

UDK 27-277.2

1 Ricoeur, P.

<https://doi.org/10.53745/bs.92.1.4>

Primljeno: 26. 10. 2021.

Prihvaćeno: 10. 6. 2022.

Izvorni znanstveni rad

## OD RICEUROVE BIBLIJSKE HERMENEUTIKE PREMA TJELESNOJ HERMENEUTICI

Krešimir ŠIMIĆ

Filozofski fakultet, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijek

Lorenza Jägera 9, 31 000 Osijek

ksimic@ffos.hr

### Sažetak

Paul Ricœur je svojom fenomenološkom hermeneutikom izvršio značajan utjecaj na biblijsku egzegezu. U radu se stoga prvo analizira njegova studija *Biblical Hermeneutics* (1975.) u kojoj su egzemplificirane osnovne točke Ricœurove hermeneutike i njezine primjene na biblijske tekstove. Iako se drži da je takva hermeneutika važan korektiv tzv. strukturalističke ideologije za koju autonomija teksta podrazumijeva potpuno dokidanje referencijalne dimenzije jezika, u članku se ističe da ona nije dostatna i da zanemaruje inkarnacijsku logiku. Stoga se sugerira da biblijska hermeneutika treba ne samo pisani tekst vratiti diskursu nego uputiti u Tijelo, koje nije puka interpretativna zajednica, već događanje »novog stvaranja«. Bivanjem u Tijelu »rađa« se jedna nova – tjelesna hermeneutika.

*Ključne riječi:* Paul Ricœur, tekst, diskurs, hermeneutika, tijelo

### Uvod

Prema tipologizaciji kršćanske teologije (pet tipova) Hansa Freia, Paul Ricœur, zajedno s Davidom Tracyjem, pripada drugom tipu (filozofija i teologija nalaze se u korelativnom odnosu – »unutrašnji« opis zasnovan na normama koje su logički ovisne o kršćanskim uvjerenjima korelativan je »izvanjskim« opisima zasnovanim na univerzalno primjenjivim kriterijima). Frei je u svojoj studiji *The 'Literal Reading' of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?* donio osnovne odrednice Ricœurove hermeneutike skicirane u šest točaka: 1) Svi tekstovi su »diskurs« oslobođen autora; 2) *Vis-à-vis* »dis-

kursa« je »razumijevanje« od kojeg »diskurs« i njegovo značenje nikada nisu slobodni. Osnovni je uvjet za razumijevanje tekstova transcendentalno utemeljena univerzalna dijalektika razumijevanja i sadržaja koji treba razumjeti. Drugim riječima, iako je tekst oslobođen autora i stoga ima svoje vlastito značenje, značenje iskaza inherentno je usvojenom razumijevanju. Razumijevanje, odnosno interpretacija »unutrašnji« je događaj u kojem je ništa manje doli usredišteno sebstvo ili transcendentalni ego. Dijalektika u kojoj je »unutrašnji« događaj djelatan događa se kada razumijevanje »stoji pred« tekstom tako da mu je tekst jednak ili čak viši, a ne da je pojava kontrolirana interesima ega ili kulturnog okoliša; 3) Takvom diskurs-i-svijest procesu ili događaju nužan je jezik, ali jezični »smisao«, odnosno semiotička struktura ili semantički obrazac diskursa mora biti u vezi s njegovom funkcijom kao izraz predkonceptualne svijesti ili iskustva; 4) Postoji svojevrsno potiskivanje unutar jezika, i u značenju iskaza i u njegovu usvajanju, kojim nadilazi sâma sebe kao semiotičku strukturu i semantički smisao pomoću simbola i metafore »referirajući« na stvarni svijet; 5) Mi, jezični korisnici, oni smo koji referiramo jezično, tako da je stvarnost jezičnog referenta u isto vrijeme način ljudske svijesti ili naše »biti-u-svijetu«; 6) Metafora i simbol (poetski jezik) načini su kojima jezik (i iskustvo) mogu izraziti kreativan pokret usredištenog sebstva prema apsolutnoj granici (limitu) i »svijetu« na toj granici. Drugim riječima, u simbolu i metafori postoji »razdijeljena referencija« prema prisutnosti sebstva i njegovu »biti-u-svijetu« te, kroz granično iskustvo i jezik, prema otkrivenoj prisutnosti transcendentnog kao graničnog ili samotranscendirajuće instancije »drugotnog« svijeta dostupnog poetskim jezikom.<sup>1</sup>

Pri skiciranju osnovnih točaka Ricœurove (fenomenološke) hermeneutike Frei se samo na dvama mjestima referirao na Ricœura: prvo, kada je citirao njegovu tvrdnju da je svaki diskurs, ukoliko je aktualiziran kao događaj, razumljen kao značenje, i<sup>2</sup> drugo, kada je istaknuo da je za (fenomenološku) hermeneutiku koncept »granice-otkrivenja« (situacija u kojoj transcendiranje i razumijevanje dolaze zajedno) homologan biblijskom konceptu »otkrivenja«.<sup>3</sup> Nešto je konkretniji bio pri referiranju na obiman Ricœurov opus kada je izvo-

<sup>1</sup> Usp. Hans W. FREI, *Types of Christian Theology*, New Haven – London, 1992., 125–126.

<sup>2</sup> Riječ je o referiranju na Ricœurovu knjigu *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (1976.) u kojoj se donose četiri predavanja koja je Ricœur održao povodom proslave stogodišnjice Texas Christian University. Usp. Paul RICEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, 1976., 12.

<sup>3</sup> Ovdje se H. Frei referirao na Ricœurov članak *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*. Usp. Paul RICEUR, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, u: Lewis S. MUDGE (ur.), *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia, 1980., 73–118.

dio zaključke o posljedicama primjene (fenomenološke) hermeneutike na literarno čitanje evanđelja.<sup>4</sup> Frei se tada uglavnom oslanjao na Ricœurovu studiju *Biblical Hermeneutics* (1975.).<sup>5</sup> Iako se čini da je oslanjanje samo na jednu studiju, ili njih nekoliko, Ricœurova iznimno ekstenzivnog opusa nedopustiva redukcija, smatram da Frei nije učinio znatan propust jer je studija *Biblical Hermeneutics* dostatna da egzemplificira osnovne točke Ricœurove hermeneutike i njezine primjene na biblijske tekstove<sup>6</sup>, bez obzira što je riječ o djelu u kojem se ponajprije razrađuje sa strukturalizmom (pritom nije riječ o potpunom odbacivanju strukturalističke metode, već o odbacivanju »strukturalističke ideologije«).<sup>7</sup> Uz to, spomenuta studija je dostatna da egzemplificira i Ricœurovu metodologiju: ekstenzivna mreža referencija i stalna »komunikacija«, pri čemu nije riječ o »lakom eklekticizmu«, već o »fino podešenoj dijalektici«<sup>8</sup> i svojevrsnim »obilascima« (*detours*).<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Usp. Hans W. FREI, *Theology and Narrative*, New York, 1993., 126–131.

<sup>5</sup> Uglavnom se smatra da je Freiev »napad« na Ricœurovu hermeneutiku i obrana teološke tradicije u kojoj središnje mjesto pripada *sensus literalis* zapravo usmjereno na Davida Tracyja. Usp. Boyd BLUNDELL, *Paul Ricœur between Theology and Philosophy*, Bloomington, 2010., 33. Frei, naime, u *Types of Christian Theology* napominje da je Ricœur Tracyjev mentor. Usp. Hans W. FREI, *Types of Christian Theology*, 6 i 32. Ciljanje na Tracyja kao na Ricœurova »učenika«, smatra P. DeHart, problematično je stoga što se Tracyjeva misao s vremenom razvijala i što je sâm Tracy osporavao Freievo čitanje njegova djela. Usp. Paul DeHART, *The Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of Postliberal Theology*, Oxford, 2006., 225–239.

<sup>6</sup> P. Ricœur je u više navrata tumačio i starozavjetne i novozavjetne tekstove. Izdvojit ću dvije za angloamerički teološki studij najznačajnije kolekcije njegovih radova: *Essays on Biblical Interpretation* (1980.) i *Figuring the Sacred* (1995.). U potonjem zborniku, osim radova iz područja biblijske egzezeze (primjerice, *On the Exegesis of Genesis 1:1–2:4a*), nalaze se i radove iz filozofije religije (primjerice, *Naming God*).

<sup>7</sup> Doduše, sâm Ricœur je tvrdio da iza njegovih djela ne stoji nikakav veliki plan, već je najčešće riječ o tome da piše o nečem što je izostavio u prethodnom djelu. Usp. Paul RICEUR, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, London – New York, 1981., 32. Ipak, brojne monografije o Ricœuru pokazuju da se u njegovu iznimno ekstenzivnom i inkluzivnom opusu mogu naći uporišne točke oko kojih se vrti cjelokupan opus. U domaćoj humanistici temeljit »prolaz« kroz Ricœurov opus i prikaz njegove primjene filozofske (fenomenološke) hermeneutike na biblijske tekstove sačinila je Jadranka Brnčić svojom monumentalnom disertacijom *Ricœurovo tumačenje biblijskog teksta* (2008.). Pojedini dijelovi disertacije objavljeni su kao brojni članci i dvije knjige: *Svijet teksta. Uvod u Ricœurovu hermeneutiku* (2012.) i *Zrno gorušičino: Hermeneutičko čitanje odabranih biblijskih perikopa* (2014.). Za Ricœurovu bibliografiju usp. Frans D. VANSINA, *Paul Ricœur. Bibliography 1935–2008.*, Leuven, 2008.

<sup>8</sup> Bengt Kristensson UGGLA, *Ricoeur, Hermeneutics, and Globalization*, London – New York, 2010., 3.

