

# Zdzisław Pawłowski

---

## Teoria opowiadania P. Ricoeura i jej zastosowanie w instrukcji "O interpretacji Pisma Świętego w Kościele"

---

Studia Włocławskie 1, 129-141

---

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI

**TEORIA OPOWIADANIA P. RICOEURA  
I JEJ ZASTOSOWANIE  
W INSTRUKCJI O INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE**

Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Pisma Świętego w Kościele*, wydana w 1993 r., wymienia trzech współczesnych filozofów, których prace mają decydujący wpływ na obecny kształt hermeneutyki biblijnej. Obok M. Heideggera i H.-G. Gadamera wymienia się również Paula Ricoeura. Wszyscy trzej sytuują się w długiej tradycji hermeneutycznej, związanej przede wszystkim z interpretacją tekstów biblijnych.<sup>1</sup> Zdaniem Ricoeura, w najnowszej hermeneutyce daje się zauważyć podwójną tendencję. Z jednej strony chodzi o włączenie poszczególnych hermeneutyk, stosujących różne metody interpretacji tekstów, w jedną, ogólną hermeneutykę, zawierającą zasady interpretacji jakiegokolwiek tekstu.<sup>2</sup> Z drugiej strony, cała problematyka hermeneutyczna ulega pewnej radykalizacji, w tym sensie, że epistemologiczny charakter hermeneutyki uzyskuje wymiar ontologiczny, przez co rozumienie, będące wynikiem interpretacji, przestaje być zwykłym *sposobem poznania* (*mode of knowing*), stając się *sposobem bycia* (*way of being*). Tym samym współczesna hermeneutyka filozoficzna jest zarówno ogólna jak i fundamentalna,<sup>3</sup> a jej zadanie polega na wypracowaniu ontologii ludzkiej egzystencji.<sup>4</sup>

Projekt hermeneutyki filozoficznej zaproponowany przez P. Ricoeura stawia w całkowicie nowym świetle całą problematykę hermeneutyki biblijnej. Odzwierciedla to wspomniana *Instrukcja* Papieskiej Komisji Biblijnej, w której tradycyjne pojęcia, takie jak autor, znaczenie, intencja oraz odniesienie (*reference*), zostają na nowo zdefiniowane lub ustępują nowym koncepcjom. Wystarczy wymienić pojęcie *dystansu* pomiędzy tekstem i jego autorem oraz czytelnikami oraz wynikającą z niego *autonomię* tekstu, która warunkuje jego *znaczenie*.<sup>5</sup> Równie ważna jest kategoria *przyswojenia*, czyli aktualizacji znaczenia tekstu w życiu czytelników, i przejęta od H.G. Gadamera koncepcja *stapiania się horyzontów dwóch światów*: świata tekstu i świata czytelników, odsłaniających się w symbolicznym wymiarze języka.<sup>6</sup>

Hermeneutyka biblijna otrzymuje nowy kształt i nowy status ze względu na swoją relację do hermeneutyki filozoficznej. Według Ricoeura z jednej strony

stosuje ona zasady interpretacji jakiegokolwiek tekstu, wypracowane przez hermeneutykę filozoficzną, która spełnia wobec niej rolę nadrzędną; z drugiej strony charakteryzuje się pewną specyfiką i oryginalnością, wynikającą ze szczególnego przedmiotu, którym się zajmuje, a którym jest tekst biblijny. W tym sensie podporządkowuje sobie ona hermeneutykę filozoficzną, traktując ją jako narzędzie w ramach własnych założeń i celów.<sup>7</sup>

## I. Teoria opowiadania Ricoeura

### 1. Założenia

W hermeneutyce Ricoeura „opowiadanie” nie jest nazwą rodzaju literackiego, lecz kategorią filozoficzną. Choć natura opowiadania stała się najpierw przedmiotem badań w ramach różnych teorii literatury, to jednak dopiero w rozważaniach hermeneutycznych Ricoeura uzyskuje swoisty status ontologiczny, łącząc w sobie problematykę tekstu, działania i historii.

#### 1.1. Teoria tekstu

Jednym z podstawowych zadań hermeneutyki filozoficznej Ricoeura było wypracowanie właściwej koncepcji tekstu, z uwzględnieniem jego statusu ontologicznego. Kluczowym pojęciem jest tutaj kategoria *dystansu*. Tekst stanowi paradygmat dystansu na płaszczyźnie komunikacji, odzwierciedlając to, co w sposób najbardziej fundamentalny charakteryzuje ludzkie doświadczenie, mianowicie jego wymiar historyczny.<sup>8</sup> Wyraża się on w fakcie, że wszelka forma komunikacji międzyludzkiej odbywa się na płaszczyźnie dystansu i poprzez dystans, umożliwiając określenie kryteriów tekstualności, czyli podstawowych cech charakteryzujących tekst jako tekst. Należą do nich następujące aspekty: 1) język spełnia swoją funkcję komunikatywną w postaci dyskursu; 2) dyskurs przyjmuje kształt dzieła, którego formę określa pewna struktura; 3) stosunek aktu mówienia do aktu pisania objawia się w dyskursie i w dziełach zawierających dyskurs; 4) dzieło dyskursu jest projektowaniem świata; 5) zapośredniczenie samo-rozumienia dokonuje się poprzez dyskurs i dzieło dyskursu.<sup>9</sup> W tak sformułowanych kryteriach tekstualności objawia się semantyczna autonomia tekstu, będąca podstawą wszelkich dalszych rozważań.

