

*Pamięci Arcybiskupa Józefa Życińskiego
z wdzięcznością za bogatą refleksję nad sensem
ewolucji kosmosu i kulturowej odysei człowieka
„Ethos”*

ETHOS

Rok 25
2012 nr 3(99)

CZAS I WIECZNOŚĆ

- * Od REDAKCJI – Próba rozmowy o czasie i wieczności (A.M.W.) 7
- * JAN PAWEŁ II – Czas – historia – wieczność (Fragmenty Listu apostołskiego *Tertio millennio adveniente* oraz encykliki *Fides et ratio*) 15

SACRUM I CZAS

- * Bogusław NADOLSKI TChr – Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego 21
- * Ks. Henryk PAPROCKI – Obecność wymiaru eschatologicznego w doczesności. Punkt widzenia prawosławnego 36
- * Ewa ZAJĄC – Judaizm jako religia uświęcająca czas 46

CZŁOWIEK I CZAS

- * Janusz JUSIAK – Czy możemy mieć pojęcie czasu? 63
- * Hartmut ROSA – Przyspieszenie społeczne. Etyczne i polityczne konsekwencje desynchronizacji społeczeństwa wysokich prędkości (tłum. D. Chabajska) 78
- * Małgorzata KOWALEWSKA – „Aevum quod est angeli duratio”. Wiekuistość, czyli między wiecznością a czasem 117

SZTUKI I CZAS

- * Krystyna MOISAN-JABŁOŃSKA – W duchu concordia discors, czyli o niezmienniej zmienności pór roku. Garść uwag na kanwie nowożytnych sztuk pięknych 137

- * Marcin T. ZDRENKA – O pewnych pożytkach z nudy w etyce **158**
- * Zofia ZARĘBIANKA – Emblematy nieskończoności w poezji Czesława Miłosza. Rekonesans **175**

NAUKA, CZAS I WIECZNOŚĆ

- * Andrzej ŁUKASIK – Czas i wieczność w filozofii przyrody **187**
- * Ks. Paweł TAMBOR – Wieczność a Wszechświat **211**
- * Michał TEMPCZYK – Czas we współczesnej fizyce **231**

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Rocco BUTTIGLIONE – „Pisał w duszach wielu ludzi...” (tłum. P. Mikulska) **245**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Zenon ROSKAL – Metarefleksje o upływie czasu (rec. J. Gołosz, *Upływ czasu i ontologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011) **255**
- * Dariusz ŁUKASIEWICZ – Spór o istnienie Boga (rec. J. Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, W drodze–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, Poznań 2012) **260**
- * Patrycja MIKULSKA – Uroda przedśmionka (rec. P. Domeracki, M. Jaranowski, M. T. Zdrenka, *Sześć cnót mniejszych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012) **271**
- * Dorota CHABRAJSKA – Nie cała sztuka zbawi świat... (rec. N. Carroll, *Filozofia sztuki masowej, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2011) **276**
- * Propozycje „Ethosu” (U.M. Mazurczak, *Cielesność człowieka w średnio-wiecznym malarstwie Italii*, t. 1, Wydawnictwo KUL; R. Scruton, *Understanding Music: Philosophy and Interpretation*, Continuum; I. Stewart, *Dlaczego prawda jest piękna. O symetrii w matematyce i fizyce*, tłum. T. Krzysztוף, Prószyński i S-ka) **283**

SPRAWOZDANIA

- * Patrycja BURBA – „Miejmy nadzieję!” (Konferencja w dziewięćdziesiątą rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego, KUL, Lublin, 23 II 2012) **293**
- * Łukasz CIĘGOTURA – Metodolog i humanista (Konferencja „Ksiądz Profesor Stanisław Kamiński (1921-1986). Osoba – Czasy – Idee”, KUL, Lublin, 19 XII 2011) **298**
- * Magdalena KAPELA – O dylematach uniwersytetu (Konferencja „Cóż po uniwersytecie w czasach marnych? Tożsamość uniwersytetu w sytuacji cywilizacyjnych przemian”, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej, Kraków, 23-24 II 2012) **304**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Patrycja MIKULSKA – Koniec jest blisko... **311**

Noty o autorach **315**

Abstracts **321**

Contents **339**

OD REDAKCJI

PRÓBA ROZMOWY O CZASIE I WIECZNOŚCI

Czas jest rzeczywistością paradoksalną – oczywistą i nieoczywistą. Mówienie o nim stanowi kłopot nie tylko dla św. Augustyna. „W naszych rozmowach nic nie jest tak częste i pospolite jak mówienie o czasie. Oczywiście rozumiemy, co oznacza to słowo, gdy je wypowiadamy, rozumiemy je też, gdy ktoś inny wspomina nam o czasie. Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”¹.

Trudność mówienia o czasie wynika z tego, że jest on rzeczywistością relacyjną. Ma początek i kres. Cechuje go zmienność, płynie jak rzeka. Jest poza nami, ale buduje naszą wewnętrzną tożsamość. Jest skończony i jednocześnie otwiera nieskończoność. Fizyka relatywizuje go do przestrzeni, myśl religijna odkrywa Boga, dla którego czas jest czymś innym niż dla ludzi. „Bo tysiąc lat w Twoich oczach jest jak wczorajszy dzień, który minął, niby straż nocna” (Ps 90, 4). „Jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień” (2P 3, 8).

Nie wystarczy jeden język, aby mówić o czasie, ale mówiąc o nim, nie wolno mieszać różnych języków. Dlatego rozmowę o czasie warto zaczynać od pytania, jakim językiem dotykamy zjawiska czasu. Dalej należy pytać, dlaczego jeden język rozprawiania o czasie jest niewystarczający. Można te języki porównywać, ale należy zachować powściągliwość w przekładaniu jednego na drugi, nie wolno czynić tego zbyt pochopnie.

Problem czasu jest problemem epistemologicznym w sposób współmierny do bycia problemem egzystencjalnym. Być może dlatego najważniejsze rzeczy o czasie potrafili wyrazić poeci.

¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, 14, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978, s. 227.

Czas przeszedł i przyszedł
Zgoła niewielką dopuszcza świadomość.
Być świadomym to nie być w czasie,
Tylko jednak w czasie ta chwila w różanym ogrodzie,
Chwila w altanie, po której bębnił deszcz,
Chwila w pełnym przeciągów kościele, gdy opadał dym,
Mogą być pamiętane; uwikłane w przeszłość i przyszłość.
Przez czas tylko czas się zwycięża².

W czasie rozgrywa się dramat naszego człowieczeństwa – być sobą to stawać się sobą poprzez własne doznania i dokonania w czasie.

Czas stanowi o przygodności naszej egzystencji. Jako istoty przygodne rodzimy się i umieramy, a ponadto wystawieni jesteśmy na kruchość losu: żyjąc w czasie, możemy osiągnąć prawdę, dobro, piękno i świętość, lecz możemy je również zagubić w określonym przez czas nurcie naszego żywota. Dzięki swoim duchowym aktom człowiek transcenduje czas. Realizacja wartości, jak zauważa Roman Ingarden, wprowadza w sferę czasowej ludzkiej egzystencji pozaczasowy wymiar aksjologiczny³. Podobną intuicję zdaje się wyrażać Shakespeare, dla którego praca artysty jest walką z czasem.

Dlaczegoż jednak nie chcesz potężniejszej wojny
Wszcząć przeciw siłom Czasu, krwawego tyrana?
Czemu cię przed natarciem osłania nie zbrojny
Mur fortec, lecz linijka ręką mą spisana?⁴

Po śmierci Wojciecha Chudego, współtwórcy kwartalnika „Ethos”, urządzono wystawę jego grafik. Powstawały one okazjonalnie na kartkach, na których filozof zapisywał swe miesięczne zobowiązania i plany. Były to dyspozycje do wykonania, stąd na każdej takiej kartce tytuł „dyspo” oraz miesiąc i rok. Chudy wymyślił także nazwę dla tego nowego gatunku sztuki – „dyspo-art”, a więc sztuka dyspozycji. Chodzi na pewno o samą sztukę dysponowania czasem, ale również o podnoszenie czasu do wyższej potęgi.

Na podziw zasługuje, jak wiele dokonał w swoim przedwcześnie przerwanyemu życiu Wojciech Chudy. Oglądanie kartek „dyspoart” przekonuje, jak wielka dyscyplina cechowała tego niepełnosprawnego człowieka, który potrafił być głębokim i nowatorskim filozofem, pracowitym, cenionym pedagogiem

² T.S. Eliot, *W moim początku jest mój kres*, tłum. A. Pomorski, Świat Książki, Warszawa 2007, s. 280.

³ Zob. R. Ingarden, *Człowiek i czas*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 40-69.

⁴ W. Shakespeare, *Sonet XVI*, w: tenże, *Sonety*, tłum. S. Barańczak, Wydawnictwo a5–Wydawnictwo CiS, Poznań–Warszawa 1996, s. 43.

i mistrzem. Jego „dyspoart” pokazuje, że był człowiekiem głębokiego skupienia i uroczego poczucia humoru. Zza wielu kartek z rysunkami i notatkami widać ukryty uśmiech.

„Dyspoart” wygląda jak dziennik w kondensacji. Zamierzenia naukowe, planowane książki, artykuły, felietony i referaty wymieniane są zwykle w słupku pod kategorią dyspozycją „pisać” lub „pisać”. A obok numery telefonów do osób i instytucji, do których trzeba zadzwonić. Czasem również lista zakupów. We wrześniu 2000 roku takie oto drobiazgi zajmowały filozofa: herbata, kubki, piwo, kwiaty, kartki. W czerwcu 1994 roku pojawia się zaś hasło „bi-lans” ze strzałką do dwóch wakacyjnych miesięcy: lipiec i sierpień. Ciekawe, że w sierpniu planował wydać większą sumę niż w lipcu. Można przypuszczać, że wybierał się na wakacje. Większą część płaszczyzny tej grafiki z prozą w tle wypełnia portret zmarłego mężczyzny. Charakterystyczna broda wskazuje, że jest to autoportret.

Częścią tej nowej gałęzi sztuki jest literatury. Łacińskie litery są stylizowane na majuskułę, a pierwsza litera „d” w słowie „dyspo” jest zawsze grecką deltą. Toczy się tu utajona rozmowa z greckimi mistrzami, którzy stworzyli filozofię. Ich obecność, symbolizowana przez deltę, odsłania możliwość, a nawet konieczność prowadzenia dialogu międzypokoleniowego – dialogu między epokami. Dla Chudego filozofowanie u schyłku dwudziestego wieku było ciągiem dalszym filozofii greckiej.

Obecna jest również symbolika liter łacińskich. Na „dyspo styczeń-luty ‘03” u dołu kartki znajduje się podkreślone słowo „FIAT”. Być może chodziło o samochód. A może jest to najkrótsza modlitwa przywołująca scenę Zwiastowania Maryi i Wcielenie Syna Bożego. O sakralnym kontekście tego rysunku zdaje się świadczyć świetlista postać z zaciemnioną twarzą.

Przeżywanie czasu prowadzi w stronę wieczności. Liturgia i modlitwa łączą porządek doczesny z porządkiem wiecznym, przywołują i odsłaniają ostateczny horyzont czasu. Zespolenie pracy i modlitwy w regule św. Benedykta stało się fundamentem cywilizacji zachodniej, która gubi swój punkt odniesienia, ilekroć przeciwstawia czas i wieczność czy to w wersji skrajnego spirytualizmu, czy to w wersji kultury chwili, propagowanej jako kultura użycia.

Postawa kontemplacji zawiera moment odkrywania tego, co wieczne, w prześwitach doświadczeń doczesnych. Rdzeń łacińskiego słowa *contemplatio* tkwi w słowie *templum* (świątynia), pokrewnym słowu *tempus* (czas). To, co w łacinie jawiło się bliskie – czas i świątynia, w mentalności nowoczesnej zostało rozdzielone, a nawet przeciwstawione. Sekularyzacja oznacza zamknięcie sensu ludzkich dziejów w doczesności, w horyzoncie tego oto wieku (łac. *saeculum*). Oryginalność chrześcijaństwa jako wydarzenia historycznego polega natomiast na proklamacji obecności Boga w dziejach ludzkich, obecności ukonkretnionej we Wcieleniu.

Wypada ponownie zacytować wibrującą muzyką wersety Eliota z *Czterech kwartetów*.

Ale by uchwycić
Punkt przecięcia bezczasu
Z czasem, na to trzeba świętego –
To nie byle zajęcie, ale pewien dar,
Który się wzięło, dożywotniej śmierci
Z miłości, żaru, samozaparcia, samooddania.
Dla większości z nas jednak istnieje jedynie
Ta chwila w i poza czasem,
Moment roztargnienia, zagubiony w pęku
Słonecznych promieni, zaświatowa
Dzika macierzanka, błyskawica zimą,
Wodospad, muzyka biegnąca z takiej
Głębi, że niedosłyszalna, lecz dopóki trwa,
Sam jesteś muzyką. Aluzje i domysły,
Tylko aluzje wynikłe z domysłów; a reszta
To modlitwa, obrządek, umartwienie, myśl i czyn.
Aluzja w pół domyślna, dar w pół zrozumiały – to Wcielenie⁵.

Chrystus jest pośrodku pomiędzy Bogiem a człowiekiem, pomiędzy wiecznością a czasem. Łaska wiary pozwala odnaleźć sens ludzkiego czasu; „Ma granice Nieskończony” – śpiewamy w bożonarodzeniowej kolędzie, Bóg staje się człowiekiem, aby człowiek uczestniczył w Boskiej wieczności. Bóg człowiekiem: Ewangelia jest dobrą nowiną dla człowieka, ponieważ głosi obecność wymiaru eschatologicznego w doczesności.

Obecny tom „Ethosu” zawiera próbę rozmowy o czasie i wieczności – rozmowy poruszającej filozoficzne, teologiczne, kulturowe i naukowe aspekty tej problematyki. Na temat czasu i wieczności napisano już tak wiele, że chyba można by zgromadzić pokaźną bibliotekę publikacji. Nasza propozycja nie pretenduje do wyczerpania zagadnienia. Podejmujemy je w trosce o obecność we współczesnym dyskursie najbardziej istotnych pytań – pytań poniekąd odwiecznych – do których bez wątpienia należy pytanie o czas i wieczność.

Zbiór artykułów zawartych w niniejszym tomie redakcja dedykuje pamięci Arcybiskupa Józefa Życińskiego, zmarłego przedwcześnie Metropolity Lubelskiego i Wielkiego Kanclerza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W swej bogatej refleksji badał on tajemnicę kosmosu i ludzkiej kultury w paradygmacie ewolucji kosmosu i kulturowej odysei człowieka, w której sąsiadują ze sobą poszukiwanie sensu i budowanie ludzkiej wspólnoty. Uważał, że mit prometejski i mit dionizyjski, których powrót można zaobserwować

⁵ Eliot, dz. cyt., s. 300.

we współczesnej humanistyce, nie tłumaczą prawdziwej kondycji człowieka, w którą wpisane są cierpienie i pragnienie zbawienia. Współczesnego Odyseusza, rozczarowanego iluzją prometejskiej rewolucji, ale wciąż kuszonego kruchym szczęściem dionizyjskim, wprowadzał na szlak wiary, według której fragment ludzkich dziejów od Abrahama do Jezusa jest potwierdzeniem niekończącej, wiecznej miłości Boga do ludzi.

A.M.W.

JAN PAWEŁ II
CZAS – HISTORIA – WIECZNOŚĆ

JAN PAWEŁ II

CZAS – HISTORIA – WIECZNOŚĆ*

W chrześcijaństwie czas ma podstawowe znaczenie. W czasie zostaje stworzony świat, w czasie dokonuje się historia zbawienia, która osiąga swój szczyt w „pełni czasu” Wcielenia i swój kres w chwalebnym powrocie Syna Bożego na końcu czasów. Czas staje się, w Jezusie Chrystusie Słowie Wcielonym, wymiarem Boga, który jest wieczny sam w sobie. Z przyjściem Chrystusa rozpoczynają się „ostateczne dni” (por. Hbr 1, 2), „ostatnia godzina” (1 J 2, 18), zaczyna się czas Kościoła, który trwać będzie do Paruzji.

Z tego związku Boga z czasem rodzi się obowiązek uświęcania czasu. To uświęcenie czasu dokonuje się na przykład poprzez świętowanie poszczególnych okresów, dni czy tygodni, co miało miejsce już w religii Starego Przymierza, a także, chociaż w nowy sposób, praktykowane jest w chrześcijaństwie. W liturgii Wigilii Paschalnej celebrans, przy poświęceniu świecy, która symbolizuje Chrystusa zmartwychwstałego, mówi: „Chrystus wczoraj i dziś. Początek i Koniec. Alfa i Omega. Do Niego należy czas i wieczność. Jemu chwała i panowanie przez wszystkie wieki wieków”. Te słowa wypowiada, wypisując na świecy paschalnej cyfry bieżącego roku. Znaczenie tego obrzędu jest jasne: świadczy o tym, że Chrystus jest Panem czasu, jest jego początkiem i jego wypełnieniem; każdy rok i dzień, i każda chwila zostaje ogarnięta Jego Wcieleniem i Zmartwychwstaniem, ażeby w ten sposób odnaleźć się w „pełni czasu”. Dlatego też Kościół żyje i sprawuje liturgię w granicach każdego roku. Rok kalendarzowy zostaje przeniknięty rokiem liturgicznym, który odtwarza poniekąd całą tajemnicę Wcielenia i Odkupienia, rozpoczynając się w pierwszą Niedzielę Adwentu, a kończąc w Uroczystość Chrystusa Króla Pana wszechświata i Pana dziejów. Każda niedziela przypomina dzień Zmartwychwstania Pańskiego.

* Fragmenty Listu apostolskiego *Tertio millennio adveniente* (nry 10-11) ogłoszonego 10 listopada 1994 roku oraz encykliki *Fides et ratio* (nry 11-12) ogłoszonej 14 września 1998 roku. Tytuł pochodzi od redakcji.

Na tym tle staje się zrozumiały zwyczaj Jubileuszów, który ma swój początek w Starym Testamencie, a odnajduje kontynuację w dziejach Kościoła. Kiedy Jezus z Nazaretu udał się do synagogi swego rodzinnego miasta, powstał, aby czytać (por. Łk 4, 16-30). Podano Mu wtedy księgę Proroka Izajasza. Rozwinąwszy księgę, odczytał następujący tekst: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrzyć rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę; aby obwieszczać rok łaski Pańskiej” (61, 1-2).

Słowa Proroka odnosiły się do Mesjasza. „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21) – powiedział Jezus, dając poznać, że to On jest tym zapowiadzanym przez Proroka Mesjaszem, że wraz z Nim rozpoczął się „czas” szczególnie upragniony. Nadszedł dzień zbawienia, „pełnia czasu”. Wszystkie Jubileusze odnoszą się poniekąd do tego „czasu”, odnoszą się do mesjańskiej misji Chrystusa. To On przybył jako „namaszczone Duchem Świętym”, jako „posłany od Ojca”. To On głosi ubogim Dobrą Nowinę, przynosi wolność tym, którzy są jej pozbawieni, wyzwala uciśnionych, a niewidomym przywraca wzrok (por. Mt 11, 4-5; Łk 7, 22). W ten sposób Chrystus urzeczywistnia „rok łaski od Pana”, ogłaszając go nie tylko słowem, ale przede wszystkim swymi czynami. Jubileusz, czyli „rok łaski od Pana”, jest charakterystyczną cechą działalności Jezusa, a nie tylko chronologicznym określeniem trwania tej działalności.

*

Objawienie Boże wpisuje się w czas i historię. Wcielenie Jezusa Chrystusa następuje wręcz w „pełni czasów” (por. Ga 4, 4). Po upływie dwóch tysięcy lat od tego wydarzenia czujemy się zobowiązani, aby stanowczo potwierdzić, że „w chrześcijaństwie czas ma podstawowe znaczenie” (*Tertio millennio adveniente*, nr 10). To w nim bowiem ukazuje się w pełnym świetle całe dzieło stworzenia i zbawienia, nade wszystko zaś objawia się fakt, że dzięki wcieleniu Syna Bożego już od tej chwili dane nam jest przeżywać i przeczuwać to, co dokona się w pełni czasów (por. Hbr 1, 2).

Prawda, którą Bóg powierzył człowiekowi, objawiając mu samego siebie i swoje życie, jest zatem wpisana w czas i historię. Została ona oczywiście obwieszczona raz na zawsze w tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Stwierdza to w bardzo wymownych słowach Konstytucja *Dei verbum*: „Skoro zaś już wielokrotnie i wielu sposobami Bóg mówił przez Proroków, «na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna» (por. Hbr 1, 1-2). Zesłał bowiem Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1, 1-18). Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, «człowiek do ludzi» posłany, «głosi słowa Boże» (por. J 3, 34)

i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości” (nr 4).

Historia jest zatem dla Ludu Bożego drogą, którą ma on przejść w całości, aby dzięki nieustannemu działaniu Ducha Świętego ukazała się w pełni treść objawionej prawdy (por. J 16, 13). Również o tym poucza nas Konstytucja *Dei verbum*, gdy stwierdza, że „Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże” (nr 8).

Historia staje się zatem dziedziną, w której możemy dostrzec działanie Boga dla dobra ludzkości. On przemawia do nas przez to, co jest nam najlepiej znane i łatwo postrzegalne, ponieważ stanowi rzeczywistość naszego codziennego życia, bez której nie umielibyśmy się porozumieć. Wcielenie Syna Bożego pozwala nam zobaczyć rzeczywistość owej ostatecznej syntezy, której umysł ludzki o własnych siłach nie mógłby sobie nawet wyobrazić: Wieczność wkracza w czas, wszystko ukrywa się w małej części, Bóg przybiera postać człowieka. Prawda zawarta w Objawieniu Chrystusa nie jest już zatem zamknięta w ciasnych granicach terytorialnych i kulturowych, ale otwiera się dla każdego człowieka, który pragnie ją przyjąć jako ostateczne i nieomyłne słowo, aby nadać sens swojemu istnieniu. Od tej chwili wszyscy mają w Chrystusie dostęp do Ojca; Chrystus bowiem przez swoją śmierć i zmartwychwstanie darował nam życie Boże, które pierwszy Adam odrzucił (por. Rz 5, 12-15). W tym Objawieniu zostaje ofiarowana człowiekowi ostateczna prawda o jego życiu i o celu dziejów: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” – stwierdza Konstytucja *Gaudium et spes* (nr 22). Poza tą perspektywą tajemnica osobowego istnienia pozostaje nierozwiązywalną zagadką. Gdzież indziej człowiek mógłby szukać odpowiedzi na dramatyczne pytania, jakie stawia sobie w obliczu bólu, cierpienia niewinnych i śmierci, jeśli nie w świetle promieniującym z tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa?

SACRUM I CZAS

CHRISTUS HERI, HODIE ET IN SAECULA SAECULORUM Uobecniająca pamięć misterium paschalnego

Liturgia eucharystyczna to „miejsce” par excellence zakosztowania czasu, który nie jest snem o wieczności, lecz skuteczną temporalizacją Boga i powołania człowieka do wieczności, do rzeczywistości harmonijnej i pięknej. Liturgia eucharystyczna nie jest tylko antycypacją życia wiecznego, ale przede wszystkim udziałem w życiu wiecznym, w życiu Boga i życiu osób Trójcy Świętej. Liturgia nie oddziela czasu od wieczności.

Co roku bowiem zatacza swe koło i powraca do nas tajemnica naszego zbawienia, na początku czasów przyrzeczona, w zakreślonym zroku (czasie) spełniona, w przyszłym trwaniu nieskończona. Słuszna jest w dniu tym wzniesić w górę serca i oddawać cześć boskiej tajemnicy: działania Bożego wielki dar niechaj odezwie się w Kościele echem wielkiej radości.

Leon Wielki, *Mowa 22. Na Narodzenie Pańskie*,
tłum. bp K. Tomczak

Biskup Hippony w czterdziestym piątym roku życia pisał w *Wyznaniach*: „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”¹.

Rozumienie czasu i wieczności w liturgii jest inne niż w rozważaniach filozoficznych². Stosowane często wyrażenie „rok kościelny” nie odnosi się do obliczeń astronomicznych, lecz przede wszystkim wskazuje na światło, jakie rzuca odwieczny Bóg na życie człowieka. Celem całego roku kościelnego jest przypomnienie wielkiej historii zbawienia, włączenie człowieka w odwieczną ekonomię życia, w czas Boga, a także budzenie przyjaźni człowieka z Wszechmogącym, by mógł on dostrzec i „odczuć” nadzieję na spotkanie z Odwiecznym w celebracji życia, czyli w wieczności. Czas Kościoła płynie własnym

¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, XI, 14, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1982, s. 227.

² Międzynarodowe, ekumeniczne stowarzyszenie Societas Liturgica aż dwukrotnie podejmowało problematykę czasu w liturgii, w ramach kongresów: w roku 1981 w Paryżu (zob. „La Maison-Dieu”, 37(1981) nr (3)147 i (4)148) i w 2009 w Sydney (zob. „La Maison-Dieu” 66(2010) nr (3)263 i (4)264), a XXXI Tydzień Studiów Liturgicznych w roku 1984, zorganizowany przez Instytut św. Sergiusza w Paryżu, poświęcony był zagadnieniu eschatologii i liturgii w różnych wyznaniach (zob. *Eschatologie et Liturgie. Conférences Saint-Serge, XXXIe Semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin 1984*, red. A.M. Triacca, A. Pistoia, C.L.V.–Edizioni Liturgiche, Roma 1985).

rytmem, a rok liturgiczny nie jest prostą chronologią. W niniejszej refleksji chciałbym ukazać rozumienie czasu i wieczności w kontekście fundamentu roku liturgicznego, jakim jest Święte Triduum Paschalne.

ROK LITURGICZNY

W prawie wszystkich kulturach występują dni szczególnego kontaktu z pozaziemską rzeczywistością, zwane świętymi. W chrześcijaństwie początkiem świętego czasu jest wyjątkowe wydarzenie wypływające z umiłowania człowieka przez Boga – inkarnacja, czyli przyjęcie ludzkiej natury przez Słowo Boże, przez Chrystusa przynoszącego zbawienie:

Odwieczne Słowo Boże stało się ciałem –
Nieskończony stał się przestrzenią,
Wieczny – trwaniem, czyli czasem – chronosem³.

Chrystus stanowi centrum kosmosu i historii; w Nim wieczność Boga wchodzi w związek z czasem człowieka. Stwierdzenia te są odbiciem pierwszego rozdziału Ewangelii według św. Jana. W tajemnicy Wcielenia – „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14) – wieczność wychodzi na jaw, wstępuje w czas; dlatego Ojcowie Kościoła nazywali Wcielenie Inchronizacją (od greckiego „chronos” – czas). Do tego wejścia w czas odnosi się stwierdzenie samego Chrystusa, pierwsze słowa – według św. Marka – wypowiedziane przez Niego w Ewangelii: „czas się wypełnił” (Mk 1, 15). Cała przeszłość i przyszłość skupiona jest w Jezusie-Człowieku, w Jego działaniach. On jest Obecnością wieczności Ojca. Liturgia sprawuje sakramentalnie to Boże misterium, definitywna i przyszła rzeczywistość Bożego Królestwa jest w liturgii nie tylko zaznaczona, lecz prawdziwie obecna poprzez symbole i, również poprzez symbole, dostępna uczestnikom liturgii. Mówiąc o misterium Boga, nie mamy tu na myśli misterium, którym jest sam Bóg, lecz misterium, które pochodzi od Niego i kieruje uczestników liturgii do odwiecznego Adonai (to jedno z imion Boga – „mój Pan”).

Wejście Słowa Bożego w ludzki czas poprzedzone było wieloma interwencjami Boga w dzieje ludzkie, historia zbawienia to długa i bogata historia troski Boga o człowieka. Boże umiłowanie człowieka (niem. Menschfreundlichkeit) posiada swoje oblicze personalne – twarz Jezusa Chrystusa. Przez Niego właśnie „ukazała się [...] łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim

³ Y. Fauquet, *Temps liturgique, temps biblique, temps eschatologique: mystère de rédemption du temps*, w: *Eschatologie et liturgie*, s. 89-99 (tłum. fragm. – B.N.).

ludziom” (Tt 2, 11). Autor Listu do Tytusa dla wyrażenia miłosierdzia Bożego, Bożej dobroci i gotowości pomocy ludziom, posłużył się hellenistycznym słowem „philantropia”, które oznacza cnotę królewską, akcentując działanie idące „od góry w dół”, twórczą mądrość pełną łagodności (por. Mdr 12, 19). Jezus Chrystus to ludzka twarz samego Boga⁴. Święta historia rozpoczęła się od stworzenia świata, znalazła swój szczyt w misterium narodzenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a dopełni się w Jego powtórным przyjsciu, na które oczekujemy.

Opisując dzieło stworzenia świata, natchniony autor podkreślił, że Bóg wyrzekł słowo (por. Rdz 1, 3). Hebrajskie wyrażenie „dabar” oznacza wydarzenie (Stworzenie, wyjście z niewoli), słowo, które łączy się z milczeniem. Słowo i czyn są połączone, słowo związane jest z misterium: Bóg się objawia, a pełnią tego objawienia jest Chrystus (por. Kol 2, 2).

Rozważanie Świętej Biblii, odkrywanie wydarzeń Bożych, prowadziło wyznawców Chrystusa do świętowania tych wydarzeń – w ten sposób kształtował się rok kościelny. Uprzywilejowanymi wydarzeniami, które świętowano, były śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, Święte Triduum – Triduum Sacrum, dziś określane jako Triduum Paschalne (łac. Triduum Paschale), dlatego przez pewien czas Wielkanoc była początkiem roku kościelnego. W świętach roku kościelnego wyrażała się świętująca wiara Kościoła, wiara obejmująca misterium paschalne nierozdzielnie związane z działaniem Trójcy Świętej. Poznawanie tego nauczania i jego rozwój stanowią fundament roku liturgicznego⁵. Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty włączeni są na różne sposoby w celebracje liturgiczne. Każda celebracja liturgiczna skierowana jest zawsze ad Patrem – do Boga Ojca, rozwija się przy asystencji Ducha Świętego – in virtuti Spiritus Sancti, z Synem i przez Syna Bożego – cum Christo et per Christum. W liturgii obecna jest więc swoista dynamika trynitarna. Niekiedy rok liturgiczny określany bywa mianem: „Chrystus w działaniu”. Joris Geldhof posługuje się właśnie wyrażeniem: „Christ en acte”. Takie określenie odnajdziemy także w tradycji liturgii zachodniosyryjskiej, głoszącej, że rok (liturgiczny) to Chrystus – Christus annus est⁶. Zasadnicze rozumienie roku kościelnego ukazał Pius XII w Encyklice o świętej liturgii *Mediator Dei et hominum*: „Rok liturgiczny, żywiony nieustającą pobożnością Kościoła, nie jest zimnym i bezwładnym przedstawieniem spraw dotyczących się minionych czasów, ani też prostym i czczym przypomnieniem wypadków z dawnych wieków. Jest to raczej sam Chrystus, który trwa w Kościele swoim i kroczy drogą

⁴ Zob. Th. S ö d i n g, *Gottes Menschfreundlichkeit*, „Geist und Leben” 71(1998) nr 6, s. 410-422.

⁵ Por. J. G e l d h o f, *Les pré-supposés et implications philosophiques de la célébration de l'année liturgique*, „La Maison-Dieu” 66(2010) nr 3(263), s. 11-14.

⁶ Por. B. V a r g h e s e, *West Syrian Liturgical Theology*, Ashgate, Aldershot 2004, s. 135-138.

ogromnego miłosierdzia swego, którą rozpoczął za swego doczesnego życia, gdy przechodził, dobrze czyniąc, w tym najlitośniejszym zamiarze, aby dusze ludzi zbliżyły się do Jego tajemnic i nimi niejako żyły. A te tajemnice zaiste bez przerwy żyją teraz i działają, nie w ten niepewny i ciemny sposób, o jakim bają niektórzy nowocześni pisarze, lecz tak jak uczy nas nauka katolicka. Mianowicie według zdania Doktorów Kościoła są te tajemnice szczytnymi wzorami doskonałości chrześcijańskiej, są źródłami łaski Bożej dla zasług i modlitw Chrystusowych, a skutkami swymi trwale na nas wpływają, gdyż każda z nich jest, stosownie do swego charakteru, na swój sposób przyczyną naszego zbawienia. Przyczynia się do tego i ta okoliczność, że troskliwa Matka Kościół, przedstawiając nam do rozważania tajemnice Zbawiciela naszego, uzyskuje prośbami swymi te nadprzyrodzone dary, dzięki którym duch owych tajemnic mocą Chrystusową najzupełniej przenika jej synów. Z Chrystusowego bowiem natchnienia i mocy możemy, przy współpracy naszej woli, przyswoić sobie siłę życiową, jak gałęzie żyją życiem drzewa, a członki życiem głowy; w ten sposób możemy również zwolna i pracowicie przekształcić się «na miarę pełni wieku Chrystusowego»” (nr 49).

Słusznie Papież podkreśla związek roku liturgicznego – i kontynuację w nim – wydarzenia, jakim był Chrystus i Jego działanie wpisane w czas: czas personalny (biologiczny i kosmiczny) obejmujący narodziny i śmierć, sen i czuwanie, odżywianie, czas wolny i czas pracy; czas ilościowy (wymierzalny); czas linearny (o określonej rachubie); czas powtarzalny oraz czas ziemskiej ojczyzny, jak i w cykle czasu: tygodniowy (szabat), roczny (pascha), chociaż działanie Boskiego Mesjasza miało znaczenie dla całej ludzkości.

Podobne jest stanowisko Soboru Watykańskiego II przedstawione w Konstytucji o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium*: „Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa poczynając od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pańskiego. [...] Kościół otwiera bogactwa zbawczych czynów i zasług swojego Pana tak, że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z Nim i dostąpili łaski zbawienia” (nr 102).

Zwykle stosowane jest linearne obliczanie czasu, płynie on, tworząc linię prostą. W chrześcijańskiej rachubie czasu podstawę sposobu liczenia, jeśli tak można powiedzieć, stanowią właśnie wydarzenia, działania Odwiecznego, zwane z języka greckiego „kairoi”. Kairos to czas stosowny, dany przez Boga, to Jego wkraczanie w historię świata. Działanie Pana ludzkich dziejów dokonuje się przez wydarzenie i słowo. Historia zostaje przekształcona w teofanię⁷. W liturgii dokonuje się teofania par excellence: przyjście Słowa, które

⁷ A.M. Triacca, *Présentation*, w: *Eschatologie et Liturgie*, s. 7-9.

się stało ciałem, i wydarzenia zbawienia. Chrystus jako Słowo Boże, staje się także Słowem dla nas.

Liturgia jest zatem kairosem, „czasem stosownym”, w którym słowo staje się źródłem życia. Czas w liturgii to działanie (łac. *actio*), i gest, i słowo, posiadające charakter kairologiczny. Czas liturgiczny tworzą wydarzenia, a dokładniej wspomnienie wydarzeń dokonanych w historii zbawienia. Liturgia, która realizuje się w czynnościach i w słowach (por. Ef 5, 26), dokonuje się w godzinach i minutach, przekracza jednak nieskończenie ten porządek czasowy. Czas przyjmowania Odwiecznego, otwarcia się na przyjście Królestwa Boga, urzeczywistniania się eschatycznego powszechnego pojednania to zupełnie inny czas⁸. Uczestniczący w liturgii włączają się w dynamikę trynitarną, odzwierciedlając i zapowiadając niekończące się życie w Trójcy.

Liturgia, sprawując misterion, przynosi „początek” – „na początku Bóg stworzył [...]” (Rdz 1, 1) – sięga do siedmiu dni stworzenia. Św. Mateusz rozpoczyna Ewangelię rodowodem Jezusa Chrystusa, św. Marek od słów: „Początek Ewangelii o Jezusie”, prolog Janowej Ewangelii wyraźnie nawiązuje do Księgi Rodzaju. Tak więc siedem dni było rozumiane nie tylko w znaczeniu stwórczym, lecz także zbawczym⁹. Świadomość ostatecznego przyjścia Chrystusa mocniej uwyrażnia funkcje początku. Rozwój „początku” staje się procesem przeobstwienia człowieka, zauważył św. Grzegorz z Nyssy w *De perfectione christiana*¹⁰. Chrystus przychodzi w czasie i nadaje mu pełnię (por. Ga 4, 4), czas Kościoła – to Chrystus święty i nieskalany (por. Ef 5, 27). Niemniej świętowanie w roku liturgicznym (*kairoi*) wpisuje się w strukturę roku linearnego, w cykle: codzienny (noc-dzień), tygodniowy, kwartalny i roczny.

ANAMNEZA LITURGICZNA

Rzeczywistością podstawową dla rozumienia czasu i wieczności w liturgii jest anamneza. Przypomnijmy, że rzeczownik „anamnesis” wywodzi się z języka greckiego (od czasownika „anamimneskein”) i znaczy: przypominać, wspominać, czynić pamiętkę. Po raz pierwszy pojawił się u Platona, oznaczał przypomnienie sobie wiedzy zdobytej przez wysiłek intelektualny, a nie przez doświadczenie. Korzeniami swymi termin ten sięga jednak hebrajskiego „zkr” i jego pochodnych – i to nas bardziej interesuje. Słowo „zeker” – w dwóch przypadkach, w których z pewnością ma znaczenie pamiętki, wspomnienia –

⁸ Por. Geldhof, dz. cyt., s. 19.

⁹ Zob. A. Lunea, *L'histoire du salut chez Les Pères de l'Eglise*, Beauchesne, Paris 1964.

¹⁰ Por. św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga*, tłum. ks. J. Naumowicz, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 83.

Septuaginta oddała przez „mnemosunon”, „mnemosune” (wart zapamiętania, pamięci), lub „anamnesis” (w Psalmie 135, w. 13), a Wulgata przez „memoriale”; rzeczownik „zikkaron” tłumaczy Septuaginta przez „mnemosunon”, w Księdze Liczb przez „anamnesis” (10, 10), Wulgata przez „recordatio”; słowo „azkara” (przypomnienie, przywołanie) Septuaginta oddaje przez „anamnesis”, Wulgata przez „memoriale”. W Pierwszym Przymierzu słowo to oznaczało pamięć, wspomnienie dawnego wydarzenia z historii zbawienia, które ma zasadnicze znaczenie dla terażniejszości i przyszłości.

„Zikkaron”, fundamentalne pojęcie w literaturze żydowskiej, pojawiło się najpierw w opisie spotkania Mojżesza z Bogiem, kiedy Pan objawił swoje imię: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14). Ekumeniczne tłumaczenie oddaje te słowa następująco: „To jest moje memoriale”. Odpowiednia zaś nota wyjaśnia, że memoriale jest imieniem Boga, ponieważ pozwala ludziom przypomnieć sobie, kto jest ich Bogiem, równocześnie jest przypomnieniem Bogu tych ludzi, którzy wzywają Jego imienia. W Nowym Testamencie „anamnesis” występuje cztery razy, w tym trzykrotnie odnosi się do Eucharystii (por. Łk 22, 19; Mt 26, 26-30; 1 Kor 11, 24-25).

W liturgii w języku łacińskim używa się słowa „memoria” („memoriale”), w polskim – „pamiętka”, niekiedy „wspomnienie”. W kulcie „anamneza” oznaczała wspomnienie daru, pamięć o fundacji testamentalnej, bądź ucztę za zmarłych, której celem jest ich wspomnienie. Henri Leclercq i Hans Lietzmann, opierając się na tych informacjach, twierdzili, że słowa: „to czyńcie na moją pamiętkę” (Łk 22, 19) przejęte były z codziennych uczt bądź z hellenistycznych uczt za zmarłych. U św. Pawła uczta Pańska stała się po prostu ucztą wspomnieniową – wspomnieniem zmarłego Jezusa¹¹.

Znaczenia słowa „anamneza” należy poszukiwać przede wszystkim w Starym Testamencie, w którym słowo to ma swoje korzenie. Powstało na ten temat wiele prac, które jednak do końca nie wyjaśniły tego pojęcia, to samo oczywiście odnosi się do greckiego „anamnesis” czy łacińskiego „memoriale”¹². Claude Duchesneau stwierdza, że wciąż dobrze nie wiemy, czym jest memoriale¹³.

Mimo toczących się dyskusji nad tym, co należy rozumieć przez „zikkaron” w Starym Przymierzu, można wskazać pewne zasadnicze zgodne ele-

¹¹ Zob. H. Leclercq, hasło: „Agape”, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, red. F. Cabrol, H. Leclercq, McGraw-Hill Book, Washington, D.C.–New York 1967, t. 1, kol. 786; por. H. Lietzmann, *An die Korinther*, Mohr, Tübingen 1931, s. 58; t e n ż e, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Walter de Gruyter, Berlin 1955, s. 223.

¹² Zob. zwłaszcza: S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, SCM Press, London 1962; N.A. Dahl, *Anamnesis, mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, „Studia Theologica” (Lund) 1948, nr 1, s. 69-95.

¹³ Por. C. Duchesneau, *Eucharistie dans notre histoire*, „Christus” t. 28 (1981) nr 110, s. 185.

menty, uznawane przez wszystkich. I tak słowa tego nie rozumiano w sensie subiektywnego przypominania sobie osoby czy wydarzenia. Chodziło, jak już wspomniano, o takie wydarzenie, które mogło mieć znaczenie dla teraźniejszości. Większość autorów (m.in. Nils A. Dahl, Pierre Benoit, George D. Kilpatrick) uważa jednak, że anamneza odnosi się do przypomnienia sobie przez lud tych wydarzeń, w których Bóg okazał swą szczególną moc. Wspomnienie takiego wydarzenia czyniło Go w jakiś sposób obecnym, włączało lud w Jego dynamizm. W ten sposób wspomnienie stawało się impulsem do działania w konkretnej sytuacji historyczno-politycznej (miało wymiar zobowiązujący). Zikkaron było rytualną ewokacją wydarzenia z przeszłości poprzez odpowiednie rytury, które włączały uczestników w dane wydarzenie. Znamienne są w tym względzie słowa z Passover Hagada, że w każdym pokoleniu człowiek powinien uważać się za jednego z tych, którzy zostali wyprowadzeni z Egiptu¹⁴. Również gmina w Qumran praktykowałą pewne rytury wspomnieniowe. Bardzo ważnym elementem w doświadczeniu zikkaron była nadzieja doskonałego wypełnienia w erze Mesjasza wspomnianego wydarzenia – zaślubin wspólnoty Izraela; w tej perspektywie odmawiano Pieśń nad Pieśniami.

Joachim Jeremias zwrócił uwagę na fakt, że przy rytach wspomnieniowych używano języka metaforycznego¹⁵ i zanoszono prośbę do Odwiecznego, by doprowadził do końca, do pełni, swoje zamiary. Podobny pogląd prezentował także Max Thurian¹⁶ (mnich z Taizé, później kapłan katolicki).

Szczególnym wydarzeniem, które rzuca światło na znaczenie zikkaron, było największe święto żydowskie – święto Paschy (Pesach), w którym wspominano wybawienie Izraelitów z niewoli egipskiej, które właściwie ukonstytuowało naród Izraela. Rytury Paschy (na przykład seder – spożywanie macy przypominającej chleb niedoli w Egipcie) budziły wspomnienie o Exodusie. Izraelita powracał myślą do tego wydarzenia, by włączyć się w jego dynamizm.

Chociaż w Starym Testamencie nie istniał rodzaj ofiar memorialnych, sprawowanie zikkaron rzuca wiele światła na ofiarę Chrystusa. Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy polecił sprawować Jego pamiątkę („zikkaron”), czyli to, co uczynił na swoją pamiątkę („zikri” znaczy „moja pamiątka”, wyrażenie to występuje w objawieniu imienia Boga). Polecenie to, którego nie podają ewangelisti Mateusz i Marek, odnosi się przede wszystkim do czynienia pamiątki: „To czyńcie [...]”.

Trzeba więc zapytać, jak należy rozumieć właśnie słowa: „to czyńcie”. Max Thurian na podstawie wspomnienia Exodusu podczas święta Paschy i spożywa-

¹⁴ *Passover Haggadah*, Mordechai Chen, Yerushalayim 2006, s. 50n.

¹⁵ Por. J. J e r e m i a s, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, s. 229-246.

¹⁶ Zob. M. T h u r i a n, *L'Eucharistie, memorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grace et d'intercession*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959.

nia niekwaszonych chlebów ukazał właściwy sens liturgicznego świętowania w Starym Przymierzu oraz związek rzeczywistości anamnesis ze sprawowaniem Eucharystii¹⁷. Rozważania Maxa Thuriana w pewnym sensie dookreślił Louis Bouyer¹⁸, wskazując na rozwój sensu ofiar w Starym Przymierzu, co stworzyło podstawę do odczytania wewnętrznej jedności ofiary Jezusa i Kościoła na gruncie rozumienia Mszy Świętej jako Eucharystii.

Sobór Watykański II w *Sacrosanctum Concilium* stwierdza, że Chrystus powierzył Kościołowi pamiątkę swej męki i zmartwychwstania, sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości i ucztę paschalną (por. nr 47). Jeszcze wyraźniej czytamy o tym w instrukcji *Eucharisticum Mysterium* z roku 1967: „Msza święta, czyli Wieczerza Pańska, jest jednocześnie i to w sposób nierozdzielny: ofiarą, w której uwiecznia się ofiara Krzyża; pamiątką śmierci i zmartwychwstania Pana, który mówi: «To czyńcie na moją pamiątkę» (Łk 22, 19)” (nr 3). Sprawując Eucharystię – Anamnesis, Memoria – Kościół wymienia nierozdzielne: śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa oraz oczekiwanie na Jego powtórne przyjście (por. Trzecia modlitwa eucharystyczna). Odpowiadając na pytanie, co znaczy „to czyńcie”, trzeba odwołać się do św. Pawła: „Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Treścią kultycznej anamnezy jest Chrystusowa śmierć i zwycięstwo, zmartwychwstanie i paruzja – tak więc całe, integralne misterium Chrystusa jest obecne i przeżywane przez Kościół¹⁹.

Anamneza, radosne wspomnienie, czyni to, co dokonało się w przeszłości bardziej obecnym, niż wtedy, gdy było przeżywane. To nie jest przesadne stwierdzenie. W celebracji liturgicznej Eucharystii wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa staje się bardziej realne dla wierzącego, niż było realne dla tych, którzy konkretnie, materialnie w wydarzeniu tym uczestniczyli. Wówczas bowiem była to obecność „według ciała”, obecnie chodzi o obecność według Ducha Świętego.

W rozumieniu anamnezy liturgicznej należy zwrócić uwagę na inny jeszcze wymiar. Działanie Chrystusa było kulminacją historii zbawienia, dokonał On więc wielkiej rekapitulacji tego wszystkiego, co przygotowywało Jego przyjście, a o czym mówi Ewangelia. Anamneza eucharystyczna jest więc aktualizacją całej historii zbawienia²⁰, obejmuje wszystko, co Pan uczynił

¹⁷ Por. t e n z e, *Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963, s. 187, 204.

¹⁸ Zob. L. B o u y e r, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Tournai 1966.

¹⁹ Por. O. C a s e l, *Le mystère du culte dans le christianisme. Richesse du mystère du Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris 1964, s. 38.

²⁰ Na anamnezę jako całościowe (als Ganzes) sprawowanie Eucharystii wskazują między innymi Paul Tihon (por. P. T i h o n, *Zur Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, „Musica Sacra” t. 90 (1970), s. 101); Theodor Schneider (por. Th. S c h n e i d e r, *Das Opfer der Messe als Selbsthingabe*

w dziejach ludzkości, poczynając od stworzenia świata, a kończąc na eŋapax²¹ Chrystusowego czynu zbawienia. Sprawowana Eucharystia jest wielkim dziełczynieniem za to misterium, jak również wezwaniem, aby Wszechmocny realizował to, co dzięki ofierze Jego Syna stało się możliwe – zbawcze Królestwo dla całego świata²². Bogactwo prefacji w Mszaie posoborowej (z roku 1970) i wielość modlitw eucharystycznych pozwala na uwypuklenie poszczególnych działań Boga, bez zatracania ich jedności w misterium Chrystusa.

TRIDUUM PASCHALNE

Najpełniej anamneza realizuje się w liturgii Eucharystii – wspomnienie wydarzenia założycielskiego, uobecnienie Ostatniej Wieczerzy, śmierci Chrystusa na krzyżu, złączenia się z Bogiem Ojcem i Paruzji. Centralnymi rzeczywistościami Triduum Paschalnego są rozpoczynająca Triduum Msza Wieczerzy Pańskiej, Eucharystia w Wigilię Zmartwychwstania i w niedzielę Wielkanocy.

Pascha w Kościele pierwotnym doświadczana była jako wspomnienie, pamiątka zbawczej śmierci Chrystusa. Św. Paweł, pisząc do wyznawców Chrystusa w Koryncie: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7), uwyraźnił związek między ofiarowaniem paschalnego baranka u Żydów a ofiarą Jezusa – prawdziwego Baranka Bożego. Pojawiające się spory teologiczne przyczyniły się do pogłębienia znaczenia słowa „Pascha”, które odnoszone jest do celebracji śmierci, pogrzebania i zmartwychwstania Chrystusa. Trzy dni (nie w rachubie godzin) – triduum rekapitułuje zbawcze działanie Boga w Chrystusie, „od początku” aż po doskonałe wypełnienie eschatyczne. Prorok Ozeasz pisał: „Po dwóch dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie” (6, 2). Ewangelista Łukasz natomiast odnotował stwierdzenie anioła: „Nie ma Go tutaj; zmartwychwstał. Przypomnijcie sobie, jak wam mówił, będąc jeszcze w Galilei: «Syn Człowieczy musi być wydany w ręce grzeszników i ukrzyżowany, lecz trzeciego dnia zmartwychwstanie»” (24, 6-7). *Triduum Crucifixi, Sepulti, Suscitati* – tak nazywa te dni Mszał Rzymski z roku 1970, Triduum Ukrzyżowanego, Pogrzebanego, Zmartwychwstałego.

Grzegorz z Nyssy w mowie paschalnej wyjaśniał znaczenie cyfry „trzy”²³, wskazywał na jej znaczenie pleromatyczne – streszczające charakter pełnej od-

Christi und der Kirche. Theologische Vorüberlegungen zu einer Neuformulierung des Meß-Kanons, „Geist und Leben” t. 41 (1968), s. 104).

²¹ Greckie wyrażenie „eŋapax” wskazuje na jednorazowość, niepowtarzalność wydarzenia.

²² Por. J.J. v o n A l l m e n, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1966, s. 26-30.

²³ Gregorius Nyssenus, *De tridui Inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatio*, w: tenże, *Sermones* (Patrologia Graeca, t. 46, kol. 600C-628B).

nowy stworzenia zwieńczonej paruzją eschatologiczną, realizacją powszechnego pojednania z Ojcem przez Syna, w jedności Ducha Świętego. Odnowa ta – według św. Grzegorza – ma wymiar dynamiczny. Jak pisze Maxime Giménez, jest ona swoistą terapią, „uzdrawianiem” czasu człowieka przez czas Boga²⁴. Wyraża to już sam termin świętowania Paschy, przypadający w okresie budzenia się życia, jego dynamiki (istnieje jednak także propozycja świętowania Paschy jesienią, kiedy Kościół przeżywa spełnienie się dzieła Chrystusa²⁵).

Bogate, panoramiczne działanie Boga w Chrystusie zwięzłe, syntetycznie wyrażone zostaje przez obrzęd przygotowania paschału. Sam paschał jest symbolem Chrystusa. Na paschale rylcem czyni się krzyż, u góry krzyża pierwszą literę alfabetu greckiego, u dołu krzyża ostatnią literę alfabetu i wypowiada się słowa: Chrystus wczoraj i dziś, Początek i koniec, Alfa i Omega, do Niego należy czas i wieczność, Jemu chwała i panowanie przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Liturgia Triduum Paschalnego bardzo bogata jest w symbole, symboliczne działania poprzez rytę, które w mocy Ducha Świętego ewokują wydarzenia przeszłości i czynią je obecnymi, zapowiadają eschatyczne spełnienie, są otwarciem nowego czasu i przestrzeni, otwarciem także na przyszłość, czas Boga dla człowieka – tak głęboko uwyraźniony w symbolicznym obrzędzie umycia nóg podczas Mszy Wieczerzy Pańskiej. Oddaje on nie tylko fakt umycia brudnych nóg apostołom, będący wyrazem miłości, ale także bliskość Boga względem człowieka, nachylenie się filantropijne. Znak krzyża świętego streszcza całe misterium. Inne symbole to: nowy ogień, światło, paschał, woda chrzcielna. Do działań symbolicznych należą także obfite czytania z Pierwszego Przymierza, a w Wielki Piątek – czytanie opisu męki pańskiej według umiłowanego ucznia Jezusa św. Jana.

Wskazując na poszczególne wymiary anamnezy, pragnę zacytować tylko niektóre stwierdzenia z liturgii Triduum Paschalnego, obrazujące główną tezę. Liturgia świętych dni paschalnych jest najpierw wspomnieniem wydarzeń zbawczych Jezusa Chrystusa: „Obchodzimy pamiątkę najświętszej Wieczerzy” (z kolekty Mszy Wieczerzy Pańskiej); „składamy ją Tobie na pamiątkę” (z Pierwszej modlitwy eucharystycznej). Wspomnienie nie jest historycyzmem, ale właśnie pamiątką historii zbawienia, liturgia celebrowa wydarzenia historyczno-metahistoryczne Jezusa Boga-Człowieka. Zaznaczano to szczególnie w odniesieniu do Ewangelii, rozpoczynając jej czytanie od stałych słów: „in illo tempore”, „in tempore illo”, „in diebus illis” – „w owym czasie”, „w owych

²⁴ Por. M. G i m é n e z, *La liturgie et le temps*, „Irénikon” 53(1980), s. 491.

²⁵ Zob. A. J. C h u p u n g c o, *L'année liturgique: l'Évangélie à la rencontre des cultures*, „La Maison-Dieu” 66(2010) nr 3(263), s. 58-65.

dniach”; wyrażenia te pojawiały się w szesnastym i siedemnastym wieku w różnych mszałach, opuszczone zostały w wydaniach Lekcjonarza w roku 1970.

W tradycji judeo-chrześcijańskiej pamięć odgrywała bardzo ważną rolę; nie była rzeczywistością subiektywną, jak już zaznaczyliśmy, lecz obiektywną. Zikkaron w Starym Testamencie stosowany jest, aby wspominać, przypominać Boże obietnice zbawienia i miłosierdzia, cuda dokonane dla nas grzeszników. Liturgia Triduum przypomina wydarzenia przeszłości, sięga do „początku” – czytania ewokują stworzenie świata (por. Rdz 1, 1-2; 2) i człowieka (por. Rdz 1, 26-31a), ofiarę Abrahama będącą figurą śmierci Chrystusa (por. Rdz 22, 1-2, 9-13.15-18), wyjście z niewoli egipskiej i przejście przez Morze Czerwone (por. Wj 14, 15-15, 1), zawarcie przymierza (por. Iz 54, 4a.5-14; Iz 55, 1-11; Ez 36, 16-17a.18-28). Tak zwane improperia, stanowiące ważny element liturgii Wielkiego Piątku wyrzuty ze strony Odwiecznego, skargi na niewdzięczność ludzką, szczególnie na działania, które doprowadziły do szczytowego wydarzenia – śmierci Chrystusa, wypowiadane podczas ukazania i adoracji krucyfiksu, wyrażają równocześnie bezmiar Bożego miłosierdzia. W Mszale wydanym po odnowie posoborowej stosuje się wymowne wyrażenie „adoratio crucis” – adoracja krzyża. Patrząc na ukazywany krzyż, trzeba widzieć – w duchu teologii mądrości krzyża wyrażonej przez św. Pawła (por. 1 Kor 2, 6-9; 2 Kor 4, 7-10) – zarówno ogrom cierpienia, jak i następujące po nim zwycięstwo Pana chwały. Haniebna śmierć Jezusa odnoszona jest zawsze do Zmartwychwstania.

Anamneza-memorale nie tylko ewokuje wydarzenie założycielskie, mocą Ducha Świętego czyni je obecnymi w celebracji, ale także kieruje uczestników ku chwalebnemu powtórnemu przyjsciu Chrystusa (głosimy śmierć Jego, aż powtórnie przyjdzie – por. 1 Kor 11, 26), a więc ku cudom przyszłości; przyszłość rodzi w człowieku nadzieję²⁶. Odon Casel określa uobecnienie misterium jako misterium wspomnienia i obecności, a Johannes Betz mówi o wspomnieniowej aktualnej obecności²⁷. W celebracji liturgicznej wyraża się dyspozycja Boga i dyspozycja człowieka²⁸. Najpierw sam Bóg bierze inicjatywę, angażuje się, przychodzi w miłości, a następnie zgromadzenie, każdy z uczestników, zwraca się w wierze ku Bogu, przyjmuje Jego zbawczą miłość, włącza się w działanie Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Sakramentalne: „To jest Ciało moje”, odsyła bowiem do Ciała, którym jest Kościół. To włączenie winno obejmować wszystkie działania człowieka. Czas liturgiczny polega na

²⁶ Por. J.F. P u g l i s i, *La liturgie, locus theologicus pour l'élaboration d'une théologie locale*, „La Maison-Dieu” 66(2010) nr 3(263), s. 38n.

²⁷ Zob. H.B. M e y e r, hasło „Anamnese. Liturgisch“, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Herder-Verlag, Freiburg 1993, t. 1, kol. 592n.

²⁸ Por. s. G e n e v i é v e-M a r i e, *Faire mémoire du Christ, dans la Nouvelle Alliance*, „Liturgie” 1992, nr 80, s. 28-37.

„teraz” Chrystusa, który rozwiera ramiona, by objąć każdego człowieka i świat stworzony (por. Kol 1, 17).

W anamnezie pojawia się właśnie owo „hodie” i „nunc” – „dziś”, „teraz” („Dziś spełniły się te słowa” – Łk 4, 21). W Prefacji wielkanocnej tak brzmi dziękczynienie: godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy Ciebie, Panie, zawsze sławili, „zwłaszcza tej nocy”, „w tym dniu”. W kolekcie słyszymy: „Ty w dniu dzisiejszym pokonałeś śmierć i otworzyłeś nam bramy życia wiecznego”, a słowa ustanowienia brzmią następująco: „On to w dzień przed męką za zbawienie nasze i całego świata, to jest dzisiaj [...]”. Orędzie paschalne, wyjątkowo wzruszający hymn zwany *Exultet*, napisany w stylu późnoantycznej prozy, stanowi uwielbienie Boga za dzieło zbawienia dokonujące się „tu i teraz”: „Oto są bowiem święta paschalne, w czasie których zabija się prawdziwego Baranka [...]. Jest to ta sama noc, w której niegdyś ojców naszych, synów Izraela, wywiodłeś z Egiptu [...], a teraz ta sama noc uwalnia wszystkich wierzących w Chrystusa [...]. O, zaiste błogosławiona noc [...] oddała zbrodnie, z przewin obmywa”. Realizm anamnestyczny wyrażał się w fakcie przyjęcia chrztu przez katechumenów, obecnie także przez małe dzieci.

Uobecnienie w symbolach dzieła zbawienia dokonuje się zawsze dla zbawienia ludzi, wieczność wchodzi w konkretny czas, w konkretną kulturę, liturgia przyjmuje Boga, czyni Go widzialnym, otrzymuje Odwiecznego, aby tworzyć, kształtować współczesność.

Święta rozwijają się w pewnej korespondencji z życiem religijnym danej epoki. Celebracja liturgiczna w roku liturgicznym nie jest prostym następstwem wydarzeń. Konkretny czas linearny rozumiany jest tu jako historia stworzenia i zbawienia, to czas, w którym chcemy usłyszeć głos Odwiecznego, mówiącego „na dziś i teraz”. Objawienie posiada bowiem naturę historyczną²⁹. W liturgii Wielkiego Piątku Męki Pańskiej zanoszone są prośby o dobro zbawienia i wszelkie inne dobro dla wierzących, ale sprawowana jest także za niewierzących w Chrystusa, niewierzących w Boga, za katechumenów i żydów.

W liturgii Triduum, co zrozumiałe, mocno rozbudowany jest zobowiązujący wymiar anamnezy, nie chciałbym jednak nad nim się zatrzymywać. Chciałbym natomiast rzucić nieco światła na wymiar eschatyczny, tu bowiem pojawiają się słowa „in saecula saeculorum”. To wyrażenie, kończące prawie każdą modlitwę, wywodzi się z greckiego „aion”. W tłumaczeniu Wulgaty „saeculum” oznacza wiek, stulecie, okres czasu, doczesność; zintensyfikowane – „saecula saeculorum” (por. np. Ps 45, 7.18), odnoszone jest do wieczności. Autor Apokalipsy stwierdza, że Bóg jest Panem życia, żyje na wieki wieków

²⁹ Por. G e l d h o f, dz. cyt., s. 14.

(„aionas ton aionon” – 4, 9). Również w Apokalipsie czytamy: „Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków” (1, 18).

Dla Żydów szabat i wieczność stanowiły jedno, przeżywanie szabatu było przykładem życia w przyszłości, odniesieniem do Boga³⁰. W pewnym okresie wyznawcy Chrystusa określali niedzielę mianem „dzień ósmy”, chcąc podkreślić, że niedziela nie jest ósmym dniem w systemie rachuby dni tygodnia, nie jest odpoczynkiem po pracy, lecz dniem zbawionych w Chrystusie, dniem zmartwychwstania, narodzeniem do prawdziwego życia.

Liturgia eucharystyczna to „miejsce” par excellence zakosztowania czasu, który nie jest snem o wieczności, lecz skuteczną temporalizacją Boga i powołania człowieka do wieczności³¹, do rzeczywistości harmonijnej i pięknej. Liturgia eucharystyczna nie jest tylko antycypacją życia wiecznego, prefiguracją, jak się niejednokrotnie mówi, ale przede wszystkim udziałem w życiu wiecznym, w życiu Boga i życiu osób Trójcy Świętej. Liturgia nie oddziela czasu od wieczności. Podczas trwania celebracji liturgicznej Bóg pozwala ludziom uczestniczyć w wiecznym „początku”, zakosztować Wieczności danej przez Niego w Jezusie Chrystusie, który właśnie dla człowieka stał się czasem, wszedł w czas. To jest wyjątkowy „początek” wspominany w Ewangelii według św. Jana (por. 1, 1-14), który w Apokalipsie woła: „Przyjdź Panie Jezu” – „Marana tha” (por. 22, 20b). Stwierdzenia Jezusa: „Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20), nie można ograniczać, dostrzegając w nim jedynie moralne zapewnienie o Jego obecności, stanowi ono bowiem działanie, poprzez które Zmartwychwstały przez swego Ducha prowadzi Kościół i całe stworzenie do napelnienia, nasycenia wiecznością Boga. Jest to wspaniały dynamizm kairosu chrześcijańskiego w drodze ku pełni³², ku jedynej niedzieli, ku Ósmemu Dniowi, który Pan uczynił (por. Ps 118, 24), ku eschatycznemu wypełnieniu – ku temu, co zostało przyrzeczone i zapoczątkowane zmartwychwstaniem Chrystusa. Działania liturgiczne są stopniem finalnego spełnienia (rekapitulacji) historii zbawienia i historii świata stworzonego na obraz Chrystusa.

W Wielki Czwartek we Mszy Wieczerzy Pańskiej Eucharystia określona zostaje jako „wiekuista ofiara”, „uczta niebieska” (tłumaczenie polskie jest nieściśle, w oryginalnym tekście występuje słowo „aeterna”), pełnia miłości i życia. Pobłogosławienie nowego ognia staje się odniesieniem do prośby o dostąpienie „wiekuistej światłości”. Wieczność jest wiekuistym świętem, a więc

³⁰ Por. A.J. H e s c h e l, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Halkowski, Wydawnictwo Atext, Gdańsk 1994, s. 64; św. A u g u s t y n, *Państwo Boże*, XII, 30, 5.

³¹ Por. J.Y. L a c o s t e, *Le temps d'être homme*, „Communio. Revue catholique internationale” 7(1982) nr 3, s. 22.

³² Por. F a u q u e t, dz. cyt., s. 95.

dynamizmem pokoju Bożego. W liturgii biorą udział już zbawieni, przywoływani w litanii do świętych, a Komunia jest „lekarstwem na wieczność”. Radość życia wiecznego staje się udziałem każdego świętującego rezurekcję – „aby osiągnął pełną wolność i posiadał radość życia wiecznego”, której Bóg pozwala mu kosztować na ziemi.

Wieczność jawi się jako życie, pełne dynamizmu i niespodzianek. Zdaniem Hansa Ursa von Balthasara niesie ona nieskończone spełnienie, nad-spełnienie.

Wieczność określana jest jako światłość. Jak wiadomo, w wielu religiach światłość odgrywa centralną rolę nie tylko w określaniu czasu linearnego, lecz także w kulcie. Warto tu wspomnieć słowa „ex oriente lux” i charakterystyczny zwrot ku wschodowi, praktykowane także w judaizmie kierowanie się w modlitwie ku świątyni w Jerozolimie, budowanie kościołów chrześcijańskich zorientowanych na wschód. Płonące światło było symbolem stałej obecności Boga³³. Znamienna jest judaistyczna modlitwa uwielbienia (berakat), odmawiana o zachodzie słońca, w której użyte zostaje wyrażenie oznaczające Imię – „Haszem”: „Błogosławiony jesteś Ty, Haszem, Bóg nasz, król światła, który Swoim słowem sprowadza wieczory, mądrością otwiera bramy i rozumieniem zmienia pory, odmienia czasu, ustawia gwiazdy w ich konstelacjach na sklepieniu nieba, według swojej woli. Stwórca dnia i nocy, przetaczający światło przed ciemnością i ciemność przed światłem. Przeprowadzający dzień i sprowadzający noc, oddzielający dzień od nocy, Jego imię: Haszem Mocy, Bóg żywy i istniejący, niech nieustannie króluje nad nami. Błogosławiony jesteś Ty, Haszem, który sprowadza wieczory”³⁴. Trudno też nie wspomnieć pochodzącego z drugiego wieku hymnu ku czci Chrystusa *Phos hilon* – *Pogodna światłości*, który wykonywany jest do dziś w liturgii bizantyjskiej w modlitwie wieczornej i w liturgii darów uprzednio konsekrowanych:

Pogodna światłości Ojca świętej chwały,
Nieśmiertelnego Pana niebiosów i ziemi,
Jezu Chryste. Pod zachód dzień nam dobiegł cały,
I gwiazdę już wieczorną oczami naszymi
Oglądamy w niebie, ku czci Twojej, Boże,
Ojcze, Synu, i Duchu świętości, śpiewamy,
Boś godzien jest, o Panie, by o każdej porze,
Głoszono Twoją chwałę zbożnymi pieśniami,
O wielki Synu Boży, Tyś życia szafarzem,

³³ Zob. J. D ö l g e r, *Sol salutis. Gebet und Gesang im Christlichen Altertum*, Aschendorff, Münster 1925; A. G e r h a r d s, *Licht. Ein Weg durch Räume und Zeiten der Liturgie*, Schnell & Steiner, Regensburg 2011. Mówi się o ponownym odkryciu światła i jego symboliki, rozumienie liturgii Kościoła jako kosmosu światła.

³⁴ *Modlitewnik żydowski. Modlitwy na dni powszednie i na Szabat*, red. S. Pecarix, tłum. E. Gordon, Pardes Lauder, Kraków 2005, s. 344.

Przeto Ci świat pieśń chwały
wdzięcznie składa w darze.

Paruzja oznacza ostateczne zwycięstwo światła, dobra, piękna, harmonii. Piękna i harmonijna wieczność nie jest przeznaczeniem jedynie wyznawców Chrystusa. Katolicka soteriologia nie zawęży działania łaski Bożej i zbawienia. W wielkopiątkowej liturgii Kościół modli się za niewierzących w Chrystusa, aby postępując zgodnie z sumieniem, znaleźli Go; za niewierzących w Boga, by Go szukali i postępując za tym, co słuszne, dostąpili szczęścia znalezienia Odwiecznego i doznali pokoju.

Liturgia to czas łaski wypływającej z uobecnionego w znakach wydarzenia zbawczego, czas obłubieńczego spotkania, czas dla Boga. Święto jest pokarmem³⁵, znakiem zmartwychwstania i źródłem dobra, odnowy, jest przyjściem nowego czasu. Wynika z tego konieczność ustawicznej inicjacji.

Czas liturgiczny ma również duże znaczenie dla dojrzałości antropologiczno-psychologicznej człowieka. Człowiek czuje się dobrze, gdy zajmuje odpowiednią postawę wobec swojej przeszłości („in illo tempore”), aktualnych więzów z innymi i swojej przyszłości. Elementy te kształtuje właśnie rok kościelny. Poprzez wspomnianie (anamnesis) wydarzeń historii zbawienia rozwija świadomość historyczną. Każde święto, a szczególnie niedziela Zmartwychwstania, jest szkołą życia wiecznego. Ekonomia niedzieli to właśnie życie wieczne, niepojęty dar przekroczenia siebie, kontemplacji Boga; wieczność winna być ekonomiczną³⁶. Kościół, sprawując Eucharystię, staje się uczestnikiem anamnezy; nie dokonuje się to jednak automatycznie. Uobecnienie się bogatych treści anamnezy to dzieło Ducha Świętego. Właśnie Duch Święty jest pierwszym tematem prośby Kościoła i pierwszym darem dla wierzących (o tym mówi Czwarta modlitwa eucharystyczna). Działanie Ducha jako odpowiedź na wołanie ludu (Kościół), odnosi się do przemiany Świętych Postaci i obejmuje także samych wzywających, już włączonych w misterium Chrystusa przez sakrament chrztu. Modlitwę tę określa się mianem epiklezy, od „epikaleo” – „przyzywam”. Nauczanie Kościoła po Soborze Watykańskim II silnie podkreśliło jej walor, umieszczając odpowiednie teksty w każdej z modlitw eucharystycznych. Można zatem powiedzieć, że liturgia jest szczególnym miejscem związku czasu i wieczności, miejscem życia trynitarnego, zbawienia, nauczania o Chrystusie i rozumienia Kościoła.

³⁵ Mówi o tym na przykład punkt 36 Konstytucji *Communauté du chemin neuf*. Cyt. za: M. K e h l, „*Sehnsucht*” – *eine Spur zu Got*, „*Geist und Leben*” 70(1997) nr 6, s. 414.

³⁶ Por. J.L. A r c h a m b a u l t, *L'actualité de la vie éternelle*, „*Communio. Revue catholique internationale*” 16(1991) nr 1, s. 46n.

Henryk PAPROCKI

OBECNOŚĆ WYMIARU ESCHATOLOGICZNEGO W DOCZESNOŚCI

Punkt widzenia prawosławnego

Trzy przeobstwienia są udziałem każdego człowieka: za życia, po śmierci i na sądzie. Zmartwychwstanie Chrystusa, kosmiczna przemiana, ma charakter powszechny; łaska zmartwychwstania jest zarazem ostateczna. Dlatego też św. Izaak Syryjczyk uważał wszystkie grzechy za garść piasku rzuconą w niezmierzone morze, a jedyny prawdziwy grzech upatrywał w nieprzywiązywaniu uwagi do faktu zmartwychwstania.

Eschatologia nie stanowi w prawosławiu odrębnego traktatu, ale nadaje orientację całej teologii, wskazuje też sens istnienia człowieka, którego celem jest zmartwychwstanie. Stąd więcej można się o niej dowiedzieć z liturgii, zwłaszcza wielkopostnej i paschalnej.

Eschatologia ma dwa wymiary: osobisty – jest nim śmierć każdego człowieka (los pojedynczego człowieka) oraz powszechny – powtórne przyjście Chrystusa (los świata i całej ludzkości).

ESCHATOLOGIA OSOBISTA

Brakuje nam definicji procesu śmierci. Możemy jedynie powiedzieć, że śmierć jest spotkaniem Boga i granicą grzechu. Poprzez śmierć osiągamy stan ostateczny i nieodwracalny. W momencie śmierci „Bóg rozsuwa włókna naszego ja, by przeniknąć aż po rdzeń naszej istoty i zabrać nas do siebie”¹. Ręka Boga podnosi nas do innego wymiaru². Nie jest prawdą, że dla chrześcijanina śmierć oznacza największą tragedię. To porażka pozorna, gdyż wraz ze śmiercią następuje przeobrażenie bytu, przywrócenie do życia, do pełni i jedności odnalezionej w Bogu³. Śmierć stanowi zatem element życia. Ateizm, który wyprowadza życie z nicości i mówi o unicestwieniu żyjącego w śmierci, popada w podwójną sprzeczność. Życie nie jest przecież elementem nicości⁴.

Śmierć jako osobowe spotkanie z Chrystusem jest wyzwoleniem życia ducha, a więc pierwszą oznaką miłosierdzia Boga wobec człowieka. Każdy

¹ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. W. Sukienicka, M. Tazbir, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1965.

² Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003, s. 349.

³ Por. Teilhard de Chardin, dz. cyt., s. 117n.

⁴ Por. Evdokimov, dz. cyt., s. 346.

sakrament jest uczestnictwem w śmierci Chrystusa, nasza śmierć również jest uczestnictwem w Jego śmierci, a więc sytuacją jakby sakramentalną (dlatego Kościół prawosławny udziela zmarłemu absolucji podczas ceremonii pogrzebowych). Stąd też według św. Grzegorza z Nyssy śmierć jest czymś dobrym⁵.

Chrystus jako jedyny z ludzi nie podlegał konieczności śmierci, przyjął jednak ciało zdolne umrzeć, aby przez nie zniszczyć władcę śmierci. Tym samym dał naturze możliwość zmartwychwstania, obalił potęgę śmierci. Jest On bowiem Bogiem, który zstąpił do otchłani i rozwiązał więzy śmierci: „Gdy do grobu zstąpiłeś, o Nieśmiertelny, / Wtedy zniszczyłeś moc otchłani, / I powstałeś jako zwycięzca, Chryste Boże, / niewiastom miroforom [niosącym wonności – H.P.] głosząc: «Radujcie się!» / I Twoim apostołom pokój dałeś, / Upadłym dałeś Zmartwychwstanie”⁶.

Poprzez swoją śmierć Chrystus pozbawił władzy te moce, które stanowiły o mroku świata. Zstąpił do serca ziemi – „en te kardia tes ges” (Mt 12, 40) – aby nas podnieść. Głosząc zbawienie w otchłani, Chrystus przekreślił wszelkie granice działania swojej zbawczej mocy (por. 1 P 3, 19), to bowiem, co jest śmiertelne, może przyoblec się w nieśmiertelność (por. 1 Kor 15, 53-54). Poprzez grozę śmierci prześwituje więc nadzieja zmartwychwstania.

Ostatecznym spełnieniem może być jednak tylko nowe stworzenie, czyli powszechne zmartwychwstanie. Ale powszechne zmartwychwstanie i zmartwychwstanie Chrystusa to nie są dwa różne wydarzenia, z których jedno miało już miejsce, a drugie ciągle odnosi się do dalekiej przyszłości. Nowsze badania biblijne wykazują, że między wiarą w zmartwychwstanie Chrystusa a zmartwychwstaniem powszechnym istnieje tak ścisła zależność, że powszechne zmartwychwstanie już zostało rozpoczęte.

To jednak, co dzieje się za zasłoną śmierci, pozostaje dla nas nierozwiązaną zagadką. Kościół prawosławny ograniczył się jedynie do sformułowania swojej wiary w *Credo*: „Stamtąd przyjdzie [Chrystus] sądzić żywych i umarłych, a królestwu Jego nie będzie końca [...]. Oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym wieku”, widząc we wszystkich definicjach niebezpieczeństwo ograniczenia Boga przez ludzkie pojęcia, a przecież czytamy w Księdze Izajasza: „myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami” (55, 8). Stanowisko to Paul Evdokimov nazwał pedagogiczną mądrością Kościoła⁷, który powierza sferze modlitwy i nadziei los zmarłych, spoczywający w ręku Boga.

⁵ Por. św. Grzegorz z Nyssy, *Oratio de Pulcheria* (Patrologia Graeca, t. 46, kol. 877A).

⁶ Kontakion Święta Paschy, w: *Wielki Tydzień i święto Paschy w Kościele prawosławnym*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 154. Przekłady wszystkich tekstów liturgicznych są dostępne na stronie internetowej: www.liturgia.cerkiew.pl.

⁷ Por. E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 345.

Śmierć jest dla chrześcijanina zaśnięciem – zasypia określona część ludzkiego bytu i ustaje możliwość działania w czasie i przestrzeni. Zasypia ciało i czuwa duch⁸. Czy jednak, zastanawiając się nad zagadnieniem śmierci, nie powinniśmy przyjąć, że przeprowadza nas ona poza czas, poza przestrzeń, poza materię? Ustają wówczas problemy związane z kwestią kontynuacji życia – nie jest to kontynuacja, ale nowe życie, chociaż tożsame z dawnym, to życie ducha pozostającego w ciągłym związku z duszą. Dusza jest gwarantką zmartwychwstania; w powszechnym zmartwychwstaniu naszemu człowieczeństwu przywrócona zostanie jedność. Jednakże stan między śmiercią a zmartwychwstaniem jest przedłużeniem tajemnicy śmierci, jest to proces stopniowego oczyszczenia, gdy zmarli uczestniczą w życiu Kościoła⁹.

Na ogół przyjmuje się, że w momencie śmierci dokonuje się akt samooskarżenia, zwany sądem szczegółowym, po którym następuje przejście przez „komory celne” (grec. „telonie”, scs „mytarstwa”), w których pozostawia się zło. Dusza przechodzi przez „cła”, gdzie przeżywa męki piekła¹⁰. Ta „wędrownia” uzależniona jest od stanu naszego ducha, od grzechów i od łaski. Nie pojawiają się tutaj aspekty zadośćuczynienia, kary, ekspiacji i nagrody. Mówimy jedynie o oczyszczającym pozaczasowym cierpieniu pośmiertnym, które ma moc uzdrowienia. Ojcowie Wschodni wspominają o otchłani, która jest stanem prowadzącym do królestwa. W tym sensie słowa o niszczącym ogniu dotyczą demonicznych elementów naszej natury¹¹. Kościół prawosławny modli się za wszystkich zmarłych, wierząc głęboko w potęgę przebaczącej miłości. Bóg bowiem ma moc „uczynić nieskończenie więcej niż to, o co my prosimy czy rozumiemy” (Ef 3, 20), dzięki czemu możemy żywić nadzieję na zbawienie. Tym samym Kościół powierza los zmarłych miłosierdziu Bożemu, gdyż Bóg pragnie, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4)¹².

ESCHATOLOGIA POWSZECHNA

Problematyka eschatologiczna jest ściśle powiązana ze świętem Paschy, które jest „świętem nad świętami”, centralnym świętem Chrystusa¹³. Paruzja jest przyjściem Chrystusa, w którym zmartwychwstanie staje się faktem powszechnym. Zmartwychwstanie w dniu ostatnim nie oznacza życia duszy po

⁸ Por. tamże, s. 348.

⁹ Por. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Orthdruk–Formica, Białystok–Warszawa 1992, s. 197.

¹⁰ Por. tamże, s. 198.

¹¹ Por. E. V. Dokimov, dz. cyt., s. 369.

¹² Por. Bułgakow, dz. cyt., s. 199.

¹³ Por. tamże, s. 197.

śmierci, gdyż Biblia nigdzie nie naucza o naturalnej nieśmiertelności¹⁴, ale życie całego człowieka. W tym sensie śmierć jest warunkiem zmartwychwstania. Dlatego też Prawosławie ciągle żyje entuzjastyczną perspektywą paschalną. Według św. Augustyna *visio beatifica* jest możliwa jedynie po śmierci, podczas gdy dla teologii wschodniej jest możliwa już tutaj, w tym życiu, co znakomicie wyraził św. Symeon Nowy Teolog: „Zaczynamy się stawać uczestnikami Zmartwychwstania tutaj i teraz, w ciągu całego obecnego życia. Poprzez Ducha Świętego dokonuje się zmartwychwstanie wszystkich [...]. Chrystus wskrzesza też za swym pośrednictwem wszystkich i we wszystkich duszach zmarłych przez Ducha Świętego daje już tu, poczynając od tego życia, królestwo niebieskie [...]. Także w tym życiu możemy, a nawet powinniśmy ujrzeć Chrystusa, bo jeśli będziemy godni zobaczyć Go tutaj, nie umrzemy [...]. Dlatego nie powinniśmy oczekiwać, żeby zobaczyć Go w przyszłości, ale powinniśmy starać się zobaczyć Go już teraz”¹⁵.

Przybliżając tym sposobem eschatologię, św. Symeon nie czynił różnicy między przeszłością a teraźniejszością i między teraźniejszością a przyszłością. Życie wieczne zaczyna się już tutaj, a świadomość tego faktu jest gwarancją naszego zmartwychwstania. Właśnie w tym kontekście ks. Jerzy Klinger zauważył, że „trzeba żyć życiem zmartwychwstania, nie samą nieśmiertelność duszy mając na uwadze, lecz właśnie zmartwychwstanie, które uwiecznia szczegóły życia razem z ich piętnem czasowym, zachowując je, jeżeli tego są godne, w wiecznej pamięci Boga, o którą modli się Kościół prawosławny w swoich oficjach za zmarłych”¹⁶.

Oczekując spełnienia chrześcijańskiej nadziei, mamy świadomość, że cała rzeczywistość jest ciałem Tego, który jest i który przyjdzie znowu. Podstawą naszej nadziei są słowa z Listu do Rzymian: „Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie. O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wysledzenia Jego drogi” (11, 32-33). Jak bowiem głosi Jan Apostoł: „Świat [...] przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki” (1 J 2, 17). Jest więc coś, co przemija, i coś, co zostaje¹⁷. Tymczasem w historii chrześcijaństwa radosne oczekiwanie bliskiej przemiany świata w Paruzji zostało zastąpione przez poczucie końca własnego życia osobowego w śmierci i surowej odpłaty za grzechy¹⁸.

¹⁴ Por. W. P a n n e n b e r g, *Esquisse d'une christologie*, Éditions du Cerf, Paris 1971, s. 72; E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 346.

¹⁵ S y m e o n l e N o u v e a u T h é o l o g i e n, *Catèchèses*, t. 2, tłum. J. Paramelle SJ, Éditions du Cerf, Paris 1964, s. 45-47 (tłum. fragm. H.P.).

¹⁶ J. K l i n g e r, *Prawosławie. Wybór pism*, oprac. M. Klinger, H. Paprocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 150n.

¹⁷ Por. E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 345.

¹⁸ Por. B u ł g a k o w, dz. cyt., s. 197.

Teologowie w nauce o powszechnym zbawieniu nie postępują za Orygenesem, lecz pozostają wierni myśli św. Grzegorza z Nyssy, która nigdy nie została potępiona przez Kościół. Sam Grzegorz przed III Soborem Powszechnym (w Efezie w roku 431) został uznany za świętego, a na VII Soborze Powszechnym (w Nicei w roku 787) nazwany „ojcem ojców”. Św. Grzegorz z Nyssy z Pierwszego Listu do Koryntian Apostoła Pawła wyprowadził myśl, że gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkim” (15, 28), niemożliwe będzie już zło. Satanizm wyczerpie się bez swego podmiotu, którym jest obecny świat¹⁹.

Ostatni dzień istnienia świata będzie dniem szczególnym. Nie stanie się on dniem wczorajszym, gdyż nie będzie miał swojego jutra. Jak napisał św. Grzegorz z Nyssy, „ręka Boża dotknie zamkniętego koła czasu i podniesie je do wyższego wymiaru”²⁰. Mówiąc ściślej, ręka Boża rozerwie zamknięty krąg czasu, gdyż „już nocy nie będzie” (Ap 22, 5), a „noc” to synonim czasu.

Paruzja jest naocznym objawieniem Boga w Chrystusie i tylko przebóstwieni, zwani w księgach liturgicznych „bogami”, mogą brać w niej udział. Dlatego też trzecia z wielkich modlitw w uroczystość Pięćdziesiątnicy skierowana jest do Syna Bożego, który zstąpił do otchłani: jest to prośba o odpuszczenie grzechów i wskreszenie wszystkich zmarłych: „Ty wiecznie istniejący Panie chwały i Ojca Najwyższego Synu umiłowany, wieczna światłości z wiecznej światłości, Słońce Sprawiedliwości, usłysz nas, modlących się do Ciebie, i daj odpoczynek duszom swoich sług, zmarłych Ojców i braci naszych oraz wszystkim krewnym według ciała i wszystkim zmarłym w wierze, których teraz wspominamy [...]. Władco wszechwładny, Boże ojców i Panie miłosierdzia, Stwórczo wszystkich istot śmiertelnych i nieśmiertelnych, i całej ludzkiej natury, powoływanej do życia i odwoływanej, Panie życia i śmierci, tu przebywania i tam przemienienia, który odmierzasz lata życia i wyznaczasz godzinę śmierci, skierowujesz do otchłani i z niej wyprowadzasz, więziesz w niemocy i wypuszczasz w potęgę, wypełniasz wszystkie obecne potrzeby i kierujesz z pożytkiem przyszłymi, związanych śmiertelną mocą weseląc nadzieją zmartwychwstania. Sam przeto, Władco wszystkich [...], który i w to najdoskonalsze i zbawcze święto zechciałeś przyjąć modlitwy oczyszczające za przebywających w otchłani, dając nam wielką nadzieję wypuszczenia uwięzionych i rozwiązania ich nieczystości oraz zesłania Twojej pociechy”²¹.

Działanie Ducha Świętego polega na przywracaniu życia, wskrzeszaniu. Sam Duch Święty jest zmartwychwstaniem, przeto prośba o życie dla zmarłych jest prośbą o Ducha Świętego. Duch Święty przenika bowiem ludzki byt nie tylko po tej stronie życia jako rękojmia przemienienia, ale także po tam-

¹⁹ Por. E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 352.

