

# CZAS JAKO „ODBICIE” WIECZNOŚCI

## Rys filozoficzny

### 1. Konfrontacja poglądów

Czy czas jest ostatecznym i jedynym wymiarem istnienia człowieka, czy raczej można go zrozumieć dopiero w kontekście „wieczności” — jako jej „odbicie” oraz „drogę” do niej wiodącą? Problem ten ma decydujące znaczenie dla rozumienia człowieka przez samego siebie i należy do najstarszych pytań stawianych tak przez religię, jak i przez filozofię.

Udzielane przez rozmaite kręgi kulturowe odpowiedzi na to pytanie różnią się między sobą, zgodnie z tendencjami występującymi w każdym z owych środowisk. W cywilizacji zachodniej, europejskiej, wychodzi się zazwyczaj od przekonania, że realność upływu czasu potwierdza każdorazowe doświadczenie zmysłowe, natomiast przyjęcie „wieczności” musi być dowiedzione argumentami filozoficznymi albo jest czystym aktem wiary. W przeciwieństwie do tego w tradycji wschodniej, azjatyckiej, skłaniano się zawsze ku silnemu podkreśleniu wieczności, której potwierdzenie znajdowano, odwołując się do bezpośredniego doświadczenia duchowego; czas otrzymuje tam status co najwyżej subiektywnego sposobu ujmowania wieczności, albo nawet uznaje się go jedynie za złudzenie zmysłów. Można tu przytoczyć chociażby naukę o „zasłonie *maya*” w hinduskiej nauce o zbawieniu.

To zróżnicowane wartościowanie czasu i wieczności wywiera z pewnością także wpływ na etykę i postawy życiowe. Właśnie dlatego świat zachodni w coraz większym stopniu nastawiony jest na wartości doczesne, a zainteresowania bytowe skupiają się tutaj na podniesieniu materialnego poziomu życia. Taka jednostronna „moralność tego świata” (*Diesseitsmoral*) jest przeciwieństwem równie jednostronnych form wschodniej „moralności tamtego świata” (*Jenseitsmoral*), w których człowiek w mniejszym lub

\* Heinrich Beck — ur. w 1929 r., studiował filozofię, psychologię i teologię; w 1954 r. ukończył studia filozoficzne na Uniwersytecie Monachijskim, w 1962 r. uzyskał habilitację; do 1997 r. wykładał filozofię na uniwersytecie w Bambergu. W 1994 r. otrzymał doktorat *honoris causa* Universidad del Salvador w Buenos Aires.

większym stopniu poddaje się bezwolnie przypisanemu sobie, zakorzenionemu w bezosobowym „prawie świata”, „wiecznemu przeznaczeniu” przejawiającemu się np. w *kismet* oraz cierpieniach pojmowanych jako nieuniknione. Naturalnie po obu tych stronach, czyli w obu kręgach kulturowych, można znaleźć przykłady poglądów i postaw przeciwnych do ogólnie w nich przyjętych. Nie zmienia to jednak niczego w odmienności podstawowych tendencji oraz założeń obydwu światopoglądów — wszak tu i tam ludzie nie tylko różnią się pomiędzy sobą, ale także w dalszym ciągu pozostają w zupełnie innych środowiskach.

Swoistą korelację komponentu czasowego oraz wiecznego wymiaru ludzkiej egzystencji odnajdujemy w antropologii chrześcijańskiej. Według niej, człowiek związany jest poprzez materialne ciało ze światem czasoprzestrzennym, z drugiej jednak strony — dzięki nieśmiertelnej duszy duchowej — ma udział w tym, co wieczne i boskie. W ten sposób przynależy on ze swej istoty do obu tych sfer. Ziemskie życie zyskuje charakter przestrzeni walki i wyborów, w której — dzięki wolnym czynom i przebytym próbom — człowiek samodzielnie decyduje o przeznaczonym mu przez Boga życiu wiecznym. Zamiast anonimowego, odwiecznego prawa (co postuluje Wschód — przyp. tłum.) występuje osobisty dialog z osobowym Bogiem. Na końcu doczesnego życia człowiek pozostaje w takim stosunku do tego, co boskie i wieczne, jaki sam „wypracował” w ciągu swego życia poprzez własne wolne wybory. Jego „wieczność” wynika więc w głównej mierze z osobistego doczesnego życia i w nim znajduje zawsze swój początek. Nasza duchowa nieprzemijająca egzystencja nie jest bynajmniej zewnętrznym dodatkiem, który następuje po istnieniu cielesnym, śmiertelnym; jest ona raczej nieskończonym fundamentem, na którym dopiero budujemy swoje doczesne istnienie<sup>1</sup>.

