

Dobrosław KOT

MIEJSCA ABRAHAMA

Bóg, który nie pojawia się cieleśnie, który radykalnie zabrania swoim wyznawcom jakichkolwiek przedstawień, nie może wejść do namiotu. To nie namiot jest przestrzenią spotkania. Jednocześnie Abraham podczas spotkania nie opuszcza tego namiotu. Jest on w swoim miejscu na ziemi, lecz spotkanie z Bogiem dokonuje się w innym wymiarze, wymiarze, dla którego namiot i całe otoczenie są nieistotne. Pozaprzestrzenny Bóg spotyka człowieka, który jest w przestrzeni. Co jest miejscem spotkania?

W przejściu pomiędzy dwoma słynnymi biblijnymi scenami, z których jedna pokazuje gościnność Abrahama, druga zaś – targowanie się patriarchy o ocalenie Sodomy i Gomory, pojawia się dyskretny łącznik, łatwy do przecoczenia: „Abraham stał dalej przed Panem. Zbliżywszy się do Niego, Abraham rzekł [...]” (Rdz 18, 22-23)¹.

Zdanie to wydaje się jedynie łącznikiem między dwoma scenami, zawiera jednak w sobie coś, co dla języka biblijnego jest niezwykle charakterystyczne i zarazem tajemnicze. Można bowiem zapytać: Co to znaczy, że Abraham zbliżył się do Pana? Jeśli podszedł bliżej, to gdzie stał i dokąd ruszył? Czy ruch ten dokonał się w fizycznej przestrzeni, gdzieś pod dębami Mamre? A jeśli to jedynie zbliżenie w sensie metaforycznym, to dlaczego spotkanie z Bogiem tak silnie łączone jest z symboliką przestrzeni?

Jest jakieś Tu i jakieś Tam oraz droga między nimi. Między tymi trzema elementami rozgrywa się nie tylko wiele scen biblijnych, lecz pojęcia te organizują także od wieków ludzką przestrzeń w wymiarze fizycznym, duchowym i religijnym. Człowiek zbliża się i oddala, szuka drogi i ją gubi, wędruje albo stoi w miejscu. Słowa te, choć tak często przecież używane do opisu innych niż czysto fizyczne wymiarów życia, wrosły w ludzką mowę tak mocno i trwale, że już nie zadziwiają – choć być może powinny, gdyż przestrzenna organizacja tego, co – jak się wydaje – wydarza się poza przestrzenią, z pewnością powinna dawać do myślenia.

Szkic ten nie należy ani do dziedziny religioznawstwa, ani do dziedziny teologii biblijnej. Jest to filozoficzna próba przemyślenia kilku metafor przestrzennych, w której punktem wyjścia są opowieści biblijne. Perspektywa ta pozwoli być może na odsłonięcie sensu tego, co nazywane jest „miejscem spotkania”.

¹ Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z trzeciego, poprawionego wydania Biblii Tysiąclecia (Pallottinum, Warszawa 1980).

MIEJSCE SPOTKANIA

Początek opowieści o ofierze Abrahama jest, w perspektywie myślenia o przestrzeni, równie tajemniczy, jak przytoczone powyżej wersy. „A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę. Rzekł do niego: «Abrahamie!» A gdy ten odpowiedział «Oto jestem» – powiedział [...]” (Rdz 22,1-2).

„Gdzie znajdują się obaj rozmówcy?”² – pyta Erich Auerbach w swych rozważaniach nad sposobami przedstawiania rzeczywistości w literaturze. Nie wiadomo, gdzie jest Abraham – choć można się domyślać, że to Beer-Szeba w kraju Filistynów, gdyż tam pozostawał przez długi czas. Zapewne przebywa pośród swoich namiotów – może śpi, może przechadza się, odpoczywa, dogląda stad. To zrozumiałe, że autor biblijny nie mówi, gdzie jest Bóg, który spotyka Abrahama. Nie można Go przecież wprost umiejscowić pomiędzy namiotami patriarchy nomadów. Bóg Abrahama nie przechadza się w fizycznej przestrzeni.

Biblijny sposób konstruowania rzeczywistości w opisie literackim jest radykalnie różny od sposobu, który proponuje mniej więcej w tym samym czasie tradycja homerycka, a później cała epicka tradycja Zachodu. Auerbach znakomicie pokazuje te różnice w swoim dziele *Mimesis* – rozdział, z którego pochodzi przywołany cytat, nosi tytuł „Blizna Odysa” i traktuje głównie o epice greckiej. Czytając Homera, wiedzielibyśmy, jak wygląda pomieszczenie, kto się w nim znajduje, jakie stoją tam meble i sprzęty, może nawet poznalibyśmy ze szczegółami któryś z artefaktów. Tu, w opowieści biblijnej, wezwanie i odpowiedź pozbawione zostały tego prozaicznego kontekstu.

