

HOMO PEREGRINUS¹

Jak pokazują to nauki humanistyczne i społeczne, egzystencję ludzką można opisywać na różne sposoby. Można widzieć ją zarówno jako przypadkową, chaotyczną, pozbawioną głębszego sensu, jak i uporządkowaną, celową i sensowną. Rodzaj opisu zależy w znacznym stopniu od przyjętych założeń antropologicznych, światopoglądu i pewnego, że się tak wyrażę, «czucia antropologicznego». W tej wypowiedzi będę się starał spojrzeć na człowieka jako na pielgrzyma wychodzącego z pewnego miejsca i zdążającego w określonym kierunku.

Niektórzy ze współczesnych myślicieli uważają, że nie postrzega się już człowieka jako pielgrzyma (Z. Bauman), co więcej sama jednostka tak o sobie nie myśli. Być może jest to prawda, że większość ludzi w Europie zatraciło poczucie pielgrzymowania i dało się uwieść konsumpcyjnemu stylowi życia przykuwającemu świadomość ludzi do „tu i teraz”. Z tego właśnie względu warto przypomnieć ten projekt antropologiczny, który, jak miemam, może oddać pewne usługi współczesnemu człowiekowi ulegającemu licznym zniewoleniom właśnie na skutek utraty perspektywy pielgrzyma.

Pojmowanie egzystencji ludzkiej jako pielgrzymowania występuje szczególnie wyraźnie w ramach wielkich religii. Zarysowując ten projekt antropologiczny odniosę się głównie, ale nie jedynie, do religii chrześcijańskiej, która stanowi podatny grunt do tego typu rozważań antropologicznych. To właśnie w ramach religii, która odpowiada na trzy zasadnicze pytania antropologiczne: skąd idę, kim jestem i dokąd zdążam, człowiek może się odnaleźć jako pielgrzym.

Skąd idę – pytanie genetyczne

Na przestrzeni dziejów zaznaczyły się różne stanowiska w kwestii pochodzenia człowieka. Formułowane były one na gruncie filozofii, teologii i nauk przyrodniczych. Na gruncie religii chrześcijańskiej kwestia pochodze-

¹ Pracę wykonano w ramach badań własnych I. 16 pt. *Analiza koncepcji człowieka w wybranych współczesnych nurtach i kierunkach wychowania. Ich znaczenie i wpływ na rozwój teorii wychowania fizycznego*, finansowane przez Ministerstwo Nauki i Informatyzacji.

nia człowieka jest sprawą oczywistą; człowiek został stworzony przez Boga, który wyposażył go w rozum, wolną wolę i nieśmiertelną duszę. To jest antropologia teologiczna ujmująca człowieka „od góry” W ramach tej antropologii przyjmowano i niektórzy przyjmują nadal, że stworzenie człowieka miało charakter bezpośredni. Pogląd ten przeważał w Kościele Katolickim aż do czasu ukazania się encykliki Piusa XII *Humani Generis*. Encyklika ta dała asumpt do innego niż tradycyjne spojrzenie na pochodzenie człowieka. Od tej pory zaczyna się dyskusja nad ewolucyjnym wyjaśnieniem pochodzenia człowieka jako istoty duchowo-cieleśnej². Drugim ważnym wydarzeniem dla tej dyskusji był Sobór Watykański II, który stworzył dobry klimat do spojrzenia na podstawowe kwestie antropologiczne z punktu widzenia teorii ewolucji. Tą drogą dochodzi do prób sformułowania antropologii uwzględniających dane nauk przyrodniczych o człowieku i przybierających postać antropologii interdyscyplinarnych. Z pozoru próba wyjaśniania pochodzenia człowieka z perspektywy teorii ewolucji może budzić u ludzi przywiązanych do poglądu tradycyjnego pewne lęki i obawy prowadzące bądź do utraty wiary bądź do wytworzenia się postaw ucieczkowych, przejawiających się w izolowaniu się od wpływu nowych idei naukowych. Trzeba jednak zaznaczyć, że teoria ewolucji, która przecież jest tylko teorią, nie przeczy głównym ideom objawienia, lecz stoi w niezgodzie jedynie z tradycyjnymi jego interpretacjami, chociażby z tymi, które traktują zbyt literalnie niektóre fragmenty *Pisma Św.*

