

## članci – *articuli*

UDK 22.08:22.06:1  
Pregledni zn. članak  
Primljeno 01/04.

### BIBLIJSKA EGZEGEZA U SVJETLU SUVREMENE FILOZOFIJSKE HERMENEUTIKE

Krešimir ŠIMIĆ, Osijek

#### Sažetak

Nakon što se Bultmannov pokušaj demitologizacije pokazao ne samo opasnim, jer odvodi u svojevrstan redukcionizam, već i uzaludan, jer se mit i mitska svijest pokazala kao antropološka konstanta, ipak je ostalo otvorenim pitanje kako u suvremenoj situaciji razumljivo govoriti o Bogu. Ta se situacija čini još težom jer je proces sekularizacije doveo do svojevrstnog »epistemološkog nihilizma« (M. Solar). »Epistemološki nihilizam« je učinio teologiju »bez riječi i nekomunikativnu« (W. Kasper). Stoga su se ispitali korijeni »epistemološkog nihilizma« u modernoj filozofiji jezika ocrtanoj prema shematizaciji W. Kaspera. Obrat suvremene misli o jeziku doveo je u središte suvremenog promišljanja metaforu, koja se u misli P. Ricoeura promatra u horizontu hermeneutike. Promišljanje naravi metafore u horizontu hermeneutike otvorilo je pak pitanje o istinitosti iskaza, odnosno o samoj istini. Istina se pak razmatra u horizontu hajdegerijanske i Schelerove fenomenološke hermeneutike obasjane svjetlom Objave.

*Ključne riječi:* epistemologija, hermeneutika, metafora, istina, ljubav, objava, vjera.

#### Tri smrti

Bultmannov pokušaj demitologizacije pokazao se ne samo opasnim, jer odvodi u svojevrstan redukcionizam, već i uzaludan, jer se mit i mitska svijest pokazala kao antropološka konstanta. Iako je primijećen nedostatak Bultmannova programa demitologizacije, ostalo je otvorenim pitanje kako možemo u suvremenoj situaciji razumljivo govoriti o Bogu. Štoviše, ta se situacija čini još

težom jer je proces sekularizacije doveo do svojevrsnog »epistemološkog nihilizma« (M. Solar). Suvremeni čovjek se našao ne samo pred pitanjem koje mu je ostavio »prorok« Božje smrti F. Nietzsche: »Što učinismo kad odriješismo zemlju od njezinog sunca? Kud li se ona sada kreće? Kuda li idemo mi? Dalje, dalje od svih sunaca? Ne padamo li neprestance? I to natrag, naprijed i na svaku stranu? Ima li još kakvo gore i dolje? Ne lutamo li kao kroz neko neizmjereno ništavilo? Ne osjećamo li dah praznog prostora? Nije li postalo hladnije? Ne dolazi li neprestance samo noć, sve dublja noć?« već i pred pitanjem koje mu je ostavio »prorok« smrti čovjeka, jedan od najreferencijalnijih autora postmodernističke teorije kulture, M. Foucault: »U naše vrijeme, a Nietzsche još uvijek izdaleka upozorava na taj zaokret, nije toliko potvrđena odsutnost ili smrt Boga, već kraj čovjeka (taj tanki, neprimjetan otklon, to povlačenje u obliku identiteta koji dovode do toga da je čovjekova dovršenost postala njegov kraj); onda se otkriva da su smrt Boga i posljednjeg čovjeka u međusobnoj vezi: nije li posljednji čovjek taj koji objavljuje da je ubio Boga, smještajući tako svoj jezik, svoju misao, svoj osmijeh u prostor već mrtvog Boga, ali prikazujući se također i kao onaj koji je ubio Boga, i čije postojanje obavlja i slobodu i odluku tog ubojstva? Na taj je način posljednji čovjek istodobno i stariji i mlađi od smrti Boga; budući da je ubio Boga, sam mora odgovarati za vlastitu dovršenost; ali budući da upravo u smrti Boga on govori, misli i postoji, i njegovo je ubojstvo osuđeno na smrt. Novi bogovi, opet isti, već ispunjavaju budući Ocean; čovjek će nestati (...)

Danas činjenica da filozofija postoji i da se upravo bliži kraju i činjenica da se možda u njoj, ali još više izvan nje i protiv nje u književnosti kao i formalnoj refleksiji postavlja pitanje jezika bez sumnje dokazuje da čovjek upravo nestaje.

Stoga što čitava moderna epistema – upravo ona koja se formirala krajem XVIII. stoljeća i još uvijek služi kao pozitivno tlo za naše znanje, ona koja je stvorila neobičan način postojanja čovjeka i mogućnost da ga empirijski spoznamo – cijela ta epistema bila je povezana s nestankom Diskursa i njegove monotone vladavine, s klizanjem jezika prema objektivnosti i s njegovim mnogostrukim povratkom. Ako isti taj jezik sada izbija sa sve većom upornošću u jedinstvu koje moramo, ali još uvijek ne možemo misliti, nije li to znak da će se čitava ta konfiguracija sada urušiti i da čovjek upravo vene dok na našem horizontu sve jače svijetli bitak jezika? (...) Ne bi li radije trebalo odbiti promišljati čovjeka, ili, da budemo stroži, pobliže promisliti taj nestanak čovjeka – i tlo mogućnosti svih znanosti o čovjeku – u korelaciji s našom brigom o jeziku? Ne treba li priznati da će se čovjek, budući da je jezik iznova tu, vratiti onomu blagom nepostojanju u kojem ga je nekad držalo prisilno jedinstvo Diskursa?«<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *Riječi i stvari*, Golden marketing, Zagreb, 2002., str. 411-412.

Čini se da je Foucaultova teza o *smrti čovjeka* radikalizacija Nietzscheove teze o *smrti Boga*, ali i reakcija na apstraktan humanizam koji ne primijećuje čovjekovu empirijsko-transcedentalnu podvojenost. Teze o *smrti Boga* i *smrti čovjeka* pokazuju se kao metafore koje govore o iscrpljenostima klasicističkog<sup>2</sup> i modernističkog načina mišljenja.

Tu situaciju zrcali paradigmatički postmoderni roman poznatog talijanskog medievalista i semiotičara književnosti Umberta Eca *Ime ruže*.

U Eca je znakovito da se zaplet njegove kriminalističke priče događa zbog nestanka temeljnog djela Zapadne estetike i poetike Aristotelove *Poetike*, točnije onog dijela Aristotelova djela koje je poznato pod nazivom *Komedija*. Kako, dakle, u ovom Ecovu djelu ne naslutiti postmodernistički *filozofski smijeh* o kojemu Foucault piše: »*Svima onima koji još žele govoriti o čovjeku, o njegovoj vladavini ili o njegovu oslobođenju, svima onima koji još postavljaju pitanje o tome što je čovjek u svojoj biti, svima onima koji žele krenuti od njega da bi dospjeli do istine, svima onima, koji naprotiv, svaku spoznaju svode na istine o samom čovjeku, svima onima koji ne žele formalizirati bez antropologiziranja, koji ne žele mitologizirati bez demistificiranja, koji ne žele misliti a da odmah ne pomisle da je čovjek taj koji misli, svim tim nespretnim i iskrivljenim oblicima razmišljanja možemo suprotstaviti samo jedan filozofski smijeh – koji je, dakle, dobrim dijelom tih*«<sup>3</sup>?

Znakovito je i da Aristotelovo djelo tematizira dva ključna pojma zapadne kulture – *mimezu* i *semiozu*,<sup>4</sup> ali to je i djelo u kojem nailazimo na pojam *analo-*

<sup>2</sup> Foucault u knjizi *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih znanosti* ocrta, usvajajući konvencionalno razgraničenje postsrednjovjekovne povijesti na renesansu, klasicizam i modernu, *epistemu renesanse*, koja je zasnovana nemogućnošću razmišljanja u kategorijama reprezentacije, *epistemu klasicizma*, koja se oblikuje potpunim nestankom teorije o sličnostima te *epistemu modernizma*, kojoj Foucault precizno određuje godinu pojavka, to je 1800., epistemu u kojoj se rađa čovjek, a koje je paradigmatički izricatelj Nietzsche. U jednoj kulturi i u jednom određenom trenutku uvijek postoji, prema Foucaultu, samo jedna epistema koja definira uvjete i mogućnosti znanja, bilo da se radi o znanju koje se manifestira u teoriji ili koje je tiho uvedeno u praksu, a između pojedinih epistema nema prijelaza već ponor.

<sup>3</sup> Usp. FOUCAULT, Michel. Isto, str. 368.

Osnovna poruka Heideggerovih razmišljanja o jeziku u svojoj biti ne predstavlja samo običan ljudski govor nego nam se očituje kao nečujni *govor tišine*. (Usp. ZOVKO, Jure. *Platon i filozofska hermenutika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1992., str. 142).

<sup>4</sup> *Mimeza* je jedan od ključnih starogrčkih estetičkih i poetičkih pojmova, koji je imao golemu ulogu u ustrojavanju zapadnog mišljenja o umjetnosti. Aristotelova kritika Platonove koncepcije priskrbila mu je dvoznačnost koje se nije oslobodio do danas. Platon naime gradi svoj pojam mimeze na tzv. inertnim umjetnostima – slikarstvu i kiparstvu – koje (u njegovo vrijeme) rade sa stvarnim predlošcima, tako da u prvi plan pojma dopijeva dimenzija *oponašanja* (imitacije, preslikavanja, odslikavanja, odražavanja, modeliranja). Zbog toga je mimeza za Platona izvedena, sekundarna djelatnost u odnosu na djelatnost prirode, koja već i sama oponaša poredak ideja. Aristotel naprotiv polazi od tzv. progresivnih umjetnosti – pjesništva i glazbe – koje nastaju iz

gije, koji će u srednjovjekovlju, a i pri pojavi logičkog pozitivizma, poslužiti kao temelj spekulativno-teološkog govora o Bogu. Za značenjski bogatim Aristotelovim djelom u labirintu opatijske knjižnice traga teolog Vilim (Ockham)<sup>5</sup>, tumačeći znakove koje mu lukavo podmeće slijepi knjižničar Jorge (Luis Borges).<sup>6</sup> No, kada i pronade Aristotelovo djelo u labirintu knjižnice, promatrajući kako ono nestaje u plamenu, teolog, suočen s beznačajnošću vlastita položaja u kozmičkom poretku, shvaća da ga je pronašao slučajno. Teolog postaje svjestan činjenice »epistemološkog nihilizma«.

Evo i kako u napomeni svom paradigmatском romanu Eco tumači sam naslov: »Pripovjedač ne smije iznositi tumačenja svojega djela, inače ne bi napisao roman, koji je stroj za proizvodnju tumačenja. No jedna od glavnih smetnji koja priječi da se ostvari ta kreposna nakana jest upravo činjenica da roman mora nositi nekakav naslov. Naslov je, nažalost, već ključ za tumačenje (...) Moj je roman

---

(božanskog) nadahnuća, tako da u prvi plan njegova pojma mimeze dopijeva dimenzija *prikazivanja* (tvorenja, stvaranja, proizvodnje, oblikovanja, dočaravanja novog svijeta). Shvaćena kao prikazivanje, umjetnost više ne osiromašuje, već oplemenjuje prirodu (stvarnost) novim mogućnostima. Ali u Aristotelovu je pojmu mimeze dimenzija stvaranja (*poiesis*) još toliko stopljena s dimenzijom otkrivanja (*euresis*) prirode, da to zbunjuje komentatore dopuštajući i takva tumačenja pojma koja ga približuju Platonovu modelu. U 18. st., nadovezujući se na Leibnizovu teoriju mogućih svjetova, poezija se doživljava kao stvaranje novih imaginativnih pojmova i predodžaba čije uzore ne treba tražiti u postojećem svijetu stvari.

*Semioza* se u suvremenim raspravama spominje kao *neograničena semioza* zbog plodnih doticaja što ga uspostavlja s Derridaom i Luhmannom. *Semioza* se prikazuje kao neumorno obnavljanje znaka do kojega dolazi uslijed njegove utkanosti u nepreglednu mrežu diferencijalnih odnosa.

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

Toma Akvinski u svom predgovoru Aristotelovoj *Politici* piše: »Kao što naučava Filozof u II. knjizi *Fizike*, umijeće oponaša prirodu. Razlog je tomu taj što je odnos između djelovanja i učinaka srazmjerno sličan međusobnom odnosu počela. A počelo onoga što nastaje ljudskim umijećem jest ljudski um koji po nekoj sličnosti potječe od božanskog uma koji je počelo prirodnih stvari. Stoga je nužno da djelatnosti umijeća oponašaju djelatnosti prirode, a tvorevine umijeća da oponašaju tvorevine prirode.«

Urednici hrvatskog izdanja ovako komentiraju Akvinca. »I ova misao šokira današnji mentalitet: zašto da čovjek oponaša prirodu? Nije li na mjestu obratan postupak, tj. da čovjek mijenja prirodu? U pitanju je zapravo novovjekovni pojam prirode. Ako prirodu shvaćamo kao *mrtvu* stvarnost obilježenu protežnošću i mjerljivošću (usp. Descartesovu »res extensa« i »mathesis universalis«), čovjek ne treba oponašati *takvu* prirodu. Ali u Tome priroda nije mrtva stvar, već počelo zbivanja, samorazvitka, kao u Aristotela i starih Grka. Još više: ona je svojevrstan odraz beskrajnog stvaralačkog Uma. Prema tome, oponašajući prirodu, čovjek ne oblikuje svoj život prema nečem mrtvom, tj. *nižim* od sebe, nego upravo prema *višem* od sebe, tj. prema apsolutnom izvoru svekolikog stvaralaštva u svijetu.

