrogiej) perspektywy nie może uniknąć zespolenia się z ruchem zwrotnym, zmierzającym do zamknięcia się w zawiści: patrząc (nie aby poznać i ukochać), może tylko nienawidzić. Potępienie pychy Szatana ukazuje się zatem, od samego początku, jako rzeczywistość zawarta w samym jego spojrzeniu: jako samo-skazanie się na ból zawiści.

Być skazanym (potępionym) na zawiść, skazać się samemu na zawiść — to tragiczne przeznaczenie, tragiczny los ślepoty,

⁴⁸ Tu właśnie widać wielki talent dramatyczno-poetycki Milтона, a zarazem jego „niemożność teologiczną”. Obszerniej o tym była mowa w przyp. 27.

⁴⁹ J. Milton, dz. cyt., I, 193.

⁵⁰ Por. tamże, IV, 114—115.

⁵¹ *Invidia est tristitia de bono alterius, in quantum aestimatur diminueri gloriam propriam. S. Th. II—II, q. 36, a. 6 ad 1.*

⁵² *Superbus* (łacińskie) od *super-bho-s*: stojący wyżej (od kogoś).

która mogła przecież się przemienić i ukształtować jako faktyczne zbawienie; jest do doświadczenie, jakie towarzyszy wielokrotnie przewrotnemu spojrzeniu Szatana u Milтона. Po wejściu do Raju „upodobił się do kormorana na wierzchołku Drzewa Życia, które przewyższa inne wielkością... z podziwem Szatan obserwuje teraz obfitość natury udostępnionej zmysłom człowieka”⁵³. W oczach Szatana ogród jawi się jako dziki, ale i szczęśliwy, dający radość, tylko nie jemu. Przyglądając się mu, Szatan odczuwa ponownie wielki smutek: „O, Piekło! Cóż to z tak wielkim bólem oglądają moje oczy? Stworzenia niższego rzędu, umieszczone w miejscu naszego szczęścia, zrodzone chyba z ziemi, nie duchy, a z pewnością niższe od wspaniałych Duchów niebieskich. Myśl moja podąża ze zdumieniem za nimi i mogłaby je pokochać...”⁵⁴. Widząc jednak pełen miłości uścisk Adama i Ewy, zazdrosny Diabeł odwraca głowę, ale kątem swych zazdrosnych, chytrych i przewrotnych oczu spogląda na nich i lamentuje: „Ohydny widok, widok przeszywający bólem! Mieszkańcy rajy się ściskają, a Ogród staje się przez nich jeszcze bardziej szczęśliwy; są pełni szczęścia, sycą się radością, podczas gdy dla mnie konflikt w głębi piekła nie jest ani weselem, ani miłością, a tylko dzikim pragnieniem...”⁵⁵. Podobnie potem, gdy postanowił wcielić się w węża, Szatan ubolewa: „O, ziemio, tak podobna do nieba, jeśli nie cenniejsza... siedzibo godna bogów... O przepiękna rozmaitości wzgórz i dolin, rzek, gajów i równin, tu ziemia, tam morze... a te skały, jaskinie, pieczary! Ale nie ma tu dla mnie schronienia ni miejsca; im bardziej wokół mnie jawią się powody do radości, tym bardziej we mnie wzrasta ucisk...”⁵⁶. Podobne myśli i nastawienie Szatan wyraża także na widok Ewy, zanim zacznie ją kusić⁵⁷.

VII. TYRAN SAMEGO SIEBIE

Zawiść stanowi także ostateczną możliwość dla Szatana. Należy przecież z samej swej natury do logiki: „stoję, choć upadam”, a nie do upadku jako takiego. W bólu, jaki przenika złowrogie spojrzenie, zanim dopełni się jeszcze działanie, obecne jest wezwanie do innego odniesienia do rzeczywistości. Zawiść jest bowiem owocem pychy, która kryje się niekiedy w spojrzeniu; stanowi jednak ze swej natury także moment jasności sumienia, które — mając przed oczyma bezsens dążenia do samostanowienia

⁵³ J. Milton, dz. cyt., IV, 194, 207.

⁵⁴ Tamże, IV, 356—363.

⁵⁵ Tamże, IV, 502—509.

⁵⁶ Tamże, IX, 97—121.

⁵⁷ Por. tamże, IX, 455nn.

