

CZAS W WIECZNOŚCI, WIECZNOŚĆ W CZASIE

W naszej kulturze kontemplacja sugeruje odejście od aktywności. „Czasowość” naszego życia czynnego zdaje się stać w całkowitej sprzeczności z „bezczasowością” jego chwil kontemplacyjnych. Ci, którzy chcieliby bronić wartości czy wyższości kontemplacji, będą też nierzadko podkreślać jej przeciwstawność w stosunku do działania. A podkreślenie to ma dwa klasyczne oblicza:

W ujęciu wywodzącym się z inspiracji „greckiej” traktuje się odniesienie działania do kontemplacji wyłącznie w formie *następstwa*. Pojawia się ona mianowicie *przed* lub *po*, ale *nie zbiega* się nigdy z działaniem, które z kolei uważane jest za mniej wartościowe: uzasadnienie czynnego zaangażowania polega na tym, że uważa się je za wynik naszego „zanurzenia” w czasie¹, a tym samym za nieodzowne ustępstwo na rzecz tego faktu.

W ujęciu wywodzącym się z inspiracji „wschodniej” uwypukla się natomiast prymat kontemplacji w sposób bardziej radykalny i wyłączny. Pojmuje się tu także czynne zaangażowanie jako wynik naszego zanurzenia w czasie, ale sam czas traktuje się (łącznie ze związanym z nim działaniem) jako złudne otoczki, z których trzeba się wyzwolić.

Otóż „aktywistycznemu” nastawieniu kultury współczesnej nic nie jest tak obce, jak oba te ujęcia: „greckie” i „wschodnie”. Nic też nie wydaje się tak oczywiste, jak konieczność odwrócenia priorytetu, jakie w naszej kulturze faktycznie następuje, kiedy to wywyższa ona działanie ze szkodą dla kontemplacji. Ogólnie rzecz biorąc, nie dostrzega się jednak — poza tą jedyną zmianą priorytetu — by nasza kultura naruszała w czymkolwiek to typowe dla koncepcji greckiej i wschodniej napięcie między kon-

¹ O trudnościach, na jakie napotkało chrześcijaństwo przy przyjmowaniu greckiego znaczenia kontemplacji, mówi H. U. von Balthasar, *Aktion und Kontemplation*, w: *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, s. 245—259. Balthasar akcentuje, rzecz oczywistą, prymat kontemplacji (dostrzegając w niej nawet fundament całej kultury ludzkiej: s. 247), jak też odróżnienie kontemplacji od działania. Jego uwaga skupia się natomiast głównie na wykazaniu, że z perspektywy objawienia chrześcijańskiego niezbędna jest większa integracja kontemplacji i działania, której nie da się osiągnąć w oparciu o założenia greckie. Por. także *Jenseits von Kontemplation und Aktion?*, w: *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, s. 288—297.

templacją i działaniem. Innymi słowy, zakładając z góry faktyczny rozdzźwięk między tymi dwiema postawami, a tym samym także między tym, co wieczne, a tym, co doczesne, usuwa się obecnie na margines życia to pierwsze, chociaż go się jeszcze nie wykreśla.

W tym krótkim artykule postaramy się ukazać, w jaki sposób chrześcijaństwo pozwala przezwyciężyć „dualistyczne” podejście do relacji: kontemplacja — działanie, z powodu którego tak bardzo bolesna staje się sytuacja dzisiejsza. Będziemy się starali uzasadnić ideę, zgodnie z którą prymat kontemplacji w porządku stworzenia nie pociąga za sobą wcale niedoceniań działania, a uznanie wartości działania nie powinno prowadzić do zaniedbywania kontemplacji. Podstawą zaś tego jest — w ujęciu chrześcijańskim — fakt, że trzeba najpierw pojąć kontemplację i działanie w ich wzajemnej jedności, aby móc następnie dostrzec, iż ta uprzednia jedność zapewnia im jedynie ich własną autonomię.

Na początku dobrze będzie uświadomić sobie dwie zasadnicze przesłanki, które zakładają w jakiejś mierze wspomniany wyżej dualizm. Z jednej strony się przyjmuje, że to, co wieczne, jest obojętne lub nawet przeciwne temu, co czasowe. Z drugiej zaś nadaje się działaniu najpierw sens działania zewnętrznego, ograniczając je tym samym do zaspokojenia potrzeb życia doczesnego². Chrześcijaństwo wymaga dokładnej analizy tych dwóch przesłanek. Wynik zaś tej analizy wskazuje na miłość Boga Trójjedynego, objawioną w Jezusie Chrystusie. Chodzi bowiem o to, że trynitarna wieczność (Boga), objawiona w „czasie” Jezusa Chrystusa, ukazuje wyraźnie — w swym znaczeniu podstawowym — „dyspozycyjność” (by tak powiedzieć) wieczność wobec czasu oraz to, że on się w niej stale zawiera. Działalność trynitarna, objawiona w „pasywności” (męce i cierpieniu) Jezusa Chrystusa, ukazuje, że w swym podstawowym znaczeniu działanie zawiera wciąż w sobie pasywność, i na odwrót.

