

Zdzisław Pawłowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
zpawlowski_55@o2.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2016.014>

9 (2016) 2: 55–69

ISSN (print) 1689-5150
ISSN (online) 2450-7059

**„O Panie, nie omijaj twego sługi”.
Gościnność Abrahama w horyzoncie tego,
co niemożliwe (Rdz 18,1–15)**

**“O Lord, do not go on past your servant”.
Abraham’s hospitality at the horizon
of what is impossible (Genesis 18: 1–15)**

*Nie zapominajmy o gościnności,
gdyż przez nią niektórzy, nie wiedząc, aniołom dali gościnę*
Hbr 13,2

Streszczenie. Spotkanie Abrahama z nieznanymi w Rdz 18,1–15 jest pierwszym epizodem w Biblii, którego głównym tematem jest gościnność. Przebiega ona z reguły według przyjętego na starożytnym Bliskim Wschodzie protokołu gościnności, który na gospodarza i gościa nakłada określone prawa i obowiązki. Jednak w Rdz 18,1–15 zauważalne są pewne odstępstwa. Ich głębsze zrozumienie staje się możliwe dzięki współczesnym hermeneutykom gościnności autorstwa E. Levinasa, P. Ricoeura i J. Derridy. Pozwoliły one wyróżnić w tym opowiadaniu dwa rodzaje gościnności. Gościnność Abrahama posiada cechy gościnności warunkowej, wynikającej z suwerenności gospodarza. Nieznajomi w obietnicach złożonych Sarze odsłaniają gościnność bezwarunkową, absolutną, wykraczającą poza wszelkie reguły udzielania gościny.

Abstract. Genesis 18:1–15 is a first narrative of hospitality in the Bible. To some extent it follows a protocol of hospitality as it is practiced in the ancient Near East. However the biblical story departs from it in some important points. In order to understand them we must apply several hermeneutical insights made by E. Levinas, P. Ricoeur, and J. Derrida. They help to distinguish between conditional hospitality of Abraham concerned with rights, duties, obligations, and unconditional, absolute hospitality of strangers, without sovereignty, which unfolds towards what is impossible.

Słowa kluczowe: gościnność; gospodarz; przybysze; protokół gościnności; Abraham; Sara; hermeneutyka gościnności; struktura narracyjna gościnności.

Keywords: hospitality; host; stranger; protocol of hospitality; Abraham; Sarah; hermeneutics of hospitality; narrative structure of hospitality.

Na początek kilka pytań jako komentarz do cytatu z Listu do Hebrajczyków. Jak i czym można ugościć aniołów, czyli kogoś całkowicie innego? Zasadniczo wiemy, jak ugościć kogoś z rodziny, przyjaciół lub znajomych. Czy udzielenie gościny obcym, cudzoziemcom, nieznanym mieści się w zakresie naszych umiejętności, nabytych z przebywania z tymi, których znamy i którzy są swoi, czy też potrzebne są jakieś nowe kwalifikacje, a jeśli tak, to gdzie i jak je zdobyć?

Abraham jest pierwszą osobą w Biblii, która oferuje gościnność przechodzącym obok jego namiotu nieznanym mężczyznom. Choć wydaje się, że wcześniej uczynił to w stosunku do niego Melchizedek, król Szalemu, gdy wyszedł mu na spotkanie z chlebem i winem (Rdz 14,17–20). Nie zaprosił go jednak do swego domu. Abraham natomiast podjął swoich gości wystawną ucztą w obrębie swego domostwa. A ponieważ odwiedzający go przybysze okazują się postaciami skrywającymi samego Boga, jego postawa urasta do rangi wzorca, według którego mogą być oceniane wszystkie inne przypadki gościnności¹. Oczywiście gościnność nie jest zwyczajem zarezerwowanym do Biblii ani do starożytności, lecz przekracza czasowo-przestrzenne granice kultur i religii. To fenomen ogólnoludzki, ale jego kształt zależy od kulturowych, społecznych i religijnych uwarunkowań. Potrzebuje zatem interdyscyplinarnego podejścia metodologicznego, pozwalającego na zróżnicowany i wieloaspektowy wgląd w naturę i przebieg wydarzenia, mającego istotne znaczenie dla międzyludzkich relacji, zwłaszcza tych, w których na skutek historycznych przeobrażeń mieszają się kultury i religie². Odpowiednich procedur dostarczają różne hermeneutyki gościnności, umożliwiające pogłębioną interpretację tekstu biblijnego. Niezwykle przydatne okazują się prace Emmanuela Levinasa, Paula Ricoeura i Jacques'a Derridy. Każdy z nich uczynił gościnność jednym z centralnych wątków swojej filozofii. Pierwszy przedstawia fenomenologiczną wykładnię spotkania z Innym, drugi analizuje go w ramach swojej teorii przekładu, przypisując mu walor gościnności językowej o dalekosiężnych implikacjach etycznych, trzeci wreszcie odsłaniając ukryte w niej założenia dokonuje istotnego rozróżnienia między gościnnością absolutną, bezwarunkową a gościnnością warunkową, ograniczoną przez prawa i suwerenność gospodarza. Zanim odniesiemy się pokrótce do najważniejszych tez zamieszczonych w ich hermeneutykach, musimy najpierw zarysować strukturę narracyjną naszej opowieści w perspektywie głównego tematu.

¹ Por. J.M. Cohen, *Abraham's Hospitality*, s. 168–172.

² Teoretyczne podstawy gościnności, uwzględniające różne perspektywy, zawiera m.in. C. Lashley, A. Morrison (eds.), *In Search of Hospitality*, passim.