#### 1.2. Działanie jako tekst

Teoria tekstu odgrywa szczególną rolę w hermeneutyce filozoficznej P. Ricoeura. Odnosi się bowiem nie tylko do tekstów jako takich, ale rozciąga się również na obszar ludzkiego działania. W przekonaniu Ricoeura „ludzkie działanie jest pod wieloma względami quasi-tekstem. Rozprzestrzenia się ono w sposób przypominający utrwalanie charakterystyczne dla pisma. Odrywając się od działającego, działanie uzyskuje autonomię podobną do autonomii seman-

tycznej tekstu. Pozostawia ono ślad, znamię. Wpisuje się w przebieg spraw i staje się materiałem archiwalnym oraz dokumentem. Tak jak tekst, którego znaczenie jest oderwane od początkowych warunków jego tworzenia, ludzkie działanie ma znaczenie, które nie sprowadza się do jego doniosłości w początkowej sytuacji jego powstania, ale pozwala na ponowne wpisywanie jego sensu w nowe konteksty. Ostatecznie działanie jako tekst jest dziełem otwartym, skierowanym do nieograniczonego szeregu możliwych «czytelników»<sup>10</sup>

Autonomia tekstu i ludzkiego działania sprawia, że ich zrozumienie domaga się interpretacji. Jednym z podstawowych elementów działania umożliwiającym jego rozumienie jest *motywacja*.<sup>11</sup> Posiada ona charakter wyjaśniający wtedy, kiedy przyjmuje postać krótkiej *autobiografii*, co oznacza, że przedstawienie motywów wyjaśniających nasze działania musi się odbywać według zasad *kompozycji opowiadania*.<sup>12</sup>

Tekst i działanie wydają się zatem nierozdzielne, a płaszczyzną, na której się spotykają, jest historia, będąca opowiadaniem prawdziwym.<sup>13</sup>

### 1.3. Teoria historii

Właśnie opowiadanie umożliwia rozumienie historii. Wzajemną relację opowiadania i historii Ricoeur przedstawia następująco: „rozumienie historyczne (...) wymaga pewnej szczególnej umiejętności, umiejętności śledzenia historii jako historii, którą się opowiada. Pomiędzy opowiadaniem a śledzeniem historii istnieje wzajemny związek, który określa pewną całkiem pierwotną grę językową (...). Otóż śledzenie historii to rozumienie następstwa działań, myśli i uczuć, ujawniających jednocześnie pewien kierunek, ale także niespodzianki (zbiegi okoliczności, rozpoznanie, objawienia itp.). A zatem zakończenia historii nigdy nie można wydedukować i przewidzieć. Właśnie dlatego trzeba śledzić jej bieg. Ale historia nie powinna być także chaotyczna. Chociaż jej wyniku nie można wydedukować, musi on być możliwy do przyjęcia. W całej opowiadanej historii istnieje wobec tego całkiem swoista więź logicznej ciągłości, ponieważ jej wynik musi być jednocześnie przypadkowy i możliwy do przyjęcia. (...) Śledzenie historii to całkiem szczególne działanie, w którym przewidujemy bez przerwy dalszy bieg spraw oraz ich wynik i korygujemy stopniowo nasze przewidywania aż do chwili, gdy staną one wobec rzeczywistego wyniku. Wtedy mówimy, że zrozumieliśmy”.<sup>14</sup>

W ten sposób „historia łączy ze sobą teorię tekstu i teorię działania w teorii prawdziwego opowiadania o działaniach ludzi z przeszłości”.<sup>15</sup>

## 2. Struktura opowiadania

Pojęcie „opowiadania” w hermeneutyce Ricoeura jest kategorią filozoficzną. Odzwierciedla bowiem to, co najbardziej pierwotne w ludzkim doświadczeniu.

niu, mianowicie jego czasowy charakter.<sup>16</sup> W jego przekonaniu, żadna inna forma dyskursu nie jest zdolna zadośćuczynić czasowemu wymiarowi ludzkiej egzystencji w stopniu, w jakim czyni to opowiadanie.<sup>17</sup> Nie waha się więc mówić o „narracyjnym charakterze ludzkiego doświadczenia”,<sup>18</sup> wynikającym ze sposobu przeżywania czasu.<sup>19</sup> Struktura opowiadania i jego funkcja wyłaniają się właśnie z analizy ludzkiego działania, wydarzeń, sytuacji i epizodów, składających się na ludzkie życie, które tworzą zbiór nie opowiedzianych jeszcze historii, domagających się jednak opowiadania jako przestrzeni, zdolnej uchwycić rozproszone obszary ludzkiego doświadczenia i przekształcić je w znaczącą i sensowną całość.<sup>20</sup>

### 2.1. Przed-narracyjny charakter ludzkiego doświadczenia

To, co sprawia, że opowiadanie staje się jednym z podstawowych sposobów przeżywania życia – jeśli nie najbardziej pierwotnym i fundamentalnym – jest właśnie *narracyjny* impuls obecny w doświadczeniu. Ricoeur wyróżnia tutaj trzy momenty kształtujące naszą zdolność rozumienia i tworzenia opowiadań, odzwierciedlających nasze życie. Pierwszy wyraża się w *semantyce działania*: obejmuje ona całą sieć wyrażań i koncepcji, w które wyposażają nas języki naturalne, obdarzając nas zdolnością odróżnienia tego, co jest właściwym ludzkim działaniem, od zwykłego, „fizycznego ruchu” lub „psychofizjologicznego zachowania”. Podobnie rozumiemy znaczenie projektów, celów, środków i okoliczności. Te wszystkie różnorodne aspekty ludzkiego działania odkrywamy ponownie w tym, co tworzy strukturę opowiadania jako „syntezę elementów heterogenicznych”. Nasza znajomość pojęciowej sieci, za pomocą której opisujemy nasze działania, oraz nasze obycie z wątkami opowiadań, które znamy, sytuują się na tym samym poziomie. Ta sama zdolność rozumienia (*phronetic intelligence*) rządzi pojęciami, odnoszącymi się zarówno do działania jak i do opowiadania.<sup>21</sup>

