

Biblijski tekst i *metánoia*

Jadranka Brnčić*

Sažetak

U ovom članku autorica hermeneutiku (biblijskoga) teksta francuskog filozofa Paula Ricœura (1913–2005) stavlja u odnos s teorijom mogućih svjetova te je vidi kao preobrazavalačku hermeneutiku srodnu iskustvu obraćenja. Nadalje, povezuje je s lectio divina te zaključuje da, zahvaljujući takvoj hermeneutici, ponovno možemo, onkraj »pustinja kritike«, biti pozvani te postati integrirano sebstvo, kadro odgovorno stvarati vlastitu i zajedničku povijest.

Ključne riječi: hermeneutika biblijskoga teksta, Paul Ricœur, mogući svjetovi, »višak smisla«, metánoia, lectio divina, preobrazavalačka hermeneutika

Uvod

Za francuskog filozofa Paula Ricœura (1913–2005) biblijska vjera ne može biti odvojena od procesa interpretacije koji je diže do razine jezika. Hermeneutički lik Ricœur temelji na tradicionalnoj trijadi: predrazumijevanje–objašnjenje–razumijevanje i gradi ga na napetosti između objašnjenja i razumijevanja, tj. na napetosti između hermeneutike sumnje i hermeneutike obnavljanja smisla, no otvara ga prema horizontu mogućeg svijeta. Smisao se »puni« ponovnim otkrivanjem simboličkoga jezika koji predrazumijevanje opskrbljuje »viškom smisla«. Ovaj »višak smisla« — u dinamici »hvatanja« jezika u njegovu pojavljivanju — »svijet teksta« čini ne samo nastanjivim za čitatelja nego mu se obraća u svojevrsnom dijalogu koji ih oboje, i tekst i čitatelja, obogaćuje novim mogućnostima razumijevanja i samorazumijevanja. Ovo obraćanje izaziva obraćenje, tj. otvara mogućnost čitateljeve preobrazbe: čitatelj postaje kadrim ne samo razumjeti nego i prepoznati se pred tekstom. Onkraj »pustinja kritike«, dakle prema Ricœuru, možemo ponovno biti pozvani te postati integrirano sebstvo kadro odgovorno stvarati vlastitu i zajedničku povijest.

* Dr. sc. Jadranka Brnčić, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. Adresa: Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb, Hrvatska. E-pošta: jbrncic@ffzg.hr

1. *Mogući svjetovi*

Budući da svijet ne razumijevamo izravno, već kroz tekst, u tekstu tražimo njegovu moć da se projicira izvan sebe, tvoreći svijet koji će istinski biti »stvar« na koju se referira. Tekst nam predlaže mogući način postojanja. Na čitatelju je da taj svijet nastani, nalazeći unutar njega situacije koje objašnjavaju njegovu vlastitu situaciju. Kroz poetski tekst, kakav je i biblijski, otvaraju se nove mogućnosti bitka–u–svijetu unutar svakodnevnne realnosti. Fikcija i poezija ne dosežu bivanje kroz modalitet davanja nego kroz modalitet mogućnosti. Na taj način i sama svakodnevna stvarnost može biti preobražena posredstvom onoga što Paul Ricœur naziva imaginativnim varijacijama, kojima književno djelo intervenira u realnost.¹

Pojam »svijet« složen je: njega obitavamo i u njemu djelujemo. Kada govorimo o pojavama stvarnoga svijeta, onda riječ obično obilježava nešto što postoji kao pojava izvan nje same. Zato se kaže da riječ upućuje na objekt koji izdvaja i označuje ili da se referira na nešto što postoji neovisno. Tako i svaka priča iz stvarnog života upućuje na ono što se na taj način već bilo dogodilo u određenom vremenu i prostoru. Moglo bi se reći da tekstovi pripovijedaju o nečem što je već bilo prije njih, neprestano upućujući na događaje koji su se već bili zbili u stvarnom svijetu. Njihova »supstancija sadržaja«, kako kaže Gajo Peleš,² upravo su ovi događaji iz stvarnog svijeta. Stvarna priča mora imati svoj okvir u kojem je predstavljen dio stvarnog svijeta — ovaj dio mikrokozmosa ustrojen je približno kao i u izmišljenih priča. Razlika je u tome što se u stvarnoj priči pokazuje pripovjedni svijet kao fragment veće cjeline, pa su stoga njegove granice teže određive. Svijet teksta je u tom slučaju »osvijetljeni« dio veće cjeline ili fragment stvarnog svijeta. Samu kategoriju »svijet« valjalo bi razumjeti kao više ili manje razgraničen okvir koji se razaznaje time što unutar njega postoji niz elemenata u međusobnoj vezi. Stvarna priča proizlazi iz težnje da se sagledaju odnosi i mijene u stvarnom svijetu. On sam za sebe nema nikakva značenja ukoliko mu se ona ne određuju, a pričanje je jedan od načina konstituiranja »slike svijeta«. »Svijet« je pak određen sklop pojedinačnosti i njihovih odnosa, što čini i svijet stvarnih priča, koje stoga služe tomu da se orijentiramo u vremenu i prostoru.

No mi se ne zadovoljavamo samo time da određujemo svijet u kojem jesmo, nego imamo potrebu fingirati, pretpostavljati, zamišljati različita stanja, situacije i događaje kako bismo kušali odgonetati svu složenost situacija u kojima živimo. U fiktionalnome tekstu sve je moguće: on ne upućuje na nešto što se već dogodilo, nego se njime gradi potpuno nov pretpostavljen ili moguć svijet koji nastaje u sudnosu postojećih i nepostojećih pojedinačnosti. Kad se kaže »mogući svijet«, onda se isključuje ono što je već bilo, a uzima ono što još kao takvo nije bilo, ali je moglo ili bi moglo biti.³ Mogući svijet dakle nije oponašanje stvarnog svijeta, već

1 Usp. Ricœur, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis, 1995, 43.

2 Peleš, Gajo, *Tumačenje romana*, Zagreb, 1999, 168.

3 U književnoj teoriji, tj. teoriji mogućih svjetova, koriste se koncepti Leibnizove modalne logike mogućih svjetova, te ih se primjenjuje na svjetove što ih kreiraju fiktionalni tekstovi. Ipak, književni

jedna od potencijalnih varijanti kako bi nešto moglo biti. Za razliku od priča iz stvarnosti, fiktivna se priča ne oslanja izravno na zbiljski svijet kao na svoju »supstanciju sadržaja«, nego građu crpi iz različitih izvora te je oblikuje u stvarno nepostojeći, pretpostavljen svijet. Takav hipotetički svijet ne »odražava« neko stanje kakvo je bilo u stvarnom svijetu, nego je konstruiran sklop proizveden spisateljskim činom. Forma sadržaja u fikcionalnoj prozi tako je ustroj koji ne oponaša ili prikazuje nešto što je na takav način opstojalo, nego je uvijek više ili manje izmišljena konstrukcija svijeta koja otkriva ljudske mogućnosti. Fikcionalan tekst ne može imaginirati nešto što nije moguće, a jedino što nije moguće je ono što je stvarno. Ricœur insistira na tome da govoriti o mogućnostima znači referirati se na integralan aspekt bivanja, ne samo na ono što jest nego dakle i na ono što bi moglo biti ili što još nije.