O ile ewolucyjne pochodzenie ciała człowieka przyjęło się w teologii i filozofii katolickiej po ukazaniu się encykliki *Humani Generis*, o tyle ewolucyjne pochodzenie duszy stanowi nadal znaczący problem. Teologowie i filozofowie związani z tradycyjnymi poglądami antropologicznymi nadal bronią poglądu głoszącego bezpośrednio stworzenie duszy przez Boga. Najbardziej znamienitą i w początkach lat sześćdziesiątych kontrowersyjną postacią był Teilhard de Chardin. Jego wizja rozwoju człowieka nawiązywała do teorii ewolucji. To on stał na stanowisku ewolucyjnego rozwoju psychizmu człowieka aż do pojawienia się w nim wymiaru duchowego. Teilhard widział materię jako zaopatrzoną we wszelkie możliwe dynamizmy i siły pchające ją do ciągłego rozwoju i wyłaniania z siebie coraz bardziej złożonych i skomplikowanych struktur aż do organizmu człowieka i jego wymiaru duchowego³ Teoria ta, jak na te lata, była tak rewolucyjna, że jego prace znalazły się w trakcie Soboru Watykańskiego II na liście ksiąg zakazanych. Teoria ta jednak nie przeczy Objawieniu, gdyż nie mówi ona, jak świat został stworzony przez Boga, tylko, że został on stworzony przez Boga.

² Por. Ks. T. St. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, s. 5.

³ Por. Tamże, s. 91.

Tradycyjny pogląd na tę kwestię broniony jest w obrębie neotomizmu. Przedstawiciele tego nurtu formułując argumentację nie odwołują się do zdobyczy nauk przyrodniczych. Reprezentują oni antropologię filozoficzną, która jest konstruowana w oparciu o metodę filozoficzną bez odwoływania się do danych pochodzących z nauk szczegółowych. Myśliciele ci traktują duszę jako byt transcendentny; chodzi tutaj o transcendencję zarówno w porządku poznawczym jak i bytowym. Transcendencja w porządku poznawczym polega na tym, że do pojęcia duszy dochodzi się nie poprzez jakiegoś rodzaju doświadczenie (człowiek nie doświadcza swojej duszy tak jak np. doświadcza swojego ciała), lecz na drodze abstrakcji i wnioskowania, w którym wykracza się poza zmysłowe doświadczenie. Transcendencja w porządku bytowym oznacza to, że między duszą a materią nie zachodzą żadne związki genetyczne; jedno nie może być przyczyną drugiego. A jeśli tak, to jedyną możliwością jest stworzenie bezpośrednio duszy przez Boga. Zgodnie z takim myśleniem antropologicznym nie jest możliwe wygenerowanie ducha z materii. Z takim poglądem nie zgadza się H. Benesh. Twierdzi on, że tradycyjny pogląd antropologiczny opiera się na nieoczywistym przeciwstawieniu bytu Boga, aniołów i dusz ludzkich materii. Jednak na gruncie antropologii nawiązującej do teorii ewolucji przeciwstawienie to wygląda nieco inaczej. W tej perspektywie do pomyślenia jest jedynie przeciwstawianie absolutnego bytu Boga bytowi przygodnemu, jakim jest człowiek – istota cielesno-duchowa⁴. Ten sposób myślenia o człowieku dopuszcza więc możliwość posłużenia się przez Boga ewolucją jako metodą stwarzania rzeczywistości. Efektem takiego działania Boga jest rozwój materii przechodzącej poszczególne etapy aż do tak skomplikowanego bytu, jakim jest człowiek.

Za ewolucyjnym modelem hominizacji opowiada się również jeden z bardziej wpływowych współczesnych teologów – K. Rahner. Swój pogląd na sprawę konstruuje w oparciu o dane nauk empirycznych, filozofii i teologii. Krytykuje on pogląd głoszący, że ciało człowieka wykształciło się na drodze ewolucji zaś dusza ludzka zaistniała w ciele na skutek bezpośredniej interwencji Boga. W swoich analizach zwraca uwagę, że to, co materialne i to, co duchowe nie różni się od siebie w jakiś absolutny sposób. Za sprawą Boga między materią a duchem występują pewne podobieństwa. W swojej teorii hominizacji wprowadza pojęcie „stawania się czymś więcej”, „czymś nowym”. Pojawianie się jednak „czegoś nowego” nie jest jedynie efektem działania bytu skończonego. Emergencja „czegoś nowego” jest uwarunkowana działaniem Boga polegającym na podtrzymywaniu stworzonej rzeczywistości. Rahner uważa, że pojawienie się nowych form i jakości leży w możliwości bytu skończonego, ale tylko dlatego, że Stwórca umieścił w nim stosowne potencjały⁵

⁴ Por. Tamże, s. 94.

⁵ Por. J. M. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988, s. 82–84.