Pogląd ten był w przeszłości głoszony głównie przez greckiego filozofa późnego antyku, Plotyna (203—269), który wykazywał ogromne pokrewieństwo duchowe z różnymi prądami azjatyckimi, ale nie przyznawał się jeszcze do związków z chrześcijaństwem. Pierwszą *stricte* chrześcijańską postać uzyskała ta koncepcja w filozofii i teologii pozostającego pod wpływami afrykańskimi św. Augustyna (354—430).

Plotyn — wraz z Orygenesem — korzystał z myśli Amoniusza Sakkasa, który uznawany jest za inicjatora neoplatonizmu. We-

<sup>1</sup> Por. W. Kern, G. Stachel (red.), *Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in einundvierzig Thesen*, Würzburg 1967.

dług niego, byt jest wszechogarniającą jednością, którą nazwał on Prajednią. Nie jest ona jednakże rzeczywistością statyczną, zamkniętą w sobie, lecz dynamiczną, działającą (*Wirk-lichkeit*). Oznacza to, że Prajednia się udziela, wykracza poza siebie i wreszcie samą siebie napotyka. Zwraca się ku samej sobie, od-działuje na siebie (*re-flektiert sich*), a to z kolei oznacza, iż wypływa z niej samopoznający się duch. Będąc ową od-działującą, twórczą, dynamiczną rzeczywistością, emanuje, wypływa on z siebie i w ten sposób konstytuuje materialny świat. Rozprzestrzenia się następnie w czasie i przestrzeni, będąc zaś wypływającą z pierwotnego ducha „duszą świata”, przyjmuje postać „organizmu kosmicznego”. Ta „dusza świata” rozgałęzia się następnie na wiele „dusz częściowych”, które formułują poszczególne elementy tegoż organizmu niczym organy czy komórki. Jednakże byt rozczłonkowujący się w materii i stający następnie wobec samego siebie (*Aus-ein-ander-Sein*) staje się przeciwieństwem swojej pierwotnej, istotowej jedności, co oznacza dlań cierpienie. Stąd wzrasta w nim tęsknota za powrotem do jedności i siła do realizowania przezwy-ciężającej wszystko miłości.

W taki to sposób Plotyn pojmuje byt jako rzeczywistość działającą, tzn. jako swoiste działanie, samoudzielanie się, jako strumień wypływający sam z siebie (*Über-sich-Sinausströmen*). W tym właśnie samoudzielaniu się tkwi istota dobra. Byt jest dobrem sam z siebie, ze swej prajedności. Ów strumień emanującego bytu posiada trzy stadia nazwane przez Plotyna „hipostazami”, którymi są:

1. stadium *mone* — pierwotnego trwania w doskonałej jedności;
2. stadium *proodos* — wyjścia poza siebie i stanięcia wobec siebie w stanie duchowego samopoznania;
3. stadium *epistrophe* — powrotu do siebie i ostatecznie osiągniętego już trwania w sobie, które dzięki oczyszczającej miłości przyjmuje postać przepełnionego duchem materialnego świata czasoprzestrzennego.

Należy przy tym zwrócić uwagę zwłaszcza na to, że ten „wypływ w poznawaniu” oraz „powrót w miłości” był ujmowany przez Plotyna jako odwieczny, nieskończony ruch bytu. Ograniczenie czasowe wchodzi w grę dopiero w stadium trzecim (czyli wraz z powstaniem świata materialnego) i oznacza nadal udział w nieskończonej pełni wieczności. Świat osadzony w czasie jawi się tu jako wewnętrznie konieczny etap i istotny element konstytutywny całego wiecznego procesu — wszak któregoś dnia, w sposób absolutnie konieczny, osiągnie on swój cel, którym jest wyzwolenie z materii i cierpienia.

A zatem okazuje się, że materia i czas zostały ocenione przez Plotyna w sposób dwojaki. Z jednej strony oznaczają one „wyrzucone” z prajedni, z pradobra i duchowego światła to, co jednością i dobrem nie jest, a więc zło: przyczynę wszelkiego cierpienia. Z drugiej jednak strony są one nieodzownym wytworem świata ducha, jedności i dobra. Duch wypływa bowiem w sposób konieczny z siebie — jest przecież samoudzielaniem się, miłością — i przechodzi w coś od siebie zupełnie innego, w wielość, w zło, aby z tą samą koniecznością także i je przywieść do siebie. Gdzie zatem pozostaje tu jeszcze miejsce dla wolności?<sup>2</sup>

W tym miejscu należy przypomnieć św. Augustyna. Przynależąc do kręgu kultury europejskiej, podkreślał on wagę i swoistą samodzielność doczesności oraz ludzkiej wolności i odpowiedzialności. Bycie jedynie elementem i funkcją koniecznego, wiecznego, boskiego procesu stanowiłoby zaprzeczenie tego wszystkiego; mogłoby także przerastać ich ograniczoność. Podobnie byłyby też zagrożona niezależność i wolność Stwórcy, gdyby w swym samourzeczywistnianiu się skazany był na człowieka i już ze swej istoty do pewnego stopnia zmuszony powołać go do istnienia.