<sup>9</sup> A. Scott-Baumann ističe da Ricœurov rad karakterizira iterativnost, repetitivnost i spiralnost. Usp. Alison SCOTT-BAUMANN, *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*, London – New York, 2009., 9. Brojnim referencama nedvojbeno je pridonijelo Ricœurovo prekoračivanje kulturalnih granica – prvo snažan utjecaj francuskih i njemačkih autora, a potom i sjevernoameričkih. Od potonjih, preciznije od angloameričkih analitičkih

Nadalje ću se, stoga, poduhvatiti (pomnog) čitanja *Biblical Hermeneutics*. Pritom mi cilj nije zauzimanje za Freivo ili Ricoeurovo stajalište, već ukazivanje na nedostatnost obaju stajališta i upućivanje na svojevrsnu tjelesnu hermeneutiku.<sup>10</sup>

## 1. Ricoeurova biblijska hermeneutika

### 1.1. Kritika »povijesno-književnog kriticizma« Dana O. Via

Studija *Biblical Hermeneutics* sastoji se od triju dijelova naslovljenih Narativna forma, Metaforički proces i Specifičnost religijskog jezika. U prvom dijelu Ricoeur je usmjeren na kritiku »povijesno-književnog kriticizma« (*Historico-Literary Criticism*) Dana O. Via, preciznije na njegovu studiju o evanđeoskim parabolama *The Parables* (1967), u kojoj se problemu interpretacije parabola pristupa iz očista američke književne kritike (René Wellek, William Kurtz Wimsatt, Northrop Frye, Ceanth Brooks, čikaški neoaristotelijanci i dr.).<sup>11</sup> Ricoeur je prvo ekscerpirao, na svojevrsan aksiomatički način, formalna načela Viaove analize parabole. Viaova prva metodološka pretpostavka je da tretira parabolu (»narativnu fikciju, slobodno izmišljenu priču«<sup>12</sup>) kao autonoman estetski objekt koji predstavlja organsku cjelinu: »Budući da je književno djelo fiktivno i da je svojom unutrašnjom strukturom sposobno izazvati nereferecnijalnu pozornost, ono je [...] autonomno.«<sup>13</sup>

---

filozofa, preuzeo je razumijevanje jezika kao djelovanja i transcendirajuće dimenzije jezika povezane s upućivanjem na vanjski svijet. Usp. Deciv A. RITIVOI, *Paul Ricoeur. Tradition and Innovation in Rhetorical Theory*, New York, 2006., 46. B. Blundell je pokazao da svi Ricoeurovi »obilasci« (od egzistencijalizma preko fenomenologije do hermeneutike; od Gadamerove hermeneutike preko Habermasove kritičke teorije do kritičke hermeneutike; od hermeneutike simbola preko semiotike i strukturalizma do metafore i narativa; od analitičke filozofije do hermeneutike sebstva) odražavaju niz »fino podešenih dijalektika« (egzistencijalizam – fenomenologija; pripadanje – udaljavanje; uvjerenje – kritika; govor – jezik; sepstvo – drugi), čije se ishodište nalazi u dijalektikama Gabriela Marcela (otajstvo – problem; biti – imati; prvotna – drugotna refleksija; konkretno – apstraktno). Boyd BLUNDELL, *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy*, 77–78.

<sup>10</sup> Više o Freiu vidi u: Krešimir ŠIMIĆ, Freievo tumačenje sensus litteralis, u: *Bogoslovska smotra*, 89 (2019.) 4, 915–941.

<sup>11</sup> Najbolji način uvođenja u problematiku strukturalističkog pristupa (u onoj mjeri u kojoj se nudi početak formalizacije strukturalističkih komponenti) izvedenog iz semiotike, napominje P. Ricoeur, započeti je od strukturalnih komponenti Viaove interpretacije. Usp. Paul RICEUR, *Biblical Hermeneutics*, Missoula, 1975., 37.

<sup>12</sup> Dan O. VIA, *The Parables*, Philadelphia, 1967., 96.

<sup>13</sup> Isto, 77.

Estetsko je sinonim za »intrinzično samosvrhovito«<sup>14</sup>, »centripetalno«<sup>15</sup>, »neprijelazno ili nereferencijalno«<sup>16</sup> i »samoodrživo«<sup>17</sup>. Nadalje se ističe da je radnja, fabula (*plot*) struktura karakteristična za narativnu fikciju koja može biti komička ili tragička. Razlika između komičkog i tragičkog proizlazi iz dvaju osnovnih kretanja fabule: prema sretnom završetku ili prema katastrofi. Susret ili dijalog – uglavnom konfliktni – daju fikciji kvalitetu dramatičnosti. Djelovanje protagonista ključ je razlikovanja niskomimetičkog načina (realistički način) i visokomimetičkog načina epa i klasične tragedije. To nadalje implicira homogenost imaginarija ili simbolizma povezanog s područjem djelovanja protagonista (u realističkom mimetizmu uzimaju se slike iz svakodnevice). Ključna funkcija pripada scenama prepoznavanja (scene u kojima glavni lik dolazi do samospoznaje) i tada se otkriva je li lik tragički ili komički.<sup>18</sup> U istoj paraboli mogu postojati i tragičko i komičko. Primjerice, u paraboli o izgubljenom sinu, što je primjer komičke parabole, nalaze se tipične tragičke sekvencije: tragičko djelovanje, prepoznavanje, propast. Stoga je riječ o »komediji koja uključuje i nadilazi tragediju«.<sup>19</sup> Scena prepoznavanja konekcijski je čimbenik između dviju osnovnih vrsta fabulativnog kretanja (tragičkog i komičkog), povezanih glavnim likom i trijadičkim sekvenciranjem (početak, sredina i kraj). Vremenska struktura određena je vrstom kauzaliteta koji nadilazi puku kronološku sukcesiju događaja (ne pitamo što zatim, već *zašto*). Konačno, Via razmatra *pâr figura* (glavna i sporedna), što tekstu daje kvazi-eliptičnu formu. Kada figure postavima na nivo »tipova«, imamo dvije serije parabola: Gospodina – Kralj – Otac i Sluga – Upravitelj – Sin. Kombinacija tih dvaju tipova figura pripada, kao i kombinacija komičkog i tragičkog, dubinskoj strukturi teksta.

Cijena pristupa interpretaciji parabola na temelju naznačenih metodoloških pretpostavaka, ističe Ricœur, izostavljanje je koncepta »književno-egzistencijalne« analize. Jaz se pojavljuje između »unutrašnje« strukture i »izvanjske«, egzistencijalne, referencije. Ali taj je jaz u polu-formalnoj analizi – kao što je Viaova analiza – prikriven.<sup>20</sup> Da bi jasnije ukazao na spomenuti jaz, Ricœur je nadalje pomno analizirao prvo Proppovu formalnu analizu ruskih bajki te

<sup>14</sup> *Isto*, 78.

<sup>15</sup> *Isto*, 79.

<sup>16</sup> *Isto*.

<sup>17</sup> *Isto*, 89.

<sup>18</sup> *Usp. Isto*, 116.

<sup>19</sup> *Isto*, 167.

<sup>20</sup> *Usp. Paul RICEUR, Biblical Hermeneutics*, 39.

zaključio da je odlučujući moment, koji pomaže da se rasvijetle neke dvoznačnosti Viaova pristupa, razlikovanje dubinske i površinske strukture.<sup>21</sup>

Odnose li se, pita Ricœur, parabole jedna prema drugoj kao i različite bajke ili pak konstituiraju set različite vrste? Da bi odgovorili na postavljeno pitanje, nužno je (što je Propp učinio za korpus bajki – Afanasyjeva kolekcija): a) otkriti invarijantne osnovice svih parabola; b) definirati ih neovisno o likovima, dakle razlučiti funkcije (invarijantno) od uloga (varijabilno); c) ustvrditi konačan broj funkcija i d) odrediti jedinstvene sekvencije koje konstituiraju parabolu. Tek kada bismo sve navedeno sačinili, mogli bismo otkriti transformirajuća pravila zahvaljujući kojima su fabula (u Viaovu smislu), zatim različita komičkog i tragičkog, kombinacija komičkog i tragičkog te krize i raspleta derivati površinske strukture.<sup>22</sup> Da se spomenuto ne može provesti, ističe Ricœur, dva su razloga: *Prvo*, parabole konstituiraju drukčiju konstelaciju od bajki ruskog korpusa. *Drugo*, forma o kojoj govori Propp (slijed trideset i jedne funkcije) nije dubinska struktura, već *artefakt* površinske strukture. Stoga, smatra Ricœur, sljedbenici Proppa morali su birati između dvaju radikalnih postupaka: rekonstrukcije sistema zasnovanog na sferama djelovanja glavnog lika i odbacivanje slijeda funkcija ili tumačenje funkcije kao površinske strukture i traženje dubinske strukture lišene kronološkog značenja, pa stoga bilo kakvog narativnog karaktera.<sup>23</sup> Prvu soluciju odabrali su francuski strukturalisti Algirdas Julien Greimas, Roland Barthes i Claude Bremond.

### 1.2. Kritika strukturalističkog modela Algirdasa Julienu Greimasa

Greimasov cilj bio je elaboracija sintakse »aktancijalnog modela« (*modèles actantiels*) – recipročan odnos između tipičnih pravila definiranih na nivou dubinske strukture i pravila preoblikovanja tih osnovnih odnosa. Ricœur je nadalje vrlo opširno analizirao Greimasovu sintaksu *modèles actantiels*. Ukratko, Greimas je uspoređujući Proppovu listu sedam tipičnih likova (koja je aposteriorna, derivirana iz korpusa ruskih bajki) i sintaktičku strukturu, koja se sastoji od triju komponenata: radnje, likova i okolnosti Luciena Tesnière (koja je apriorna) pokušao konstruirati manje kontingentnu matricu »aktanata«. Pritom je, koristeći se načelom binarne opozicije (kojom se u lingvistici kori-

<sup>21</sup> P. Ricœur napominje da nije siguran kako Proppova metodologija zajedno s Viaovom može biti izravno inkorporirana u jednu teoriju koju Erhardt Güttgemanns naziva *Generative Poetik*. Usp. *Isto*, 44.

<sup>22</sup> Usp. *Isto*, 45.

<sup>23</sup> Usp. *Isto*.



stio Roman Jakobson), došao do šest funkcija raspoređenih u parove subjekt-objekt, pošiljatelj-primatelj i pomoćnik-protivnik. Međutim, takav sintaktički model, pokazalo se, priziva »tematsku investiciju« – što znači da »aktancijalni model« nije lako osloboditi kvalitativne analize »mikro-svijeta«. U slučaju parabola lako je vidjeti, napominje Ricœur, da su tri tipa (Otac – Sin, Kralj – Upravitelj i Gospodin – Sluga) već »tematska« s obzirom na uloge »investirane« u različitim »mikro-svjetovima« (obitelj, država, vlasništvo itd.). Ali ono što se čini obećavajućim, činjenica je da je vrsta djelovanja (radnje) izložena parabolama zapravo vođena organiziranjem ideja činjenja.<sup>24</sup> Ostaje, ističe Ricœur, pitanje može li shematizam likova, koji je postavio Via, biti oblikovan prema matrici Greimasovih »aktanata« i izveden preoblikovanjem iz međudjelovanja figura? Jesu li parabole takva vrsta koja dopušta ako već ne jedinstveni osnovni slijed (Propp), onda barem jedinstvenu »logique actantielle« (Greimas), koja bi konstituirala »Äquivalenz-Klassen einer 'Basis'-Grammatik«?<sup>25</sup>

Greimas se, nastavlja Ricœur nakon postavljenih pitanja, okreće analizi problema opisa funkcija na osnovici svojeg vlastitog aktancijalnog modela, smatrajući da će konstruirati ograničen i istodobno manje rigidan slijed od Proppova. I ovdje se također koristi načelom binarnosti: naređenje – prihvaćanje, suočavanje – uspjeh itd. Parovi funkcija korespondiraju, na istom dubinskom nivou, s područjima djelovanja »aktanata«. Prednost takve analize, smatra Ricœur, oslobađanje je analize od temporalnosti, koja je važna za Proppov model. Greimasov sistem alternativnih izbora konstituira »semičku« osnovu za »semantičke« segmente radnje. Dakako, može se prigovoriti da je lista nedovoljna da pokrije cijelo polje mogućih narativa ili da previše »investira« u specifičan ciklus priča (primjerice, ruske bajke). Samo prijelaz na nov materijal može pokazati valjanost Greimasova modela. Za tu svrhu, ističe Ricœur, dobar materijal su evanđeoske parabole. Pa čak i da model na njima ne funkcionira, mnogo se može doznati o narativnoj strukturi parabola. No, ono važno, ističe Ricœur, nalazi se negdje drugdje: u odnosu između površinske strukture i dubinske strukture.

