

KS. CZESŁAW BARTNIK

HISTORYCZNOŚĆ CZŁOWIEKA W UJĘCIU PERSONALISTYCZNYM

Powolne budzenie się myślenia historycznego w średniowieczu chrześcijańskim — Jan z Salisbury (zm. 1180 r.), Rupert z Deutz (zm. po 1130 r.), Piotr de Vineis, Jakub de Vitry (zm. 1240 r.), potem w okresie odrodzenia — Ibn Chaldun (zm. 1406 r.), Francesco Guicciardini (zm. 1540 r.), Jan Bodin (zm. 1596 r.), jeżeli chodzi o Polskę — Mikołaj Budissen (zm. ok. 1424 r.), Andrzej Gałka z Dobczyna (zm. po 1451 r.), Jan z Dąbrówki (zm. ok. 1472 r.), Jan Długosz (zm. 1480 r.), w czasach nowożytnych — znany Giambattista Vico (zm. 1744) — przyczyniało się, zwłaszcza od XVIII i XIX w., do całkowitej reorientacji nie tylko samej historiografii, lecz także wielu innych nauk klasycznych: filozofii, kosmologii, socjologii, kulturologii, teologii¹. Wśród tych wpływów myślenia historycznego na naukę interesuje nas szczególnie reorientacja nauki o człowieku, gdzie na czoło wychodzi, zapoznawana dawniej, kategoria historyczności tegoż człowieka². Spróbujemy przedstawić podstawowe elementy struk-

¹ Por. E. H. Harbison, *Christianity and History*. Princeton 1964; P. Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies*. New York 1964; I. S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*. 2. Aufl. Bd. 1-2. Berlin 1966; H. Verbist, *Les grandes controverses de l'Eglise contemporaine 1789-1965*. Lausanne 1969; G. E. Cairns, *Philosophies of History*. New York 1971; F. Tessitore, *Dimensioni dello storicismo*. Napoli 1971; P. Gardiner, *The Philosophy of History*. Oxford 1974; G. D. Kaufman, *Storicismo teologico come esperimento di pensiero*. W: *Teologia dal Nordamerica*. Brescia 1974 s. 43-56; J. Barzum, *Clio and the Doctors: Psycho-History, Quanto-History and History*. Chicago 1974; M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*. Paris 1975; N. Rothenstreick, *Philosophy, History and Politics*. The Hague 1976; M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France*. Princeton 1976; Th. Reucher, *Zur Systemtheorie der Historie*. Freiburg i. Br. 1976; M. Pacholski, *Florian Znaniecki — Społeczna dynamika kultury*. Warszawa 1977; J. Topolski, *Rozumienie historii*. Warszawa 1978; tenże, *Nowe idee współczesnej historiografii*. Poznań 1980.

² Por. M. Bordoni, *Il tempo, valore filosofico e mistero teologico*. Roma 1965; M. Heidegger, *Sein und Zeit*. 12. Aufl. Tübingen 1968; L. von

tury historyczności człowieka, wychodząc z założeń chrześcijańskiego personalizmu.

I. STARE SCHEMATY PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKIE

Historyczność człowieka łączona jest z reguły z koncepcją czasu. Jest w tym stanowisku wiele słuszności, choć czas nie wyczerpuje tematu historyczności. Dzisiejsze badania dołączają jeszcze kategorię przestrzeni lub w ogóle łączą czas i przestrzeń w pewną całość „czasoprzestrzeni”. Oczywiście, i czasoprzestrzeń nie wyczerpuje historyczności, ale stanowi ważny jej element. Trzeba pamiętać, że koncepcja czasoprzestrzeni rzutuje zawsze na wiele podstawowych zagadnień antropologicznych w ogóle. Wiele zaś najstarszych religii i systemów posiadało schematy czasoprzestrzeni różne od chrześcijańskiego. Pożyteczną będzie rzeczą uprzytomnić je sobie, choćby w bardzo ogólnym zarysie.

a) Niektóre bardzo stare religie, jak widzimy to częściowo na malowidłach zespołów grot w Lascaux i Niaux, zdawały się pojmować czas jako luźny zlepek momentów. Momenty te są pochodnymi jakichś nie związanych ze sobą zdarzeń, zwłaszcza ważniejszych w życiu, czyli wydarzeń. Jeśli by to miał być nawet *kairos* (bardzo istotny i szczególny moment ludzkiego czasu), to i tak ich wielość nie tworzy nigdy jakiegoś ciągu, mającego stanowić konstelację całościową. To samo trzeba powiedzieć o miejscu. Nie ma zespołów „miejsc”, które tworzyłyby przestrzeń we właściwym znaczeniu. Poza tym miejsca nie są we właściwy sposób związane z momentami czasu. Być może, że dałoby się wyróżnić pewne grupowania owych *kairoi* oraz *choria* (*chorion* — miejsce istotne i szczególne dla człowieka), ale będą to zawsze zespoły małe, „krótkie” i przygodne. Przede wszystkim czasy i miejsca, związane z życiem jednostek, nie dają jakiejś ciągłości ogólnej. Po tysiącletniach zaczęto, jak się wydaje, wyróżniać bardziej zdecydowanie pewne momenty czasu jako „święte” i miejsca przestrzeni jako „sakralne”, w aspekcie sakralnym *kairos* i *chorion* zdawały się nawet ściśle łączyć ze sobą, na przykład w wy-