1. Fabuła, postaci, okoliczności, protokoły

Zacznijmy od końca, od obowiązującego na starożytnym Bliskim Wschodzie protokołu gościnności, by w jego świetle zobaczyć własną i niepowtarzalną dynamikę gościnności Abrahama. Do typowych zachowań w udzielaniu gościny należą następujące elementy³: 1. Istnieje wyznaczona sfera gościnności, wewnątrz której gospodarz ma obowiązek przyjęcia obcych. Jej obszar zależnie od okoliczności różni się. Użycie przestrzeni to jeden z ważniejszych kodów gościnności. Zakłada bowiem zaproszenie gościa do czyjegoś domu, który jest nie tylko konstrukcją architektoniczną, lecz niesie ze sobą głębszy symbolizm. 2. Udzielając gościny gospodarz stara się zmienić postawę nieznanego z potencjalnego zagrożenia w sprzymierzeńca. 3. Zaproszenie kieruje mężczyzną, będący głową domu, określając jednocześnie czasową rozciągłość pobytu, którą może wydłużyć. 4. Odmowę przyjęcia zaproszenia gospodarz mógłby uznać za obrazę swego honoru. 5. Kiedy zaproszenie zostaje przyjęte, gospodarz i jego goście zachowują się według ustalonego zwyczaju. Gość nie powinien niczego żądać, ale oczekuje się od niego podzielenia się nowymi wiadomościami ze świata, a także zapowiedzi przyszłej pomyślności lub okazania wdzięczności za to, co otrzymał. Gospodarz daje to, co ma najlepsze i nie powinien zadawać gościowi osobistych pytań. Podział pracy w przygotowaniu posiłku odzwierciedla społeczny podział między płciami. Kobiety odgrywają tu aktywną rolę. 6. Gość pozostaje pod osobistą ochroną gospodarza aż do momentu, kiedy opuści teren, wchodzący w zakres obowiązków gospodarza.

Na pierwszy rzut oka, spotkanie w Rdz 18,1–15 wydaje się przebiegać według ustalonego powyżej schematu, jednak uważniejsza lektura ujawnia znaczące odstępstwa, które odbiegają od tradycyjnej bliskowschodniej gościnności. Jako narracja stanowi zamkniętą w sobie całość, z wyraźnie zaznaczonym początkiem i zakończeniem. Bieg wydarzeń inicjuje ukazanie się JHWH w osobach trzech mężczyzn, którzy nagle pojawili się w pobliżu namiotu Abrahama (18,1–2), a zamyka ich słowo, skierowane do Sary (18,15)⁴. Ukazanie się JHWH różni się od wcześniejszych dwóch objawień w Rdz 13,10 i 17,1, które

³ Wykorzystuję model tradycyjnej śródziemnomorskiej gościnności, zamieszczony z załączoną literaturą w: T.R. Hobbs, *Hospitality in the First Testament and the 'Teleological Fallacy'*, s. 10–15.

⁴ Następnym epizodem rozpoczyna się ich odejście w kierunku Sodomy (18,16). Rozdziały 18–19 z wiodącym w nich motywem gościnności i jej braku tworzą literacką i tematyczną jedność, por. R. Letellier, *Day in Mamre, Night in Sodom: Abraham and Lot in Genesis 18 and 19*, s. 37–42.

dokonywały się w słowie. Tutaj ma ono formę spotkania w konkretnym usytuowaniu przestrzenno-czasowym i przebiega w dwóch częściach. W pierwszej (ww. 1–8), w reakcji na zjawienie się JHWH Abraham podejmuje działania, zmierzające do godnego przyjęcia gości, w drugiej, dominuje słowo JHWH, rozpisane na dwa dialogi z Abrahamem i Sarą (ww. 9–15). Scenę przygotowań wypełnia całkowicie osoba Abrahama, który od początku do końca jest w ruchu, zmuszając do pośpiechu także Sarę i swego sługę. Z ośmiu zdań opisujących zachowania gospodarza w dwóch relacjonuje się jego bieg (18,2.7), a w trzech pośpiech (18,6.7). Dla kontrastu, gdy uczta jest już gotowa, nastaje całkowity bezruch. Przybysze spoczywają pod drzewem, spożywając posiłek, Abraham stoi nad nimi. Jeżeli gdzieś ma miejsce jakiś ruch, to w słowach wędrujących od nieznanymi, inicjujących rozmowę, do Abrahama i Sary, którzy im odpowiadają. W początkowej fazie spotkania gospodarzem przyjmującym gości jest Abraham, ale w drugiej, jakby w odwróconym porządku gościnności, inicjatywę przejmują nieznanymi, i to oni zachowują kontrolę nad przebiegiem rozmowy. Sama rozmowa nawiązuje bezpośrednio do wcześniejszego epizodu w Rdz 17,15–21, a jej przedmiotem jest obietnica syna, którego ma urodzić Sara. Obydwoje reagują na nią śmiechem. W Rdz 17,15–21 śmieje się wyłącznie Abraham, ponieważ jego żona nie uczestniczy w jego dialogu z Bogiem. W Rdz 18,9–15 śmieje się Sara, przysłuchując się temu, o czym rozmawiają przybysze z jej mężem.

Rozwój fabuły zależy od sposobu pojawiania się na scenie głównych bohaterów. Jej początkowym impulsem jest niespodziewane pojawienie się trzech mężczyzn. Nie wiadomo, kim są, a kiedy się odzywają, mówią wszyscy (18,5.9) lub jest to jeden głos JHWH (18,10.13.15)⁵. Szybko jednak znikają z pierwszego planu. Wkracza nań Abraham, wypełniając go całkowicie swoimi gorączkowymi czynnościami. W tej początkowej fazie spotkania (Rdz 18,1–8) główną rolę odgrywają przybysze jako goście i Abraham jako gospodarz, Sara natomiast pozostaje ukryta w namiocie. Niezwykle wymowny jest tu rozkład imion. Imię JHWH pojawia się tylko raz zaraz na początku (18,1). Z kolei, imię Abraham użyte jest dwukrotnie, jednak dopiero pod koniec sceny. Także imię Sara narrator wymienia tylko jeden raz (18,6)⁶. Mężczyźni pozostaną na pierwszym planie także w drugiej części opowiadania (18,9–15), ale treścią rozwijającej się tu fabuły nie będzie już ich działanie. Rozpoczyna się bowiem między nimi

⁵ P. Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, s. 23n.