U Greimasovu modelu odnosi između funkcija su »akronijski« i stoga nadilaze »kronologijski« pojavak narativa. Drugim riječima, strukturalna analiza zamjenjuje sintagmatski slijed paradigmatiskim redom. Ali do koje mjere? Akronijska struktura zapravo ističe »dijakronijski ostatak« analize, točnije par suočavanje – uspjeh, koji je ishodišni »semički« par »sematičkog« elementa

<sup>24</sup> Usp. Dan O. VIA, *The Parables*, 98.

<sup>25</sup> Erhardt GÜTTGEMANN, *Studia Linguistica Neotestamentica*, München, 1971., 175. Usp. Paul RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, 47.

borbe, prisutan u svakoj vrsti »procesa«. S procesom se vraća i temporalna sekvenca, a s njom i sloboda junaka. Svih šest »aktanata« nalaze svoje polje djelovanja unutar procesa junaka. Polazeći od te dijakronijske jezgre, temporalno širenje narativa osigurano je od svih sredstva konstituiranja umjetnosti pričanja koja razvijaju, odgađaju, proširuju akronijsku strukturu. Dramatska napetost, na površinskoj strukturi, izražava tu strategiju proširivanja između suprotnih pojmova akronijskog para (šteta – reintegracija).

Ono što najviše zanima Ricœura upravo je činjenica da strukturalna analiza uopće ne razrješava dramatski element, već ga povećava. Ne možemo li stoga reći, pita Ricœur, da je funkcija strukturalne analize otkrivanje dijakronijske jezgre sredstvima ankronijske strukture? Ta dijakronijska jezgra može konstituirati »dubinsku semantiku« narativa na koju se lako može ucijepiti egzistencijalna analiza. Ali, strukturalna analiza ne ide tim putem. Ona dramatski element tumači kao manifestaciju u diskursu i antropomorfizaciju akronijske strukture na osnovu koje se narativ pojavljuje kao slijed događaja i radnja u vremenu. Proces je stoga puki figuralni element transformacijskog modela. Kakogod bilo, mogućnost dviju interpretacija, jedne koja ističe dijakronijski element, i druge koja ističe akronijsku strukturu, utemeljene su u sâmom narativu kao *medijacija*: medijacija između strukture i funkcioniranja, stalnosti i povijesti, društva i pojedinca. Iz svega proizlazi sljedeće pitanje: Kako se dvije spomenute interpretacije odnose jedna prema drugoj? Može li egzistencijalna interpretacija biti povezana s akronijskom bez medijacije dijakronijske?<sup>26</sup>

### 1.3. *Kritika strukturalističkih modela drugih francuskih autora (Rolanda Barthesa i Louisa Marina) te okret od strukturalne analize prema hermeneutici*

Ricœur nadalje analizira druge francuske strukturaliste i njihovu analizu narativa. Oni su učinili, ističe Ricœur, nov korak kombinirajući *strukturalnu metodu* i *strukturalnu ideologiju* (opća koncepcija o filozofskom statusu diskursa kao »teksta«). Za njih autonomija teksta podrazumijeva potpuno dokidanje referencijalne dimenzije jezika. Slijedeći Jakobsonovu misao da »poetski« element u komunikaciji ističe autoreferencijalnost poruke, Roland Barthes i njegovi akoliti tvrde da je značenje narativa ništa drugo doli integracija njegovih elemenata unutar zatvorene forme. Tako imanencija smisla/značenja isključuje svaku mimetičku funkciju. »Ono što se događa u narativima«, ističe Barthes, »s referencijske točke gledišta je ništa. Ono što se događa je sâm jezik, pusto-

<sup>26</sup> Usp. *Isto*, 45–51.



lovina jezika, čiji se dolazak nastavlja slaviti.«<sup>27</sup> Te riječi, napominje Ricœur, pokazuju pût kojim metodološki izbor postaje dogmatska odluka. Prijelaza iz metodološkog izbora u dogmatsku odluku može se izraziti kao davanje prednosti *kôdu* usuprot *poruci*. Ako poruka gubi svoju referencijalnu funkciju, zaoštava Ricœur, preostaje samo jedna mogućnost: poruka pokazuje njezin unutrašnji kôd.<sup>28</sup> Barthes ide tako daleko da čak tvrdi da je poruka puki citat (*citation*) unutrašnjeg kôda.<sup>29</sup> Drugi korak nastao je pod utjecajem Claudea Lévi-Straussa, odnosno tretiranjem teksta kao analogona sistemu znakova koje de Saussure naziva *la langue*, razlikujući ga od *la parole*.

Ricœur kao primjer ultrastrukturalističkog pristupa, koji kombinira Greimasa, Barthesa i Lévi-Straussa, donosi analizu parabole o sijaču (usp. Mt 13,1–23) Louisa Marina.<sup>30</sup> Marinova analiza ilustrativno pokazuje da su za ultrastrukturaliste jedino važne stvari: kôd, operacija transformacije, struktura, dok se poruka shvaća kao epifenomen. Ipak, ističe Ricœur, uz ignoriranje dramatskog potencijala narativa, Marinova analiza nudi i drukčiju interpretaciju, interpretaciju koja uključuje dramatski aspekt – i moguće otvara tekst za izvantekstovnu referenciju (primjerice, kada Marin pita: »Nije li evanđelje prije svega poruka?«<sup>31</sup>; ili, još snažnije: »Nije li ovo najopćenitije značenje koje nam nudi diskurs parabole: Komunikacija 'prisutnom' čitatelju mreže komunikacije Drugog, Potpuno-Drugog?«<sup>32</sup>). Potonja misao (zaključak Marinove analize) nudi nam, napominje Ricœur, dvije mogućnosti razumijevanja: ili je Drugi samo »rupa« u teksturi teksta ili je reziduumom međuigre i interakcije označeno izvanjezično biće. U slučaju drugog strukturalna analiza mora se otvoriti vrsti interpretacije koja ozbiljno uzima pokret transcendiranja teksta, pokret teksta onkraj njega sâmoga.<sup>33</sup>

Strukturalizam, dakle, otvara dva međusobno povezana pitanja: Je li on vrsta pristupa ni na koji način povezanog s hermeneutikom i stoga jednostavno odbačenog od strane egzistencijalne hermeneutike? Je li strukturalizam, ukoliko je riječ o radikalno drukčijem načinu temeljnog pristupa, zapravo no-

<sup>27</sup> Roland BARTHES, Introduction à l'analyse structurale des récits, u: *Communications*, 8 (1966.) 1, 1–27, ovdje 27.

<sup>28</sup> Usp. Paul RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, 51.

<sup>29</sup> Usp. Roland BARTHES, L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes X-XI, u: *Recherches de Science Religieuse*, 58 (1970.) 1, 17–37.

<sup>30</sup> Usp. Louis MARIN, Essai d'analyse structurale d'un récit-parabole: Matthieu 13/1-23, u: *Etudes Théologiques et Religieuses*, 46 (1971.) 1, 35–74.

<sup>31</sup> *Isto*, 37.

<sup>32</sup> *Isto*, 74. Usp. *Isto*, 48, 63.

<sup>33</sup> Usp. Paul RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, 63.

vi početak ili slijepa ulica, sigurna «smrt teksta»?<sup>34</sup> Usuprot egzistencijalnim misliteljima, koji zagovaraju potpunu dihotomiju između strukturalizma i hermeneutike jer smatraju da je egzistencijalni pristup, pa čak i onaj složeniji »književno-egzistencijalan« (kao uostalom i povijesni pristup, primjerice Jeremiasov koji se oslanja na rekonstrukciju Isusovih *ipsissima verba*, ili onaj umjereniji, Viaov »povijesno-književni«) nekompatibilan sa strukturalističkom analizom (napose Marinovom koja reducira i »dijakronijski reziduum« Greimasove analize na puki površni fenomen), Ricœur zagovara složeniji pristup: strukturalna analiza – lišena strukturalne ideologije (kôd je esencijalan, a poruka nesencijalna) – kao obogaćenje hermeneutike. Uvjeti pod kojima je strukturalna analiza od pomoći hermeneutici, prema Ricœuru, isti su kao i uvjeti koji sprečavaju strukturalizam da dođe u slijepu ulicu (kada se svaka »poruka« tumači kao puko »citiranje« predležećeg »kôda«): povratak od kôda k poruci; od dubinske strukture k površinskoj strukturi.<sup>35</sup>

Nužna su, smatra Ricœur, tri koraka da bismo se od kôda vratili poruci: *Prvo*, podsjetiti se da je izvor predodžbe teksta »diskurs« (aktualizacija jezika u govornom činu utemeljna na vrsti cjeline nesvodljive na sastavnicu kao što je kôd).<sup>36</sup> Podsjećanje da je podrijetlo teksta u diskursu nužno je jer upravo diskurs istodobno otvara pitanje o »referenciji prema naprijed« (izvanjezična stvarnost), »referenciji prema natrag« (govornik) i komunikaciji s adresatima. Ta tri svojstva uzeta zajedno čine diskurs »događajem« u trostrukom smislu: govornik je donesen u jezik, svijet je donesen u jezik i dijalog između ljudskih bića je donesen u jezik. Zadatak hermeneutike je da pisani tekst vrati diskursu. Dakle, objekt hermeneutike, poentira Ricœur, nije »tekst«, već *tekst kao diskurs* ili *diskurs kao tekst*.<sup>37</sup> *Drugo*, podsjetiti na status »književnog žanra« (diksurzivni modus), koji nije puki razred u književnoj taksonomiji, sredstvo klasifikacije, već sredstvo proizvodnje, generator koji producira konkretnu poruku u diskurzivnoj proizvodnji. Žanr, dakle, podrazumijeva kodifikacijska pravila kompozicijske cjeline diksursa, koja diskurs podižu na višu razinu od rečenice i čine tekst kompleksnim organizmom. Producirati diskurs kao poemu, esej ili narativ znači »inkodirati« ga prema određenim žanrovskim pravilima. Žanr pak, ističe Ricœur, nije ništa više doli sredstvo/način proizvodnje pojedinačne poruke. Zadatak hermeneutike je identificirati individualni diskurs (»poruku«) kroz žanr (»kôd«) koji ju generira kao rad diskursa. Drugim rije-

<sup>34</sup> Usp. *Isto*.

