

ISTINITOST FIKCIONALNOG U SVJETLU *PNEUMATOLOŠKE* *TEOLOGIJE ISTINE*

Krešimir ŠIMIĆ, Osijek

Sažetak

Egzegetska su nam istraživanja, posebice od 18. stoljeća pa naovamo, te dokumenti crkvenoga učiteljstva vezani za biblijsku egzegezu od enciklike pape Lava XIII. *Providentissimus Deus* pa do dokumenta Papinske biblijske komisije *Tumačenje Biblije u Crkvi. Biblija i kristologija*, posvijestili i književni aspekt Svetog pisma – »duše teologije« (Lav XIII.). S druge se pak strane čini da među filozofima i teolozima i dalje prevladava stav izrečen u zoru misaone tradicije europskog kulturnog kruga: *književnost laže!* Napetost ovih dvaju činjenica – otkrivanje književnog aspekta Svetog pisma i uvjerenja kako *književnost laže* – dovodi do dubljeg promišljanja naravi istinitosti Svetog pisma, a time ujedno i do dubljeg razumijevanja otajstva utjelovljenja Riječi Božje. Istovremeno se promišljanje naravi istinitosti književnog teksta pokazuje vrlo korisnim i za dijalog s postmodernim sugovornicima, jer suvremenu misao zaokuplja upravo tzv. *obrat metaforičnosti jezika*. Ipak, u suvremenih se mislitelja narav metaforičnosti jezika, odnosno narav književnog teksta, ne promatra toliko u ontologijskom koliko u spoznajnoteorijskom i komunikacijskom okviru. U radu se narav istinitosti književnog teksta nastoji propitati promišljajući odnos povijesti (faktivnog) i književnosti (fiktivnog), razumijevanjem istine u horizontu tradicije te, kao novi korak, predlaže se promišljanje istine u svjetlu pneumatološke teologije istine.

Cljučne riječi: egzegeza, književnost, fikcija, fackija, povijest, istina, pneumatologija.

Pjesnik kanconijera i sveti Moničin sin

Poznato je kako je veliki naučitelj Zapada sv. Augustin zapodjenuo razgovor s različitim filozofijskim školama¹, no čini se da je još uvijek nedovoljno otkriveno da je sv. Augustin zapodjenuo i izuzetno znakovit razgovor, doduše fiktivan, s velikim pjesnikom Zapada Francescom Petrarcom. Naime, Pjesnik Laure je u tišini Vaucluse između 1342. i 1343., dakle u osvit novovjekovlja, napisao svoje najznačajnije

¹ Usp. IVAN PAVAO II., *Fides et ratio*, br. 40.

latinsko djelo autobiografiju² *Secretum meum*. Književnim je povjesničarima ovo djelo izuzetno važno za upoznavanje pjesnikove složene duše, njegovih vjerskih i moralnih preokupacija, njegovih najdubljih kriza i njegova pjesništva.³ Teolozima bi pak ovo djelo trebalo biti značajno jer je u njemu zapodjenut razgovor teologa koji je obilježio zoru srednjovjekovlja, čini se tako sretnog razdoblja za teološku misao koja se rodila iz dijaloga filozofije i teologije, i pjesnika koji je obilježio suton srednjovjekovlja i osvit novoga doba. Istovremeno je vrlo znakovito da se u ovom

² »Autobiografija ulazi u suvremenu teorijsku raspravu na prelasku s pedestih na šezdesete godine, usporedo s razgradnjom romanocentrične paradigme teorije proze i izgradnjom interesa za pripovijedanje u cjelini njegovih očitovanja.«

V. Biti drži da autobiografiju dovodi u središte teorijskog promišljanja činjenica da moderni roman poseže za nekim njezinim osobinama radi ovjerovljavanja vlastita izvješćivanja, dok autobiografija opet, u autoreferencijskoj maniri svojstvenoj modernom romanu, razotkriva fikcionalnost vlastita izvješćivanja.

»Tome se, pak, morao pridružiti stanoviti broj okolnosti koje su transformirale spoznajno polje suvremene teorije: 1. Lacanovo upisivanje jezika u nesvjesno što je preosvijetlilo genezu *autobiografskih* izvještaja pacijenata, 2. Benvenisteovo otkriće *ja* kao instance diskurza upregnute u odnos prema *ti* i *on*, 3. mikroanaliza konverzacije (u Sjedinjenim Državama E. Schegloff, G. Jefferson, H. Sacks, W. Labov; u Njemačkoj U. Quasthoff, E. Gulich, W.-D. Stempel) koja je upozorila na složen splet prava, dužnosti i obveza u situaciji koja generira priču o vlastitu životu, 4. lingvističko-pragmatičko razlikovanje iskazivanja od iskaza (O. Ducort) s posljedičnim podvajanjem komunikacijskog od komuniciranog subjekta i daljnjim raslojavanjem potonjeg, 5. sociologijsko istraživanje društvene konstitucije osobnog identiteta kao integralnog *modela za javnost* inače disparatnog subjekta (E. Goffman, M. Foucault, P. Bourdieu), 6. razotkrivanje mehanizama upisivanja diskurza u njegovu konstrukciju prošlosti u modernoj teoriji historiografije (M. De Certeau, D. LaCapra) itd. Time su ujedno ocrtane perspektive unutar kojih se artikulira suvremena rasprava o autobiografiji ne samo kao žanru ili žanrovskoj porodici već isto tako kao o prešutnom obilježju svekolikog diskurza (autoreferencijalnost).«

U nas su o autobiografiji napisani zapaženi radovi A. Zlatar, M. Velčić i V. Brešića, no najsvestavniji pregled suvremene autobiografske produkcije, a ujedno i »prvi sustavan poetički opis tipova i modela suvremene hrvatske autobiografske proze« (K. Nemeč), od kraja šezdesetih do kraja devedesetih, knjigom *Intimno i javno* objelodanila je H. Sablić Tomić. Iako su suvremeni autobiografski tekstovi u nas knjigom H. Sablić Tomić sustavno i pažljivo analizirani i klasificirani, očito je »kako se radi o specifičnom književnom korpusu koji je vrlo teško podvrći generalnim sudovima i općeprihvaćenim zaključcima« (V. Brešić). Ipak, osim što pruža mogućnost analiziranja i klasificiranja, radi se o stotinjak autora, veličina autobiografskog korpusa u nas daje naslutiti da se radi o svojevrsnom *projektu autobiografske kulture, o duhu vremena*.

Ova izuzetna pojava autobiografskog diskursa isprepleće se s drugim fenomenom postmodernog književnog stvaralaštva: izuzetnom pojavom *novopovijesnog romana*, odnosno *historiografskom metafikcijom*, što ćemo pomnije razmotriti promišljajući odnos povijesti i književnosti. Ovo isprepletanje autobiografije i novopovijesnog romana, između ostalog, posebice je uočljivo na razini *razotkrivanja mehanizama upisivanja institucijskih okolnosti proizvodnje diskursa u njegovu konstrukciju prošlosti*.

(Usp. BITI, Vladimir. *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 16)

³ Usp. ČALE, Frano. *Petrarca i petrarkizam*, Školska knjiga, Zagreb, 1971., str. 27.

djelu, napisanom kao trodnevni dijalog »Pjesnika Laure i svetog Moničina sina« (T. Ujević) posebice ističe nazočnost »gospe, izvanredne po dobi i po blistavosti, takve ljepote kakvu ljudi dovoljno ne pojme«⁴ – šutljive Istine. Naime, trodnevni dijalog Petrarce i Augustina promatra šutljiva gospa Istina.

Dakle, ovo nam znakovito fiktivno djelo – koje je, čini se, sirenski zov književnosti za teologijom, jer ne treba smetnuti s uma kako je upravo Petrarca »prizvao« velikog Naučitelja Zapada da s njim zapodjene razgovor – otkriva književnost kao *locus theologicus*.

To nam se čini posebice važnim nakon što su nam egzetska istraživanja, posebice od 18. stoljeća pa naovamo, te dokumenti crkvenog učiteljstva vezani za biblijsku egzegezu od enciklike pape Lava XIII. *Providentissimus Deus* pa do dokumenta Papinske biblijske komisije *Tumačenje Biblije u Crkvi* posvijestili i književni aspekt Svetog pisma – »duše teologije« (Lav XIII.).

S druge se pak strane čini da među teolozima i filozofima i dalje prevladava stav izrečen u zoru misaone tradicije europskog kulturnog kruga: *književnost laže!* Tu su misao izrekli Ksenofan i Heraklit.⁵ Platon je na njezinu temelju zasnovao optužbu koja ni do danas nije sasvim opovrgnuta⁶, a Toma Akvinski je proglasio *infima inter omnes doctrinas*.⁷

⁴ PETRARCA, Francesco. *Moja tajna*, Zagreb, 1987., str. 17.

⁵ Usp. SOLAR, Milivoj. *Granice znanosti i književnosti*, PI: P. Pavičić, Zagreb, 2000., str. 195.

⁶ Platon ovako započinje Desetu knjigu svoje *Države*:

» I doista – rekoh ja – i po mnogo čemu dolazi mi na um, da smo državu nadasve pravo osnovali, ali osobito po tome kad pomislim na pjesništvo.

Kako?

Da ne primamo nikako onog dijela njegova koji oponaša. Jer sada, kad smo sve dijelove duše napose raspravili, vidi se, kako se meni čini, i očito je, da ga nipošto ne treba primati.

Kako veliš?

Da vam rečem – ta ne ćete me tužiti pjesnicima tragedija i ostalim svim pjesnicima oponašateljima – sve to, čini se, nagrđuje dušu slušatelja, koji nemaju ustuka, naime spoznaje pravog stanja stvari.

U kojem dakle smislu?

Moram reći, premda mi ne da govoriti neka ljubav i poštovanje, koje me od mala obuzima prema Homeru. Čini se naime, da je on bio prvi učitelj i vođa svih tih divnih tragika. Ali ne smije se više cijeniti čovjek od istine (...)

(PLATON, *Država*, Zagreb, 2001., str. 352)

Ovdje valja zapaziti da Platon »osuđuje« pjesnike *oponašatelje*. No jesu li svi pjesnici oponašatelji? Čini se da ne. Naime, sam Platon svoju knjigu završava »pričanjem junačine Era, sina Armenijeva, rodnom iz Pamfilije. On jednom pogibe u ratu, i kad mrtvace poslije deset dana odniješe već raspale, njega odniješe čitava. Donesen kući imao se dvanaestog dana sahraniti, ali ležeći na lomači oživje, a oživjevši pričaše što je ondje vidio«. (PLATON, *Isto*, str. 376) Zatim slijedi danteovski opis hada.

⁷ Umberto Eco razmišljajući o Akvinčevu govoru o književnosti kao *infima doctrina*, uočava kako je »ovdje nužno pripaziti se i prekomjernosti i nedostatnosti, a ponajprije odoljeti napasti lakog

Upravo napetost ovih dvaju činjenica: jasnije otkrivanje književnog aspekta Svetog pisma, čiju je istinitost tako mudro branilo crkveno učiteljstvo i uvjerenje kako *književnost laže*, nuka na dublje promišljanje naravi istinitosti riječi Božje, a time ujedno i dublje razumijevanje otajstva utjelovljenja Riječi Božje.

Promišljanje naravi istine književnog diskursa otežava i suvremeni postmoderni mentalitet koji kao da zazire od »velikih pitanja«, posebice od ontološkog pitanja o istini. Tako jedan od najznačajnijih glasova postmoderne kulture Michel Foucault u knjizi *Znanje i moć* tvrdi da je »istina od ovoga svijeta: ona je stvorena zahvaljujući mnogostrukim prisilama. I sadrži obvezatne efekte moći. Svako društvo ima svoj režim istine, svoju opću politiku istine: to jest istu vrstu diskursa koju prihvaća i čini da djeluje kao istina (...) mehanizme i instance koji omogućavaju da se razlikuju istiniti ili pogrešni izričaji, način na koji se sankcioniraju jedni i drugi; tehnike i postupke koji se koriste da se dođe do istine; status onih koji su zaduženi za to da naznače što funkcionira kao istinito.«⁸ U Foucaultovim riječima kao da odzvanja ironično pilatovsko pitanje: *Što je to istina?* (Iv 18, 38). Svatko iskren će se složiti da u Foucaultovim riječima ima istine, no manje njih će se upitati kako možemo tvrditi da u Foucaultovim riječima ima istine ako je istina od ovoga svijeta, ako se istina samo proizvodi mehanizmima moći. Može li Foucault racionalno opravdati svoju poziciju? Vrijedno je spoznati da od upetljanosti u neke referencijske iluzije i političku dimenziju diskursa ne možemo pobjeći, no ne zapadamo li istovremeno u opasnost da nas postmoderni mentalitet u svom dogmatsko de-totalizirajućem diskursu gurne u prostor jednog novog detotalizirajućeg totalitarizma.

