

Ignacy Dec

"Homo viator" jako kategoria antropologiczna

Collectanea Theologica 55/2, 5-18

1985

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. IGNACY DEC, WROCŁAW

„HOMO VIATOR” JAKO KATEGORIA ANTROPOLOGICZNA

Kultura umysłowa współczesnego świata upływa pod znakiem wzmoczonej refleksji nad człowiekiem. Zwrot antropologiczny stał się faktem niemal we wszystkich dziedzinach nauki, zwłaszcza zaś we współczesnej filozofii i teologii. Zjawisko to — jak się wydaje — zostało poniekąd podyktowane przez nadmierny rozwój nauk technicznych, których owoce w ostatnich dziesiątkach lat skierowano po części przeciwko samemu człowiekowi. Powstała niemal paradoksalna sytuacja. Człowiek, mający „czynić sobie ziemię poddaną” właśnie głównie przez naukę, sam padł ofiarą tejże nauki. Druga wojna światowa i dzisiejszy potencjał militarny wielkich mocarstw świata są jaskrawym dowodem, iż naukę można wprzęgnąć do walki z samym człowiekiem. Stąd też nie dziwimy się, że głos wielkich heroldów naszych dni woła tak dosadnie o ratunek człowieka. Ten ratunek widzą oni przede wszystkim w odkryciu i przyjęciu najgłębszej prawdy o człowieku, szczególnie zaś prawdy o jego godności, powołaniu, prawach i obowiązkach. Tak też odczytujemy całe dzieło Soboru Watykańskiego II i nauczanie ostatnich wielkich papieży, zwłaszcza zaś nauczanie pasterskie Jana Pawła II — jako działanie zmierzające do moralnego odrodzenia ludzkości poprzez wieszczenie człowiekowi najgłębszej prawdy o nim samym i to prawdy zarówno teologicznej, biblijnej, jak i filozoficznej. Można zatem śmiało powiedzieć, iż problem człowieka i zawarte w nim pytanie: „Kim jest człowiek?”, jest problemem i pytaniem najświeższym, bo tak wyrażicie stawianym przez współczesny świat, w tym także, a może przede wszystkim, przez dzisiejszą filozofię i teologię. Jest to jednak — jak uczy historia filozofii — także pytanie najstarsze, bo stawiane już u samych początków ludzkiej refleksji religijnej i naukowej. Człowiek w swoim naturalnym pędzie poznawczym niemal w każdym czasie i w każdej przestrzeni geograficznej podejmował refleksję myślową nad sobą. W trudzie poznawczym chciał zgłębić i wyjaśnić tajemnicę swego bytu. Sprawę właściwego odczytania: „Kim jest człowiek?”, uważał zawsze za naczelną i podstawową, mającą kolosalne znaczenie praktyczne.

Historia antropologii filozoficznej wskazuje na różne kategorie antropologiczne, które z czasem odkrywano i którymi obdarzano człowieka. Mówiono w dziejach o człowieku jako o *homo sapiens*,

homo socialis, homo aestheticus, homo religiosus, homo oeconomicus, homo faber, a ostatnio nawet o *homo technicus, homo creator* czy *homo ludens*¹. Wskazywano zatem na różne charakterystyczne rysy bytu ludzkiego. Niektóre z nich, jak np. myślenie (*homo sapiens*) czy życie społeczne (*homo socialis*) były łatwo dostrzegalne i czytelne. Inne, np. religijność (*homo religiosus*), były odkrywalne na drodze dłuższej refleksji antropologicznej². W literaturze filozoficznej, a po części i teologicznej ostatnich dziesiątków lat można natrafić na jeszcze jedną kategorię antropologiczną przypisywaną człowiekowi. Otóż mówi się o człowieku jako o pielgrzymie. Człowiek jest po prostu: *homo viator*. Na polu filozoficznym najwyraźniej takim mianem obdarzył człowieka zmarły w 1973 r. myśliciel francuski Gabriel Marcel, należący do przedstawicieli tzw. „chrześcijańskiego egzystencjalizmu”. Jedno z głównych swoich dzieł, poświęconych człowiekowi zatytułował *Homo viator* (Paris 1945).

Wydaje się, iż warto przyjrzeć się tej kategorii antropologicznej, tak mocno wyakcentowanej przez Marcela, jako że została ona odkryta w drodze dogłębnej refleksji egzystencjalnej nad tajemnicą człowieka i — jak się okaże — pozostaje ona w zasadzie zgodna z teologiczną, biblijną wizją człowieka. Stąd też rozważania poniższe podzielimy na dwie części. W pierwszej nakreślimy obraz człowieka-pielgrzyma w pismach G. Marcela, w drugiej zaś — obraz człowieka-pielgrzyma w Biblii.

I. Człowiek-pielgrzym w ujęciu G. Marcela

1. Rzutu oka na filozofię G. Marcela

Przed przystąpieniem do prezentacji Marcelowej refleksji nad człowiekiem-pielgrzymem należy — jak się wydaje — pokrótce wskazać na jego rozumienie samej filozofii³. Otóż, filozoficzne poszukiwania Marcela rodziły się i rozwijały w opozycji do doktryn idealistycznych i pozytywistyczno-sejentyistycznych przełomu XIX i XX wieku, a także były wynikiem bolesnych doświadczeń z okresu wojen światowych. Na obliczu jego poszukiwań zaważyła także ta okoliczność, iż już w czwartym roku życia utracił matkę. Wiedziony

¹ Zob. w związku z tym np. *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, 881—885; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, 104—141; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, 16; J. Kuczyński, *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa 1979, 363—378.