Drugi moment odzwierciedlający zakorzenienie zdolności narracyjnej w sferze ludzkiego doświadczenia zawiera się w jego *symbolicznym* wymiarze. Działanie jest ujmowane zawsze poprzez symboliczne zapośredniczenie: można je opowiadać, ponieważ wyraża się ono w znakach, regułach i normach. Symbolizm wpisany w działanie tworzy deskryptywny kontekst dla pojedynczych czynności, określając wewnętrzne warunki dla ich początkowego rozumienia. On właśnie czyni z działania quasi-tekst.<sup>22</sup>

Trzeci moment, w którym spotykają się opowiadanie i życie, zawiera się w *przed-narracyjnym* charakterze ludzkiego doświadczenia. Samo życie, tak jak je przeżywamy, jest „aktywnością i pragnieniem, wyrażającym się w poszukiwaniu opowiadania”.<sup>23</sup> Chodzi tu nie tyle o konkretne działania, ich treść i jakość, lecz o ich czasową strukturę, dającą się wyrazić wyłącznie poprzez struk-

ture opowiadania.<sup>24</sup> Owa czasowa struktura, charakteryzująca działanie, stanowi *narracyjną prefigurację* ludzkiego doświadczenia, wzbudzającą potrzebę opowiadania, obejmującego całość ludzkiego życia.<sup>25</sup>

## 2.2. Kompozycja wątku dramatycznego

Jeśli narracyjna prefiguracja odnosi się do sfery ludzkiego doświadczenia, to – zdaniem Ricoeura – narracyjna *konfiguracja* charakteryzuje tekst jako dzieło literackie. Ma ona postać wątku dramatycznego lub fabuły,<sup>26</sup> które w *Poetyce* Arystotelesa określone są terminem *mythos*.<sup>27</sup> Określa on nie tyle strukturę opowiadania w sensie statycznym, ile cały dynamiczny proces tworzenia opowiadania z różnych, pojedynczych i często przypadkowych wydarzeń, zamierzeń i okoliczności, dzięki któremu przekształcają się one w zrozumiałą i dającą się śledzić historię. Wątek dramatyczny w swojej zdolności konfiguracyjnej sprawia, że poszczególne wydarzenia z odizolowanych i nie powiązanych ze sobą epizodów zaczynają tworzyć pewną znaczącą całość w stopniu, w jakim przyczyniają się do rozwoju opowiadania. Dokonuje się to za pomocą myślowego aktu, w którym cały wątek dramatyczny daje się uchwycić w jednej, wiodącej „myśli”, będącej niczym innym, jak głównym „motywytem” lub „tematem” opowiadania.<sup>28</sup> Nie można nim zastąpić opowiadania, gdyż przestaje ono być zrozumiałe, jeśli nie wynika z uprzednio opowiedzianej historii. Konfiguracja wątku dramatycznego wpisuje w nieokreślone następstwo wydarzeń *sens zakończenia*, tj. pewien końcowy moment, z perspektywy którego opowiadanie może być widziane jako całość. Motyw lub temat nie jest jednak obecny i rozpoznawalny we wszystkich częściach opowiadania w jednakowym stopniu. Podlega on procesowi rozwoju od zawiązania wątku w początku opowiadania poprzez jego moment przełomowy w środku, zdefiniowany przez Arystotelesa jako *peripeteia* i *anagnorisis*, aż po jego rozwiązanie w zakończeniu opowiadania. Tak rozwijający się temat opowiadania pozwala „śledzić” jego wątek, umożliwiając rozumienie poszczególnych epizodów jako kolejnych etapów, prowadzących do jego rozwiązania na końcu opowiadania. Z takiego właśnie rozumienia wyłania się nowa jakość czasu.<sup>29</sup> W akcji kompozycji opowiadania dokonuje się przejście od nieokreślonego następstwa wydarzeń w ich narracyjną konfigurację, noszącą znamiona znaczącej całości, ukształtowanej w oparciu o dramatyczny rozwój głównego tematu.<sup>30</sup>

## 3. Opowiadanie w odbiorze czytelnika

Konfiguracja narracyjna, mająca postać wątku dramatycznego, według którego rozwija się opowiadanie, nie jest końcowym momentem hermeneutycznych rozważań P. Ricoeura. Jest on wierny tradycyjnej zasadzie, wedle której wszelka literatura, a zwłaszcza o charakterze narracyjnym, ma ścisły związek z życiem

i ostatecznie realizuje się w życiu swoich czytelników.<sup>31</sup> Dlatego obok *ars comprehendendi* i *ars explicandi*, określających przejście od życia do tekstu, umieszcza on *ars applicandi*, które zakreśla drugą część hermeneutycznego łuku: od tekstu do życia.<sup>32</sup> Wskazuje on na zdolność wpływania na czytelnika i przeobrażania jego życia, którą posiada literatura. Elementem kluczowym jest tutaj pojęcie *tożsamości osobowej*, która w wyniku oddziaływania opowiadania zyskuje kształt *tożsamości narracyjnej*,<sup>33</sup> tzn. tożsamości określonej nie tyle za pomocą szeregu przymiotników, mających na celu przypisanie podmiotowi pewnych szczególnych cech charakteru. Jest to raczej tożsamość zdefiniowana poprzez opowiadanie. To właśnie ze śledzenia fabuły opowiadania wyłania się podmiot.