Nije li olako odbačena časna teološka i filozofska tradicija koje su nas učile da se istina ili razotkriva ili pronalazi?⁹ Ipak, upravo ovaj mentalitet nepovjerenja u mogućnost spoznaje istine zahtijeva njeno ponovno promišljanje. Štoviše, papa

prevođenja. Zašto Toma govori o *infima doctrina*? Čini se da su motivi očigledni. Ponajprije, pjesničko umijeće pokazuje se kao *ratio factibilium* (*zamisao o umjetničkoj tvorevini*) povezana sa stanovitim *činjenjem*: učenje s jedne strane (kao invencija i izraz činjenica, događaja, osjećaja, mišljenja) i rad s druge. Spram čiste spekulacije ono se postavlja svakako na nižu stepenicu. Osim toga, nad njime nesumnjivo stoji (kako nas uči Boetije) mudrost konstruktivnih zakona; više od nesvjesnog tvorca jest poznavatelj glazbenih zakona i metričkih pravila. I dalje, upravo u ovom posebnom slučaju pjesničko se učenje uspoređuje s crkvenim učenjem: kad se usporedi s njim, ne može a da ne prođe lošije. Čini nam se, dakle, da slijedeći tradiciju koja hijerarhizira čovjekovu djelatnost s obzirom na njegovo pozivanje na nadnaravnu zbilju (bez obzira na to je li ona otkrivena, istražena ili tek slijedena), to poimanje dostojanstva pjesničkog *modus* (*načina*) nije pokazatelj prezira nego tek klasifikacijska vrijednost«.

(ECO, Umberto. *Estetički problemi u Tome Akvinskog*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2001., str. 170-171)

⁸ FOUCAULT, Michel. *Znanje i moć*, Globus, Zagreb, 1994., str. 151.

⁹ VOLF, Miroslav. *Isključenje i zagrljaj*, Stepres, Zagreb, 1998., str. 253.

Ivan Pavao II. smatra da među raznim oblicima služenja koje ljudima treba ponuditi, Crkva uviđa da joj je jedno naročito vlastito: služenje istini.¹⁰ Isti Papa ističe u enciklici *Redemptor hominis* da »budući da smo odgovorni za tu istinu, moramo je ljubiti i nastojati da je što bolje shvatimo kako bismo je približili sebi samima kao i drugima u svoj njezinoj spasiteljskoj snazi, svem sjaju i dubini zajedno s jednostavnošću« (br. 19). Kao izuzetno pogodno mjesto za ove smjerodavne riječi, čini se upravo promišljanje naravi istinitosti književnog teksta. Štoviše, suvremeni mislitelji su zaokupljeni upravo promišljanjem naravi jezika, odnosom fikcije i faksije. Drugim riječima, u suvremenih mislitelja je prisutan tzv. *obrat metaforičnosti jezika*,¹¹ stoga je promišljanje istine koje otpočinje upravo od promišljanja naravi istinitosti književnog teksta pogodno mjesto za dijalog sa suvremenicima, no istovremeno korisno dubljem vjerničkom razumijevanju otajstva utjelovljenja.

Iako je književni aspekt biblijskih tekstova snažno zaokupljao protestantske egzegete od 18. stoljeća¹², čija su istraživanja u tom pogledu vrlo korisna, mi ćemo naše promišljanje započeti uvidom u postepeno jasnije otkrivanje književnog aspekta Biblije u dokumentima crkvenog učiteljstva od enciklike pape Lava XIII. *Providentissimus Deus* pa do dokumenta Papinske biblijske komisije *Tumačenje Biblije u Crkvi*. Zatim ćemo pokušati otkriti kompleksnost određenja same definicije književnog teksta i njeno notološko određenje u misli M. Heideggera. Nadalje ćemo ispitati odnos povijesti (faktivnog) i književnosti (fiktivnog) te poimanje istine u horizontu tradicije da bi na kraju predložili, kao novi obzor promatranja istinitosti fikcionalnog i same istine, *pneumatološku teologiju istine*.

Crkveno učiteljstvo o književnom aspektu Svetog pisma

Od početaka je kršćanstva povlašteno mjesto susreta teologije i književnosti bila biblijska egzegeza. Tako već u prvom stoljeću Filon Aleksandrijski, na tragu antičke i židovske tradicije, pokušava alegorijski čitati Stari zavjet. Naime, poznato je da su Grci alegorično čitali Homera, da se pod stoičkim okriljem rodila alegorijska tradicija koja nastoji vidjeti mitsku preobrazbu prirodnih sila u klasičnoj epici, a da je alegorijska tradicija prisutna i u Tori. Od »oca teološkog diskursa« Origena govori se o doslovnom, moralnom i mističnom značenju svetopisamskih tekstova. Ova trijada postepeno prerasta u iščitavanje četiri značenja svetopisamskih tekstova: doslovno, alegorijsko, ćudoredno i anagogijsko. Ipak, često su se smislovi svetopisamskih tekstova koji su različiti od doslovnog nazivali općenito

¹⁰ Usp. IVAN PAVAO II. *Isto*, br. 2.

¹¹ Usp. ŠIMIĆ, Krešimir. *Biblijska egzegeza u svjetlu suvremene filozofijske hermeneutike*, Bogoslovska smotra, LXXIV, br. 1, Zagreb, 2004.

¹² Usp. www.bible-researcher.com/hebrew-poetry.html

alegorijskim. Skolastička tradicija nastavlja putem koji je zacrtala patristička tradicija. Toma Akvinski smatra kako se božanske tajne, koje premašuju našu moć razumijevanja, otkrivaju u alegorijskim oblicima (S. Th. I, 1, 9). No, Toma Akvinski, koji drži da se svetopisamski tekstovi prije svega zasnivaju na doslovnom ili povijesnom značenju, pri tumačenju doslovnog značenja podrazumijeva »*quem auctor intendit*«. Dakle, Toma Akvinski ne govori o doslovnom značenju kao o značenju iskaza, već o značenju koje se pripisuje aktu iskazivanja. O duhovnom značenju Toma Akvinski govori tek onda kada se u nekom tekstu mogu utvrditi značenja koja autor nije namjeravao priopćiti, i nije znao priopćiti. Tipična situacija za ovo je, prema Tomi Akvinskom, kada autor pripovijeda činjenice ne znajući da je te činjenice Bog unaprijed odredio kao znakove za nešto drugo. Dakle, budući da su u Svetom pismu neke činjenice tako ispriopovijedane da autor, kojega je Bog nadahnuo, nije ništa znao o njihovom drugotnom značenju, možemo reći kako u Svetom pismu postoji duhovno značenje. Pri ovakvom se tumačenju dolazi do poteškoća jer se tvrdi da u književnim djelima, kao i u svetopisamskim tekstovima koji koriste retoričke figure, ne postoji duhovno značenje. Drugim riječima, budući da je autor književnog teksta onaj koji zna što namjerava iskazati, književni tekst ima uvijek samo doslovno značenje, koje je, doduše, prema Tomi Akvinskom mnogostruko. Tvrditi stoga da profana književnost ima samo doslovno značenje ne znači, dakle, da ona nema drugotno značenje, već radije da je to drugotno značenje ono koje je autor namjeravao reći.

Na tragu patrističke i skolastičke tradicije nastale su i za suvremenu egzegezu smjerodavne enciklike: *Providentissimus Deus* Lava XIII., *Spiritus Paraclitus* Benedikta XV., *Divino afflante Spiritu* Pija XII.

Ako se enciklika pape Lava XIII. *Rerum novarum* naziva *Magna Charta* (Pio XI.) socijalnog nauka, onda bismo s pravom mogli reći kako je enciklika *Providentissimus Deus Magna Charta* suvremene biblijske egzegeze. Naime, 18. studenoga 1893. godine papa je Lav XIII., vrlo pozoran na znanstvenu problematiku toga trenutka, objavio encikliku *Providentissimus Deus* o istraživanju Svetog pisma s ciljem »da ih potakne i preporučiti« i »da ih upravi putem koji bolje odgovara potrebama vremena«. ¹³ Enciklika »se pojavila u vremenu koje je obilježeno žestokim polemikama protiv vjere Crkve. Liberalna je egzegeza dala snažnu potporu takvim polemikama jer je koristila sve znanstvene izvore, od tekstualne kritike do geologije, uključujući filologiju, literarnu kritiku, povijest religija, arheologiju i još druge discipline«. ¹⁴ *Providentissimus Deus* u svom apologetskom tonu ne odbacuje upotrebu znanosti pri biblijskoj egzegezi, koja je u tom trenu-

¹³ Usp. LAV XIII. *Providentissimus Deus*, br. 2.

¹⁴ Dokument Papinske biblijske komisije *Tumačenje Biblije u Crkvi. Biblija i kristologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995., str. 10.

tku svojim pretjeranim racionalizmom prijetila da zaniječe Božansko nadahnuće i punu istinu Svetoga pisma, već potiče biblijske egzegete da steknu istinsku znanstvenu vještinu. Prvenstveno je bila naglašena važnost učenja drevnih jezika Istoka i umijeće interpretiranja¹⁵, kao i važnost proučavanja spisa svetih otaca, odnosno patrističke egzegeze.¹⁶

15. rujna 1920. godine papa Benedikt XV. povodom 1500. godišnjice smrti sv. Jeronima izdaje encikliku *Spiritus Paraclitus*. Kao i njegov prethodnik papa Lav XIII., Benedikt XV. svojom enciklikom izbjegava dihotomiju između znanstvenog istraživanja i razmišljanja vjere, između literalnog smisla i duhovnog smisla. Enciklika oštro osuđuje pokušaj razdvajanja biblijskog sadržaja na primarni (religiozni) i sekundarni.¹⁷ Potičući egzegete na traženje »dubljeg značenja« biblijskih tekstova, na temelju učenja sv. Jeronima – »Mi ne odbijamo povijest, već joj samo dajemo duhovnu interpretaciju« (sv. Jeronim) – enciklika iznosi načelo da egzegeti trebaju na prvom mjestu istražiti literalno ili historijsko značenje.¹⁸

O pedesetoj obljetnici enciklike Lava XIII. *Providentissimus Deus* papa Pio XII. 30. rujna 1943. godine izdaje encikliku *Divino afflante Spiritu*. Ova se enciklika za razliku od *Providentissimus Deus* i *Spiritus Paraclitus*, koje su biblijsku egzegezu branile od zastranjenja zbog prevelikog utjecaja znanosti, prvenstveno brinula da obrani upotrebu znanosti pri biblijskoj egzegezi. Naime, u tom se trenutku pojavila tzv. »mistična egzegeza« koja se suprotstavljala korištenju znanosti hoteći nametnuti neznanstvenu interpretaciju.¹⁹

Mudrošću koja se očitovala u enciklikama njegovih prethodnika i Pio XII. izbjegava dihotomiju između »mistične egzegeze« i »znanstvene egzegeze«, ističući tijesnu povezanost između tih dvaju pristupa.²⁰ Na tom tragu enciklika posebice ističe važnost istraživanja književnih vrsta kojima su se koristili hagiografi, tvrdeći čak da izbjegavanje ovog dijela biblijske egzegeze ne može biti bez ozbiljne štete.²¹ Nadalje se potiče korištenje znanja arheologije, antikne povijesti i književnosti.²²

»Ta preporuka polazi od nastojanja da se razumije smisao tekstova sa svom mogućom točnošću i preciznošću, i to u njihovom povijesnom i kulturnom kontekstu.«²³

¹⁵ LAV XIII. *Isto*, br. 17.

¹⁶ *Isto*, br. 14.

¹⁷ Usp. BENEDIKT XV. *Spiritus paraclitus*, br. 21.

¹⁸ Usp. *Isto*, br. 51.

¹⁹ Usp. PIO XII. *Divino afflante Spiritu*, br. 25.

²⁰ Usp. *Isto*, br. 26.

²¹ Usp. *Isto*, br. 38.

²² Usp. *Isto*, br. 39.

²³ *Tumačenje Biblije u Crkvi*, str. 15.

Crpeći blago spomenutih enciklika, dogmatska konstitucija Drugog vatikanskog koncila o Božanskoj objavi *Dei verbum* ističe da »budući da je Bog u Svetom pismu govorio po ljudima na ljudski način, to tumačitelj Svetog pisma, da bi proniknuo ono što nam je Bog htio priopćiti, mora pažljivo istraživati što su hagiografi stvarno htjeli reći i što je Bog odlučio njihovim riječima otkriti. Da na vidjelo izade namjera hagiografa, treba se među ostalim obazirati i na *književne vrste*. Istina se, naime, drugačije iznosi i izražava u tekstovima koji su ili – na različit način – povijesni, ili proročki, ili pjesnički, ili u drugim vrstama govora.« (br. 12)

Ovi poticaji crkvenog učiteljstva nisu ostali bez ploda. Tako su istraživači *Škole povijesti oblika* u starozavjetnim i novozavjetnim spisima otkrili izuzetno bogatstvo književnih vrsta koje pripadaju zajedničkoj baštini naroda Istoka, ali i cjelokupnoj svjetskoj baštini.²⁴

Pomaci koji su se dogodili pri egzegetskim istraživanjima koja su se koristila dostignućima suvremenih znanosti ponudila su rješenja određenih problema, ali su istovremeno otvorila nova pitanja. Stoga je Papinska biblijska komisija o pedesetoj obljetnici enciklike *Divino afflante Spiritu* izdala dokument *Tumačenje Biblije u Crkvi. Biblija i kristologija*.