To doprowadziło Augustyna do przekonania, że wieczna i nieskończona rzeczywistość boska ma charakter pierwotny w stosunku do całego świata i jeszcze przed jego zaistnieniem była w pełni doskonała. W świetle chrześcijańskiego Objawienia rozumiał on pierwszą z trzech hipostaz (którą Plotyn nazywał Prajednią lub Praprzyczyną) jako Osobę Boga Ojca. Podobnie druga hipostaza, która wypływała z pierwszej jako samorefleksja, oznaczała odwieczny *Logos*, wewnętrzne Słowo, w którym Bóg wypowiadał treść poznania samego siebie, jak też równego Mu co do istoty „odwiecznego Syna”, którego duchowo zrodził, „zanim jeszcze świat powstał”.

Stworzenie świata jest tu poniekąd „wkomponowane” w istotowe pochodzenie Słowa, Syna, jako dodatkowe i wolne działanie Boga. Jednak Jego nieskończony Byt wyraża się w akcie kreacji tylko w sposób ograniczony — jest on zaledwie słabym odbiciem, które jedynie w ograniczony sposób uczestniczy w Słowie — do-

<sup>2</sup> Por. Kyu-Hong Cho, *Zeit als Abbild der Ewigkeit. Historische und systematische Erläuterungen zu Plotins Enneade III 7*, „Schriften zur Triadik und Ontodynamik”, t. 16, Frankfurt a. M. i in. 1999. — Tam znajduje się także fragment dotyczący specyficznych różnic między Plotynem a Augustynem, zwłaszcza XI księgą jego *Wyznań*. — R. Berlinger, *Augustinus dialogische Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1962 (zwł. s. 42nn). — Wśród późniejszych autorów, którzy — powołując się na Plotyna i Augustyna — badali tę samą dziedzinę oraz zajmowali się pojęciem rzeczywistości jako triady, należy wymienić Jana Amosa Comeniusa (1592—1670) i jego *Pansofię*.

skonałym obrazie Boga — i odnajduje w Nim swój pierwowzór. Materialny świat i jego immanentna dusza nie stanowią więc dla Augustyna jakiegoś „elementu składowego” Boga, a tym samym i Jego trzeciej hipostazy. Jest nią raczej Osoba Ducha Świętego, która powstaje we wspólnocie miłości dwóch pierwszych Osób boskich.

Ukazuje się więc tutaj jedna, nieograniczona i wieczna Boska Rzeczywistość, jeden Bóg, będący trzema Osobami. W pierwszej z Nich Bóg jako Prajednia trwa w sobie; w drugiej — staje wobec siebie jako wyraz samopoznania, a w trzeciej — osiąga swą pełnię jako wynik wspólnoty miłości dwóch pierwszych Osób. Boskie życie zakreśla niejako w sobie koło wewnętrznego ruchu wykraczania i powrotu do siebie, w którego pełni bierze udział także ograniczony świat materialny.

Zło i nieszczęścia nie są — według Augustyna — atrybutem materii ani nieodzownym rezultatem istnienia tego, co dobre i duchowe, ale wynikiem nadużycia wolności danej stworzeniu. W równie nikłym stopniu zbawienie i powrót do błogosławionej jedności z boską Przyczyną są nieuniknionym etapem wiecznego procesu, gdyż zbawienie jest możliwe jedynie na mocy wolnego daru Ojca wkraczającego przez swojego Syna w świat materialny i rozlewającego zdolną pokonać wszystko moc Ducha Miłości, ale poprzez podobnie wolną zgodę stworzenia. Pojawia się tu jednak pytanie: czy wszechmocny i wszechwiedzący Bóg nie byłby skazany na ostateczne niepowodzenie swej woli miłości, gdyby stworzenie zdecydowanie się Mu sprzeciwiło?

Tak oto naszkicowane zostały dwa rysy historyczne, dotyczące naszego zagadnienia: „Czas jako odbicie wieczności”. W obliczu jednostronnego przeceniania czasu w kręgu kultury zachodniej (czego przykładem stała się myśl św. Augustyna) i — być może — równie przesadnego, jednostronnego uwypuklania wiecznego wymiaru rzeczywistości (czemu dawał wyraz Plotyn) miała tu miejsce próba zsyntetyzowania obu komponentów naszego bytowania. W drugiej części naszych rozważań, za pomocą systematycznej argumentacji filozoficznej, podejmiemy się próby opracowania kilku zasadniczych momentów historycznych w celu dalszego wyjaśnienia kluczowych dla nas pojęć oraz rzeczowego wykazania tezy postawionej w tytule niniejszego artykułu.