²⁰ Tamże, s. 346.

²¹ Triodion paschalny, tydzień 8, s. 18.

tej stronie (w śmierci) jako rękojmnia zmartwychwstania (por. 1 Kor 15, 51). Stąd też w kontekście Pięćdziesiątnicy nie tylko żywi, ale i „duchy zmarłych” stają się ożywione i zjednoczone ożywiającą mocą Ducha Świętego. Ta moc przeniknęła w krainę śmierci dzięki zstąpieniu Chrystusa do otchłani. Dlatego ostatnia modlitwa święta Pięćdziesiątnicy zawiera prośbę, aby nie tylko żywi, lecz także zmarli znaleźli się w orbicie działania Ducha Świętego. Mamy tu do czynienia z niezgodnością mądrości Bożej z mądrością człowieka – jedynie szaleństwo ludzkie może przeczuć niedające się przewidzieć drogi Boże. Pozorna sprzeczność między sprawiedliwością i miłosierdziem staje się więc harmonią miłosierdzia i sprawiedliwości²². Śmierć bowiem w Chrystusie jest nieodłączna od zmartwychwstania, lecz i zmartwychwstanie jest nieodłączne od śmierci. Chrystus przywróci do życia nasze śmiertelne ciało mocą mieszkającego w nas Ducha Świętego i umarli powstaną, gdyż trzeba, aby to, co śmiertelne przydziało się w nieśmiertelność, aby to, co śmiertelne zostało wchłonięte przez życie (por. Rz 8, 11; 1 Kor 15, 53; 2 Kor 4, 54).

Chrystus, który ma „klucze śmierci i Otchłani” (Ap 1, 18), ma też moc „skierowywać do otchłani i z niej wyprowadzać”, gdyż jest Tym, który przenika i uduchawia, wypełniając mocą Ducha: „Duch Święty wszelką winę zmyć może tchnieniem swoim, a skoro zabierze coś z ziemi, może uczynić niebiańskim”²³.

O. Sergiusz Bułgakow zauważył, że pojęcia: „wieczny ogień”, „wieczne męki”, „wieczne potępienie” nie mają odniesienia do czasu, nie są miarą czasu, ale określeniami jakościowymi. Ponadto w Biblii słowo „wieczny” nie oznacza wcale „nieskończony”, na przykład Bóg dał Izraelowi ziemię Chanaan na wieczność (por. Rdz 17, 18), królestwo Izraela jest wieczne. Wieczne miały też być święta i rytuały Starego Testamentu (por. Wj 12, 14; 40, 15; Kpł 7, 22; 10, 9; 17, 7; Lb 10, 8; 1 Krn 17, 14; 23, 13). Słowo „wieczny” w Biblii oznacza najczęściej „długotrwały”²⁴. Poza tym „wieczność” w języku hebrajskim – „olam” – oznacza „ukrywać”. Bóg ukrywa przed nami pośmiertny los człowieka²⁵.

Wynika z tego, że proces doskonalenia nie kończy się wraz z życiem doczesnym, lecz trwa po śmierci. Kara ognia może być potraktowana jako stopniowe oczyszczenie, gdyż dusze zmarłych nie tracą pamięci i świadomości – świadczy o tym przypowieść o bogaczu i biednym Łazarzu (por. Łk 16, 19-31)²⁶. Miłość Boża może palić grzeszników jak straszliwy ogień. Sprawiedliwość Boża jest

²² Por. E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 345.

²³ Z liturgii pogrzebowej kapłanów.

²⁴ Por. G. S i e r i k o w, *Uczenije ob apokatastazisie u „otca otcow” i u prot. Bułgakowa*, „Wiśnik Russkogo Chriſtianskogo Dwizenija” 38(1971), z. 101-102, s. 27.

²⁵ Por. E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 349.

²⁶ Por. tamże.

miłosierna i z czasem może nastąpić powszechne zbawienie (gr. „apokastasis ton panton”). Żadne stworzenie mające wolną wolę nie utraciło zdolności do skruchy i poprawy, czyli może powrócić do pierwotnego stanu. Zgodnie ze świadectwem Pisma Świętego Iotr osiągnął raj natychmiast (por. Łk 23, 39-43), czyli nie przechodził przez „komory celne”. W bizantyjskiej świadomości liturgicznej również zmarłe dziecko dzięki Bożemu miłosierdziu natychmiast osiąga szczęście raju.

Należy tu zauważyć, że określenie „już nocy nie będzie” oznacza wieczność, podczas gdy sformułowanie mówiące o karach – „I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków” (Ap 20, 10) – odnosi się do czasu, gdyż „dzień” i „noc” są symbolami czasu i przemijania.

Bóg jest Bogiem żywych (por. Mt 22, 31), przeto przywraca wszelkie życie – także życie łaski – tam, gdzie go zabrakło, gdzie zostało ono odrzucone lub zapomniane, abyśmy jako aniołowie w niebie doświadczyli pełni chwały i szczęścia. Nie chodzi przy tym o ucieczkę od świata, ale o odrzucenie wszystkiego, co jest przeciwne Chrystusowi, o stopniowe przezwyciężenie materii przez ducha, o ewolucję do punktu Omega, czyli do Przemienionego Chrystusa, który wkroczył w centrum historii i stał się Panem ewolucji duchowej. Chrześcijanin może przegrać po ludzku, na planie materialnym, biologicznym, ale odnosi zwycięstwo duchowe (por. Mt 17, 20; 10, 33-39). Mówiąc paradoksalnie, Niedziela Palmowa pokazuje krótkotrwały tryumf ciała, a Golgota jest tryumfem ducha i zwycięstwem dobra. To, co wydawało się klęską, okazało się największym zwycięstwem. Grób Chrystusa jest dla nas „piękniejszy od raju i jaśniejszy od weselnej komnaty królewskiej”²⁷, gdyż stał się źródłem przebaczenia:

„Niech nikt nie oplakuje grzechów, przebaczenie bowiem z grobu zajaśniało. Niech nikt nie lęka się śmierci, wybawiła nas bowiem śmierć Zbawiciela. Wygasił ją Ten, który był przez nią trzymany. Ujarzmił piekło Ten, który zstąpił do piekła. Zgorzkniało piekło, skosztowawszy ciała Jego. I to właśnie przewidując, Izajasz tak wołał: «Piekło», mówił, «zgorzkniało, spotkawszy Cię w otchłani». Zgorzkniało, bo zostało puste. Zgorzkniało, bo zostało oszukane. Zgorzkniało, bo umarło. Zgorzkniało, bo zostało obalone. Zgorzkniało, bo zostało skrępowane. Przyjęło ciało, a natknęło się na Boga. Przyjęło ziemię, a spotkało samo niebo. Przyjęło to, co mogło widzieć, a wpadło w to, czego nie mogło widzieć. Gdzież więc, o śmierci, jest Twój oścień? Gdzie tve, piekło, zwycięstwo? Zmartwychwstał Chrystus – i tyś zostało zrzucone. Zmartwychwstał Chrystus – i upadły demony. Zmartwychwstał Chrystus – i weselą się

²⁷ Troparion odmawiany podczas liturgii eucharystycznej, w: *Liturgie Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 86.

aniołowie. Zmartwychwstał Chrystus – i życie świeci swą pełnią. Zmartwychwstał Chrystus – i nikt martwy nie pozostał w grobie”²⁸.

Sąd odbywa się bez przerwy, ale widoczny stanie się przy powtórnym przyjściu Chrystusa. Św. Symeon Nowy Teolog piętnuje tych, którzy odrzucają ostateczne zmartwychwstanie. Trzy bowiem przeobóstwienia są udziałem każdego człowieka: za życia, po śmierci i na sądzie. Zmartwychwstanie Chrystusa, kosmiczna przemiana, ma charakter powszechny; łaska zmartwychwstania jest zarazem ostateczna. Dlatego też św. Izaak Syryjczyk uważał wszystkie grzechy za garść piasku rzuconą w niezmierzone morze, a jedyny prawdziwy grzech upatrywał w nieprzywiązywaniu uwagi do faktu zmartwychwstania, które przez Chrystusa stało się naszym – czym bowiem jest otchłań po Jego zmartwychwstaniu?²⁹.

LITURGIA

W wymiarze doczesnym realizacja zmartwychwstania, a więc eschatologii, ma miejsce przede wszystkim w liturgii. Właśnie w liturgii, a zwłaszcza w sakramentach wszelka dusza karmi się Duchem Świętym, który jest naszym królestwem i zmartwychwstaniem³⁰.

Krzyż pozwala zrozumieć tajemnicę eschatologiczną, gdyż zbawienie dokonuje się przez cierpienie³¹. Ostateczne oddzielenie dobra od zła dokona się w każdym człowieku. Kościół radośnie oczekuje ostatniej przemiany całej rzeczywistości empirycznej, co będzie zwycięstwem Boga i spełnieniem Jego pierwotnego planu wobec świata. Ponieważ radość Paschy rozciąga się na cały rok liturgiczny, eschatologia może być jedynie świetlista i pełna radości:

Dzisiaj wszystko
Jasności jest pełne,
Niebo i ziemia,
I to, co na ziemi.
Niech więc całe stworzenie
Radośnie świętuje
Zmartwychwstanie Chrystusa,
W którym się umacnia³².

²⁸ Homilia św. Jana Chryzostoma na Święto Paschy, w: *Wielki Tydzień i święto Paschy w Kościele prawosławnym*, s. 164n.

²⁹ Por. S a i n t I s a a c d e S y r i e, *Sentences, un trésor de sagesse*, tłum. M. Hotman de Velliers, Éditions Saint-Irénée, Paris 1949, s. 28, 30.

³⁰ Por. H. P a p r o c k i, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2001, s. 63-68.

³¹ Por. E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 354.

³² Poemat św. Jana z Damaszku, Kanon paschalny, pieśń 3, troparion 1, w: *Wielki Tydzień i święto Paschy w Kościele prawosławnym*, s. 150.

Istotne znaczenie dla zrozumienia obecności eschatologii w doczesności ma koncepcja dnia liturgicznego w tradycji prawosławnej. Terminem najczęściej występującym w liturgii jest „światłość”, przeciwstawiana „ciemności”. Myśl tę wyraża modlitwa św. Bazylego Wielkiego z mesoniktikonu (grec. „mesoniktikon”, scs „połunosznica”): „Panie Wszechwładny, światłości zawsze będąca i przedwieczna, pozwól nam z sercem czuwającym i trzeźwą myślą przejść całą noc życia doczesnego, w oczekiwaniu pełnego światłości objawionego dnia Jednorodzonego Twego Syna”³³. W tekstach liturgicznych ziemię często przedstawia się jako życie; od czasu wyrzucenia Adama z raju ziemia pogrążona jest w nocy, czyli w grzechu, podczas gdy niebiosa, będące przybytkiem Boga, są miejscem, gdzie trwa Dzień Pański. Z tego też powodu w środku nocy (gr. en to meso ton niktos) zanoszone są modły za zmarłych. W eschatologicznej terminologii Apokalipsy św. Jana Teologa dzień odpowiada nowemu niebu, a noc nowej ziemi, co odpowiada z kolei koncepcji dnia ósmego: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły [...]. I już nocy nie będzie. A nie potrzeba im światła lampy ani światła słońca, bo Pan Bóg będzie świecił nad nimi i będą królować na wieki wieków” (Ap 21, 1; 22, 5). Od momentu, kiedy Chrystus „nachylił niebiosa” (por. 2 Sm 22, 10, Ps 18, 10) i zstąpił, jasność wieczności zaczęła rozświetlać noc. Jest to zapowiedź całkowitego zwycięstwa nad nocą, gdy w ósmym dniu wszystko stanie się światłością.

Przedstawia to mesoniktikon. Istnieją trzy formularze tego nabożeństwa: na dni powszednie, na soboty i na niedziele. Mesoniktikon od poniedziałku do piątku wyraża skrucę i nadzieję, w sobotę ciemność i śmierć, a w niedzielę, dzień ósmy – kontemplację Trójcy Świętej w światłości Zmartwychwstania Chrystusa, co koresponduje z tematem cyklu trzech ostatnich dni tygodnia³⁴. Już w anonimowej homilii anatolijskiej z roku 387, traktującej o dacie Paschy³⁵, występuje pojęcie „triameron” – „triduum”, oznaczające Wielki Piątek, Wielką Sobotę i Niedzielę Paschy. Szósty dzień stworzenia (piątek) obejmuje stworzenie pierwszego człowieka i jego upadek oraz wcielenie i śmierć Chrystusa, przez którą Jezus wszedł w dzień siódmy, w spoczynek soboty (zstąpie-

³³ Por. N. O s s o r g u i n e, *Eschatologie et cycles liturgiques*, w: *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXIe semaine d'études liturgiques*, red. A.M. Triacca, A. Pistoia, C.V.L.–Edizioni Liturgiche, Roma 1985, s. 207, 214; tenże, *La Résurrection du Christ en tant que victoire définitive sur la mort à travers le septième jour d'après la liturgie orthodoxe*, w: *Le Christ dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXVIIe semaine d'études liturgiques*, Paris, 24-28 Juin 1980, red. A.M. Triacca, A. Pistoia, C.L.V.–Edizioni Liturgiche, Roma 1981, s. 158n., 162n.

³⁴ Por. N. O s s o r g u i n e, *La Triade („Tpihmepon”), thème du Quatrième Evangile selon la liturgie orthodoxe*, w: C. Andronikof i in., *La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode (liturgie et théologie)*, C.L.V.–Edizioni Liturgiche, Roma 1982, s. 196.

³⁵ Por. *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387* (Sources Chrétiennes, t. 48, s. 115, 119).

nie do królestwa ciemności, czyli otchłani) i otworzył dzień ósmy, dzień pełen światłości, jako realizację „dnia jedyne go”, czyli Paschy³⁶.

Czas zamknięty w siedmiodniowym cyklu jest czasem historii zbawienia, opartym na eschatologicznej pełni. Dla pierwotnego Kościoła Dzień Pański nie oznaczał zamiany soboty na niedzielę. Sobota nadal była dniem świętym, który sankcjonuje naturalne życie świata przebiegające w cyklach czasowych. Od czwartego wieku chrześcijańska niedziela nabiera charakteru żydowskiego szabatu, jednakże, zgodnie ze słowami św. Bazylego Wielkiego, niedziela jest memoriałem Zmartwychwstania, a także „figurą życia wiecznego”, ikoną „dnia bez końca” i wieczność jest oznaczona przez „dzień ósmy”³⁷. W późniejszych wiekach niedziela została wzbogacona o mistykę Dnia Zmartwychwstania, Dnia Słońca, Dnia Pańskiego, cotygodniowej Paschy, pierwszego dnia, ósmego dnia i czasu odpoczynku³⁸.

Na zakończenie niniejszych rozważań warto przytoczyć słowa Jerzego Nowosielskiego dotyczące różnicy między wyznaniem i pewnością wiary: „Wyznanie jest sprawą intelektu. Konfesyjność określa nasz intelektualny stosunek do tak zwanych prawd wiary w porządku myśli spekulatywnej, dyskursywnej. [...] Prawosławie jest w jakimś sensie przewyciężeniem wiary. Jeżeli ktoś jest prawosławny w takim znaczeniu, jak ja to rozumiem, to wiara potrzebna jest mu tylko jako element do jego rozwoju religijnego. Gdy dojdzie do etapu chwały, żyje już nie wiarą, a swoistego rodzaju pewnością, osiągnięciem. Z chwilą, gdy człowiek uchwyci jakąś małą cząstkę rzeczywistości zmartwychwstałej, to wiara dezaktualizuje się”³⁹. W innym miejscu Nowosielski mówi: „Naprawdę ufam Chrystusowi... Nie boję się Chrystusa, bo jest moim osobistym Zbawcą. Wszystkiego na świecie się boję, nie boję się tylko Chrystusa. Taki jest Chrystus mojej intuicji i wiary”⁴⁰.

Ostatecznie „dał nam więc Chrystus jeszcze jedno: świadomość istnienia doświadczenia ponadempirycznego. Dał nam nadzieję eschatologiczną”⁴¹.

Oznacza to, że ostatnie słowo należy do nadziei...

³⁶ Por. N. O s s o r g u i n e, *La Triade*, s. 195. Por. Synaksarion Wielkiego Piątku.

³⁷ Por. N. E g e n d e r, *Célébration du dimanche*, w: *Dimanche, office selon les huit tons*, Éditions de Chevetogne, Chevetogne 1972, s. 19.

³⁸ Zob. J. H i l d, *La mystique du dimanche*, „La Maison-Dieu” 3(1947), nr 1(9), s. 8-34.

³⁹ Z. P o d g ó r z e c, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, oprac. K. Czerni, Znak, Kraków 2009, s. 28.

⁴⁰ *Prorok na skale. Myśli Jerzego Nowosielskiego*, wybór R. Mazurkiewicz, W. Podrazik, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 55.

⁴¹ P o d g ó r z e c, dz. cyt., s. 301. Należy tu zaznaczyć, że w Prawosławiu istnieją też inne interpretacje eschatologiczne, jak na przykład nurt kontynuujący myśl św. Jan Chryzostoma i św. Ignacego Brianczaninowa bądź idee podane w Wyznaniach Wiary Cyryla Lukarisa, św. Piotra Mohyły i patriarchy Dozyteusza. Żadna z nich jednak nie cieszy się taką popularnością, jak zaprezentowana w niniejszym artykule.

JUDAIZM JAKO RELIGIA UŚWIECAJĄCA CZAS

Judaizm stworzył świątynię, do której nie trzeba przychodzić, bo przemieszcza się ona razem z człowiekiem. Świątynię, która istnieje wszędzie tam, gdzie pojawia się choćby jeden wyznawca judaizmu; wędrującą razem z nim, bo istniejącą trwale nie w przestrzeni, ale w czasie. Świątynią tą jest Szabat.

Zagadka czasu jest jednym z najciekawszych problemów, który towarzyszy ludzkości od zarania dziejów. W całym świecie istot żywych tylko człowiek ma świadomość czasu i to ona wyznacza ludzkie postawy wobec życia i śmierci oraz trwania i przemijania. Kategoria czasu należy do podstawowych form, w których człowiek postrzega świat, swoje życie oraz funkcjonowanie całego społeczeństwa. Jest ona składnikiem konstytutywnym każdej kultury, ujmując życie zbiorowości w abstrakcyjną ramę istnienia w porządku chronologicznym.

W różnych kulturach, religiach i systemach filozoficznych sposoby postrzegania i traktowania czasu oraz rozumienia roli historii mogą być – i rzeczywiście są – odmienne¹. Jednym z osiągnięć, jakie myśl żydowska wyrażona w Biblii hebrajskiej wniosła do kultury powszechnej, jest „wbudowanie czasu w konstruktywny wymiar historii”². Historia Żydów różni się od historii innych narodów. Ta świadomość towarzyszy Żydom od początku, jednak w późniejszym okresie swoich dziejów przestali oni „dbać” o historię. Ci pobożni uważali, że skoro powierzona im została Tora, to zapis historycznych wydarzeń nie jest już potrzebny³. Abraham Joshua Heschel, jeden z najwybitniejszych filo-

¹ Dla Arystotelesa czas był właściwością bytu oraz miarą ruchu według zasady „przedtem i potem” (por. A r y s t o t e l e s, *Fizyka*, ks. IV, 218 b-219 b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 105-107). Stoicy uczyli, że czas nie istnieje realnie i jest wyłącznie wytworem myśli (por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 1. *Filozofia starożytna i średniowieczna*, PWN, Warszawa 1983, s. 130).

² A. N e h e r, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, PIW, Warszawa 1988, s. 261.

³ Dlatego po pochodzących z okresu starożytności księgach Józefa Flawiusza (zob. J. F l a w i u s z, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, t. 1-2, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2007) następną żydowską książką historyczną jest wielotomowe dzieło Heinricha Graetza *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (t. 1-11, Leiner, Leipzig 1853-1875; zob. też. wydanie polskie: H. G r a e t z, *Historia Żydów*, tłum. S. Szenhak, t. 1-11, Judaica, Warszawa 1929), wydane w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, w okresie modernizacji żydowskiego życia, reprezentujące „martyrologiczny punkt widzenia” na żydowską historię. Współcześnie dwa wydarzenia – Holokaust i powstanie Państwa Izrael – sprawiły, że większość Żydów zwraca

zofów żydowskich dwudziestego wieku, w książce *Pańska jest ziemia* wyraża żywe zainteresowanie problematyką czasu: „Obdarzono nas świadomością tego, że jesteśmy uwikłani w historię przekraczającą zyski i chwałę wszelkich dynastii i imperiów. Zostaliśmy wezwani [...] do nastawiania zegara wiecznej historii”⁴. W przeciwieństwie do Egipcjan czy Greków, którzy byli budowniczymi przestrzeni, Rzymian – budowniczymi państwa i całego imperium, chrześcijan – nieba, Żydzi są budowniczymi czasu. Jak pisze André Neher, jest to pociągająca i trafna definicja, należy ją jednak umieścić we właściwej perspektywie⁵. Nakreślił ją Heschel w innym dziele, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*⁶, które zostało wydane w Stanach Zjednoczonych w roku 1951⁷. Nie był to czas przypadkowy. Przebywając w Ameryce, Heschel zwrócił uwagę na szerokie zjawisko asymilacji amerykańskich Żydów, którzy wstydzili się publicznie wyrażać swoją żydowskość. Na przykład szabat przeszkadzał im w pracy, robieniu zakupów, przeszkadzał w życiu i w byciu Amerykanami. W swoim dziele próbował Heschel na nowo odkryć i przybliżyć sobie współczesnym, wagę tego wyjątkowego dnia. Koncentrował się na idei judaizmu jako religii czasu, przeciwstawiając ją cywilizacji technicznej skupionej na przekształcaniu i ujarzmianiu przestrzeni, czemu w starożytności hołdowali Babilończycy, Grecy i Rzymianie.

KONCEPCJA CZASU I HISTORII WEDŁUG BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

Potocznie przyjęło się, że w Biblii hebrajskiej typową i zarazem oryginalną myślą ujmującą problematykę czasu jest jego koncepcja linearna. Tymczasem sprawa okazuje się bardziej skomplikowana, ponieważ w tekstach natchnionych nie wypracowano jednej idei czasu. Mówi się w nich również o czasie cyklicznym i o czasie splecionym z wydarzeniami zbawczymi. Dla myśli żydowskiej to ostatnie rozumienie jest najbardziej charakterystyczne i zostanie szerzej omówione w następnej części artykułu.

uwagę na swoją historię. Filozof Emil Fackenheim pisze w tym kontekście książkę o „powrocie Żydów do historii”. Zob. E. F a c k e n h e i m, *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, Schocken Books, New York 1978.

⁴ A.J. H e s c h e l, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, tłum. H. Halkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010, s. 144.

⁵ Por. N e h e r, dz. cyt., s. 261.

⁶ Zob. A.J. H e s c h e l, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Halkowski, Wydawnictwo Ateist, Gdańsk 1994.

⁷ Zob. t e n ż e, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*, Farrar, Straus and Young, New York 1951.

Czas nie jest bezpośrednim przedmiotem badań autorów biblijnych. Uświadamiają sobie jego istnienie, nie zastanawiają się jednak nad tajemnicą czasowej struktury wszechświata. Przeżywają czas jako dar, sycą się nim, rozsmakowują się w przeżywaniu jego istnienia⁸. Nie jest ważna długość czasu, lecz głębia bytowania, intensyfikacja przeżywania życia. Biblia hebrajska nie przedstawia jednej koncepcji czasu. W biblijnym języku hebrajskim nie ma nawet słowa „czas”, które będąc pojęciem abstrakcyjnym, pozostawało dla Hebrajczyków czymś zupełnie obcym⁹. Źródłem wszystkiego, co istnieje i co się dzieje na ziemi, jest pozaczasowy Bóg¹⁰. Człowiek żyje w czasie, Bóg – w wieczności. Hebrajskie słowo „olam”, różnie zresztą tłumaczone (wiek, wieczność, świat), oznacza trwanie, które przekracza wszelką ludzką miarę. Bóg żyje „zawsze”.

Myśl hebrajska, wyrażona w pierwszym zdaniu Księgi Rodzaju (hebr. Bereszit), jako jedyny spośród systemów myślowych starożytności, usunęła obsesje przestrzenne oraz związane z nimi zawile mity i obrzędy. Całkowicie zapanowała ona nad przestrzenią, wynosząc czas ludzki do poziomu historii, niepowtarzalnej i brzemiennej w znaczenie. Pierwsze zdanie: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1) wyraża prawdę, że cała rzeczywistość (świat i czas) jest powołana do istnienia w stwórczym akcie Boga. Pierwsze słowo – „bereszit” („w początku”) akcentuje, po pierwsze, sam fakt, że był początek, a czas jest całkowitym novum, po drugie, że stwórczy akt dokonał się w ciągu pewnego czasu, po trzecie, że stworzenie pojawiło się, gdy zaistniał czas. Dni stworzenia ukazują religijną wizję trwania, spożytkowaną na „kompletowanie” wszechświata. Bóg stopniowo osadzał swoje stworzenie w czasie, który nie jest jakąś próżną formą, zwykłym następstwem chwil. Czas stanowi miarę trwania ziemskiego: kosmicznego (czas kosmiczny, cykliczny) oraz historycznego (koncepcja linearna). Obydwa rozumienia czasu w doświadczeniu człowieka nakładają się na siebie: czas wyznaczony poszczególnymi cyklami natury oraz czas znaczący różnymi wydarzeniami¹¹.

Bóg jako Stwórca ustanowił pewne rytmy, którym podlega natura: następujące po sobie dni i noce (por. Rdz 1, 5), ruchy ciał niebieskich (por. Rdz 1, 14), powrót poszczególnych pór roku (por. Rdz 8, 22). Fakt ten świadczy o porządku, jaki Bóg wszczepił w swoje stworzenie. Wszystkie ludy starożytne

⁸ Por. A. V o g t e, *Zeit und Zeitüberlegenheit*, w: *Weltverständnis im Glauben*, red. J.B. Metz, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1965, s. 281-318.

⁹ Szerzej na temat słownictwa związanego z czasem w Biblii zob. J. B a r r, *The Semantics of Biblical Languages*, Oxford University Press, London 1961; zob. też: t e n ż e, *Biblical Words for Time*, Alec R. Allenson, Inc., London 1969.

¹⁰ Szerzej na temat czasu w Biblii zob. J. M u i l e n b u r g, *The Biblical View of Time*, „Harvard Theological Review” 54(1961) nr 4, s. 225-252.

¹¹ Por. X. L é o n - D u f o u r, hasło „Czas”, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1973, s. 175.

przyjęły owe cykle przyrody za podstawę mierzenia czasu. W ten sposób sakralizacja mityczna stała się okazją do wprowadzenia kalendarza świąt, opartego na rytmie pór roku i miesięcy. Również kalendarz żydowski podlegał tym prawom, wprowadzał jednak – co stanowiło wyjątek – podział miesięcy na tygodnie zakończone szabatem¹². Należy również zwrócić uwagę, że o ile starożytne religie przypisały naturalnym cyklom przyrody znaczenie święte – w przekonaniu ich wyznawców moce boskie ujawniają się poprzez owe cykle – o tyle koncepcje te stały się dla Izraelitów nie do przyjęcia. Usuwali oni ze swego kalendarza religijnego wszelkie odniesienia do mitów politeistycznych, dzięki Objawieniu, nadając mu stopniowo nowe znaczenie: święta na cześć boskich mocy przekształciły się w obchody pamięci wielkich dzieł Boga w historii. Proces religijnej sakralizacji czasu przenika nawet poszczególne pory dnia, w ciągu którego rytuał żydowski przewidywał składanie darów ofiarnych i odmawianie określonych modlitw o ustalonych godzinach (por. 2 Krl 16, 15; Ez 46, 13-14; Lb 28, 3-8). Całe życie Izraelity zostało ujęte w siatkę obrzędów i przez nie uświęcone¹³.

O oryginalności myśli żydowskiej stanowi nie tylko fakt, że przypisuje ona stworzenie jednemu Bogu, lecz również to, iż ustanawia między Bogiem a światem przez niego stworzonym stosunek historyczny, a nie mityczny. Przy mierze – czyli właśnie stosunek historyczny – pociąga za sobą dwie ważne konsekwencje. Bóg jest zarazem transcendentny i immanentny wobec stworzenia. Duch Boży ogarnia świat, ale Jego Słowo wkracza w świat, zostaje zakorzenione w świecie, ucieleśnione w rzeczach stworzonych. Każde nowe Słowo Boga wzbudza nową fazę stworzenia. Przez nie kształtuje się „historia” stworzenia, dlatego właśnie stosunek Boga do świata nie jest mityczny, lecz historyczny¹⁴.

W jaki sposób Biblia hebrajska mówi o historii? Podstawowym terminem jest „dzień” – w języku hebrajskim „jom”¹⁵. „Diwrej hajamim” – „prace dni”

¹² Kalendarz żydowski oscyluje pomiędzy systemem słonecznym a księżycowym. Podział roku na dwanaście miesięcy odpowiada systemowi słonecznemu, ale miesiąc jest oparty na cyklu księżycowym. Rok rozpoczynał się u Izraelitów najpierw jesienią, w miesiącu Tiszri (por. Wj 23, 16; 34, 22), a potem na wiosnę, w miesiącu Nisan (por. Wj 12, 2). Początkowo lata były liczone według wielkich wydarzeń: na przykład śmierci królów (por. Iz 6, 1), wystąpienia niecodziennych zjawisk naturalnych (por. Am 1, 1), a następnie przyjęto pewne ery: na przykład erę Seleucydów (por. 1 Mch 1, 10; 14, 1; 16, 14). Por. też: L é o n - D u f o u r, dz. cyt., s. 175.

¹³ Święty kalendarz zajmuje w życiu Izraela bardzo ważne miejsce. Gdy w drugim wieku przed naszą erą król-prześladowca Antioch IV Epifanes zakwestionował kalendarz, to – w rozumieniu Żydów – wystąpił w ten sposób przeciwko samemu Bogu (por. Dn 7, 25). Por. L é o n - D u f o u r, dz. cyt., s. 175.

¹⁴ Por. N e h e r, dz. cyt., s. 268.

¹⁵ Termin „jom” w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju ma trzy różne znaczenia. W wierszu piątym ma znaczenie kosmiczne, jest jednym ze składników pary przeciwnych sił: światłość–ciem-

oznaczają historię w sensie narracji historycznej, a „jemot olam” – „minione wieki” (dosłownie: „dni świata”) oznaczają historię w sensie szerszym¹⁶. Terminologię tę dopełnia słowo „toledot”, „rodowód”. Opisuje ono historię ciągu pokoleń. O ile pierwszy rozdział Księgi Rodzaju wskazuje na ruchliwość czasu, jego historię, drugi sprowadza dzieło stworzenia do jednego dnia – bejom asot (por. Rdz 2, 4). Dzień stworzenia to dzień historyczny, to początek i zarazem uruchomienie dalszej historii – toledot. Aby zachować więź z początkiem, człowiek nie musi wznosić się na poziom mitu. „Będąc raczej historią niż mitem, Stworzenie nie ciąży na religijnej myśli Biblii; nie zmusza jej do ucieczki czy poszukiwania schronienia w obrzędach lub w doktrynach o nawrotach. [...] Nakazuje człowiekowi iść wraz z historią, której on sam jest wyzwającym źródłem”¹⁷.

Czas historyczny różni się jakościowo od czasu kosmicznego: ten drugi jest przejmowany i przekształcany przez pierwszy według wyobrażeń człowieka. Czas historyczny ma swoje specyficzne miary wielkości, pozostające w ścisłym związku z życiem ludzkim¹⁸. „Dni” jak i „pokolenia” mają swój początek oraz koniec, historia nie podlega prawu wiecznego powrotu. Rządzą nią Boże plany, które rozwijają się i uzewnętrzniają w historii. W religiach pogańskich czas historyczny posiada charakter sakralny o tyle, o ile jakieś wydarzenie konkretnie odtwarza pierwotną historię bogów, jak to ma miejsce na przykład w cyklach przyrody; w ten sposób dokonuje się sakralizacja mityczna. Pod tym względem objawienie biblijne stanowi radykalną nowość. Bóg objawia się za pośrednictwem historii świętej, dlatego czas, w którym historyczne zdarzenia miały miejsce, sam z siebie ma wartość sakralną¹⁹. I czas i tak pojęta historia są znaczone wydarzeniami o unikalnym, niepowtarzalnym charakterze. Według modelu biblijnego czas nie jest jedynie majestatycznym strumieniem, płynącym od początku ku końcowi, lecz niekończącym się ciągiem przeskoków. Objawienie dokonuje się w historii i posiada takie cechy, jak ciągłość i postęp²⁰.

ność. W wierszu czternastym ma sens astronomiczny i odnosi się do pełnego cyklu dobowego. We wszystkich pozostałych miejscach słowo to oznacza okres, chwilę związaną z inną chwilą, następującą po niej i zapowiadającą następną.

¹⁶ Synonimem tego wyrażenia jest „szenot dor wador” – „lata poprzednich pokoleń” (dosł. „lata pokolenia i pokolenia”). Posługuje się nimi zamiennie autor Księgi Powtórzonego Prawa (por. np. Pwt 32, 7).

¹⁷ N e h e r, dz. cyt., s. 269.

¹⁸ Początkowo Izrael miał „rodową” koncepcję trwania, następnie, od czasów monarchii, jednostką miary czasu było dane panowanie, a następnie era.

¹⁹ Por. L é o n - D u f o u r, dz. cyt., s. 173-177.

²⁰ Por. M. F i l i p i a k, *Aksjologiczne aspekty biblijnej problematyki czasu*, w: *Czas, wartości i historia. Studia nad aksjologią czasu historycznego*, red. Z.J. Czarnecki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990, s. 101, 105; por. też: N e h e r, dz. cyt., s. 271.

Myśl żydowska zawiera w sobie wiedzę, że istnieje klucz do historii, nadający jej głęboki sens, klucz ten jednak nieustannie przechodzi z rąk jednego partnera Przymierza do rąk drugiego, od Boga do człowieka, naznaczając historię swego rodzaju niepewnością – „wieczną improwizacją”²¹. Przeczucie to towarzyszy egzegezie rabinackiej, według której świat nie wyłonił się od razu w całości z rąk Stwórcy (por. Bereszit Raba 9, 4). Potrzeba było dwudziestu sześciu prób i to nie gwarantowało powodzenia i nie chroniło przed upadkiem i powrotem do nicości. Stąd okrzyk Boga: „Halwej szeja’amod” („Niechby ten chociaż trwał!”), wskazujący, że od początku historia człowieka nosi znamię całkowitej niepewności. Zagadkę i tajemnicę tego ryzyka odnajdujemy w nowatorskim w porównaniu z myślą Wschodu, żydowskim pojęciu wolności człowieka. Czyniąc człowieka wolnym, Bóg wprowadził w świat element niepewności. W tym momencie Stwórca przechylił miarę czasu od tego, „co jest”, ku temu, co „może być”. Pytanie o świat jest pytaniem o byt, a spotkanie w przestrzeni i czasie przekazuje owo pytanie całej historii. W hebrajskiej koncepcji stworzenia istotny jest nie tylko sam byt, ale stawanie się, podążanie, ruch, doskonalenie. To, co „może być” uosabia moc, nieprzeniknioną zasobność bytu.

Tora utrzymuje, że człowiek może zapanować nad czasem, przekroczyć jego granice i go przedefiniować. Jednym z przykładów triumfu człowieka nad czasem jest tszuwa (powrót), moc cofnięcia się w czasie i nadania nowego charakteru swym uczynom z przeszłości.

JUDAIZM RELIGIĄ HISTORII I CZASU

„Religia czasu” – tak zatytułował jeden z rozdziałów swojej książki *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu* Abraham Joshua Heschel²². Przypomina on biblijną prawdę, że Boga Izraela nie odnajdziemy w prawach natury, lecz poprzez zdarzenia w historii. Bóg Izraela jest Bogiem zdarzeń. Nie jest i nie może być umiejscowiony w rzeczy²³. Słowa te są echem wypowiedzi króla Salomona, który przed trzema tysiącami lat podczas inauguracji Świątyni Jerozolimskiej powiedział: „Czy rzeczywiście Bóg zamieszka na ziemi? Oto

²¹ Tamże.

²² A. J. H e s c h e l, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007, s. 254.

²³ Por. t e n ż e, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tłum. V. Reder, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 165. W języku hebrajskim biblijnym nie ma odpowiednika słowa „rzecz”.

niebo i niebiosa niebios nie mogą Cię ogarnąć, a coś dopiero ta [oto] Świątynia, którą zbudowałem” (1 Krl 8, 27)²⁴.

Czas wpleciony w wydarzenia zbawcze ujawnia trzy zakresy. Pierwszy związany jest z konkretnym wydarzeniem, drugi wpleciony w ciąg wydarzeń, w proces, trzeci natomiast przekracza płaszczyznę doczesną i silnie wiąże się z wiecznością²⁵. Różnica między procesem a wydarzeniem jest zasadnicza, gdyż proces może być ciągły, trwały i jednostajny, gdy tymczasem wydarzenia zachodzą nagle, przypadkowo i sporadycznie. Proces różni się od wydarzenia tak jak to, co typowe od tego, co wyjątkowe. Człowiek żyje w porządku wydarzeń, który jest zarazem porządkiem duchowym, wybiegającym poza zwykły naturalny proces, i którego nigdy nie zwycięży przeszłość. „Zdarzenia, z których zrodziła się religia Izraela, szczególnie momenty w czasie, w których spotykają się Bóg i człowiek, są tak fundamentalne dla judaizmu jak wieczność Bożej sprawiedliwości i współczucia oraz uniwersalna prawda, że Boga i człowieka łączy ze sobą nieustanna więź”²⁶. Jak wynika ze słów Heschela, w judaizmie nie występuje czysto ludzka koncepcja czasu, lecz święta historia. Cała kultura żydowska, a zarazem i koncepcja czasu, zostaje stworzona przez objawiającego się Boga. Dla człowieka, którego umysł zdominowany jest przez przestrzeń, czas to wartość powtarzalna, jednolita, Heschel natomiast nie pojmuje czasu jako czegoś jednorodnego, uważa, że nie ma dwóch jednakowych chwil, każda jest dla niego wyjątkowa i cenna. Objawienie należy do kategorii takich zdarzeń, w których człowiek biblijny, mając głębokie odczucie czasu, zdolny był zrozumieć wyjątkowość tego, co dokonało się na Synaju i nieporównywalność owego wydarzenia z żadnym innym. „Gdyby nie ten dzień...!” – woła mędrzec Talmudu²⁷.

Należy tutaj zwrócić uwagę na to, że wydarzenia historyczne mają dla wiary żydowskiej, a zatem także dla żydowskiej teologii, znaczenie dużo większe niż na przykład dla wiary chrześcijańskiej. Ta ostanía – poprzez zaistnienie raz na zawsze samoobjawienie się Boga – ma swoją podstawę w Jezusie z Nazaretu, w którym uznaje ona Mesjasza-Chrystusa. Poza Nim nie ma i nie będzie innego czy dodatkowego objawienia. Wiara żydowska nie opiera się na samoobjawieniu się Boga, lecz na przyrzeczeniu: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14) – na przyrzeczeniu Boga, o którym Leo Beck powiedział: „Jest On tym, który nigdy nie zostanie objawiony, a przecież nieustannie ob-

²⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. ks. M. Peter, ks. M. Wolniewicz i in., Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1982, t. 1, s. 597.

²⁵ Por. P. Neuenzeit, *Biblische Zeitvorstellungen*, w: *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit*, red. V. Beraing, P. Neuenzeit, H.R. Schlette, Anton Pustet, München 1964, s. 37.

²⁶ H e s c h e l, *Bóg szukający człowieka*, s. 254.

²⁷ Por. Pesachim 68b.

jawia”²⁸. Widownią spotkania Boga z człowiekiem jest historia. W świetle wiary żydowskiej to wydarzenia historyczne, czy to w skali mikro, czy makro, są objawieniem, czyli sposobem zwracania się Boga do człowieka. Zadanie człowieka polega na zauważaniu owego przesłania zawartego w wydarzeniach historycznych i udzielaniu na nie odpowiedzi zgodnej z Torą, czyli wskazaniem Boga. Za takim ujęciem stoi przekonanie, że w całej historii jest zawsze obecny Bóg, co więcej, historia nie biegnie i nie może biec przeciw Bogu ani obok Boga: On jest, który jest!²⁹

Sercem żydowskiej wiary nie jest rozumienie abstrakcyjnych zasad, lecz przywiązanie do wydarzeń, które zostaje wyrażone w ich celebracji. W Księdze Wyjścia czytamy na temat przybycia Izraelitów na Synaj: „Było to w trzecim miesiącu od wyjścia Izraelitów z Egiptu; w tym dniu przybyli na pustynię Synaj” (19, 1). Pojawia się tu wyrażenie „w tym dniu” będące określeniem oznaczającym, że dzień, w którym Izrael otrzymał Torę, nigdy nie będzie należał do przeszłości. Pozostaje zobowiązaniem, a wolę jego wypełnienia należy potwierdzać każdego dnia. To, co się wówczas wydarzyło, było aktem przekraczającym teraźniejszość³⁰, odwołującym się do wiecznego dziś, należącym też do przyszłości. Myśl tę wyraził Vincenzo Vitiello, pisząc: „Hebrajska koncepcja czasu odbiega głęboko nie tylko od «kolistej» koncepcji greckiej, lecz także od «liniowej» koncepcji chrześcijaństwa historycznego, Pawłowego. Czas hebrajski jest skoncentrowany nie na teraźniejszości Chrystusa, ale na przyszłości Boga, zawsze innego i wiecznie wybiegającego, będącego «inaczej niż bycie»”³¹. Z tej perspektywy czas przestaje być ograniczeniem, a „ziemią, na której można zamieszkać, jest zawsze przyszłość”³². Uosobieniem takiego rozumienia czasu i własnej historii jest patriarcha Abraham. Porzucił on przywiązanie do tego, co już osiągnął, a więc porzucił przeszłość i teraźniejszość. Wyruszył w drogę, gdyż najważniejsza była obietnica dotycząca przyszłości. Przeszłość nie była dla niego ograniczeniem, dlatego mógł się otworzyć na przyszłość, na tajemnicę, na inność. Jak pisze Vitiello: „Spotkanie z Bogiem zawsze jest ofiarą. Ofiarą z teraźniejszości. Ma ona wartość tylko wtedy, gdy

²⁸ Cyt. za: *Judaizm*, red. M. Dziwisz, Krakowskie Wydawnictwo Prasowe, Kraków 1989, s. 214.

²⁹ Palący problem wynikający z tak rozumianej koncepcji czasu i historii to Holocaust, wydarzenie historyczne, które domaga się od teologów żydowskich odpowiedzi o bycie Boga w tak zatrzważającej historii.

³⁰ Heschel pisze: „To co czyni Bóg zdarza się w czasie, jak i wieczności. Rozpatrywane z naszego punktu widzenia [Objawienie – E.Z.] zdarzyło się raz; z Jego perspektywy zdarza się nieustannie” (*Bóg szukający człowieka*, s. 269).

³¹ V. V i t i e l l o, *Pustynia, ethos, opuszczenie. Przyczynek do topologii religijności*, tłum. E. Łukaszyk, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías Vincenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 167.

³² Tamże.

jest poświęcana”³³. W celu opisania przyszłości inny myśliciel żydowski, Emanuel Lévinas, odwołuje się do fenomenu śmierci. Postrzega czas nie jako ograniczenie, lecz jako stworzenie możliwości nawiązania relacji z innością; przyszłość stanowi kluczową ekstazę czasową. W swoim dziele *Czas i to, co inne* kreśli obraz czasu, który nie jest czasem tylko ludzkim³⁴. W egzystencji człowieka istnieje szczelina otwierająca ją na transcendencję, umożliwiającą spotkanie z innością. Szczeliną tą jest przyszłość – jako coś tajemniczego. Lévinas wierzy, że istnieje siła, która może rozbić czas człowieka, nie uśmiercając go.

Przywiązanie do wydarzeń, o którym mówił Heschel, nie wyraża jednak w pełni istoty żydowskiego życia. Judaizm nie uwielbia bałwochwalczo chwili czy zdarzenia, zwraca natomiast szczególną uwagę na micwę – dobry uczynek, który dopełnia wydarzenie i nadaje sens każdej chwili. Aby rozpoznać ostateczne znaczenie czasu, potrzebna jest specjalna świadomość, dlatego judaizm uczy, że czyniąc to, co skończone, postrzegamy to, co nieskończone, uczy w codziennych czynach postrzegać życie wieczne. „Czas to wieczna innowacja – pisał Heschel – synonim dla ciągłego tworzenia”³⁵. Czas jest darem Boga dla świata przestrzeni. Zadanie człowieka polega na podbijaniu przestrzeni i uświęcaniu czasu. Judaizm jest religią, która uczy przywiązania do świętości w czasie, przywiązania do świętych wydarzeń.

DAŻENIE DO UŚWIĘCENIA CZASU

Świętość związana z przestrzenią, z przyrodą znana była w innych religiach. Czas ostatecznie zawsze ulegał przestrzeni, a wieża Babel nigdy nie dosięgła nieba, przestrzeń zatem umieszczono w sferze tego, co święte. W starożytności pojawiła się ona w ubóstwionej postaci w symbolice obrzędów astrologicznych oraz związanych z uprawą roli, a każdy z nich odzwierciedlał zbiór pojęć, za pomocą których Sumerowie, Babilończycy, Fenicjanie czy Egipcjanie usiłowali pokonać przestrzeń. Judaizm zaczął ideę świętości stopniowo przenosić ze świata przestrzeni do świata czasu, z królestwa przyrody do królestwa historii, z rzeczy na wydarzenia³⁶. Judaizm pozbawił świat fizyczny wszelkiej „wrodzonej” świętości. Nie leżała ona już w naturze rzeczy, lecz stała się wartością użyczaną rzeczy przez akt uświęcenia.

³³ Tamże.

³⁴ Zob. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

³⁵ Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, s. 84

³⁶ Por. tamże, s. 12.

Świętość, czyli kedusza, definiowana jest zazwyczaj jako status nadawany czemuś poprzez ludzkie działania oddzielające (świętość to „bycie oddzielnym”) to coś od pospolitości, zwyczajności, powszedniości oraz przez przypisywanie temu (na przykład czasowi, przestrzeni, własnemu postępowaniu) wyższej rangi duchowej. Zazwyczaj uświęcanie kojarzone jest z rytuałem błogosławieństwa (przed wieloma czynnościami, na przykład przed jedzeniem). Talmud jednak wyraźnie stwierdza, że zasada uświęcania odnosi się do wszystkich aspektów życia: „Uświęcaj się przez to, co jest dozwolone” (Jewamot 20a). Starożytni rabini rozróżniali trzy aspekty świętości: świętość Imienia Boga, świętość Szabatu i świętość Izraela³⁷. Zwracali oni uwagę, że świętość Szabatu pochodzi od Boga i ma pierwszeństwo przed świętością Izraela. Świętość Szabatu trwa nawet wtedy, gdy człowiek go nie uznaje. Izrael (święta wspólnota) natomiast poprzez swoje czyny uświęca kraj (przestrzeń zamieszkania) oraz wszystkie inne święta (czas). „Tylko święta potrzebują uświęcenia przez Beit Din [sąd rabinów, który określał dzień rozpoczęcia nowego miesiąca, a zatem wyznaczał dzień świąteczny – E.Z.], ale nie Szabat” (Nedarim 78b).

„Święty” (hebr. „kadosz”) – jest jednym z najbardziej wyróżnionych słów Biblii hebrajskiej. Kiedy po raz pierwszy pojawia się to słowo i do czego się odnosi? „Jakiż był zatem pierwszy święty obiekt – pyta Heschel – w historii świata? Czy była to góra? Czy był to ołtarz?”³⁸. Pierwszy raz słowo „kadosz” zostało użyte w Księdze Rodzaju w odniesieniu do czasu: „I pobłogosławił Bóg dzień siódmy i uczynił go świętym” (2, 3). Pierwszą jest świętość w czasie (Szabat), a nie w przestrzeni (Sanktuarium). Na początku historii na świecie była jedyna świętość, świętość w czasie. Na Synaju ogłoszono świętość w człowieku: „Wy będziecie Mi [...] ludem świętym” (Wj 19, 6). Ostatnim etapem było uświęcenie przestrzeni. Bóg nakazał budowę przybytku po tym, jak ludzie ulegli pokusie oddawania czci rzeczom – złotemu cielcowi. Pierwsza była świętość czasu, poświęconego przez Boga, następnie świętość człowieka, a dopiero na końcu świętość przestrzeni, która uświęcona zostaje przez człowieka³⁹.

SZABAT – ŚWIĄTYNIA W CZASIE

Judaizm stworzył świątynię, do której nie trzeba przychodzić, bo przemieszczą się ona razem z człowiekiem. Świątynię, która istnieje wszędzie tam, gdzie pojawia się choćby jeden wyznawca judaizmu; wędrującą razem z nim,

³⁷ Por. Jalkut Szimoni I, 830.

³⁸ H e s c h e l, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, s. 13.

³⁹ Por. tamże.

bo istniejącą trwale nie w przestrzeni, ale w czasie. Świątynią tą jest Szabat. Heschel pisał: „Szabaty to nasze największe katedry, a naszym najświętszym przybytkiem jest świątynia, której ani Rzymianie, ani Niemcy nie potrafili spalić”⁴⁰, istnieje ona bowiem w czasie. Z siódmym dniem tygodnia wiążą się trzy Boskie czyny: Bóg „odpoczął”, „pobłogosławił” i „uświęcił” (por. Rdz 2, 2-3). Święcenie Szabatu zostało podniesione do rangi przykazania, którym Bóg zobowiązał Izraela. Czwarte przykazanie brzmi następująco: „Pamiętaj (hebr. zachor) [stałe] o dniu Szabatu, aby go uświęcić” (Wj 20, 8); „Przestrzegaj (hebr. szamor) dnia Szabatu, aby go uświęcać (por. Pwt 5, 12). Rabini zastanawiali się, dlaczego w pierwszym przykładzie pada słowo „pamiętaj”, a w drugim „przestrzegaj”. Tradycyjna interpretacja żydowska głosi, że słowa „pamiętaj” i „przestrzegaj” zostały wypowiedziane przez Boga jednocześnie. „Pamiętaj” jest pozytywnym przykazaniem wykonywania czynności mających na celu uświęcenie Szabatu, natomiast „przestrzegaj” jest zakazem profanowania świętości Szabatu⁴¹.

Nakaz uświęcania (hebr. lekadszo) Szabatu uświadamia wyznawcom judaizmu, że obowiązek pamiętania i przestrzegania ma być przeniesiony na wyższy poziom duchowej aktywności. W tradycji żydowskiej mówi się, że Bóg pobłogosławił ten dzień, dając człowiekowi neszama jetera – dodatkową duszę, która jest rozszerzeniem duchowych możliwości służby Bogu. „Aby uświęcić Szabat, należy uczynić go istotą swojego życia, duszą swojego czasu, należy zanurzyć się w jego potężnym duchu i wczuć się w jego wyjątkowe doznawanie, mawiał Chofec Chajim. Żyd musi wykorzystać każdą drogocenną chwilę Szabatu, aby wznosić się duchowo bliżej i bliżej do Boga”⁴².

Celem Szabatu nie jest wstrzymywanie się od pracy. W dzień świąteczny czas nie stanowi wartości mierzalnej, którą należałoby wypełnić jak największą aktywnością. Przeciwnie, wartością jest zaprzestanie wszelkiej zewnętrznej działalności, aby zrobić miejsce na spotkanie z Bogiem „odpoczywającym” po dziele stworzenia. Zaprzestanie działalności oznacza, że praca została przerwana, ale nie ukończona, i mimo że zawsze pozostaje jeszcze coś do zrobienia, człowiek powinien się od tego powstrzymać i odpocząć. Celem Szabatu jest menucha – odpoczynek – uczynienie z tego dnia świątyni w czasie. W siódmym dniu człowiek nie powinien naruszać Boskiego świata, zmieniać fizycznego stanu rzeczy, ponieważ dzień ten jest dniem odpoczynku, zarówno dla ludzi, jak i dla zwierząt. Nie powinien kształtować w tym dniu zewnętrznych

⁴⁰ Tamże, s. 12.

⁴¹ Bóg wypowiedział jednocześnie obydwa słowa, a cud ten uczynił, aby pokazać, że szanowanie Szabatu poprzez wykonywanie przykazań pozytywnych jest związane z unikaniem profanowania go. Zob. *Tora Pardes Lauder. Księga Druga. Szemat*, red. i tłum. S. Pecaric, Fundacja Rolanda S. Laudera, Kraków 2003, s. 203.

⁴² *Tora Pardes Lauder, Księga Druga. Szemat*, s. 204.

struktur dziejów, lecz atemporalnie przekształcać siebie samego w głębi swej istoty⁴³. Uświęcanie Szabatu jest celem Szabatu. Tradycja starożytna głosi, że przysły świat charakteryzuje identyczny rodzaj świętości, jaki na tym świecie ma Szabat⁴⁴. Zostało to wyrażone w Talmudzie, gdzie siódmy dzień został nazwany „me'en olam ha-ba”, czyli „czymś podobnym do wieczności lub świata przyszłego”. Stanowi on przypomnienie i wzór obydwu światów: tego i przyszłego. Szabat jest radością, świętością i odpoczynkiem; radość to część tego świata; świętość i odpoczynek należą do świata przyszłego. Tora wymaga, aby Żydzi zachowywali się i postępowali w tym dniu tak, jakby byli w świątyni, gdyż w sześć dni Bóg uczynił niebo i ziemię, morze i wszystko, co w nim jest i odpoczął w siódmym dniu. Dlatego Bóg pobłogosławił dzień Szabatu i uświęcił go (por. Rdz 2, 1-3).

Siódmego dnia Bóg zaprzestał kreacji. Konsekwentnie – działania, które były niezbędne dla zbudowania i wyposażenia przez Żydów Przybytku na pustyni, w Szabat są zakazane. Od tej pory Szabat jest budowanym przez Żydów sanktuarium w czasie. Miszna wymienia trzydzieści dziewięć głównych kategorii takich czynności (hebr. melachot) zabronionych w Szabat⁴⁵. Rzymianie, spotykając Żydów, którzy skrupulatnie powstrzymywali się od czynności zakazanych w Szabat, reagowali pogardą, uważając, że jest to oznaką żydowskiego próżniactwa (tak sądzili Seneka czy Juwenalis⁴⁶). Dlaczego zatem, mimo że upłynęło tyle tysięcy lat, owe – wydawałoby się – nieżyciowe zakazy wciąż są przestrzegane? Jakkolwiek zabrzmi to paradoksalnie, Szabat służy życiu. Zachowywanie go kształtuje umiejętność uniezależniania się człowieka od rzeczy. Żydzi w tym dniu żyją tak, jakby byli niezależni od cywilizacji technicznej. Powstrzymują się przed aktywnością, która ma na celu przetwarzanie rzeczy w przestrzeni. Siódmy dzień jest przedsmakiem przyszłego świata (hebr. haba olam). Jest „punktem”, w którym czas nie płynie jednostajnie, lecz

⁴³ Zob. A. S e g r e, *Il Sabato nella storia e nella tradizione ebraica*, w: *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee. Atti del simposio per il XXV dell'Associazione Biblica Italiana*, Paideia, Brescia 1975, s. 79-145.

⁴⁴ Opis charakteru dnia, który będzie pełnym Szabatem (odpoczynkiem w życiu wiecznym), pochodzący z pierwszego rozdziału *Awot d'Rabbi Natan* głosi, że jest to czas, w którym „nie ma ani jedzenia, ani picia, ani ziemskich spraw, a sprawiedliwi siedzą na tronach, w koronach na głowach, i radują się blaskiem Szechiny” (por. Berachot 17a).

⁴⁵ W traktacie *Sabbat* judaizm ustanawia wiele innych przykazań (hebr. micwot), których wypełnienie jest konieczne, aby uświęcić Szabat. Zbiór prac zakazanych został w Talmudzie poszerzony o tak zwane chazerot. Są to czynności, które same w sobie nie łamią zakazu pracy w Szabat, ale są bardzo zbliżone do zakazanych i nie powinny być wykonywane, aby przez nieuwagę nie przekroczyć tej cienkiej bariery (i nie naruszyć nakazów Tory).

⁴⁶ Zob. J u w e n a l i s, *Satyra XIV*, tłum. J. Sękowski, w: *Trzej satyrycy rzymscy. Horacy. Persjusz. Juwenalis*, oprac. L. Winniczuk, tłum. J. Czubek, J. Sękowski, PWN, Warszawa 1958. Por. też: S. B a c c h i o c c h i, *Od soboty do niedzieli*, tłum. A. Górski, Znaki Czasu, Warszawa 1985, s. 190.

ulega swoistej kondensacji⁴⁷. Czas jest dla ludzi nieprzenikniony, na zawsze pozostanie poza zasięgiem i władzą człowieka, ponieważ należy on tylko i wyłącznie do Boga. Jako taki jest czymś wyjątkowym, a jego dobre przeżywanie stanowi wyzwanie dla współczesnego człowieka.

ŚWIĘTE WYDARZENIA

Judaizm mocno podkreśla poczucie związku świętości z czasem, ze świętymi wydarzeniami, które kolejno wyznaczają bieg całego roku. Pewien Żyd, będąc w synagodze, usłyszał pytanie: „Kiedy w tym roku jest Chanuka?”. W odpowiedzi usłyszał: „Tak jak zawsze – 25 dnia miesiąca Kislew”. Ta żartobliwa rozmowa zwraca uwagę na fakt, że daty świąt żydowskich nie zmieniają się co roku, obchodzi się je zawsze tego samego dnia, ale odbywa się to według kalendarza żydowskiego, który jest jednym z najbardziej skomplikowanych elementów żydowskiego życia⁴⁸. Kalendarz daje głęboki wgląd w historię, praktyki i świętowanie narodu żydowskiego. Wskazuje nie tylko na to, jak silnie tradycja zakorzeniona jest w świecie przyrody, ale także informuje o charakterze żydowskiej duchowości. Każdy dzień w życiu Żyda musi być poszukiwaniem sensu, odpowiedzią na Boże wezwanie. Temu służą modlitwa i przykazania w powiązaniu z nauką (szukaniem sensu z pomocą Tory). Jednostajnie upływające dni roku stanowią dla człowieka wyzwanie, nie pozwalają mu popaść w życiową rutynę. Dla każdego Żyda, który stara się żyć w harmonii z czasem – świętym czasem – monotonia i powtarzalność praktycznie nie istnieją.

Święta żydowskie rokrocznie obchodzone według kalendarza różnią się zasadniczo od wyjątkowego dnia, jakim jest Szabat. Po pierwsze, człowiek nie decyduje o zaistnieniu i trwaniu Szabatu, gdyż ustanowił go Bóg. Początek i same obchody pozostałych świąt zależą od ustaleń człowieka. Po drugie, świętość Szabatu trwa bez względu na to, czy człowiek uznaje ją, czy nie, natomiast świętość innych dni świątecznych zależy od działania człowieka.

Święta, obrzędy i obyczaje żydowskie są bardzo stare i zróżnicowane. Choć w większości ich rodowód związany jest z uprawą roli, głęboko tkwią w historii, upamiętniając wydarzenia z dziejów narodu. Przekształcenie świąt rolniczych w upamiętnienie wydarzeń historycznych, było bardzo ważnym faktem. Święta starożytnych ludów ściśle wiązały się z porami roku, gdyż świętowano to, co

⁴⁷ Judaizm pielęgnuje wizję życia człowieka jako pielgrzymki do siódmego dnia. Heschel, kończąc swoją książkę o Szabacie, napisał: „Wieczność wyraża dzień” (*Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, s. 85).

⁴⁸ Więcej na temat kalendarza zob. A. N e h e r, *Empiryczne pojmowanie czasu w judaizmie*, w: *Czas w kulturze*, s. 277-289.

się w nich działo. W judaizmie Pesach, pierwotnie święto wiosny, stało się upamiętnieniem wyjścia z Egiptu, Święto Tygodni (hebr. Szawuot), a dawne święto plonów pod koniec okresu żniw pszenicy, stało się upamiętnieniem dnia nadania Tory. Judaizm podkreśla jedyność wydarzeń, których inicjatorem jest Bóg: wybawiciel, objawiciel Tory. Święta żydowskie mają za zadanie przypominać i utrwalać w pamięci różne wydarzenia, tym samym doroczne święta wskazują punkty czasu, w których uobecniają się przeszłość i przyszłość.

W Torze na określenie święta użyto dwóch wyrazów: „chag” i „moed”. Obydwa związane są z ideą świętowania, tańczenia, radości w stosownym czasie. Dzień świąteczny jest wspólnym przebywaniem Boga z Jego ludem w określonym miejscu i czasie. Podkreśla to również inne słowo stosowane do określenia święta – „mikra kodesz” (zwołania święte). Lud gromadzi się, aby we wspólnocie uświęcić rytuałem dzień świąteczny. Stosowny moment, który pozwala zaznać najbliższej obecności Boga, uświęca dany dzień i odróżnia go od innych, zwyczajnych dni. Dzień świąteczny przynosi wytchnienie i odmianę. Miejsce zabronionej pracy (hebr. melacha) zajmuje święta posługa (hebr. awoda). Człowiek nie dysponuje swoim czasem, lecz podczas rytualnej ceremonii poświęca go Bogu. Rytuał kieruje człowieka ku temu, co święte. Wzajemna relacja dotyczy nie tylko świąt, lecz także przestrzegania wszystkich nakazów i ustaw: „Uświęćcie się więc i bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty. Ja, Pan, Bóg wasz! Będziecie strzec ustaw moich i wykonywać je. Ja jestem Pan, który was uświęca!” (Kpł 20, 7). Święto żydowskie istnieje na bazie tej więzi i w niej trwa. Jedynie dzięki bliskości Boga cykl świąt może określać strukturę życia, kształtować jednostkę i wspólnotę.

Aby święcić Szabat, Żydzi nie potrzebują żadnego rytualnego przedmiotu, gdyż sam w sobie Szabat jest symbolem. W przypadku większości świąt przedmioty obrzędowe są niezbędne do religijnych praktyk. Należy jednak pamiętać, że przedmioty są instrumentami, a nie obiektami kultu. Przedmiotów takich nie cechuje nieodłączna świętość. Należą do nich maca (niekwaszony chleb spożywany na Pesach), szofar (róg barani używany w Nowy Rok), lulaw (gałązka palmy w świątecznym bukietcie używana w Święto Namiotów), szałas (Święto Sukot). Celem przedmiotów sztuki rytualnej w judaizmie jest umocnienie upodobania do wypełniania aktów religijnych (hebr. micw), nie zaś wzbudzenie miłości do Boga. Spełniają one funkcję religijną, ale same w sobie nie mają religijnych treści. Rytuał żydowski może być zatem określony jako forma istniejąca w czasie, jako architektura czasu.

*

Czas jest miarą zmian i jedną z podstawowych wielkości fizycznych, która wraz z przestrzenią jest miejscem bytowania stworzenia. Rozumienie czasu

wynika z ogólnej mentalności właściwej danej kulturze, zachodzi jednak również proces odwrotny: rozumienie czasu stanowi czynnik kształtujący daną kulturę. Sposób odczuwania i rozumienia czasu nadaje jej swoisty koloryt. Judaizm wychodzi poza ideę czasu cyklicznego. Czas ma początek i koniec, a Bóg już nie przejawia się w czasie kosmicznym (jak bogowie w innych religiach), lecz objawia się w nieodwracalnym czasie historycznym. Biblia hebrajska, posługując się opisami temporalnymi, przedstawia tajemnice Bożego Objawienia.

Od początku Izrael pielęgnował w tradycji święte wydarzenia, a nie miejsca. Góra Synaj – wyjątkowe miejsce spotkania Boga i człowieka, nie ma w sobie krzty świętości i nie jest obiektem kultu ani pielgrzymek, podczas gdy wydarzenie nadania Tory i zawarcia przymierza stanowi centralną oś teologii żydowskiej. Tym, co zostało określone jako święte w opisie aktu stworzenia, nie jest jakiegokolwiek święte miejsce, ale właśnie czas – Szabat, dzień, w którym przestaje się manipulować rzeczami, przestrzenią, światem materii. W judaizmie droga do spotkania z Bogiem wiedzie tylko przez królestwo czasu, a podstawowym celem wielu praw religijnych jest uświęcenie: ludzkich działań, przestrzeni i czasu. „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19, 2).

Czas sam w sobie jest według Tory materiałem, który ma być wykuty i ukształtowany przez człowieka, tak jak człowiek ma za zadanie wykuć i ukształtować wszystkie materiały boskiego stworzenia. Czas może zostać uświęcony – może stać się bardziej „porowaty”, by móc wchłaniać więcej wszechobecnej rzeczywistości swego Stworzyciela. Tak się dzieje, gdy jest wykorzystywany do dobrych i boskich celów. Święta żydowskie, a przede wszystkim Szabat, są kontrapunktem życia, niejako melodią trwającą pomimo wstrząsów i zmiennych kolei losu.

CZŁOWIEK I CZAS

CZY MOŻEMY MIEĆ POJĘCIE CZASU?

Czas, inaczej niż przestrzeń, jest istnością wszechobejmującą i nieubłaganą. Zrazem jednak jego źródłowe określenia zawierają wyobrażenie zgodnego współistnienia i być może także współdziałania rzeczy ze sobą, którego nie odnajdujemy w pojęciu relacji przestrzennych, kojarzonych raczej z rywalizacją, walką o zajęcie jak najlepszej pozycji.

Czas jest naturalnym aspektem ludzkiego życia i doświadczenia, czymś nieodłącznym od naszego istnienia. Pozostając w czasie, ulegamy jego oddziaływaniu, wszystko bowiem, czego doświadczamy i o czym myślimy, rozgrywa się w czasie. Nawet odległe wydarzenia, zwłaszcza gdy byliśmy ich świadkami, ciągle powracają i na nowo odżywają, nie pozwalając nam o nich zapomnieć. Ale i my sami jesteśmy, w pewnym osobliwym sensie, czasem, bo czas żyje także w nas i, mówiąc nieco górnolotnie, dosięga nas od wewnątrz. A skoro możemy już na wstępie, bez większego przygotowania i namysłu, tyle – aż tyle! – powiedzieć o czasie, zdolni jesteśmy do tego, by mieć jakieś jego pojmowanie, a więc i pojęcie.

I rzeczywiście, konceptualizacje czasu, czy wręcz jego wykładnie, odnajdujemy w niemal każdej epoce historycznej i tradycji kulturowej, a także na terenie poszczególnych nauk – przyrodniczych, humanistycznych i społecznych. W każdej z tych dziedzin dokonuje się szczegółowych klasyfikacji i wyróżnia pojmowanie czasu charakteryzujące, na przykład, umysłowość grecką, muzułmańską, afrykańską czy japońską, a także jego rozumienie w fizyce, kosmologii, biologii, psychologii, ekonomii¹. Skąd zatem w ogóle pytanie, czy możemy mieć pojęcie czasu? Czy stawianie tego pytania jest uzasadnione?

AUTONOMICZNY CHARAKTER ZDOLNOŚCI POJĘCOWANIA

Zdolność tworzenia pojęć, zwłaszcza takich, za pomocą których coś się ocenia lub kwalifikuje, pojawia się już we wczesnym dzieciństwie i jest związana z trwającym przez całe życie rozwojem władzy wydawania sądów. Cóż może wydawać się prostsze niż stwierdzenie, że coś jest łatwe, a coś innego trudne, że coś jest słuszne, a coś niesłuszne, że ten kwiat jest piękny, a tamten

¹ Por. *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, PIW, Warszawa 1988, s. 5-11.

pan niesympatyczny? Jak zauważył Kant, każdy z takich sądów opiera się na samej tylko zdolności refleksyjnego ujmowania treści myśli i postępuje od tego, co jednostkowe, do tego, co ogólne, wyłącznie na mocy decyzji, bez odwoływania się do nadrzędnych reguł².

Toteż gotowość do wyrażania myśli w formie jednoznacznych stwierdzeń odnoszonych do złożonych cech przedmiotów lub aspektów bezpośrednio przeżywanych sytuacji, z zupełnym pominięciem innych, które w innych przypadkach doświadczenia należałoby uznać za nie mniej doniosłe, wiąże się ze zdolnością instynktownie ponawianej w refleksji rekonstrukcji własnego i zbiorowego doświadczenia³. To zaś ostatnie dokonuje się zawsze w pewnych ramach wskazujących, iż trafne, a w rezultacie także rozumne odniesienie naszych myśli do zewnętrznego świata nigdy nie przebiega momentalnie.

Każdy akt refleksji i towarzyszącego mu wydania sądów potrzebuje upływu czasu niezbędnego do jego zaistnienia i zdystansowania się do siebie w kolejnych próbach namysłu nad sobą, co udaną rekonstrukcję doświadczenia czyni w ogóle możliwą. Nie wymaga natomiast żadnej determinacji płynącej z zewnątrz. „Autonomia czynności umysłowych – twierdzi Hannah Arendt – implikuje brak ich uwarunkowania; żadne okoliczności życia czy świata nie wpływają na nie bezpośrednio [...] Zasady, wedle których działamy, i kryteria, wedle których sądzymy i żyjemy, zależą w ostateczności od życia umysłu”⁴. Autonomiczny charakter zdolności pojęciowania jest najwyraźniejszy właśnie w przypadku sądów refleksyjnych, wznoszących się od tego, co jednostkowe, do tego, co ogólne w medium samej myśli, jakby świata zewnętrznego w ogóle nie było. Dlatego powiada się często, iż refleksja, jakby z samej swej natury, jest czymś niekoniecznym, przeciwnie niż wola. W każdej chwili bieg naszych myśli może zostać przerwany i na powrót wznowiony, bez wyraźnego odniesienia pomyślanej treści do aktualnej chwili.

Także realnego istnienia czasu, wraz z jego rutynowym podziałem na teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, nie trzeba zakładać, ani wyobrażać sobie jego bytowania pod postacią jakiejś całkowicie transcendentnej rzeczy wymykającej się jasnemu przedstawieniu, gdy się chce utworzyć jego pojęcie. Można wszakże urobić sobie pojęcie rzeczy nieistniejącej, przysłowiowej Atlantydy, lub sytuacji niemającej – z racji empirycznych lub logicznych – szans zaistnienia, a jednocześnie analizować ich treść i formę, wnikać w ich strukturę. Pojęcie czasu nie jest pod tym względem ani osobliwe, ani zagadkowe, jak się często twierdzi, nie odróżniając wyraźnie pojęcia czasu od możli-

² Por. I. K a n t, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 24-26.

³ Por. R. P i ł a t, *O istocie pojęć*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007, s. 18.

⁴ H. A r e n d t, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 113n.

wych sposobów jego doświadczania i konceptualizacji tworzonych w oparciu o wybiórczo dobrany zespół danych. Nie jest też ono źródłowo usytuowane wyłącznie w obrębie niekomunikowalnych innym doznań egzystencjalnych. Być może dopiero sam czas pozostaje dla nas zagadką. Ale jak moglibyśmy cokolwiek na ten temat wiedzieć, nie mając jego pojęcia, trzeźwej próby jego pomyślenia?

PRZYRODOZNAWCZE KONCEPCJE CZASU

O nieusuwalnej obecności pojęcia czasu w refleksji nad światem zdaje się zatem świadczyć już sam fakt jego powszechnego stosowania zarówno w nauce, jak i w życiu codziennym. W naukach przyrodniczych czas jest zwykle rozumiany jako łatwa do wyobrażenia kategoria czysto fizykalna, czwarta współrzędna czasoprzestrzeni, potocznie nazywana czwartym wymiarem. Kategoria ta jest nieodzowna w naukowych próbach eksploracji procesów przyrodniczych⁵. Te bowiem, z samej swej natury, są ruchem, zmianą, wzrostem, stawaniem się, rozwojem, przepływem, przemijaniem i zanikaniem, co wiąże je bezpośrednio właśnie z czasem jako ich aspektem ilościowym. Czas mierzy się w fizyce zawsze za pomocą ruchu, a ściślej mówiąc, jego wyróżnionych części. Dlatego pierwszorzędne znaczenie ma w niej ruch okresowy, wykorzystywany zarówno w zegarach naturalnych (słonecznych, księżycowych, wodnych, piaskowych czy ogniowych), jak i skonstruowanych przez człowieka (mechanicznych, elektrycznych, kwarcowych, atomowych czy pulsarowych).

O ile jednak pojęcie ruchu rozumie się szeroko, jako każdy rodzaj okresowej zmiany, obejmującej także zmiany jakościowe, o jego związku z pojęciem czasu można zasadnie mówić także w dziedzinie zjawisk badanych w psychologii, biologii, medycynie i naukach społecznych. Nie potrafimy mówić i myśleć o czasie jako o realności samej w sobie, w zupełnym oderwaniu od swoistych własności rzeczywistości czysto zjawiskowej. Twierdzenie to wydaje się w równym stopniu dotyczyć czasu fizykalnego czy biologicznego, jak i psychologicznego (subiektywnego). Jedynie czas mierzony, ujmowany w pewne rytmy lub cykle przemian, i odpowiednio w ramach każdej z nauk kategoryzowany – odnoszony zatem do różnych form zmian dokonujących się w obrębie poszczególnych dziedzin przedmiotowych – uznany być może za istotny atrybut świata realnego, fizycznego i psychofizycznego, a także za własność dającą się logicznie wiązać z innymi istotnymi cechami przedmiotów czy osobliwościami ich zachowań.

⁵ Por. K. M a i n z e r, *The Little Book of Time*, Springer-Verlag, New York 2002, s. 25n.

Z praktyką mierzenia upływu czasu za pomocą zjawisk okresowych związana jest pewna mocno osadzona w myśleniu zdroworozsądkowym interpretacja czasu obiektywnego, nazywanego także absolutnym. Przyjmuje się mianowicie, że długości przedziałów między poszczególnymi zdarzeniami w świecie fizycznym są *znaczeniowo tożsame* z jednostajnie upływającym czasem wszechświata, będącym, jak się dalej twierdzi, *podstawą* wszystkich innych możliwych do wyróżnienia czasów. Za jego jednostkę uważa się przedział, w którym ma miejsce pewne zjawisko okresowe, czyli powtórzenie się tego samego naturalnego następstwa zdarzeń, na przykład jakiegoś ruchu obrotowego lub drgania atomowego. Problem jednak w tym, iż nie wiadomo, czy obserwowany już w potocznym doświadczeniu fakt wzajemnego powiązania ruchu i przestrzeni stanowi wystarczającą podstawę do uznania, że czas ze swej istoty jest uchwyconym w pomiarze stosunkiem przestrzennym, wyliczoną liczbą ruchów dokonujących się w ramach pewnego z góry danego kontinuum przestrzennego.

Trudność ta, dostrzeżona już przez eleatów, a w dociekaniach św. Augustyna nad czasem uznana za niemożliwą do rozwiązania przez ludzki rozum, stanowi – jak się zazwyczaj uważa – podstawową kwestię sporną, w naukach przyrodniczych pomijaną lub uważaną za pozorną. Na gruncie nauk empirycznych zagadnienia tego nie sposób nawet postawić. W fizyce na przykład, przez scjentyistów uznawanej za jedyne wiarygodne źródło wiedzy o czasie, problemu tego się nie podejmuje: istota czy natura czasu jest zwrotem słownym niemającym wykładni ściśle empirycznej, pojęcie to nie figuruje przeto na liście kategorii ściśle naukowych. Jednakże w filozofii przyrody i metafizyce na pytanie, czy czas fizyczny może być traktowany jako absolutny wyznacznik wszystkich innych jego pojmowań, udziela się zwykle odpowiedzi negatywnej: mechanistyczne rozumienie czasu stanowi zaledwie jedną z wielu możliwych interpretacji jego natury. Zaznacza się ponadto, że to głównie z racji praktycznych czasowi fizycznemu przypisuje się zazwyczaj funkcję uniwersalnego spoiwa wszystkich innych funkcjonujących w nauce i kulturze koncepcji czasu. Najłatwiej go mierzyć i z największą precyzją można to robić, a i samo jego rozumienie nie nastrocza większych trudności.

Już jednak w naukach przyrodniczych uwidacznia się niemożność oddzielenia pojmowania czasu – w tym także sposobu jego pomiaru – od hipotez dotyczących specyfiki, charakteru i natury zjawisk badanych w poszczególnych dyscyplinach. Na przykład w geologii upływ czasu jest dostrzegalny nie tyle dzięki regularnym zjawiskom badanym przez fizykę, ile raczej za pośrednictwem niewyraźnych i rozproszonych śladów pozostawionych przez dokonujące się w niejednakowym tempie przemiany, którym Ziemia podlegała przez – jak się obecnie przyjmuje – kilka miliardów lat swojej dotychczasowej ewolucji. Jeszcze u schyłku osiemnastego wieku niemiecki geolog i mineralog

Abraham Gottlob Werner wysunął przypuszczenie, że ułożenie warstw skalnych w określonej kolejności jest świadectwem upływu realnego czasu Ziemi, obrazującym następstwo zachodzących w jej historii przemian. Każda bowiem warstwa kopalna reprezentuje konkretne odcinki czasu, w których przebiegało jej formowanie. Werner sformułował również zasadę superpozycji mówiącą, że każda warstwa jest najprawdopodobniej starsza od warstwy leżącej na niej i młodsza od warstwy leżącej pod nią.

Hipoteza ta została uznana za podstawę wyjaśniania wielu osobliwości historycznego kształtowania się obecnego wyglądu Ziemi. Obowiązuje ona również w paleontologii. Podobnie jak geolog, ślady działania czasu biologicznego paleontolog odnajduje w poszczególnych warstwach skał osadowych oraz w tkwiących w nich skamieniałościach. Z powodu jednak ich wielości, niejednorodnego charakteru i rozmaitego stopnia kompletności, stosowanie do ich wyjaśniania jednej tylko miary czasu, na przykład czysto fizycznej, ani w geologii, ani w paleontologii nie jest możliwe. Odcisnięty w warstwach skalnych zapis czasu geologicznego świadczy niezbiecie o jego niejednostajnym upływie i epizodycznym sposobie formowania się szczątków kopalnych. Jakkolwiek badacz ewolucji naturalnej może a priori przyjąć, że tempo zmian ewolucyjnych było w poszczególnych fazach rozwoju Ziemi i biosfery w przybliżeniu jednakowe, a zmiany dokonywały się stale i w sposób ciągły, założenie to nie znajduje odzwierciedlenia w nagromadzonych danych empirycznych. Wynika to już z samego sposobu powstawania skał osadowych, uformowanych prawdopodobnie w stosunkowo krótkich przedziałach czasu, poprzedzielanych w zapisach kopalnych licznymi przerwami w sedimentacji. Ale nie da się również dowieść z całą pewnością twierdzenia przeciwnego. „Jeśliby nawet ewolucja miała nieciągły charakter – stwierdza Jerzy Dzik – nie dałoby się tego wykazać przy pomocy zapisu kopalnego, skoro on sam jest z natury przerywany”⁶.

Metafizyczne założenie, że czas natury upływa jednostajnie i liniowo, bez dłuższych faz zastoju lub przyspieszeń, że zatem tworzy ontyczne continuum pełniące funkcję matrycy dla wszelkich możliwych w świecie przeobrażeń, wydaje się oczywiste tylko na terenie fizyki klasycznej. Już w mechanice kwantów, a w jeszcze większym stopniu w biologii i naukach o historii Ziemi, przekonanie to zyskuje status co najwyżej prawdopodobnego założenia, kryjącego w sobie element zarówno wartościujący, jak i wyobraźniowo-pojęciowy. O czasie nie da się wszakże myśleć jak o pierwszej lepszej rzeczy, obojętnie i bez najmniejszego zaangażowania.

⁶ J. Dzik, *Czas geologiczny a paleontologiczne metody odtwarzania ewolucji*, tekst opracowany na potrzeby kursu przeprowadzonego w Instytucie Zoologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego, 11 V 2002, <http://www.ewolucja.org/w3/d3/d33-2a.html>.

Uczni chcieliby poznać obiektywny czas Ziemi i Wszechświata, precyzyjnie wyznaczyć jego eony, ery, okresy, epoki i wieki, oszacować jego bezwzględną rozpiętość i przewidzieć, ile jeszcze zdarzeń o zasięgu kosmicznym zajdzie przed jego końcem. Częstkowym owocem tych starań jest opracowana w 2010 roku przez Międzynarodową Komisję Stratygrafii trójwymiarowa tabela stratygraficzna, przedstawiająca w formie graficznej – poprzez nawiązanie do obrazu ruchu wskazówek na tarczy zegara – przebieg historii Ziemi skonstruowany na podstawie następstwa procesów geologicznych i warstw skalnych. Z jednej strony, tabela ta jednoznacznie definiuje oficjalną terminologię okresów geologicznych oraz wprowadza nowy, oparty na najnowszych badaniach, podział poszczególnych faz kształtowania się obecnego wyglądu planety. Z drugiej jednak strony tabela pokazuje, że wszystkie stosowane w nauce sposoby szacowania bezwzględnego czasu trwania wyosobnionych w procesie przemian skorupy ziemskiej obszarów muszą być uzupełnione metodami pozwalającymi określić jedynie wiek względny, odniesiony do innych warstw i cykli zmian.

Ich świadectwem są ślady pochodzące z innych rejonów planety lub cechujące się teksturą pozwalającą określić, w jaki sposób dana skała powstawała oraz jakie warunki panowały w tym czasie na Ziemi. Pomiar czasu jest w tym przypadku nieodłączny od prób poznania jakościowych aspektów procesu geologicznego. Nie jest on zatem procedurą o charakterze czysto ilościowym.

Metoda stratygraficzna stanowi jeden z wielu sposobów wyznaczania wieku względnego; prócz niej stosuje się metodę paleontologiczną, petrograficzną oraz analizę pyłkową (palinologię). Także metody bezwzględnego pomiaru upływu czasu są w naukach o historii Ziemi zróżnicowane. Żadna z nich nie daje jednak pełnej gwarancji określenia wieku w sposób nienasuujący żadnych wątpliwości. Na przykład metoda dendrochronologiczna, oparta na analizie rocznych przyrostów słoju i pierścieni drzew, dostarcza wprawdzie bardzo dokładnego sposobu szacowania bezwzględnego wieku skał, lecz jej zasięg czasowy jest bardzo ograniczony. Także metody radiometryczno-izotopowe, w świadomości potocznej najbardziej obiektywne, nie są pozbawione wad. Ich zasięg czasowy również jest ograniczony. Nie znając pierwotnego składu pierwiastków promieniotwórczych w skałach pochodzących z najwcześniejszych stadiów rozwoju Ziemi, nie możemy z całą pewnością wiedzieć, jakiego rzędu wielkością jest wiek naszej planety czy Układu Słonecznego. Dane na ten temat trzeba czerpać z innych nauk, na przykład z obserwacji astronomicznych, zakładając, że bieg wypadków tworzących dotychczasową ewolucję życia był procesem postępowym i regularnym, a więc w jakimś sensie racjonalnym. Założenie to wydaje się naturalne, skoro w żadnym krytycznym momencie swojego rozwoju proces ewolucyjny nie załamał się, a w ostatnim okresie, plejstocenie i holocenie, doznał nawet znacznego przyspieszenia i intensyfikacji.

Trudno byłoby jednak utrzymywać, że dopatrywanie się w ewolucji naturalnej pierwiastka racjonalnego wynika z samych tylko przesłanek empirycznych i nie zawiera domieszki metafizyki – dobrej lub też złej. Oceny znaczenia owej metafizyki są, jak wiadomo, bardzo zmienne i można zasadnie twierdzić, że zależą głównie od przednaukowych, spontanicznie kształtowanych zapatrywań na naturę czasu, skrzętnie przemycanych do koncepcji, którym w dobrej wierze nadaje się miano ściśle naukowych.

CZAS A POJĘCIE PRZESTRZENI

Podstawowym problemem, który nasuwa się, kiedy usiłujemy pomyśleć czas, jest trudność związana ze sformułowaniem przekonujących argumentów na poparcie tezy, że jest on realnością obiektywną, niezależną od aktywności umysłu oraz od funkcji, jakie termin „czas” – słowo o niejasnym sensie przedmiotowym – a także samo doświadczenie czasu, pełni w ludzkim życiu i poznaniu. Stąd właśnie dominacja w myśli nowożytnej koncepcji subiektywistycznych, sytuujących czas, a w konsekwencji także przestrzeń, w obrębie samej tylko świadomości poznającej, naturalistycznej lub interpretowanej transcendentalnie. Stąd także, idąc dalej, przekonanie o niemożności dotarcia do świata realnego i tendencja, by świat człowieka, a nawet naturę, traktować jako w całości ukonstytuowane przez działający podmiot, a stanowisko realistyczne zastępować w metafizyce różnymi odmianami idealizmu lub antyrealizmu.

Według zgodnej opinii wielu autorów trudność, jaka się tu pojawia, wyrasta z jakoby przyrodzonej ludzkiemu umysłowi skłonności do mieszania pojęcia czasu z pojęciem przestrzeni oraz do podyktowanej względami praktycznymi niechęci czy wręcz niemożności ich wyraźnego oddzielenia. Pojęcie przestrzeni, jako bardziej zgodne ze zdrowym rozsądkiem i praktyką dnia codziennego, narzuca się niejako samo i nie rodzi zasadniczych wątpliwości co do tego, czy jest określeniem czegoś realnego. Czas, a raczej sposób, w jaki o nim myślimy lub go doświadczamy, prowadzi natomiast do licznych trudności, na przykład sprzeczności wewnętrznych lub paradoksów, wielokrotnie analizowanych w historii filozofii i traktowanych jako dowód niemożności jego spójnego pomyślenia, a co za tym idzie także uznania za jakąś postać bytu realnego.