⁶ W Rdz 17 imię Abraham wybrzmiewa aż dziesięciokrotnie: 17,5.9.15.17.18.22.23 (dwa razy).24.26., a w Rdz 18,1 –15 – cztery razy (18,6.7.11.13). Przeciwnie, imię Sara w Rdz 17 występuje cztery razy (17,15.17.19.21), a w Rdz 18,1 –15 dziesięć razy, tworząc w tych rozdziałach symetrycznie odwrócony kontrast w użyciu obu imion.

rozmowa, w której niepodzielnie dominuje imię Sara, użyte dziewięć razy, czterokrotnie przez gości i pięć razy w mowach narratora. Swoją częstotliwością przesłania zdecydowanie imiona JHWH i Abrahama, występujące tu jedynie po dwa razy. Jeśli w trakcie przygotowań do podjęcia gości Sara pozostawała zupełnie niewidoczna, to w czasie trwania rozmowy przybyszów z Abrahamem staje się główną bohaterką.

Dokładnie zaznaczone miejsce spotkania i precyzyjnie ustalona pora dnia uwydatniają jego konkretne usytuowanie przestrzenno-czasowe. Przebiega ono pod dębami Mamre w okolicach Hebronu, gdzie Abraham zaraz po powrocie z Egiptu rozbił swój obóz i zbudował ołtarz ku czci JHWH (Rdz 13,18). Teraz siedzi u wejścia do namiotu, i przyjmuje swoich gości na zewnątrz, Sara natomiast znajduje się wewnątrz. Musiał on zauważyć zbliżanie się nieznanym z pewnej odległości, gdyż biegnie im naprzeciw, oddając im pokłon do ziemi. Następnie w nieustannym pośpiechu przemierza dystans od nich do namiotu, gdzie znajduje się Sara, a potem podąża do stada z poleceniem dla sługi, aby przyrządził ucztę z najlepszego mięsa. Wreszcie z gotowymi potrawami wraca do przybyszów, odpoczywających pod drzewem. Wszystko to dzieje się około południa, cały zaś posiłek trwa do późnego popołudnia, kiedy goście wyruszają w dalszą podróż, kierując się w stronę Sodomy. Z powyższej analizy widać wyraźnie, że przestrzeń odgrywa pierwszoplanową rolę w pierwszej części opowiadania (ww. 1–8), drugą natomiast rządzi niepodzielnie czas, a wymiary przestrzenne są w ogóle nieobecne. Postacią zarządzającą przestrzenią jest oczywiście Abraham, występując jako gospodarz *miejsca*, ale czasem zarządzają przybysze, stając się przez złożoną mu obietnicę gospodarzami jego *przyszłości*.

Jaki więc rodzaj gościnności postulują powyższe przeobrażenia fabuły, z ostrą cezurą, oddzielającą przestrzenne usytuowanie, wypełnione dynamicznym ruchem, od przyszłościowo zorientowanej rozmowy, pozbawionej ruchu, ale biegnącej w rytm zmieniających się perspektyw czasu. Odpowiedź na to pytanie wymaga uwzględnienia osiągnięć współczesnych hermeneutyk gościnności. Wypracowane przez nie narzędzia metodologiczne pozwalają wnikać w sens zdarzeń, które na pozór mogą wydawać się banalne, bo zawierają prozaiczne zachowania i postawy wzięte z codziennego życia. Ich skonfrontowanie z wymiarem religijnym wyprowadza gościnność ze sfery zwyczajności i przenosi w obszar, w którym zyskuje ona charakter specyficznego doświadczenia Boga.

2. Levinas, Ricoeur i Derrida o gościnności

W przedmowie do swego pierwszego głośnego dzieła *Całość i nieskończoność*, Levinas definiuje ludzką podmiotowość jako „gościnność przyjmującą drugiego człowieka” (s. 11)⁷. Na zjawisko gościnności stara się spojrzeć z perspektywy *Innego/Obcego*: „Dom, podstawa posiadania, nie jest własnością w takim samym sensie jak rzeczy-meble [...]. Dom jest własny, ponieważ dla właściciela jest zawsze gościnny. Wiąże to się z jego istotową wewnętrznością i z faktem, że zamieszkuje go ktoś, kto poprzedza wszystkich domowników, ktoś, kto przyjmuje w najwłaściwszym sensie, kto jest gościnnością w sobie – kobieta” (s. 180). Gościnność zakłada więc gotowość podzielenia się tym, co się posiada, ale w pierw musi nastąpić wyzwolenie z samego posiadania: „Inny człowiek – absolutnie inny – swoją epifanią w twarzy paraliżuje posiadanie, kwestionując je. Kwestionować moje posiadanie może tylko pod warunkiem, że przychodzi do mnie nie po prostu z zewnątrz, ale z wysoka” (s. 198n.). Dzielenie się z innymi jest zatem umiejętnością, która nie współgra z posiadaniem, i tak jak dawanie należy do całkowicie innego rejestru sprawności niż branie⁸. Z tego względu gościnność według Levinasa pociąga za sobą ograniczenie naszego korzystania świata, kiedy jesteśmy skonfrontowani z potrzebami innego. Znajduje ona ilustrację w geście powitania innego w naszym domu i podzielenia się tym, co mamy. Powitanie i dzielenie się z innymi determinuje, kim i czym jesteśmy jako specyficzne ludzkie istoty. Levinas opisuje ‘ja’ jako gospodarza i zakładnika innych. Jesteśmy gospodarzami dla innych, ponieważ przyjęcie ich w naszym świecie stanowi konieczny warunek odpowiedzi na pytanie, kim jesteśmy, czym się różnimy między sobą i jaki mamy stosunek do tego, co stanowi naszą własność. Jesteśmy zakładnikami, ponieważ nasza osobista tożsamość jest zależna od tego, jak zareagujemy na wymagania innych nałożone na nas przez ich przybycie⁹. Dla Levinasa „inność Innego objawia się w panowaniu, które nie podbija, ale naucza. Nauczanie nie jest [...] hegemonią, zachodzącą w łonie całości, lecz obecnością bytu nieskończonego, który rozrywa zamknięty krąg całości” (s. 200).