### 3.1. Struktura opowiadania a tożsamość narracyjna

Ricoeur odwołuje się do *Wyznań* Augustyna jako przykładu duchowej autobiografii – opowiadania, w którym objawia się tożsamość osobowa.<sup>34</sup> Dwa pojęcia odgrywają tutaj szczególną rolę: *intentio animi*, wyrażająca wysiłek odnalezienia siebie takiego, jakim się jest naprawdę, oraz *distentio animi*, określająca doświadczenie rozproszenia, które stanowi nieustanne zagrożenie dla tożsamości.<sup>35</sup> Doczesność przeżywana jako doświadczenie rozproszenia przyjmuje u Augustyna postać czterech „syntetycznych obrazów”: pojęcie *rozkładu* łączy się z obrazami spustoszenia, zapadania się, niespełnionego celu aż po skrajną biedę; kategoria *agonii* przywołuje widok czuwania przy zmarłym, choroby i słabości, starzenia się i bezpłodności; z *wygnaniem* łączy się obraz zesłania, podatności na zranienie, błędzenia i tęsknoty; wreszcie temat *nocy* rządzi obrazami ciemności, ślepoty i niezrozumienia.<sup>36</sup> Określają one obszary ludzkiego doświadczenia, naznaczone niemożnością odzyskania tożsamości osobowej, wskazując zarazem, że na żadnej innej drodze nie może się to dokonać, jak tylko przez pośrednictwo tożsamości narracyjnej kształtowanej przez opowiadanie.

Doświadczenie rozproszenia stanowi zbiór historii stłumionych, jeszcze nie opowiedzianych, historii, które nam się przydarzyły, w które zostaliśmy uwikłani, a w których zagubiliśmy siebie. Tworzą one właściwie naszą prehistorię – tło, które może nam pomóc zrozumieć, wyjaśnić i w końcu odnaleźć siebie w momencie, kiedy zaczniemy opowiadać naszą własną historię, w której sami stajemy się narratorem. Doświadczenie rozproszenia oznacza nie tylko niezdolność i nieumiejętność opowiadania, ale również brak tożsamości osobowej i wynikającej z niej podstawowej jedności, dzięki której człowiek może żyć i działać jako świadoma i odpowiedzialna osoba. Wewnętrzne doświadczenie rozproszenia odpowiada tutaj epizodyczności zewnętrznych sytuacji i wydarzeń składających się na nasze życie, którym – w ich przypadkowości i wzajemnej sprzeczności – brak spajającej formuły (tematu), nadającej życiu *sens jedności*.

Dopiero w spotkaniu z tekstem, poddając się jego wpływowi, nie tylko zaczynamy się uczyć opowiadać, ale również przeżywać nasze życie nie jako zbiór nie powiązanych ze sobą, chaotycznych i przypadkowych epizodów, lecz jako pewną ukierunkowaną historię, której dynamika określona jest przez wewnętrzną strukturę wątku dramatycznego.<sup>37</sup> W procesie opowiadania naszej własnej historii wyłania się jej *podmiot*, który przyjmuje kształt odzyskanej tożsamości osobowej. Opowiadana historia życia staje wtedy w miejsce osoby, zastępuje ją i reprezentuje, będąc narracyjną odpowiedzią na pytanie: „kim jestem”.<sup>38</sup>

Zdaniem Ricoeura, właśnie w konfiguracyjnej zdolności dzieła literackiego tkwi siła umożliwiająca przemianę naszego doświadczenia, siła, dzięki której opowiadanie projektuje i tworzy świat, warunkujący nasz nowy sposób bycia.<sup>39</sup>

### 3.2. Teoria czytania (theory of reading)

W obszernej i szczegółowo opracowanej przez Ricoeura teorii czytania<sup>40</sup> istotne dla naszych rozważań są te jej elementy, dzięki którym akt czytania staje się procesem przyswajania znaczenia tekstu.<sup>41</sup> Cała dynamiczna siła konfiguracji tekstu pozostaje niespełniona, jakby w zawieszeniu, dopóki nie urzeczywistni się w procesie czytania. Dopiero jednak efekt czytania, wyrażający się w skutecznym działaniu, doprowadza do końca trzeci element łuku hermeneutycznego, mianowicie moment zastosowania. Wtedy to konfiguracja tekstu przekształca się w *refigurację*, dokonującą się w życiu czytelnika.<sup>42</sup>

Akt czytania jest procesem, a więc wymaga czasu. Wynika to z definicji tekstu, którego całości nie da się uchwycić ani zrozumieć w jednym momencie. Podobnie jest z życiem, z ludzkim losem, którego zrozumienie możliwe jest dopiero wtedy, kiedy wraz z jego końcem, otrzymuje ono charakter pewnej całości. Dlatego Ricoeur wprowadza tutaj ideę *wędrującego punktu widzenia*, zapożyczoną od Wolfganga Isera,<sup>43</sup> która wynika z faktu, iż akt czytania wymaga określonego czasu. „Umieszczając siebie wewnątrz literackiego tekstu, wędrujemy razem z nim w miarę postępu naszego czytania”.<sup>44</sup> Na każdym etapie procesu czytania występuje wzajemne oddziaływanie pomiędzy *oczekiwaniem* i *pamięcią*, które podlegają nieustannym modyfikacjom i przeobrażeniom.<sup>45</sup> Oczekiwania i pamięć, budzące się w czytelniku i przekształcające się w trakcie czytania, określają sposób recepcji tekstu, który obejmuje wszystkie trzy fazy hermeneutycznego łuku.<sup>46</sup>

Pierwszy etap, nazwany przez Ricoeura pierwszym lub *niewinnym odczytaniem*, odpowiada fazie prefiguracji i wyraża się w pierwszym, bezpośrednim rozumieniu struktury opowiadania, ukształtowanej przez wątek dramatyczny – rozumieniu, które wynika z własnych oczekiwań czytelnika wobec tekstu, zrodzonych z jego aktualnego kontekstu kulturowego i konkretnej sytuacji historycznej.