Renthe-Fink. *Geschichtlichkeit*. Göttingen 1968; U. Staico. B. Croce e P. Teilhard de Chardin: *due storicismi*. „Studi Senesi” 85:1973 s. 474-511; A. Waligórski. *Antropologiczna koncepcja człowieka*. Warszawa 1973; O. A. Ortiz. *Antropologia hermeneutica*. Madrid 1973; E. Coreth. *Was ist der Mensch?* Innsbruck 1973; K. J. Grundner, P. Krausser. *Der Mensch als geschichtliches Wesen. Anthropologie und Historie*. Stuttgart 1974; B. Mondin. *Antropologia teologica*. Alba 1977; A. Sikora. *Historia i prawdy wieczne*. Warszawa 1977; T. Płużański. *Człowiek między niebem a ziemią*. Warszawa 1977; Cz. Bartnik. *Development and Humanization in the Thought of Teilhard de Chardin and Its Reception in Poland*. „Dialectics and Humanism” 1979 n° 2 s. 45-54.

darzeniu kultowym, jednakże nie organizowały one całości czasoprzestrzeni, a przede wszystkim nie wytwarzały owej czasoprzestrzeni „ludzkiej”, pozostając przy czysto kosmologicznym rozumieniu momentów czasu i punktów przestrzeni. W rezultacie takie rozumienie czasoprzestrzeni chcemy nazwać pointylnym, punktowym lub atomistycznym.

b) W niektórych starych tradycjach religijnych, zachowanych między innymi w indyjskim dżainizmie oraz u myślicieli chińskich: Cü-Jüan (zm. 278 r. przed Chr.) i Wang-Fu-czy (zm. 1692 r. po Chr.), wystąpiła specyficznie spacjałna koncepcja czasu. Ogólnie jest to schemat immobilistyczny. Najważniejszą kategorią dla człowieka jest przestrzeń. Przestrzeń ta jest zarazem idealna i realna, tak że nie podlega żadnej właściwej zmianie. Wiecznym jej wzorem jest horyzont, firmament i przestworza niebieskie. Życie ludzkie jest osadzone w miejscach i w tej przestrzeni niezmiennej, a chociaż ono samo zmienia się w jakiś sposób, to jednak zmiany te mają jakby raczej charakter pozorny. Baza bowiem życia ludzkiego — glob ziemski i kosmos — nie zmienia się absolutnie. Niebo i ziemia istniały odwiecznie takie same i tak wiecznie pozostaną. Stąd też wszystkie podstawowe struktury bytu są wiecznie te same, nieruchome, nieodmienne. Nie było stworzenia i nie będzie żadnej „nowości” bytu w ścisłym znaczeniu. Nie ma protologii ani eschatologii. A zatem nie ma i czasu, także dla bytu ludzkiego. Sens życia ludzkiego może polegać co najwyżej na przemieszczaniu się człowieka z jednego miejsca w drugie. Gdyby wykreślić linię czasu, to trzeba by ją przedstawić jako nie mającą początku ani końca, jako sięgającą w obu kierunkach w nieskończoność.

c) Najczęstszą postacią czasoprzestrzeni dla wielu wielkich religii dawnych i dla myśli hellenistycznej jest schemat zwany cyklicznym³. Opiera się on na próbie połączenia czasu z przestrzenią, z przewagą jednak tej ostatniej, niejako przy primacie geometrii. Wychodzi się od zwykłych zjawisk biologicznych — rodzenia i umierania lub odradzania się przyrody wiosną, a zamierania jesienią. Po wiekach do tej obserwacji biologicznej doszły pojęcia mechanizmów, zwłaszcza na bazie mechaniki wyjaśniano rytmikę ciał niebieskich — mających określać głównie czas ludzki. Historię widziano po prostu jako rytmiczne powracanie, po orbicie, większej lub mniejszej, tych samych wydarzeń i zjawisk. Takie pulsowanie życia i rytm mechaniczny odnosi się do jednostek ludzkich, a także do ludów, cywilizacji, religii, państw, rodzaju ludzkiego, całego świata,

³ Por. J. Leclant. *Espace et temps, ordre et chaos dans l'Égypte pharaonique*. „Revue de Synthèses” 90:1969 s. 217-239; E. Cassin. *Cycles du temps et cadres de l'espace en Mésopotamie ancienne*. Tamże s. 241-257; J. Duchesne-Guillemin. *Espace et temps dans l'Iran ancien*. Tamże s. 259-280; J. Filliozat. *Le temps et l'espace dans les conceptions du monde indien*. Tamże s. 281-295; J. Faublée. *Espace et temps dans la tradition malgache*. Tamże s. 297-327.