Dokument, nastavljajući zacrtane pravce spomenutih enciklika i dogmatske konstitucije Drugog vatikanskog koncila *Dei verbum* te ih razvijajući na vrlo plodan način, »iznosi dobro utemeljen pregled panorame suvremenih metoda«.²⁵

U Dokumentu je očito kako se osjećaj za književni aspekt riječi Božje posebno razvio uporabom povijesno-kritičke metode koja se razvijala od tekstualne

²⁴ Otto Eissfeldt u svom djelu *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen, 1976.) posvećuje 160 stranica pitanju književnih vrsta u biblijskim spisima. On je prozne književne vrste grupirao u tri skupine: a) govori, propovijedi, molitve; b) isprave-dokumenti; c) pripovijedanja.

Kao kriterij za razlikovanje tekstova, koristio je tzv. *parallelismus membrorum*, kako ga je još 1753. godine otkrio R. Lowth.

Louis Alonso Schökel u knjizi *Il dinamismo della tradizione* kao kriterij određivanja književnih vrsta ističe tri unutarnja kriterija preuzeta od H. Gunkela. To su: posebna tema, vlastita unutarnja struktura ili forma i niz učestalih ili dominirajućih postupaka. Izvanjska odrednica jedne književne vrste jest njezin životni kontekst, što Gunkel naziva *Sitz im Leben*.

Prema L. A. Schökelu postoji i tzv. *biblijska historiografija* koja predstavlja posebnu književnu vrstu.

J. Alberto Soggin u djelu *Introduzione all Antico Testamento* (Brescia, 1979.) ističe kao posebnost biblijske književnosti anonimnost autora.

M. Dibelius i R. Bultmann primjenjuju metodu *Škole povijesti oblika* na novozavjetne tekstove te ih također grupiraju u različiti skupine.

(Izneseni podaci su bilješke s predavanja profesora Marka Tomića *Biblija i književne vrste*, održanog 1996. godine na Filozofskom fakultetu u Osijeku.)

²⁵ *Isto*, str. 29.

kritike, literarne kritike (koja je rastavljanjem tekstova otkrila njihove različite izvore), kritičkog istraživanja oblika (koje je začeo Hermann Gunkel nastojeći definirati književnu vrstu svakog odlomka i njegovu izvornu životnu situaciju ili *Sitz im Leben* da bi je razvili Martin Dibelius i Rudolf Bultmann) do kritičkog istraživanja redakcije (koje nastoji osvijetliti osobni doprinos svakog evanđelista i otkriti teološke smjernice koje su odredile njegov redakcijski rad).²⁶

No, »nijedna znanstvena metoda za istraživanje Biblije nije u stanju da iznese sve bogatstvo biblijskih tekstova. Unatoč svoje vrijednosti, povijesno-kritička metoda ne može biti sveobuhvatno dostatna, jer nužno ostavlja po strani mnoge aspekte spisa koje istražuje. Stoga ne iznenađuje da su u sadašnjem trenutku predložene druge metode i pristupi zbog produblivanja ovog ili onog vida vrijedna pozornosti.«²⁷

»Koristeći pomake koje su u naše vrijeme napravila istraživanja lingvistike i književnosti, biblijska egzegeza sve više koristi nove metode literarne analize, posebno retoričku analizu, narativnu analizu i semiotičku analizu«²⁸, koja je u početku nazvana uopćenim terminom strukturalizam i čiji je najznačajniji predstavnik Algirdas J. Greimas i Pariška škola koju je on osnovao. Gottgemanns u Njemačkoj i Louis Marin u Francuskoj koristili su ovu metodu za egzegezu biblijskih tekstova nazivajući ju *biblijska semiotika*. Ruski su je formalisti (Propp) i francuski strukturalisti (Barthes) nazivali *strukturalna semiotika*.²⁹

Sve ove metode i pristupi otkrivaju kako je »Biblija i književno djelo i valja je razumjeti i tumačiti kao književnost« (W. Harrington).

Ova nas, pak, činjenica nuka da razmislimo o čemu govorimo kada govorimo o književnosti, jer »teolog koji tumači izvore objave treba se zapitati koja je i kako je duboka i autentična *istina* koju tekstovi pisma žele pripćiti čak i unutar jezičnih granica« (Ivan Pavao II.).

O čemu govorimo kada govorimo o književnosti?

Književnost je pojam koji je u suvremenoj književnoj teoriji izgubio samorazumljivost.³⁰

²⁶ Usp. *Isto*, str. 39-40.

²⁷ Usp. *Isto*, str. 45.

²⁸ Usp. *Isto*, str. 46.

²⁹ Usp. RICOEUR, Paul. *Biblical Hermeneutics*, University of Montana, Missoula, 1975., str. 29.

³⁰ Usp. BITI, Vladimir. *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 173.

Ovdje je vrijedno napomenuti kako se termin fikcija često koristi kao sinonim za književnost, iako on obuhvaća sve umjetnosti, a ne samo »umjetnost riječi«. Stoga je razmatranje fikcionalnog, ujedno i razmatranje književnosti u jednom širem kontekstu.

V. Biti drži da je do semantičke nestabilnosti pojma književnosti došlo nastojanjem ruskih formalista. Ruski su formalisti nakon Oktobarske revolucije na čelu s Jurijem Tinjanovim i Romanom Jakobsonom kao reakciju na proučavanje književnosti koje je nastojalo književnost tijesno povezati s razvojem društvenog života, i koje je u analizi književnog djela bitnu ulogu pridavalo analizi tematike i idejnih stavova autora, odnosno pristupa književnosti i koje se temelji na pozitivističkom stajalištu, isticali važnost načela umjetničkog oblikovanja u proučavanju književnosti.³¹ Formalisti naglašavaju potrebu da se znanost o književnosti bavi onim što, prema njima, književnost čini književnošću, odnosno *literarnošću* (R. Jakobson).

»Kako je pak književni oblik ono što književno djelo čini književnim djelom, način književnog oblikovanja postaje pravi i jedini predmet znanosti o književnosti.«³²

Formalisti stoga odbacuju bilo kakvu definiciju književnosti, ističući da se osobine književnosti koje se čine osnovne, prvobitne, beskonačno mijenjaju.

Sljedbenici formalista strukturalisti u određivanju što je književnost ističu važnost samog čitatelja. Čitatelj, doduše prema strukturalistima svjesnim problematičnosti ovoga stava, *idealni čitatelj*, kao kriterij je li neki tekst književnost ili nije upada u nerazrješive poteškoće jer se odbija problematizirati položaj s kojega se obavlja atribucija književne kvalitete.³³

Taj problem pokušava riješiti *teorija recepcije* koja u prvi plan pri određivanju je li tekst književni ili nije ističe čitanje.

»Tradicionalni je način razmatranja pojma fikcije vezan uz *ontologijsku perspektivu*. Uporišta njezinu okviru postavili su Platon i Aristotel svojim oprečnim razumijevanjem pojma postojećeg: za prvog postoji samo ono što podliježe neposrednoj osjetilnoj odnosno iskustvenoj provjeri, za drugoga samo ono što posredno sadrži mogućnost razvoja. Tako se pojam fikcije u okviru ontologijske perspektive određuje u odnosu na dvije različite kategorije: *zbiljskog* i *moćnog*. U prvoj dimenziji on dobiva značenje ispražnjen od zbiljskog sadržaja, nevjerodostojan, privid ili čak obmana te se u tom značenju u grčkoj (...) tradiciji koristi kao oruđe kritike umjetnosti. U drugoj dimenziji on dobiva značenje vjieran unutarnjoj istini stvari, cjelovit, općenit te se u tom značenju koristi kao oruđe obrane umjetnosti (...).

Suvremena teorijska rasprava o pojmu fikcije preuzima mnoge od iznesenih argumenata obiju strana, iako ih premješta iz ontologijskog u gnoseologijski ili *spoznajnoteorijski okvir*. Stoga fikcija nije više pitanje načina postojanja nekog entiteta, već je pitanje načina njegova doživljavanja (...) Osim u spoznajnoteorijskom okviru, pojam se fikcije u suvremenim diskusijama razmatra i u okviru *teorije komunikacijskog djelovanja*. I tu je on preuzeo neke motive iz tradicionalnog ontologijskog okvira.« (BITI, Vladimir. *Isto*, str. 95-97).

³¹ Usp. SOLAR, Milivoj. *Teorija književnosti*, Školska knjiga, Zagreb, 1982., str. 218.

³² *Isto*, str. 219.

³³ BITI, Vladimir. *Isto*, str. 175.

»Ona ga naime obično prikazuje kao odnos teksta i čitateljske svijesti pri čemu posljednju obdaruje bilo horizontom ili sklopom kodova odnosno konvencija koji u nju, u obliku *strukturnog nesvjesnog*, utiskuje odgovarajuća zajednica. U skladu s tim, pripisivanje književne kvalitete danom tekstu izvodi se iz aktivnosti te spontane interpretativne matrice.«³⁴

Očito je, dakle, već pri ovom letimičnom pregledu kako je definiranje književnosti³⁵ vrlo složen posao koji podrazumijeva velik »broj integrirajućih instanci« (V. Biti).

Ipak, svjesni izuzetne simplifikacije, zaključimo – prije negoli promotrimo na Heideggerovu tragu ontološki status književnosti – za našu raspravu dostatnim određenjem da je svaki tekst koji, riječima P. Ricoeura, ima *dvojni referenciju*, ili terminima crkvenog učiteljstva, koji ima *literalno* i *duhovno* značenje književni tekst. (Naravno, ovdje se treba prisjetiti učenja Tome Akvinskog prema kojemu književni tekst ima samo doslovno značenje, dok samo svetopisamski tekstovi imaju doslovno i duhovno značenje. Ipak, treba uzeti u obzir da su kršćanski teolozi i u poganskih pisaca, poput Vergilija, iščitavali duhovni smisao, a i da suvremeni mislitelji posebice ističu važnost čitatelja koji neovisno o autorovoj intenciji pronalazi značenja književnog teksta.)

»... Pjesnički obitava čovjek ...«

Proučavatelji Heideggerova djela primjećuju u njegovoj filozofiji čuveni obrat. Dok rani Heidegger ide od čovjeka prema Bitku, kasni Heidegger obrće stvari: nije čovjek onaj koji otkriva Bitak, nego je Bitak onaj koji svojim objavljivanjem i samodarivanjem dopušta da se pojavi čovjek. Stoga novo središte odnosa Bitak – čovjek postaje *govor*, shvaćen ne kao sredstvo čovjekova samozražavanja nego kao objava Bitka. To znači da je, prije nego li čovjek misli i govori, Bitak onaj koji govori čovjeku i tako omogućuje misao i govor. Otuda se rađa Heideggerov interes za pjesništvo i u svjetlu takva razmišljanja Heidegger zaključuje da je u klasičnoj metafizici Bitak bio zaboravljen, odnosno zamijenjen bićem koje je postalo objekt.³⁶

Razmišljajući o Holderlinu, prema Heideggeru *pjesniku pjesnika*, Heidegger napominje kako traži ono bitno biti pjesništva što nas sili na odluku hoćemo li i

³⁴ Isto.

³⁵ Napomenimo ovdje kako svi spomenuti pristupi, od ruskih formalista do teorije recepcije, kao da sugeriraju da pod književnošću mislimo samo prozu, no mi pod ovim terminom podrazumijevamo kako prozu tako i poeziju, odnosno, prema njemačkom govornom području, pod terminom književnost podrazumijevamo liriku, epiku i dramu.

³⁶ Usp. DEVČIĆ, Ivan. *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., str. 152.

kako ozbiljno ubuduće uzimati pjesništvo. Heidegger pjesničku bit traži u jeziku. »Pjesništvo stvara svoja djela u području i iz *tvori* jezika.«³⁷ A »bit jezika ne iscrpljuje se u tome da bude sredstvo sporazumijevanja. (...) Jezik nije samo oruđe koje čovjek pored mnogih drugih također posjeduje, nego jezik uopće tek daje mogućnost da se stoji usred otvorenosti bića. Samo gdje je jezik, tu je svijet, to znači: stalno promjenjivo okružje odluke i djela, čina i odgovornosti, ali i samovolje i galame, propasti i zbrke. Samo gdje vlada svijet, tu je povijest.«³⁸ Nadalje se Heidegger pita tko u trgajućem vremenu hvata nešto trajno i zaustavlja ga u riječi te odgovara kako je pjesništvo zasnivanje putem riječi i u riječi. A ono što se tako zasniva jest ono trajno. Pjesnik imenuje sve stvari u onome što one jesu. To imenovanje se ne sastoji u tome da nešto već prije toga poznato samo dobije ime, nego time što pjesnik kazuje bitnu riječ, tim imenovanjem biće tek biva imenovano onim što jest. Tako ono postaje poznato kao biće. Pjesništvo je zasnivanje bitka putem riječi.³⁹ »Pjesnički obitavati«, dakle znači biti zatečen blizinom biti stvari. Pjesništvo nije tek prateći ures opstanka, nije tek trenutačno oduševljenje ili čak samo uzbuđenje i zabava, nije tek pojava kulture ili izraz *duše kulture*, ono je nosivi temelj povijesti. Naš opstanak je u temelju pjesnički.