I rzeczywiście, na pierwszy rzut oka czas wydaje się czymś przeciwstawnym przestrzeni i o wiele bardziej problematycznym. Ma on wyraźnie określony kierunek, płynie zawsze od przeszłości ku przyszłości i nigdy nie zawraca. Toteż w czasie nie sposób poruszać się swobodnie, jak w przestrzeni, w której żaden kierunek nie jest uprzywilejowany ani specjalnie wyróżniony. W pełni uzasadniona wydaje się przeto metafora czasu jako prądu rzeki, który nas porywa i unosi, nie dając szans obrania kierunku zgodnego z naszą wolą czy

pragnieniami. Czas mógłby być także porównany do absolutnego władcy życia. Wszystko bowiem, tak długo jak istnieje, zajmuje całość czasu, w którym istnieje. Jak zauważył Schelling w uzasadnieniu swej odmowy akceptacji Kanta subiektywistycznej koncepcji czasu, czas rodzi się i istnieje w samej rzeczy, a nie poprzez dołączenie do niej czegoś zewnętrznego⁷. Rzecz ma strukturę czasową nie dlatego, że jest umiejscowiona w czasie, lecz stąd, że jest czasowa jako taka. Nie sposób zaistnieć w czasie tylko na próbę lub częściowo. Taki sposób istnienia przysługuje raczej istnieniu przestrzennemu, polegającemu na pozostawaniu w określonych miejscach, o których zajęcie można zabiegać lub walczyć. W istnieniu czasowym nie ma niczego, czemu by można było nadać miano „zajętej pozycji”⁸. Pojęcie lokalizacji w czasie, choć często używane – na przykład w odniesieniu do czasu minionego – w ścisłym znaczeniu pozbawione jest sensu. Nikt nie może nikogo wyprzeć z jego usytuowania czasowego. Co więcej, nie potrzebuje tego czynić: trwanie czasowe nie wyklucza istnienia innych bytów w nie mniejszym stopniu czasowych, a wręcz je zakłada.

Czas, inaczej niż przestrzeń, jest zatem istnością wszechobejmującą i nieubłąganą. Zarazem jednak jego źródłowe określenia zawierają wyobrażenie zgodnego współistnienia i być może także współdziałania rzeczy ze sobą, którego nie odnajdujemy w pojęciu relacji przestrzennych, kojarzonych raczej z rywalizacją, walką o zajęcie jak najlepszej pozycji.

A jednak zdecydowane, bezkompromisowe przeciwstawianie czasu pojęciu przestrzeni byłoby zabiegiem karkołomnym i nie dałoby się przeprowadzić konsekwentnie. Pokusa myślenia o czasie w kategoriach przestrzeni, tylekroć piętnowana przez myślicieli o podejściu antynaukowym lub romantycznym, jest naturalną skłonnością ludzkiego umysłu, odzwierciedlającą głębokie powiązania między tymi dwoma formami bytu. Skoro o czasie nie możemy mówić ani go rozumieć, nie mając żadnej jego miary, nie powinniśmy w przestrzeni upatrywać dłań zagrożenia. Pomiar czasu wymaga ruchu, ruch przestrzeni, a więc także czas, jako pewien aspekt ruchu, nie może nie dziedziczyć po przestrzeni co najmniej niektórych jej własności. Gdyby tego rodzaju zależność nie istniała realnie lub w jakiś sposób deformowała naszą świadomość istnienia (była na przykład powodem nieautentycznego bytowania), trafne określanie czasu zajścia minionych zdarzeń (datowanie) byłoby niemożliwie. Z tego samego powodu przewidywanie zdarzeń przyszłych (prognozowanie) byłoby czymś całkowicie bezpodstawnym.

⁷ Por. F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, red. M. Schröter, Biederstein & Leibniz, München 1946, s. 78n.

⁸ R. S cr u t o n, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, tłum. S. Sowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 78.

Pokrewieństwo czasu i przestrzeni uwidacznia się na przykład w sposobie, w jaki o nich obydwu mówimy. Na przykład wyrażenie „znajdować się w tym samym miejscu” ma swój naturalny odpowiednik w stwierdzeniu „wydarzyć się w tym samym czasie”. Mówiąc językiem Arystotelesa, tak jak istnieje zawsze jakieś „przed” i jakieś „po” w odniesieniu do odległości w przestrzeni, tak też istnieje „przed” i „po” w odniesieniu do zdarzeń zachodzących w czasie⁹. Zdolność czasowego porządkowania zdarzeń kształtuje się w ścisłym powiązaniu z postrzeganiem przestrzennego usytuowania przedmiotów materialnych; dziecko najpierw uczy się rozpoznawać przestrzenny porządek zdarzeń i dopiero po nabyciu tej umiejętności zdolne jest prawidłowo ustalać relacje czasowe. Fakt ten świadczy o istnieniu realnego związku między czasem a przestrzenią. Wskazuje jednak również, że istnieje pewna obiektywna trudność w uświadomieniu sobie różnicy między przestrzennym a czasowym „przed” i „po”.

Myśląc o przestrzennym „przed” i „po”, wyobrażamy sobie przechodzenie z jednego miejsca do drugiego, na przykład mijanie pewnych miejscowości w czasie podróży, co pociąga za sobą branie pod uwagę także czasowych aspektów tej sytuacji, z czym się z kolei wiąże skłonność do nadawania także czasowego sensu relacjom, które w swej istocie są przestrzenne. To zaś może być przyczyną zacierania różnic między czasowym a przestrzennym porządkiem zdarzeń, powodem pomijania tego, że w przestrzeni „przed” i „po” są zawsze do pewnego stopnia względne, zależne na przykład od tego, gdzie rozpoczęto numerowanie poszczególnych miejsc i w jakim kierunku wyruszono, podczas gdy ich czasowe określenia są ze swej istoty bezwzględne, kierunku w czasie nie można bowiem wybrać. Nie znaczy to jednak, że trudność ta kłaść się musi cieniem na pojmowaniu relacji czasowych i skutkować czymś, co Bergson określał jako nieodłączną od pracy intelektu skłonność do uprzedzenniania czasu, w czym egzystencjaliści znaleźli powód, by złowrogi w ich ocenie, publiczny „czas zegarów” przeciwstawić czysto wewnętrznemu, „autentycznemu” poczuć czasu, pod względem jakości i struktury całkowicie odbiegającego zarówno od czasu potocznego (ten, za Heideggerem, etykietuje się jako „czas marny”), jak i od czasu badanego przez naukę, rzekomo „zmatematyzowanego” i „pustego”. Wbrew sugestywnej, lecz mimo to mylnej opinii Bergsona czas nie daje się wyraźnie przeciwstawić treściom, których właściwym trybem określenia są procedury posługujące się pojęciem relacji przestrzennych¹⁰.

⁹ Por. A.G. Van Melsen, *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Pax, Warszawa 1968, s. 220.

¹⁰ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 434n. Polemizując z Bergsonowską koncepcją czasu jako ciągłego trwania danego w pozaprzestrzennym wglądzie intuicji, Merleau-Ponty utrzymuje, że jedność czasu nie sposób wyjaśnić – co postulował Bergson – jego ciągłością, mimo że jest ona jego własnością istotną. „Źródła czasu obiektywnego, z jego stałymi miejscami krzepnącymi pod naszym spojrzeniem, nie powinniśmy szukać w wiecznej syntezie, ale w zgodnym współlistnieniu i zazębaniu się przeszłość

Również porównanie czasu do rzeki nie wytrzymuje krytyki. Nie tylko dlatego, że rzeka jest tworem przestrzennym, rzeczą fizyczną. W istocie bowiem tym, co płynie i przepływa przez wąską bramę teraźniejszości, nie jest sam czas, lecz zdarzenia, które potoczna wyobraźnia umiejscawia w rzece czasu i pojmuje jako niezależne od tego, czy już zaszły, czy dopiero zachodzą w jakimś „teraz”. Zdarzenia są więc traktowane jako niezmiennie, pozbawione rozpiętości czasowej elementy czasu; własność rozciągłości przysługuje dopiero procesom, które są czymś o wiele bogatszym i bardziej złożonym niż największe nawet nagromadzenie zdarzeń.

PROBLEM REALNOŚCI CZASU

Czy takie zobrazowanie czasu jest jednak trafne? Najwyraźniej nie. Do tej samej rzeki, na przykład Wisły, można oczywiście wejść i dwa, i więcej razy. Nie można jednak sprawić, by dwukrotnie powtórzyły się te same momentalne scenariusze nierozciągniętych zdarzeń i by skutek działań dokonujących się w jednym „teraz” był dokładnie taki sam, jak w następnym. Wchodzimy zatem powtórnie do tej samej rzeki, lecz to, co nas spotyka, jest niepowtarzalne, nieregularne, rozciągnięte, mniej lub bardziej zaskakujące, nieprzewidywalne. Dlaczego tak jest? Tego nie wiemy, bo nie potrafimy wskazać powodu, dla którego świat i czas są takie, jakie są. Z łatwością możemy natomiast ustalić, co jest źródłem prądów rzecznych, gdzie mają one swój początek, dlaczego są spokojne lub porywiste oraz dlaczego kierunek rzeki jest taki, a nie inny.

Próbom pomyślenia czasu jako bytu realnego z konieczności zatem towarzyszy zagmatwanie myśli usiłującej jasno zdać sprawę z czysto subiektywnego odczucia czasu jako siły niezależnej od człowieka. Sądzi się zazwyczaj, że myślimy w czasie i że myślimy dzięki temu, iż czas w ogóle jakoś jest – już to jako składnik, już to jako konieczny warunek jakiegokolwiek bycia. Trudno wszakże byłoby wyobrazić sobie bezczasowy proces myślowy, zupełnie pozbawiony zarówno antecedensów, jak i logicznych następstw wyjętych spod działania teraźniejszości, niewymagających przeto dalszej pracy. Jako część realnego świata myślenie jest niczym więcej, jak tylko subtelną formą działania, niesłusznie przeciwstawianego rzekomo biernym aktom kontemplacji – działania wprawdzie niewidocznego, dokonującego się w ukryciu, lecz mającego wiele wspólnego z działaniem materialnym, zdolnego w każdej chwili do obiektywizacji swych treści. Jednakże rezultaty myślenia – pojęcia

ci i przyszłości poprzez teraźniejszość, w samym mijaniu czasu. Czas utrzymuje to, co powołał do istnienia, choć zarazem wypęda to z bytu, ponieważ nowy byt był zapowiadany przez poprzedni jako mający być i było dla niego tym samym stać się teraźniejszym i musieć przeminąć” (tamże, s. 441).

ogólne, a zwłaszcza pretendujące do uniwersalności sądy refleksyjne – wydają się zależeć od czasu co najwyżej incydentalnie. Te same ogólne treści i znaczenia, dzięki swej uniwersalnej formie, mogą się pojawiać w różnych miejscach i okolicznościach historycznych. Są sugestywną siłą – o ile ją w ogóle mają – zawdzięczają nie tyle minionym wydarzeniom niezbędnym do ich pierwszego odkrycia czy uświadomienia, ile raczej możliwości dostosowania ich ponadczasowej formy do zmiennych warunków, w jakich przebiega aktualne działanie.

Rozumowanie to może nie tyle implikuje negację czasu jako obiektywnej formy bytu realnego, ile sankcjonuje praktykowane we współczesnej kulturze gloryfikowanie znaczenia teraźniejszości. Prezentyzm, czyli przekonanie, że realnie istnieje jedynie teraźniejsza chwila lub – w sformułowaniu bardziej pragmatycznym – wyłącznie zespół jednostkowych działań mających w sobie zawsze jakieś konkretne „teraz”, pociąga jednak za sobą co najmniej negację ontologicznie interpretowanej przeszłości, a w konsekwencji tezę o nieistotności pamięci lub konieczności jej sprowadzenia do dziedziny wyobraźni¹¹. Koncepcja ta, gdyby została przemyślana do końca, prowadziłaby między innymi do rewizji naszych podstawowych zapatrywań dotyczących na przykład słuszności kluczowych wartości moralnych, chociażby takich jak cnota przebaczenia czy słusznego puszczania w niepamięć doznanych krzywd. Byłaby także mocnym argumentem podważającym ukształtowaną w dziewiętnastym stuleciu koncepcję człowieka jako bytu historyczno-dziejowego, zwróconego jednocześnie ku przeszłości i przyszłości, zdolnego wybiegać myślą i czynem ku potencjalnościom teraźniejszej chwili, by rozumnie kształtować nie tylko samego siebie, ale i przyszłość pozostawianą w spadku następnym pokoleniom.

Znacznie silniejszym argumentem przeciwko realności czasu jest rozumowanie ukazujące nieusuwalne różnice między wewnętrznymi strukturami czasu i przestrzeni. Czasu jako pewnej całości (czasu nieskończonego – realności analitycznej do przestrzeni) nie sposób, bez poważnych zastrzeżeń, pojąć jako sumy (lub zbioru) relacyjnie do siebie odniesionych składników, którymi miałyby być jego poszczególne chwile, odpowiedniki „miejsc”. Wątpliwość tę podniósł już Arystoteles. W słynnym ustępie księgi czwartej *Fizyki* czytamy: „Jedna część [czasu] przeminęła i już jej nie ma, podczas gdy inna dopiero będzie i jeszcze jej nie ma. Z takich to części składa się wszelki czas, zarówno ten nieskończony, jak i każdy dowolnie wzięty jego okres. Jednakże może się wydawać, iż to, co się składa z nieistniejących części, nie może uczestniczyć w bycie”¹².

¹¹ Por. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2007, s. 15n.

¹² Arystoteles, *Fizyka*, ks. IV, 10, 218 a, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, tłum.

Przekonanie o obiektywnym istnieniu czasu opiera się zatem na bardzo kruchej podstawie. Stosowanie do analizy upływającej chwili pojęć ukształtowanych na podobieństwo relacji przestrzennych rodzi paradoksy ruchu, a w konsekwencji i paradoksy czasu, znane już eleatom. Jeśli z czasu wyłączyć jego nieistniejące „części”, przeszłość i przyszłość, pozostanie tylko teraźniejsza chwila, która natychmiast przemija, nigdy nie jest więc dana w swej pełnej aktualności. Ale już samo jej zaistnienie, nawet gdyby hipotetycznie uznać, że przysługuje jej pewna rozciągłość i niezerowe trwanie, wymykałoby się próbom uchwycenia. Cóż bowiem mogłoby ustanawiać kryterium takich z jednej strony w pełni urzeczywistnionych, choć zarazem stale powstających i przemijających chwil? Nawet gdyby w jakiś niepojęty dla nas sposób mogło dochodzić do ich tworzenia na podobieństwo rzeczy, w których – w momencie ich zaistnienia – dopełniałyby się i zbiegały w jedno wszystkie ich potencje, nie byłibyśmy w stanie takich chwil, a tym bardziej momentów ich ontycznych maksymalizacji, wyosobnić i uchwycić. Nasz aparat poznawczy nie tyle jest na to zbyt ułomny, ile niedostosowany do pełnienia tego rodzaju funkcji¹³. Można byłoby co najwyżej wewnętrzną strukturę przyplływających chwil próbować pojąć na sposób czysto geometryczny, wydzielając w ich obrębie „fazy” stawiania się każdej z nich, na przykład zaczątkową, szczytową i końcową, nie dbając o to, czy po stronie fenomenów coś im rzeczywiście odpowiada.

Zabieg taki byłby jednak karkołomny. Aby go przeprowadzić, należałoby przyjąć, że każde stające się „teraz” jest pomyślane wedle tego samego schematu, którym pierwotnie posłużono się w celu podziału czasu – mówiąc językiem Arystotelesa – nieskończonego, czyli że także każde „teraz” winno mieć swoje własne „przed” i „po”, jakkolwiek nie są one – i nie mogą być – uchwycone w żadnym dającym się wyobrazić doświadczeniu, a jedynie postulowane lub zakładane jako nadające sens czynności dzielenia. Znaczyłoby to dalej, że swój sens czas zawdzięcza głównie lub jedynie swojej podzielności, a nie na przykład odniesieniu do takich fenomenów, jak powstawanie, wzrastanie, walka, osiąganie pełni rozwoju, zawierzanie komuś, starzenie się, przemijanie, śmierć. Czasu nie można wprawdzie zobaczyć, ale można wsłuchiwać się

K. Leśniak i in., PWN, Warszawa 1990, s. 104.

¹³ Z ewolucyjnego punktu widzenia aparat postrzeniowy wyższych zwierząt, w tym zwłaszcza ssaków, nie odegrałby roli, jaką w ich rozwoju faktycznie spełnił, gdyby miarą jego funkcjonalnej użyteczności była wzrastająca w procesie ewolucji zdolność drobiazgowej fragmentaryzacji i analizy doznań na poszczególne impresje lub wrażenia. Zdolność taka, nawet gdyby w toku ewolucji została wytworzona, utrudniałaby lub uniemożliwiała rozwój zdolności przystosowawczych, nastawionych na doskonalenie funkcji sprawdzających się przede wszystkim w makroskali, w której postrzeganie jakości zmysłowych jest „postaciowe” – a nie atomarne – powiązane z bezpośrednim odczytywaniem ich wyobrażanego, czyli w ostatecznym rachunku hipotetycznego znaczenia. Ta ogólna teza znajduje dla siebie potwierdzenie w fenomenologii postrzegania zmysłowego (por. np. J.P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, PIW, Warszawa 1970, s. 346).

w jego bieg, poddawać się rytmowi upływających chwil, na którego oddziaływanie słuchający musi się wystawić, by wnikać w treść tego, co słyszy. Pierwotnym doświadczeniem jest tu zapewne wsłuchiwanie się w rytm uderzeń własnego serca i trwożliwy lęk, gdy nagle staje się on nieregularny. Jak trafnie zauważył Hans Jonas, słuchając, odbiorca pozostaje na łasce kogoś innego¹⁴. Dodać by trzeba: także na łasce c z e g o ś innego. W czysto geometrycznym pojmowaniu czasu ztraca się zatem jego znaczenie jako pewnej obiektywnej mocy, od której działania zależy jakość i bieg wszelkich zdarzeń i wydarzeń dokonujących się w mega-, makro- i mikroskali.

CZAS JAKO METAFORA SENSU

Czy zatem możemy mieć pojęcie czasu? Jak zauważono na wstępie, owszem, możemy, co więcej, jakieś pojęcie czasu zawsze mamy, kiedy komunikujemy – sobie samym lub innym – myśli dotyczące jakichś przedmiotów czy rzeczy, istniejących lub tylko pomyślanych, gdy zatem formułujemy jakiś sąd.

Kłopot jednak w tym, że nie mamy – i jak się zdaje, nie możemy mieć – jednego, w pełni uniwersalnego i nienasuującego większych wątpliwości pojmowania czasu¹⁵, tak jak zazwyczaj mamy zasadniczo niekwestionowane pojęcia przedmiotów już to kwalifikowanych do kategorii rzeczy czy obiektów podpadających pod jakieś klasy czy grupy, już to określających lub wskazujących pewne cechy, dyspozycje, czynności, stany, zdolności czy funkcje. Nie chodzi przy tym jedynie o to, że powodem pojawiających się w tym miejscu trudności miałyby być na przykład okoliczność, że już z samej swojej natury czas jest czymś, co się bezpośrednio nie pojawia w polu najszerzej nawet określonego doświadczenia, skutkiem czego nie może być uznany – bez pomijania pewnych jego istotnych aspektów – za wspólną własność jakiejś grupy przedmiotów ani nawet za konieczny warunek ich zaistnienia. Problem polega bowiem na tym, że – jak pokazał Paul Ricouer – każda próba analizy czasu w sposób bezpośredni, czyli traktowania go tak, jakby jego własności lub naturę można było ustalić niezależnie od tego, iż w trakcie jego badania w ogóle się o nim m ó w i, że się na jego temat snuje pewne n a r r a c j e, prowadzi do nieuniknionych trudności pojęciowych, którym łatwo nadać wymiar tajemni-

¹⁴ Por. H. J o n a s, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, s. 94; cyt. za: A r e n d t, dz cyt., s. 165.

¹⁵ Por. A. J a c k e l é n, *Time and Eternity. The Question of Time in Church, Science and Theology*, Templeton Foundation Press, Philadelphia–London 2005, s. 11.

cy, a w jej niedostrzeganiu upatrywać znamion niewrażliwości na bogactwo aspektów, w jakich sam czas nam się rzekomo prezentuje¹⁶.

Wniosek ten w skromnym zakresie potwierdzają także rozważania składające się na ten szkic. Wskazują one, że sam fakt posługiwania się jakimś pojęciem czasu, co w filozofii i nauce wiąże się zazwyczaj z uznawaniem za wiarygodną jakiejś jego koncepcji, nie wystarcza do tego, by uświadamiać sobie ogrom trudności pojawiających się, gdy terminowi „czas” próbujemy nadać jedno, powszechnie zrozumiałe znaczenie, to znaczy takie, na które zgodziliby się zarówno fizycy, jak i biolodzy, psychologowie i socjologowie, „zwykli” ludzie i filozofowie. Ani naukowe koncepcje czasu nie są wyłącznie ilościowe czy matematyczne (nieobrazowe), ani jego pojmowanie potoczne czy wywiedzione z prób dokonania bezpośredniego wglądu w fenomeny czasowe, nie jest czysto przedstawieniowe. Jedne i drugie zawierają, na co wskazywał Maurice Merleau-Ponty, a trzydzieści lat wcześniej Arthur North Whitehead¹⁷, niejasne i nieaktualizujące się w pełni, choć zarazem „uporczywe”, a przy tym podatne na symbolizację (czyli potencjalnie zapośredniczone), odniesienia do cielesnych aspektów podmiotu (organizmu) oraz do jego otoczenia – do tego, co inne. Dlatego opis sposobu doświadczania na przykład upływu chwil opiera się wszelkim próbom jego zobrazowania, metaforyzacji posługującej się sztywno jednym profilem czasu, tak jakby profil ów mógł być swoistą fotografią czasu.

Czas wydaje się przeto mieć wiele profili wzajemnie do siebie odniesionych, ale żaden z nich nie jest wyłącznie obrazowy lub ściśle pojęciowy. Toteż sens czasu jest zadany, a nie dany. Trzeba go mozolnie odczytywać, balansując między zmysłowymi sposobami jego obrazowania a propozycjami jego wykładni pojęciowo-koncepcyjnych, zawierającymi wskazania, jak należałoby odnosić ich treść do tego, na co natrafiamy w doświadczeniu. Wskazania te są ukryte w potencjalnych narracjach opisujących, jakie czynności trzeba podjąć lub przynajmniej uzmysłwić sobie, ażeby uchwycić formułowany w słownym przekazie aspekt czasu. Jeśli zatem upływ czasu jest przedstawiany za pomocą ruchomych wskazówek zegara, nie może w takim jego pojmowaniu chodzić wyłącznie o nieskończony i liniowy czas geometryczny. Wszak już obraz tarczy zegarowej nasuwa wyobrażenie cyklu i regularnej powtarzalności, kojarzącej się z naturalnymi rytmem życia. Jeśli, z kolei, czas jest metaforycznie odnoszony na przykład do pieniądza, jak w znanym stwierdzeniu „czas to pieniądz”, przenośnia ta odsyła do całej klasy możliwych czynności

¹⁶ Zob. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

¹⁷ Zob. A.N. Whitehead, *Symbolism, Its Meaning and Effect*, Cambridge University Press, Cambridge 1928.

lub dających się pomyśleć sytuacji, z których każda na swój sposób ukazuje potencjalne bogactwo treściowe tego zestawienia. Czas można marnotrawić lub go w coś inwestować. Można go oszczędzać lub tracić, można mieć go w nadmiarze lub może go nam brakować. Czas można odkładać lub planować, ale może on nas także kosztować. Sens czasu ukazuje się tylko poprzez takie zestawienia. Najlepiej jednak pojmuje je ktoś, kto poprzez własne działania doznał smaku czasu poświęconego, na przykład pracy i zarabkowaniu, lub przeciwnie, jego przepuszczaniu między palcami.

Jak każde istotne pojęcie metafizyki, także kategoria czasu wymyka się próbom jednoznacznego wyłożenia jej treści. Powodem tego stanu rzeczy nie jest jednak ani maksymalna ogólność tej kategorii (nie wiadomo bliżej, co by to miało znaczyć), ani – jak się częściej przyjmuje – tajemniczość czy tym bardziej zagadkowość czasu. Każda zagadka ma wszak swoje jednoznaczne rozwiązanie, a i tajemnica zakłada podział na wtajemniczonych i niewtajemniczonych.

Hartmut ROSA

PRZYSPIESZENIE SPOŁECZNE

Etyczne i polityczne konsekwencje desynchronizacji społeczeństwa wysokich prędkości*

Typowe jest odczucie, że czas płynie szybciej niż kiedyś, oraz narzekanie, że „wszystko” dzieje się za szybko; ludzie martwią się, że mogą nie nadążyć za tempem życia społecznego. Fakt, że skargi tego rodzaju są niezmiennym elementem tworzenia się społeczeństwa nowoczesnego już od osiemnastego wieku, nie dowodzi, że przez cały ten czas szybkość życia była wysoka – w istocie w ogóle nie pozwala on określić faktycznej szybkości życia, wskazuje natomiast na jej nieustanne przyspieszanie.

ROLA PRZYSPIESZENIA SPOŁECZNEGO W PROCESIE KSZTAŁTOWANIA SIĘ NOWOCZESNOŚCI

W roku 1999 James Gleick, prowadząc badania nad życiem codziennym we współczesnym społeczeństwie amerykańskim, odnotował „przyspieszenie dotyczące prawie wszystkiego”¹: miłości, życia, mowy, polityki, telewizji czy czasu wolnego. W swoim spostrzeżeniu niewątpliwie nie pozostaje odosobniony. Zarówno w popularnym, jak i w naukowym dyskursie na temat obecnej ewolucji społeczeństw zachodnich *p r z y s p i e s z e n i e* figuruje jako cecha wyróżniająca się, uderzająca i bez wątpienia najważniejsza². Mimo jednak

* Pierwodruk w: „Constellations” 10(2003) nr 1, s. 3-33. © Blackwell Publishing Ltd.

Do ukształtowania się mojej myśli przyczyniło się wiele osób. Za cenne sugestie pragnę podziękować w szczególności Hannsowi-Georgowi Brosemu, Klausowi Dickemu, Nancy Fräser, Manfredowi Garhammerowi, Hansowi-Joachimowi Giegelowi, Axelowi Honnethowi, Andrei Kottmann, Herfriedowi Münklerowi oraz Ralphowi Schraderowi. Dziękuję również Jamesowi Ingramowi za szczególne, wnikliwe i twórcze opracowanie niniejszego tekstu przed jego publikacją i oczywiście Barbarze Adam, Carmen Leccardi oraz Billowi Scheuermanowi, którzy przedstawili inspirujące odpowiedzi na mój artykuł. Na koniec pragnę z wdzięcznością powiedzieć o wsparciu uzyskanym z Fundacji Alexandra von Humboldta – przygotowanie tego artykułu było możliwe dzięki stypendium Feodora-Lynena, które od niej otrzymałem.

¹ Zob. J. G l e i c k, *Faster: The Acceleration of Just About Everything*, Pantheon, New York 1999.

² „Wszelka próba uchwycenia sensu kondycji ludzkiej na początku nowego stulecia musi rozpocząć się od analizy zjawiska kompresji czasu i przestrzeni”. W. E. S c h e u e r m a n, *Liberal Democracy and the Empire of Speed*, „Polity” 34(2001) nr 1, s. 41 (O ile nie podano inaczej, tłumaczenia fragmentów obcojęzycznych – D. Ch.). Sam termin „kompresja czasu i przestrzeni” został wprowadzony przez Davida Harveya właśnie na określenie przyspieszenia. Zob. D. H a r v e y, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts–Oxford 1990.

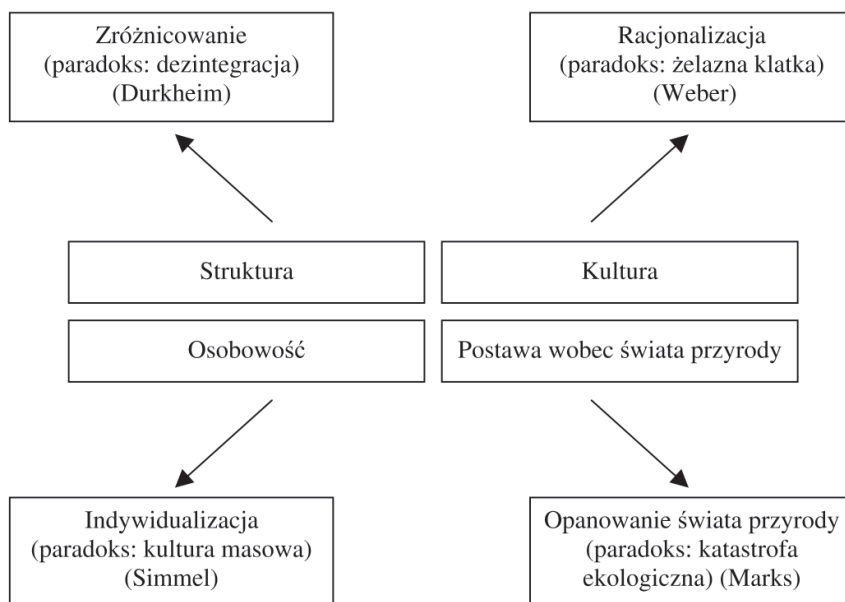
że w ostatnich latach można dostrzec szczególną intensyfikację debaty na temat przyspieszenia i niedostatku czasu, odczucie, że historia, kultura, społeczeństwo, a nawet „czas sam w sobie” w dziwny sposób przyspieszają, absolutnie nie jest niczym nowym; wydaje się ono natomiast cechą konstytutywną nowoczesności jako jakiej. Historycy, na przykład Reinhart Koselleck, przekonująco dowodzą, że ogólne poczucie „przyspieszenia” towarzyszy ludzkości przynajmniej od połowy osiemnastego wieku³. W istocie, jak zauważało już wielu – a wyraźnie wskazują też na to liczne dowody empiryczne – wydaje się, że historię nowoczesności charakteryzuje wielostronne przyspieszenie wszelkich procesów technologicznych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych, a także podniesienie ogólnego tempa życia. Można powiedzieć, że w nowoczesnym społeczeństwie obecna zmiana dotycząca struktur temporalnych i wzorców kulturowych jest równie wszechogarniająca, jak skutki porównywalnych doń procesów indywidualizacji czy racjonalizacji. Podobnie jak w przypadku tych ostatnich, wydaje się, że przyspieszenie społeczne nie jest procesem stałym, lecz narasta falowo (najczęściej wywołane pojawieniem się nowych technologii lub form organizacji społeczno-ekonomicznej), każdorazowo napotykać znaczny opór – zdarza się również, że następuje częściowy od niego odwrót. Najczęściej po takiej fali dochodzi do nasilenia „dyskursu na temat przyspieszenia” i pojawiają się postulaty spowolnienia w imię potrzeb człowieka i ludzkich wartości, lecz wołania te ostatecznie jednak cichną⁴.

Przeciwnie jednak niż pozostałe konstytutywne cechy procesu tworzenia się nowoczesności, czyli indywidualizacja, racjonalizacja (funkcjonalna i strukturalna), zróżnicowanie oraz instrumentalne opanowanie świata przyrody, które poddane zostały szczegółowym analizom, pojęcie przyspieszenia nadal nie otrzymało wyraźnej, możliwej do wykorzystania definicji; nie doczekało się też jak dotąd systematycznej analizy socjologicznej. W rozwijanych dziś teoriach nowoczesności czy w teorii modernizacji pojęcie przyspieszenia

³ Zob. R. Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts, 1985. Reinhart Koselleck ukazuje, że narzekania na przytłaczające tempo najnowszych dziejów zaczynają się już na długo przed rewolucją francuską i przed pojawieniem się dostrzegalnego wzrostu szybkości postępu technologicznego. Od tego czasu w kolejnych stuleciach debata na temat przyspieszenia okresowo narasta. W roku 1877 W.G. Greg na przykład dostrzegał, że najbardziej znaczącą cechą jego czasów jest zawrotna prędkość oraz presja, jaką wywiera ona na życie, i wyrażał poważne wątpliwości, czy ów wzrost prędkości życia jest dobrem wartym swojej ceny. W roku 1907 Henry Adams sformułował słynne prawo przyspieszenia dziejów. Na temat innych historycznych uwag o przyspieszeniu społecznym zob. R. Levine, *A Geography of Time: The Temporal Misadventures of a Social Psychologist or How Every Culture Keeps Time Just a Little Bit Differently*, Basic Books, New York 1997.

⁴ Można zatem powiedzieć, że protesty i niepokoje związane z wprowadzeniem silników parowych, kolei żelaznej, telefonu czy komputera osobistego były pod wieloma względami podobne do dzisiejszych różnorakich niepokojów i protestów przeciwko przejawom indywidualizacji formułowanych z pozycji „wspólnotowości” bądź do tradycyjnej opozycji wobec następujących po sobie fal racjonalizacji – która jednak w zasadzie okazywała się zwycięska w procesie powstawania nowoczesności.

pozostaje faktycznie nieobecne – godnym odnotowania wyjątkiem jest „dromologiczne” podejście do historii, które przyjął Paul Virilio, chociaż niestety trudno nazwać je teorią. Brak ten, zdumiewający wobec wszechobecności procesów przyspieszenia tak w doświadczeniu empirycznym, jak i w dyskursie teoretycznym, najprawdopodobniej odzwierciedla zaniedbanie wymiaru temporalnego i procesualnej natury społeczeństwa w dwudziestowiecznych analizach socjologicznych – zaniedbanie to odnotowują zresztą liczni autorzy, a w sposób najbardziej znany zapewne Anthony Giddens i Niklas Luhmann⁵. W historii socjologii przejście do społeczeństwa nowoczesnego (modernizację) analizowano z czterech różnych perspektyw odnoszących się do kultury, struktury społecznej, typu osobowości i relacji do świata przyrody (przeważających, odpowiednio, w pracach Webera, Durkheima, Simmela i Marksa)⁶. Proces tworzenia się społeczeństwa nowoczesnego był zatem ujmowany jako proces racjonalizacji, różnicowania, indywidualizacji lub instrumentalnego opanowania świata przyrody (zob. rys. 1).



Rys. 1. Proces kształtowania się społeczeństwa nowoczesnego I

⁵ Na temat prób systematycznego i kompleksowego wprowadzenia wymiaru temporalnego do teorii zob. B. A d a m, *Time and Social Theory*, Polity, Oxford 1990.

⁶ Na taką konceptualizację socjologicznych prób uchwycenia procesów modernizacji wskazują Hans van der Loo i Willem van Reijen w pracy *Modernisierung. Projekt und Paradox* (Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1997), luźno trzymając się (znanej ze swojej statyczności) koncepcji ogólnego systemu działania (ang. general system of action) opracowanej przez Talcotta Parsonsa.

Twierdzą jednak, że nie sposób adekwatnie pojąć istoty ani charakteru nowoczesności, ani też logiki jej strukturalnego i kulturowego rozwoju, jeśli do analizy nie włączymy perspektywy temporalnej. Oczywiście wymiar temporalny przebiega przez cztery wspomniane „materialne” wymiary społeczeństwa i nie da się go precyzyjnie spośród nich wyodrębnić, stosując kategorie fenomenologiczne; nie ma bowiem czegoś takiego, jak „czas społeczny”, który pozostawałby niezależny od struktury społecznej czy kultury. Zmiany w nich dominujące, czyli indywidulizacja, zróżnicowanie, racjonalizacja i opanowanie świata przyrody, są bowiem ściśle powiązane z fundamentalną transformacją wzorców temporalnych (przyspieszeniem), która pojawia się jako ich przyczyna oraz jako ich skutek. W istocie można twierdzić, że wiele przypadków zmian społecznych pierwszego typu powstaje właśnie w wyniku działania logiki przyspieszenia. Jak krótko spróbuję wykazać w końcowej części niniejszych rozważań, pęd ku społecznemu przyspieszeniu w społeczeństwach nowoczesnych może mieć charakter nadrzędny wobec innych tendencji, i to do tego stopnia, że tam, gdzie zróżnicowanie i indywidualizacja stają się dla niego przeszkodami, można faktycznie napotkać zjawiska dedyferencji i deindywidualizacji.

Van der Loo i van Reijen ciekawie zauważają przy tym, że w przypadku każdego z czterech centralnych procesów kształtowania się społeczeństwa nowoczesnego pojawia się paradoksalna druga strona, która również staje się często przedmiotem analizy socjologicznej. Indywidualizacja na przykład idzie w parze z powstawaniem kultury masowej, ogólnym skutkiem racjonalizacji może stać się uwięzienie w na wskroś irracjonalnej „żelaznej klatce” (która jest na przykład z góry skazana na wzrost ekonomiczny, nawet gdy jedynym brakiem jest w niej brak braku), a instrumentalna kontrola nad przyrodą i jej podporządkowanie człowiekowi mogą doprowadzić do gwałtownej reakcji, w wyniku której katastrofy naturalne wywołane jego działalnością mogłyby zgładzić całą naszą cywilizację. Niewątpliwie taka druga strona jest wyraźna również w wypadku przyspieszenia społecznego. Żadna zatem analiza tego fenomenu nie będzie kompletna, jeśli nie weźmie pod uwagę towarzyszących mu dziwnych zjawisk społecznego spowolnienia i zmniejszania tempa, które stały się szczególnie widoczne na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, kiedy to pojawiły się z jednej strony teorie hiperprzyspieszenia, turbokapitalizmu i cyfrowej rewolucji szybkości, a z drugiej koncepcje „biegunowej inercji”, „końca historii”, „zamknięcia przyszłości” oraz nieuchronności „żelaznej klatki”⁷. Z tej też perspektywy cała pozorna szybkość

⁷ Zob. P. Virilio, *Polar Inertia*, w: *The Virilio Reader*, red. J. Der Derian, Blackwell, Oxford 1998, s. 117-133; F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Wrocław 1996; t e n ż e, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997; J. Baudrillard, *The Illusion of the End*, Polity, Oxford 1994; *Marx statt Tocqueville. Über*

i transformacja społeczeństwa to jedynie zmiany powierzchniowe, które odnotowuje użytkownik (ang. user surface⁸), pod tą powierzchnią przeważają zaś procesy paraliżu i zeskorporowania.

Czym jednak jest przyspieszenie społeczne? Czy oznacza ono *akcelerację społeczeństwa* jak o *takiem* go, czy jedynie procesy przyspieszenia dokonujące się w społeczeństwie skądinąd statycznym? W jakim sensie można mówić o przyspieszeniu społecznym jako o pojedynczym zjawisku, jeśli obserwujemy jedynie mnóstwo być może niepowiązanych ze sobą procesów przyspieszenia w dziedzinach takich, jak sport, moda, edycja materiałów wideo, transport i komunikacja czy częsta zmiana zawodu, a równocześnie dostrzegamy pewne zjawiska związane ze społecznym spowolnieniem? W niniejszych rozważaniach prezentuję model analizy, który przynajmniej zasadniczo pozwoli na zbudowanie wyczerpującej w sensie teoretycznym i dającej się empirycznie uzasadnić (lub przynajmniej spornej) definicji tego, czym dla społeczeństwa jest przyspieszenie, oraz odpowie na pytanie, w jakim sensie społeczeństwa zachodnie można rozumieć jako społeczeństwa ulegające przyspieszeniu.

CZYM JEST PRZYSPIESZENIE SPOŁECZNE?

Oczywiste jest, że wbrew twierdzeniu Gleicka o „przyspieszeniu dotyczącym prawie wszystkiego” nie istnieje jeden, uniwersalny model przyspieszenia, który sprawiałby, że *wszystko* dzieje się coraz szybciej. Wręcz przeciwnie, wiele rzeczy ulega spowolnieniu, na przykład ruch uliczny z powodu korków drogowych, podczas gdy przebieg innych, jak choćby zwykłego przeziębienia, uparcie nie poddaje się próbom przyspieszenia. Mimo to jednak niewątpliwie jest bardzo wiele zjawisk społecznych, w odniesieniu do których można prawidłowo zastosować pojęcie przyspieszenia. Wydaje się, że sportowcy biegają i pływają coraz szybciej, z coraz większą szybkością dokonują obliczeń komputery, transport i komunikacja potrzebują dziś jedynie ułamka czasu, którego wymagały sto lat temu, ludzie wydają się coraz mniej sypiać (pewni naukowcy wykazali, że od końca dziewiętnastego stulecia przeciętny czas snu zmniejszył się o dwie godziny, a od lat siedemdziesiątych ubiegłego

Identität, Entfremdung und die Konsequenzen des 11. September, z Charlesem Taylorem rozmawiają Hartmut Rosa i Arto Laitinen, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 50(2002) nr 1, s. 127-148.

⁸ Zob. L. B a i e r, *Keine Zeit! 18 Versuche über die Beschleunigung*, Antje Kunstmann Verlag, München 2000. Odczucie to silnie ujawnia się również w powieściach Douglasa Couplanda. Szerzej na ten temat zob. H. R o s a, *Am Ende der Geschichte: Die „Generation X” zwischen Globalisierung und Desintegration*, w: *Neustart des Weltlaufs? Studien zum fin de siècle-Motiv in der Moderne*, red. K. Fischer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, s. 246-263.

wieku ubytek ten wynosi trzydzieści minut⁹) i nawet nasi sąsiedzi zmieniają się coraz częściej.

Ale jeśli nawet potrafimy dowieść, że zmiany te nie są przypadkowe, lecz systematycznie realizują pewien wzorzec, to czy istnieje coś wspólnego dla wszystkich tych procesów, co pozwoliłoby podciągnąć je pod jedno pojęcie społecznego przyspieszenia? Twierdzę, że tak – jakkolwiek nie wprost. Kiedy bowiem przyjrzymy się bliżej całemu wachlarzowi tych zjawisk, widzimy, że można podzielić je na trzy kategorie odrębne pod względem analitycznym i empirycznym. Dlatego najpierw kategorie te scharakteryzuję, następnie przeanalizuję związek między różnymi sferami przyspieszenia a mechanizmami czy też motorami, które je poruszają, a później przedyskutuję pewne problemy wymagające analizy socjologicznej „społeczeństw przyspieszenia”. Należy bowiem wyjaśnić, dlaczego pewne zjawiska społeczne pozostają niezmiennie, a nawet ulegają spowolnieniu. Dalej przedyskutuję niektóre najbardziej naglące i mające największy wpływ na transformację społeczeństwa konsekwencje przyspieszenia w dziedzinie etyki i życia politycznego, a w zakończeniu powrócę do problemu właściwej konceptualizacji procesu tworzenia się społeczeństwa nowoczesnego.

PRZYSPIESZENIE TECHNOLOGICZNE

Pierwszą, najbardziej oczywistą postacią przyspieszenia, pozwalającą na najlepsze dokonanie jego pomiaru, jest wzrost szybkości procesów intencjonalnych związanych z realizacją określonego celu, a wykorzystywanych w dziedzinie transportu, komunikacji i produkcji – można go zdefiniować jako przyspieszenie technologiczne. Chociaż nie zawsze łatwo jest zmierzyć przeciętną prędkość zachodzenia tych procesów, ogólna tendencja w tej dziedzinie pozostaje niekwestionowana. Mówi się zatem, że szybkość komunikacji wzrosła 10^7 razy, szybkość transportu osobistego 10^2 razy, a szybkość przesyłu danych 10^6 razy¹⁰.

Ten przede wszystkim aspekt przyspieszenia znajduje się też w centrum rozwijanej przez Paula Virilio „dromologii”, opowieści o przyspieszeniu biegu dziejów, które trwa od rewolucji w dziedzinie transportu, przez rewolucję w transmisji, aż do rewolucji „transplantacyjnej”, która rozpoczęła się wraz z odkrywaniem możliwości biotechnologii¹¹. Skutki przyspieszenia technolo-

⁹ Por. M. G a r h a m e r, *Wie Europäer ihre Zeit nutzen. Zeitstrukturen und Zeitkulturen im Zeichen der Globalisierung*, edition sigma, Berlin 1999, s. 378.

¹⁰ Por. K. G e i ß l e r, *Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit*, Herder, Freiburg 1999, s. 89.

¹¹ Por. P. V i r i l i o, *Open Sky*, Verso, London–New York 1997, s. 9n.

gicznego dla rzeczywistości społecznej są niewątpliwie ogromne. Na przykład pierwszeństwo przestrzeni przed czasem, będące „naturalną” cechą ludzkiej percepcji (zakorzenioną w strukturze naszych organów zmysłowych i będącą skutkiem działania siły ciężkości), pozwalającą na czynienie natychmiastowych rozróżnień: „powyżej” i „poniżej”, „naprzeciw” i „za”, przy jednoczesnej niemożliwości natychmiastowego odróżnienia „wcześniej” i „później”, wydaje się ulegać odwróceniu. W epoce globalizacji i wszechobecności Internetu czas coraz częściej pojmowany jest jako czynnik kompresujący czy wręcz unicestwiający przestrzeń¹². Przestrzeń, jak się wydaje, w zasadzie się „kurczy” i traci swoją istotność dla orientacji w świecie późnej nowoczesności. Procesy i zmiany nie są już umiejscawiane, a lokalizacje stają się „non-lieux”: są pozbawione historii, tożsamości czy relacji¹³.

PRZYSPIESZENIE ZMIAN SPOŁECZNYCH

Podczas gdy zjawiska należące do kategorii pierwszej można opisać jako procesy przyspieszenia, które zachodzą w e w n ą t r z rzeczywistości społecznej, zjawiska z drugiej kategorii można by określić jako ukazujące przyspieszenie społeczeństwa j a k o t a k i e g o. Powieściopisarze, naukowcy i dziennikarze, odnotowując – począwszy od osiemnastego stulecia – dynamizację kultury, społeczeństw i dziejów Zachodu, a czasami dynamizację samego czasu¹⁴, nie mieli na myśli przede wszystkim spektakularnych osiągnięć związanych z postępem technologicznym, lecz raczej (często zachodzące symultanicznie) procesy przyspieszenia zmian społecznych, w wyniku których niestabilne i krótkotrwałe stawały się układy i struktury społeczne, jak również wzorce działań i ich ukierunkowanie. Zasadniczo zakładali więc, że zmianie ulega również prędkość zmian jako takich. Coraz szybciej zachodzącym zmianom podlegają postawy i wartości, podobnie jak mody i style życia, relacje społeczne i powinności, a także grupy, klasy i środowiska społeczne, ich język czy formy społecznej praktyki oraz przyzwyczajenia. Stan ten skłonił Arjuna Appaduraia, by w miejsce przedstawiania rzeczywistości społecznej jako stabilnych zbiorowości, które można zlokalizować na m a p i e, wprowadzić ob-

¹² Por. np. H a r v e y, dz. cyt., s. 201n.

¹³ Zob. M. A u g é, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992. Harvey jednak, odnosząc się do procesu odwrotnego, czyli spacializacji czasu, ostrzega przed nazbyt pochopnym lekceważeniem przestrzeni (por. H a r v e y, dz. cyt., s. 272n.).

¹⁴ Zob. np. G. G u r v i t c h, *Social Structure and the Multiplicity of Time*, w: *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change*, red. E.A. Tiryakian, Free Press of Glencoe, London 1963, s. 171-185; G. S c h m i e d, *Soziale Zeit. Umfang, „Geschwindigkeit”, Evolution*, Duncker & Humblot, Berlin 1985, s. 86n.

raz płynnych, migających ekranów, symbolizujących kulturowe przepływy, jedynie punktowo krystalizujące się w postaci etnoobrazów, technoo obrazów, finansoo obrazów, mediao obrazów oraz ideoo obrazów¹⁵.

Empiryczny pomiar (szybkości) zmiany społecznej pozostaje jednak wyzwaniem trudnym do podjęcia. Wśród socjologów nie ma zgody co do tego, jakie są istotne wskaźniki zmiany ani kiedy drobne modyfikacje czy wahania istotnie przyczyniają się do ukonstytuowania prawdziwej czy też „podstawowej” zmiany społecznej¹⁶. Z pomocą mogłyby przyjść tutaj socjologii podejścia wypracowane w ramach filozofii społecznej. Niemiecki filozof Hermann Lübbe twierdzi, że udziałem społeczeństw zachodnich jest doświadczenie „kurczenia się teraźniejszości” (niem. Gegenwartsschrumpfung), które stanowi konsekwencję podwyższenia tempa innowacji kulturowych i społecznych¹⁷. Sposób, w jaki Lübbe dokonał tego pomiaru, jest równie prosty, jak pouczający: przeszłość należy według niego definiować jako to, co już nie obowiązuje (co utraciło już ważność), podczas gdy przyszłość oznacza to, co jeszcze nie obowiązuje (co nie nabrało jeszcze ważności). Wykorzystując myśl Reinharta Kosellecka, można więc powiedzieć, że teraźniejszość to przedział czasu, dla którego horyzont doświadczenia zbiega się z horyzontem oczekiwania. Jedynie wewnątrz tego rodzaju przedziałów czasu, które charakteryzują się względną stabilnością, możemy korzystać z minionych doświadczeń, aby ukierunkowywać swoje działanie i wyprowadzać z przeszłości wnioski dotyczące przyszłości. Tylko w odniesieniu do tych przedziałów czasu można mówić o jakimś stopniu pewności co do ukierunkowania działań, ocen czy oczekiwań. Innymi słowy, przyspieszenie społeczne definiowane jest przez wzrost tempa, w jakim zanika niezawodność doświadczeń i wiarygodność oczekiwań oraz tempa kurczenia się przedziałów czasowych, które można zdefiniować jako teraźniejszość. Według Lübbego tę miarę stabilności i zmiany można obecnie odnosić do ewolucji instytucji społecznych i kulturowych oraz wszelkiego rodzaju praktyk: moment

¹⁵ Zob. A. Appadurai, *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, w: *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, red. M. Featherstone, Sage Publications, London 1990, s. 295-310.

¹⁶ Zob. P. Szotomпка, *The Sociology of Social Change*, Blackwell, Oxford 1993 (wyd. pol. tenże, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010 – przyp. tłum.); *Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze*, red. H.P. Müller, M. Schmid, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995. Peter Lasert wyróżnia aż dziesięć różnych szybkości wewnętrznych zmian (o charakterze ekonomicznym, politycznym bądź kulturowym) (zob. P. Lasert, *Social Structural Time: An Attempt at Classifying Types of Social Change by Their Characteristic Paces*, w: *The Rhythms of Society*, red. M. Young, T. Schuller, Routledge, London–New York 1988, s. 17-36).

¹⁷ Zob. H. Lübbe, *Gegenwartsschrumpfung*, w: *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, red. K. Backhaus, H. Bonus, Schäffer-Poeschel Verlag, Stuttgart 1998, s. 129-64.

teraźniejszy kurczy się w sferze polityki, uprawiania określonego zawodu, technologii, estetyki, normatywności, nauki czy ogólnie w wymiarze poznawczym – czyli zarówno w sensie kulturowym, jak i strukturalnym.

Czy jednak można te wnioski zweryfikować empirycznie? Wydaje się, że w naukach społecznych utrzymuje się raczej zgoda co do tego, że podstawowe struktury społeczne to te, które organizują procesy produkcji i przetwarzania. W wypadku społeczeństw zachodnich, począwszy od okresu wczesnej nowoczesności, zazwyczaj obejmują one rodzinę i strukturę zawodową. W istocie większość analiz zmian społecznych skupia się właśnie na tych dziedzinach, a także na ewolucji instytucji politycznych i rozwoju technologii. Wzajemne powiązanie zmian w technologiach i zmian społecznych, a zatem również przyspieszenia technologicznego i przyspieszenia zmian społecznych, omówione zostanie w dalszej części niniejszych rozważań, w tym ich punkcie natomiast trzeba wskazać, że tempo zmiany dotyczące dwóch wspomnianych dziedzin: rodziny i pracy, uległo przyspieszeniu – dla społeczeństwa okresu wczesnej nowoczesności charakterystyczna była zmiana o charakterze m i ę d z y p o k o l e n i o w y m, w okresie nowoczesności „klasycznej” pojawiła się zmiana p o k o l e n i o w a, a w okresie późnej nowoczesności zastąpiła ją zmiana w e w n ą t r z p o k o l e n i o w a. Tak oto typowa struktura rodzinna charakterystyczna dla społeczeństwa agrarnego wykazywała tendencję, by stabilnie trwać przez wieki, a zmiana pokoleń nie miała na nią wpływu. W okresie nowoczesności „klasycznej” struktura ta budowana była z intencją utrzymania jej przez okres jednego pokolenia: zorganizowana wokół pary, wykazywała tendencję rozpadu wraz z jej śmiercią. W epoce późnej nowoczesności utrzymuje się natomiast, a nawet narasta tendencja, by cykl życia rodziny trwał krócej niż życie jednostki: najbardziej oczywistym jej potwierdzeniem jest wzrost wskaźnika liczby rozwodów i powtórnych małżeństw¹⁸. Podobnie wygląda sytuacja, jeśli chodzi o strukturę zawodową: w społeczeństwach przednowoczesnych zajęcie ojca dziedziczył syn – i działało się tak potencjalnie przez wiele pokoleń. W okresie nowoczesności „klasycznej” struktury zawodowe wykazywały tendencję zmiany wraz ze zmianą pokoleń: synowie (i córki) mieli wolność wyboru swojej profesji, ale generalnie wybierali ją tylko raz, czyli raz na całe życie. W epoce późnej nowoczesności wykonywanie określonej pracy nie towarzyszy człowiekowi nawet przez cały okres jego życia zawodowego; pracę zmienia się w szybszym tempie niż następuje zmiana pokoleń¹⁹.

Próbując sformułować tę argumentację w sposób ogólniejszy, można powiedzieć, że jako miara akceleracji (bądź deceleracji) zmiany społecznej

¹⁸ Por. L a s i e r t, dz. cyt., s. 33.

¹⁹ Dane empiryczne zob. G a r h a m m e r, dz. cyt.; R. S e n n e t t, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton, New York 1998.

może posłużyć trwałość instytucji i społecznych praktyk. W pracach takich autorów, jak Peter Wagner czy Ulrich Beck, Anthony Giddens i Scott Lash, odnaleźć można zarówno teoretyczne, jak i empiryczne argumenty na rzecz tezy mówiącej, że w społeczeństwach okresu późnej nowoczesności generalnie słabnie stabilność instytucji²⁰. W pewnym sensie cały dyskurs na temat ponowoczesności i cechującej ją kontyngencji opiera się na tej właśnie myśli, chociaż teraz ma on jedynie służyć jako punkt wyjścia przyszłych badań empirycznych.

PRZYSPIESZENIE TEMPA ŻYCIA

Ciekawą rzeczą jest, że w społeczeństwach zachodnich pojawił się trzeci typ przyspieszenia, które nie jest przyczynowo ani logicznie uwarunkowane przez dwa poprzednie, a przynajmniej na pierwszy rzut oka wydaje się paradoksalne w odniesieniu do przyspieszenia technologicznego. Ów trzeci proces to przyspieszenie tempa życia (społecznego), którego pojawienie się w procesie kształtowania się społeczeństwa nowoczesnego od czasu do czasu postulują różni badacze (na przykład Georg Simmel, a w najnowszych czasach amerykański socjolog Robert Levine)²¹. Przyspieszenie tempa życia stanowi centralny punkt licznych debat na temat przyspieszenia kulturowego i domniemanej potrzeby spowolnienia. Jeśli jednak przyjmujemy, że tempo życia – pojęcie, trzeba przyznać, nieostre – odnosi się do szybkości i kompresji czynności i doświadczeń w życiu codziennym, to trudno jest dostrzec, jaka relacja łączy je z przyspieszeniem technologicznym. Ponieważ to ostatnie opisuje u b y t e k czasu wymaganego przez procesy i czynności związane z produkcją i przetwarzaniem, komunikacją i transportem, powinno pociągać za sobą p r z y r o s t wolnego czasu, co z kolei z w o l n i ł o b y tempo życia. Ponieważ przyspieszenie technologiczne oznacza, że potrzebujemy mniej czasu, powinien pojawić się jego n a d m i a r. Jeśli, wręcz przeciwnie, czasu jest coraz m n i e j, to mamy do czynienia z efektem paradoksalnym, który domaga się wyjaśnienia socjologicznego²².

²⁰ Zob. P. W a g n e r, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Routledge, London 1994; U. B e c k, A. G i d d e n s, S. L a s h, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity, Cambridge 1994.

²¹ Zob. G. S i m m e l, *Die Großstädte und das Geistesleben*, Suhrkamp, Berlin 2006; t e n ż e, *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997; L e v i n e, dz. cyt.

²² Bardzo ciekawe wyjaśnienie w aspekcie ekonomicznym można odnaleźć w pracy Staffana B. Lindera *The Harried Leisure Class* (Columbia University Press, New York 1970). Poniżej opieram się na niektórych konkluzjach tego autora.

Najpierw jednak musimy dysponować możliwością zmierzenia tempa życia²³. Można ten zamiar zrealizować poprzez analizę „subiektywnej” bądź „obiektywnej” jego strony, a najbardziej obiecujące będzie zapewne połączenie obu tych wymiarów. W sensie „subiektywnym” prawdopodobnym skutkiem przyspieszenia tempa życia (nie zaś szybkości życia jako takiej) jest zmiana w doświadczaniu czasu przez jednostki: ludzie uważają, że czasu im brakuje, odczuwają pośpiech i stres związany z pozostawaniem pod jego presją. Typowe jest odczucie, że czas płynie szybciej niż kiedyś, oraz narzekanie, że „wszystko” dzieje się za szybko; ludzie martwią się, że mogą nie nadążyć za tempem życia społecznego. Fakt, że skargi tego rodzaju są niezmiennym elementem tworzenia się społeczeństwa nowoczesnego już od osiemnastego wieku, nie dowodzi, że przez cały ten czas szybkość życia była wysoka – w istocie w ogóle nie pozwala on określić faktycznej szybkości życia, wskazuje natomiast na jej nieustanne p r z y s p i e s z a n i e. Jak można się spodziewać, badania wskazują, że w społeczeństwach Zachodu ludzie rzeczywiście odczuwają silną presję czasu i rzeczywiście narzekają na jego brak. W ostatnich dziesięcioleciach odczucia te, jak się wydaje, nawet się zintensyfikowały²⁴, co pozwala wysunąć hipotezę, że rewolucja cyfrowa i procesy globalizacji oznaczają kolejną falę społecznego przyspieszenia²⁵.

W sensie „obiektywnym” pewne przyspieszenie „szybkości” życia można potwierdzić na dwa sposoby. Po pierwsze, powinno ono prowadzić do dającego się zmierzyć skrócenia czasu, który ludzie poświęcają jego definiowalnym odcinkom czy jednostkowym czynnościom, jak spożywanie posiłków, sen, spacer, zabawa czy rozmowa z rodziną, przyspieszenie wskazuje bowiem, że wykonujemy w i ę c e j czynności w k r ó t s z y m czasie. Badania nad wykorzystaniem czasu odgrywają tutaj rolę kluczową, a niektóre z nich potwierdzają, że w istocie mamy do czynienia z przyspieszeniem: zaryso-

²³ Robert Levine przeprowadził wraz ze swoimi współpracownikami międzykulturowe badania porównawcze, w których wykorzystano trzy wskaźniki szybkości życia: szybkość chodzenia w centrum miasta, czas potrzebny na zakup znaczka w urzędzie pocztowym oraz dokładność zegarów w przestrzeni publicznej. Podejście to – z wielu powodów – może co najwyżej posłużyć jako bardzo orientacyjna, wstępna próba pomiaru tempa życia i niewątpliwie jako narzędzie dokładnej analizy socjologicznej temporalnych struktur późnej nowoczesności okazuje się ono niedostateczne. Zob. H. R o s a, *Temporalstrukturen in der Spätmoderne: Vom Wunsch nach Beschleunigung und der Sehnsucht nach Langsamkeit. Ein Literaturüberblick in gesellschaftstheoretischer Absicht*, „Handlung, Kultur, Interpretation” 10(2001) nr 2, s. 335-382.

²⁴ Por. G e i ß l e r, dz. cyt., s. 92; G a r h a m m e r, dz. cyt., s. 448n.; L e v i n e, dz. cyt., s. 196n.

²⁵ Raczej wątpliwe jest zatem, że dalsze badania potwierdzą diagnozę Johna P. Robinsona i Geofreya Godbeya, którzy twierdzą, że mamy obecnie do czynienia z początkiem „wielkiego amerykańskiego spowolnienia” (zob. J. P. R o b i n s o n, G. G o d b e y, *The Great American Slowdown*, „American Demographics” 1996, nr 6, s. 42-48). W styczniu 2002 roku w rozmowie z autorem Robinson stwierdził, że nie dysponuje jeszcze konkluzywnymi dowodami ani na tę, ani na przeciwną tezę.

wuje się wyraźna tendencja, by jeść szybciej, sypiać mniej i utrzymywać mniej intensywny kontakt z rodziną, niż czynili to nasi przodkowie²⁶. Mimo wszystko jednak trzeba zachować ostrożność w interpretacji tych wyników: po pierwsze dlatego, że dane będące podstawą długookresowych badań nad wykorzystywaniem czasu są niezwykle ograniczone; po drugie zaś, ponieważ zawsze znajdujemy przypadki przeciwne tej tendencji (na przykład czas, który ojcowie spędzają z dziećmi, wyraźnie się wydłuża, przynajmniej w niektórych sektorach społeczeństw zachodnich), nie mając jednocześnie możliwości adekwatnego ustalenia, na ile są one istotne; i po trzecie dlatego, że często niejasne pozostaje, jaki jest mechanizm napędzający przyspieszenie w odnotowanych przypadkach (na przykład fakt, że ludzie dzisiejszej generacji przeciętnie śpią krócej niż poprzednie pokolenia, można przypisać temu, że dożywają oni dłuższego wieku i nie wykonują tak ciężkiej pracy fizycznej). Drugi sposób ujęcia przyspieszenia tempa życia w jego wymiarze „obiektywnym” polega na pomiarze społecznej tendencji do „kompresji” czynności i doświadczeń, czyli do wykonywania większej liczby czynności i uzyskiwania większej liczby doświadczeń w jednostce czasu wskutek redukcji przerw czy odstępów czasowych między poszczególnymi czynnościami i (lub) wykonywania większej ich liczby jednocześnie, na przykład gotowania, oglądania telewizji i telefonowania w tym samym czasie²⁷.

JAKI JEST MECHANIZM SPOŁECZNEGO PRZYSPIESZENIA?

Starając się wskazać siły społeczne, które napędzają mechanizm przyspieszenia, należy prześledzić związek między trzema wymienionymi „obszarami” tego zjawiska. Źródłem zasadniczego problemu jest tutaj paradoks jednoczesnego występowania przyspieszenia technologicznego i narastania braku czasu. Jeśli ilość czasu wolnego kurczy się pomimo przyspieszenia technologicznego, to jedyne możliwe wytłumaczenie jest takie, że zmieniła się sama liczba podejmowanych czynności czy też, dokładniej, że wzrosła ona szybciej niż odpowiedni wskaźnik przyspieszenia technologicznego. Czas wolny powstaje zatem, gdy wskaźnik przyspieszenia technologicznego przewyższa wskaźnik wzrostu, gdzie „wzrost” odnosi się do wszystkich rodzajów aktywności i procesów pochłaniających czas. I odwrotnie, czasu zaczyna brakować, gdy wskaźniki wzrostu są wyższe niż wskaźniki przyspieszenia. Kiedy

²⁶ Zob. G a r h a m m e r, dz. cyt.

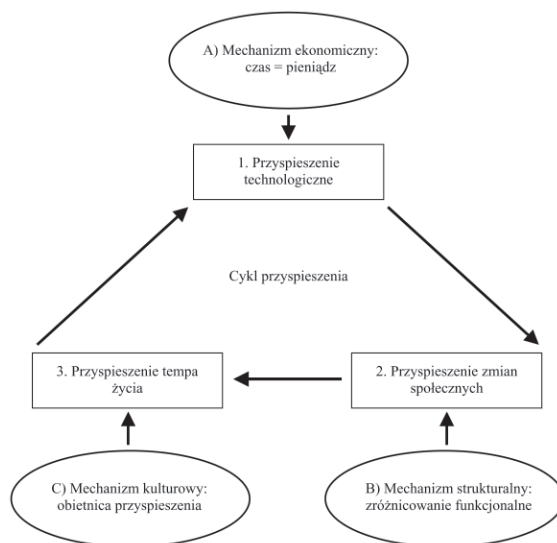
²⁷ Zob. F. B e n t h a u s - A p e l, *Zwischen Zeitbindung und Zeitautonomie. Eine empirische Analyse der Zeitverwendung und Zeitstruktur der Werktags- und Wochenendfreizeit*, Deutscher Universitäts Verlag, Wiesbaden 1995.

na przykład dwukrotnie wzrasta szybkość transportu, połowa czasu wcześniej nań zużywanego jest dostępna jako „czas wolny”. Jeśli jednak szybkość wzrasta dwukrotnie, ale odległość, którą musimy pokonać, rośnie czterokrotnie, potrzebować będziemy dwa razy tyle czasu, co wcześniej, i w konsekwencji zacznie nam go brakować. To samo odnosi się do procesów związanych z produkcją czy komunikacją. Ważną rzeczą jest, by dostrzegać, że wzrost i przyspieszenie nie są połączone ze sobą w sensie logicznym ani przyczynowym, ponieważ jedynie przyspieszenie procesów niezmiennych pociąga za sobą odpowiedni wzrost, tymczasem procesy transportu, komunikacji czy produkcji nie są z istoty niezienne. Dlatego też termin „społeczeństwo przyspieszenia” powinniśmy odnosić do społeczeństwa wtedy i tylko wtedy, gdy przyspieszenie technologiczne i narastający brak czasu (czyli przyspieszenie tempa życia) występują równocześnie, czyli wskaźniki wzrostu są wyższe niż wskaźniki przyspieszenia.

W ten sposób opisaliśmy jeden z interesujących sposobów splatania się ze sobą przyspieszenia tempa życia i przyspieszenia technologicznego: przyspieszenie technologiczne można postrzegać jako s p o ł e c z n ą o d p o w i e d ź na problem braku czasu, to znaczy na problem przyspieszenia tempa życia. Analiza zależności przyczynowych między trzema wymienionymi sferami społecznego przyspieszenia ujawnia zadziwiające sprzężenie zwrotne: przyspieszenie technologiczne, będące skutkiem wprowadzenia nowych technologii (jak silnik parowy, kolej żelazna, samochód, telegraf, komputer czy Internet), w sposób niemalże nieuchronny wprowadza głębokie zmiany w praktykach społecznych, strukturach komunikacyjnych i odpowiadających im formach życia. Na przykład Internet nie tylko zwiększył szybkość wymiany komunikacyjnej oraz „wirtualizacji” procesów ekonomicznych i procesów produkcji, ale ustanawia on również nową strukturę zawodową, jak i nowe struktury ekonomiczne i komunikacyjne, wprowadzając przy tym nowe wzorce interakcji społecznych, a nawet nowe formy tożsamości społecznej²⁸. Łatwo wobec tego zrozumieć, jak i dlaczego przyspieszenie technologiczne zazwyczaj towarzyszy przyspieszeniu zmian społecznych struktur i wzorców działania, jego ukierunkowań i ocen. Ponadto, jeśli przyspieszenie zmian społecznych pociąga za sobą „kurczenie się teraźniejszości”, to w sposób naturalny sytuacja ta będzie prowadzić do przyspieszenia tempa życia. Wyjaśnienie tego mechanizmu znajdujemy, analizując zjawisko dobrze znane z dziedziny produkcji w ustroju kapitalistycznym, które można by nazwać zjawiskiem równi pochyłej: kapitalista nie może zrobić sobie przerwy na odpoczynek, nie może zatrzymać wyścigu, zabezpieczywszy wpierw swoją pozycję, ponieważ nieuchronnie

²⁸ Zob. Sh. Turkle, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, Simon & Schuster, New York 1995.

posuwa się albo w górę, albo w dół; osiągnięcie punktu równowagi nie jest dla niego możliwe, b e z r u c h jest bowiem równoznaczny z p o z o s t a n i e m w t y l e, na co wskazywał tak Marks, jak i Weber. W podobny sposób w społeczeństwie, w którym rosną wskaźniki przyspieszenia zmian społecznych we wszystkich sferach życia, jednostce zawsze towarzyszy poczucie, że znajduje się ona „na równi pochyłej”: zrobienie sobie dłuższej przerwy oznacza, że jej wiedza i doświadczenie, sprzęt, którym się posługuje, ubrania, które nosi, ukierunkowanie jej działań, a nawet język, którym mówi, staną się nienowoczesne, zdezaktualizowane czy też anachroniczne²⁹. Ludzie odczuwają zatem presję, by nadążyć za szybkością zmian, których doświadczają w swoim środowisku społecznym i technologicznym, starając się w ten sposób uniknąć utraty potencjalnie cennych opcji i kontaktów (niem. Anschlußmöglichkeiten). Problem ten zaostrza się wskutek faktu, że w świecie podlegającym ustawicznym zmianom coraz trudniejsze staje się stwierdzenie, które opcje ostatecznie okażą się cenne. W taki sposób przyspieszenie zmian społecznych prowadzi do przyspieszenia tempa życia. W rezultacie pojawia się zapotrzebowanie na nowe formy przyspieszenia technologicznego, które pozwolą przyspieszyć procesy produkcji i życia codziennego. Tak oto cykl przyspieszenia okazuje się zamkniętym, samonapędzającym się procesem (zob. rys. 2).



Rys. 2. Mechanizmy przyspieszenia

²⁹ Z tego powodu starsi ludzie w społeczeństwie zachodnim często nie potrafią zrozumieć „bełkotu techno”, którym posługują się ludzie młodzi, rozmawiając o swoich konsolach do gier, e-mailach czy płytach DVD.

Sam jednak ów cykl nie wystarcza, by wytłumaczyć wewnętrzną dynamikę społeczeństw zachodnich ani zrozumieć jego początek czy szczególne sposoby, na jakie splatają się logika i dynamika prędkości i rozwoju. Poszukując sił sprawczych przyspieszenia, obok cyklu sprzężenia zwrotnego odnajdujemy również trzy (w sensie analitycznym niezależne) czynniki główne, które można określić jako kluczowe akceleratory zewnętrzne oddziałujące odpowiednio w trzech wymienionych wymiarach społecznego przyspieszenia. W przypadku każdego z nich logika rozwoju i logika szybkości łączą się z sobą w szczególny, charakterystyczny dla niego sposób.

MECHANIZM EKONOMICZNY

Najbardziej oczywistym źródłem przyspieszenia społecznego w społeczeństwach zachodnich jest kapitalizm. W gospodarce kapitalistycznej czas pracy stanowi zasadniczy czynnik produkcji, a oszczędność czasu jest równoznaczna z (relatywnym) zyskiem, co doskonale wyraził Benjamin Franklin w swoim słynnym powiedzeniu na temat czasu i pieniądza. Również „czasowe wyprzedzenie” wobec konkurencji przy wprowadzaniu nowych technologii bądź produktów jest kluczowym elementem rywalizacji rynkowej, pozwala bowiem przedsiębiorcy na dodatkowy zysk, zanim dopędzą go konkurenci, a zysk ten ma znaczenie decydujące. Ponadto przyspieszone przetwarzanie zainwestowanego kapitału okazuje się rozstrzygające w sensie, który Marks określał mianem moralnej konsumpcji technologii, oraz w sensie systemu kredytowego. W konsekwencji cykl produkcji, dystrybucji i konsumpcji ulega nieustannemu przyspieszeniu. Bez wątplenia tłumaczy to nieustającą rywalizację w sferze przyspieszenia technologicznego w społeczeństwach kapitalistycznych. Mówiąc krótko, funkcjonowanie systemu kapitalistycznego opiera się na nieustannym przyspieszaniu obiegu dóbr i kapitału w społeczeństwie ukierunkowanym na rozwój. Logika kapitalizmu łączy zatem rozwój z przyspieszeniem, co uwidacznia się w potrzebie wzrostu tak produkcji (rozwoju), jak i produktywności (co można zdefiniować w kategoriach czasu jako wydajności na jednostkę czasu).

Nic dziwnego zatem, że wielu autorów zajmujących się problemem społecznego przyspieszenia przypisuje kapitalizmowi odpowiedzialność nie tylko za przyspieszenie technologiczne, ale za wszystkie formy przyspieszenia³⁰. Założenie, że to kapitalizm wymusza przyspieszenie, samo w sobie wydaje się

³⁰ Zob. S e n n e t t, dz. cyt.; F. R e h e i s, *Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Primus, Darmstadt 1998; H a r v e y, dz. cyt.; por. S c h e u e r m a n, dz. cyt., s. 42n. Na temat współczesnej marksistowskiej reinterpretacji roli rozwoju i czasu w społeczeństwach

jednak niewystarczające do wyjaśnienia całego wachlarza zjawisk związanych z przyspieszeniem w wymiarze zmian społecznych oraz tempa życia, niektóre z nich ujawniają bowiem, że procesy przyspieszenia nie są zawsze ani nawet zazwyczaj wywoływane działaniem konkurencji – jak się okazuje, wyczekiwanie go często można interpretować w kategoriach eudajmonistycznych, a nawet eschatologicznych³¹. W tym właśnie miejscu wkracza mechanizm kulturowy przyspieszenia, który wydaje się nieodzowny do wyjaśnienia sukcesu kapitalistycznych form produkcji.

MECHANIZM KULTUROWY

Przyspieszenie zmian społecznych w społeczeństwach zachodnich jest nierozzerwalnie związane z panującymi w nich ideałami nowoczesności. Te zaś powodowały zachwianie równowagi między tradycją a innowacją, stopniowo udzielając pierwszeństwa zmianie. Już w roku 1828 Friedrich Ancillon uważał, że „prawdziwego życia” należy szukać w *zmianie dla samej zmiany*³². Kluczową rolę w instytucjonalizacji tej idei odegrała niewątpliwie ewolucja przemysłowych i kapitalistycznych form produkcji, z którymi łączyły się określone praktyki społeczne, lecz korzenie owej myśli sięgają jeszcze głębiej. Sformułowany przez Ancillona ideał jest bowiem konsekwencją koncepcji życia, według której *dobre życie to życie spełnione*, czyli życie bogate w doświadczenia i wykorzystane możliwości. Ten dominujący we współczesnej kulturze ideał ewoluował w procesie sekularyzacji czasu i koncepcji ludzkiego szczęścia, które szczegółowo analizował Hans Blumenberg, a w ostatnim czasie opisywali Marianne Gronemeyer i Gerhard

kapitalistycznych zob. M. P o s t o n e, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

³¹ Najwyraźniejszym przejawem „eudajmonii szybkości” jest zapewne manifest futuryzmu Marinettiego, w którym szybkość czczona jest jako wspaniała, nowa, wszechobecna i nieśmiertelna bogini.

³² „Wszystko zaczęło się poruszać lub zostało wprowadzone w ruch i – z zamiarem bądź pod pretekstem wypełnienia i dopełnienia wszystkiego – wszystko jest kwestionowane, podawane w wątpliwość i bliskie ogólnej transformacji. Z ruchu czasu wyłoniło się i rozwinęło uwielbienie dla ruchu jako takiego, nieposiadającego celu ani określonego zamiaru. W nim, i tylko w nim, człowiek poszukuje i umieszcza prawdziwe życie” (cyt. za: K o s e l l e c k, dz. cyt., s. 251). Zadziwiające jest, jak dalece uwagi te przypominają słynny fragment *Manifestu komunistycznego* Marksa i Engelsa, mówiący, że „wszystko stanowe i znieruchomiałe ulatnia się” (K. M a r k s, F. E n g e l s, *Manifest komunistyczny*, bez nazwiska tłumacza, w: ciż, *Dzieła wybrane*, bez nazwiska tłumacza, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, t. 1, s. 29). Podczas gdy w *Manifestie komunistycznym* sytuacja ta wydaje się jednak po prostu (niezamierzonym) produktem ubocznym stosunków gospodarczych, Ancillon (i Koselleck) wskazują, że transformację ową napędzają również prądy kulturowe. Kwestię „pierwszego poruszyciela” można w tym punkcie bezpiecznie odłożyć na bok.

Schulze³³. Idea życia spełnionego nie zakłada już bowiem istnienia żadnej „wyższej” jego formy, jakiej moglibyśmy oczekiwać po śmierci, lecz łączy się raczej z realizacją możliwie największej liczby opcji spośród ogromu możliwości, które oferuje nam świat. Główną aspiracją współczesnego człowieka jest s m a k o w a n i e ż y c i a we wszystkich jego wymiarach i w całej jego złożoności³⁴. Jak się jednak okazuje, świat zawsze ma więcej do zaoferowania, niż można doświadczyć w ciągu jednej egzystencji. Dostępne opcje zawsze przerastają to, co może zrealizować jednostkowe ludzkie życie. Mówiąc słowami Blumenberga, postrzegany przez nas czas świata (niem. *Weltzeit*) i czas indywidualnego życia (niem. *Lebenszeit*) dramatycznie się rozbiegają. Naturalnym rozwiązaniem tego problemu wydaje się właśnie przyspieszenie tempa życia: jeśli będziemy żyć „dwa razy szybciej”, jeśli zrealizowanie jakiegoś działania bądź celu czy przeżycie jakiegoś doświadczenia będzie nam zajmować jedynie połowę tego czasu, co obecnie, będziemy mogli podwoić to, co możemy wykonać w ciągu życia. Nasza „efektywność”, stosunek opcji z r e a l i z o w a n y c h do opcji potencjalnie r e a l i z o w a l n y c h się podwoi. Płyne stąd wniosek, że również w tej logice kulturowej dynamika rozwoju i dynamika przyspieszenia są ze sobą misternie splecione.

Jeśli zatem, zgodnie z tą logiką, będziemy stale zwiększać prędkość życia, to być może w ciągu jednostkowej egzystencji ostatecznie uda się nam przeżyć życie wielokrotnie, wykorzystując wszystkie opcje, które każdą z tych możliwych egzystencji definiują. Przyspieszenie służy więc jako strategia zatarcia różnicy między czasem świata a czasem naszego życia. Eudajmonistyczna obietnica, którą składa przyspieszenie w okresie nowoczesności, wydaje się zatem funkcjonalnym ekwiwalentem religijnych idei wieczności czy życia wiecznego, a przyspieszenie tempa życia stanowi nowoczesną odpowiedź na problem skończoności i śmierci.

³³ Zob. H. B l u m e n b e r g, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986; M. G r o n e m e y e r, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996; G. S c h u l z e, *Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaften*, w: *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*, red. A. Bellebaum, K. Barheier, Verlag für Sozialwissenschaften, Opladen 1994. Na temat sekularyzacji czasu por. Ch. T a y l o r, *Modern Social Imaginaries*, maszynopis, 2001, s. 30n. (zob. też: t e n ż e, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press Books, Durham 2003 – przyp. tłum.).

³⁴ Słynne literackie obrazy tej idei odnaleźć można w dziełach Goethego, na przykład w *Fauście* czy w *Latach nauki Wilhelma Meistra*. Nie budzi zatem zaskoczenia teza Manfreda Ostena, że pisma Goethego można z dobrym skutkiem czytać i interpretować jako opis i krytykę społeczeństwa przyspieszenia. Zob. M. O s t e n, *Accelerated Time: A Few Remarks on the Modernity of Goethe*, maszynopis, 2002 (zob. też: t e n ż e, „Lucyferowy pośpiech”, czyli *Goethe odkrywa zalety powolności. O nowoczesności pewnego klasyka w XXI wieku*, tłum. M. Krysztofiak, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005 – przyp. tłum.).

Samonapędzająca się dynamika „cyklu przyspieszenia” sprawia jednak, że obietnica ta nigdy nie zostaje spełniona, ponieważ dokładnie te same techniki, metody i wynalazki, które pozwalają na przyspieszoną realizację opcji, w tempie wykładniczym zwiększają jednocześnie ich liczbę (niejako pomnażają „czas świata” czy „zasoby świata”). Internet na przykład nie tylko przyspiesza obieg informacji i komunikację, ale otwiera również zupełnie nowe obszary dialogu, świadczenia usług, komunikacji czy rozrywki. Za każdym razem, gdy przeszkujemy sieć, moglibyśmy przeglądać setki i tysiące alternatywnych stron, które być może nawet lepiej odpowiadałyby naszym celom. Podobnie w przypadku telewizji kablowej: podczas gdy trzydzieści lat temu, oglądając wybrany kanał, traciliśmy co najwyżej dwa czy trzy inne programy, teraz tracimy ich setki³⁵. Stworzyło to oczywiście kulturowy fenomen „przełączania się” (ang. zapping). W konsekwencji nasz udział w świecie, stosunek opcji zrealizowanych do wszystkich opcji, których świat dostarcza, wbrew pierwotnej obietnicy, jaką niesie przyspieszenie, obniża się, i to bez względu na to, jak bardzo zwiększymy tempo życia. Tak wygląda k u l t u r o w e wyjaśnienie paradoksalnego zjawiska jednoczesnego przyspieszenia technologicznego i narastania braku czasu.

MECHANIZM STRUKTURALNY

Obok ekonomicznego i kulturowego wyjaśnienia dynamiki współczesnego przyspieszenia, swoistej dla cywilizacji Zachodu, niektórzy socjologowie wyróżniają trzecią wpływającą na nią zewnętrzną siłę, która tkwi w nowoczesnej s t r u k t u r z e s p o ł e c z n e j. Zgodnie z tym poglądem, głoszonym przede wszystkim w kontekście teorii systemów stworzonej przez Niklasa Luhmanna, zmiany społeczne ulegają przyspieszeniu wskutek podstawowej strukturalnej zasady z r ó ż n i c o w a n i a f u n k c j o n a l n e g o, która charakteryzuje społeczeństwo nowoczesne. W społeczeństwie, w którym nie istnieje pierwotny hierarchiczny podział na poszczególne klasy i które ustrukturuwane jest raczej według podziału na funkcjonalne „systemy”, jak polityka, nauka, sztuka, ekonomia czy prawo, niepomrotnie wzrasta złożoność. W rezultacie przyszłość otwarta jest na niemal nieograniczoną liczbę ewentualności, a spo-

³⁵ Oczywiście ta multiplikacja opcji stanowi problem kulturowy o tyle, o ile opcje te uznawane są za (przynajmniej potencjalnie) cenne. Wzrost liczby opcji nieciekawych nie odbiłby się na tempie życia. Jak się jednak przekonamy w trakcie niniejszych rozważań, jeden z problemów „społeczeństw przyspieszenia” polega na tym, że znaczenie obecnie dostępnych opcji w przyszłości staje się w coraz większym stopniu nieprzewidywalne. Nie wiemy, czego będziemy potrzebować, co będzie się nam podobać, co będziemy posiadać ani z czego będziemy korzystać.

łeczeństwo doświadcza czasu w postaci nieustannej zmiany i przyspieszenia³⁶. Narastająca złożoność i kontyngencja są źródłem wielości opcji i możliwości. Ponieważ – jak twierdzi Luhmann – nie sposób odnieść się do nich wszystkich jednocześnie, złożoność społeczeństw nowoczesnych ulega „temporalizacji”, która umożliwia sekwencyjne przetwarzanie opcji i relacji, co pozwala na przetworzenie większej ich liczby, niż gdybyśmy przetwarzali je równocześnie. Powstające w ten sposób potrzeby synchronizacji i selekcji rosnącej liczby (przyszłych) opcji można z kolei zaspokoić tylko wtedy, gdy przyspieszeniu ulegnie samo ich przetwarzanie. Napotykamy zatem zaskakujące strukturalne zdwojenie czy też „odbicie” kulturowego dylematu zarysowanego wcześniej (a być może zależność jest odwrotna). Tutaj też znajdujemy pewien wariant wewnętrznej dialektyki wzrostu i przyspieszenia, która charakteryzuje nowoczesne społeczeństwa, a w tym konkretnym przypadku działa jako siła napędzająca (strukturalną) z m i a n ę s p o ł e c z n ą (zob. rys. 2).

FORMA I ZNACZENIE SPOŁECZNEGO SPOWOLNIENIA

Nawet jednak gdy dowody na istnienie przyspieszenia we wszystkich trzech zdefiniowanych powyżej sferach uznamy za przekonujące, nie możemy dać się ponieść logice subsumpcji, zgodnie z którą każdy proces społeczny czy każde zjawisko musielibyśmy postrzegać jako wyznaczone dynamiką przyspieszenia. A zatem, zanim będziemy w stanie adekwatnie określić sens, w którym można mówić o przyspieszeniu społeczeństw zachodnich, musimy zrozumieć status, funkcję i strukturę tych zjawisk, które nie poddają się dynamizacji, a nawet stanowią formy spowolnienia czy deceleracji. W sensie analitycznym można wyróżnić pięć odrębnych form spowolnienia i inercji, które „przecinają” wyróżnione dotąd sfery przyspieszenia.

1. Przede wszystkim istnieją ograniczenia szybkości o charakterze n a t u r a l n y m bądź a n t r o p o l o g i c z n y m. Niektórych rzeczy nie sposób przyspieszyć z ich istoty. Należą do nich procesy fizyczne, jak szybkość percepcji czy funkcjonowania mózgu, czy też organizmu ludzkiego jako takiego, jak również czas, jakiego potrzeba na odnowienie większości zasobów naturalnych.

2. Istnieją ponadto terytorialne, a także społeczne i kulturowe „nisze”, których nie dotknęła jeszcze dynamika nowoczesności i przyspieszenia. Po-

³⁶ Por. O. R a m m s t e d t, *Alltagsbewußtsein von Zeit*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie” 27(1975) nr 1, s. 50; zob. N. L u h m a n n, *The Differentiation of Society*, tłum. S. Hohne, Ch. Larmore, Columbia University Press, New York 1982; A. N a s s e h i, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1993.

zostają one po prostu (całkowicie bądź częściowo) poza zasięgiem procesów przyspieszenia, chociaż z zasady mogłyby im podlegać. Na zapomnianych wyspach na oceanie, wewnątrz grup społecznych doświadczających wykluczenia, w sektach religijnych jak amisy czy w przypadku tradycyjnych form określonej praktyki społecznej (jak choćby te, które pokazano w słynnej reklamie przedstawiającej produkcję whiskey Jack Daniels) wydaje się, że „czas się zatrzymał”. Można oczekiwać, że owe „oazy deceleracji” w okresie późnej nowoczesności staną się obiektami presji przyspieszenia, o ile nie będą celowo przed nim chronione, a zatem można je zaliczyć do kategorii czwartej wyróżnionej w niniejszym podziale.