Warto chyba zapytać, dlaczego tak się dzieje, czy owa asceza opisu biblijnego jest tylko manierą stylistyczną, czy też zawiera – poprzez to, co pomija i przemilcza – jakieś głębsze, istotne sensy. Bogowie greccy pojawiają się w życiu człowieka cieleśnie, wchodzą w przestrzeń ludzką i do pewnego stopnia przyjmują jej prawa. Skoro zatem Odys spotyka się z Ateną w przestrzeni właściwej dla Odysa, opis miejsca ich spotkania staje się zupełnie naturalny. Sytuacja biblijna jest inna, gdyż Bóg pozostaje zakryty. Przemawia, ale się nie ukazuje. Wydaje się jednak, że można sobie wyobrazić tę samą opowieść osadzoną w realiach opisanych bardziej szczegółowo. Przecież Abraham, jako bohater tej historii, był gdzieś. Gdzieś siedział albo leżał, może szedł, był jakoś odziany i otaczały go jakieś rzeczy. Zajmował jakieś miejsce i najprawdopodobniej miejsce to było urządzone zgodnie z obyczajami plemion wędrownych pasterzy z tamtego okresu i obszaru. Wydaje się ponadto, że przytoczenie tych szczegółów nie zaszkodziłoby samej opowieści. Z drugiej strony jednak

² E. A u e r b a c h, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Z. Żabicki, PIW, Warszawa 1968, t. 1, s. 52n.

nadmierny realizm w budowaniu świata przedstawionego definiowałby przestrzeń spotkania Abrahama z Bogiem wedle prawideł świata fizycznego. Bóg musiałby jakoś zejść pomiędzy te namioty – jak weszli pomiędzy nie trzej wędrowcy. Czy jednak można powiedzieć, że miejscem spotkania Abrahama z Bogiem był namiot, nawet jeśli podczas owego wydarzenia Abraham znajdował się właśnie w namiocie?

Bóg, który nie pojawia się cieleśnie, który radykalnie zabrania swoim wyznawcom jakichkolwiek przedstawień, nie może wejść do namiotu. A mówiąc precyzyjniej: to nie namiot jest przestrzenią spotkania. Jednocześnie Abraham, człowiek z krwi i kości, podczas spotkania nie opuszcza tego namiotu. Jest on w swoim miejscu na ziemi, lecz spotkanie z Bogiem dokonuje się w innym wymiarze, wymiarze, dla którego namiot i całe otoczenie są nieistotne. W dwóch przywołanych tu fragmentach z Księgi Rodzaju uwidacznia się jedno z najważniejszych napięć języka i myślenia biblijnego: pozaprzestrzenny Bóg spotyka człowieka, który jest w przestrzeni. Co jest miejscem spotkania? Oczywiście, można tu mówić o sercu, duszy, wnętrzu człowieka, ale nie są to przecież żadne „jednostki przestrzeni”.

MIEJSCE I METAFORA

Można powiedzieć, że sens tej metafory miejsca polega na ścisłym zespoleniu miejsca w przestrzeni fizycznej z owym symbolicznym miejscem, jakim jest wnętrze człowieka. Bóg spotyka człowieka jednocześnie i w jego wnętrzu, i w namiocie, te dwa miejsca zostają nierozzerwalnie związane. Nie chodzi więc o to, by rozumieć wnętrze człowieka jako pewne quasi-miejsce, które wprawdzie miejscem nie jest, ale które – z braku lepszej terminologii – nazywamy miejscem, tylko o wyrażenie głębokiej prawdy, że owo miejsce spotkania jest jednocześnie czymś i symbolicznym, i realnym.

Spotkanie zatem zawsze dokonuje się w miejscu, nawet wtedy, kiedy z człowiekiem spotyka się Ten, który jest poza jakimkolwiek miejscem. Ale przecież spotkania to nie tylko spotkania człowieka z Bogiem. I skoro nawet tego „pozamiejscowego” Boga można spotkać w konkretnej przestrzeni, to co staje się miejscem spotkania człowieka z człowiekiem? Interesującego przykładu dostarcza znany cytat: „Pan ukazał się Abrahamowi pod dębami Mamre, gdzie ten siedział u wejścia do namiotu w najgorętszej porze dnia. Abraham, spojrzawszy, dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie” (Rdz 18,1-2).

Można się zastanawiać, czy obfitość – w porównaniu do przytoczonych wcześniej fragmentów – opisu scenerii spotkania jest przypadkowa, czy też powiązana ściśle z tym, że Abraham jednocześnie spotyka Pana i trzech wędrowców (niezależnie od ich angelicznego sensu, tak pięknie ujętego w prawo-

ślawnej ikonie Trójcy Świętej). W przypadku spotkania z Bogiem okoliczności nie są istotne: czy dokonało się ono pod drzewem, czy w namiocie – nie to jest ważne. Ale już przestrzeń spotkań międzyludzkich jest nieodwołalnie naznaczona okolicznościami zewnętrznymi. Dla spotkania Abrahama z samym Bogiem nie ma znaczenia, czy było gorąco. Dla trzech wędrowców to ważna sprawa, czas i miejsce uruchamiają tu bowiem całą gościnność Abrahama.

Czy jednak ma to oznaczać, że miejsca spotkań międzyludzkich są ograniczone tylko do dosłownego, fizycznego sensu miejsca? To nie jest chyba właściwy trop. Można przecież powiedzieć, że spotkanie człowieka z Bogiem, choć unikalne i wyjątkowe, staje się wzorcem dla wszelkich spotkań. Miejscem spotkania jest to szczególne połączenie dwu przestrzeni: fizycznej i metaforycznej, bez których współlistnienia spotkanie nie jest spotkaniem. W jakim miejscu jest Abraham pod dębami Mamre? Jako gospodarz jest u siebie w domu. Wie, gdzie znajduje się woda, i może nią dysponować. Wie, gdzie są zwierzęta, i są one jego własnością, może z nich przyrządzić jedzenie. W jakim miejscu są wędrowcy? Oni nie są u siebie, są w drodze. Woda nie należy do nich, nie należy do nich jedzenie. Pod dębami Mamre stają zatem ludzie i miejscem ich spotkania jest gościnność Abrahama. Podobnie jak w spotkaniach Abrahama z Bogiem miejscem tym była gotowość: „oto jestem” – tu jestem, jestem gotowy, by odpowiedzieć na wezwanie, jestem gotowy, by spełnić powinność. Każda osoba, zajmując określone miejsce w przestrzeni, jest jednocześnie w innym miejscu. Abraham jest w miejscu gospodarza, wędrowcy są w miejscu gości. Te dwa porządki – fizyczny i metaforyczny – nakładają się na siebie. Musi być miejsce w przestrzeni, w którym dochodzi do spotkania. Bez nich Abraham nikogo by nie spotkał i nie mógłby być gościnnym gospodarzem. Wędrowcy, którzy nie dotarliby do dębów Mamre, nie napotkaliby Abrahama i nie mogliby skorzystać z jego gościnności. Jednocześnie minięcie się tych ludzi w konkretnym miejscu niekoniecznie musi być spotkaniem. Niegościnnie Abraham i niegotowi na zatrzymanie się u niego wędrowcy minęliby się tylko: we wspólnej przestrzeni fizycznej nie doszłoby do spotkania.