<sup>35</sup> Usp. *Isto*, 65.

<sup>36</sup> Usp. Paul RICEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 9.

<sup>37</sup> Usp. Paul RICEUR, *Biblical Hermeneutics*, 66–67.

čima, zadatak hermeneutike je da se posluži dijalektikom diskursa i rada ili performanse i kompetencije kao medijacijom u službi poruke, a ne kôda.<sup>38</sup> *Treće*, podsjetiti na samostalno funkcioniranje narativa među svim drugim žanrovima. Ako je žanr generator nove konkretne poruke, strukturalna analiza je okrnjenja odbacivanjem pokreta od kôda prema poruci. Poruka, naime, nije puki »citat« kôda, već je njezin kôd medijacija poruke – što znači da površinska struktura fabule nije epifenomen, već poruka sâma.<sup>39</sup>

#### 1.4. Analiza odnosa narativa i metaforičkog procesa i izvantekstovna referencijalnost poetskog jezika

Parabola je, ističe Ricœur, spona između narativa i metaforičkog procesa, odnosno posrednička veza između formalnog obrazloženja (zasnovanog na strukturalističkim značajkama narativne forme) i egzistencijalne interpretacije (zasnovane na funkcioniranju »graničnih iskaza«, *limit-expressions*).<sup>40</sup> Ricœur pri analizi metaforičkog procesa polazi od dvaju problema: *Prvo*, relevancija teorije metafore za studij biblijskog diskursa (dva su temeljna Ricœurova stajališta: metafora nije puka figura, već sadrži semantičku inovaciju i metafora uključuje denotativnu ili referencijalnu dimenziju, moć redefiniranja stvarnosti – što je razradio u studiji *La métaphore vive*, 1975.). *Drugo*, artikulacija između narativne strukture i metaforičkog procesa. Tom problemu, napominje Ricœur, može se pristupiti s dviju strana: od procesa prema strukturi – pritom se otvara pitanje što mislimo kada kažemo da u parabolama narativ treba uzeti metaforički, a ne literalno; i od strukture prema procesu – pri čemu se otvara pitanje koje nas unutrašnje i izvanjske indicije tjeraju da narativ interpretiramo kao parabolu, ako to znači interpretirati ga metaforički? Unutrašnje indicije su, odgovara Ricœur na samopostavljeno pitanje, sâma radnja (dramska kriza, izazov, odgovor) koja nije epifenomen strukture, već pripada sâmoj strukturi narativa i element »neuobičajenosti« (*extravagance*), koji parabolu čini »religijskom« vrstom poetskog diskursa. Element »neuobičajenosti« može se identificirati samo simbolom »kraljevstvo Božje«. Konačano, na metaforički proces ukazuje i činjenica da ne postoji korpus parabola kao što su ruske priče, već svojevrsna skupina – što znači da postoji napetost ne samo između narativa i metafore, već i između sâmihi parabola (koje imaju različite oblike dramskoga, krize i njezina razrješavanja). Također – na što upućuju eshatološke, proverbijalne i parabolič-

<sup>38</sup> Usp. *Isto*, 67–70.

<sup>39</sup> Usp. *Isto*, 70–73.

<sup>40</sup> Usp. *Isto*, 75.

ke izreke – različiti biblijski žanrovi (diskurzivni modusi) mogu međusobno biti prevedivi, što ukazuje na »otvorenost« žanra (narativnog).<sup>41</sup>

Nadalje, što je jedna od temeljnih točaka (dijalektikâ) Ricœurove hermeneutike, na temelju Fregeova razlikovanja smisla (*Sinn*) i značenja (*Bedeutung*) – onoga što je u tekstu rečeno i onoga na što se tekst odnosi – postavlja tezu o izvantekstovnoj referencijalnosti poetskog jezika, usuprot Jakobsonovoj tezi o poetskoj funkciji jezik (autoreferencijalnost).<sup>42</sup> Ricœur, naime, smatra da dokidanje referencijalne funkcije »običnog jezika« (*ordinary language*) ne znači nužno odbacivanje svake referencijalnosti. Baš usuprot, spomenuto odbacivanje oslobađa za drugotnu referencijalnu dimenziju jezika, drugu dimenziju stvarnosti sâme.<sup>43</sup> U literalnoj intepretaciji značenje uništava sâmo sebe, a tako i »običnu referencu«. Dokidanje referencijalnosti u poetskom jeziku povezano je, tvrdi Ricœur, sa »samouništenjem« značenja za »literalnu interpretaciju metaforičkih iskaza«. Ali, »samouništanje« značenja samo je druga strana inovacije značenja na razini cijele rečenice.<sup>44</sup> Kako bi odgovorio na pitanje na što referira drugotna referenca, koja dolazi kada poetski jezik dokine prvotnu referencu svakodnevnog jezika, Ricœur polazi od dviju »zaobilaznica«:

*Prvo* (na temelju djela *Models and Metaphors* Maxa Blacka i *Models and Analogies in Science* Mary B. Hesse) polazi od odnosa između metafore i modela. Osnovna teza je da je metafora za poetski jezik isto što i model za znanstveni jezik. U znanstvenom jeziku model je heurističko sredstvo koje služi da prekine neprimjerenu interpretaciju i osvjetli put prema novoj, primjerenijoj interpretaciji. Model je, prema Hesse, instrument »redeskripcije«. Da bismo razumjeli važnost pojma redeskripcija u njegovoj epistemološkoj uporabi, moramo, napominje Ricœur, na Blackovu tragu razlučiti tri vrste modela: *skala model* (koji materijalno nalikuje uzorku), *analoški model* (koji zadržava samo strukturalne identitete) i *teroijski model* (koji se sastoji u konstruiranju imaginarnog objekta pristupačnijim za opis i u prenošenju svojstava tog objekta u domenu složenije stvarnosti). Opisati pak domenu realnosti u pojmovima imaginarnog teorijskog modela zapravo je na određen način viđenje stvari »drukčije«. Nadalje Ricœur primijenuje ocrtno na metaforu, pri čemu je vodeća nit povezanost heurističke fikcije i redeskripcije prijenosom fikcije u sâmu stvarnost.

<sup>41</sup> Usp. *Isto*, 97–102.

<sup>42</sup> Usp. Roman JAKOBSON, *Linguistics and Poetics*, u: Thomas SEBEOK (ur.), *Style in Language*, Cambridge, 1960, 350–377. P. Ricœur u *La métaphore vive* piše da je smisao unutrašnja organizacija diskursa, a referencija njegova moć da upućuje na izvanjezičnu stvarnost. Usp. Paul RICEUR, *Živa metafora*, Zagreb, 1981., 8.

<sup>43</sup> Usp. Paul RICEUR, *Biblical Hermeneutics*, 83–84.

<sup>44</sup> Usp. *Isto*, 84.

Ako je model heurističko sredstvo koje služi da prekine neadekvatnu deskripciju i osvjetli put adekvatnijoj deskripciji, metafora se najviše približava takoj heurističkoj funkciji kada je metaforički proces kanaliziran fikcionalnim narativom. Paralelizam između modela i metaforičkog procesa ide i dalje, on ne podrazumjeva samo imaginativni status teorijskog modela i fiktivne naracije nego i napetost uvedenu na nivou sâme stvarnost između deskripcije i redeskripcije. Teorija modela dopušta, naime, da se viđenje napetosti proširi znatno iznad puke napetosti između onoga što je Ivor Armstrong Richards označio riječima *tenor* (subjekt kojem se pripisuju atributi) i *vehicle* (objekt čiji su atributi »posuđeni«), tj. riječi unutar rečenice, pa čak i iznad napetosti između literalne i metaforičke interpretacije iste poruke. Napetost utječe na sâm referent kao deskripciju i redeskripciju – što je napetost karakteristična za parabole.<sup>45</sup>

*Drugo*, polazi od teze (na temelju knjige *Languages of Art* Nelsona Goodman) da se jezik umjetnosti ne razlikuje bitno od općeg jezika. Goodman, naime, odbacuje tezu da znanstveni jezik denotira stvarnost, dok je jezik umjetnosti limitiran na čistu subjektivnost i emocionalnost. Jezik umjetnosti ne oponaša ono što predstavlja, već proizvodi stvarnost. Što je fikcionalnost veća, njegova proizvodna snaga je snažnija.

Nakon spomenutih »obilazaka« (tumačenje modela i prijenos oznaka) Ricœur se vraća pitanju referencije poetskog jezika i zaključuje da poetski jezik također govori o stvarnosti, ali na jednom drukčijem nivou negoli to čini znanstveni jezik. Dok nam znanstveni (deskriptivni) jezik pokazuje svijet koji jest, poetski jezik ukazuje na drugi nivo stvarnost koji je huserlijanska fenomenologija označila kao *Lebenswelt*, a Heidegger kao *in-der-Welt-sein*. Konačno, poziva se na Aristotelov uvid iz *Poetike* – gdje je književnost (Aristotel je mislio na tragediju) opisana kao *mimesis* ljudskog djelovanja. Ali, taj *mimesis*, napominje Ricœur, prolazi kroz kreaciju, kroz *poiesis* priče ili mita, koji su djelo pjesnika. Drugim riječima, književnost oponaša stvarnost samo njezinim rekreiranjem na mitskoj razini diskursa. Fikcija i redeskripcija idu ruku pod ruku. Heruistička fikcija ona je koja donosi funkciju otkrića u poetskom jeziku.<sup>46</sup>

### 1.5. Religijski jezik

Religijski jezik (parabole su samo jedan oblik religijskog jezika) na temelju poetskog, odnosno poetske funkcije diskursa (moć redeskripcije stvarnosti)

<sup>45</sup> Usp. *Isto*, 85–95.

<sup>46</sup> Usp. *Isto*, 87. Usp. Paul RICOEUR, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, 73–118.