² Por. Z. J. Zdybicka, *dz. cyt.*, 306.

³ Szerzej na ten temat zob. I. Dec, *Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela koncepcja filozoficznego poznania*, *Studia Philosophiae Christianae* 19(1983) nr 2, 36—57.

nostalgia za ciepłem rodzinnym, przeświadczony z jednej strony o bezproduktywnym werbalizmie filozofii idealistycznej, a z drugiej — o uprzedmiotowieniu i zdegradowaniu człowieka w pozytywizmie i scjentyzmie, dotknięty przez ludzką złość w latach pierwszej wojny światowej, Marcel podjął — „na własny rachunek” — wnikliwą refleksję nad konkretnym człowiekiem, nad dramatem jego egzystencji. W drodze wewnętrznego doświadczenia odkrywał coraz to nowe wymiary tajemnicy bytu ludzkiego. Za naczelną zadanie filozofa i filozofii uważał dawać świadectwo przeżywanej rzeczywistości, coraz lepiej zdawać sobie sprawę ze swojej kondycji ludzkiej. Filozofia tego pokroju była ciągle „żywa”, ciągle „tworząca się”, gdyż badała konkretne sytuacje człowieka; odzwierciedlała jego pulsujące życie; wytyczała jedynie kierunek badań, nie dając jednak gotowych ostatecznych i stałych rozwiązań⁴.

Intrawertyczną metodę uzyskiwania prawdy o człowieku dobrze określają słowa G. Thibon, jednego z bliskich przyjaciół Marcela: „Czujesz, że ci ciasno. Marzysz o ucieczce. Wystrzegaj się jednak miraży. Nie biegnij, by uciec, nie uciekaj od siebie; raczej drąż to ciasne miejsce, które zostało ci dane: znajdziesz tu Boga i wszystko... Jeśli uciekasz od siebie, twoje więzienie bieć będzie z tobą i na wietrze towarzyszącym twojemu biegowi będzie się stawało coraz ciaśniejsze. Jeśli zagłębisz się w sobie, rozszerzy się ono w raj”⁵. Słowa te są dalekim echem słów św. Augustyna: „Nie wychodź na zewnątrz, wejdź w samego siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda”⁶.

Marcel często wzywa nas do drążenia ludzkiego wnętrza. Tam właśnie można odkryć prawdę o człowieku. Trzeba tylko pozwolić „mówić” wewnętrznemu doświadczeniu, trzeba wnikliwie drążyć i autentycznie świadczyć. Autor porównywał taką metodę filozofowania do karczowania pola. Jak pole ciągle zarasta chwastami i trzeba je wciąż na nowo przeorywać i odchwaszczać, tak samo i prawda o człowieku winna być „odkurzana”, „odchwaszczana”, ciągle na nowo odkrywana, pogłębiana i korygowana⁷. Stosowanie tego typu metody sprawiło, że Marcelowa filozofia nie przybrała kształtu systemu filozoficznego. Stała się jedynie splotem żywej, jakby ciągle rodzącej się myśli, zogniskowanej wokół kilku naczelných wątków antropologicznych.

⁴ Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, 80—108 — skrót: O.S. Dla uproszczenia cytowania pozostałych dzieł G. Marcela posłużymy się następującymi skrótami: *Journal métaphysique*, Paris 1927 — J. M.; *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959 — H. V.; *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962 — B. M.; *Le mystère de l'être*, t. II: *Foi et réalité*, Paris 1951 — M.E.II.

⁵ H. V., 31—32.

⁶ „Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas” (*De vera religione*, XXXIX, 72).

⁷ Por. H. V., 197.

2 Człowiek jako byt wcielony, dynamiczny, otwarty i koegzystujący

Będąc wierny wewnętrznemu doświadczeniu, francuski myśliciel dostrzegł najpierw, że człowiek jawi się sobie samemu jako tzw. „byt wcielony” (*l' être incarné*). Ludzkie „ja” dane nam w doświadczeniu nas samych odkrywamy jako nierozzerwalnie związane z ciałem. To przenikające się złączenie „ja” z ciałem stanowi tzw. „sytuację wcielenia”⁸.