3. Istnieją także zjawiska spowolnienia pojawiające się jako nie zamierzane konsekwencje przyspieszenia i dynamizacji. Są to często dysfunkcyjne i patologiczne formy deceleracji, przy czym najbardziej znaną postacią pierwszego jej typu jest korek uliczny, a wnioski z niedawno przeprowadzonych badań naukowych wskazują na obecność drugiego w pewnych formach depresji psychopatologicznej, które interpretuje się jako indywidualne reakcje (spowalniające) na nadmierną presję przyspieszenia³⁷. Do kategorii tej można również zaliczyć strukturalne wykluczenie robotników ze sfery produkcji, które często stanowi konsekwencję ich niezdolności do przystosowania się do wymogów nowoczesnej gospodarki zachodniej i nadążania za jej szybkością. W efekcie wykluczonych dotyka krańcowe „spowolnienie” w postaci długoterminowego bezrobocia³⁸. W podobny sposób można by również interpretować recesje gospodarcze, określane właśnie jako spowolnienie ekonomiczne.

4. Przeciwnieństwem niezamierzonych przejawów spowolnienia są intencjonalne formy (społecznej) deceleracji, na przykład działania ruchów ideologicznych skierowane przeciwko charakteryzującemu nowoczesność przyspieszeniu i jego skutkom. Ideologie tego rodzaju towarzyszyły właściwie każdemu nowemu krokowi w historii przyspieszenia w okresie nowoczesności, a w szczególności przyspieszenia technologicznego. I tak oto pojawienie się silnika parowego, kolei żelaznej, telefonu czy komputera przyjmowano z podejrzliwością, a nawet z wrogością; we wszystkich tych wypadkach ruchy opozycyjne ostatecznie jednak odnosiły niepowodzenie³⁹. Wewnątrz niniejszej kategorii trzeba odróżnić dwie formy deceleracji celowej.

³⁷ Zob. Levine, dz. cyt.; zob. też: artykuły zebrane w „Psychologie Heute” 26(1999) nr 3; por. Baier, dz. cyt., s. 147n.

³⁸ Por. Sennett, dz. cyt., s. 159n.; zob. M. Jachoda, *Time: A Social Psychological Perspective*, w: *The Rhythms of Society*, red. M. Young, T. Schuller, Routledge, London–New York 1988, s. 154-172.

³⁹ Zob. Levine, dz. cyt.; W. Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000.

Z jednej strony można mówić o ograniczonych czy tymczasowych postaciach spowolnienia, które zmierzają do zachowania zdolności funkcjonowania, a następnie akceleracji wewnątrz systemów przyspieszających. Na poziomie indywidualnym mamy do czynienia z tego rodzaju przyspieszającymi postaciami deceleracji w sytuacjach, gdy ludzie „robią sobie przerwę”, by pobyć w klasztorze czy odbyć kurs jogi i w ten sposób „odpocząć od wyścigu”, a ich ostatecznym celem jest skuteczniejsze uczestnictwo w sprzyjających przyspieszeniu systemach społecznych. Istnieje nawet szeroki zakres poradników sugerujących świadome zwolnienie tempa pracy czy nauki w celu zwiększenia całościowej ilości wykonanej pracy lub przyswojonej wiedzy w określonym czasie bądź też zalecających robienie przerw w celu pobudzenia energii i kreatywności⁴⁰. Również na poziomie społecznym i politycznym wskazuje się czasem na konieczność przyjęcia różnego rodzaju „moratoriów”, które mają służyć usunięciu technologicznych, politycznych, prawnych, środowiskowych czy społecznych przeszkód stojących na drodze modernizacji⁴¹.

Z drugiej strony istnieją różnorodne, często fundamentalistyczne ruchy społeczne skierowane przeciwko nowoczesności i opowiadające się za (radykałną) deceleracją. Trudno się temu dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że jedną z fundamentalnych zasad nowoczesności okazuje się właśnie przyspieszenie. Postawy tego rodzaju głoszone bywają przez radykalne ugrupowania religijne, „głęboko ekologiczne” czy też skrajnie konserwatywne bądź anarchistyczne ruchy polityczne. Według niemieckiego polityka i naukowca Petera Glotza deceleracja stała się nowym celem ideologicznym ofiar nowoczesności⁴².

Automatyczne odrzucenie wołania o decelerację ze względu na jego ideologiczne korzenie byłoby jednak niebezpiecznym uproszczeniem, ponieważ znacznie ważniejsze są argumenty za celowym spowolnieniem ujęte w rozumowaniu obecnym w pierwszej podkategorii. Zasadnicza intuicja mówi bowiem, że procesy ogromnego przyspieszenia, które ukształtowały nowoczesne społeczeństwo, były mocno ugruntowane w stabilnej strukturze głównych jego instytucji, jak prawo, demokracja, rytm pracy w zakładach przemysłowych czy standaryzacja bądź „instytucjonalizacja” życiorysów – „trajektorii życia” epoki nowoczesności, i dzięki tej strukturze mogły nastąpić⁴³. Jedynie bowiem

⁴⁰ Na temat tego rodzaju postaci deceleracji służących przyspieszeniu zob. L. J. Seiwert, *Wenn Du es eilig hast, gehe langsam: Das neue Zeitmanagement in einer beschleunigten Welt*, Campus, Frankfurt–New York 2000.

⁴¹ Zob. M. Eberling, *Beschleunigung und Politik*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

⁴² Zob. P. Glotz, *Kritik der Entschleunigung*, w: *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, s. 75–89; Levine, dz. cyt.

⁴³ Zob. Rosa, *Temporalstrukturen in der Spätmoderne*; por. też: M. Kohli, *Lebenslauf und Lebensalter als gesellschaftliche Konstruktionen: Elemente zu einem interkulturellen Vergleich*, w: *Im Lauf der Zeit. Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensal-*

wewnątrz stabilnej struktury stworzonej przez te instytucje można odnaleźć niezbędne warunki wstępne długoterminowego planowania i długoterminowych inwestycji, a zatem również długofalowego przyspieszenia. Co więcej, jak twierdzi Lübke, warunki reprodukcji kulturowej w społeczeństwie przyspieszenia są takie, że elastyczne dostosowywanie się do zmian możliwe jest jedynie w oparciu o pewne stabilne i niezmiennie kulturowe orientacje i instytucje. W sensie tak instytucjonalnym, jak i indywidualnym – czy też w sensie strukturalnym, jak i kulturowym – wydaje się jednak, że istnieją pewne granice dostosowywania się i dynamizacji, lecz w okresie późnej nowoczesności może im grozić erozja⁴⁴. Dlatego też bardzo możliwe jest, że sam sukces i wszechobecność przyspieszenia w znacznie większym stopniu niż walczący z nowoczesnością radykałowie niszczą warunki wstępne przyszłej akceleracji. W tym sensie spowolnienie mogłoby pod pewnymi względami stanowić funkcjonalną konieczność w społeczeństwie przyspieszenia, nie zaś ideologiczną na nie reakcję.

5. Na koniec warto odnotować pogląd, że w społeczeństwie okresu późnej nowoczesności, mimo jego giętkości i powszechnego przyspieszenia, dzięki którym utrzymuje ono pozory absolutnej kontyngencji, hiperopcjonalności i nieograniczonej otwartości, „rzeczywista” zmiana w istocie nie jest już możliwa: system społeczeństwa nowoczesnego ulega zamknięciu, a historia osiąga swój kres, znalazłszy się w „hiperprzyspieszonym” martwym punkcie czy też w stanie „biegunowej inercji”. Wśród zwolenników tej diagnozy znajdują się Paul Virilio, Jean Baudrillard i Francis Fukuyama. Twierdzą oni, że przed społeczeństwem nowoczesnym nie stoją już żadne nowe wizje, że nie jest ono zdolne do żadnych wysiłków, a ogromna prędkość zdarzeń i zmian jest jedynie powierzchownym fenomenem, ledwie skrywającym głęboko przenikającą je kulturową i strukturalną inercję⁴⁵. Socjologiczna teoria społeczeństwa przyspieszenia musi zatem w samym jego schemacie pojęciowym wyjaśniać ową możliwość (skrajnego) paraliżu.

Fundamentalna kwestia, która pojawia się w tym punkcie, dotyczy relacji między procesami społecznego przyspieszenia a procesami deceleracji w nowoczesnym społeczeństwie. Zarysowują się tutaj dwie ogólne możliwości.

tern, red. G. Elwert, M. Kohli, H.K. Müller, Breitenbach Publishers, Saarbrücken 1990, s. 11-32; H. B o n u s, *Die Langsamkeit der Spielregeln*, w: *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, s. 41-56.

⁴⁴ Zob. L ü b k e, dz. cyt.

⁴⁵ Fukuyama włącza się właściwie w dyskurs na temat posthistorii, który ma już długą tradycję, poczynawszy od Alexandre'a Kojève'a i Hegla. Zgodnie z poglądami Lothara Baiera, wyrażonymi w jego „osiemnastu esejach na temat przyspieszenia”, przyspieszenie i zmiana zachodzą wyłącznie w „interfejsie użytkownika” nowoczesnych społeczeństw, a struktury głębokie tych społeczeństw pozostają niezmiennione. Zob. B a i e r, dz. cyt.

Według pierwszej z nich procesy akceleracji i deceleracji pozostają zasadniczo w równowadze, a w temporalnych wzorcach społeczeństwa występują obydwie typy zmian, nie zaznacza się przy tym dominacja żadnego z nich. Według drugiej równowaga przesuwana się jednak ku siłom przyspieszenia i dzieje się to w taki sposób, że kategorie deceleracji trzeba interpretować albo jako wykazujące naturę *s z c z ą t k o w ą*, albo jako *r e a k c j e* na przyspieszenie. Wskazywałbym, że w istocie prawdziwa jest ta druga teza, chociaż raczej trudno jest udowodnić ją empirycznie. Moje twierdzenie opiera się na przypuszczeniu, że żadnej z tych form spowolnienia w społeczeństwie nowoczesnym nie można uznać za rzeczywistą przeciwwagę dla tendencji do przyspieszenia, równoważną im w sensie strukturalnym. Zjawiska wymienione w pierwszej i drugiej kategorii co najwyżej odnotowują (przesuwające się) granice przyspieszenia społecznego; nie stanowią jednak dla niego żadnej przeciwwagi. Przejawy deceleracji należące do kategorii trzeciej to z kolei *s k u t k i* przyspieszenia, a zatem jego pochodne, które są wobec niego drugorzędne. Jeżeli zaś chodzi o kategorię czwartą, to ujmuje ona, po pierwsze, zjawiska, które przy bliższej analizie okazują się albo elementami procesów akceleracji, albo *w a r u n k a m i u m o ż l i w i a j ą c y m i* (dalsze) przyspieszenie. Po drugie, celowy opór wobec coraz większej szybkości życia oraz ideologia spowolnienia stanowią wyraźną *r e a k c j ę* na różne rodzaje nacisku wywieranego przez przyspieszenie oraz na presję, aby przyspieszać – jak wskazałem, wszystkie główne tendencje nowoczesności spotykały się ze znacznym oporem, ale też wszystkie formy oporu okazywały się jak dotąd raczej krótkotrwałe i nie odniosły powodzenia. A zatem o formie deceleracji, która nie wydaje się pochodna ani szczątkowa, można mówić jedynie w przypadku kategorii piątej. Opisany w niej wymiar wydaje się wewnętrzną, dopełniającą cechą nowoczesnego przyspieszenia jako takiego; ujawnia on paradoksalną stronę wszystkich sił definiujących nowoczesność (indywidualizacji, zróżnicowania, racjonalizacji, opanowania świata przyrody i przyspieszenia).

IMPLIKACJE ETYCZNE I POLITYCZNE

W przypadku analizy temporalnych struktur społeczeństwa niezwykle ważne jest, by zdawać sobie sprawę, że przyspieszenie poszczególnych procesów często wykracza poza zmianę o charakterze wyłącznie ilościowym, w wyniku której sama istota tych procesów pozostaje nienaruszona. Jest wręcz przeciwnie: tak jak przyspieszenie sekwencji obrazów może je „ożywić”, umożliwiając przejście od fotografii do filmu, albo jak przyspieszenie molekuł może prowadzić do zmiany lodu w wodę, a następnie w parę wodną, tak też zmiany dotyczące temporalnych struktur społeczeństw nowoczesnych mogą prowadzić

do transformacji samej istoty kultury, struktury społecznej i osobowej tożsamości (i oczywiście także doświadczenia świata przyrody). W istocie rozróżnienie nowoczesności i ponowoczesności (późnej nowoczesności), będące przedmiotem debaty gorącej, aczkolwiek nieczęsto prowadzącej do zgodnych wniosków, można uchwycić najlepiej właśnie w odniesieniu do wymiaru temporalnego. Późna nowoczesność to nic innego jak nowoczesne społeczeństwo, które uległo przyspieszeniu (oraz desynchronizacji) i które pozostaje poza możliwością reintegracji. Chciałbym wykazać prawdziwość tej tezy, analizując dwie zasadnicze i powiązane ze sobą transformacje: zmianę dotyczącą tożsamości jednostkowej oraz zmierzch polityki w epoce późnej nowoczesności.

TOŻSAMOŚĆ SYTUACYJNA I DETEMPORALIZACJA ŻYCIA

Spośród opisanych trzech wymiarów społecznego przyspieszenia najbardziej bezpośrednie oddziaływanie na osobowość ludzką ma przyspieszenie tempa życia. Ponieważ pojęcie osobowości stało się w naukach społecznych i humanistycznych raczej niejasne (prawdopodobnie ze względu na jego esencjalistyczny wydźwięk), istotne dla niego kwestie dyskutuje się raczej w kategoriach zmian we *w z o r c a c h t o ż s a m o ś c i*⁴⁶.

W oparciu o zaprezentowany tutaj model przyspieszenie tempa życia można wyjaśnić, wskazując na dwa różne czynniki. Z jednej strony możliwe jest, że jednostki doświadczają presji, aby przyspieszyć swoje życie w odpowiedzi na zmiany społeczne, które wokół nich zachodzą – mamy wówczas do czynienia ze zjawiskiem, jakie określiłem mianem równi pochyłej. W tym sensie przyspieszenie należałoby traktować jako wymuszone lękiem przed przegraną w starciu z wymogami świata społeczno-ekonomicznego dotyczącymi zwiększenia szybkości i giętkości życia. Z drugiej strony można by przyspieszenie tempa życia uznać za (świadomą) reakcję na „obietnicę, jaką składa przyspieszenie”, czyli za konsekwencję wyznawanej przez ludzi koncepcji dobrego życia. Oczywiście lęki i obietnica mogą być *j e d n o c z e ś n i e* czynnikami napędzającymi przyspieszenie (podobnie jak są – zgodnie ze słynną tezą Maxa Webera dotyczącą etyki protestanckiej – czynnikami napędzającymi kapitalizm)⁴⁷. Jako test pozwalający sprawdzić hipotezę „równi pochyłej” może posłużyć język potoczny: już swobodne spojrzenie na to, jak

⁴⁶ Zob. H. R o s a, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus, Frankfurt am Main–New York 1998.

⁴⁷ Zob. t e n ż e, *Wachstum und Beschleunigung – Angst und Verheißung der kapitalistischen Gesellschaft* (komentarz do tekstu Elmara Altvatera *Kapitalismus. Zur Bestimmung, Abgrenzung und Dynamik einer geschichtlichen Formation*), w: „Erwägen – Wissen – Ethik” 13(2002) nr 3, s. 330-333.

ludzie wyjaśniają bądź uzasadniają swoje wykorzystywanie czasu, przynosi zastanawiające rezultaty w świetle dominującej dziś ideologii wolności indywidualnej. W zaskakującej sprzeczności z ideą głoszącą, że jednostki w społeczeństwach Zachodu mają wolność robienia tego, na co mają ochotę, przeważa bowiem retoryka obowiązku: Naprawdę muszę przeczytać gazetę, ćwiczyć, regularnie telefonować do przyjaciół i ich odwiedzać, nauczyć się drugiego języka, zbadać rynek pod kątem możliwości zawodowych, mieć hobby, podróżować za granicę, nadążać za nowoczesnymi technologiami informatycznymi i tak dalej⁴⁸. Analizując źródło tego rodzaju „powinności”, trzeba jednak zachować ostrożność – mogą one bowiem wyrastać tak z leżącego u podstaw kultury ideału, jak i ze społeczno-ekonomicznej presji. Co ciekawe, na analogiczne potknięcie semantyczne natrafiamy we współczesnym życiu politycznym: podczas gdy we wczesnej i „klasycznej” nowoczesności procesy przyspieszenia i technologie, które je wprowadzały, legitymizowano za pomocą retoryki postępu, odzwierciedlającej obietnicę, jaką niesie przyspieszenie, w okresie późnej nowoczesności język polityki przyjął retorykę „wewnętrznej konieczności” i „nieuchronności dostosowania się” (do zacieklej rywalizacji w świecie) – fakt ten wyraźnie wskazuje, że źródłem nacisków jest właśnie „równia pochyła”.

Język codzienny może jednak służyć jako wskazówka co do natury subtelnych związków między różnymi sferami przyspieszenia społecznego w jeszcze innym sensie. Przyspieszenie tempa zmian społecznych od międzypokoleniowego do wewnątrzpokoleniowego znajduje bowiem odzwierciedlenie w fakcie unikania w mowie predykatów określających tożsamość i wprowadzania w ich miejsce znaczników temporalnych. Ktoś mówi zatem, że pracuje (tymczasem) jako piekarz, nie zaś, że jest piekarzem, że mieszka z Marią, nie zaś, że jest mężem Marii, że chodzi do kościoła metodystów, nie zaś, że jest metodystą, że głosuje na republikańców, nie zaś, że jest republikańcem, i tak dalej. Takie użycie języka wskazuje, że świadomość kontyngencji wzrosła nawet tam, gdzie samo tempo zmian faktycznie jeszcze do tego nie doprowadziło: wszystko (praca, współmałżonkowie, zaangażowanie religijne czy polityczne itd.) mogłoby wyglądać inaczej, mogłoby się w każdej chwili *z m i e n i ć* tak wskutek własnej decyzji konkretnego człowieka, jak i wskutek decyzji innych ludzi. Chociaż wzrost przygodności zdarzeń nie jest tożsamy z przyspieszeniem, niewątpliwie przyczynia się on do odczucia pozostawania na równi pochyłej i presji czasu. Wprowadzanie znaczników temporalnych w zdaniach określających tożsamość (*w t e d y b y ł e m* metodystą, *t e r a z j e s t e m* mężem Marii, *b ę d ę* konsultantem *p o z d o b y c i u* kolejnego stopnia naukowego)

⁴⁸ Imponującą listę tego rodzaju „obowiązków” można znaleźć w pracy Horsta W. Opaschowskiego *Freizeitökonomie: Marketing von Erlebniswelten* (Westdeutscher Verlag, Opladen 1995, s. 85n).

jest zatem odzwierciedleniem temporalnego „kurczenia się tożsamości”, które z kolei odzwierciedla „kurczenie się chwili obecnej”. Jest ono do pewnego stopnia mierzalne, a jego wskaźnikami mogą być deinstytucjonalizacja życiorysów i trajektorii życia.

Konsekwentnie, wiele przeprowadzonych ostatnio badań wskazuje na istotną zmianę perspektyw czasowych, w ramach których ludzie organizują swoje życie. Jak przekonująco dowodzi Martin Kohli, nowoczesność charakteryzowała się „temporalizacją życia”: ludzie przestali skupiać się na układaniu swojej egzystencji z dnia na dzień, ale zaczęli ją pojmować zgodnie z trójwarstwowym wzorcem temporalnym (życiorysu doby nowoczesności, na który składały się okres edukacji, życie zawodowe i okres życia na emeryturze bądź też dzieciństwo, dorosłość i starość), określającym instytucjonalną, pewną strukturę, wokół której można było planować swoje życie⁴⁹. „Klasyczne” tożsamości charakterystyczne dla społeczeństwa nowoczesnego były w rezultacie długofalowymi projektami, rozwijającymi się niczym Bildungsroman. W okresie późnej nowoczesności wzorec ten już jednak nie obowiązuje: ani życia zawodowego, ani życia rodzinnego nie da się przewidzieć czy zaplanować raz na zawsze. Ludzie realizują natomiast nową perspektywę, której przypisano osobliwe określenie „temporalizacja czasu”, a która polega na tym, że okresy czasu oraz kolejność i trwanie aktywności czy zobowiązań nie podlegają już planowaniu, lecz pozostawiane są własnemu biegowi⁵⁰. Tego rodzaju „temporalizacja czasu” jest jednak równoznaczna z *d e t e m p o r a l i z a c j ą* *ż y c i a*, którego nie planuje się już według prostej rozciągającej się od przeszłości ku przyszłości; decyzje są natomiast podejmowane „od czasu do czasu”, zgodnie z potrzebami i pragnieniami wyznaczanymi przez konkretne sytuacje i konteksty. Jak twierdzi w swoim znanym eseju na temat „korozji” charakteru Richard Sennett, zachowanie stabilnego charakteru i trzymanie się planu życia, który byłby odporny na działanie czasu, są nie do pogodzenia z wymogami, jakie stawia świat późnej nowoczesności⁵¹. Koncepcja dobrego życia opartego

⁴⁹ Zob. Kohli, dz. cyt.

⁵⁰ Zob. M. Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998; K.H. Hörning, D. Ahrens, A. Gerhard, *Zeitpraktiken. Experimentierfelder der Spätmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

⁵¹ Hörning, Ahrens i Gerhard przedstawiają opis człowieka okresu późnej nowoczesności, którego nazywają graczem. Przypomina on „człowieka dryfującego”, o którym pisze Richard Sennett, chociaż Sennett jest dużo bardziej krytyczny wobec atrakcyjności tego rodzaju perspektywy czasowej (zob. Hörning, Ahrens, Gerhard, dz. cyt.). Na temat filozoficznej krytyki „zredukowanego” zmysłu czasu i skupiania się wyłącznie na teraźniejszości zob. D. Sturma, *Die erweiterte Gegenwart. Kontingenz, Zeit und praktische Selbstverhältnisse im Leben von Personen*, w: *Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen, Analysen, Konzepte*, red. A. Gimmler, M. Sandbothe, W.Ch. Zimmer-

na długoterminowych zobowiązaniach, trwałości i stabilności została zatem zniweczona przez szybkie tempo zmian społecznych⁵².

Nawet jednak gdy tę nową perspektywę pojmowania czasu przedstawia się w kategoriach neutralnych bądź pozytywnych, oczywiste jest, że związana z nią postać „sytuacjonizmu” stopniowo zastępuje trwałą w sensie czasowym tożsamość charakterystyczną dla nowoczesności klasycznej⁵³. Ów „nowy sytuacjonizm” w pewnym sensie przypomina przednowoczesne formy egzystencji, w których ludzie musieli z dnia na dzień radzić sobie z nieprzewidywalnymi wypadkami, nie będąc w stanie poczynić planów na przyszłość; jednakże podczas gdy niebezpieczeństwa, nagle zdarzenia czy katastrofy (na przykład klęski żywiołowe, wojny i choroby), które zagrażały ich formom życia, miały charakter zewnętrzny wobec społeczeństwa, ów nowy „sytuacjonizm” jest endogennym produktem struktur społecznych jako takich. Bez względu na to, jak oceniamy to zjawisko, oczywista jest niezgodność tożsamości „sytuacyjnych” z charakterystycznym dla nowoczesności ideałem indywidualnej autonomii etycznej. Ideał p r o w a d z e n i a życia autonomicznego i opartego na refleksji wymaga bowiem przyjęcia długoterminowych zobowiązań, które nakładają na ludzką egzystencję pewien zmysł ukierunkowania i hierarchii ważności spraw oraz wymóg „narracyjności”⁵⁴.

Jak się wydaje, nieumiejętność przyjmowania długoterminowych zobowiązań, tworzenia hierarchii priorytetów odpornych na działanie czasu czy stawiania sobie długoterminowych celów często prowadzi do paradoksalnej reakcji negatywnej, która polega na tym, że odczucie szalonej zmiany i „temporalizacji” czasu ustępuje wrażeniu jego „zamrożenia” bez sensownej przeszłości ani przyszłości, a w rezultacie doświadczeniu przygnębiającej inercji. Niemiecki filozof Klaus-Michael Kodalle próbuje wyjaśnić to zjawisko od strony filozoficznej, a Douglas Coupland w powieści *Pokolenie X* przedstawia je metaforycznie w opowieściach

li, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, s. 63-78. Na temat szerszej analizy przyczyn i konsekwencji „temporalizacji czasu” zob. R o s a, *Temporalstrukturen in der Spätmoderne*.

⁵² Zob. H. R o s a, *On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity*, „Constellations” 5 (1998) nr 2, s. 201-214.

⁵³ Zob. H ö r n i n g, A h r e n s, G e r h a r d, dz. cyt.

⁵⁴ Ciekawą rzeczą jest, że niektórzy autorzy skłaniają się ku wnioskowi, iż mamy obecnie do czynienia z tendencją do „nowego fatalizmu”, który zakłada, że nie jesteśmy w stanie kontrolować ani planować warunków swojego życia (zob. np. G a r h a m m e r, dz. cyt.). Również ten fakt można odczytywać jako dowód na narastanie perspektywy „sytuacyjnej”, która stopniowo wypiera perspektywę „czasową”. Hörning, Ahrens i Gerhard wskazują też, że niezdolność do wyrobienia w sobie trwałego przekonania, co jest ważne, trwałego ukierunkowania i poczucia hierarchii różnych spraw, stanowi poważny problem dla osobowości „gracza”, charakterystycznej dla okresu późnej nowoczesności (zob. H ö r n i n g, A h r e n s, G e r h a r d, dz. cyt.; c i ż, *Do Technologies Have Time? New Practices of Time and the Transformation of Communicative Technologies*, „Time & Society” 8(1999) nr 2-3, s. 293-308).

o „Teklahomie”, miejscu, w którym czas na zawsze zatrzymał się w roku 1974 – co stanowi ładny kontrast z podtytułem książki: *Opowieści na czasy przyspieszającej kultury*⁵⁵. Peter Conrad z kolei zauważa, że w sensie historycznym problem nudy staje się dokuczliwy, akurat gdy rewolucja przemysłowa „przyspieszyła prędkość we wszystkich obszarach ludzkiego doświadczenia” i stworzyła klimat „gorączkowej, przyspieszającej dynamiki”, w którym dzieje jako takie wyobrażamy sobie na podobieństwo szybko pędzącego pociągu⁵⁶.

Podsumowując, skutkiem reakcji na przyspieszenie społeczne w okresie późnej nowoczesności wydaje powstanie nowej, sytuacyjnej formy tożsamości, w której dynamika nowoczesności „klasycznej”, charakteryzującej się silnym zmysłem ukierunkowania (postrzeganego jako p o s t ę p), zostaje zastąpiona przez poczucie braku kierunku, przez gorączkowy ruch, który w istocie stanowi jakąś postać inercji.

KONIEC POLITYKI I DETEMPORALIZACJA DZIEJÓW

Interesującą rzeczą jest, że analogiczne zjawisko zaobserwować można w odniesieniu do życia politycznego okresu późnej nowoczesności. Napotykamy tu podobny układ „temporalizacji czasu”, który prowadzi do detemporalizacji polityki. Politykę okresu nowoczesności „klasycznej” charakteryzowała obecność wskaźnika temporalnego już w stosowanych przez nią określeniach: „postępowość” jako przeciwieństwo „konserwatyzmu” (czy „lewicowość” jako przeciwieństwo „prawicowości”), historia zaś postrzegana była w nim jako (ukierunkowany) postęp: politycy postępowi zmierzali do przyspieszenia tego dziejowego ruchu, konserwatywni zaś określani byli jako „reakcyjni”, ponieważ stawiali opór siłom zmiany i przyspieszenia. Dziś, jak na ironię, jeśli podział na lewicę i prawicę zachował jeszcze w ogóle jakąś różnicującą moc, to „progresywiści” wykazują skłonność, by sympatyzować z rzecznikami deceleracji (podkreślając wagę spraw lokalnych, potrzebę politycznej kontroli nad gospodarką, demokratycznych negocjacji czy ochrony środowiska), podczas gdy „konserwatyści” stali się silnymi obrońcami konieczności dalszego przyspieszania (wprowadzania nowych technologii, umożliwiania gwałtownych mechanizmów rynkowych i szybkiego podejmowania decyzji organizacyjnych). Jest to jeszcze jeden przykład świadczący o tym, że siły przyspieszenia

⁵⁵ Zob. D. C o u p l a n d, *Pokolenie X. Opowieści na czasy przyspieszającej kultury*, tłum. J. Rybicki, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

⁵⁶ P. C o n r a d, *Modern Times, Modern Places*, Alfred A. Knopf, New York 1999, s. 16n.; por. *Zeit-Verschwendung. Ein Symposium*, red. K.M. Kodalle, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, s. 12; G a r h a m m e r, dz. cyt., s. 482; S e n n e t t, dz. cyt., s. 121; zob. R o s a, *Am Ende der Geschichte*.

przerosły podmioty i instytucje, które wprawiły je w ruch: biurokrację, państwo narodowe, surowy reżim czasowy pracy w fabrykach, politykę demokratyczną, stabilne tożsamości osobowe – wszystkie te instytucje historycznie odegrały kluczową rolę w umożliwieniu społecznego przyspieszenia, tworząc stabilne i przewidywalne warunki tła, a teraz grozi im erozja za sprawą sił przyspieszenia, które uruchomiły⁵⁷. W okresie późnej nowoczesności instytucje te bezsprzecznie stały się przeszkodami dla dalszej akceleracji, a sama idea instytucji (łaciński źródłosłów słowa „instytucja” wskazuje na jej statyczny, trwały charakter) jest nie do pogodzenia z ideą akceleracji „totalnej” (zob. rys. 3).

Podstawowe instytucje społeczeństwa	Jako akceleratory w okresie nowoczesności „klasycznej”	Jako deceleratory w okresie późnej nowoczesności
Biurokracja	Przyspieszenie procesów zarządzania	Spowolnienie procesów społecznych i ekonomicznych
Państwo narodowe	Przyspieszenie wskutek standaryzacji (czasu, języka, prawa)	Spowolnienie wskutek ponadnarodowych procesów cyrkulacyjnych
Demokracja przedstawicielska	Przyspieszone dostosowanie do potrzeb socjopolitycznych	Spowolnienie procesu podejmowania podstawowych decyzji
Regulacje polityczne	Przyspieszenie wskutek polityki „progresywnej”	Spowolnienie wskutek żądania regulacji
Przestrzenne i czasowe rozdzielanie pracy i „życia” (czasu wolnego)	Niepohamowane przyspieszenie procesów produkcji ekonomicznej	Zahamowanie przyspieszenia życia codziennego
Stabilne tożsamości osobowe	Przyspieszenie wskutek indywidualizacji	Spowolnienie (zahamowanie zmiany przez brak giętkości)
Indywidualne plany życia	Przyspieszenie wskutek temporalizacji życia	Spowolnione dostosowanie do zmian społecznych

Rys. 3. Dialektyka przyspieszenia i stabilności instytucji
Akceleratory okresu nowoczesności i deceleratory okresu późnej nowoczesności

⁵⁷ Neoliberalne wołanie o deregulację stanowi więc wyraźną reakcję na dającą się zaobserwować powolność biurokracji, którą niegdyś sławił Max Weber jako najszybszą i najbardziej wydajną instytucję, jaką można sobie wyobrazić. Podobnie wydaje się, że jesteśmy świadkami zmierzchu potęgi państwa narodowego, które w świecie globalnych transakcji o dużej szybkości okazuje się reagować zbyt wolno. Powolność państwa była też zapewne kluczowym czynnikiem w upadku imperium sowieckiego.

W rezultacie polityka również stała się „sytuacyjna”: zamiast rozwijać swoje własne postępowe wizje, ogranicza się do *reagowania* na naciśki. Bardzo często decyzje polityczne nie są wyrazem aspiracji do aktywnego (przyspieszającego) sterowania zmianami społecznymi, ale mają charakter defensywny i spowalniający. Wydaje się, że tak jak właściwie niemożliwe stało się zaplanowanie przez jednostkę własnej egzystencji w sensie stworzenia „projektu życia”, tak też w sensie politycznym niemożliwe jest planowanie i kształtowanie społeczeństwa w czasie; można powiedzieć, że czas realizowania politycznych projektów również się zakończył. Tak w sensie indywidualnym, jak i politycznym, poczucie ukierunkowania historii ustąpiło odczuciu braku kierunku i następowania szaleńczych zmian. Niemiecki badacz teorii systemów społecznych Armin Nassehi określa tę utratę autonomii przez politykę (będącą odpowiednikiem utraty autonomii przez jednostkę) jako nieuchronną konsekwencję temporalnych struktur nowoczesnego społeczeństwa: „Taraźniejszość [...] traci swoją zdolność planowania i kształtowania. Jako moment teraźniejszy działania zawsze ukierunkowana jest ku przyszłości, ale nie potrafi tej przyszłości kształtować wskutek dynamiki, ryzyka, ogromnego współdziału równocześnie w momencie teraźniejszym, którego nie jest w ogóle w stanie kontrolować. Okres wczesnej nowoczesności niósł obietnicę umiejętności kształtowania i kontrolowania świata i czasu, a także inicjowania postępu oraz jego legitymizacji w dziejach. W okresie późnej nowoczesności jednak sam czas jako taki zaczął niszczyć wszelkie możliwości społecznej czy istotnej kontroli, wpływu czy sterowania”⁵⁸.

Sednem owego *zniknięcia polityki* jest strukturalny problem zasadzający się na fundamentalnej niezdolności systemu politycznego do przyspieszenia. Dotykamy tutaj centralnej strukturalnej cechy społeczeństw późnej nowoczesności, a mianowicie desynchronizacji sfery społecznej i funkcjonalnej, która przybiera dwie postacie. Po pierwsze, jest to desynchronizacja różnych grup i segmentów społecznych. Nie we wszystkich grupach społecznych życie ulega przyspieszeniu w tym samym tempie: niektóre z nich, na przykład ludzie chorzy, bezrobotni, ubodzy czy – pod innymi względami – ludzie starsi, zmuszone są „spowolnić”, podczas gdy inne, jak amisy, odmawiają zaakceptowania temporalnych struktur i horyzontów nowoczesności. Owa desynchronizacja pociąga za sobą rosnącą „symultaniczność rzeczy niesymulta-

⁵⁸ N a s s e h i, dz. cyt., s. 375 (tłum. fragm. za przekładem autora). Podobnie Baudrillard uważa, że historia straciła swój sens (linearnego) postępu; nie biegnie już w kierunku wymaganego punktu końcowego (z tego też powodu Baudrillard twierdził, że „symboliczny rok 2000” nigdy nie zostanie osiągnięty), lecz raczej „rozpada się na proste elementy w katastroficznym procesie rekurencji i turbulencji” (J. B a u d r i l l a r d, *The Illusion of the End*, tłum. Ch. Turner, Polity Press, Cambridge 1994, s. 11; zob. t e n ż e, *L'illusion de la fin*, Éditions Galilée, Paris 1992 – przyp. tłum.). Por. B a i e r, dz. cyt., s. 17n.

nicznych”: z metodami prowadzenia wojny, środkami transportu i sposobami komunikacji opartymi na osiągnięciach wysokich technologii koegzystują ich odpowiedniki wywodzące się z epoki kamienia, a różnice występują nie tylko między poszczególnymi państwami, lecz pojawiają się też wewnątrz jednego społeczeństwa. Szybkie i powolne tempo życia dostrzec można nawet na jednej i tej samej ulicy⁵⁹. Jak można się spodziewać, skutkiem owej „multitemporalności” jest postępująca *d e z i n t e g r a c j a* społeczeństwa. Początkowo desynchronizacja poszczególnych segmentów społeczeństwa może prowadzić do zaostrzenia problemu „gett społecznych” i przekształcać społeczeństwo w mozaikę temporalnych nisz. Jakkolwiek niektóre z nich mogą opierać się siłom przyspieszenia, wszędzie tam, gdzie siły te działają, w końcu wymuszona zostanie likwidacja granic między grupami i segmentami społecznymi, ponieważ granice stanowią o skutecznym ograniczeniu szybkości (najbardziej uderzającym przykładem tej tendencji jest postępująca nieistotność granic państwowych). Wynikła stąd ponowoczesna dedyferencjacja może jednak wcale nie być drogą do reintegracji, ale prowadzić do wytworzenia żyjącego w szybkim tempie, zatowizowanego, kalejdoskopowego społecznego amalgamatu, w którym „mozaika gett” zastąpiona została przez ulegające nieustannej zmianie związki i środowiska reprezentujące różne style życia.

To zaś skutkować może zaostrzeniem problemu desynchronizacji w jego drugiej postaci – w wymiarze politycznym. Wbrew szeroko rozpowszechnionemu pogładowi nowoczesność nie ustanowiła po prostu jednej, jednolitej formuły abstrakcyjnego, linearnego czasu, który pozwalałby na synchronizację jego poszczególnych subsystemów. Przeciwnie, proces funkcjonalnego zróżnicowania doprowadził do pojawienia się serii niemal autopojetycznych podsystemów, jak ekonomia, nauka, prawo, polityka czy sztuki piękne, z których każdy trzyma się swojego własnego temporalnego rytmu, swojego wzorca i horyzontu. Tak jak nie ma żadnego jednoczącego społecznego czy substancjalnego ośrodka zarządzającego operacjami podsystemowymi, tak też nie ma żadnej integrującej władzy temporalnej, co z kolei prowadzi do narastania desynchronizacji w wymiarze czasu.

Dla systemu politycznego oznacza to horyzonty temporalne o cechach prawdziwie paradoksalnych. Z jednej strony nie chodzi nawet o to, że po prostu trudno jest przyspieszyć czas potrzebny dla demokratycznego podejmowania decyzji politycznych, jako że procesy debaty i gromadzenia się w plu-

⁵⁹ Oczywiście teza o przyspieszeniu, którą przedstawiam w niniejszych rozważaniach, da się utrzymać tylko wtedy, gdy można wykazać, że przewaga procesów deceleracji i nadmiar czasu – jeśli się pojawiają – stanowią fenomen charakterystyczny dla grup społecznie wykluczonych i upośledzonych, jak ludzie starzy, bezrobotni, ubodzy czy chorzy, nie zaś dla elit, które decydują o tym, jakie są tendencje. W tym sensie spowolnienie jest oznaką nędzy i wykluczenia i dlatego w nowoczesnych społeczeństwach odgrywa rolę dysfunkcyjną, nie zaś funkcjonalną, a zatem można je umieścić wśród niezamierzonych skutków dynamizacji życia.

ralistycznym społeczeństwie demokratycznym nieuchronnie go wymagają⁶⁰; problemem jest natomiast to, że czas ten z licznych powodów faktycznie ulega wydłużeniu. Po pierwsze, im mniejszy jest konsens w społeczeństwie, tym mniej konwencjonalne są w nim zasady legitymizacji i tym więcej czasu zabiera osiągnięcie konsensu – „rozdrobnione” nowoczesne społeczeństwa wykazują tendencję, by stawać się bardziej pluralistyczne i mniej konwencjonalne, co sprawia, że trudno jest z góry stwierdzić nawet to, z którymi grupami czy związkami społecznymi należałoby w określonej sprawie prowadzić negocjacje. W ten sposób w świecie nieprzewidywalnym w sensie politycznym czas potrzebny na skuteczną organizację zbiorowych interesów się wydłuża⁶¹. Po drugie, im mniej pewności mamy co do warunków, jakie będą panowały w przyszłości, tym dłużej trwa jej planowanie i podejmowanie decyzji⁶². Z powodu przyspieszenia zmian społecznych i „kurczenia się teraźniejszości” warunki tła stają się w coraz większym stopniu kontyngentne i zamiast dostarczać miary do podejmowania decyzji, stają się czynnikami komplikującymi. Po trzecie, skutki decyzji politycznych wykazują tendencję, by sięgać coraz dalej w przyszłość – najlepiej widać to w dziedzinie energii nuklearnej czy inżynierii genetycznej, gdzie decyzje te wydają się nieodwracalne. Im dłuższy jest temporalny zasięg konkretnej decyzji, tym więcej czasu zabiera racjonalne jej podjęcie. Zapewne właśnie w tym miejscu ujawnia się najgłębiej paradoksalna natura tworzenia polityki: skutki najważniejszych decyzji rozciągają się w czasie wraz z kurczeniem się czasu dostępnego na ich podjęcie.

Z drugiej strony, wbrew potrzebie większej ilości czasu na podejmowanie decyzji politycznych, działanie przyspieszenia w poszczególnych systemach – szczególnie w obiegu gospodarczym oraz w dziedzinie innowacji technologicznych i naukowych – zmniesza czas, jaki otrzymują do dyspozycji politycy, aby podjąć decyzje dotyczące określonych kwestii. Jeśli polityka ma

⁶⁰ Por. Scherman, dz. cyt., s. 49n. Autor ten wskazuje na utrzymywanie się w polityce długofalowej tendencji do przenoszenia uprawnień politycznych z władzy ustawodawczej na wykonawczą w celu przyspieszenia procesów podejmowania decyzji i zachowania kontroli politycznej w „imperium szybkości”.

⁶¹ „Czy można zorganizować sferę publiczną – pytamy – skoro w sensie dosłownym nie można jej zlokalizować w jednym miejscu? [...] Bez trwałych więzi związki są zbyt chwiejne i zbyt podatne na zmiany, aby umożliwiała zaistnienie sfery publicznej, która bez trudu byłaby w stanie określić swoje miejsce i swoją tożsamość” – pisał John Dewey w roku 1927 w swojej pracy *The Public and Its Problems* (Ohio University Press, Athens 1954, s. 140n.); por. Scherman, dz. cyt., s. 53n.

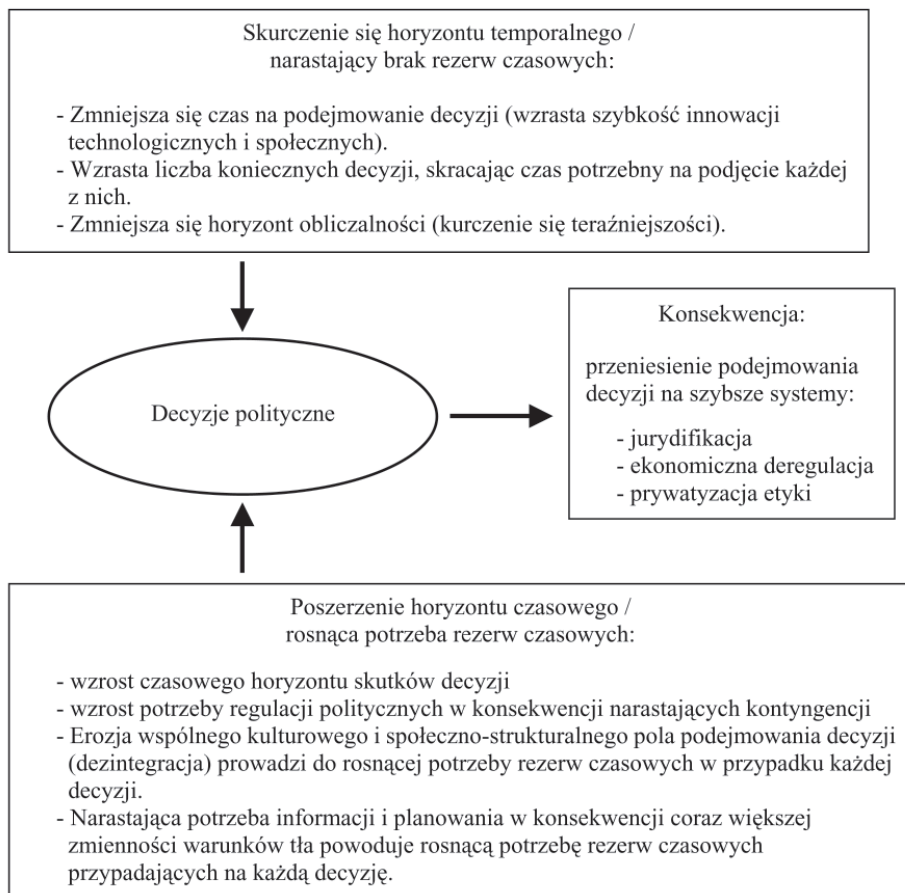
⁶² A zatem może być trudno wypracować dobry plan emerytalny nawet w sytuacji stabilnych prognoz demograficznych, kiedy znany jest stosunek liczby emerytów do liczby osób pracujących. Zadanie to okazuje się jednak prawie niemożliwie, kiedy niepewne jest (a) jaki będzie średni wiek przeżycia w kolejnych pokoleniach, (b) jaki będzie ich średni czas pracy, (c) jaki procent populacji w jakim czasie będzie pracować, (d) czy system ubezpieczeń zostanie w jakiś sposób sprywatyzowany, (e) czy państwo narodowe całkowicie utraci swoją moc decydowania o programach emerytalnych itd.

aspiracje do tego, by sterować podstawowymi warunkami rozwoju technologicznego i ekonomicznego oraz zachować nad nimi kontrolę, musi ona albo nadażać za ich coraz wyższym tempem, albo poważnie naruszać ich autonomię, co w praktyce prowadzi do likwidacji zróżnicowania funkcjonalnego. Obecnie politycy odpowiedzialni za podejmowanie decyzji zawsze narażeni są na ryzyko, że ich wybory okażą się na wskroś anachroniczne: kiedy po latach deliberacji i negocjacji w końcu uchwalą ustawę regulującą – powiedzmy – niektóre formy badań nad komórkami macierzystymi czy dopuszczalność klonowania, wobec postępującego rozwoju technologicznego może się ona okazać nieaktualna⁶³. Po drugie, z powodu „kurczenia się teraźniejszości” i wzrostu kontyngencji rośnie nie tylko tempo, ale też liczba i zakres kwestii społecznych, co do których potrzebne są regulacje polityczne, co z kolei pozostawia mniej czasu na każdą z tych decyzji.

Po trzecie, ponieważ warunki tła zmieniają się szybko, a temporalny horyzont, w jakim można racjonalnie planować i stale kontrolować skutki decyzji politycznych, nieustannie się kurczy, coraz mniej spraw można regulować w sposób trwały i skuteczny. Polityka skłania się w tej sytuacji ku temu, by „radzić sobie jako tako” (co Luhmann nazywa pierwszeństwem celów krótkoterminowych), a skutkiem tej tendencji są coraz bardziej tymczasowe i prowizoryczne rozwiązania, co sprawia, że pewne kwestie powracają. Rezultat tych wewnętrznie sprzecznych i niekompatybilnych presji czasu wydaje się zgodny z naszym wcześniejszym wnioskiem: polityka nie tylko staje się „sytuacjonistyczna” i traci poczucie swojego kierunku, ale wykazuje również tendencję, by przenosić proces podejmowania decyzji na inne, szybsze areny: system prawny (który niebezpiecznie się rozrasta, co określane bywa jako jurydyfikacja), gospodarkę czy odpowiedzialność indywidualną (poprzez prywatyzację i deregulację). Można zatem powiedzieć, że dokładnie w tym punkcie historii, w którym ludzka moc sterowania własnym losem i kontroli nad nim wydaje się osiągać niespotykany dotąd technologiczny zenit (oczywiście przede wszystkim dzięki inżynierii genetycznej), społeczna zdolność do wykorzystywania tej mocy w wymiarze politycznym osiąga swój nadir. Świadome i demokratyczne kształtowanie naszego społeczeństwa i naszej politycznej formy życia, polityczny projekt i obietnica, jaką składała oświecona nowoczesność, we współczesnym „społeczeństwie przyspieszenia” mogą się zatem okazać czymś przestarzałym (zob. rys. 4)⁶⁴.

⁶³ Argumentem tym posługiwali się w Szwajcarii zwolennicy propozycji określanej jako „inicjatywa na rzecz przyspieszenia” (niem. Beschleunigungsinitiative), którzy proponowali zredukowanie procedur demokratycznych w celu przyspieszenia ustawodawstwa. Propozycję tę odrzucono w referendum w marcu 2000 roku.

⁶⁴ Por. S c h e u e r m a n, dz. cyt., s. 62n. Scheuerman wykazuje jednak pewien optymizm co do możliwości ponownej synchronizacji procesów socjoekonomicznych i politycznych na drodze



Rys. 4. Paradoksy czasu politycznego

W rezultacie niemożność kontrolowania zmian społecznych spowodowała przytłaczające odczucie, że doświadczamy zmiany, która nie ma żadnego określonego kierunku i zachodzi w pozostającej w inercji „żelaznej klatce”. Równoległe do indywidualnego doświadczenia czasu i życia szaleńcze tempo „wydarzeń” politycznych relacjonowanych w wiadomościach pozwala zaledwie „przykryć” faktyczny zastój historii idei czy też historii jako takiej. Baudrillard ujmując to następująco: „Oto najbardziej doniosłe wydarzenie w [naszych] społeczeństwach: pojawienie się w okresie ich mobilizacji oraz rewolucyjności (według standardów poprzednich stuleci wszystkie one są rewolucyjne) niezmiernej obojętności i cichej potęgi tej obojętności. Ów bezwład

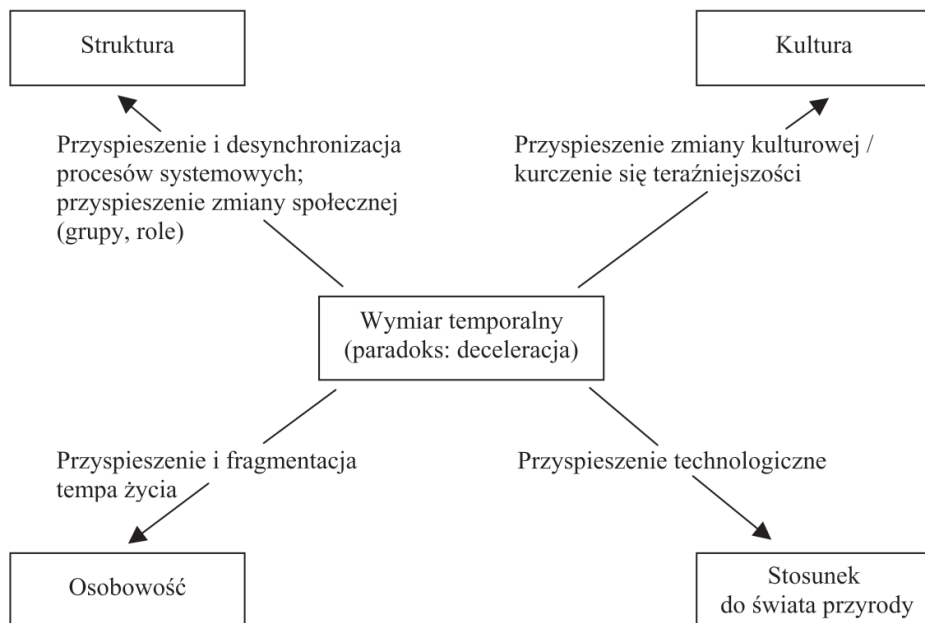
reformy instytucji. Zob. t e n ż e, *Reflexive Law and the Challenges of Globalization*, „Journal of Political Philosophy” 9(2001) nr 1, s. 81-102.

sfery społecznej nie jest skutkiem braku wymiany, braku informacji czy komunikacji, lecz namnożenia i nasycenia wymianą. [...] To zimna gwiazda sfery społecznej, a wokół tej masy schłodzeniu ulega również historia. Wydarzenia następują jedno po drugim, znosząc się nawzajem w stanie obojętności. Masy, zneutralizowane, uodpornione na informację, neutralizują następnie historię i działają niczym *ecran d'absorption*. [...] Wydarzeniom politycznym brak już wystarczającej energii własnej, by nas poruszyć. [...] Historia osiąga kres, nie dlatego, że brak aktorów, nie dlatego, że brak gwałtowności [...] lecz z powodu spowolnienia, obojętności i odrętwienia. [...] Zostaje pogrzebana pod swoimi bezpośrednimi skutkami, zużywszy się w efektach specjalnych, zapadając się w bieżące wydarzenie. Właściwie nie można tu nawet mówić o końcu historii, bo nie ma ona czasu, by dogonić swój własny koniec. Jej skutki przyspieszają, ale jej sens nieubłaganie spowalnia. W końcu się zatrzyma i ulegnie wygaszeniu niczym światło i czas w sąsiedztwie nieskończenie gęstej masy”⁶⁵.

*

Na początku niniejszych rozważań starałem się wskazać na istotny charakter logiki przyspieszenia dla ogólnego procesu kształtowania się społeczeństwa nowoczesności. Zauważyłem, że w tradycji socjologicznej jego tworzenie się analizowano z czterech różnych perspektyw: w odniesieniu do struktury społecznej, kultury, typu osobowości oraz stosunku do świata przyrody. Podejmując próbę rekonceptualizacji procesu akceleracji z uwzględnieniem tych czterech wymiarów, dochodzimy do wniosku, że w wypadku każdego z nich zmiana dotycząca struktur temporalnych wydaje się istotna (zob. rys. 5). Chociaż zjawisko akceleracji nie dotyka wszystkich segmentów populacji w równym stopniu (w niektórych częściach świata i w niektórych segmentach społeczeństw zachodnich wiele procesów wydaje się faktycznie spowalniać), logika przyspieszenia społecznego ma charakter decydujący dla strukturalnej i kulturowej ewolucji współczesnego społeczeństwa. Jest zatem oczywiste, że zasadniczą cechą stosunku nowoczesnego społeczeństwa do świata przyrody stanowi *p r z y s p i e s z e n i e t e c h n o l o g i c z n e*, podczas gdy *p r z y s p i e s z e n i e t e m p a ż y c i a* ma decydującą wagę dla osobowości epoki późnej nowoczesności. Ponadto całościowe *p r z y s p i e s z e n i e z m i a n y s p o ł e c z n e j* ściśle łączy się z transformacją zarówno kulturową, jak i strukturalną.

⁶⁵ Baudrillard, dz. cyt., s. 3n.



Rys. 5. Proces tworzenia się nowoczesności II

W odniesieniu do struktury społecznej wyróżniłem dwa odrębne, aczkolwiek powiązane ze sobą aspekty przyspieszenia. Z jednej strony, jeśli za główną cechę strukturalną społeczeństw nowoczesnych przyjąć zróżnicowanie funkcjonalne, wyraźnie zaznacza się wzrost szybkości procesów (pod)systemowych: bez wątpienia przyspieszeniu uległy, idąc za swoją własną logiką i bez szczególnego nacisku z zewnątrz, transakcje finansowe, produkcja gospodarcza i dystrybucja, odkrycia naukowe, wynalazki technologiczne, twórczość artystyczna, a nawet stanowienie prawa⁶⁶. W rezultacie dochodzi jednak do desynchronizacji, ponieważ nie wszystkie podsystemy są w równym stopniu zdolne do przyspieszenia⁶⁷. Z drugiej strony, jeśli za podstawową strukturę

⁶⁶ Por. C. S c h m i t t, *Die Europäische, Rechtswissenschaft*, Universitätsverlag, Tübingen 1950, s. 18-21, 29-32; por. też: W.E. S c h e u e r m a n, *The Economic State of Emergency*, „Cardozo Law Review” 21(2000) nr 5-6, s. 1891n.

⁶⁷ Kwestią otwartą pozostaje to, czy w jakimś punkcie w przyszłości pęd ku dalszemu przyspieszeniu nie przyniesie w konsekwencji dedyferencji, czego dowodzą niektórzy „rzecznicy” ponowoczesności, ostre granice między systemami mogą bowiem ostatecznie stać się przeszkodami na drodze do „totalnego przyspieszenia”. Gdyby rzeczywiście doszło do takiej sytuacji, zróżnicowanie funkcjonalne mogłoby okazać się kolejną istotną cechą w dialektyce przyspieszenia i stabilności (zob. rys. 3): w okresie nowoczesności „klasycznej” przyspieszało ono procesy społeczne, a w okresie późnej nowoczesności zaczyna funkcjonować jako *decelerator*. Niektórzy autorzy wskazują, że ponowoczesność trzeba rozumieć jako proces dedyferencji, w którym granice między

społeczną uznamy strukturę występujących w społeczeństwie związków, grup czy zbiorowości oraz odpowiadającą im strukturę ról społecznych – jak wskazuje na przykład Parsons⁶⁸ – to musimy stwierdzić, że procesy społecznego przyspieszenia wyraźnie wpłynęły na zwiększenie szybkości zmian społecznych; rodzina i struktury zawodowe, podobnie jak związki grupowe i środowiska, nabrały charakteru wysoce nietrwałego, stały się zmienne i przygodne, co przysparza trudności przy próbie wskazania na jakiegokolwiek politycznie i społecznie istotne oraz stabilne struktury stowarzyszeniowe. To zaś jeszcze bardziej wpływa na zaostrzenie problemu integracji w społeczeństwach okresu późnej nowoczesności.

W wymiarze kulturowym natomiast najważniejszym skutkiem przyspieszenia społecznego jest „kurczenie się teraźniejszości”, czyli skrócenie przedziałów czasowych, w których ukierunkowanie działań oraz praktyki społeczne pozostają stabilne. Style życia, mody, praktyki, zobowiązania zawodowe, zaangażowania rodzinne, terytorialne, polityczne i religijne zmieniają się bowiem z coraz większą szybkością, coraz częściej podlegają rewizji i stają się w coraz wyższym stopniu kontyngentne. Kultura okresu późnej nowoczesności wydaje się zatem wysoce dynamiczna.

Jak jednak wskazywałem, przynajmniej w trzech z czterech wymiarów, o których mówimy, a mianowicie w wymiarze struktury, kultury i osobowości, napotykamy również komplementarne oznaki deceleracji czy też inercji – jest to paradoksalna druga strona społecznego przyspieszenia. I tak oto pomimo szalonego tempa wydarzeń jednostki niejednokrotnie doświadczają utraty kierunku działania, priorytetów czy dającego się ująć opisowo „rozwoju”, odnosząc przy tym wrażenie, że czas popadł w „bezruch”, a one same w absolutną inercję – podobnie wydaje się, że głęboko zakorzeniona logika operacji podsystemowych uległa reifikacji do tego stopnia, że w dyskursie na temat trwałej i totalnej zmiany społecznej mnożą się pojęcia w rodzaju „końca historii”, „wyczerpania się utopijnych energii” czy „żelaznej klatki”⁶⁹. Podobnie w odniesieniu do kultury ową z jednej perspektywy bezmierną kontyngencję orientacji aksjologicznych i stylów życia, w której „wszystko ujdzie”, moż-

nauką a religią, sztuką a technologią czy ekonomią a polityką ulegają zatarciu. Por. H a r v e y, dz. cyt., s. 291; zob. też: F. J a m e s o n, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*, Verso, London–New York 1998.

⁶⁸ Por. T. P a r s o n s, *The System of Modern Societies*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1971, s. 4n.

⁶⁹ Jeśli nawet ostatecznie można będzie mówić o pojawieniu się ponowoczesnej dedyferencjacji podsystemów społecznych, nie zmieni to moim zdaniem wrażenia inercji i bezsilności, wynikły „kalejdoskopowy chaos” stanie się bowiem w efekcie jeszcze mniej podległy kontroli. Skuteczne zamazywanie granic systemów nie będzie w stanie odwrócić niepoddającego się kontroli, nieintencjonalnego funkcjonowania procesów wewnątrzsystemowych.

na z innej perspektywy interpretować jako umocnienie się podstawowych orientacji aksjologicznych nowoczesności, jako ścisłe trzymanie się wartości takich, jak aktywność, powszechność, racjonalność i indywidualność⁷⁰. Z „perspektywy spowolnienia” szybkie tempo zmiany społeczeństw zachodnich jest jedynie zjawiskiem powierzchniowym, pod którym kryje się inercja. Wydaje się, że żadne komplementarne spowolnienie nie działa jedynie w odniesieniu do świata przyrody. Jako potencjalna (egzogenna) postać spowolnienia jawi się tutaj jedynie, majacząca gdzieś na horyzoncie, możliwość katastrofy ekologicznej.

Końcowe pytanie dotyczy tego, czy przyspieszenie naprawdę stanowi nie zależną cechę nowoczesności, czy też jest jedynie perspektywą, z której można reinterpretować jej podstawowe procesy: indywidualizację, opanowanie świata przyrody, racjonalizację i zróżnicowanie. Ostatecznie bowiem wszystkie te cztery procesy, tradycyjnie łączone z kształtowaniem się nowoczesności, są w skomplikowany sposób powiązane ze wzrostami szybkości: indywidualizacja może zatem być tak przyczyną, jak i skutkiem przyspieszenia, jednostki są bowiem bardziej mobilne, lepiej przystosowują się do zmian i szybciej podejmują decyzje niż zbiorowości. W podobny sposób przyspieszenie procesów systemowych jest zarazem jednym z głównych powodów, jak i jedną z głównych konsekwencji zróżnicowania organizacyjnego, i to samo można powiedzieć o racjonalizacji jako ulepszaniu relacji między celami a środkami, a także o opanowaniu przyrody jako doskonaleniu instrumentalnej kontroli nad jej światem. Mimo wszystko wskazywałbym jednak, że przyspieszenie przynajmniej z trzech powodów stanowi konstytutywny rys nowoczesności, nieredukowalny do żadnej innej jej cechy. Po pierwsze, ludzka egzystencja, tak indywidualna, jak zbiorowa, ma ze swej istoty charakter temporalny i procesualny, a zmiany w strukturach temporalnych oznaczają zmiany w egzystencji indywidualnej i społecznej⁷¹. Istota i skutki procesu kształtowania się społeczeństwa nowoczesnego stają się zatem w pełni widoczne jedynie w odniesieniu do jego wymiaru czasowego. Po drugie, przyspieszenie społeczne ujawnia, że u podstaw czterech wymienionych tu wymiarów kształtowania się społeczeństwa nowoczesnego działa pewna jednolita logika.

⁷⁰ Zob. G.G. V o ß, *Wertewandel – eine Modernisierung der protestantischen Ethik*, „Zeitschrift für Personalforschung” 4(1990), nr 3, s. 263-275; por. G. S c h u l z e, *Steigerungslogik und Erlebnisgesellschaft*, „Politische Bildung” 30(1997) nr 2, s. 79.

⁷¹ „Ja» jest procesem; wymiar czasowy jest fundamentalny. Zaniedbać wymiar czasowy to zaniedbać istotę. Nigdy nie zrozumiemy człowieka, ograniczając się do analizy jednostki jako stabilnej konfiguracji cech, jakości czy postaw” (R. L a u e r, *Temporal Man: The Meaning and Uses of Social Time*, Praeger, New York 1981, s. 56) – twierdzi Robert Lauer, przywołując myśl Heideggera i w sposób przekonujący dodając, że to samo można powiedzieć o interakcjach społecznych i społeczeństwie (por. tamże, s. 86n.).

I po trzecie, jedynie z perspektywy temporalnej możemy w pełni zrozumieć fundamentalne transformacje zachodzące we współczesnym społeczeństwie, będące rezultatem społecznego przyspieszenia w e w n ą t r z niezmienionej struktury nowoczesności, ale p o z a granicami tak indywidualnej, jak i społecznej integracji i autonomii. Transformacje te, wskutek zwykłej ilościowej zmiany dotyczącej szybkości, prowadzą tymczasem do cichej, lecz głęboko sięgającej, jakościowej rewolucji społecznej.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

Małgorzata KOWALEWSKA

„AEVUM QUOD EST ANGELI DURATIO” Wiekuistość, czyli między wiecznością a czasem

W porównaniu z ludźmi demony są duchami, lecz w porównaniu z Bogiem, który jest duchem niezwiązanym z żadnym miejscem, można je uznać za cielesne, bo są związane z miejscem: mogą się błyskawicznie przemieszczać, ale nie mogą być wszędzie – to może tylko Bóg. Z tego powodu nie możemy odmawiać uznania ich za duchy, tak jak nie możemy odmówić ludzkiej mądrości nazwy „mądrość”, choć gdy ją porównamy z boską – okazuje się maleńka.

Rozważania nad wiecznością i czasem zajmują w filozofii pozycję wyjątkową. Znajdujemy je w dziełach najwybitniejszych filozofów i uczonych od starożytności po czasy współczesne: od Platona po Stephena Hawkinga. Nawet najwięksi z nich przyznają, że problematyka ta wiąże się z pewną szczególną trudnością, co najprościej wyraził św. Augustyn w jedenastej księdze *Wyznań*: „Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”¹. Te słowa św. Augustyna poprzedzają jego próbę odpowiedzi na pytanie: „Czymże więc jest czas?”². Wiele stuleci później bezpośrednio do tych słów nawiąże jeden z najwybitniejszych filozofów dwudziestego wieku: Edmund Husserl. On także swoje rozważania nad zagadnieniem czasu zawarte w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*³ poprzedza konstatacją, że na pytania, które możemy sformułować w związku z tematem czasu, wciąż nie udzielono zadawalających odpowiedzi. Ponadto Husserl zauważa, tak samo jak Augustyn, że czas, z jednej strony, jest czymś dobrze nam wszystkim znanym, a z drugiej, staje się źródłem problemów, gdy tylko próbujemy o nim mówić. Husserl pisze: „Analiza świadomości czasu od dawna była prawdziwym krzyżem psychologii opisowej i teorii poznania. Tym, który pierwszy głęboko odczuł tkwiące tu ogromne trudności i zmagał się z nimi aż do kresu sił, był Augustyn. Rozdziały 14-28 XI księgi *Wyznań* i dzisiaj jeszcze musi gruntownie przestudiować każdy, kto zajmuje się problemem czasu. W tych bowiem sprawach tak dumna ze swej wiedzy nowożytność nie uzyskała znaczącego postępu i nie posunęła się dalej niż ten wielki i nieustraszony myśliciel. Jeszcze dziś można powiedzieć za Augustynem: si nemo a me

¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, 14, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1982, s. 227.

² Tamże.

³ Zob. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.

quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio. Naturalnie, wszyscy wiemy, czym jest czas; jest on czymś, co znamy najlepiej. Lecz skoro tylko podejmujemy próbę, by zdać sobie sprawę ze świadomości czasu, by właściwie ustalić wzajemny stosunek czasu obiektywnego i subiektywnej świadomości czasu, by zrozumieć, jak obiektywność czasowa, a więc w ogóle obiektywność indywidualna, może konstytuować się w subiektywnej świadomości czasu, a nawet gdy tylko próbujemy poddać analizie czysto subiektywną świadomość czasu, fenomenologiczną zawartość przeżyć czasu – wtedy popadamy w najbardziej osobliwe trudności, sprzeczności i powikłania”⁴.

Zanim jednak Augustyn postawił swoje pytanie, powtórzone następnie przez Husserla, nad kwestią czasu zastanawiał się Plotyn, który rozpatrywał czas w relacji do wieczności. Plotyn – jako pierwszy z wymienionych – zwrócił uwagę na tę specyficzną sytuację: ludzie mają wewnętrzne doświadczenia zarówno wieczności, jak i czasu, i czas, i wieczność wydają się więc dobrze im znane, ale wrażenie to pryska, gdy tylko próbują na ten temat mówić; pojawiają się wówczas trudności tak wielkie, że pozostaje albo rezygnacja z dociekań, albo szukanie ratunku poprzez odwoływanie się do znanych poglądów „dawnych myślicieli”: „Skoro mówimy o wieczności i czasie, że różnią się od siebie i że pierwsza pozostaje w związku z wieczną naturą, a czas z tym, co powstaje, i ze światem naszym, to uważamy, że samorzutnie i jakby za sprawą większej liczby skupionych uświadomień doraźnych mamy ich (mian. wieczności i czasu) jasne «doznanie» w naszych duszach, skoro mianowicie wciąż o nich mówimy i wymieniamy ich nazwy w zastosowaniu do wszelkich przedmiotów. Z drugiej znowu strony, skoro próbujemy zastanowić się nad nimi i jakby do nich zbliżyć, to napotykamy w ich poznawaniu wielkie trudności, chwytny wypowiedziane o nich orzeczenia dawnych myślicieli i to, co inny, to inne, a bodaj że i te same orzeczenia rozumiemy inaczej, na nich poprzestajemy i uważamy, że wystarczy, jeżeli w razie zapytania będziemy mogli głosić ich poglądy, po prostu tym się zadowalamy i dajemy pokój dalszym dociekanom w tej sprawie”⁵.

WIECZNOŚĆ I CZAS

Wieczność jest niewyczerpana, zgodnie z klasyczną definicją podaną przez Boecjusza: „Wieczność [aeternitas] jest to więc jednocześnie całkowite i zarazem doskonale posiadanie nieskończonego życia”⁶. W świetle tej definicji

⁴ Tamże, s. 5n.

⁵ P l o t y n, *Enneady*, III, VII, 1, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 2000, t. 1, s. 327.

⁶ B o e c j u s z, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, ks. V, 5, 6, tłum. W. Olszewski, PWN, Warszawa 1962, s. 141.

wieczność stanowi kategorię jakości, a nie ilości istnienia; to stan zawsze aktualnej teraźniejszości, wykluczającej wszelkie następstwo. Ta definicja wieczności ma pochodzenie neoplatońskie, można ją odnaleźć w *Enneadach* Plotyna⁷ oraz w *Elementach teologii* Proklosa⁸. Swój załazek ma ona w *Timajosie* Platona, gdzie czytamy na temat wieczności: „A ponieważ ten model był wiecznym Żyjącym, starał się, o ile to możliwe, uczynić ten świat wiecznym. Niestety, nie można było dostosować całkowicie do świata zrodzonego tej wieczności, która, jak widzieliśmy, cechuje substancję Żyjącego modelu. [...] Mówimy bowiem o niej [tj. o substancji wiecznej – M.K.], że była, że jest, że będzie. W rzeczywistości tylko wyrażenie «jest» stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażenia «był» i «będzie» należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija się w czasie. Oznaczają one bowiem ruchy, podczas gdy to, co «jest» nieruchome i niezmiennie, ani się nie starzeje ani nie odmładza w pochodzie czasu, ani nie było chwili, w której by go nie było, ani w której by się dopiero stawało sobą, ani w której miałoby być w przyszłości”⁹.

Aeternitas jest to stan z gruntu różny od nieograniczonej ciągłości czasu, którą określają łacińskie terminy „perpetuitas” lub „sempiternitas”, ponieważ oznaczają one niemające kresu podleganie zmianom i następstwom. Boecjusz pisze: „Co innego jest bowiem snuć się przez czasowo nieograniczone życie, co Platon przypisuje światu, a co innego objąć w posiadanie życie bez początku i bez końca naraz jako całą teraźniejszość, co jest oczywiście właściwością istoty boskiego ducha”¹⁰.

Przeciwieństwem wieczności jest czas – tempus. Klasyczną definicję czasu sformułował w starożytności Arystoteles: „czas jest [...] ilością ruchu ze względu na «przed» i «po»”¹¹. Arystoteles wyróżnił trzy aspekty czasu, mianowicie psychologiczny, który dotyczy przeżyć człowieka, ontologiczny, związany ze sposobem istnienia czasu i epistemologiczny, odnoszący się do sposobu poznawania czasu. Związanie czasu z ruchem – według Arystotelesa – uniemożliwia jego percepcję bez percepcji ruchu i świadczy o osobliwości i niedoskonałości bytu, jakim jest czas.

Św. Augustyn, badając czas i rozmyślając o wieczności, dostrzegał antynomię, ale też sprowadzał antynomię czasu i przestrzeni do analogii między bytami stworzonymi (zmiennymi, stającymi się) a Bogiem (niezmiennym,

⁷ Por. P l o t y n, *Enneady*, III, VII, 3, t. 1, s. 229-231. Por. też: t e n ż e, *Enneady*, V, I, 4, tłum. A. Krokiewicz, t. 2, Wydawnictwo Akme, Warszawa 2001, s. 509-511.

⁸ Por. P r o k l o s, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Akme, Warszawa 2002, s. 57n.

⁹ P l a t o n, *Timajos*, 37D-38A, w: tenże, *Timajos. Kritias*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 45.

¹⁰ B o e c j u s z, dz. cyt., ks. V, 5, 6, s. 142.

¹¹ A r y s t o t e l e s, *Fizyka*, 219 b, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 107.

koniecznym, wiecznym). Samą wieczność zaś utożsamiał z Bogiem: „wieczność to sama substancja Boga”¹². W swej koncepcji Trójcy przymiot wieczności łączył z osobą Ojca: „Wieczna Prawdo! Prawdziwa Miłości! Umiłowana Wieczności! Tyś Bogiem moim, do Ciebie wzdyham dniem i nocą”¹³. W traktacie *O Trójcy Świętej* pisał na temat wieczności i niezmienności istoty Boga: „Czerpię tę prawdę, choć sam jestem zmianom podległy, a w niej nie widzę nic zmiennego: ani zmian w czasie i w przestrzeni, jakim podlegają ciała; ani zmian czysto czasowych, a jednak niby to przestrzennych, jak w myślach serc naszych; ani tylko czasowych zmian bez żadnych przestrzennych obrazów, jak w rozumowaniu naszych umysłów. Bo tylko istota Boga, którą jest Bóg, nie podlega w ogóle żadnym zmianom, ani w wieczności, ani w prawdzie, ani w woli; gdyż prawda jest tam wieczna i wieczna miłość; gdyż prawdziwa tam jest wieczność i prawdziwa miłość, a wieczność i prawda są miłowaniem”¹⁴. Czas jest obrazem wieczności i w niej ma swoje źródło, choć jego istotą jest zmienność: „Powiedział ktoś uważany przez Greków za mędrca: «Czym jest wieczność dla tego, co się zaczyna, tym prawda jest dla wiary». Zaiste prawdziwa to myśl. Co my nazywamy doczesnością, to on nazywał «tym, co się zaczyna»”¹⁵. Chociaż więc czas ma swe źródło w wieczności, różni się od niej zasadniczo z powodu różnorodności i zmienności¹⁶.

Życie w czasie polega na przesuwaniu się z teraźniejszości w przeszłość, a z przyszłości w teraźniejszość. Jak podkreśla Boecjusz – w całkowitej zgodzie ze św. Augustynem – „nie ma nic utworzonego w czasie, co by rozmiar swego życia jako równoczesność mogło objąć, ale tego co jutrzejsze, jeszcze nie obejmuje, a to, co wczorajsze, już utraciło; a i w dzisiejszym życiu nie dłużej żyjecie, jak tylko w owym ruchomym i przelotnym momencie”¹⁷. Boecjusz i Augustyn nazywają czas naśladowaniem i obrazem wieczności. Idą tu za Platońskim *Timajosem*, bo w tym dialogu Platon tak właśnie określa czas: „Toteż [Bóg] postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jedynego, i sprawił, że postępuje on według praw matematycznych – nazywamy go Czasem. Dnie i noce, miesiące i lata nie istniały zanim się zrodziło niebo: ich urodziny dokonały się w tym czasie, w którym niebo było budowane. Wszystkie one to części Czasu. [...] Są to obrazy czasu, który naśladuje wieczność”¹⁸.

¹² Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów*. Ps. 78-102, tłum. J. Sulowski, oprac. E. Stanula CSsR, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 368.

¹³ Tenże, *Wyznania*, ks. VII, 10, s. 120.

¹⁴ Tenże, *O Trójcy Świętej*, ks. IV, 1, tłum. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 149.

¹⁵ Tamże, ks. IV, XVIII, 24, s. 180.

¹⁶ Por. tamże, ks. V, XVI, s. 213-216.

¹⁷ Boecjusz, dz. cyt., ks. V, 5, 6, s. 142. Por. św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, s. 218-242.

¹⁸ Platon, *Timajos*, 37D-38A, s. 45.

WIEKUISTOŚĆ

Tematem tego artykułu nie są jednak ani aeternitas, czyli wieczność, ani tempus, czyli czas. Jest nim coś innego – mianowicie pewna rzeczywistość znajdująca się „pomiędzy” wiecznością a czasem, a inaczej mówiąc: „poniżej” wieczności, ale zarazem ponad wszelką formą czasu fizycznego. Można powiedzieć, iż jest to rodzaj niedoskonałej wieczności określony łacińskim terminem „aevum” (lub też „aeviternitas”), który przełożyć można na polski jako „wiekuistość”. Przyrównywana do czasu wiekuistość wydaje się być wiecznością, ale w porównaniu z wiecznością – wydaje się być czasem. Nie można jednak poznać jej inaczej niż dzięki temu właśnie porównaniu.

Przedstawienie tak złożonego, trudnego, a jednocześnie ciekawego zagadnienia w artykule o ściśle określonych ramach nie jest łatwe. Może bowiem ono zostać zaprezentowane z różnych stron, w różnych ujęciach (np. historycznym, kosmologicznym, teologicznym) i na podstawie licznych źródeł wywodzących się z różnych epok historycznych i kręgów kulturowych. Konieczne jest więc dokonanie wielu wyborów, zarówno co do sposobu ukazania problemu, jak i materiałów literackich, które go zilustrują. Dokonałam zatem wyboru, kierując się, z jednej strony – zamiarem pokazania jak należy rozumieć samo pojęcie „aevum”, na czym polega i komu przysługuje ten stan i sposób istnienia, a z drugiej strony – zamiarem ukazania, choć w zarysie i na podstawie wybranych (dość woluntarystycznie) źródeł literackich, historii jej kształtowania. Mam jednocześnie poczucie, że prezentowany tekst jest zaledwie szkicem na ten interesujący temat, którego nie można uznać za wyczerpany.

Znaczenie pojęcia „aevum” ukształtowało się w pewnym procesie, nie od początku było precyzyjnie określone. Świadczyć mogą o tym choćby słowa Izydora z Sewilli, który pisze, że greckim odpowiednikiem słowa „aevum” jest „eon”, termin używany przez Greków niekiedy jako synonim łacińskiego „saeculum”, a niekiedy jako synonim „aeternum”. Izydor stwierdza, że raz używali go oni dla określenia czasu odpowiadającego życiu jednego pokolenia lub okresowi życia ludzkiego (a więc w znaczeniu „saeculum”), innym razem zaś na oznaczenie wieczności („aeternum”). Sam Izydor definiuje aeternum jako długi okres, który nie ma początku ani ostatecznej granicy¹⁹.

„Saeculum” – jak wspomnieliśmy – oznaczało wówczas wiek, a ściślej czas trwania jednego pokolenia (liczenie czasu za pomocą pokoleń występuje już u Homera). Na marginesie dodajmy, że pojęcie to służyło do obliczenia największej długości ludzkiego życia: saeculum, które zaczyna się danego dnia, kończy się w dniu śmierci ostatniego człowieka, który się tego dnia urodził. Marek Terencjusz Warron uważał, że saeculum to okres stu lat, inni – że

¹⁹ Por. Isidorus Hispaniensis, *Etymologiarum sive originum libri XX*, lib. V, 38.

jest to okres trzydziestoletni. (W starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej panowało dość nieokreślone wycucie czasu, czego dowodem są ówczesne problemy z jego periodyzacją).

W procesie kształtowania się refleksji filozoficznej uznano aevum za przestrzeń, a raczej sposób istnienia osobowych istot, stworzonych na obraz i podobieństwo Boga, nazywanych aniołami: „aevum quod est Angeli duratio” – „wiekuistość, która jest trwaniem aniołów”²⁰. Być może podstawą pojawienia się koncepcji takiej „przestrzeni” czy takiego sposobu istnienia, jakim jest aevum, i bytów, które w tym stanie istnieją, była powszechnie przyjmowana w starożytności, a następnie w dziedziczącym po niej podstawy obrazu świata średniowieczu, zasada mówiąca, że skrajności nie mogą łączyć się ze sobą bezpośrednio, ale jedynie za pośrednictwem czegoś trzeciego, co pojawia się między nimi²¹. Zasadzie tej towarzyszyła inna, zgodnie z którą w każdym „miejscu” i każdej sferze wszechświata muszą istnieć stosowne dla niej istoty. Wszechświat nie może mieć miejsc pustych, pozbawionych swoistych mieszkańców. Jest to zasada głosząca doskonałość i pełnię wszechświata. Te dwie zasady zapewne leżą u podstaw wytworzonej już w początkach filozofii koncepcji „łańcucha bytów”. Ponieważ w formie literackiej koncepcja ta po raz pierwszy sformułowana została w *Iliadzie*²², mówimy o „złotym łańcuchu bytów Homera” (łac. aurea catena Homeri).

Pewien nieznany z imienia autor w swym traktacie *De tempore* [„O czasie”] pisze: „wiekuistość jest to miara tego bytu, którego istnienie jest niezmiennie, ale którego działania mają charakter sukcesywny, czyli inteligencji”²³. „Inteligencje”, o których tu mowa, to aniołowie, czyli istoty, których byt nie podlega zmianie, i w tym sensie określić je należy jako „ens stabile”. Nie są one pozbawione możliwości doznania zmiany, ponieważ zmiany mogą zachodzić w zakresie właściwych im działań. Te działania to czynności poznawcze oraz wolitywne – intelekt i wola aniołów mogą podlegać zmianom. Taki sam pogląd na temat aniołów formułuje Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej*²⁴. Jak więc widzimy, anioł to istota pod pewnym względem niezmienna, a pod innym podlegająca zmianie.

²⁰ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Quodlibet*, lib. X, q. 2, a. 3 (jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. obcojęzycznych – M.K.).

²¹ Por. P l a t o n, *Timajos*, 31B, s. 38.

²² Por. H o m e r, *Iliada*, ks. VIII, w. 25-30, tłum. F.K. Dmochowski, *Dzieła*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 205.

²³ *De tempore*, cap. 2, w: *Corpus Thomisticum (Textum Parmae 1864)*, red. R. Busa SJ (www.corpusthomicum.org).

²⁴ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 2. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 4, *Aniołowie*, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1978, s. 135-139; t e n ż e, *De spiritalibus creaturis* I, a. 1, resp.

W dalszym ciągu rozważań autor traktatu *De tempore* stwierdza, że wieczność jest miarą (łac. mensura) odnoszącą się do bytu niezmiennego, w działaniu którego nie występują zmiany. Wieczność jest przyczyną wiekuistości, która – na ile to możliwe – naśladuje (łac. imitatur) wieczność, pochodzi od wieczności, ale jej nie dorównuje. Wiekuistość natomiast jest miarą rzeczy, której istnienie jest niezmienne, ale działanie dopuszcza zmiany. Wiekuistość stanowi przyczynę czasu, który od niej pochodzi, naśladuje ją, ale jej nie dorównuje. Czas natomiast jest miarą rzeczy, które podlegają wszelkim rodzajom zmian, których istnienie polega na zmianie²⁵.

Tomasz z Akwinu, zwany doktorem anielskim, w swym komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda wypowiada się na temat różnicy między czasem, wiecznością i pośredniczącym między nimi aevum, omawiając te zagadnienia bardzo wszechstronnie i dogłębnie, dyskutując szereg szczegółowych kwestii z nimi związanych. W artykule tym ograniczę się do przytoczenia kilku sformułowań, mających charakter podstawowy. Zdaniem Tomasza różnica między czasem, wiekuistością i wiecznością polega na tym, że czas ma początek i koniec, wiekuistość ma początek, ale nie ma końca, wieczność zaś nie ma ani początku, ani końca²⁶. Czas jest miarą ruchu, ze względu na to, co wcześniejsze i co późniejsze, aevum natomiast, choć można nazwać je miarą, odnosi się do bytu anielskiego, więc nie można w nim wydzielić tego, co wcześniejsze i późniejsze.

Aevum różni się też od wieczności, tak jak istnienie anioła różni się od istnienia Boga. W Bogu istnienie i istota są tożsame, lecz nie jest tak w przypadku anioła, którego istota i istnienie się różnią. I tak jak istnienie anioła polega na partycypacji w istnieniu Boga, tak aevum niejako partycypuje w wieczności: „I dlatego mówi się, że czas jest miarą posiadającą przed i po, wiekuistość zaś [jest miarą] nie posiadającą [przed i po]. Należy więc przyjąć zasadę miary z tego, co jest mierzone. Istnienie aniołów, które jest mierzone wiekuistością, jest niepodzielne i nie podlega zmianom, dlatego też wiekuistość nie ma przed i po. Lecz ruch, który jest mierzony czasem, urzeczywistnia się dzięki następstwu, i dlatego w czasie znajduje się przed i po. Zatem wiekuistość różni się od wieczności, tak jak [różni się] istnienie aniołów od istnienia boskiego – dwojako. Po pierwsze tym, że istnienie Boga jest samo przez się, gdyż jest ono tym, co jest. U aniołów zaś czymś innym jest istnienie i to, co istnieje. Po drugie tym, że istnienie aniołów pochodzi od czegoś innego, a istnienie Boga nie [pochodzi od czegoś innego]. Stąd wynika, że istnienie aniołów jest niejako partycypacją w istnieniu Boga. Także wiekuistość jest niejako partycypacją w wieczności, i z tego względu doktorzy niewiele mówili o różnicy między wiekuistością

²⁵ Por. *De tempore*, cap. 4.

²⁶ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Scriptum super sententiis*, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1

a wiecznością, i dlatego Dionizy używa obu [pojęć], nie rozróżniając ich”²⁷. Między wiecznością a wiekuistością zachodzą następujące różnice: wieczność odnosi się jedynie do wiecznej substancji, czyli do bytu, który istnieje sam z siebie; znaczy to, że występuje tu tożsamość: wieczność jest tym samym, co wieczna substancja. Ponadto cechą wieczności jest to, że nie ma ona początku ani końca. Wiekuistość natomiast odnosi się do bytu stworzonego i nie jest tożsama z istotą tego bytu, poza tym posiada początek, choć nie ma kresu.