– tvrdi Ricœur na početku trećeg dijela svoje studije o biblijskoj hermeneutici – otkriva svoj specifičan karakter pri čemu se poetska funkcija diskursa pojavljuje kao medij ili *organum* religijskog jezika.<sup>47</sup> Nadalje opisuje kako religijski jezik modificira poetski različitim procedurama: intenzifikacije, transgresije i kretanjem prema granici (*limit*) – što ga čini, prema Ramseyevu izrazu, »čudnim« jezikom. Ricœur razmatranje ovih različitih procedura stavlja pod zajednički nazivnik: »granični izrazi« (*limit-expressions*). Takvi izrazi sadrže ono što Ramsey, samo na razini teološkog diskursa, naziva »kvalifikatori« (*qualifiers*). Ricœur smatra da Ramseyevu *model-qualifier* teološkog diskursa zapravo prethodi (u smislu da mu je izvor, stimulus i prekonceptualna struktura) religijski diskurs sa svojim »graničnim izrazima«. »Granični izrazi« religijskog jezika, ističe Ricœur, primjereni su redeskripciji onoga što korelativno možemo nazivati »granična ljudska iskustva« (*limit-experiences*). »Granična ljudska iskustva«, koja su redeskribirana »graničnim izrazima« religijskog jezika, konstituiraju primjereni *referent* religijskog jezika. Konačno, Ricœur pokazuje da samo »granični koncept« (*limit-concept*) može preuzeti posredovanje između »graničnog izraza« i »graničnog ljudskog iskustva«.

Redukcija religijskog jezika samo na parabole može dovesti do mišljenja da je religijski jezik čisto metaforički. Međutim, religijski jezik ne konstituira toliko metaforička funkcija koliko određena intenzifikacija metaforičke funkcije koja se nalazi i u drugim nemetaforičkim biblijskim diskurzivnim modusima (proklamacije, posebice izrazi eshatološkog karaktera, i proverbijalni izrazi). Takvi diskurzivni modusi ne konstituiraju religijski jezik, već premještanje kojim ukazuju na »Potpuno Drugo« (proklamacije premještanjem kronološkog okvira, proverbijalni izrazi intenzifikacijom paradoksima i hiperbolama, a parabole neuobičajenom dramatizacijom). Redukcijom analize parabole na odnos između narativne forme i metaforičkog procesa zanemaruje se funkcija parabole kao »graničnog izraza«. Činjenica da su parabole zapravo o »kraljevstvu Božjem« (što je »granični izraz«) dovodi do zaključka da su interpretacije koje su svodile parabole na moralizirajući aspekt promašene, pa i nadalje ostaje pitanje kako izraz »kraljevstvo Božje« funkcionira kao referent parabole. Da bi odgovorili na to pitanje, smatra Ricœur, parabole moramo razmotriti u kontekstu drugih diskurzivnih modusa u kojima je »kraljevstvo Božje« također točka konvergencije.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Usp. Paul RICEUR, *Biblical Hermeneutics*, 107 i Paul RICEUR, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, 104.

<sup>48</sup> Usp. Paul RICEUR, *Biblical Hermeneutics*, 109.



Ako je istina da je religijski jezik razumljiv samo unutar interpretativne zajednice i s obzirom na tradiciju interpretacije (što je Freiva teza) – ističe Ricœur – isto je tako istina da ne postoji tradicija interpretacije koja je lišena nekih filozofskih koncepata.<sup>49</sup> Tako riječ »bog«, koja u biblijskim tekstovima poprima svoje značenje konvergencijom nekoliko diskurzivnih modusa (narrativnih, proročkih, legislativnih, mudrosnih, proverbijalnih i himničkih) – kao sjecišna točka i horizont koji izmiče svakoj formi – biva apsorbirana u konceptualni prostor, reinterpetirana pojmovima filozofskog apsoluta, prvog pokretača, prvog uzorka, *actus essendi* itd. Otud koncept »boga« pripada onto-teologiji, unutar koje organizira cijelu konstelaciju ključnih riječi teološke semantike (dakako, unutar obrasca značenja propisanog metafizikom). Međutim, izvanjski pritisak filozofije na religiozno iskustvo i diskurs nije nestao raspadom onto-teološke tradicije pod udarcima kantijanske kritike, marksističke metakritike, ničeanskog nihilizma, psihoanalize i humanističkih znanosti. Dogodilo se samo to da se teologija morala uhvatiti u koštac s »anti-ontološkim« konceptualizacijama. Dakle, temeljna situacija se nije radikalno promijenila. Teologija i nadalje mora protumačiti svoj vlastiti smisao. Stoga »teologija sekularizacije« ili »smrti boga« predstavljaju iste formalne strukture kao što je to činila onto-teologija. I one su također kulturalno i filozofski determinirane. Prisila je teološkog modela koji bi se mogao opisati kao neoliberalan (u optičaju su i drugi nazivi, poput čikaška škola, revizionistička teologija, fundacionalistička teologija) uvesti naznačene izvanjske relacije prema filozofiji unutar sâmog teološkog prostora i pretpostaviti ga kao unutrašnji odnos koji proizlazi iz inicijalne polarnosti. Zadatak teologije bio bi stoga koordinirati iskustvo artikulirano biblijskim tekstom s ljudskim iskustvom u cjelini i kao cjelinu.

Najvažniji argument nije da prijašnje ne može odbaciti kasnije jer ono ipak postoji tamo negdje, već da sâma narav religioznog iskustva i diskursa, utoliko ukoliko tvrdi da opisuje – i ponovno opisuje! – cjelokupno iskustvo čovjeka, zahtijeva naznačenu polarnost.<sup>50</sup> Proces interpretacije, dakle, nije nešto nametnuto izvan samo-uzdržanim izrazima, već je motivirano simbolizmom izraza koji daje misliti. Bît je figurativnog iskaza da stoji za nešto drugo, da poziva na nov govorni čin koji će parafrazirati prvi bez da iscrpi njegov značenjski potencijal. Parabole su ilustrativan primjer. One pretpostavljaju implicitno ili čak eksplicitno pitanje (»Što mislite...«). Interrogativna struktura parabola ukazuje na to da su one otpočetak tražile interpretaciju.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Usp. *Isto*, 129.

<sup>50</sup> Usp. *Isto*, 130–131.

<sup>51</sup> Usp. *Isto*, 133.

Konačno, Ricœur otvara pitanje: Što pokreće religijski diskurs – kao simboličan oblik – prema teološkom diskursu? Pritom Ricœur pretpostavlja dvije stvari: *Prvo*, problem povezan s prepoznavanjem dva stupnja smislenog diskursa – jednog religijskog, drugog teološkog. *Drugo*, dinamizam prijelaza od prvog k drugom diskursu. Ponajprije, nastavlja Ricœur, religijski jezik sâm nije jednostupanjski diskurs. On implicira napetost između »slike« i »značenja«, što poziva na interpretaciju. Ne postoji religijski diskurs oslobođen barem minimalnog pokušaja interpretacije. Kerigma i *hermeneia* idu ruku pod ruku. U tom smislu spoj narativne forme i metaforičkog procesa otvara put za niz interpretativnih pokušaja. Segmenti »proznih komentara« umeću se u »poetičku deklaraciju«. Didaktičke, apologetske i dogmatske komponente proširuju te »prozne komentare«. Čak i ako ti dodatci pripadaju fazama redakcije, oni nisu potpuno izvanjski tekstu – već produljuju produktivnost teksta. Početna napetost, dakle, nije dokinuta – ona samo djeluje na stupnju koji je bliži konceptualnoj elaboraciji. Stoga razlika između alegorijske i metaforičke interpretacije mora biti podvrgnuta ispitivanju i, možda, reviziji.

Ricœur nadalje od interpretacije prelazi na »prevođenje« – izlaganje smislenog sadržaja na temelju koncepta i predodžaba koje ne pripadaju simboličkoj osnovici. Konačno, Ricœur se hvata u koštac s kvalifikatorima koji su već na djelu u religijskom diskursu, pitajući se: Ne usmjeravaju li nas oni prema svojevrsnom konceptu ili određenoj uporabi konceptualne misli koja čuva napetost između »slike« i »značenja«? Zar ne bismo trebali reći da odnos između »graničnog izraza« i »graničnog iskustva« priziva medijaciju »graničnog koncepta«? Te sugestije vode nas, smatra Ricœur, prema Kantu prije negoli Hegelu. Točnije vode nas »posthegelijanskom povratku Kantu«, u smislu da Hegelu dugujemo formulaciju problema *Vorstellung-Begriff* u sedmom poglavlju *Phänomenologie des Geistes* (1807.) i da ne možemo više razumijevati granični koncept kao čisto negativan koncept. Ali, usuprot Hegelu, moramo pronaći koncept koji čuva napetost simbola unutar »jasnoće« koncepta. Otud sugestija za specifičnom uporabom konceptualnog alata kao aproksimacije »smisla« i »referencije« religijskog simbola, dakako sa sviješću o nedostatnosti takvog koncepta. Između koncepta koji ubija simbol i čiste konceptualne tišine mora postojati prostor za konceptualni jezik koji čuva tenzijski karakter simboličkog jezika.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Usp. *Isto*, 139–145.

### 1.6. Od biblijske hermeneutike prema »hermeneutici sebstva«

Ricœurova »biblijska hermeneutika« – egzemplificirana na evanđeoskim parabolama – metodološki se ne razlikuje od njegove filozofske (fenomenološke) hermeneutike. Ipak – zbog naravi religijskog jezika – nije riječ o jednostavnoj primjeni općevažećeg interpretativnog obrasca, s ciljem potvrđivanja tog općeg obrasca (za što ga je optužio Frei).<sup>53</sup> Filozofska hermeneutika – osnovna je Ricœurova teza – nije posljednja riječ u razumijevanju biblijskog teksta, ali je nužan moment koji omogućuje »rad« teksta i služi da bi se tekst uopće mogao objasniti. Biblijski tekstovi su tekstovi i stoga barem djelomično potpadaju pod pravila čitanja i tumačenja tekstova, stoga Ricoeur upozorava na nedostatak konstruiranja biblijske teologije »koja ne uključuje u početku i načelno prijelaz od govora k pisanju«<sup>54</sup>. Također, ističe da takva metodološka premisa ne svodi Bibliju na puki tekst na koji se aplicira filozofska hermeneutika jer ono što Bibliju čini jedinstvenim nije ono što pripada odnosu govora i pisanja.<sup>55</sup> Biblija »otvara« svijet u kojem je Bog aktivan kao Stvoritelj i Otkupitelj. U tom smislu Bog izmiče shvaćanju filozofije, povijesti ili književne teorije. On je »ujedno koordinator različitih diskursa i indeks njihove nepotpunosti«<sup>56</sup>. Stoga biblijska (teološka) hermeneutika prisvaja sve parcijalne diskurse, pa tako i filozofsku hermeneutiku, te ih pozicionira u »biblijski svijet«.

