

II

Andrzej Zawadzki

Scriptura aliquo modo cum legentibus crescit.

Idea interpretacji nieskończonej i jej chrześcijańskie źródła

Autentyk żyje i rośnie (Bruno Schulz, *Księga*)¹

Religijne czy też teologiczne korzenie hermeneutyki były omawiane wielokrotnie², zwracano przy tym uwagę zarówno na wpływ niektórych Ojców Kościoła, na przykład św. Augustyna, na współczesnych przedstawicieli myśli hermeneutycznej, takich jak Heidegger czy Gadamer (Grondin)³, jak i na fakt, że w toku egzegezy Pisma świętego – przede wszystkim w polemikach religijno-filozoficznych pierwszych wieków chrześcijaństwa oraz, później, Reformacji, ale też w egzegezie średniowiecznej⁴ – wypracowano wiele podstawowych, a wciąż aktualnych zarówno dla współczesnej teorii interpretacji, jak i współczesnej filozofii hermeneutycznej zasad. Zalicza się do nich, między innymi, ideę złożonego, wielowarstwowego sensu Pisma/tekstu, wywodzącą się, jak wiadomo, od Orygenesusa; założenie o jedności myślenia z jego językową formą i niemożliwości dania pełnego wyrazu myśli w języku, które Grondin odnajduje u świętego Augustyna (a który z kolei zaczerpnął je od stoików)⁵, czy też również Augustyńskie przekonanie o roli wspólnoty w akcie wykładni (Jeanrod)⁶; wreszcie, zasadę koła hermeneu-

1 Zob. B. Schulz, *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod klepsydrą*, Kraków, Wrocław 1985, s. 129.

2 Zob. między innymi: G. Gusdorf, *Les Origines de l'hermeneutique*, Paris 1988; W. Jeanrod, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999; J. Greisch, *Le buisson agent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Paris 2004; J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.

3 Zob. J. Grondin, dz. cyt., s. 51–55. M. Heidegger (*Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki i J. Duraj, Toruń 2007, s. 18) pisze, iż „Augustyn dał pierwszą >>hermeneutykę<< w wielkim stylu”.

4 Zob. H. de Lubac, *Pismo święte w tradycji Kościoła*, przeł. K. Łukowicz, Kraków 2008.

5 J. Grondin, dz. cyt. s. 54.

6 Zob. W. Jeanrod, dz. cyt., s. 38.

tycznego, wywodzącą się z nauki Melanchtona o *scopus* (celu) Pisma oraz związku części i całości w jego interpretacji.

W moim tekście chcę się skupić na – jak spróbuję pokazać – trzech ściśle ze sobą związanych ideach: polisemii tekstu, interpretacji nieskończonej oraz interpretacji produktywnej, podstawowych dla nowoczesnego dyskursu hermeneutycznego, a rzadziej łączonych z chrześcijańskim dziedzictwem hermeneutyki. Przywykliśmy bowiem, przynajmniej w potocznym przekonaniu, traktować sens Pisma jako zastygły, jedyny i dany raz na zawsze, a jego wykładnię – jako jednoznaczny tego sensu reprodukcję.

Niewątpliwą zasługą Gianniego Vattima jest – z pozoru przynajmniej karłowata – próba łączenia chrześcijańskiej hermeneutyki, traktowanej przez włoskiego filozofa jako otwarty, niekończący się i ze swej istoty dziejowy proces wykładania Pisma świętego, z nihilistyczną ontologią hermeneutyczną, wywodzącą się z filozofii Nietzschego i Heideggera, a prowadzącą do koncepcji interpretacji „produktywnej” jako wyniku „rozpadu” bycia czyli metafizyki obecności:

Mówiąc jaśniej: wydaje mi się, że – w tej mierze, w jakiej pogląd taki można uznać za zweryfikowany – fakt, że europejska kultura późnej nowoczesności „odkryła” produktywność interpretacji, czy też, co wychodzi na to samo, zrozumiała, że komentarz nie ma charakteru li tylko przygodnego, instrumentalnego, wtórnego, jest właśnie efektem interpretacji, jakiej kultura ta poddała przekaz chrześcijański. I, co za tym idzie, jest także efektem – i to bezwzględnie zbaśniwym – wydarzenia chrześcijańskiego⁷.