Kada govori o svijetu, Ricœur podrazumijeva »zbir referenci otvorenih svakom vrstom teksta, deskriptivnog ili poetskog, koji smo pročitali, razumjeli i voljeli. A razumjeti tekst znači umetnuti u našu situaciju sva ona značenja koja naš *Umwelt* (okruženje) pretvaraju u *Welt* (svijet)«. ⁴ Upravo je ovo proširenje našega horizonta egzistencije ono što omogućava da govorimo o referenciji otvorenoj tekstem ili o svijetu otvorenom posredstvom referencijalnih mogućnosti teksta. U razgovoru s Philipom Friedom Ricœur kaže nešto slično: »Kada govorim o svijetu, govorim o horizontu mogućnosti koje konstituiraju određenu sredinu za ljude, sredinu u kojoj možemo obitavati«. ⁵ Dakle mi smo oni koji obitavamo svijet, ili drugim riječima: svijet je ono u čemu mi obitavamo, on je mogućnost obitavanja i razmjenjivanja iskustva.

A u pojmu svijeta postoji i pojam horizonta, tj. nečega što uzmiče kada mu se približavamo i što, stoga, ima neiscrpnu moć. Okrećući se od jednoobraznih reprezentacija u kojima se značenje ograničava na doslovan, pragmatičan sadržaj, imaginacija nam otkriva horizont smisla istodobno bliska i daleka, prisutna i odsutna, imanentna i transcendentna. U svakom iskustvu postoji, osim prisutnoga, i nešto što je potencijalno. I sve potencijalnosti svih naših iskustava konstituiraju svijet. ⁶

svijet specifičan je tip mogućega svijeta: fikcionalni tekstovi imaju vlastiti sustav modaliteta sastavljen od aktualnih svjetova (aktualnih događaja) i mogućih svjetova (mogućih događaja). Stoga je autonomija fikcionalnoga svijeta nalik autonomiji aktualnoga svijeta. Književni teoretičari poput Marie-Laure Ryan (*Possible Worlds, Artificial Intelligence and Narrative Theory*, 1991), Lubomira Doležela (*Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*, 1998) i Gaje Peleša (*Tumačenje romana*, 1999) koristili su teoriju mogućih svjetova kako bi govorili o fikcionalnoj istini, prirodni fikcionalnosti i odnosu između fikcionalnih i stvarnih svjetova. Jednako tako ova teorija omogućuje artikuliraniji govor o taksonomijama fikcionalnih mogućnosti i o naratologiji koja razlikuje moguće i stvarne svjetove ponajprije na razni sadržaja.

4 *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, ur. Mario Valdès, Toronto–Buffalo, 1991, 449.

5 Intervju s Ricœurrom: Fried, Philipe, »Poetry and Possibility: An Interview with Paul Ricœur«, *Manhattan Review*, br. 2, New York, 1982.

6 Valdès, Mario, »Introduction: Paul Ricœur's Post Structural Hermeneutics«, u: *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, ur. Mario Valdès, Toronto–Buffalo, 1991, 453.

Stoga ne čudi da je u proširivanju naših horizonata posredstvom mogućih svjetova imaginacije moguće vidjeti autentičan put naše preobrazbe: mogućnost otkrivanja smisla svakog očekivanja te osvajanja punine vlastita bića.

2. »Višak smisla«

No kako razumjeti što je ljudski moguće? A onda, koji to točno jezik izražava ono što bi moglo biti? Oblikovanje mogućnosti volje može se definirati kao »moć odlučivanja« koja proizlazi iz »moći pokretanja«, tj. sposobnosti da se iz odluke krene k njezinoj realizaciji. Ali ovo kretanje nije temporalno niti linearno: odlučivanje je proces tijekom kojega se pretpostavlja i uspoređuje nekoliko mogućnosti djelovanja prije nego što se donese odluka, tj. odabere jedna mogućnost. Ego, kao ishodište volje, sustav je tenzija koji se organizira u funkciji općih psiholoških zakonitosti. No da bi ga se shvatilo kao konkretan subjekt, tj. integralan *cogito*, nužno je poći obilaznicom: razumijevanjem ljudskoga bića posredstvom simbola, mitova, metafora i tekstova kojima se subjekt »samorazumije«.

Jezična aktivnost simbola i tekstova posvjedočuje smisao ljudskoga postojanja; oni su izrazi ljudske želje za bivanjem, strasti za postojanjem što je ujedno posreduju. Za tradicionalne hermeneutičare jezik je nešto što se referira na ono što se smatra istinom. Drugi tipovi jezika obično se smatraju imaginarnima, u smislu nestvarnima. No za Ricœura oni se referiraju na onoga *tko* nešto smatra istinitim, interpretirajući ono što mu se otkriva kao istinito. On stoga ne oklijeva govoriti o »metaforičkoj istini«. Legitimnost koncepta metaforičke istine nalazi u činjenici da metafora ono što »nije kao« zadržava unutar »jest kao«, tj. u činjenici da je metafora upravo građena na napetosti između onoga što jest, a što bi moglo ne biti. Ricœur je kritizirao naivnu ontologiju koja isključuje ono »što nije« iz onoga »što jest«, no jednako je tako kritizirao i interpretaciju koja, pod pritiskom kritike onoga »što nije«, reducira »što jest« na »kao što«. Zaključio je da u metaforičku ontološku vehemenciju onoga »što jest« interpretacija mora uključiti i ono »što nije«. ⁷

Kao što kaže Aristotel, »biće može biti izraženo na više načina«. Ricœur tvrdi da poetski, kreativan jezik najbolje izražava višak bića, bolje nego što to čini tzv. aktualnost. Poetski jezik odgovara na »višak bivanja« »viškom smisla«. A među različitim oblicima poetskoga jezika Ricœur najviše uvažava metaforu i priču: metafora nudi drukčiji način viđenja svijeta, a priče pružaju drukčiji način viđenja ljudskoga bića u svijetu. Metafore i priče stoga su najviši jezični oblici »strasti za mogućim«, tj. one su jezik nade. »Različita značenja 'strasti za mogućim' konvergiraju k pojmu narativne nade« kaže Vanhoozer. ⁸ A čovjek se može nadati upravo zahvaljujući višeznačju mogućnosti.