(AKVINSKI, Toma. *Država*, Globus, Zagreb, 1990., str. 41).

<sup>5</sup> Usp. OCKHAM, Vilim. *Opera politica*, Demetra, Zagreb, 2001.

<sup>6</sup> U književnom opusu Jorge Luisa Borgesa, paradigmatškog pisca moderne književnosti, nalazi se pripovijetka *Teolozji* u kojoj, baš kao i u Ecovu romanu, glavni motiv čini pronalazak teksta koji bitno određuje našu tradiciju. U Borgesa je to 12. poglavlje Augustinova djela *O državi Božjoj*.

nosio drukčiji radni naslov, koji je glasio Zločin u opatiji. Odbacio sam ga jer čitateljevu pozornost zadržava samo na kriminalističkom zapletu pa je prijetio da zlosretne kupce, koji hlepe za pričama punim akcije, navede da se bace na knjigu koja bi ih razočarala. San mi je bio da knjigu naslovim Adson iz Melka. Bio bi to vrlo neutralan naslov, jer Adson je ipak glas koji pripovijeda. Ali naši nakladnici ne vole vlastita imena, pa je čak i Ferma i Luciju Manzoni morao reciklirati u drugi oblik, a ostalih primjera, kao što je Sofficijev Lemmonio Boreo, Borgesov Rube, ili Pratinijev Metello, ima malo (...)

Zamisao o naslovu *Ime ruže* sinula mi je gotovo slučajno, svidjela mi se jer je ruža značenjima toliko krcata simbolična figura da gotovo više i nema značenja (...) Čitatelja ne navodi ni na koji trag, kako je i poželjno, ne omogućuje mu da izabere jedno tumačenje, pa ako i pronikne u moguća nominalistička čitanja završnog stiha, do njih i stigne tek na kraju, kad je već iskušao tko zna kakve sve inačice. Naslov mora ometati, a ne usmjeravati rješenja (...) Pošto napiše roman, autor bi morao umrijeti. Da ne remeti putove teksta.«<sup>7</sup>

Ecov roman, dakle, osim što zrcali činjenicu *smrti Boga i čovjeka*, svojom napomenom upućuje čitatelja i na činjenicu *smrti autora*. Naime, Ecova napomena je na tragu Barthesova eseja *Smrt autora*. Barthes drži da »kad je jednom Autor uklonjen, želja da se odgonetne tekst postaje potpuno jalova. Dati tekstu Autora znači nametnuti tom tekstu granicu, znači snabdjeti ga konačnim označenim, znači zatvoriti to pisanje«.<sup>8</sup> Barthes čak tvrdi da »*smrcu autora*« pisanje oslobađa *antiteološku djelatnost*.<sup>9</sup>

No, upravo govor o *smrti autora*, kako to primijećuje Sean Burke u svom djelu *Autor i smrt čovjeka*, otkriva povratak čovjeka.<sup>10</sup> Naime, Burke polemizirajući s Foucaultom i Barthesom, dolazi do zaključka da je njihovo vlastito mjesto subjekta u djelu (autorstvo) najupitnije mjesto, budući da je subjekt djela nazočan i konstatirajući, iako se deklarira kao ona strategija iz koje se dekonstruira problem autora kao institucije subjekta i samog autora.<sup>11</sup> Za razliku od Foucaulta

<sup>7</sup> ECO, Umberto. *Ime ruže*. Izvori, Zagreb, 1996., str. 523-525.

<sup>8</sup> Usp. BEKER, Miroslav. *Suvremene književne teorije*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1986. (Esej *Smrt autora* nalazi se na str. 176-181).

<sup>9</sup> Usp. *Isto*, str. 179.

<sup>10</sup> Usp. BURK, SEAN. *Autor i smrt čovjeka*, u zborniku *Autor, pripovjedač, lik*, Svjetla grada, Osijek, 2000. (priredio Cvjetko Milanja).

<sup>11</sup> Usp. *Isto*, str. 577.

Naravno, i sam Foucault je svjestan problematičnosti pozicije autora, stoga u uvodu svoga djela *Riječi i stvari* opisuje Velazquezovu sliku na kojoj je Velazquez pokušao nacrtati samog sebe u svom ateljeu.

»Možda na toj Velazquezovoj slici postoji nešto poput reprezentacije klasične reprezentacije i definicije prostora koji ona otvara. Ona se tu naime pokušava prikazati u svim svojim elemen-

i Barthesa, prema Burku, autori poput Heideggera promišljaju pitanje o čovjeku unutar postmetafizičke ontologije otvarajući se za smisao subjekta, autora, koji više nije normativan nego otkrivalački, nije bezvremen nego povijesno ukorijenjenim.<sup>12</sup> A svijet, kako prošli tako i sadašnji, s njegovim nerazumljivostima i razumljivostima, ipak barem donekle razumijemo, što uostalom potvrđuje i sam Foucault pišući svoju *arheologiju humanističkih znanosti*.

Dakle, ako je novovjeki ateizam, koji prema pastoralnoj konstituciji Drugog vatikanskog koncila *Crkva u suvremenom svijetu* spada u »ozbiljne pojave našeg vremena«<sup>13</sup>, doveo teologiju u težak položaj, čini se da ju je postmoderni »epistemološki nihilizam« doveo u bezizlaznu situaciju: ostavio ju je »bez riječi i nekomunikativnu« (W. Kasper). Ipak, upravo u toj »bezizlaznoj« situaciji, u *trima smrtima* (Boga, čovjeka i autora), otkrivaju se nove mogućnosti svjedočenja vjere.

Čini se da tek po fenomenu smrti čovjek dolazi k sebi, da smrt ima hermeneutičku funkciju za čovjeka.<sup>14</sup>

U traganju za mogućnošću svjedočenja uslijed mentaliteta »epistemološkog nihilizma« započet ćemo propitivanjem korijena »epistemološkog nihilizma« u modernoj filozofiji jezika. Obrat suvremene misli jeziku, koji prema Foucaultu znači kraj čovjeka, doveo je u središte filozofskog zanimanja metaforu, koja se u misli P. Ricoeura promatra u horizontu hermeneutike. Stoga u poglavlju »*Vladavina metafore*« razmatramo upravo narav metafore. Promatranje metafore u horizontu hermeneutike otvara, pak, pitanje o istinitosti iskaza, odnosno o samoj istini, koju ćemo razmatrati u horizontu hajdegerijanske i Schelerove fenomenološke hermeneutike obasjane svjetlom Objave.

### **Korijeni epistemološkog nihilizma u modernoj filozofiji jezika**

M. Foucault *rođenje čovjeka* promatra u obzoru interesa moderne filozofije i književnosti za jezik. Stoga ćemo pomnije razmotriti modernu filozofiju jezika ocrtanu Kasperovom shematizacijom.

---

tima, sa svojim slikama, pogledima kojima se pruža, licima koje čini vidljivima, gestama koje je rađaju. Ali tu, u toj raspršenosti koju okuplja i izlaže u cijelosti, jedna je temeljna praznina neminovno naznačena sa svih strana: neophodan nestanak onoga što je osniva – onoga komu ona slič i onoga u čijim očima ona predstavlja samo sličnost. Sam je taj subjekt – koji je isti – izbrisan. I napokon, oslobođena tog odnosa koji ju je vezao, reprezentacija se može dati kao čista reprezentacija.« (str. 34).

<sup>12</sup> Usp. *Isto*, str. 148.

<sup>13</sup> *Gaudium et spes*, br. 19.

<sup>14</sup> Usp. KASPER, Walter. *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 1995., str. 273.

Walter Kasper u knjizi *Bog Isusa Krista* modernu filozofiju jezika shematizira u četiri faze.<sup>15</sup>

*Prvu fazu* čini logični pozitivizam – empirizam ili neopozitivizam – koji pod utjecajem pozitivističkih znanosti započinje početkom 20. stoljeća. Postavlja se pitanje je li uopće moguće govoriti o religioznoj dimenziji? Je li riječ Bog smisljena u našem govoru? Ili moramo, suočeni s mističnom dimenzijom iskustva, konačno umuknuti? Jedan je od najznačajnijih predstavnika logičnog pozitivizma L. Wittgenstein u predgovoru svog djela *Tractatus Logico-Philosophicus* zapisao: »Što se uopće može reći, može se reći jasno; i o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.«<sup>16</sup> No, proučavatelji su njegova djela uočili kako Wittgenstein primjećuje da znanost ne odgovara na sva životna pitanja, ali ipak smatra da su metafizička pitanja besmislena. Wittgenstein uočava da ima neizrecivog te da je to mistično. Logični pozitivizam se odrazio i na »umjetnike riječi« – književnike, ali i na »egzegete Riječi« – teologe. U zapadnoeuropskoj književnosti pojavljuju se pisci poput Samuela Becketta, Eugena Ionesca i drugih. Dolazi do pojave kazališta apsurdna. Eugen Ionesco stvara dramski komad, točnije antidramu *Stolice*. U tom su djelu destruirane tradicionalne postavke dramskog stvaralaštva koje svoje podrijetlo imaju još u Aristotela; nema tradicionalne dramske radnje, izostaje bilo kakva psihološka ili sociološka motivacija likova, a govor prestaje biti sredstvom komunikacije. Glavni su likovi ove antidrame Stari i Stara. Ionesco Staru naziva i Semiramida – Semiramida je poznata u povijesti kao babilonska kraljica i njegova utemeljiteljica – te tako jasno asocira na svetopisamski motiv babilonskog brkanja jezika. Stari i Stara žive na kuli usred pustog otoka, potpuno odvojeni od svijeta. Stari je odlučio pozvati na otok ljude kako bi im prenio svoju poruku koja može spasiti čovječanstvo. Posjetitelji stižu. Starci s njima razgovaraju. Donose im stolice, no one ostaju prazne jer su posjetitelji imaginarni. Kada su stolice ispunile scenu, pojavljuje se Govornik, koji je uz Starce jedini realni lik. Budući da je zadatak govornika da svijetu prenese njihovu poruku, Stari i Stara postaju suvišni te se s prozora kule bacaju u more. Tada se otkriva da je Govornik nijem. Scenu ispunjava wittgensteinovska šutnja, sematički ateizam.<sup>17</sup> Ipak, postavke su logičnog pozitivizma uzdrmane pojavom moderne kvantne fizike.

<sup>15</sup> Usp. KASPER, Walter. *Bog Isusa Krista*, UPT, Đakovo, 1994., str. 142-161.

<sup>16</sup> Usp. KASPER, Walter. *Bog Isusa Krista*, str. 144.

<sup>17</sup> Vladimir Biti u eseju *Tko zastupa nedokučivo?* primjećuje kako Ranko Marinković preko Sartrea korenspondira s kasnim Freudovim i Lacanovim postavkama. »Onostranost se ne može silom natjerati u ovostranost: za nju se ovostranima najprije valja mukotrpno kvalificirati dokučivanjem prave umjetnosti! Stoga je zasad jedini ispravan odgovor na *tu* umjetnost – šutnja.« (BITI, Vladimir. *Upletanje nerečenog*, Matica hrvatska, Zagreb, 1994., str. 41).

U drugoj fazi L. Wittgenstein svoje izvorno polazište podvrgava kritici djelom *Filozofska istraživanja*<sup>18</sup>. Značenje riječi, prema Wittgensteinu, nije više samo u oslikavanju stvarnosti, nego je njeno značenje u njenoj upotrebi u jeziku. Iz ovog se polazišta rađaju *nekognitivna* i *kognitivna* teorija jezika. Po nekognitivnoj teoriji riječ Bog nema vlastitog kognitivnog sadržaja, već je ona radije izraz etičkog stava, izjava angažiranosti, načina života, uvjerenja, izraz određenog načina gledanja na stvarnost. Vjera je, dakle, ovom teorijom svedena na etiku. Po kognitivnoj teoriji religiozni govor nije deskriptivan već evokativan. On nastoji omogućiti jedan određeni način gledanja na svijet potvrđen u samoj stvarnosti od onih koji se upuštaju u nj. U drugoj fazi, prema Kasperu, dolazi i do pojave *teorije govornih činova* J. L. Austina, koja razlikuje konstativnu i performativnu uporabu jezika. Kod performativne uporabe jezika, prema Austinu, stvarnost se određuje samim govornim djelovanjem. Kasper zaključuje kako se kao rezultat druge faze može utvrditi spoznaja o povijesnosti govora i ljudske spoznaje. Pokazalo se kako naš govor nije samo neutralna slika stvarnosti već i subjektivan učinak čovjeka koji je pri tom po govoru uklopljen u povijesnu intersubjektivnu zajednicu i njenu povijesnu praksu života.

*Treća faza* je, prema Kasperu, proizašla kao konvergencija prve dvije. Govor se počinje promišljati kao *komunikativna praksa*.

U *četvrtoj fazi* jeziku se, oslanjajući se na filozofiju M. Heideggera, pokušava dati ontološko značenje. Naslanjajući se na Heideggera, ovu fazu razvijaju H. G. Gadamer i P. Ricoeur.

Kasper smatra kako su moderne filozofije jezika razjasnile sintaktičku (unutarjezičnu) i pragmatičnu (upravljanu prema stvarnosti), ali ne i semantičku dimenziju jezika.