„Ja” wcielone jawi się nam zarazem jako „ja” otwarte na rzeczywistość zewnętrzną, zwłaszcza zaś na „świat” drugich osób. Osoba — oznajmia autor — posiada charakterystyczną dla siebie strukturę, domagającą się od niej przekraczania siebie i wyjścia ku czemuś — względem niej — transcendentnemu⁹. Marcel wskazuje nam na źródło owego nieustannego przekraczania siebie. Znajduje się ono wewnątrz osoby, w najgłębszych jej pokładach. Źródłem tym jest tzw. „wymóg ontologiczny” (*l' exigence ontologique*). Przejawia się on w formie jakiegoś wewnętrznego, tajemniczego apelu, wzywającego człowieka do przekraczania siebie, do czynnego otwarcia się ku rzeczywistości w stosunku do siebie zewnętrznej. Apel ontologiczny jest związany z faktem przeżywania przez człowieka swojej bytowej niewystarczalności i niepełności¹⁰. Człowiek naprawdę „obudzony” do rzeczywistości, czyli człowiek zdający sobie sprawę ze swojej kondycji ludzkiej, doświadcza siebie jako istotę przygodną, sobie niewystarczającą i w związku z tym domagającą się jakiegoś dopełnienia przez coś zewnętrznego. Owo wewnętrzne — chciałoby się powiedzieć — naturalne otwarcie się „ja” ludzkiego na to, co zewnętrzne, a w szczególności na drugie „ja” ludzkie, czyli na „ty”, winno być — zdaniem Marcela — przez człowieka odkrywane i realizowane w sposób świadomy i wolny. Świadome i wolne realizowanie wewnętrznego otwarcia się osoby dla osoby, czyli zadośćuczynienie „wymogowi ontologicznemu” ludzkiego „ja”, jest jedyną szansą upełniania swojej osoby — samorealizacji siebie samego. Człowiek zatem odnajduje się w doświadczeniu siebie samego jako byt dynamiczny, wezwany do ciągłego „wychodzenia” ku czemuś zewnętrznemu. Dzięki temu otwarciu się i wyjściu „ku”, może wzrastać w swoim człowieczeństwie, może upełniać swoje bytowanie. Jest więc człowiek z natury swojej *homo viator* (*l'homme itinérant*) pielgrzymem, mającym dążyć w kierunku pełniejszego człowieczeństwa¹¹. Owo zdążanie, pielgrzymowanie ku pełniejszemu wymiarowi bytu ludzkiego, tożsame z samorealizowaniem się jako osoby, dokonuje się — raz jeszcze to podkreślmy — przez wyjście „ja” ku „ty”, a więc poprzez współbycie i współistnienie

⁸ Por. B. M., 10—11.

⁹ Por. M. E. II, 42.

¹⁰ Por. *tamże* — cały rozdział *L'exigence ontologique*.

¹¹ Por. np. H. V., 22—31.

nie osób. To zaś twórcze współlistnienie osób sprowadza się, zdaniem Marcela, do urzeczywistniania interpersonalnej więzi, której na imię miłość¹². Jednakże nie wszystkie interpersonalne relacje są relacjami miłości. Są też relacje, które nie angażują i tym samym nie przyczyniają się do osobowej kreacji. Ten ostatni rodzaj międzyosobowej relacji określa Marcel mianem: „ja” — „on”, podczas, gdy pierwszą, miłosną relację określa „ja” — „ty”¹³. W relacji „ja” — „on” drugi człowiek traktowany jest jako rzecz, jako przedmiot, którym można manipulować. W relacji tego typu nie ma żadnego osobowego zaangażowania, nie ma międzyosobowej więzi. Autor ilustruje tę relację spotkaniem dwóch osób w pociągu. Rozmowa z nieznanym towarzyszem podróży w swym pierwszym etapie jest spotkaniem „ja” — „on”. Nie ma tam bowiem jeszcze większego osobowego zaangażowania, jest tylko — jakaś wymiana informacji. Podobnie — zdaniem autora — może być w jakimś urzędzie. Jeśli urzędnik wypytuje interesanta bez większego osobistego zaangażowania się w jego sprawy egzystencjalne o dane biograficzne, o dane rzeczowe, wówczas pozostaje w stosunku do niego jako obcy i niezaangażowany. Traktuje go po prostu jako „on”. Jednakże możliwe jest tu z czasem inne nastawienie i inne traktowanie. Ów towarzysz podróży (czy też interesant z urzędu) może okazać się człowiekiem o podobnych poglądach, o podobnych przeżyciach, trudnościach, jednym słowem — o podobnej sytuacji egzystencjalnej. Wówczas możliwe jest duchowe zbliżenie się tych osób. Owi ludzie przestają być dla siebie obcy i stają się powoli wobec siebie bliżsi. Zawiązuje się między nimi powoli osobowa więź, która może przybrać kształt miłości. Anonimowa, nieangażująca relacja „ja” — „on” przekształca się w angażującą relację miłości „ja” — „ty”¹⁴. Tylko w tym typie interpersonalnej relacji — o czym już wspomnieliśmy — możliwa jest obustronna kreacja osób, „pielgrzymowanie” ku pełniejszemu człowieczeństwu.

Skoro miłosnej relacji „ja” — „ty” przypisał autor tak wielką rolę w dziedzinie upełniania się osób, wypada nam tu pokrótce przedłożyć w jakich warunkach — zdaniem Marcela — miłość powstaje, co jest jej istotą i jakie przynosi owoce.

3. Miłość jako droga do realizacji siebie

a) Dyspozycje konieczne do zaistnienia miłości

„Aby dwa podmioty zjednoczyły się w miłości — pisze Marcel w *Journal métaphysique* — potrzeba, aby jeden do drugiego skiero-

¹² Szerzej na ten temat zob. I. Dec, *Komunia „ja” — „ty” w ujęciu Gabrieli Marcela*, *Colloquium Salutis* — Wrocławskie Studia Teologiczne 13(1981) 288—311.

¹³ Por. np. O. S., 47.