a nawet nieba i ziemi. Historia to wieczne powracanie tego samego albo luźne spotkanie się ruchów kolistych o najrozmaitszych promieniach odległości. Przestrzeń i czas rozumiane przez immobilistów jako nieskończona linia prosta zostały zamknięte w postać koła, które nie tylko pozostało nadal nieskończonością, ale także uzyskało nowy wymiar: doskonałość, koło bowiem, zwłaszcza kula, oznacza byt najdoskonalszy. Koło czasoprzestrzeni jest jakby skończone i nieskończone zarazem. Przede wszystkim nie posiada jakichś punktów istotnych, ułożonych podrzędnie, organicznie sukcesywnych. Ostatecznie jest to schemat o przewodzie przestrzeni. Wydarzenia bieżą zawsze po obwodzie rotacyjnym, gdzie nie ma absolutnego „wcześniej” ani absolutnego „później”. Każde bowiem wydarzenie obiega niejako wszystkie punkty, zarówno wcześniejsze jak i późniejsze, zarówno bliższe jak i dalsze.

d) Były również koncepcje, przykładowo reprezentują je dwaj Chińczycy: Kuo Siang (zm. 312 r. po Chr.) i Czang Tsai (zm. 1077 r.), według których czas i przestrzeń są bardzo odległymi funkcjami bytu, który tworzy się samoczynnie, bez ostatecznych przyczyn i bez koniecznych reguł. W historii ludzkiej nie wyjaśnia się niczego ani nie interpretuje przez odwoływanie się do czasu i przestrzeni. Nie istnieją ani racje temporo-spacjalne ani ograniczenia. Fakty, zdarzenia, byty same się tworzą i same wytwarzają sobie taką czy inną czasoprzestrzeń. U człowieka czasoprzestrzeń jest wynikiem działania celowego lub, częściej, nieświadomego. Przypomina to częściowo współczesne techniczne rozumienie czasoprzestrzeni, gdzie nauki i technika mają sobie zdobywać coraz większą władzę także nad czasem i przestrzenią. Ostatecznie towarzyszy temu nadzieja, że człowiek zapanuje całkowicie nad czasoprzestrzenią, a raczej — zapanuje nad mechanizmami bytu i jego stawania się, co w konsekwencji prowadzi do królowania nad czasoprzestrzenią. Czasoprzestrzeń miałaby być jakby cieniem zdarzeń, czynów i dzieł ludzkich. Byłby to schemat autokreacyjny. Graficznie można by go przedstawiać jako otoczkę wokół źródła, którym jest byt, zdarzenie, dzieło. O ile poprzednie schematy widziały czasoprzestrzeń raczej jako pewne uwarunkowanie bytu i człowieka, to autokreacyjna koncepcja traktuje tę czasoprzestrzeń jako konsekwencję historii ludzkiej, w pewnym zakresie nawet świadomie przez człowieka kierowaną lub kontrolowaną.

Wszystkie powyższe koncepcje czasu i przestrzeni — może tylko za wyjątkiem ostatniej, ale, niestety, bardzo mało znanej — nie są uważane przez większość uczonych za „historyczne”. A więc nie wiążą one człowieka z czasem i przestrzenią. Nie wchodzi w skład struktury jego historyczności. Człowiek, oglądany z ich perspektywy, nie byłby historyczny.

II. CHRZEŚCIJAŃSKI SCHEMAT CZASOPRZESTRZENI

W teologii historii przyjmuje się, że właściwa historyczna koncepcja czasoprzestrzeni pojawiła się w judeo-chrześcijaństwie. Pogląd ten jest zbyt uproszczony, bo — jak zobaczymy — pewne elementy chrześcijańskich koncepcji nie są całkowicie oryginalne. Ale kwestię oryginalności pomijamy, zajmując się głównie kształtami najogólniejszego schematu. Pod tym względem również do niedawna podkreślano ustawicznie, że chrześcijaństwo przyjęło czasoprzestrzeń w postaci odcinka o jednym absolutnym progu i jednej absolutnie granicy. Jednakże po obszerniejszych badaniach myśli i wyobrażeń chrześcijańskich okazało się, że i w chrześcijaństwie wystąpiły pewne wpływy innych schematów, a następnie da się wyodrębnić wyraźne podschematy.

a) Badania 19-wieczne dostrzegały w chrześcijaństwie schemat najprostszy zwany linearnym. Na czym miałby on polegać? Najlepiej to zobrazować odcinkiem linii prostej. Czas historii miałby biec po odcinku linii prostej, wyznaczonej przez dwa punkty: absolutnie pierwszy, początkowy i absolutnie ostatni, końcowy, przy czym odcinek miałby być absolutnie jednorazowy i niepowtarzalny. Podobnie i przestrzeń, niedostatecznie zresztą związana z czasem, miałaby tworzyć rodzaj „sztaby” sześciociennej, o miejscu pierwszym „A” oraz ostatnim „Z”. Razem czasoprzestrzeń, stwarzana przez Boga wraz ze światem rzeczy, stanowi obiektywny wymiar zdarzeń, stawania się ludzkości, historii ⁴.