Drugie odczytanie odbywa się już z pewnego dystansu, choć w dalszym ciągu wewnątrz horyzontu bezpośredniego rozumienia. Ma ono charakter *krytyczny*, ponieważ stanowi weryfikację pierwszego odczytania. Wywołuje bowiem oczekiwania wobec znaczenia tekstu, które nie zostały spełnione podczas pierwszego odczytania, wpisując je w logikę pytań i odpowiedzi. Mimo że rozjaśnia rozumienie znaczenia tekstu, to jednak pociąga za sobą wybór jednej z wielu jego interpretacji, stając się odczytaniem częściowym.

Tutaj wkracza trzecie odczytanie, mające podwójny aspekt. Z jednej strony rządzi się ono pytaniem o historyczny horyzont warunkujący powstanie i oddziaływanie tekstu, uzależniając dwa pierwsze odczytania od historycznej rekonstrukcji dzieła, przyznając zarazem metodom historyczno-filologicznym zadanie weryfikacji rozumienia. Z drugiej strony pozostaje ono pod kontrolą właściwego hermeneutycznego pytania – „co tekst mówi do mnie” oraz „jaka jest moja odpowiedź” na wezwanie skierowane do mnie ze strony tekstu? Stąd to trzecie „historyczne” odczytanie, kierowane oczekiwaniami pierwszego i pytaniami drugiego, sytuuje czytelnika pomiędzy przeszłym horyzontem dzieła i obecnym horyzontem czytania.<sup>47</sup> „Pozwala ono na nieustanną kontemplację struktury dzieła i jego oddziaływania na aktualnego czytelnika”,<sup>48</sup> chroniąc go zarazem przed subiektywizmem pierwszego i drugiego odczytania.<sup>49</sup>

Wszystkie trzy etapy, wyodrębnione w procesie czytania, oddziałują w dwojaki sposób na życie czytelnika. Podjęcie wysiłku czytania przerywa jego powszednie doświadczenie, po to jednak, aby go wezwać do dalszego działania.<sup>50</sup> Proces czytania stwarza estetyczny dystans pomiędzy codziennym życiem czytelnika a projektem nowego świata, który wyłania się z tekstu.<sup>51</sup> Otwiera on przed nim możliwość nowego sposobu urzeczywistnienia siebie i nowego ukierunkowania całości życia.

## II. Ricoeura teoria opowiadania w *Instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej*

*Instrukcja* dokonuje zasadniczej zmiany w zakresie samego pojęcia „hermeneutyka”. Zrywa z jej zawężonym rozumieniem, sprowadzającym się do teoretycznej refleksji nad znaczeniem.<sup>52</sup> Hermeneutyka biblijna w tym tradycyjnym ujęciu obejmowała trzy dziedziny: *noematykę* – zajmującą się sensem Pisma Świętego i jego rodzajami, *heurystykę* – określającą reguły jego odnajdywania oraz *proforystykę* – traktującą o sposobach jego wykładu.<sup>53</sup> Instrukcja odchodzi całkowicie od takiego schematu hermeneutyki biblijnej i poszerza jej rozumienie w kierunku *teorii interpretacji*, wypracowanej przez współczesną hermeneutykę filozoficzną.<sup>54</sup> Akceptuje w całości Ricoeurowską definicję hermeneutyki biblijnej jako dyscypliny będącej częścią hermeneutyki ogólnej, mającej zastosowanie w interpretacji każdego tekstu, zachowującej jednak swój specyficzny charakter ze względu na wyjątkowy przedmiot, którym się zajmuje.<sup>55</sup>

Cała druga część *Instrukcji*, zatytułowana *Problemy hermeneutyczne* odwołuje się do zasad interpretacji wypracowanych przez Ricoeura. Należą do nich zarówno pojęcia *dystansu* i *autonomii* tekstu, jak i *aktualizacji* jego znaczenia w życiu czytelników.

## 1. Pojęcie dystansu i autonomia tekstu

Większość współczesnych teorii interpretacji jest zorientowana na tekst. Natomiast cała dotychczasowa tradycja hermeneutyczna na pierwszym miejscu stawiała autora. W procesie interpretacji Pisma Świętego chodziło bowiem przede wszystkim o odkrycie intencji autora, o to, co miał na myśli używając takich lub innych sformułowań.

Obserwowane w *Instrukcji* przesunięcie akcentu z autora na tekst jest wyrazem odkrycia *tekstu* i *interpretacji* jako kategorii teologicznej refleksji.<sup>56</sup> Zgodnie z rozwijającą się w ostatnich latach *teorią tekstualności*, dokument Papieskiej Komisji Biblijnej podkreśla, że ludzka mowa osiąga zupełnie nowy status w momencie, gdy zostaje wyrażona w piśmie.<sup>57</sup> Tekstualność zatem wyraża się nie tylko w swoistej *autonomii* tekstu, wynikającej z podwójnego dystansu zarówno w stosunku do autora jak i jego czytelników. Polega ona również na uznaniu tekstu za podstawową jednostkę interpretacji, a co za tym idzie, i teologicznej wypowiedzi.