Aby spotkanie stało się możliwe, potrzeba czegoś więcej niż tylko wspólnej przestrzeni. Dwie kule bilardowe, uderzając o siebie na stole, nie spotykają się, choć potoczny język może tak owo wydarzenie opisać. Skoro więc o spotkaniu nie decydują wyłącznie prawa przestrzeni fizycznej (bliskość, odległość), to przestrzeń spotkania musi być czymś innym niż wycinkiem przestrzeni fizycznej. Relacja tych dwóch rodzajów przestrzeni nie jest oczywista. Nie wystarczy powiedzieć, że pozostają one w jakimś związku. Nie są bowiem obok siebie, nie są do końca od siebie zależne i być może nie wpływają na siebie w stopniu, jaki sugeruje język potoczny.

Z pozorów może się wydawać, że spotkanie tylko dodaje do fizycznej przestrzeni jakiś sens, wzbogaca ją o jakiś nieobecny wcześniej element. Martin

Buber pokazuje jednak, że relacja między tymi dwoma wymiarami przestrzeni jest bardziej skomplikowana. Pisze, że świat Ty nie jest spójny w przestrzeni³. Świat spotkań nie stanowi więc metaforycznej sieci nałożonej na świat fizyczny. Spotkanie wywraca wszystko, co dane w zwykłym doświadczeniu. Buber pisze enigmatycznie, że ofiara nie jest w przestrzeni, ale przestrzeń jest w ofierze⁴. Ta sama przemiana dotyka też czasu. Oznacza to, że coś, co w świecie fizycznym stanowi tło zdarzeń (przestrzeń i czas), w spotkaniu staje się samą jego tkanką, substancją. Nie tylko pojęcie przestrzeni zmienia radykalnie swoje znaczenie, ale zmienia się przede wszystkim rola przestrzeni. Przed spotkaniem drugi dany był w przestrzeni jako pewien jej element obok innych elementów. W spotkaniu Ty wypełnia horyzont: „Nie żeby nic poza nim nie istniało: wszystko inne jednak żyje w jego świetle”⁵.

W ujęciu tym różnica między spotkaniem z Ty a zwykłym doświadczeniem świata (w tym kontekście odniesione do relacji przestrzeni spotkania i przestrzeni fizycznej) jest tak radykalna, że pojawia się ryzyko, iż spotkanie niszczy przestrzeń. Gdyby tak było, mówienie o miejscach spotkań i przestrzeni spotkania stawałoby się niemożliwe. Spotkanie dokonuje się wówczas poza przestrzenią, namiot i miejsca Abrahama tracą jakiegokolwiek znaczenie. Według Bubera jednak relacja Ja–Ty nie wyobcowuje człowieka ze świata, nie wrywa go z tego, co fizyczne i materialne. Buber wpisuje się tu w biblijną tradycję myślenia o spotkaniu: przemiana przestrzeni w relacji Ja–Ty niczego nie niszczy⁶. Przestrzeń fizyczna i przestrzeń spotkania nie są jednak różnymi modi tej samej przestrzeni, nie są różnymi aspektami tego samego. Przemiana przestrzeni w spotkaniu sięga głębiej, zmienia samą rolę miejsca.

PRZESTRZEŃ SPOTKANIA

Podobną drogą podąża myślenie Józefa Tischnera, doprowadza jednak do innych rozstrzygnięć. W jego tekstach można znaleźć dwa podejścia do przestrzeni spotkania.

Pierwsze z nich jest silnie powiązane z tradycją fenomenologiczną. Za-uważamy w języku Tischnera podejście metaforyczne: słowa wzięte z języka opisującego rozmaite relacje przestrzenne w świecie fizycznym stają się pojęciami filozoficznymi. Metafora pełni tu funkcje pomocnicze, jest jedynie formą wyrazu językowego: pewne istotowe momenty doświadczenia spotkania

³ Por. M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992, s. 59n.

⁴ Por. tamże, s. 43.

⁵ Tamże.

⁶ Por. tamże, s. 102n.

zostają w szczególny sposób zmetaforyzowane, tworząc quasi-przestrzenną strukturę spotkania. Coś, co się wydarza niezależnie od przestrzeni fizycznej, zostaje opisane językiem „nowej przestrzeni”, przestrzeni obcowania. Píše więc Tischner o h o r y z o n c i e imiennym sensu, który zakreśla zbiór wszelkich możliwych form relacji człowieka z człowiekiem⁷; o m i e j s c u jako nierozciąglącej p r z e s t r z e n i sensu; o u p r z e s t r z e n n i e n i u siebie⁸; o znaczeniowym o b s z a r z e wzajemności⁹.