Interpretacja pojęta produktywnie zyskuje charakter otwarty i „przesuwa się” z biegunu imitacji ku biegunowi inwencji, z biegunu reprodukcji ku biegunowi innowacji, od odkrywania czegoś danego w tekście – ku nieustannemu wynajdywaniu czegoś nowego w/przy tekście. Już nie adekwacja, lecz właśnie produktywność oraz otwartość, procesualność, nieskończoność stają się jej kryterium. Poglądy Vattima, bodaj najpełniej i najdobitniej wyrażające stan współczesnej świadomości hermeneutycznej, zdają się sugerować, że ponowoczesne koncepcje interpretacji mają więc niejako dwa początki: jeden bliższy i nowoczesny (Nietzsche, Heidegger), a drugi o wiele dalszy i dość nieoczekiwany, ponieważ sytuujący się u początków zachodniej myśli hermeneutycznej i całej zachodniej tradycji.

⁷ Zob. G. Vattimo, *Dzieje zbawienia, dzieje interpretacji*, tłum. A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2005, nr 4, s. 117.

Patrystyczne początki: *Sacrae Scripturae interpretatio infinita est*

Istotnie – wydaje się, że oba nurty, które złoży się na tę myśl, czyli tradycje grecka i chrześcijańska, zawierają w sobie załączki idei polisemii oraz interpretacji nieskończonej i, co szczególnie istotne, sytuują ją nie tylko w kontekście tekstowym, lecz także w szeroko pojętym kontekście ontologicznym, w którym odnosi się ona do istoty rzeczywistości – do samego bytu bądź też do Słowa Bożego.

W *Metafizyce*, na początku księgi gamma, Arystoteles pisze, iż: „>Byt<< jest pojęciem wieloznacznym [dosłownie – byt jest nazywany, wypowiedziany na różne sposoby] ale odnosi się zawsze do jednego, do jednej określonej natury, i nie homonimicznie, lecz podobnie jak wszystko, co jest zdrowe, odnosi się do zdrowia, jedno w tym znaczeniu, że je zachowuje, inne, że je tworzy, jeszcze inne, że jest symptomem zdrowia i w końcu, że jest zdolne do jego przyjęcia” (*To de on legetai pollachos, alla pros hen kai mian tina fysin, kai ouch homonymos all hosper kai to hygienon hapan pros hygieian, to men to fylattein, to de to poiein, to de to semeion einai tes hygieias, to d' hoti dektikon autes*, *Metafizyka*, ks. gamma 2). Przypisywany tradycyjnie świętemu Pawłowi list do Hebrajczyków zaczyna się od zdania: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków” (*Polymeros kai polytropos palai ho theos lalesai tois patrasin en tois profetais*) (Hbr 1, 1–2)⁸. Oba przytoczone sformułowania nie kwestionują jednorodności i tożsamości bądź to bytu, bądź boskiego przekazu, lecz użyte w nich określenia (*pollachos; polymeros kai polytropos*) wyraźnie wskazują, że złożoność, wieloznaczność, różnorodność należą do istoty fundamentalnych kategorii dyskursu filozoficznego i teologicznego, co w konsekwencji prowadzi do konieczności ich interpretacji⁹.

Problemowi nieskończonej interpretacji w hermeneutyce biblijnej poświęcona jest książka Piera Cesare Boriego *L'interpretation infini*. Ta zwięzła, lecz wartościowa praca obiera za punkt wyjścia zaproponowaną przez Grzegorza Wielkiego interpretację początku księgi Ezechiela i przedstawia spory dotyczące możliwości polisemii Pisma świętego w średniowieczu wczesnym i dojrzałym oraz w czasach nowożytnych, ściśle związane z kwestią relacji

8 Na temat Listu do Hebrajczyków, zob. *Słownik hermeneutyki biblijnej*, redakcja naukowa wydania oryginalnego R.J. Coggins, J.L. Houlden, redakcja naukowa wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1990, s. 519–523.

9 Jak podaje *Wielki słownik grecko-polski*, wyrażenie „polymeros lalesai” jest zwrotem charakterystycznym dla Nowego Testamentu. Przymiotnik „polytropos” znaczy też chytry, obrotny. Co interesujące, został nim określony Odyseusz w pierwszym wersie *Odysei*.

sensu dosłownego i alegorycznego, a także konsekwencje tych sporów dla powstania i rozwoju hermeneutyki nowoczesnej.