Z kolei Paul Ricoeur analizując proces komunikacji odbywający się w trakcie przekładu rozważa pojęcie gościnności językowej, która pociąga za sobą

⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, passim.

⁸ Por. Dz 20,35, gdzie Paweł przywołuje słowa Jezusa, iż „Większe szczęście jest w dawaniu aniżeli w braniu”.

⁹ Por. A.J. Wendland, *What Do We Owe Each Other?*

otwartość wobec innego¹⁰. Domaga się ona utraty naszej samowystarczalności, którą gwarantuje nam język ojczysty, a która czasami może podążać w kierunku ekstremalnych form nacjonalizmu i szowinizmu. Zgoda na ograniczenie własnej suwerenności wydaje się warunkiem, żeby w ogóle dać gościnę obcemu¹¹. Idealistyczny romantyczny podmiot, suwerenny pan samego siebie i wszystkiego, co bada, ustępuje miejsca zaangażowanemu ja, które znajduje siebie jedynie po tym, gdy przemierza pole obcości i powraca do siebie, zmieniony i poszerzony. Dla Ricoeura zadanie *zewnątrznego* przekładu znajduje korespondencję w pracy *wewnętrznego* przekładu. Faktycznie, problem ludzkiej tożsamości zawiera odkrycie innego w głębi własnego ja¹². Przyjmując gościa jako kogoś innego, otwieram się na inność, która jest we mnie. Z tego względu hermeneutyka przekładu dostarcza podstaw do etyki gościnności, która zawiera się w gotowości do „przyjęcia odpowiedzialności za historię innego poprzez odwołanie się do pracy wyobraźni i uczuć sympatii w stosunku do opowieści, które snuje on na temat swego życia”¹³. Chodzi o życzliwe przyjęcie tego, co inny, obcy, ofiara lub zapomniany opowiada o sobie. Kultury, które kształtują nasze miejsce zamieszkania stają w obliczu ciągle odzywającej się pokusy traktowania historycznych wydarzeń założycielskich jako sztywnych i niezmiennych dogmatów, narzucających wszystkim jedną, oficjalnie zatwierdzoną wersję historii. Ricoeur wykazuje, że każde zdarzenie może być opowiedziane w różny sposób przez różne pokolenia i przez różnych narratorów. Nie oznacza to, że wszystko staje się relatywne i arbitralne. Przeciwnie, sytuacje cierpienia lub walki, urastające do aktów założycielskich jakiegoś narodu lub kultury, wzywają do współczucia i sprawiedliwości. Najlepszą drogą do osiągnięcia tej postawy jest pozwolenie i zgoda na wielość narracyjnych perspektyw¹⁴. Tożsamość grupy, kultury, ludu lub narodu nie stanowi niezmiennej substancji, ani sztywnej struktury, lecz przyjmuje formę ponownie opowiedzianej historii. Ten rodzaj uważnego wsłuchiwanie się w opowieści inne niż nasze własne zgadza się dobrze z cnotą dystansu wobec własnego, obsesyjnego przywiązania się do tego, co moje i nasze¹⁵. Opowieści na nowo opowiedziane, a więc poddające rewizji znaną nam dobrze przeszłość, zapraszają do wysiłku odzyskania zdra-

¹⁰ Nie mając dostępu do Ricoeura *On Translation* (London 2006), korzystam w redagowaniu poniższego paragrafu głównie z: R. Kearney, *Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation*, s. 147–159.

¹¹ Ibidem, 151.

¹² Ibidem, 153.

¹³ P. Ricoeur, *Reflections on a new ethos for Europe*, s. 6n.

¹⁴ L. Foran, *An Ethics of Discomfort: Supplementing Ricoeur*, s. 27.

¹⁵ R. Kearney, *Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation*, 155n.

dzonych obietnic historii. Kluczowym aspektem reinterpretowania tradycji jest zadanie rozeznania w niej tych aspiracji, które jeszcze nie zostały podjęte i uhonorowane. Przeszłość jest nie tylko tym, co minęło, co zaistniało i nie może być zmienione, jest ona również treścią pamięci w oczekiwaniu na spełnienie przyszłości, która jeszcze nie nastąpiła lub której trajektoria realizacji została przerwana¹⁶. „Przeszłość jest cmentarzem obietnic, które nie zostały dotrzymane”, podkreśla Ricoeur. Dlatego uważne wspomnianie może dostarczyć sposobów „przywrócenia ich do życia jak suche kości z doliny opisane w prorocztwie Ezechiela”¹⁷. Stąd jego postulat wymiany pamięci i opowieści w nich przechowywanych. W trakcie ich słuchania może się zrodzić potrzeba okazania wrażliwości dla siebie nawzajem wtedy, gdy staramy się wyobrazić sobie cierpienia innych, a nie skupiać się tylko na swoich własnych¹⁸.