⁷ Usp. Ricœur, Paul, *La Métaphore vive*, Paris, 1975, 313. 321; u hrvatskome prijevodu: *Živa metafora*, prev. Nada Vajs, Zagreb, 1981, 308–319.

⁸ Vanhoozer, J. Kevin, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur*, Cambridge, 1990, 8–9.

Razlikovanje realnog i imaginarnog simptom je dublje antinomije između metafizičkoga bitka i ne-bitka. Za Ricœura upravo poetski jezik transcendiraju ovu dihotomiju: kao alternativu Platonovu shvaćanju *mímēsis* kao kopije suprotstavlja Aristotelovo shvaćanje *mímēsis* kao »kreativnog oponašanja«. Dok slike reproduciraju već dane stvarnosti, fikcija »oponaša« tako da rekreira stvarnost na višoj razini. Problem tradicionalne metafizike je u tome što je sliku uzela za paradigmu imaginacije. Ricœur pak kao paradigmu kreativne imaginacije uzima fikciju. Za fikciju ne postoji original koji bi trebalo kopirati, te se ona referira na realnost na produktivan način. Postavlja se pitanje: postoji li stvarnost tamo negdje, čekajući da je otkrijemo, ili je mi stvaramo? Ricœur tvrdi da fikcija mijenja stvarnost u smislu da je istodobno izmišlja i otkriva. Vraćajući riječi »invencija« dvostruko značenje: otkrivanja i kreiranja, Ricœur zapravo nastoji rehabilitirati koncept imaginacije kao svojevrsne tehnike mogućega.

Povezivanje invencije i otkrivanja ne utječe samo na književnu teoriju i historiografiju nego ima posljedice i po teologiju. Filozof se razlikuje od teologa utoliko što opisuje načelnu (ili formalnu) mogućnost autentične egzistencije u slobodi, dok teolog naviješta realizaciju ove mogućnosti. Kršćanstvo kao posredovanje između svojevrsnoga idealizma i realizma, koji ne moraju biti suprotstavljeni, u interpretaciji biblijskih tekstova utemeljeno je dakle na kreativnoj imaginaciji koja omogućuje »strast za mogućim«, a preže ostvariti i nemoguće. »Strast za mogućim« u evanđeoskim tekstovima, preciznije u priči o Isusovoj muci, pasija je mogućeg, pasija koja ne uključuje samo želju za bivanjem nego i napor ove želje koji se izražava u pristajanju na patnju. Pristajanje na patnju pristajanje je na želju za puninom bivanja, koja izaziva trpljenje zbog svega što joj se opire u tijelu, svakodnevi, u nanesenu i počinjenu zlu, kako bi se »novi život« mogao dogoditi u nadi, tj. u »slobodi u svjetlu nade«: u budućnosti na koju je nada stavila svoj pečat obećanja.

Način na koji Pismo čitatelja stavlja u odnos s Božjom svetošću paradoksalan je: »Sasvim drugi«, kako Ricœur zove Božju drugost, očituje se preko doslovnoga smisla teksta u figurativnom, do kojega se dolazi interpretacijom, što znači da se transcendentno očituje kroz imanentno. Odatle »višak smisla« za čitatelja, odatle nadahnuće istoga drugim, ljudskoga božanskim, tj. sposobnost Svetoga pisma da znači više od značenja koje se izravno može iščitati iz teksta. Biblijskim tekstovima ne valja pristupati kao pukim deskriptivnim tekstovima koji predočavaju empirijska i provjeriva iskustva, nego kao tekstovima s »transempirijskim perspektivama«, što Ricœur zove »biblijskom poetikom«, a što pak treba shvatiti u najširem smislu te riječi: kao unutarnji rad biblijskoga teksta koji omogućuje umijeće uzdizanja ponad puke deskriptivne referencije prirodnih i povijesnih činjenica te otvaranje metafizičkoj dimenziji ljudske egzistencije. Ovakav »poetički« pristup biblijskome tekstu ne proširuje naše empirijske spoznaje, nego ustanovljuje univerzum smisla kojim sama ljudska egzistencija zadobiva novi smisao. Upravo je ovaj »višak smisla« — koji u biblijskom tekstu dokida referenciju prvoga reda — biblijska objava.

3. »Metánoia« pred biblijskim tekstom

Tumačiti tekst znači zamisliti mogući svijet ili moguće svjetove koje tekst otvara, znači »kretati se« u njemu poput glazbenika među partiturama. Svijet teksta nije »skriven iza« teksta, nego otvoren njime i pred njim. Interpretacija se dakle događa u otvorenom prostoru »pred tekstom« i koristi sposobnost čitatelja koji se tekstu otvara: sposobnost da uđe u poetski rad teksta kroz koji mu tekst nudi svoj svijet, da dopusti da taj svijet djeluje na njegov vlastiti te ga mijenja, samoga čitatelja potičući da drukčije nego dotad misli, osjeća i djeluje.

Poetska slika nije predočavanje odsutne ili nerealne stvari koja bi bila negdje drugdje — slike osjetilnog porijekla služe jedino kao prijenosno sredstvo i građa verbalne moći, dok je njihova prava dimenzija onirička i kozmička. Kao što kaže Gaston Bachelard: poetska slika »postaje novim bićem našega jezika, ona nas izražava preobrazujući nas u ono što izražava.«⁹ Simbol je ta slika–riječ koja se nastanjuje u slici–predodžbi. Psalam kaže: »Nebesa pričaju o slavi Božjoj«, ali nebеса ne govore. Ona ne govore preko proroka, nego uz pomoć himana i u liturgiji — uvijek je potrebna riječ da bi se preuzeo svijet i da bi on postao hijerofanijom, i to riječ kakva se objavljuje upravo u Pismu.¹⁰ Pjesnik nam dakle pokazuje rađanje riječi kakvo izmiče u zagonetkama kozmosa i psihe. Pjesnikova snaga jest u tome da pokaže simbol u trenutku kad »pjesništvo stavlja jezik u stanje pojavljivanja.«¹¹ Obred i mit ga učvršćuju u hijeratskoj stalnosti, a san ponovno uvodi u labirint želje. Stoga — upravo da bi se kroz riječ došlo do oniričkog i kozmičkog, tj. do »mjestu pojavljivanja jezika« –biblijske tekstove valja uvijek iznova čitati.