Czym jest wiekuistość, można ukazać poprzez charakterystykę bytów, którym przysługuje taki sposób istnienia.

POŚREDNICY MIĘDZY WIECZNOŚCIĄ A CZASEM

Przekonanie o istnieniu duchowych istot pośredniczących między rzeczywistością stworzoną, fizyczną i zmienną, a Stwórcą (bądź rzeczywistością niestworzoną, która jest charakteryzowana jako niezmienna i doskonała), występuje w wielu kulturach i religiach świata. Istoty podobne do chrześcijańskich aniołów odnaleźć można w kulturze starożytnego Egiptu, Mezopotamii i Azji Mniejszej, występują w wielkich religiach Dalekiego Wschodu, w mitologii chińskiej, a także w rozwiniętych kulturach Ameryki przedkolumbijskiej oraz w przedchrześcijańskiej Europie.

W artykule tym chciałabym przedstawić w zarysie główne wątki, które splotły się ze sobą w procesie kształtowania się koncepcji owych istot duchowych, którym we wszechświecie przysługuje „strefa aevum”. Są to zawarte w starożytnych teoriach astronomicznych poglądy na temat istnienia substancji duchowych, które uznawano za sprawców ruchów sfer kosmicznych i gwiazd, oraz metafizyczne spekulacje na temat hierarchicznych stopni bytu, których główne źródło stanowi neoplatońska nauka o emanacji. Ważną rolę spełniły nawiązujące do tej nauki spekulacje na temat tak zwanych duchów czystych. Owe czyste duchy ujmowane były jako szczeble powszechnej hierarchii bytowej: jako etapy wyłaniania się złożonej i mnogiej rzeczywistości z jej praźródła, którym jest nadnaturalna i pozabytowa Jednia. Trzecie źródło inspirujące rozwój koncepcji czystych duchów to Pismo Święte i występujące w nim wypowiedzi na temat aniołów i diabłów. W niniejszym artykule przedstawię jedynie dwa pierwsze z wymienionych wątków, ponieważ wypowiedzi Biblijne na temat aniołów stanowią materiał wymagający odrębnego opracowania.

²⁷ Tamże, lib. 2, d. 2, q. 1, a. 1.

DEMONY I DUCHY

Teorie astronomiczne, w których pojawiają się omawiane wątki, inspirowane były w największej mierze przez Platona, zwłaszcza znaczący był tu jego pogląd na temat duszy świata, którą uważał za zasadę ożywiającą cały wszechświat oraz za zasadę jego ruchu i panującego w nim porządku: „Otóż nie było ani wówczas, ani kiedykolwiek dozwolone, aby najlepsza istota robiła coś, co nie jest najpiękniejsze. Po zastanowieniu się [Bóg] zauważył, że spośród rzeczy naturalnie widzialnych, rozpatrywanych w swej całości żadna rzecz pozbawiona rozumu nie może nigdy być piękniejsza od tej, która jest obdarzona rozumem; i że, z drugiej strony, niemożliwe jest, aby jakaś rzecz mogła mieć rozum bez duszy. Pod wpływem tej refleksji utworzył świat, łącząc rozum z duszą, a duszę z ciałem, aby dzieło przez niego dokonane było naturalnie najpiękniejsze i możliwie najlepsze. Konsekwentnie zatem w myśl rozumowania prawdopodobnego należy powiedzieć, że ten świat żyje, jest obdarzony duszą i rozumem, jest zrodzony przez Opatrzność Boga”²⁸. Platon sądził także, iż gwiazdy poruszane są przez istoty żyjące należące do rasy boskiej: „Lecz świat nie był jeszcze podobny do swego modelu, ponieważ nie zawierał jeszcze w sobie wszystkich istot żyjących, które miały być później w nim zrodzone. Ten ostatni już brak Bóg usunął za pomocą doskonałego odwzorowania modelu. W miarę jak jego umysł dostrzegał jakie i ile gatunków znajduje się w istocie żyjącej, która istnieje, zauważył, że takie same i tę samą ilość powinien jeszcze świat przyjąć. Otóż istnieją cztery ich rasy. Jedną jest niebiańska rasa bogów, drugą rasę skrzydlata bujającą w powietrzu, trzecią rasę żyjącą w wodzie, czwartą tą, która żyje na ziemi i chodzi. Formę rasy boskiej tworzył Bóg głównie z ognia, aby była najbardziej błyszcząca dla wzroku [...]. Każdemu z tych bogów dał dwa ruchy: jeden z nich odbywa się w tym samym miejscu [obrót] i jest jednostajny [...]. Drugim ruchem każdy idzie naprzód”²⁹.

Nie mniejszy od Platońskiego był wpływ poglądów astronomicznych Arystotelesa, który przyjmował istnienie inteligencji poruszających sfery niebieskie, choć nie przypisywał gwiazdom dusz we właściwym znaczeniu tego słowa. Arystotelesowski *primus motor* poruszał przez to, że był pożądanym i miłowanym, a zarówno miłość, jak i pożądanie zakładają poznanie, dlatego siłami poruszającymi mogą być tylko substancje rozumne (inteligencje), i dopiero od nich ruch otrzymują sfery niebieskie.

Przedstawione tu w zarysie poglądy Platona przenikały do kultury: filozofii, literatury, sztuki i religii, wieloma drogami. Ich wyraźne ślady znajdujemy

²⁸ P l a t o n, *Timajos*, 30B, s. 36n.

²⁹ Tamże, 39D-40B, s. 48n.

w twórczości wielu autorów, zarówno należących do świata pogańskiego, jak chrześcijańskiego, islamskiego czy żydowskiego. Dla potrzeb tego artykułu wymienię jedynie trzech wybranych autorów, których twórczość jest dobrą ilustracją tego procesu. Na początek chciałabym przypomnieć Apulejusza z Madaury, urodzonego około roku 125 w Numidii, jednego z autorów współtworzących atmosferę intelektualną, w której wzrastał św. Augustyn i rozwijała się kultura chrześcijańska. Warto wspomnieć tu o dziełku Apulejusza zatytułowanym *O bogu Sokratesa*, w którym nawiązuje on do fragmentów dialogów Platona: *Obrona Sokratesa* (31C-D) i *Uczta* (202C-203E). Z tekstów tych Apulejusz wyprowadza liczne wnioski na temat istot duchowych pośredniczących między ludźmi a bogami. Są to tak zwane duchy średnie, zajmujące we wszechświecie obszar powietrza, znajdujący się między Ziemią a eterem. Obszar ten rozciąga się aż po orbitę księżyca. Istoty te posiadają ciała niewidoczne dla ludzi, przypominające obłoki. Są to rozumne istoty powietrzne, poza nimi istnieją jeszcze rozumne istoty boskie oraz rozumne istoty na ziemi, czyli ludzie. Duchy powietrzne znajdują się „pomiędzy” ludźmi a bogami, nie tylko dlatego, że zamieszkują obszar ponadziemski, ale przede wszystkim dlatego, że przysługuje im specyficzny sposób istnienia: są nieśmiertelne jak bogowie, ale mogą podlegać zmianom, jak ludzie. Niektóre z nich są indywidualnymi stróżami przydzielonymi ludziom w ciągu ich życia. Clive Staples Lewis w książce *Odrzucony obraz* pisze, że to właśnie Apulejusz przekazał dwie zasady, które kształtowały myślenie późniejszych autorów: „Jedną zasadą jest to, co nazywam zasadą triady. Najwyraźniejsze stwierdzenie jej istnienia u samego Platona pochodzi z *Timaiosa*: «Jest rzeczą niemożliwą, aby dwie rzeczy połączyły się bez trzeciej. Musi istnieć jakiś węzeł między nimi, żeby się zetknęły». Zasada ta nie została wypowiedziana, lecz przyjęta jako założenie w *Uczcie* w twierdzeniu, że bóg nie spotyka człowieka. Mogą się oni spotkać tylko pośrednio; musi istnieć między nimi jakiś kabel, medium, pośrednik, pomost – jakaś trzecia rzecz. Lukę tę wypełniają demony. [...] Drugą zasadą jest zasada pełni. Jeśli między eterem i ziemią znajduje się pas powietrza, Apulejuszowi wydaje się, że sama ratio wymaga, żeby był on zamieszkany. Wszechświat musi być całkowicie wyzyskany. Nic nie może się zmarnować”³⁰. Platońską naukę o demonach przekazał także Chalcydusz w swym komentarzu do *Timajosa*, gdzie mowa jest o duchach eterycznych (które utożsamia ze świętymi aniołami Hebrajczyków)³¹ i duchach powietrznych. Także i on żywi przekonanie o konieczności istnienia istot, które wypełniają wszystkie rejo-

³⁰ C.S. Lewis, *Odrzucony obraz*. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej, tłum. W. Ostrowski, Pax, Warszawa 1986, s. 40.

³¹ Por. Chalcydusz, *Platonis Timaeus interpreter Chalcidius*, red. J. Wróbel, B.G. Teubner Verlag, Lipsiae 1876, s. 195.

ny wszechświata. Obok istot boskich, nieśmiertelnych oraz ziemskich muszą istnieć istoty pośrednie, łączące te skrajności. Domaga się tego doskonałość świata³².

O tym, jak wielki był wpływ autorytetu Platona na myślenie o świecie nadprzyrodzonym w kulturze i filozofii czasów późniejszych, świadczyć mogą pisma Wilhelma z Conches żyjącego na przełomie jedenastego i dwunastego wieku. Myśliciel ten, reprezentant szkoły w Chartres, uchodzący w swojej epoce za filozofa racjonalistę, w którego twórczości dostrzegamy dziś tendencje do wyjaśniania zjawisk za pomocą przyczyn immanentnych i odwoływania się do zdrowego rozsądku, stwierdza, że przedmiotem filozofii są rzeczy, które widać, oraz takie, których nie widać. Następnie deklaruje, że w sprawie tych ostatnich (a zwłaszcza w kwestii demonów) zda się na autorytet Platona, który jest wybitnym znawcą tych spraw. Dalej pisze, że Platon, najmądrzejszy z filozofów, podzielił świat na pięć regionów (sfer): nieba, eteru, powietrza, wody i ziemi. Rejonem nieba nazwał obszar, na którym znajdują się gwiazdy stałe, sfera eteru rozpościera się od obszaru gwiazd stałych aż do Księżyca, sfera powietrza jest podzielona na dwie warstwy: wyższą wypełnia powietrze, niższą woda, a każda z tych sfer jest zamieszkała przez stosowną do niej istotę rozumną („zwierzę rozumne”)³³. Powołując się na autorytet Platona, Wilhelm charakteryzuje mieszkańców tych pięciu regionów: W niebie mieszka istota rozumna (zwierzę rozumne), niezdolna do cierpienia, nieśmiertelna, a także widzialna. Takie są gwiazdy. Przeciwnieństwo gwiazd stanowi człowiek, definiowany jako istota (zwierzę) widzialna, rozumna, doznająca i śmiertelna. Rejony pośrednie między niebem a ziemią zamieszkują istoty (zwierzęta), które mają zarówno cechy łączące je z ekstremami, jak i pewne odróżniające. Istoty pośrednie zostały zdefiniowane przez Platona jako zwierzęta rozumne, nieśmiertelne, niewidzialne i doznające. Różnice między mieszkańcami pośrednich rejonów zależą od rodzaju doznań: istoty z dwóch wyższych w sposób naturalny wspierają działania ludzi i cieszą się z ich powodzenia oraz współcierpią z nimi, a także są pośrednikami między Bogiem a ludźmi, którym objawiają wolę bożą na przykład we śnie, lub wpływając na ludzką fantazję, mogą też czynić to za pomocą widzialnych znaków, stąd nazywane są aniołami (etymologicznie „angelos” oznacza posłańca). Istoty ze sfery wilgotnej doznają innych uczuć: są mianowicie pełne nienawiści, zazdrości i niegodziwości, zazdroszczą ludziom dobra, a życzą zła. Dlatego rozbudzają w nich pychę, podsuwają nieczyste myśli, skłaniają do kłamstwa i niegodnych zachowań. Poza tym, przybierając ciało, obcuja w nocy z kobietami i płodzą z nimi dzie-

³² Por. tamże, s. 193.

³³ Por. *Guillelmi de Conchis Dragmaticon Philosophiae*, I, 4, 2, red. I. Ronca, Brepols Publishers, Turnhout 1997, s. 14.

ci³⁴. Ten ostatni pogląd (choć wydaje się niezgodny z wiarą) ma – zdaniem Wilhelma – poparcie w poglądach św. Augustyna³⁵. Wilhelm interpretuje samą nazwę „demon” i zauważa, że obejmuje ona zarówno złe, jak i dobre istoty, wyjaśnia że pochodzi z greki, gdzie oznacza istoty rozumne, czyli „wiedzące”. Wśród nich są duchy dobre zwane kalodemonami, posiadające wiedzę o dobru, oraz duchy złe zwane kakodemonami, które posiadają wiedzę o złu. Kolejny problem związany z tymi istotami dotyczy pytania, czy mają one ciała, czy są niecielesne. Problem ten wiąże się z terminem „istota” lub „zwierzę” (łac. animal), którym określał je Platon. Gdy za Platonem – powiada Wilhelm – nazywamy demony zwierzętami, musimy uwzględnić to, że wszelkie zwierzę jest ciałem lub przynajmniej posiada ciało, a przypisywanie demonom ciała jest niezgodne z Pismem Świętym, które mówi o dobrych duchach: „Który czynisz anioły twoje – duchy” (Ps 103, 4; łac. „Qui facit angelos suos spiritus”)³⁶ i o duchach złych: „A gdy nieczysty duch wynidzie z człowieka” (Mt 12, 43; łac. „Cum immundus spiritus exierit ab homine”)³⁷. Wilhelm w swym dziele przedstawia pogląd o cielesności, jak i niecielesności duchów. Gdy mówi się, że duchy są cielesne, ma się na względzie delikatne, eteryczne lub powietrzne ciała, dzięki którym – ze względu na ich naturalną ruchliwość – mogą się błyskawicznie przemieszczać z miejsca na miejsce (co tłumaczy przypisywaną im zdolność przepowiadania przyszłości³⁸). Dzieje się to na podobieństwo widzialnego promienia świetlnego, co do którego nikt nie ma wątpliwości, że jest ciałem, choć jest na wschodzie i natychmiast na zachodzie, w jednym nieomal momencie sięgając słońca i ziemi³⁹. Pogląd ten Wilhelm potwierdza autorytetem Grzegorza Wielkiego, który powiada w *Moraliach*, że duchy w porównaniu z nami są niecielesne, ale w porównaniu z Bogiem (najwyższym, nieopisanym duchem) są ciałami. Uzasadnienie zaś poglądu, że duchy są niecielesne, jest następujące: Wprawdzie, gdy porówna się demony z Bogiem, można je uznać za cielesne, ponieważ nie mają takiej zdolności, jak Bóg, który jest cały wszędzie, można je jednak uznać także za niecielesne, gdy się je porówna z człowiekiem. Demony wydają się niecielesne, bo nie zajmują jednego miejsca w jednym momencie czasu, tak jak to jest z ciałami ludzkimi. W porównaniu z ludźmi demony są więc duchami, lecz w porównaniu z Bogiem, który jest duchem niezwiązanym z żadnym miejscem, można je uznać za

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XV, 23, tłum. ks. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 583-587.

³⁶ *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wójka z 1599*, transkrypcja tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Vocatio, Warszawa 2000.

³⁷ Tamże. Por. *Guillelmi de Conchis Dragmaticon Philosophiae*, I, 5, 3, s. 18, 24-27.

³⁸ Por. *Guillelmi de Conchis Dragmaticon Philosophiae*, I, 5, 5, s. 24-27.

³⁹ Por. tamże, I, 5, s. 19, 45-49.

cielesne, bo są związane z miejscem: mogą się błyskawicznie przemieszczać, ale nie mogą być wszędzie (lub w kilku miejscach naraz) – to może tylko Bóg. Z tego powodu nie możemy jednak odmawiać uznania ich za duchy, tak jak nie możemy odmówić ludzkiej mądrości nazwy „mądrość”, choć gdy ją porównamy z boską – okazuje się maleńka (lub żadna). Podobnie, gdy ziemię porównamy z niebem, to widzimy, jak jest malutka (wręcz nie ma rozmiarów), ale nie powiemy przecież o niej, że jest rozmiarów pozbawiona⁴⁰. Przedstawiłam tę obszerną dygresję na temat poglądów Wilhelma, by zilustrować w ten sposób, jak poglądy starożytne funkcjonowały w kulturze i jaka była ich spularyzowana forma. Dialog Wilhelma z Conches, który w tym fragmencie artykułu omówiłam, ma charakter filozoficznej encyklopedii przeznaczonej dla czytelnika, który chciał uchodzić za posiadającego „kulturę ogólną”.

INTELIGENCJE I DUSZE

Kolejne źródło inspiracji do rozwijania koncepcji bytów pośredniczących między bytem wiecznym a bytem zmiennym stanowiły metafizyczne spekulacje nad hierarchicznymi stopniami bytu. Niezwykle ważne dla omawianego zagadnienia okazały się spekulacje związane z koncepcjami neoplatońskimi, zwłaszcza z nauką o emanacji. Istotną rolę odegrał tu przywoływany kolejny już raz pogląd Platona: „Lecz niemożliwe jest, aby dwa elementy utworzyły piękną strukturę bez trzeciej. Musi między nimi znajdować się jakieś wiązadło, które by je ze sobą łączyło”⁴¹. Stwierdzenie to stało się jedną z inspiracji do rozbudowywania i różnicowania struktur w emanacyjnych systemach neoplatońskich. Już u Platona znajduje się, poza czterema stopniami rzeczy wyłaniających się z Dobra-Jednego, zarys różnicowania w ramach pierwszego stopnia, czyli w ramach inteligencji. Różnicowanie to dotyczy idei, które zachowują zarówno samoistość, jak i swego rodzaju indywidualność, a nawet układają się wewnątrz pewnego porządku, analogicznego do podporządkowania gatunków rodzajom. Porządek ten jest hierarchiczny, czyli taki, że każdy element graniczy z dwoma innymi elementami, z których jeden zajmuje pozycję wyższą, a drugi niższą. Jest to hierarchia doskonałości malejącej w miarę oddalania się od źródła, co łączy się ze stopniową utratą tożsamości i jedności, a to jest równoznaczne z osłabieniem bytowości. W ten sposób – jak pisze Étienne Gilson, pojawiają się byty, które istnieją „bardziej” i byty, które istnieją „mniej”⁴².

Wytłumaczenie tego, jak powstanie świat intelektualny, było ważnym elementem filozofii neoplatońskiej. Teoria emanacji, którą się posługiwano, uka-

⁴⁰ Por. tamże, I, 5, 8, s. 20, 77-89.

⁴¹ P l a t o n, *Timajos*, 31B, s. 38.

⁴² Por. E. G i l s o n, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Pax, Warszawa 2006, s. 26.

zywała świat ponadmysłowy wypływający ze źródła, jakim jest najwyższa Jedność. Według Plotyna odbywało się to w trzech etapach: od Jedni, poprzez Intelkt, po Duszę – ale już jego następcy etapów tych wyróżniali znacznie więcej. Tworzono w ten sposób hierarchię oddzielających się od Absolutu bytów, które następnie wiązano z bóstwami greckiej mitologii. Struktura ta rozrastała się, stopniowo tworząc nowe układy triad, u Porfiriusza, następnie Jamblicha, aż dzięki Proklosowi osiągnęła ostateczny kształt nauki o inteligencjach, ich bezcielesności, prostocie, naturze poznania oraz istnieniu poza czasem. Proklos uporządkował inteligencje w triady, z których pierwsza to: bogowie inteligibilni, inteligibilno-intelektualni oraz intelektualni; następne są triady demonów, aniołów i herosów.

Z osobą Proklosa związana jest *Księga o przyczynach* (łac. *Liber de causis*), która odegrała bardzo ważną rolę w procesie przekazywania idei neoplatońskich. Jej głównym źródłem są *Elementy teologii* Proklosa, skąd pochodzi większość z jej trzydziestu jeden tez opatrzonych komentarzami. Najważniejszymi tematami *Liber de causis* są hierarchiczna wizja rzeczywistości oraz pochodzenie bytów od Pierwszej Przyczyny. Poza Pierwszą Przyczyną, która stwarza świat, wyróżnione są trzy kolejne poziomy rzeczywistości: inteligencja, dusza i natura. Pierwsza Przyczyna jest całkowicie transcendentna wobec świata stworzeń, ponieważ nie ma przyczyny⁴³; jest jedna i prosta⁴⁴, nieskończona. W kontekście tematu tego artykułu ważna wydaje się zwłaszcza następująca teza: „Każde bytowanie wyższe albo przewyższa wieczność i jest przed nią, albo jest z wiecznością, albo jest po wieczności, a ponad czasem”⁴⁵. Teza ta odnosi się bowiem do szczególnie ważnej dla omawianego tematu pary pojęć: wieczności i czasowości. Głosi ona, że Pierwsza Przyczyna znajduje się ponad wiecznością i nie odnosi się do niej kategorie określające trwanie. Wieczna i niezmienna jest natomiast inteligencja – niezniszczalna, prosta i stała. Czas więc jej nie dotyczy. Dusza natomiast jest wieczna w czasie, czyli niezmienna substancjalnie, ale jej działania dokonują się w czasie. W komentarzu do tej tezy autor *Liber de causis* pisze, że dusza znajduje się „na granicy”⁴⁶: poniżej wieczności i ponad czasem. Natomiast naturę charakteryzuje zarówno trwanie w substancji, jak i działanie w czasie. Dusza jako mająca udział w wieczności i w czasie jest koniecznym pośrednikiem między wieczną inteligencją a podległą czasowi naturą, której przekazuje dobro, będące koniecznym warunkiem

⁴³ Por. *Księga o przyczynach. Liber de causis*, XXII (XXIII), tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Edycja internetowa wydania pierwszego, s. 137n. (www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega_o_przyczynach.pdf).

⁴⁴ Por. tamże, XXXI (XXXII), XX(XXI), s. 147n., 136n.

⁴⁵ Tamże, II, s. 113.

⁴⁶ Tamże.

jej istnienia⁴⁷. Te poziomy rzeczywistości pozostają w takim wzajemnym stosunku, że każdy jest doskonalszy od „niższego” od siebie i słabszy od tego, przez który jest „przewyższany”. Trwanie duszy (nie chodzi tu o indywidualne dusze, ale o duszę świata) sytuuje się więc między czasem a wiecznością, czyli jest tym, co wyraża pojęcie aevum (choć ono samo nie pojawia się w tekście omawianej tezy, operującym jedynie pojęciami czasu i wieczności). Tak istniejąca dusza posiada trzy działania wynikające z potrójnej mocy: mocy boskiej, mocy inteligencji oraz mocy własnej istoty⁴⁸.

Tendencja do zbliżania czystych inteligencji, będących ogniwami pośrednimi między Jednią a resztą stworzenia, do istot, o których mówi Biblia, czyli do aniołów, pojawiła się już w starożytności. O zapelniających przestworza czystych duchach, które filozofowie nazywają demonami, a Pismo Święte aniołami, mówi Filon z Aleksandrii; z kolei Porfiriusz i Jamblich zaliczają aniołów do demonów⁴⁹.

O bytach istniejących między wiecznością i czasem pisał też św. Augustyn, choć nie ma wśród jego pism żadnego poświęconego wyłącznie aniołom. Augustyn uważał je za byty stworzone z nicości, poza czasem, i utożsamiał z duchową materią, stworzoną na początku. Tak bowiem zinterpretował on słowa z Księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1). Niebo oznacza właśnie tę duchową materię. Są więc aniołowie podatni na zmiany jako byty stworzone (i posiadające w swej strukturze rodzaj „materii”), ale są zarazem uwolnieni od tej zmienności dzięki darowi kontemplacji Boga, który to dar wyłącza ich z cielesności i porządku czasu: „Mówimy, że zawsze byli, gdyż po wsze czasy byli, ponieważ bez nich czasy być w żaden sposób nie mogły; czas zaś, ponieważ przebiega wskutek zmienności, nie może być współwieczny z niezmienną wiecznością”⁵⁰. Byty duchowe otrzymały postać skończoną i nieśmiertelną, nie podlegającą przestrzeni i czasowi, byty materialne zaś postać nieskończoną, czyli podlegającą przemianom, które można ująć w jednostkach czasu. Podobnie jak aniołowie, także dusze ludzkie są skończone i nieśmiertelne, oraz zdolne do przekroczenia czasu. Także i dusza człowieka może przebywać niejako ponad czasem: „Przecież nawet i my, kiedy w miarę naszych możliwości duchowo pojmujemy coś z rzeczy wiecznych, wówczas nie jesteśmy w tym świecie. Również dusze wszystkich sprawiedliwych żyjących jeszcze w tym ciełe, gdy coś z rzeczy Boskich doznają, wówczas nie są na tym świecie”⁵¹; „Jedno jest jasne, a mianowicie, że kiedy żyjemy

⁴⁷ Por. tamże, XXVIII (XXIX)-XXX (XXXI), s. 143-147.

⁴⁸ Por. tamże, III, kom. 36, s. 115.

⁴⁹ Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Pax, Warszawa 1998, s. 193.

⁵⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XII, 16, s. 460.

⁵¹ Tenże, *O Trójcy Świętej*, ks. IV, XX, 28, s. 187.

według Boga, wówczas dusza nasza, cała zwrócona ku Jego niewidzialnym doskonałościom, winna stopniowo przyjmować w siebie Jego formę, kształtując się na wzór Jego wieczności, prawdy i miłości⁵².

Ostateczna synteza spekulacji neoplatońskiej z ujęciami biblijnymi została dokonana przez Pseudo-Dionizego, który określił aniołów jako czyste, całkowicie bezcielesne duchy, poznające bezpośrednio na drodze iluminacji, oraz uporządkował ich, tworząc (przyjęty powszechnie przez myślicieli chrześcijańskich) układ nazwany „potrójnymi troistościami” – trzy hierarchie obejmujące po trzy gatunki aniołów. (Układ, który opracował Pseudo-Dionizy wszedł w całości do systemu św. Tomasza z Akwinu). I chociaż według Pseudo-Dionizego aniołowie to inteligibilne substancje, niecielesne moce, wolne od wszelkiej zmienności, niestałości i płynności, zawsze żyjące i nieśmiertelne, posiadające intelekty o wielkiej mocy, zdolne do poznawania całkowicie oddzielnego od wszelkiej materialności i wielości, zdolne poznawać bezpośrednio Boskie myśli – o ile jest to możliwe, ze względu na przekraczającą wszystko mądrość Boga⁵³ – to jednak zdolności te nie na wszystkich szczeblach hierarchii są jednakowe. Aniołowie uczestniczą w boskim świetle na zasadzie analogii, na miarę miejsca, które jest im przypisane. Są to istoty wspaniałe, ale gdy zostaną porównane z Bogiem, czyli Przyczyną tworzącą i zachowującą każde życie, okazują się zmienne, słabe i śmiertelne.

Ostateczne utożsamienie rządzących ruchem ciał niebieskich i sfer nieba inteligencji z aniołami nastąpiło w okresie średniowiecza, zwłaszcza u filozofów arabskich (np. u Awicenny) i żydowskich (np. u Majmonidesa). Ich poglądy weszły do zbioru wątków, którymi inspirował się – niezależnie od tego, czy traktował je polemicznie, czy aprobować – św. Tomasz z Akwinu, tworząc scholastyczną syntezę nauki o aniołach. Istnienie istot bezcielesnych zostało objawione w Piśmie świętym. Jest także całkowicie zgodne z rozumem, który domaga się uznania istnienia niecielesnych istot rozumnych z uwagi na doskonałość świata: ze względu na nią muszą istnieć byty całkowicie wolne od materii, czyli od ciała⁵⁴. Poza tym, zgodnie z zasadami pełni i ciągłości hierarchii świata, każda natura wyższa graniczy poprzez to, co w niej najmniej szlachetne z najszlachetniejszym elementem natury niższej. W porządku natur musi się więc znaleźć miejsce dla istot przewyższających dusze ludzkie (które są złączone z ciałem)⁵⁵. Świat stworzony jest uporządkowany w sposób ciągły, według malejącej doskonałości, i muszą istnieć szczeble pośrednie

⁵² Tamże, ks. XII, XIII, 21, s. 373.

⁵³ Por. Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* VII, 2, w: tenże, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna*. Listy, tłum. M. Dzielska, Zak, Kraków 1997, s. 124-127.

⁵⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 1, resp. Por. też: tenże, *Suma teologiczna*, t. 4, Aniołowie, s. 135.

⁵⁵ Por. tenże, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 91.

między jego granicami. Gdy odkrywamy byt najwyższy, bezwzględnie prosty i jeden, musimy przyjąć istnienie licznych stopni pośrednich, które zstępują od doskonałości Boga do ciał materialnych. Jednym ze stopni pośrednich są substancje obdarzone umysłem, wolne od związków z materią, zwane aniołami. Gilson podkreśla, że w systemie św. Tomasza przyjęcie istnienia stworzeń bezcielesnych jest konieczne i opiera się na konieczności istnienia czystych inteligencji znajdujących się bezpośrednio poniżej Boga⁵⁶. Aniołowie są istotami, które nie podlegają zmianom co do swego bytu, ale mogą doświadczać zmian woli i poznania. Nie podlegają oni zmienności czasu, ale nie istnieją też w wieczności, nie są czystymi aktami. Choć w hierarchii bytów znajdują się bezpośrednio poniżej Boga, to różnią się od Niego, tak jak skończoność różni się od nieskończoności, ale to im właśnie – substancjom oddzielonym – wszechświat zawdzięcza swą doskonałość. Ponieważ świat stanowi ciągłość, to musi ona istnieć również w odniesieniu do aniołów: od pierwszego, którego natura jest najbliższa Bogu, aż do ostatniego, bliskiego już w pewien sposób doskonałości właściwej naturze człowieka. Ich hierarchie rozpościerają się w przestrzeni między wiecznością a czasem, w sferze aevum, które jest ich sposobem istnienia.

⁵⁶ Por. G i l s o n, *Tomizm*, s. 196.

SZTUKI I CZAS

Krystyna MOISAN-JABŁOŃSKA

W DUCHU CONCORDIA DISCORDS
CZYLI O NIEZMIENNEJ ZMIENNOŚCI PÓR ROKU
Garść uwag na kanwie nowożytnych sztuk pięknych

Temat czterech pór roku był niejako obrazową wykładnią niezmiennych praw rządzących ziemskim czasem. Powstające w dobie manieryzmu i baroku obrazy miały przede wszystkim wyrażać filozoficzne przesłanie dotyczące życia ludzkiego. Horacjańską ideą carpe diem (chwytaj dzień) i ideą wszechobecną vanitas (marność).

Wśród najbardziej popularnych alegorycznych tematów w sztuce doby nowożytnej dominują te, które stanowiły ilustrację pojęć określających podstawowe zasady rządzące uniwersum. Swymi korzeniami sięgają one oczywiście starożytnej filozofii, a ich niejako plastycznymi protoplastami są powstałe w wiekach średnich różnorodne diagramy. Do najczęściej spotykanych należą wyobrażenia, które łączą się z pojęciami ziemskiej materii, przestrzeni i czasu. Pierwszą kategorię definiowały cztery pierwiastki, czyli woda, ziemia, ogień i powietrze, zwane też żywiołami albo elementami. Przestrzeń określały cztery strony świata – wschód, zachód, północ i południe. Zamiast nich, po odkryciu w roku 1492 nowego kontynentu, w sztukach pięknych pojawiać się będą głównie personifikacje czterech części świata: Europy, Azji, Afryki i Ameryki.

Czas panujący w świecie podksiężycowym, wyznaczający naturalne cykliczne podziały dnia i roku, obrazowano przede wszystkim za pomocą przedstawień poranka, południa, wieczoru i nocy oraz wiosny, lata, jesieni i zimy. Przedstawienia czterech pór roku są jednak grupą najliczniejszą.

Niekiedy przemijający czas ukazywano także w nawiązaniu do ludzkiej historii, dzieląc dzieje świata na wiek złoty, srebrny, miedziany i żelazny bądź przedstawiając następujące po sobie cztery monarchie: Asyryjczyków, Medów, Greków i Rzymian. Na podobnej zasadzie życie człowieka jawiło się jako następujące po sobie: dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały i zamykająca ludzką egzystencję starość. Ale i w tym wypadku to właśnie pory roku najczęściej użyczały etapom człowieczego losu swego alegorycznego kostiumu.

GENEZA I ROZWÓJ PRZEDSTAWIEŃ PÓR ROKU

Przedstawienia czterech pór roku występujące w nowożytnej sztuce europejskiej w siedemnastym i osiemnastym stuleciu na ogół nawiązują do wzorów

personifikacji opisanych przez Cesarego Ripę w *Ikonologii*¹ – słynnym dziele, którego wpływu na całą sztukę europejską nie sposób przecenić, wydanym po raz pierwszy w roku 1593; notabene personifikacje te częściowo przypominają antyczne hory. Według tego włoskiego erudyty wiosna (il. 1) powinna być ukazywana pod postacią młodej dziewczyny w wieńcu z kwiatów bądź mirtu na głowie, trzymającej w dłoniach bukiety różnorodnego kwiecia odradzającego się o tej porze roku. Autor, określając atrybuty wiosny, nawiązuje do tekstów starożytnych poetów Horacego i Owidiusza². Lato (il. 2) – zgodnie z opisem autora – personifikuje „dziewoja o hożym wyglądzie, w wieńcu z kłosów pszenicznych, ubrana na żółto, w prawej dłoni trzymająca zapaloną pochodnię”³. Barwa jej szaty przypomina kolor dojrzałych zbóż, głównego plonu tej pory roku. Z kolei „płonąca pochodnia jest znakiem spiekoty, jaką podówczas zsyła słońce”⁴. Jesień (il. 3) wyobrażana jest przez postać „niewiasty w wieku dojrzałym, tłustej i bogato odzianej, na głowie mającej wieniec z winnych gron razem z liśćmi, w prawej ręce trzymającej Róg Obfitości pełen rozmaitych owoców”⁵. Ostatnią porę roku symbolizuje „starzec albo staruszka siwa, pomarszczona, odziana w skóry, siedząca przy suto zastawionym stole wedle ognia i zajądająca, jednocześnie grzejąc się przy ogniu”⁶ (il. 4).

¹ Zob. C. Ripę, *Ikonologia*, tłum. I. Kania, Universitas, Kraków 1997.

² „Dziewczątka w wieńcu z borówek, z rękami pełnymi rozmaitego kwiecia, obok siebie ma kilkoro igrających młodych zwierząt. Maluje się ją dziewczęciem, gdyż Wiosnę nazywa się dzieciństwem roku. Ustrojona jest w wieniec borówkowy, ponieważ Horacy w 1 ks., *Oda* 4, mówi tak: «Nunc decet aut viridi nitidum caput impedire myrto, / Aut florum, terrae quem serunt soluta». (Teraz skronie nam owiś w mirtowe zielenie / Albo w zwolonej ziemi pierwsze kwiecie świeże) (tłum. T.F. Hahn). Kwiaty i zbytujące zwierzątka wedle tego, co w *Fasti* (ks. I, 151) mówi Owidiusz: «Omnia tunc florent, tunc est nova temporis aetas» (wszystko wówczas rozkwita i nastaje nowa pora roku)”. Tamże, s. 330n.

³ Tamże, s. 331.

⁴ Tamże, s. 332. „Malowana jest jako hoża dziewczoja, gdyż Lato zwie się młodością roku, ponieważ gorącość ziemi jest wówczas najsilniejsza, prowadząc do dojrzewania kwiaty zrodzone przez wiosnę. Porę tę opisuje Owidiusz w *Przemianach* (XV, 205) w takich oto słowach: «Transit in aestatem post ver robustior annus» (kiedy minie wiosna, rok, okrzepłszy już, przechodzi w lato) (przeł. S. Stabryła)”. Tamże, s. 331n.

⁵ Tamże, s. 332. „Maluje się ją w wieku dojrzałym, gdyż Jesień zwie się porą dojrzałości roku, ponieważ wówczas ziemia gotowa jest wydawać żrące już owoce o barwach przygaszonych oraz rozrzucać nasiona i liście, jak gdyby znużona płodzeniem, wedle słów Owidiusza w 15 ks. *Przemian*: «Exicipt autumnus, posito fervore iuventae / Maturus mitisque, inter iuvenemque senemque / temperie medius, sparsus quoque tempora canis». (Z kolei nadchodzi jesień, wolna już od młodzieńczego zapалу, za to dojrzała i łagodna, pośrednia nastrojem między młodością a starością, przyprószona już na skroniach siwizną) (przeł. S. Stabryła). Przedstawiana jest jako tłusta i ubrana okazale, gdyż Jesień bogatsza jest od innych pór. Wieniec z winnych gron i róg obfitości pełen różnych owoców świadczą, że jesień obfituje w wino, owoce i wszelkie potrzebne śmiertelnikom rzeczy”. Tamże.

⁶ Tamże, s. 333. „Przedstawia się ją jako starą, siwowłosą i pomarszczoną, gdyż Zima nazywana jest starością roku, bo wówczas ziemia, wielce już zmęczona przyrodzonymi sobie trudami i całoroczną pracą staje się zimna, smutna, wyzuta z urody. Opisując tę porę, Owidiusz w 15 ks. *Przemian* mówi: «Inde senilis hyems tremulo venit horrida passu, / Aut spoliata suos, aut quos habet alba capillos».

Ripa, nawiązując do antycznej tradycji, wspomina w *Ikonologii*, że każdą porą roku rządzi określone bóstwo. Wiosna na ogół podlega bogini Wenus⁷ lub wybrance Zefira – Florze⁸, lato Cererze⁹, jesień Bachusowi¹⁰ albo Pomoni¹¹,

(A potem nadchodzi chwiejnym krokiem straszna, przytłoczona starością zima, ogołocona z włosów lub całkiem siwa) (przeł. S. Stabryła). Odzienie z płatów skóry i zastawiony stół w pobliżu ognia znaczą (jak twierdzi Pierio Valeriano), że chłód, spokój po znojach Lata oraz bogactwa подарowane nam przez ziemię jak gdyby zapraszały nas do życia bardziej wystawnego niż w porach poprzednich, stąd Horacy w odzie 9, ks. 1, mówi tak: «Vides, ut alta stet nive candidum / Soracte, nec iam sustineant onus / Sylvae laborantes, geluque / Flumina constiterint acuto. / Dissolve frigus; ligna super foco / Large reponens atque benignus... (Spójrz, jak Soraktu szczyt / Białe się jarzy w śniegu, / rzeki ściał ostry mróz, / I zatrzymał je w biegu, / las się pod śniegiem ugina. / Nie skąp ognisku drew...) (przeł. J. Tuwim)”. Tamże.

⁷ O Bogini Wenus wspomina Owidiusz w *Fasti*. Poeta pisze, że bogini przypisane są miesiące kwiecień oraz pora wiosenna. Por. O w i d i u s z, *Fasti. Kalendarz poetycki*, ks. IV, w. 67-71, 125-133, tłum. i oprac. E. Wesołowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008, s. 148, 151.

⁸ Często wiosnę uosabia jedynie bogini Flora, opisana w księdze piątej *Fasti* Owidiusza. (Por. O w i d i u s z, *Fasti*, ks. V, w. 190-388, s. 201-208). Według rzymskiego poety Flora była nimfą o greckim imieniu Chloris. Zefir, bóg zachodniego wiatru, zakochał się w niej. Porwał nimfę, a następnie ją poślubił. W dowód miłości oddał jej władzę nad kwitnącymi sadami i polami. Flora sprawuje rządy nad wszystkim, co rozkwita. Jej atrybutem są różnorodne kwiaty ukazane w formie bukietów, wieńców bądź kwietnej girlandy. W słowniku Pierre’a Grimala czytamy: „Siła życiodajna, dzięki której drzewa pokrywają się kwiatem. [...] Mit przypisuje wprowadzenie jej do Rzymu przez Titusa Tatiusa wraz z innymi bóstwami sabińskimi. Oddawały jej cześć wszystkie szczepy italskie [...]. Sabinowie poświęcili jej miesiąc odpowiadający kwietniowi w kalendarzu rzymskim. Owidiusz łączył postać Flory z mitem helleńskim”. P. G r i m a l, hasło „Flora”, w: tenże, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. zbiorowe, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 104.

⁹ Jowisz obiecał Cererze – zrozpaczonej matce Persefony – że jej córka będzie spędzać połowę roku na ziemi. „Wtedy wrócił bogini jej wygląd dostojny / i na włos włożyła wieniec z kłosów żyta. / I już pola załaty zbóż dojrzałe fale / i klepiska nie mieszczą sypanego ziarna. / Biel przystoi Cererze; włóście szaty białe. / W dniu jej święta nikt nie ma szaty z ciemnej wełny” (O w i d i u s z, *Fasti*, ks. IV, w. 677-682, s. 176).

¹⁰ O związku Bachusa i jesieni pisze Wergiliusz: „Teraz zaś, Bakchu, kolej na ciebie, na leśne krzewiny / Oraz na płody późno, powoli rosnącej oliwki. / Bywaj, Rodzicu lenejski! Od ciebie te dary i wszystko / Nimi tutaj opływa: to tobie śle barwy jesieni / Ciężka od winnic gleba i w kadziach się pieni urodzaj” (W e r g i l i u s z, *Georgiki*, ks. II, w. 2-6, w: tenże, *Bukoliki i Georgiki (Wybór)*, tłum. Z. Abramowiczowa, Zakład im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1953, s. 59n.). Ripa ciekawie tłumaczy symbolikę stroju oraz poszczególnych atrybutów Bachusa „Młodzieniec wesoły, nagi, który na biodrach nosi skórę wilka, będzie uwieńczony bluszczem, trzymając w prawym ręku tyrsos, podobnie okręcony tą samą rośliną. [...] Przedstawia się Bachusa młodego i z bluszczem na skroniach – [...] bo ta jemu dedykowana roślina jest zawsze zielona i oznacza w ten sposób żywotność i siłę wina [...]. Winien on być wesoły, bo wino rozwesela, goły – bo ci co piją zbyt dużo, zostają gołi. Jak bluszcz oplata tyrsos, tak i wino oplata i czepia się rodzaju ludzkiego. Skóra wilka unaocznia z kolei, że wino używane w miarę potęguje siłę wzroku jak u wilka, który ma wielką ostrość tego zmysłu. Tygrysy symbolizują okrucieństwo pijaństwa, bo nadmiar wina nie daruje nikomu” (cyt. za: M. K a r p o w i c z, *Piękne niejako. Warszawskie zabytki XVII i XVIII wieku*, PIW, Warszawa 1986, s. 243; por. C. R i p a, *La più che novissima iconologia*, Paquardi, Padova 1630, t. 1, s. 103, t. 3, s. 100).

¹¹ Pomona to bogini owoców opiekująca się ogrodami i owocami (por. O w i d i u s z, *Przemiany (Metamorfozy)*, ks. XIV, w. 627-705, tłum. B. Kiciński, Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 340-342).

a zima królowi wiatrów Eolowi lub Boreaszowi, wiatrowi północnemu¹². Zimę symbolizować może również scena ukazująca Wulkana w kuźni¹³. Ostatnią, najbardziej smutną porę roku łączono czasem z postacią italskiego boga Saturna, identyfikowanego z greckim Kronosem.

Ripa, tworząc swoisty kanon personifikacji pór roku, nawiązywał do wcześniejszych tradycji. Już w powstających w piętnastym i szesnastym stuleciu cyklach graficznych często zamiast męskich bądź żeńskich uosobień spotykamy mitycznych bogów, którym powierzono role pór roku. Każdy z czterech etapów powtarzającego się cyklu natury mogła również symbolizować para ludzi¹⁴. Należy zwrócić uwagę na dokonującą się ewolucję przedstawień¹⁵. Możemy zaobserwować stopniowe zmiany w sposobie przedstawiania personifikacji: w grafice szesnastego stulecia są to przede wszystkim mieszkańcy Olimpu, z czasem jednak coraz częściej miejsce bóstw zajmują zwykli śmiertelnicy, co prawda rozpoznawalni po atrybutach, lecz nieposiadający mitycznego rodowodu. W drugiej serii pór roku stworzonej przez Hendrika Goltziusa, a rytowanej przez Jana Saenredama około roku 1594, obok każdej personifikacji pojawia się para ubrana w stroje z tamtych czasów, zajęta czynnościami odpowiednimi dla danej części roku. Na przykład na przedstawieniu *Wiosny* widzimy grającego na lutni mężczyznę oraz młodą niewiastę z otwartym śpiewnikiem na kolanach; muzykujący niebawem staną się zdobywcą Kupidyna, wypuszczającego strzałę w ich kierunku. Na rycinie *Jesień* młodociany Bachus wręcza mężczyźnie kielich z winem, a kobieta stara się podnieść z ziemi wielki kosz wypełniony owocami.

Z czasem personifikacje zostaną zastąpione przez sceny rodzajowe. Na cyklu rytowanym w roku 1570 przez Pietera van der Heydena odbitki *Wiosna* i *Lato*, oparte na rysunkach Pietera Bruegla, ukazują prace ogrodowe oraz żniwa, z kolei plansze *Jesień* i *Zima*, nawiązujące do kompozycji Hansa Bola,

Por. I. Aghion, C. Barbillon, F. Lissarrague, *Héros et dieux de l'Antiquité. Guide iconographique*, Flammarion, Paris 1994, s. 243n.

¹² O Boreaszu przynoszącym śnieg pisze Owidiusz: „Moc jest moim żywiołem, mocą chmury zganiam, / Mocą wzdynam ocean, rwę dęby z posady, / Mrozę śniegi i twarde na świat miotam grady” (Owidiusz, *Przemiany (Metamorfozy)*, ks. VI, w. 696-698, s. 148n.). Por. G. de Tervarent, hasło: „Quatre Personnages”, w: tenże, *Attributs et symboles dans l'art profane 1450-1600. Dictionnaire d'un langage perdu*, Librairie E. Droz, Genève 1958, kol. 316.

¹³ Por. Ripa, *Ikologia*, s. 330, 332n.

¹⁴ Por. I. M. Velde, *Seasons, Planets and Temperaments in the Work of Maarten van Heemskerck: Cosmo-Astrological Allegory in Sixteenth-Century Netherlandish Prints*, „Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art”, 11(1980) nr 3-4, s. 162n.

¹⁵ Por. też, *Images for the Eye and Soul! Function and Meaning in Netherlandish Prints (1450-1650)*, Primavera Pers, Leiden 2006, s. 193-202. Por. też: *De vier jaargetijden in de kunst van de Nederlanden 1500-1750* [katalog wystawy], oprac. Y. Bruijnen, P. Huys Janssen, Zwolle-Leuven 2002, s. 73-81.

przedstawiają ubój zwierząt i wyrób wina, a także ślizgających się po lodzie łyżwiarzy. Tradycyjne wyobrażenia prac, pierwotnie występujące w tle personifikacji, stają się tematem pierwszoplanowym.

Ostatecznie paleta scen rodzajowych czy też krajobrazów ze sztafażem znaczne się poszerzy, jednocześnie tracąc przymiot czytelności. Na przykład cykl pór roku stworzony przez Jana van de Velde Młodszego w roku 1617 ukazuje cztery pejzaże pozbawione cech charakterystycznych dla tego rodzaju przedstawień. Wiosnę wyraża fragment wiejskiej zabudowy z wystającą zza drzew wieżą kościelną, widoczną od strony kanału, po którym płynie łódź, Lato – słoneczny flamandzki pejzaż z wiatrakiem, deszczową Jesień symbolizuje wieśniak pędzący stado świń w kierunku wiejskiej zagrody, natomiast Zimą – łyżwiarze na zamrzniętej rzece.

W pierwszej połowie siedemnastego stulecia przedstawienia pór roku zdominowane zostaną przez krajobrazy i sceny rodzajowe. Ryciny ukazujące biesiadujących chłopów, jak chociażby na kolejnym cyklu Jana van de Velde Młodszego¹⁶, czy naturalistyczne kompozycje Hermana Saftlevena (z roku 1650), z nagimi postaciami kąpiącymi się w zatoce i mężczyzną oddającym urynę do wody¹⁷, rozpoznawalne będą jako wyobrażenia Wiosny jedynie dzięki łacińskim nazwom pór roku oraz wierszom towarzyszącym sztychom.

I tak oto tradycyjne personifikacje pór roku z czasem utracą swój patos. Już w siedemnastym stuleciu pory roku uosabiane będą przez modnie odziane, strojne damy, których wiek bynajmniej nie odzwierciedla charakteru danej pory roku. Konterfekty młodych, wykwintnych strojnisz znane z londyńskich rycin Czecha Wenceslause Hollara czy paryskich sztychów gdańszczanina Jeremiasza Falcka bardziej przypominają plansze katalogu mody niż dostojne uosobienia czterech części roku.

MOTYWY PÓR ROKU W WYSTROJU WNĘTRZ REZYDENCJALNYCH

W czasach nowożytnych przedstawienia czterech pór roku staną się nieodłącznymi elementami wystroju zamków i pałaców. Spotkać je można nader często w rezydencjach królewskich i książęcych oraz w siedzibach arystokracji i szlachty, zarówno stanu świeckiego, jak i duchownego. Nieprzypadkowo Ver, Aestas, Autumnus i Hiems zadomowiły się na plafonach i ścianach bogatych, reprezentacyjnych wnętrz – pory roku określające cykl ziemskiego

¹⁶ Por. V e l d m a n, *Images for the Eye and Soul*, s. 201n. Cykl został wykonany także w roku 1617.

¹⁷ *De vier jaargetijden in de prentkunst van de Nederlanden*, s. 170n. (nr kat. 98-101). Pozostałe przedstawienia są bardziej tradycyjne: żniwa (*Lato*), prace w winnicy i wyrób wina (*Jesień*), ślizganie się na łyżwach po zamrzniętym kanale (*Zima*).

czasu idealnie wpisywały się w skomplikowane programy ikonograficzne wyrażające zasadę jedności człowieka i otaczającego go świata. Bardzo często pory roku nie tylko niosły ogólne przesłanie o charakterze kosmologicznym, ale także pełniły swoistą służbę na dworze, głosząc chwałę monarchy czy też nieposiadającego królewskiej korony szlachetnie urodzonego właściciela pałacu.

Najbardziej znany przykład połączenia pór roku z apoteozą panującego stanowi cykl obrazów Giuseppego Arcimbolda, podarowany cesarzowi Maksymilianowi II Habsburgowi u progu nowego roku 1569. Wiosnę symbolizuje ukazane z profilu popiersie złożone z wiosennych kwiatów i roślin. Głowę Lata tworzą występujące o tej porze warzywa i owoce, a tors – kubrak ze słomy zdobiony kryzą z kłosów zboża. Popiersie wyobrażające Jesień, na które składają się między innymi kiście winnego grona, dynia, grzyby, jabłko, gruszka i kasztan, wystaje z beczki. Zima została zbudowana z bezlistnego konaru drzewa o gałęziach częściowo porośniętych bluszczem. W miejscu ust znajduje się huba. U dołu pnia wyrasta gałązka, na której zawieszono są cytryna i pomarańcza – owoce zbierane wczesną zimą. W części dolnej drzewo pieczołowicie owinięte jest słomianą matą, chroniącą delikatne ogrodowe rośliny przed nadmiernym mrozem.

Antropomorficzne popiersia złożone z roślinnych płodów czterech pór roku obrazują ideę korespondencji makrokosmosu i mikrokosmosu, wyrażającą jedność struktury świata i człowieka – zarówno ziemia, jak i jej mieszkańcy podlegają tym samym prawom rządzącym materią, czasem i przestrzenią. Cykl Arcimbolda zawiera jednak również dodatkowe, głębsze przesłanie: cesarz sprawujący władzę na ziemi panuje także nad porami roku; zmienność natury nie jest w stanie zagrozić stałości rządów habsburskiej dynastii, która trwać będzie wiecznie na podobieństwo wciąż powtarzającego się rocznego cyklu przyrody¹⁸.

W roku 1573 Arcimboldo powtórzył cykl czterech płócien. Choć obie serie z pozoru prawie się nie różnią, ich odmienne przeznaczenie określa zawarte w nich przesłanie. Drugi cykl cesarz Maksymilian II ofiarował swojemu politycznemu sprzymierzeńcowi elektorowi saskiemu Augustowi. Podarunek katolickiego cesarza dla luterkańskiego sojusznika posiada zupełnie inną wymowę niż cykl pierwszy: Pory roku zjednoczone w rocznym cyklu stają się obrazem harmonii panującej między dwoma różniącymi się konfesją władcami¹⁹.

¹⁸ Szerzej na temat ikonografii cyklu zob. T. D a C o s t a K a u f m a n n, *Arcimboldo's Imperial Allegories. G. B. Fonteo and the Interpretation of Arcimboldo's Painting*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte”, 39(1976), nr 4, s. 275-296; por. *Arcimboldo 1526-1593*, red. S. Ferino-Pagden, Skira-Musée du Luxembourg, Milan-Paris 2007, s. 124-134.

¹⁹ Na temat ikonografii cyklu zob. T. D a C o s t a K a u f m a n n, *Arcimboldo in Louvre*, „La Revue du Louvre et des Musées de France” 27 (1977), nr 5-6, s. 337-342; por. *Arcimboldo 1526-1593*, s. 134-140.

Malarskie wyobrażenia Ver, Aestas, Autumnus i Hiems zagospodzą również w polskich pałacach. Ukazujące pory roku plafony w podwarszawskiej rezydencji polskiego króla Jana III Sobieskiego są pretekstem do prezentacji szerokiego wachlarza różnorodnych wątków ideowych²⁰. Cztery pory roku pędzla Jerzego Eleutera Siemiginowskiego zdobią dwie wilanowskie sypialnie królewskie oraz ich antykamery. Plafony z apartamentów monarchy: *Lato* i *Zima*, wyrażają polityczne treści i mają reprezentacyjny charakter, podkreślają splendor królewskiego majestatu, natomiast kompozycje *Wiosna* i *Jesień*, znajdujące się w pokojach królowej, mają bardziej osobisty, a nawet intymny charakter.

Kompozycja *Wiosna* (il. 5) dzieli się na dwie części. Pierwsza ukazuje unoszącą się w przestworzach postać młodej kobiety w kwietnym wianku sypiącej z kosza, podtrzymywanego przez dwa aniołki, różnorodne kwiaty, wśród których wyróżniają się róże. Dwa inne małe, skrzydlate putta usiłują powstrzymać zapał wiosennego wiatru – jeden łapie go za włosy, podczas gdy drugi zatyka mu ręką usta. Według Mariusza Karpowicza niewieściej personifikacji nie można jednoznacznie utożsamiać z Florą, opiekunką wszystkich wiosennych kwiatów, ani z Wenus, boginią miłości, której atrybutem są róże. Wilanowska władczyni wiosny symbolizuje samą królową Marię Kazimierę d'Arquien, czule nazywaną przez króla „Bukietem”, „Różą” bądź „Jutrzenką”.

Pierwszą porę roku oznaczają również jaskółki oraz umieszczony w górnym rogu kompozycji pas z trzema wiosennymi znakami zodiaku. W dolnej części plafonu namalowano, w nawiązaniu do dreźnieńskiego obrazu Nicolasa Poussina *Królestwo Flory* (Drezno, Staatliche Kunstsammlungen)²¹, mitologiczne postacie po śmierci zamienione w kwiaty, opisane w *Przemianach* Owidiusza. Na plafonie Siemiginowskiego widnieje nieszczęśliwie zakochana w Narcyzie nimfa Echo podtrzymująca wazę z wodą. W przezroczystej tafli podziwia swoje oblicze zapatrzoną w lustro wody, obojętny wybranek.

²⁰ Dogłębną analizę ikonograficzną i formalną wilanowskich plafonów przeprowadził Mariusz Karpowicz (por. M. K a r p o w i c z, *Jerzy Eleuter Siemiginowski, malarz polskiego baroku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974, s. 59-85; t e n ż e, *Selekcyjne treści warszawskich zabytków*, PIW, Warszawa 1976, s. 100-121. Por. też: J. S t a r z y Ń s k i, *Wilanów, dzieje budowy pałacu za Jana III*, Skład Główny w Kasie im. Mianowskiego, Warszawa 1933, s. 66-70.

²¹ Por. Nicolas Poussin 1594-1665. *Galeries nationales du Grand Palais 27 septembre 1994–2 janvier 1995*, oprac. P. Rosenberg, L.A. Prat, Réunion des Musées Nationaux, Paris 1994, s. 203-205 (nr kat. 44). Obraz namalowany w roku 1631 został zakupiony w Paryżu w 1722 dla Augusta II Sasa, króla Polski i elektora saskiego. Malując obraz, Poussin nawiązał do dzieł Owidiusza, a także – według niektórych badaczy – do poezji Giambattisty Marina (do utworów *L'Adone*, *La Rosa*, *Europa*). Na temat ikonografii obrazu zob. T. W o r t h e n, *Poussin's paintings of Flora*, „The Art Bulletin” 61(1979) nr 4, s. 575-588; R.E. S p e a r, *The Literary Sources of Poussin's „Realm of Flora”*, „The Burlington Magazine”, 107(1965) nr 749, s. 563-569.

Nieprzypadkowo obok wazy rosną trzy kwiaty – narcyzy. Pośrodku płótna usytuowany jest przebijający się włócznią Ajas, z którego krwi wyrósł biały goździk. Za nim znajduje się Klytia zakochana bez wzajemności w bogu słońca Febusie, według Owidiusza przemieniona w kwiat słonecznika, zawsze zwrócony ku słońcu. Kolejna, na pozór przepelniona wzajemną czułością para przedstawia młodzieńca Krokosa i nimfę Smilaks, która odrzuciła jego względy – Krokos został zamieniony w kwiat szafranu, a Smilaks w powój. Za nimi, w głębi, widnieją inni bohaterowie *Przemian*: Adonis – wybraniec bogini Wenus, z włócznią w dłoni, zamieniony w kwiat anemonu, oraz Hiacynt – ulubieniec Apollina, także przemieniony w wiosenny kwiat.

Plafonom towarzyszą malowidła faset ukazujące czynności gospodarskie związane z każdą porą roku. Fasety Wiosny inspirowane *Georgikami* Wergilego przedstawiają *Kopanie roli pod przyszłą winnicę*, *Szczepienie drzewek*, *Łapanie roju* oraz *Walkę byków*. Na banderolach umieszczono cztery fragmenty *Georgik* odpowiadające poszczególnym scenom²².

Sypialnię królowej Marysienki poprzedza antykamera zdobiona plafonem *Jesień* (il. 6). Centralna scena przedstawia spotkanie Bachusa z Pomoną. On ubrany jest w czerwoną, cynobrową szatę, ona – bogini urodzajów – w złocisty płaszcz. Pomona lewą rękę opiera na koszu pełnym jesiennych owoców. Znajdujące się poniżej dzieci pieczołowicie układają pomarańcze, podczas gdy zwinna małpka stara się wyrwać owoc z rąk przestraszonego malca. Zimowe owoce nieprzypadkowo znalazły się na plafonie ukazującym *Jesień*. Ukryte znaczenie tego na pozór anachronicznego motywu zrozumiałe było jedynie dla królewskiej pary. W zachowanej wcześniejszej korespondencji Sobieskiego i Marysienki przyszły król nosi przydomek „Jesień”, natomiast uczucie miłości łączące późniejszych małżonków nazywane jest „pomarańczą”²³.

Nastrój beztroskiej zabawy ogarnął orszak Bachusa, którego atrybut – tyrs, czyli łaskę obleczoną winną latoroślą, dzierży w dłoni mały sylen, wybuchający śmiechem na widok śpiącego malca. Malec ten wypił zbyt wiele młode-

²² Por. M. Karpowicz, *Sztuka oświeconego sarmatyzmu. Antykizacja i klasycyzacja w środowisku warszawskim czasów Jana III*, PWN, Warszawa 1986, s. 89-92; por. t e n ż e, Jerzy Eleuter Siemiginowski, *malarz polskiego baroku*, s. 100-104, il. 66-69.

²³ Por. t e n ż e, *Sekretne treści warszawskich zabytków*, s. 112, 114. W liście z 25 października 1661 roku, młodziutka Maria Kazimiera pisze: „Róża [Maria Kazimiera – K.M.-J.] [...] oświadcza, że szczęście posiadania Jesieni może jej zostać odebrane, ale nie może żyć pozbawiona możliwości widywania Jesieni. Tylko pomarańczy nikt nigdy nie miał i nikt nie będzie miał [...], tylko on jeden jedyny [król – K.M.-J.] jest ich godny i będzie je nadal miał, o ile będzie wierny swojej Róży; myślę że powinno to Jesieni wystarczyć” (M a r i a K a z i m i e r a d' A r q u i e n d e l a G r a n g e, *Listy do Jana Sobieskiego*, oprac. L. Kukulski, Czytelnik, Warszawa 1966, s. 151n., 171, 185). Podobna symbolika nie powinna budzić zdziwienia, skoro w *Emblemach* Alciatego owoc pomarańczy występuje jako symbol miłości (por. A l c i a t, *Toutes les emblèmes (Edit 1558 et 1564)*, Aux amateurs de livres, Paris 1989, s. 275).

go wina i bezwiednie wydała z siebie nadmiar płynu. Pozostałe dzieci igrają w winnicy, zrywając kiście winogron. Wesołej kompanii przygrywa na kobzie satyrek siedzący na beczce wina. Widoczna na pierwszym planie biała papuga dziobie grona.

Radosne świętowanie końca winobrania ukazuje pogodne strony jesieni. Drugie oblicze pory roku poprzedzającej zimę, w której drzewa tracą liście, wieją zimne wiatry i padają deszcze, też zostało sportretowane na wilanowskim plafonie. Poniżej pasa z trzema jesiennymi znakami zodiaku widnieją twarze wiatrów o charakterystycznie nadętych policzkach. Niebo pokrywają ciemne obłoki, wśród których uwijają się młode kobiety, z naczyniami pełnymi wody oznaczającymi jesienne słoty²⁴. Niewiasty symbolizują gwiazdozbiór Hiady²⁵. W staropolszczyźnie Hiady nazywano Dzdżownicami²⁶; wzejście tego gwiazdozbioru zapowiadało porę deszczów²⁷.

Dwie pozostałe kompozycje zdobią apartamenty króla. Na plafonie sypialni namalowano *Lato* (il. 7). Podobnie jak na poprzednich, w prawym górnym rogu znajduje się pas z letnimi znakami zodiaku. Obok nich widnieje słoneczny rydwan Febusa. Poniżej artysta umieścił dwa psy siedzące naprzeciwko siebie na obłokach; ponad ich głowami widoczne są gwiazdy. Salonowy piesek w biało-czarne łaty symbolizuje letni gwiazdozbiór Małego Psa. Przyglądający mu się potężny brytan oznacza konstelację Dużego Psa. Zstępująca na ziemię bogini z jaśniejącą ponad głową gwiazdą to Astrea, bóstwo sprawiedliwości i cnoty, a zarazem alegoryczny portret królowej Marii Kazimieri. Astrea, mi-

²⁴ Por. K. Moisan-Jabłońska, *Malowidło Charles'a le Bruna z pawilonu Jutrzenki w Sceaux inspiracją dla wilanowskich plafonów «Pór roku» Jerzego Eleutera Siemiginowskiego*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 68(2006), nr 1, s. 52n.

²⁵ Por. E. Śnieżyńska-Stolot, *Ikonografia znaków zodiaku i gwiazdozbiorów w średniowieczu*, Drukarnia Secesja, Kraków 1994, s. 9, 26, 71, 72, 74, 79.

²⁶ Por. *Praktyka gospodarska, z długich obserwacji rocznych, krotko zebrana*, w: S. Duńczewski, *Kalendarz Polski y Ruski. Ná Rok Páński, od Národzenia Chrystusowego MDCCXXXII*, Drukarnia Akademij Zamoyskiej, 1742.

²⁷ Por. Eratosthène, *Le ciel. Mythes et histoire des constellations. Les Catasterismes d'Eratosthène*, oprac. P. Charvet, A. Zucker, NiL Éditions, Paris 1998, s. 83-85; J. Dobrzycki, J. Włodarczyk, *Historia naturalna gwiazdozbiorów*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 15, 249. Tak o Hiadach pisze Grimal: „Kiedyś miały być nimfami, córkami Atlasa i jednej z Okeanid, może Ajtry, a może Plejony. Niekiedy przyjmowano jednak, że ich ojcem był król Krety, Melisseus lub Hyas (Erechteus albo Kadmos). Podaje się różną liczbę [Hyad], od dwu do siedmiu. Także co do imion tradycja nie jest całkowicie zgodna. Najczęściej powtarzają się następujące: Ambrozja, Eudora, Ajsyle (lub Fajsyle), Koronis, Dione, Polykso i Fajo. Przed przemianą w gwiazdy pełniły funkcję piastunek Dionizosa. Nazywano je wówczas «Nimfami z góry Nysy». [...] Zeus przemienił je w gwiazdozbiór. Przedtem jeszcze Medea przywróciła im miłość. Opowiadano też, że Hyady przemieniono w gwiazdy, gdy zrozpaczone po śmierci swego brata, Hyasa, odebrały sobie życie” (Grimal, hasło „Hyady”, w: tenże, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s. 148).

tologiczna córka Zeusa i Temidy krzewiąca wśród śmiertelnych zamięłowanie do cnót, opuściła ziemski padół, gdy nastał okrutny wiek wojen.

Zgodnie z dziełem Giovanniego Bocaccia Astrea jest łączona z Jutrzenką²⁸. W tej niejako podwójnej roli występuje także na plafonie „Lata”. Astrea-Aurora poprzedza rydwan Febusa. Znajdujące się przed nią małe skrzydlate putto oraz uskrzydłona, brodata postać Snu zwijają rozpostartą szarozieloną zasłonę nocy²⁹. Sen uosabia Hypnos³⁰ – syn Nocy i bliźniaczy brat Thanatosa. Prawdopodobnie putto podtrzymujące całun nocy i w charakterystyczny sposób zasłaniające oczy przed blaskiem to Morfeusz³¹, jeden z synów Hypnosa. Kolejny skrzydlaty berbec, znajdujący się obok Astrei-Aurory, to zapewne Fosforos, personifikacja gwiazdy porannej, zwanej po łacinie Lucifer. Autorzy hellenistyczni identyfikowali Fosforos, gwiazdę poranną, z Hesperosem (łac. Vesper), gwiazdą wieczorną. Dlatego aniołek uosabiający ową „podwójną” gwiazdę świecącą tylko rano i wieczorem zapala jedną pochodnię od drugiej. Ponieważ noc ustępuje dniowi, blask Hesperosa zastąpi światło Fosforosa³².

²⁸ Pisze Giovanni Boccaccio w *Della Genealogia de gli Dei*: „Stąd ja wnoszę, że ojcem było niebo gwiaździste [...], które z siebie zrodziło Sprawiedliwość. Również się mówi, że Sprawiedliwość jest urodzona z Aurory, bo jak jasność świtu poprzedza słońce, tak z wiarygodnych wiadomości o dziełach dokonanych rodzi się sprawiedliwość i sąd”. Cyt. za: K a r p o w i c z, *Jerzy Eleuter Siemiginowski, malarz polskiego baroku*, s. 69.

²⁹ Motyw ten spotykamy między innymi na malowidle Charles’a Le Bruna z roku 1672, zdobiącym kopułę Pawilonu Jutrzenki w Sceaux niedaleko Paryża, dawnej posiadłości Jean-Baptiste’a Colberta, słynnego ministra króla Ludwika XIV. W rzymskim Casino Ludovisi na malowidle Guercina za rydwanem Jutrzenki także widzimy putto i siwego, brodatego Tytanosa, męża bogini podtrzymującego draperię. Por. M o i s a n – J a b ł o Ń s k a, dz. cyt., s. 51; M. d e M e y e n b o u r g, J.M. C u z i n, *L’iconographie de la coupole*, w: *Le Pavillon de l’Aurore. Les dessins de Le Brun et la coupole restaurée*, Musée départemental d’Ile-de-France, Sceaux 2000, s. 56; C.H. W o o d, *Visual Panegyric in Guercino’s Casino Ludovisi Frescoes*, „Storia dell’arte” 58(1986), s. 223-228; G. B a z i n, *Le mythe d’Eôs*, „Gazette des Beaux-Arts”, 112(1988), s. 14.

³⁰ „Wyobrażano sobie, że ma skrzydła i że porusza się po ziemi i morzu z wielką prędkością. Usypia wszystkie stworzenia” (G r i m a l, hasło „Hypnos”, w: tenże, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s. 151). Na temat ikonografii por. A g h i o n, B a r b i l l o n, L i s s a r a g u e, dz. cyt., s. 162; „Ojciec Morfeusza lub też z nim identyfikowany” (hasło „Hypnos”, w: *Mała encyklopedia kultury antycznej*, red. Z. Piszczek, PWN, Warszawa 1968, s. 387).

³¹ „Jeden z tysiąca dzieci Snu-Hypnosa [...] miał on obowiązek przybierać kształt ludzki i ukazywać się śpiącym w ich snach. Jak większość bóstw snu i sennych marzeń, Morfeusz był uskrzydłony” (G r i m a l, hasło „Morfeusz”, w: tenże, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s. 240). To bóg marzeń sennych zsyłający sny o ludziach; jego bracia Ikelos (albo Forbetor) i Fantasos zsyłali sny, pierwszy o zwierzętach, a drugi o przedmiotach i rzeczach martwych (por. A g h i o n, B a r b i l l o n, L i s s a r a g u e, dz. cyt., s. 162; por. też: O w i d i u s z, *Przemiany (Metamorfozy)*, ks. XI, w. 438-674, s. 266n.).

³² Por. M o i s a n – J a b ł o Ń s k a, dz. cyt., s. 52; G r i m a l, hasło „Fosforos”, w: tenże, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s. 106n., 143n. Podobną personifikację Lucifera-Vesper z zapaloną pochodnią spotykamy na wspomnianym już malowidle Charles’a le Bruna z roku 1672, zdobiącym kopułę Pawilonu Jutrzenki w Sceaux (por. d e M e y e n b o u r g, C u z i n, dz. cyt., s. 43). Postać ta towarzyszy także Jutrzence i Heliosowi na malowidle Guida Reniego z rzymskiego Casino Rospig-

Na plafonie Siemiginowskiego Astrea powraca na ziemię, gdyż zapanowały na niej rządy Tryptolemosa, króla Beocji³³. Ów legendarny władca, którego bogini Demeter – widoczna na pierwszym planie – nauczyła uprawy roli³⁴, miał krzewić wśród ziemian ową nieznaną umiejętność. Na wilanowskim fresku Tryptolemos symbolizuje króla Jana III Sobieskiego, który po dwudziestu siedmiu latach wojen nękających Rzeczpospolitą przywrócił pokój i – na podobieństwo mitologicznego władcy – sprawował pieczę nad rozwojem kultury agrarnej. Na wilanowskim plafonie rządy Sobieskiego ukazane są jako prawdziwy nowy wiek złoty, w którym ponownie zapanowały dostatek i cnota.

Również medaliony umieszczone na fasacie *Lata* są dziełem Siemiginowskiego. Zbudowane na kanwie poezji Wergiliusza, przedstawiają zajęcia związane z letnią porą: *Strzyżenie owiec*, *Tańce dożynkowe* i *Podbieranie miodu*. Ostatnie tondo ukazuje koniucha z końmi i psem szczekającym na wojskowych muzykantów³⁵.

Ostatni plafon, *Zima* (il. 8), przedstawia pełną dynamiki scenę z królem wiatrów Eolem budzącym pozostałe wichry. Trzy z nich już rozpętały swą niszczycielską moc. Podczas gdy Boreasz – wiatr północny – trzyma płachtę z wysypującym się śniegiem, jego młodszy towarzysz wylewa wodę z płytkiego, okrągłego naczynia. Kolejna personifikacja wichury targa drzewem, łamiąc jedną z gałęzi. Pozostałe wiatry, umieszczone w dolnym lewym rogu plafonu, szykują się już do lotu. Powstające z ziemi wichry rozpościerają skrzydła. Pierwszy z nich zerwał już krępujące go okowy i nadał policzki. Kolejny wiatr, ukazany pod postacią chłopca, sfrunął nad powierzchnię morza. Do trzymanej w dłoniach muszli nabrał wody i teraz zapewne odleci z nią w przestworza. Eol rozkazujący przeciwstawnym sobie wiatrom, wiejącym ze wszystkich stron świata, staje się figurą polskiego monarchy wyznaczającego zadania różnorodnym siłom politycznym.

liosi z roku 1612; natomiast na fresku Guercina w rzymskim Casino Ludovisi, w iluzjonistycznej lunecie znajdującej się naprzeciwko śpiącej żeńskiej personifikacji Snu, widnieje uosobienie Dnia pod postacią uskrzydłonego młodzieńca syjącego prawą dłonią kwiaty, a w podniesionej lewej ręce trzymającego dwie złączone, zapalone świece. Z kolei na fresku Taddea Zuccariego (1562-1563), dekorującym tak zwaną komnatę Jutrzenki w Palazzo Farnese w Caprarola, pośrodku owalnego malowidła znajduje się skrzydlaty geniusz, uosobiony przez młodzieńca trzymającego dwie pochodnie, z których jedną kieruje on w stronę rydwanu Jutrzenki, a drugą wznosi ku pojazdowi Nocy. Postać tę utożsamiano z personifikacją zmierzchu (por. B a z i n, dz. cyt., s. 11).

³³ Szerzej na temat tematycznych powiązań Astrei i odradzającego się wieku złotego zob. F. Yates, *Astraea, The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Routledge, London 1975.

³⁴ Tryptolemos to mitologiczny syn króla Eleuzys Keleusa i Metanejry. Demeter podarowała mu też wóz zaprzężony w skrzydlate smoki, którym objeżdżał ziemię, ucząc ludzi orki, siewu i młócki zboża. Por. hasło „Tryptolemos”, w: *Mała encyklopedia kultury antycznej*, s. 886.

³⁵ Por. K a r p o w i c z, *Jerzy Eleuter Siemiginowski, malarz polskiego baroku*, s. 104n., il. 62-65.

Pod pozornie tradycyjną ikonografią czterech pór roku cykl Siemiginowskiego zawiera wiele treści: zarówno aluzji politycznych, jak i wątków osobistych spod znaku Amora, czytelnych jedynie dla królewskich małżonków. Warto też zwrócić uwagę na pewną subtelnie zakamuflowaną symbolikę: porom roku odpowiadają poszczególne żywioły³⁶. Zima została połączona z wodą, symbolizowaną przez morze, muszelki leżące u stóp budzących się wiatrów, postać z płaskim naczyniem pełnym wody oraz chłopca z wypełnioną wodą muszlą. Na pozostałych plafonach elementy żywiołów są prawie niezauważalne, schowane pod konwencjonalnymi motywami pór roku. Wiosenne jaskółki oznaczają powietrze, dwie zapalone pochodnie w dłoniach Fosforosa jednoczą lato z ogniem, a leżące na ziemi jesienne owoce są symbolem ziemi.

Temat czterech pór roku był niejako obrazową wykładnią niezmiennych praw rządzących ziemskim czasem. Powstające w dobie manieryzmu i baroku obrazy miały przede wszystkim wyrażać filozoficzne przesłanie dotyczące życia ludzkiego. Jak słusznie zauważyła Aneta Błaszczyk-Biały, wymowa tworzonych w siedemnastym stuleciu płócien sytuuje się pomiędzy dwoma przeciwstawnymi biegunami: Horacjańską ideą *carpe diem* (chwytaj dzień) i ideą wszechobecnej *vanitas* (marności)³⁷.

Symbolem radości, jakie niesie życie, było nie tylko picie wina; stały się nim także inne uciechy cielesne. Na obrazie Bartolommea Manfrediego z około 1610 roku pochyłony Bachus, w wieńcu z winnego grona, całuje grającą na lutni kobietę w kwietnym wianku uosabiającą wiosnę. Jednocześnie bóg wina obejmuje półnągą Ceres, której fryzurę zdobi kilka kłosów zboża. Wesoło baraszkującej młodzi ze smutkiem przygląda się starzec w futrzanej czapce, szczelnie okrywając się połą płaszczą. Zima, zgodnie z zaleceniem Ripy ukazana pod postacią starego człowieka, nie bierze udziału w radosnej zabawie. Ideę korzystania z doczesnych darów dodatkowo podkreślają symbole pięciu zmysłów wyobrażone na płótnie: leżące na pierwszym planie różnorodne owoce oznaczają smak, trzymane przez personifikację lata zwierciadło – wzrok, lutnia słuch, wieniec z kwiatów zaś węch. Pocałunek wiosny i jesieni symbo-

³⁶ Połączenie pór roku i żywiołów to w ikonografii nowożytnej zjawisko dość częste – najbardziej znanym przykładem jest cykl ośmiu obrazów (cztery pory roku i cztery żywioły) Arcimbolda подарowany cesarzowi Maksymilianowi II Habsburgowi. System relacji łączący poszczególne pierwiastki z porami roku, temperamentami i stronami świata stworzył żyjący w drugim wieku astronom Antiochos z Aten. Por. J. S e z n e c, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la renaissance*, Flammarion, Paris 1993, s. 58-60; H. A i g n e r, *Zum nachleben der Antike im Barock*, w: *Lust und Leid. Barocke Kunst, barocker Alltag, Steirische Landesausstellung 1992* [katalog wystawy], Graz 1992, s. 25.

³⁷ Por. A. B ł a s z c z y k – B i a ł y, *Temat pór roku w kulturze doby baroku. W kręgu idei przemijania*, „Ikonothea. Prace Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego” 1990, nr 1, s. 7-9.

lizuje dotyk, a jednocześnie wskazuje na astrologiczne pokrewieństwo obu pór roku rozpoczynających się od zrównania dnia z nocą³⁸.

W malarstwie europejskim flirtujące ze sobą personifikacje pór roku nie zawsze ukazywano według tej samej konwencji. Motyw odmiennych zalotów spotykamy na powstałym w latach 1644-1645 obrazie Simona Voueta z muzeum w Dublinie (il. 9). Przedstawiony w centrum kompozycji młodzieniec czule spogląda na dziewczynę w wianku na głowie – personifikację wiosny – pragnącą ozdobić jego skronie koroną z kwiatów. Parze kochanków przygląda się Ceres, symbolizująca lato. Została ona ukazana z kłosami wplecionymi we włosy, z tradycyjnym sierpem w dłoni i pękiem dojrzałego zboża. Zamiast skłonnego do zabaw Bachusa, personifikującego jesień, malarz przedstawił Adonisa, kochanka Wenus. Zgodnie z mitem, ulubieniec bogini zginął podczas polowania, zabity przez dziką, którego naślął na niego Mars, zazdrosny o względy Wenus. Zrozpaczona bogini ubłagała Zeusa, by jej wybraniec mógł spędzać z nią część roku. Resztę czasu Adonis miał pozostawiać w podziemnym królestwie Persefony³⁹. Nieprzypadkowo na obrazie Voueta myśliwski pies, trzymany przez Adonisa na uwięzi, szczerząc kły, groźnie spogląda na małego satyra namalowanego u dołu płótna. Satyrek ma na głowie wieniec z winnego grona i trzyma w dłoniach kiście winogron, jednoznacznie wskazujące, że symbolizuje on jesień. Pies przegania go, gdyż właśnie jesienią Adonis musi opuścić Wenus i zstąpić do Tartaru. Dopiero na wiosnę znów powróci na ziemię. Zrywając z konwencją ukazywania zimy pod postacią starca, Vouet przedstawił ostatnią porę roku jako pięknego młodzieńca⁴⁰.

PORY ROKU W SZTUCE SAKRALNEJ

Tematyka czterech pór roku, tradycyjnie uważana za świecką, w rzeczywistości nie pozwala się ująć w ramy powierzchownych podziałów sztuk pięknych na dwie odmienne sfery sacrum i profanum. Motyw pór roku, przejęty

³⁸ Por. tamże, s. 11n.; *Fifty treasures of the Dayton Art Institute; published to commemorate the fiftieth anniversary of the Dayton Art Institute, February 28, 1969*, red. Th. Clyde Colt, Dayton Art Institute, Dayton, Ohio, 1969, s. 80 (nr kat. 26). Bartolommeo Manfredi (urodzony około roku 1580 w Ostiano, zmarły prawdopodobnie w 1620 lub 1621 w Rzymie) był naśladowcą Caravaggia. Sam też miał wielu naśladowców, głównie Włochów i Flamandów.

³⁹ Por. G r i m a l, hasło „Adonis”, w: tenże, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s. 6n.; A g h i o n, B a r b i l l o n, L i s s a r r a g u e, dz. cyt., s. 15-17.

⁴⁰ Zob. W. L. C r e l l y, *Two Allegories of the Seasons by Simon Vouet and their Iconography*, w: *Art, the Ape of Nature: Studies in Honor of H.W. Janson*, red. M. Barasch, L.F. Sandler, Abrams-Prentice Hall, New York 1981, s. 401-424.

z antyku, pojawił się już w sztuce wczesnochrześcijańskiej⁴¹. O ile w starożytnej Grecji wyróżniano trzy pory roku, to w Starym Testamencie występują jedynie dwie z nich: lato i zima. O porach roku wspomina Księga Rodzaju. W czwartym dniu stworzenia Bóg rzekł: „Niechaj powstaną ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba, aby oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata” (Rdz 1, 14). Według słów Bożej obietnicy złożonej po potopie Noemu: „Będą zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc” (Rdz 8, 22). Psalm 74 wielbi Boga jako sprawcę zmienności pór roku: „Ty ustanowiłeś wszystkie granice ziemi; lato i zimę Ty obmyśliłeś” (w. 17).

Rozbudowaną, symboliczną interpretację pór roku rozwiną zarówno Ojcowie Kościoła, jak i teologowie wieków średnich⁴². Echa owej alegorycznej chrystianizacji odnajdziemy w sztukach pięknych, między innymi w diagramach będących filozoficzno-teologicznymi wyobrażeniami imago mundi.

Także w dobie nowożytnej, choć o wiele rzadziej niż w wiekach średnich, będziemy spotykać plastyczne przedstawienia pór roku przepełnione treściami religijnymi. W szczególnie sposób treści takie wyraził Nicolas Poussin, malując w latach 1660-1664 cykl czterech pór roku (Paryż, Luwr)⁴³. Zamiast tradycyjnych personifikacji francuski malarz przedstawił cztery różnorodne krajobrazy, w których rozgrywają się wydarzenia opisane w Starym Testamencie. Każdy obraz posiada złożoną symbolikę: oznacza nie tylko porę roku, lecz także okres ludzkiego życia oraz porę dnia⁴⁴. Wiosnę artysta ukazał w świetle poranka, Lato zostało skąpane w silnym słońcu południa, Jesień charakteryzuje wieczorny blask, a obraz Zimy jest nokturnem. Cykl namalowany pod koniec życia artysty, będący niejako duchowym testamentem Poussina, doczekał się licznych, często przeciwstawnych sobie interpretacji⁴⁵.

⁴¹ Por. D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Pax, Warszawa 1990, s. 111n.; zob. B. Kerber, O. Holl, hasło „Jahreszeiten”, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, red. E. Kirschbaum, Rom–Freiburg–Basel–Wien 1970, t. 2, kol. 364-370; por. też: V. F r a n d o n, *Iconographie des saisons dans l'Occident médiéval*, „Revue de la Bibliothèque Nationale”, 1993, nr 50, s. 2-7.

⁴² Por. B. M a u r m a n n - B r o n d e r, *Tempora significant. Zur Allegorese der Vier Jahreszeiten*, w: *Verbum et signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, red. H. Fromm, W. Harms, U. Ruberg, Wilhelm Fink Verlag, München 1975, t. 1, s. 69-101.

⁴³ Obrazy zostały namalowane dla kard. Armanda-Jeana Duplessis'a, ks. de Richelieu. Już w roku 1665 cykl staje się własnością Ludwika XIV. Por. *Nicolas Poussin 1594-1665*, s. 514 (nr. kat. 238-241), il. na s. 516-519.

⁴⁴ Por. tamże, s. 515.

⁴⁵ Por. tamże. W swoich interpretacjach tego cyklu treści religijne eksponowali: Willibald Sauerländer, Paola Santucci, Bernhard Kerber, jego wymowę panteistyczną podkreślali Anthony Blunt i Kurt Badt. Por. B. K e r b e r, *Zyklische und teleologische Geschichtsauffassung in Nicolas Poussin „Jahreszeiten”*, w: *Geschichte als Paradigma. Zur reflexion des Historischen in der Kunst*, red. G.C. Rump, Habelt, Bonn 1982, s. 39-52.

Na przedstawieniu Wiosny zgodnie z tekstem Księgi Rodzaju, widnieją pierwsi rodzice ukazani przed grzechem pierworodnym. Ewa wskazuje na drzewo wiadomości złego i dobrego. Po lewej stronie kompozycji, na tle błękitnego nieba, Bóg Ojciec błogosławi pierwszym ludziom. Obraz *Lato* przedstawia wydarzenia opisane w Księdze Rut (por. 2, 3-13). Booz daje rozkaz swemu słudze, opartemu o włócznię, aby pozwolił Rut zbierać kłosa na jego polu; w tle widnieją żniwiarze ścinający sierpami zboże. Na płótnie *Jesień* Poussin namalował, opierając się na tekście Księgi Liczb⁴⁶, zwiadowców powracających z ziemi Kanaan z winnym gronem i owocami granatu. Zima została wyobrażona poprzez potop, o którym mówi Księga Rodzaju (por. 7, 6-24). Na pierwszym planie po skale pełźnie wąż symbolizujący szatana. Niebo przeszywa błyskawica. Dramatyzm biblijnych wydarzeń podkreśla obecność usiłujących się uratować ludzi, skazanych na śmierć w wodach potopu. W tle widnieje kołysząca się na falach arka Noego.