¹⁴ Por. tamże, 48.

wał mniej lub bardziej jasno wypowiedziane: «bądź ze mną»¹⁵. Wezwanie to może być wyrażone w różnej formie, przy pomocy różnych znaków. Podstawową funkcję w znakowej komunikacji pełni ludzkie ciało. Jest ono nie tylko pośrednikiem w nawiązywaniu bezpośrednich kontaktów z drugimi, nie tylko umożliwia bezpośredni kontakt osobowy, ale pozwala uczestniczyć w subiektywności drugiej osoby¹⁶. Każde wezwanie, wyrażone w formie jakiegoś znaku jest — zdaniem francuskiego myśliciela — nawoływaniem do przekroczenia siebie, do zerwania z sobą i wyjścia ku drugiemu. Owo wezwanie, ów apel bywa czasem nie słyszany i nie rozumiany. Główną przeszkodą w przyjęciu apelu, a w konsekwencji i w odpowiedzi na apel, jest egocentryzm, zaabsorbowanie samym sobą. Człowiek pełen pychy, człowiek zapatrzony tylko w siebie, nie może odpowiedzieć drugiemu na apel i w konsekwencji nie jest zdolny do zawiązania intersubiektywnej więzi miłości¹⁷. W owym wezwaniu „bądź ze mną” — jak w różnych miejscach swoich pism deklaruje nam autor — nie liczą się zbyt przymioty cielesne i duchowe człowieka. Dla osoby, która chce kochać, przymioty drugiego są mniej ważne. Schodzą one w tło, by zrobić miejsce dla tego, czym drugi jest ponad i poza „swoim zbiorem cech”. Drugi apeluje nie tyle swoimi „jakościami”, ile całą swoją subiektywnością i zaprasza do udziału w niej¹⁸. Człowiek rozpoznający i przyjmujący apel drugiego dostrzega w sobie jakby rodzaj próżni, która ma być usunięta przez kontakt z drugim w miłości.

Innym warunkiem koniecznym do zawiązania się interpersonalnej komunii jest tzw. dysponowalność — rozporządzalność (*la disponibilité*)¹⁹. Najkrócej mówiąc, „być dysponowalnym” — zdaniem Marcela — oznacza być gotowym „do oddania się temu, co staje przed nami”. Człowiek rozporządzalny jest w stanie kierować sobą, jest zdolny do wyjścia poza siebie i komuś się poświęcić. W swojej refleksji nad rozporządzalnością osoby Marcel zwraca uwagę na dwa diametralnie różne rodzaje miłości samego siebie. Jeden z nich jest zaprzeczeniem rozporządzalności, drugi zaś jest postawieniem siebie w stan rozporządzalności. W pierwszym przypadku kochać siebie samego oznacza zapatrzeć się w siebie i traktować siebie jako do pewnego stopnia bóstwo. Uznaje się wtedy siebie za centrum świata, za rzeczywistość zupełną i wystarczającą sobie. Innych traktuje się wówczas jako przeszkody, które trzeba usunąć lub ominąć. W drugim wypadku „kochać siebie” znaczy traktować siebie jako „ty”, czyli jako rzeczywistość niezupełną, tajemniczą,

¹⁵ J. M., 169.

¹⁶ Por. B. M., 127.

¹⁷ Por. *tamże*, 84—85.

¹⁸ Por. J. M., 217, 226.

¹⁹ Na temat rozporządzalności w pismach G. Marcela zob. teksty m.in. B. M., 80—86, 92, 103, 145—186; O. S., 69, 75, 104; H. V., 23—24, 26—27.

niewystarczającą samej sobie. Swoje „ja” uważa się wtedy za „za-rodek”, który należy doprowadzić do owocowania poprzez twórczą wymianę z „ty”. Człowiek tak traktujący siebie, stawia się w stan rozporządzalności i jest zdolny „być” dla drugiego. Osoba dysponowalna — jak zauważa jeszcze autor — posiada zdolność do zachwyty i podziwu. Podziwiając kogoś, osoba nie traktuje siebie jako „środek” świata, nie jest zamknięta w sobie, nie koncentruje się jedynie na samej sobie, ale otwiera się komuś i realizuje się poprzez twórczą wymianę z drugim. Można zatem zakonkludować, iż warunkiem zawiązania się interpersonalnej więzi miłości jest wewnętrzne otwarcie się, przełamanie egocentryzmu i postawienie siebie w stan rozporządzalności do „wyjścia” z siebie i darowania się drugiej osobie.

Po wskazaniu na dyspozycje wymagane do powstania komunii „ja” — „ty”, uwydatnijmy z kolei główne elementy, występujące w spełnianiu się miłości.

b) Główne elementy w spełnianiu się miłości

Nie jest łatwo dokładnie uporządkować istotne elementy miłości, o których mówi G. Marcel. Elementów tych jest sporo. Mogą być one jednakże — jak się wydaje — zredukowane do dwóch najistotniejszych: zaangażowania i wierności. Zaangażowanie osobowe w drugą osobę jest rzeczywiście — zdaniem Marcela — ważnym elementem w interpersonalnej więzi miłości²⁰. W zaangażowaniu osobowym ma miejsce otwarcie się i darowanie wzajemne osób. Człowiek uświadomiwszy sobie fakt wezwania przez drugiego człowieka, może w sposób wolny powierzyć się mu i odtąd może nastąpić twórcza międzyosobowa komunikacja. W akcie zaangażowania — zdaniem francuskiego myśliciela — jedna osoba udziela drugiej osobie pewnego kredytu. Owym kredytem nie jest jednakże tylko „coś”, ale „ktoś”. Zaangażowanie osobowe ogarnia nie tyle to, „co się ma”, ale przede wszystkim to, „czym się jest”. Kredyt, o ile zachodzi między „ja” i „ty”, prowadzi do udoskonalenia i ubogacenia osób, gdyż podmiotem i przedmiotem w kredycie nie są abstrakcyjne idee, ale żywe osoby, które mogą na siebie oddziaływać i wzajemnie się uzupełniać. Tak rozumiane zaangażowanie, jeśli ma być autentyczne, musi być jakby bezwarunkowe. Musi wznosić się ponad zmienne stany ducha i okoliczności. Musi być niezmiennie i prowadzić do faktycznego wypełniania przyrzeczenia, czyli winno wychodzić ponad nieznaną przyszłość i być aktem niezależnym od uczucia, które mu towarzyszy lub też nie, winno abstrahować od pewnych elementów nieprzewidzianych i zmiennych sytuacji, jakie mogą nastąpić. Tak pojmowane zaangażowanie