Čitanje Biblije paradigmatički je primjer prisutan već u samoj Bibliji: proroci i mudraci (Daniel, Jeremija, evanđelisti itd.) neprestance su se stajali u osluh »jezika u stanju pojavljivanja«, tj. opetovano su čitali tekstove Izlaska ne bi li bolje razumjeli vlastitu situaciju i pisali o potrebama trenutka, istodobno obnavljajući i razumijevanje temeljnih, konstitutivnih događaja Izlaska. Beauchamp kaže: »Biblijski tekstovi govore jedan drugom — zato i mogu govoriti nama«. Poetička moć jezika i interakcije između teksta i čitatelja može se povezati s religijskim iskustvom: postoji suptilna dijalektika između poezije i religijskog iskustva, jednako kao što postoji i između hermeneutike i kršćanske vjere. Čitanje biblijskih tekstova ima učinak na religijsko iskustvo, a ono na opće ljudsko iskustvo. Dakle čitanje biblijskoga teksta već je po sebi *metánoia*:¹² biblijski tekst poziva na vraćanje po-

9 Bachelard, Gaston, *La Poétique de l'espace*, Paris, 1957, 7.

10 Kada govori o uzajamnoj vezi Pisma i Riječi u Bibliji, Paul Beauchamp kaže da njihovu interpretaciju valja tretirati kao »ljudsku avanturu«, tj. kao imaginativnu djelatnost kakva je na djelu u čitanju ma kojega poetskog teksta. »Na taj način biti izložen književnosti općenito jamči Bibliji najpotpuniju recepciju. Bez dostojanstva pisma ne bi bilo ni Svetog pisma«. Beauchamp, Paul, *L'Un et l'autre Testament*, Paris, 1977, 97.

11 Usp. Bachelard, Gaston, *La Poétique de l'espace*, 10.

12 Riječ *metánoia*, metanoja, dolazi iz grčkoga glagola *metanoeo*, što znači: okrenuti se, a onda i promijeniti svoj stav, prevrednovati vlastita uvjerenja. U prijevodima Novoga zavjeta grčki glagol često

etskim, imaginativnim moćima položenima u njega, kadrima preobražavati čitatelja.

Primjeri obraćenja na temelju čitanja Biblije protežu se kroz cijelu povijest kršćanstva: od Augustina, preko Terezije Avilske, Ignacija Lojolskog sve do Paula Claudela, Simone Weil, Raïse Maritain i Edith Stein, da nabrojim tek najpoznatije iz genealogije čitanja. Njihova svjedočanstva daju hermeneutici podlogu za analizu djelovanja biblijske misli. Naime obraćenja o kojima svjedoče otvaraju čitav niz mogućih interpretacija iskustva obraćenja: od egzistencijalnoga preko intelektualnoga do mističkoga. Biblijski tekst čitateljima otvara nove mogućnosti čitanja vlastite stvarnosti te tako utječe na njihove životne odluke. U tome osobitu ulogu ima povezivanje dviju priča — Isusove i priče čitateljeva života. Duhovno iskustvo suobličenja Isusu, o kojem svjedoče čitatelji koji prepoznaju uzajamno djelovanje ovih dviju priča, često je krajnji primjer učinka čitanja. Ricœurova izjava koju je preuzeo od Kanta (*Kritika moći suđenja*), »simbol daje misliti«, može značiti i to da čitanje biblijskih tekstova otvara i našu inteligenciju za nove tipove promišljanja: ono primjerice može omogućiti otkrivanje eshatološke perspektive poruke u interpretaciji »problema zla«, perspektive u kojoj se dolazi do fundamentalne »dobrete« stvaranja, do onoga što Ricœur, već je rečeno, zove logikom »unatoč tomu što«. Čitanje nadalje može biti i onaj neuhvatljiv trenutak kada se glas Riječi (*Logos/Verbum*) probije kroz tišinu ljudske riječi. To je iskustvo koje dovodi do rascijepa u osobnoj povijesti čitatelja, otvarajući u njemu najdublje »čežnje duše za Bogom«, kako bi rekao Augustin, da bi onda on potonuo u tišinu »unutarnjeg svetišta«, kako Terezija Avilska zove to iskustvo — tamo gdje se prepoznaje ono što je »srce« znalo od početka, mjesto, po Augustinu, *intimior intimo meo*, »intimnije mi od mene samog«.

A do onoga što je »srce znalo od početka« dolazi se vjerom, pri čemu je, prema Ricœur, ne treba shvaćati u usko religijskom smislu, nego kao povjerenje iskazano dosegu imaginacije u mogućem svijetu »novoga stvorenja«. Time se ponovno vraćamo u hermeneutički krug — vjerovati da bi se razumjelo i razumjeti da bi se vjerovalo — u kojemu Ricœur naglašava tri releja između hermeneutike i vjere.

Prvo: autentična se vjera pojavljuje u kružnom kretanju kroz trajnu hermeneutiku sumnje koja vjerniku nudi sredstva za uklanjanje idola vjerovanja, naivno nesvjesna svojih početaka u određenim sustavnim (ekonomskim, filozofskim ili psihodinamičkim) iskrivljenjima. No »ukloniti idole znači istodobno simbolima dati da govore«, kaže Ricœur. U napetostima između ikonoklazma i vjerovanja u činu vjere, odnosno između »potuđivanja« i »prisvajanja« u interpretaciji teksta,¹³

biva preveden kao »pokajati se« (usp. Mk 1, 15), pri čemu je pokajanje lišeno moralne dimenzije kakva mu je kasnije u tumačenju bivala nametnutom. No, glagol, zapravo, znači: okrenuti se od jednog stava u drugi, drukčiji, često suprotan onome prvotnome, te radikalnu promjenu u ponašanju i djelovanju koja iz toga »okretanja« proizlazi.

13 Pojmovi »potuđivanje« (*Verfremdung*) i »prisvajanje« (*Aneignung*) su Gadamerovi (*Wahrheit und Methode*, 1960; *Istina i metoda*, prev. Slobodan Novak, Sarajevo, 1978), a odnose se na dijalektiku interpretacije teksta, oslobodene i autorove intencije i čitateljevih očekivanja. »Potuđivanje«, tj. di-

pretpostavke onoga koji ih tumači produktivno su izazvane. Oba propitana modusa, i onaj kritike i onaj vjere, bivaju dotaknuti uzajamnim dijalektičkim odnosom. Vjera ne može ostati netaknutom nakon ovog sučeljavanja, ali ne može to ni kritička koncepcija stvarnosti. Upravo tako obremljena vjera potiče, kako veli Ricœur, »strast za mogućim«.