Cztery narracyjne sceny przedstawiające starotestamentowe wydarzenia są kompozycjami alegorycznymi. Według Willibalda Sauerländera⁴⁷ należy je interpretować jako alegorię dziejów ludzkości i dziejów zbawienia. *Wiosna* przedstawia alegoryczny obraz utraconego raju – Adam i Ewa w raju ukazują dzieje ludzkości przed prawem (ante legem). Zwiadowcy powracający z ziemi Kanaan symbolizują okres, gdy ludzie podlegali Prawu Starego Zakonu (sub lege). Scenę tę można również odczytać jako prefigurację odkupienia ludzkości przez Jezusa na drzewie krzyża – wisząca kiść winogron symbolizuje Ukrzyżowanego. Zgodnie ze słowami św. Pawła z Listu do Galatów: „Gdy [...] nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (4, 4-5).

Spotkanie Booza i Rut na polu w Betlejem staje się obrazem czasu łaski (sub gratia). Biblijna scena posiada wymowę chrystologiczną, Booz i Rut zostali ukazani tu bowiem jako przodkowie króla Dawida i samego Jezusa. *Lato* jest też symbolem związku Starego i Nowego Prawa – w osobie Chrystusa. W obrazie można również odnaleźć treści eucharystyczne, zarówno bowiem pole ze zbożem, jak i chleby – w cieniu drzewa przygotowane do posiłku przez kobiety – prefigurują Eucharystię. Letnie spotkanie Rut z Boozem staje

⁴⁶ „Odezwał się znowu Pan do Mojżesza tymi słowami: «Poślij ludzi, aby zbadali kraj Kanaan, który chcę dać synom Izraela. Wyślecie po jednym z każdego pokolenia ich przodków, tych wszystkich, którzy są w nich książętami». [...] Przybyli aż do doliny Eszkol. Tam odcięli gałąź krzewu winnego razem z winogronami i ponieśli ją we dwóch na drągu; do tego [zabrali] jeszcze nieco jabłek granatu i fig” (Lb 13, 1-27).

⁴⁷ Por. W. Sauerländer, *Die Jahreszeiten. Ein Beitrag zur allegorischen Landschaft beim späten Poussin*, „Münchner Jahrbuch der Bildenden Kunst”, 7(1956), s. 169-184; Nicolas Poussin 1594-1665, s. 515.

się figurą pełni czasów i zapowiedzią zaślubin Chrystusa z Kościołem. Scena potopu natomiast jest symbolem końca czasów, paruzji Chrystusa i Sądu Ostatecznego. Podobne porównanie spotykamy już w Ewangelii według św. Mateusza: „A jak było za dni Noego, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego. Albowiem jak w czasie przed potopem jedli i pili, żenili się i za mąż wydawali aż do dnia, kiedy Noe wszedł do arki, i nie spostrzegli się, aż przyszedł potop i pochłonął wszystkich, tak również będzie z przyjściem Syna Człowieczego” (24, 37-39).

Na obrazach Poussina czas rocznego cyklu zamienia się w teologiczną wizję głównych wydarzeń wyznaczających etapy ludzkiego zbawienia: od stworzenia człowieka po zapowiedziane w Apokalipsie powtórne przyjście Mesjasza. Przesłanie cyklu francuskiego mistrza dotyczy katolickiej nauki wyrażającej się w słowach Orygenes: „Extra Ecclesiam nemo salvatur” – poza Kościołem nie ma zbawienia⁴⁸.

Ciekawy plastyczny przykład chrześcijańskiej interpretacji symboliki pór roku prezentuje powstała w osiemnastym stuleciu anonimowa rycina, prawdopodobnie południowoniemiecka⁴⁹ (il. 10). Pośrodku owalnego koła utworzonego z dwunastu znaków zodiaku znajduje się owinięte w pieluszki Dzieciątko Jezus trzymające w lewej dłoni mały krzyż. Królujący pośrodku zodiakalnego pasa Zbawiciel, zgodnie z tradycją Kościoła⁵⁰, został przyrównany do słońca. Nie tylko wokół głowy Dzieciątka umieszczono promienną aureolę. Cała postać Jezusa emanuje światłem. Widoczne na rycinie promienie oświetlają zodiakalne koło wraz z popiersiami personifikacji pór roku. Za głowami wiosny, lata i zimy wręcz zaznaczono rzucany przez nie cień, częściowo pokrywający zodiakalne znaki. Nowożytnie przedstawienie nawiązuje do schematu średniowiecznych wyobrażeń Annusa – personifikacji roku oraz do postaci samego Chrystusa⁵¹.

⁴⁸ Por. S. K a l i n k o w s k i, *Aurea dicta. Złote słowa. Słynne łacińskie sentencje, przysłowia i powiedzenia*, Veda, Warszawa 1994, s. 66n. „Z Orygenes (Homilie o Księdze Jozuego 3, 5, w łacińskim przekładzie Rufina). [...] Tę samą myśl wyraził św. Cyprian (*Listy* 73, 21) oraz św. Augustyn (*O chrzcie* 44, 17).

⁴⁹ Omawiany egzemplarz ryciny znajduje się w klasztorze karmelitanek bosych przy ulicy Wesolej w Krakowie; nieco odmienna graficzna wersja tej samej kompozycji jest przechowywana w krakowskim Muzeum Etnograficznym (nr inw. 045065). Nie ma na niej napisów towarzyszących pejzażowym wyobrażeniom pór roku. Obok Manus Dei dodatkowo widnieje słowo: „Benedices”.

⁵⁰ „Jego [słońca – K.M.-J.] zwycięski obieg po niebie opisuje Ps 19, odnoszony przez liturgię zawsze do Chrystusa” (F o s t n e r OSB, dz. cyt., s. 94). Do Chrystusa odnoszone jest występujące w Księdze Malachiasza sformułowanie „słońce sprawiedliwości” (3, 20). Zob. J. M i z i o ł e k, *Secundus Adventus. Chrystus jako prawdziwe słońce w sztuce pierwszego tysiąclecia*, „Biuletyn Historii Sztuki” 49(1987), nr 1-2, s. 3-33; t e n ż e, *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 22-30.

⁵¹ Zob. O. H o l l, hasło „Jahr“, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 2, red. E. Kirschbaum, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1970, kol. 363n.; O. K o s e l e f f, hasło „Annus (das Jahr)“,

Na początku każdej astrologicznej pory roku umieszczono popiersie wybranej personifikacji z przynależnymi jej atrybutami. Wiosna została przedstawiona w kwietnym wianku, z girlandą kwiatową i małym sierpem do ścinania kwiatów (il. 11). Lato w wieńcu z kłosów, z sierpem i snopem zboża (il. 12). Jesień uosabia Bachus w wieńcu z winnego grona, z owocową girlandą i okrągłą butelką z winem (il. 13). Wyjątkowo Zimę uosabia bóg Saturn ukazany pod postacią brodatego starca z kosą (il. 14)⁵². W czterech narożach ryciny znajdują się opatrzone łacińskimi inskrypcjami – fragmentami z Psalmu 65 – krajobrazy przedstawiające prace wykonywane w danej porze roku. Wiosnę symbolizuje postać ogrodnika sadzącego kwiaty. Do pierwszej pory roku odnosi się inskrypcja: „Pinquescens speciosa deserti. v. 13” – „Stepowe pastwiska są pełne rosy”. Letni pejzaż ze żniwiarzami ścinającymi dojrzałe kłosa zgodny jest z napisem: „Valles abundabunt frumento. v. 14” – „doliny okrywają się zbożem”. W krajobrazie jesiennym ukazany został mężczyzna wchodzący do winnicy. Towarzyszy mu sentencja: „Campi Tui replebuntur ubertate” – „Twoje ślady opływają tłustością” (w. 12). Zimę przedstawia człowiek niosący na plecach wiązkę drew na opał. Ostatnią porę roku również określają słowa psalmisty: „Exultatione colles accingentur. v. 13” – „Wzgórza przepasują się weselem”.

U samej góry ryciny z obłoku wylania się błogosławiąca Manus Dei; ten sam gest powtarza Dzieciątko Jezus. Do Bożego błogosławieństwa odnoszą się słowa wypisane wokół zodiakalnego okręgu: „Coronae anni benignitatis tuae”, również pochodzące z Psalmu 65: „Rok uwieńczyłeś swymi dobrami” (w. 12). Umieszczone u dołu ryciny wcześniejsze wersy tego Psalmu także nawiązują do symboliki wzniesionej prawicy Pańskiej: „[Vis]itasti terram et inebriasti eam et multiplicasti [lo]cupletare eam. v. 10” – „Tak przygotowałeś ziemię: / Bruzdy jej nawodniłeś, wyrównałeś jej skiby, / deszczami ją spulchniłeś i pobłogosławiłeś jej plodom” (w. 10-11)⁵³.

W Polsce temat pór roku przedstawił na sklepieniu kościoła bernardynów w Ostrołęce Walenty Żebrowski. Cztery pory roku stanowiły jedynie fragment powstałego w latach 1762-1764 bogatego programu ikonograficznego poświę-

w: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, t. 1, red. O. Schmitt, Stuttgart 1937, kol. 713-715; A. v a n R u n, *Annus quadrage mundi. Over de adaptatie van een klassisch thema in de Vroegmiddeleeuwse kunst*, w: *Annus quadrage mundi. Opstellen over middeleeuwse kunst opgedragen aan prof. dr. Anna C. Esmeijer*, red. J.B. Bedaux, Clavis Stichting, Utrecht 1989, s. 152-178.

⁵² „Saturn – prastary bóg italski, identyfikowany z Kronosem. [...] *Saturnalia* były jemu poświęconymi dniami. Przypadały na koniec grudnia i roku”. G r i m a l, hasło „Saturn”, w: tenże, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s. 318; por. A g h i o n, B a r b i l l o n, L i s s a r r a g u e, dz. cyt., s. 264n.

⁵³ Cytat według *Wulgaty*: „Visitasti terram et inebriasti eam: multiplicasti locupletare eam. Flumen Dei repletum est aquis, parasti cibum illorum: quoniam ita est praeparatio eius”.

conego osobie patrona świątyni – św. Antoniemu Padewskiemu⁵⁴. Obecne malowidła są rekonstrukcją pierwotnych kompozycji zniszczonych podczas pożaru w roku 1989 (il. 15). Podobnie jak na wspomnianej wcześniej rycinie, na ostrołęckiej polichromii wybrane biblijne wersety pełnią rolę komentarzy, pozwalając właściwie zinterpretować treść malowidła.

Kompozycja z porami roku znajduje się we wschodnim prześle korpusu nawowego⁵⁵. W narożach, na tle pokrytego obłokami nieba, widnieją personifikacje czterech pór roku ukazane pod postacią aniołków⁵⁶. Pośrodku, pomiędzy nimi, umieszczono napis odnoszący się do Boga: „Annus Te novit uterque” – „Poznał Cię każdy rok”. Napis okala różana girlanda.

Każdy z aniołów posiada odpowiednie atrybuty kojarzące się z daną porą roku. Skrzydlaty posłaniec uosabiający Wiosnę (il. 16), przepasany niebieską draperią, trzyma na głowie kosz wypełniony kwitnącymi kwiatami, głównie różowymi różami. U jego stóp spoczywa konewka używana podczas prac ogrodowych. U dołu kartusza ozdobionego motywem rocaille znajduje się cytat odnoszący się do Bożej opatrności: „Ver temperavi. Psal 73. v. 17”⁵⁷ – „Ogrzałem wiosnę”.

Lato (il. 17) zostało ukazane pod postacią aniołka dzierżącego w podniesionej lewej dłoni sierp, a prawicą podtrzymującego snop zboża. Zarówno kłosy, jak i sierp przypominają – zgodnie z zaleceniami Cesarego Ripy – że lato jest czasem żniw. Z boku aniołka znajdują się dwa inne atrybuty odnoszące się do letnich prac: kosa i grabie używane podczas sianokosów. U dołu widnieje łacińska inskrypcja: „Paravi cibum in estate. Prov 6. v. 8” („Przygotowałem pożywienie w lecie”), nawiązująca do fragmentu z Księgi Przysłów: „Parat [formica] in aestate cibum sibi” – „A w lecie gromadzi swą żywność”. Biblijny cytat odnosi się do mrówki, symbolu pracowitości przeciwstawionej grzechowi lenistwa:

⁵⁴ Zob. *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, t. 10, *Województwo warszawskie*, red. I. Galicka, H. Sygietyńska, z. 11, *Ostrołęka i okolice*, oprac. I. Galicka, H. Sygietyńska, M. Kwiczała, Warszawa 1983, s. 25n., il. 46. Fundatorem był Antoni Bukowski, cześnik czernihowski, poseł ziemi łomżyńskiej, późniejszy łowczy, cześnik oraz podstoli łomżyński. Polichromia odnawiana w latach 1911-1914 przez malarza Dowmunta, po roku 1945 oraz od 1973 (por. M. Witwilska, *Ostrołęcka polichromia Walentego Żebrowskiego*, „Biuletyn Historii Sztuki” 32(1970) nr 3-4, s. 255).

⁵⁵ W lunetach znajdują się dwa emblematy (lustro z napisem „Omnibus omnia” i pierścień trzymany przez Manus Dei, oświetlający miasto).

⁵⁶ Już w sztuce wczesnochrześcijańskiej niekiedy personifikacjami pór roku były putta i geniusze (por. K e r b e r, H o l l, dz. cyt., kol. 365, 370). Postacie niebieskich duchów mogą stanowić nawiązanie do określonych aniołów, w których gestii znajdują się pory roku. O aniołach tych wspominają apokryficzna Księga Jubileuszów (por. Jub 2, 2) oraz apokryficzna Księga Henocha hebrajska (por. HenHebr 19, 4).

⁵⁷ Wzmiankę na temat wiosny zawiera łaciński przekład Psalmu 74. Zgodnie z tekstem Wulgaty: „Tu fecisti omnes terminos terrae: aestatem et ver tu plasmasti ea” (w. 17). W odpowiadającym mu w Biblii Tysiąclecia Psalmie 74 nie mówi się o wiosnie, lecz o lecie i zimie: „Ty ustanowiłeś wszystkie granice ziemi; / Ty utworzyłeś lato i zimę”.

Do mrówki się udaj, leniwcze,
patrz na jej drogi, bądź mądry.
Nie znajdziesz u niej zwierchnika,
ni stróża żadnego, ni pana -
a w lecie gromadzi swą żywność
i zbiera swój pokarm we żniwa.
Jak długo, leniwcze, chcesz leżeć?
I kiedyż ze snu powstaniesz?
Trochę snu, trochę drzemki,
trochę złożenia rąk, aby zasnąć -
a przyjdzie na ciebie nędza jak rozbójnik
i niedostatek jak ktoś bezczelny
Prz 6, 6-11

Jesień (il. 18) symbolizuje anioł przepasany niebieską tkaniną, trzymający kiść białych winogron. U jego stóp spoczywa kosz wypełniony różnorodnymi owocami. Komentarz tworzą słowa zainspirowane Księgą Micheasza: „Collei in autumnno. Mich 7. v. 1” („Zebrałem na jesieni”)⁵⁸. Ostatnią porę roku, Zimę (il. 19), uosabia aniołek w różowej draperii dierżący suchą gałąź. Kompozycję uzupełnia cytaty nawiązujący do Księgi Hioba: „Praecipiebam hiemi. Job 37. v. 6” („Nakazałem zimie”)⁵⁹. Umieszczone na sklepieniu bernardyńskiej świątyni inskrypcje parafrazują oryginalne biblijne cytaty, by oznajmić, że porami roku rządzi Bóg. Stwórca jawi się jako Ten, który „ogrzzał wiosnę”, „przygotował pożywienie w lecie”, „zebrał na jesieni” i „nakazał zimie”, co ma czynić.

Te same treści wyraża *Pieśń o Boskiej Opatrzności*. Zwracając się do Boga nieznany autor stwierdza:

Temperujesz sam żywioły
Przeciwnie na świecie,
Niebieskimi rządzisz koły
I w zimie i w lecie.
Choć przysypiesz ziemię śniegiem
I zamroziś wody,
Pomkniesz słońce wyżej biegiem,
Zginie śnieg i lody,
Ciepłej wiosnie wrócisz przyjsie,
Odmianę widoczną;
Ziemi trawę, drzewom liście,
Sprawisz barwę roczną.

⁵⁸ Cytat według Wulgaty: „Vae mihi, quia factus sum sicut qui colligit in autumnno recemos vindemiae: non est botrus ad comedendum, praecoquas ficus desideravit anima mea”. Biblia Tysiąclecia podaje: „Biada mi, że się stał jak pokłosie w lecie, jak resztki po winobranii: nie ma grona do zjedzenia ani wczesnej figi, której łaknę”.

⁵⁹ Wulgata podaje: „Qui praecipit novi ut descendat in terram, hiemis pluvius, et imbri fortitudinis suae”. Według Biblii Tysiąclecia: „Śniegowi mówi: Padaj na ziemię!, ulewie i deszczowi: Bądźcie mocne!”.

Dajesz światu rzecz nie marną,
 Korzyść człowiekowi,
 Frukty z kwiatu, z kłosów ziarno,
 Piękność oraczowi,
 Płynie lato mlekiem, miodem.
 Jesień w obfitości.
 O, jak jawnym są dowodem
 Twojej Opatrzności!⁶⁰.

Podobnie o porach roku mówi popularna *Pieśń o dobrodziejstwach Bożych*⁶¹, której tekst oparty jest na *Pieśni XXV z Księgi wtórej*. Utwór Kochanowskiego rozpoczyna się od słów:

Czego chcesz po nas, Panie, za Twe hojne dary?
 Czego za dobrodziejstwa, których nie masz miary?
 Kościół Cię nie ogarnie, wszędy pełno Ciebie,
 I w otchłaniach, i w morzu, na ziemi, na niebie⁶².

Dalsze wersy głoszą:

Tobie k'woli rozliczne kwiatki Wiosna rodzi,
 Tobie k'woli w kłosianym wieńcu Lato chodzi.
 Wino Jesień i jabłka rozmaite dawa,
 Potym do gotowego gnuśna Zima wstawa.
 Z Twej łaski nocna rosa na mdłe zioła padnie,
 A zagorzałe zboża deszcz ożywia snadnie⁶³.

Roczny cykl następujących po sobie pór roku funkcjonował w mentalności religijnej szesnastego, siedemnastego i osiemnastego stulecia jako jeden z przejawów opatrzności Bożej. Jak mogliśmy się o tym przekonać, pory roku były jednak pojmowane nie tylko jako alegoria niezmiennych praw rządzących światem podksiężycowym. Temat ten wykorzystywali malarze w celu gloryfikacji osoby władcy. Przedstawienia pór roku miały też przypominać o przemijaniu ludzkiej kondycji, a zarazem uświadamiać potrzebę korzystania z darów, jakie niesie życie. Nie sposób w tak krótkim opracowaniu wymienić

⁶⁰ *Officjum codzienne z różnemi nabożeństwami ku większej czci Boga y Matki Jego*, Drukarnia X.X. Bazylianów, Supraśl 1799, s. 358n.

⁶¹ S.S. J a g o d y ń s k i, *Piesni katolickie nowo reformowane. Z polskich na łacińskie, a z łacińskich na polskie przełożone, niektóre też nowo złożone*, Officina Francisci Caesarij, Kraków 1695, s. 156n.

⁶² J. K o c h a n o w s k i, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1989, s. 279.

⁶³ Tamże, s. 280.

wszystkich aspektów nowożytnej symboliki pór roku⁶⁴. Omówione tu przykłady stanowią jedynie próbkę przebogatej polifonii znaczeń, jakimi dawne wieki obdarzyły Ver, Aestas, Autumnus i Hiems.

⁶⁴ Powyższej tematyce poświęcona będzie osobna publikacja Krystyny Moisan-Jabłońskiej, zatytułowana *Cztery pory roku w sztuce i kulturze czasów nowożytnych. W poszukiwaniu zapomnianego języka symboli Starego Kontynentu* (w przygotowaniu).

O PEWNYCH POŻYTKACH Z NUDY W ETYCE

Adam nudził się samotnie, a potem Adam i Ewa nudzili się razem, a potem nudzili się Adam i Ewa, Kain i Abel en famille, a potem wzrosła ilość ludzi na świecie i ludy nudziły się en masse.

Søren Kierkegaard, *Albo – albo*

Nuda karmi się zatem tym samym, co melancholia: dramatem skończoności człowieka wobec nieskończoności świata. Uważa się jednak, że melancholia skłania do filozofii, nuda zaś – wyłącznie do ziewania. Pierwsza kieruje człowieka ku myśli; druga – oddaje go we władanie ciała – tego naturalnego środowiska ludzkiej skończoności; pierwsza jest jeszcze niezgodą i poszukiwaniem, druga – już tylko czystą gnuśnością. Czy jednak nie jest to sąd zbyt radykalny?

Kiedy w roku 1989 w przemowie do absolwentów Dartmouth College Josif Brodski próbował przekonać słuchaczy, że wchodząc w dorosłe i poważne życie, winni otworzyć na oścież okno nudy, podjął się zadania na pierwszy rzut oka beznadziejnego¹. Oto bowiem poważzył się ogłosić, że ennui – przyrodnia siostra melancholii – zmora prześladująca poetów, dzieci w deszczowe dni², a przede wszystkim etyków – ma być kluczem do uchwycenia deficytowych w dzisiejszych czasach: refleksyjności, żywiołowości i być może autentyczności życia człowieka. Ów klucz nie jest wyłącznie odwróceniem wielowiekowej tradycji sytuowania nudy po stronie oblepiających charakter człowieka przypadłości, jak: zniechęcenie, chandra, marazm, obojętność czy stupor³. Jeśli nawet Brodski chce wywołać wrażenie takiego właśnie ujęcia, to zapewne jedynie ze względów stylistycznych, z ironią, tak jak czyniło to już wielu autorów przed nim – choćby Erazm z Rotterdamu w swojej *Pochwale głupoty*⁴. Cel jest jednak zgoła inny. Z jednej strony Brodski stara się przezwyciężyć potoczne i niepgłębione skojarzenia znaczeniowe oraz doprowadzić do zerwania z młodzięcym i naiwnym przeświadczeniem, że najlepszą przeciwwagą nudy są jej tradycyjne opozycje – na przykład ustawiczna pomysłowość i oryginalność.

¹ Por. J. B r o d s k i, *Pochwała nudy*, w: tenże, *Pochwała nudy*, tłum. A. Kołyszko, M. Kłobukowski, Znak, Kraków 1996, s. 91.

² Jak w znanej piosence z tekstem Jeremiego Przybory *W czasie deszczu dzieci się nudzą* (por. J. Przybora, *Piosenki prawie wszystkie*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2009, s. 95).

³ Por. B r o d s k i, dz. cyt., s. 86.

⁴ Zob. E r a z m z R o t t e r d a m u, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo PAN, Wrocław 1953.

Po drugie, dąży on do konfrontacji z błagą współczesnych form życia, które – przez mnogość i różnorodność celów oraz możliwości, jakie człowiek ma dzisiaj do wyboru, a także wielość i zróżnicowanie środków ich realizacji – rzekomo rzucają wyzwanie nudzie i dokonują z nią skutecznej rozprawy. W rzeczywistości jednak aktywne życie, wielowymiarowa konsumpcja czy ciągle podróże okazują się beznadziejną próbą przechytrzenia samego sedna nudy – jałowości czasu. W konsekwencji więc zakup magnetowidu nie różni się niczym od różnych form brutalnego buntu czy narkomanii⁵. Można nawet powiedzieć, że rozkwitająca od dziewiętnastego wieku mieszczańska nuda, początkowo dość elitarna i wyniosła, uległa dziś emancypacji i upowszechnieniu. Dlatego wszelkie rozważania o zmaganiach z nią nie odnoszą się już tylko do tego czy innego pola, na którym odnosi ona kolejne małe zwycięstwo, ale do jej ostatecznego tryumfu. Wreszcie, po trzecie, należy przyjąć, że Brodski chce oddać głos nie tyle nudzie pospolitej, ile jej „pogłębionej” odmianie – tak trudnej do odróżnienia od melancholii czy depresji (już sama ta trudność stanowi problem i wyzwanie badawcze) – tej, która nie jest już tylko zwykłym zniechęceniem, ale poważną i dogłębną lekcją naszej znikomości⁶ czy wręcz, jak to określał Martin Heidegger, prześwitem „całości bytu”⁷. Spróbujmy te trzy wątki na nowo przemyśleć i przemyślenia te odnieść do wybranych zagadnień etyki; bez ambicji ostatecznych rozstrzygnięć – raczej w kierunku zachęty, by szkicowane tu kwestie poważnie przeanalizować.

Poczyńmy jeszcze jedno drobne zastrzeżenie. Ironiczny charakter eseju Brodskiego nie budzi wątpliwości. Uświadamia jednak przy okazji kwestię dość poważną: nie powinniśmy nigdy traktować nudy zbyt serio. Wszak nuda (niem. Langeweile), jak zauważył Immanuel Kant, to czyste przeciwieństwo krotchwilii (niem. Kurzweil)⁸. Przystępując do intelektualnych zmagania ze znudzeniem, winniśmy zatem być uzbrojeni przede wszystkim w ironię czy – mówiąc wprost – krotchwilę, podobnie jak winniśmy pamiętać o przestrodze, by nasza wypowiedź nie była zbyt długa. Dlatego także nie będziemy podążać tropem myśli Jona Hellesnesa, który – wyraźnie zainspirowany uwagami Sørensa Kierkegaarda – chyba za bardzo serio pyta: „Czy może być coś

⁵ Por. B r o d s k i, dz. cyt., s. 89.

⁶ Por. tamże, s. 91.

⁷ M. H e i d e g g e r, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, w: tenże, *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 14.

⁸ Por. I. K a n t, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 164; por. też: W. L e p e n i e s, *Melancholy and Society*, tłum. J. Gaines, D. Jones, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1992, s. 87n.

bardziej egzystencjalnie niepokojącego niż właśnie nuda?”⁹. Tym bardziej nie podejmiemy równie poważnego wyzwania Larsa Svendsena postulującego sformułowanie odrębnej „filozofii nudy”¹⁰. Zawsze istnieje przecież niebezpieczeństwo, że takie poważne i rozbudowane (a zatem także długie – niem. lange) projekty okażą się w istocie nudne.

Jest za to inna kwestia, obok której nie można przejść obojętnie – bezczelny zarzut Sørensa Kierkegaarda, którym zajmujemy się poniżej.

NUDZIARSTWO ETYKI

Odniesienie problemu nudy do etyki ukażemy w trzech wzajemnie przenikających się wymiarach, wyprowadzonych pośrednio z uwag Brodskiego. Przeprowadzimy rozpoznanie głębszych znaczeń nudy przez odrzucenie pozorów, demystyfikację jej rzekomej nieobecności we współczesnych sposobach życia oraz odsłonięcie jej fundamentalnej wagi dla egzystencjalnej samoświadomości człowieka. Następnie zderzymy się ze swoistym „skandalem Kierkegaarda”, który sprowadza się do krótkiej, acz mocnej i niepokojącej konstatacji z *Dziennika uwodziciela*: „Etyka jest tak samo nudziarstwem w wiedzy, jak i w życiu”¹¹. Warto w tym miejscu odwołać się właśnie do terminu „skandal” – nie z powodu oburzenia, jakie wzbudzić w nas mogą te słowa, ale raczej z uwagi na podobieństwo do „skandalu Heraklita”, związanego z jego tezą o względności rzeczy. Skandal bowiem nie daje się zbyć ot tak, lekceważącym machnięciem ręką i prostą negacją – przezwyciężenie skandalu wymaga wysiłku.

Obwieszczona przez Kierkegaarda nuda etyki pozostaje w wyraźnym związku z charakterystyczną dla myśli tego filozofa opozycją paradygmatów etycznego i estetycznego, na którą wskazuje już tytuł jego dzieła: *Albo–albo*. Nie będziemy tu tego szerokiego kontekstu analizować – nie zajmujemy się przecież samym Kierkegaardem, lecz odpowiadamy jedynie na jego bezczelną uwagę. Niech stanowi ona pretekst do ogólniejszej refleksji, której nerwem jest nie tyle arogancja tej tezy, ile raczej niepokojąca pokusa, by się bez zastrzeżeń z Kierkegaardem zgodzić. Jego stwierdzenie dotyka, jak się zdaje, sedna najbardziej pierwotnych rozpoznań każdego uważnego obserwatora i, choć to pewnie bardzo niedobre słowo, „użytkownika” ethosu. Wychodzi ono na-przeciw związanym z przyglądaniem się moralności intymnym lękom, którym

⁹ J. H e l l e s n e s, *På grensa: Om modernitet og ekstreme tilstandar*, Norske Samlaget, Oslo 1994, s. 15, cyt. za: L. Svendsen, *A Philosophy of Boredom*, tłum. J. Irons, Reaktion Books, London 2005, s. 11 (tłum. fragm. – M.T.Z.).

¹⁰ S v e n d s e n, dz. cyt., s. 11.

¹¹ S. K i e r k e e g a r d, *Dziennik uwodziciela*, w: tenże, *Albo – albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. 1, s. 378.

nigdy jednak nie dane było – jak gdyby ze względu na resztki przyzwoitości – wyjść na światło dzienne. Jak każdy tego typu skandal, także skandal „nudnej etyki” wwierca się głęboko w myślenie i wartościowanie wszystkich tych, dla których kwestie dobra i zła są istotne i zajmujące. Etycy – mam tu na myśli akademickich badaczy tej dziedziny – mogą czuć się znużeni wielością teorii i głębią tradycji, która każdego adepta filozofii (etyka jest wszak w istocie jej częścią) przytłacza niekonkluzywnością sprzecznych stanowisk, jakże różną od wyników kroczącego drogą w miarę linearnego postępu przyrodoznawstwa. Jeśli nawet nie jest to nuda czy znużenie, to z pewnością przedsięwzięcie swego rodzaju melancholii. Ale i każdy obdarzony wyobraźnią i wrażliwością moralista amator napotyka problem nudy nawet bez odwoływania się do nużących teorii, w niedającej się znieść dramatycznej dylematyczności codziennych wyborów. Najsilniej jednak nuda, moralności uderza nas w pewnej nośnej parafrazie słów Kartezjusza o sprawiedliwym podziale rozumu: „Rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie: każdy bowiem mniema, iż jest weń tak dobrze zaopatrzony, że nawet ci, których najtrudniej zadowolić w innych sprawach, nie zwykli pożądać go więcej, niż go posiadają”¹². Nie będzie to wielkim nadużyciem, jeśli sformułujemy tę tezę nieco inaczej: nie tylko rozsądek (choć – jeśli go rozumieć jako *phronesis* – nie jest on wcale odległy od pola etyki), ale nasze kompetencje moralne są, w opinii nas samych, rozdzielone najlepiej jak to możliwe. Rzadko bowiem jesteśmy skłonni uznać, że możemy się pod tym względem udoskonalić, a wszelkie nawoływania do owego doskonalenia – czy to ze strony rodziców, starszych kolegów, katechetów, moralistów czy wykładowców etyki (choć ci czynią to rzadko – brak im odwagi lub sami są znużeni etyką) – traktujemy z wielką podejrzliwością. Kiedy zaś naciskani jesteśmy, by jednak podjąć trud ponownego rozpoznania rzekomo dobrze nam znanych problemów (wszak wszyscy jesteśmy moralistami!), wydaje nam się, że są one banalne, a permanentną repetycję wciąż tych samych etycznych zagadek uznajemy za zwyczajnie nudną.

Zaniepokojeni własną gotowością do szybkiego przytaknięcia tezie, że etyka jest nudziarstwem, spróbujemy zatem na hasło Kierkegaarda zareagować, unikając wytaczania armat solidnych kontrargumentów, sformułujemy natomiast przewrotną odpowiedź na ten wyrwany z kontekstu zarzut w sposób następujący: Przyznamy, że etyka bywa, a może i istotowo jest nudziarstwem, zaraz jednak dodamy, że nie tylko jej to nie szkodzi, ale nawet wzmacnia niektóre jej żywotne elementy.

Aby rozwinąć tę obiecującą hipotezę, nawiążemy do kilku sygnalizowanych już zagadnień, które w różnym stopniu czy to wyrastają z problematyki

¹² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 3.

nudy, czy pozostają z nią w pewnej komitywie, przy czym każde z nich stanowi może pretekst do refleksji o etyce jako takiej, a w szczególności o pewnych jej zagadnieniach. Będą to: po pierwsze, pokrewna źródłowej opozycji Kierkegaarda kwestia napięcia między melancholią a ekstazą, rozumianymi jako dwie strategie „zarządzania” tradycją (tu: etyczną); po drugie, zalety samego przyglądania się pojęciu nudy wpisanemu w szerszy układ dziejów samorozumienia człowieka; po trzecie, walor nudnej repetycji – wyczerpiecie na detal i podtrzymanie spontaniczności oraz żywiołowości doświadczenia moralnego; po czwarte, przeświadczenie o tym, że dzięki nudzie rozwija się zdolność odsłaniania znikomości podmiotu, a w ślad za tym – pobudzania jego refleksyjności, w tym refleksyjności etycznej; po piąte, odnalezienie w nudzie beczynności, będącej korzeniem znaczenia greckiego terminu „ethos”.

MELANCHOLIA I EKSTAZA

Fryderyk Nietzsche prezentował ambiwalentny stosunek do historii i jej roli w kulturze. Najczęściej przywoływana jest w tym kontekście jego wypowiedź z *Niewczesnych rozważań*: „Istnieje stopień bezsenności, przeżuwania, zmysłu historycznego, na którym to, co żyje, ponosi szkodę i w końcu ginie, czy to człowiek, czy naród, czy kultura”¹³. Interpretuje się to zdanie jako radykalny sprzeciw wobec zbyt głębokiego zanurzenia w historię, popadnięcia w stan paraliżującego kulturę destrukcyjnego przytłoczenia historią¹⁴. We właściwy sobie sposób, nie unikając sprzeczności i paradoksów, Nietzsche dodaje jednak nieco dalej: „Niehistoryczność i historyczność jest w jednakiej mierze dla zdrowia jednostki, narodu i kultury potrzebna”¹⁵.

Opisywany tu kontekst służy polaryzacji dwóch głównych strategii, jakie możemy przyjąć wobec dziejowości i tradycji, wyrażanych przez pojęcia melancholii i ekstazy. Chodzi tu w istocie o opisane w powieści Milana Kundery *Nieznosna lekkość bytu* napięcie między ciężarem a lekkością. Motyw ten posłuży Agacie Bielik-Robson do zmierzenia się ze wspomnianym problemem nadmiaru historyczności¹⁶. Ciężar wynika z zanurzenia się w przeszłość, któremu towarzyszy rodzaj rezygnacji i przygnębienia obfitością poprzedzającej

¹³ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 66.

¹⁴ Por. H. Schnädelbach, *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, w: tenże, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy I*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 221n.

¹⁵ Nietzsche, dz. cyt., s. 67.

¹⁶ Zob. A. Bielik-Robson, *Melancholia i ekstaza*, w: *Nuda w kulturze*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, Rebis, Poznań 1999, s. 25-49.

nas i ze względu na tę obfitość przytłaczającej – tradycji. Myślenie i działanie w przestrzeni znaczeń wytyczanych przez dziesiątki minionych pokoleń jest trudnym do zniesienia ciężarem, a potęguje go charakteryzująca nowożytne myślenie samoświadomość historyczna. To królestwo historycznej *melancholii* („*melancholia historica*”¹⁷). Jej przeciwieństwo stanowi druga strategia – ahistoryczna *ekstaza*, rzekomo pełna lekkości sztuka celowego „zapominania”, której celem jest „doznanie-błyskawica”, odcinające ogon, łańcuch, brzemie czasu i historii¹⁸. Wydawać by się mogło, że centralnym odniesieniem tej strategii jest dążenie do przewyciężenia ciężaru znużenia. Lekarstwo okazuje się jednak gorsze niż choroba – znosi zapewne klasyczną melancholię, ale zarazem przyczynia się do rozplenienia nudy w jej najtańszym, najlżejszym gatunku¹⁹. Przy bliższym oglądzie okazuje się, że dokuczliwie żywotna i ostatecznie nieprzewyciężalna opozycja lekkości i ciężaru odslania w omawianym tu kontekście całą swoją złożoność. To, co pozornie lekkie (*ekstaza*), w konsekwencji prowadzi do obciążenia zwyczajnym znużeniem, a to, co wyjściowo trudne i przytłaczające brzemieniem historii (*melancholia*), niesie w sobie jednak szansę wyzwolenia. Wyzwolenie to dokonuje się na przykład poprzez „pracę melancholii”, będącą przeciwieństwem „pracy żałoby”, w której podmiot konsoliduje się i uwalnia od cierpienia w procesie odsuwania się od jego źródła²⁰. „Wypracowanie” czy „przepracowanie” melancholii przebiega niejako w kierunku przeciwnym – tożsamość podmiotu kształtuje się nie przez negację i odsunięcie, ale właśnie przez poddanie się; żałoba pozwala zmarłym odejść, a skarbom przeszłości zaginać, melancholia zaś otacza zmarłych opieką, choć jednocześnie nie rezygnuje z buntu wobec samej przemijalności²¹.

Charakteryzowany tu wątek formułowany był w szerokim kontekście ogólnej filozofii kultury. Czy jednak tak dialektycznie rozumianą opozycję lekkości i ciężaru można ująć w kontekstach bliższych etyce? Spróbujmy zarysować napięcie między zapatrzoną w swoją szacowną i klasyczną przeszłość, „ksobną” i martwą (no dobrze – chwiejącą się jeszcze nad grobem) etyką akademicką w potocznym sensie a szukającą zerwania, ekstatyczną, intuicyjną, lekceważącą przeszłość i ahistoryczną, spontaniczną perspektywą odwoływania się bezpośrednio do żywiołu moralności. Wydaje się, że można tu rozpoznać znane nam już złudzenia. Po jednej stronie sytuują się nieskorzy do ekstazy

¹⁷ Tamże, s. 30.

¹⁸ Por. tamże, s. 35.

¹⁹ Por. tamże, s. 27.

²⁰ Zob. Z. F r e u d, *Żałoba i melancholia*, tłum. J. Jabłońska-Dzierża, w: *Depresja. Ujęcie psychoanalityczne*, red. K. Walewska, J. Pawlik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 28-41.

²¹ Por. B i e l i k - R o b s o n, dz. cyt., s. 45.

zwolennicy tradycji, niechętnie odnoszący się do wszelkich efektownych nowinek, nawołujący – do znudzenia – do wielkich powrotów do Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu. Po drugiej stronie znajdujemy zachłystujących się ponowoczesnością nowinkarzy, wrzucających do jednego worka przeszłość i teraźniejszość, ale łudzących się, że zachowują spójność kodów swojej opowieści, chociaż lekceważą historyczne źródła, które ją kształtowały. Pierwsi może niekiedy kosztują przytłoczeni tradycją i tracą łączność z nerwem żywiołu moralności; drudzy, przeciwstawiając się historii, nie dostrzegają, że wiele już razy – by nie powiedzieć: „tradycyjnie” – buntowali się przeciw poprzednikom inni odnowiciele, burzyciele czy rewolucjoniści. Za radykalne przewroty i odcinanie się od dotychczasowego podejścia do dobra, niekoniecznie zawsze wpisane w dialog o bezpośredniej roli historii, można by uznać na przykład sofistyczny postulat zastąpienia dobra zwykłą instrumentalną użytecznością, hedonistyczną redukcję dobra do przyjemności wywodzonej z natury, a w innym porządku postulaty Émile’a Durkheima, by wobec moralności zastosować metodę pozytywną, bez apriorycznych założeń filozoficznych, czy – w jeszcze innej perspektywie – „odświeżającą” i wyzwalającą z idealizmu prostotę podejścia intuicjonistycznego George’a E. Moore’a. Przewodnim wątkiem przywołanych ad hoc perspektyw jest „odciążające” uproszczenie dotychczasowej perspektywy teoretycznej, czyli odrzucenie zbędnego balastu złożoności, w tym niekiedy – uwikłania historycznego.

Ostatecznie zatem winniśmy opowiedzieć się raczej za tradycyjną nudą wykładu nieskończenie długiej historii etyki²² przy domniemaniu, że tak jak ogólna melancholia historii, nuda ta, jeśli zostanie odpowiednio „przepracowana”, nada wyprowadzanym ze snutej opowieści treściom odpowiednią dla żywej normatywności nośność. Być może bowiem znużenie i zniechęcenie z jednej strony przytłaczającą tradycją, z drugiej zaś ekstatycznymi, ale jednak „tradycyjnymi” rewolucjami jest niezbędnym elementem pewnej dialektyki oraz związanego z nią odkrycia, że obie perspektywy są na siebie dożywotnio skazane. Właściwa gra toczy się przecież w samym centrum głównego zadania etyki: w punkcie przecięcia świeżości moralnego doświadczenia i zdolności wyrażania go w języku racjonalnych i uniwersalnych reguł.

²² Chodzi tu oczywiście o znane ironiczne określenie, formułowane pod adresem zapoczątkowanego w książce *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności* (tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996) projektu Alasdaira MacIntyre’a. MacIntyre był wcześniej autorem podręcznika o znamennym tytule *Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku* (tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995). Por. A. Chmielewski, *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*, w: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. VII.

NUDA W SPLOCIE Z MELANCHOLIĄ I DEPRESJĄ

W przywołanych tu analizach Bielik-Robson wybrzmiewa teza o wyższości szlachetnej melancholii nad płaską i nieinteresującą nudą²³. Nie wdając się w dalszą dyskusję z tym twierdzeniem, odnajdźmy w nim tę samą zachętę, którą niesie *Pochwała nudy* Josifa Brodskiego. Chodzi o to, by nie trzymać się kurczo-wo wąskiego rozumienia nudy oraz pozostawić pole możliwości zazębiania się znaczenia tego pojęcia z pojęciami pokrewnymi. Ich wzajemne oddziaływanie prowokuje do sformułowania pewnej ważnej z punktu widzenia etyki tezy.

Zacznijmy od konstatacji, że pojęcie nudy zostało stosunkowo późno odkryte, znacznie później niż pojęcie melancholii czy skądinąd interesujące zjawisko acedii. Jakkolwiek nuda funkcjonowała w języku francuskim jako *ennui* już od wieku dwunastego, to bliższe współczesnemu znaczenie zyskała dopiero za sprawą Michela de Montaigne'a²⁴. Znaczący jest już sam fakt, że Montaigne był o dwa pokolenia młodszy od renesansowego klasyka badań nad „czarną żółcią” – melancholią – Marsilia Ficina²⁵, który zaciągnął dług u starożytnych, korzystając z ich prac, zwłaszcza ze słynnego fragmentu trzydziestej książki *Zagadnień przyrodniczych* Arystotelesa²⁶. Co więcej, według badaczy punktem zwrotnym rozkwitu refleksji nad nudą ma być dopiero rok 1857 – czas ogłoszenia poematu *La vigne et la maison* [„Winnica i dom”] Alphonse’a de Lamartine’a²⁷, a w ogólniejszej perspektywie, według Waltera Benjamina, cały wiek dziewiętnasty²⁸.

Można zatem sformułować przypuszczenie, że pozostająca w pośredniej więzi znaczeniowej z melancholią nuda jest w pewnym sensie jej młodszą siostrą. Wzmocnijmy tę hipotezę przez przywołanie historii jeszcze jednej przedstawicielki „rodzeństwa” – depresji. Jeremy Schmidt przekonuje, że w elżbietańskiej Anglii doszło początkowo do transformacji pojęciowej kategorii melancholii – postulowano, by zastąpić ją określeniami „histeria” i „hipochon-

²³ Por. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 45.

²⁴ Por. M.P. Markowski, *L'ennui: ułamek historii*, w: *Nuda w kulturze*, s. 294.

²⁵ Zob. M. Ficino, *Three Books on Life*, tłum. C.V. Kaske, J.R. Clark, Arizona State University, Tempe 1998.

²⁶ Por. Arystoteles, *Zagadnienia przyrodnicze*, ks. XXX, 1, 953 a, tłum. L. Regner, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 4, *O ruchu zwierząt. O poruszaniu się przestrzennym zwierząt. O rodzeniu się zwierząt. O barwach. O głosach. Fizjognomika. O roślinach. Opowiadania zdumiewające. Mechanika. Zagadnienia przyrodnicze. O odcinkach niepodzielnych. Położenia i nazwy wiatrów. O Melissosie, Ksenofaniesie i Gorgiaszu*, tłum. A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 699.

²⁷ Por. Markowski, dz. cyt., s. 291.

²⁸ Zob. W. Benjamin, *Park centralny*, w: tenże, *Anioł historii*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 389-412.

dria”²⁹. Później pojawiły się formułowane explicite postulaty wyrugowania ze słownika medycznego pierwotnego terminu („melancholia”) i zastąpienia go innym, sprawniejszym instrumentalnie i odpowiadającym potrzebom ówczesnej nauki, zwłaszcza psychologii i jej pochodnych. Waży się na to na przykład Jean-Étienne Esquirol, autor klasycznego dziewiętnastowiecznego podręcznika raczkującej wówczas psychiatrii *Des maladies mentales, considérées sous les rapports médical, hygiénique, et médico-légal* [„O chorobach umysłowych rozpatrywanych pod względem medycznym, higienicznym i medyczno-prawnym”]³⁰. Esquirol nalega by używać określenia „lypémanie” („opętanie smutkiem”). Za jakiś czas na arenę wejdzie kategoria depresji³¹, choć w podręczniku Emila Kraepelina, autora pojęcia „depresja endogenna”, oba terminy – „melancholia” i „depresja” – jeszcze wzajemnie się uzupełniają³².

Przywołanie tu złożonej historii wzajemnego oddziaływania na siebie pojęć melancholii, nudy i depresji ma jeden zasadniczy cel – służy sformułowaniu ostrożnej hipotezy o ewolucji sposobów artykulacji opowieści o człowieku, ewolucji toczącej się raczej w nierównym rytmie regresu niż postępu. Oto od naturalistycznej, pojemnej i obejmującej szerokie obszary antycznej medycyny, fizyki, astrologii, teologii i etyki opowieści o melancholii przechodzimy do bardzo zredukowanych dyskursów – już tylko wąsko zmedykalizowanej, a ostatnio sfarmakologizowanej opowieści o depresji oraz równoległej do niej, wycinkowo preparującej tylko jeden z objawów melancholii, bajki o nudzie. Nie ujmując nic bogactwu kategorii nudy w kulturze ani nie negując postępów diagnostyki medycznej, zwłaszcza psychiatrii klinicznej, dajemy tu jedynie wyraz pewnej nostalgii, tęsknocie za dawno zagubionymi, ale niedościgle bogatymi metaforami i kategoriami opisu kluczowych elementów ludzkiej egzystencji. Nie miałoby to większego znaczenia dla prowadzonych rozważań – kogo bowiem obchodzą nudne nastroje badaczy historii kultury – gdyby domniemany proces przemiany narracji nie miał poważniejszego znaczenia w kontekście etyki. Można bowiem twierdzić, że nowożytna medykalizacja dyskursu o człowieku, której wyrazem jest obserwowany współcześnie tryum-

²⁹ Por. J. Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Ashgate, Aldershot 2007, s. 129n.

³⁰ Zob. J.É.D. Esquirol, *Des maladies mentales, considérées sous les rapports médical, hygiénique, et médico-légal*, Tischer, Paris 1838. Por. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody i medycyny, religii oraz sztuki*, tłum. A. Kryczyńska, Universitas, Kraków 2009, s. 8.

³¹ Podobnie jak w przypadku nudy (franc. ennui), przyczyny odnoszenia terminu „depresja” do obniżonego nastroju są jednak starsze i sięgają roku 1660. Por. A. Solomon, *Anatomia depresji. Demon w środku dnia*, tłum. J. Bartosik, Wydawnictwo Zys i S-ka, Poznań 2004, s. 306.

³² Por. E. Kraepelin, *Manic-Depressive Illness*, tłum. M. Barclay, w: *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*, red. J. Radden, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 260n. Zob. też: tenże, *The Textbook of Psychiatry*, E & S Livingstone, Edinburgh 1920.

falny pochodź kategorii depresji, wpływa na kurczenie się domeny opowieści toczonyj w języku dóbr, cnót czy powinności.

GRECKIE OKRĘTY A TARCZA HEFAJSTOSA CZYLI NUDA NIESKOŃCZONOŚCI I NUDA DETALU

Przyjrzyjmy się teraz dwóm skrajnym formom nudy: nudzie nieskończoności i nudzie detalu. Zauważmy, że etyka wykazuje podobną rozpiętość: jest ona próbą poszukiwania ogólnych norm i uniwersalnych reguł, pozostających jednak w relacji do pojedynczego doświadczenia moralnego – choć wytyczenie wyraźnej granicy między wymiarem osobistym a społecznym moralności stanowi poważną trudność³³. Czy jednak uniwersalizujące dążenia etyki, skierowane na to, co ogólne i powszechne, nie skazują jej źródłowo na deficyt zainteresowania detalem? Wątek ten przywołujemy tu po to, by uchwycić dwie możliwe postacie nudy, wyprowadzone z pewnego podziału, który zarysowany został w pozamoralnym kontekście³⁴.

Aby uchwycić napięcie, o którym mowa, posłużmy się sformułowanym przez Umberto Eco, a zapożyczonym od Homera podziałem typów katalogów, czyli sposobów porządkowania najróżniejszych elementów rzeczywistości. Katalogi te określane są mianem wykazu albo listy³⁵. Generalnie katalogowanie czy – jak pisze Eco – „szaleństwo katalogowania” polega na podejmowaniu z góry skazanej na niepowodzenie próby uchwycenia tego, co nieskończone, a więc tego, czego nie można ogarnąć umysłem i przedstawić w formalnym porządku. Wykaz katalogowanych elementów przybiera u Homera dwie formy: skończonej całości, którą Eco określa mianem „wszystko jest tutaj”, oraz otwartej na rozwinięcie listy, którą charakteryzuje formuła „i tak dalej”. Pierwszą stosuje Homer w opisie okrągłej tarczy wykuwanej dla Achillesa przez Hefajstosa³⁶, drugą zaś – gdy przedstawia liczebność greckich wojsk przybyłych pod Troję³⁷. Tarcza Hefajstosa stanowi formę skończoną³⁸, a enumeratywnie skonstruowany wykaz wojsk Greków tę skończoność przekreśla. Wykaz jest z konieczności uproszczony, bo choćby Homer miał mieć dziesięć

³³ Por. K. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) z. 2, s. 16.

³⁴ Por. M.T. Zdrenka, *Dbłość*, w: P. Domeracki, M. Jaranowski, M.T. Zdrenka, *Sześć cnót mniejszych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 152-154.

³⁵ Zob. U. E c o, *Szaleństwo katalogowania*, tłum. T. Kwiecień, Rebis, Poznań 2009.

³⁶ Por. H o m e r, *Iliada*, ks. XVIII, w. 483-608, tłum. F.K. Dmochowski, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 353-357.

³⁷ Por. E c o, dz. cyt., s. 17; H o m e r, dz. cyt., ks. II, w. 494-751, s. 37-44.

³⁸ Por. E c o, dz. cyt., s. 12.

języków i tyleż ust³⁹, nie zdoła wyliczyć wszystkich dzielnych mężów, którzy przybyli pod Troję, wymienia zatem „jedynie” okręty i ich dowódców⁴⁰. Użycie tu kategorii „i tak dalej”, tak lubianej przez leniwych i znudzonych: kopistów, instruktorów i maturzystów, niesie obietnicę, że dzięki indukcji bez wysiłku ogarniemy nieskończoną całość. Zauważmy więc, że o ile zestawienia w rodzaju opisu tarczy Hefajstosa są formami zamkniętymi, o tyle listy „i tak dalej” roszczą sobie prawo do permanentnych uzupełnień. Te pierwsze, jako kompletne, są zwrócone do wewnątrz; te drugie zakotwiczą się na zewnątrz, nigdy nie odcinając pępowiny od realnych przedmiotów, które porządkują, i są nieposkromione w dążeniu do wyczerpania nieskończoności.

Oba sposoby porządkowania skazane są na nudę. Pierwsza metoda katalogowania – z powodu zamknięcia, biegania w koło po tych samych okręgach i napotykania tych samych obiektów, jakkolwiek ułożonych w harmonijną całość. Nuda, do której prowadzi ta metoda, to nuda bibelotu – owego fetysza mieszczańskiego salonu. Sposób drugi nudzi przez odsłanianie niewyczerpywalnej nieskończoności, zwłaszcza w opozycji do potrzeby zamknięcia, czyli wykończenia katalogu. Wydawać się może, że nie powinno nas to nudzić, wiecznie otwarty katalog jest bowiem synonimem ciągłej ekstazy nowości. Jak już jednak wiemy, odporność ekstazy na nudę to błaga. Wierzmy w nią jedynie dopóty, dopóki nie odkryjemy, że niewyczerpalność formuły „i tak dalej” zamiast znosić repetycję wciąż napotykanym tych samych elementów z poprzedniego modelu, sama staje się permanentnym powtarzaniem, tyle tylko, że już nie przedmiotu, a samej formuły.

Powróćmy jednak do etyki. Wpisana w prezentowany tu schemat, rozpościera się między nudą ciągłej repetycji detalu – na przykład kolistego roztrząsania tego samego dylematu (być może jedną ze specyficznych form tej nudy jest hamletyzowanie) – a nudą odkrycia, że etyka jako próba odnalezienia ogólnego dobra czy słuszności jest niewyczerpywalna wobec pojawiających się kolejnych wyzwań. Nawet jeśli wyposażeni będziemy w jakąś uniwersalną dyrektywę, na przykład imperatyw kategoryczny Kanta, to nie zniesie ona konieczności niekończącego się wysiłku stosowania jej do konkretnych sytuacji.

Wskazanie na analogię między nudą typów porządkowania przedmiotów a nudą etyki nie jest jednak naszym głównym celem. Chodzi nam raczej o wydobycie z owego znudzenia pewnego pożytku. W tym wypadku będzie to pożytek płynący z nudy detalu – właśnie bowiem o ponowne skupienie uwagi na tym, co małe, lokalne i jednostkowe, należy się w etyce współczesnej szczególnie upomnieć⁴¹. Obserwujemy obecnie pewien deficyt zainteresowania tym

³⁹ Por. H o m e r, dz. cyt., ks. II, w. 488-493, s. 37.

⁴⁰ Por. E c o, dz. cyt., s. 18.

⁴¹ Program taki został wyrażony wprost w przywołanej już pracy *Sześć cnót mniejszych*.

wymiarem, być może mający szersze przyczyny kulturowe. Zauważmy, że swoiste zapatrzenie w dalekie, uniwersalne horyzonty to problem bardziej ogólny. José Ortega y Gasset twierdzi na przykład, że od dziewiętnastego wieku gruntownie zmienił się stosunek człowieka do tak zwanych „okoliczności”, czyli tego wszystkiego, co jawi się wokół niego jako indywidualne, zmienne, czasowe. Wobec takiej postawy postuluje zwrócenie baczniejszej uwagi na otaczające nas detale, a szerzej – na zatrzymanie się w pędzie, będącym najpewniej skutkiem postępu cywilizacyjnego⁴². Znamieniem tych zmian, czy raczej ich antycypacją, miałyby być słowa Goethego z *Fausta*: „Człowiek w działaniu swym nie zna wytchnienia”⁴³.

Jeśli zatem etyka ma nas nudzić, to raczej niech nudzi nas w sposób, w jaki nudzą detale tarczy Achillesa – owszem, znamy je niemal na pamięć, wodziliśmy po nich wzrokiem już wiele razy, ale zawsze jest nadzieja, że w ciągłej repetycji zdołamy zbliżyć się do doskonałości⁴⁴ albo nawet odnaleźć klucz do harmonii całości (wszak tarczę tę wykuł sam Hefajstos). Z kolei formuła wyrażana frazą „i tak dalej”, jakkolwiek pozornie bardziej ekscytująca, nie tylko sankcjonuje nieogarnialny chaos, ale też wcale nie jest mniej nudna.

NUDA A PRZEŚWIT ZNIKOMOŚCI

Wspomnieliśmy o całościowej harmonii, która może zostać uchwycona poprzez kontemplację detalu. Wywołuje to jeszcze jeden ważny wątek, zasygnalizowany już na wstępie. Chodzi o odkrycie, że prawdziwa nuda nie jest tylko zwykłym zniechęceniem, ale poważną i dogłębną lekcją naszej znikomości⁴⁵. Czy odnajdziemy jakieś, mówiąc ogólnie, umoralniające pożytki tej konstatacji?

Przyjrzyjmy się bliżej owej znikomości. Niech za ilustrację posłuży nam figura Syzyfa, której w swoim słynnym esej użył Albert Camus do przedstawienia absurdu egzystencji⁴⁶. Frapująca jest w opisie tej postaci finałowa

⁴² Por. J. O r t e g a y G a s s e t, *Medytacje o „Don Kichocie”*, tłum. J. Wojcieszak, Muza, Warszawa 2008, s. 17n.

⁴³ Cyt. za: t e n ż e, dz. cyt., s. 18. Por. J. W. G o e t h e, *Faust*, tłum. A. Pomorski, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 72.

⁴⁴ Jeśli za repetycję uznać ćwiczenie, to zbliżamy się tu do twierdzenia Arystotelesa, że cnót etycznych nabywamy dzięki przyzwyczajaniu (por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. II, 1, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Etyka nikomachejska. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 103n.), czyli stajemy się coraz bardziej sprawiedliwi przez kolejne czyny sprawiedliwe (por. tamże, ks. II, 4, s. 109).

⁴⁵ Por. B r o d s k i, dz. cyt., s. 91.

⁴⁶ Por. A. C a m u s, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze, Muza, Warszawa 2004, s. 165-169.

zagadka domniemanej szczęśliwości Syzyfa, schodzącego z góry, by po raz kolejny podjąć beznadziejny trud wtaczania kamienia. My jednak nie uwierzymy – jak chciałby Camus – że Syzyf się uśmiecha, lecz zadamy pytanie: Czy zdarza mu się ziewać? Można bowiem twierdzić, że Syzyf musi się nudzić w idealnej dla *ennui* konfiguracji przestrzeni i czasu, w których się znalazł. Jest bowiem zanurzony w ich nieskończoności, chociaż pozornie, bo jedynie chwilowo, jest ona zasłonięta – szczyt góry ukazuje się bowiem na horyzoncie, niemal na wyciągnięcie ręki, i w nieodległej przyszłości jawi się kres trudu i uwolnienie od kary. Ale niekończąca się repetycja wyrzuca „tu obok” i „za chwilę” w bezkresne „tam” przestrzeni i „nigdy” czasu. O takiej konfiguracji, powiązanej z jednej strony z rytmem czasu mechanicznie wyznaczanego przez zegar⁴⁷, z drugiej zaś z przestrzenią mieszczańskiego salonu i bezkresnością wnętrza (franc. *intérieur*), którego symbolem jest lustro⁴⁸, pisał Wolf Lepenies jako o przesłance dla nudy. W przestrzeni „otwartej” przytłoczenie może być nawet czytelniejsze niż w przepastności „wnętrza”. Józef Tischner właśnie w bezkresie wschodnich rubieży Europy doszukuje się jeśli nie nudy, to źródeł „sarmackiej melancholii”⁴⁹.

Nuda karmi się zatem tym samym, co melancholia: dramatem skończoności człowieka wobec nieskończoności świata. Uważa się jednak, że melancholia skłania do filozofii, nuda zaś – wyłącznie do ziewania. Pierwsza kieruje człowieka ku myśli; druga oddaje go we władanie ciała – tego naturalnego środowiska ludzkiej skończoności; pierwsza jest jeszcze niezgodą i poszukiwaniem, druga – już tylko czystą gnuśnością⁵⁰. Czy jednak nie jest to sąd zbyt radykalny? Zauważyliśmy przecież wcześniej, że nieostre są granice między nudą, melancholią i depresją. Pozwólmy sobie zatem na sformułowanie następującej tezy: nuda – tak jak szlachetna melancholia – otwiera nas na nieskończoność, a ta permanentnie prowokuje do myślenia, w tym także – a może przede wszystkim – do myślenia etycznego.

Nawet jeśli, stawiając nudę w miejscu odsłaniania się egzystencjalnej znikomości człowieka, popełniamy pewnego rodzaju nadużycie, nawet jeśli nieuprawnione jest zrównanie jej ze szlachetną melancholią, to jednak możemy wygospodarować dla niej miejsce skromniejsze, ale równie ważne. Niech zatem melancholia – owa choroba zawodowa filozofów – weźmie na siebie ciężar obcowania z nieskończonością i głębią, a nuda pełni jedynie funkcję sygnału alarmowego, ostrzegając: „To jednak nie to”. Kiedy odkryjemy, że do refleksji,

⁴⁷ Por. Lepenies, dz. cyt., s. 104n.; por. też: M.T. Zdenka, *O gnuśności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 174.

⁴⁸ Por. Lepenies, dz. cyt., s. 87n.

⁴⁹ J. Tischner, *Chochół sarmackiej melancholii*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Znak, Kraków 1992, s. 17.

⁵⁰ Por. Zdenka, *O gnuśności*, s. 174.

w tym refleksji etycznej, niespodziewanie wkradła się nuda, nawet ta zwykła i płaska, niebędąca melancholią, odczytajmy to jako ważny, choć negatywny sygnał, że skręciliśmy na bezdroże. Niech ten sygnał komunikuje nam, że zamiast sięgać głębi moralnych napięć, konstruujemy tabelaryczne zestawienia argumentów pro i contra, na przykład w kwestiach bioetycznych (za i przeciw klonowaniu, za i przeciw genetycznej modyfikacji żywności), albo że redukujemy złożoność moralnego problemu do zwykłej kazuistyki czy złożoność moralnego wymiaru jakiejś profesji do kilkupunktowego kodeksu etyki zawodowej. Takie traktowanie nudy nie jest zapewne przejawem wielkich ambicji, ale może stanowić ważny element układu odpornościowego refleksji: tam, gdzie wkrada się rutyna, schemat, procedura, tam pojawia się – jak swoiste przeciwciężo lub alarmowy sygnał bólowy – znudzenie. Tak jak ów ból, nuda sama w sobie jest jałowa, ale czytelnie sygnalizuje, że należy podjąć leczenie. Stąd już blisko do intuicyjnego wartościującego przeświadczenia, przedrefleksyjnego i nieposiadającego uzasadnienia, że w tej a tej moralnej sytuacji coś jest „nie tak”. Jeśli nawet przeświadczenie to jest przedrefleksyjne i nie ma uzasadnienia, to umożliwia konstatację moralną o dużej wadze normatywnej.

ETHOS I DESIDIABULUM POWRÓT DO ŹRÓDEŁ ETYKI

Powróćmy jeszcze na chwilę do samych korzeni europejskiej terminologii etycznej. Okaze się bowiem, że źródła greckiego terminu „ethos” zbliżają się zaskakująco do sedna nudnej bezczynności.

Zacznijmy od zaznaczenia, że w analizach Johana Huizingi dotyczących kategorii zabawy – kategorii pozornie najodleglejszej od nudy – zawarte jest twierdzenie, że japoński rzeczownik „asobi” oraz czasownik „asobu”, odnoszące się do zabawy, mają także dodatkowe ważne znaczenia: „wycieczka”, „rozrywka”, „naśladowanie”, ale również – i to wymaga podkreślenia – „odpoczynek”, „leżenie odłogiem”, „brak zajęcia” oraz „odprężenie”⁵¹. Poszerzmy znaczenie omawianego tu terminu „wycieczka”, dodajmy „wyjście poza granice domostwa”, „wyprowadzenie”. Zbliżymy się w ten sposób do języka opisu działalności pasterskiej, którego metaforyka na stałe wrosła w tradycję grecko-rzymską, a jeszcze bardziej – w judeochrześcijańską. Doprowadziło to nawet do powstania odrębnego gatunku literackiego – idylli (eklogi, bukoliki)⁵².

⁵¹ Por. J. H u i z i n g a, *Homo ludens*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 64.

⁵² Termin „idylla” pochodzi od greckiego „eidos” („obraz”); „eidullion” („obrazek”, „scenka rodzajowa”) to – w zlatynizowanej formie – „idyllia”. Por. *Sielanka grecka. Teokryt i mniejsi bukolicy*, tłum. A. Świderkówna, oprac. J. Łanowski, Ossolineum, De Agostini, Wrocław 2007, s. Vn.

Świat idylli jest niespieszny, funkcjonuje niejako poza czasem – gnuśni czy wręcz śpiący w południowym słońcu pasterze, patrząc spod półprzymkniętych powiek, doglądają pasącej się trzody, najlepiej leniwej rogacizny. To ważne elementy mitycznej arkadii, gdzie błogość i spokój podają rękę szczęśliwości. Przywołujemy tu tę wizję przede wszystkim ze względu na jej swoistą dialektykę – kontrast znojnego życia i jego przeciwieństwa – idyllicznego odpoczynku.

W związku z idyllą zauważyć należy uwarunkowaną historycznie ważną zmianę orientacji. Wbrew rozpowszechnionym współcześnie intuicjom, stowarzyszonym z kulturą dominacji efektywności, produktywności i wydajności, w kulturze antycznej pierwszeństwo przyznawano beczynności. „Schole” – grecki termin określający beczynność i jego łaciński odpowiednik „otium” są terminami pierwotnymi, a „ascholia” i „negotium” (praca zawodowa, przedsięwzięcie) powstały przez ich negację. Dla starożytnych zatem punktem centralnym sposobu bycia wolnego człowieka nie była aktywność i praca, lecz refleksyjna beczynność, co wskazał Josef Pieper w pracy *Muße und Kult* [„Czas wolny i kult”]⁵³.

Przywołaliśmy powyższy wątek, aby wysunąć kolejny, bodajże najważniejszy postulat reorientacji myślenia o nudzie etyki, przyznania, że pozostaje ona, mimo odrębności, w trwałym związku z beczynnością. Beczynność nie jest żalną przypadłością gnuśnych i leniwych, którzy nie dorośli do fundamentalnych wyzwań stawianych przez kulturę pracy, aktywności i twórczości. Przeciwnie, stanowi ona samo sedno ludzkiego sposobu życia. Nie ulegamy jej wskutek naszej słabości; słabość czy jakaś zewnętrzna zniewalająca konieczność powoduje, że popadamy w przymus pracy. Wyjściowy stan refleksyjnej beczynności to naturalny horyzont ludzkiego nieskrępowanego myślenia i wartościowania. Rysuje się tu zatem opozycja, którą można przedstawić obrazowo jako wojnę dwóch walczących o naszą uwagę królestw: *laboratorium* – gdzie dominującym sposobem budowania stosunków międzyludzkich jest praca, aktywność wraz z całą nadbudową ekonomiczną, oraz *desidiabulum* – idyllicznego królestwa odpoczynku, wytchnienia, ale i refleksji. Warto zauważyć, że łacińskie „desidiabulum” (od „desidia” – długie wysiadanie) jest bliskie znaczeniowo pierwotnemu terminowi greckiemu „ethos”, owemu praojcu słownika etycznego, którego jednym ze znaczeń jest także „stałe miejsce przebywania”⁵⁴, a więc też i odpoczynku⁵⁵. Zatem to łacińskie „miejsce wytchnienia”, źródło

⁵³ Zob. J. Pieper, *Muße und Kult*, Kösel-Verlag, München 1948. W artykule korzystano z: tenże, *Leisure, the Basis of Culture*, tłum. A. Dru, Ignatius Press, San Francisco 2009.

⁵⁴ Por. K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, PWN, Warszawa 1994, s. 18.

⁵⁵ Słowo „ethos” znaczyło także, co w kontekście idylli nie jest bez znaczenia, „pastwisko”. Również u Homera odnajdujemy „znajome sobie [...] pastwiska” (Hom. dz. cyt., ks. VI, w. 511, s. 121).

pojęcia lenistwa (*desidia*), a więc i pośrednio pojęcia nudy, sięga wtórnie (choć najpewniej przypadkiem) historycznych fundamentów tego, co etyczne. Zapytajmy więc w tym kontekście: skoro laboratorium nie jest naturalną przestrzenią moralnej refleksji, to czy jednym z warunków etyczności nie jest właśnie swojskie rozumiana nuda?⁵⁶

Pamiętajmy jednak, że owa beczynność nie jest tylko zwykłym bezruchem, ale warunkiem otwarcia na inne formy aktywności konstytuujące człowieka. Tadeusz Czeżowski, charakteryzując trzy postawy wobec świata: poznanie, działanie i myślenie refleksyjne, czyli kontemplację, zauważył, że współcześnie równowaga między nimi została zachwiana. Zwłaszcza ostatnia z nich – refleksyjność – jest w defensywie, w połowie minionego wieku zwrócono się bowiem w stronę wartościowania (postawa nakierowana na postępowanie) oraz poznania (postawa nakierowana na wiedzę). Trzecia droga, której domeną jest przestrzeń estetyczna, została zagubiona wskutek maksymalistycznych dążeń człowieka, a świadczy o tym między innymi zatracona umiaru i ładu. Przywrócenie ich człowiekowi współczesnemu miało być zadaniem kształcenia humanistycznego⁵⁷.

W tym kontekście warto ponownie postawić ogólniejsze pytanie o etykę: Czy ona również nie uległa pewnej korozji, zagubivszy równowagę między trzema postawami wobec świata? Pozornie kwestia ta ma drugorzędne znaczenie, jak bowiem zauważył Czeżowski, to nie postawa wartościująca jest w defensywie, lecz kontemplacyjna (estetyczna). Czy jednak dominujący obecnie pęd do poznania nie objawia się – już w łonie etyki – rozkwitem złożonych i zaawansowanych, ale normatywnie jałowych, czysto akademickich teorii, ostatnio zwłaszcza metaetycznych? Z drugiej strony: Czy postawa wartościująca, rzekomo nakierowana na samo postępowanie, nie tyle rozwija przestrzeń sądów moralnych, ile raczej – w połączeniu z dzisiejszym kultem efektywności i skuteczności – sprzyja rozwojowi oderwanych od jakiegokolwiek ogólniejszej refleksji szczątkowych form normatywności? Za przykłady mogą posłużyć: proces redukcji moralności do praworządności, wspomniana już kodyfikacja etyk zawodowych czy ogólna proceduralizacja przestrzeni normatywnej, będąca często wyrazem zwykłej biurokratyzacji myślenia o dobru.

AJAS JAKO FIGURA MELANCHOLIJNEGO ETYKA

Na zakończenie, niejako na marginesie głównego wywodu, przywołajmy wątek najbardziej deprymujący, choć, miejmy nadzieję, przezwyciężalny

⁵⁶ Por. Zdręka, *O gnuśności*, s. 298.

⁵⁷ Por. T. Czeżowski, *Trzy postawy wobec świata*, w: tenże, *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe Toruńskie, Toruń 1969, s. 162n.

– podstawowe źródło frustracji etyka w zderzeniu z konsumpcyjną kulturą współczesną, rzekomo świetnie radzącą sobie z nudą. Co ciekawe, korzenie tej frustracji odnajdujemy bardzo głęboko, bo już u Homera. Dzielny Grek Ajas, syn Telamona, wojownik spod Troi, rywalizował z Odyseuszem o zbroję zabitego Achillesa. Kiedy ta przypadła elokwentnemu królowi Itaki, Ajas w szale rzucił się z mieczem na stado baranów i w ten sposób się zhańbił⁵⁸. Kiedy się opamiętał, nie pozostało mu nic innego, jak popełnić samobójstwo. Arystoteles, interpretując historię tego bohatera, wskazywał na jego melancholię. My jednak dodajmy zdanie od siebie. Oto skromny, cichy i waleczny Ajas traci zasłużoną mu nagrodę na rzecz sprytnego i „wygadanego” Odysa. Widzimy, że to, co słuszne i wartościowe, przegrywa z tym, co jedynie skuteczne. Ajas nie popełnia zatem samobójstwa z powodu niepoważnego epizodu z baranami, jak rozgoryczony melancholik. Czyn bohatera był raczej aktem głębokiej rozpacz i formą krwawego protestu. Sednem jego klęski nie jest niesprawiedliwość w podziale łupów, ale odkrycie, że chociaż jest szlachetny, przegrał ze spryciarzem. I, co najgorsze, nie ma nadziei, że to się nigdy więcej nie powtórzy.

Niech zatem Ajas będzie tu figurą melancholijnego *e t y k a*: boryka się on ze swoimi skrupułami i dylematami, z wiernością i tęsknotą za nieustannie – wręcz do znudzenia – wymykającym mu się prawdziwym dobrem. Tymczasem Odys i podobne mu lekkie, zwinne, bo nieobciążone bagażem moralności, zuchwałe, sprytnie i cyniczne postaci okpiwają go i pokonują w każdej przestrzeni życia. To metafora wyjątkowo nośna, szczególnie w czasach, gdy najważniejsze opowieści o człowieku snute są może jeszcze nie w nieetycznych, ale z pewnością już w częściowo pozaetycznych językach. Ale zapytajmy wprost: Czy te opowieści są przez to mniej nudne?

⁵⁸ Por. P. G r i m a l, hasło „Ajas, syn Telamona”, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. M. Bronarska, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, s. 13 b.

EMBLEMATY NIESKOŃCZONOŚCI W POEZJI CZESŁAWA MIŁOSZA REKONESANS

Miłosz nie tyle wynajduje nowe formy przedstawień wieczności, ile przywraca pamięć archetypu, czerpiąc z wyobrażeń umocowanych w tradycji i modyfikując je odpowiednio do swoich celów. Modyfikacja polega na swoistym ukonkretnieniu, na przydaniu temu, co wspólne dla wyobraźni zbiorowej, cech pamięci indywidualnej, na wskroś osobistej, i na tej bazie uzyskiwaniu na powrót uniwersalizacji znaczeń.

Z charakterystycznego dla poetyckiej twórczości Miłosza upodobania do konkretności wynikają istotne konsekwencje dla sposobu konstruowania przez niego obrazu poetyckiego, zbudowanego niemal zawsze z sensualnie namacalnego szczegółu. Wielokrotnie deklarowana predylekcja Miłoszowych wierszy do tego, co konkretne i pojedyncze („Opisywać chciałem ten nie inny koszarzyska z położoną w poprzek rudowłosą lalką poru. I pończochę na poręcz krzesła, suknię zmiętą tak, a nie inaczej”¹), oznacza zdecydowaną niechęć tej poezji do operowania abstrakcyjnymi pojęciami i posługiwania się powszechnymi w miejsce bytów jednostkowych, przywoływanych w trybie przedstawiania pojedynczych indywiduów. Tego rodzaju wybór związany jest nie tylko – i chyba nie przede wszystkim – z właściwościami wyobraźni poetyckiej, lecz z wyznawaną przez poetę filozofią bytu, bliską substancjalizmowi św. Tomasza z Akwinu i jednocześnie – identycznym w tym względzie – założeniom buddyzmu zen². W kontekście podjętego tutaj zagadnienia nieskończoności tego rodzaju reistyczna skłonność poety musi dla badacza oznaczać podejrzenie, iż próżno by rzeczonoj nieskończoności, w jej czystej postaci, w poezji Miłosza szukać³. Jako pojęcie ogólne i abstrakcyjne „nieskończoność” może

¹ C. Miłosz, *Na trąbach i na cytrze*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, oprac. J. Błoński, A. Fiut, M. Stala, *Wiersze*, t. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 59.

² Na ten temat zob. Z. Zarębianka, *Wątki dalekowschodnie w twórczości Czesława Miłosza*, „Przegląd Powszechny” 2011, nr 5, s. 112-120. Zob. też artykuł Ireneusza Kani *Czesław Miłosz a buddyzm* („Dekada Literacka” 2011, nr 1-2(244-245) oraz szkic Wojciecha Kudyby *Zostaw ten złudny umysł* (w: *Medytacja. Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewicz, M. Saganiak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, s. 263-277).

³ Znamienne, iż w bogatej literaturze poświęconej Miłoszowi zagadnieniu nieskończoności nie okazywano większej uwagi. W sensie metaforycznym intuicję nieskończoności wyraża tytuł książki Jana Błońskiego *Miłosz jak świat* (Znak, Kraków 1998). Wątek nieskończoności pojawia się także w rozważaniach Tomasza Garbola *Nieskończoność w Czesławie Miłoszu poszukiwaniach „formy*

po prostu nie mieć prawa bytu w nasyconym zmysłową jednością poetyckim świecie, kreowanym ręką pisarza zawsze odwołującego się do realnego, choćby owo realne miało być zapośredniczone przez medium zapamiętanego czy zapisanego⁴ bądź też nawet wtedy, gdy – jak w wierszu *Oeconomia Divina*⁵, do którego przyjdzie jeszcze powrócić w dalszych rozważaniach – to realne znika w pustce, pozbawione oparcia w bycie wyższym. Nawet wówczas przecież przydaje Miłosz tej pustce cechy sensualne, pozwalające wyobrazić sobie jej, owej nieskończonej pustki, topografię.

Czy więc w takim razie uprawnione byłoby przypuszczenie, iż nieskończoność jako taka w ogóle nie funkcjonuje w repertuarze zagadnień podejmowanych przez twórczość Miłosza? Nie wydaje się ono uprawomocnione, zważywszy z kolei na jego metafizyczne zainteresowania⁶ i uparte wypatrywanie przez tę twórczość tajemnicy istnienia, zważywszy na stawiane przez nią pytania o Boga i o człowieka, które ze swej istoty implikują kwestie tak czy inaczej pojmowanej nieskończoności, w zakamuflowany sposób obecnej w tej poezji od samego początku.

Już bowiem umieszczenie lirycznego „ja” pierwszego tomu Miłosza, *Poematu o czasie zastygłym*, pomiędzy zaangażowaniem w społeczną doczesność a wyglądaniem i pożądaniem nadprzyrodzonej perspektywy eschatologicznej wskazuje na egzystencjalne i duchowe wychylenie bohatera poza skończony horyzont ziemskiej rzeczywistości, implikując tym samym jedną z możliwych wersji nieskończoności funkcjonujących w rzeczonyj twórczości.

Na styku konstatacji o niechęci do posługiwania się przez Miłosza pojęciami abstrakcyjnymi ze stwierdzeniem o metafizycznym nacechowaniu jego wierszy powstaje znaczone paradoksem napięcie, które – jak wolno sądzić – może ukrywać istotną cechę Miłoszowej wyobraźni religijnej. Nasuwają się przeto dwa, ściśle skądinąd związane z sobą genetycznie, pytania: Po pierwsze, o znaczenia

bardziej pojemnej” przedstawionych podczas konferencji „Nieskończoność w refleksji człowieka”, która odbyła się w dniach 25-27 kwietnia 2012 roku w Warszawie (materiały w druku).

⁴ Warto zauważyć, że zapośredniczenie realności ma w tym wypadku charakter podwójny, a nawet potrójny: Najpierw owym medium dla realności jest pamięć (realnego) autora, następnie słowo, w końcu – pamięć lirycznego bohatera, któremu określone wspomnienia zostają przypisane.

⁵ Na temat tego wiersza zob. Z. Z a r ę b i a n k a, «*Oeconomia divina*» w *perspektywie kulturowej*, „Topos” 2011, nr 3, s. 45-52.

⁶ Nie budzą one już w tej chwili wątpliwości wśród badaczy. Na ten temat zob. m.in.: J. S z y m i k, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996; M. D z i e ń, *Człowiek w perspektywie eschatologicznej w poezji Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza*, t. 1-2, Wydawnictwo Naukowe ATH, Bielsko-Biała 2010; M. B e r n a c k i, *Głosy do Miłosza. Artykuły i szkice krytycznoliterackie (2004-2011)*, Wydawnictwo Naukowe ATH, Bielsko-Biała 2012 oraz szereg szkiców zawartych w zbiorach *Poznanie Miłosza*, t. 3, red. A. Fiut, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011 (m.in.: A. F i u t, *Pragnienie wiary*, s. 662-665; J. A. K ł o c z o w s k i, *Miłosz mistyczny*, s. 719-729; W. H r y n i e w i c z OMI, *Samotność poety w wierze*, s. 673-683) oraz *Wenecja Miłosza*, red. F. Fornari, Austeria, Kraków 2012 (m.in. A. N a u m o w, *Miłosz biblista*, s. 57-67).

przypisywane nieskończoności w tej poezji; po drugie, o wzajemne związki między różnymi semantycznymi wariantami nieskończoności w owych wierszach. W związku z tym istnieje potrzeba, by związki te uchwycić i zastanowić się nad istnieniem jakiejś nadrzędnej zasady spójności, pozwalającej mimo zróżnicowań semantycznych odkryć – o ile takowy istnieje – pierwiastek, który by je jednoczył na jakimś wyższym poziomie filozofii obowiązującej w tym poetyckim uniwersum. Jeśli zagadnienie sformułowane w tytule dotyczyłoby nie „nieskończoności”, lecz „Nieskończonego”, do powyższych pytań należałoby dorzucić jeszcze jedno – o wyobrażenia Boga zawarte w wierszach Miłosza, a więc o sposoby przedstawiania Nieskończonego, pojawiającego się w jego tekstach zarówno w postaci rozlicznych zaszyfrowań symbolicznych, takich jak na przykład słońce w jednym z wierszy cyklu *Świat (Poema naiwne)*⁷ czy obłoki z międzywojennego wiersza *Trzy zimy* z cyklu pod tym samym tytułem⁸, jak i Boga nazywanego wprost: Pan, Najwyższy, Majestat, Kyrios, w wierszach z późniejszego okresu twórczości. Trudno więc nie zauważyć, że w polu semantycznym nieskończoności mieści się także i Nieskończony, którego zasadniczym atrybutem pozostawałaby zatem nieskończoność, rozumiana wówczas nie przestrzennie i rozciągle, lecz jako synonim tajemnicy, rzeczywistości przekraczającej ludzką zdolność rozumienia, i przedstawiana za pomocą symboliki wskazującej na Boga⁹. Wraz z pytaniem o Boga dochodziłby tym samym istotny dla poezji Miłosza aspekt epistemologiczny, związany z podejmowanymi przez bohatera lirycznego wielu wierszy próbami przeniknięcia zagadki bytu i zrozumienia Najwyższego, co także wyznaczałoby kolejną perspektywę nieskończoności generowaną przez niemające końca poszukiwania „ja” lirycznego. Ze swej istoty tego rodzaju metafizyczne i duchowe penetracje nie znajdują wszak nigdy spełnienia, nie mogą zostać zaspokojone, wciąż przesuwając – aż po nieskończoność – udzielane odpowiedzi, zawsze niepełne, zawsze prowizoryczne, umieszczone zatem zawsze w zmiennym polu dalszych poszukiwań i przez to wyznaczające swego rodzaju filozoficzną oś nieskończoności przebiegającą przez całą poetycką twórczość Miłosza. Dobrze obrazuje tę nieustanność zmagania o Boga i zarazem Jego wieczną niepochwytność następujący fragment: „Przyjacielu, na Niego czekaj,

⁷ Chodzi o tekst *Słońce* z tegoż poematu. Por. C. Miłosz, *Słońce*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, oprac. J. Błoński i in., *Wiersze*, t. 1, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 205.

⁸ Por. t e n ż e, *Obłoki*, w: tenże, *Wiersze*, t. 1, s. 98. Na temat tego wiersza zob. też szkic: Z. Zarębianka, *O czym mówią „Obłoki” Czesława Miłosza. Próba reinterpretacji wiersza*, w: *Dwudziestolecie 1918–1939. Odkrycia. Fascynacje. Zaprzeczenia*, red. A.S. Kowalczyk, T. Wójcik, A. Zieniewicz, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2010, s. 471–481.

⁹ Szczegółowe prześledzenie obrazów Boga w badanej poezji stanowi zagadnienie istotne i powiązane ściśle z problematyką nieskończoności, wykracza jednak poza możliwości niniejszego szkicu i powinno się stać tematem osobnego opracowania.

póki żyjesz. Jego poznawaj, póki żyjesz. Jego chciej pojąć, póki żyjesz [...]. Kabir mówi: pomocą jest gorliwość w dążeniu. Jestem niewolnik tej gorliwości w dążeniu”¹⁰.

Pojawia się zatem w sposób konieczny także pytanie o potencjalną ewolucję znaczeń przypisywanych nieskończoności w wierszach Miłosa na różnych etapach jego twórczości oraz o sposób dokonywania jej przedstawień obrazowych w tych wariantach, w których takie wizualne wyobrażenie występuje. Nadszedł zatem moment, by wyjaśnić rozumienie słowa „emblem”, użytego w tytule niniejszych rozważań. Nieprzydatne w realizacji moich celów byłoby posługiwanie się pojęciem „emblem” w znaczeniu stosowanym w ikonografii. Nie chodzi mi więc o przedmiot lub obraz w sposób stały przyporządkowany jakiejś idei czy jakiemuś pojęciu abstrakcyjnemu. Takie ujęcie emblematu zbliża je do alegorii, co przesądza o jego nieadekwatności wobec poezji Czesława Miłosa, w której takich stałych przyporządkowań określonych idei do tych samych zawsze wyobrażeń oczywiście brak. Terminu „emblem” używam przeto w znaczeniu wskazującym na kompozycję literacko-obrazową, a więc w sensie zbliżonym do genologicznego określenia popularnego w szesnastym wieku gatunku literackiego, na który składały się trzy elementy: sentencja, obraz oraz subskrypcja. Nie twierdzę, rzecz jasna, iż rzeczony gatunek występuje w twórczości Noblisty. Podana definicja, po odpowiedniej modyfikacji, może wszakże okazać się użyteczna, jeśli chce się pokazać występujące w jego poezji oczywiste związki między słowem a obrazem i między ideą a obrazem.