b) Po dokładniejszej refleksji nad myślą Ojców Kościoła okazało się, że schemat linii prostej faktycznie nie istnieje w postaci doskonałej ⁵. W rzeczywistości istnieją warianty tego schematu: wstępujący prosty, ewolucyjny spiralny, dewolucyjny:

1° Schemat wstępujący prosty przyjmuje, że czas i przestrzeń wznoszą się „ku górze” — stale, regularnie, jednostajnie. W historii ludzkiej miałby występować powolny, lecz stały rozwój człowieka, form jego życia, ekonomii Bożej stwarzającej i zbawiającej. O przyjmowaniu takiej ewolucji prostej przez niektórych uczonych chrześcijan z IV i V w. świadczy autor dzieła *De vocatione omnium gentium* ⁶. Niektórzy myśliciele oświecenia przenieśli ten schemat na dzieje świeckie, jako schemat „ewolucji providencjalnej”: A. B. J. Turgot (zm. 1781 r.), J. Condorcet (zm. 1794 r.), G. Lessing (zm. 1781 r.), W. Robertson (zm. 1793 r.) i inni.

⁴ Por. np.: E. Bailleux. *La création et le temps selon saint Augustin*. „Mélanges de science religieuse” 26:1969 s. 65-94.

⁵ A. Luneau. *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise*. Paris 1964 s. 49 nn.; Cz. Bartnik. *Teologia historii według Leona Wielkiego*. Lublin 1972 s. 115 nn, 198 nn.

⁶ Ks. II rozdz. 15. PL 51, 700 C.

2° U wielu Ojców Kościoła (Ireneusz z Lyonu, Euzebiusz z Cezarei, Teofil z Aleksandrii, Bazyli Wielki, Leon Wielki i inni) odkryto ideę postępu spiralnego, który uwzględniał znaczne regresje. A zatem na początku był etap względnie doskonały: raj pierwotny. Po nim nastąpił głęboki upadek w stan grzechu. Z fazy upadku ludzkość wzniosła się w górę, aż osiągnęła nowy szczyt w postaci momentu wcielenia Jezusa Chrystusa, a także czas Kościoła jako „drugiego raju”. W Kościele są sytuacje wzrostu lecz i upadków, tak że egzystencja ludzka postępuje naprzód i cofa się w zależności od różnych warunków zewnętrznych i wysiłków własnych. Ostatecznie dochodzi do najwyższego szczytu, okresu panuzji, wykraczającego ponad raj pierwotny, a stanowiącego „raj wieczny”.

3° Bardzo duży wpływ wywarły na chrześcijaństwo grecko-rzymskie idee ustawicznej regresji historycznej: idea degeneracji wieku złotego do wieku żelaza, idea „mundus senescens”, w wersji Augustynowej „mundus refrigescens” — świat ochładzający się co do dobroci i miłości Bożej. Idee te wystąpiły w klasycznej formie u Tertuliana, Augustyna, Metodego z Olimpu, Prospera z Akwitanii i u wielu innych. Na początku historii miał być najwyższy szczyt egzystencji ludzkiej, pełny raj, reszta czasu i przestrzeni oznacza systematyczne i niepowstrzymane staczanie się w dół, degenerację i regresję. Na końcu czasów i na granicy doczesnej przestrzeni upadek ludzkości będzie największy i wtedy nastąpi noc ziemską, kres czasu i przestrzeni, sąd i kara. Czas i przestrzeń nie przenikają właściwego życia ludzkiego do środka, lecz stanowią dla człowieka rodzaj zewnętrznej równi pochyłej, po której każdy byt żyjący, a zwłaszcza człowiek, stacza się tym głębiej, im dalej znajduje się od początku. Toteż zbawienie człowieka polega albo na przywracaniu go do stanu pierwotnego, albo na wyrywaniu z czasu i przestrzeni ziemskiej ku wieczności. Takie wyobrażenia zresztą zdają się panować u większości chrześcijan współczesnych, nie znających teologii dziejów.

c) W najnowszych czasach zarysowuje się koncepcja czasoprzestrzeni, która przypomina rodzaj stożka ze szczytem zwróconym ku górze. Szczyt ten jednak winien być rozumiany raczej wewnętrznie, konwergentnie i personalistycznie⁷. Jest to po prostu jakieś duchowe „zakrzywienie” czasoprzestrzeni ku wnętrzu osoby ludzkiej. Czas i przestrzeń przenikają człowieka, osiągają w nim swoje centrum, humanizują się nawet i personalizują. Dzięki pewnemu napięciu między czasem a przestrzenią dochodzi do tworzenia się w historii człowieka szczególnych kairósów i chorionów.

⁷ Cz. Bartnik. *Teilhardowska wizja dziejów*. Lublin 1975 s. 141 nn.