Idee ewolucyjne w wyjaśnieniu stworzenia świata przez Boga pojawiły się już w pismach św. Augustyna a wcześniej jeszcze u Ojców Aleksandryjskich. Twierdzili oni, że świat powstał w jednym akcie stworzenia, ale nie w formie gotowej, lecz w postaci pewnych przyczyn i potencjałów. Obrazowo można powiedzieć, że zgodnie z tym przekonaniem wszelkie gatunki zwierząt nie spadły z nieba, lecz pojawiały się stopniowo na ziemi. Dzisiaj możemy powiedzieć, że dochodziło do tego na drodze ewolucji. „Źródła, przyczyny i potencje wszystkich rzeczy wyłoniły się w jednej chwili. W tym pierwszym impulsie Boskiej Woli, istoty wszystkich rzeczy zgromadzone były razem (...). Po czym miał miejsce konieczny łańcuch zdarzeń według pewnego porządku (...), jakiego domagał się sprawca natury (technike phisis); łańcuch nie pojawiający się przypadkowo (...), ponieważ konieczne uporządkowanie natury wymagało następstwa u pojawiających się rzeczy”⁶.

Podobny pogląd reprezentował wspomniany już Św. Augustyn. Również on zajmował się analizą *Księgi Rodzaju* i opisanego w niej aktu stwórczego. Stał na stanowisku, że akt stworzenia był czymś momentalnym. Nie uważał jednak, że wszystko, co istnieje pojawiło się w jednym momencie w gotowej już formie. Jego zdaniem, w akcie stwórczym pojawiły się jedynie „przyczyny załączkowe” (rationes seminales), które stanowiły załączki przyszłych, różnorodnych form życia⁷.

Autorzy powyższych teorii próbują wyjaśnić pojawienie się człowieka na ziemi, w czym odwołują się do danych teologii, filozofii i nauk przyrodniczych. Oddają oni w ten sposób usługę ludziom związanym z tradycją chrześcijańską, którzy żyją w epoce gwałtownego rozwoju cywilizacyjnego, determinowanego przez rozwój nauki.

Jednak przy wyjaśnianiu procesu życia na ziemi, można odwoływać się jedynie do nauk przyrodniczych stojąc w ten sposób na gruncie ewolucjonizmu przyrodniczego. Na jego gruncie nie pojawiają się problemy dotyczące duszy ludzkiej i możliwości jej zaistnienia z uwagi chociażby na fakt, że termin „dusza” nie wchodzi w zakres aparatu pojęciowego tej teorii. Nie znaczy to jednak, że nie występują w niej kwestie problemowe.

Jak widać, nie ma jednoznacznych odpowiedzi na pytanie, jak doszło do pojawienia się człowieka na ziemi? Wydaje się jednak, że dla człowieka-pielgrzyma «techniczne» sprawy z tym związane nie mają większego znaczenia. Dla tak definiującego się człowieka liczą się sprawy bardziej zasadnicze, takie chociażby jak to, czy «wyszedł on z rąk Boga», czy też jest produktem ewolucji, która nie ma ze Stwórcą niczego wspólnego, bo być może tego Stwórcy w ogóle nie ma. Wydaje się, że przyjęcie jednej z tych możliwości wpływa w znacznym stopniu na zachowanie się człowieka w drodze przez ży-

⁶ Cyt. za E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 1993, s. 23–24.

⁷ Por. Tamże, s. 23.

cie. Warunkować one mogą poczucie sensu życia, sensowności świata, relacje z innymi ludźmi oraz wiele innych rzeczy. Człowiek jako produkt ewolucji przyrodniczej to istota znikąd, człowiek jako dzieło Boga, bez względu na to jak do tej kreacji doszło, to jednostka świadoma, znająca swojego rodzica i wiedząca, dokąd zdąży. Wydaje się, że druga sytuacja jest korzystniejsza.

Kim jestem – pytanie ontologiczne

Jak zauważa E. Morawiec, „nie ma potrzeby uzasadniać, że człowiekowi potrzebna jest wiedza o sobie samym, o tym kim jest, jaka jest jego struktura, relacja z otaczającym go światem przedmiotów (...). Wiedza ta jest konieczna, by mógł kierować sobą, właściwie ustosunkować się do drugiego człowieka i do tego wszystkiego, co go otacza, a co nie jest człowiekiem”⁸. Pascal pisze podobnie: „Trzeba znać siebie samego: gdyby to nie posłużyło do znalezienia prawdy, służy przynajmniej do wytyczenia własnego życia, a nie ma nic godziwszego”⁹. Trudno nie zgodzić się z powyższymi myślami. Nie znaczy to jednak, że wszyscy ludzie poszukują odpowiedzi na to pytanie. Można przypuszczać, że większość ludzi nie próbuje na nie odpowiedzieć w sposób rzetelny, systematyczny i uporządkowany. Gdyby to chcieli zrobić w taki właśnie sposób musieliby się odwołać do dyscyplin, w ramach których powstają różnego rodzaju wizje czy koncepcje człowieka. Z grubsza rzecz ujmując, wyróżnia się cztery rodzaje antropologii. Są to antropologia przyrodnicza, humanistyczna, filozoficzna i teologiczna. Każda z nich powstaje w wyniku zastosowania specyficznych metod badawczych, rozumowań i założeń. Ktoś, kto definiuje się jako pielgrzym powinien odpowiedzieć sobie na pytanie ontologiczne, w sposób uporządkowany. Powinien więc odwołać się do jednej ze wspomnianych antropologii. Od reprezentantów antropologii przyrodniczej dowie się, że jest istotą przyrodniczą, że należy do królestwa zwierząt, że wyewoluował od bliżej nieokreślonego wspólnego przodka. Dowie się jak funkcjonuje jako istota przyrodnicza, jak działa jego ciało i jakim wpływom jest poddawany. Jest to ważna wiedza dla pielgrzyma kroczącego przez życie; nie jest jednak zadowalająca. Od reprezentantów antropologii humanistycznej pielgrzym może dowiedzieć się, że jest istotą kulturową i społeczną, która jedynie dzięki uczestniczeniu w kulturze i życiu w społeczności może stać się w pełni człowiekiem, może urzeczywistnić tkwiące w nim potencjały, może się rozwinać. W obszarze tych dwóch antropologii pielgrzym dostaje wiedzę szczegółową, ale i aspektową. Wiedza całościowa i bardziej ogólna funkcjonuje w obszarze antropologii filozoficznej, w ramach której podejmuje się