Jak wiadomo, księga Ezechiela zaczyna się dość tajemniczym i wielokrotnie omawianym obrazem rydwanu Bożego, czterech istot oraz czterech kół znajdujących się przy nich na ziemi. W swym komentarzu święty, papież i ojciec Kościoła, żyjący w drugiej połowie VI wieku, interpretuje koło jako przenośnię Pisma świętego, nadając jej, zdaniem Boriego, trzy podstawowe znaczenia: po pierwsze, Pismo jako koło znaczy, że przekaz biblijny ma charakter nieomylny i nie można go zatrzymać; po drugie, ruch owego koła znaczy, iż skuteczność słowa zależy od jego adaptowalności do potrzeb i możliwości słuchaczy, do których jest kierowane; po trzecie wreszcie, wspomniany ruch ma charakter kolisty, koło bowiem krąży od góry do dołu, czyli od słuchaczy/czytelników zaawansowanych i zdolnych do wychwycenia sensu duchowego, do słuchaczy/czytelników skromnych, mogących tymczasem pojąć jedynie sens literalny, co przywodzi na myśl idee koła hermeneutycznego. Sam ruch koła-Pisma można natomiast pojmować na dwa sposoby bądź jako postęp (łacińskie *proficere*), które odsyła do rozpowszechniania Słowa Bożego, a także czasowego, linearnego rozwoju od Starego do Nowego Testamentu oraz od litery do ducha; bądź też jako wzrastanie (łacińskie *crescere*) pojęte jako wewnętrzne, organiczne dojrzewanie¹⁰.

Tym jednak, co z przyjętej przeze mnie perspektywy najważniejsze, jest sens wyrażonej przez Grzegorza myśli, iż „Pismo w jakiś sposób wzrasta wraz ze swymi czytelnikami” (*Scriptura aliquo modo cum legentibus crescit*), którą, w nieco innym sformułowaniu i kontekście, można odnaleźć już wcześniej u świętego Augustyna (*Scriptura cum parvulis crescit*)¹¹. Zdaje się ona odsyłać do wszystkich wspomnianych na początku tego szkicu wątków: polisemii Pisma, będącego konsekwencją tej polisemii nieskończonego charakteru interpretacji, który dobitnie wyraża umieszczona w tytule tego podrozdziału sentencja Jana Szkota Eriugeny *Sacrae Scripturae interpretatio infinita est*¹², oraz, z pewnymi zastrzeżeniami, do produktywnego charakteru interpretacji.

10 Zob. P.C. Bori, *L'interpretation infini*, Paris 1991, s. 30–33 oraz 39, 46–47.

11 Zob. Augustyn, *Wyznania*, XII 27, 37. Na temat znaczenia tej formuły w kontekście wczesnochrześcijańskiego motywu *sermo humilis* (mowy skromnej) zob. E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tłum. R. Urbański, Kraków 2006, s. 29–64.

12 Cytuję ją za książką Jeana Greischa *Le buisson agent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, dz. cyt., s. 41.

Pismo jest żywe, nieskończone, semantycznie niewyczerpywane, nieskończenie polisemiczne;

Podobnie jak w ikonie perspektywa odwrócona wprowadza do przedstawienia wielość punktów widzenia i maksymalnie wzmacnia instancję obiektywności, podobnie też samo Pismo ukazuje wielość sensów (tak, iż, na przykład, *in una eademque Scripturae sententia cuncta simul tria valeant inveniri* – w jednym i tym samym zdaniu Pisma można odnaleźć wszystkie trzy sensy)¹³.

Polisemia Pisma polega więc na tym, że skrywa ono w sobie nieskończone i potencjalnie wszystkie możliwe sensy oraz zawiera odpowiedź na każde możliwe pytanie. Ma ono ukryty potencjał, który może zostać wydobyty i wzrastać dzięki ponawianemu wciąż aktowi lektury i w miarę, jak czytelnik rozwija się i wrasta duchowo – metaforyczne koło Pisma porusza się wraz z tym, kto je obraca (czyta) i we współpracy z nim; te dwa procesy – obiektywny rozwój sensów pisma i umożliwiający ten proces rozwój czytelnika – są równoległe, gdyż i Pismo, i jego interpretator ożywieni są tym samym duchem. Nie dziwi więc, że z tej perspektywy wielość interpretacji nie jest zagrożeniem dla biblijnego przekazu, lecz przeciwnie – jest zbawienna, ponieważ ujawnia niezwykle i niewyczerpywane bogactwo Bożego daru, jakim jest Pismo święte. Czy jednak – to już pytanie na marginesie książki Piera Cesare Boriego, a nawiązujące do przytoczonej na początku mego szkicu opinii Vattima – przekonanie o tak pojętej polisemii oraz wielości wykładni Pisma może prowadzić do wniosku, że jego interpretacja ma charakter produktywny?