T. S. Eliot jest w naszych czasach jednym z tych pisarzy, którzy wyrazili poetycko (i bardzo głęboko) trynitarny i chryzologiczny sens wieczności oraz czasu, uwypuklając zarazem — w tym właśnie kontekście — sens działania i pasywności. Bardzo nieliczni są też ci, którym udało się ująć teologicznie tę problematykę lepiej od H. U. von Balthasara. Nasze refleksje podzielimy zatem na trzy części: 1) trynitarny sens czasu i wieczności; 2) chryzologiczny sens wieczności w czasie; 3) wynikające stąd wnioski dla kontemplacji i działania w aktualnej sytuacji kulturowej. W dwóch pierwszych częściach nasze zadanie będzie po-

² Por. H. Balthasar, *Aktion...*, s. 245.

legało na odpowiednim (i nieuchronnie dowolnym) doborze tekstów z *Czterech kwartetów* Eliota³ oraz ich skomentowaniu za pomocą wyjaśniającej wiele problemów teologii Balthasara.

1. Trójca Święta: czas w wieczności

W ślad za Adrienną von Speyr, Balthasar uważa za wyróżnik Trójcy Świętej paradoksalną relację: „im bardziej różnią się osoby w Bogu, tym większa jest ich jedność”⁴. Innymi słowy, jedność i odmienność czyli wewnętrzna odrębność w Trójcy Świętej harmonizują w pełni ze sobą: jedna nie wyklucza drugiej, ale ją faktycznie warunkuje i nadaje jej sens. Jedność i odrębność pogłębiają się (dynamicznie) w sobie nawzajem, ale nie są sobie (dynamicznie) podporządkowane, ani nie znajdują się (statycznie) obok siebie. Najlepszym sposobem zrozumienia tego typu relacji jedności i odrębności jest więc odwołanie się raczej do paradoksu, aniżeli do dialektycznej opozycji lub obojętności. To wycucie paradoksu stanowi też właściwy klucz do odczytania poetyckiej wizji Eliota oraz teologicznej perspektywy Balthasara.

1. Zwróćmy najpierw uwagę na sposób, w jaki — dla Eliota — wieczność zawiera w sobie czas. Zaczniemy od kilku fragmentów z *Burnt Norton*:

Czas terażniejszy i czas, który minął,
Razem obecne są chyba w przyszłości,
A przyszłość jest zawarta w czasie, który minął.
Jeżeli wszelki czas jest terażniejszy wiecznie,
Niczym nie daje okupić się czas (I).

W nieruchomym punkcie krążącego świata. Ani cielesnym, ani
bezcielesnym.

Ani od, ani ku. W nieruchomym punkcie, tam trwa taniec,
Ani bezruch, ani ruch. Nie mówcie mi, że to stałość,
Że stygnie i co będzie, i co było. Ani ruch od czegoś, ni ku
czemuś,

Ani w górę, ani w dół. Gdyby nie punkt nieruchomy punkt,
Nie byłoby tańca, a jest jedynie taniec...

Być świadomym, to znaczy nie być więcej w czasie.

Ale w czasie ta chwila w różanym ogrodzie,
chwila w kościele, gdzie przeciąg i ściele się dym,

³ Wszystkie cytaty z T. S. Eliota pochodzą z tomu: *Poezje. Wybór* (M. Sprusiński), Kraków 1973 (przekład: Cz. Miłosz, M. Sprusiński).

⁴ A. von Speyr, *Epheser, Kinder des Lichtes*, s. 85; cyt. za: Balthasar, *Theodramatik* (=TD) IV: *Das Endspiel, Einsiedeln* 1983, s. 83.

Mogą być przypomniane. W tym, co było jedynie i będzie.
Poprzez czas tylko zwycięża się czas (II).

...Tylko forma, wzór
Może sprawić, że słowo, muzyka osiągną
Spokoju, jak osiągnąć może chiński dzban,
Który w ruchu bez przerwy stoi nieruchomo.
Nie spokój skrzypiec, gdy ostatnia nuta
Trwa jeszcze, nie, nie tylko, ale współistnienie,
Albo mówimy, że koniec poprzedza początek,
A koniec i początek zawsze były tutaj
Po końcu i zarazem przed początkiem (V).

Można łatwo zauważyć, jak Eliot łączy — na zasadzie paradoksu — pojęcia, które normalnie stawiamy w opozycji; najpierw najważniejsze: „nieruchomy punkt” i „taniec”. „Bezruch” nie jest jedynie brakiem „ruchu”, ani też „ruch” — zwykłym przeciwieństwem „bezruchu”. Przeciwnie, w samej swej głębi to, co się wydaje „bezruchem”, zatrzymaniem się, stanowi raczej natężenie ruchu.

W przypadku bezruchu i tylko bezruchu, tańca i jedynie tańca, pozostających obok siebie, bądź też w opozycji do siebie, każde pogłębienie bezruchu pociągałoby za sobą odwrócenie się od czasu i ruchu. Jednak nie tak mają się te sprawy u Eliota. Pogłębienie bezruchu suponuje niewątpliwie pewne „wyjście” z czasu w bardzo istotnym znaczeniu: „Być świadomym, to znaczy nie być więcej w czasie”. Istotne jest jednak, by dostrzec, że u Eliota mamy tu twierdzenie przed zaprzeczeniem.