Drugo: metaforička imaginacija saveznica je za razumijevanje i artikulaciju vjere. U svojoj biti vjera proizlazi iz nade kojoj imaginacija daje maha. Prostor vjere je zapravo prostor imaginacije. Pozivajući se na Kanta, Ricœur tvrdi da je moć produktivne imaginacije u shematiziranju novoga odnosa između datosti iskustva i figura imaginacije, iako obje datosti razumijevanja, čini se, prvotno nisu bile u vezi. Imaginacija generira nove metafore kako bi sintetizirala raspršene aspekte realnosti koje uklanjaju konvencionalne pretpostavke o prirodi stvari. Figurativan diskurs izostavlja referenciju prvoga reda na predmete i događaje kako bi oslobodio referenciju drugog reda na nedoslovan svijet novih mogućnosti. Uloga žive metafore je da stavi jedan uz drugi dva različita oblika artikulacije kako bi u jezičnu dimenziju uvela ono što je prethodno bilo skriveno u deskriptivnom diskursu. Metafora je retorički proces kojim diskurs širi moć fikcionalnih tekstova da »ponovno opišu stvarnost«. Spajanje različitih termina u metaforu oslobađa novo razumijevanje koje se ne može interpretirati odvojeno od metaforičke inovacije.

Treće: moć teksta da otvori nove mogućnosti razumijevanja svijeta nudi čitatelju širi pogled na svijet i dublju sposobnost za sebstvo. Ricœur se ne slaže s analitičkim filozofima koji negiraju istinonosnu vrijednost poetskih tekstova, također se ne slaže ni s književnim teoretičarima koji tvrde da takvi tekstovi operiraju unutar sebe, unutar privatnoga univerzuma koji se ne može povezati sa svakodnevnim iskustvom. Njegovo je stanovište da se velika većina poetskih tekstova referira na svijet. No to nije svijet dostupan pozitivizmu i esteticizmu, nego svijet refiguriran pod »tutorstvom« imaginarija mogućega. Poetski jezik doseže stvarnost — nije zatvoren jezik bez ikakve referencijalne funkcije — ali njegova moć referencije je moć da unaprijed postavi nove »ontologije« koje preusmjeravaju čitatelja u svjetlu uvijek sve veće vizije cjeline.

Shvatimo li tekst kao fiksiran događaj diskursa u pismu koje ga prenosi kao smisao, dolazimo do zaključka da u prisvajanju teksta događaj iščezava zajedno s autorovom intencijom, dok smisao ostaje fiksiran tekstem. Drugim riječima, iskaz (događaj) blijedi, a ostaje iskazano (smisao). Autorova intencija ostaje dio hermeneutičkoga luka, ali ima drugu sudbinu od tekstualnoga smisla: ovakva dinamika teksta ne hrani se toliko autorovom intencijom koliko njegovom prvotnom sviješću o nedovršenosti iskazanoga, što od čitatelja i čitateljske zajednice traži da bude refigurirano i dovršavano. Tekst zahtijeva svoje ispunjenje u čitalačkoj za-

stanciranje je učinak bića koje se distancira u odnosu na proizvođača teksta i uvjeta u kulturi pod kojima on piše, a »prisvajanje«, tj. aproprijacija ponovno približava ono što je pismo odvojilo — tekst od njegova autora — ali ga sada čini »vlasništvom« čitatelja, čime se nanovo »spasava« značenje teksta.

jednici. Semiotika, za razliku od analitičke filozofije, ističe da nijedna interpretativna zajednica ne ovjerava sporazumno sve svoje referente — upravo su oni referenti na kojima počiva njezin vrijednosni sustav najviše opterećeni sukobljenim interpretacijama. Ricœurova hermeneutička dijalektika ne izbjegava prijepor interpretacija, nego traži njihovu »produktivnu konfliktnost«. Prijepor među interpretacijama može se dakle prevladavati, te stvoriti primjenjiva metoda interpretacije koja vodi računa o svim hermeneutičkim aspektima. Kad je riječ o interpretaciji biblijskoga teksta, Ricœur nastoji očuvati »glas nesuglasja«, te tako upozoriti na ravnotežu na djelu u biblijskim tekstovima, ravnotežu između Božjega očitovanja i Njegove neimenljivosti (nemogućnosti da ga se imenuje), Božjega vodstva i ljudske odgovornosti, korporativnih događaja i individualnih sudbina; ukratko, između »racionalnosti providencijalne koncepcije svijeta« i paradoksa ljudske povijesnosti.

4. *Hermeneutički lûk i »lectio divina«*

Na tragovima židovske tradicije koja »slušanju« daje prednost pred »gledanjem« — tradicije unutar koje je apostol Pavao rekao da »vjera dolazi iz onoga što se čuje« (usp. Rim 10, 17) — i kršćanska je zajednica stoljećima »slušala« Riječ izgovorenu naglas: čitao ju je svečano i s pobožnošću svećenik ili voditelj zajednice, ritmički usklađeno s disanjem. Čitanje u tišini, pojedinačno, dugo je bilo, barem u zapadnoj, ponajprije katoličkoj tradiciji, rijetko i zanemarivano. Između ostaloga i stoga što takvo slušanje zahtijeva kritički pristup samom tekstu, kao i kritički pristup čitatelja prema samom sebi, za što nas u potpunijem smislu osposobljuje tek prelazak kroz hermeneutiku sumnje i postkritičko čitanje teksta i svijeta. Ricœurov hermeneutički pristup simbolima i simboličkim naracijama omogućuje razumijevanje pojedinačnoga čitanja biblijskoga teksta u tišini, koje svoj najautentičniji oblik nalazi u drevnoj tradiciji takva čitanja — *lectio divina*.

Lectio divina (čitanje božanskoga /teksta/) škola je molitve pustinjaških očeva koju je u trećem stoljeću usustavio Origen, a detaljno razradio u dvanaestom kartuzijanac Guigo II. Riječ je o određenom načinu čitanja Svetoga pisma koje, u vjeri i kroz molitvu i otvorenost Duhu Božjem, postaje osluškivanjem Riječi Božje, koja se iz biblijskoga teksta obraća i nama danas. Ovakvo čitanje/osluškivanje zapravo je produbljivanje razina smisla biblijskoga teksta, analogno shemi četiriju smislova iz tradicije judaizma i kršćanstva: doslovni smisao (povijesno značenje teksta), duhovan ili alegorijski smisao (kerigmatski doseg teksta), tropološki ili moralan smisao (egzistencijalno čitanje) te anagoški smisao (kontemplativan i eshatološki plan teksta). Ove četiri razine smisla supstancijalno korespondiraju metodi čitanja kakvu predlaže *lectio divina*: *lectio* — povijesno–književna razina, *meditatio* — teološka analiza temeljne poruke, *oratio* — odgovaranje na objaviteljsku poruku molitvom i životnim angažmanom te *contemplatio* — usvajanje Božjeg pogleda na ljudske stvarnosti. Drugim riječima, *lectio* (čitanje) postavlja pitanje: što tekst kaže?, *meditatio* (meditacija): što tekst znači?, *oratio* (molitva): što tekst zna-

či meni?, dok *contemplatio* (kontemplacija) više ne postavlja pitanja, nego prihvaća smisao teksta kao dar milosti.