III. DOZNAWANIE I DZIAŁANIE HISTORYCZNE

Według dawniejszych poglądów chrześcijańskich człowiek był jedynie przedmiotem historii, a nie podmiotem, tzn. Bóg tworzył historię uniwersalną, a ta historia kształtowała we wszystkim losy człowieka. Czas i przestrzeń miały być absolutnie anizotropowe, tzn. jednokierunkowe, nieodwracalne, nieodmienne. Człowiek nie był historią i nie tworzył historii w niczym. Kierowała nim cała znana plejada bóstw determinujących dzieje: Ananke, Konieczność, Fatum, Ślepy Traf, Przypadek, Los, Przeznaczenie, Śmierć, Elksterminacja, Koniec, Marność, Moloch... Toteż wielu chrześcijan oceniało negatywnie historyczność człowieka. Czyniono to z kilku podstawowych względów:

a) Uważano, że historyczność człowieka wiąże się ściśle z czasowością i przestrzennością. Tymczasem czas i przestrzeń są czymś materialnym, kosmicznym. Obejmują one co najwyżej ciało człowieka, a więc tę „niższą” stronę. Nie dotyczą zaś duszy, przynajmniej bezpośrednio. Dusza ludzka, stworzona bezpośrednio przez Boga, wkracza w czasoprzestrzeń z zewnątrz. Śmierć człowieka polega z kolei na „wyjściu” człowieka z czasoprzestrzeni.

b) Podobnie mówiono, że historyczność człowieka musi oznaczać jego dogłębną zmienność. Tymczasem *compositum humanum* w swej istocie jest i pozostanie zawsze takie samo: natura rozumna. Człowiek jest ujmowany metafizycznie, a więc w abstrakcji od jego zmiennych postaci biologicznych: od zygoty po starczą zgrzybiałość. Może się zmieniać jedynie warstwa przypadłościowa: organizm, cechy psychiczne, czyny, wytwory. W istocie swej człowiek nie może być historyczny, bo na pewnych etapach, np. w stanie embrionalnym, nie byłby człowiekiem.

c) Uczy się niemal powszechnie, że nie mają nic wspólnego z historycznością podstawowe korelaty życia duchowego człowieczeństwa: idee, normy moralne, dobro, prawda, inne wartości. Niektórzy rozciągają niezmienną także na wytwory ducha: piękno, wiedzę, niektóre prawa, zachowania się, sztukę itp. Taka niezmienną ma rzekomo wytyczać jakieś „stałe” parametry życia ludzkiego, których nie da się pogodzić z potokiem zmian historycznych.

d) Utrzymuje się nieraz, że historyczność człowieka należy do tego typu ograniczeń bytowania, z którego trzeba się wyzwalać, uwalniać i wyswobadzać. Historyczność sama z siebie ma spychać człowieka ku nicości, przemijalności, doczesności. Człowiek natomiast chce trwać wiecznie, być zawsze i żyć w pełni. Człowiek pragnie nieskończoności i nieograniczoności całym swym jestestwem. Dlatego musi wyrywać się z ograniczeń, jakie niesie ze sobą historia doczesna.

Jednakże personalizm inaczej rozumie historyczność człowieka. Czło-

wiek pozostaje w pewnym sensie przedmiotem historii, ale jest przede wszystkim jej podmiotem w sensie osobowym. Człowiek jest sam historią i tworzy historię. Chrystusa tłumaczy się przede wszystkim jako ludzki zaczn samorealizacji historii ludzkiej i jako model „czynu historycznego” każdego z nas. Dzięki osobie, spotentjalizowanej przez osobę Chrystusa, nawet czas i przestrzeń stają się w pewnym wymiarze izotropowe: odwracalne, kierowalne, dyspozycyjne dla nas. Przykładowo można przytoczyć fakt, że jakiś wielki akt dobra wykonany pod koniec życia jest niekiedy w stanie „odwrócić” cały bieg uprzedniego czasu i „zmienić” charakter zdarzeń. Na tym też bazuje sakramentologia, nauka o metanoi, twórcza miłość religijna i inne rzeczy. Spróbujmy ująć kilka podstawowych punktów styčných historii z osobą ludzką na współczesny sposób pozytywny:

a) Według personalizmu osoba zasadza się na bycie substancjalnym, subsystemu rozumnej i wolnej, rozumianej jako „ktoś będący osobą” (*ens personalis*). Ten „ktoś” nie oznacza jedynie złożenia duszy i ciała, ale także wyższą syntezę bytu ludzkiego. Czasoprzestrzeń, a wraz z nią historyczność, przenika ciało osoby — od pierwszego momentu po ostatni, i od pierwszego atomu po cały organizm życia. Ale przenika również świat duszy, nie tylko pośrednio — poprzez ciało, lecz i bezpośrednio, gdyż dusza — za impulsem Bożym — wyrasta z całości tego świata, jest szczególną „esencją” czasoprzestrzeni doczesnej. A zatem najwyższa sfera bytowania — osobowa — znajduje się w stałej relacji do swej duszy i ciała, a poprzez nie do czasu i przestrzeni, do wszechhistorii.