²⁰ Na temat zaangażowania zob m.in. teksty: H. V., 20—23, 168, 212—213; B. M., 47; O. S., 56—57.

możliwe jest tylko między osobami. Stąd też Marcel twierdzi, iż nie może być prawdziwego, osobowego zaangażowania w świat rzeczy czy też idei, np. w politykę czy w naukę. W prawdziwym zaangażowaniu musi być obecny element wierności. Nie ma zaangażowania bez wierności, ale i odwrotnie — nie ma prawdziwej wierności bez zaangażowania. Wierność w zaangażowaniu sprawia, że miłosna komunია „ja” — „ty” nie gaśnie, ale trwa i pogłębia się. Warto tu nadmienić, iż Marcel zaproponował oryginalną koncepcję wierności, tzw. wierności twórczej²¹. Ową koncepcję wypracował autor na kanwie krytyki zastanych koncepcji wierności. Z jednej strony francuski myśliciel zaatakował tych, którzy twierdzili, iż wierność nie jest możliwa. Swoje twierdzenie ci ostatni opierali na założeniu, że w człowieku nie ma nic stałego. Człowiek tożsamy z chwilą obecną nie może niczego nikomu przyrzekać. Z drugiej strony Marcel zaatakował zwolenników formalistycznej koncepcji człowieka, którzy głosili, że „być wiernym” nie odnosi się do kogoś (drugiej osoby), ale do siebie samego, a ściślej — do własnego przyrzeczenia. Przy takim rozumieniu wierności wszelka zdrada nie jest złamaniem przyrzeczenia danego komuś, ale jest zdradą samego siebie. Marcel odrzucił obydwie te koncepcje i zadeklarował, iż wierność prawdziwa nie jest ani wiernością danej chwili, ani też wiernością „ja” sformalizowanemu. Wierność twórcza, o której mówi autor, wyraża się w nieustannie odnawianym zaangażowaniu się w drugą osobę. Owo zaangażowanie zobowiązuje człowieka do nieustannego procesu twórczego. W twórczym zaangażowaniu w przyszłość, przy świadomości podjętego zobowiązania, człowiek odrzuca wszelkie pokusy i pokonuje różne przeszkody, które by go odciągały od podjętej drogi. Wierność tego typu wznosi się ponad czasowe zmienne uwarunkowania i sięga nawet poza granice życia doczesnego. Wierność okazywana człowiekowi żyjącemu przedłuża się poza jego grób. Wierność twórczą, zdaniem autora, można najpełniej urzeczywistniać w relacji do „Ty” absolutnego, jako że Bóg, jako ostateczny a zarazem najbliższy partner naszej wierności, nigdy nie zdradza, czego nie można powiedzieć o człowieku, któremu jesteśmy wierni, gdyż ten ostatni czasem może zdradzić.

c) Personalizacja jako owoc miłości

Wzmiankowaliśmy już wyżej, iż w miłosnej komunii „ja” — „ty” ma miejsce interpersonalna wymiana wartości osobowych, która przyczynia się do „upełniania się” osób. „Marcelowy człowiek” nie jest kimś „gotowym”, „ukończonym”. On się staje, realizuje, tworzy — właśnie poprzez międzyosobową więź miłości. W komunii „ja” — „ty” dokonuje się personalizacja osób, stawanie się „ja”

²¹ Por. G. B elanger, *Ph enomenologie de la personnalisation chez Gabriel Marcel*, Paris 1963, 3—19, 182—214.

i stawanie się „ty”. Drugi niejako „budzi” we mnie moje „ja” i „zaprasza” je do aktu twórczego, który pozwoli mi konstytuować siebie. Z drugiej strony ów drugi „ty” w zaistniałej wymianie między nami, otrzymując w odpowiedzi na swój apel dar mnie samego, „upełnia się” jako osoba. „Ja” tworzy się więc przez odpowiedź, jaką daje „ty”. „Ja” powierzając się „ty”, nadaje wartość personalizującą swojej miłości w stosunku do siebie, a także przyczynia się do personalizacji „ty”. W owym miłosnym „upełnianiu się” — jak nam oznajmia autor — zmienia się sytuacja „ja” i „ty”. W obydwu podmiotach miłości następuje proces, który autor nazywa decentralizacją²². Zarówno bowiem „ja”, jak i „ty” przestają fascynować się samym sobą, a przyjmują sposób bycia dla siebie nawzajem. Zatem komunია „ja” — „ty” prowadzi do tworzenia się obydwu członów miłosnej relacji. „Ja” powierzając się „ty” „upełnia się” bytowo, ale tym samym i „ty” otrzymując dar od „ja” i oddając się mu zarazem, „upełnia” swój osobowy byt²³. Taka jest nieuchronna dialektyka prawdziwej miłości. Można zatem powiedzieć, że miłość w ujęciu Marcela ma wartość ontologiczną. Kreuje bowiem byty osobowe. Człowiek może pełniej istnieć i tworzyć się jedynie we wspólnocie miłosnej „my”.