Tragajući za mogućnošću religioznog govora na tragovima moderne filozofije jezika, Kasper zaključuje:

»Pokuša li se uzimati polazište od rezultata filozofsko-jezičnog razmišljanja i uzimati ozbiljno stvarateljsku snagu jezika, koji ne samo da oslikava datu stvarnost našeg svakodnevnog ili znastvenog iskustva svijeta, nego oduvijek teži k smislenoj cjelini stvarnosti, a time i k religioznoj dimenziji, i koji se otuda u metaforama osposobljava za novi stvaralački opis stvarnosti i može izraziti novo, tada se dolazi do *nauka o analogiji*, koji se nudi kao *govorna škola vjere*.«<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Sam Wittgenstein u predgovoru *Filozofijskim istraživanjima* piše: »Otkako sam se, naime prije 16 godina opet započeo baviti filozofijom, morao sam spoznati teške zablude u onome što sam bio zapisao u onoj prvoj knjizi (Tractatus Logico-Philosophicus – op. K.Š.), da uvidim te zablude, pomogla mi je – u mjeri koju jedva mogu prosuditi – kritika koju su moje ideje doživjele od Franka Ramseya (...)« (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filozofijska istraživanja*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1998.).

<sup>19</sup> KASPER, Walter. *Isto*, str. 153.



Teologija je *nauk o analogiji* začela na zasadama antičke filozofije. Za Platona je analogija najljepša od svih veza, kozmičko strukturalno načelo (Platon. Tim. 31 a). Aristotel analogiju koristi pri nastojanju da opiše jedinstvo koje obuhvaća sve rodove u bitku. To jedinstvo, ipak, izmiče strogoj definiciji jer svaka definicija pretpostavlja neki rod i neku *differentia specifica*. Budući da je kod bitka nezamisliva *differentia specifica* koja sama ne bi bila neko biće, bitak se različitim podružjima bitka može pripisati samo analogno (Aristotel. Metafizika IV, 2, 1003 a.). Koliko je analogija važna za govor o Bogu, vidljivo je iz svetopisamskih tekstova, naročito mudrosne literature:

»Po naravi su glupi svi ljudi  
 koji ne upознаše Boga,  
 oni koji iz vidljivih ljepota ne  
 mogu spoznati onoga koji jest –  
 nisu kadri prepoznati umjetnika  
 po djelima njegovim;  
 nego smatraju bogovima koji  
 svijetom vladaju  
 oganj ili vjetar ili hitri zrak  
 zvjezdan krug ili silnu vodu,  
 ili svjetlila nebeska (...)  
 Jer prema veličini i ljepoti stvorova  
 možemo, po sličnosti, razmišljati  
 o njihovoj Tvorcu.« (Mudr 13, 1. 2. 5)

Apostol Pavao piše Rimljanima: »Jer njima je očito ono što se može doznati o Bogu: Bog im je to zapravo objavio. Uistinu, njegova se nevidljiva svojstva, njegova vječna moć i božanstvo, promatrana po njihovim djelima, opažaju od postanka svijeta. Tako nemaju isprike.« (Rim 1, 19, 20).

No, čini se kako je svećenički izvještaj o stvaranju svijeta, ta »pjesma nad pjesmama« literarno-umjetničkih oblika u Svetom pismu – kako ih je otkrila i opisala povijesno-kritička metoda – apologija analogije *par excellence*.

»Cijeli je opis do u sitnice dobro promišljen, svaka je rečenica dobro odva-gnuta, svaka riječ brojena, svaki oblik umjetno sastavljen.«<sup>20</sup> Cijeli je opis stvaranja podijeljen na dva dijela: dio raščlanjivanja (*opus distincionis*) i dio ukrašavanja (*opus ornatus*). »Ova su dva dijela međusobno paralelna: Bog uzima elemente spomenute u uvodu i stvara od njih u prva tri dana ambijent, koji u sljedeća tri dana ukrašuje i upotpunjuje. Osam djela koja je Bog stvorio možemo podijeliti na

<sup>20</sup> REBIĆ, Adalbert. *Stvaranje svijeta i čovjeka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., str. 69.

dvije trodnevnicе: *četiri djela prva tri dana, a četiri djela druga tri dana*, i to tako da je treći i šesti dan Bog stvorio po *dva djela*. Djelima stvorenim u prvoj polovici šestodnevlja odgovaraju paralelno djela u drugoj polovici šestodnevlja (na primjer, stvaranju svjetlosti odgovara stvaranje sunca, mjeseca i zvijezda, stvaranju gornjih voda odnosno svoda nebeskog odgovara stvaranje ptica u zraku i riba u vodama).<sup>21</sup> Dakle, Bog, prema svećeničkom izvještaju, stvara svijet analogno. U činu stvaranja, koji je »bezanaloga situacija« (M. Hengel) *par excellence* imamo analošku strukturu svijeta.

U skolastičkoj je teologiji bilo različitih tumačenja nauke o analogiji. Kako primjećuje Kluxen, nauka o analogiji u Tome Akvinskog, koji je također primijetio kako izvještaj o stvaranju svijeta ima dva analogna dijela: *opus distinctionis* i *opus ornatus*<sup>22</sup>, nije u sebi jedinstvena. Ona je u različitim fazama spisateljskog rada Anđeoskog doktora doživjela značajne promjene, pa ju se stoga može različito tumačiti. U 16. stoljeću Cajetan donosi pojam *analogia entis*, koji prema Przywaru tek u 20. stoljeću postaje pojam od načelne važnosti. Pri promišljanju analogije od Akvinca su još oprezniji franjevački teolozi, naročito Bonaventura. Po njemu je spoznaja Boga moguća samo na temelju objave i na njoj utemeljenoj *analogia fidei*.

Po Dun Scotu razum doseže samo do konfuznog pojma o Bogu kao najvišem bitku, ali bit ne može nikako spoznati. Što je Bog, čovjek može spoznati samo vjerom kad se Bog slobodno objavljuje.

K. Barth analogiju entis drži iznašašćem antikrista te razvija nauku o *analogia relationis* i *analogia operationis* zasnovanim na objavi, a koje se pak ogleda u stvorenju kao vanjskom uvjetu Saveza. Analogija relationis se temelji na izvanjskoj skladnosti, a ne na skladnosti po bitku. Ta je analogija zasnovana na Božjem povijesnom djelovanju i govorenju.

Potaknut Barthovim naukom o analogiji Kasper se pita kako je moguće klasičnu nauku o analogiji transformirati u povijesno mišljenje te odgovara:

»Transformiranje nauke o analogiji u smislu (spasenjske) povijesti moguće je ako se ne polazi kao grčka metafizika od kozmosa, nego u smislu novovjeke filozofije od slobode. Može se, naime, pokazati da analogija predstavlja tumačenje življene slobode. Sloboda stoji, dašto, u napetosti između neizmjernog i konačnog, između apsolutnog i relativnog. Mi se u činu slobode možemo samo zato distancirati od dotičnog ograničenog i uvjetovanog iskustva te ga shvatiti kao ograničeno i uvjetovano jer zahvaćamo premo neograničenom i nužnom. Samo u horizontu neograničenoga možemo shvatiti ograničeno kao ograničeno, samo u svjetlu nu-

---

<sup>21</sup> Usp. *Isto*, str. 70.

<sup>22</sup> Usp. *Isto*.

žnog i apsolutnog shvaćamo uvjetovano kao uvjetovano. Svaki ograničen pojam pretpostavlja predujam neograničenog. U toj strukturalnoj težnji ljudske slobode i razuma leži implicitna i latentna spoznaja nužnog i neizmjernog. Možemo još reći *analogna spoznaja*. Mi ne možemo o neizmjernom i apsolutnom govoriti na univokan način kao o ograničenom i uvjetovanom, u protivnom bismo ga učinili ograničenim i jednom običnom stvari. Ne možemo o tome govoriti ni na ekvivokan način, jer tada neizmjereno ne bi moglo poslužiti kao horizont ograničenog i zasjati na ograničenom. Mora, dakle, uza svu ne samo kvantitativnu nego i kvalitativnu razliku postojati neko suglasje između oba pola naše slobode, a taj odnos suglasja nazivamo analogijom.«<sup>23</sup>

Kasper, dakle, analogiju tumači ne više primarno kao tumačenje kozmosa, nego iz temeljnog življenja slobode, dajući joj povijestan lik. Analogija se tada pokazuje kao pretpostavka ostvarenja slobode. Tako obnovljena nauka o analogiji, prema Kasperu, može važiti i kao spekulativno tumačenje govornih oblika metafore i evanđeoskih prisposoba. Pokušati misliti Boga u horizontu slobode ne znači apstraktno spekulirati, već tragati za znakovima Božje objave te u svjetlu tih znakova iznova shvaćati stvarnost kao prostor slobode, kao povijest. U tom smislu *analogia fidei* pretpostavlja *analogiju entis*, odnosno *analogiju libertatis*, i privodi je usavršenju.<sup>24</sup>

Da bi razjasnio semantičku funkciju jezika i ontološko značenje religioznog govora, Kasper, polazi od činjenice metaforičkog govora s kojega vrlo brzo prelazi na *nauk o analogiji*. Mi ćemo pak pomnije razmotriti složenost pojma metafore, pojma koji je, u neku ruku, »rodio« nauk o analogiji, nauk koji nas svojim spekulativnim diskursom ponovno vraća metafori.

### »Vladavina metafore«

Metafora je jedan od središnjih pojmova ne samo suvremene književne teorije već i lingvistike, filozofije, sociologije i, ne naposljetku, teologije. Silan porast i širenje interesa za metaforu najbolje zrcali zbornik *Sveprisutnost metafore* (Paprotte, W/ Driven, R., 1985.)<sup>25</sup> te engleski ispravljen i dopunjen prijevod glasovite Ricoeuvreove knjige o »živoj metafori«, koji je nimalo slučajno naslovljen *Vladavina metafore* (1977.).

U nas porast interesa za metaforu zrcali, osim prijevoda Ricoeuvreove knjige *Živa metafora* (1981.), Stamaćeva knjiga *Teorija metafore* (1976.), koja 1983.

<sup>23</sup> KASPER, Walter. *Isto*, str. 159-160.

<sup>24</sup> Usp. *Isto*, str. 161.

<sup>25</sup> Usp. BITI, Vladimir. *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 221.

doživljava novo izdanje, zbornik *Tropi i figure* (1995.), koji je nastao kao projekt Zavoda za znanost o književnosti te knjiga *Metafore i mehanizmi mišljenja* (1995.) Zdravka Radmana. Jedan je od razloga ovog izuzetnog interesa za metaforu svakako središnji položaj što ga jezik zauzima u suvremenoj misli,<sup>26</sup> odnosno obrat suvremene misli k spoznajnim mehanizmima koji karakteriziraju suvremenu teorijsku paradigmu. Ono pak što zbunjuje – ili možda objašnjava – u ovom golemom porastu rasprava o metafori – američki je kritičar Wayne C. Booth uz pomoć svog džepnog kalkulatora izračunao da bi, nastavi li se tako, 2039. godine na svijetu bilo više istraživača metafore nego ljudi<sup>27</sup> – jest činjenica da nema njenog jasnog i artikuliranog određenja. Metaforom se tako ponekad drži bilo kakav nedoslovan jezični izraz.

Aristotel u svojoj *Poetici* metaforu definira kao »prenošenje na neku stvar imena koje označava drugu stvar, prenošenje ili s roda na vrstu ili s vrste na rod ili s vrste na vrstu ili prema odnosu analogije« (Poetika 1457 b 6–9).

Ciceron joj među inim svojstvima učvršćuje stilističku funkciju definirajući je kao »velik ukras govora« (De oratore, III. XIII. 167).<sup>28</sup>

»Kvintilijan – za koga su iznesena stajališta već poodavno tradicionalna i klasična mjesta i koji svojom *Institutio oratoria* daleko nadilazi sustav govorništa,

---

<sup>26</sup> Usp. WESTSTEIJEN, Willem. *Metafora: teorija, analiza i interpretacija*, u zborniku *Tropi i figure*, Zavod za znanost o književnosti, Zagreb, 1995., str. 113.

Weststeijen primjećuje kako u povijesti filozofije jezik s vremena na vrijeme postaje središnji problem, kao, na primjer, u Platonovu *Kratilu*, Aristotelovim *Kategorijama*, Lockeovoj *Raspravi o ljudskom razumu* i njemačkoj filozofiji jezika osamnaestog i devetnaestog stoljeća (Herder, Von Humboldt). No tek u dvadesetom stoljeću problem jezika postaje gotovo univerzalnim.

Što se tiče dominantnog položaja metafore u suvremenoj misli, prema Weststeijenu postoji nekoliko razloga.

Jakobson upozorava na to da je jednostavno lakše raspravljati o metafori nego o drugim tropima: »Sličnost značenja povezuje simbole metajezika sa simbolima jezika na koji se odnose. Sličnost povezuje neki metaforički izraz sa izrazom koji on zamjenjuje. Posljedica je toga da pri konstruiranju metajezika za interpretaciju tropa istraživač posjeduje homogenija sredstva za baratanje metaforom, dok metonimija, zasnovana na drukčijem načelu, lako izmiče interpretaciji«.

Richards nudi objašnjenje bliže psihološkom gledanju. Usporedba je, drži on, osnovni način povezivanja stvari, a »um je povezni organ; on djeluje samo povezivanjem i može bilo koje dvije stvari povezati na neograničeno velik broj različitih načina«. Mnoge psihološke rasprave govore o metafori kao o *analogiji*.

Genettete drži da je svaki trop zamjena izraza, čak i ako među njima ne postoji odnos analogije. Stoga svaki trop, prema Genetteu može proći kao metafora.

Fontainer je pak upozorio da domena metafore nije samo ime. Metafora lako može obuhvatiti kakvu sintaktičku konstrukciju, protezati se preko cijele rečenice ili čak sklopa rečenica. Prema Weststeijenu takva se sposobnost kontekstualnog širenja metafore, koje metaforu znatno razlikuje od drugih tropa, zasniva na bitnoj razlici između metafore i metonimije i sinegdohe. (str. 116).

<sup>27</sup> Usp. *Isto*.