Z jednej zatem strony tylko w czasie doświadcza się „tej chwili w różanym ogrodzie” — i w tym sensie czas przewyższa się jedynie *poprzez* czas. Z drugiej zaś strony to „zwycięstwo” nad czasem oznacza, że się go przewyższa *poprzez* ogarnięcie, a nie pozostawienie poza sobą. I dlatego właśnie „spokój” skrzypiec (ich „bezruch”) nie sprowadza się do samego „trwania nuty” lecz jest również „współistnieniem” końca i początku, które *zawsze* były tutaj: *przed* początkiem i *po* końcu. Dlatego też terażniejszość i przeszłość są zawarte w przyszłości, a przyszłość w przeszłości, ale nie w tym sensie, jakoby całość czasu była tym samym „wieczną obecnością”. „Wieczna obecność” (względnie: „wieczna terażniejszość”) oznaczałaby bowiem raczej coś w rodzaju „poza-czasowości”, jakiś stan *pozbawiony* czasu: stan braku czasu lub obojętności na czas, gdy tymczasem chodzi tu o jak najbardziej radykalne, intensywne włączenie czasu. Wychodząc ze stanu takiej „poza-czasowości”, trudno byłoby też mówić o odkupieniu

tego, co dokonuje się w czasie: można byłoby to tylko odrzucić, względnie wyzbyć się tego.

2. Teologia Balthasara dostarcza wyraźnie trynitarne kontekstu dla zrozumienia wieczności ogarniającej czas, a tym samym zdolnej go odkupić, oraz tego nieruchomego punktu, którego wewnętrzny sens pokrywa się z tańcem, a nie jego zaprzeczeniem. Balthasar broni przede wszystkim idei, że trynitarne życie Boga zawiera w sobie pierwotną koncepcję czasu. „Teraźniejszość” wiecznego rodzenia Syna przez Ojca stanowi — od strony Ojca — coś, co „już się dokonało”, ale i zawiera w sobie „wieczną przyszłość” dla Ojca⁵. Ta „teraźniejszość” nie sprowadza się bowiem do *nunc stans* (aktualnego stanu rzeczy), który eliminowałby w Bogu jakiegokolwiek oczekiwanie i spełnienie, a więc wszelkie napięcie typowe dla ruchu. Wprost przeciwnie, oba te wymiary nabierają w Bogu nieskończonej intensywności⁶.

Powyższe stwierdzenie Balthasara rozwija się na wiele sposobów. Jako pełnia, życie Boże stanowi całkowity bezruch i spokój. Jednak ten „spokój” nie oznacza „stałości” (fiksyzmu), ale wieczny ruch, bycie w ruchu⁷. Zamiast negować stawanie się w Bogu, należałoby raczej mówić o „ponad-stawaniu się wydarzenia wewnątrz-boskiego”⁸. Zresztą życie w Bogu nie jest wiecznie to samo w sensie sugerującym coś w rodzaju wiecznej nudy. Trynitarne życie Boga jest raczej „żywością” charakteryzującą się ciągle czymś nowym i zaskakującym. Mówiąc słowami A. van Speyr, jest ono „komunią niespodzianki” — w sensie nieskończonego i zawsze przeobfitego „ponad-wypełnienia”⁹.

Balthasar ukazuje także w sposób bardzo istotny — jak zobaczymy — dla problemu działania i kontemplacji, jak pojęcie Boga jako „actus purus” może być wzbogacone poprzez rozszerzenie go od wnętrza perspektywy trynitarnej aż po włączenie w nie „bierność”. A ma to podwójne znaczenie: po pierwsze, czynna *actio* Ojca obejmuje, by tak powiedzieć, bierną *actio* Syna i Ducha Świętego. Ze względu jednak na równoczesność obu tych różnych „akcji”, każda z nich warunkuje z konieczności sens drugiej: „czynne działanie” Ojca jest warunkowane „biernym działaniem” Syna i Ducha Świętego, i odwrotnie. Aktywność i pasywność w Bogu są więc wciąż różne ze względu na ich wzajemną relację do siebie: aktywność nie jest też wyłącznie „aktywną”, a pasywność

⁵ TD, IV, s. 81. Por. *Endliche Zeit innerhalb Ewiger Zeit*, w: *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, s. 42 nn.

⁶ Por. tamże.

⁷ TD, IV, s. 67.

⁸ Tamże, s. 70.

⁹ Tamże, s. 69 (przypp. 54). Por. też *Endliche Zeit...*, s. 42 nn.

— czysto „bierna”. Przeciwnie, „zwyczajna aktywność” ma charakter wewnętrznej wspaniałomyślności, a „zwykła pasywność” — wewnętrzną cechę recepcyjności. Kluczem zaś jest tu miłość będąca formą Trójcy Świętej. Mówiąc słowami Balthasara: „Przyjmowanie i bierność są tak istotne dla pojęcia absolutnej miłości, jak dawanie, które nie mogłoby dojść do skutku bez bierności przyjmowania i tego wszystkiego, co się z nim wiąże w miłości: spontanicznej wdzięczności oraz wiążącego się z nią ściśle zwracania się do dawcy”¹⁰.

Jednym słowem, w trynitarnej koncepcji Balthasara, oczekiwanie, spełnienie, nowość, zaskoczenie (niespodzianka) — oraz mieszczący się w nich ruch — a także bierność, a więc wszystko to, co typowe dla czasu, nie ma charakteru negatywnego, ze względu na który należałoby je wyeliminować z wieczności. Wprost przeciwnie, są to „rzeczy pozytywne”, które w wieczności podlegają nieskończonemu pogłębieniu i nateżeniu. Balthasar podsumowuje to następująco: „Bóg wprowadził zmianę, niespodziankę (a także stawanie się, ruch, i samą bierność, itd.) w czas skończony, aby mógł on stać się odzwierciedleniem Jego czasu nieskończonego”¹¹. To, co istnieje w Bogu, nie jest brakiem czasu — wraz z towarzyszącymi mu atrybutami — lecz „pra-obrazem” czasu¹².