Po naszkicowaniu Marcelowej wizji człowieka-pielgrzyma otworzymy teraz Księgę Pisma Świętego i wskażemy, jak Biblia widzi człowieka. Rozważmy, czy i na ile Marcelowe filozoficzne ujęcie człowieka znajduje swoje potwierdzenie w Objawieniu Bożym.

II. Człowiek-pielgrzym w ujęciu Biblii

Już pierwszy poznawczy kontakt z Pismem Świętym każe nam przyjąć, iż cała sceneria wydarzeń biblijnych, począwszy od Księgi Rodzaju, a skończywszy na Apokalipsie św. Jana, rozgrywa się na linii Bóg—człowiek i człowiek—Bóg. Człowiek jest więc jednym z bohaterów Pisma Świętego. Zapytajmy, jak Biblia go przedstawia?

W literaturze biblijno-antropologicznej ostatnich lat wskazuje się, iż biblijna wizja człowieka jest na wskroś wizją teologiczną, a nie filozoficzną²⁴. Biblia nie prezentuje w zasadzie struktury ontycznej bytu ludzkiego, nie dostarcza też naukowych danych o człowieku, ale ukazuje człowieka przede wszystkim jako istotę stworzoną „na obraz i podobieństwo Boże”, wezwaną do zbawienia i do życia wiecznego z Bogiem. Według koncepcji biblijnej człowiek jest najwyższym dziełem Boga. Wokół niego rozgrywa się

²² Por. J. M., 217.

²³ Por. O. S., 48—53 oraz G. Bélanger, dz. cyt., 81—121.

²⁴ Por. np. L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, 209—226.

cały dramat świata. W dramacie tym bierze udział bezpośrednio Bóg, który tak dalece miłuje człowieka, iż sam w drugiej Osobie Boskiej przyjmuje postać człowieka, by ludzi przebóstwić i wynieść do chwały synów Bożych. Nie jest naszym zamiarem prezentowanie tu dalej tego obrazu, jako że istnieje na ten temat już bogata literatura²⁵. Chcemy jedynie poniżej uwydatnić jeszcze inny rys biblijnego spojrzenia na człowieka, a mianowicie rys człowieka jako pielgrzyma. Taki bowiem obraz człowieka występuje także wyraźnie na kartach Biblii. Wydaje się, że biblijna wizja człowieka jako pielgrzyma posiada dwa główne dopełniające się ujęcia. Z jednej strony Pismo Święte bardzo często ukazuje człowieka pojedynczego, a częściej większe społeczności, w drodze. Kresem tej drogi jest zawsze śmierć i przejście z tego świata do nowej rzeczywistości życia wiecznego. Jest także w Biblii inne widzenie człowieka w sytuacji pielgrzymowania — pielgrzymowanie jako podążanie ku doskonałości, ku osobistej świętości. Zatrzymajmy się pokrótce na tych dwóch wizjach pielgrzymowania.

1. Człowiek jako pielgrzym ku wieczności

Wspomniany pierwszy typ pielgrzymowania człowieka ma wymiar przestrzenny i czasowy. Ludzie wybrani przez Boga są często ukazywani na kartach Biblii jako wędrujący, zdążający przez ziemię poprzez osiąganie różnych, mniejszych czy większych celów, do celu ostatecznego. Tytułem przykładu wskażmy tu tylko na niektóre postacie czy też społeczności biblijne ukazane jako wędrujące.

Typową pielgrzymującą postacią jest już Abraham. On to usłyszał Boże wezwanie: „Wyjdz z twej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę” (Rdz 12,1). Abraham posłuchał Boga, opuścił Charan i udał się do Kanaanu. Tak zaczęła się jego długa wędrówka, która wiodła m. in. przez Sychem, Negeb, Egipt, Betel, Hebron, Negeb i wiele innych pustynnych miejscowości. Wędrujący tryb życia prowadzili także następni patriarchowie, szczególnie zaś synowie Jakuba z Józefem na czele. Niezwykle doniosłe znaczenie w dziejach Izraela miała wędrówka narodu wybranego z niewoli egipskiej pod przewodnictwem Mojżesza. Była ona zapowiedzią uwolnienia całej ludzkości z niewoli grzechu przez Jezusa Chrystusa. Wędrówka przez pustynię obfitowała w wiele dramatycznych epizodów. W czasie jej trwania rozegrały się wielkie zbawcze wydarzenia, między innymi: zawarcie Przymierza i ogło-

²⁵ Zob. np. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979; A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, tłum. D. Szumska, Paris 1971; L. Stachowiak, *art. cyt.*, 210 przypis nr 1. Zob. również pozycje bibliograficzne zamieszczone w *Encyklopedii katolickiej*, t. 3, Lublin 1979, 891—892, 919—920.

szenie Dekalogu (por. Wj 19—20). W czasach Jozuego i sędziów oraz czasach królewskich natrafiamy również na różne wędrówki Izraelitów. Jedne z nich miały charakter na wskroś wojenny (por: np. Joz 1—8, Sdz 7—8, 20, 1 Sm 30, 2 Sm 10, 12, 26—21), inne — charakter religijno-kulturowy (por. np. Sdz 18, 1 Sm 24, 2 Sm 19, 10—44, 1 Krn 13). Z czasem pojawili się w Izraelu prorocy, których działalność wiązała się także z licznymi wędrówkami o charakterze religijnym. W okresie niewoli babilońskiej i w czasach machabejskich znajdujemy też wiele przykładów podejmowania różnych wypraw i wędrówek zarówno o charakterze religijnym, jak i politycznym.