Aspekt przedmiotowy nie wyczerpuje osoby. Osoba od wewnątrz stanowi podmiot, jaźń, kogoś jako *subiectus*. Ten aspekt podmiotowy zdaje się być szczególnym miejscem owej dominacji nad czasoprzestrzenią oraz owej transformacji anizotropowości czasu i przestrzeni na ich izotropowość, przynajmniej w zastosowaniu do życia osobowego. Wydaje się, że właściwa „historyzacja” czasoprzestrzeni, a następnie jej humanizacja i personalizacja, jest możliwa dzięki tajemniczej przechodniości między osobą jako przedmiotem a osobą jako podmiotem, między osobą *ad extra* a osobą *ad intra*. I to decyduje o historyczności osoby. Po prostu, nie byłoby osoby i nie byłoby zarazem jej „historii”, gdyby nie było w istocie ludzkiej przechodzenia czy komunikacji między kimś jako bytem i kimś jako jaźnią.

b) Współelementem owego „kogoś-podmiotowego” jest istnienie, zarówno jako *actus primus* — urealnający istotę osoby, jak i jako *actus sequentes* — wypełniające istnienie pierwsze. Razem mówimy o istnieniu osobowym: *esse personale* lub raczej *existere personale*. To istnienie osobowe stanowi główną bazę realności historycznej. Dopiero tutaj może się urealniac owo przechodzenie między bytem w ogólności a bytem osobo-

wym, także między światem rzeczy a człowiekiem. Istnienie bowiem jest realizacją opisanej istoty i jej możliwości. Między innymi dzięki istnieniu osoba zostaje „wrealizowana” w byt oraz w czasoprzestrzeń. Jak więc istnienie, ujmowane metafizycznie, jest najdoskonalszym aktem realizującym istotę, tak — ujmowane historycznie — jest najdoskonalszym aktem dziejowości, jest „samą historią” i w tym sensie najwyższą doskonałością człowieka. Nie trzeba dowodzić, że takie istnienie, choć jest najwyższą doskonałością, przeniknięte jest do głębi wszystkimi uwarunkowaniami czasu i przestrzeni.

W jakimś sensie egzystencja, i ta pierwsza i ta wtórna, utożsamia się z historycznością, a przynajmniej jest jej bazą. Jeśliby nawet rozróżnić między samą egzystencją a jej treściami, to i tak obie płaszczyzny odnoszą się do historyczności. Nie istnieje bowiem historyczność jako taka, wyizolowana ze świata rzeczy, ale — mimo zastosowania abstrakcji — występuje ona zawsze w relacji do świata istot i do treści osobowych. Historyczność jest pewnego rodzaju bliższą konkretyzacją egzystencji. Jedną z podstawowych form konkretyzacji jest rozpięcie egzystencji między momentem pierwszym (*kairos protos, momentum primum*) a ostatnim (*kairos eschatos, momentum novissimum*), a także pomiędzy miejscem najbliższym (*chorion engytaton, punctum proximum*) a punktem najdalszym (*chorion makron, punctum latissimum*). Czasoprzestrzeń zatem zarówno stanowi jakieś oparcie dla egzystencji, jak i tkwi w niej jako rodzaj jej osnowy, co uwidacznia się szczególnie w procesie stawania się człowieka.

e) Osoba ludzka jest zarówno pewną rzeczywistością doznającą, tworzoną, uprzedmiotowianą, jak i potokiem aktywności, twórczości i upodmiotowiania świata. Tutaj chodzi nam specjalnie o to drugie. A więc osoba jest aktywnością i w tym sensie jest znowu „historyczna”. Jej aktywność dzieli się na wewnętrzną (*agere*) oraz sprawczość zewnętrzną (*operari*), choć faktycznie dziedziny te przenikają się stale do głębi. Dawniej historyczność człowieka wiązano jedynie z działalnością zewnętrzną (*operari*). Dzisiaj wiążemy ją również z działalnością wewnętrzną, w ogóle z całą działalnością rozumną i wolną. Historyczność, a wraz z nią czasoprzestrzeń, wkracza w same akty myślenia, dążenia, miłości, kontemplacji, intuicji, moralności. Przy tym nie tylko idzie o związek zewnętrzny i pośredni, poprzez odnoszenie się aktów ludzkich ku materialiom, ale także o związek wewnętrzny, gdyż bez czasu i przestrzeni, a zwłaszcza wymiaru stawania się osobowego, nie może się dokonać żaden akt wewnętrzny.

d) Jeśli jednostkowa osoba ludzka ma w swej głębi charakter historyczny, to historyczność tę należy odnosić tym bardziej do społeczności ludzkiej, także do „społeczności osób”. Historyczność stanowi jedną z podstawowych struktur społecznego bytu-podmiotu, społecznej egzystencji

oraz społecznej działalności (*agere* i *operari*). W społeczności pojawia się niejako nowy rodzaj historyczności: historyczność społeczna. Przy tym ontologia i prakseologia społeczna zbudowana jest na „czasie społecznym” i „przestrzeni społecznej”, a zarazem na „czasoprzestrzeni społecznej”. Czasoprzestrzeń społeczna jest o wiele więcej wielowymiarowa niż jednostkowa, zresztą obie ściśle się zespalaają w całość ogromnie skomplikowaną. Inaczej mówiąc, społeczność jest najbardziej „czasoprzestrzenna”, a tym samym najbardziej egzystencjalna i dziejowa. Tutaj też następuje specyficzna socjalizacja czasoprzestrzeni oraz historyczności.