Jak się zdaje, dochodzimy tu do pewnego paradoksu, który można by – nawiązując do motta zaczerpniętego z Schulza – określić jako paradoks dynamicznego autentyku, który nie jest zastygły i niezmienny, lecz przeciwnie – nieustannie zmienia się i wzrasta, lecz pomimo tego pozostaje sobą i nie traci swej tożsamości i istoty. Najpełniej – i najłatwiej można go wytłumaczyć, odwołując się do modelu organicznego, zgodnego zresztą z duchem Ewangelicznej przypowieści o siewcy. Nie tłumaczy on jednak całej złożoności operacji, których na żywym ciele Pisma dokonują *legentes*, czytelnicy, jakoś współodpowiedzialni za jego wzrost i rozwój, czyli także – znaczenie.

13 Zob. P.C. Bori, dz. cyt., s. 57. Warto zwrócić też uwagę na nieomawiany przez Boriego wątek wielkości perspektyw w ikonie, w którym można odnaleźć rozwijane zwłaszcza przez teologię prawosławną przekonanie o równoważności słowa i obrazu w tradycji chrześcijańskiej. O nieskończonej interpretacji ikony pisał J.-L. Marion w książce *De surcroit. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, rozdz. V *L'icône ou l'hermeneutique sans fin*.

Produktywnie niejednoznaczłą sentencję Grzegorza Wielkiego można, jak sądzę, rozumieć na dwa sposoby. Albo umiarkowanie, czyli tak, że sens Pisma spoczywa sobie spokojnie i niewzruszenie, ukryty przed naszym wzrokiem do czasu, aż my dojrzejemy i zmadrzejemy dostatecznie, by go dojrzeć i pojąć. Albo też bardziej radykalnie, bliżej późnonowoczesnej idei interpretacji produktywnej, w świetle której akt lektury – także ten dokonywany przez Augustyńskich *parvuli*, maluczkich – byłoby nie tylko sondowaniem niewyczerpywanych głębi sensu Pisma i coraz bardziej adekwatnym jego rozumieniem (czyli przedstawianiu), lecz także dosłownie powodowałby tego sensu przyrost i ewolucję, nakładając się na wcześniejsze osady znaczeń i tworząc żywą jedność poruszaną i ożywianą tym samym duchowym wysiłkiem nieskończonego rozumienia pisma, tekstu, świata, nas samych. Każdorazowa wykładnia nie miałaby więc za zadanie ustalić sens i zatrzymać ruch tekstu, lecz należałaby niejako do „istoty” tekstu i umożliwiała jego ruch. W pierwszym wypadku interpretacja byłaby wydobywaniem uprzednio nieodkrytych znaczeń; w drugim – nakładaniem wciąż nowych warstw znaczeniowych i przez to współtworzeniem sensu.

Sekularyzacja idei nieskończonej interpretacji w romantyzmie niemieckim oraz w hermeneutyce Luigiego Pareysona

Bori subtelnie i przekonująco pokazuje, w jaki sposób najpierw teologia systematyczna dojrzałego średniowiecza, uprzywilejowując teorię zamiast egzegezy, a następnie nowożytny, poreformacyjny paradygmat hermeneutyczny, zarówno w swej wersji protestanckiej, jak i katolickiej, dążący do ustalenia jednoznacznego, obiektywnego i powszechnie obowiązującego sensu Pisma oraz tradycji i do wypracowania naukowych metod ich badania i wykładania, przyczyniły się do zmierzchu i stopniowego zarzucania patrystycznej idei wielości sensu i dynamizmu interpretacji. Warto jednak zaznaczyć, że nie została ona całkowicie wyeliminowana, przynajmniej na gruncie katolickim, o czym świadczą choćby słowa wybitnego współczesnego teologa Karla Rahnera, akcentujące immanentną historyczność przekazu biblijnego oraz jego dynamiczny, zmienny charakter:

Tę właśnie historyczność oraz to urzeczywistnienie dokonujące się etapami możemy także odnieść do słowa Bożego. Urzeczywistnienie jego istoty może nastąpić tylko w ramach procesu historycznego. Nie zawsze i nie w każdym momencie swego urzeczywistnienia posiada ono pełnię swej istoty. Słowo wzrasta, **staje się** tym, czym jest i powinno się stać¹⁴.