## 2. Uzasadnienie filozoficzne

Chcąc wyjaśnić najpierw pojęcie „czasu”, należałoby wyjść od odpowiednich fenomenów doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego. Jako „czasowe” określa się coś, o czym można orzec,

iż powstaje i znika, czyli przechodzi od nieistnienia do istnienia i od bycia do niebytu, a więc posiada swój byt — w szerokim tego słowa znaczeniu — jedynie przejściowo, jest czymś bytującym jedynie przejściowo. Tak się mają sprawy ze wszystkim, co istnieje w świecie materialnym. W przypadku organizmów powstawanie i znikanie dokonuje się z pewnością poprzez narodziny i śmierć, a pod pewnymi względami także przez wzrost i starzenie się. Gdy powstanie jakiegoś sposobu istnienia, cechy, przypadłości, wiąże się z zanikaniem czegoś innego, przy dalszym trwaniu całości, wówczas mówi się tylko o „zmianie”; tak oto jestem dzieckiem, młodzieńcem, człowiekiem dorosłym i starcem, podlegając zmianom w strukturze cielesnej, chociaż wciąż jestem tą samą osobą.

„Czas jako taki”, a więc traktowany sam z siebie, jest z pewnością pojęciem abstrakcyjnym; ma jednak fundament w rzeczywistości. Doświadczamy przecież tego, co tkwi w jego powstawaniu i ginięciu, doświadczamy czasowości i przemijalności jako realnego stanu rzeczywistości. Bodaj najwyraźniej ujawnia się to w duchowych aktach poznania i woli, w świadomym, osobistym decydowaniu, za które sami ponosimy odpowiedzialność. Jako niewątpliwie realne ujmujemy przejście naszych aktów rozumu i woli od nieistnienia do istnienia, jako że sami je powodujemy. Naoczność jest w tym przypadku bezpośrednia, gdyż w swej świadomości mamy nie samo tylko wyobrażenie przedmiotu (które mogłoby, oczywiście, być złudzeniem), ale w naszym umyśle znajduje się raczej sam przedmiot<sup>3</sup>. Należy to zdecydowanie podkreślić w obliczu licznych ekstremalnych ideologii azjatyckich, które traktują wydarzenia w czasie jedynie jako subiektywny odbłask wiecznego bytu.

Pojawia się jednak pytanie: skąd się bierze to, co czasowe, w momencie powstania i co się z nim dzieje, gdy przestaje istnieć? Problem ten prowadzi nas do wiecznego bytu, który stoi za tym, co czasowe, jako jego działająca przyczyna i tło (*wirkende Hintergrund*). Staje się on w ten sposób dostępny naszemu myśleniu, którego punktem wyjścia i podstawą jest przecież doświadczenie.

Z punktu widzenia nauk przyrodniczych, czasoprzestrzenny świat jawi się jako wszechogarniający system ewolucyjny. Od momentu tzw. Wielkiego Wybuchu (*Big Bang*) rozwijają się pola oddziaływań energetycznych oraz korpuskularna struktura materii, w której pojawia się życie, osiagające z czasem świadomość zmysłową, a w końcu i psychiczną, prowadzącą w historii ludzkości do powstania najwyższej zorganizowanych kultur. Tak to po bardzo

<sup>3</sup> Jest nim wszak uświadamiany sobie przez nas akt poznania lub woli (przyp. tłum.).

prostych formach początkowych następowały formy coraz bardziej złożone, zróżnicowane i posiadające coraz większe zasoby przekazywanych informacji. Gdzie tkwi początek tego łańcucha?

Żadna z nowo powstających form nie może znajdować swojego wystarczającego uzasadnienia w bezpośrednio poprzedzającym ją układzie materii, gdyż formy te nie istniały w swym „poprzedniku” jako rzeczywiste struktury, a coś nie może pochodzić skądś, gdzie nie ma zupełnie niczego. Zwłaszcza każda osoba ludzka oznacza coś ontycznie nowego, czego wcześniej nie było. I tak moi rodzice są z pewnością przyczyną sprawczą mojej egzystencji, ale nie mogą być traktowani jako przyczyna całkowicie wystarczająca, gdyż — dokładnie rzecz ujmując — nie jestem kontynuacją ich bytu ani odmianą ich — wcześniejszych przecież ode mnie — tożsamości, lecz zupełnie nowym, innym „ja”. W tym kontekście pytanie o moje pochodzenie wykracza poza moich rodziców i cały szereg moich przodków.

Myśl tę można by ująć w sposób jeszcze bardziej zasadniczy. Istnienie, które będę miał jutro, dziś nie jest jeszcze w moim posiadaniu; w przeciwnym bowiem razie jutro nie byłoby przyszłością, nie byłoby tym, co ma dopiero przyjść. Teraźniejszość w perspektywie przyszłości oznacza więc to, czego jeszcze nie ma. Jednak byt nie może powstawać z własnego nieistnienia, bo go po prostu w nim nie ma. Przyszłość nie może więc po prostu wyłaniać się z teraźniejszości. Mówiąc konkretnie: przypuszczalnie jutro będę także istniał, ale nie tylko dlatego, że już dziś egzystuję. Teraźniejszość nie daje bowiem wystarczającego uzasadnienia dla przyszłości, podobnie jak przeszłość — dla teraźniejszości. Oznacza to, że doczesność nie uzasadnia i nie wyczerpuje samej siebie.