⁸ E. Morawiec CSSR, *Antropologia filozoficzna a nauki szczegółowe o człowieku*, „Roczniki Filozoficzne”, tom XXXIX–XL, zeszyt 1, 1991–1992, s. 135.

⁹ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1989, s. 59.

próby całościowego opisu człowieka¹⁰. Pośród filozofów są tacy, którzy uważają, że główne problemy filozofii są problemami antropologicznymi¹¹.

Zdaniem Gadamera, nie da się poznać człowieka odwołując się jedynie do naukowych procedur stosowanych przez dyscypliny empiryczne. Stąd istnieje potrzeba konstruowania filozoficznych ujęć człowieka¹². Antropologia filozoficzna jest dla pielgrzyma zarówno nadzieją na całościowy obraz siebie jak i pewnym zagrożeniem. Zagrożenie to jest związane z wielością koncepcji człowieka funkcjonujących na «rynku filozoficznym». Ta różnorodność oferty antropologicznej może wprawić nie jednego w osłupienie i zniechęcenie. Pojawia się problem z wyborem określonej antropologii jako próbą samorozumienia. Wydaje się rzeczą bardzo trudną przeanalizowanie wszystkich koncepcji człowieka i dokonanie wyboru jednej z nich.

Zgodnie z tym, co pisze L. Kołakowski o rozumieniu koncepcji filozoficznych a więc i antropologicznych, głównym dynamizmem warunkującym rozumienie filozoficznej koncepcji jest intuicja, nie zaś jej wnikliwe analizowanie. Stwierdza on, że „(...) filozofia staje się rozumiała poprzez swego rodzaju intuicję, której nie poprzedza akt intelektualnego zrozumienia; staje się dla nas zrozumiała w samym akcie akceptacji (...)”¹³. To, jaką antropologię wybierze pielgrzym będzie więc zależało od «klimatu» danej koncepcji jak i od wrażliwości samego wybierającego. Przypomnę, że pielgrzym nie jest osobą, która zadowala się odziedziczoną w spadku po rodzicach antropologią. Pielgrzym to ktoś, kto nie chowa głowy w piasek przed poważnymi pytaniami antropologicznymi. Pielgrzym to ktoś, kto odważnie pyta o człowieka, kto odważnie pyta o siebie. Chce wiedzieć kim jest, skąd pochodzi i dokąd zmierza.

Podobnie jak to było w przypadku pytania genetycznego, tak i w tym wypadku, odpowiedź na pytanie ontologiczne warunkuje sposób funkcjonowania pielgrzyma, jego stosunek do siebie, do innych ludzi i do świata przedmiotów. Wiedza o sobie służy, jak pisał to w *Myślach* B. Pascal, do wytyczenia drogi poprzez życie. Życie duchowe pielgrzyma ma specyficzny charakter. Zachowuje się on jak doświadczony i rozsądny turysta, który w drogę bierze najpotrzebniejsze rzeczy. Wie, bowiem, że w tej podróży liczą się rzeczy najważniejsze. Jego horyzont aksjologiczny jest ostry i widnieją na nim dość jasne wartości duchowe. Pielgrzym to osoba, u której, mówiąc językiem E. Fromma, *modus* bycia góruje zdecydowanie nad *modusem* posiadania. Aby wejść w *modus* bycia człowiek musi osiągnąć niezależność, wolność oraz zdolność do krytycznego myślenia. Podstawową właściwością takiego czło-

¹⁰ Por. S. Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, (w:) A. Krapiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 11.