Przechodząc do czasów Nowego Testamentu, zauważmy od razu, iż we wszystkich niemal księgach Nowego Przymierza widzimy także ludzi będących w drodze. Już Maryja niedługo po zwiastowaniu „wybrała się i poszła z pospiechem w góry do pewnego miasta w pokoleniu Judy” (Łk 1, 39). Potem wraz z Józefem podążają „do miasta Dawidowego zwanego Betlejem... żeby się zapisać...” (Łk 2, 4—5). Następnie widzimy pierwszą podróż z Dzieciątkiem do świątyni jerozolimskiej, by dokonać aktu ofiarowania (Łk 2, 22—38), ucieczkę do Egiptu i powrót do Nazaretu. W czasie życia ukrytego w jedynym ujawnionym nam epizodzie widzimy Jezusa wędrującego z rodzicami do świątyni jerozolimskiej. Szczególną „ruchliwość” Chrystusa ukazują nam Ewangelie w czasie Jego publicznej działalności. Jezus jawi się nam niemal na każdej ewangelicznej karcie jako wędrujący nauczyciel i cudotwórca. Wielokrotnie Ewangelista odnotował: „Potem obchodził okoliczne wsie i nauczał” (Mk 6, 6)²⁶. Najwyraźniej Chrystusa jako wędrującego Zbawiciela ukazał nam św. Łukasz. Aż w jedenastu rozdziałach Jezus przedstawiony jest w jego Ewangelii jako zmierzający do Jerozolimy, by tam umrzeć za naród (por. Łk. 9, 51—19, 28)²⁷. Tenże Ewangelista zamieścił także opowiadanie o wędrowce Zmartwychwstałego Chrystusa wraz z dwoma uczniami do Emaus, w czasie której Jezus objaśniał im sens posłannictwa Mesjasza. Chrystus nie tylko sam wędrował nauczając, ale wysyłał także swych uczniów z misją nauczania jeszcze za swego ziemskiego życia²⁸. Potem zaś przed odejściem z tego świata nakazał im: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego; uciecie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19—20).

²⁶ Por. jeszcze następujące teksty: Mt 9, 35; 11, 1; 19, 1; 12, 15; 19, 1—2; Mk 1, 38—39; 6, 6b; 8, 27a; 9, 29; 10, 1; 10, 32; Łk 4, 43; 13, 22; J 3, 22; 7, 1; 10, 40—42.

²⁷ Por. teksty: Łk 9, 51; 13, 22; 17, 11; 18, 31; 19, 28—29; 19, 41—44. Por. także w związku z tym: W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1982, 356—363.

²⁸ Por. Mt 10, 5—16; Mk 6, 7—13, 30; Łk 9, 1—6; 10a; 10, 1—12. 17—20.

Historia pierwotnego chrześcijaństwa potwierdza, że to polecenie Chrystusa było realizowane już przez Apostołów i pierwszych ich uczniów. Dzieje Apostolskie i Listy Apostolskie, zwłaszcza listy św. Pawła są tego dowodem. Ukazują nam bowiem nie tylko treść nauczania apostołskiego, ale także zawierają informacje o wyprawach misyjnych niektórych apostołów, ich współpracowników i uczniów.

Zamykając ten fragment naszych rozważań, możemy stwierdzić, iż Pismo Święte ukazuje nam stosunkowo często ludzi będących w drodze, zmierzających w trudzie pielgrzymim przez ziemię ku ostatecznej mecie, jaką jest śmierć i wieczność. Na ich szlakach pielgrzymich rozgrywały się niekiedy wielkie zbawcze wydarzenia.

2. Człowiek jako pielgrzym ku doskonałości i świętości

Przekładając uważnie karty Pisma Świętego, zauważmy, iż człowiek jawi się na nich nie tylko jako wędrowiec, pielgrzym w znaczeniu geograficznym i czasowym, ale także jako ktoś, kto jest wezwany do rozwoju, do wzrastania (przede wszystkim) duchowego. Autorem tego wezwania jest Bóg, adresatem — człowiek. „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” (Kpł 19,2b) — wzywał ongiś Bóg swój naród. „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec niebieski” (Mt 5,48) — wzywał Chrystus swoich słuchaczy. Wezwania te są zaproszeniem człowieka do wzrostu duchowego. Zakładają one, że w człowieku jest możliwość doskonalenia się, a człowiek w każdym czasie swego ziemskiego bytowania i pielgrzymowania nie jest jeszcze pod względem duchowym w pełni rozwinięty. Na bazie tego czym jest, poprzez swoje świadome i wolne działanie, może wzrastać w swoim człowieczeństwie, może po prostu „upełniać się” jako człowiek, czyli wzrastać w doskonałości i świętości²⁹. Taki też sens mają wszystkie biblijne wezwania do nawrócenia, pokuty i czynienia dobra. Są one adresowane do człowieka, który jest w drodze i może odmienić swoje działanie i bytowanie. Dla lepszego uwydatnienia owej możliwości i ważności duchowej odnowy i przemiany przytoczmy tu kilka biblijnych nawoływań do duchowego wzrastania: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1, 15b); „... trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądź, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i świętości” (Ef 4, 22—24); „Jak więc przyjęliście naukę o Chrystusie Jezusie jako Panu, tak w Nim postępujcie; zapuśćcie w Niego korzenie i na Nim dalej się budujcie, i umacniajcie się w wierze, jak was nauczono,