Ten pobieżny przegląd zwrotów powiązanych z metaforą przestrzeni pokazuje, że dla Tischnera niezwykle istotne jest wskazanie, iż spotkanie i jego przestrzeń należą do zupełnie innego porządku niż zdarzenia dokonujące się w przestrzeni fizycznej i fizyczna przestrzeń. Jednocześnie ta gotowa metafora (przestrzeń, obszary, horyzont, miejsce) staje się poręcznym narzędziem do opisywania doświadczeń, których sens leży poza tym, co fizyczne.

Może zatem należy traktować biblijne opisy w językowej warstwie ich odniesień do przestrzeni jako czysto metaforyczne? Gdyby tak było, to pytanie o „gdzie?” i „dokąd?” Abrahama zupełnie utraciłoby sens. Takie podejście oznaczałoby bowiem całkowite zerwanie ze światem fizycznym, wyrwanie człowieka z jego tu i teraz. W opowieściach biblijnych to się nie dokonuje. Abraham przebywa pod dębami Mamre i jednocześnie spotyka Boga, który przecież nie zasiada w przestrzeni fizycznej w cieniu drzew.

W późniejszych tekstach Tischnera, na przykład w *Filozofii dramatu*, pojawia się nieco inne podejście. Opisuje on wnikliwie szczególne miejsca w życiu człowieka, budując tym samym oryginalną topografię ludzkiego doświadczenia Innego. Píše o domu jako przestrzeni najbliższej, o warsztacie pracy, cmentarzu i świątyni¹⁰. Wszystkie te miejsca znajdują się w przestrzeni fizycznej, a jednocześnie są w szczególnym sensie miejscami spotkań. Różnice między miejscami to zarazem różnice między rodzajami spotkań. Każde z tych miejsc to przestrzeń innego dialogu: dialogu miłości, dialogu pracy, dialogu ze zmarłymi i dialogu z Bogiem. Dokonuje się tu metaforyzacja innego rodzaju niż we wcześniejszych tekstach. Uwidacznia się to w samej poetyce: pojęcia d o m czy w a r s z t a t pochodzą z innej stylistyki niż h o r y z o n t czy p r z e s t r z e n n o ś ć, są bardziej swojskie, codzienne, mniej abstrakcyjne. Różnica ta ukazuje więc wyraźnie tendencję Tischnera do zbliżania kategorii spotkania do tego, co codzienne i bliskie człowiekowi.

Metaforyzacja, której w *Filozofii dramatu* dokonuje Tischner, może jednak sugerować, że dalej mamy do czynienia z sensem oderwanym od przestrzeni

⁷ Por. J. T i s c h n e r, *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” 9(1977), s. 73.

⁸ Tamże, s. 75.

⁹ Tamże, s. 79n.

¹⁰ Por. t e n ż e, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998, s. 228n.

fizycznej. Jeśli bowiem dom jest budowany przez wzajemność dwojga ludzi¹¹, to mówiąc o nim, znów odnosimy się do czegoś pozaprzestrzennego. Jednak Tischner stara się połączyć te dwa sensory. Dom jest wzajemnością, ale jest też budowlą. Domowi zagraża zatem nie tylko odmowa wzajemności, ale też powódź czy pożar, rozumiane już zupełnie dosłownie¹². To wyraźne osadzenie spotkania w przestrzeni fizycznej jest fundamentalne dla całej filozofii dramatu, gdyż dramat zawsze rozgrywa się w świecie, czyli na scenie. Wprawdzie to spotkania są dla dramatu kluczowe, ale odbywają się one zawsze w jakimś tu i teraz: wzajemność potrafi przemienić budynek w dom, ale dom nadal stoi twardo na ziemi.

W takim ujęciu metafora dodaje coś do tego, co fizyczne i konkretne, wzbogaca świat przestrzenny o sensory pochodzące ze spotkań. Dokonuje się tu jednak pewien proces abstrahowania. Sens domu zostaje oderwany od konkretnego budynku. Jeśli bowiem wzajemność dwojga ludzi przetrwa pożar, to dom nie zginie. Przeprowadzka w przestrzeni fizycznej nie narusza przestrzeni dialogu, gdyż wzajemność nie jest zbudowana z cegieł czy betonu.

Metafora służy u Tischnera wyrażeniu pewnej fundamentalnej intuicji: perspektywa czysto fizyczna nie pozwala nam zrozumieć wszystkiego tego, co wydarza się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem¹³. Metafora nie jest tu tylko środkiem wyrazu językowego i nie pełni funkcji pomocniczych, lecz wyraża pewien pogląd na rzeczywistość i sposoby jej dostępności dla człowieka¹⁴.

GŁĘBIA METAFORY

Warunkami spotkania są zatem i miejsce w przestrzeni, i miejsce w sensie metaforycznym. Aby zrozumieć ich wzajemne powiązanie, trzeba zastanowić się nad sensem używanych metafor. Symbol i metafora nie są przecież prostym odwzorowaniem rzeczywistości w jakimś zewnętrznym, jednoznacznym języku. Metaforyzacja to nie szyfrowanie, to nie zamiana dosłowności na symbol, którą można później odwrócić. Symbol i metafora – zwłaszcza w języku biblijnym – uczestniczą w tym, co symbolizują. Co więcej, głębia metafory i nieprzejrzystość symbolu wskazują na nieoczywistość samej rzeczywistości

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże, s. 229.

¹³ Por. t e n ż e, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 490n.