Egzegeza, a do pewnego stopnia i teologia systematyczna, ignorowała dotychczas tekst jako znaczącą całość. Koncentrowano się raczej na pojęciach lub pojedynczych zdaniach, izolując je ze struktury perykop i kanonicznego układu ksiąg, przypisując im zarazem rangę świadków teologicznej prawdy.<sup>58</sup> Ustalenie tzw. sensu wyrazowego poszczególnych terminów, czym w głównej mierze zajmowała się egzegeza o nastawieniu historyczno-krytycznym, nie daje jeszcze znaczenia całego tekstu. Podobnie, sens tekstu jest zawsze czymś więcej niż sumą znaczeń pojedynczych terminów lub wyrażeń.<sup>59</sup> Zamiast więc tradycyjnego sformułowania „zrozumieć intencję autora”, *Instrukcja* mówi o „zrozumieniu tekstu” w jego literackiej strukturze oraz w jego literacko-historycznym kontekście.

Tekstualność zawiera się także w zdolności tekstu do przeobrażania swoich czytelników. Znaczenie bowiem tekstu zostaje w pełni uchwycone tylko wtedy, gdy jest zaktualizowane w ich życiu. Tekstualność sprawia również, że tekst jest otwarty wobec nowych znaczeń, które zostają do niego dodane w procesie reinterpretacji (relektury). Stąd też pojęcie znaczenia tekstu w znacznym stopniu zostaje poszerzone. Obejmuje nie tylko sens tekstu jako takiego, ale również jego znaczenie dla jego aktualnych lub przyszłych czytelników – znaczenie, często pomijane w metodach historyczno-krytycznych. Podstawowa funkcja tekstu wyraża się zatem w akcie komunikacji,<sup>60</sup> dlatego też jego zna-

czenie ma zawsze „dynamiczny” charakter. Nie może ono być zamknięte przez zbyt rygorystyczne powiązanie go z określonymi warunkami historycznymi, do czego niefortunnie prowadziła egzegeza historyczno-krytyczna. Według *Instrukcji* należy raczej próbować określić „kierunek myśli” wyrażonej przez tekst, daleki od ograniczania jego znaczenia, otwarty natomiast na możliwe jego poszerzenia o nowe konteksty, wynikające z procesu jego aktualizacji w życiu czytelników.

## 2. Teoria opowiadania i jej zastosowanie w egzegezie biblijnej

Znaczenie tekstu, zgodnie ze współczesną hermeneutyką, uwarunkowane jest jego rodzajem literackim, który za pomocą pewnych schematów organizuje jego wewnętrzną strukturę. Rodzaje literackie tekstu dają się wyróżnić i po części sklasyfikować w oparciu o ich podstawową funkcję w procesie komunikacji. Rozpoznanie i zdefiniowanie rodzaju literackiego tekstu jest szczególnie istotne dla potencjalnego czytelnika. Przez swoją konwencjonalność sytuuje go w jego semantycznym kontekście, umożliwiając mu w ten sposób przezwyciężenie pierwotnego dystansu oddzielającego go od tekstu.<sup>61</sup> Podstawowa funkcja tekstu w procesie komunikacji wyraża się za pomocą różnych strategii, które jako odmienne typy przedstawiania stanowią główne zasady tekstualizacji, czyli nadawania tekstom określonej struktury literackiej, będącej kluczem dla ich zrozumienia i przyswojenia ich znaczenia.<sup>62</sup>

Lingwistyka tekstualna wyróżnia cztery główne strategie lub typy przedstawiania, oparte na następujących czynnościach: *opowiadać*, *dowodzić*, *opisywać*, *pouczać*.<sup>63</sup> Wszystkie cztery strategie występują w tekście Pisma Świętego, choć jako całość w sensie kanonicznym mieści się ono w kategorii opowiadania. W części poświęconej hermeneutyce *Instrukcja* tak definiuje naturę opowiadania: „Jeśli chodzi o opowiadanie (*story*), to sens dosłowny (*literal sense*) niekoniecznie implikuje przekonanie, że opowiadane fakty rzeczywiście dokonały się, gdyż opowiadanie nie musi wcale należeć do gatunku historii, lecz może być dziełem wykorzystującej wyobraźnię fikcji (*a work of imaginative fiction*).”<sup>64</sup> Tak więc, zgodnie z Ricoeurowską teorią opowiadania, *Instrukcja* uznaje obecność elementów fikcyjnych jako należących do samej natury opowiadania. Analiza narracyjna jest zatem według *Instrukcji* tą właśnie metodą, która umożliwia rozumienie i przekazywanie biblijnego orędzia w sposób odpowiadający formie opowiadania i osobistego świadectwa. Ścisły związek opowiadania i osobistego świadectwa, należący do samej istoty Pisma Świętego, ukazany został najpierw w Ricoeurowskiej hermeneutyce świadectwa<sup>65</sup>, przyjmując w późniejszym rozwoju jego myśli kształt *tożsamości narracyjnej*.<sup>66</sup>

*Instrukcja* podkreśla, że całe Pismo Święte, mając za treść historię zbawienia, stanowi jedno wielkie opowiadanie, i jako takie musi być czytane, rozu-

miane i przyswajane. Stąd postuluje potrzebę opowiadania historii zbawienia (aspekt informacyjny), jak również opowiadania własnej historii życia w świetle historii zbawienia (aspekt performatywny). Celem tej podwójnej potrzeby opowiadania jest ukształtowanie w czytelniku nowej tożsamości, mającej charakter narracyjny, i rozwijającej się w kierunku nowego sposobu bycia w świecie – nowego człowieka, nowego stworzenia. Tym samym analiza narracyjna traktuje tekst nie jako „okno” (*window*), dające wgląd w taki lub inny okres historii, ale raczej jako „lustro” (*mirror*), projektujące przed czytelnikiem pewien obraz – narracyjny świat, który ma moc i władzę oddziaływania i przeobrażania jego życia.