U svojoj filozofskoj antropologiji Paul Ricoeur je napravio odlučan obrat prema hermeneutici koja daje novi legitimitet upotrebi religijskoga jezika i mitske simbolike u opisivanju prirode ljudskoga bića. On suprotstavlja ovaj obrat filozofskoj praksi »puke refleksije« koja diskreditira simbolički jezik. U mitovima, simbolima i naraciji Ricoeur vidi sposobnost ljudskoga jezika da osvjetli ljudsko iskustvo na način koji pridonosi čovjekovu boljem samorazumijevanju. Simboličkom misli on zove ono što nam omogućuje da bolje razumijemo čovjeka te vezu između ljudskog bića i svih drugih bića. Ovaj ulog postaje zadatkom ovjeravanja simboličke misli njezinom inteligibilnošću koja zauzvrat preobražava sam ulog.¹⁴ Čitanje biblijske perikope, po Ricoeuru, »dar« je svijeta teksta čitatelju koji interpretacijom simboličkih i narativnih slojeva dolazi do njegovog značenja te smisla tekstom predložena svijeta koji se u referenciji projicira u čitateljev svijet i preobražava ga. Ovi momenti Ricoeurova postkritičkoga hermeneutičkog luka usporedivi su s momentima *lectio divina*, čitanja oblikovana u pretkritičko vrijeme tumačenja biblijskoga teksta, koje do svojih uvida nije dolazilo posredstvom spekulativne teologije, nego kontemplacijom.

Moment *lectio* bio bi usporediv s momentom prvoga distanciranja od teksta pomnim čitanjem onoga što tekst po sebi znači. Moment *meditatio* pak bio bi usporediv s drugim momentom distanciranja, kada čitatelj postaje svjesnim kulturne, temporalne i epistemološke udaljenosti od teksta, tj. s kritičkim momentom interpretacije koji je udaljavanje od prvotne naivne vjere. Ovaj moment zahtijeva filološku, egzegetsku, psihološku, sociološku i fenomenološku interpretaciju. Kritika teksta istodobno zahtijeva i čitateljevu kritiku vlastite »lažne svijesti« pred svijetom teksta bremenitim predloženim »mogućnostima bitka u svijetu«, pred kojima se čitatelj može bolje samorazumijevati. Kao što tvrdi Ricoeur, riječ je zapravo o stavu vjere pred tekstom: »Vjera je stav onoga tko prihvaća biti interpretiran istodobno dok sam interpretira svijet teksta.«¹⁵ Dijaloški odnos horizonta svijeta teksta i horizonta čitateljeva svijeta aktivira hermeneutički krug: da bi se razumjelo, nužno je vjerovati, a da bi se vjerovalo, nužno je razumjeti. No ova je formulacija odveć psihološka. Jer iza vjerovanja primat je objekta vjere nad vjerom, a iza razumijevanja primat egzegeze nad naivnim čitanjem teksta. Hermeneutički krug nije psihološki, nego metodološki. Konstituiraju ga objekt koji regulira vjeru i metoda koja regulira razumijevanje.¹⁶

Ricoeur uočava da ova kružna dinamika između čitatelja i teksta zahvaća i čitateljevo samorazumijevanje pred tekstom, na način da on biva prenesen onkraj granica svojega vlastitog svijeta kako bi se suočio s novim mogućnostima svog bivanja koje može realizirati prisvajanjem teksta. Samopropitivanje kakvo se pojavljuje iz hermeneutičkoga kruga je, prema Ricoeuru, »očišćen i pojašnjen život posred-

14 Usp. Ricoeur, Paul, *La symbolique du mal*, Paris, 1960, 355.

15 Ricoeur, Paul, *Figuring the Sacred*, 46.

16 Usp. *Isto*, 217.

stvom katarzičnih učinaka povijesnih i fikcionalnih priča naše kulture«. ¹⁷ Za onoga tko ovom samopropitivanju pristupa s vjerom, ulog novih mogućnosti bivanja pred tekstem je vjera sama, koja te mogućnosti stavlja ispred njega kako bi njegovu »egu dao sebstvo«. Ovakav kritički aspekt mogao bi biti usporediv s *oratio* prakse *lectio divina*: »U samorazumijevanju možemo suprotstaviti sebstvo kakvo proizlazi iz razumijevanja teksta egu koji tvrdi da mu prethodi. Tekst, svojom univerzalnom moći otvaranja svijeta, egu daje sebstvo«. ¹⁸

Utišavanje pretenzija sebstva da bude izvorom egzistencije i smisla otvara vrata poniznosti i receptivnosti daru položenom u biblijski tekst. Iako Ricœur radije naglašava zajedništvo čitatelja s tekstem nego zajedništvo s autorom ili osobom iza teksta, egzistencijalno oslušivanje teksta, tj. ulog imaginativne aproprijacije, filozofsko je shvaćanje momenta *contemplatio* u *lectio divina*. U tumačenjima vjernihčkoga dijaloškog odnosa s Bogom odveć često se stječe dojam da je riječ o izravnom, trenutačnom iskustvu. Međutim, autentična kontemplacija, tj. zajedništvo s Bogom, uvijek je posredovano svijetom teksta koji uokviruje njegovu samoobjavu: Riječ i Duh uvijek idu zajedno. Stoga je kontemplacija moguća tek iz »druge naivnosti«, ponovnoga, postkritičkog razumijevanja koje je prošlo kroz svoj kritički trenutak.

Preostaje još problem: kako u nizu imaginativnih mogućnosti teksta razabrati dobre od onih loših? Naime budući da neosporno postoji tamna strana ljudskoga bića, biblijski tekst čitatelj može iščitavati na ispravan i na krivi način, tj. može promašiti dobro položeno u njega. Ricœur nastoji razriješiti ovo pitanje uvodeći u interpretaciju čitateljev ulog: »Ulažemo u niz vrijednosti te nastojimo ustrajati na njima — verifikacija je stoga pitanje uloga cijeloga našega života i tomu ne možemo izbjeći.« ¹⁹ No ne znači li to da ne možemo zapravo izbjeći subjektivni moment u interpretaciji teksta? Čini se da je za Ricœurta tomu tako, pri čemu ne valja zaboraviti da je temeljna struktura subjektiviteta odgovornost. Ricœur je vrlo skeptičan prema drugim mogućnostima, kao što su primjerice utjecanje dogmatskoj teologiji ili sakramentalnom shvaćanju Riječi, te se radije drži biblijskoga teksta oslobođenog teološke spekulacije koja mu ne prethodi nego mu slijedi. Ricœur zapravo ima ogromno povjerenje u sposobnost ljudske imaginacije koju temeljno smatra dobrom.