¹¹ Zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczna koncepcja człowieka*, Warszawa 2003, s. 74.

¹² Por. Tamże, s. 174.

¹³ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 122.

wieka jest jego aktywne istnienie. Frommowi nie chodzi o aktywność, jaka ma miejsce w przypadku pracy przedsiębiorcy, lecz o aktywność wewnętrzną, polegającą na zdolności wykorzystania talentów, jakimi jest obdarzony każdy człowiek¹⁴. Fromm stara się również odpowiedzieć na pytanie: jak można osiągnąć *modus* bycia? „Tylko w takim stopniu, w jakim ograniczymy funkcjonowanie *modus* posiadania, czyli niebycia – tzn. zaprzestaniemy poszukiwań bezpieczeństwa i tożsamości, kurczowo czepiając się posiadanych rzeczy, „zagnieżdżając” się wśród nich, trzymając się ja i własności – możemy uwolnić *modus* bycia. „Być” wymaga rezygnacji z egocentryzmu i egoizmu, mówiąc zaś słowami mistyków – wymaga „pustki” i „ubóstwa”¹⁵.

Człowiek staje się pielgrzymem nie tylko poprzez wiedzę o sobie samym, lecz również poprzez przemianę wewnętrzną, metanoję. Pielgrzym to Nikodem, który zrozumiał trudne słowa Nauczyciela z Nazaretu. „Musisz się jeszcze raz narodzić. Musisz się jeszcze raz narodzić dla swojego dobra i szczęścia. To pozwoli ci uzyskać nową perspektywę. To pozwoli ci uzyskać prawdziwą wolność”

Na «rynku» filozoficznym i religijnym jest wiele ofert dotyczących wyzwolenia człowieka. Formułowane były one począwszy od starożytności aż do czasów obecnych. Wszystkie one mają sprawić aby człowiek w wędrówce przez życie stawał się coraz bardziej wolny. Proces wyzwolenia człowieka w zależności od tego, czy jest on przedmiotem refleksji polityka, teologa, filozofa czy psychologa, jest różnie rozumiany. Upraszczając nieco sprawę, można wyróżnić trzy sposoby rozumienia tego pojęcia. Dodać jednak należy, że ich zakresy nie są rozłączne, lecz wzajemnie się przenikają. Polem wspólnym jest człowiek, który znalazł się w sytuacji zniewolenia, którą sobie uświadamia i nie godzi się z nią, starając się podjąć pewne działania, które pozwolą mu wydobyć się z tej sytuacji.

W pierwszym znaczeniu pojęcie „wyzwolenie” oznacza dążenie uciskanych ludów i klas społecznych do wolności społecznej, politycznej i ekonomicznej. W drugim znaczeniu kategorię „wyzwolenie” odnosi się do historii, w której człowiek widziany jest jako byt osobowy obdarzony świadomością i przyjmujący odpowiedzialność za swój los. Wyzwolenie polega tu na rozwijaniu się człowieka, który sam wpływa na kształt swojego człowieczeństwa i swojej egzystencji. Owocem postępu na drodze do wolności jest wykreowanie „nowego człowieka i jakościowo innego społeczeństwa”¹⁶. W trzecim znaczeniu, akcentowanym głównie przez tradycję religijną, wyzwolenie człowieka rozumiane jest jako działanie Boga w historii i odpowiedź człowieka na łaskę pochodzącą od Boga (chrześcijaństwo, judaizm), czy też własne

¹⁴ Por. E. Fromm, *Mieć czy być*, Poznań 1995, s.147–148.

¹⁵ Tamże, s. 148–149.

¹⁶ G. Gutierrez, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976, s. 45–46.

wysiłki człowieka, prowadzące do wyrwania się z kręgu kolejnych wcieleń i osiągnięcia stanu wiecznej szczęśliwości (buddyzm, hinduizm). Wydaje się jednak, że największy «ładunek soterioryczny» mają w sobie religie, postrzegają bowiem człowieka jako istotę znajdującą się w niekorzystnym stanie, z którego należy go wyprowadzić. Podają one przy tym szczegółowe recepty na zbawienie człowieka.