Z powiedzianego poprzednio wyłania się istotne spostrzeżenie dotyczące specyficznego mechanizmu funkcjonowania nieskończoności w poezji Miłosa. Polega on na tym, że abstraktowi, jakim jest nieskończoność, zawsze niemal odpowiadają w tych wierszach wyobrażenia konkretne, co skądinąd pozostaje zgodne z twórczą dyrektywą, której sobie samemu poeta udziela za pośrednictwem mądrości Kabira: „Jak nigdy nie znajdziesz lasu, jeżeli nie poznajesz drzewa, tak Jego nigdy nie znajdziesz w abstrakcjach”¹¹. Wyobrażenia owe posiadają różnoraki charakter w zależności od tego, jakie znaczenie nieskończoności jest w danym wierszu eksplorowane. Szukając odpowiedzi na pytanie o nieskończoność w tej poezji, nie należy zapominać, iż droga postępowania interpretacyjnego musi wieść w tym wypadku jak gdyby wstecz, a więc nie od pojęcia nieskończoności do takich czy innych wskazujących na nią desygnatów obrazowych, lecz od obrazów do znaczeń ukrywanych przez owe obrazy i deszyfrowanych jako nieskończoność. Taki kierunek postępowania obowiązuje także przy eksploracji negatywnego rozpoznania nieskończono-

¹⁰ C. Mił o s z, *Przyjacielu, na Niego czekaj*, w: tenże, *Wiersze*, t. 3, s. 264.

¹¹ T e n ż e, *Do kogo mam pójść*, w: tenże, *Wiersze*, t. 3, s. 262.

ści jako ontologicznej próżni czy nicości. Jest to jednak wariant występujący w wierszach Miłosza raczej sporadycznie.

I tak stosunkowo najczęściej mamy do czynienia z ewokowaniem przez pamięć lirycznego „ja” krajobrazów, stających się (zwłaszcza w wierszach późnej fazy twórczości Noblisty) emblematem nieskończoności rozumianej jako wieczność. Funkcję projektu eschatologicznego pełnią w wielu tekstach ewokowane przez pamięć krajobrazy dzieciństwa lub, jak w wierszu *Łąka*¹², pejzaż po latach na nowo doświadczany przez liryczne „ja” podczas nostalgicznej podróży na Kresy. Ciekawe wydaje się w tym aspekcie nieskończoności pojmowanej jako wieczność, iż jej rozumieniu czasowemu (jeśli uznać wieczność za kategorię czasową) odpowiadają wyobrażenia przestrzenne – bo do takich należą przypominane sobie przez bohatera krajobrazy dzieciństwa. Dochodzi tu zatem do swoistej transpozycji przestrzennego w czasowe i na odwrót. Pomijam w tym momencie rozważań ważną skądinąd kwestię, że ów przestrzenny projekt eschatologiczny, a więc tak czy inaczej odnoszący się do przyszłości, powstaje w wyniku ewokowania przeszłości i odwołuje się do medium pamięci jako tej władzy poznawczej człowieka, która z okrucichw minionego tworzy u Miłosza wyobrażoną wizję niewyobrażalnego. Tym samym potwierdzone zostaje też spostrzeżenie o przydawaniu temu, co nieskończone i niewyobrażalne, jakości wizualnych. Następuje dzięki takiemu mechanizmowi znaczące oswojenie nieskończoności, która jako epifania wieczności, a więc stanu w istocie niedostępnego człowiekowi na ziemi i budzącego zrozumiały lęk, traci element tremendum na rzecz czegoś pożądanego i wyczekiwanego przez „ja” liryczne. Wydaje się, iż wyobrażenia Miłosza zdradza tymi przedstawieniami swoje archetypiczne korzenie. Jeśli bowiem przypomnieć biblijne oraz pozabiblijne, znane z kultur wschodnich, wyobrażenia raju, to trudno nie dostrzec wyraźnej analogii między nimi a wizjami wiecznej szczęśliwości w poezji Noblisty, wizjami, w których konkret krajobrazu podwileńskiej prowincji jawi się poecie jako ogród, eden i zarazem też uniwersalizuje swoje znaczenia, rzutując je na nadprzyrodzoną rzeczywistość zbawienia i wiecznej szczęśliwości. Wieczność, będąca wszak wyrazem i postacią nieskończoności, uzyskiwała w tych archetypicznych przedstawieniach kształt przestrzenny, czego najprostszy i najbardziej oczywisty przykład stanowią obrazy raju jako konkretnego miejsca, opisywanego w postaci ogrodu. Miłosz zatem nie tyle wynajduje w tym wypadku nowe formy przedstawień wieczności, ile przywraca pamięć archetypu, czerpiąc z wyobrażeń umocowanych w tradycji i modyfikując je odpowiednio do swoich celów. Modyfikacja polega w tym przypadku na swoistym ukonkretnieniu, na przydaniu temu, co wspólne dla

¹² Zob. t e n z e, *Łąka*, w: tenże, *Dzieła zebrane, Wiersze*, t. 5, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 23.

wyobraźni zbiorowej, cech pamięci indywidualnej, na wskroś osobistej, i na tej bazie uzyskiwaniu na powrót uniwersalizacji znaczeń. W ten właśnie sposób podwileńska łąka, nie tracąc cech miejsca zapamiętanego przez „ja” liryczne i umiejscowionego w konkretnym punkcie na mapie świata i na mapie osobistego wspomnienia, wskazuje zarazem na rzeczywistość eschatologiczną, stając się znakiem i wyobrażeniem raj. Podobny mechanizm daje się obserwować i w innych utworach. Dla przykładu przywołać warto wiersz *Dar*¹³, w którym kalifornijski ogródek przy willi poety w Grizzly Peak, nie tracąc nic z przynależnego doń konkretności amerykańskiej rzeczywistości (stanowi o tym określenie warunków atmosferycznych, porastającej go roślinności – „kwiat kapryfolium” oraz obecnych w nim stworzeń – „kolibry”, i dalszego krajobrazu – „błękitne morze z żaglami”), wskazuje na inną niż ziemską rzeczywistość, ewokując obraz ogrodu rajskiego i – przede wszystkim – właściwego stanowi wyzwolenia usposobienia duchowego bohatera.

Przy okazji takie sensualne ukształtowanie nieskończoności, utożsamianej w tym ujęciu z wiecznością, przynosi spełnienie Miłoszowego postulatu dotyczącego wizualizowania obiektów eschatologicznych: nieba i piekła. Brak takich wyobrażeń, jak pisał między innymi w *Piesku przydrożnym*¹⁴, z jednej strony jest symptomem atrofii wyobraźni religijnej i jedną z przyczyn uwiędnięcia sztuki o charakterze religijnym, z drugiej zaś, co odkrywa się patrząc głębiej, wynika z sekularyzacyjnych procesów kulturowych. W tym ujęciu Miłoszowe przedstawianie tego, co nieskończone i niewyobrażalne, za pomocą tego, co znane i skończone, odwoływanie się do konkretnych i namacalnych pejzaży wileńskich w celu zobrazowania wizji życia przyszłego, zdaje się gestem niezgody na pozbawienie współczesnej kultury wymiaru metafizycznego. Mam wrażenie, iż zaobserwowane zjawisko jest też niezwykle istotne dla opisu uwarunkowań i charakteru religijnej wyobraźni Miłosza oraz jej głębokiej, ukrytej struktury.

W omawianej tu twórczości jako nieskończoność funkcjonuje też sama sztuka poetycka, co odnosi się w szczególny sposób do poezji postrzeganej jako instancja ocalająca. W tym wypadku nieskończoność nie będzie podlegała bezpośredniej wizualizacji. Poezja jest tu wszakże, jak się wydaje, inną postacią wieczności, a w każdym razie spełnia jej funkcję, po trosze utożsamiając się z nią w tym sensie, że zdolna jest, w sposób do wieczności analogiczny,

¹³ Zob. t e n ż e, *Dar*, w: „*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*” i inne wiersze, Wydawnictwo Znak, Kraków 1980, s. 54. Szerzej na temat tego wiersza zob. J. H a r t w i g, *Dar*, w: *Wenecja Miłosza*, s. 96-98; Z. Z a r ę b i a n k a, *Miłość w horyzoncie daru*, w: *taż*, *Czytanie sacrum*, Stowarzyszenie Pisarzy Polskich–Instytut Wydawniczy Maximum, Kraków–Rzym 2008, s. 166-175.

¹⁴ Por. C. M i ł o s z, *Piesek przydrożny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 18n., 29, 32-35.

przechować w sobie byt, zachowując go od niepamięci, identycznej dla poety z nieistnieniem.

Obydwie koncepcje nieskończoności (nieskończoność jako sztuka oraz nieskończoność jako wieczność) znajdują wytłumaczenie i wspólny mianownik na gruncie Miłoszowej filozofii oraz koncepcji poezji jako rzeczywistości niosącej ocalenie przed niebytem.

W toczącym się przez wiersze Noblisty sporze o uniwersalia, którego poetycki zapis przynosi wiersz *Sroczość*¹⁵, poeta stoi zatem nie po stronie ogólnych idei, lecz po stronie rzeczy, po stronie pojedynczego istnienia, kruchego, znikliwego i ranliwego, istnienia, które za sprawą poezji pragnie zatrzymać, przyszpilić słowem, by nie rozplynęło się w niebycie i niepamięci. Nie tyle więc chodzi w tej poezji o przekaz odcieleśnionych idei, lecz, by tak rzec, o transmisję idei wcielonych w konkret poszczególności. Zatem nie sroczość, ale skrzecząca na płocie czarno-biała sroka, nie psiość, lecz konkretny bury piesek szczekający na przechodniów przy drodze, i nie miłość jako taka, lecz para kochanków szukających schronienia w ciepłe swoich ciał.

Wspomniane powyżej jeszcze jedno, negatywne oblicze nieskończoności, tożsamej w tym wypadku z nicością, ujawniałoby się zatem w tych wierszach jako niepamięć i niebyt, rozumiane jako nieskończona otchłań anihilująca istnienie, coś na kształt piekła przedstawianego przez kontrowersyjnego teologa niemieckiego Hansa Künga¹⁶. Wydaje się, iż taki właśnie negatywny obraz nieskończoności postrzeganej jako nicość, jako totalna pustka, przynosi utwór *Oeconomia divina*¹⁷, w którym świat przedstawiony ulega gwałtownej dematerializacji wskutek usunięcia bytowego fundamentu uzasadniającego i usprawiedliwiającego każde poszczególne istnienie. W tle zagadnień poruszonych w wierszu z jednej strony pobrzmiewa filozoficzne pytanie Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”¹⁸, z drugiej zaś w wizji znikających bytów w utworze gwałtownie podważona zostaje udzielona przez filozofa pozytywna odpowiedź na nie, a raczej prawdziwość tej odpowiedzi zostaje uwarunkowana przez wprowadzenie niezbywalnej konieczności Najwyższego Bytu, bez którego świat pozbawiony jest ontologicznej podstawy i stacza się w nieskończoną pustkę: „Z drzew, polnych kamieni, nawet cytryn na stole / Uciekła materialność i widmo ich / Okazywało się pustką, dymem na kliszy. / Wydziedziczona z przedmiotów mrowiła się przestrzeń. / Wszędzie było nigdzie i nigdzie wszę-

¹⁵ Zob. t e n ż e, *Sroczość*, w: tenże, *Wiersze*, t. 2, s. 272.

¹⁶ Zob. t e n ż e, *Życie wieczne?*, Oficyna Literacka, Kraków 1993.

¹⁷ Zob. t e n ż e, *Oeconomia divina*, w: tenże, *Wiersze*, t. 3, s. 100.

¹⁸ G.W. L e i b n i z, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1969, s. 288.

dzie”¹⁹. Trzeba, jak sędzę, zauważyć przestrzenny charakter tak ujmowanej – jako nieskończona pustka, jako nicość – nieskończoności. Nawet więc owo negatywne znaczenie nieskończoności generuje u Miłosza konkretny obraz o charakterze spaczalnym. Jawiąca się pustka przyjmuje, mam wrażenie, postać pustej płaszczyzny, jest obszarem pozbawionym istnień czy też, dokładniej, pochłaniającym wszelkie byty. Mimo bowiem że nie będziemy w niniejszych rozważaniach skupiać się na tej negatywnej odmianie nieskończoności, warto, jak się wydaje, odnotować występowanie i takiego jej wariantu w wierszach Miłosza. Na tle tegoż sprowadzonego do nicości wariantu nieskończoności tym dobitniej uwydatnia się całkowita odmiennność wersji pozostałych.

Zarazem też, jako przeciwwaga, ujawnia się jedna z możliwych pozytywnych wykładni nieskończoności, która utożsamiałaby się z poezją postrzeganą jako dziedzina gwarantująca trwanie poza czas, a więc, przynajmniej w jakimś sensie, identyczna z wiecznością lub – i to jest druga możliwość – stanowiąca tejsze wieczności substytut. Tak czy inaczej, poezji, co miałoby wynikać z jej istoty, przypisane zostają sensy pozwalające na identyfikowanie jej z nieskończonością ujmowaną w perspektywie eschatologicznej jako wieczność. Wydaje się, iż właśnie tego rodzaju koncepcja poezji, będącej swego rodzaju naśladowaniem wieczności i wobec niej jakoś synonimicznej (z zachowaniem, rzecz jasna, proporcji i ontologicznych rozróżnień, których Miłosz był głęboko świadom), a więc rozumienie poezji jako uwiecznionej w słowie pamięci o bycie, jako pewnej formy wieczności, stanowi owo brakujące ogniwo. Jest, innymi słowy, spoiwem rozmaitych wariantów nieskończoności wpisanych w twórczość Czesława Miłosza.

Poezja objawia, jak się wydaje, jeszcze jeden aspekt nieskończoności, tak odmienny od pozostałych, że nie znajduje on żadnego umocowania w jakimkolwiek wyobrażeniu. Chodzi mi mianowicie o naturę twórczości poetyckiej, w którą, przynajmniej potencjalnie, wpisana jest nieskończona kreatywność wyobraźni w powoływaniu do istnienia alternatywnych światów oraz nieskończona inwencja w tworzeniu nowych form, nowych środków wyrazu i nowych sposobów ekspresji. Miłoszowe poszukiwania „formy bardziej pojemnej”²⁰ można by zatem potraktować jako jeden z aspektów nieskończoności w jego twórczości poetyckiej. Nie podejmę jednak rzeczonoego wątku w przekonaniu, iż de facto nie stanowi on wyróżnika twórczości Miłosza, daje się natomiast odkryć w odniesieniu do każdej w ogóle poezji, nawet jeśli jej autor nie deklaruje wprost poszukiwań formy bardziej pojemnej. Drugim powodem sytuowania się wskazanego aspektu nieskończoności poza ścisłym obszarem mego wywodu jest awizualność tak ujmowanej nieskończoności –

¹⁹ Miłosz, *Oeconomia divina*, s. 100.

²⁰ Tenże, *Ars poetica?*, w: tenże, *Wiersze*, t. 3, s. 78.

przedmiotem niniejszych rozważań są bowiem przede wszystkim obrazowe desygnaty nieskończoności w jej dwu podstawowych znaczeniach przyjmowanych w tej poezji, a wcześniej, w pierwszym rzędzie, prześledzenie tychże znaczeń. I jeżeli nawet mogłoby się wydawać, iż właśnie przeczę sobie, skoro powyżej poezję uznałam za jeden z istotnych odpowiedników nieskończoności u Miłosza, a w tej formie nie przydaje jej Miłosz żadnych obrazowych ekwiwalentów, to przecież wskazywałam zarazem na inne całkiem strony tego zagadnienia. Nie chodziło mi przeto o nieskończoność w odniesieniu do aktu poetyckiego, któremu metaforycznie można przydać walor nieskończoności, ale o poezję jako obszar imitatio, naśladowania tego, co jest, i w pewnym specyficznym sensie „przechowywania rzeczywistości” utrwalonej na zawsze w materii słowa. W takim właśnie ujęciu poezja nabiera atrybutów wieczności i podlega – w twórczości Miłosza – tym samym co wieczność mechanizmom przedstawienia. Wypełniona rzeczami, ludźmi, pejzażami, odsyła poza samą siebie, stając się jedynie sprawnym narzędziem ocalania istnienia przed niebytem, co zawsze wydawało się Miłoszowi sprawą najważniejszą. Poezja zatem jawi się Miłoszowi jako „mała wieczność”. Jest jak

Wyprawa nie po złote runo doskonałej formy, ale konieczna / jak miłość.
Pod przymusem miłosnego dążenia do esencji dębu
i górskiego szczytu, i osy, i kwiatu nasturcji.
Żeby, trwając, potwierdzały naszą hymniczność przeciw śmierci.
I naszą myśl serdeczną o wszystkich, którzy, jak my, byli,
dążyli i nazwać nie mogli²¹.

²¹ T e n ż e, *Sprawozdanie*, w: tenże, *Wiersze*, t. 5, s. 8.

NAUKA, CZAS I WIECZNOŚĆ

Andrzej ŁUKASIK

CZAS I WIECZNOŚĆ W FILOZOFII PRZYRODY

Poszukiwanie czegoś trwałego jest jednym z najgłębszych instynktów przywodzących ludzi do filozofii. [...] filozofowie z wielką wytrwałością poszukują czegoś, co nie podlega władzy Czasu.

Bertrand Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*,
tłum. A. Lipszyc

Odkrycie przemian promieniotwórczych, rozbięcie atomu, a następnie odkrycie procesów kreacji i anihilacji cząstek elementarnych (i – oczywiście – teoria Wielkiego Wybuchu, zgodnie z którą nawet Wszechświat nie jest wieczny) skutecznie wyeliminowały z fizycznego obrazu świata pojęcie absolutnie niezmiennych i wiecznych składników materii. Taki stan rzeczy skłania wielu współczesnych fizyków do porzucenia demokrytejskiego modelu relacji między czasem a wiecznością i prowadzi ich w stronę modelu pitagorejsko-platońskiego.

Od czasu pierwszych systemów greckiej filozofii przyrody aż po najnowsze teorie fizyki pragnienie zrozumienia świata związane jest z próbą uchwycenia relacji między tym, co zmienne, a tym, co niezmiennie, a zatem z próbą zrozumienia relacji między c z a s e m a w i e c z n o ś c i ą. W filozofii przyrody i naukach przyrodniczych wypracowano kilka podstawowych koncepcji czasu: pojmowano go jako samoistną realność (koncepcja absolutystyczna Newtona), jako porządek następstwa rzeczy (koncepcja relacjonistyczna Leibniza), jako subiektywną formę oglądu (Kant) czy wreszcie jako jeden z wymiarów czterowymiarowej czasoprzestrzeni (Einstein). Również kategorię wieczności pojmowano różnie: jako nieskończenie długie trwanie w czasie lub jako istnienie pozaczasowe.

Celem niniejszego artykułu jest analiza głównych modeli relacji między (różnie pojmowanymi) czasem a wiecznością. Można wyróżnić następujące modele: (1) teistyczny, (2) heraklitejski (procesualistyczny), (3) parmenidejski (permanentystyczny), (4) demokrytejski (substacjalistyczny) i (5) pitagorejsko-platoński (matematyczny). Niektóre z zaproponowanych modeli zostaną następnie przeanalizowane w świetle kosmologii Wielkiego Wybuchu.

MODEL TEISTYCZNY

Model teistyczny relacji między czasem a wiecznością jest niewątpliwie najstarszą próbą rozwiązania zagadnienia, ponieważ próby mitologiczno-reli-

gijnej racjonalizacji świata podejmowano już wiele wieków przed powstaniem myślenia filozoficznego. W większości religii atrybut wieczności jest przypisywany Bogu, świat materialny natomiast uznaje się za stworzony przez Boga. „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” – głoszą pierwsze słowa Księgi Rodzaju. Zgodnie z tradycją teistyczną stworzenie świata przez Boga stanowiło absolutny początek bytu fizycznego, ponieważ świat został stworzony z niczego (łac. *creatio ex nihilo*). Przyjmuje się również, że świat nie będzie istnieć wiecznie – kiedyś nastąpi „koniec świata”. Koncepcja powstania świata z niczego w istotny sposób odróżnia myśl religijną od filozoficznych prób zrozumienia relacji między czasem a wiecznością. Już w greckiej filozofii przyrody, głównie za sprawą Parmenidesa, ustalili się bowiem paradygmat, zgodnie z którym byt nie może powstać z nicości. Pogląd ten odegrał istotną rolę między innymi w powstaniu atomistycznej koncepcji materii. „Rzecz zaczniemy wywodzić z tego założenia, że nigdy nic nie powstaje z niczego przez boskie zrządzenie”¹ – czytamy w *De rerum natura* Lukrecjusza. Nawet ci filozofowie, którzy mówili o „powstaniu” świata, przyjmowali, że materia istnieje odwiecznie. Na przykład według Platona świat został z b u d o w a n y przez Demiurga, który ukształtował o d w i e c z n i e istniejącą materię, wzorując się na proporcjach matematycznych. Demiurg jest zatem raczej boskim budowniczym świata niż jego stwórcą².

Wieczność materii zakładali wszyscy greccy filozofowie przyrody. Większość z nich przyjmowała również, że czas jest wieczny. Przykładem może być stanowisko Demokryta: „Demokryt chciał wykazać – pisze Arystoteles – iż niemożliwe jest, by wszystkie rzeczy miały początek; bo właśnie czas jest niestworzony”³. Model teistyczny, przeciwnie, zakłada, że również sam czas miał początek. Najlepiej rzecz wyraził św. Augustyn, rozważając pytania „Co czynił Bóg, zanim niebo uczynił i ziemię?”⁴ oraz „Dlaczego postanowił coś uczynić, skoro nigdy przedtem nic nie czynił?”⁵. Zauważa on, że pytania tego typu oparte są na (fałszywym jego zdaniem) założeniu, że przed powstaniem świata istniał czas. Jednak „słowo «nigdy» nie ma sensu – pisze św. Augustyn – jeśli nie istnieje czas”⁶. Zdaniem

¹ Tytus Lukrecjusz Karus, *O rzeczywistości ksiąg sześć*, ks. I, w. 146-158, tłum. A. Krokiewicz, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1958, s. 6.

² Poza odwiecznie istniejącą materią i ideami Platon wyróżnia jeszcze trzeci rodzaj bytu, również istniejący odwiecznie. Jest to miejsce czy też przestrzeń (gr. *chora*). Por. P l a t o n, *Timajos*, 52b, w: tenże, „*Timajos*”. „*Kritias albo Atlanty*”, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 67.

³ A r y s t o t e l e s, *Fizyka*, ks. VIII, 251 b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 169.

⁴ Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, ks. XI, 30, s. 300.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

św. Augustyna „nie może istnieć czas bez stworzenia”⁷. Czas powstał zatem wraz ze stworzeniem świata przez Boga i nie ma sensu pytanie o to, co było wcześniej.

Według św. Augustyna Bóg jest wieczny, czyli istnieje „na wyżynie zawsze obecnej wieczności [...] przed wszelką przeszłością i po wszelkiej przyszłości”⁸. Przeszłość i przyszłość dla Boga „trwa niezmiennie”, „dnem dzisiejszym jest wieczność”⁹. Dla człowieka natomiast przeszłość istnieje jako pamięć rzeczy minionych, teraźniejszość jako obecność rzeczy teraźniejszych, a przyszłość jako oczekiwanie rzeczy przyszłych. Czas ma zatem, według św. Augustyna, naturę subiektywną, istnieje „w duszy” ludzkiej¹⁰. Kilkanaście stuleci później subiektywistyczną koncepcję czasu sformułował Immanuel Kant, który uznał czas (i przestrzeń) za aprioryczne formy zmysłowości, czyli sposób, w jaki człowiek doświadcza świata.

MODEL HERAKLITEJSKI

Pierwszym filozofem, który podkreślał fundamentalny charakter zmienności świata przyrody, był Heraklit z Efezu. Przemijalność wszystkich rzeczy, a zatem ich czasowy charakter ilustrował sławną metaforą świata-rzeki – utrzymywał, że „wszystko płynie” (gr. *panta rhei*). „Według Heraklita nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki”¹¹. „Na tych, którzy wstępują do tej samej rzeki, napływają coraz to nowe wody”¹². „Do tej samej rzeki wstępujemy i nie wstępujemy, jesteśmy i nie jesteśmy”¹³. W wariabilistycznej wizji Heraklita świat jest rozumiany nie jako zbiór rzeczy (substancji), ale jako *p r o c e s*, w którym nie istnieją żadne trwałe, substancjalne elementy.

Sam Heraklit wprowadził twierdził, że w świecie przyrody żadna *r z e c z* nie istnieje w sposób trwały, ale dodawał, że zasadą rzeczy (*arche*) jest „wiecznie żyjący ogień”¹⁴. Jeżeli świat jest *w i e c z n i e* zmieniającym się ogniem, to chociaż poszczególne rzeczy w przyrodzie powstają, giną i wzajemnie się w siebie

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, ks. XI, 13, s. 282.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże, ks. XI, 20, s. 289. Interpretacja stanowiska św. Augustyna jako subiektywistycznego nie jest jednak jedyną możliwością, ponieważ niejednokrotnie pisze on również o istniejącej, zmieniającej się wciąż teraźniejszości.

¹¹ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B 91, red. H. Diels, W. Kranz, tłum. H. Diels, W. Kranz, Weidman, Berlin 1956. Cyt. za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, tłum. zbiorowe, red. J. Legowicz, PWN, Warszawa 1970, s. 77 (tłum. fragm. – B. Kupis). We wszystkich przypadkach fragmenty pism presokratyków cytuję za dziełem Legowicza.

¹² Tamże, B 12, s. 77 (tłum. fragm. B. Kupis).

¹³ Tamże, B 49a, s. 77 (tłum. fragm. – B. Kupis).

¹⁴ Tamże, B 30, s. 76 (tłum. fragm. – B. Kupis).

przekształcają, sam ogień nie powstał w jakimś momencie czasu i nie przestanie istnieć. Istnieje zatem wiecznie (w sensie nieskończenie długiego trwania w czasie). Zatem Heraklit również dopuszczał istnienie czegoś wiecznego, chociaż nie niezmiennego, a mianowicie wiecznie zmieniającego się ognia¹⁵.

Oczywiście koncepcja żywiołów należy już do historii filozofii, ale wciąż powraca. Jeden z twórców mechaniki kwantowej, Werner Heisenberg, twierdzi: „Poglądy fizyki współczesnej są w pewnym sensie niezwykle zbliżone do koncepcji Heraklita. Jeśli zastąpimy słowo «ogień» terminem «energia», to jego twierdzenia będą się niemal całkowicie pokrywały z naszymi dzisiejszymi poglądami. Właśnie energia jest tą substancją, z której utworzone są wszystkie cząstki elementarne, wszystkie atomy – a więc i wszystkie rzeczy. Jednocześnie jest ona tym, co powoduje ruch. Energia jest substancją, ponieważ jej ogólna ilość nie ulega zmianie, a liczne doświadczenia przekonują nas, że z tej substancji rzeczywiście mogą powstawać cząstki elementarne”¹⁶.

Heraklitejski model relacji między czasem a wiecznością można zatem podsumować następująco: czasowość (a zatem zmienność) jest fundamentalną cechą przyrody. Nie istnieją żadne substancjalne elementy – świat jest procesem, a nie zbiorem rzeczy. Wieczność (w sensie nieskończenie długiego trwania w czasie) przysługuje ostatecznej substancji świata, która może być utożsamiona z energią lub masą-energią, ponieważ zgodnie z Einsteińską zasadą równoważności masy i energii, wyrażoną sławną formułą $E = mc^2$, masa i energia są w istocie miarą tej samej wielkości fizycznej (z dokładnością do czynnika liczbowego). Przy powyższej interpretacji zasadę zachowania masy-energii można uznać za współczesny odpowiednik tezy o wieczności podstawowej substancji świata.

MODEL PARMENIDEJSKI

Z Heraklitejskim wariabilizmem kontrastuje skrajnie statyczne pojmowanie bytu zaproponowane przez Parmenidesa z Elei. W zachowanych fragmentach jego dzieła czytamy: „Należy mówić i myśleć, że tylko byt istnieje. To bowiem, co jest, istnieje, a to, co nie jest, nie istnieje”¹⁷. Jeżeli byt *j e s t* (istnieje), to – twierdzi Parmenides – „to, co istnieje, jest niestworzone i nie ulega zniszcze-

¹⁵ Por. B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubińska, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 71.

¹⁶ W. Heisenberg, *Fizyka a filozofia*, tłum. S. Amsterdamski, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 47.

¹⁷ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B 6, s. 82 (tłum. fragm. – B. Kupis).

niu, jest bowiem całe, nieruchome i nieskończone, nigdy nie b y ł o ani nie b ę d z i e, ponieważ t e r a z i s t n i e j e [podkr. – A.Ł.]”¹⁸.

Dla naszych rozważań ważne są dwie implikacje twierdzenia Parmenidesa. Po pierwsze: to, co rzeczywiście i s t n i e j e, musi być absolutnie niezmiennie – jest to mająca istotne konsekwencje dla całej późniejszej filozofii i nauki teza o t r w a ł o ś c i (niezniszczalności) s u b s t a n c j i¹⁹, po drugie: twierdzenie, że u p ł y w c z a s u jest jedynie iluzją świadomości. Obydwa twierdzenia wpłynęły na dalszy rozwój filozofii przyrody i nauk przyrodniczych. Teza o istnieniu niezniszczalnej (a zatem w i e c z n e j) substancji stała się podstawą atomizmu – najpierw w wersji spekulatywnej Leukipposa, Demokryta, Epikura i Lukrecjusza, a następnie także atomizmu naukowego, jak również – w nieco innej formie – idealizmu Platona. Teza o iluzoryczności upływu czasu obecna jest w pewnych interpretacjach czasoprzestrzeni szczególnej teorii względności. Rozważę w tym miejscu drugie zagadnienie, kwestię trwałości substancji podejmnę zaś, pisząc o modelu demokrytejskim i platońskim.

Według Parmenidesa wszelka zmiana, a zatem i u p ł y w c z a s u, to jedynie i l u z j a. Byt w rozumieniu Parmenidesa jest wieczny nie tylko w tym znaczeniu, że nie ma ani początku, ani końca w czasie, ale również w tym sensie, że naprawdę n i c n i e p o w s t a j e ani n i e p r z e s t a j e i s t n i e ć – nie ma zatem istotnej ontologicznej różnicy między przeszłością a przyszłością. To, co istnieje, istnieje a k t u a l n i e. Pogląd ten można określić mianem permanentyzmu²⁰.

Parmenidejskie pojmowanie rzeczywistości wydaje się dalekie od potocznego obrazu świata. Bliższe temu stanowisku jest natomiast stanowisko transjentyzmu, czyli pogląd zakładający realność upływu czasu. Pogląd ten zdominował naukę nowożytną – głównie za sprawą absolutystycznej koncepcji czasu (i przestrzeni) Newtona. W „Scholium” do *Philosophiae naturalis principia mathematica* Newton pisał: „Absolutny matematyczny i prawdziwy czas sam w sobie i przez jego własną naturę płynie równo w odniesieniu do wszystkiego zewnętrznego, który inaczej zwie się trwaniem”²¹. Termin „upływ czasu” ma

¹⁸ Tamże, B 7, s. 82 (tłum. fragm. – B. Kupis).

¹⁹ Za Paułem Feyerabendem można uznać Parmenidesa za autora pierwszej zasady „zachowania” (zasady zachowania substancji). Por. P. K. F e y e r a b e n d, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski, Siedmioróg, Wrocław 1996, s. 50.

²⁰ Por. H. E i l s t e i n, *Life Contemplative, Life Practical: An Essay on Fatalism*, Poznań Studies in the Philosophy of Science, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1997, s. 93n.

²¹ I. N e w t o n, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. J. Wawrzycki, Copernicus Center Press, Kraków 2011, s. 190. Zauważmy jednak, że według Newtona istnienie czasu nie jest w konieczny sposób związane z istnieniem rzeczy (jak głoszą zwolennicy relacyjnej koncepcji czasu – na przykład Leibniz). Nawet gdyby w świecie nie istniała materia, istniałby absolutny czas, a jego istnienie polegałoby na trwaniu pustej przestrzeni. Czas i przestrzeń absolutne są w ujęciu Newtona wieczne, ponieważ są atrybutami wiecznego Boga (łac. sensorium Dei). W odróżnieniu od św. Augustyna zatem Newton nie twierdził, że czas został stworzony razem ze światem materialnym.

oczywiście charakter metaforyczny, ale jasne jest, że wyrażamy przezeń przekonanie, że przyszłość „staje się” teraźniejszością i „odchodzi” w przeszłość. Oznacza to również – zgodnie z potocznymi intuicjami – że przeszłości „już nie ma”, natomiast przyszłości „jeszcze nie ma”, co znaczy, że istnieje obiektywna różnica w sposobie istnienia zdarzeń przeszłych i zdarzeń przyszłych. Fizyczną podstawą takiego pojmowania czasu jest to, że w czasoprzestrzeni fizyki klasycznej można dokonać niezależnego od układu odniesienia podziału na przeszłość i przyszłość²². Podział ten ma charakter *absolutny*, ponieważ mechanika klasyczna nie nakłada żadnych obiektywnych ograniczeń na prędkość rozchodzenia się sygnałów: można zatem wyobrazić sobie, że z pewnego układu odniesienia wysyłamy sygnał rozchodzący się z nieskończoną prędkością i dzięki niemu synchronizujemy zegary we wszystkich układach odniesienia, w dowolnym miejscu Wszechświata. Raz zsynchronizowane w ten sposób zegary pozostają nadal zsynchronizowane, odmierzając absolutny, prawdziwy i matematyczny czas. Innymi słowy: wszyscy obserwatorzy, niezależnie od tego, gdzie się znajdują w przestrzeni i w jaki sposób się względem siebie poruszają, zgadzają się ze sobą co do tego, które zdarzenia są równoczesne, które należą (jeszcze) do przyszłości, a które (już) należą do przeszłości. Z poglądem takim zwykle łączy się przekonanie, że przeszłość jest już ustalona, natomiast przyszłość zawiera otwarte możliwości, z których pewne zrealizują się, inne zaś nie²³.

Do czasu ogłoszenia przez Alberta Einsteina w roku 1905 szczególnej teorii względności w nauce powszechnie przyjmowano Newtonowski pogląd o istnieniu absolutnego czasu²⁴. W szczególnej teorii względności odrzuca się jednak po-

Por. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konciewska, PWN, Warszawa 1956, s. 36; G.W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke’iem. Czwarta odpowiedź Clarke’a*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczowski, w: tenże, „Wyznanie wiary filozofa”. „Rozprawa metafizyczna”. „Monadologia”. „Zasady natury i łaski” oraz inne pisma filozoficzne, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczowski, H. Moese, PWN, Warszawa 1961, s. 361. Według Newtona wszystko, co istnieje (Bóg, umysł i ciała), istnieje w przestrzeni (por. H. Stein, *Newton’s Metaphysics*, w: *The Cambridge Companion to Newton*, red. I.B. Cohen, G.E. Smith, Cambridge 2002, s. 269).

²² Wprawdzie pojęcie (czterowymiarowej) czasoprzestrzeni powstało dopiero po sformułowaniu szczególnej teorii względności, ale w filozofii fizyki bywa stosowane, jako wygodna stylizacja, również do wcześniejszych koncepcji – mówi się zatem o czasoprzestrzeni Galileusza (fizyki klasycznej), a nawet o czasoprzestrzeni Arystotelesa.

²³ Por. H. Eilstein, *Uwagi o kreacjonizmie na tle hipotezy Wielkiego Wybuchu*, w: *Szkice ateistyczne*, Wydawnictwo Uczelniane Bałtyckiej Wyższej Szkoły Humanistycznej w Koszalinie, Koszalin 2000, s. 268.

²⁴ Co nie znaczy jednak, że nie pojawiały się głosy krytyczne. Wystarczy wspomnieć krytykę pojęć absolutnego czasu i absolutnej przestrzeni przeprowadzoną przez Leibniza czy Berkeleya. Leibniz w opozycji do absolutystycznej koncepcji Newtona sformułował koncepcję relacyjną. Pisał: „Co do mnie, niejednokrotnie podkreślałem, że mam przestrzeń za coś czysto względnego, podobnie jak czas, mianowicie za porządek współlistnienia rzeczy, podczas gdy czas stanowi porządek ich następstwa” (G.W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke’iem. Trzecie pismo Leibniza*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczowski, w: tenże, „Wyznanie wiary filozofa”. „Rozprawa metafizyczna”. „Monadologia”. „Zasady

jęcia absolutnego czasu i absolutnej przestrzeni, a wprowadza się w ich miejsce pojęcie czterowymiarowej czasoprzestrzeni Minkowskiego (którą tworzą trzy wymiary przestrzenne i czas). Dla niniejszych rozważań najistotniejszą konsekwencją szczególnej teorii względności jest to, że równoczesność zdarzeń, jak również podział zdarzeń w czasoprzestrzeni Minkowskiego na zdarzenia przeszłe i zdarzenia przyszłe, nie ma charakteru *absolutnego*, tak jak to miało miejsce w fizyce Newtona, lecz ma charakter *względny*, czyli *zależny* od *układu odniesienia*. Ostatecznie jest to konsekwencja faktu, że prędkość światła w próżni *c* ma skończoną wartość (ok. 3×10^8 m/s) i jest jednocześnie największą prędkością, z jaką mogą się rozchodzić jakiekolwiek oddziaływania w przyrodzie. Jeżeli zatem z perspektywy układu odniesienia *U* pewne zdarzenie *Z* należy do *przeszłości*, to z perspektywy innego układu odniesienia *U'*, poruszającego się względem układu *U*, to *samo zdarzenie Z* może należeć jeszcze do *przyszłości*. Ponieważ wszystkie inercjalne układy odniesienia są całkowicie równoważne, nie można niezależnie od układu odniesienia stwierdzić, czy dane zdarzenie *Z* już nastąpiło, czy też jeszcze nie nastąpiło. Innymi słowy: różni obserwatorzy w różnych układach odniesienia nie są ze sobą zgodni co do tego, które zdarzenia są równoczesne, które należą do przeszłości, a które

natury i łaski” oraz inne pisma filozoficzne, s. 336). Argumentował, że nie ma racji dostatecznej dla przyjęcia poglądu o istnieniu czasu niezależnego od materii: „Przyjmując, że ktoś pyta, dlaczego Bóg nie stworzył wszystkiego raczej o rok wcześniej, oraz że ta sama osoba zechce stąd wnosić, iż uczynił coś, dla czego niepodobna znaleźć racji, dla jakiej uczynił właśnie tak a nie inaczej, należałoby mu odpowiedzieć, że jego wywód byłby słuszny, gdyby czas był czymś zewnętrznym wobec rzeczy czasowo trwających, jako że niepodobna znaleźć racji, dla jakiej rzeczy przy zachowaniu tego samego ich następstwa miałyby być połączone raczej z tymi chwilami niż z innymi. Atoli już to samo dowodzi, że zewnętrzne wobec rzeczy chwile nie są niczym i polegają wyłącznie na porządku następczym tych rzeczy, tak że gdy ten porządek pozostaje bez zmiany, wtedy z dwóch stanów jeden – wyobrażony w antycypacji – nie różni się niczym i nie może być odróżniony od tego, który zachodzi obecnie” (tamże, s. 337). Podobna argumentacja znajduje się już w pismach św. Augustyna. Berkeley pisał natomiast następująco: „Jeśli chodzi o mnie, to ilekroć próbuję utworzyć sobie prostą ideę czasu, abstrahując od następstwa idei w moim umyśle, czasu upływającego jednostajnie, w którym partycypują wszystkie byty, tylekroć gubię się i wikłam w trudnościach nie do pokonania” (G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*, tłum. J. Salamon SJ, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 63). W ogóle trzeba przyznać, że pogląd Newtona na tle historii filozofii przyrody był raczej osobliwy. Starożytni filozofowie, niezależnie od różnic w wyznawanych przez nich poglądach na budowę materii, zwykle wiązali czas ze zmiennością świata, czyli bliższy im był pogląd relacjonistyczny. Arystoteles pisał, że „czas nie istnieje bez zmiany; bo gdyby stan naszej myśli w ogóle nie podlegał zmianie, albo gdybyśmy nie doznawali tych zmian, nie odczuwalibyśmy upływu czasu [...] Albowiem czas jest właśnie ilością ruchu ze względu na «przed» i «po»” (Arystoteles, *Fizyka*, ks. IV, 218 b-219 b, s. 105-107). Podobnie pojmowali czas Epikur i Lukrecjusz: „Czas przez się również nie istnieje, lecz tylko po rzeczach zmysł dochodzi, co się odbyło w przeszłości, jaka rzecz potem nastaje i wreszcie co dalej nastąpi. I wyznać należy, że nikt nie odczuwa samoistnego czasu poza ruchem rzeczy i ich spokojnym wypoczynkiem” (Lukrecjusz Karus, dz. cyt., ks. I, w. 449-482, s. 12).

do przyszłości. Na gruncie szczególnej teorii względności nie można w sposób absolutny (czyli niezależny od układu odniesienia) rozwarstwić czasoprzestrzeni na przeszłość i przyszłość.

Relatywizacja hiperpowierzchni zdarzeń równoczesnych do układu odniesienia prowadzi do odmiennego od potocznego wyobrażenia różnicy między przeszłością a przyszłością. Zaproponowana przez samego Einsteina koncepcja „świata Parmenidesowego” (zwana też koncepcją „block universe”) głosi, co następuje: ponieważ nie można w sposób niezrelatywizowany do układu odniesienia wprowadzić podziału na zdarzenia przeszłe i przyszłe, zarówno zdarzenia przeszłe, jak i przyszłe istnieją w czterowymiarowej czasoprzestrzeni i nie ma między przeszłością a przyszłością istotnej różnicy ontologicznej. Mówiąc prosto: czasoprzestrzeń istnieje „cała naraz” jako „czterowymiarowy byt Parmenidesa”²⁵, a upływ czasu jest jedynie iluzją naszej świadomości. Taka permanentystyczna interpretacja czasoprzestrzeni szczególnej teorii względności pod pewnymi względami przypomina koncepcję niezmiennego bytu Parmenidesa. „Dla nas, wyznawców fizyki – pisał Einstein – rozróżnienie pomiędzy przeszłością, teraźniejszością a przyszłością jest niczym innym, jak uparcie podtrzymywaną iluzją”²⁶.

Pewna kwestia wymaga jednak wyjaśnienia: jeżeli mówimy, że upływ czasu jest iluzją, nie znaczy to, że sam czas jest iluzją. Zdaniem Einsteina czas, a dokładniej – czterowymiarowa czasoprzestrzeń, istnieje obiektywnie, w dokładnie takim samym sensie, w jakim według Newtona obiektywne istnienie przysługuje (osobno) czasowi i przestrzeni. Czas nie jest zatem subiektywny, nie stanowi, jak sądził na przykład Kant, formy zmysłowości, czyli sposobu, w jaki człowiek postrzega świat. Czasoprzestrzeń jest w interpretacji „block universe” obiektywną (a nawet absolutną) realnością fizyczną. „Podobnie jak z punktu widzenia mechaniki newtonowskiej, można wypowiedzieć dwa zgodne twierdzenia: *tempus est absolutum*, *spatium est absolutum*, z punktu widzenia szczególnej teorii względności musimy stwierdzić: *continuum spatii et temporis est absolutum*. W tym ostatnim twierdzeniu *absolutum* znaczy nie tylko «fizycznie rzeczywiste», ale również «niezależne pod względem własności fizycznych, oddziałujące fizycznie, ale nie podlegające wpływom warunków fizycznych»”²⁷.

To, że w ramach interpretacji „block universe” upływ czasu jest iluzją, nie znaczy, że w ramach tej koncepcji przeszłe zdarzenia przestały istnieć, a zda-

²⁵ H. Reichenbach, *The Direction of Time*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1991, s. 11 (tłum. fragm. – A.Ł.).

²⁶ A. Einstein, *O Michele'u Besso*, w: *Einstein w cytatach*, tłum. M. Krośniak, red. A. Calaprice, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 85. Pogląd Einsteina podzielali między innymi Kurt Gödel i Willard Van Orman Quine.

²⁷ T. Enz, *Istota teorii względności*, tłum. A. Trautman, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 59.

rzenia przyszłe jeszcze nie istnieją – tak samo istnieją zarówno zdarzenia przeszłe, jak i przyszłe, a podział na przeszłość i przyszłość związany jest z danym układem odniesienia i nie ma charakteru absolutnego. Tak rozumiana czasoprzestrzeń w pewnym sensie zasługuje na miano *b y t u w i e c z n e g o*²⁸, czas natomiast jest tylko jedną ze współrzędnych czasoprzestrzennych.

MODEL DEMOKRYTEJSKI

Model demokrytejski relacji między czasem a wiecznością można uznać za pośredni między modelem heraklitejskim a parmenidejskim. Jego podstawową ideę można ująć następująco: zmiany w świecie (zatem i upływ czasu) są jak najbardziej realne, ale sprowadzają się ostatecznie do ruchu przestrzennego, mechanicznego łączenia się i rozłączania ostatecznych składników materii (atomów), które są obiektami wiecznymi, a może lepiej – *o d w i e c z n y m i* (w znaczeniu: trwającymi nieskończenie długo w czasie), a ponadto obiektami *a b s o l u t n i e n i e z m i e n n y m i*. „Rzeczywiście istnieją tylko atomy i próżnia”²⁹ – twierdził Demokryt. Każdy z atomów ma (poza nieruchomością) wszystkie te własności, które Parmenides przypisywał niezmiennemu bytowi: żaden atom nie może powstać ani przestać istnieć, każdy z atomów jest również absolutnie niezmienny, niepodzielny i nie może się przekształcić w inny atom, a tym bardziej w próżnię. Filozoficzny atomizm jest zatem programem wyjaśnienia wszelkich zmian w przyrodzie w kategoriach absolutnie niezmiennych elementów.

Atomizm miał pierwotnie charakter koncepcji czysto spekulatywnej, ale podobny program badawczy stał się również podstawą atomizmu naukowego. Od Newtona, przez Daltona, niemal do końca wieku dziewiętnastego atomy traktowano jako absolutnie niezmiennie. „Nauka, podobnie jak filozofia – pisze na ten temat Bertrand Russell – starała się uniknąć doktryny nieustannego przepływu poprzez odkrycie pośród zmiennych zjawisk jakiegoś trwałego substratu. Wydawało się, że tę potrzebę zaspokaja chemia. Odkryto, że ogień, który pozornie niszczy, w istocie jedynie przeobraża: układ elementów ulega zmianie, lecz każdy atom, jaki istniał przed spalaniem, istnieje również po zakończeniu tego procesu. Sądono też, że atomy są niezniszczalne i że wszelka zmiana w świecie fizycznym polega jedynie na przegrupowaniu trwałych elementów. Ten pogląd panował do czasu odkrycia radioaktywności, kiedy zrozumiano, że możliwy jest rozpad atomu. Niczym nie zrażeni fizycy wynaleźli nowe, mniejsze jednostki,

²⁸ Może ona jednak mieć skończone rozmiary, co pozwala uzgodnić ten pogląd z kosmologią Wielkiego Wybuchu.

²⁹ Diogenes *L a e r t i o s*, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, ks. IX, 45, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1984, s. 541.

zwane elektronami i protonami, z których składają się atomy; przez jakiś czas sądzono, że cechuje je owa niezniszczalność, którą wcześniej przypisywano atomom”³⁰.

Rozwój fizyki atomowej i fizyki cząstek elementarnych w dwudziestym wieku to niewątpliwie spektakularne potwierdzenie programu badawczego redukcjonistycznej i substancjalistycznej filozofii atomizmu. Atomowa budowa materii jest obecnie dobrze poznana; wiadomo też, że ostatecznymi (z punktu widzenia współczesnej fizyki) składnikami materii nie są atomy, ale bardziej elementarne składniki – kwarki i leptony, których własności i oddziaływania opisuje model standardowy fizyki cząstek elementarnych. Okazuje się jednak, że cząstki fundamentalne fizyki współczesnej trudno traktować jako odpowiedniki greckich atomos, ponieważ rezultaty fizyki cząstek elementarnych prowadzą do wniosku, że z pojęcia cząstki fundamentalnej należy odrzucić właściwie wszystkie atrybuty, które tradycyjnie przypisywano substancjalnym bytom jednostkowym³¹. W szczególności zaś cząstki elementarne nie zawsze mogą być traktowane jako niezależnie od siebie istniejące obiekty, nawet jeżeli są przestrzennie oddzielone (wniosek ten wypływa z eksperymentu Einsteina, Podolsky’ego i Rosena oraz z empirycznej falsyfikacji nierówności Bella w doświadczeniach Alaina Aspecta); cząstek elementarnych tego samego rodzaju na ogół nie można traktować jako rozróżnialnych indywiduów (o czym mówią statystyki kwantowe i zasada identyczności cząstek nierozróżnialnych); cząstki elementarne nie posiadają kompletu obiektywnych własności niezależnie od przeprowadzanych pomiarów (ze względu na kwantowomechaniczną superpozycję stanów i redukcję wektora stanu w trakcie pomiaru); cząstki elementarne nie są dobrze zlokalizowane przestrzennie (mówi o tym zasada nieoznaczoności Heisenberga); cząstki elementarne nie zachowują tożsamości w czasie (o czym świadczą oscylacje neutrin)³².

Reasumując, odkrycie przemian promieniotwórczych, rozbitcie atomu, a następnie odkrycie procesów kreacji i anihilacji cząstek elementarnych (i – oczywiście – teoria Wielkiego Wybuchu, zgodnie z którą nawet Wszechświat nie jest wieczny) skutecznie wyeliminowały z fizycznego obrazu świata pojęcie absolutnie niezmiennych i wiecznych składników materii. Taki stan rzeczy skłania wielu współczesnych fizyków do porzucenia demokrytejskiego

³⁰ Russell, dz. cyt., s. 71.

³¹ Szerzej na ten temat zob. A. Łukasik, *Substancjalność cząstek elementarnych* (w druku). Zob. też: tenże, *Filozofia atomizmu. Atomistyczny model świata w filozofii przyrody, fizyce klasycznej i współczesnej a problem elementarności*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.

³² Jest to typowo kwantowe zachowanie neutrin. Najogólniej rzecz polega na tym, że nie zachowują one swojej tożsamości w czasie. Jeżeli na przykład wiązkę neutrin mionowych skierujemy do detektora cząstek w pewnej odległości od źródła, to – wbrew intuicjom opartym na fizyce klasycznej – w detektorze rejestrujemy nie tylko neutrina mionowe, ale również inne leptony.

modelu relacji między czasem a wiecznością i prowadzi ich w stronę modelu pitagorejsko-platońskiego.

MODEL PITAGOREJSKO-PLATOŃSKI

Pitagorejczycy jako pierwsi sformułowali pogląd, że matematyka odgrywa szczególnie doniosłą rolę w poznaniu całej rzeczywistości i sformułowali program matematycznego opisu zjawisk przyrody, zgodnie z którym poznać świat znaczy poznać panujące w nim prawidłowości matematyczne. Jak pisze Arystoteles, sądzili, że „elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy, a całe niebo jest harmonią i liczbą”³³.

Matematyczna koncepcja przyrody znalazła kontynuację w filozofii przyrody Platona. W *Timajosie* Platon wyjaśniał własności rzeczy i zmiany zachodzące w świecie fizycznym, twierdząc, że sprowadzają się one ostatecznie do różnych form geometrycznych, w jakich występują żywioły – ziemia, woda, powietrze i ogień. Cząsteczki żywiołów miały w tej koncepcji kształty czworościanów (ogień), ośmiościanów (powietrze), dwudziestościanów (woda) i sześciąt (ziemia), które nazywamy obecnie bryłami platońskimi. Szczegóły tej konstrukcji nie są istotne dla niniejszych rozważań, tym bardziej, że aż do wieku siedemnastego powiązanie struktur matematycznych z własnościami przedmiotów fizycznych miało charakter czystych spekulacji niemal w ogóle niepowiązanych z doświadczeniem. Najważniejsza jest podstawowa idea: własności czasowego świata fizycznego zdeterminowane są przez *a c z a s o w e s t r u k t u r y m a t e m a t y c z n e*, które istnieją niezależnie od materialnego tworzywa.

Platon rozróżnia niezmienny świat idei i wiecznie zmieniający się świat rzeczy. W *Timajosie* pisze: „Należy wyróżnić następujące problemy: czym jest to, co zawsze trwa i nie zna urodzin; czym jest to, co się zawsze rodzi i nigdy nie istnieje. Pierwszą rzecz może pojąć tylko intelekt za pomocą rozumowania, bo istnieje zawsze jako ta sama (identyczna). Przeciwnie, druga jest przedmiotem mniemania w połączeniu z nierozumowym poznaniem zmysłowym, bo rodzi się i umiera, lecz nie istnieje nigdy realnie”³⁴. Relację między czasem a wiecznością Platon ujmuje następująco: Demiurg, konstruując świat z odwiecznie istniejącej materii, „postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jedyne, i sprawił, że postępuje on według praw matematycznych – nazywamy go Czasem”³⁵. Świat fizyczny jest nieustannie zmienny, nie tyle „istnieje”, co

³³ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. I, 986 a, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 627.

³⁴ Platon, *Timajos*, 27d-28a, s. 34.

³⁵ Tamże, 37d-37e, s. 45.

„staje się” (ma zatem charakter czasowy); świat idei, do którego należą również przedmioty matematyczne³⁶, jest światem obiektów niezmiennych, wiecznych – wiecznych jednak nie w sensie nieskończenie długiego trwania w czasie, ale jako obiektów a czasowych. Według Platona czy też, precyzyjniej, platonizmu we współczesnej filozofii przyrody, byty matematyczne istnieją obiektywnie, czyli niezależnie od świadomości podmiotu poznającego, oraz samoistnie – niezależnie od przedmiotów fizycznych. Oznacza to, że Platon, uznając czasowość (i zmienność) za podstawowy aspekt świata fizycznego, twierdził, że zrozumienie jej możliwe jest jedynie przez odwołanie do wiecznych obiektów matematycznych, którym właściwy jest idealny sposób istnienia³⁷.

„Według Demokryta – pisze na ten temat Heisenberg – atomy są wiecznymi i niezniszczalnymi częstkami materii, żaden atom nie może przekształcić się w inny atom. Fizyka współczesna zdecydowanie odrzuca tę tezę materializmu Demokryta i opowiada się za stanowiskiem Platona i pitagorejczyków. Częstki elementarne na pewno nie są wiecznymi i niezniszczalnymi cegiełkami materii i mogą się nawzajem w siebie przekształcać. [...] Podobieństwo poglądów współczesnych do koncepcji Platona i pitagorejczyków nie kończy się na tym. Polega ono jeszcze na czymś innym. «Częstki elementarne», o których mówi Platon w *Timaiosie*, w istocie nie są materialnymi korpuskułami, lecz formami matematycznymi”³⁸. Zwolennicy platonizmu we współczesnej filozofii fizyki przyjmują założenie, że istnieje (w sensie platońskim) pewna struktura matematyczna świata³⁹, do której mamy dostęp przez różne jej realizacje (tworzonej przez nas matematyki), będące „cieniami” czy też reprezentacjami niezależnie od nas istniejącej matematyki.

CZAS I WIECZNOŚĆ A KOSMOLOGIA WIELKIEGO WYBUCHU

Od zarania nauki nowożytnej aż po lata dwudzieste ubiegłego wieku uczeni byli przekonani, że u podstaw naukowych dociekań nad Wszechświatem „leżeć musi założenie o jego zarówno odwieczności, jak wieczności”⁴⁰. Przez

³⁶ Jest to pewne uproszczenie, niemające jednak znaczenia dla niniejszych rozważań.

³⁷ Platon (a także platonizm we współczesnej filozofii matematyki) przypisuje obiektom matematycznym byt rzeczywisty, ale jeśli nawet uznamy przedmioty matematyczne jedynie za konstrukty ludzkiego umysłu, to słuszne pozostaje stwierdzenie, że właściwy jest im idealny sposób istnienia, radykalnie odmienny od realnego sposobu istnienia, właściwego przedmiotom fizycznym.

³⁸ Heisenberg, dz. cyt., s. 56n. Podobne poglądy znajdujemy w pracach Carla F. von Weizsäckera, Stevena Weinberga, Rogera Penrose’a, Czesława Białobrzeskiego czy Michała Hellera. Por. Łukasik, *Filozofia atomizmu*, s. 349n.

³⁹ Por. M. Heller, *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism*, Universitas, Kraków 2006, s. 80n.

⁴⁰ Einstein, *Uwagi o kreacjonizmie na tle hipotezy Wielkiego Wybuchu*, s. 255. W odróżnieniu od tradycyjnej kosmologii naukowej w wielu koncepcjach religijnych, w tym również w religii

odwieczność rozumiany jest tu pogląd, zgodnie z którym dowolny z momentalnych stanów Wszechświata jest poprzedzony przez nieskończoną liczbę jego stanów wcześniejszych. Wieczność oznacza w tym przypadku, że po dowolnym momentalnym stanie Wszechświata następuje nieskończona liczba jego stanów późniejszych. Przyjmowano również, że Wszechświat jest stacjonarny – pomimo zmian w skali lokalnej w skali globalnej pozostaje on „odwiecznie i wiecznie taki sam”⁴¹. Kiedy okazało się, że z równań ogólnej teorii względności wynika, że Wszechświat może się rozszerzać lub kurczyć, Einstein wprowadził ad hoc do równań pola pewną stałą, zwaną stałą kosmologiczną, dzięki której rozwiązanie równań prowadziłoby do modelu statycznego Wszechświata⁴². Odkrycie przez Edwina Hubble’a w roku 1929 ucieczki galaktyk, jedno z największych odkryć naukowych dwudziestego wieku, doprowadziło do radykalnych zmian w poglądach na temat stacjonarnego charakteru Wszechświata. Zgodnie z prawem Hubble’a wszystkie galaktyki oddalają się od siebie z prędkością proporcjonalną do ich odległości ($v = H \times r$, gdzie H jest stałą Hubble’a). Wynika stąd wniosek, że kiedyś – zgodnie ze współczesnymi obliczeniami około 13,7 miliarda lat temu – cała materia Wszechświata skupiona była (teoretycznie rzecz biorąc) w jednym punkcie i wówczas nastąpiła jej ekspansja. Moment ten nazwano Wielkim Wybuchem (ang. Big Bang), natomiast pierwotny stan Wszechświata o zerowym promieniu i nieskończonej gęstości – p o c z ą t k o w ą o s o b l i w o ś c i ą. Kosmologia Wielkiego Wybuchu stawia zatem w nowym świetle zagadnienie relacji między czasem a wiecznością w odniesieniu do Wszechświata jako całości.

W konstrukcji modeli kosmologicznych przyjmuje się postulat zwany z a s ą d ą k o s m o l o g i c z n ą, zgodnie z którym przestrzeń Wszechświata (w wystarczająco dużych skalach, to znaczy w skalach rzędu galaktyk i gromad galaktyk) jest jednorodna i izotropowa⁴³. Przy takich założeniach czasoprzestrzeń posiada określoną metrykę, zwaną metryką Robertsona–Walkera. Jeżeli następnie

chrześcijańskiej, zakłada się, że (wieczny) Bóg stworzył świat z niczego i ów akt stworzenia był jednocześnie początkiem czasu. Przyjmowano jednak, że jeżeli świat został stworzony, to został stworzony zasadniczo w takiej postaci, w jakiej istnieje obecnie. Pierwszym filozofem, nowożytnym, który podjął problem ewolucji Wszechświata, był Kartezjusz. Zob. R. D e s c a r t e s, *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2005.

⁴¹ E i l s t e i n, *Uwagi o kreacjonizmie na tle hipotezy Wielkiego Wybuchu*, s. 256.

⁴² Później nazywał to największym błędem swego życia.

⁴³ Zasadę kosmologiczną nazywa się niekiedy również zasadą Kopernikańską, ponieważ z odkrycia Kopernika wynika, że Ziemia nie zajmuje wyróżnionego miejsca we Wszechświecie. Inne ujęcia zasady kosmologicznej to twierdzenie, że Wszechświat wygląda tak samo niezależnie od kierunku, w którym patrzymy, i jest tak niezależnie od miejsca, z jakiego dokonujemy obserwacji. Oczywiście zasada kosmologiczna dotyczy wielkoskalowej struktury Wszechświata i jest tym lepiej spełniona, im większe obszary rozważamy. Zakłada się również, że prawa fizyki obowiązujące na Ziemi obowiązują w całym Wszechświecie.

wprowadzi się tak zwane w s p ó ł r z ę d n e w s p ó ł p o r u s z a j ą c e s i ę, które są „unoszone” przez rozszerzający się Wszechświat, to można wprowadzić również c z a s k o s m i c z n y, wspólny dla wszystkich obserwatorów. Bez takiej możliwości, z uwagi na względność czasu (o której mówi szczególna teoria względności), samo pytanie o początek czasowy Wszechświata nie miałoby określonego sensu. Przy powyższych założeniach równania pola redukują się do równania Friedmana, które opisuje rozszerzanie się Wszechświata (zależność czynnika skali czy też – w uproszczeniu – promienia Wszechświata od czasu kosmicznego)⁴⁴. Równanie Friedmana ma trzy rozwiązania, z których każde rozpoczyna się początkową osobliwością. Dwa z modeli Friedmana opisują wiecznie rozszerzający się Wszechświat, jeden natomiast opisuje Wszechświat zamknięty, który po etapie ekspansji przechodzi do etapu kontrakcji, aby zakończyć swe istnienie w procesie odwrotnym do Wielkiego Wybuchu, zwanym niekiedy Wielkim Zgnieceniem (ang. Big Crunch)⁴⁵. Współcześnie wiadomo, że tempo ekspansji Wszechświata wzrasta, co nie jest w pełni zgodne z modelami Friedmana, nie ma to jednak znaczenia dla zasadniczego tematu niniejszych rozważań. Fakt ten pozwala pominąć w dalszych rozważaniach model Wszechświata zamkniętego, ponieważ zgodnie ze współczesną wiedzą Wszechświat niemal na pewno będzie się rozszerzać wiecznie.

Przekonanie o odwieczności i statycznym charakterze Wszechświata zakorzeniło się tak mocno w świadomości uczonych, że niektórzy z nich gotowi byli poświęcić nawet jedną z podstawowych zasad współczesnej fizyki, a mianowicie zasadę zachowania energii, aby uniknąć wniosku, że Wszechświat miał początek. Fred Hoyle, Hermann Bondi i Thomas Gold w roku 1948 zaproponowali koncepcję zwaną kosmologią stanu stacjonarnego. Twierdzili, że w rozszerzającym się Wszechświecie nieustannie zachodzi k r e a c j a m a t e r i i (z niczego), tak że pomimo oddalania się od siebie galaktyk Wszechświat w wielkoskalowej strukturze pozostaje ciągle taki sam. Bondi i Gold wprowadzili postulat zwany d o s k o n a ł ą z a s a d ą k o s m o l o g i c z n ą. Jest to połączenie zasady kosmologicznej i postulatu stacjonarności, zgodnie z którym „zarówno prawa fizyki, jak i wszelkie wielkoskalowe charakterystyki Wszechświata nie zmieniają się w czasie”⁴⁶. Obliczenia prowadziły ich do wniosku, że tempo kreacji materii jest bardzo małe – wynosi jedną cząstkę o masie rzędu masy protonu na litr w ciągu miliarda lat (co zatem całkowicie wyklucza empiryczną możliwość wykrycia kreacji) – niemniej jednak wystarczające dla zachowania stałości w czasie wielkoska-

⁴⁴ Por. A. L i d d l e, *Wprowadzenie do kosmologii współczesnej*, tłum. B. Bieniok, L. Łukas, s. 29-32.

⁴⁵ Procesy takie w skali lokalnej zachodzą we Wszechświecie nieustannie – są one przyczyną powstawania czarnych dziur.

⁴⁶ M. H e l l e r, *Granice kosmosu i kosmologii*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 131.

lowej charakterystyki Wszechświata. Odkrycie w roku 1965 przez Arno Penziasa i Roberta Wilsona mikrofalowego promieniowania tła sfalsyfikowało jednak teorię stanu stacjonarnego i ma ona współcześnie znaczenie jedynie historyczne.

Richard C. Tolman opracował natomiast model oscylującego Wszechświata, zgodnie z którym to modelem Wszechświat po okresie ekspansji przechodzi do kontrakcji, po której ponownie rozpoczyna się faza ekspansji – i cykl ten trwa w nieskończoność. Każda faza ewolucji zaczyna się i kończy osobliwością. W modelu tym Wszechświat jako całość nie ma zatem początku czasowego – trwa nieskończenie długo w czasie i w tym znaczeniu jest odwieczny i wieczny⁴⁷, chociaż skutek pojawiania się osobliwości każdy cykl „zaciera” informację na temat cyklu go poprzedzającego.

Według standardowego modelu Wielkiego Wybuchu ewolucja Wszechświata rozpoczęła się od początkowej osobliwości. W osobliwości załamują się jednak wszystkie znane prawa fizyki – odpowiednie wyrażenia matematyczne tracą po prostu sens, podobnie jak dzieje się w przypadku próby dzielenia liczby przez zero. Trajektorie czasoprzestrzenne (linie świata) cząstek urywają się (nie można ich przedłużyć nieograniczenie wstecz w czasie), co oznacza że czasoprzestrzeń ma brzeg, co jest „poza brzegiem” czasoprzestrzeni, nie można stwierdzić żadnymi znanymi obecnie środkami matematycznymi⁴⁸. Ponieważ zarówno czas, jak i przestrzeń powstały w Wielkim Wybuchu, na gruncie modelu standardowego nie można w sposób sensowny postawić pytania, co było „przedtem”. Wydaje się zatem, że na gruncie tego modelu nie jest możliwe rozstrzygnięcie między interpretacją głoszącą, że w osobliwości „cała materia była obecna od samego początku”⁴⁹ (zatem istniała wiecznie, chociaż być może w nieznannej nam postaci), a interpretacją, według której był to absolutny początek bytu fizycznego. Model standardowy oparty jest jednak na klasycznej ogólnej teorii względności, która nie uwzględnia efektów kwantowych. Być może zatem początkową osobliwość należy obecnie uznać raczej za wyraz naszej niewiedzy niż za obiektywny stan rzeczy⁵⁰. Alan H. Guth zauważa: „Pomimo swej nazwy teoria Wielkiego Wybuchu nie dotyczy wcale samego wybuchu. W rzeczywistości jest tylko teorią jego następstw. Równania tej teorii opisują, w jaki sposób pierwotna kula ognista rozszerzała się, ochładzała i zagęszczała, tworząc galaktyki, gwiazdy i planety. Samo to jest już ogromnym osiągnięciem. Niemniej standardowa teoria Wielkiego Wybuchu nie mówi nic o tym, co wybu-

⁴⁷ Por. tamże, s. 108-115.

⁴⁸ Por. G. B u g a j a k i in., *Tajemnice natury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 183.

⁴⁹ A.H. G u t h, *Wszechświat inflacyjny. W poszukiwaniu nowej teorii pochodzenia kosmosu*, tłum. E.L. Łokas, B. Bieniok, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 20.

⁵⁰ Por. M. H e l l e r, T. P a b j a n, *Elementy filozofii przyrody*, Biblios, Tarnów 2007, s. 167.

chło, dlaczego wybuchło ani co działo się przedtem”⁵¹. Do zrozumienia „samego początku” – pisze Stephen Hawking – niezbędna jest „znajomość praw obowiązujących na początku czasu”⁵². W tym celu należałoby zunifikować ogólną teorię względności i mechanikę kwantową, czyli stworzyć kwantową teorię grawitacji. Uwzględnienie efektów kwantowych prowadzi do nowych koncepcji.

W kosmologii kwantowej można, generalnie rzecz biorąc, rozróżnić dwa podejścia: koncepcję fluktuacji kwantowej i model Hartle’a–Hawkinga⁵³.

Jedna z nowszych hipotez dotyczących natury Wielkiego Wybuchu wyrasta właśnie z mechaniki kwantowej. Głosi ona, że Wielki Wybuch był *f l u k t u a c j ą k w a n t o w ą p r ó ż n i*. Zgodnie z mechaniką kwantową, energia jest zachowana w granicach narzuconych przez zasadę nieoznaczoności Heisenberga dla energii i czasu: $\Delta E \cdot \Delta t \geq \hbar/2\pi$, gdzie ΔE jest nieoznaczonością energii, Δt – nieoznaczonością czasu, $\hbar = h/2\pi$ – zredukowaną stałą Plancka. Relacje nieoznaczoności dla czasu i energii prowadzą do wniosku, że w kwantowej próżni nieustannie powstają wirtualne pary cząstka–antycząstka. Energia takiej pary cząstek o masie m każda, istniejącej przez czas Δt , wynosi $\Delta E = 2mc^2$; może być ona „pożyczona” z kwantowej próżni⁵⁴. Zastosujmy to rozumowanie do Wszechświata: jeżeli (ujemna) energia pola grawitacyjnego dokładnie równoważy dodatnią energię związaną z masą wszystkich obiektów we Wszechświecie, czyli całkowita energia Wszechświata jest równa zero, to fluktuacja taka może istnieć nieskończenie długo bez naruszenia zasady zachowania energii⁵⁵. Nasz Wszechświat mógł zatem powstać jako fluktuacja kwantowej próżni. Dzięki mechanizmowi inflacji gwałtownie powiększył swoje rozmiary, dając początek całej materii i czasoprzestrzeni. W tym ujęciu chociaż nasz Wszechświat nie jest odwieczny, to jednak pewien rodzaj bytu, a mianowicie *k w a n t o w a p r ó ż n i a i s t n i e j e o d w i e c z n i e*. Oczywiście nie jest ona po prostu pustą przestrzenią o właściwościach jedynie geometrycznych, a tym bardziej nie jest filozoficznym „niebytem” starożytnych filozofów przyrody. Nie jest to więc koncepcja *creatio ex nihilo* w dosłownym znaczeniu⁵⁶.

Na gruncie modelu chaotycznej inflacji zaproponowanego przez Andrieja Lindego pojawiają się natomiast hipotezy, zgodnie z którymi nasz Wszech-

⁵¹ Guth, dz. cyt., s. 15.

⁵² S. Hawking, *Krótką historią czasu. Od Wielkiego Wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwa Alfa, Warszawa 1990, s. 128.

⁵³ Por. R.J. Russell, *Finite Creation Without a Beginning*, w: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, N. Murphy, C.J. Isham, Vaticanian Observatory Publications–The Center for Theology and Natural Sciences, Vatican City State–Berkeley, California 1996, s. 307.

⁵⁴ Por. J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press–Oxford University Press, Oxford–New York 1986, s. 440.

⁵⁵ Por. R.J. Russell, dz. cyt., s. 310.

⁵⁶ Por. Barrow, Tipler, dz. cyt., s. 441.

świat nie jest „wszystkim, co istnieje”, ale tylko jednym z nieskończenie wielu wszechświatów, powstających z kwantowej próżni w procesach podobnych do Wielkiego Wybuchu⁵⁷. „Wszechświaty w nieskończonej liczbie wyłaniają się z siebie wzajem oraz z bardziej podstawowego substratu, który w pewnym sensie nazwać można odwiecznym i wiecznym, chociaż każdy z owych wszechświatów ma własną czasoprzestrzeń, ma czasowy początek i własną ewolucję. Ten właśnie substrat i to, co z niego wyrasta, zasługuje zdaniem Lindego na miano wszechświata we właściwym sensie tego słowa. Jest on «nieustannie rosnącym fraktalem»”⁵⁸. Tak rozumiany byt fizyczny jest odwieczny i wieczny, natomiast poszczególne wszechświaty, w których wartości stałych fizycznych mogą być różne (mogą w nich zatem istnieć inne niż w naszym elementarne składniki materii i panować różne od znanych nam prawa przyrody), są tylko czasowymi przejawami owego *w i e l o ś w i a t a* (ang. *multiverse*)⁵⁹.

Istnieje wiele wersji koncepcji wieloświata. Scenariusz samoreprodukującego się wszechświata proponuje również Lee Smolin⁶⁰. Zakłada on, że procesy kolapsu grawitacyjnego, takie jak te, które prowadzą do powstania czarnych dziur, skutkują powstaniem nowego wszechświata, całkowicie odrębnego od naszego. Problem polega na tym, że niezależnie od tego, czy nasz Wszechświat jest skończony przestrzennie, czy też nieskończony, Wszechświat *o b s e r w o w a l n y* ograniczony jest do *h o r y z o n t u k o s m o l o g i c z n e g o*, który leży w promieniu około czterdziestu dwóch miliardów lat świetlnych od nas. Jest to maksymalna odległość, jaką mogło pokonać światło od momentu Wielkiego Wybuchu do chwili obecnej (dystans ten otrzymujemy, uwzględniając rozszerzanie

⁵⁷ Por. M. R e e s, *Przed początkiem. Nasz Wszechświat i inne wszechświaty*, tłum. W.L. Łokas, B. Bieniok, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 13.

⁵⁸ E i l s t e i n, *Uwagi o kreacjonizmie na tle hipotezy Wielkiego Wybuchu*, s. 262.

⁵⁹ Warto zauważyć, że podobne spekulacje pojawiały się już w starożytnej koncepcji atomistycznej Leukipposa i Demokryta: „Istnieje nieskończona ilość światów, różniących się wielkością. W jednych z nich nie ma ani słońca, ani księżyca, w innych zaś są one większe niż w naszym świecie, a w jeszcze innych jest ich więcej. Odległości między światami są nierówne i w jednym miejscu jest więcej światów, w innym mniej, jedne światy [jeszcze] rosną, inne znajdują się [już] w stanie rozkwitu, jeszcze inne ulegają zagładzie, w jednym miejscu powstają, w innym giną. Ginią zaś [wtedy], kiedy wpadają na siebie. Istnieją też pewne światy pozbawione zwierząt, roślin i wszelkiej wilgoci” (*Hipolit, Refutationes* I 13, 2-4, w: W.F. Asmus, *Demokryt. Wybór fragmentów Demokryta i świadectw starożytnych o Demokrycie*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 118).

Por. D.J. F u r l e y, *Greek Theory of the Infinite Universe*, „Journal of the History of Ideas” 42(1981) nr 4, s. 573n. Pogląd, że nasz świat jest tylko jednym z nieskończenie wielu istniejących światów znajdujemy również u Epikura i Lukrecjusza (por. E p i k u r, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, dz. cyt., ks. X, 45, Warszawa 1984, s. 606n. Lukrecjusz pisze: „Wszechcałość jest niezgłębiona, [...] kruszynę wszechcałości stanowi jedno niebo” (*Lukrecjusz Karus*, dz. cyt., ks. VI, w. 647-679). Por. Ł u k a s i k, *Filozofia atomizmu*, s. 46.

⁶⁰ Zob. L. S m o l i n, *Życie Wszechświata. Nowe spojrzenie na kosmologię*, tłum. D. Czyżewska, Amber, Warszawa 1998.

się Wszechświata). Jeżeli zatem coś istnieje nawet poza horyzontem kosmologicznym, to ponieważ prędkość światła w próżni jest maksymalną prędkością, z jaką mogą się rozchodzić jakiekolwiek oddziaływania, o obszarach tych nigdy nie będziemy mieć żadnych informacji. Horyzont kosmologiczny wyznacza więc nieprzekraczalne (z punktu widzenia współczesnej nauki – czyli oczywiście hipotetycznie) granice poznania. Tym bardziej inne wszechświaty, które mogą mieć – jak utrzymują zwolennicy tej koncepcji – różne wymiary czasoprzestrzeni, różne elementarne składniki materii i różne prawa przyrody, pozostają całkowicie poza możliwościami empirycznego badania.

Nieco inna koncepcja wieloświata wyrasta nie z rozważań kosmologicznych, ale z interpretacji mechaniki kwantowej. W mechanice kwantowej stan układu reprezentowany jest przez pewne wyrażenie matematyczne zwane funkcją falową. Ewolucję układu kwantowego w czasie opisuje równanie Schrödingera, które ma charakter ciągły i deterministyczny, co znaczy, że jeżeli znany jest kształt funkcji falowej w pewnej chwili t , to można na jego podstawie obliczyć kształt funkcji falowej w dowolnej chwili późniejszej. Funkcja falowa nie reprezentuje żadnej realności fizycznej, ale zawiera informacje o wszystkich możliwych rezultatach pomiarów wielkości fizycznych mierzalnych (obserwabl). Formalizm mechaniki kwantowej pozwala na obliczenie prawdopodobieństw rezultatów pomiarów. Od czasu powstania mechaniki kwantowej wiele kontrowersji interpretacyjnych wzbudza zagadnienie zwane redukcją funkcji falowej w akcie pomiaru. Nie wchodząc w szczegóły matematyczne, istotę zagadnienia można ująć następująco: przed pomiarem układ znajduje się na ogół w stanie będącym superpozycją różnych możliwości, natomiast pomiar daje jeden określony rezultat (pozostałe możliwości znikają). Pojawia się naturalnie pytanie, dlaczego w rezultacie pomiaru zrealizowała się ta, a nie inna możliwość. Standardowa (tak zwana kopenhaska) interpretacja mechaniki kwantowej Bohra–Heisenberga przyjmuje, że mechanika kwantowa jest formalizmem służącym do opisu układu kwantowego przez zewnętrznego wobec tego układu obserwatora, a redukcja funkcji falowej ma charakter czysto losowy (tu właśnie w interpretacji kopenhaskiej pojawia się indeterminizm pomiarowy).

Wielu uczonych (między innymi Albert Einstein, Erwin Schrödinger, Louis de Broglie, David Bohm) nie zgadzało się z wprowadzeniem indeterminizmu do opisu świata kwantowego. Jedną z kontrpropozycji była teoria wielu światów (ang. many worlds interpretation) sformułowana przez Hugh Everetta III w roku 1957. Według Everetta w procesie pomiaru nie występuje redukcja funkcji falowej, ale realizują się wszystkie zawarte w niej możliwości – każda z nich w i n n y m ś w i e c i e. Zatem każde oddziaływanie mające charakter pomiaru prowadzi w sensie dosłownym do rozszczepienia Wszechświata na tyle gałęzi, ile możliwych stanów zawierała funkcja falowa. Wszechświaty te istnieją dalej całkowicie niezależnie od siebie, we wszystkich obowiązują te same prawa

fizyki, a poszczególne „gałęzie” różnią się od siebie historiami. Zwolennikiem interpretacji zaproponowanej przez Everetta jest między innymi David Deutsch. Twierdzi on, że teoria ta wynika bezpośrednio z formalizmu mechaniki kwantowej, a ponadto jest najprostsza, ponieważ przyjmuje najmniejszą liczbę dodatkowych założeń. Zdaniem Deutscha różne wszechświaty mogą na siebie wzajemnie oddziaływać, czego pośrednim dowodem są zjawiska interferencyjne (na przykład eksperyment interferencyjny na dwóch szczelinach)⁶¹.

Omówione wyżej koncepcje zakładają „kreację” (a więc początek czasowy) materii, natomiast przyjmują (wieczne) istnienie czasoprzestrzeni (lub jakiejś innej rozmaitości) wypełnionej polami kwantowymi oraz istnienie praw przyrody⁶². Nieco inne jest podejście Hartle’a–Hawkinga.

Jak zostało już wspomniane, zgodnie z ogólną teorią względności Wszechświat rozpoczął się od początkowej osobliwości, a w osobliwości załamują się wszystkie znane prawa fizyki. Co więcej, do najwcześniejszych etapów ewolucji Wszechświata (faza ta określana jest jako era Plancka) nie można stosować „zwykłych” pojęć czasu i przestrzeni. Granica ta wyznaczona jest przez czas Plancka ($t_p = \sqrt{\hbar G / c^5} \approx 10^{-44} s$) oraz długość Plancka ($l_p = \sqrt{\hbar G / c^3} \approx 10^{-35} m$), gdzie $\hbar = h/2\pi$ jest zredukowaną stałą Plancka, G – stałą grawitacji, c – prędkością światła w próżni. Poniżej tych wartości pojęcia czasu i przestrzeni przestają mieć fizyczny sens – żaden „zegar” nie może zmierzyć czasu krótszego niż czas Plancka, podobnie jak żadną „linijką” nie można zmierzyć odległości mniejszej niż odległość Plancka⁶³. Poniżej skali Plancka zatem pojęcia takie, jak „przeszłość”, „teraźniejszość” i „przyszłość”, również tracą sens⁶⁴. Nie można też określić relacji „przed-po” ani wprowadzić strzałki czasu.

Prawa obowiązujące w skali Plancka, zgodnie ze współczesnymi poglądami, mogłyby być określone przez kwantową teorię grawitacji. Wprawdzie nie istnieje jeszcze kompletna i spójna kwantowa teoria grawitacji, ale – jak pisze Hawking – wiadomo, że powinna ona być zgodna z „feynmanowskim sformułowaniem mechaniki kwantowej za pomocą sum po historiach”⁶⁵. Obliczenia wymagają wprowadzenia koncepcji *c z a s u u r o j o n e g o*, czyli czasu wyrażanego za pomocą liczb urojonych. „Ma to interesujący wpływ na czasoprzestrzeń: znika wtedy wszelka różnica między czasem a przestrzenią”⁶⁶. Oznacza to, że chociaż istnieje początek świata, to nie ma on charakteru oso-

⁶¹ Por. P.C.W. D a v i e s, J.R. B r o w n, *Duch w atomie. Dyskusja o paradoksach teorii kwantowej*, tłum. P. Amsterdamski, CIS, Warszawa 1996, s. 107.

⁶² Por. R.J. R u s s e l l, dz. cyt., s. 308.

⁶³ Por. L.Z. F a n g, S.X. L i, *Creation of the Universe*, World Scientific Publishing, Singapore–Hackensack, New Jersey–London–Hong Kong 1989, s. 149.

⁶⁴ Por. tamże, s. 155.

⁶⁵ H a w k i n g, dz. cyt., s. 128.

⁶⁶ Tamże, s. 129.

bliwości, w której urywałyby się trajektorie cząstek i przestały obowiązywać prawa fizyki. Dobrą poglądową ilustracją tej idei jest siatka geograficzna: biegun jest pewnym wyróżnionym punktem, ale nie występuje w nim brzeg przestrzeni. W modelu Hartle’a–Hawkinga, w odróżnieniu od modelu standardowego, według którego Wszechświat albo istnieje wiecznie, albo rozpoczął się od osobliwości, w kwantowej teorii grawitacji pojawia się trzecia możliwość: czasoprzestrzeń może być skończona, ale pozbawiona osobliwości. Hawking wyraża to następująco: „Można powiedzieć: «warunkiem brzegowym dla Wszechświata jest brak brzegów». Taki Wszechświat byłby całkowicie samowystarczalny i nic z zewnątrz nie mogłoby nań wpływać. Nie mógłby być ani stworzony, ani zniszczony. Mógłby tylko BYĆ”⁶⁷. Z filozoficznego punktu widzenia model Hartle’a–Hawkinga Wszechświata bez brzegów można zapewne uznać za realizację modelu eternalistycznego (parmenidesowego) – jest to koncepcja „bezczasowej” czasoprzestrzeni (ang. *timeless space-time*)⁶⁸.

Rozważmy na zakończenie model pitagorejsko-platoński. We wszystkich omówionych koncepcjach przyjmuje się, że matematyczne prawa przyrody istnieją niezależnie od bytu fizycznego i determinują kolejne etapy ewolucji Wszechświata. „Od Pitagorasa do teorii strun, pragnienie zrozumienia przyrody kształtowane było przez platoński ideał, że świat stanowi odbicie pewnej doskonałej matematycznej formy”⁶⁹. Jeżeli jednak Wszechświat nie jest wieczny, to czy teza o niezależnym od świata istnieniu „platońskiej struktury matematycznej”, określającej wartości stałych fizycznych i konkretną postać obowiązujących praw przyrody, jest jedynym rozwiązaniem? Lee Smolin przedstawia pewną kontrpropozycję w stosunku do platonizmu „mylącemu racjonalność z wymyślaniem wyimaginowanego świata wiecznych idei”⁷⁰. Koncepcja ta inspirowana jest między innymi Darwinowską teorią doboru naturalnego. „Gdyby wszechświat był wieczny – pisze Smolin – istniałyby tylko dwie możliwe odpowiedzi na pytanie, dlaczego prawa natury są takie, jakie stwierdzamy, że są, a mianowicie religia lub platonizm. Albo Bóg (który w większości religii jest wieczny) ustanowił prawa przyrody, kiedy stworzył świat; albo są takie, jakie są, ponieważ istnieje pewna matematyczna formuła tych praw, w jakiś sposób ustalona przez określoną abstrakcyjną zasadę. [...] Jeżeli natomiast Wszechświat nie jest wieczny, to otwierają się nowe możliwości. Raptem wydaje się przesadą, by postulować odwieczne prawa dla świata, którego początek możemy, niemal dosłownie, zobaczyć”⁷¹.

⁶⁷ Tamże, s. 130.

⁶⁸ Por. F a n g, L i, dz. cyt., s. 151.

⁶⁹ S m o l i n, dz. cyt., s. 208.

⁷⁰ Tamże, s. 25.

⁷¹ Tamże, s. 24.

W wieku dziewiętnastym pogląd, że gatunki biologiczne są niezmiennie i wieczne, został zastąpiony poglądem, że stanowią one rezultat procesu ewolucji, a zatem są takie, jakie są, dzięki pewnym procesom zachodzącym w c z a s i e. Smolin proponuje podobny pogląd na status praw przyrody: „Same prawa przyrody, podobnie jak biologiczne gatunki, nie są być może wiecznymi kategoriami, lecz raczej wytworami naturalnych procesów zachodzących w czasie. Może okazać się, że powody, dla których prawa fizyki są takie, jakie są, mają po części naturę historyczną i przypadkową, podobnie jak jest w biologii”⁷². Podobny pogląd głosi Martin Rees: „Prawa fizyczne zostały ustalone w czasie Wielkiego Wybuchu”⁷³. Koncepcje głoszące, że „prawa przyrody zostały stworzone w naturalnym procesie samoorganizacji”⁷⁴, zmierzają do całkowitego wyeliminowania kategorii wieczności nie tylko w odniesieniu do elementarnych składników materii i Wszechświata jako całości, ale również w odniesieniu do matematycznych praw przyrody.