Ten praktyczny wymiar gościnności na płaszczyźnie etycznych zachowań kontynuuje J. Derrida, dla którego schematyczność i prawo, zawarte w różnych sposobach udzielania gościny, powodują, że przestaje ona być absolutna, bezwarunkowa i jak sam ją nazywa – przesadna, otwarta na to, co niemożliwe¹⁹. A staje się ona absolutna wówczas, kiedy domaga się oddania drugiemu wszystkiego, co się ma, bez zadawania mu pytań, nakładania nań ograniczeń, lub żądania odeń kompensacji. W naszej skończoności pojmujemy gościnność zawsze w pewnych granicach. Nie jest ona nigdy w pełni bezwarunkowa, zawsze obejmuje jakiś rodzaj przemocy²⁰. Tymczasem gość powinien być wolny od jakiegokolwiek podporządkowania lub długu. Gospodarz domu powinien powitać cudzoziemca, obcego, gościa bez żadnych zastrzeżeń, wyłączając nawet wystosowanie zaproszenia²¹. Wszelkie zaproszenie, w którym gospodarz oferuje swój dom gościowi, zakłada jakiś rodzaj wymiany między nimi dwoma, co sprawia, że jego gościnność nie jest do końca bezinteresowna²². Pan domu jest w swoim domu, ale tym niemniej wkracza doń przez gościa, który przychodzi z zewnątrz²³. Żeby być gościnnym, gospodarz musi uwolnić się od własnego poczucia bezpieczeństwa i przyjąć nowo przybyłego. Podmiot zamknięty

¹⁶ Ibidem, s. 156.

¹⁷ P. Ricoeur, *New ethos for Europe*, s. 9.

¹⁸ Ibidem, s. 11.

¹⁹ Relacjonując poglądy Derridy, opieram się na: J. Derrida, *Of Hospitality*; idem, *The Gift of Death and Literature in Secret*; oraz M. W. Westmoreland, *Interruptions: Derrida and Hospitality*, s. 1 –10.

²⁰ J. Derrida, *Of Hospitality*, s. 75,77.

²¹ Ibidem, s. 83.

²² M.W. Westmoreland, *Derrida and Hospitality*, s. 3n.

²³ J. Derrida, *The Gift of Death*, s. 125.

w sobie samym (*ipse*) oddaje bezpieczeństwo, autorytet i własność, i obiecuje hojność. W ten sposób gość na zasadzie odwróconej gościnności staje się gospodarzem. Ta absolutna, bezwarunkowa gościnność nie jest nigdy możliwa w połączeniu z niepodzielną suwerennością. Gospodarz może być scharakteryzowany *jak gdyby* był on suwerenem w tym, że „czysta suwerenność jest niepodzielna albo nie ma jej wcale”, lub jeszcze gospodarz odstępuje suwerenność gościowi²⁴.

Czy opowiadanie o przyjęciu nieznanymych w Rdz 18,1–15 nie pasuje do opisanej przez Derridę gościnności bezwarunkowej? Abraham nie posiada suwerenności tubylca i obywatela z systemem praw i obowiązków, które mógłby nałożyć na przybywających. Sam jest bowiem cudzoziemcem, cieszącym się co najwyżej prawami rezydenta²⁵. W podobnej sytuacji znalazł się według Derridy Sokrates, który zjawiając się przed sądem ateńskim określił siebie mianem obcego, czyli kogoś nie znającego języka prawniczego, umożliwiającego mu obronę²⁶. Jednak, jaki rodzaj gościnności występuje w Rdz 18 bardziej zależy od tego, kim są przybysze, jaki jest ich status i co jako obcy wnoszą w życie Abrahama jako gospodarza: czy zagrożenie, nieuchronnie związane z nieznanymi, czy też nowe możliwości otwierające radykalnie nową perspektywę przeszłości?

3. Portret przybysza/gościa

O nieznanymych, wprowadzonych na scenę w Rdz 18,1 nie wiadomo prawie nic. Ich wstępna charakterystyka lepiej określa ich status gościa przez przemilczenia niż przez to, co mówi²⁷. Pominięto w niej informacje na temat ich narodowości, sytuacji ekonomicznej, pochodzenia, wieku i zawodu. Nie podano też skąd przychodzą i dokąd zdążają. Nieznany jest także powód, dla którego wyruszyli w podróż. Jako czytelnicy wiemy tylko tyle, że są mężczyznami i że w ich przybyciu sam JHWH ukazuje się Abrahamowi²⁸. Ten brak przymiotów, które przybyszów mogłyby uczynić bardziej swoimi, wywodzącymi się z jakieś

²⁴ M.W. Westmoreland, *Derrida and Hospitality*, s. 6n.

²⁵ Tylko ten, kto sam kiedyś był cudzoziemcem, może kochać cudzoziemca, jak dobitnie podkreśla Pwt 10,19.

²⁶ J. Derrida, *Of Hospitality*, s. 15.

²⁷ Por. T.R. Hobbs, *Hospitality in the First Testament*, s. 12.

²⁸ Rdz 18,1 rozpoczyna się zdaniem głównym, opisującym ukazanie się JHWH, do którego za pomocą partykuły rozłącznej waw dodane jest zdanie podrzędne okolicznościowe, wyrażające czynność jednoczesną w stosunku do czynności głównej.

znanego świata, sprawia, że zjawiają się przed Abrahamem w poświęceniu radykalnej i absolutnej inności. Przechodząc obok jego namiotu nie wykazują chęci zatrzymania się u niego, lecz sprawiają wrażenie, jakby zamierzali iść dalej. Nie ujawniają również kierunku i celu swej podróży. Ich pojawienie się trzykrotnie opisane jest za pomocą czasownika *przechodzić* (18,3,5*2). Przechodząc obok, górują *nad* Abrahamem, *siedzącym* u wejścia do swego namiotu. Za Levinasem można by powiedzieć, że przychodzą z wysoka. W ten sposób objawiają suwerenność swojego wędrowania, rozpoznaną także przez Abrahama, który oferując im gościnność, nie zamierza przedłużać ich pobytu²⁹. Sugerują zatem, że to nie oni potrzebują gościnny Abrahama, bez której jakoś sobie poradzą, ale że to raczej Abraham potrzebuje ich odwiedzin. Przyjmując zaproszenie, nie stawiają żadnych warunków, nie przedkładają żadnych szczegółowych żądań ani próśb, krótkim, lakonicznym zdaniem: *zrób tak jak powiedziałeś* (18,5), godzą się na wszystko, co proponuje im gospodarz.