¹⁰ TD, IV, s. 75. Szersze omówienie aktywności i pasywności w Bogu: tamże, s. 74—80. Stosowność tej refleksji dla naszego tematu staje się oczywista w stwierdzeniu A. von Speyr, że „czynne dokonanie i bierne przyzwolenie” tworzą razem „autentyczną jedność działania i kontemplacji”. Cyt. za: Balthasar, tamże, s. 79. — Waga i radykalność ujęcia Balthasara stają się bardziej jasne, gdy zwróci się wprost uwagę na wynikające stąd konsekwencje dla naszego rozumienia takich biegunowości porządku stworzonego, jak akt i możność, męskość i kobiecość, a także działanie i kontemplacja. Na podkreślenie zasługuje chyba i to, że świadomie trynitarne punkty widzenia Balthasara rzuca nowe światło na tradycyjne (tzn. arystotelesowskie) pojmowanie aktu i możności, czy też kobiecości i mękości. Kluczem u Balthasara jest fakt, że skoro aktywność i pasywność mają swe pierwotne znaczenie jedynie w relacji, to aktywność musi być zawsze i wszędzie nacechowana wspaniałomyślnością (bierną w swej aktywności, a więc noszącą znamię immanencji), a pasywność musi być przyjmująca (tzn. aktywna w pasywności: zwracająca się tym samym ku transcendencji). Nie wymaga komentarza fakt, że to „zawsze i wszędzie” winno być interpretowane nie w duchu analogii potwierdzonej przez Sobór Laterański IV (1215). Ważne jest jednak to, że „możność” jawi się nie tylko w stworzeniu i nie jest czymś jakby czysto „negatywnym”, kobiecości zaś nie należy łączyć z „biernością” lecz z receptywnością (trynitarne cechą przyjmowania). W tym duchu rozwija tomistyczną ideę wspaniałomyślności K. L. Schmitz, *The Gift: Creation*, Milwaukee 1982.

¹¹ *Endliche Zeit*, s. 43.

¹² Ważne jest, by nie odczytywać stanowiska Balthasara jako „polemiki” z tradycyjnym podkreśleniem niezmienności Boga (por. np. TD, II-I,

We wszystkich tych ujęciach widać dosyć wyraźnie, jak Balthasar wzmacnia podane przez Eliota znaczenie wieczności, która ogarnia czas i wypełnia „nieruchomy punkt” tańcem. Musimy jednak spojrzeć na to zagadnienie także z odwrotnej strony, tzn. kładąc nacisk na sposób, w jaki czas „zawiera w sobie” wieczność, a więc na to, jak ruch, związany z tańcem, odnajduje swój sens w nieruchomym punkcie.

2. Chrystologia: wieczność w czasie

1. Zaczniemy ponownie od tekstów Eliota:

Ludzka ciekawość przetrząsa przeszłość i przyszłość
I lgnie do tego wymiaru. Lecz aby uchwycić
Punkt przecięcia bezczasu

Z czasem, trzeba być powołanym do świętości —

Nie powołanym nawet lecz mieć dar

I czerpać z niego, życia śmierci w miłości,

Z zapachu, altruizmu i samozaparcia.

Dla większości z nas jest tylko samotna

Chwila, chwila w czasie i wyjęta z czasu...

...To tylko napomnienia i domysły,

Napomnienia, z których domysły; reszta to

Modlitwa, rygor, myśl i czyn.

Domysł na pół napomknięty, dar na pół pojęty, to Wcielenie.

W nim nieprawdopodobna jedność

Sfer istnienia jest rzeczywista,

Tutaj przeszłość i przyszłość

Są przewyciężone i pojednane... (*Dry Salvages V*).

Ciekawscy ludzie są wyczuleni na to, co się dzieje wokół nich.

A przecież ludzie ci są jedynie unoszeni nurtami przeszłości i przy-

s. 252—255). Jego zamiarem nie było bowiem odrzucenie tego pojęcia, ale jego pogłębienie, co powinno jasno wynikać z powyższej treści. Balthasar przechodzi bowiem od bardziej „jednobiegunowego” („substancjalistycznego”) pojmowania Boga do ujęcia wyraźnie trynitarnego („personalistycznego”) — i w konsekwencji może mówić o Bogu dramatu (*Theodramatik*). Zob. np. TD, II-I, s. 9, gdzie odróżnia on trynitarnego Boga dramatu od zmieniającego się Boga mitu z jednej strony oraz od niezmiennego Boga „filozofii” z drugiej. Również w *Jenseits* (s. 292, a także 290) odróżnia chrześcijańskiego Boga miłości od Boga aktywnego „samo-myślącej się myśli” Arystotelesa. Istotne jest jednak dostrzeżenie, że Balthasarowi nie chodzi jedynie o jakieś zestawienie ujęć personalistycznych oraz bardziej tradycyjnych — ontologicznych, ale o ich wyraźne przekształcenie: według niego, to co osobowe (miłość) ujawnia pierwotny sens ontologii, bytu. Por. m. in. G. O’Hanlon SJ, *Does God Change? H. U. Balthasar on the Immutability of God*, w: *Irish Theol. Quart.* 53 (1987) 161—183.

szłości, zatrzymując się niejako na ich powierzchni. Jedynie człowiek święty zagłębia się prawdziwie w wydarzeniach historii. A czyni to w sposób paradoksalny: dostrzega moment przecięcia się czasu z beczasowością. Tak więc jedynie poprzez świadomość zawartego w czasie wymiaru wiecznego dosięga się faktycznie chwili obecnej. A jak osiągnąć taką świadomość? Tylko przez „życie śmierci w miłości, z zapachu, altruizmu i samozaparcia”. Odkrywamy tą drogą „nieprawdopodobną jedność sfer istnienia”: wieczność wkracza w czas jedynie poprzez doznawanie męki aż do śmierci. Oto sens Wcielenia, oto jego rzeczywistość: jest to życie ku śmierci, które nadaje sens czasowi, które godzi przeszłość i przyszłość.