14 Zob. K. Rahner, *Pisma wybrane*, wyb. i tłum. G. Bubel, Kraków 2007, t. 2, s. 315.

Zarzucone, czy też zmarginalizowane w oficjalnej nowożytnej egzegezie Pisma świętego późnostarożytne zasady interpretacji, zastosowane do dzieł świeckich, odżyły na gruncie hermeneutyki nowoczesnej i przyczyniły się do ukształtowania wielu z jej podstawowych zasad; potwierdzenie tej tezy można znaleźć zarówno u progu nowoczesności, czyli w hermeneutyce romantycznej, jak i u kresu nowoczesnego paradygmatu hermeneutycznego, dla którego charakterystyczna jest koncepcja włoskiego filozofa Luigiiego Pareysona.

Romantyczna wizja „nieskończonej książki”, odnosząca do jedności, organiczności i totalności literatury jako systemu książek (pojętego na wzór ksiąg Biblii); koncepcja „poezji postępowej i uniwersalnej”, czyli zmiennej, gdyż rozwijającej się i odnoszącej w nieskończoność do innych dzieł; przekonanie, że dzieło literackie znajduje się w nieustannym stawaniu; wyobrażenie tekstu jako wyposażonego w wiele znaczeń głębokich, które interpretator musi wydobyć – wszystkie one wywodzą się z idei Pisma wieloznacznego i poddanego procesowi nieskończonej interpretacji, podobnie jak zasada „rozumieć autora lepiej niż on sam”, możliwa dzięki założeniu, że dzieło zawiera więcej, niż autor zamierzył, a co musi zostać wydobyte dzięki twórczemu wysiłkowi czytelnika¹⁵.

Wydana w roku 1971, a więc w podobnym czasie co dwa inne wybitne dzieła hermeneutyczne z połowy XX wieku, czyli *Prawda i metoda* Gadamera oraz *Konflikt interpretacji* Ricoeura, *Verità e interpretazione* (Prawda i interpretacja) Luigiiego Pareysona jest ważnym ogniwem w historii dwudziestowiecznej ontologii hermeneutycznej, zawiera bowiem oryginalną koncepcję interpretacji, dość wyraźnie, jak się zdaje, zainspirowaną koncepcją nieskończonej interpretacji, wypracowaną na gruncie chrześcijańskiej egzegezy, nawet jeśli nie została ona wprost przywołana.

Punktem wyjścia rozważań Pareysona – których najważniejsze, z przyjętego tu punktu widzenia tezy przedstawię w dużym skrócie – jest rozróżnienie myśli ekspresyjnej (*pensiero espressivo*) od myśli rewelatorskiej (*pensiero rivelativo*), służące krytyce historycyzmu i relatywizmu. Ta pierwsza jest czystym produktem historii i swego czasu oraz ogranicza się do funkcji ich wyrażania; jest to myśl, która utraciła kontakt z prawdą i zamyka się całkowicie w skończonym horyzoncie historycyzmu, kulturalizmu, pragmatyzmu, rozumu technicznego i instrumentalnego, które, zdaniem Pareysona, reprezentują radykalny humanizm pojęty w znaczeniu bliskim Heideggerowskiemu, czyli takim, który pod pozorem przyznawania człowiekowi

15 Zob. P.C. Bori, dz. cyt., s. 115–129.

centralnej pozycji jest, w istocie, narzędziem jego alienacji i zniewolenia. Myśl ekspresyjna jest bliska ideologii i podlega demaskacji, czy też demistyfikacji, czyli redukcji do warunków historycznych, które ją wytworzyły. Myśl rewelatorska natomiast zachowuje swój potencjał spekulatywny i jest zdolna do odkrywania prawdy, jednak nie dokonuje się ono dzięki użyciu jakichś obiektywnych i pozahistorycznych procedur; jest wprost przeciwnie: kontakt z prawdą ma zawsze charakter głęboko osobisty (ten wątek to, jak się zdaje, dług zaciągnięty przez Pareysona u chrześcijańskiego personalizmu), a dostęp do niej jest możliwy tylko z konkretnej, czasowej i historycznej perspektywy¹⁶. Myśl rewelatorska jest więc także ekspresyjna, z tym, że w przeciwieństwie do tej ostatniej nie ogranicza swego zadania do samej tylko analizy form historycznych i kulturowych pojętych jako jedyne doświadczenie dostępne człowiekowi i jego ostateczna rzeczywistość, lecz traktuje je jako „okna” na ponadhistoryczny byt i prawdę.