Stoga Heidegger smatra da pjesništvo nikada ne preuzima jezik kao postojeću sirovinu, nego samo pjesništvo omogućava jezik. Pjesništvo je prajezik nekog povijesnog naroda. Mora se dakle, prema Heideggeru, bit jezika razumjeti iz biti pjesništva. No, pjesništvo je istovremeno *najneviniji od svih poslova* (Holderlin).⁴⁰

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Holderlin i bit pjesništva*, Demetra, Zagreb, 2002., str. 261.

³⁸ *Isto*, str. 263.

³⁹ Usp. *Isto*, str. 266.

⁴⁰ Mogli bismo reći na tragu promišljanja istine Anđeoskog doktora sv. Tome Akvinskog kako je pjesništvo *najneviniji od svih poslova* ako istinu književnog djela promatramo kao istinu po sebi. Ako se bit umjetničkog djela nalazi prvenstveno u umjetnikovu umu. Tada svaki govor o istini i laži fikcionalnog nužno zapada u aporiju. No, ukoliko pjesnik spoznaje istinu po akcidenaciji, ukoliko je umjetničko djelo spoznavanje Istine, utoliko je pjesnik svjedok Istine. Utoliko je njegova moć moć Istine. Sredstvo te moći nije nasilje već svjedočenje, a svjedok »postoji samo da bi bio transparentan« (M. Foucault). Holderlin će pjevati:

»Ali nama se pristojne otkrite glave
Stajati pod božjim olujama, o pjesnici,
Vlastitom rukom Očevu hvatati munju,
Nju samu, te narodu pružati
Nebeske darove pjesmom zaodjenute.«

Ono pak što je izrekao Holderlin u nas je izrekao lirik i erudit na kojega je Petrarkin *Secretum* djelovao više negoli na ikojeg znamenitog hrvatskog i uopće europskog pisca – Tin Ujević. Ujević u eseju *Oroz pred Endimionom* piše:

»On čulnim nozdrvama i vrelim očima i duhom upija treptanje vasionog života i prisluškuje zvukove vasiono tajne. On bi danas želio biti čist i nesebeznao pred izvorima opće ljepote, a zatim moći se staviti u dodir s netaknutim srcem stvari. On bi htio biti nešto izrazito i nešto cjelovito i otuda

Čini se kako bismo u svjetlu ovih misli mogli čitati i jahvistički izvještaj o stvaranju čovjeka. Adam se, naime, otkriva prvenstveno kao pjesnik – *imenovatelj*. Štoviše, promatrajući Evu Adam u ljubavnom zanosu pjeva. Prema biblijskom je piscu, dakle, Adam začetnik *umjetnosti riječi*. No, pjesničko-proročku snagu Adamovih riječi ubrzo zamijenjuje depoetizirana Kajinova riječ: *Zar sam ja čuvar brata svoga?* (Usp. Post. 2, 23; 3, 9) *Novi Adam* izgovarajući novih sedam riječi na križu (usp. Mt 27, 46; Mk 14, 34; Lk 23, 34; 23, 43; 23, 46; Iv 19, 26; 19, 28; 19, 30), riječi vraća njenu prvobitnu pjesničko-proročku snagu.

Povijest i književnost

U enciklici *Fides et ratio* Ivan Pavao II. piše: »Govoreći pak o tekstovima Biblije i napose Evandjelja, njihova se istina ne svodi samo na pripovijedanje događaja ili na otkrivanje pukih činjenica, kao što tvrdi historicistički pozitivizam. Naprotiv, ovi tekstovi iznose događaje čija se istina smješta onkraj pukog povijesnog događaja: ona se nalazi u značenju tih događaja. U povijesti spasenja i za povijest spasenja. Ta istina dobiva svoje puno tumačenje iz neprekinute uporabe tih tekstova u Crkvi tijekom stoljeća, pri čemu ona čuva nepromjenjivim njihovo izvorno značenje. Zato je neophodno da se i filozofijski propita smisao odnosa koji postoji između činjenice i njezina značenja; taj odnos tvori specifičan smisao povijesti.« (br. 94)

Čini se kako je upravo promišljanje odnosa povijesti (faktivnog) i književnosti (fiktivnog) najpogodnije mjesto za ostvarenje ovih Papinih smjerodavnih riječi.

Promišljanje odnosa povijesti i književnosti započelo je već u antici. Tako Aristotel u svojoj *Poetici* piše: »Povjesnik se naime i pjesnik ne razlikuju tim što govore u mjerilima ili bez mjerila – jer bi se mogla i Herodotova djela metnuti u mjere pa bi jednako bila povijest neka u mjerama ili bez mjera – nego je to razlika što jedan govori ono što se dogodilo a drugi ono što se može dogoditi. Zato je pjesništvo mudrije i vrednije od povijesti, jer pjesništvo govori više općenito a povijest pojedinačno.«⁴¹

»Književnost tako, oponašajući ono što se zbiva nužno, prikazujući proces u kojem sve postaje ono što jest po svojoj biti, izvodi općenito iz pojedinačnog i postupa na neki način suprotno od logike koja izvodi pojedinačno iz općenitog. Književnost je zato općenitija od povijesti, ona sadrži istinu nužnosti, tj. istinu vi-

zgrće preda se sumnje i strepnje raznolikih pogleda odnosno Neizmjernost i Vječnost.« (DUDA, Bonaventura. *Rukovet domovinskih tema*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str 55).

Na drugom će mjestu imenjak svetog Moničina sina reći da su pjesnici ljude naučili govoriti. (Usp. *Isto*, str. 56).

⁴¹ ARISTOTEL. *Poetika*, prev. M. Kuzmić, Zagreb, 1912., str. 23.

šu od istine neposrednog izvještavanja. Ali, kako ta istina nije potpuno adekvatna općenitosti, odnosno vrsti, koja je Aristotelu uzorak općenitog u zbilji, književnost je, gledano s druge strane, manje vrijedna ili manje istinita od filozofije.«⁴²

Do izravnijeg susreta povijesti i književnosti dolazi razvojem romana. Tako jedno od paradigmatičkih djela europske književnosti – svojevrsni književnopovijesni simbol – kojim je označen početak i razvoj novijeg europskog romana *Don Quijote* Miguela de Cervantesa Saavedre, tematizira upravo isprepletanje zbilje i privida, faksije i fikcije.⁴³ Ipak, do razvoja pravog povijesnog romana dolazi tek u 19. st. Za njegovo detektiranje, prema Žmegaču, nužno je razumijevanje Nietzscheova shvaćanja povijesti. Nietzsche razabire tri vrste mišljenja: *monumentalističko*, *antikvarno* i *kritičko*. U *monumentalističkom* poimanju povijest je lanac velikih djela u kojima se očituju markantne ličnosti, lanac »monumenata«. Obilježje je tog mišljenja sklonost idealizaciji i u moralnom smislu, pa se galerija velikih ličnosti često pretvara u niz u kojem potomstvo vidi čudoredne uzore. Sve što ne odgovara monumentalističkoj potrebi za divljenjem i stvaranjem uzora ostaje izvan obzora tog pristupa. Prema Nietzscheu monumentalizam koči umjetničko kreativno stvaralaštvo te stvara klimu muzealnog poimanja stvari. *Antikvarno* poimanje povijest doživljava kao vrijednost samoj po sebi, bez obzira ima li u njoj likova i događaja podobnih za moralnu, nacionalnu ili političku identifikaciju. Duša antikvarnog čovjeka ima također muzealne sklonosti, ali je u njoj najviše izražena potreba modernog pozitivističkog mentaliteta koji skuplja, istražuje, pohranjuje sve što može potvrditi znanstveni relativizam, uperen protiv hijerarhijske i autoritarne slike svijeta. *Kritičko* se poimanje mora, prema Nietzscheu, u danom trenutku probiti do odluke koja povlači crtu između prošlosti, ili neke prošlosti, i današnjice. Borba s povijesti uvijek se pokazuje i kao borba naših individualnih želja i opterećenosti tradicijom. Koliko god bila jaka naša volja da se obračunamo s prošlošću, ipak će u nama ostati svijest da smo i mi obilježeni činima prošlih generacija i da smo posljedak njihovih stranputica, strasti i zabluda. Svi su bolni sukobi kritičkog odnosa prema povijesti zapravo sadržani u želji za nekom drugom povijesti, koja bi bila drukčija negoli ona autentična.⁴⁴

Upravo ova Nietzscheova tipologija omogućuje dijagnosticiranje povijesna romana. Romana u tradiciji Waltera Scotta ili u hrvatskoj književnosti Augusta Šenoa, koji su obilježeni monumentalističkim i antikvarnim sklonostima.

Ako je za detektiranje povijesnog romana nužno poznavati Nietzscheovu tipologiju povijesti, onda je za detektiranje novopovijesnog romana nužno poznavati *historizam*, odnosno *novi historizam*.

⁴² SOLAR, Milivoj. *Granice znanosti i književnosti*, P.I.P Pavičić, Zagreb, 2000., str. 206.

⁴³ ŽMEGAČ, Viktor. *Povijesna poetika romana*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1991., str. 29.

⁴⁴ Usp. ŽMEGAČ, Viktor. *Književnost i filozofija povijesti*. Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1994., str. 66-67.

U drugoj polovici 19. stoljeća Leopold von Ranke utemeljuje *historizam* – školu proisteklu iz institucionalizacije njemačke povijesne znanosti u samostalnu akademsku disciplinu. L. von Ranke se suprotstavlja spekulativnoj filozofiji povijesti njemačkog idealizma inzistiranjem na objektivnoj građi koju valja »samu pustiti da govori«. Danas je očito da se u Rankeovo puštanje činjenicama da same govore uvukla naknadno izborna spoznajna perspektiva. Tako postavljen *historizam* doživljava stanovite preinake Diltheyevom duhovnom povijesti koju ne zanimaju više toliko kauzalno uzglobljene činjenice koliko polivalentna slika duha vremena. Pritom duh vremena, prema Diltheyu, najdublje izražava književnost, a tek potom filozofija, religija ili znanost. Ipak se čini da jedino filozofija može objektivno prikazati duh vremena što ga književnost *izražava*, pa naposljetku nije više jasno tko je zapravo legitimni zastupnik duha.

U složene odnose povijesti, književnosti, filozofije još dublje proniče, ali i na njih utječe, *novi historizam* – nastao 80-tih godina 20. stoljeća u Sjedinjenim Američkim Državama i zastupanom od grupe znanstvenika sa sveučilišta u Berkeleyu. *Novi historizam* nasuprot prikriivanja vlastitih ograničenja ističe nužnost da povjesničar reflektira akademsku institucionaliziranost položaja s kojega govori. Budući da se ona ne može izbjeći, nemoguće je stvoriti povijest u smislu referencijskog temelja spoznaje. Sve što se može učiniti jest predočiti povijest kompleksnije od prethodnika, a to prema *novom historizmu* »znači manje razvrstavati, više pamtit, manje odbacivati i biti uvijek otvoren, otkloniti usmjerenost, odoljeti povlačenju crta, baviti se mnoštvenošću i provizornošću« (S. Fish). Kritičari su ipak primijetili kako se ovakve ciljeve ne može ostvariti bez ostatka.⁴⁵

Pod utjecajem *novohistorizma*, odnosno postmodernizma, dolazi do demontaže monumentalističke i antikvarne paradigme. Rasapom »velikih učenja«⁴⁶, koja J. F. Lyotard naziva signaturom našeg vremena, povijesni roman ustupa mjesto novopovijesnom, ili romanu o povijesti.⁴⁷

⁴⁵ Usp. BITI, Vladimir. *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997. str. 129-131.

⁴⁶ Usp. ŽMEGAČ, Viktor. *Isto*, str. 70.