¹⁴ Warto dodać na marginesie, że Tischner zachowuje obydwaj podejścia do przestrzeni. W *Filozofii dramatu*, obok opisów domu czy warsztatu pracy, znajdują się też niemal niezmienione w stosunku do wersji z roku 1979 analizy przestrzeni obcowań. Por. t e n ż e, *Filozofia dramatu*, s. 267n.

spotkania¹⁵. Rzeczywistość przestrzeni spotkania nie jest jasna, dlatego domaga się metafory, a nie pojęcia.

Można rozumieć owo miejsce metaforyczne na trzy sposoby. Po pierwsze, miejsce jako wnętrze Abrahama – miejsce, w którym słyszy on głos Boga. Po drugie, miejsce jako sytuacja osoby – gotowość, gościnność, wezwanie, prośba. Po trzecie wreszcie, miejsce można tu rozumieć jako jakieś szczególne, bliżej nieokreślone P o m i ę d z y, które nie mieści się ani w sytuacji osoby napotkanej, ani w jej wnętrzu.

Ten trzeci sens nie został do tej pory omówiony. Owo miejsce było właśnie przestrzenią spotkania, tym, dzięki czemu osoby będące w sytuacji i w miejscu w przestrzeni mogą spotkać się naprawdę, a nie tylko się minąć. Ten sens jest najbardziej tajemniczy, ale być może pomocna w jego rozświetleniu będzie inna scena ze Starego Testamentu. Oto Mojżesz, wypasając stada swego teścia, dociera w pobliże góry Horeb. Tam ukazuje mu się Bóg w gorejącym krzewie. Kiedy Mojżesz odpowiada na wezwanie i chce podejść bliżej, słyszy głos Boga: „Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3,5).

Zapewne owego kawałka ziemi nic szczególnego nie wyróżnia spośród innych miejsc w okolicy. Nie jest on ziemią świętą ze względu na swoje obiektywne właściwości, ale przez to, że stał się miejscem obecności Boga, miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Miejsce zostaje przemienione w ziemię świętą. Zastanawiające jest to, że obecność Boga wydarza się w spotkaniu z człowiekiem i dopiero poprzez owo spotkanie przemienia ziemię. Bóg przecież, jak pokazują liczne teksty biblijne, towarzyszy człowiekowi cały czas, nie wypuszcza go ze swych rąk. Jest więc zawsze przy człowieku, a jednak nie każde miejsce, gdzie jest człowiek (a przy nim Bóg), staje się ziemią świętą. Dochodzi do owej przemiany wtedy, gdy wydarza się spotkanie. To właśnie spotkanie z Bogiem każe Mojżeszowi zzuć sandały, to spotkanie każe Hagar nadać imię studni, przy której spotkała Boga (por. Rdz 16, 13-14), a Abrahamowi wznieść ołtarze przy dębach Mamre (por. Rdz 13, 18) i dębie More (por. Rdz 12, 8).

Jednocześnie jednak miejsce w przestrzeni, choć pozostaje pamiątką spotkania, nie może być obiektywnie ziemią świętą przez kolejne wieki, bo spotkanie było wydarzeniem – kawał skały pod Horebem nadal będzie skałą. Czy miejsce dawnego spotkania jest dalej tym miejscem, skoro przeminęło spotkanie i nie ma w nim jego uczestników? Czy wspomnienie spotkania wystarczy, by miejsce nadal pozostało przemienione? Wydaje się, że dla języka biblijnego kluczowy jest ów symboliczny sens miejsca, nadbudowany nad miejscem fizycznym, lecz niezakotwiczony w żadnych fizycznych właściwo-

¹⁵ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Pax, Warszawa 1986, s. 17n.

ściach. W opowieściach biblijnych na ogół ten wymiar miejsca symbolicznego jest pierwszoplanowy, stąd zapewne marginalizacja tła, miejsca realnego, osadzonego w przestrzeni. Historie biblijne to zatem dzieje spotkań, które wprawdzie dokonują się w świecie, ale jednocześnie w szczególny sposób ten świat przemieniają i przekraczają. Spotkania na chwilę przemieniają ziemię, która po zakończeniu spotkania staje się na powrót zwykłą przestrzenią. Może być wspomnieniem, pamiątką po spotkaniu, świadectwem, że człowiek spotyka Boga.

KULT MIEJSCA

Według Emmanuela Lévinasa uznanie trwałej świętości miejsca spotkania byłoby bałwochwalstwem. Co więcej, w tym braku przywiązania do miejsc widzi on szczególny rys judaizmu, który przeciwstawia wszystkim religiom pogańskim z ich świętymi gajami i licznymi świątyniami, na trwałe usurpującymi sobie prawo do bycia miejscami świętymi. Co istotne, według Lévinasa chrześcijaństwo staje tu po stronie pogaństwa. Przywiązanie chrześcijaństwa do miejsc kultu, wyrażające się w pielgrzymkach do nich i otaczaniu ich czcią, nie jest dziedzictwem świata biblijnego, tylko religii pogańskich¹⁶. Ten rys pogański ma jednak szerszy zasięg, wykraczający poza aspekt czysto religijny, gdyż kult miejsca – niekoniecznie miejsca spotkania z Bogiem – to kult zakorzenienia. Być zakorzenionym to uznawać jakieś miejsce za swoje, nadawać miejscom szczególne znaczenie. Zdaniem Lévinasa współczesnym autorem takiej doktryny jest Martin Heidegger¹⁷. Przeciwnością zakorzenienia jest wygnanie. Wygnanie to życie poza miejscami, to życie w drodze.