<sup>53</sup> Odnos filozofske i teološke hermeneutike, P. Ricœur ovako tumači: »Na prvi pogled teološka hermeneutika čini se kao puka primjena opće problematike teksta. Ali, riječ je o znatno složenijem odnosu koji može biti izražen pojmovima uzajamne inkluzije [...] Moja teza je da samo tretiranje teološke hermeneutike kao regionalne, primijenjene na određenu kategoriju tekstova – u našem slučaju biblijskih tekstova – može pripremiti preokret u odnosu između obje hermeneutike. Samo specifičnost zadatka tumačenja tih specifičnih tekstova zahtijeva da teološka hermeneutika u konačnici obuhvati filozofsku hermeneutiku i pretvori je u vlastiti *organon* [...] Ništa nije u stanju jasnije otkriti 'ekscentrični' karakter teologije od pokušaja da se na nju primijene opće hermeneutičke kategorije hermeneutike«, Paul RICOEUR, *Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics*, u: *Studies in Religion. Sciences religieuses*, 5 (1975.) 1, 14–33, ovdje 17. Inače, Ricœur je na samom početku *Biblical Hermeneutics* ustvrdio da nije ni biblijski egzeget ni teolog – što je istaknuo i na mnogim drugim mjestima svog obimnog opusa (npr. Paul RICOEUR, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, 1995., 205) – već da mu je cilj svojevrsan doprinos diskusiji unutar područja filozofije jezika, za što ima relativne kompetencije. Stoga je svoj rad prikazivao kao striktno filozofski doprinos teologiji. Usp. Lewis S. MUDGE, Paul Ricœur in Biblical Interpretation, u: Paul RICOEUR, *Essays on Biblical Interpretation*, 1–40, ovdje 3. Međutim, L. Dornisch je pokazala da detaljan studij Ricœura opusa i života jasno ukazuju da njegov hermeneutički projekt u konačnici tendira interpretaciji Biblije. Usp. Loretta DORNISCH, *Symbolic System and the Interpretation of Scripture: An Introduction to the Work of Paul Ricœur*, u: Paul RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, 1–21, ovdje 2.

<sup>54</sup> Paul RICOEUR, *Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics*, 19.

<sup>55</sup> Usp. *Isto*, 20.

<sup>56</sup> *Isto*, 28.

Za razliku od Freia, koji je upozorio na »pomračenje biblijskog narativa«, Ricœur je, dakle, upozorio na »pomračenje« diskursa i »pomračenje« izvan-tekstovne referencije (ponajprije zbog pojave strukturalizma, ali i poststrukturalističkih tendencija), stoga je namjesto Saussureova termina *parole* postavio diskurs – jer samo poruka, ističe Ricœur, aktualizira strukturu. Također je pokušao modernom čovjeku, uvelike oblikovanom »hermeneutikom sumnje« (Nietzsche, Marx, Freud), otvoriti horizont vjere, smisla, osjećaja da nije sâm (usp. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965.). Iako je pritom razvio kritički pristup simbolu (»druga naivnost«), nije odbacio onu tradiciju koja je isticala mudrost i kreativnu, imaginacijsku misao. Ono pak što smatram ključnim za moje daljnje izvode zapravo je Ricoeurova tvrdnja da je tekst semantički autonoman, da tekst kreira svoj vlastiti svijet, nad čijim značenjem sâm autor nema kontrolu<sup>57</sup> – što ne znači da je autorska intencija u potpunosti izgubljena, jer je tekst *diskurs* i kao takav zapisao ga je netko o nečemu nekomu. Upravo tako shvaćen tekst, sa svojom moći »otkrivanja svijeta«, ono je po čemu zadobivamo sebstvo usuprot *ega* zaljubljenog u sebe sama.<sup>58</sup> Novo samorazumijevanje, *herméneutique du soi* (hermeneutika sebstva) događa se, dakle, u svijetu »ispred teksta«: »Shvatiti, ne znači projicirati sebe u tekst, nego izložiti sebe tekstu; to je primanje sebe ekstendiranjem pomoću prisvajanja predloženih svjetova koje otvara interpretacija. Ukratko, tekst daje čitatelju njegovu dimenziju subjektiviteta [...] Čitanje uvodi u imaginacijske varijacije *ega*.«<sup>59</sup>

Kao alternativu kartezijanskom *cogitu*, koji ne treba komunicirati, i Nietzscheovu *anti-cogitu*, koji ne može komunicirati, Ricœur je – ističe Bengt Kristensson Ugglå – impostirao »ranjeni *cogito*« (*cogito blessé*), koji nije niti dâ niti je nešto »mrtvo« i nepostojeće.<sup>60</sup> »Ranjeni *cogito*« zahtijeva mnoštvo »obilaznica« da bi se pronašao kroz komunikaciju. To je hermeneutika sebstva posredovana postupkom kojim je subjekt prisiljen napustiti sebe da bi se pronašao – »sebstvo kao drugost« (*soi-même comme un autre*).<sup>61</sup> Neizravna konstitucija

<sup>57</sup> Usp. Paul RICEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 3

<sup>58</sup> Usp. Paul RICEUR, *Life in Quest of Narrative*, u: David WOOD (ur.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, London, 1991., 20–33, ovdje 33.

<sup>59</sup> Paul RICEUR, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, 94.

<sup>60</sup> Usp. Bengt Kristensson UGGLÅ, *Ricoeur, Hermeneutics, and Globalization*, 25.

<sup>61</sup> O mogućnosti prijevoda izraza *soi-même comme un autre* – što je naslov Ricoeurove knjige iz 1990. godine vidi u: Jadranka BRNČIĆ, Ricoeurova hermeneutika sebstva, u: *Filozofska istraživanja*, 28 (2008.) 3, 731–747, ovdje 731. Ricœur navedenim izrazom upućuje na dinamički koncept identiteta kao hermeneutiku sebstva. Riječ je o svojevrsnoj dijalektici identiteta-istosti (*mêmeté*), ono što je nepromjenjivo, i identiteta-ipsosti (*ipséité*), ono što tvori sebstvo. Naznačena dijalektika sebstva »podjednako je udaljena od Descartesova

čovjeka unutar dijalektike stabilizirajućih i destabilizirajućih procesa utemeljena je u složenoj interakciji produktivnosti i receptivnosti, govora i slušanja, pisanja i čitanja.<sup>62</sup> No, može li subjekt napustiti sebe svojevrsnom »estetikom čitanja«? Preciznije: Može li subjekt napustiti sebe pomoću simbola, teksta, pa i takvog simbola-teksta kao što je Biblija? Ne ostaje li, unatoč novom shvaćanju *cogita* i dalje zatvoren u sebe – ili biblijskim riječima: »sám« (usp. Post 2,18)? Ne potiče li *biblijska hermeneutika* na korak dalje? Od diskursa prema *tijelu*.

## 2. Prema teološkoj somatologiji

Pišući o religijskom simbolizmu pri kraju *De l' interpretation. Essai sur Freud* (1965.) Ricoeur konstatira: »ono što se poništava u našoj pùti, to je Sve Drugo kao *lógos*. Time on postaje događaj ljudske riječi, što se prepoznaje jedino u pokretu tumačenja te ljudske riječi [...] Postajući tako 'imanentno' ljudskoj riječi, Sve Drugo se nãdaje razlučivanju u dijalektici teleologije i arheologije i pomoću njih [...] stvaranje i eshatologija najavljuju se kao *obzor* moje arheologije i kao *obzor* moje teleologije. Obzor je metafora onoga što se približava, a da nikad ne postaje posjedovani predmet. Alfa i omega se približavaju refleksiji kao obzor mojih korijena i kao obzor mojih ciljeva; to je korjenito korjenitog, najviše najviše. Upravo se ovdje fenomenologija svetog, u smislu van der Leuuwea (sic! – Leeuw) i Eliadea, pridružena kerigmatskoj egzegezi u smislu Karla Bartha i Bultmanna (koje ni u snu ne bih suprotstavljao), može povezati s refleksijom i posredničkom mišljenju ponuditi nove simboličke izraze, smještene na mjestu raskida i šava između Sve Drugoga i našeg diskursa.«<sup>63</sup>

Je li baš tako da *logos* »poništavajući se u našoj pùti« postaje događaj ljudske riječi koji se prepoznaje *jedino* u pokretu *tumačenja* tē ljudske riječi? Zar nam evanđelja ne otvaraju horizont za pogled u svijet u kojemu *logos* »poništavajući se u našoj pùti« postaje događaj *preobrazbe* ljudske pùti? Zar nam biblijski tekstovi ne »svjedoče« da se *tijelo/pùt* Raspetoga i Uskrsloga, »kost od naših kostiju, meso od mesa našega«, smrću nije raspala, već da je kenotičkim pokretom (smrću i uskrsnućem) postala trajni-živi simbol, eshatološko-tjelesna prisutnost Sve Drugoga? Pokušat ću naznačeno u interogativnom obliku, uobličiti u svojevrsne teze.

---

*cogita* kao čvrstoga, samodostatnog epistemološkog uporišta i od Nietzscheova odbacivanja *cogita* kao puke iluzije«, *Isto*.

<sup>62</sup> Usp. Bengt Kristensson UGGLA, *Ricoeur, Hermeneutics, and Globalization*, 25.

<sup>63</sup> Paul RICOEUR, *O tumačenju. Ogled o Freudu*, Zagreb, 2005., 507.

- 1) Evanđelja nisu ponaprije simbol koji »daje misliti«, već tekst-svjedočanstvo o *logosu* koji je kenotičko *tijelo*. Simbol je, dakle, *logos-tijelo* – *tijelo Raspetoga* i *Uskrsloga*.
- 2) U simbolu (*logos-tijelo*) stapaju se stvaranje i eshatologija – *vrijeme* i *vječnost* – stoga nema »novih simboličkih izraza« koji nastaju u raskidu i šavu između Sve Drugog i diskursa. To pak ne znači da simbol (*logos-tijelo*) ukružuje, zatvara, onemogućuje kretanje – već da pokret koji se traži od subjekta nije uvijek nova interpretacija, nego uvijek nova *vjernost* jednom tijelu (*tijelu Raspetoga* i *Uskrsloga*).
- 3) Budući da je simbol *logos-tijelo*, *cogito* nije posredovan samo svijetom znakova koje treba interpretirati, nego je posredovan ponajprije tijelom. Drugim riječima, sebstvo se zadobiva bivanjem »jedno« s tijelom *Raspetoga* i *Uskrsloga*. Tek na taj način *ego* izlazi iz sebe sâma i zadobiva sebstvo.