⁴⁷ Julijana Matanović u svom radu *Hrvatski novopovijesni roman* piše kako se govor o *povijesnom romanu* zamjenjuje govorom o *romanu o povijesti* ili *novopovijesnom romanu*. (Usp. MATA-NOVIĆ, Julijana. *Hrvatski novopovijesni roman*, Republika 9-10/1997., str. 101)

U književnoteorijskoj literaturi često se uz novopovijesni roman, ili roman o povijesti, vezuje termin *historiografska metafikcija*, kao formativni atribut romana postmodernizma. Sam termin historiografska metafikcija kritički je legitimirala knjiga Linde Hutcheon *Poetika postmodernizma: povijest, teorija, fikcija* (1988.) Hutcheonova će reći da historiografska metafikcija inkorporira sva tri područja: teorijska samosvjest povijesti i pripovjedne proze kao ljudskih konstrukta pretvorena je u temelj ponovnog promišljanja i prerade formi i sadržaja prošlih vremena, što je u posljednje vrijeme zajedničko i književnoteorijskom i historiografskom diskursu. Hutcheonova stoga spremno citira Michaela de Certeaua te ustvrđuje da čin kazivanja o prošlim vremenima ili

Novopovijesni romani inzistiraju na svojoj autonomiji (fikcionalnoj i lingvističkoj), ali istodobno žele i pokazati da su posredovani kontekstualnim diskurzivnim silama. Kad je riječ o poimanju povijesti, oni demonstriraju ono što L. Hutcheon naziva *a sense of the presence in the past*, tj. shvaćanje da se prošlost može razumjeti samo iz vlastitih tekstova i diskurzivnih tragova, bili oni književni ili povijesni. Dok je tradicionalni povijesni roman a la Scott ili Šenoa počivao na duhu historicizma i na empiricističkoj epistemologiji, što je podrazumijevalo pomnu rekonstrukciju autentične povijesne atmosfere, novopovijesni romani (...) razvijaju koncepciju povijesti koja u osnovi briše granice između historiografije i fikcionalizacije (...) Ti su romani svjesni apriornosti i slobodne raspoloživosti već oblikovanog materijala, i fikcionalnog i nefikcionalnog; stoga se vraćaju tom zajedničkom diskurzivnom vlasništvu i ugrađuju ga u vlastiti narativni tekst. Pritom, dakako, raskidaju sa zadanim kontekstom stvarajući nove konfiguracije i konotacije. Novopovijesni romani neprekidno potvrđuju tekstualiziranost povijesti koja se priziva uporabom različita zatečenog materijala, tj. citiranjem, i preradom brojnih intertekstova.⁴⁸ Tako npr., najznačajniji pisac novopovijesnih romana u nas N. Fabio citira u svojim romanima razne članke iz novina, leksikografske natuknice, parole, govore, dokumente, kuharske recepte, književne citate i sl.⁴⁹ Oni su u

pak čin pisanja povijesti u oba slučaja pretvara dano u konstruirano. Upravo ova granica između prošlog događaja i sadašnje prakse mjesto je sebesvjesne lokacije historiografske metafikcije.

Tatjan Jukić primjećuje da je uredni, konstatirajući opis historiografske metafikcije u tekstu Linde Hutcheon tome terminu oduzeo njegovu performativnu teorijsku moć. Jer, jednom kad ustvrdimo da se nekome romanu dogodila historiografska metafikcija, mi zapravo podržavamo rankeovsku događajnost, prenevini i prenaivni za dalekosežne trikove referencijske iluzije. Upotrijebiti termin historiografska metafikcija u okvirima suvremenog hrvatskog romana uključuje nemalu hrabrost, ili naivnost. Nedvojbeno je, naime, da hrvatski novopovijesni roman činom kazivanja o prošlim vremenima ili pak činom pisanja povijesti pretvara dano u konstruirano, i da je upravo granica između prošloga događaja i sadašnje prakse mjesto njegove sebesvjesne lokacije. Isto je tako nedvojbeno da prošlost jest bila stvarna, ali je sada izgubljena ili bar izmještena, da bi se potom ponovno uvela kao jezični referent, ostatak ili trag stvarnog. Nadalje T. Jukić zapaža da hipoteze L. Hutcheon, utemeljene na teorijskoj korektnosti metahistorije tek su korak udaljene od opasne diskurzivne manipulacije: s jedne strane nametnute kao teorijski ispravna i stoga totalizirajuća dogma glasa jačega (sram povijesti i življenog iskustva Drugoga), dok s druge strane funkcioniraju kao neoborivi alibi za svaku instrumentalizaciju diskursa (sebesvjesni i samoironizirajući diskurs uvijek je u stanju distancirati se od svog efekta; svaki je efekt potencijalno otpisiv kao referencijska iluzija).

⁴⁸ *Isto*, str. 50.

⁴⁹ Npr. citati iz *Slavonskog juga* od 3. IX. 1848., pismo Ivana Kukuljevića Josipu Jelačiću od 9. VIII.: 1849, *Pozor* od 4. IX. 1867., stenogram sa izvanredne sjednice Gradskog vijeća od 28. V. 1867., stenogram izlaganja Gabriela Varadyja na Ugarskom saboru u Budimpešti sredinom rujna 1868, *Obzor* od 7. IX. 1877., *Primorac* od 9. IX. 1877., obraćanje Frana Supila, proglašanje države Jugoslavije u Novom listu, govor maršala Tita u Skopju 12. X. 1953. itd.

romane najčešće uvedeni kolažnom tehnikom i grafički su markirani. Često su u romane uvedeni i datumi njihova nastanka, što ih nedvosmisleno odvaja od fikcionalne razine romana. Na taj način Fabio razbija čitateljevu iluziju o cjelovitosti književnog djela te svraća pažnju na konceptualnu i intertekstualnu prirodu povijesti: sve što znamo o prošlosti potječe od diskursa te prošlosti; uvijek je posrijedi iskustvo posredovano jezikom. Istovremeno Fabrio metafiktionalnim⁵⁰ i auto-referencijalnim komentarima tematizira sam čin »pravljjenja« fikcije.⁵¹

Novopovijesni nam roman priziva u svijest da smo kao povijesna bića neprekidno suočeni s problemom tekstualnosti našeg znanja o povijesti, s posredničkim karakterom teksta. Osim toga, ti nam romani povjeravaju »tajne« pravljjenja fikcije, odnosno proizvodnje teksta. Njihova pojava i izuzetna prihvaćenost ukazuju i da recepcija književnog djela ne dolazi samo od estetike, već je uvijek i odraz duhovnog gibanja. Zanimljivo je da je hrvatski roman u kojem je povijest postala predmetom književne obrade jedini romaneskni žanr koji od svojih početaka do danas ne zamire, ne povlači se s književne scene na duže vrijeme, već se u povoljnim književnim i društvenim prilikama iznova nameće.⁵²

Dakle, novopovijesni nam romani posviješćuju činjenicu naše uronjenosti u *tekst kulture*. »Naime, za nas ljude bez nje nema ničega, jer je ona i najpouzdanije

⁵⁰ Najčešće se u književnih kritičara navode ovi metafiktionalni komentari:

»Lucijane, koračaj gradom dok ne stasaš za žrtvu: tada ćeš, nezamjetan pod kapom nebeskom, svoju naivnost sažgati na ražnju povijesti. Mogao sam priču o tebi, Lucijane, i o tvojoj nježnoj, gotovo dječjačkoj ljubavi, započeti odmah, ali sam radije izabrao duži put, samtrajući da sam kao pričalo dužan ispričovijediti sve što znam o biologiji obitelji u koju ćeš se, Lucijane, igrom slučajja, uplesti. Zamjerit će mi to, znam: ljudi su navikli objedovati s nogu, istodobno obavljati sto poslova, razgovarati u nedorečenim rečenicama. Još će mi više zamjeriti što posizem za povijesću. Ah, kako je priča bez nje zabavna a pričanje lako i neobvezno! Ali nisam ja zvao povijest, nisam ja izmislio povijest! Pa ona se sama, kao suh čičak, nametnula i do krvi ranjivo, lijepila o moje pripovijedanje. Kada god sam započinjao *priču*, a kroz nju je, kao onaj grah iz bajke, brže-bolje porastao drač i korov povijesti: jalovost, ludost, smrt. Zar je povijest nešto drugo? Zar sam sve ovo zaista ja izmislio?« (Fabrio, Nedjeljko. *Vježbanje života*, Znanje, Zagreb, 1996., str. 212).

»Iako se nisu nigdje i nikada susreli, vidim ih, kroz prste premećem, Julija i Jurja, kao dva kamenčića što mi pomažu ispuniti prazninu u mozaiku sjećanja (ne i u mozaiku događanja), koja se praznina poklapa s onih dvadesetak godina koliko je potrebno da obojica sazore te da Julije krene na dug boravak u Italiju, a Juraj na kratko, ali znakovito putovanje u Kotor. Nema razloga ljutiti se na pisca zbog tih dvadesetak godina o kojima ćemo doznati malo ili ništa, jer mu nije dužnost pričati o stvarima što su izvan vidokruga njegove moći (što nije isto kao kad bih napisao da je izvan moći njegova vidokruga). Ni Markovo evanđelje ne izvješćuje o Isusovu rođenju, nego odmah prelazi na krštenje u Jordanu!« (Fabrio, Nedjeljko. *Berenikina kosa*, Znanje, Zagreb, 1989., str. 110).

⁵¹ Usp. *Isto*, str. 51.

⁵² Usp. FABRIJO, Nedjeljko. *Vježbanje života*; pogovor Julijane Matanović *Vježbanje života – roman o povijesti ili slaganje domina*, str. 378.

i jedino spoznavala svijeta koje imamo.«⁵³ Stoga ljudi više »vjeruju Homeru nego Herodotu« (A. Zlatar).

Ta nas činjenica treba učiniti poniznijim u traganju za istinom. Suvremeni pak mislitelji zaziru od promišljanja istine onkraj odnosa *fikcije* i *stvarnosti*, odnosno izvan *spoznajnoteorijskog* okvira i okvira *teorije komunikacijskog djelovanja*. Promišljanje istinitosti književnoga djela iz sučeljavanja fikcije i zbilje kao da je zastrlo jedno možda plodotvornije razmišljanje, ono koje umjetničko djelo, odnosno književnost, promatra iz promišljanja same istine. Naime, »ni povijest ni književnost ne nude terra firma s koje bi se ona druga mogla pouzdano sagledati« (L. Gossman). A. Zlatar u knjizi *Istinito, lažno, izmišljeno* primjećuje kako su nas mnogobrojne diskusije o »biti« ili o »naravi« književnosti dovele do razumnog skepticizma, do stava da jednoznačno i jedinstveno određenje književnosti nije moguće. U koliko većoj mjeri to vrijedi za promišljanje istine. Ipak, na tragu misli A. Zlatar, recimo da načelna pitanja treba postavljati, ali da načelna pitanja ne zahtijevaju nužno i načelne odgovore. Pitanje o šutljivoj gospi izvanredne ljepote i sjaja, u čijoj nazočnosti razgovaraju Pjesnik Laure i sveti Moničin sin ne otvaramo kako bismo proniknuli njenu ljepotu, već da bismo tim pitanjem otvorili čitavo polje mogućih odgovora i stoga što nas na početku novog tisućljeća čeka veliki izazov, naime taj da znamo napraviti kako nužan tako i hitan prijelaz od pojave prema temelju.⁵⁴

Istina u horizontu tradicije

K. Hamburger u knjizi *Istina i estetska istina* ocrta četiri teorije istine. Prva i najznačajnija teorija prema K. Hamburger je *teorija korespodencije ili podudarnosti*. Ona se temelji na dva Aristotelova iskaza u *Metafizici*. Jedan iskaz glasi: »Kaže li se da bivstvujeće nije a nebivstvujeće jest, onda je to netočno; kaže li se, pak, da bivstvujeće jest, a da nebivstvujeće nije, onda je to istinito.« (1011 b) Drugi je iskaz: »Nisi ti bijel zbog pukog smatranja kako je istina da si bijel, nego zato što si ti bijel govorimo istinu kada to tvrdimo.« (1051 b)⁵⁵ K. Hamburger drži da je Aristotelovo definiranje istine moderno jer on podudarnost ili *adaequatio*, koja treba utemeljiti smisao istine, razumije kao jezičnu fiksiranost, dok kasnija skolastička definicija istine *adaequatio rei et intellectus* ima u pojmu *intellectus* određenu neodređenost koja je tumačena na različite načine. Dakle, prema, K. Hamburger *teorija korespodencije ili podudarnosti* je izraz lingvističko-semantičkih teorija istine, to jest promišljanje istine kao problem iskaza. *Adaequatio* treba

⁵³ LADAN, Tomislav. *Riječi*, ABC naklada, Zagreb, 2000., str. 161.

⁵⁴ Usp. IVAN PAVAO II. *Fides et ratio*, br. 83.

⁵⁵ Usp. HAMBURGER, Kate. *Istina i estetska istina*, Svjetlost, Sarajevo, 1982., str. 24.

definirati istinu kao odnos dva iskaza od kojih je jedan, određen samo kao ime iskaza, istinit kada je ekvivalentan drugome, koji jednako glasi. Istina se određuje, dakle, kao semantički pojam.

Teoriju koherencije je aktualnom učinio bečki krug (Carnap, Neurath, Schlick, Hempel). Ona definira istinu kao neproturječan sklop rečenica jednog sustava iskaza. Protiv ove teorije, osporavane i unutar bečkog kruga, M. Schlick je istaknuo da bi takav kriterij istine prema koherenciji mogao važiti i za izmišljenu bajku. Ova teorija govori o radikalnom »pojezičenju« problema istine, koje odgovara modernom problemu filozofije kao jezičnom.⁵⁶ K. Hamburger drži da je teorija korespondencije znatno plodnija od teorije koherencije.

Treća teorija istine je *teorija redudancije* koja je proglasila suvišnim označavanje istinitosti iskaza, ali ipak nije dalje analizirala semantički potencijal pojma istinitog. Četvrta teorija je *teorija evidencije*. Nju je nakon F. Brentana postavio E. Husserl. Augustinova rečenica iz *Solilokvija*, u kojem se problem istine razmatra čisto spoznajno-teorijski, *Verum mihi videtur esse id quod est*, K. Hamburger služi kao prijelaz od teorije korespondencije i redudancije, teorija koje istinu razmatraju u horizontu iskaza, k teoriji evidencije, odnosno teorijama koje istinu razmatraju u horizontu ontologije.⁵⁷

Prema K. Hamburger ontološko određenje istine u bitnom ishodi od Platona, iako je svjesna da se i u Platona pojam istine ne razmatra samo ontološki, već i kao iskaz, baš kao što se u Aristotela istina ne razmatra samo kao iskaz već i ontološki. Sintezu poimanja istine u horizont iskaza i ontologije, polazeći od Augustinove definicije, daje Toma Akvinski u svojoj *Teološkoj sumi*.