<sup>28</sup> Usp. STAMAĆ, Ante. *Teorija metafore*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1983., str. 39.

pišući zapravo opsežan kompendij – upozorava i na odlučno značenje konteksta: *Metafore se ne mogu rabiti osim u kontekstu govora.*<sup>29</sup>

Već je ovih nekoliko retoričkih odredaba metafore dovoljno da naznači kako se metafora ne čini samo problemom književne teorije već se ona problematizira na relaciji jezični znak – čovjekov um – zbilja. Što je termin metafora s gotovo identičnim značenjem i širinom preživio do danas, što je metafori kao problemu u najnovije doba narasla važnost, prema Stamaću, među inim razlozima valja pripisati i problemskoj širini rečenih definicija, odakle im i vazdašnja, dvotisućljetna problematičnost i aktualnost.

U srednjem vijeku, prema Ecu, prevladava svojevrstan simbolistički mentalitet unutar kojega se zbog različitih kulturnih korijena i različite komunikacijske mehanike razlikuju *metafizički simbolizam, univerzalni alegorizam i poetika alegorije*.

U *metafizičkom simbolizmu* svaka stvar navješćuje drugo sama sobom. Simbolička vizija uključuje cijelu prirodu. Rikard od sv. Viktora je tvrdio da sva tijela imaju sličnost s nevidljivim dobrima, a Ivan Škot Eriugene da nema nijedna od vidljivih i tjelesnih stvari da ne bi označavala nešto netjelesno i duhovno. U određenim trenutcima simbolički smisao bića poprima takvu snagu da se zaboravlja i provjeriti njihovo stvarno postojanje. Tako arapska ptica feniks postaje stvarnija od mnoge druge zbilje. Za čovjeka koji posjeduje mentalitet metafizičkog simbolizma svaka stvar znači više od nje same. Pred običnim orahom Adam od sv. Viktora razmišlja o Kristu: zelena ljuska koja ga pokriva je Tijelo, kora je drvo Križa na kojem je Tijelo doživjelo muku, a dragocjena jezgra, čovjekova hrana, je skriveno božanstvo. To je sagledavanje stvari isključivo kao bića, a bića kao riječi Božje koja je postala stvar. Svijet kao rezervat simbola jest svijet kojim vlada Providnost koja čovjeka okružuje znamenjem.<sup>30</sup>

Simbolizam *univerzalnog alegorizma* je različit od metafizičkog simbolizma.

»U simboličkoj viziji svaka stvar upućuje na nadnaravno ponajprije zato što jest. Činjenica da se ono što postoji očituje i kao znak posljedica je ove prve tvrdnje. Ali očitujući se kao znak, ponekad se stvar prikazuje i kao složeni znak. U terminima moderne semiotike, reći ćemo da se predočuje kao znak vioskih denotativnih kapaciteta i da konotira putem retoričkog postupka. Vratimo se sada na primjer oraha o kojemu je meditirao Adam od sv. Viktora. Hoće li orah, poput svakog drugog zemaljskog stvora, biti znak božanske stvoriteljske snage, ovisi o modelu univerzalnog simbolizma. Reći ćemo bolje da je sam Bog, stvarajući stvar

<sup>29</sup> Usp. *Isto*.

<sup>30</sup> Usp. ECO, Umberto. *Estetički problemi u Tome Akvinskog*, Globus, Zagreb, 2001., str. 162-176.

kao stvar, stvorio je i kao znak koji izravno denotira vlastitu sposobnost da izazove postojanje. No u času kad Adam od sv. Viktora pretvara koru, ljusku i jezgru u metafore određenih nadnaravnih zbilja, znak se upotrebljava u konotativnoj funkciji. Tada bića, ali ne svako biće, nego samo ona za koja bismo mogli reći da se u većoj mjeri nadaju da će biti metaforički korištena zbog nekih svojih ikoničkih svojstava, postaju metafore (...) To nam govori da, dok se metafizički simbolizam nameće i napreduje kao način spoznaje, univerzalni se alegorizam nameće odmah kao pjesnička operacija.«<sup>31</sup> To što, prema Ecu, promovira alegorijsku pripadnost jest zapravo načelo slaganja, *analogija*, koje je manje metafizički od metafizičkog simbolizma.

Postupno se i univerzalni alegorizam, i dalje prožet metafizičkim simbolizmom, učvršćuje kao *poetika alegorije*. »Postoji tekst Huga od sv. Viktora (PL 196, c. 92) u kojemu se dosta jasno pokazuje teorijski proces po kojemu alegoričnost stvari postaje sve manje precizna i neopravdiva, dok se umjetnost, a posebno umjetnost riječi, pokazuje povlaštenim mjestom trijumfa metafore. Zapravo XIII. stoljeće odustaje od alegorijske interpretacije svijeta (...)

Pa ipak, ostaje uvijek jedan tekst u kojemu se brkaju univerzalni alegorizam i poetika alegorije, prisiljavajući tako čitatelja na interpretaciju teksta koja je istodobno i interpretacija povijesnih događaja i prirodnih činjenica. I to s pravom, jer je riječ o jedinom tekstu čiji je autor i autor svih stvari, a to je Biblija. Čitati Bibliju alegorijski, dakle prihvatiti da su metafore ne samo riječi koje su ondje napisane nego i činjenice na koje upućuju, ne znači pak vratiti se sveopćem i naivnom alegorizmu. Dapače, naivnost nije u činjenici da se Biblija čita kao da je to svijet nego u tome da se svijet odčitava kao da je to još uvijek Biblija.«<sup>32</sup>

Umberto Eco smatra da simbolistički mentalitet gubi na konzistentnosti kada dolazi do otkrića ontološke i formalne zbilje stvari, do promatranja prirode strastvenom pažnjom. Providnost tada nije više organizator znakova nego postvaratelj formi. Simbolička vizija postaje naturalistička vizija koja želi proći kauzalne lance s kritičkom sviješću, a jedino sjećanje na nestali mentalitet, svjesno sjećanje je pojam *analogije*.<sup>33</sup>

Čini se ipak da Ecova shematizacija srednjovjekovnog simbolizma na *metafizički simbolizam, univerzalni alegorizam i poetiku alegorije*<sup>34</sup> ne odlazi daleko

---

<sup>31</sup> *Isto*, str. 167.

<sup>32</sup> *Isto*, 169.

<sup>33</sup> Umberto Eco piše kako još nije postignuta nedvojbena definicija pojma analogije te navodi Gilsonovo mišljenje koji definira analogiju kao srednju vrijednost između pojma i simbola istražujući ontološko-metafizičke razloge analoške sličnosti. (Usp. ECO, Umberto. *Estetički problemi u Tome Akvinskog*, str. 166).

<sup>34</sup> Alegoriju se često definira kao *proširenu metaforu* zbog njezine sklonosti da cijele pripovjedne sklopove likova, radnji, prizora predmeta i pojava stavi u funkciju kakve misli, ideje ili pouke.

od Aristotelove odredbe metafore kao »prenošenje na neku stvar imena koje označava drugu stvar, prenošenje ili s roda na vrstu ili vrste na rod ili s vrste na vrstu prema odnosu analogije«.

»Suvremena motrišta o metafori – u nizu od novoretorike do hermeneutike – stavila su međutim u temeljitu sumnju mogućnost očitovanja metafore prema tradicionalnim odredbama. Sve su naime riječi *tuđe*, i sve su jednako *lijepi*; sve one nadalje izražavaju *sličnost* svih pojava u svijetu. Dvadesetostoljetni relativizam i specijalizacija znanosti i u ovom su području obavili temeljit prevrat.

I primjeri Aristotelovi (o lađi koja stoji, o Aresovu štitu i Dionizijevoj čaši, o sunčevu sijanju) i primjer Kvintilijanov (o famoznom homerskom lavu, koji se u tradicionalnoj engleskoj i američkoj teoriji prometnuo u Richarda) srasli su s definicijama: ti su primjeri uzeti iz neporecive, postojeće tradicije, homerske uostalom. Međutim, i u govornoj je djelatnosti i u pjesničkim tekstovima semantičkih promjena – uzimanja tuđih imena – svodljivih na metaforu toliko, da je mnoge od njih teško ili nepodobno primjeriti navedenim odredbama (...) Rečenim je definicijama vrijednost nominalana, tek tu i tamo realna.«<sup>35</sup>

Pregledan slijed razvoja refleksije o metafori od retorike preko novoretorike do suvremene hermeneutike zrcali već spomenuta Ricoeurova knjiga *Živa metafora*<sup>36</sup>.

Ricoeur metaforu promišlja od antičke retorike koja za jedinicu referencije metafore uzima *riječ*. U skladu s tim, metafora se svrstava među figure diskursa u jednoj jedinoj riječi i definira se kao trop po sličnosti. Kao figura, sastoji se od pomaka i od širenja značenja riječi. Njeno tumačenje, prema Ricoeuru, stoga spada u teoriju supstitucije. Toj razini promišljanja metafore odgovaraju prve dvije Ricoeurove studije naslovljene *Između retorike i poetike* te *Zalaz retorike*.

---

U tom je smislu poznata *alegoreza* Homerovih epova, koja se u starogrčkoj kulturi afirmira s usponom filozofije, ili doktrina srednjovjekovnih egezegeta o četirima značenjskim slojevima teksta: *doslovnom*, *alegorijskom*, *tropologijskom* i *anagogijskom*. Prijelomni trenutak u odnosu na alegoriju nastupa s romantizmom koji omalovažava alegoriju na račun *simbola*, suprotstavljajući tako dva tropa koja se stoljećima nisu znatnije razlikovala.

Ovisnost alegorije o stvarnom kontekstu na koji ona izravno referira progoni se iz definicije književnog teksta, koji autonoman poput simbola kontekstualizira sam sebe u svakom novom činu recepcije te se umjesto kao razgovjetan putokaz za kakvu referenciju, očituje kao nezaustavljiv generator značenja. To nam sugerira i Eco napomenom o naslovu svog romana *Ime ruže*.

U ranim osamdesetima sada već prošlog stoljeća alegorija doživljava procvat naglašavanjem kako je u naravi svakog perceptivnog i verbalnog prikazivanja stvarnosti, pa tako i onog znanstvenog, ustvari alegorijska svijest.

(Usp. BITI, Vladimir. *Pojmovnik suvremene književne teorije*, str. 5).

<sup>35</sup> Usp. *Isto*, str. 41.

<sup>36</sup> Usp. RICOEUR, Paul. *Živa metafora*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1981., str. 5-9.

Prva je studija ustvari posvećena Aristotelu, koji je definirao metaforu za cijelu kasniju povijest zapadne misli na temeljima jedne semantike koja kao temeljnu jedinicu uzima riječ ili ime. Osim toga, prema Ricoeuru, Aristotelova se analiza metafore smješta na križištu dviju disciplina – retorike i poetike – koje imaju različite ciljeve: »uvjeravanje« u usmenom diskursu i *mimesis* ljudskih akcija u tragičnoj poeziji. Druga je studija – *Zalaz retorike* – posvećena posljednjem djelu o retorici u Europi Fontanirevim *Figurama diskursa*. Razmatranje se razvija u dva pravca. Ponajprije Ricoeur pokazuje da retorika doseže vrhunac u klasifikaciji i taksonomiji, ukoliko se usredotočuje na figure otklona ili trope, tako da je značenje neke riječi pomaknuto u odnosu prema njenoj uobičajenoj upotrebi. S druge strane, Ricoeur pokazuje kako taksonomsko stajalište primjereno na statiku figura nikakao ne uspijeva objasniti samu proizvodnju značenja jer je otklon značenja na razini riječi samo njegova posljedica.

Semantičko se stajalište, prema Ricoeuru, počinje razlikovati od retoričkog tek onda kad se metafora smješta u okvir *rečenice* i kad se ona više ne tretira kao slučaj *iskrivljene denominacije*, već *nepertinentne predikacije*.

Ricoeur četvrtom i petom studijom, naslovljenima *Metafora i semantika riječi* te *Metafora i nova retorika*, nastoji semantiku riječi uklopiti u semantiku rečenice.

Ricoeur ipak drži kako definicija metafore kao transpozicija imena nije pogrešna jer nam ona omogućuje da metaforu identificiramo i da je svrstamo među trope.

U šestoj studiji – *Djelovanje sličnosti* – Ricoeur prelazi sa semantičke na hermeneutičku razinu. Prijelaz na hermeneutičko stajalište odgovara promjeni razine koja od rečenice vodi k diskursu u pravom smislu riječi (pjesma, priča itd.).

U vezi s tim novim stajalištem pojavljuje se i nova problematika: ona se ne odnosi više na *formu* metafore kao figure diskursa koja je fokalizirana na riječ; ne odnosi se ni na *smisao* metafore kao uspostavljanja nove semantičke pertinencije, već se odnosi na *referenciju* metaforičkog izraza utoliko što predstavlja moć da *ponovno opiše stvarnost*. To prelaženje sa semantike na hermeneutiku nalazi svoje najosnovnije opravdanje u spajanju do kojega dolazi u svakom diskursu između smisla, koji je njegova unutrašnja organizacija, i referencije, koja je njegova moć da upućuje na izvanjezičnu stvarnost. Metafora se, dakle, prikazuje kao strategija diskursa koji, čuvajući i razvijajući kreativnu sposobnost jezika, čuva i razvija *heurističku* moć što je razvija *fikcija*.