Aspekty tego tematu poruszane są wciąż przez Eliota w coraz to nowych fragmentach:

Rzekłem mej duszy, bądź spokojna...
 Czekaj bez myśli, gdyż nie jesteś gotowa do myśli;
 Niech ciemność będzie światłem, a bezruch tańcem.
 Szept płynącego potoku, błyskawica w zimie.
 Dziki tymianek niepostrzeżony i leśna poziomka,
 Śmiech w ogrodzie, zachwyty brzmiący echem
 Nie zatracone żądają, wskazują agonię
 Śmierci i narodzin (*East Coker III*).

„Rzekłem mej duszy, bądź spokojna”: tylko w spokoju typowym dla męki („bierności”) można osiągnąć prawdę tańca — aktywności lub ruchu — charakterystyczną dla czasu. Ciemność tego nieruchomego punktu jest jego światłem, podobnie jak jego „bierność” — jego aktywnością. Myśl błąka się i błądzi w miarę, jak jest powiązana z czasem; nie doznała jeszcze bólu swego wkroczenia w ciszę wieczności. A cisza wieczności to cisza, która od zawsze wkraczała w aktywność, a nawet przyjęła ciało. Jest ona zawsze otwarta na „śmiech w ogrodzie” i „zachwyty brzmiący echem”: tych nigdy nie wolno nam zlekceważyć, ani zgubić. Stanowią one dla nas wymóg: wskazują, że ich prawdziwe znaczenie można tylko poprzez paradoks, paradoks oczyszczenia cierpieniem aż po śmierci (poprzez „agonię śmierci i narodzin”).

Podsumowując: u Eliota wkraczamy prawdziwie w czas jedynie wtedy, gdy drogą wyrzeczenia dochodzimy — przez cierpienie — do wiecznych głębin czasu. Ale dalej czytamy:

Dom jest miejscem początku. Starzejąc się
 Widzimy świat dziwniejszym, bardziej zawiłym wzór
 Umarłych i żywych. Nie zawarta w sobie chwila
 Osobna, bez przed i po,
 Lecz czas życia spala się w chwili każdej...

Miłość jest sobą najbardziej
 Gdy tu i teraz traci znaczenie.
 Starcy powinni być odkrywcami
 Tu i tam tracą znaczenie
 Musimy dążyć wciąż i wciąż
 W inne spotęgowanie
 W większą jedność, w głębszą wspólnotę
 Przez czarny chłód i puste bezludzie,
 Wrzask fali, wrzask wiatru, wody olbrzymie
 Mewy i foki polarnej. W moim początku jest mój kres (*East
 Coker V*).

Nie ma ich kresu, bezgłosów zawodzących,
 Nie ma kresu więdnące zwiędłych kwiatów,
 Poruszenie bólu co bezbolesny i nieporuszony,
 Dryfowanie morza i dryfowanie szczątków,
 Modłów kości do śmierci, ich Boga. Tylko ciężko ledwie wy-
 modlona

Modlitwa jedynego Zwiastowania (*Dry Salvages, II*).

Nie sprawdzisz tu niczego,
 Nie poznasz, nie zaspokoisz ciekawości,
 Ani relacji nie złożysz. Masz tutaj ukłęknać
 Gdzie ma moc modlitwa. A modlitwa to więcej
 Niż ład słowa, świadome zajęcie
 Modlącej się myśli, czy dźwięk głosu modlitwy.
 To na co umarli nie znaleźli słów żyjąc,
 Mogą powiedzieć jako umarli: obcowanie
 Umarłych jest językiem ognia ponad słowem żywych.
 Tutaj przecięcie beczasowej chwili
 W Anglii i nigdzie. Nigdy i zawsze (*Little Gidding I*).

Oto użytek z pamięci:
 Dla wyzwolenia — nie mniej miłości lecz rozszerzenie
 Miłości poza pożądanie, zatem wyzwolenie
 Od przyszłego i od przeszłego. Tak oto miłość ojczyzny
 Poczyna się przywiązaniem do naszego pola działania
 Dochodząc do konkluzji, że działanie ma znaczenie nikłe
 Choć nieobojętne nigdy. Historia może być niewolą,
 Historia może być wolnością. Spójrzcie jak znikają
 Twarze i miejsca z osobami, które jak mogły je kochały,
 Aby powtórzyć się, odnowić w innym wzorze (*Little Gidding
 III*).

Kto więc udrękę stwarza? Miłość.
 Miłość nieznanym jest imieniem

Dla tych dłoni, co uwiły
 Straszliwą koszulę płomieni,
 Której ludzka nie zerwie siła.
 Żyjemy tylko, tylko oddychamy
 Przez ogień lub przez ogień wytrawiani" (*Little Gidding* IV).