Ostatecznie wydaje się, że właściwa historyczność jest jakąś osobową korelacją człowieka — jako jednostki i społeczności — z czasem i przestrzenią. Przy czym czas historyczny zdaje się być parametrem ruchu, przemiany, stawania się i kreacyjności. Przestrzeń historyczna natomiast zdaje się być miarą stabilności bytu, podstawą dla tożsamości strumienia istnienia oraz pewną możliwością (*potentia*) w stosunku do czasu, umożliwiającą go zarazem i ograniczającą. Jedno i drugie razem, czyli czasoprzestrzeń historyczna, to względna równowaga parametrów trwania bytu lub po prostu względne trwanie (*duratio, la durée*).

IV. FINALNOŚĆ EGZYSTENCJI

Historyczność człowieka leży w przedziwny sposób na przecięciu skończoności bytu ludzkiego z nieskończonością. Ale główną rolę odgrywa skończoność, finalność. Nie będziemy tu jednak mówili o wszelkich formach skończoności. Weźmiemy pod uwagę jedynie śmiertelność człowieka, która należy do podstawowych form jego historyczności.

Ta część tradycji chrześcijańskiej, która przyjmuje pełniejsze zanurzenie człowieka w czasoprzestrzeni, uważa śmierć za zakończenie tkwienia w niej. Ale dzieje się to na skutek pewnych mechanizmów wewnętrznych, które prowadzą osobę ludzką do owych granicznych punktów czasu i przestrzeni, które oznaczają ów kres. Stąd śmierć staje się pewną nową strukturą czasoprzestrzeni ludzkiej, a w konsekwencji i jego historyczności. Gdyby człowiek nie podlegał śmierci, nie byłby istotą historyczną. Tłumaczy to dobrze judeo-chrześcijański schemat czasoprzestrzeni, według którego byt historyczny zbiega się z pewnym początkiem, ale przede wszystkim z granicą czasu i przestrzeni. Pogląd ten występuje w mądrości ptolemejskiej:

I ja jestem człowiekiem śmiertelnym, podobnym do wszystkich, potomkiem prarodzica powstałego z ziemi. W łonie matki zostałem ukształtowany jako ciało, w ciągu dziesięciu miesięcy, we krwi okrzepły, z nasienia męskiego, i rozkoszy ze snem złączonej. I ja, gdy się urodziłem, wspólnym odetchnąłem powietrzem i na tę samą ziemię wypadłem, tak samo pierwszy głos wydając z płaczem, do wszyst-

kich podobny. W pieluszkach i wśród trosk młnie wychowano. Żaden bowiem z królów nie miał innego początku narodzin: jedno dla wszystkich wejście w życie i wyjście to samo (Mdr 7, 1-6).

W każdym razie śmierć staje się główną formą historyczności człowieka, a stąd także jakimś napędem życia, dynamiki egzystencji i ukierunkowania treści ludzkich. Nie jest ona czymś zewnętrznym i dla osoby ludzkiej, ale wkracza w jej najgłębszą strukturę. Byt stworzony jest w całej swej rozciągłości i głębokości śmiertelny. Śmiertelność zbiega się tu ze stworzonością, ograniczonością i skończonością bytową. Nieśmiertelność w ścisłym znaczeniu odnosi się tylko do Boga. Toteż wielu Ojców Kościoła (Ireneusz, Tertulian, Cyryl Aleksandryjski, Teodoret z Cyru, Augustyn, Leon Wielki i inni) określało po prostu naturę ludzką, człowieka jako „byt śmiertelny” lub „śmiertelność” (*theton, mortalitas*). Człowiek historyczny i śmiertelny są to synonimy.

Śmierć objawia związek człowieka z bytami, a także istotę życia i zakotwiczenia w całej rzeczywistości. Nagina ona czasoprzestrzeń ku człowiekowi i finalizuje ją. Jest motorem wielu działań, ujawnia charakter zdarzeń i wydarzeń, interpretuje wartości, a nawet jest w pewnym sensie warunkiem nowego życia. A zatem śmierć jednostki jest koniecznym elementem historyczności, o ile więc bardziej śmierć całej ludzkości staje się potężnym kompresorem historii tak, że bez niej nie byłoby historii ludzkiej we właściwym znaczeniu.