### 3. Aktualizacja

*Instrukcja* nie poprzestaje na omówieniu i dokonaniu oceny najnowszych metod interpretacji. Zajmuje się również, tak ważną dla katolickiej interpretacji, aktualizacją Pisma Świętego, uznając w niej ostatni etap procesu hermeneutycznego, którego celem jest przyswojenie znaczenia tekstu przez jego czytelników. Aktualizacja nie jest zatem akomodacją, czyli przystosowaniem sensu biblijnego do nowej sytuacji historycznej adresatów Pisma Świętego, o której traktowała proforystyka.<sup>67</sup> Akomodacja jest tutaj czymś zewnętrznym i dodanym do samego procesu interpretacji.<sup>68</sup> Według *Instrukcji* natomiast aktualizacja jest możliwa ze względu na bogactwo i głębię znaczenia zawartego w tekście biblijnym, które nadają mu charakter uniwersalny, odnoszący go do wszystkich czasów i kultur. Jest ona również konieczna i zakłada zastosowanie określonych procedur hermeneutycznych, mających na celu wyjście poza konkretne uwarunkowania historyczne tekstu, aby odsłonić jego znaczenie dzisiejszym czytelnikom, wyrażone dzisiejszym językiem w odniesieniu do aktualnych okoliczności ich życia. Aktualizacja jest więc ukoronowaniem całego przedsięwzięcia hermeneutycznego, którego zadanie polega na przeobrażeniu czytelnika. Jednocześnie jest ona procesem, w którym to nie tyle czytelnik dominuje nad tekstem, usiłując odnaleźć jego sens i zastosować go w swoim życiu, ile to właśnie sam tekst dokonuje przemiany czytelnika. Proces przyswajania znaczenia tekstu rozpoczyna się w momencie, gdy uświadamia on sobie własną sytuację egzystencjalną. Aktualizacja zatem nie polega na praktycznym urzeczywistnieniu znaczenia tekstu, raczej tekst mówi coś o czytelniku – coś, czego on przedtem nie wiedział o sobie. Sens Pisma Świętego objawia się czytelnikowi w tej samej chwili, w której przyjmuje on tę nową prawdę o samym sobie. W procesie aktualizacji odbywa się więc nieustanny dialog pomiędzy sytuacją egzystencjalną czytelnika a znaczeniem tekstu biblijnego – dialog, który sprawia *stapianie się horyzontów* świata czytelnika i świata tekstu.

Zgodnie z tymi założeniami *Instrukcja*, wzorując się po części na Ricoeurowskiej teorii czytania, wyróżnia w procesie aktualizacji trzy etapy: 1) słuchanie słowa wewnątrz własnej konkretnej sytuacji; 2) wydobycie aspektów obecnej sytuacji, naświetlonych lub postawionych pod znakiem zapytania przez tekst biblijny; 3) przyswojenie z pełni znaczenia, zawartego w tekście biblijnym, tych elementów, które są zdolne przekształcić aktualną sytuację czytelnika w nowy sposób życia, twórczy i zgodny ze zbawczą wolą Boga w Chrystusie.<sup>69</sup>

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. D. Ihde, *Paul Ricoeur's Place in the Hermeneutics Tradition*, w: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. L.E. Hahn, Chicago 1995, s. 59-70, zwł. 59nn.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *From Text to Action. Essays in Hermeneutics*, London 1991, s. 54.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> D. Ihde, *Paul Ricoeur's Place...*, art. cyt., s. 62.

<sup>5</sup> Por. Papiéska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tł. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 62n. (dalej cyt. *Interpretacja...*).

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *From Text to Action*, dz. cyt., 89nn; por. *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 65n.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *From Text to Action*, dz. cyt., s. 76.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, Kraków 1992, s. 26; tenże, *From Text to Action*, dz. cyt., s. 144-167.

<sup>11</sup> Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 22.

<sup>12</sup> Por. P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations. Debate with Hans-Georg Gadamer*, w: *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*, ed. M.J. Valdes, New York 1991, s. 227.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 26; por. G.B. Madison, *Ricoeur and The Hermeneutics of The Subject*, w: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, dz. cyt., s. 84.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 29.

<sup>15</sup> Tamże, s. 30.

<sup>16</sup> Por. tytuł trzypytomowego dzieła, wyrażający największe przedsięwzięcie filozoficzne Ricoeura *Time and Narrative* (t. 1-3, Toronto 1984-1988).

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *The Human Experience of Time and Narrative*, w: *A Ricoeur Reader*, dz. cyt., 99.

<sup>18</sup> Por. Stephen Crites. *The Narrative Quality of Experience*, w: *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, ed. S. Hauerwas, L.G. Jones, Grand Rapids 1989, s. 65-88.

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *Life: A Story in Search of A Narrator*, w: *A Ricoeur Reader*, dz. cyt., 434.