Pielgrzym żyjący w globalnej wiosce może zaznajomić się z każdą z wielkich religii. Może sięgnąć do zbawczej oferty buddyzmu, hinduizmu, islamu czy taoizmu. Uważam jednak, że spośród wspomnianych wyżej ofert religijnych, chrześcijaństwo jest najbardziej odpowiednie dla człowieka Zachodu i najbardziej zrozumiałe. Wynika to z tego, że nasza kultura jest od lat «wysycona» ideami i myśleniem chrześcijańskim. Można powiedzieć, że chrześcijaństwo jest w nas, nawet w tych, którzy się od niego odżegnują na płaszczyźnie deklaracji. Wielka opowieść o upadku i odkupieniu człowieka przez miłość Boga jest, pomimo wszystkich trudności intelektualnych jakie rodzi, bardziej zrozumiała. Jak pisze Z. Zdybicka, dla człowieka Zachodu przyzwyczajonego do substancjalistycznego i personalistycznego sposobu myślenia, chrześcijańska wizja świata i człowieka jest łatwiejsza do zrozumienia niż idee zawarte w buddyzmie czy taoizmie¹⁷ Przypominają się w tym miejscu słowa Dalajlamy: „Większość ludzi żyjących na Zachodzie rodzi się i wychowuje w tradycji chrześcijańskiej. Chciałbym was ostrzec, że zmiana wyznania jest bardzo skomplikowana i trudna. (...) Ogólnie rzecz biorąc, myślę, że lepiej jest pozostać przy religii, w której się wychowaliśmy (...)”¹⁸.

Wracając do opisu stanu ducha pielgrzyma, można powiedzieć, że może być on osiągnięty poprzez swego rodzaju śmierć, zaparcie się siebie samego. Człowiek, aby to osiągnąć, ma porzucić egoistyczne nastawienie do rzeczywistości, patrzeć na świat jedynie z perspektywy własnych potrzeb i rądz, ma porzucić własne przywiązania. Wszystko to bowiem wiąże go i krępuje, nie pozwala mu rozwinąć w sobie duchowej wolności charakteryzującej się między innymi pewnym dystansem do siebie i rzeczy oraz właściwą oceną aksjologiczną tego, co go otacza.

Wątki przemiany wewnętrznej obecne są w różnych religiach i w różny sposób są wyrażane¹⁹ W chrześcijaństwie przemiana może się dokonywać w zwykły sposób poprzez udział w sakramentach i praktykowanie miłości oraz w sposób mistyczny poprzez kontakt z rzeczywistością Boga. Na tych drogach zachodzić może stopniowa przemiana prowadząca do całkowitej śmierci dla pseudowartości i zrodzenia się właściwej hierarchii wartości. Ten rodzaj

¹⁷ Por. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 286.

¹⁸ Jego Świątobliwość Dalajlama, *Uzdrowienie gniewu*, Poznań 2001, s. 115–116.

¹⁹ Zob. P. Socha (red.), *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków 2000, s. 35–44. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, dz. cyt., s. 281–301.

przemiany opisywany jest również przez psychologów i psychiatrów. Dość wymienić K. Dąbrowskiego – twórcę teorii dezintegracji pozytywnej, który w swojej teorii opisuje pewne etapy duchowego wzrostu człowieka, kończące się na etapie wykrystalizowania się osobowości altruistycznej, z pełnym poczuciem sensu życia. Osoba, która osiągnęła ten poziom rozwoju środowiska wewnętrznego charakteryzuje się wysokim poziomem autonomii, autentyczności, świadomości, samoświadomości i empatii²⁰. J. Krishnamurti pisze tak o przemianie wewnętrznej: „Musicie umrzeć, nie fizycznie, lecz psychicznie, wewnętrznie, umrzeć dla rzeczy, które pokochaliście i dla rzeczy, które napawają was goryczą. (...) Umierać to mieć umysł całkowicie pusty, wolny od codziennych pragnień, przyjemności i udręk. (...) Gdy pojawia się śmierć, pojawia się coś całkiem nowego. Wolność od tego, co znane, jest śmiercią. I wtedy żyjecie”²¹. Wtedy pojawia się człowiek pielgrzym jako rozsądny turysta nie obciążony zbędnym w drodze bagażem.

Dokąd zmierzam – pytanie teleologiczne

To, jaką uzyskamy odpowiedź na pytanie teleologiczne, zależy od tego, ku jakiej dyscyplinie wiedzy się zwrócimy. Każda z nich ma do zaoferowania odpowiedź zgodną z wiedzą uzyskiwaną w oparciu o stosowaną przez nią metodologię. I tak, biologia nie wykraczająca w swoich eksploracjach poznawczych poza własny warsztat odpowiada, że wraz z życiem na świat przyszła śmierć, że życie na ziemi jest za cenę śmierci. Jest ona konstytutywnym składnikiem życia, wpisana jest w każdy żywy organizm. Takie są reguły biologii. Organizmy rodzą się i umierają. Biologia nie daje człowiekowi nadziei na żadne „po”; zresztą nie jest ona powołana do wzbudzania takiej nadziei. Antropologia przyrodnicza oparta na wynikach nauk biologicznych nie jest więc w stanie zaspokoić człowieka-pielgrzyma. Cóż to bowiem za pielgrzymka, która kończy się anihilacją, rozpadem, niebytem. Z tą wizją losu człowieka związane są słowa bohatera jednego z dramatów Becketa: Pozzo, który wypowiada dramatyczne słowa: „Baby rodzą okrakiem na grobie, słońce świeci tylko przez chwilę, a potem noc, znów noc”²². Wspominany już B. Pascal wyraża to nieco inaczej: „Ostatni akt jest krwawy, choćby cała sztuka była i najpiękniejsza: gruda ziemi na głowę i oto koniec na zawsze”²³. Tak w wielkim skrócie streszcza się antropologia przyrodnicza co do przyszłych losów człowieka. Jeszcze raz pragnę podkreślić, że człowiek pielgrzym nie może się zadowolić taką wizją.