(ból niemocnej mocy) — mogłoby się wycofać z samopotępienia jeszcze w pełni nie dokonanego. Również i w tym przypadku jasność (bystrość) Szatana nie jest wcale mniejsza. Wobec dwóch stworzeń ludzkich uznaje, iż podąża za nimi myślą, dostrzegając w nich wyraźne podobieństwo Boże oraz łaskawość Tego, który je uczynił. Zawiść jednak, jak już wspomniano, należy do widzenia: w niej wyraża się określony sposób patrzenia. Oczywiście, w tym przypadku spojrzenie nie jest proste, bezpośrednie, wolne, ale wykrzywione przewrotnością pychy. Jednak to wykrzywienie nie usuwa wszelkich możliwości, nie pokrywa się jeszcze z całkowitym zamknięciem w sobie. Podobnie jak nagłe załamanie się światła w momencie przenikania jakiegoś ciała mówi o naturze tegoż ciała, tak zawiść (przewrotne spojrzenie) sygnalizuje w swym powrocie smutek, ból natury, a także zwężenie perspektywy spojrzenia, jakie ją przenika. Perspektywa ta może być jeszcze poprawna i odzyskana jakby na nowo, wypaczenie może być naprawione, ale pod warunkiem, że chce się tego i że sygnał zawiści zostanie w porę i właściwie odczytany. W tym kontekście temat zawiści — samoskazania się wzroku na smutek zawiści — wskazuje na głębszy dramat sądu. Jak już zaznaczono, Szatan u Milтона osądza jako niesprawiedliwe to, że Bóg poddał równych panowaniu równego (Chrystusa). Tak jednak sądząc, wie on dobrze (jak widać to z monologu na górze Nifate), że wykrzywił swój sąd, że nie osądził właściwie. Szatan, ustanawiając swą własną wertykalność poprzez wolę sądzenia, uświadamia sobie własne wypaczenie osądu oraz to, iż nie pojął, że jedynym sądem jest osąd miłości, a jedyną powinnością — powinność miłowania, w której samo zobowiązanie jest wiecznie trwałe i dające zarazem wieczną wolność od zobowiązania.

Świadomość takiego błędu zamyka akt pierwszy. Potwierdzeniem tej jasnej świadomości Szatana jest bezpośrednio doświadczenie zawiści: głęboki smutek powraca do tego, kto otworzył się na rzeczywistość, osądzając nie w miłości i odnosząc się do niej bez miłości. Zawieszający charakter zawiści określa ten odstęp: ciężar smutku jest już karą samopotępienia, ukazaną w zawiści. Gdy się pada, ukazują się radości bez doświadczenia tejże radości, a w tym samym odstępie czasu, może nawet w okamgnieniu, jak np. w monologu, powraca się na nowo do osądu. Cóż miał czynić w tym właśnie momencie Szatan? Odpowiedź „poddająca” oznacza przyznanie racji zbuntowanemu Archaniołowi. Jeżeli zaś nie ma żadnej alternatywy między poddaniem się a buntem, jeżeli posłuszeństwo musiałoby być wyłącznie rezygnacją i podporządkowaniem, to nie byłoby innego wyjścia,

jak pójść za Księciem piekieł i starać się potwierdzić swą własną godność. Ale właśnie na tej płaszczyźnie, na płaszczyźnie określenia takiej alternatywy, mieści się drugi błąd osądu Szatana i dopełnia drugi akt jego dramatu: „Przyjmując nawet, że mógłbym pokutować i otrzymać dzięki łasce stan poprzedni, jak szybko wzniosłość musiałaby wprowadzić mnie na nowo w podniesłe myślenie, jak szybko musiałabym podważyć fałszywy osąd podania? Mój stan szczęśliwy usunąłby obietnice czasu boleści jako czcze i gwałtowne”⁵⁸. Dla Szatana wzniosłość, wertykalność, duma, godność istnienia itd. są do pomyślenia i zrealizowania wyłącznie jako pycha: mocą własnej konieczności logicznej odzuwa on konieczność wyboru wobec alternatywy, jaką faktycznie sam ustalił. I dlatego Milton nazywa go tyranem samego siebie: „Tak mówił Nieprzyjaciel i z tym poczuciem konieczności, jakie zawsze jest argumentem dla tyrańca, starał się znaleźć wymówkę dla swych diabelskich poczynań”⁵⁹. Samopotępienie się Szatana dokonuje się właśnie teraz, w tym momencie; skazany przez smutek własnego patrzenia na osąd w początkowym samoskazaniu się na zawiść, odrzuca obecnie proroczy sens takiego doświadczenia, odtrąca czas bólu i potępia siebie definitywnie. W tym stanie nie może już powiedzieć niczego innego poza: „koniecznie”, „definitywnie”; odtąd też będzie się mówiło tylko: „odtąd”; „od tej chwili”: „...wszelkie dobro jest już dla mnie stracone”⁶⁰, „...utraciłem wszystkie inne radości”⁶¹. I tak kontynuuje swą drogę Szatan: od zawiści dojdzie „koniecznie” do zaślepienia i ślepoty zabójczej nienawiści.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

58 Tamże, IV, 93—97.

59 Tamże, IV, 393—394.

60 Tamże, IV, 109.

61 Tamże, IX, 477—478.