Łatwo zrozumieć stawkę tej gry, wszak zakorzenienie jest bliższe człowiekowi. Znaleźć trwałe miejsce w świecie to zakończyć tułaczkę. Zamieszkać to zrozumieć siebie jako osadzonego w przestrzeni. Heidegger chce odejść od przeciwstawienia człowieka i przestrzeni¹⁸. Przestrzeń nie jest czymś naprzeciwko człowieka, co dopiero może połączyć z nim jakaś relacja, tylko człowiek jest w przestrzeni. „Związek człowieka z miejscami, a poprzez nie z przestrzeniami, polega na zamieszkiwaniu. Stosunek człowieka i przestrzeni nie jest czym innym jak istotowo myślanym zamieszkiwaniem”¹⁹.

¹⁶ Por. E. L é v i n a s, *Heidegger, Gagarin i my*, w: tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991, s. 248.

¹⁷ Por. tamże, s. 247n.

¹⁸ Por. M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 138.

¹⁹ Tamże, s. 139.

Takie podejście Lévinas nazywa kultem miejsca. Kult miejsca jest według niego groźny, gdyż koncentruje się na rzeczach, a nie na ludziach – zamieszkiwanie to zakorzenienie w tym, co nie-ludzkie: pejzażu, budynku, oswojonych sprzętach. W konsekwencji własne miejsce, wyodrębnione spośród innych punktów przestrzeni, wprowadza podział na swoich i obcych. Człowiek jest rozumiany i rozpoznawany poprzez to, czy przynależy do miejsca, czy nie. Naturalnie Lévinas nie nawołuje, aby porzucić osiedla i powrócić – w imię poszukiwania człowieka – do życia nomadów. Chodzi o to, by zobaczyć człowieka poza tym, co go zewnętrznie określa, poza miejscem. Jest to droga do spotkania z twarzą drugiego człowieka: „Od wsi i drzew Sokrates wołał miasto, gdzie spotyka się ludzi”²⁰.

Wydaje się, że przeciwieństwem zamieszkiwania jest wygnanie. Takie przeciwstawienie nie ma jednak charakteru uniwersalnego, sprawdza się jedynie w języku zakorzenienia, tak bliskim Heideggerowi. Lévinas wyraźnie zaznacza, że wędrówka Abrahama nie jest wygnaniem. Abraham opuszcza miejsce zamieszkiwania, ale nie staje się wygnańcem. Pragnienie metafizyczne, które go prowadzi, nie szuka powrotu²¹. Lévinas przeciwstawia Abrahama Odysowi²². Dla Odysa, żyjącego w paradygmacie zakorzenienia, bycie poza domem jest wygnaniem, a droga ciągłym powrotem. Abraham nie chce wracać, jest w drodze. Gdyby tęsknił, oznaczałoby to, że w jego myśleniu nic się nie zmieniło, byłby nadal pozbawionym domu „człowiekiem zakorzenienia”. Przestrzeń zostaje więc ujęta na dwa sposoby: zakorzenienia i wędrówki. W każdym z nich inaczej rozumie się rolę miejsca. Zakorzenienie akcentuje miejsce i – według Lévinasa – zamyka na drugiego człowieka; dopiero wędrówka i porzucenie miejsca to otwarcie na Innego²³. Jednak porzucenie miejsca ma swoją cenę: według Sorena Kierkegarda, bodaj najwnikliwszego badacza sytuacji Abrahama, patriarcha w ziemi obiecanej staje się obcy²⁴ – albowiem wraz z domem porzuca ziemskie rozumienie i pozostaje mu wiara. To ona czyni go obcym w nowej przestrzeni.

Omawiane wyżej podejście Józefa Tischnera jest ciekawą próbą połączenia tych dwóch stanowisk czy też raczej próbą przezwyciężenia rodzących się w tym sporze aporii. Człowiek zamieszkuje na ziemi, jest w istotny sposób powiązany z miejscami w przestrzeni. Jednakże zamieszkiwanie w sensie czy-

²⁰ L é v i n a s, dz. cyt., s. 248.

²¹ Por. t e n ż e, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 19.

²² Por. t e n ż e, *Ślad Innego*, tłum. B. Baran, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 217.

²³ Por. t e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 19.

²⁴ Por. S. K i e r k e g a r d, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaskiewicz, PWN, Warszawa 1969, s. 15n.

sto fizycznym nie zawsze jest zakorzeniem, byciem u siebie. Tak jest tylko wtedy, kiedy człowiek uznaje, że żyje na ziemi obiecanej; wtedy może zbudować dom²⁵. Kiedy jednak jego podstawowe rozstrzygnięcie co do świata jest inne, ziemia staje się ziemią odmowy, a dom kryjówką, gdzie trzeba schronić się przed wrogami. Inny staje się nieprzyjacielem, obcym²⁶.

TU, TAM, POMIĘDZY

Spór Lévinasa z Heideggerem pokazuje, jak złożona jest problematyka miejsca i jego związków z człowiekiem. Miejsce to nie tylko miejsce spotkania, to także z jednej strony szansa na zakorzenie, z drugiej – być może ryzyko zamknięcia na Innego, na każdego, kto przychodzi do naszego domu z innych miejsc. Zapewne nie bez znaczenia jest fakt, że myślenie Heideggera o miejscu i przestrzeni wyrastało na podglebiu wielowiekowego osadnictwa. W eseju *Budować, mieszkać, myśleć* sięga on przecież do staroniemieckich znaczeń słów, a więc sensów wyrosłych wśród ludzi osiadłych. Z drugiej strony myślenie biblijne, zwłaszcza opowieści o pierwszych patriarchach, to myślenie koczowników, dla których wędrówka i przemieszczanie się były rzeczywistością powszednią. Ta fundamentalna różnica ujawnia się nie tylko w podejściu do przestrzeni, ale też w postawie wobec domu, rzeczy, całego dobytku. Warto dodać, że stosunek do miejsca uległ w judaizmie zmianie wraz ze zmianą trybu życia – ostatecznie w Jerozolimie król Salomon kazał wznieść świątynię, która była trwałym miejscem obecności Boga (por. 2 Krn 1, 18-7, 11).