Podstawą hermeneutyki Pareysona jest przekonanie, że prawda, podobnie jak byt, nie może być ujęta obiektywnie (czyli przedstawiona), gdyż jest nieskończona, niewyczerpana, tożsama ze sobą i transcendentna wobec historii, a jednocześnie dana wyłącznie w „historycznych otwarciach” (*aperture storiche*), czyli poprzez skończone formy historyczne i kulturowe (i w tych formach), w których się zawiera, lecz do których się nie ogranicza¹⁷. Mówiąc krótko – prawda jest ponadczasowa i pozahistoryczna, lecz istnieje tylko w czasie i historii.

Z takiego założenia wyrasta ontologiczna koncepcja interpretacji jako jedynego dostępu do prawdy:

prawda może podlegać tylko interpretacji, zaś interpretacja może dotyczyć tylko prawdy (...).

Podstawowa zasada hermeneutyki głosi, że jedynym adekwatnym poznaniem prawdy jest interpretacja; znaczy to, że prawda jest dostępna i osiągalna na wiele sposobów, a żaden z nich, o ile godzien jest miana interpretacji, nie jest uprzywilejowany w stosunku do innych, tak, iż mogłby rościć sobie pretensje do posiadania prawdy w sposób wyłączny, czy też pełniejszy, a zatem lepszy¹⁸.

Prawda może być zarówno transcendentna, jak i obecna, niewypowiadana i wypowiadalna, niewyraźna i wyraźna dzięki temu, że dana jest w in-

16 Zob. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano 1971, s. 15–51.

17 Takie założenie jest podstawą przedstawionej przez Pareysona krytyki koncepcji koła hermeneutycznego, dz. cyt., s. 23, 75.

18 Tamże, s. 53, 57.

terpretacji; interpretacja jest zaś możliwa dzięki temu właśnie, że, zdaniem Pareysona – który dość wyraźnie idzie tu tropem Heideggerowskiej koncepcji *alethei* jako gry skrytości i nieskrytości – prawda nie jest ani całkowicie zakryta i niedostępna, ani całkowicie odkryta i jawna. W pierwszym wypadku prawda byłaby całkowicie nieosiągalna dla myśli, byłaby nie tyle niewyczerpywalna, co niewypowiadalna, a te dwa pojęcia Pareyson zdecydowanie sobie przeciwstawia; w wypadku drugim prawda byłaby możliwa do pełnego i jednoznacznego uchwycenia, obiektywnego (w znaczeniu Heideggerowskim) przedstawienia i zawłaszczenia. By scharakteryzować dwa bieguny, pomiędzy którymi porusza się interpretacja, Pareyson nieprzypadkowo, jak się zdaje, sięga po terminy zaczerpnięte z filozofii religii: apofatyczność i idolatrię. Otóż, zdaniem włoskiego filozofa, przyjęcie interpretacyjnego stosunku do prawdy pozwala uniknąć zarówno pułapki apofatyczności, ontologii negatywnej, czy, inaczej – nihilizmu, w której całkowite odcięcie myśli od prawdy grozi stoczeniem się interpretacji w arbitralność i irracjonalizm, jak i idolatrii, w której dążenie myśli do posiadania prawdy, jej obiektywnego przedstawienia, prowadzi do utożsamienia się z prawdą, zajęcia jej miejsca i, w konsekwencji – do zatrzymania procesu interpretacji.

Interpretacja pełni też funkcję mediującą pomiędzy byciem a stawianiem się, tym, co trwałe, a tym, co przygodne, gdyż zachowuje „ontologiczny wymiar czasu” oraz „jest jedynym pojęciem, które może pojednać prawdę i historię, nie sprowadzając jednej do drugiej bądź poświęcając jedną na rzecz drugiej, co równałoby się utracie obydwu”¹⁹. Innymi słowy – w interpretacji i dzięki niej w pełni zostaje ocalona rola temporalności i dziejowości w procesie konstytuowania się prawdy i dochodzenia do niej, lecz jednocześnie czas i historia nie stają się jedynym horyzontem rozumienia, lecz miejscem przejawiania się prawdy i tego, co bytowe.