»Čini se da istina nije samo u umu, nego prije u stvarima. Augustin naime u *Razgovorima sa samim sobom* (II, 5) kudi ovu definiciju istine: *Istinito je ono što se vidi* (...) Augustin definira istinu ovako: *istinito je ono što jest*. I tako se čini da je istina u stvarima, a ne u umu. Nadalje, što je god istinito, istinito je po istini. Ako je dakle istina samo u umu, ništa neće biti istinito ako se ne pojmi. A to je zabluda starih filozofa, koji su govorili da je istinito sve što se vidi. Iz tog proizlazi da je ujedno istinito i ono što je proturječno, jer se ono što je proturječno ujedno čini istinitim različitim ljudima. Nadalje, *ono zbog čega sve takvo postoji više je istinito*, kako je očevidno. No, mišljenje ili govor istinit je ili lažan po tome što neka stvar jest ili nije, prema Filozofu u njegovim *Kategorijama*. Istina je dakle više u stvarima nego u umu.

Ali tome je protivno ono što kaže Filozof (Met. VI.), naime *da istinito i lažno nije u stvarima, nego u umu* (...) Budući da je istina u umu, ako se prilagođuje spoznatoj stvari, nužno je i da pojam istine prijeđe od uma na spoznatu stvar, tako

⁵⁶ Usp. *Isto*, str. 25.

⁵⁷ Usp. *Isto*, str. 30.

da se i spoznata stvar naziva istinitom ako ima neki odnos prema umu. No spoznata stvar može imati prema umu neki odnos ili po sebi ili po akcidenciji. Po sebi ima ona odnos prema umu od kojega je zavisna po svom bitku, a po akcidenciji prema umu koji je može spoznati (...) Tako je dakle istina prvenstveno u umu, a tek na drugom mjestu u stvarima, ako se izjednačuju s umom kao svojim ishodištem. Prema tome istina se definira na različite načine. Augustin naime kaže *da je istina ono čime se pokazuje ono što jest*, a Hilarije izjavljuje da je *istina bitak koji se objavljuje i očituje*. To se odnosi na istinu ako je u umu. Na istinu pak stvari, s obzirom na njezin odnos prema umu, odnosi se Augustinova definicija: *Istina je najveća sličnost s prvim počelom koja je bez ikakve nesličnosti*. Tako i neka Anselmova definicija: *Istina je točnost koja se može spoznati samo razumom*. Točno je naime ono što je u skladu s prvim počelom. Nadalje neka definicija Avicene, koja glasi: *Istina svake pojedine stvari jest svojestvenost njezina bitka koji je za nju utvrđen*. Izjava pak da je *istina izjednačavanje stvari i uma* može se odnositi na jedan i drugi slučaj.⁵⁸

K. Hamburger svoj pregled pak nastavlja »time što se pojam adekvatnosti zamjenjuje, ili bolje, prerasta u pojam evidentnosti, što, dapače, *ideal adekvatnosti nudi evidentnosti*, pojmovno se ističe daleko izraženije identificirajuće pokrivanje spoznajućeg, *mislećeg* akta i *mišljenog* predmeta, nego putem pojma puke adekvatnosti. *Evidencija je ... akt one najuzvišenije sinteze pokrivanja (...)* Odlučujuće je da se kao objektivni korelat akta evidencije postavlja *bitak, u smislu istine, ili pak istina*. Time se istina izjednačava s bitkom (...) Poteškoća leži, kako Husserl sam priznaje, u tome što je evidencija po sebi već bila definirana kao akt najsavršenije sinteze pokrivanja *mišljenog i datog*. Tako i stoji da je istina *u sadašnjem (na evidentnost odnošenom) smislu ideja koja pripada formi akta ... ideja apsolutne adekvatnosti kao takve*. Razmatraju se daljne mogućnosti definiranja istine, i kao *najprikladnije* nalazi da se *pojmovi istina i bitak diferenciraju tako da se pojmovi istine ... dovedu u odnos prema samim aktovima, a pojmovi bitka, tj istinskosti,*⁵⁹ *prema pripadajućim predmetnim korelatima*. Ipak se ne čini da je time otklonje-

⁵⁸ BOŠNJAK, Branko. *Filozofija od Aristotela do renesanse*, str. 229-231.

⁵⁹ Zanimljivo je da starocerkvenoslavenski jezik razlikuje glagole *istinovati* i *istinstvovati*. Samo se prvi vid (istinovati – biti istinom) odnosi na istinu samu, svi vidovi vezani uz glagol *istinstvovati* – biti istinnim (istiniti – činiti što istinnim; istinati – kazivati istinu; obistinjavati se – bivati istinnim) – tiču se stvari koja ima svojstvo istinitosti i istinolikosti, koja sama nije niti može biti istina. Dakle, istinovanje se razlikuje od istinstvovanja pojedinih bića i stvari u kojima se odlikava istina (KNEŽEVIĆ, Anto. *Filozofija i slavenski jezici*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1988., str. 95).

Čak se čini kako se u fenomenologijskim filozofijskim strujanjima, posebice u Schelera, daje naslutiti personalističko shvaćanje istine. No, to je ipak posebnost i srž kršćanskog navještaja Radosne vijesti po kojoj se Ljubav, Istina i Život otkrivaju kao Isus iz Nazareta.

na poteškoća odlučivanja na kojoj strani takorekući postaje vidljivom istina definirana kao *ideja apsolutne adekvatnosti*. Ta naposljetku počiva, nesumnjivo, na Husserlovoj fenomenologiji intencionalne strukture svijesti, koja veli da je svijest uvijek svijest o nečemu. Korelacijsko prepletanje akta i središnja svijest, *noesis* i *noemae*, vraća se u korelaciju evidentnosti i istine. Ovdje ne treba raspravljati pitanje je li upravo istina to što se *doživi* u aktu evidencije, da li se *puno samopojavljivanje predmeta*, kao rezultat evidencijom nazvane *najsavršenije sinteze pokrivanja* mišljenog i datog, može zbilja označiti istinom, a ne da, dapače, nudi samo definiciju istine.«⁶⁰

Husserlov učenik M. Heidegger ne zanemaruje da se istina razmatra i u horizontu iskaza, ali ne postavlja unaprijed, kao Husserl, adekvatizirajući akt evidencije.⁶¹

Martin Heidegger u eseju *O biti istine* primjećuje kako tradicionalna definicija istine – *adaequatio rei et intellectus* – govori o podudaranju na dvostruk način: jednom je to podudaranje/skladnost stvari s onim što se o njoj unaprijed misli, a drugi je put to podudaranje/skladnost onoga što se u iskazu misli sa stvari.⁶² Heidegger u ovom tradicionalnom shvaćanju istine naslućuje poteškoću jer su iskaz i stvar različite biti/vrste⁶³ – naoko se stoga čini da bi iskaz koji želi biti istinit morao postati sama stvar o kojoj govori, no tada bi se iskaz dokinuo – te ovo tradicionalno poimanje promatra u horizontu odnosa koji vlada između iskaza i stvari. Heidegger zaključuje kako odnos stoji otvoren prema biću. Već prema vrsti bića i načinu odnosa čovjekova je otvorenost različita. Do sklada iskaza i stvari dolazi samo ako se samo biće predstavi kod iskaza koji predstavlja, tako da se ovaj podloži napatku da biće iskaže onakvo kakvo jest. Time što iskazivanje slijedi takav napatok, ono se ravna prema biću. Iskazivanje koje se na takav način napućuje istinito je. Ono što je tako rečeno jest istinito. Nadalje se Heidegger pita kako se samo može događati takvo nešto kao što je ostvarivanje pred-davanja jednog smjera i uvođenje u slaganje te odgovara teško prohodnim riječima: »samo tako

⁶⁰ *Isto*, str. 32-34

⁶¹ Usp. *Isto*, str. 35

⁶² Esej je objavljen u knjizi Ivana Kordića *O biti istine*, str. 276.

⁶³ »U čemu će se stvar i iskaz slagati kad su oni očito u svom izgledu različiti? (...) A ovo slaganje prema uobičajenom pojmu istine treba biti izjednačavanje. Kako se može nešto potpuno nejednako, iskaz, izjednačiti (...) ?« Iskaz bi trebao sam sebe dokinuti i postati stvar. No, to tada više ne bi bio iskaz, primjećuje Heidegger te se nadalje pita: »U čemu se sastoji njegova od svake stvari potpuno različita bit? Kako se iskaz može upravo inzistiranjem na svojoj biti izjednačiti s nečim drugim, sa stvari? Izjednačavanje ovdje ne može značiti stvarno postojanje jednakim raznovrsnih stvari. Bit izjednačavanja određen je radije onom vrstom odnosa koji vlada između iskaza i stvari.« (*Isto*, str. 279.)

da se ovo pred-davanje već slobodno uputilo u otvoreno za objavljeno, koje vlada iz otvorenog, a objavljeno veže svako pred-stavljanje. Sebe-oslobađanje za smjer koji veže moguće je samo kao *biti slobodan* za objavljeno otvorenog. Takvo bivanje slobodnim pokazuje na dosad neshvaćenu bit slobode. Otvorenost odnosa kao unutarnje omogućenje ispravnosti temelji se na slobodi. Bit je istine, razumljene kao ispravnost iskaza, sloboda«. ⁶⁴

Iako se razmatranje poimanja istine u horizontu tradicije, koje se kreće od poimanja istine samo kao iskaza do njenog ontološkog poimanja, čini vrlo korisnim i za razumijevanje same naravi istinitosti književnog teksta – posebice u razmatranju istine sv. Tome Akvinskog kod kojega se očituje kako svaki govor o istinitosti fikcionalnog nužno zapada u aporiju ukoliko se istina nalazi prvenstveno u umje-

⁶⁴ *Isto*, str. 281.

U knjizi *Prolegomena za povijest pojma vremena* Heidegger – svojim teško prohodnim diskursom – ovako tumači antičko pa poslije i skolastičko shvaćanje pojma istine *veritas est adaequatio rei et intellectus*: »Ispostavljanje pomišljenog na opaženom jest identifikacija, akt koji je fenomenološki određen kao intencionalnost, kao sebe-usmjerenje-na. To znači, svaki akt ima svoj intencionalni korelat, zamjedba zamjedbeno, identifikacija identificirano, ovdje identičnost pomišljenog i opaženog kao intencionalnog korelata akta identifikacije. Otud istinu možemo označiti kao nešto trostruko: prvi pojam istine znači tu *identičnost pomišljenog i opaženog*; istinitost tad znači isto što i bivanje-identičnim, postojanje identiteta. Taj prvi pojam istine dobivamo dakle s obzirom na korelat čina identifikacije: opstojnost identiteta pomišljenog i opaženog. Pri tome treba obratiti pažnju na to da pri živom aktu konkretnog opažanja kao i pri ispostavljanju onog pomišljenog opažanja to opažanje samo živi u poimanju stvari kao takve, u izvodenju akta. Time što se ono pomišljeno poklapa s opaženim, ja sam primarno i jedino usmjeren na samu stvar, i usprkos tome – a to je posebnost te strukturne veze – u tom shvaćanju same opažene stvari iskušava se evidencija. Tu imamo dakle jednu posve osobitu vezu, naime da se nešto iskušava, ali ne shvaća, kao i to da upravo samo u tom zahvaćanju objekta kao takvom, tj. u ne-shvaćanju identiteta iskušava identitet. Dovođenje-do – poklapanja je pri stvari, i upravo kroz to bivanje-pri-stvari kao određene intencionalnosti ona se prozirno – sama sebi netematska iskušava kao istinita. To je fenomenološki smisao govora da ja u evidentnoj zamjedbi ne studiram tematski istinu te zamjedbe, nego živim u istini. Istinitost se iskušava kao izuzetan *odnošaj*, odnos između pomišljenog i opaženog, i to u smislu identiteta. Taj izuzetni odnos nazivamo *odnošajem istinitog*, i upravo u njemu leži *istinitost*. Istina se u toj oznaci promatra u pogledu korelata akta identifikacije, tj. iz intencionalnosti naprama intentumu.

Korelativno tome možemo dobiti i *drugi pojam istine* iz primjerenja spram intentio, ali ne na sadržinu akta već na sam akt. Ono tematsko sad nije više identičnost intendiranog u pomišljanju i opažanju, već *struktura akta same evidencije kao te pokrivajuće identifikacije (...)* Istina je sad shvaćena kao karakter spoznaje, kao akt, tj. kao intencionalnost (...)