Na gruncie filozoficznym niedaleko stąd już do zaakceptowania jakiejś bytującej Ponadczasowości, z której istnienie ustawicznie wypływa w doczesność. Jej „trwanie w czasie” oznacza ciągle „wchodzenie w czas” z powodu, który jest różny od czasu, i w pozaczasowy sposób „zawiera” wszystko, co czasowe. Zachowuje się ona być może — by użyć tutaj pewnego porównania — podobnie do promienia światła przechodzącego przez pryzmat. Promień światła, który po wyjściu z pryzmatu rozszczepia się na pełne spektrum barw i prezentuje się tyleż różnorodnie, co ograniczenie, przed wejściem w pryzmat stanowi całość, jest jeszcze nie rozszczepiony i nie ma w sobie żadnych ograniczeń. Wyrażająca się w wielości kolorów (po przejściu przez pryzmat) pełnia światła zawiera się w swej pierwotnej fazie, w „świecie białym”, w prostej jedności wszystkich barw. W podobny sposób można by

powiedzieć, że dzięki danemu nam w doświadczeniu różnorodnemu istnieniu, które wciąż „się rozszczepia”, rozprzestrzenia się w czasie, możemy za pomocą wnioskowania dotrzeć do początkowej pełni wiecznego bytu, który jest obecny w ciągłym działaniu, transcendując jednakże wszelką płaszczyznę dostępną doświadczeniu<sup>4</sup>.

Idąc dalej tym torem w naszym rozważaniu, zauważamy, że podobnie jak pytanie o *pochodzenie* bytów istniejących w czasie prowadzi nas do tego Bytu, który istniał *przed* czasem, tak też pytanie o *przyszłość* zwraca naszą uwagę na Byt istniejący *po* czasie. Jest rzeczą jasną, że określenia „przed” i „po” nie oznaczają tutaj następstwa czasu, ale związki przyczynowo-skutkowe. To, co jest poza czasem, nie poprzedza bytów istniejących w czasie w sensie porządku czasowego — samo byłoby bowiem w tym przypadku obecne w czasie, a więc doczesne — ale wciąż z niego wypływa to, co doczesne. To, co ponadczasowe, jest immanentne wobec *doczesnego* jedynie jako podstawa i przyczyna sprawcza.

Należałoby więc zadać pytanie: co się dzieje z bytami istniejącymi w czasie, kiedy już przemina? Co jest ich końcem i celem? W przypadku ciała, które ulega rozkładowi, jego części istnieją nadal w innej formie bądź też — zgodnie z fizyczną zasadą zachowania energii — ulegają przemianie w materialną energię. W przypadku żywego ciała powstaje także pytanie o immanentną zasadę życia, niematerialną duszę, która nie składa się z jakichkolwiek części i dlatego po śmierci nie może (na takowe) się rozpaść. Fundamentem zniszczalnych ciał wydaje się niezmienna, powszechna zasada zachowania energii; fundamentem śmiertelnych istot — nieśmiertelna, duchowa dusza. Czy mogłoby to wskazywać na będący podstawą wszystkiego Byt: nieskończony, wieczny, boski? Jeśli nie chodziłoby tutaj o jego „odbicie”, to może przynajmniej o „cień”, albo o jakikolwiek w nim udział?

Szczególnej mocy nabiera to pytanie w kontekście duchowej duszy człowieka. Wydaje się bowiem, że człowiek, przez swoje specyficznie ludzkie akty duchowe, przez które przewyższa wszelkie inne istoty, zmierza ku celom wykraczającym poza czasowość i ograniczoność. Jego życie oraz odczuwanie kieruje się z natury ku temu, co piękne i doskonałe, w aktach poznania i sądzenia szuka prawdy, a w woli i działaniu stara się o dobro. I kiedy nawet w wolnej decyzji sprzeciwia się temu i wybiera niewłaściwie, to czyni tak tylko dlatego, że wydaje mu się to — przynajmniej czę-

<sup>4</sup> Por. H. Beck, *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*, München — Salzburg 1988 (wyd. 2), s. 120-133 i 211-215.



ściowo — dobre i prowadzące do szczęścia, jakkolwiek obiektywnie nie jest to ani niczym dobrym, ani rozsądnym.