Ricoeur shvaća kako mogućnost da metaforički diskurs kaže nešto o stvarnosti stoji u opreci prema prividnoj konstituciji poetskog diskursa koji se čini da u biti nije referencijalan i da je usredotočen sam na sebe. Toj referencijalnoj koncepciji poetskog diskursa Ricoeur suprotstavlja ideju da je ukidanje lateralne referencije uvjet da se oslobodi moć referencije drugog stupnja koja je ustvari



poetska referencija. Stoga, drži Ricoeur, ne treba govoriti o dvostrukom smislu, već o *dvojnoj referenciji*.<sup>37</sup>

Tako Ricoeur svoje djelo dovodi do najvažnije tvrdnje: metafora je retorički proces kojim diskurs oslobađa moć nekih fikcija da ponovno opišu stvarnost. Povezujući na taj način fikciju i ponovno opisivanje, Ricoeur daje punoću smisla Aristotelovu otkriću u *Poetici* da *poiesis* jezika proizlazi iz spajanja *mythosa* i *mimesisa*.

Suvremena rasprava o metafori, do koje je došlo usljed obrata k jeziku, otkriva nam i kako je mjesto susreta metaforičkog iskaza i spekulativno-teološkog diskursa u pojmu *analogije*. Već je, naime, Aristotel u svojoj *Poetici* kao četvrtu odredbu metafore naznačio analogiju. Međutim, upravo na mjestu susreta metaforičkog iskaza i spekulativno-teološkog diskursa, kako je to prikazao Ricoeur u svojoj studiji *Metafora i filozofski diskurs*, dolazi i do razilaženja između metaforičkog iskaza i spekulativno-teološkog diskursa, do razilaženja između pjesništva i filozofije. Ricoeur to kržište nazire u Aristotelovom djelu *Rasprave o kategorijama* i *Metafizici*, u kojoj se doduše pojam analogija ne pojavljuje eksplicitno, ali je ipak implicitno prisutan. Ipak i sam Ricoeur također primijećuje kako »najnovija Heideggerova filozofija nastoji dovesti spekulativnu misao u suglasje s pjesničkom riječi«. <sup>38</sup>

No, onkraj ove aporije suvremeno promišljanje metafore pokazuje se od koristi teološkom diskursu jer metaforu ne promatra više samo u horizontu riječi ili rečenice, već i u horizontu diskursa, odnosno hermeneutike.

Dakle, promišljane metafore dovodi nas u horizont hermeneutike pri čemu se otvara pitanje metaforičke referencije, odnosa metaforičkog izraza prema stvarnosti. Drugim riječima, otvara se pitanje o istini, prema kojoj se u našem trenutku mislitelji obraćaju puni skepticizma i nepovjerenja. Bezrazlikovni pluralizam koji se temelji na stajalištu da sva mišljenja jednako vrijede zamijenio je plodonosnu raznolikost mišljenja koja s povjerenjem traga za istinom.

E. Wiesela je nakon iskustva holokausta ustvrdio: istina i samo istina će nas spasiti. (Usp. Iv 8, 32).<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Ricoeur smatra da »pomoću svoje vlastite strukture, književno nam djelo pred očima širi svijet samo pod uvjetom da referencija opisanog diskursa bude obustavljena. Ili, da se drugačije izrazimo: u književnom djelu diskurs razvija svoju denotaciju kao denotaciju drugog reda, zahvaljujući obustavljanju denotacije prvog reda diskursa«. (Usp. RICOEUR, Paul. *Živa metafora*, str. 250).

<sup>38</sup> *Isto*, str. 352.

<sup>39</sup> Heideggerov učenik H. G. Gadamer u svojoj knjizi *Istina i metoda* piše: »Tako studije o hermeneutici nastoje, polazeći od iskustva umjetnosti i povijesne predaje, hermeneutički fenomen prikazati u svoj njegovoj dalekosežnosti. U njemu je potrebno priznati jedno iskustvo istine koju je nužno ne samo filozofski opravdati nego koja je sama jedan oblik filozofiranja. Hermeneuti-

Razmatranje te činjenice u horizontu hajdegerijanske hermeneutike i Schelerova davanja primata ljubavi u spoznaji teologiji se čini posebno korisnim. No, prije negoli razmotrimo fenomenološku hermeneutiku<sup>40</sup>, ispitajmo odnos fenomenologije i teologije na tragu Heideggerova predavanja *Fenomenologija i teologija* održanog 1927. godine u Tubingenu.<sup>41</sup>

### Fenomenologija i teologija

Već su se zarana Istočni i Zapadni crkveni oci susretali s filozofijskim školama, ali oni nisu sadržaj kršćanskog navještaja učinili istovjetnim sa sustavima koje su spominjali. Tertulijanovo pitanje: »Što imaju zajedničko Atena i Jeruzalem? Što Akademija i Crkva?« očit je znak kritičke svijesti kojom su kršćanski mislitelji pristupali filozofiji.<sup>42</sup> Enciklika *Fides et ratio* stoga potiče: »Neka se, dakle, ne učini nepriličnim Naš odlučan i čvrst poziv da vjera i filozofija obnove onu tijesnu povezanost koja čini da budu u skladu sa svojom naravi, a da istodobno sačuvaju svoju samostalnost. Otvorenosti i iskrenosti (*parrhesia*) vjere treba odgovarati smjelost razuma.« (br. 48).

Heidegger problem odnosa fenomenologije, odnosno filozofije, i teologije promatra kao odnos dviju znanosti, a ne, kako se to često čini, kao simplificiranu opreku vjere i znanja, objave i uma. Ovako postavljanje problema zahtijeva nekakvo poimanje znanosti uopće, pa Heidegger kao nit vodilju određuje znanost kao zasnivajuće otkrivanje neke uvijek u sebi zatvorene oblasti bića, odnosno bitka, za volju same otkritosti. Svaka predmetna oblast ima, primjereno stvarnom karakteru i načinu bitka svojih predmeta, neki vlastiti način mogućeg otkrivanja, iskazivanja i pojmovnog oblikovanja spoznaje koja se tako obrazuje. Nadalje Heidegger zaključuje kako se iz ovakvog određenja znanosti da zaključiti da postoje dvije osnovne mogućnosti znanosti: znanost o biću, ontičke znanosti, i sama znanost o bitku, ontologijska znanost, filozofija. Ontičke znanosti imaju za temu uvijek neko predležće biće, koje je uvijek već na izvjestan način otkriveno *prije* znanstvenog otkrivanja. Heidegger drži da je teologija pozitivna, ontička, znanost i kao takva apsolutno različita od filozofije. Tek iz ove pozicije Heidegger propituje odnos

---

ka koje se ovdje razvija stoga nije možda neka metodologija duhovnih znanosti, nego pokušaj sporazumijevanja o tome što duhovne znanosti izvan njihove metodičke samosvijesti uistinu predstavljaju i što ih povezuje s cjelinom našeg iskustva svijeta.« (Usp. KORDIĆ, Ivan. *Hermeneutika Matije Vlačića Ilirika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1992., str. 61).

<sup>40</sup> Heideggerova misaona istraživanja bitka nazivaju se i *hermeneutičkom ontologijom*. (Usp. KORDIĆ, Ivan. *Hermeneutika Matije Vlačića Ilirika*, str. 33).

<sup>41</sup> Heideggerovo se predavanje nalazi u knjizi Martin Heidegger. *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996., str. 63-81.

<sup>42</sup> Usp. *Fides et ratio*, br. 41.

teologije, i to, valja napomenuti, kršćanske teologije, i filozofije. No, prije negoli promišlja odnos teologije i filozofije, Heidegger poblize nastoji opravdati svoju tezu da je teologija pozitivna znanost. Tako njegovo razmatranje teologije zadbiva trostruku raščlambu: *pozitivnost teologije, znanstvenost teologije i mogući odnos teologije kao pozitivne znanosti spram filozofije.*

Kao što smo već ustvrdili, za Heideggera je pozitivna znanost zasnivajuće otkrivanje nekog predležecog i već nekako otkrivenog bića. Otvara se stoga pitanje što je za teologiju predležecog? Heidegger zaključuje da predležecog za teologiju nije kršćanstvo kao povijesni događaj jer je teologija nešto što je u unutrašnjoj vezi s kršćanstvom, već *vjera*. Vjera je za Heideggera način egzistencije ljudskog tubitka, koji, prema – ovom načinu egzistencije bitno pripadnom – svjedočanstvu, ne biva proizveden iz tubitka niti kroz njega od slobodnih komadića, nego iz onoga što u tom i s ovim načinom egzistencije postaje očito, iz onoga u što se vjeruje. Ono biće koje je primarno objavljeno za vjeru i samo za nju i koje kao objava istom vremenuje vjeru, jest za kšćansku vjeru Krist, raspeti Bog. Heidegger dalje nastavlja kazujući da je raspeće i sve što njemu pripada povijesna činjenica, ali da se ova povijesna činjenica potvrđuje kao takva samo za vjeru u Pismo. Ova objava čini čovjeka sudionikom u zbivanju. No ovo samo u egzistiranju provedeno sudjelovanje kao takvo je dano uvijek samo kao vjera putem vjere. U ovom »uzimanju udjela«, u »sudjelovanju« cijeli se tubitak postavlja kao kršćanski pred Boga. Vjera, dakle, prema Heideggeru razumije samu sebe uvijek samo vjerujući. Vjera je pobožno razumijevajuće egzistiranje u povijesti koja je objavljena, to znači – koja se zbiva s Raspetim.

Cjelina ovog bića, kojega otkriva vjera, i to na taj način da vjera sama spada u ovu svezu zbivanja tog pobožno otkrivenog bića, sačinja pozitivnost teologije. Štoviše, Heidegger smatra da vjera ne motivira samo zahvaćenost jedne znanosti koja izlaže kršćanskost; vjera je kao preporod ujedno sama povijest.

Što se tiče znanstvenosti teologije, Heidegger drži da je nipošto ne smijemo određivati na putu na kojem se neka druga znanost unaprijed prihvaća kao rukovodeće mjerilo evidencije njenog načina dokazivanja i strogosti njene pojmovnosti. U skladu s positumom teologije, koji je bitno otkriven samo u vjeri, nije samo pristup njenom predmetu osebujan, nego je i evidencija iskazivanja njenih stavova specifična. Osebujna pojmovnost teologije može izrasti samo iz nje same. No, ona gotovo ne potrebuje zajam kod drugih znanosti, kako bi uvećala i osigurala svoje dokaze, a niti može ona pokušati, uvlačenjem spoznaja drugih znanosti, povećati ili čak opravdati evidenciju vjere. Štoviše, teologija sama primarno se zasniva vjerom, makar njeni iskazi i dokazni tokovi formalno proizlaze iz slobodnog djelovanja uma.

Na osnovi specifične pozitivnosti i time zacrtane forme znanosti proizlazi da se vidi njen odnos spram filozofije.

Ovaj dio svoje raščlambe Heidegger započinje isticanjem činjenice da vjera ne potrebuje filozofiju, ali filozofiju zasigurno potrebuje znanost vjere kao pozitivna znanost. No, pozitivna znanost vjere ne potrebuje filozofiju radi zasnivanja i primarnog otkrivanja njene pozitivnosti. Ova zasniva sebe samu na svoj način. Pozitivna znanost vjere potrebuje filozofiju samo s obzirom na njenu znanstvenost. Zacijelo i to opet samo na jedan doduše načelni, ali ipak svojevrсно ograničeni način. Kao znanost stavlja se teologija pod zahtjev iskazivanja i primjerenosti njenih pojmova biću, koje je ona preuzela istumačiti upravo samo pomoću vjere i za vjeru i u vjeri otkrivenog. No, Heidegger se pita nije li ono što ovdje treba pojmovno dohvatiti, ono bitno nepojmljivo, a time se ono na čisto racionalnom putu ne može niti iznaći niti u svome pravu zasnovati?

Ali, nastavlja Heidegger, nešto vrlo lako može biti nepojmljivo i takvo da se umom nikada ne da primarno otkriti, pa ipak ono ne mora isključivati iz sebe neko pojmovno shvaćanje. Naprotiv, ako nepojmljivost kao takvu treba upravo na prikladan način otkriti, onda se to zbiva samo na putu primjerenog, a to znači takvog pojmovnog istumačenja koje nailazi na svoje granice. Inače nepojmljivost ostaje u izvjesnoj mjeri nijema. No, ovo istumačenje vjerujućeg egzistencije ipak je stvar teologije. Stoga se Heidegger pita čemu filozofija? Međutim, svako se biće otkriva, kako je to naznačeno na početku, samo na temelju nekog prethodnog, iako neznanog predpojmovnog razumijevanja onoga što ovo dotično biće jest, i kako ono jest. Svo ontičko istumačenje, prema Heideggeru, kreće se na jednom prije svega i ponajviše skrivenom temelju ontologije. Ontologija, odnosno filozofija, fungira kao predkršćanska sadržina teologijskih osnovnih pojmova, koji se ne odbacuju, već se stavljaju u novo raspolaganje. Filozofijski pojam nema funkciju vezanja, već oslobađanja i napućivanja na specifično, to jest na takvo otkrivanje izvora teologijskih pojmova koje je s vjerom usklađeno.

### **Istina u horizontu hajdegerijanske hermeneutike i Schelerova primata ljubavi u spoznaji**

Ivan Kordić primjećuje da iako se čini da Heidegger i Sveto pismo nemaju mnogo zajedničkog, ozbiljno studiranje Heideggera vodi prema Svetom pismu, ali i ozbiljno promišljanje Svetog pisma u suvremenom svijetu jedva da može zaobići Heideggera.<sup>43</sup>

Martin Heidegger u eseju *O biti istine* primjećuje kako tradicionalna definicija istine – *adaequatio rei et intellectus*<sup>44</sup> – govori o podudaranju na dvostruk način:

---

<sup>43</sup> Usp. KORDIĆ, Ivan. *O biti istine*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1996., str. 5.