Treći pojam istine dobivamo na taj način da iznova gledamo u smjeru opaženog bivstvujućeg. Istinito se može razumjeti i u smislu bivajućeg objekta, koje kao izvorno opaženo daje ispostavljanje, koje identifikaciji daje uporište i njezino pravo. Istinito tu znači isto što i *činiti* spoznaju *istinitom*. Istina tu znači isto što i bitak, zbiljski-biti. To je pojam istine koji se već rano javio i u grčkoj filozofiji i koji se neprestano miješao s prijašnja dva spomenuta.« (HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena za povijest pojma vremena*, Demetra, Zagreb, 2000., str. 56-57).

tnikovu umu, no ukoliko umjetnik spoznaje istinu po akcidenaciji, tada umjetničko djelo može biti spoznavanje same istine – ovdje nam se čini prikladnim poslužiti Anzelmovim riječima koji u svom *Monologionu* ističe »naime da onomu koji istražuje neshvatljivu stvar mora biti dovoljno ako zaključujući dopre do toga da spozna kako ona najsigurnije postoji, premda razumom ne može proniknuti kako to jest (...) Što je pak tako neshvatljivo i tako neizrecivo kao ono što je o najvišoj biti dosad raspravljeno, premda se to ne može proniknuti razumom tako da bi se i riječima moglo objasniti, ipak nipošto nije u pitanju čvrstoća njegove sigurnosti. Ako naime gornje razmatranje razumski shvaća da je neshvatljivo kako ta ista najviša mudrost znade ono što je učinila, (...) tko će objasniti kako ona sama sebe znade ili izriče kad čovjek o njoj može doznati ništa ili jedva nešto«. ⁶⁵

Iako, dakle, istinu nismo u potpunosti proniknuli, usudujemo se zaključiti kako ona zasigurno postoji, što nas tjera na daljnje traganje.

Dogmatska pak konstitucija o katoličkoj vjeri Prvog vatikanskog sabora ističe kako »postoji dvostruki red spoznaje, različit ne samo prema načelu nego i prema predmetu: prema načelu, jer u jednom spoznajemo naravnim razumom, a u drugom božanskom vjerom; zatim prema predmetu, jer osim onoga što može dostići naravni razum, trebamo vjerovati i u otajstva skrivena u Bogu koja se bez Božje objave ne mogu upoznati«. ⁶⁶

Imajući na umu ovaj dvostruki red spoznaje, nastavljamo promišljati istinu, koja svoje počelo nema samo u naravnom razumu, već ponajprije u božanskoj vjeri, odnosno u prosvjetljujućem nadahnuću Duha Božjega i koja se ne može spoznati bez objave.

Drugim riječima, mi ćemo u ovom trenutku propitujući narav istinitosti književnog teksta i same istine, napraviti svojevrstan *skok* prema *pneumatološkoj teologiji istine*.

Naravno, svjesni kako je *skok* prema pneumatološkoj teologiji istine »hrid o koju se može razbiti, ali preko koje se može otvoriti beskonačni prostor istine« (Ivan Pavao II.).

Pneumatološka teologija istine

Prema ivanovskoj pneumatologiji Sveti Duh je Duh Istine (14, 17), koji upućuje u svu istinu (17, 13).

Papa Ivan Pavao II. enciklikom *Dominum et vivificantem* napominje kako »*upućivanje u svu istinu* događa se u vjeri i po vjeri: to je djelo Duha istine, plod

⁶⁵ ANZELMO. *Monologion*, Demetra, Zagreb, 1997., str. 213

⁶⁶ Usp. *Gaudium et spes*, br. 59

njegova djelovanja u čovjeku. U tom je Duh Sveti najveći čovjekov učitelj, svjetlo ljudskom duhu« (br. 6).

Ambroziaster također ističe da »sve istinito, tko god to rekao, dolazi od Duha Svetoga«. ⁶⁷

Isticanje istinitosti svetopisamskih tekstova, taj »ugaoni kamen« dokumenata crkvenog učiteljstva od enciklike Lava XIII. *Providentissimus Deus* do dokumenta Papinske biblijske komisije *Timačenje Biblije u Crkvi. Biblija i Kristologija*, uvijek je usko povezano s isticanjem da je Sveto pismo napisano nadahnućem Svetog Duha. Tako papa Lav XIII. u svojoj enciklici ističe da je istinitost Svetog pisma u tome što je ono napisano nadahnućem Svetoga Duha. ⁶⁸

Papa Benedikt XV. u enciklici *Spiritus Paraclitus* ističe riječi sv. Jeronima koji tvrdi da su Božje riječi istinite i da Pismo ne laže. ⁶⁹ Pio XII. u enciklici *Divino afflante Spiritu* pak ističe kako je prva i najveća briga Lava XIII. bila potaknuti učenje o istinitosti Pisma i obraniti ga od napada. ⁷⁰ Dakle, pneumatološka je teologija istine duboko ukorijenjena u kršćanskoj tradiciji. No, može li ona biti razumljiva nekršćanskim sugovornicima? Može li ona biti razumljiva postmodernim sugovornicima koji žive u kulturi koja je bitno obilježena krizom duha? Može li ona biti hrid s koje se otvara beskonačan prostor istine?

Vjerujemo da da.

Naime, već u tradicionalnom načinu razmatranja fikcije, koji je vezan uz ontologijsku perspektivu, Aristotel ističe važnost nadahnuća. Otac Zapadne književnosti Homer svoja djela započinje invokacijom – zazivanjem nadahnuća, ⁷¹ a najstariji hrvatski epigrafski spomenik *Bašćanska ploča* započinje zazivom: *V ime Otca i Sina i Svetago Duha*. Uporaba invokacije kojom se zaziva nadahnuće Duha Svetoga prisutno je u zapadnoj književnosti kao stalno mjesto sve do vremena klasicizma i prosvjetiteljstva.

Otkriće je dimenzije duha u europskoj filozofijskoj misli također vezano uz njene same početke. Smatra se, naime, da je otkriće duha povezano s prvim i te-

⁶⁷ Usp. IVAN PAVAO II. *Fides et ratio*, br. 44.

⁶⁸ Usp. LAV XIII. *Providentissimus Deus*, br. 20.

⁶⁹ Usp. BENEDIKT XV. *Spiritus Paraclitus*, br. 14.

⁷⁰ Usp. PIO XII. *Divino afflante Spiritu*, br. 3.

⁷¹ Tako Homer svoje epove *Ilijada* i *Odiseja* započinje riječima:

»Srdžbu mi, boginjo, pjevaj
Ahileja, Peleju sina (...)

»O junaku mi kazuj, o Muzo,
o premudrom onom (...)

HOMER. *Ilijada i Odiseja*, SySprint, Zagreb, 1996., str. 20 i 101.

meljnim filozofskim pitanjem – pitanjem o *arche* svih stvari koje ne znači samo iskon ili podrijetlo, ono od čega su i po čemu stvari, nego i njihovo jedinstvo i različitost.⁷²

W. Kasper drži da je »već kod predsokratovaca pojam duh ušao u filozofiju. Po Anaksimenu je zrak izvor svih stvari; on sve drži na okupu i okružuje sav red svijeta (...) Napokon su stoici uzeli pneumu za temelj univerzalne spekulativne teorije (...) Ipak, i u tom spekulativnom značenju ostalo je sadržano temeljno značenje grčke riječi duh. Pneuma naime nikada nije nešto čisto duhovno, ostaje da pače vezana uz tjelesni substrat, pa je i sama na skriven način nešto materijalno. To je u organizmu kozmosa i svim njegovim dijelovima nastanjena unutarstvarna neosobna vitalna prirodna snaga.«⁷³

I. Devčić smatra pak kako se u zapadnoj filozofijskoj tradiciji tek u Platona prvi put nedvosmisleno pojavljuje ideja duhovne stvarnosti posve oprečne materijalnoj. Duh je u Platona poistovjećen s idealnim temeljima svijeta, odnosno s univerzalnim, sveopćima načelima bitka.⁷⁴ Za Aristotela je duh forma složenih bića i prvi pokretač sveukupne stvarnosti, ostajući pritom sam, kao čista misaona aktivnost, nepokrenut ni od čega, tj. sam sebi dostatan.⁷⁵ Duh je, prema grčkoj filozofiji, također izvor spoznaje neizrecive istine i sredstvo njezine komunikacije, zbog čega se istina i komunikacija izričito niječu ako se on odbacuje.⁷⁶ Dakle, grčka nam je misao otkrila da niječući duh ne odbacujemo samo osnove stvarnosti i mogućnost spoznaje, nego i zajednički sveobuhvatni *logos* u kojem je komunikacija jedino moguća.⁷⁷

Grčkom poimanju duha vraća se i europska novovjekovna filozofija. Prema I. Devčiću za R. Descartesa je duh poglavito svijest, mišljenje, um. On stoji u unutarnjem odnosu s Bogom, ali nije sposoban ni za kakav odnos s ostalom izvan-duhovnom stvarnošću, čime je obnovljen antički dualizam duha i materije. Spinoza je pak nastojao prevladati taj dualizam pretvaranjem duha i materije u iste božanske supstancije, čime je obnovio stoički i neoplatonički dvoznačni monizam – dvoznačan zbog toga što se može shvatiti ili kao svođenje materije na duh ili kao poistovjećivanje duha s materijom. Usporedo s monizmom Spinoza je obnovio i antički determinizam. Kant se ponovno vratio dualizmu koji je shvaćao kao suprotnost između reda slobode i reda nužnosti. Čovjek je biće podijeljeno između

⁷² Usp. DEVČIĆ, Ivan. *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., str. 81.

⁷³ KASPER, Walter. *Bog Isusa Krista*, UPT, Đakovo, 1994., str. 307.

⁷⁴ Usp. DEVČIĆ, Ivan. *Isto*, str. 83.

⁷⁵ Usp. *Isto*.

⁷⁶ Usp. *Isto*.

⁷⁷ Usp. *Isto*.

ta dva međusobno nepomirljiva reda. Red slobode je red duha, osobe i moralnog zakona, a nužnost je red prirode i determinizma.⁷⁸

»Poslije Kanta, njemački je idealizam nastojao uspostaviti jedinstvo dvaju poredaka svođenjem i poistovjećivanjem prirode s duhom, shvaćenim u univerzalnom i objektivnom smislu. Na taj se način duh ponovno poistovjećuje s idealnom osnovom sveukupne stvarnosti, ali se u njemu vidi ne samo racionalno nego i energetske počelo: duh je racionalna kozmička sila koja se u svjetskom procesu dijalektički razvija do svoje punine. Antičku statičnost zamijenila je, dakle, moderna dinamičnost.«⁷⁹

Ipak, zapadna je filozofija tijekom 19. stoljeća nakon Goethea i Hegela – ili možda upravo zbog njih? – došla do stanja koje možda najbolje izražavaju riječi *zaborav duha*. Idealističko tumačenje duha otad je ustupilo mjesto materijalističkom i evolucionističkom tumačenju. Stvarnost se otad ne shvaća više kao javni izraz duha, već obratno, duh se shvaća kao nuspojava stvarnosti, bilo da se shvaća kao nadgradnja ekonomsko-društvenom procesu, ili kao surogat i sublimacija čovjeka kao bića s potrebama. Ovaj *zaborav duha* svoj vrhunac dostiže pojavom pozitivizma, koji je, čini se, potpuno potisnuo duh.⁸⁰ No, *zaborav duha* je tek jedna strana naše situacije, jer ono što se u dosadašnjoj europskoj povijesti mislilo pod riječju duh, danas je prisutno upravo u *modus odsutnosti*. Taj suvremeni *vapaj za duhom* prisutan je u obliku utopije evolucije, odnosno napretka, i utopije revolucije, koje su, kako je to u ovom trenutku očito, propale.⁸¹

Vapaj za duhom je u ovom trenutku možda najočitije prisutan upravo u umjetnosti (fikciji).⁸²

Dakle, *duh* je prisutan u zapadnoj tradiciji od njenog početka, a u našoj *bezdusnoj* situaciji on je prisutan upravo u *modus odsutnosti*.

Ipak, kako je vidljivo iz ovog jednostavnog pregleda, duh se u zapadnoj filozofijskoj misli shvaćao prvenstveno kao *neutrum*.

»I u Bibliji se duh shvaća kao životni princip čovjeka, sjedište njegovih osjeta, duhovnih funkcija i voljnih stavova. Pritom duh nije imanentni princip čovjeka, on označava radije život kao od Boga darovani i opunomoćeni život (usp. Ps 104, 29; Job 34, 14).«⁸³

⁷⁸ Usp. *Isto*, str. 87.

⁷⁹ *Isto*.

⁸⁰ Usp. KASPER, Walter. *Bog Isusa Krista*, str. 304.

⁸¹ Usp. *Isto*.

⁸² Tako npr. upravo spomenuti pisac N. Fabio izravno u svojim romanima tematizira pokušaj da se umjetnošću nadvlada povijest, što u njega završava porazom umjetnosti.

⁸³ Usp. KASPER, Walter. *Isto*, str. 307.

Biblijska predodžba o Duhu Božjem označena je općom biblijskom predodžbom o transcendenciji Božjoj. Samo u tom smislu je Duh Božji stvarateljska životna snaga Božja, koja sve stvara, uzdržava i vodi. On je *Spiritus creator*, koji je na djelu u cjelokupnoj stvorenoj stvarnosti (usp. Mudr 1, 7; 7, 22-8, 1).