Powstaje problem, czy wymienione powyżej wartości duchowe są przez wszystkich poszukiwane w sposób przynajmniej nie-uświadomiony oraz czy ze swej natury nie są one ograniczone? Czy sprawiedliwość nie jest postrzegana jedynie jako część tego, co w istocie nią jest, albo czy międzyludzka akceptacja i wielkoduszna miłość — zgodnie z sensem tych pojęć — pojmowana jest jako coś ograniczonego? Dlaczego czujemy się niepocieszeni, gdy doświadczamy ich tylko częściowo i dlaczego wciąż pytamy o ich rzeczywiste granice? W widoczny sposób chodzi tu o idee, które jako takie nie mówią nic o jakichkolwiek ograniczeniach swojego własnego zakresu. Dlatego spotykając je w życiu w „okrojonej” postaci, czujemy pewien niedosyt i we wszelkich doświadczeniach tego, co skończone i przemijające, poszukujemy nadal czegoś nieprzemijającego i wiecznego. I dlatego zbliżając się do kresu naszego istnienia w czasie, w najgłębszych warstwach naszej istoty oddajemy się tak chętnie nadziei, że po tamtej stronie spotkamy zdolne nas zbawić i uszczęśliwić „Ty”, które rozumie i akceptuje nas w sposób bezgraniczny, a któremu możemy powierzyć się bez jakichkolwiek oporów i zastrzeżeń.

Czy mamy tutaj do czynienia jedynie z subiektywnym życzeniem, czy też z reakcją na trud i niepewność naszej rzeczywistości? Czy moglibyśmy w ogóle w taki sposób, z siłą całej naszej egzystencji, stawiać takie pytanie, gdyby owa poszukiwana Rzeczywistość nie była już w nas obecna wraz ze wszystkim, co nam zapowiada i ku czemu nas prowadzi? Nasze zawierzenie i nadzieja stają się w tym kontekście w pełni zrozumiałe jako odpowiedź na pytanie i wezwanie Stwórcy<sup>5</sup>.

Z naszych dotychczasowych rozważań wynika jasno, że na tle czasu wieczność jawi się jako jego przyczyna stwórcza, jego fundament i zarazem ostateczny cel. Nie da się, rzecz jasna, wyprowadzić stąd bezpośredniego pojęcia tego, co wieczne; nie może tu zresztą chodzić o pełne ujęcie znaczenia wieczności, ale raczej o pewną analogię z doczesnością lub — jak powiedział Mikołaj z Kuzy — o „wiedzę z nie-wiedzy”. Jednakże z samego przedstawionego tu kontekstu zdaje się już wyłaniać pewna struktura, zespół cech tego, co wieczne. Skoro bowiem — jak zauważyliśmy — czas bierze swój początek w wieczności, oznacza to, że w niej

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 147-164 i 280-293.

także muszą tkwić przyczyny powstania tego, co czasowe. Skoro jednak to, co wieczne, nie jest złożone z tego, co czasowe, ale leżąc u jego podstaw, je „poprzedza”, to owe tkwiące w wieczności impulsy do zaistnienia bytów czasowych nie są zdarzeniami o charakterze czasowym. Bliskie temu jest przypuszczenie, iż wieczność sama w sobie stanowi nieskończone poruszenie, dające początek wszelkim bytom; doczesność tkwi więc w pewien sposób w wieczności i ma w niej udział.

Jeśli wieczność jest nie tylko przyczyną, ale także celem czasu, to można postawić pytanie o sposób, w jaki wieczność mogłaby „przyjmować w siebie” to, co czasowe, gdyby ze swej istoty nie była czymś powracającym do siebie, „wchodzącym w siebie”.

Tak oto przedstawiliśmy pewne rysy wewnętrznej dynamiki i żywotności wieczności, które nawiązują do jej trynitarnej struktury, opisaney przez Plotyna i św. Augustyna. Według ich koncepcji, byt wieczny jest ciągłym i doskonałym „krążeniem” wykracania i powrotu do siebie, w którym to ruchu uczestniczy również ograniczony świat, będący zarazem odbiciem wieczności.

W ostatniej części naszych rozważań spróbujemy dotychczasowe, dosyć dalekie porównania uzupełnić o jeszcze jeden wątek.

### 3. Konkretne przykłady <sup>6</sup>

Relacja, którą moglibyśmy nazwać „relacją bycia odbiciem”, w obrazowy sposób opisuje przez analogię przejawianie się wieczności w czasie. Nie chodzi tu o przedstawianie wyraźnego wizerunku, ale o namiastkowe odwzorowanie tego, co samo w sobie jest nieskończone. To, co ograniczone, w równie ograniczonym stopniu podobne jest do tego, co nieskończone, które z kolei przerasta bezgranicznie to, co skończone.