Narodu bez historii
 Nie wykupi czas, bo historia jest wzorem
 Z beczasowych momentów... (*Little Gidding* V).

Zauważmy, jak bardzo paradoks Eliota zakorzenia się w afirmacji. Negacja wskazuje zawsze na pewien proces „oczyszczania”, lub dokładniej: na cierpienie, które umożliwia afirmacji stałe pogłębianie się i bardziej ogarniające poszerzanie się. „W moim początku jest mój kres”: wieczność jest wciąż obecna w samym początku, ale trzeba dobrowolnie wejść w nią w cierpieniu. „Czas życia spala się w chwili każdej”: a raczej powinno tak być lecz może się to dokonać jedynie poprzez bezruch będący nadal ruchem, dążeniem — poprzez coraz to głębsze spotęgowanie wspólnoty. Sens życia odnajduje się nie w ruchu (wyjściu) poza chwilę lecz w „spalaniu się” w niej. Jednak w tym właśnie „spalaniu się” człowiek dostrzega, że ta chwila (czasu) staje się coraz bardziej obca, tzn. że jej „tu i teraz” tracą w coraz większym stopniu swe znaczenie — choć nigdy nie tak bardzo, by chwila jako taka wzbudzała w nas tylko obojętność.

„Nie ma ich kresu... Poruszenie bólu co bezbolesny i nieporuszony”: niekończące się nawroty bólu przechodzą w odrętwienie, powodują, że ból przestaje być odczuwany. Sens bólu odkrywa się w pełni tylko w cierpieniu — przez „niech się stanie” Zwiastowania (lub przez wyrzeczenie się siebie wobec zwiastowania kogoś innego).

„Nie sprowadzisz tu niczego. Nie poznasz, nie zaspokoisz ciekawości, ani relacji nie złożysz. Masz tutaj uklęknąć”: prawda czasu wyłania się nie przez zwracanie się na zewnątrz w celu skontrolowania, opanowania lub zadowolenia siebie, ale wtedy, gdy człowiek się otwiera od wnętrza w posłuszeństwie i uległości. Jedynie poprzez pokorę i modlitwę można dostrzec przecięcie się beczasowej chwili: dostrzec tę prawdę czasu, która jest w Anglii i nigdzie, nigdy i zawsze.

„Oto użytek z pamięci: dla wyzwolenia — nie mniej miłości lecz rozszerzenie miłości poza pożądanie”: wyzwolenie od czegoś nie jest nigdy obojętnością wobec czegoś. Jest przeobrażeniem. Jest wkraczaniem w coś z cierpieniem — na drodze wiodącej do przeobrażającej odnowy. To, co zwiemy obojętnością, jest — przeciwnie — oczyszczonym przywiązaniem.

„Kto więc udrekę stwarza? Miłość”. „Żyjemy tylko, tylko oddychamy przez ogień lub przez ogień wytrawiani”. „Koszula płomieni”, którą nosimy jako sobie właściwą w tymczasowej egzystencji, musi — chcąc nie chcąc — nieść „cierpienie” — ale tylko cierpienie typowe dla miłości jest zbawienne. Tylko „umieranie w pełni” zapala ogień będący życiem (wiecznym). Odmowa umierania prowadzi natomiast człowieka w ogień będący śmiercią (wieczną).

„Narodu bez historii nie wykupi czas, bo historia jest wzorem z beczasowych momentów”. I znów mamy paradoks. Ci, którzy nie weszli do historii, tzn. — paradoksalnie — do wzorca „beczasowych momentów” (w bezruchu, a przecież zawsze w ruchu) stanowiących głęboki sens historii, nigdy nie mogą się z niej wyzwolić. Na zawsze pozostaną niewolnikami — na jej powierzchni, poza nią.

2. Zwracając się z kolei do ujęć H. von Balthasara, zauważamy bez trudu, jak jego chrystologia wspiera wizję Eliota. W ślad za św. Tomaszem, Balthasar twierdzi, że misja Syna Bożego, wyrażona we Wcieleniu, jest kontynuacją Jego wiecznego pochodzenia od Ojca¹³. Tak więc Syn, przyjmując cielesność i czasowość, nie wyzbywa się wieczności¹⁴. Wprost przeciwnie, każda chwila Jezusa objawia — w czasie — wieczność.

Można tę myśl wyrazić jeszcze prościej. Najgłębszy sens czasowości ujawnia się w jej odniesieniu do wieczności: w relacji miłości, która pochodzi od Ojca i kieruje się ku Niemu — albowiem takie jest właśnie *bytowanie* Jezusa. Życie Jezusa czerpie swój początek z receptywności, która osiąga swe wypełnienie w Męce, a to wszystko nadaje kształt Jego działaniu. Chrystusowe *fiat* umożliwia (a w istocie i rozpoczyna) mękę-aż-do-śmierci, która stanowi sens Jego działania¹⁵. Receptywność (bierność) ukazuje się tym samym jako wewnętrznie przyporządkowana największej aktywności: prowadzi do śmierci, z wnętrza której — i tylko z niej — powstaje pełnia życia. Życie Jezusa jest bolesnym (przepełnionym cierpieniem) wejściem wieczności w czas po to, by czas mógł się wzbudzić w wieczność i być w ten sposób odkupiony. Podsumowując: to właśnie w męce Jezusa odnajdujemy najbardziej nieruchomy moment będący samą pełnią tańca oraz ten najciemniejszy punkt, który jest zarazem największym światłem.