Dakle, biblijski nauk o Duhu Svetom ima polazište u univerzalnoj perspektivi, u kojoj se radi o životu i njegovu smislu. Pneumatologija stoga nije neko posebno, ezoteričko znanje, već radije istinska egzoterična stvarnost. Ona se može pravilno razvijati samo ako se pažljivo gleda i sluša tragove, očekivanja i izjalovljene nade života, ako se pazi na *znakove vremena*.⁸⁴

Duh, stoga, prema biblijskoj tradiciji nije samo Božja stvarateljska moć nego i Božja povijesna moć po kojoj on govoreći i djelujući zahvaća u povijest da bi njime postigao eshatološki cilj povijesti: *Bog sve u svemu* (usp. 1 Kor 15, 28).⁸⁵ Ipak, posebnost je kršćanskog navještaja personalističko shvaćanje Duha.

Do personalističkog shvaćanja Duha kršćanska tradicija ne dolazi tumačenjem pojedinih mjesta iz Biblije, kao što je, na primjer, govor mudrosne literature (usp. Mud. 1, 6; 7, 7; 7, 22.25) ili dijelovi Novog zavjeta koji govore o uzdasima Duha i o molitvi Duha u nama, o Njegovu zauzimanju kod Boga i sl. (usp. Rim 8, 26; 8, 16; 1 Kor 12, 11; Heb 3, 7; 1 Pt 1, 11; 2 Pt 1, 21; 1 Tim 4, 1; Otk 2, 7; Iv 15, 26; 14, 16), već stoga što sloboda Duha isključuje da bi Duh bio neki neosobni princip. Sloboda Duha pretpostavlja relativnu samostalnost Duha. Stoga je personalističko shvaćanje Duha, ustvari, stvarnost kršćanskog spasenja, određeno iskustvo niotkud izvedive slobode djelovanja Duha (usp. Iv 3, 8), a ne puki spekulativni luksuz.⁸⁶

Dakle, personalističko poimanje Duha nema za polazište spekulaciju, već iskustvo Duha u povijesti, iskustvo u Pismu i tradiciji, koja ih tumači. Temeljno polazište za personalističko shvaćanje Duha nisu ni analogije iz života ljudskog duha, koje su tako prisutne u Zapadnoj tradiciji, posebice u Augustina, već svjedočanstvo vjere o povijesno-spasenjskom djelovanju Duha.

»Teologija Duha Svetoga, zbog tajnovitosti Duha Svetoga, moguća je samo po tome što polazi od objave o Duhu Svetome u riječi i od djelovanja i posljedica djela Duha u povijesti spasenja.«⁸⁷

Istovremeno, pneumatološka teologija mora i sama biti vođena Duhom, koji je subjektivna mogućnost objave. A »da bi Duh Sveti mogao biti subjektivna mogućnost eshatološke – konačne objave ljubavi, a to znači Božjeg božanstva, mora

⁸⁴ Usp. *Isto*, str. 308.

⁸⁵ Usp. *Isto*.

⁸⁶ Usp. *Isto*, str. 320.

⁸⁷ *Isto*, str. 338.

on biti ta sloboda u ljubavi, tj. on mora biti Božja ljubav u osobi. On mora biti ne samo Božji dar nego i darovatelj tog dara; on mora ono što Bog po svojoj biti jest, ostvariti na vlastiti osoban način.⁸⁸

I ovdje valja ponovno istaknuti kako ta teza nije samovoljni zaključak izveden iz povijesno-spasenjskog djelovanja Duha – takav postupak je, ustvari, nemoguć zbog već spomenute otajstvenosti Duha – već dolazi od objave Duha posvjedočene u Pismu.

W. Kasper, zaključuje kako teologija Duha Svetoga, po kojoj je on darovatelj i dar, onaj koji je Istina i uvodi u istinu, posljednji razlog, transcendentno-teološki uvjet mogućnosti spoznaje istine. Stoga Isus, prema evanđelistu Ivanu, uzvikuje: »Upoznat ćete istinu i istina će vas osloboditi« (Iv 8,32)

Duh je pak Istine, koji uvodi u svu istinu (usp. Iv. 16,13), istinsko uprisutnje i ostvarenje spasenja darovanog po Isusu Kristu, stoga i sve izvanjsko u Crkvi, i Pismo, službe i disciplina Crkve, ima tek zadaću pripravljati na primitak tog dara Duha, kao instrument ga posredovati i pospješivati mu djelovanje. To za Crkvu znači da je kraljevstvo Kristovo šire i obuhvatnije negoli vidljiva Crkva⁸⁹ (usp. Mk 9, 38-40). Svugdje gdje se ostvaruje ljubav, Duh Božji je na djelu i ostvareno je kraljevstvo Kristovo i bez institucionalnih formi i formula. Tu činjenicu nam je posebno posvjestila Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu Drugog vatikanskog koncila *Gaudium et spes* (usp. br. 22, 38, 41, 44).

Zaključak

Dakle, nakon što nam je suvremeno filozofijsko promišljanje naravi jezika te posebice promišljanje teorije književnosti o naravi književnog teksta (fikcije) posvijestilo kako je i one tekstove koji se deklariraju kao znanstveni teško odijeliti od fiktivnih, pokazuje se kako je pneumatološka teologija istine temelj za demitologizaciju i deideologizaciju diskursa. Tek se u svjetlu pneumatološke teologije istine »prikazuje strategija diskursa koji, čuvajući i razvijajući kreativnu sposobnost jezika, čuva i razvija *heurističku* moć što je razvija *fikcija*« (P. Ricoeur), a da se istovremeno ne odričemo istine.

Promišljajući istinitost fikcionalnog i same istine u svjetlu pneumatološke teologije istine, možemo ustvrditi ono što je crkveno učiteljstvo uvijek mudro branilo: istinito je ono što je usko povezano s nadahnućem Duha Istine. U tom su svjetlu u prvi mah oprečne tvrdnje – Biblija je i književni tekst te književni tekst laže – pokazuju kao skladne. Štoviše, njihova prividna napetost dovodi do jasnijeg razumijevanje naravi istinitosti svetopisamskih tekstova, a istovremeno

⁸⁸ *Isto*, str. 340.

⁸⁹ *Usp. Isto*, str. 346.

se pokazuje kao korisna i postmodernim sugovornicima, naravno, ukoliko se ne počnu rugati kao Atenjani kojima je Pavao na Aeropagu govorio o uskrsnuću (usp. Dj 17, 32).⁹⁰

Ono što smo ovom raspravom pokušali ocrtati tako je genijalno izrazio Petrarkin sugovornik veliki Naučitelj Zapada, koji je ustvrdivši istine koje su jasne i očite, do kojih se može doći ljudskim razumom, razvio tako suptilnu teoriju o pluralitetu razumijevanja svetopisamskih tekstova, a koja se čini korisnom i postmodernim sugovornicima:

»Pošto sam sve ovo čuo i razmotrio, neću se riječima prepirati, jer to nije ni za što korisno, nego je samo na propast slušateljima (2 Tim 2,14). Za izgradnju pak dobar je zakon tvoj ako se tko njime ispravno služi, jer je njegova svrha ljubav iz čistoga srca, dobre savjesti i nehinjene vjere (1 Tim 1, 5.8). A zna naš Učitelj

⁹⁰ Čini se da je *pneumatološka teologija istine* pravi okvir i za promišljanje tzv. *poetske* teologije, čiji je najznačajniji predstavnik u nas Ivan Golub. On *poetsku teologiju* među našim teozozima XVII. stoljeća pronalazi u Benedikta Rogačića (1646.-1719.), koji je nastojao teologiju povezati s filozofijom, filozofiju s književnošću te sve s duhovnošću, ističući njegov poučni spjev u heksametru *Euthimia sive de tranquillitate animi: Carmen didascalicum* (Rim 1690.). U tom bismo svjetlu mogli čitati i naše pjesnike poput M. Vetranovića, M. Marulića, I. Gundulića i dr.

Izraziti je pak predstavnik *poetske teologije* u nas, prema I. Golubu, Kajetan Vičić.

»Kajetan Vičić je neosporno pjesnik teolog i teolog pjesnik. I to kako na razini poetskog stvaranja tako i na razini razmišljanja o poetici. Na početku djela *Sacer Helicon*, u svojoj riječi čitatelju, kojega naziva učenim čitateljem – *erudito lectori*, Kajetan Vičić iznosi neku vrstu teološke poetike. Dok je Vičićev suvremenik, teolog Juan Caramuel y Lobkowitz (Madrid 1606. – Vigevano 1682.) pisao *Bog je najveći pjesnik - Deus summus poeta*, Vičić piše: *Krist sam je pjesnik i Djevica Majka pjesnikinja – Christus ipse poeta est, et Poetria Virgo Mater (...)* Za poetsko umijeće Vičić veli da je religiozno: *Ars certe poetica religiosa est*. Donosi čak izraz *kršćansko pjesništvo – Christiana Poiesis*. A sebe predstavlja kao pjesnika *Poetam ago*.« Vičić je, između ostaloga, napisao i spjev *Jeseida*, stihovani Marijin životopis u dvanaest pjevanja. Dakle, kako nam je to otkrio I. Golub, u nas osim Marulićeve *Davidijade*, spjevu o kralju Davidu sinu Jesejevu, praliku Isusovu, postoji i *Jesejida*, spjev o Mariji izdanku Jesejevu. (GOLUB, Ivan. *Hrvatski teolozi XVII. stoljeća*, Bogoslovska smotra, LXXIII, br. 4, Zagreb, 2003., str. 760-761)

Mediavelist i semiotičar književnosti U. Eco, pak, drži kako je srednjovjekovlje ustvrdilo da je umjetnost novi tip spoznaje, kako je umjetnost način otkrivanja a ne pravljenja stvari.

Tako preteče humanista, kao što je bio Mussato, tvrde da je pjesništvo znanost koja dolazi s neba, da ono je božanski dar. U tom nastojanju da nakon antičkog, pa, čini se, i skolastičkog podcjenjivanja pjesništva, preteče humanista pjesništvu daju veće dostojanstvo, oni u skolastičkom repertoaru ponovno pronalaze nesiguran pojam *poeta theologus* i upotrebljavaju ga u borbi protiv intelektualističkog stava. Na tom tragu su Petrarca, Boccaccio, Salutati. Curtius bilježi kako je taj detalj humanizma *pikantan*, jer na svjetlo dana iznosi teološki pojam u borbi protiv kulture tomističkog nasljeđa. (Usp. ECO, Umberto. *Estetički problemi u Tome Akvinskog*, Globus, Zagreb, 2001., str. 188). Čini se da *pneumatološka teologija istine* čuva i od ovakvih opasnih dihotomija, jer otvara prostor kako za pjesničko dostojanstvo tako i za dostojanstvo ljudskog razuma.

u kojim je dvjema zapovijedima sazeo sav Zakon i Proroke (Mt 22, 40). Kad ja te zapovijedi žarko ispovijedam, Bože moj, svjetlosti mojih očiju duševnih, što mi škodi ako se one riječi mogu različito shvatiti, kad su ipak istinite? Što mi, velim, škodi ako ja drugačije nego netko drugi shvatim što je mislio onaj koji je ono napisao? Svi mi koji čitamo trudimo se da istražimo i razumijemo ono što je htio reći onaj kojega čitamo, i kad vjerujemo da je on govorio istinu, onda se ne usuđujemo misliti da je on rekao išta što znamo ili mislimo da je lažno. Dok dakle svatko pokušava da u Svetom pismu shvati ono što je u njemu mislio onaj koji je pisao, kakvo je zlo ako osjeća ono što mu ti, svjetlosti svih iskrenih umova, pokazuješ da je istina, ako i nije tako mislio onaj kojega čita, jer je i onaj mislio istinu ako i nije mislio kao mi?»⁹¹

Summary

THE AUTHENTICITY OF THE FICTIONAL IN THE LIGHT OF PNEUMATOLOGICAL THEOLOGY OF TRUTH

Exegetical research, particularly from the 18th century and onwards, of ecclesiastical documents of the Magisterium spanning from the encyclicals of Pope Leo XIII Providentissimus Deus to the Papal Biblical Commission's Interpretation of the Bible in the Church. Bible and Christology, has revealed the literary aspect of the Holy Scriptures. It seems that amongst philosophers and theologians there remains an attitude of traditional Western thinking: literature lies! Due to the tension surrounding these two facts – the literary aspect of the Holy Scriptures and a belief that literature lies – this leads to a deeper understanding of the nature of authenticity of the fictional, and of the mystery of the incarnation. Reflecting on the nature of authenticity of the fictional, it seems useful to reflect upon it for a deeper understanding of faith and a place of dialogue with postmodern collocutors. Namely, amongst postmodern thinkers, the so called turning-point for metaphoric language is apparent. We have tried to delve into the nature of the authenticity of the fictional, endeavoring to think of the connection between history (factual) and literature (fictional). Finally, we discover the concept of truth in a traditional level, allowing us to offer a solution as a unique leap: pneumatological theology of truth.

In our time, depicted by a crisis of the spirit. Pneumatological theology of truth can appear to be incommunicable. However, the spirit at this moment is present in the mode of absence. Therefore, it seems as though pneumatological theology of truth can be communicative to our contemporaries.

Key words: *exegesis, literature, fiction, history, faction, truth, pneumatology.*

⁹¹ AUGUSTIN, Aurelije. *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., str. 297.