Iz naznačenih teza proizlazi da je »mjesto« hermeneutike, točnije, one hermeneutike koja polazi od biblijske hermeneutike ne samo diksurs (tekst) nego i *tijelo*, odnosno *tijelo Raspetoga* i *Uskrsloga*. Stoga je nadalje potrebno odgovoriti na pitanje: Što je *tijelo*? Započnimo Descartesom: »pod tijelom razumijevam sve ono što se može ograničiti nekim oblikom, odrediti mjestom i tako ispuniti prostor da se iz njega isključuje svako drugo tijelo; koje se može opaziti pogledom, dodirom, sluhom, okusom ili njuhom, isto tako i gibati na različite načine, ne samo od sebe, nego dodirom nečeg drugog ...«<sup>64</sup> *Tijelo* je, proizlazi iz prve rečenice citiranog ulomka, *res extensa*. Kao takvo ono se razlikuje od *res cogitans*. Da se *res cogitans* i *res extensa* razlikuju, nije u Descartesovo doba ništa novo. Ali, za razliku od kršćanske tradicije (tomističke skolastike),<sup>65</sup> Descartes zastupa tezu o akcidentalnosti spoja duše i tijela. Spoj različitih i neovisnih entiteta, kao što su duša i tijelo, nema racionalnog utemeljenja. Jedna je od posljedica takvog postavljanja odnosa duše i tijela – što je također očito u navedenom ulomku – da se tvrdi kako *tijelo* sâmo po sebi nema moć djelatnog

<sup>64</sup> René DESCARTES, *Metafizičke meditacije. Razmišljanja o prvoj filozofiji*, sv. I, Zagreb, 1993., 50.

<sup>65</sup> Vidjeti, primjerice, *Summa contra gentiles* II, 57, 68–69, 86; *Summa theologiae* I q. 8, a. 1 ad 2; I, q. 76, a. 1 i 5; I, q. 98 a. 1; *Quaestiones disputatae de anima*, 1. Prema Tomi, pitamo li se je li duša identična tijelu, trebamo, smatra L. Elders, odgovoriti slijedeći tu distinkciju: uobičajeno se pod izrazom *tijelo* misli na organizirano, organičko *tijelo* koje se proteže u prostoru. U tom smislu *tijelo* sadrži akcidentale koji nisu identični formi čovjeka. Ako *tijelo* shvaćamo kao supstanciju, onda slijedi da je ono »sastavljeno« od materije i forme. Forma je (duhovna) duša, tako da se može reći da je razlika između *tijela* i duše neadekvatna ili djelomična. Usp. Leo ELDERS, *The Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas*, Frankfurt am Main – New York, 1997., 259–260.



činjena, iako može utjecati na dušu putem osjetilnih opažaja. Pritom nije riječ – kao u analitičkoj filozofiji – o shvaćanju tijela kao eficientnog uzroka osjeta ili osjetilnih ideja. Tijelo je za Descartesa sukreator osjetilnih ideja, ali je *cogito* eficientni uzrok osjeta – pa stoga i tvorac vlastitih sadržaja. *Cogito* koncipira tijelo ne na temelju kakve urođene ideje o *res extensa*, nego na temelju meditiranja o njemu.<sup>66</sup>

Da se tijelo može, štoviše da se treba shvatiti ne samo u smislu kartezijske *res extensa* ili kao biološko tijelo nego i kao »živo tijelo« (*corps vivant* – M. Henry), isticala je posthuserlijanska fenomenologija.<sup>67</sup> Michel Henry smatra da je upravo Descartes ukazao na novu, odlučujuću perspektivu: »stvarni« svijet ne čine samo materijalna tijela (*res extensa*) nego i subjektivni doživljaji. Štoviše, takvi doživljaji – koje je Descartes svrstao u modalitete duše (*cogitationes*) – »realniji« su od materijalnih tijela. Potpuno neočekivano i od strane suvremenika jedva razumljeno, Descartesovo razumijevanje tijela očitivalo se kada je Pierre Gassendi uputio kritičko pitanje: »Može li se umjesto 'mislim, dakle jesam' ustvrditi 'hodam, dakle jesam'?'« Descartes je odgovorio da je to također moguće ako pod »hodanje« mislimo na svijest koju imamo o hodanju. Dakle, subjektivno iskustvo hodanja tijelo je čija je aktivnost hodanje. Riječ je o teoriji subjektivnog, nevidljivog tijela, tijela koje ne ulazi u domenu »vidljivog«, već u *cogitatio* – zaključio je Henry.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Usp. Jasna ŠAKOTA-MIMICA, *Dekartova metafizika tela*, Pančevo, 2006.

<sup>67</sup> P. Ricœur već od samih početaka u nekoj mjeri zaokuplja pitanje tjelesnosti. Primjericu, u *Philosophie de la volonté* (1950.) tijelo vidi kao ono što se opire svakoj redukciji na čistu svijest. Stoga otvara pitanje kako nadvladati kartezijski dualizam. Usp. David PELLAUER, *Ricœur: A Guide for the Perplexed*, London – New York, 2007., 21. Pojam je vlastitog tijela, odnosno pūti, ističe P. Ricœur, posljednji korolar fenomenološkog teorema intencionalnosti. Usp. Paul RICEUR, *O tumačenju. Ogdled o Freudu*, 375. Tijelo je, Ricœur citira Alphonsea de Waelhensa (*Existence et signification*, 1958.) »ona strana nas sâmihi, koja je izvorno okrenuta prema van, koja nas čini bićem izvan nas sâmihi«. Ali pritom ne i potpuno izvan nas sâmihi, ne i potpuno u svijetu. Mi tjelesno bivstvujući na neki način bivamo istodobno izvan nas sâmihi i izvan svijeta, pri nama sâmima i pri svijetu. Naznačena dijalektika razlikuje se od dijalektičke logike za koju je »izvanjsko« bitno ponajprije zbog »unutrašnjeg«, zbog »ja«. U dijalektici tijela »izvanjskost« je važna kao i »unutrašnjost«. Ona se ne dokida. Usp. *Isto*, bilješka 52. G. Marcel, da spomenem Ricœurova učitelja, tijelo je shvaćao kao granicu između biti (*être*) i imati (*avoir*). Mi ne možemo, smatra Marcel, jednostavno ustvrditi »ja imam svoje tijelo« niti »ja sam svoje tijelo«. Za tijelo ne mogu reći da sam to »ja«, niti da to nisam »ja«, niti da je tijelo za mene objekt. Ta činjenica ukazuje na nadilaženje opozicije subjekt – objekt: »Moje tijelo nije i ne može biti dano meni, jer sve što je 'dano' dovodi do objektivacije [...] Ja ne mogu razlučiti sebe sâma od tijela, osim ako želim reducirati tijelo na objekt, odnosno svesti na apsolutnog medijatora«, Gabriel MARCEL, *Being and Having*, Glasgoe, 1949., 13–14.

<sup>68</sup> Usp. Michel HENRY, *Auto-donation: enretiens et conférences*, Paris, 2004., 111–139. U Henryjevu tumačenju Descartesa riječ je o pokušaju »dokazivanja« teorije spoznaje koja pokušava nadići »rascjep« unutar bića. Usp. Michel HENRY, *Philosophy and Phenome-*

Konačno, jedno sasvim novo tumačenje kartezijanskog dualizma donio je Jean-Luc Nancy. On je ustvrdio da u Descartesovu korpusu postoje mjesta koja ukazuju na shvaćanje drukčije od onog uobičajenog koje dušu i tijelo tumači u smislu ontološkog reza. Riječ je, prema Nancyju, o Descartesovoj drugoj meditaciji (zamišljen eksperiment s komadom voska), u kojoj dolazi do »dodirivanja« čiste ekstenzije i čistog razmišljanja (potpuno izvan sebe i potpuno unutar sebe), i Descartesovu pismu princezi Elizabeti od 28. lipnja 1643. godine, u kojemu se jedinstvo duše i tijela razmatra pod vidom svakodnevnih aktivnosti, a ne pod vidom mišljenja i imaginacije kao izdvojenih moći.<sup>69</sup> Nakon iznimno izazovnih interpretacija, Nancy je još provokativnije ustvrdio: »Za Descartesa je *res cogitans* tijelo.«<sup>70</sup> Zatim je ustvrdio da je tijelo *corpus* koji nije ni diskurs ni naracija, već katalog, nabranje, listanje tjelesnih dijelova i operacija.<sup>71</sup> Konačno, smatra Nancy, tijelo nije ni označitelj ni označeno, nego ispisivanje bića.<sup>72</sup>

Iako je u Nancyjevu projektu tjelesne ontologije riječ o »dekonstrukciji kršćanstva«, pa i jednoj sasvim novoj »biblijskoj hermeneutici« (napose kad je riječ o interpretiranju središnjih evanđeoskih toposa poput inkarnacije ili »posljednje večere«), njegova reinterpretacija hilemorfičke tradicije i kartezijanskog dualizma (za razliku od huserlijanske i posthuserlijanske fenomenologije, pa i raznih *mind-body* materijalističkih teorija, poput bihevizma, funkcionalizma i eliminativizam) zasigurno je izazovna i poticajna za jednu teološko-biblijsku hermeneutiku tijela – koju sam pokušao razviti u radu *The Mystery of Body: Nancy's Corpus and the Christian Body*. Ovdje ću tek ponoviti najvažnije: tijelo je otajstvo koje se očituje »radom sâmog tijela«, svojevrsnom kenotičkom *ekstenzijom*, koja svoj *telos* ima u tijelu Raspetoga i Uskrsloga. U tom smislu možemo ustvrditi da tijelo Raspetoga i Uskrsloga uistinu nije ni označitelj ni označeno, nego svojevrsno »ispisivanje« – otkrivanje otajstva.<sup>73</sup> Da bismo pokušali »razumjeti« takvo tjelesno »ispisivanje«, potrebna nam je *tjelesna hermeneutika*. To znači »interpretiranje« tijelom.

---

*nology of the Body*, Haag, 1975., 11 J. Bronemark smatra da je Henry, kolikogod kritičan prema E. Husserlu, zapravo vrlo blizu Husserlovu razlikovanju *Leib* i *Körper* i Merleau-Pontyjevu *chair* i *corps* (tijelo i püt). Usp. Joanna BORNEMARK, *The Erotic as Limit-Experience: A Sexual Fantasy*, u: Joanna BORNEMARK – Cavalcante SCHUBACK (ur.), *Phenomenology of Eros*, Huddinge, 2012., 247–266, ovdje 254.

<sup>69</sup> Usp. Jean-Luc NANCY, *Corpus*, Paris, 2008., 136–144.

<sup>70</sup> *Isto*, 131.

<sup>71</sup> Usp. *Isto*, 51, 53.