Produktywność prawdy, w ujęciu autora *Verità e interpretazione*, polega na jej zdolności do wcielania się w formy wciąż nowe, które jednak nie naruszają zasadniczej jedności i tożsamości prawdy; dynamizm interpretacji polega zaś na zachowywaniu różnicy tego, co dane wprost, i tego, co domyślne, nie zaś na pełnym i jednoznacznym wyjaśnieniu wszystkich sensów czy odsłonięciu wszystkich aspektów prawdy²⁰.

Hermeneutyka Pareysona jest dobrym przykładem umiarkowanego rozumienia produktywności i nieskończoności interpretacji. Produktywność wykładni polega na ukazywaniu wciąż nowych aspektów tego samego (jednej,

19 Tamże, s. 48 oraz 85.

20 Tamże, s. 88–90.

tożsamej z sobą prawdy), a nie na tworzeniu sensów radykalnie nowych – *non nova, sed nove*; nieskończoność wykładni zaś wynika z tego, że jest ona sondowaniem źródła wszystkich sensów, głębi, która rodzi wciąż nowe znaczenia i której nigdy nie da się wyczerpać. Zupełnie odmienny paradygmat interpretacji nieskończonej można odnaleźć w poststrukturalizmie, w której nieskończoność ta wynika nie z faktu, że interpretacji dane jest zbyt wiele, lecz zbyt mało lub zgoła nic, a pojęcia głębi czy początku zostają odrzucone i zastąpione pojęciami powierzchni, rozziewu, otwarcia:

jeśli interpretacja nigdy nie może być zakończona, to jest tak po prostu dlatego, że nie ma czego interpretować. Nie istnieje nic absolutnie pierwszego, co byłoby przedmiotem interpretacji, bowiem, w istocie, wszystko jest już interpretacją, każdy znak jest sam w sobie nie rzeczą, która poddaje się interpretacyjnym zabiegom, ale interpretacją innych znaków²¹.

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony próbie prześledzenia, w tradycji hermeneutyki chrześcijańskiej, genezy idei, która odgrywa ważną rolę w całym nowoczesnym dyskursie hermeneutycznym, a mianowicie idei interpretacji nieskończonej. Dziś uważana jest ona za cechę hermeneutyki radykalnej (Vattimo), poststrukturalistycznej (Foucault), która podważa, na różne sposoby i wychodząc z różnych tradycji myślowych i założeń, przekonanie, że sens jakiegoś tekstu jest jednoznaczny, dany raz na zawsze, zamknięty, a działanie interpretatora ogranicza się jedynie do jego wydobywania, jednoznacznego zrozumienia, odtworzenia.

Tymczasem we wczesnochrześcijańskiej tradycji patrystycznej, między innymi u św. Grzegorza Wielkiego można odnaleźć ślady takiego myślenia o wykładni Pisma, w którym lektura nie jest odkrywaniem zadanego sensu, lecz czynnym jego rozwijaniem: *Scriptura cum legendibus crescit*, Pismo wzrasta razem z tymi, którzy Je czytają. Jest ono, jak się zdaje, szczególnie bliskie Vattimowskiej koncepcji interpretacji produktywnej, czyli takiej, która współtworzy w akcie wykładni znaczenie tekstu i pomnaża tym samym sensy ludzkiego doświadczenia.

Summary

The article presents an attempt to trace, in the tradition of Christian hermeneutics, the origin of an idea which plays an important role in the entire modern hermeneutical discourse, namely – the idea of infinite interpretation. Today, it is regarded as a feature of radical (Vattimo), post-structuralist (Foucault) hermeneutics which questions, in many ways and starting from different traditions of thought and with different premises, the belief that the meaning of a text is univocal, given once and for all, closed, and the work of an interpreter is only limited to its extraction, unambiguous understanding, reconstruction.

21 Zob. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 258.

However, in early Christian tradition of Patrology, e.g. in the works of St. Gregory the Great, one can find traces of such approach to the interpretation of the Scriptures, in which the reading does not mean discovery of a given sense but its active development: *Scriptura cum legentibus crescit*, Scripture grows with those who read it. This approach seems to be especially close to Vattimo's concept of productive interpretation, i.e. an interpretation which contributes to the meaning of the text in the act of interpretation, multiplying the senses of human experience.