<sup>20</sup> Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 28-30; tenże, *Life: A Story in Search of a Narrator*, art. cyt., s. 432nn.

<sup>21</sup> Por. P. Ricoeur, *Life: A Story in Search of A Narrator*, art. cyt., s. 433.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 434.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 52nn.

<sup>26</sup> Termin „fabuła” kojarzy się bardziej z opowiadaniem fikcyjnymi, dlatego w odniesieniu do opowiadań „prawdziwych”, za które uważa się historię, odpowiedniejszym terminem wydaje się być „wątek dramatyczny” – rozróżnienie dokonane zresztą przez samego Ricoeura; por. *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 64.

<sup>27</sup> Tamże, s. 31nn.

<sup>28</sup> Por. Tamże, s. 64nn.

<sup>29</sup> Tamże, s. 67.

<sup>30</sup> Tamże.

- <sup>31</sup> Tamże, s. 70.
- <sup>32</sup> Por. P. Ricoeur, *Narrated Time*, w: *A Ricoeur Reader*, dz. cyt., s. 339.
- <sup>33</sup> Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 33-44.
- <sup>34</sup> Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 5-30.
- <sup>35</sup> Tamże, s. 26nn.
- <sup>36</sup> Ricoeur wykorzystuje tutaj wyniki analiz S. Borosa nad kategoriami doczesności u Augustyna, zawarte w jego artykule *Les Catégories de la temporalité chez saint Augustin*, „Archives de philosophie” 21(1958) s. 323-385 (*Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 28).
- <sup>37</sup> Tamże, s. 28nn; P. Ricoeur, *Life: A Story in a Search of a Narrator*, dz. cyt., s. 435nn.
- <sup>38</sup> Por. *Time and Narrative*, I, s. 74n, gdzie Ricoeur posługuje się wyrażeniem „die Geschichte steht für den Mann”, zapożyczonym od W. Schappa z jego książki *In Geschichten verstrickt* (Wiesbaden 1976, s. 100).
- <sup>39</sup> P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 70n.
- <sup>40</sup> P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 3, s. 157-179.
- <sup>41</sup> Ricoeur zgadza się tutaj z Gadamerem, stwierdzając, że akt czytania, będący momentem przyswajania tekstu przez czytelnika, nie jest dodatkiem, lecz organiczną częścią łuku hermeneutycznego, obejmującego rozumienie, wyjaśnianie i zastosowanie (P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 3, s. 158).
- <sup>42</sup> Tamże, s. 158n.
- <sup>43</sup> W. Iser, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore 1978, s. 108.
- <sup>44</sup> P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 3, s. 168.
- <sup>45</sup> W. Iser, *The Act of Reading*, dz. cyt., s. 111.
- <sup>46</sup> P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 3, s. 174.
- <sup>47</sup> Tamże, s. 175.
- <sup>48</sup> E.F. Kaelin, *Paul Ricoeur's Aesthetics: On How To Read A Metaphor*, w: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, dz. cyt., s. 249.
- <sup>49</sup> Tamże, s. 250.
- <sup>50</sup> Tamże.
- <sup>51</sup> Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 3, s. 173.
- <sup>52</sup> R.E. Brown, *Hermeneutics*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1989, s. 1148.
- <sup>53</sup> Taki właśnie układ hermeneutyki biblijnej, nie znajdujący już zastosowania we współczesnej egzegezie, przedstawia traktat zawarty we *Wstępie ogólnym do Pisma Świętego* (Poznań 1986).
- <sup>54</sup> R.E. Brown, *Hermeneutics*, art. cyt., s. 1147.
- <sup>55</sup> Por. *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 66
- <sup>56</sup> Por. W. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Dublin 1988.
- <sup>57</sup> Por. rozróżnienie na hermeneutykę zorientowaną na pismo a hermeneutykę ustnej komunikacji dokonane przez amerykańskiego jezuitę Waltera Onga w: *Oralność i Piśmiennosc. Słowo poddane technologii*, Lublin 1992.
- <sup>58</sup> Por. W. Jeanrond, *Text and Interpretation...*, dz. cyt., s. 74n.
- <sup>59</sup> Tamże, s. 81.
- <sup>60</sup> Tamże, s. 76n.; por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989, s. 80-94.
- <sup>61</sup> W. Jeanrond, *Text and Interpretation...*, dz. cyt., s. 98n.
- <sup>62</sup> Tamże.
- <sup>63</sup> H.-W. Eroms, *Stilistik*, w: *Kritische Stichwörter zur Sprachdidaktik*, Munich 1983, s. 297, cyt. za: W. Jeanrond, *Text and Interpretation*, dz. cyt., s. 99.
- <sup>64</sup> Cytat pochodzi z angielskiej wersji dokumentu (*The Interpretation of The Bible in The Church*, Briefing, 24/5(1994) s. 18), gdyż w polskim tłumaczeniu trudno jednoznacznie stwierdzić, że chodzi właśnie o naturę opowiadania – por. *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 67.
- <sup>65</sup> P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, London 1981, s. 119-154, por. zwł. s. 133-135.
- <sup>66</sup> Por. P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago a. London 1992.
- <sup>67</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo Św. jako Księga Ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań 1986, s. 221-275.
- <sup>68</sup> Tamże, s. 243.
- <sup>69</sup> Również w tym miejscu odwołano się do wersji angielskiej *Instrukcji (The Interpretation of The Bible in The Church*, Briefing, 24/5 (1994) 11), ponieważ tłumaczenie polskie zbyt daleko odchodzi od jej podstawowego znaczenia – por. *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 100-101.