<sup>44</sup> Poimanje je istine kao *adaequatio rei et intellectus* svoj najsržniji izričaj našlo u peru Andeoskog doktora (Usp. AKVINSKI, Toma. *Summa theologiae*, dio I., pitanje 16. O istini).

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.<sup>45</sup> Heidegger u ovom tradicionalnom shvaćanju istine naslućuje poteškoću jer su iskaz i stvar različite biti/vrste<sup>46</sup> – 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 naputku da biće iskaže onakvo kakvo jest. Time što iskazivanje slijedi takav naputak, 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 »samo tako 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«.<sup>47</sup>

Heidegger, dakle, do pojma slobode dolazi preko promišljanja biti istine.

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 iden-

<sup>45</sup> Esej je objavljen u knjizi Ivana Kordića *O biti istine*, str. 276.

<sup>46</sup> »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).

<sup>47</sup> *Isto*, str. 281.

tifikacije: 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 izvođenju 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 biva-nje-pri-stvari kao određene intencionalnosti ona se prozirnno – 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 intencijumu.

Korelativno tome možemo dobiti i *drugi pojam istine* iz primjerenja spram intencije, ali ne na sadržinu akta već na sam akt. Ono tematsko sad nije više identičnost intenciranog 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 bivstvajućeg. 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-bititi. To je pojam istine koji se već rano javio i u grčkoj filozofiji i koji se neprestano miješao s prijašnja dva spomenuta.<sup>48</sup>

M. Scheler ljubavi dodjeljuje primat u spoznavanju i htijenju, te tako fenomenu ljubavi nastoji povratiti dubinu i dimenzije koje je imao već u grčkoj filozofiji ili srednjovjekovnoj teologiji, gdje se nije javio samo u etici već i u politici i kozmologiji.<sup>49</sup>

Prema Scheleru ljubav, dakle, ima fundamentalno značenje u spoznavanju. U aktu intencionalne ljubavi koji prati spoznavanje, spoznavajući, ljubeći ono spoznavano, ukida granice svoga singularnog bitka, transcendirira sebe do sudjelovanja u bitku onog spoznavanog. Znanje, prema Scheleru, nije odnos svijesti i predmeta, nego bitkovni odnos. Nadalje, u aktu ljubećeg spoznavanja ljubav onemogućava opredmećivanje onog spoznavanog. Na kraju Scheler uočava da je akt

---

<sup>48</sup> HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena za povijest pojma vremena*, Demetra, Zagreb, 2000., str. 56-57.

<sup>49</sup> Usp. GALOVIĆ, Milan. *Bitak i ljubav*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989., str. 69.

fenomenologijskog zrenja biti bića dan samo u njegovu izvršenju i kao takav nije podoban za opredmećujuću refleksiju.<sup>50</sup>

Scheler, dakle, bitak akta vidi u izvršenju intencije, stoga akt, iako može imati predmet intenciranja, sam po sebi ne može biti niti predmetom svijesti u unutrašnjem opažanju, niti predmetom fenomenologijskog zrenja, već samo slijeđen u jednostavnoj refleksiji. Tako izvršilac akta mora imati egzistenciju neposredno u samom izvršenju akta. U aktu ljubavi izvršitelj potpuno egzistira u samom aktu, on biva na način ljubavi. Istovremeno izostanak akata za Schelera ne znači prestanak postojanja osobe koja je izvršilac akata, već samo izostanak spoznaje.<sup>51</sup> Oslušnimo Heideggera i Schelera u Svetom pismu na tragu dokumenta biblijske komisije *Tumačenje Biblije u Crkvi*.

### Na tragu dokumenta *Tumačenje Biblije u Crkvi*

Dovodeći metaforu u horizont hermeneutike, suvremena ju je misao učinila korisnom teološkom diskursu. Otvorila je mogućnost teološkom diskursu da usred pojave »epistemološkog nihilizma« dođe »do riječi i postane komunikativnom«. Teološkom se diskursu, a posebice »duši teologije« (*Dei Verbum*, 24) – biblijskoj egzezezi – pokazala od koristi. Tako i dokument Papinske biblijske komisije *Tumačenje Biblije u Crkvi* uočava korisnost suvremene filozofske hermeneutike, koja naglašava važnost subjektivnosti u spoznaji, posebno u povijesnoj spoznaji. U dokumentu se uz filozofsku hermeneutiku H. G. Gadamera posebice ističe važnost djela P. Ricoeura.

»O hermenutičkoj misli Ricoeura treba ponajprije naglasiti važnost koja se daje funkciji distanciranja kao nužnom preduvjetu za ispravno prihvaćanje teksta.

<sup>50</sup> Usp. *Isto*, str. 44.

<sup>51</sup> U članku *Ljubav i spoznaja* Scheler ocrta, gledano idealno tipski, tri shvaćanja fenomena ljubavi: indijsko-grčki, kršćanski, i shvaćanje čovjeka *ressentimenta*. Indijskom i grčkom tipu zajedničko je, prema Scheleru, to što je, ontologijski gledano, vrijednost funkcija bitka a, noetički gledano, ljubav je u funkciji spoznaje. Zadržimo li se samo na grčkom shvaćanju, to znači da je ljubav (*eros*), spoznajno gledano, »prijelaz od manjeg prema većemu« i ontologijski gledano, »tendencija osjetilnih stvari koje još pripadaju onom *me on* (materiji) da dobiju udjela na *ontos on*, na ideji, na bitnome. Dosezanjem savršenstva erotska ljubav prestaje. To pak znači da u savršenu biću ljubav nije moguća. (Ovdje ne razmatramo grčko shvaćanje ljubavi kao *filie*).

Kršćansko poimanje ljubavi (*agape* i *caritas*) predstavljaju u odnosu na grčko poimanje novo fundiranje ljubavi i drukčiji odnos ljubavi i spoznaje. Krajnji poticaj kretanju ljubavi je u Bogu, u ljubavlju vođenoj izbaviteljskoj volji Boga, a ne u čovjeku. Bog se ne razumijeva kao vječni, mirujući cilj, koji pokreće svijet, nego Njegova bit biva ljubljenje i služenje i, slijedeći iz toga, tek stvaranje, htijenje i djelovanje. Na mjesto vječnog »prvog pokretača« stupa Stvoritelj koji stvara iz ljubavi. Nestaje antičkog »životnog straha«.

Treći tip ljubavi, prema Scheleru, je moderna naturalistička ljubav »čovjeka *ressentimenta*«. Ljubav se tu shvaća kao čuvstvo. (Usp. GALOVIĆ, Milan. *Ljubav i bitak*, str. 71-72)

Prvo distanciranje događa se između teksta i njegova autora, jer, jedanput napisan, tekst dobiva određenu samostalnost u odnosu na svoga autora; tekst otpočinje život značenja. Drugo distanciranje postoji između teksta i njegovih kasnijih čitatelja; oni trebaju poštovati svijet teksta u njegovoj promjenljivosti. Stoga su metode literarne i povijesne analize nužne za interpretaciju. Ipak, značenje teksta može biti potpuno shvaćeno samo kad je aktualizirano u življenju čitatelja koji ga prihvaćaju. Polazeći od svoje situacije, oni su pozvani da otkriju nova značenja, u skladu s temeljnim značenjem koje pokazuje tekst. Biblijska spoznaja ne smije se zaustaviti na jeziku, nego nastoji doći do stvarnosti o kojoj govori tekst. Religiozni jezik Biblije jest simboličan jezik koji navodi na razmišljanje, jezik čije se bogatstvo značenja ne prestaje otkrivati, jezik koji je usredotočen na transcendentnu stvarnost i koji, u isto vrijeme, čini ljudsku osobu svjesnom duboke dimenzije njenog bića.«<sup>52</sup>

Štoviše, dokument naglašava kako je svaka egzegeza svetopisamskih tekstova pozvana da bude dopunjena »hermeneutikom« u suvremenom smislu. Potreba za hermeneutikom, odnosno za interpretacijom svetopisamskih tekstova u našem trenutku povijesti, ima svoj temelj u samom Svetom pismu. Spisi Starog i Novog zavjeta, prema otkriću povijesno-kritičke metode, predstavljaju se kao proizvod dugog procesa reinterpretacije utemeljujućih događaja u tijesnoj povezanosti sa životom vjernih zajednica. »Vjernost pravoj nakani biblijskih tekstova ostvaruje se samo u onoj mjeri u kojoj se nastoji pronaći, u srcu njihove formulacije, stvarnost vjere koju tekstovi izriču, i ako se tu stvarnost povezuje s vjerničkim iskustvom našeg vremena.«<sup>53</sup>

»Biblijska hermeneutika, iako je dio opće hermeneutike svakog književnog i povijesnog djela, u isto je vrijeme jedinstveni primjer te hermeneutike. Njene specifične karakteristike potječu od njenog predmeta. Događaji spasenja i njihovo ispunjenje u osobi Isusa Krista daju smisao cijeloj ljudskoj povijesti. Nove povijesne interpretacije tijekom vremena mogu biti samo razotkrivanje ili izlaganje tih bogatstava značenja. Biblijski opis tih događaja ne može se potpuno shvatiti samim razumom. Njihovo je tumačenje vođeno posebnim pretpostavkama, kao što je življena vjera u eklezijalnoj zajednici i svjetlo Duha. S rastom života u Duhu raste također, u čitatelju, razumijevanje stvarnosti o kojima govori biblijski tekst.«<sup>54</sup> Znakovit je u tom smislu svetopisamski događaj Pedesetnice. (Usp. Dj 2, 1-12)

---

<sup>52</sup> *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995., str. 87.

<sup>53</sup> *Isto*, str. 88.

<sup>54</sup> *Isto*, str. 90.



### Ad fontes!

Evangelist Ivan o istini piše u svjetlu sjedovanja. Prema evangelistu Ivanu Isus na početku svoje javne službe gotovo programatski govori Nikodemu: »Zaista, zaista, kažem ti: govorimo što znamo, svjedočimo za ono što vidjesmo.« (3, 11).

Svrha je cjelokupna Isusova djelovanja, prema evangelistu Ivanu, upravo svjedočenje za istinu. Štoviše, Isus je sama Istina (Usp. 14, 6).<sup>55</sup> Za razliku od postmodernističkih filozofa koji drže da je istina od ovoga svijeta, da se istina proizvodi određenim mehanizmima, evangelist Ivan prikazuje Isusa kao onog koji je govorio javno istinu koju je čuo od Boga (Usp. 8, 40). M. Volf drži da nema boljeg sažetka Isusova poslanja kao svjedoka od njegove rečenice: »Moj nauk nije moj, nego onoga koji me posla.« (7, 16; 12, 49; 14, 24).<sup>56</sup> Evangelist Ivan kršćansko poslanje također promatra u svjetlu svjedočenja: »Što bijaše od početka, što smo čuli, što smo vidjeli očima svojim, što razmotrimo i ruke naše opipaše o Riječi, Životu – da, Život se očitova, i vidjeli smo i svjedočimo.« (1 Iv, 1, 1-2).

Poimanje istine u svjetlu svjedočenja u antičkoj kulturi zrcali djelo o lijepoj Heleni jednog od najznačajnijih antičkih dramatičara Euripida.

U Euripidovoj su drami prisutne dvije verzije mita o lijepoj Heleni: jedna koju je zabilježio povjesničar Herodot, tzv. *egipatska verzija* i druga koju je zabilježio pjesnik Homer, tzv. *trojanska verzija*.<sup>57</sup>

Egipatska verzija funkcionira kao stvarnost, dok trojanska verzija funkcionira kao privid. U drami su sučeljeni svijet jave i svijet sna.

Lijepa Helena iznosi problem u prvom prizoru:

»(...) Hera ljuta živ od zraka stvori lik  
Na mene nalik (...)  
U boju frigijskom bijah – al ne ja,  
Već ime moje – koplju helenskome dar.

<sup>55</sup> Zanimljivo je da starocrkvenoslavenski 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 odslikava 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 navješćaja Radosne vijesti po kojoj se Ljubav, Istina i Život otkrivaju kao Isus iz Nazareta.

<sup>56</sup> Usp. VOLF, MIROSLAV. *Isključenje i zagrljaj*, Stepess, Zagreb, 1998., str. 276.

<sup>57</sup> Usp. ZLATAR, ANDREA. *Istinito, lažno, izmišljeno*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989., str. 16.

A mene maglom zavi Hermo, u zrak me  
Visoko diže – ta Zeus ne zapusti me –  
I evo Proteju me u dom smjesti on,  
Menelaju nek bračni krevet čuvam čist.«

»Po padu Troje – a u tom vremenskom odsječku zatičemo Helenu u prvom prizoru – Menelaj iz grada odvodi 'Helenu', ostavlja je zatim zatvorenu i pod stražom u pećini na nekom otoku, dalje plovi brodovljem i doživljava brodolom. I, naravno, kao brodolomac dopijeva na obalu Egipta, u blizinu Protejeva dvora. Prije no što će doći do izravnog susreta između Helene i Menelaja, oboje prolaze kroz pripremnu fazu.«<sup>58</sup> Menelaj, dakle, poznaje dvije Helene: trojansku, stvorenu od zraka i egipatsku, stvarnu. No, u neposrednom susretu s egipatskom Helenom, Menelaj vidi da je ona imenom i likom identična trojanskoj Heleni, stoga mu treba pouzdano svjedočanstvo kako bi razlikovao zbilju od privida. »U trenutku kada se Menelaj ne zadovoljava Heleninim objašnjenjima da je ona druga 'Helena' bila sagrađena od uzduha i da je to bilo djelo bogova, u tom trenutku dolazi Glasnik koji javlja da se 'Helena' ostavljena u pećini raspršila u zrak, govoreći prisutnim vojnicima da su bili u zabludi držeći je stvarnom, te da je prava Helena nedužna.«<sup>59</sup>

Menelajev uvid u stvarnost, istinitost iskaza temelji se, dakle, na podudaranju dvaju iskaza, na svjedočenju. Čovjek – tražitelj istine – pokazuje se kao onaj koji živi vjerujući drugome.<sup>60</sup> Ukoliko čovjek treba spoznati životnu i bitnu istinu za njegovo postojanje, utoliko ju on ne dosiže samo očevidnošću razuma već i povjerljivim prepuštanjem u ruke onih koji mogu zajamčiti sigurnost i autentičnost te istine. »Sposobnost i izbor da sebe same i svoj vlastiti život povjerimo drugima zacijelo predstavlja jedan od antropologijski najznakovitijih i najizrazitijih čina.«<sup>61</sup> Stoga su nekadašnji filozofi upravo istinsko prijateljstvo držali jednim od najvažnijih pretpostavki istinskog filozofiranja.