²⁰ Por. K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Warszawa 1986, s. 46.

²¹ J. Krishnamurti, *Wolność od znanego*, Warszawa 1989, s. 49.

²² Cyt. za. Gustave Martelet, *Odnaleźć życie pozagrobowe*, Kraków 1987, s. 37.
B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 127.

Filozofia, a w jej ramach antropologia filozoficzna, powołana do konstruowania całościowej a przez to wieloaspektowej koncepcji człowieka, próbuje się zmagać z różnymi kwestiami antropologicznymi dręczącymi człowieka na przestrzeni dziejów. Filozofia jednak konstruująca swój antropologiczny projekt w granicach samego rozumu napotyka zasłonę, która poznawczo jest nie do przeniknięcia nawet dla najwyższej klasy umysłów. Tą zasłoną jest śmierć i ewentualne „po” O ile o śmierci coś jest jeszcze w stanie powiedzieć, o tyle o tym „po” może jedynie milczeć. Opinię taką wygłasza M. Scheller. „Nie jestem zatem w stanie powiedzieć, że osoba istnieje po śmierci, a tym bardziej tego, jak ona istnieje. (...) Nigdy się nie dowiem, czy dalej nie istnieje. Nigdy się nie dowiem, czy dalej istnieje”²⁴. Podobną opinię dotyczącą możliwości filozofii w tej kwestii formułuje A. Siemianowski. Pisze on, że filozofia staje przed niemożliwością sformułowania teorii o śmierci i ludzkiej nieśmiertelności. W sprawach ostatecznych filozof rozkłada więc bezradnie ręce²⁵. Bez odwołania się do teologii nie jest w stanie rzucić nawet odrobinę światła na rozważaną kwestię. I znów jedno z najważniejszych pytań człowieka pozostaje bez satysfakcjonującej odpowiedzi. Filozofia więc nie jest również w stanie zaspokoić człowieka pielgrzyma, pielgrzyma, który chce znać miejsce do którego zmierza. Nie godzi się on oczywiście na to, że jest to nicość, niebyt, nieistnienie.

Jedyną satysfakcjonującą odpowiedź na pytanie teleologiczne pielgrzym może uzyskać na gruncie religii. Musi jednak wykroczyć poza to, co ma mu do zaoferowania rozum. Potrzebna jest tutaj wiara i zaufanie świadkom tradycji religijnych. Treść odpowiedzi udzielana na pytanie teleologiczne jest różna w zależności od religii, jaka ją udziela. I tak np. w coraz bardziej modnym na Zachodzie i u nas buddyzmie, celem człowieka przechodzącego kolejne wcielenia jest zakończenie serii wcieleń i osiągnięcie nirwany. W hinduizmie celem człowieka jest wyzwolenie się od przymusu kolejnych narodzin, które w zależności od systemu jest różnie interpretowane (trwałe przebywanie w obecności Boga, stan duszy pozostającej w izolacji od wszystkiego, co ziemskie, zanik indywidualności i substancjalności związany z wchłonięciem poprzez wszechogarniającego Boga). W islamie cel człowieka jest podobny jak w chrześcijaństwie; przeznaczeniem jego jest raj. Osiąga się go poprzez wiarę wyrażającą się w dobrych uczynkach i udział w świętej wojnie. W taoizmie najwyższą zasadą jest Tao, która jest początkiem wszystkiego, zasadą regulującą zdarzenia zachodzące we wszechświecie. Zadaniem moralnym człowieka jest stosowanie się w swoim życiu do kosmiczno-moralnego prawa wyznaczonego przez Tao. W ramach ziemskiej wędrówki człowiek powinien dążyć do tego, aby jego „ludzkie tao” stało się częścią „tao niebieskiego”

²⁴ M. Scheller, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, Warszawa 1994, s. 122–123.

²⁵ Por. Ks. A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei*, Gniezno 1992, s. 139.

Warto dodać, że siłą zbawiającą człowieka jest miłość przejawiająca się w budowaniu prawdziwie ludzkich relacji.