Pierwszy ślad nieskończonego, boskiego tła rzeczywistości możemy odnaleźć już w chwili przyjrzenia się wszechświatowi jako całości. Na podstawie wyników badań współczesnej fizyki możemy stwierdzić, że od tzw. Wielkiego Wybuchu materialna energia znajduje się w stanie przyspieszającej ekspansji, a rozmiary wszechświata stale rosną. Równocześnie całej przestrzeni odpo-

<sup>6</sup> Por. tenże, *Analogia Trinitatis — ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt*, „Salzburger Jahrbuch für Philosophie” 25 (1980) 87-99; tenże, *Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. Einführung in die Dynamik existendellen Denkens*, w: „Schriften zur Triadik und Ontodynamik, t. 2, 1989, s. 147-169; tenże, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, w: „Schriften zur Triadik und Ontodynamik”, t. 19, 2000, s. 305-354.

wiada pewna ogólna masa materii, a ich stosunek jest wielkością stałą. Konsekwencją takiego stanu rzeczy musi być więc i to, że wraz z powiększaniem się wszechświata przybywa w nim materii. Byłoby to zgodne z twierdzeniem, iż w kosmosie istnieją masy materii o różnym wieku i wciąż powstają nowe ciała niebieskie.

Na gruncie filozoficznym związek ten można zrozumieć tylko w ten sposób, że wraz z tworzeniem się przestrzeni powstaje możliwość zaistnienia materii<sup>7</sup>, która aktualizuje się w przechodzeniu jej w określoną masę. Tym samym materialna energia wszechświata przypomina pulsujący rytm, w którym — oddając mu kolejne porcje — powiększa przestrzeń, by następnie wypełnić ją nową masą, przez co wzrasta jej integracja, gdyż energia „wchłania się” jeszcze głębiej. W kontekście przedstawionych powyżej związków narzuca się interpretacja, iż mamy tu do czynienia z pierwszą wskazówką dotyczącą odbicia lub przynajmniej pewnych śladów nieskończonej Przyczyny rzeczywistości.

Wskazówka ta zyskuje na jasności, kiedy się przyjrzymy dalszej ewolucji materii. Albowiem wraz z powstawaniem kolejnych form jej integracji (kryształ — roślina — zwierzę — człowiek) zaznaczają się w polu energetycznym lub „morfoenergetycznym”<sup>8</sup> wciąż nowe i coraz bardziej zróżnicowane możliwości urzeczywistniania się bytu materialnego.

W przypadku wyższych form życia dokonuje się to za pośrednictwem seksualności. W osobnikach różnych płci życie występuje w odmiennych (a poniekąd nawet przeciwstawnych) formach. W wyniku ich spotkania i zjednoczenia i poprzez potomstwo życie wnika jeszcze bardziej w siebie, staje się „bardziej” życiem. Dziecko stanowi substancjalne „zlanie się” istoty ojca i matki, będące czymś więcej niż tylko ich „mieszanka” — jest bowiem nową osobą. W ten sposób następowanie po sobie kolejnych pokoleń jawi się jako krążenie życia, powstawanie i realizowanie jego nowych możliwości. W kontekście tego, o czym powiedzieliśmy powyżej, także ta „wymiana pokoleń” daje się ostatecznie ująć jako częściowe odbicie boskiej Praprzyczyny i jej działania, do której otwiera ona kolejny, sobie właściwy (można by rzec: genetyczny) dostęp.

Dotyczy to również zachowania gatunku i — być może w jeszcze większym stopniu — biologicznego rozwoju jednostki, który podlega temu samemu rytmowi. Począwszy od swego najwcześniej-

<sup>7</sup> W sensie arystotelesowskiej materii pierwszej (przyp. tłum.).

<sup>8</sup> A więc polu energetycznym związanym z żywym organizmem (przyp. tłum.).

szego stadium (zapłodnionej komórki jajowej), dzieli się ona i wykształca nowe organy; jej życie wychodzi jak gdyby na zewnątrz, daje wyraz o sobie i tworzy się dalej samo. Ciało nie rozpada się więc na części, lecz wciąż „uzupełnia się” i integruje w swej całości, spełnia i urzeczywistnia swoją jedność, podnosi swoją pozycję w otaczającym je środowisku, zwraca się zatem ku sobie, ku swoim możliwościom bytowym. Tym samym krążenie życia dokonuje się w obu kierunkach — „wypływanu z siebie” i „zwracaniu się ku sobie” — równocześnie i w tych samych zdarzeniach.