Kiedy uczta jest już zastawiona, nieznajomi spożywają przyniesione potrawy, nic nie mówiąc. Dopiero po pewnym czasie, widząc Abrahama, stojącego *nad* nimi, gotowego do dalszego usługiwania im, zaczynają rozmowę. Ale nie dzielą się nowinami ze świata, jak w tradycyjnym protokole gościnności, nie udzielają mu błogosławieństwa ani nie życzą mu pomyślności w podzięce za przyjęcie i posiłek. Ten rodzaj wymiany zawiera gest wdzięczności obecny choćby w pytaniu Elizeusza, skierowanym do kobiety z Szunem: „Cały ten trud podjęłaś dla nas. Co można więc dla ciebie zrobić?”³⁰. Goście Abrahama nie wychodzą z propozycją odwzajemnienia jego gościnności. Zadają pytanie, które ma podobną formę i kontekst, co pytanie Boga skierowane do Adama po spożyciu owocu z drzewa zakazanego (Rdz 3,9), do Kaina, po zamordowaniu Abla (Rdz 4,9), wreszcie do Hagar, po jej ucieczce od Sary (Rdz 16,8). Te wcześniejsze konteksty pokazują, że pytanie wzywa do zdania rachunku z wcześniej popełnionego czynu. Zwracając się doń: „Gdzie jest Sara, twoja żona?”, wydobywają na światło dzienne osobę, którą Abraham starał się ukryć w głębi namiotu. Sara we własnych planach Abrahama nie jest mu już potrzebna. Ma przecież Egipcjanekę Hagar i jej syna Izmaela, do których czuje emocjonalne przywiązanie (por. Rdz 17,18; 21,14). Swoim pytaniem pomijają wystawną ucztę, którą ich podjął, okazując niezwykłą hojność. Na krótką, zdawkową i niechętną odpowiedź gospodarza „w namiocie”, goście niezrażeni składają mu obietnicę: „za rok o tej samej porze na pewno wrócę do ciebie, a Sara będzie miała syna”. Mimo, że Sara nadal pozostaje niewidoczna, podsłuchując ich rozmowę w wejściu do namiotu, to w dalszym ciągu znajduje się w centrum zainteresowania

²⁹ Por. C. Westermann, *Genesis 12–36*, s. 278.

³⁰ Por. 2 Krl 4,8–17.

nieznajomych. Nie czekają na jej reakcję, jedynie w odpowiedzi na jej uśmiech, ponawiają swoją obietnicę, poprzedzając ją kolejnym pytaniem: „*Czy jest coś zbyt trudnego dla PANA?*”. Wraz z ponowioną obietnicą staje się ono zaproszeniem do przyjęcia gościny w świecie tego, co niemożliwe. W konfrontacji z językową gościnnością przybyszów zachowanie Abrahama jako gospodarza ukazuje się zatem w nowym świetle.

4. Portret gospodarza

Gospodarz zjawia się na scenie w nieco zaskakujący sposób. W całym, szczegółowo zrelacjonowanym rytuale powitania (Rdz 18,2–5) jako zapraszający swoich gości nie zostaje przedstawiony za pomocą swego imienia, lecz zaimka osobowego. Oczywiście, z dalszego rozwoju fabuły wiadomo o kogo chodzi, ale brak imienia w tej początkowej charakteryzacji gospodarza nie może być zupełnie przypadkowy. Przede wszystkim odsyła on do poprzedzającego epizodu, w którym imię Abraham pojawia się razem z imieniem jego syna Izmaela (Rdz 17,26). Powoduje również, iż bardziej widoczne stają się gesty powitania i retoryka zaproszenia niż osoba gospodarza, usuwającego się w cień.

Schemat tych wstępnych zabiegów zgadza się w wielu miejscach z protokołem gościnności³¹. Jako gospodarz Abraham proponuje bowiem nie tylko obmycie nóg i odpoczynek w obrębie jego domostwa, ale składa także ofertę posilenia się kilkoma kromkami chleba. Za skromnością przedłożonego menu kryje się język uprzejmości, w którym zapewnia gości, że ich wizyta nie jest dla niego wielkim obciążeniem. Tymczasem po przyjęciu przez nich zaproszenia rozpoczynają się intensywne przygotowania do wystawnej uczy, z ilością potraw znacznie przekraczającą początkową propozycję. Obok chleba jest jeszcze mleko, twaróg i przyrządzone ciele. Wszystko to ma na celu podkreślenie jego hojności³². Wtedy też pojawia się jego imię (Rdz 18,6.7). Tym samym Abraham zjawia się przed nieznanymi w aurze nadzwyczajnej gościnności³³. Owa hojność, zgodnie ze zwyczajem, mogła być wyrazem zaoferowanej przyjaźni, dzięki której nieznanymi stali się ‘wyobrażonymi’ krewnymi. W tym przypadku, oskarżenie o skąpstwo mogłoby zniszczyć reputację Abrahama jako gospoda-

³¹ Rdz 18,1–8 zawiera przybycie gości (ww. 1–2a), zaproszenie (ww. 2b–5a), przyjęcie zaproszenia (w. 5b), podjęcie gości (ww. 6–8), por. C. Westermann, *Genesis 12–36*, s. 276.