Gdyby jednak problem miejsca i przestrzeni dał się sprowadzić do warunków życiowych, przywoływane tu opowieści biblijne nie zawierałyby w sobie uniwersalnych intuicji, a jedynie perspektywę pustynnego nomady. Ostatecznie jednak zakorzenie i wędrówka to dwie fundamentalne kategorie rozumienia człowieka w świecie.

Aby wyraźniej zobaczyć ten sposób rozumienia człowieka, który akcentuje wędrówkę, trzeba wrócić do Abrahama i jego miejsc. O pierwszym wiadomo niewiele. Kiedy poznajemy Abrahama w Księdze Rodzaju, jest on nieumiejscowiony – jak w wielu późniejszych chwilach swojego życia, przywołanych już w tym szkicu. Za każdym razem Abraham zostaje w pewnym sensie zaskoczony przez Boga, Bóg zjawia się nagle i przemawia do swego sługi znienacka. Narrator tekstu być może właśnie dlatego nie opisuje dokładnie scenerii, w której dojdzie do spotkania, bo to sceneria dynamiczna, a nie stałe miejsce, w którym Abraham czeka na spotkanie Boga. Abraham żyje i nagle, z zasko-

²⁵ Por. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 220n.

²⁶ Por. tamże, s. 234n.

czenia pojawia się Bóg. Wiadomo, że Abraham – jeszcze jako Abram – przebywa w Charanie. Jego ojciec Terach wyruszył z Ur chaldejskiego w stronę Kanaan, lecz zatrzymał się w drodze (por. Rdz 11, 31). Czy Abram jest w namiocie, czy pośród stad – tego nie wiemy. Bóg nagle się odzywa i nakazuje mu wyjść z ziemi rodzinnej. I Abram rusza (por. Rdz 12, 1-4) w stronę ziemi obiecanej.

Z perspektywy myślenia o przestrzeni w opowieści o Abrahamie istotne są trzy elementy. Pierwszy to Tu – miejsce, z którego rusza, nazwane miejscem rodzinnym. Można zapewne mówić o pewnym zakorzenieniu Abrahama, z dalszych rozdziałów Księgi Rodzaju wynika, że jego plemię ma liczne stada, i można podejrzewać, że okolice Charanu były im przyjazne. Drugi element to bycie Pomiedzy – porzucenie owego miejsca i droga. Droga ta nie jest wygnaniem, Abraham nie ucieka. Porzuca swój dom, gdyż zawierzył obietnicy, że dostanie na własność wspaniałe ziemie. Jest więc i trzeci element, Tam – miejsce obietnicy, które nie tylko ma być ziemią urodzajną, ale też miejscem, gdzie z bezdzietnego w chwili wezwania Abrahama narodzi się nowy naród: liczny, silny i otoczony opieką Pana. Jest więc dom rodzinny, droga i ziemia obietnicy. Abraham nie wybiera zatem tułaczki, permanentnego i dobrowolnego bycia poza miejscami, lecz zmierza w kierunku miejsca. Nie odrzuca perspektywy zakorzenienia, co więcej, perspektywa ta jest właśnie przedmiotem obietnicy. Miejsca są dla niego istotne, na pamiątkę kolejnych spotkań z Bogiem stawia ołtarze, utrwała świętość miejsca spotkania. W opowieści biblijnej wszystkie te punkty w przestrzeni są jednak nieważne, są tylko scenerią spotkań.

Jednocześnie przestrzeń – ta fizyczna, nieprzemieniona jeszcze w metaforyczne miejsce spotkania – zajmuje w historii Abrahama szczególną pozycję. Albowiem droga Abrahama to w pierwszej kolejności droga między miejscami: domem rodzinnym i ziemią obiecaną. Abraham zostaje przez Boga wezwany najpierw do odbycia drogi w przestrzeni, z miejsca na miejsce, obietnica zaś jest jak najbardziej „ziemską”: Bóg obiecuje patriarsze miejsce lepsze niż dotychczasowe. Dopiero później na tę drogę w przestrzeni nakłada się droga przemiany wewnętrznej, przypieczonej przymierzem. Również droga do kraju Moria jest zarazem drogą w przestrzeni – Abraham z Izaakiem wędrują trzy dni – ale też drogą Abrahama do absolutnej wierności, nawet wbrew osobistej korzyści. Ta droga jest oczyszczeniem, o ile bowiem wcześniejsze drogi Abrahama miały w sobie coś z wymiany – u celu czekała obiecana korzyść, o tyle w tym przypadku Abraham wędruje, by stracić, a nie zyskać. Przymierze Abrahama i wierność Abrahama są w swej istocie pozaprzestrzenne. Ale prowadzi do nich droga, która nie jest tylko wędrówką ducha, lecz żmudnym pokonywaniem kolejnych połaci pustyni, tej fizycznej i tej realnej. Owo nałożenie się dwóch perspektyw, fizycznej i metaforycznej, miejsca i drogi rozumianych na te dwa sposoby, staje się w myśleniu biblijnym czymś nie-

rozerwalnym. Przestrzeń fizyczna jest zredukowana, ascetyczna i prosta. Jest jednak miejscem i drogą, na której rozgrywa się całe – w tym też duchowe – życie Abrahama.