Ta struktura krążenia i urzeczywistniania się „coraz bardziej na zewnątrz” oraz „coraz głębiej w siebie” decyduje także o przestrzennym i czasowym kształtowaniu życia w rytmie dni, lat oraz dłuższych okresów. Każdego ranka tak rozumiane życie otwiera się na nowo, a wieczorem się zamyka. Podobnie przyroda „otwiera się” wiosną, by wrócić „do siebie” wraz z owocami jesieni i tym samym wzbogacić się przed nadejściem nowego roku. Przez analogię można by powiedzieć o człowieku, iż dzieciństwo i młodość są takim „rankiem” i „wiosną”, a czas ostatecznego dojrzewania i rozwijania życia duchowego, który dany jest w wieku starszym, byłby „wieczorem” i „jesienią” życia. Poszczególne okresy życia (dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały, starość), stanowią względnie zamknięte, całościowe struktury, pomiędzy którymi przejście może oznaczać „kryzys przełomu” lub „śmierć i narodziny”. Pojawiająca się tutaj możliwość powodzenia lub klęski pokazuje dobitnie, że pod kątem swej struktury życie wiąże się z pewnym ryzykiem. Jawi się ono niczym krzywa składająca się z licznych „wybrzuszeń” wzlotów i „wkłęsłości” upadków, które rozpoczynają się wraz z narodzinami i osiągają swój kres dopiero w momencie śmierci<sup>9</sup>.

Wszystko to jest niezwykle mocno zakorzenione w konstytucji osoby ludzkiej. Przez nią właśnie przybliżamy się do tajemnicy trynitarnego życia Boga. Człowiek bowiem cechuje się dążeniem do tworzenia własnego wyobrażenia o sobie, duchowego dopasowania się do niego i uczynienia z siebie przedmiotu własnej świadomości. Dlatego tworzy on sobie możliwość polemizowania z samym sobą, by móc coraz bardziej ze sobą się identyfikować i wnikać w siebie coraz głębiej. Trzy stadia: (1) początkowego „bycia w sobie”, (2) „bycia w wykraczaniu poza siebie” i „bycia wobec

<sup>9</sup> Por. H. Beck, *Die Lebensetappen Kindheit — Jugend — Erwachsenenzeit — Alter. Die Frage nach ihrem Sinn und nach Hilfen zur Sinnverwirklichung*, w: *Via Mundi*, z. 90, Pittenhart 1994.

siebie” oraz (3) „bycia w głębszym wnikaniu w siebie”, wyznaczają w ten sposób dynamiczną strukturę ludzkiego bytu, umożliwiającą mu urzeczywistnienie swej istoty.

Struktura ta znajduje swe przedłużenie w swoistej relacji zachodzącej między duszą i ciałem. Duchowe wnętrze wykracza poza siebie, odciska się w materialnym ciele i poddaje się działaniu świata, by poprzez tę konfrontację dojrzeć, urzeczywistnić się i osiągnąwszy spełnienie, wrócić do siebie. Świat staje się przez to istotnym elementem życia duchowego. Ludzki byt uczestniczy więc w swoistej „grze” dawania o sobie wyrazu w świecie oraz odbierania wpływów świata, porusza się w niej od wnętrza na zewnątrz i z zewnątrz do wnętrza. Przy tym ciągłym przechodzeniu przez wielość i różnorodność wpływów z zewnątrz musi jednak zostać utrzymana i pogłębiona wewnętrzna jedność ludzkiej świadomości.

Oczywiście, można by przypuszczać, że ta ogólna struktura i to zadanie charakteryzuje nie tylko naturę konkretnej osoby, ale także całej ludzkości, jej kultury i historii. Jak już powiedzieliśmy na początku, człowiek wywodzący się z kręgu kultury afrykańskiej i azjatyckiej, oddaje się bardziej doświadczeniu jedności i wewnętrznych związków rzeczywistości oraz rozwija w sobie raczej świadomość jej wiecznego wymiaru. Natomiast człowiek Zachodu ukierunkowany jest na rozróżnianie, rozgraniczanie i opanowywanie świata zewnętrznego oraz podkreśla czasowość bytu. Dlatego, jak się wydaje, narody w swej różnorodności kulturowo-antropologicznej wskazywały na wzajemne różnice oraz międzyludzkie zobowiązania<sup>10</sup>.

Nie tylko w tym odmiennym podejściu okazuje się praktyczne znaczenie ujęcia czasu jako odbicia wieczności, w której oba aspekty — realność czasu i rzeczy doczesnych oraz jego głębokie zakorzenienie w wieczności — uzyskują należną im rolę. Być może zwłaszcza ludziom Zachodu trzeba przypomnieć to, co napisał Goethe w dziele swego życia, w ostatnich wersach drugiej części *Fausta*. „To co przemija, jest tylko przypowieścią...”, albo to, co w „Pieśni pijanej” w *Tako rzecze Zaratustra* F. Nietzsche wypowiada z bólem i cierpieniem przemijającego świata:

<sup>10</sup> Por. tenże, *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen*, w: „Schriften zur Triadik und Ontodynamik, t. 9, 1995, s. 17-69.

„O szczęście, o bólu!  
O serce, łam się!  
Rozkosz wieczności chce,  
Wieczności chce bez dna, bez dna!”<sup>11</sup>

tłum. Emil Mendyk

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra* (tłum. W. Berent), Gdynia 1996, s. 380.