No, onkraj ovog antičkog poimanja istine u evanđelistu Ivana izuzetno suvremeno (hajdegerijanski) odjekuje navještaj da je »Riječ tijelom postala« (Iv 1,14).

---

<sup>58</sup> *Isto*, str. 16.

<sup>59</sup> *Isto*, str. 18.

<sup>60</sup> Usp. *Fides et ratio*, br. 31.

Pišući o vjeri kao povjerenju u druge osobe, enciklika donosi i ove riječi: »U tome valja spoznati jednu znakovitu napetost: s jedne strane, spoznaja iz vjere čini se nesavršenim oblikom spoznaje koji se malo-pomalo mora usavršiti uz pomoć očevidnosti pribavljene na pojedinačnim predmetima; s druge strane, vjera se često pokazuje bogatijom od jednostavne očevidnosti, jer sa sobom nosi međusobni odnos i uvodi u igru ne samo osobne razumske sposobnosti nego i dublju sposobnost da sami povjerujemo drugim osobama, uspostavljajući s njima čvršći i intimniji odnos.« (str. 47).

<sup>61</sup> *Isto*, str. 49.

Čini se stoga da promišljanje ivanovske teologije u horizontu Heideggerova promišljanja istine otvara prostor za novi kristološki i soteriološki govor.

U ivanovskoj teologiji uz istinu značajno mjesto zauzima i govor o ljubavi. U dodatku Ivanovu evanđelju Isus pri »posljednjem doručku« kao oporuku Crkvi ostavlja poziv na ljubav:

»Nakon doručka upita Isus Šimuna Petra: Šimune Ivanov, ljubiš li me više nego ovi? Odgovori mu: Da, Gospodine, ti znaš da te volim. Kaže mu: Pasi jaganjce moje! Upita ga po drugi put: Šimune Ivanov, ljubiš li me? Odgovori mu: Da, Gospodine, ti znaš da te volim! Kaže mu: Pasi ovce moje! Upita ga treći put: Šimune Ivanov, voliš li me? Ražalosti se Petar što ga upita treći put: Voliš li me? pa mu odgovori: Gospodine, ti sve znaš! Tebi je poznato da te volim. Kaže mu Isus: Pasi ovce moje!« (21, 15-18)

Ivanovska teologija, dakle, dajući ljubavi primat u spoznaji otvara mogućnost i dijaloga sa Schelerom. Ipak, posebnost je ivanovske teologije da se do Istine i Ljubavi, koje prema ivanovskoj teologiji treba shvatiti personalistički, dolazi samo vjerom.

Nakon poziva na ljubav Isus »doda: Idi za mnom!« (21, 19).

### **Put vjere oca Abrahama**

Lik se Abrahama nalazi u samom temelju kršćanske vjere. On je otac svih koji vjeruju (usp. Rim 4, 11). Apostol Pavao kao samo počelo Abrahamove pravednosti i djela ističe upravo njegovu vjeru (usp. Heb 11, 8). Evanđelist Matej, pak, rodoslovlje Isusa Krista započinje Abrahamom (usp. Mt 1, 2) Razmotrimo stoga svetopisamska izvješća o Abrahamovu putu vjere.

Nakon što se na Božji poziv zaputio iz zavičaja i doma očinskog, Abraham, zajedno sa ženom Sarom, bratićem Lotom i ostalom čeljadi, stigne u Kanaan. Tada se Jahve ponovno javi Abrahamu pa mu reče: »Tvome ću potomstvu dati ovu zemlju.« (Post 12, 7). No, nakon ovog obećanja kanaanskom zemljom zavlada glad te se Abraham spusti u Egipat gdje je proboravio dok je zemljom harala neimaština. Iz Egipta se Abraham uputio u Negeb. Tu se odijelio od bratića Lota jer je dolazilo do svađe između pastira stoke Abrahamove i pastira stoke Lotove. Lot se skrasio u plodnoj Jordanskoj dolini, dok je Abraham ostao u kanaanskoj zemlji. Tada Jahve ponovno progovara Abrahamu: »Oči svoje podigni i s mjesta na kojem si pogledaj prema sjeveru, jugu, istoku i zapadu; jer svu zemlju što je možeš vidjeti dat ću tebi i tvome potomstvu zauvijek. Potomstvo ću tvoje učiniti kao prah na zemlji. Ako tko mogne prebrojiti prah zemlje, i tvoje će potomstvo

moći prebrojiti. Na noge! Prođi zemljom uzduž i poprijeko jer ću je tebi predati.« (Post 13, 14-18). Nakon ovog izvješća biblijski pisac uključuje Abrahama u tijek »svjetske povijesti« te mu daje vijenac vojničke slave. Abraham je, naime, čuo da mu je u sukobima zarobljen bratić Lot, te je s trista osamnaest svojih ljudi pošao u potjeru pri kojoj je, porazivši Kedor-Laomera i kraljeve koji su bili s njim, oslobodio bratića Lota, njegove žene i slugu.

Nakon uspješne vojne ususret Abrahamu s kruhom i vinom izlazi pomalo otajstveni kralj i svećenik Šalema Melkisedek<sup>62</sup>, koji je od Boga Svevišnjega, Stvoritelja neba i zemlje, zazvao blagoslov na Abrahama. (Usp. Post 14, 17-21).

Nakon što se proslavljenom vojnom uključio u »svjetsku povijest« te nakon otajstvenog susreta s Melkisedekom, koji je potvrdio opetovano Božje obećanje Abrahamu da će zaposjesti Obećanu zemlju i da će imati nebrojeno potomstvo, Abraham pada u apatiju. U razdoblju apatije Abraham po prvi puta progovara Jahvi: »Gospodine moj, Jahve, čemu mi tvoji darovi kad ostajem bez poroda (...)?« (Post 15, 2). Jahve tada izvede Abrahama »van« te mu reče: »Pogledaj na nebo i zvijezde prebroj ako ih možeš prebrojiti.« A onda doda: »Toliko će biti tvoje potomstvo.« Abraham je povjerovao Jahvi, koji mu je to uračunao u pravednost te dodao: »Ja sam Jahve koji sam te odveo iz Ura Kaldejskoga da ti predam ovu zemlju u posjed.« (Usp. Post 15, 2-8). Do tada neupitljiv Abraham uzvratu Bogu: »Gospode moj, kako ću ja doznati da ću je zaposjesti?« (Post 15, 8). Bog Abrahamu uzvraća nakon obreda sklapanja saveza govoreći: »Potomstvu tvojemu dajem zemlju ovu od Rijeke u Egiptu do Velike rijeke, rijeke Eufrata.« (Post 15, 18).

U Abrahamu je očita anatomija vjere.

Abraham kreće prema Obećanoj zemlji na Božji poziv, Božju riječ. No, na tom putu vjere Abraham prolazi Scile i Haribde sumnje.

Uzvišena vjera te očajna sumnja stalne su Abrahamove suputnice – kao žena mu Sara i sluškinja Hagara. Boreći se za Abrahamovo srce, sad mu je bliža jedna, sad druga. I kad se učini da će odustati od putovanja skrasivši se poput bratića mu Lota u nekoj plodnoj dolini, Abraham *skače na noge* te hita dalje.

Što je to što u trenucima očaja i sumnje, u trenucima kada se na njega spušta »gust mrak pun jeze« (Post 15, 12), Abrahamu daje snagu i poticaj na nov korak?

---

<sup>62</sup> U Psalmu 110. Melkisedek, koji se u svetom izvješću pojavljuje kratko i u okrilju prikrivenosti kao kralj Šalema i kao svećenik Svevišnjega prije uspostave levitskog svećenstva, je predstavljen kao pralik kralja Davida, koji je opet pralik Mesije, kralja i svećenika. U Poslanici Hebrejima u 7. poglavlju Melkisedek, pak, služi za tumačenje Kristova svećenstva. Otačka je predaja iskoristila i obogatila tu alegorijsku egzegezu i vidjela u kruhu i vinu iznesenom pred Abrahamu pralik Euharistije. Neki su oci čak pomišljali i na to da se u Melkisedeku pojavio sam Sin Božji. Melkisedek je tu predstavljen poput velikog svećenika iz posužanjskog doba. (Usp. *Jeruzalemska Biblija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., str. 26).

Čini se ono isto što ga je i potaklo da krene na put – Božji poziv, Božje obećanje, Božja riječ. U Abrahamu je to očito. Abraham na Božju riječ ustaje i kreće na put, a to kretanje dovodi ga u situaciju da ponovno čuje Poziv, da ponovno čuje Božje obećanje, da ponovno čuje Božju Riječ. U Abrahamu se »dade raspoznati neko putovanje koje je u tijeku stoljeća ljudski rod dovelo do toga da se susretne s istinom i s njom suoči«.<sup>63</sup> Lot je, naprotiv, zaustavio svoje putovanje u plodnoj Jordanskoj dolini, dolini u kojoj nije mogao čuti novi Poziv, novo obećanje, novu Riječ.

Starozavjetni prikaz anatomije vjere prikazan Abrahamovim životom zrcali se u novozavjetnoj zgodi o iscjeljenju opsjednutog dječaka. Starozavjetni i novozavjetni se prikazi međusobno osvjetljaju.

Markov se prikaz zgode o iscjeljenju opsjednutog dječaka izdvaja od Matejeva i Lukina po dijalogu koji otac opsjednutoga dječaka vodi sa Isusom. Toga dijaloga, naime, u Mateja i Luke nema.

Evo prikaza evanđelista Marka:

»Kad dođoše k učenicima, ugledaše oko njih silan svijet i pismoznance kako raspravljaju s njima. Čim ga sve ono mnoštvo ugleda, iznenađeno brže pohrli pozdraviti ga. A on ih upita: Što to raspravljaste s njima? Odvrativ netko iz mnoštva: Učitelju, dovedoh k tebi svoga sina koji ima nijemoga duha. Gdje ga god zgrabi, obara ga, a on pjeni, škripi zubima i koči se. Rekoh tvojim učenicima da ga izagnaju, ali ne mogaše. On im odvrati: O rode nevjerni! Dokle mi je biti s vama? Dokle vas podnositi? Dovedite ga k meni! I dovedoše ga k njemu. Čim zloduh ugleda Isusa, potrese dječakom i on se, oboren na zemlju, stane valjati i pjeniti. Isus upita njegova oca: Koliko je vremena kako mu se to događa?

On reče: Od djetinjstva! A često ga znade baciti i u vatru i u vodu da ga upropasti. Nego, ako što možeš, pomози nam, imaj samilosti s nama! Nato mu Isus reče: Što? Ako možeš? Sve je moguće onomu koji vjeruje! Dječakov otac brže povika: Vjerujem! Pomози mojoj nevjeri! Vidjevši da svijet odasvud grne, Isus zaprijeti nečistom duhu: Nijemi i gluhi duše, ja ti zapovijedam, iziđi iz njega i da nisi više u nj ušao! Zloduh nato zaviče, žestoko strese dječaka te iziđe, on osta kao mrtav te su mnogi govorili da je umro. No, Isus ga dohvati za ruku, podiže ga i on ustade. Kad Isus uđe u kuću, upitaše ga učenici nasamo: Kako to da ga mi ne mogosmo izagnati? Odgovori im: Ovaj se rod ničim drugim ne može izagnati osim molitvom i postom.« (Mk. 9, 14-28).

Ova se zgoda odlikuje dužinom i detaljima. Počinje i završava isticanjem nesposobnosti učenika da iscijele dječaka. U sredini se nalazi otac opsjednutog dječaka, koji se izdvaja nakon početnog prikaza mnoštva, i Isus kao središnji likovi, a srž izvještaja čini dijalog između oca i Isusa. Upravo srž tog dijaloga – proturječno

<sup>63</sup> Usp. *Fides et ratio*, br. 1.