³² Por. L.A. Turner, *Genesis*, s. 84.

³³ Stanowi ona wyraźne przeciwstawienie niegościnności Sodomy, do której późnym wieczorem wzywają jego goście (Rdz 19), por. N. Levine, *Sarah/Sodom*, s. 131–146, zwł. 141n.

rza, gdyż w jego historii wielokrotnie się podkreśla, iż jest bardzo bogaty. Taki prestiż jak ten wywodzący się z dużych zasobów, nie pochodzi z ich posiadania, lecz z hojności w ich dysponowaniu i wydawaniu³⁴. W kontekście dotychczas opowiedzianej historii patriarchy, jego wyjątkowe zaangażowanie w przyjęcie gości, ujawniające się szczególnie w przygotowaniach do uczyty, może mieć dodatkowo ukryty interes, a którym nie jest chyba nic innego jak tylko chęć zapewnienia błogosławieństwa Izmaelowi. Zagadkowa wydaje się także postać Sary, którą powinna ucieszyć zapowiedź narodzin syna, tymczasem reaguje ona śmiechem, podwójnie ukrytym, *wewnątrz niej i wewnątrz namiotu*. W ten sposób kwestionuje ona swoją gotowość do udzielenia w swoim łonie gościny zapowiadанemu przez przybyszów dziecku³⁵. A zatem nadzwyczajna gościnność Abrahama przeciwstawia się nie tylko niegościnności Sodomy, ale i Sary. Jej pragnienie dziecka musiało gasnąć w miarę, jak przybywało jej lat. Utwierdzał ją w tym również sam Abraham, który związał jednoznacznie swoje ojcowskie nadzieje z Izmaelem, widząc w nim swego dziedzica (Rdz 17,18).

5. Narracyjna struktura gościnności: od gościnności gospodarza do gościnności przybysza

Z podwójnego portretu nieznanym i Abrahama wyłaniają się dwa rodzaje gościnności: gościnność gospodarza i gościnność przybysza. Gospodarz wita, zaprasza, proponuje posiłek i przygotowuje wystawną ucztę w przestrzeni własnego domostwa, nad którym sprawuje pełną kontrolę. Gość przyjmuje zaproszenie i spożywa w milczeniu przyrządzone potrawy. Potem jednak zadaje pytania i składa obietnicę, nad którą gospodarz nie ma już władzy. Może on przyjąć nieznanym do swego domostwa i podzielić się z nimi tym, co posiada. Obcy z kolei zapraszają go do zamieszkania w językowym świecie niespełnionych dotąd obietnic. Nie są one zwykłym podzieleniem się z gospodarzem nowinami z dalekich stron, lecz rzeczywistą ofertą gościnności, w której gospodarz może na chwilę przekroczyć granicę tego, co znajome i swoje. Owszem, może się obawiać, że przyjmując zaproszenie gości utraci suwerenność w swoim domostwie, a obcy wnosząc swój świat w jego domostwo, przejmą nad nim kontrolę. Tymczasem jednak językowa gościnność przybyszów nosi konkretne i znane mu imię: Izaak. Jak zatem wyglądałyby przyszłość Abrahama, gdyby odrzucił on ten właśnie rodzaj gościnności?

³⁴ T.R. Hobbs, *Hospitality in the First Testament*, s. 12.

³⁵ Por. N. Levine, *Sarah/Sodom*, s. 134–138.

Z perspektywy przeobrażania przeszłości w kreatywnym odzyskiwaniu zdradzonych obietnic historii oraz przebiegu fabuły w całym cyklu Abrahama, wędrowcy przechodzący obok namiotu patriarchy niosą ze sobą obietnicę zdradzoną przez Abrahama, a dotyczącą Sary i jej powołania do macierzyństwa. Według 18,11 zarówno Bóg, jak i jej mąż, obydwaj nie wypełnili wobec niej zobowiązań złożonych na początku. Kiedy w Rdz 12,2 i 7 Abraham słyszy zapowiedź liczego potomstwa, to odnosi się ona także do Sary, gdyż tylko ona jest wtedy jego jedyną żoną³⁶. Poprzestając na błogosławieństwie dla Izmaela, chce on przerwać proces spełniania Boskich obietnic i zadowolić się obietnicą dotyczącą jego samego: „z twoich wnętrzności wyjdzie ten, kto będzie dziedziczył po tobie” (Rdz 15,4). Chce pozostać człowiekiem zapowiedzi wypełnionej jedynie w stosunku do swoich własnych oczekiwań, pomijającej tę jej część, która odnosi się do Sary i jej macierzyństwa. Abraham uchwycił się Izmaela jako ostatecznie spełnionej obietnicy i to on o tym zdecydował, ograniczając tym samym swoją przyszłość do osoby Izmaela. Obcy wnoszą ze sobą perspektywę innej przyszłości – nieznaną, w której główną bohaterką będzie Sara, bezpłodna i w podeszłym wieku oraz jej dziecko. Abraham uznał w Izmaelu wystarczającego gwaranta swej przyszłości, który zaopiekuje się nim na starość. Nie pomyślał o Sarze, kto o nią się zatroszczy, skoro między nią a Hagar i jej synem istniało ciągle jakieś napięcie w ich wzajemnych relacjach³⁷. Gościnność przybyszów wcielona w osobę Izaaka niesie ze sobą inność w stosunku do tego, co stanowi domostwo Abrahama. Izmael będący emblematem tego domostwa, jest tym, kto narodził się z jego ludzkiej płodności (Hagar), Izaak jest całkowicie darem Innego.