5. *Preobražavalačka (metanojska) hermeneutika*

Postmodernom čovjeku, pojednostavljeno govoreći, punina značenja riječi ili njihova ontološka referencija izgleda kao nešto što treba nadići, a ne kao bogatstvo koje treba primiti i istražiti. Povratak tradicionalnom putu unutar čvrstih epi-

17 Ricœur, Paul, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, 246.

18 Ricœur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, 1976, 94–95.

19 U: Vanhoozer, Kevin, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur*, 108.

stemoloških okvira dakle više nije održiv. Korijen problema za Ricœura leži u općem gubitku osjećaja za simbolički jezik u modernoj zapadnoj civilizaciji. Iako se čini da živimo u kulturi razbješnelih slika, podivljalih simbola, naša suvremena kultura zapravo počiva na tehničkom jeziku ispražnjenom od simbola. Jezik je postao precizniji, manipulativniji, pa prema tome i podatniji za integralno formaliziranje te pražnjenje od sadržaja, čime i neprozirniji za dubinski simbolički rad te za ponovno punjenje smislom. I u slučaju pražnjenja od simbola i u slučaju manipulacije simbolima Ricœur opetovano upozorava na temeljno iskustvo ili osjećaj za sveto, što je za njega ključna poluga za susret i s tekstovima naše kulture, i s poviješću, i nas samih sa samima sobom.

Jedan od razloga koji Ricœura potiče na zalaganje za sakralno je i činjenica da nam je naša identifikacija s tehnologijom i znanošću postala problemom. Znanstveni ideal koji je ranije služio kao apsolutna mjera procjene napretka sada je sam postao njegova kočnica. Jürgen Habermas, u knjizi *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983), zaključuje da preokret u hijerarhiji interesa proizvodi jednodimenzionalne osobe, što je ideološki fenomen koji služi tomu da svaki socijalni agent bude primoran potpuno se podčiniti funkcioniranju industrijskoga sustava. No takav preokret, misli Ricœur, nije nužan, i uvijek je iznova otvoren propitivanjima u koja ulazi i revalorizacija sakralnog univerzuma. Tragovi sakralnoga, sada već posve reducirani, te znanstveno-tehnološka ideologija tvore jednu jedinu kulturnu konfiguraciju, konfiguraciju nihilizma. Znanstvena iluzija i povlačenje sakralnoga zajedno pripadaju zaboravu naših korijena te pridonose širenju »pustinje« u kojoj živimo bez prvotne orijentacije. Revalorizacija sakralnoga, utemeljena na prevrednovanju vrijednosti, da posudimo Nietzscheov izraz, u čije ime je »izrečena« osuda sakralnoga, poziva nas, po Ricœuru, da preispitamo ostatke sakralnoga u našoj kulturi. Ricœurove tekstove — u kojima u mitopoetskom biblijskom svijetu nastoji ponovno otkrivati sakralno, tj. sveto — karakterizira krhka nada da, onkraj ograničenja spekulativnoga razuma, može postojati svijet mogućnosti posredovanih tekstom, kadar refigurirati i ponovno uspostaviti drukčiji, preobražen svijet čitatelja.

»Je li očitovanje–skrivanje dvostrukog značenja uvijek prikrivanje onoga što se želi reći, ili, može li ono ponekad biti očitovanje, otkrivanje svetog?« pita Ricœur²⁰ te odgovara da je područje simbola ono područje dvostrukog značenja u kojem složena značenja istodobno očituju i skrivaju neposredno značenje, stavljajući čovjeka u odnos s temeljnom stvarnošću kao otkrivenjem svetog koja se i sama istodobno pokazuje i prikriva te tako poziva na tumačenje. Kaže Ricœur:

Simbol je prisutan ondje gdje jezik proizvodi znakove različita stupnja u kojima se smisao ne zadovoljava time da nešto označi, nego označuje jedan drugi smisao koji se može dosegnuti jedino njime samim i idući u njegovu smjeru.²¹

20 Ricœur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965; u hrvatskome prijevodu *O tumačenju. Ogljed o Freudu*, prev. Ljiljanka Lovrinčević, Zagreb, 2005, 15.

21 Ricœur, Paul, *Interpretation Theory*, 153.

Upravo to da je simbol vezan uz doslovno značenje nadilazeći ga, a doslovno značenje uza simbol »skrivajući se« u njemu, ono je što simbol »suprotstavlja tehničkom znaku koji ne znači ništa više od onoga što je postavljeno i koji, stoga, može biti ispražnjen, formaliziran i sveden na puki predmet spekulacije. Samo simbol daje [*donne*] ono što kaže«. ²²

Suvremeni semiotičar takvu bi definiciju simboličnoga vjerojatno držao odveć općenitom jer simbol ne smatra posebnom vrstom znaka nego posebnim načinom njegove upotrebe, tj. interpretacije: svaki se znak, tj. tekst može pročitati na simboličan način. Međutim, artikulacija misli na koju nas potiču simboli, misli dane samoj sebi u kraljevstvu simbola, to je ono što Ricœur nastoji razumjeti i interpretirati. Tekst smjera na biće, ne više kao na modalitet bića kao datosti, nego kao na modalitet moći bivanja. »Simboli su proroštva svijesti« kaže Ricœur. ²³

Ono što Ricœur dubinski potiče da se zanima za »pun«, »vezan« jezik jest činjenica da se takav jezik »obraća« onome tko ga koristi i čini ga »pozvanim subjektom«. A ovo se obraćanje događa u analogiji: ono što veže značenje sa značenjem, pokret koji vuče prema drugom značenju, vezuje s onim što je rečeno te onoga tko rečeno sluša čini sudionikom onoga što mu je najavljeno. Ricœur to zove »egzistencijalnom povezanosti našega bića s bitkom prema pokretu analogije«. ²⁴ Obznanjena filozofska odluka oživljava intencionalnu analizu i moderna je verzija antičkoga pamćenja. Moderna briga za simbole izražava novu želju pozvanoga bića, s onu strane šutnje i zaborava kojima se umnožava baratanje praznim znakovima i formaliziranim jezikom.