<sup>72</sup> Usp. *Isto*, 19, 25.

<sup>73</sup> Usp. Krešimir ŠIMIĆ, *The Mystery of Body: Nancy's Corpus and the Christian Body*, u: *Horizons*, 47 (2020.) 1, 24–45.

### 3. Tjelesna hermeneutika

Dopustimo li evanđelju da u nama djeluje metanojski (mijenja naše razmišljanje, da nas »uvuč« u svoj svijet) tako da neki uvriježeni pojmovi mogu rekontekstualizacijom poprimiti sasvim nova značenja, kao što su, uostalom, nova značenja u evanđelju poprimili bremeniti pojmovi poput *logosa*, možemo ustvrditi sljedeće: tijelo (Raspetoga i Uskrsloga) *jest* diskurs. Ali – ne u smislu komunikacijskog čina kojim se aktualizira simbolička (poetska) funkcija, sposobnost upućivanja na svijet izvan sâma sebe, vlastite konfiguracije iskaza (strukture), već u smislu da je tijelo Raspetoga i Uskrsloga tjelesno »fiksiranje« Očeva govora, komunija adresata. U tijelu-diksursu govor (JHWH-a) aktualizira se inkarnacijski – on postaje svrnost.

Inkarnacijska logika govora JHWH-a vidljiva je u proročkom diksursu, koji Ricœuru služi kao polazna točka pri ocrtavanju hermeneutike otkrivenja.<sup>74</sup> Naime, Izaija, Jeremija, Hošea »utjelovljuju« riječ JHWH-a (Izajijina djeca, što ih je rodila njegova supruga proročica, »znamenje su od Jahve nad Vojskama što prebiva na Gori sionskoj«, Iz 8,18; Jeremija pak kao znamenje »ne uzima sebi žene«, Jr 16,1–4; Hošei JHWH kazuje da »ljubi ženu koja drugog ljubi i čini preljub, kao što Jahve ljubi djecu Izraelovu dok se oni k drugim bogovima okreću«, Hoš, 3,1), konačno *Poslanica Hebrejima* donosi sljedeće: »Više puta i na više načina Bog nekoć govoraše ocima po prorocima; konačno, u ove dane, progovori nama u Sinu« (1,1–2). Dakle, JHWH ne govori *po* Sinu, već *u* (ἐν) Sinu – tijelu: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Iv 1,14). U toj tvrdnji je *differentia specifica* evanđelja, i to ne samo u odnosu na antičku i semitsku misao nego i u odnosu na moderno razlikovanje fenomenalnoga i noumenalnoga, pa i na razlikovanje diskurzivnog smisla i značenja.

U inkarnacijskom aktualiziranju govora JHWH-a manifestira se perihoretički govorni čin: potpuno međuprožimanje govornika (Oca), poruke (Sina) i adresata (ljudskih bića koja vlastitim tijelom prihvaćaju priopćeno); riječ i stvarnosti. Komunikacija se, dakle, ostvaruje perihoretički. U tom smislu tijelo-diksurs ne upućuje na svijet izvan sebe sâma, već »poziva« u sebe, otvara sebe da bi se »ušlo« u nj, da bi se bilo »jedno tijelo« – Tijelo (otajstveno tijelo Kristovo). Dakle, kao što, prema Freiu, narativ sâm prikazuje stvarnost narativno, tako, možemo reći, tijelo-diksurs ne referira na nešto izvan sebe sâmog. Tijelo (Raspetoga i Uskrsloga), odnosno Tijelo (otajstveno tijelo Kristovo) *jest* stvarnost sâma koja se prikazuje tjelesno. Stoga i »smisao« tijelo-diksursa,

<sup>74</sup> Usp. Paul RICEUR, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, 73–118.

Tijela, ne određuju diksurzivni modusi (žanrovi), već sakramenti – tjelesni generatori smisla.

Biblijski izraz ἐγένετο (Iv 1,14) – treće lice jednine indikativa aorista od γίνομαι (postati) – implicira dokidanje napetosti između *logosa* i *sarxa* (tijelo, püt).<sup>75</sup> Također, tvrdnja da je tijelo (Raspetoga i Uskrsloga) diskurs dokida i napetost između diskursa tekstovne konfiguracije) i izvantekstovne stvrnosti. Ipak, tvrdnja da je tijelo (Raspetoga i Uskrsloga) diskurs ne dokida napetost kao takvu, već uspostavlja novu napetost: tijelo Raspetoga i Uskrsloga, tijelo »Drugog Adama« – tijelo *homme fallible* (P. Ricœur), tijelo »Prvog Adama«.<sup>76</sup> To onda znači da namjesto metafore kao strategije diksursa – koji, čuvajući i razvijajući kreativnu sposobnost jezika, čuva i razvija heurističku moć što je razvija fikcija<sup>77</sup> – dolazi sasvim nova vrsta »prijenosa« (*epifora*), pa čak možemo reći i svojevrsno kretanje kroz suprotnosti (*diafora*) – što je isticao Stanley Hopper i teopetičari, odnosno do prave »kategorijalne pogreške«.<sup>78</sup> Riječ je o »prijenosu« novog, uskrslog tijela (tijela u kojem je, da se izrazim plesnerovski, rub postao granica – *limit*, mjesto svojevrsnog bivanja istodobno izvan sebe i u sebi) na staro, propadljivo tijelo (tijelo koje je rub, ono što odjeljuje i zatvara) – i to tako da staro postaje novo, da se događa *transupstancijacija*. Samo takva mogućnost odgovara Bogu ukoliko je Bog; stvaranju ukoliko je *creatio ex nihilo*; slobodi ukoliko je sloboda; novoj logici ukoliko je nova, euharistijska logika, logika ljubavi. Konačno, naznačeno odgovara istinskom izlaženju iz »samoće«, izlasku *ega* iz sebe sâma k Drugome/drugome, i to tako da dvoje postaje »jedno tijelo« »čudesnom razmjenom« (*admirabile commercium*), pri čemu novi identitet ne dokida razliku.

<sup>75</sup> M. Heidegger, tumačeći *Prvu poslanicu Solunjanima*, ističe da »postalost« (ἐγένεθῆ) nije bilo kakav događaj u životu, već se neprestano su-iskušava i to tako da je njegov sadašnji bitak njegova postalost. Čini mi se da bi »postalost« iz Prologa Ivanova evanđelja, dakako uz nužnu opreznost, trebalo na neki način također razumjeti i u smislu »historijskog« kako ga tumači Heidegger. Usp. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologija religioznog života*, Zagreb, 2004., 78.

<sup>76</sup> Analizirajući Pavlovu fenomenologiju krivnje ocrtanu u *Poslanici Rimljanima* (7. poglavlje), P. Ricœur ističe da iako »palo«, tijelo *homme fallible*, odnosno »Prvog Adama«, prema Pavlu, nije »primordijalno proketo«. Tijelo, u sedmom poglavlju *Poslanice Rimljanima*, označava sebstvo otuđeno od sâmoga sebe. Usp. Paul RICEUR, *The Symbolism of Evil*, Boston, 1969., 142, 333.

<sup>77</sup> Usp. Paul RICEUR, *Živa metafora*, 8.

<sup>78</sup> Usp. Krešimir ŠIMIĆ, Teopoetika: genealogija i perspektiva, u: *Diacovensia*, 28 (2020.) 2, 247–270. U metafori se događa, prema Aristotelu, prijenos ili od roda na vrstu, ili od vrste na rod, ili od vrste na vrstu ili prema analogiji (*Poetika* 1457 b 8–10) – što je kategorijalna pogreška jer metafora »upada« u red već uspostavljen rodovima i vrstama, u već uspostavljena pravila odnosa (subordinacija, koordinacija, proporcionalnost ili jednakost). Usp. Paul RICEUR, *Živa metafora*, 26–28.

## Zaključak

Zadatak je biblijske hermeneutike ne samo pisani tekst vratiti diksursu nego uputiti u Tijelo, koje nije puka interpretativna zajednica, već događanje »novog stvaranja«. U tom smislu njezina je funkcija kerigmatska, ona je poput Ivana Krstitelja, koji upućuje na Onoga koji je bio prije njega (usp. Iv 1,30), ona tendira tjelesnoj hermeneutici. Ukoliko diskurs ostavimo samo u području jezičnog događanja, i nadalje ne izlazimo iz svojevrzne »zatvorenosti«. Nije dovoljno – što je pokušao Ricoeur svojom (biblijskom) hermeneutikom – isticanjem poetske funkcije dokinuti strukturalističko i postrukturalističko »zatvaranje« teksta. Potrebno je »erotičko« spoznavanje/interpretiranje, spoznavanje/interpretiranje tijelom, na što jednim dijelom upućuje glagol  $\gamma\tau\iota$  – *spoznati* (»Čovjek *pozn*a svoju ženu Evu, a ona začne i rodi Kajina«, Post 4,1). Pri potonjem (erotičkom spoznavanju/interpretiranju) nije, dakle, riječ o platonizmu ni o ničeanskom estetičkom odnošenju (prenošenju onog tjelesnog u jezik), niti o egzistencijalnom spoznavanju (Martin Heidegger, Karl Jaspers, Rudolf Bultmann), već o postajanju »jednim tijelom« s tijelom Raspetoga i Uskrsloga. To se ne događa samo slušanjem ili čitanjem, interpretiranjem, nego blagovanjem Tijela (euharistijskim činom) i *vjerom*. Okosnica tjelesne hermeneutike nije puka igra »smrti« i »uskrsnuća« autora, već istinska liturgija života: muka, smrt i uskrsnuće.

## Summary

### FROM RICOEUR'S BIBLICAL HERMENEUTICS TO HERMENEUTICS OF THE BODY

Krešimir ŠIMIĆ

Faculty of Humanities and Social Sciences  
J. J. Strossmayer University of Osijek  
L. Jägera 9, HR – 31 000 Osijek  
ksimic@ffos.hr

*With his phenomenological hermeneutics, Paul Ricoeur had an important influence on Biblical exegesis. The article therefore, first, analyses his study, Biblical Hermeneutics (1975), which exemplify the main points of Ricoeur's hermeneutics and its application on Biblical texts. Although it is generally considered that this kind of hermeneutics is an important corrective to so-called structuralist ideology for which the autonomy of a text presupposes a complete termination of the referential dimension of language, the article points out that phenomenological hermeneutics is not sufficient and that it*

*ignores the incarnational logic. Consequently, it suggests that Biblical hermeneutics needs to not only return the written text to discourse but also to point towards the Body, which is not a mere interpretative community, but an event of the »new creation«. By being in the Body, a new hermeneutics of the body is being »born«.*

**Keywords:** *Paul Ricæur, text, discourse, hermeneutics, body.*