Oczywiste są tu zatem jakby echa Eliota. Tymczasowość porządku stworzonego nie jest pusta lecz pełna, albo raczej: staje

¹³ *Endliche*, s. 44. Por. TD, IV, s. 53—57.

¹⁴ *Endliche*, s. 44. Zob. też *Jenseits*, s. 292 nn.

¹⁵ Por. *Aktion*, s. 254 n; *Jenseits*, s. 293.

się pełna przez miłość, której aktywność znajduje właściwy swój wyraz w kontemplacji — w receptywności, której kresem jest męka. Maryjne Zwiastowanie nadaje natomiast czasowi oraz działaniu w stworzeniu najgłębszą i podstawową formę¹⁶. A jest nią — powtórzmy to raz jeszcze — modlitwa i posłuszeństwo¹⁷. Radykalnie zaś rzecz biorąc, chodzi o męczeństwo: świadectwo — istnienie pochodzące od Boga i zwrócone ku Niemu (w Jezusie, z Jezusem i dla Jezusa) — aż do śmierci¹⁸.

3. Paradoks życia aktywno-kontemplacyjnego

Rozpoczęliśmy nasze refleksje zwróceniem uwagi na brak kontemplacji, zwłaszcza takiej, która nie jest wewnątrznie nastawiona na działanie, i na brak działania, które — ze swej strony — nie jest wewnątrznie przeniknięte kontemplacją. Istota tego braku winna teraz ukazać się jaśniej w świetle trynitarnego i chrystologicznego spojrzenia na wieczność i czas. W Bogu Jezusa Chrystusa i przez Niego objawia się bowiem to, że działanie i kontemplacja ukazują swój prawdziwy sens wyłącznie w swym wzajemnym odniesieniu, które nazywa się miłością. Kontemplacja znajduje swój sens jedynie w miarę, jak receptywność, która ją cechuje, przekształca się w mękę całkowitego samo-oddania. A męka ta — rzecz paradoksalna — jest tym, co nadaje właśnie prawdziwy sens działaniu. Jednym słowem, kontemplacja znajduje właściwą sobie formę wyłącznie wtedy, gdy staje się równocześnie wspaniałomyślną, szczodłą, dającą; działanie zaś wtedy, gdy się staje najpierw receptywne; — obydwie ze swej strony osiągają natomiast swą formę radykalną w miłości, która się objawia w Chrystusie i przez Niego.

Wszystko to ukazuje z kolei jasno — przynajmniej w dziedzinie zasad — ograniczenia typowe dla ujęć dualistycznych w odniesieniu do relacji: kontemplacja — działanie, zarysowanych na początku artykułu. W żadnej z trzech odnotowanych wyżej koncepcji — „greckiej”, „wschodniej” oraz „współczesnej” — nie dostrzega się wystarczająco głębokiego ujęcia wielkoduszności zespolonej tak ściśle z kontemplacją, ani receptywności, która powinna tkwić właśnie w działaniu. Zasadniczym przedmiotem

¹⁶ Por. *Aktion*, s. 255 nn; *Jenseits*, ss. 294, 296 n; *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 83 nn.

¹⁷ For. np. TD, IV, s. 83—86, gdzie Balthasar ukazuje, w jaki sposób modlitwa i posłuszeństwo czerpią swój początek z Trójcy „immanentnej”.

¹⁸ Por. np. *Wert ist ein Christ?*, Einsiedeln 1983, r. III; *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln — Trier 1987.

naszej refleksji jest jednak sytuacja współczesna czyli tzw. ujęcie „współczesne”. Ograniczę się więc we wnioskach do skomentowania tego tylko ujęcia.

Jak już stwierdziliśmy, kładzie się obecnie akcent na prymat działania z uszczerbkiem dla kontemplacji. Zakłada to dualizm prowadzący do redukcjonizmu. A owoc jest dwojaki: działalność pozbawiona wymiaru recepcyjnego (i głębi) przybiera formę zaafektowania, czysto zewnętrznego i powierzchownego działania; kontemplacja natomiast, której brak jest wspaniałomyślności, staje się z natury rzeczy nastawieniem „teoretyzującym” lub bezowocnym „przyglądaniem się” z boku¹⁹.

I ten właśnie czczy oraz bezowocny wymiar postawy „teoretyzującej” wyraził mocno w swych, tak żywych obrazach Eliot:

Tu jest miejsce nieposzanowania,
 Czas przed i czas po
 W przyćmionym świetle: ani światło dzienne
 Które nadaje formie jej promienny spokój
 I przyobleka cienie w kruche piękno
 Powolnym swoim tokiem umacniając trwałość,
 Ani ciemność, aby oczyściła duszę,
 Treść odjęła zmysłowym naszym pojmowaniem
 I z doczesnej zmaży obmyła uczucie.
 Ani pełnia, ani brak. Tylko poblask drżący
 Na twarzach napiętych, skażonych przez czas,
 Od rozrywki, do rozrywki, w roztargnieniu,
 Zajętych kaprysami i wyzbytych sensu.
 Obrzękła apatia bez dawki uwagi,
 Ludzie i skrawki papieru gnane przez zimny wiatr,
 Który dmie przed czasem i po czasie,
 Wiatr wdychany i wydechany z tych niezdrowych płuc,
 Czas przed i po (*Burnt Norton* III).