V. DWA WEKTORY: KU BYTOWI I KU NICOŚCI

Najbardziej tajemniczym elementem historyczności jest jej przedziwna ambiwalencja: bytu lub nicości. Trzeba sobie zdawać sprawę z dialektycznego charakteru tego zjawiska:

a) Przez całe wieki chrześcijaństwa panowało pesymistyczne przekonanie, że historyczność człowieka oznacza tylko jeden kierunek: zmierzanie ku nicości. Historyczność utożsamiano z pustym przemijaniem, unicestwianiem, oddalaniem się od źródeł bytu: „przemija postać tego świata” (1 Kor 7, 29-32)⁸. Od strony przeżyciowej łączono z nią cierpienie, boleść, niedolę, udręki, ucisk, „smutek świata” (*mundi huius afflictio, totius humani generis deploratio*) i wszelkie nieszczęścia. Po prostu człowieka historycznego określano jako „istotę cierpiętliwą” (*homo passibilis*,

⁸ Por. Św. Hieronim. *In Epistulam ad Titum I*. PL 26, 559; tenże. *In Epistulam ad Galatas 3, 6, 15*. PL 26, 436; św. Ambroży. *De fuga saeculi 8, 46*. CSEL 32/2, 199 nn.; św. Augustyn. *Confessiones 11, 14, 17*. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. 33/1, 292 n.; tenże. *De Civitate Dei I, 1*. *Corpus christianorum seu nova patrum collectio. Series latina*. Turnhout 47-48, 2 nn.; *De vocatione omnium gentium II, 21*. PL 51, 708 B.

natura passibilis), Boga wiecznego zaś jako „niecierpięliwego”. Stąd też historyczność stała się szczególnym problemem teologicznym w postaci pojęcia *Deus passibilis*, którą to nazwą jedni określali Jezusa Chrystusa jako Słowo Wcielone, a inni Boga Ojca. Rozpowszechnił się nawet pogląd, że historyczność jest skutkiem grzechu pierworodnego: gdyby nie było owego grzechu, nie byłoby historii, a ludzkość żyłaby w stanie jakiejś egzystencji wiecznej⁹.

b) Na skutek dowartościowania stworzenia i świata obecnie mówi się o generatywnym charakterze historii. Historyczność jest stawaniem się, szansą istnienia, twórczością, samorealizacją, „autokreacją”. Jest ona wyrwaniem się z nicości. Nie jest antyludzka, bo stwarza człowieka. Nie jest pustym przemijaniem, bo otwiera drogę do życia wiecznego. Nie jest jedynie martyrium, bo stanowi jedyną drogę do zwycięstwa i szczęścia. Nie jest bezpłodna, bo tylko w niej rodzą się najdoskonalsze owoce, wraz z owocami „drzewa życia”. Nie jest skutkiem grzechu, ale jest pierwszym aktem stworzenia Bożego i bazą historii zbawienia.

Ostatecznie wydaje się, że mimo wszystko trzeba widzieć historię dialektycznie: historia jest jakimś sposobem związania obu nurtów — ku Bytowi i ku nicości. Pośrodku znajduje się tajemnica transformacji. Transformacji tej dokonują Bóg i człowiek. Może ona otrzymać wynik ujemny albo dodatni. Całym zadaniem chrześcijanina jest osiągnąć wynik dodatni, czyli zhumanizować całą historię i zbawić ją.

Jak więc w końcu określać historyczność człowieka? Ogólnie mówiąc jest to cały proces stawania się człowieka osobą, poprzez wszystkie wymiary istnienia, a spełniającą się w działalności samorealizacyjnej o wektorze pozytywnym. Z punktu widzenia społecznego jest to analogiczny proces od antropogenezy ku personalizacji kolektywnej. Oba procesy opierają się na elementach podstawowych: osobowość, istnienie, aktywność — pasywność, oraz na elementach wtórnych: czasoprzestrzenność, zakorzenienie w świat bytów i ograniczoność finalna.

HISTORICITY OF MAN IN THE PERSONALISTIC VIEW

Summary

The author tries to define the structure of man's historicity and its particular elements. The basic elements of this historicity are for him: the possibility to become a person, the dimension of existence as an act of realization and secondary acts, as well as the mixture of passiveness and activeness. The secondary elements

⁹ Por. Św. Augustyn. *De peccatorum meritis* I, 16, 21. PL 44, 120; św. Prosper z Akwitunii. *Expositio psalmorum*. Ps. 100, 12. PL 51, 281 C; św. Leon Wielki. *Sermo* 62, 2; tenże. *Sermo* 70, 3; tenże. *Sermo* 77, 2.

are: the rootedness in the world of beings, use of time and space as the basis, and the final limitations of man. History is possible mainly owing to the transitivity of all the spheres inside the personal being. The same applies to the social history, which is history in a more proper sense. Generally, historicity is defined as the whole process of a man becoming a person, owing to the dimension of existence, through the fulfilment of oneself in self-realization with the positive vector.