W chrześcijaństwie pojawiają się nowe wątki soteriologiczne. Podkreśla się tutaj historyczny i osobowy charakter zbawienia. Kwestia zbawienia w chrześcijaństwie wiąże się z niekorzystną sytuacją bytową i moralną człowieka związaną z konsekwencjami grzechu pierworodnego, w wyniku którego nadszarpnięta została więź z Bogiem. W takiej sytuacji potrzebna jest interwencja Boga w rzeczywistość ludzką. Interwencja ta dokonuje się za sprawą Jezusa Chrystusa, który oddaje swoje życie za ludzi, aby mogli oni odnowić swoje przyjacielskie relacje z Bogiem. Zbawienie, podobnie jak w przypadku innych religii, dokonuje się poprzez nieustanną przemianę (metanoię) prowadzącą do czynnej a nie jedynie deklaratywnej miłości Boga i bliźniego. Celem człowieka jest zbawienie i życie z Bogiem, co jest źródłem nie kończącego się szczęścia²⁶. „Obiecane szczęście stawia nas wobec decydujących wyborów moralnych. Zaprasza nas do oczyszczenia naszego serca ze złych skłonności i do poszukiwania nade wszystko miłości Bożej. Uczy nas, że prawdziwe szczęście nie polega ani na bogactwie czy dobrobycie, na ludzkiej sławie czy władzy, ani na żadnym ludzkim dziele, choćby było tak użyteczne jak nauka, technika czy sztuka, ani nie tkwi w żadnym stworzeniu, ale znajduje się w samym Bogu, który jest źródłem wszelkiego dobra i wszelkiej miłości”²⁷. W tym miejscu przypominają się słowa św. Augustyna zapisane w pierwszej księdze jego *Wyznań*: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”²⁸.

Jak widać, to w religii rysuje się przed człowiekiem pojmującym się jako pielgrzym cel ludzkiej wędrówki. Jedynie religia dostarcza pewnej wizji, wielkiej opowieści pozwalającej udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie teleologiczne. Człowiek więc powinien się przejąć tą wizją. Bez tego bowiem skazany jest na sytuację, w której nie wie dokąd zmierza, jest jak statek nie znający portu swojego przeznaczenia, zdany tylko na przypadkowe powiewy wiatru. Jest rodzajem spacerowicza przechodzącego od jednej wystawy sklepowej do drugiej. Podstawowym więc obowiązkiem człowieka-pielgrzyma jest myślenie, porządne myślenie. Jak zauważa przywoływany już B. Pascal, człowiek ma wręcz obowiązek myślenia jak się należy. A takie myślenie powinno się zaczynać od myślenia o sobie i Stwórcy. Jednak ludzie z tzw. «świata» nie zaprzatają sobie tym głowy. Dla nich ważniejszą rzeczą są rozrywki i kariera; nie zastanawiają „się nad tym, co to jest być królem, a co być człowiekiem”²⁹. Pielgrzym jest właśnie człowiekiem pascalskim my-

²⁶ Por. Z. Zdybicka, *Religia...*, dz. cyt., s. 290–291.

²⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1723, s. 410.

²⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1992, s. 27.

²⁹ B. Pascal, *Myśli...*, dz. cyt., 210 (4), s. 124.

ślącym jak należy; nie odpycha od siebie pytań antropologicznych, przejęty wizją idzie odważnie przez życie, pozbywając się w wyniku ciągłej przemiany zbędnego balastu w postaci rzeczy, fałszywych idei i wszelakiego rodzaju zniewalających przywiązań.

Zakończenie

W wypowiedzi tej próbowałem naszkicować postać człowieka-pielgrzyma. Jego cechą swoistą jest świadomość trzech doniosłych pytań antropologicznych: skąd idę, kim jestem i dokąd zmierzam. Nie wystarczy jednak sama ich świadomość. Człowiek-pielgrzym musi poszukiwać i znaleźć na nie odpowiedzi. W tym celu może zwrócić się do różnego rodzaju dyscyplin naukowych i źródeł wiedzy. Jak starałem się pokazać istnieją w różnych obszarach wiedzy określone koncepcje, które udzielają odpowiedzi na poszczególne pytania. Na pytanie genetyczne odpowiedzi może udzielić biologia, a w jej ramach antropologia przyrodnicza zasilana ideą ewolucji. Ta odpowiedź jednak nie jest w stanie, jak miemam, usatysfakcjonować człowieka-pielgrzyma. Również antropologie filozoficzne nie dają pełnej satysfakcji, głównie z tego powodu, że zatrzymują się przed fenomenem śmierci jako barierą nie do przekroczenia dla ich metod badawczych. Moim zdaniem, jedynie religia daje odpowiedź na wspomniane wyżej pytania antropologiczne. To dzięki niej człowiek-pielgrzym może dokonać pełnego samookreślenia się i uzyskać względną jasność, co do tego, skąd idzie, kim jest i dokąd zmierza.