Očekivanje nove riječi, nove aktualnosti riječi, implicitna je misao svake fenomenologije simbola, koja ponajprije naglašava predmet, zatim ističe obilje simbola, da bi na kraju prihvatila moć koja proistječe iz izvorne riječi. ²⁵

U tradiciji u kojoj se pojam simboličnoga poistovjećuje s inteligibilnim sustavom odnosa koji omogućuje imenovanje iskustva i svijeta, Ricœur simbolično razumije kao apriornu strukturu predrazumijevanja svijeta, odgovornu za njegov kategorijski poredak i tvorbu identiteta. Okrećući se simboličkom jeziku — jeziku koji »daje misliti«, jeziku čije se bogatstvo značenja ne prestaje otkrivati, jeziku koji svojim neprestanim semantičkim inovacijama čini ljudsku osobu svjesnom složene i duboke dimenzije vlastita bića — Ricœur se ne zalaže za povratak pretkritičke naivne faze koja je držala da se simbolički jezik doslovno može prevesti u jednoznačan, razumljiv jezik koji je lako dekonstruirati. Sâm kaže da je »u svakom slučaju nešto nepovratno izgubljeno, a to je sposobnost čovjeka da trenutačno povjeruje«. ²⁶ Međutim, gubitak te sposobnosti ulog je što smo ga položili u ovo naše postkritičko vrijeme. Oporavak moći mita i simbola moguć je upravo kroz auto-

22 *Isto.*

23 Ricœur, Paul, *Le Conflit des interprétations*, 328.

24 Usp. Ricœur, Paul, *O tumačenju. Oglad o Freudu*, 38.

25 *Isto.*

26 Ricœur, Paul, *La symbolique du mal*, 123.

kritički, uvijek promjenjiv i nikad izvjestan hermeneutički ulog: kritika idola ostaje uvjetom ponovnog osvajanja simbola. Premda je »prva naivnost« otvorenosti religijskoj simbolici odavno izgubljena za modernoga čovjeka, »druga naivnost« vjerovanja utemeljena na tragovima svetoga u svijetu teksta još je uvijek moguća. Postkritička naivnost izbavlja kritiku od reakcionarne ili ikonoklastičke aktivnosti zatvorenosti, zatvorenosti u sebe samu kao u apsurdnu igru značenja koje ostaje, kako Ricœur kaže, u »kritičkoj pustinji«. Kritika sadrži istodobno mogućnost praznjenja jezika radikalnim njegovim formaliziranjem, kao i mogućnost njegova punjenja značenjem kakvo je podržano prisutnošću onoga što Ricœur zove »sve-tim«. Smisao se više ne može primiti vjerom, ali ga se može *čuti*, ponovno ga interpretirajući.

Ne nameće se svijet čitatelja svijetu teksta, nego se svijet čitatelja okreće svijetu teksta. Postoji li nekakva evolucija u mojem promišljanju hermeneutike, onda je ona upravo u prelasku s hermeneutike obnavljanja smisla (restauratorske) nasuprot hermeneutici sumnje (redukcijske) prema preobražavalačkoj hermeneutici (metanojskoj). Refiguracija me preobražava u skladu sa zahtjevima teksta.²⁷

Ponovno prisvojiti simbolički jezik, tj. ponovno uspostaviti smisao riječima u interpretaciji teksta i ljudskog svijeta znači ljudskom iskustvu iznova dati narativnu mogućnost samorazumijevanja. Ricœur ne žali zbog urušenih iluzija o jeziku, nego se nada u mogućnost njegove rekreacije: »Ne treba žaliti za potopljenom Atlantidom, nego se nadati rekreaciji jezika.«²⁸ Subjekt koji je sam sebi postao upitan — budući da sebe razumije kao mogućnost da sebe sama i sve drugo stavlja u pitanje — samoostvaruje se radikalnošću koja prekoračuje kartezijansku dvojbu ranjenoga *cogita*. Interpretiranjem — čitanjem, pisanjem, prevođenjem — subjekt se preko zapleta intersubjektivnosti nužno otvara tajanstvu drugosti bitka. Decentrirani subjekt zadobiva novu prijemčivost za drugoga.

Zaključak

Ricœur svoj hermeneutički lúk temelji na tradicionalnoj trijadi: predrazumijevanje–objašnjenje–razumijevanje i gradi ga na napetosti između objašnjenja i razumijevanja, tj. na napetosti između hermeneutike sumnje i hermeneutike obnavljanja smisla, no otvara ga prema horizontu mogućeg svijeta. Smisao se »puni« ponovnim otkrivanjem simboličkoga jezika koji predrazumijevanje opskrbljuje »viškom smisla«. Ovaj »višak smisla« — u dinamici »hvatanja« jezika u njegovu pojavljivanju — »svijet teksta« čini ne samo nastanjivim za čitatelja nego mu se obraća u svojevrsnom dijalogu koji ih oboje, i tekst i čitatelja, obogaćuje novim mogućnostima razumijevanja i samorazumijevanja. Ovo obraćanje izaziva obraće-

27 Razgovor s A. Thomassetom u: Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven, 1996, Dodatak 3.

28 Usp. Ricœur, Paul. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, 294.

nje, tj. otvara mogućnost čitateljeve preobrazbe: čitatelj postaje kadrim ne samo razumjeti, nego i prepoznati se pred tekstem. Prepoznavanje se događa na ruševinama predočavanja i okreće se prema etičkom temelju u horizontu svakog razumijevanja: čitatelj ne samo da postaje kadrim prepoznati vlastito sebstvo kao pripitomljenu drugost, kao cjelovitost, nego postaje kadrim logikom obilja prepoznati i druga sebstva u uzajamnom darivanju. Onkraj »pustinja kritike«, dakle prema Ricoeuru, možemo ponovno biti pozvani te postati integrirano sebstvo kadro odgovorno stvarati vlastitu i zajedničku povijest.

The Biblical Text and Metánoia

Jadranka Brnčić*

Summary

In this article the author brings the biblical hermeneutics of the French philosopher Paul Ricoeur (1913–2005) into relation with the theory of possible worlds and sees hermeneutics as transformation related to the experience of conversion. Furthermore, the author connects it with lectio divina and concludes that, thanks to such hermeneutics, we may again, beyond the »desert of criticism«, be called to integrated selfhood and thus become able to shape our particular history as well as common history in a responsible way.

Key words: hermeneutics of a biblical text, Paul Ricoeur, possible worlds, »surplus of meaning«, metánoia, lectio divina, hermeneutics as transformation

* Dr. sc. Jadranka Brnčić, Faculty of Philosophy, University of Zagreb. Address: Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb, Croatia. E-mail: jbrncic@ffzg.hr