Nieznanymi przebywający w gościnie u Abrahama nie zmuszają go do wyrzeczenia się prawa własności i suwerenności w jego prywatnej przestrzeni, więcej, patrzą w milczeniu na spektakularną manifestację jego władzy we własnym domostwie. Nie czynią go też zakładnikiem w jego własnym domu, ale wnoszą doń inność, która sprawia, że musi on inaczej spojrzeć na siebie, na to, co posiada i na swoją suwerenność. Abraham nie ma władzy nad obietnicą syna z Sary, tak jak ma władzę nad Izmaelem i jego matką Hagar. Inny pokazuje mu nie tylko granice jego kontroli nad własnym życiem, ale skłania go do przemyśleń nad naturą swojej władzy nad przyszłością. Nie jest ona uwarunkowana tym, co posiada – nabytym bogactwem, którym w dowolny sposób zarządza, i w którym upatruje swoje bezpieczeństwo. Jest ona raczej przyszłością, której

³⁶ Nie zszedł on jeszcze do Egiptu, gdzie Sara otrzymała niewolnicę Hagar, por. Rdz 12,10–20.

³⁷ Rdz 16 odnotowuje dwa poważne konflikty między kobietami, zakończone ucieczką Hagar na pustynię.

kształt zależy od słowa Innego. Oczywiście, nie oznacza to całkowitego zrzeczenia się suwerenności gospodarza, gdyż to czyniłoby samą gościnność niemożliwą, ponieważ gospodarz straciłby status kogoś, kto udziela gościnny, a bez tego nie byłoby możliwe przyjęcie jakiegokolwiek przybysza. Gościnność gospodarza jest pierwsza i w swej przestrzennej dyspozycji zawsze warunkowa, związana z suwerennością miejsca i domu, w których przyjmuje on gości. Przybycie obcych i przyjęcie ich w gościnę sprawia, że gospodarz traci na moment swoją niezależność, stając się gościem w przyszłości, którą otwierają nieznajomi. Ich obecność rozsądza początkowe warunki przyjęcia i sprawia, że gospodarz czuje się w swoim domu jak obcy przyjmowany przez innych. To zaś niesie określone konsekwencje etyczne: jaką sferę gościnności stworzył on jako gospodarz, komu udzielił gościny, a dla kogo zabrakło miejsca?

Zakończenie

Abraham jako gospodarz miejsca może zarządzać przestrzenią, by zrobić miejsce dla swoich gości. Jego gościnność jest więc warunkowa, ograniczona do wyznaczonego obszaru jego domostwa i czasowo krótkiego pobytu nieznajomych. Przybysz nie zarządza przestrzenią, może jedynie opowiadać o cudach świata za górami i rzekami, które widział podczas swej wędrówki. I oczywiście nie jest dlań możliwe symetryczne odwzajemnienie gościnności. Obcy, którzy przybywają do Abrahama przynoszą z sobą inność w swojej zdolności zarządzania czasem. Ponawiając zdradzone przezeń obietnice przeszłości otwierają przed nim radykalnie nową przyszłość, wyznaczając w ten sposób horyzont gościnności absolutnej i bezwarunkowej. Dla Abrahama istotne nie są zasoby materialne – potrafi hojnie się nimi dzielić, lecz posiadanie syna. W swoim własnym mniemaniu i oglądzie sytuacji ma on już dziedzica, będącego spełnieniem Boskiej obietnicy, nie potrzebuje zatem żadnego innego, dlatego tuż przed odwiedzinami prosi Boga: „*oby tylko Izmael żył przed Twoim obliczem*” (17,18). Chce zatem ostatecznego zatwierdzenia swego stanu posiadania. Zamyka się tym samym na przyszłość, którą otwiera obcy, przyjęty w gościnę. Abraham, na początku siedzi u wejścia do swego namiotu, skrywając w środku Sarę, na końcu, musi zgodnie z obietnicą gości wejść teraz do wnętrza namiotu, i przyjąć gościnę Sary, swej żony, poddając się temu, co wydarzy się o tej porze za rok, a co z jego własnej perspektywy gospodarza wydaje się całkowicie niemożliwe i do pewnego stopnia zbędne.

Bibliografia

- Beauchamp P., *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, Kraków 2001.
- Cohen J.M., *Abraham's Hospitality*, *Jewish Bible Quarterly* 34/3 (2006), s. 168–172.
- Derrida J., *Of Hospitality*, Stanford 2000.
- Derrida J., *The Gift of Death and Literature in Secret*, Chicago and London 1995, 2008.
- Foran L., *An Ethics of Discomfort: Supplementing Ricoeur 'On Translation'*, *Ricoeur Studies* 6,1 (2015), s. 25–45.
- Hobbs T.R., *Hospitality in the First Testament and the 'Teleological Fallacy'*, *JSOT* 95 (2001), s. 3–30.
- Kearney R., *Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation*, *Research in Phenomenology* 37 (2007), s. 147–159 (DOI: 10.1163/156916407X185G10).
- Lashley C., Morrison A. (eds.), *In Search of Hospitality. Theoretical Perspectives and Debates*, Oxford 2000.
- Letellier R., *Day in Mamre, Night in Sodom: Abraham and Lot in Genesis 18 and 19* (*Biblical Interpretation* 10), Leiden 1995.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 1998.
- Levine N., *Sarah/Sodom: Birth, Destruction, and Synchronic Transaction*, *JSOT* 31 (2006), s. 131–146.
- Ricoeur P., *Reflections on a new ethos for Europe*, w: P. Ricoeur, *The Hermeneutics of Action*, London 1996, s. 3–13.
- Turner L.A., *Genesis*, Sheffield 2000.
- Wendland A.J., *What Do We Owe Each Other?*, *The New York Times* (January 18, 2016 3:45 AM).
- Westmoreland M.W., *Interruptions: Derrida and Hospitality*, *Kritike* 2 (June 2008), s. 1–10.
- Westermann C., *Genesis 12–36. A Commentary*, London 1986.