Abraham jest zatem *P o m i ę d z y*, w drodze ku obietnicy zamieszkania, zakorzenienia. Jego zakorzenienie nie ma w sobie nic z tego, co Lévinas nazywałby kultem miejsca. Abraham żyje wprawdzie w świecie podzielonym na Tu i Tam, ale Tam nie jest obszarem wrogim, lecz ziemią obietnicy. Tu jest miejscem, które należy bez sentymentów porzucić, by wyruszyć Tam. Podział na Tu i Tam nie jest też podziałem na swoich i obcych. Obcy nie są wrogami, którzy mogą tylko zaszkodzić domowi. Obcy mogą być posłańcami dobrej nowiny, która dzięki gościnności Abrahama może do niego dotrzeć. W przywołanej już historii gościnności Abrahama widać bardzo subtelną dialektykę, która rządzi przestrzenią i miejscami w Biblii. Abraham jest u siebie, jest już zakorzeniony pod dębami Mamre. Z oddali pojawiają się trzej wędrowcy. Przychodzą z jakiegoś Tam i wchodzą w przestrzeń Tu. Nie są jednak wrogami, choć można przecież sobie wyobrazić, że jakiś inny gospodarz miejsca przyjmuje ich podejrzliwie. Są wędrowcami, którzy potrzebują chwili odpoczynku i pożywienia. Jest najgorętsza pora dnia, wokoło pustka, śmiertelna pustynia Beer-Szeby, gdzie niewiele później błędzić będzie Hagar z małym Izmaelem. Wędrowcy przychodzą więc nie jako zagrożenie dla Abrahama, ale jako proszący o pomoc. Abraham okazuje gościnność i przyjmuje ich. Wędrowcy są wprawdzie zdani na jego łaskę, ale potrafią się odwdziżyć. On ofiarowuje im schronienie i strawę, oni zaś przynoszą mu obietnicę potomstwa.

Gdzie zatem jest miejsce spotkania? Myślę, że metaforyka miejsca, choć do pewnego stopnia odsłania istotę spotkania i pozwala ją zrozumieć, jednocześnie samą sobą owo spotkanie zasłania. Abraham jest w jakimś miejscu i wędrowcy są w jakimś miejscu – w sensie dosłownym i metaforycznym miejsca te są różne. Spotkanie potrzebuje przestrzeni pomiędzy tymi miejscami. By doszło do spotkania, coś musi się wydarzyć pomiędzy miejscem Abrahama a miejscem wędrowców, pomiędzy ich oczekiwaniem a jego gościnnością, pomiędzy jego dobrocią a ich wdzięcznością. I w tym sensie trudno mówić o miejscu, a lepiej o *P o m i ę d z y*. W miejscu jest osoba, jednostka, rzecz. Inna osoba jest w innym miejscu. Pozorna bliskość w przestrzeni fizycznej jeszcze nie buduje przestrzeni spotkania. To nowe „miejsce” – poza owymi jednostkowymi miejscami – jest relacją; to *P o m i ę d z y*, które w ścisłym sensie miejscem nie jest. *P o m i ę d z y* jest przestrzenią, gdzie mogą się spotkać nie tylko ludzie, ale też ich miejsca – gościnność, życzliwość, potrzeba, pragnienie.

Być może właśnie dlatego opowieści biblijne nie opisują miejsca, w którym jest Abraham, kiedy spotyka Boga. Miejsce to bowiem – posłanie, wnętrze namiotu, cień dębów Mamre – to miejsce Abrahama, a nie miejsce spotka-

nia. Bóg jest gdzie indziej – w swoim, Boskim i pozaprzestrzennym miejscu. Ale swoim pytaniem „Gdzie jesteś?” stwarza ową nić P o m i ę d z y, miejsce święte. Podobnie w relacjach między ludźmi: Abraham spotyka wprawdzie wędrowców pod dębami Mamre, ale jednocześnie przestrzeń owego spotkania, owo P o m i ę d z y, gdzie następuje rozmowa, jest od dębów Mamre zupełnie odrębna. Mówienie o miejscu spotkania byłoby zatem pewnym zaciemnieniem, zredukowaniem tego, co relacyjne, do tego, co nierelacyjne, niezależnie od relacji i spotkań. Miejsca są, spotkania dokonują się P o m i ę d z y: nie tylko P o m i ę d z y ludźmi lub ludźmi a Bogiem, ale też pomiędzy miejscami. Być może tego właśnie dotyczyła najgłębsza intuicja Emmanuela Lévinasa, krytykującego kult miejsca: miejsca zawsze należą do świata rzeczy, nie do świata relacji międzyludzkich.

P o m i ę d z y, myślane jako przestrzeń spotkania, nie jest miejscem; jest „miejscem pomiędzy miejscami”, czymś wymykającym się prostym ujęciom językowym. Nie da się sprowadzić P o m i ę d z y do miejsca w przestrzeni fizycznej, nie da się też od tej przestrzeni zupełnie oderwać. W tym sensie owo P o m i ę d z y jest pomiędzy przestrzenią fizyczną a duchową, pomiędzy człowiekiem a człowiekiem (człowiekiem a Bogiem), ale także pomiędzy tym, co dosłowne, a tym, co metaforyczne. Sprowadzenie P o m i ę d z y do któregośkolwiek z tych biegunów sprawia, że spotkanie staje się niezrozumiałe.