»Vjerujem! Pomozi mojoj nevjeri!« – zrcali Abrahamov životni put – anatomiju vjere. Otac je opsjednutoga shvatio da je vjera hod, rast, dar, no i da tom daru pret-hodi početni, abrahamski korak. Zanimljivo je da se u zgodi radi o opsjednuću od strane gluhog i nijemog duha. Nemogućnost slušanja Riječi Božje i nemogućnost govora Bogu, molitve, znakovi su nevjere. Znakovi su da se nije krenulo na put ili da se i ako se krenulo na put, zastalo poput Lota u kakvoj plodnoj dolini gdje ne odzvanja glas Božji, gdje je muk. Nakon što je Isus istjerao nijemog i gluhog duha, dječak se pričinjao kao mrtav. Ali uz Isusovu ruku i pomoć dječak ustade. Očito da nije dovoljno istjerati gluhoga i nijemoga duha, već je potrebno i ustati, pokrenuti se. Kao da odzvanja Božji poziv Abrahamu: »Na noge!« (Post 13, 17). U ovom se slučaju naslućuje da se ne radi o trenutačnom egzorcizmu, već o procesu. Zato i Isus odgovara svojim učenicima da se ovaj rod može istjerati samo postom i molitvom. Čini se da nam ova zgoda prikazana iz pera evanđelista Marka te osvjetljena Abrahamovim životom, prikazuje dijagnozu čovjeka – stanje nevjere, nemogućnosti slušanja Božjeg glasa i razgovora s Bogom, ali i terapiju – u Naza-rećaninu Bog progovara i poziva na abrahamski put. Pružena je ruka, treba nam »na noge«, na put. Treba nam ući u prostor u kojem se može čuti Božji glas i u kojemu se može razgovarati s Bogom. Potrebno je, poput oca opsjednutog dječaka, izdvojiti se iz mnoštva te zavapiti Bogu. Mnoštvo koje je gledalo ovaj prizor i pismoznanci koji su raspravljali, nisu u ovom čudu, znaku, prepoznali anatomiju vjere po kojoj se jedino može ući u snagu uskrsnuća.<sup>64</sup> Očito je za vjeru potrebna Riječ, a ne znakovi čudesa. Abrahamova je vjera rasla zbog poslušnosti Pozivu, zbog kretanja na put, zbog »skakanja na noge«.

Vjera, abrahamska vjera, pokazuje se, dakle, kao sredstvo kojim dolazi-mo do Istine i Ljubavi. Abraham Božji poziv, Božju riječ, kuša. On ju isprva ne razumije u potpunosti, no upravo u tom nerazumijevanju Riječi iskušava Riječ. Dovođenje-do-poklapanja je pri Riječi, i upravo pri tom bivanju-pri-Riječi Abra-ham je iskušava kao istinitu. Abraham »ne studira tematski istinu te zamjedbe, nego živi u istini«. Abraham istinu spoznaje kroz akt te tu spoznaju čini istinitom. Vjera se, dakle, fenomenologijskom terminologijom, pokazuje kao intencionalni akt u izvršenju.<sup>65</sup> Vjera se u Abrahama pokazuje ne kao kategorijalno držanje po-

---

<sup>64</sup> Izraz je *Podiže ga i on ustade* koji Isus izgovara mladiću za kojega je mnoštvo mislilo da je mrtav, kako to primjećuju egzegeti, novozavjetni tehnički termin vezan za uskrsnuće. (Usp. *Komentari Evanđelja i Djela apostolskih*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 1997., str. 91).

<sup>65</sup> Misao da znanje prati praksu i da ona ima veliku vrijednost u smislu njezina značenja pri nepo-srednom dodiru s bitkom, sa stvarnošću, ima kod Aristotela etički naboj. Ali ova činjenica ima i hermeneutičko značenje, budući da se stvarnost teksta koji treba razumjeti ne može shvatiti sasvim objektivno, nego treba uzeti u obzir subjektivni i povijesni okvir u koji je tekst uronjen. U vezi s tim, aktualizirajući i proširujući Aristotelov misaoni pristup ovoj problematici, Gada-mer u knjizi *Istina i metoda* piše: »Aristotel ostaje utoliko sokratovac ukoliko znanje promatra kao bitan element moralnog bitka. I upravo ravnoteža između sokratovsko-platonskog nasljeđa

jedinačnih nadspoznatljivih istina, već kao temeljito upuštanje u božansku Tajnu, pa polazeći od nje shvaćanje i uređivanje života, svijeta, povijesti. Vjera, dakle, nije samo čin razuma, volje ili osjećaja, već fundamentalna opredjeljenost koja obuhvaća sve ljudske sposobnosti. Vjera se pokazuje kao pretpostavka promišljanja, filozofiranja. U Abrahama se događa sinteza Pascalove maksime »Vjerujem, dakle jesam!« i Decartesove maksime »Mislim, dakle jesam!«, susreću se *credo* i *cogito*. Foucault, pak, prekidajući s Decartesovim *cogitom*, ono nemišljeno nastoji nadvladati uvođenjem psihoanalize i etnologije u središte svog modela humanističkih znanosti.

### Zaključak

Ecov roman *Ime ruže* zrcali suvremena promišljanja, koja se događaju uslijed suvremenog fenomena obrata misli jeziku. Uslijed tog obrata metafora se pokazala jednim od središnjih pojmova ne samo suvremene književne teorije već i lingvističke, psihologije, filozofije, teologije. »Metafora je jezični fenomen od posebna interesa i važnosti jer njezina upotreba u različitim domenama potiče zbunjujuća pitanja o prirodi i granicama jezika i znanja« (M. Beardsley). Francuski strukturalist G. Genette drži da se svaki trop gradi na zamjeni jednog izraza drugim, uslijed čega svaki trop može proći kao metafora. Smatra se čak da metafora inducira i filozofski jezik, da se ona »pojavljuje točno na mjestu gdje smisao nastaje iz besmisla« (J. Lacan). Metafora se pokazuje kao »diskurzivni proces proizvodnje značenja« (J. Derrida). Ecov roman zrcali i nevjeru suvremenog čovjeka u stvarnost, izgubljenost čovjeka u traganju za kozmičkim poretkom, nevjeru u referencijsku snagu metafore. Istina se promatra samo u horizontu subjektiviteta. Kad se govori o metafori, govori se pak samo o metaforičkoj istini. Tako se pričinjava da Ecova *ruža* nema nikavu izvanknjiževnu referenciju, već samo neprestanu značenjsku odgodu. Čitatelj sam interpretira djelo, dajući mu osobna značenja i vrteći se u permanentnom odgađanju značenja. No, baš ta neprestana značenjska odgoda koju nastoji postići Eco svojim romanom, taj »epistemološki nihilizam«, vraća povjerenje u referencijsku snagu metafore. Naime, *ruža* baš stoga što je toliko krcata metaforičkim značenjima da se čini kako nema izvanknjiževnog referenta, kazuje

---

i od njega uvaženog elementa etosa jest ono što nas zanima. Jer i hermeneutički problem očito se udaljava od jednog čistog znanja koje bi bilo odvojeno od bitka. Govorili samo o pripadnosti interpretatora tradiciji kojom se bavi, pa smo u samom razumijevanju otkrili element događanja. Preplavljanje objektivirajućim metodama moderne znanosti, što je karakteristično za hermeneutiku i historiku 19. stoljeća, činilo nam se posljedicom pogrešnog objektiviranja. Primjer Aristotelove etike je prikladan da se to prozre i izbjegne. Jer moralno znanje kako ga opisuje Aristotel, očigledno nije objektivno znanje. To znači da znalac ne stoji nasuprot predmetu svog znanja i jednostavno ga registrira, nego je on onim što spoznaje neposredno pogođen. Ono što spoznaje on mora i činiti.« (Usp. KORDIĆ, Ivan. *Hermeneutika Matije Vlačića Ilirika*, str. 47).

da je njen referent stalna značenjska odgoda, suočavanje čovjeka sa slučajnošću vlastita tumačenja. Referencijski nas nagon sili da izađemo iz tog kruga permanentne značenjske odgode te u življenoj Riječi prepoznamo njenu istinitost.

Iako su nam, dakle, postmodernistički mislitelji posvijestili da u želji da se metafori da konačno značenje leži opasnost svojevrsne mitologizacije i ideologizacije, ipak nisu otkrili kako u toj časnoj želji za demitologizacijom i deideologizacijom ne zapasti u zamku »epistemološkog nihilizma«, začaranog kruga neprestane značenjske odgode. Za sljedbenike Raspetoga *vjera* se pokazuje kao temelj koji čuva metaforičnost jezika. Vjernik u metafori prepoznaje imenovanje vlastitog trenutka, ali istovremeno i otvorenost metaforičkog iskaza za novu stvarnost.<sup>66</sup> *Vjera* se otkriva kao proročko-kritička strategija pri pokušajima demitologizacije i deideologizacije. Otac *vjere* Abraham po Božjoj riječi tumači svoje vlastito iskustvo, stvarnost u koju je uronjen, ali je i neprestano otvoren za novo. (Usp. Iv 8, 56) Na tragu ovakvog poimanja metafore valja i Božje brkanje jezika pri gradnji babilonske kule doživjeti kao spasenjski čin, a ne kao kaznu. (Usp. Post 11, 1-10). M. Foucault *kraj čovjeka* nazire upravo u pokušaju »prisilnog jedinstva Diskursa«. Duh Božji pri navještaju apostola čuvajući različitost diskursa čini pak Radosnu vijest razumljivom svim kulturama i narodima. (Usp. Dj 2, 5-12).

Čak bismo na tragu skolastičke tvrdnje da *milost pretpostavlja narav i usavršuje ju* mogli reći da *vjera pretpostavlja metaforu i daje joj referencijalnu vrijednost*, ali i obratno, da je *vjera za metaforu unutarinja pretpostavka, njen razlog*. Stoga možemo reći da metafora tek u vjeri dobiva pravo određenje. Isus »ne govoraše bez prispodobe«, ali Isus je »nasamo svojim učenicima sve razjašnjavao« (Usp. Mk 4, 2.10).

Polazeći, dakle, od suvremene filozofijske hermeneutike (Heideggera i Schelera) – koja otkriva da ipak postoji svojevrsna nereligiozna pretpostavka razumijevanja Riječi – do koje smo došli preko rasprave o metafori, vraćamo se svetopisamskoj objavi. U toj Objavi, potaknuti svjetlom Duha, otkrivamo odgovore na pitanja suvremenog trenutka. Objava se, promatrana u horizontu hermeneutičke dinamike, otkriva kao živa riječ. Svetopisamski tekstovi otkrivaju izuzetno duboku ukorijenjenost u čovjeka. Božja je riječ duboko svjesna našeg uvijek ograničenog i povijesno varijabilnog iskustva koje ne može biti kriterij po kojem ćemo razlučiti što je stvarnost a što privid. Božja nam riječ hoće omogućiti spoznaju onoga što jest navještajem iskustva, svjedočanstvom, koje se potvrđuje uvijek novim iskustvom. Navještajem riječi koja se potvrđuje uvijek novim navještajem, novom riječi. Evanđelist Ivan stoga piše u svojoj poslanici naoko proturječno:

---

<sup>66</sup> U enciklici *Fides et ratio* čitamo: »Spoznaja *vjere*, napokon, ne poništava otajstvo; naprotiv, čini ga očitijim i pokazuje kao neophodan element ljudskog života: Krist Gospodin, objavljujući Oca i njegove ljubavi potpuno otkriva i čovjeka njemu samome te mu objavljuje uzvišenost njegova poziva koji je u tome da bude dionikom Božjega trojedinog života.« (br. 13).



»Ljubljani, pišem vam ne novu zapovijed, nego staru zapovijed, koju ste imali od početka. Ta stara zapovijed jest riječ koju ste čuli. A opet, novu vam zapovijed pišem – obistinjuje se u njemu i vama – jer tama prolazi, svjetlost istinita već svijetli« (1 Iv 2, 7-8). »Razumijevajuće ophođenje s tekstom i počinje i završava s razumijevajućom uronjenošću u svijet, što je uvjet mogućnosti svakog razumijevanja (...) koje se uvijek nanovo mora orijentirati prema novom iskustvu svijeta i iskustvu samoga sebe u vlastitom bitku.«<sup>67</sup>

Nailazeći na znakove pri svom traganju, Ecov teolog Vilim zaodjenut mentalitetom »epistemološkog nihilizma« osjeća izgubljenost u kozmičkom poretku, dok otac vjere Abraham *skačući na noge* u znakovima na svom putu prepoznaje Božje tragove. Bog se ponovno otkriva kao Bog Abrahama, Izaka i Jakova, a ne Bog filozofa.<sup>68</sup>

»Vjerujući, ljudska osoba izvršuje najznakovitiji čin svoga života; sloboda, naime, postiže ovdje sigurnost istine i odlučuje se živjeti u njoj.«<sup>69</sup>

<sup>67</sup> KORDIĆ, Ivan. *Hermeneutika Matije Vlačića Ilirika*, str. 66.

<sup>68</sup> Usp. PASCAL, Blaise. *Misli*, Demetra, Zagreb, 2000., str. 162. Izraz »Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovljevi, a ne filozofa i učenjaka«, nađen je na kratkom zapisu, nazvanom i Pascalov »amulet«, u postavi njegova prsluka. Ispod navedenog iskaza stoji objašnjenje: Istina je Osobnost, koja se historijski objavljuje, a ne apstraktni princip, drugim riječima, Istina nije objektivna, već osobna.

<sup>69</sup> Usp. *Fides et ratio*, br. 13.

*Summary*

*BIBLICAL EXEGESIS IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL  
HERMENEUTICS*

*Having shown that Bultmann's attempt at demythologisation is not only precarious, because it leads to a type of reductionism, albeit in vain since myth and the mythical conscience have been shown to be like an anthropological constant, the question remains as to, how to speak comprehensibly of God in contemporary situations. The situation has been further complicated due to the fact that the process of secularisation has led to an »epistemological nihilism« (M. Solar). Through »epistemological nihilism«, theology has become a theology »without words and uncommunicative« (W. Kasper). Hence, we have endeavoured to question the roots of »epistemological nihilism« in the modern philosophy of language according to the scheme of W. Kasper. The turning point in contemporary thought on language has brought to focus contemporary thinking in terms of metaphor, which in the opinion of P. Ricoeur viewed in the context of hermeneutics. Consideration of the nature of metaphor in the context of hermeneutics poses the question of legitimacy of evidence, in other words, truth itself. Truth is viewed in the context of Hegelian and Scheler phenomenological hermeneutics enlightened by the light of Revelation.*

*Key words: epistemology, hermeneutics, metaphor, truth, love, revelation, faith.*