²⁹ Por. S. Olejnik, *dz. cyt.*, 112—114.

pełni wdzięczności" (Kol 2, 2—7); „Jeśliście więc zatem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi" (Kol 3, 1—2). Jeszcze raz powtórzmy, iż wszystkie te wezwania zakładają, że w człowieku istotnie tkwią możliwości do zerwania ze złem, do zawierzenia Bogu, do czynienia dobra na wzór Jezusa Chrystusa. Człowiek zatem może zdążyć, pielgrzymować ku jakiejś osobowej pełni. Tej pełni właściwie tu na ziemi nie potrafi nigdy osiągnąć, bo nie zdoła wyczerpać do końca własnych możliwości rozwojowych. Nawet gdy osiągnie wysoki poziom rozwoju, nie może stwierdzić, że zrealizował już siebie w całej pełni. W oparciu o to, co zdobył, w oparciu o własne „już", może zabiegać ciągle na nowo o to, co „jeszcze nie"³⁰. Stąd też i biblijne wezwania do nawracania się i duchowego wzrastania winien człowiek odczytywać jako aktualne w każdej sytuacji i w każdym czasie.

Rozważmy jeszcze, poprzez jakiego typu czynności następuje w człowieku ów osobowy, duchowy wzrost, owo dążenie do tego, „co w górze"? Biblia wśród wszystkich działań doskonalących człowieka preferuje wyraźnie miłość, pojętą jako bezinteresowną służbę Bogu i ludziom. Oto niektóre teksty na to wskazujące: „Lecz kto by między wami chciał być wielkim, niech będzie waszym sługą; a kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie waszym niewolnikiem. Na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mt 20, 26b—28); „Wy tedy, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności na zachętę do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie" (Gal 5, 13); „Jako więc wybrańcy Boży — święci i umiłowani — obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybaczajcie sobie nawzajem... Na to zaś wszystko obleczcie miłość, która jest więzią doskonałości" (Kol 3, 12—14). Człowiek zatem jawi się na kartach Biblii jako wezwany do miłości, do służby braciom. Przez tę służbę w miłości człowiek upodobnia się do Chrystusa i zarazem wzrasta w doskonałości i świętości³¹.

Zamknijmy klamrą porównawczą powyższe dwa etapy naszych rozważań o człowieku jako o pielgrzymie. Już na pierwszy rzut oka dostrzegamy dziwną zbieżność między filozoficznym ujęciem przez G. Marcela człowieka jako pielgrzyma z ujęciem człowieka-piel-

³⁰ Por. np. R. le Trocquer, *Kim jestem ja — człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherer, Paris 1968, 49—74.

³¹ Por. jeszcze w związku z tym: A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, 213—272.

grzyma w Biblii. W oparciu o powyższe przytoczenia i stwierdzenia można postawić wniosek, iż Marcelowa wizja człowieka-pielgrzyma mieści się nie tylko w klimacie myśli chrześcijańskiej, ale jest zbieżna w zasadniczych liniach z wizją biblijną. Marcel, kreśląc swój obraz człowieka w drodze w oparciu o egzystencjalne doświadczenie, potwierdził jakby do pewnego stopnia racjonalność i słuszność biblijnej wizji człowieka. Z obydwu koncepcji wynika, że człowiek jest i ma być tu na ziemi pielgrzymem, zdążającym nie tylko ku śmierci i wieczności, ale zdążającym także przez miłość służebną do pełniejszego bytowania, czyli do doskonałości i świętości.

**„HOMO VIATOR”
EN TANT QU'UNE CATÉGORIE ANTHROPOLOGIQUE**

L'article traite de l'homme en tant que l'homme itinérant. Il se compose de deux parties. Dans la première partie, l'auteur présente la doctrine de l'homme en tant que l'homme itinérant chez Gabriel Marcel. C'est justement Gabriel Marcel qui montre l'homme dans la philosophie contemporaine comme pèlerin. Selon lui l'homme s'apparaît à soi-même comme un être incarné, dynamique, ouvert et coexistant. Il peut se réaliser, se créer par ses actions, avant tout par l'amour. Par l'amour l'homme „pèlerine”, „fait un pèlerinage” à la plénitude humaine. L'auteur constate que — d'après G. Marcel — l'amour est une force créatrice favorisant un plein épanouissement de l'homme.

La deuxième partie de l'article évoque le même problème dans la Bible. On constate ici que la Bible montre aussi l'homme comme pèlerin. Elle présente des hommes dans le chemin vers la vie éternelle. Elle montre aussi l'homme qui est appelé au développement spirituel. Alors, l'homme est montré aussi comme celui, qui doit s'approcher de la plénitude humaine.

En conclusion finale, l'auteur constate que ces deux conceptions de l'homme en tant que l'homme itinérant sont complémentaires.