Lub jak w kolejce podziemnej, gdy pociąg zbyt długo tkwi
 między stacjami

I gwar rośnie i wolno zamiera w ciszę
 I widzisz w każdej twarzy coraz głębszą pustkę myśli

¹⁹ Gdy chodzi o problem „owocności” zawdzięczanej (także) kontemplacji, zob. Balthasar, *Aktion und Kontemplation*, s. 257 nn. Inne ujęcie tego zagadnienia polega na stwierdzeniu, że gdy kontemplacja i działanie pozostają rozłączone lub tylko zewnętrznie powiązane ze sobą, to działanie staje się zazwyczaj „woluntarystyczne” lub „moralistyczne”, kontemplacja zaś — „intelektualistyczna”. W cytowanym artykule Balthasara uwaga skupia się głównie na tym ostatnim problemie.

Rosnącą przerażeniem, o czym myśleć teraz.
Albo jak pod eterem, gdy umysł świadomy lecz świadomy
niczego (*East Coker III*).

Nie jest celowe podawanie do tych tekstów dłuższego komentarza. Poecie chodzi przecież o to, że teoria (kontemplacja) staje się pustką i nudą, bądź też — analogicznie — samo wewnątrz staje się puste, dla tego, u którego czas nie został przepełniony wiecznością — a więc dla tego, którego życie nie zmieniło się w swej formie w „promienny spokój”. Ten zaś promienny spokój można osiągnąć tylko przez przeobrażenie miłości, a więc przez ciemność, która oczyszcza „duszę, treść odjęła zmysłowym naszym pojmowaniom i z doczesnej zmaży obmyła uczucie”. W przeciwnym razie człowiek pozostaje rozproszony, niejako „pokawałkowany” pośród chwil czasu, niezdolny doświadczyć żadnej z nich — albowiem nie chce wejść w nie w cierpieniu. Pozostaje jedynie z „przerażeniem, o czym myśleć teraz”, „świadomy, lecz świadomy niczego”.

Przede wszystkim chcę jednak podkreślić w formie wniosku to, że ten brak, ta pustka kontemplacji wyraża się na zewnątrz w przyziemności działania. Balthasar określa duszę współczesną jako *anima technica vacua*²⁰. Określenie to jest bardzo trafne: sugeruje ono, że dusza pozbawiona kontemplacji działa na sposób mechaniczny (machinalny). Sam brak kontemplowania czegoś lub kogoś innego powoduje, że działanie takiej duszy nacechowane jest czystą zewnętrżnością: nie będzie więc ono uwrażliwione (receptywne) na innych, nie potrafi też siłą rzeczy pozwolić tym innym być sobą, ani — tym bardziej — nie jest w stanie cierpieć dla czy za innych.

Taki stan rzeczy można by określić krótko jako „instrumentalizm”: ktoś inny (istota ludzka lub nie) — stojący tutaj, ale jedynie z boku, ktoś z zewnątrz — staje się po prostu narzędziem kontroli, panowania i manipulacji, które służą (pozornie) interesom „ogoloczonej” istoty. Istnieje zatem dość ścisły związek pomiędzy takimi rodzajami działań na Zachodzie, jak konsumpcjonizm, pragmatyzm, oficjalne tolerowanie aborcji, a także pogoń za przyjemnością (np. bezład małżeński), brutalnością i przemocą (np. pogarda — łącznie z eliminacją — dzieci nienarodzonych, osób starszych, umierających). Związek zaś ten wynika z braku autentycznego nastawienia kontemplatywnego wobec kogoś innego czyli

²⁰ *Epilog, Einsiedeln* — Trier 1987, s. 8.

z braku relacji, w której ten inny byłby w istocie rzeczy początkiem i kresem (od i do) ²¹.

Powracamy w ten sposób do początkowego stwierdzenia. Powrót do autentycznych: kontemplacji i działania, może nastąpić tylko razem, wspólnie. Ale widzimy też chyba jaśniej — przy pomocy T. S. Eliota i H. U. von Balthasara — co to wszystko znaczy dla zachodniej, liberalnej teorii i praktyki. Znaczeniowa pustka tej teorii idzie w parze z brutalnością praktyczną (w działaniu). Obie zaś: pustka i brutalność, spotykają się jedynie na powierzchni, a więc jakby na czubku fal życia. Naszym celem było natomiast pokazanie, że prawdziwe wymiary tej „powierzchniowości” można dostrzec jedynie poprzez wewnętrzne *fiat* wypowiedziane w cierpieniu, którego formę daje nam miłość Jezusa Chrystusa.

tłum. Ada Maciejewska — ks. Lucjan Balter SAC

²¹ Zob. w tej kwestii: Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, s. 94: „Kiedy ten związek (natury i łaski)... ulega zniszczeniu (tzn. gdy natura jest kształtowana poprzez Chrystusowo-Maryjno-eklezjalne *fiat*, całokształt bytu świata zostaje zdominowany przez coraz większą „wiedzę”, tkwiące zaś w świecie siły miłości zostają opanowane, a w końcu zdławione, przez naukę, technikę i cybernetykę. Wynikiem tego jest świat bez kobiecości, bez dzieci, bez szucunku dla ubóstwa i pokory miłości, świat, w którym władza i zysk stanowią jedyne kryteria, wszystko zaś inne, zwłaszcza bezinteresowność i dar z siebie — wywołuje pogardę, jest prześladowane i tępięne, świat w którym samej sztuce przywdziewa się siłą maskę i cechy techniki”.