PODSUMOWANIE

Omówione modele relacji między czasem a wiecznością można schematycznie zestawić w poniższej tabeli. W drugiej kolumnie przedstawiono rodzaj bytu, jakiemu w danym modelu przypisuje się cechę wieczności, w kolumnie trzeciej – możliwe sposoby pojmowania czasu (i upływu czasu). Wskazane nazwiska to, rzecz jasna, jedynie przykłady myślicieli podzielających dany pogląd. Zapewne podane zestawienie jest uproszczeniem i nie wyczerpuje wszystkich relacji między czasem a wiecznością, jakie pojawiły się w filozofii przyrody – dokładniejsza analiza pozwoliłaby na bardziej subtelne rozróżnienia.

Na zakończenie pozostaje postawić pytanie, czy któryś z przedstawionych modeli relacji między czasem a wiecznością można uprawdopodobnić w świetle współczesnych teorii naukowych.

W *Krytyce czystego rozumu* Immanuel Kant zestawiał sławne antynomie, z których pierwsza dotyczy zagadnienia wieczności i nieskończoności przestrzennej świata. Teza głosi, że „świat posiada początek w czasie, a przestrzennie jest również ograniczony”⁷⁵, antyteza natomiast, że „świat nie ma początku i nie ma granic w przestrzeni, lecz jest nieskończony zarówno co do czasu, jak i co do przestrzeni”⁷⁶. Kant oczywiście nie wiedział o rozszerzaniu się Wszechświata,

⁷² Tamże, s. 25.

⁷³ R e e s, dz. cyt., s. 13.

⁷⁴ S m o l i n, dz. cyt., s. 26.

⁷⁵ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, A 426, B 454, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 2, s. 164.

⁷⁶ Tamże (A 427, B 455).

Model	Byty, którym przysługuje wieczność w danym modelu	Status czasu i upływu czasu
Teistyczny	Bóg istniejący w „wiecznej teraźniejszości” pozaczasowy)	Czas stworzony wraz ze światem materialnym przez Boga lub nieskończony jako atrybut Boga (Newton); upływ czasu obiektywny albo złudzenie świadomości (św. Augustyn)
Heraklitemski (procesualistyczny)	Materia-energia, substancja wiecznie zmienna, lecz istniejąca odwiecznie i wiecznie (nieskończenie długo trwająca w czasie); wieloświat we współczesnych hipotezach kosmologicznych	Czas jako atrybut materii, realność upływu czasu (transjentyzm)
Parmenidejski (permanentystyczny)	Czterowymiarowa czasoprzestrzeń szczególnej teorii względności; model Hartle’a–Hawkinga z czasem urojonym; kwantowa próżnia	Czas jako jeden z wymiarów obiektywnie istniejącej czasoprzestrzeni; upływ czasu jako złudzenie świadomości (eternalizm); w koncepcji kwantowej próżni możliwy również transjentystyczny pogląd na czas
Demokrytejski (substancjalistyczny)	Elementarne składniki materii – byty absolutnie niezienne, trwające w czasie, odwieczne i wieczne substancje	Czas jako atrybut materii
Platońsko-pitagorejski (matematyczny)	A-czasowe (i nieprzestrzenne) struktury matematyczne istniejące niezależnie od bytu fizycznego i niezależnie od świadomości podmiotu poznającego	Czas jako atrybut materii, samoistna realność lub własność świadomości podmiotu poznającego

przyjmował również, jak wszyscy uczeni osiemnastowieczni, że geometria Euklidesa jest jedynym możliwym systemem geometrii (geometrie nieeuklidesowe zostały sformułowane dopiero w połowie dziewiętnastego wieku), dlatego nie uwzględnił na przykład możliwości, że świat może mieć początek w czasie, a jednocześnie być przestrzennie nieograniczony i skończony albo przestrzennie skończony choć nieograniczony, albo że świat nie ma początku w czasie, lecz jest przestrzennie skończony (przy czym może być w takim przypadku zarówno przestrzennie ograniczony, jak i nieograniczony). Nie to jest jednak istotne dla naszych rozważań. Znacznie ważniejsze wydaje się pytanie, czy kwestia czaso-

wego początku, czy też wieczności świata, pozostanie na zawsze poza zasięgiem możliwego doświadczenia.

Jeżeli chodzi o *n a s z W s z e c h ś w i a t*, to można powiedzieć, że dysponujemy na tyle mocnymi świadectwami empirycznymi, takimi jak mikrofalowe promieniowanie tła, przesunięcie ku czerwieni w widmach światła docierających do nas z odległych galaktyk czy proporcje lekkich pierwiastków we Wszechświecie), że można powiedzieć przynajmniej tyle, iż nie jest on odwieczny, lecz liczy sobie około 13,7 miliarda lat i, wedle wszelkich danych, będzie istnieć wiecznie (i wiecznie się rozszerzać). Standardowa kosmologia Wielkiego Wybuchu prowadzi jednak do wniosku o istnieniu początkowej osobliwości, która wyznacza granice naszego poznania, zatem nie umożliwia odpowiedzi na pytanie, czy w osobliwości cała materia istniała odwiecznie, czy też Wielki Wybuch należy uznać za absolutny początek bytu fizycznego. Wiadomo jednak, że do opisu bardzo wczesnego Wszechświata sama ogólna teoria względności nie wystarcza, ponieważ istotną rolę odgrywają efekty kwantowe. Klasyczna teoria względności ma zatem ograniczony zasięg stosowalności. Kosmologia kwantowa otwiera nowe możliwości. Tu jednak sytuacja się komplikuje, ponieważ jak dotąd nie ma spójnej kwantowej teorii grawitacji, zatem formułowane koncepcje, takie jak koncepcja wieloświata, mają charakter wysoce spekulatywny (by nie powiedzieć – fantastyczny) i wiele z nich rzeczywiście wykracza poza granice wszelkiego możliwego doświadczenia (przynajmniej tak, jak je obecnie pojmujemy). Wobec braku świadectw empirycznych jedynym kryterium proponowanych rozwiązań pozostaje zatem wewnętrzna spójność teorii⁷⁷. Co więcej, formułowane obecnie koncepcje opierają się częściowo na mechanice kwantowej, częściowo zaś na ogólnej teorii względności, natomiast przyszła kwantowa teoria grawitacji (o ile w ogóle taka teoria zostanie sformułowana) może się radykalnie różnić zarówno od mechaniki kwantowej, jak i od ogólnej teorii względności, w związku z czym niektóre z diskutowanych współcześnie zagadnień mogą po prostu zostać wyeliminowane jako problemy niewłaściwie postawione.

Niezależnie od pojawiających się trudności, tak matematycznych, jak i konceptualnych, wszelkie próby formułowania *t e o r i i n a u k o w y c h*, w ramach których można byłoby udzielić odpowiedzi na pytanie o wieczność Wszechświata, materii i praw przyrody czy też o ich czasowy charakter, wydają się bardziej płodne poznawczo niż uznanie tych zagadnień za kwestię światopoglądu albo za zagadnienia zasadniczo – z jakichś powodów – nierozstrzygalne. Historia nauki pokazuje, że optymizm poznawczy okazywał się stanowiskiem bardziej sprzyjającym postępowi wiedzy niż postawa „*ignoramus et ignorabimus*” („nie znamy

⁷⁷ Por. C.J. Isham, *Quantum Theories of the Creation of the Universe*, w: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, s. 53.

i nie poznamy”). David Hilbert przeciwstawił tezie Emila du Bois-Reymonda sławne „Wir müssen wissen. Wir werden wissen” („Musimy wiedzieć, będziemy wiedzieć”). Być może rozwój kosmologii kwantowej i sprzężonej z nią fizyki cząstek elementarnych zbliży nas do rozwikłania zagadki czasu i wieczności. W każdym razie jest to współcześnie niewątpliwie zagadnienie badań interdyscyplinarnych, w których należy uwzględniać zarówno matematyczne modele fizyki cząstek elementarnych, jak i kosmologii oraz analizy filozoficzne. „Fizyka spotyka się z filozofią przy skali Plancka”⁷⁸.

⁷⁸ Taki tytuł nosi książka omawiająca współczesne problemy fizyczne i filozoficzne związane z teoriami kwantowej grawitacji. Zob. C. C a l l e n d e r, *Physics Meets Philosophy at the Planck Scale: Contemporary Theories in Quantum Gravity*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

WIECZNOŚĆ A WSZECHŚWIAT

Pytaniem otwartym pozostaje, czy ewolucja Wszechświata od chwili obecnej będzie nieskończona. Pytanie to dotyczy osobliwości w przyszłej ewolucji Wszechświata. Według teorii kosmologicznych wykraczających poza standardowy model kosmologiczny i opartych na przykład na teorii superstrun, w przyszłej ewolucji Wszechświata mogą pojawiać się nowe typy osobliwości, na przykład „wielki krach” czy „wielkie rozdarcie”.

Kontekstem rozważań dotyczących problemu nieskończoności Wszechświata w sensie czasowym są astronomia i kosmologia. Na początku należy jednak dokonać niezbędnych rozróżnień dotyczących tego, czym zajmują się obie te dyscypliny i w jaki sposób to czynią. Kosmologia odnosi się do Wszechświata jako całości, a zatem jej przedmiotem jest jego część obserwowalna i nieobserwowalna. Ze stwierdzeniem tym łączy się pytanie o naukowość kosmologii i o jej związki z metafizyką. Konrad Rudnicki zauważa, że dziedzinę przedmiotową kosmologii można traktować jako wspólny obszar trzech nauk: astronomii, fizyki teoretycznej i filozofii¹. Częścią Wszechświata, która dostępna jest obserwacjom, zajmuje się astronomia.

Ostatnie kilkadziesiąt lat rozwoju kosmologii pokazuje jednak, że staje się ona w rzeczy samej pełnoprawną dyscypliną fizyczną, która bada Wszechświat, wykorzystując całą znaną nam fizykę. Ta metodologiczna ewolucja dokonuje się dzięki coraz doskonalszym narzędziom obserwacji: nowoczesnym teleskopom, detektorom, a także misjom satelitarnym. Efekty obserwacji naziemnych i satelitarnych dają się przedstawić między innymi w postaci map wielkoskalowej struktury Wszechświata, co pozwala na poznawczą rekonstrukcję najwcześniejszych etapów jego ewolucji. Teoretyczny opis tej ewolucji oparty jest na klasycznej teorii grawitacji Einsteina, przy czym nacisk kładzie się na badanie procesów fizycznych, które zachodziły i zachodzą w trakcie jego ewolucji. W ten sposób, dzięki wykorzystaniu całego widma promieniowania elektromagnetycznego, następuje wzbogacanie bazy empirycznej. Badanie empiryczne dokonuje się naturalnie w teoretycznym kontekście przyjętego modelu (geometrycznego). Dla uproszczenia analizy tak zwanych obserwabli kosmologicznych zakłada się, że w dużej skali Wszechświat jest jednorodny

¹ Por. K. Rudnicki, *Zasady kosmologiczne*, Wyższa Szkoła Ochrony Środowiska, Bydgoszcz 2002, s. 9.

i izotropowy. Przyjęta zasada – nazywana uogólnioną zasadą kopernikańską – sprowadza się do stwierdzenia, że obraz Wszechświata widziany z dowolnego punktu i w dowolnym kierunku przez obserwatora fundamentalnego jest taki sam. Matematyczną konsekwencją jest pojęcie przestrzeni jednorodnej i izotropowej oraz opis ewolucji Wszechświata za pomocą równań różniczkowych zwyczajnych (układu dynamicznego).

Problem nieskończoności czasowej Wszechświata dotyczy zarówno jego przeszłości, jak i przyszłości. Pytanie o początek należy do pytań pierwotnych kosmologii. Wyraża ono problem istnienia początku w postaci alternatywy: Wszechświat albo miał początek, albo jest wieczny.

Współczesna kosmologia ujmuje problem wieczności Wszechświata w odniesieniu do jego czasowej ewolucji. Wszechświat może mieć wieczną przeszłość, ale i wieczną przyszłość. Współczesna kosmologia wysokiej precyzji stwarza też możliwość odpowiedzi na pytanie dotyczące nieskończonej w czasie ewolucji Wszechświata. Za kres tej ewolucji uważa się występowanie osobliwości kosmologicznych interpretowanych klasycznie jako nieprzedłużalne historie cząstek. Pytanie o nieskończoną w czasie ewolucję Wszechświata do niedawna odnoszone było tylko do przeszłej jego ewolucji. Współcześnie jest ono jednak adresowane także do przyszłej ewolucji Wszechświata.

Treściowy plan niniejszych rozważań jest następujący. W pierwszej części zaprezentowana zostanie w skrócie historia kosmologicznych i astronomicznych rozważań skoncentrowanych na kwestii czasowej ewolucji Wszechświata. Część druga – zasadnicza – będzie stanowiła przedstawienie współczesnych dyskusji wokół problemu jego czasowej nieskończoności. Część ostatnia zawierać będzie przegląd kwestii filozoficznych i teologicznych implikowanych przez wyniki badań naukowych.

TEMPORALNOŚĆ OBRAZU WSZECHŚWIATA W HISTORII ASTRONOMII I KOSMOLOGII

Od początków ludzkiej refleksji nad naturą otaczającej nas rzeczywistości, także tej ujętej jako całość, dominowały pytania o nieskończoność czy też skończoność Wszechświata². Pytano, czy ma on granice, jeśli tak – to

² Wydaje się, że pojęcie nieskończoności jest matematycznie dobrze sformułowane, chociaż formułowano je na różne sposoby. W teorii mnogości definiowane jest ono przez pojęcie mocy zbiorów, które są reprezentowane przez tak zwane liczby kardynalne (pozaskończone). Na liczbach tych można zbudować arytmetykę. Pojęcie nieskończoności w teorii mnogości pogłębiali Cantor i Bolzano. Zbiór nieskończony (w sensie Dedekinda) to taki zbiór, który jest równoliczny z jakimś swoim podzbiorem właściwym.

co jest poza nimi³, jeśli zaś jest bez granic, to w jakim sensie: przestrzennej rozciągłości w nieskończoność czy wieczności bez początku i końca. Kwestie te w naturalny sposób determinowały także ujęcie problemów o charakterze pozanaukowym dotyczących miejsca człowieka poznającego taki, a nie inny Wszechświat lub roli, jaką odgrywa w nim Bóg. Astronomia starożytnych kultur Babilonu, Indii, Chin, Egiptu czy Ameryki Środkowej, sięgająca korzeniami dwu tysięcy lat przed Chrystusem, rozwijała się przede wszystkim w kontekście religijnym i mitycznym (szczególnie istotny był kult boga-słońca) oraz praktycznym (pierwsze kalendarze oparte zostały na obserwacjach Słońca, Księżyca, ich zaćmień oraz ruchów pięciu znanych planet)⁴.

Zmiana myślenia o Wszechświecie dokonała się dopiero w starożytnej myśli greckiej: podejście czysto praktyczne uległo przekształceniu w pogłębianą intelektualnie refleksję naukową. Jest ona widoczna w spekulacjach dotyczących fizycznej natury Wszechświata jako całości, które opierano na danych obserwacyjnych. Chociaż wczesne starożytne modele Wszechświata, na przykład wyobrażenia Talesa z Miletu, który przedstawiał Ziemię jako dysk zanurzony w oceanie otoczonym przez parę, opierały się jeszcze bardziej na mitycznym obrazie świata niż na twardych danych obserwacyjnych, miały już jednak wyraźną konotację filozoficzną – wyrażały pogląd dotyczący podstawowej substancji (w przypadku Talesa chodziło o wodę), z której wszystko inne jest utworzone. Prace poświęcone astronomii matematycznej pokazują, że do trzeciego wieku astronomia grecka miała charakter prawie całkowicie jakościowy⁵. Uczeń Talesa Anaksymander twierdził, że model Ziemi powinien mieć raczej kształt cylindryczny. Szczególnie interesujące jest to, że filozof ten wprowadził do modelu Wszechświata pojęcie powłok czy też warstw, w których znajdują się obiekty widoczne na niebie – tym samym pojawiło się wyraźne zaznaczenie różnych odległości ciał niebieskich od Ziemi. Obserwowane ruchy wsteczne planet prowadziły Greków do wprowadzania coraz większej liczby warstw postrzeganych jako sfery. W modelu opisanym przez Arystotelesa w dwunastej księdze *Metafizyki* było ich pięćdziesiąt pięć⁶.

W kontekście niniejszych rozważań szczególnie istotna jest kwestia skończoności czy też nieskończoności tak postrzeganego Wszechświata. W modelu Anaksymandra Ziemia rozciągała się od zachodnich krańców Morza Śródziemnego aż do brzegów Oceanu Indyjskiego. Interesujące jest jego filozo-

³ Na gruncie ogólnej teorii względności (kosmologii relatywistycznej) pytanie to nie ma sensu.

⁴ Zob. H. K r a g h, *Cosmology and Controversy: The Historical Development of Two Theories of the Universe*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999.

⁵ Por. C.M. L i n t o n, *From Eudoxus to Einstein: A History of Mathematical Astronomy*, Cambridge University Press, New York 2004, s. 15.

⁶ Por. J. N o r t h, *Historia astronomii i kosmologii*, tłum. T. Dworak, T. Dworak, Wydawnictwo Książnica, Katowice 1997, s. 64n.

ficzne stanowisko dotyczące esencjalnej podstawy wszystkiego, co istnieje. Otóż według Anaksymandra istotą rzeczy nie jest woda czy jakaś inna jakość fizyczna, ale nieskończoność, postrzegana jako szczególna własność przestrzeni lub czasu. Empedokles uważał z kolei, że Wszechświat otacza i ogranicza przezroczysta sfera o promieniu trzy razy większym niż odległość Księżyca od Ziemi. Gdy próbujemy spojrzeć na te starożytne konstrukcje astronomiczne współczesnym metodologicznym okiem, trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy modele te wyrażały autentyczne przekonania Greków o fizycznym istnieniu sfer otaczających Ziemię, czy pełniły raczej rolę eksplanacyjną bądź heurystyczną.

Zdecydowanie bardziej naukową, opartą na obserwacjach podstawę do stwierdzeń dotyczących nieskończoności Wszechświata stanowiły obserwacje zjawiska paralaksy, czyli zmiany obserwowanego położenia obiektu w zależności od pozycji obserwatora. Obecność takiego przesunięcia w przypadku Słońca, Księżyca czy planet zestawiano z brakiem paralaksy w przypadku gwiazd. Z dwóch możliwych sposobów wyjaśnienia tego faktu – przez uznanie, że położenie Ziemi względem odległych gwiazd nie jest stacjonarne, ale odległość gwiazd od Ziemi jest tak duża, że ich ruch okazuje się zbyt niewielki, by dało się go zarejestrować, bądź przez przyjęcie, że położenie Ziemi w centrum skończonego Wszechświata ma charakter absolutnie stacjonarny – starożytni Grecy wybrali ten drugi⁷.

Niewątpliwie zasługą starożytnej astronomii greckiej było odkrycie sferycznego kształtu Ziemi, wyznaczenie jej rozmiarów, a także – w kilku etapach (w pracach Arystarcha z późniejszymi korektami Hipparcha) – odległości Księżyca od Ziemi. Ogólny obraz Wszechświata, prezentowany w kosmologii Greków, utrwalony został natomiast przez Klaudiusza Ptolemeusza, który w swoim monumentalnym, trzynastotomowym dziele *Almagest* określił pewien stan myśli kosmologicznej na okres około tysiąca pięciuset lat. Według tej wizji w centrum skończonego Wszechświata, zwieńczonego czymś w rodzaju kopuły z utrwaloną pozycją gwiazd, znajdowała się sferyczna Ziemia. Była to reali-

⁷ Wybór rozwiązania opartego na idei Wszechświata skończonego być może wynikał z pewnego dyskomfortu związanego z postrzeganiem nieskończoności jako takiej, z niezgodnych z intuicją własności obiektów (matematycznych) i modelowanych zjawisk fizycznych (na przykład dokonana przez Zenona z Elei analiza ruchu prowadziła do słynnych aporii, które stanowiły próbę rozumienia nieskończoności). Ks. Jerzy Dadaczyński pisze wprost o lęku przed nieskończonością u starożytnych. Lęk ten związany był przede wszystkim z tym, że pojęcie nieskończoności było nieintuicyjne oraz rozmyte semantycznie. Por. J. D a d a c z y ń s k i, *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2000, s. 99. Zob. też: M. S t a w a r z, *Starożytnych zmagania z nieskończonością. Od Pitagorasa do Eudoksosa*, „Semina Scientiarum” 7(2008), s. 96-108.

zacja tak zwanej antycznej zasady kosmologicznej, według której Ziemia jest naturalnym środkiem Wszechświata⁸.

Początków zmiany tego obrazu świata należy upatrywać w piętnastowiecznych pismach Mikołaja z Kuzy, a następnie w szesnastowiecznych pracach Giordana Bruna. Oba tych myślicieli łączyło przekonanie o nieskończonej naturze Wszechświata. Kuzańczyk, wyraźnie inspirowany nieskończonością matematyczną, w swoim dziele *De docta ignorantia* pisze o Wszechświecie nieskończonym, który nie ma ani wyróżnionego środka, ani granic. Wypowiedzi Bruna dotyczące natury rzeczywistości miały natomiast charakter wyraźnie inspirowany teologią; Wszechświat jest nieskończony jako wyraz bezgranicznej wszechmocy Bożej. Myśliciele ci byli raczej jednak teologami i filozofami aniżeli badaczami w ścisłym naukowym sensie. Mimo to pamiętać trzeba, że ich rozważania dotyczące natury Wszechświata toczyły się w historycznym kontekście dzieła Mikołaja Kopernika, które miało w istocie charakter naukowy, a dotyczyło astronomii i matematyki.

Już w swojej pierwszej pracy *Commentariolus* Kopernik postawił pierwsze tezy, które radykalnie zmieniły pogląd na astronomię: twierdził, że nie Ziemia, lecz Słońce jest w centrum Wszechświata; że wszystkie planety, w tym Ziemia, krążą wokół Słońca oraz że przyczyną ruchu dobowego nie jest ruch firmamentu wokół Ziemi, ale jej własny obrót wokół osi. Trzeba pamiętać, że system zaproponowany przez Kopernika nie był aż tak rewolucyjny, jak się powszechnie uważa – już bowiem Arystarch z Samos w trzecim wieku przed naszą erą rozważał możliwość heliocentrycznego ujęcia Układu Słonecznego. Ponadto wszechświat Kopernika wciąż stanowił złożony układ sfer i cykli, i wciąż był to wszechświat skończony⁹. Brak obserwowanej paralaksy gwiazd stałych doprowadził Kopernika jedynie do przekonania, że sfera niebieska musi być znacznie dalej oddalona od Słońca traktowanego jako centrum układu: co najmniej tysiąc razy dalej niż odległość Ziemi od Słońca.

Sześciotomowe dzieło Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* było w rzeczy samej traktatem raczej matematycznym niż filozoficznym; zawierało uzupełniony katalog gwiazd Ptolemeusza, wykład trygonometrii sferycznej i teorię zaćmień. Fragmenty nowej teorii znajdujemy jedynie w pierwszym tomie. Uważa się, że pierwszym astronomem i matematykiem, który dokonał istotnej konceptualnej modyfikacji modelu Kopernika w kierunku postrzegania Wszechświata jako nieskończonego był, urodzony w roku śmierci polskiego uczonego, Thomas Digges. Opis ostatniego okręgu na diagramie sfer niebieskich Diggesa brzmiał następująco: „Ten okrąg gwiazd niewzruszony nieskoń-

⁸ Por. Rudnicki, dz. cyt., s. 30.

⁹ Jakkolwiek prostszy matematycznie i konceptualnie, model Kopernikański paradoksalnie nigdy nie osiągnął precyzji modelu Ptolemeusza (w znaczeniu zgodności z obserwacjami).

czenie rozciąga się na wysokość sferycznie, i dlatego nieruchomy w miejscu szczęśliwości ozdobiony wiecznie świecącym wspaniałym światłem o wiele przewyższającym nasze słońce zarówno w ilości sam dwór niebiańskich aniołów pozbawiony smutku i napełniony doskonałą radością wybranych”¹⁰.

Ostateczne uwolnienie się od utrwalonego „paradygmatu epicykli” dokonało się wraz z pojawieniem się prac żyjącego na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku Johannesa Keplera, który wykorzystując precyzyjne i szczegółowe obserwacje Tychona Brahe, wyraził charakter ruchu eliptycznego w postaci trzech słynnych praw¹¹. Kepler w rzeczy samej oparł swoje rozważania na koncepcji Wszechświata skończonego w systemie Kopernika, odrzucając ideę Wszechświata nieskończonego i bez centrum¹². Prace obserwacyjne Galileusza¹³ i Christiana Huygensa oraz rozważania teoretyczne Kartezjusza stanowiły fundamentalny kontekst, w którym ukształtowała się najbardziej dojrzała teoria fizyczna nowożytnej nauki, sformułowana przez żyjącego na przełomie siedemnastego i osiemnastego wieku Isaaca Newtona.

W kontekście niniejszych rozważań szczególnie interesuje nas wkład, jaki do rozumienia nieskończoności przestrzennej i czasowej Wszechświata wniósł ze sobą newtonowski obraz świata fizycznego. Historycy nauki wspominają o niepublikowanym tekście Newtona, który stanowił fragment jego dyskusji z Kartezjuszem dotyczącej nieskończonej natury Wszechświata¹⁴. Widać w nim wpływ także poglądów religijnych Newtona. Według Kartezjusza brak materii implikuje brak przestrzeni. Dla Newtona zaś uzasadnieniem istnienia pustej (pozbawionej materii) przestrzeni jest obecność w niej przenikającego ją ducha. Zdaniem Kartezjusza materia w przestrzeni rozciąga się do nieskoń-

¹⁰ Cyt. za: E. H a r r i s o n, *Cosmology: The Science of the Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 39, tłum. fragm. J. Ihnatowicz. Brzmienie oryginalne: „This orbe of starres fixed infinitely up extendeth hit self in altitude sphericallye, and therefore immovable the pallace of feolicitye garnished with perpetuall shininge glorious lightes innumerable farr excellinge our sonne both in quantyite the very court of coelestiall angelles devoyd of greefe and replenished with perfite endlesse joye the habitacle for the elect”.

¹¹ Sam Tycho Brahe odrzucił heliocentryzm, a stworzony przez niego model był w istocie pewnym kompromisem między systemem Ptolemeusza a Kopernika. W modelu tym pięć planet Układu Słonecznego porusza się wokół Słońca, które z kolei obiega Ziemię.

¹² W roku 1606 Kepler powziął myśl o Wszechświecie nieskończonym, która wywołała w nim skrajne odczucia: „To rozmyślanie [o Wszechświecie nieskończonym – P.T.] niesie w sobie – doprawdy nie wiem jaką – tajemnicę, ukryty horror: w rzeczy samej można się poczuć niczym wędrowiec w tym ogromie bez granic i centrum, i bez miejsc wyróżnionych”. Cyt. za: E. H a r r i s o n, *Cosmology: The Science of The Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 40. O ile nie podano inaczej – tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.T.

¹³ Do jego najważniejszych dokonań należy odkrycie gór na powierzchni Księżyca oraz księżyców Jowisza. Ciekawe, że Galileusz uznał system Kopernikański, natomiast niewiele uwagi poświęcał wynikom badań Keplera.

¹⁴ Por. H a r r i s o n, dz. cyt., s. 56.

czoności, tymczasem Newton utrzymywał, że to przestrzeń jest nieskończona, natomiast wypełnia ją materia o zasięgu skończonym. Ten stoicki w istocie pogląd na naturę Wszechświata (gwiazdy stanowią skończony i ograniczony system w nieskończonej przestrzeni) doczekał się rewizji w poglądach Newtona dopiero w roku 1692, pod wpływem dyskusji z Richardem Bentleyem. W serii listów myśl Newtona przechodzi transformację, którą w kategoriach filozoficznych można by określić jako zwrot epikurejski: dochodzi on do wniosku, że materia jest równomiernie rozłożona w nieskończonej przestrzeni; jej nietrwałą równowagę można przyrównać do równowagi igły stojącej na swoim wierzchołku.

Warto zwrócić uwagę na dwie kwestie, szczególnie istotne w nowożytnej refleksji, która prowadziła do hipotez dotyczących wieku Wszechświata, a mianowicie na odkrycie skończonej prędkości światła oraz efektu Dopplera. W roku 1676 na spotkaniu Paryskiej Akademii Nauk duński astronom Ole Rømer ogłosił wyniki swoich obserwacji dotyczących zaćmienia jednego z księżyców Jowisza (chodziło o księżyc Io i zaćmienie 6 listopada 1676 roku). Rømer utrzymywał, że zaćmienie to zostało zaobserwowane dziesięć minut później, niż zaistniało; różnicę tę astronom tłumaczył względnym ruchem Ziemi i Jowisza – skutkiem tego ruchu był dodatkowy dystans, który musiało pokonać światło. Wyniki Rømera, poprawione później przez Edmunda Halleya, sytuują go w historii astronomii jako odkrywcę skończonej prędkości światła. Pomysł mierzenia prędkości radialnej poruszających się względem Ziemi obiektów w kategoriach zmiany w liniach spektralnych widma światła od nich pochodzącego wspólny jest kilku uczonym: Williamowi Hugginsowi, Armandowi Fizeau oraz Christianowi Dopplerowi. Widmo światła obiektów zbliżających się do obserwatora przesuwają w stronę barwy niebieskiej; przesunięcie ku czerwieni oznacza oddalanie się obiektu.

Mimo odkryć Rømera powiązanie czasu wędrówki światła w przestrzeni kosmicznej z kwestią wieku trwania samego Wszechświata długo nie mogło się doczekać realizacji. Jego zwiastunami były z pewnością refleksje Williama Herschela, a później jego syna Johna, dotyczące faktu, że obraz dostępny dzięki teleskopom opisuje Wszechświat przeszłości. Dostrzegli oni swoisty „paradoks” poznawczy: im dalej i dłużej obserwujemy, tym wcześniejszy obraz staje się nam dostępny. W roku 1830 John Herschel zapisuje: „Wśród nieprzeliczonej wielości gwiazd, widocznych dzięki obserwacjom teleskopowym, muszą być takie, których światło potrzebowało co najmniej tysiąca lat, by do nas dotrzeć; obserwując przeto ich położenia i zapisując ich zmiany, czytamy właściwie ich dzieje sprzed tysiąca lat, cudownie zapisane”¹⁵.

¹⁵ Cyt. za: H a r r i s o n, dz. cyt., s. 79.

Rozważania dotyczące nieskończoności Wszechświata, które opierały się na fizyce newtonowskiej, wiążą się bezpośrednio z dwoma słynnymi paradoksami. Otóż próbując budować model kosmologiczny oparty na koncepcji nieskończonej, statycznej przestrzeni, napotykamy na paradoks zwany, od nazwiska jego odkrywcy, paradoksem Olbersa – a także paradoksem ciemnego nieba¹⁶. Sformułował go w roku 1826 Heinrich Olbers na bazie prostego pytania: „Dlaczego nocą niebo jest ciemne?”. Jeśli modelem naszej przestrzeni fizycznej jest trójwymiarowa przestrzeń euklidesowa w sposób jednorodny wypełniona przez gwiazdy, to niebo nocne powinno jaśnieć światłem wszystkich gwiazd, których liczba jest nieskończona¹⁷. W analogiczny sposób formułuje się paradoks grawimetryczny de Cheseaux: we wszechświecie Newtona, wypełnionym jednorodnie rozłożoną masą, potencjał grawitacyjny w dowolnym punkcie byłby nieskończony. Oba paradoksy wynikały z obrazu Wszechświata, który nazywamy statycznym: Wszechświat jest nieskończony przestrzennie, jednorodny i izotropowy (czyli wykazuje symetrię przestrzenną ze względu na przesunięcia i obroty). Olbers dodawał do tego jeszcze milczące założenie, że Wszechświat jest nieskończony w sensie czasowym, czyli wieczny.

Paradoksy te rodzą się na gruncie przyjętej koncepcji przestrzeni. W naszym ich przedstawieniu przyjęte zostało założenie, że przestrzeń jest statyczna. Najprostszym sposobem wyjścia z tej paradoksalnej sytuacji jest odrzucenie tego założenia. Z metodologicznego punktu widzenia można powiedzieć, że paradoksy rodzące się w konstruowanej teorii mają istotną heurystycznie naturę dualną, z jednej strony są bowiem źródłem pewnej sytuacji kryzysowej, a z drugiej ich rozwiązanie może prowadzić do zmiany paradygmatu lub stylu myślenia. W przypadku kosmologii jest to przejście do myślenia w terminach ekspandującej przestrzeni fizycznej w skalach kosmologicznych¹⁸.

W odniesieniu do czasu i paradoksów z nim związanych należy zauważyć, że opierają się one na istotowym dysonansie między dwoma podstawowymi aspektami, w których próbujemy uchwycić czas: byciem (trwaniem) w czasie (mam na myśli starożytne pojęcie czasu w sensie Parmenidejskim) oraz stawaniem się (w kategoriach Heraklitejskiej koncepcji zmian). Słynne paradoksy Zenona z Elei sprowadzają się do wyboru aspektu trwania jako podstawowego;

¹⁶ Zob. M. Sztybel, A. Maciąg, *Epistemologiczne znaczenie paradoksów w kosmologii na przykładzie paradoksu fotometrycznego Olbersa*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 47(2011) z. 4(190), s. 185-204.

¹⁷ Wyjaśnienie paradoksu, które zaproponował Olbers, koncentrowało się na tezie, że przestrzeń między gwiazdami wypełniona jest ciemnymi obłokami pyłu kosmicznego, który częściowo absorbuje światło. Naturalnie wyjaśnienie to nie było wystarczające.

¹⁸ Zob. M. Sztybel, P. Tambor, *Kosmologia współczesna w schemacie pojęciowym kolektywu badawczego i stylu myślowego Ludwika Flecka*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 35(2010) z. 2, s. 101-132.

stawanie się jest wówczas iluzją. Mało znane próby rozwiązania tych paradoksów, dotyczące rozumienia natury czasu, związane są z koncepcją tak zwanej atomistycznej idei czasu. Zgodnie z nią czas jako taki ma strukturę atomową, a zatem interwał czasowy może być dzielony do pewnej granicy, po której nie podlega już podziałowi. Implikuje to postrzeganie ruchu nie jako zjawiska z natury ciągłego, ale składającego się z serii elementów.

PROBLEM WIEKU I CZASOWEJ EWOLUCJI WSZECHŚWIATA W KOSMOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Cechą szczególną kosmologii współczesnej jest to, że przeszła ona swoistą ewolucję od dziedziny rozważań o charakterze matematycznym do dziedziny będącej fizyką Wszechświata, który opisywany jest za pomocą parametrów podlegających pomiarom. Za moment powstania kosmologii współczesnej uważa się rok 1917 – rok publikacji pierwszej pracy kosmologicznej Alberta Einsteina, w której podał on statyczne rozwiązania swoich równań. W roku 1928 Edwin Hubble wyznaczył korelację między prędkością ucieczki galaktyk a odległością od nich (przesunięcie ku czerwieni). Tym niemniej Hubble do końca życia nie był zwolennikiem koncepcji ekspandującego Wszechświata, chociaż odkryte przez niego prawo miało duży wpływ na narodziny nowoczesnej kosmologii.

Można z dużą pewnością stwierdzić, że szczególnie ważnym momentem dla kosmologii współczesnej był rok 2003¹⁹. Opublikowano wówczas wyniki uzyskane przez satelitę Wilkinson Microwave Anisotropy Probe (WMAP), które stworzyły możliwości obserwacyjnego „związania” parametrów kosmologicznych. Bodźcem do poszukiwania dwóch podstawowych parametrów w kosmologii był pogląd Allana R. Sandage’a, że podstawowy problem w kosmologii stanowi wyznaczenie dwóch parametrów: parametru Hubble’a i parametru spowolnienia²⁰.

W kosmologii zbudowanej na ogólnej teorii względności za modele Wszechświata uznaje się rozwiązania równań Einsteina. Standardowa kosmologia oparta na teorii względności stanowi środowisko teoretyczne dla konstruowania większości modeli, które tłumaczą obecność ciemnej energii traktowanej jako płyn doskonały o gęstości energii ρ i ciśnieniu p . Z dzisiaj-

¹⁹ Zob. D.N. Spergel i in., *First Year Wilkinson Microwave Anisotropy Probe (WMAP) Observations: Determination of Cosmological Parameters*, „The Astrophysical Journal. Supplement Series” 148(2003) nr 1, s. 175-194.

²⁰ Zob. A.R. Sandage, *Cosmology: A Search for Two Numbers*, „Physics Today” 23(1970) nr 2, s. 34-41.

szych obserwacji odległych gwiazd supernowych typu Ia wynika, że Wszechświat znajduje się w fazie przyspieszonej ekspansji. Jeśli przyjąć założenie, że równania Einsteina poprawnie opisują jej obecną fazę, to Wszechświat wypełniony jest materią bezciśnieniową ($p = 0$). Fakt ten można wyjaśnić, jeśli przyjmiemy założenie obecności dodatniej stałej kosmologicznej w równaniach Einsteina. Formalnie stała kosmologiczna może być traktowana jako spełniająca prawo Pascala ciecz doskonała (o gęstości ρ i ciśnieniu p). Dla zapewnienia przyspieszonej ekspansji Wszechświata spełniony musi być tak zwany silny warunek energetyczny $\rho + 3p \geq 0$. Materię o takich własnościach nazywa się ciemną energią. Dodatnia stała kosmologiczna w równaniach pola pozwala na złamanie tego warunku i wyjaśnienie zagadki przyspieszającego Wszechświata. Dynamikę Wszechświata opisują w kosmologii klasycznej Einsteinowskie równania pola, które wiążą geometrię (lewa strona równań) z materią (prawa strona równań, zawierająca tensor energii-pędu, który reprezentuje składniki Wszechświata). Tensor ten ma składowe $(-\rho, p, p, p)$, gdzie $\rho(t)$ i $p(t)$ to odpowiednio gęstość energii i ciśnienie cieczy doskonałej.

Równania te w istocie nie odzwierciedlają dwóch głównych założeń, które postawił sobie Einstein, aplikując teorię względności do kosmologii, to znaczy założenia, że przestrzeń jest globalnie zamknięta – miało to czynić zadość zasadzie Macha, która stwierdza, że metryczna struktura pola ($g_{\mu\nu}$) określona jest wzajemnie jednoznacznie przez tensor energii-pędu oraz że Wszechświat jest statyczny (krzywizna przestrzeni musi być niezależna od czasu). W roku 1917 holenderski fizyk i matematyk Willem de Sitter znalazł rozwiązanie równań pola bez materii i okazało się, że Einstein nie zrealizował swoich założeń. Rozwiązanie de Sittera przewiduje wieczną ekspansję Wszechświata od $t = -\infty$ do $t = +\infty$. Rozwiązanie to zostało przyjęte jako podstawa dla teorii stanu stacjonarnego: Wszechświat jest wieczny i stacjonarny, chociaż ekspanduje. Teoria stanu stacjonarnego upadła jednak z chwilą odkrycia promieniowania reliktowego, którego istnienia nie przewidywała²¹.

W celu zachowania opisu Wszechświata ze statycznym rozkładem materii Einstein wprowadza do oryginalnych równań pola tak zwany człon kosmologiczny (Λ). Obecność Λ oznacza dodatkowe założenie, że między galaktykami ujawnia się nowy rodzaj siły o charakterze odpychającym. Einstein traktował stałą kosmologiczną w ramach teorii względności jako nieusuwalne zakrzywienie czasoprzestrzeni, pozostające po usunięciu całej materii. Kłopoty z utrzymaniem statycznego obrazu Wszechświata zaczęły się nawarstwiać wraz z pojawieniem się prac rosyjskiego matematyka Aleksandra Friedmana, który znalazł rozwiązanie równań Einsteina opisujące rozszerzający się

²¹ Zob. H. Kragh, *Quasi-Steady-State and Related Cosmological Models: A Historical Review*, <http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1201/1201.3449.pdf>.

Wszechświat. Jest to Wszechświat z jednorodnym i izotropowym rozkładem materii w postaci cieczy doskonałej, w którym krzywizna i gęstość materii pozostają zależne od czasu. Są to rozwiązania bez członu kosmologicznego. Te odkrycia o charakterze analiz teoretycznych doprowadziły twórcę ogólnej teorii względności do wycofania stałej z równań i uznania jej za swoją największą pomyłkę²².

Aby uzyskać analityczne rozwiązania równań pola grawitacyjnego Einsteina, można przyjąć i założyć istnienie ogólnych idealizacji i symetrii²³. Wykorzystuje się w tym celu na przykład metrykę Friedmana–Robertsona–Walkera, która zbudowana jest w oparciu o zasadę kosmologiczną zawierającą założenie, że Wszechświat jest jednorodny i izotropowy w dużych skalach. W zrozumieniu metodologicznej specyfiki kosmologii współczesnej istotne jest uchwycenie faktu, że dokonujemy teoretycznego przejścia od badania możliwych rozwiązań równań Einsteina do wyznaczania tak zwanych parametrów kosmologicznych. Wymaga to ustalenia, co nazywamy *standardowym modelem* Wszechświata, przy czym model ten traktujemy jako standardowy z uwagi na to, że istnieje powszechne przekonanie, iż jest on dobrym przybliżeniem rzeczywistości. Zakłada się zatem, że Wszechświat w dużej skali jest jednorodny i izotropowy, a więc przestrzeń jest przestrzenią o stałej krzywiznie.

Na potrzeby naszych rozważań, koncentrujących się szczególnie na kwestii możliwości nakładania ograniczeń na wiek Wszechświata, zwrócimy uwagę na kilka najważniejszych narzędzi teoretycznych; w szczególności na tak zwaną stałą (parametr) Hubble’a²⁴ i na parametr spowolnienia. Parametr Hubble’a (H_0) jest stałym współczynnikiem proporcjonalności w prawie Hubble’a, określającym względną prędkość ucieczki galaktyk v odległych o d : $v = H_0 d$. Wartość wielkości $H_0 = 73,8 \pm 2,4$ km/sMpc²⁵. Odwrotność parametru Hubble’a jest tak zwanym czasem hubblowskim. Zatem za pomocą H_0 możemy podać gór-

²² Na temat ciekawej, także z historycznego punktu widzenia, sytuacji w kosmologii pierwszej połowy dwudziestego wieku, kiedy to do świadomości uczonych przedzierało się przekonanie o dynamicznej strukturze ewolucji Wszechświata zob. M. S z y d ł o w s k i, P. T a m b o r, *Albert Einstein i stała kosmologiczna*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 53(2008) nr 3-4, s. 343-361.

²³ Stanowią one dość skomplikowany układ dziesięciu cząstkowych równań różniczkowych drugiego rzędu.

²⁴ Określenie „stała Hubble’a” nie jest w istocie trafne, ponieważ w kosmologicznej skali czasu wielkość ta podlega zmianom. Zamiast mówić zatem o stałej, będziemy się posługiwać bardziej adekwatnym określeniem „parametr”.

²⁵ Zob. A.G. R i e s s i n., *A 3% Solution: Determination of the Hubble Constant with the Hubble Space Telescope and Wide Field Camera 3*, „The Astrophysical Journal”, t. 730 (2011) nr 2(119), http://iopscience.iop.org/0004-637X/730/2/119/pdf/0004-637X_730_2_119.pdf.

ne ograniczenie wieku $t_0 < 1/H_0$ (14 mld lat)²⁶. Badanie możliwych modeli ewolucji Wszechświata, które wiąże się bezpośrednio z zagadnieniem jego przeszłości i przyszłości, zależy naturalnie od określenia jego materialnej wartości. Praktycznie przeprowadza się to przez ustalenie związku między gęstością materii ρ a ciśnieniem p , który nazywamy równaniem stanu²⁷. Choć Wszechświat w dużej skali posiada pewne struktury, w pierwszym przybliżeniu zakładamy, że materia, która go wypełnia, ma własności nieoddziałującego pyłu. Czasem mówi się potocznie, że kosmologia ewoluującego Wszechświata to w istocie poszukiwanie dwóch liczb: obecnej wartości parametru Hubble'a oraz wartości parametru gęstości Ω , który wyraża stosunek obecnej wartości gęstości Wszechświata do tak zwanej gęstości krytycznej dla materii²⁸.

W ogólnej teorii względności w rozwiązaniach równań pola dla przestrzeni jednorodnej i izotropowej pojawia się ważny w kontekście niniejszych rozważań element: stała krzywizny k . W tym przypadku geometria przestrzeni jest geometrią przestrzeni o stałej krzywiznie. Ważnym założeniem przyjmowanym w modelowaniu kosmologicznym jest warunek jednorodności i izotropowości. Okazuje się, że założenie to realizują trzy typy geometrii, a w związku z tym trzy wartości stałej krzywizny: geometria płaska (Wszechświat o takiej geometrii nazywany jest płaskim), gdzie $k = 0$; geometria sferyczna, gdzie $k > 0$ (Wszechświat o takiej geometrii nazywamy zamkniętym, ma on skończone rozmiary, a przestrzeń jest nieograniczona) i geometria hiperboliczna, gdzie $k < 0$ (Wszechświat nazywamy wówczas otwartym, a przestrzeń jest nieskończona i nieograniczona). Za pomocą znaku parametru k możemy więc dokonać klasyfikacji geometrycznej różnych wariantów geometrii Wszechświata, a zatem również jego czasowej ewolucji.

Obok parametru Hubble'a wyrażonego w terminach pochodnej czynnika skali²⁹, który określa względne tempo ekspansji Wszechświata, użytecznym parametrem opisu ewolucji Wszechświata, związanym z drugą pochodną czynnika skali, jest tak zwany parametr spowolnienia q ³⁰. W latach 1998-1999

²⁶ W modelowaniu Wszechświata ekspandującego bardzo wygodne okazuje się posługiwanie parametrami wyrażonymi w kategoriach tak zwanego czynnika skali Wszechświata ($a(t)$), który będąc funkcją tylko czasu, mierzy tempo powszechnej ekspansji. Parametr Hubble'a w terminach czynnika skali określa się jako $H = \frac{\dot{a}}{a}$, gdzie kropka nad a oznacza różniczkowanie po czasie.

²⁷ Na przykład dla tak zwanej materii pyłowej: $p=0$; dla Wszechświata wypełnionego promieniowaniem $p=\frac{\rho}{3}$.

²⁸ Por. J. B a r y s z e w, P. T e e r i k o r p i, *Wszechświat. Poznawanie kosmicznego ładu*, tłum. K. Włodarczyk, WAM, Kraków 2005, s. 162n. Naturalnie współczesna kosmologia nie polega na wyznaczeniu tylko tych dwóch liczb, lecz na określeniu tak zwanych parametrów standardowego modelu kosmologicznego.

²⁹ Zob. przypis 25.

³⁰ Mierzy on tempo hamowania ekspansji. Na temat analiz czasowych ograniczeń nakładanych na trwanie Wszechświata zob. J.A.S. L i m a, *Age of the Universe, Average Deceleration Parameter*

intensywnie przystąpiono do wyznaczania parametru q_0 (dla obecnej epoki) i okazało się, że Wszechświat przyspiesza $q_0 < 0$. Badania przeprowadzały dwa konkurujące zespoły obserwatorów Supernova Cosmology Project oraz High-Z Supernova Search Team. Pierwszą grupą kierował Saul Perlmutter, drugą zaś Adam G. Riess. Badania objęły około stu supernowych, wśród których około pięćdziesięciu posiadało parametr określający przesunięcie linii widma światła ku czerwieni $z > 0,4$ ³¹. Analiza statystyczna, na którą składają się wyniki obserwacji gwiazd supernowych, szacowanie wartości parametrów kosmologicznych określających zawartość materialną Wszechświata (tak zwanych parametrów gęstości) oraz obserwacje promieniowania reliktowego doprowadziły do wyznaczenia parametrów kosmologicznych, a wśród nich wieku Wszechświata, który oszacowano na $13,72 \pm 0,12$ miliarda lat³².

Jak pokazuje Helge Kragh, postrzeganie Wszechświata jako czasowo skończonego, w pierwszych dziesięcioleciach dwudziestego wieku okazało się swoistą rewolucją pojęciową³³. Pierwszą trudnością było już zestawienie wieku poszczególnych składników Wszechświata: gwiazd czy układów planetarnych. Konceptualne powiązanie parametru Hubble'a jako wartości mierzalnej z czasem także rodziło trudności dotyczące niezgodności czasu hubblowskiego z wiekiem najstarszych obiektów we Wszechświecie. Klimat tej debaty, toczonej wokół problemu skali wieku Wszechświata, oddaje wypowiedź Richarda Tolmana z roku 1934: „Różnica między skalą czasu obiektów we Wszechświecie a czasem jego ekspansji wskazuje, że żaden rodzaj skończoności nie może zostać na dzień dzisiejszy przypisany temu, co nazywamy początkiem fizycznego Wszechświata. W rzeczy samej trudno jest oprzeć się wrażeniu, że zakres czasu dla zjawisk we Wszechświecie może być właściwie określany jako rozciągający się od minus nieskończoności w przeszłości

and Possible Implications for the End of Cosmology, <http://arxiv.org/pdf/0708.3414v1.pdf>; D.S.L. Soares, *The Age of the Universe, the Hubble Constant and the Accelerated Expansion*, <http://arxiv.org/pdf/0908.1864.pdf>.

³¹ Parametr ten w terminologii kosmologicznej określa się za pomocą angielskojęzycznego terminu „redshift”; w niniejszych rozważaniach posługujemy się polskim określeniem: „kosmologiczne przesunięcie ku czerwieni”. Wartość tego parametru można określać w terminach długości fal zarówno w punkcie emisji (λ_{em}), jak i w punkcie obserwacji (λ_{obs}): $z = (\lambda_{obs} - \lambda_{em}) / \lambda_{em}$. Kosmologiczne przesunięcie ku czerwieni (z), łączące się z ekspansją Wszechświata, związane jest z czynnikiem skali w chwili obserwacji (t_0) i w chwili emisji (t) zależnością: $z = \frac{a(t_0)}{a(t)} - 1$.

³² Zob. S. Perlmutter i in., *Discovery of a Supernova Explosion at Half the Age of the Universe and its Cosmological Implications*, „Nature” 1998, nr 391, s. 51-54 (zob. też: <http://arxiv.org/pdf/astro-ph/9712212v1.pdf>); A.G. Riess i in., *Observational Evidence from Supernovae for an Accelerating Universe and a Cosmological Constant*, „The Astronomical Journal” t. 116 (1998) nr 3, s. 1009-1038 (zob. też: http://iopscience.iop.org/1538-3881/116/3/1009/pdf/1538-3881_116_3_1009.pdf).

³³ Por. Kragh, *Cosmology and Controversy*, s. 73.

do plus nieskończoności w przyszłości”³⁴. Dopiero prace George’a Gamowa, które stanowiły swoistą rewizję modelu Wielkiego Wybuchu, wypowiedzianą nie tylko w kategoriach kosmologicznych równań Friedmana, ale i fizyki atomowej, stały się krokiem milowym w kierunku traktowania kosmologii jako pełnoprawnej dyscypliny fizycznej.

Stworzone przez Friedmana modele ewoluującego Wszechświata pozwalają na rozwiązanie paradoksów Olbersa i de Cheseaux, ale generują nowe, na przykład paradoks euklidesowy oraz paradoks izotropii. Pierwszy z nich dotyczy modelu płaskiego – z przestrzenią Euklidesa (gdzie stała krzywizny równa się 0) – i wiąże się z wartością parametru gęstości Ω bliską jedności (jeśli parametr gęstości na początku byłby nieznacznie różny od 1, wraz z ewolucją różnica stałaby się znacząca). Drugi paradoks związany jest z izotropią cieplnego promieniowania kosmicznego. Jurij Baryszew i Pekka Teerikorpi przedstawiają go w następujący sposób: „Rozważmy dwa dowolne przeciwległe kierunki. Fotony promieniowania kosmicznego pochodzące z tych kierunków powstały około 15 miliardów lat temu, więc w przybliżeniu rzecz biorąc, są obecnie oddzielone w czasie o 30 miliardów lat. Gdy fotony te powstawały, Wszechświat był 1500 razy mniejszy niż obecnie, więc te dwa miejsca były oddalone od siebie o 20 milionów lat. W tym czasie Wszechświat liczył zaledwie 300000 lat! Dokładne obliczenia, oparte na modelu Friedmana, wykazują, że fotony promieniowania kosmicznego pochodzące z kierunków różniących się o ponad trzy stopnie powstały w obszarach, które nigdy nie kontaktowały się ze sobą. Dlaczego więc temperatura na całym niebie jest taka sama z dokładnością do 10^{-5} ?”³⁵. Hipotezę, która wychodziła naprzeciw tym trudnościom, był model inflacyjny, zaproponowany w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku przez Alana Gutha. Zdaniem Gutha Wszechświat w bardzo wczesnej fazie ewolucji przeszedł etap bardzo szybkiej ekspansji (czynnik skali wzrastał wykładniczo)³⁶.

W modelach Friedmana–Robertsona–Walkera, które opisują obecny Wszechświat, przewidywane są trzy możliwe scenariusze jego przyszłej ewolucji. W dwóch z nich Wszechświat ewoluuje do nieskończonych rozmiarów w nieskończonym czasie (jest to Wszechświat płaski lub otwarty). W trzecim scenariuszu Wszechświat po osiągnięciu maksymalnych rozmiarów zaczyna się kurczyć do osobliwości końcowej (ang. Big Crunch). Osobliwość ta jest nieunikniona w przyszłej ewolucji Wszechświata, a oznacza jego „wielkie

³⁴ R.C. Tolman, *Effect on Inhomogeneity in Cosmological Models*, cyt. za: Kragh, *Cosmology and Controversy*, s. 75.

³⁵ Baryszew, Teerikorpi, dz. cyt., s. 169n.

³⁶ Zob. W.H. Kinney, *Cosmology, Inflation, and the Physics of Nothing*, <http://arxiv.org/pdf/astro-ph/0301448v2.pdf>; P.J. Steinhardt, *The Inflation Debate: Is the Theory at the Heart of Modern Cosmology Deeply Flawed?*, „Scientific American”, kwiecień 2011, s. 36-43 (zob. też: <http://www.physics.princeton.edu/~steinh/0411036.pdf>).

zgniecenie” do zerowych rozmiarów. Należy podkreślić, że obecny stan kosmologii nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, który ze scenariuszy faktycznie się zrealizuje³⁷.

W standardowym modelu kosmologicznym Lambda-CDM (ang. Lambda-cold dark matter – LCDM) ewolucja Wszechświata rozciąga się od chwili Wielkiego Wybuchu do nieskończoności. Jeśli krzywizna przestrzeni nie jest duża, obowiązuje stale ten sam scenariusz. W przypadku gdy efekty dodatniej krzywizny są znaczące, Wszechświat ewoluuje od osobliwości, osiąga maksymalne rozmiary i „rekolapsuje” do osobliwości – wiek takiego Wszechświata jest skończony.

W rozwiązaniach równań Einsteina, na przykład tych z ujemną stałą kosmologiczną, mogą pojawić się rozwiązania oscylacyjne. Ewolucja takiego Wszechświata składa się z nieskończonej serii faz ekspansji i kontrakcji³⁸.

W kosmologii relatywistycznej, opartej na ogólnej teorii względności, postawiono pytanie, czy przeszłość Wszechświata (w sensie czasu jego przeszłej ewolucji) była skończona, czy też przeszła ewolucja rozciągała się do $t \rightarrow -\infty$. Hawking, Penrose i Ellis udowodnili serię twierdzeń, zwanych twierdzeniami o osobliwości, w których wyraźnie pokazali, że Wszechświat w swojej przeszłości „przeżywał” osobliwość początkową – stan, w którym gęstość energii była nieskończona i w którym załamywały się prawa fizyki. Założenia tych twierdzeń zostały sformułowane w postaci warunków energetycznych, które są spełniane przez znane nam formy materii fizycznej. W tym kontekście Wszechświat ma skończony wiek, będący czasem, jaki upłynął od osobliwości, w której $t = 0$.

Pytaniem otwartym pozostaje, czy ewolucja Wszechświata od chwili obecnej będzie nieskończona. Pytanie to dotyczy osobliwości w przyszłej ewolucji Wszechświata. Według innych teorii kosmologicznych, wykraczających poza standardowy model kosmologiczny i opartych na przykład na teorii superstrun, w przyszłej ewolucji Wszechświata mogą pojawiać się nowe typy osobliwości, na przykład „wielki krach” czy „wielkie rozdarcie” (ang. Big Rip). W pewnej skończonej chwili czasu ($t = t_0$) rozmiary Wszechświata, podobnie jak gęstość materii-energii, staną się wówczas nieskończone. Jedynym sposobem rozstrzygnięcia kwestii wystąpienia takich osobliwości jest przetestowanie samej ich hipotezy przez obserwacje astronomiczne. Obecnie możliwości takie stwarza kosmologia wysokiej precyzji³⁹.

³⁷ Zob. *The Far-Future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective*, red. G.F.R. Ellis, Templeton Foundation Press, Vatican City 2002.

³⁸ Zob. M. S z y d ł o w s k i, P. T a m b o r, *Koncepcja Wszechświata oscylacyjnego w kosmologii – krytyczny punkt widzenia*, „Roczniki Filozoficzne” 59(2011) nr 2, s. 299-321.

³⁹ Zob. M.P. D ą b r o w s k i, T. D e n k i e w i c z, M.A. H e n d r y, *How Far Is It to a Sudden Future Singularity of Pressure?*, „Physical Review D” 75(2007) nr 12, s. 123524; T. D e n k i e w i c z, M.P. D ą b r o w s k i, H. G h o d s i, M.A. H e n d r y, *Cosmological Tests of Sudden Future Singularities*, <http://arxiv.org/pdf/1201.6661v2.pdf>.

FILOZOFICZNE IMPLIKACJE KOSMOLOGICZNYCH ANALIZ
NATURY SKOŃCZONEGO (NIESKOŃCZONEGO) WSZECHŚWIATA

Kosmologia jest zapewne tą dziedziną nauk fizycznych, która pozostaje najbardziej interesująca filozoficznie. Składa się na to kilka kwestii: tak zwany problem horyzontu (obecny w pytaniu, dlaczego rozkład materii i energii we Wszechświecie jest w każdym kierunku prawie jednakowy), rola zasad kosmologicznych, sam przedmiot kosmologii, czyli Wszechświat jako całość, a nade wszystko kategorie czy też rodzaje problemów, które kosmologia podejmuje. Można by postawić metodologiczną hipotezę, że w przypadku kosmologii istnieje swoiste „sprzężenie metaprzmiotowe” między filozofią nauk przyrodniczych (w tym wypadku kosmologii) a – uznawaną za kontrowersyjną – filozofią przyrody (która w tym wypadku staje się mniej „kontrowersyjna”).

Rozważania o charakterze filozoficznym mogą mieć na przykład postać rekonstrukcji dokonywanych na dwa sposoby: historyczny lub systematyczny. Pierwsza część niniejszych rozważań, ze względu na specyfikę kosmologii, miała taki właśnie charakter. W części ostatniej skoncentrujemy się na ukazaniu złożoności problemów dotyczących kwestii czasu w kosmologii. Ks. Zygmunt Hajduk dokonuje użytecznego w naszym kontekście rozróżnienia filozofii przyrody uprawianej autonomicznie w stosunku do nauk przyrodniczych (zarówno w kwestii konstrukcji teoretycznych, jak i wyników), filozofii drugiego rzędu, która w sensie heurystycznym i metodologicznym opiera się na aktualnych teoriach przyrodniczych, oraz filozofii przyrody typu mieszanego, który łączy oba podejścia. W przypadku tego ostatniego „obok wyników nauk przyrodniczych w uzasadnianiu są angażowane explicite tezy określonego systemu filozoficznego, jego ontologii, epistemologii”⁴⁰. W kontekście kosmologii, i to zarówno w aspekcie historycznym, jak i systematycznym, najbardziej odpowiednia wydaje się filozofia przyrody typu mieszanego. W tym kontekście zagadnienie wieczności Wszechświata zaliczyłbym właśnie do jej obszaru.

Rozważania dotyczące znaczenia pojęcia „czas” w kosmologii warto zacząć od tradycyjnego kontekstu operacyjnego lub relacyjnego, w którym dokonują się próby definiowania czasu. Ogląd kosmologii współczesnej pozwala na wniosek, że debata nad czasem w kosmologii to nie tylko kwestia dyskusji nad prawdziwością standardowego modelu kosmologicznego w literaturze przedmiotu określanego w języku angielskim jako standard Big Bang cosmology. Debata ta dotyczy bowiem także istotnych kwestii filozoficznych, a mianowicie ontycznych problemów, które ujawniają się w pytaniach, czy

⁴⁰ Z. Hajduk, *Rekonstrukcja filozofii przyrody Izaaka Newtona*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 428.

Wszechświat miał początek oraz czy czas miał początek?⁴¹ Henrik Zinkernagel rozróżnia trzy sposoby rozumienia czasu (właściwie sposoby „posiadania” czasu) w kontekście hipotezy Wielkiego Wybuchu: (1) hipoteza ta jest nieprawdziwa i w związku z tym kwestia korespondującego z tym wydarzeniem początku czasowego zostaje zniesiona (sam Zinkernagel wyklucza taką możliwość); (2) standardowy model Wielkiego Wybuchu jest czymś w rodzaju teorii efektywnej, teoretycznie „zanurzonej” w bardziej fundamentalnej teorii kosmologicznej, której realizacją może być na przykład seria cyklicznych wielkich wybuchów lub wielkich krachów – opcja taka dopuszcza istnienie czasu przed Wielkim Wybuchem; (3) czas jako parametr fizyczny (związany z danym modelem teoretycznym) należy odróżniać od czasu jako bardziej fundamentalnego pojęcia o charakterze metafizycznym. Zwróćmy uwagę, że analizy prowadzą do pytań o charakterze wyrażnie ontologicznym. Filozoficzną ontologię czasu można budować oczywiście na różnych fundamentach: albo traktując czas jako parametr i na tej podstawie budując analizy – jest tak, gdy czas zostaje matematycznie ujęty w równaniach (na przykład w przypadku matematycznych podstaw pojęcia czasoprzestrzeni jako różniczkowalnej); albo ujmując go jako swoisty „pojemnik”, w którym dzieją się wydarzenia – tu dyskutuje się kwestię niezależności czasu od zawartości Wszechświata, a nawet od samego Wszechświata; albo wreszcie utrzymując, że czas związany jest z naszym światem, co nie wyklucza jednak rozważań o multiwersum, które było niejako „zaprzeszłe” w znaczeniu „wieczne” – takie rozumienie czasu jest nazywane kontrfaktualnym⁴².

Mimo że czas jawi się jako pojęcie poznawczo fundamentalne, nieredukowalne, w naukach fizycznych wskazuje się na relację czas–zegar jako definiującą czas w sensie operacyjnym. Z uwagi na to, że prawa natury ujmują się w postaci równań dynamicznych, pewne układy fizyczne mogą pełnić funkcje zegarów. Jedno z klasycznych ujęć natury czasu, szczególnie związane z pytaniem o to, co znaczy, że czas „jest” (jeśli pytanie takie jest w ogóle dobrze postawione), da się wyrazić w zdaniu: „O czasie nie można powiedzieć, że jest, jeśli się nie doda, że zmierza on do tego, by go nie było”. Ontologia czasu ujętego w relacji do zegara, którym jest układ fizyczny, pozwala uniknąć kłopotliwych pytań o sposób istnienia czasu, uzależniając go od istnienia zegara. Trzeba koniecznie zwrócić uwagę, że tak ujęta relacyjna natura czasu różna jest w istocie od tak samo nazwanej propozycji Leibniza: relacja czas–zegar

⁴¹ Zob. H. Zinkernagel, *Did Time Have a Beginning?*, „International Studies in the Philosophy of Science” 22(2008) nr 3, s. 237-258.

⁴² Zob. L. Susskind, *Is Eternal Inflation Past-Eternal? And What if It Is?*, <http://arxiv.org/pdf/1205.0589v1.pdf>.

nie ma charakteru definicji w znaczeniu operacyjnym („czas jest tym, co jest mierzone przez zegar”), ponieważ zegar nie *d e f i n i u j e* czasu.

Z drugiej strony, gdy rozważamy metafizyczne aspekty czasu określanego za pomocą struktur matematycznych, musimy pamiętać, że matematyczny sposób reprezentacji czasu nie implikuje relacji esencjalnej jego konstytucji przez matematykę (na przykład przez ustalanie izomorficznego odwzorowania czasu na zbiór liczb rzeczywistych). W kontekście ogólnej teorii względności reprezentacja czasu stowarzyszona jest z czymś więcej niż matematycznym pojęciem rozmaitości czy tensora metrycznego. W kontekście pojęciowym standardowego modelu kosmologicznego – jakkolwiek model Friedmana–Le-maitre’a–Robertsona–Walkera to model matematyczny zawierający parametr czasu – interpretacji istotowej czasu dokonuje się przez jego stowarzyszenie z czasem mierzonym przez tak zwany zegar standardowy spoczywający w układzie współporuszającym się (a zatem model kosmologiczny jest w istocie *f i z y c z n y m* modelem Wszechświata zawierającym czas).

Po tych uwagach dotyczących sposobu ujęcia i rozumienia pojęcia „czas” warto przeanalizować specyfikę argumentacji filozoficznych i filozoficzno-naukowych dotyczących kwestii możliwości nieskończonego trwania Wszechświata⁴³. Interesującym historycznie kontekstem tego problemu był konkurs ogłoszony przez Karla Poppera w roku 1953 na łamach pisma „British Journal for the Philosophy of Science” na esej zatytułowany „The Logical and Scientific Meaning of the Age of the Universe” [„Logiczny i naukowy status pojęcia czasowego początku Wszechświata”]⁴⁴. Nagroda główna przypadła wspólnie filozofowi Michaelowi Scrivenowi, który zaprzeczał możliwości naukowej weryfikacji tezy o skończoności lub nieskończoności Wszechświata, oraz chemikowi fizycznemu, J.T. Daviesowi, którego podejście było podobnie niekonkluzywne, chociaż nie w sensie ostatecznym, lecz czasowym, co wynikało z niedostępności poznawczej eksperymentu falsyfikującego jedną z konkurujących hipotez (ujawniał się tu wyraźny wpływ popperyzmu).

Typy argumentacji za nieskończonością Wszechświata można więc ująć w dwie grupy: pierwszy, zbierający argumentacje opierające się na logiczno-filozoficznych sposobach ukazania na przykład niemożliwości istnienia nieskończonej przeszłości⁴⁵ czy konieczności wiecznego istnienia Wszechświata

⁴³ Ujęcie to traktuję jako reprezentujące filozofię przyrody typu mieszanego w sensie ujmowania relacji między filozofią a naukami przyrodniczymi.

⁴⁴ Trwał wówczas spór między teorią stanu stacjonarnego a teorią Wielkiego Wybuchu. Teoria stanu stacjonarnego, ogłoszona w roku 1948 przez matematyka z Cambridge Freda Hoyle’a, opierała się na stwierdzeniu, że Wszechświat mimo ekspansji jest stacjonarny, zasadniczo niezmienny w czasie.

⁴⁵ Zob. G.J. W h i t r o w, *On the Impossibility of an Infinite Past*, „British Journal for the Philosophy of Science” 29(1978) nr 1, s. 39-45.

wyduje się logiczną konsekwencją rozumowania odwołującego się do słynnego problemu wyrażonego w pytaniu: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”⁴⁶. Struktura argumentu Lyndsa, odnoszącego się do istoty problemu wyrażonego przez Leibniza, jest następująca: (1) Tylko wiecznie istniejący Wszechświat może być odpowiedzią na pytanie: „Dlaczego Wszechświat raczej istnieje, niż nie istnieje?” – jeśli bowiem Wszechświat nie jest wieczny, przed tak zwanym początkiem Wszechświata nic nie istniało. Wszechświat wszak istnieje, a fakt ten nie daje satysfakcjonującej odpowiedzi na drugą część dylematu: „a dlaczego raczej nic?”. (2) Ponieważ tylko wieczny Wszechświat może być odpowiedzią na pytanie, dlaczego Wszechświat raczej istnieje, niż nie istnieje, a pytanie to musi mieć odpowiedź, Wszechświat musi być wieczny. Struktura argumentacji Lyndsa przypomina błędne koło, gdy definiuje on znaczenie terminu „wieczny Wszechświat”, by potem z pojęcia tego wywodzić wieczność Wszechświata. Poza tym warto zauważyć, że tego rodzaju współczesne argumentacje a priori odzwierciedlają rozumowania na rzecz jednej z tez pierwszej z czterech słynnych antynomii Kanta lub dają się do nich sprowadzić⁴⁷.

Drugi typ argumentacji za nieskończonością Wszechświata akcentuje dotyczące nauk ścisłych konotacje pytań o skończoność czasową Wszechświata i prowadzi do rozumowań, które szacują weryfikowalność lub falsyfikowalność stawianych w tych naukach tez w kontekście ontologicznym lub epistemologicznym. Ten ostatni kontekst, jako bardziej adekwatny i efektywny filozoficznie w odniesieniu do metaprzmiotowego studium problemów kosmologii infinitystycznej (finitystycznej), wyraźnie faworyzuje Jacek Wojtysiak w studium dotyczącym pytania, które Adolf Grünbaum określił jako odwieczne (archetypiczne) pytanie dotyczące istnienia (ang. *primordial existential question*)⁴⁸.

*

Pytanie o wieczność Wszechświata na gruncie kosmologii przyjmuje formę pytania o czas jego ewolucji. Stawiamy je z punktu widzenia obserwatora, który w chwili obecnej dokonuje pomiarów fizycznych parametrów Wszechświata. Problemy dotyczące czasowej ewolucji Wszechświata są dobrze stawiane do-

⁴⁶ Zob. P. L y n d s, *Why There Is Something Rather Than Nothing: The Finite, Infinite And Eternal*, <http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1205/1205.2720.pdf>.

⁴⁷ Por. G. O p p y, *Philosophical Perspectives on Infinity*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 116-120.

⁴⁸ Por. J. W o j t y s i a k, *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 357-366. Zob. A. G r ü n b a u m, *The Poverty of Theistic Cosmology*, „British Journal for the Philosophy of Science” 55(2004) nr 4, s. 561-614.

piero od czasów Einsteina. Wszechświat traktowany jest jako tożsamy z czasoprzestrzenią, która podlega ewolucji.

W koncepcji Wszechświata, która wyrasta z teorii grawitacji Einsteina, naturalne jest pytanie o skończony czas, który upłynął od Wielkiego Wybuchu – o wiek Wszechświata. Dyskusja filozoficzna pokazuje, że problem wieczności Wszechświata należy do tego rodzaju zagadnień filozoficznych, które okazują się niezwykle płodne w kontekście kosmologii relatywistycznej.

W niniejszych rozważaniach wskazano na wagę kontekstu kosmologicznego dla Leibnizjańskiego pytania: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. W odpowiedzi na postawiony przez Leibniza problem nie możemy bowiem abstrahować od kosmologii i jej rozstrzygnięć. W przypadku zagadnienia wieczności (skończoności) Wszechświata rozstrzygnięcia nauki mogą wpływać na kształt tez formułowanych przez filozofię.

Michał TEMPCZYK

CZAS WE WSPÓŁCZESNEJ FIZYCE

Żyjąc w nowoczesnym świecie, w którym zegary odgrywają ważną rolę, stale przekonujemy się o tym, że czas płynie w jednostajny i jednakowy sposób we wszystkich zakątkach świata i że w żaden sposób nie możemy ani powstrzymać, ani przyspieszyć jego upływu, niezależnie do tego, jak bardzo tego pragnęlibyśmy. Nie możemy ponadto cofnąć czasu, aby powrócić do tego, co było miłe, albo zapobiec czemuś, co okazało się niekorzystne lub wręcz tragiczne. Innymi słowy, czas płynie w sposób niezależny od naszej woli i sytuacji.

Czas jest jednym z podstawowych pojęć fizyki, żyjemy bowiem w świecie, który nieustannie zmienia się i przemija. Miarą tego przemijania jest właśnie czas, dlatego nie można rozwijać żadnej ważnej teorii przyrodniczej, nie korzystając z tego pojęcia. Z tego też powodu opisanie i zrozumienie najważniejszych własności czasu jest zagadnieniem fundamentalnym dla potocznej wiedzy o świecie oraz dla nauki. Własności te można rozpatrywać z kilku odrębnych punktów widzenia, zastanawiając się na przykład nad tym, jak ludzie odczuwają czas, lub pytając o to, czy zwierzęta mają poczucie czasu. Najważniejsze zagadnienie praktyczne stanowi budowa odpowiednio precyzyjnych i niezawodnych zegarów, bez których empiryczne teorie czasu nie byłyby możliwe. Przedmiotem naszych rozważań będzie natura czasu opisywana przez najogólniejsze teorie nowoczesnej fizyki. Podkreślenie, że będziemy mówić o fizyce współczesnej, jest ważne z tego względu, iż w ciągu ostatnich stu lat w fizyce zaszły kolosalne zmiany i to, co obecnie wiemy o czasie, w kilku zasadniczych punktach różni się od tego, co głosiła fizyka klasyczna. Poza tym klasyczny naukowy obraz świata był zrozumiały i bliski wiedzy potocznej, natomiast dwie najważniejsze dziedziny współczesnej fizyki – fizyka relatywistyczna i kwantowa – prowadzą uczonych w obszary dziwne i trudne do zrozumienia. Chcąc wyjaśnić, czego nowego i istotnego dowiadujemy się o czasie dzięki tym teoriom, rozpoczniemy od jego klasycznego, tradycyjnego obrazu. W tym celu odwołamy się do pierwszej i najważniejszej teorii fizyki nowożytnej, a mianowicie do mechaniki klasycznej.

KLASYCZNA WIZJA CZASU

Jej twórca, Isaac Newton, swoje fundamentalne dzieło *Philosophiae naturalis principia mathematica* (*Matematyczne zasady filozofii przyrody*¹) rozpoczyna od podania we wstępie określenia czasu, gdyż bez precyzyjnego zrozumienia, czym są czas i przestrzeń, nie można opisać ani zrozumieć własności ruchu i procesów mechanicznych. Definicja sformułowana przez Newtona głosi, że czas jest niezależny od materii i zjawisk fizycznych oraz uniwersalny. Jest to obraz zgodny z naszą wiedzą zdobytą w codziennym życiu. Żyjąc w nowoczesnym świecie, w którym zegary odgrywają ważną rolę, stale przekonujemy się o tym, że czas płynie w jednostajny i jednakowy sposób we wszystkich zakątkach świata i że w żaden sposób nie możemy ani powstrzymać, ani przyspieszyć jego upływu, niezależnie do tego, jak bardzo tego pragnęlibyśmy. Nie możemy ponadto cofnąć czasu, aby powrócić do tego, co było miłe, albo zapobiec czemuś, co okazało się niekorzystne lub wręcz tragiczne. Innymi słowy, czas płynie w sposób niezależny od naszej woli i sytuacji. Newton, formułując podstawową teorię fizyczną, nie zajmował się psychologicznymi aspektami przemijania, interesowało go natomiast stworzenie ogólnego wzorca opisu wszystkich zjawisk materialnych. Zjawiska te zachodzą w niezależnej trójwymiarowej przestrzeni Euklidesa, zgodnie z niezależnym od nich upływem czasu. Newton potraktował czas i przestrzeń jako składniki świata fizycznego niezależne od tego, czy w świecie tym istnieje materia i jakie procesy w niej zachodzą. W teorii tej możliwy jest świat całkowicie pusty, nieskończona przestrzeń, w której czas płynie, chociaż nie ma to na nic wpływu. Oto sławne stwierdzenie Newtona na temat czasu: „Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas, sam z siebie i z własnej natury, płynie równomiernie bez względu na cokolwiek zewnętrznego i inaczej nazywa się «trwaniem»; względny, pozorny i potocznie rozumiany czas jest pewnego rodzaju zmysłową i zewnętrzną (niezależnie od tego, czy jest dokładny czy nierównomierny) miarą trwania za pośrednictwem ruchu; jest on powszechnie używany zamiast prawdziwego czasu; taką miarą jest na przykład: godzina, dzień, miesiąc, rok”².

Zgodnie z Newtonowską koncepcją czasu płynie on równomiernie, niezależnie od naszego stanu psychicznego i oczekiwań. Subiektywny zaś, niejednorodny czas psychiczny traktujemy mniej poważnie od „prawdziwego” czasu fizycznego, o którym informują nas zegary i do którego musimy dostosować całe swoje życie, zwłaszcza aktywności społeczne. Psychologowie

¹ Zob. I. N e w t o n, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. J. Wawrzycki, Copernicus Center–Konsorcjum Akademickie, Kraków–Rzeszów 2011.

² Tamże, s. 190.

starają się zbadać czynniki, które mają wpływ na ów „czas subiektywny”. Biolodzy odkryli i zbadali kilka rodzajów zegarów biologicznych, które sterują ruchami, procesami fizjologicznymi i uwagą. W badaniach tych wzorcem jest zewnętrzny dla organizmu czas fizyczny, mierzony za pomocą zegarów. Problemy ludzkiego odczuwania czasu nie będą nas jednak w tych rozważaniach interesować, powracamy zatem do poglądów Newtona. Jego największy filozoficzny przeciwnik i krytyk, Gottfried W. Leibniz, wskazywał, że potraktowanie czasu jako składnika świata fizycznego bardziej pierwotnego i niezależnego od ciał oraz procesów nie jest wcale potrzebne fizyce. W mechanice wystarczy przyjąć założenie o uniwersalności czasu i niezależności jego upływu od procesów i zdarzeń. Absolutyzacja czasu i przestrzeni jest niepotrzebnym nauce założeniem metafizycznym i pozostaje nieuzasadniona. Zgodnie ze swoim przekonaniem Leibniz definiował czas jako porządek i miarę następstwa zdarzeń. Pogląd Newtona jednak zwyciężył, ponieważ to on ostatecznie stworzył mechanikę i przez dwa stulecia fizycy i filozofowie powszechnie akceptowali absolutną koncepcję czasu.

Rozwój fizyki ujawnił jeszcze jedną podstawową własność czasowego przebiegu zjawisk – ich powtarzalność. W początkowym okresie rozwoju mechaniki uczeni badali najprostsze zjawiska, takie jak zderzenia kul sprężystych, spadanie ciał pod wpływem ziemskiej siły ciężenia czy ruch planet wokół Słońca. Procesy te, przebiegając w niezakłócony sposób, nie wyróżniają kierunku upływu czasu. Jako przykład rozważmy ruch planet wokół Słońca. Gdyby Układ Słoneczny był izolowany, to nie wpadałyby do niego drobne ciała, jak komety czy meteoryty, planety zaś przez miliardy lat poruszałyby się po swoich orbitach i upływający czas nie zmieniałby ich ruchu. Ruch ten byłby zgodny z niezmiennymi prawami mechaniki i teorii grawitacji. Astronomowie, rozwiązując równania ruchu planet, mogą dokładnie przewidzieć ich przyszłość; korzystając z tych równań, mogą również odtworzyć ich orbity w przeszłości. Pozwala to na przykład wyliczyć minione zaćmienia Słońca oraz Księżyca lub zinterpretować dokonane tysiące lat temu obserwacje komet, wspomniane w starożytnych kronikach. Innymi słowy, wszystkie zjawiska i procesy fizyczne przebiegają w czasie, lecz ich własności są stale takie same. Bez tej zasadniczej niezależności od czasu, która charakteryzuje prawa rządzące przyrodą oraz podstawowe siły i własności materii (np. masy, ładunki, spiny), nie byłoby możliwe ani odtwarzanie przeszłości, ani przewidywanie dalekiej przyszłości. Ograniczałoby to bardzo naukę, zwłaszcza astronomię, geologię, kosmologię i biologię, czyli dyscypliny, w których bada się procesy zachodzące w dużej skali czasu. Do niezależności zjawisk od upływu czasu, przez fizyków nazywanej niezmienniczością względem przesunięcia w czasie, należy dodać jednoznaczność rozwiązań równań ruchu. Wiedząc, w jakim punkcie znajduje się obecnie dane ciało, jaka jest jego prędkość i jakie siły

na nie działają, można dokładnie przewidzieć jego tor. W danych warunkach każdy obiekt mechaniczny musi poruszać się po jednym torze, zgodnym z prawami ruchu i rozkładem sił. Z tej jednoznaczności, wynikającej z matematycznej struktury mechaniki, wyłania się obraz świata zjawisk, których przebieg jest jednoznacznie ustalony, które muszą zachodzić w jeden sposób, zgodny z prawami fizyki i własnościami obiektów. Jest to świat ściśle zdeterminowany, którego funkcjonowanie jest raz na zawsze ustalone. Twórcy nowożytnej fizyki, zwłaszcza Kartezjusz, posługiwali się metaforą świata podobnego do zegara, który był dla nich symbolem precyzji i niezawodności działania. W obrazie tym Stwórcę świata nazywano zegarmistrzem³.

Filozoficznym uogólnieniem odkrytego empirycznie faktu jednoznaczności przebiegu procesów mechanicznych była doktryna determinizmu głosząca, że w przyrodzie wszystko przebiega w jednoznaczny, ustalony sposób. Stanowisko to najwyraźniej sformułował wybitny francuski matematyk i fizyk Pierre Simon de Laplace, pisząc we Wstępie do *Théorie analytique des probabilités* [„Analitycznej teorii prawdopodobieństwa”]: „Inteligencja, która by w danym momencie знаła wszystkie siły, przez które jest ożywiona, oraz wzajemne położenia bytów ją tworzących i przy tym byłaby dostatecznie obszerna, by te dane poddać analizie, mogłaby w jednym wzorze objąć ruch największych ciał wszechświata i najmniejszych atomów: nic nie byłoby dla niej niepewne i zarówno przyszłość, jak przeszłość byłyby dostępne dla jej oczu. Umysł ludzki daje słaby zarys tej inteligencji, której doskonałość mógł osiągnąć tylko w astronomii”⁴.

Inteligencja ta, symbolizująca poznawcze moce klasycznej fizyki, została nazwana demonem Laplace’a. Oczywiście nikt nie spodziewał się, że uda się praktycznie zrealizować zarysowany przez francuskiego uczonego program, ważna była jednak jego zasada, określająca istotę procesów fizycznych. W owym czasie fizycy potrafili wypisywać i rozwiązywać równania ruchu zaledwie dla kilku klas najprostszych procesów mechanicznych, wierzyli jednak w determinizm wszystkich podstawowych zjawisk. Byli przekonani, że w przyszłości możliwości nauki staną się znacznie większe i że nie ma zasadniczych przeszkód na drodze do coraz pełniejszego i dokładniejszego poznawania przyrody.

Na tle tego optymistycznego obrazu klasycznej fizyki należy umieścić problem odwracalności zjawisk w czasie. Przebieg podstawowych, najprostszych procesów mechanicznych, takich jak ruch planet i zderzenia atomów, nie wyróżnia jednego kierunku upływu czasu. Gdyby czas zaczął płynąć wstecz,

³ Metaforą zegara, pochodzącą z siedemnastego wieku, posługuje się na przykład Richard Dawkins w książce *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany* (tłum. A. Hoffman, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994).

⁴ Cyt. za: A.K. Wróblewski, *Historia fizyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 214.

to dynamika układu planetarnego nie uległaby istotnej zmianie. Przy zmianie kierunku czasu, jego biegu od przyszłości do przeszłości, wszystkie planety zaczęłyby poruszać się w przeciwnym kierunku z tą samą prędkością. Byłby to układ tak samo dopuszczalny, jak układ prawdziwy, planety miałyby te same orbity, tylko poruszałyby się po nich w przeciwnych kierunkach. Słońce wędrowałoby po niebie z zachodu na wschód, a w swoim rocznym ruchu przechodziłoby przez znaki zodiaku w odwrotnej kolejności. Byłoby to zgodne z prawami astronomii, ponieważ kierunek, w jakim obraca się Słońce wokół swojej osi i w jakim poruszają się planety, jest przypadkową własnością naszego układu. Podobnie idealnie sprężyste kulki, zderzając się i poruszając bez tarcia, mogłyby w pewnej chwili odwrócić kierunki swojego ruchu, powracając wstecz po przebytych torach. Procesy o tej własności fizycy nazywają odwracalnymi, ponieważ mogłyby one przebiegać w odwrotnym kierunku, tak jakby czas zawrócił w swoim biegu od przeszłości ku przyszłości.

Mechaniczna teoria procesów jednoznacznych i odwracalnych w czasie prowadzi do obrazu świata przyrody, w którym nie dzieje się nic prawdziwie nowego i twórczego. Upływ czasu nie prowadzi do żadnych istotnych zmian. Wieczne niezmiennie atomy zderzają się, łączą i rozdzielają według tych samych zasad; każdy odpowiednio prosty proces może być cofnięty, jest bowiem odwracalny. Jest to świat nudny, nietwórczy w sensie Bergsona⁵ i powtarzalny. Rzeczywiście przypomina zegar, którego zaletą jest precyzyjne powtarzanie tego samego ruchu. Przede wszystkim jednak jest on niezgodny ze światem, w którym żyjemy. W naszym życiu prawie wszystko jest nieodwracalne, a nauka powinna badać, opisywać i wyjaśniać tę zasadniczą zmienność zjawisk. Pod tym względem zatem rysowany przez nią obraz przyrody był uproszczony i zbyt ubogi.

KONCEPCJA CZASU A PROCESY NIEODWRACALNE

Na szczęście klasyczna fizyka nie kończyła się na mechanice i związanych z nią dziedzinach. Konkurencyjny wobec mechanicznego obraz świata rozwijała termodynamika, opisująca między innymi procesy cieplne, spalanie, podgrzewanie, ruchy cieczy i gazów, dyfuzję, przemiany chemiczne czy tarcie. Większość tych procesów ma charakter nieodwracalny, a więc wykazuje własność, którą mechanika starała się wyrugować z przyrodniczego obrazu świata. Początkowo przedmiotem analiz termodynamicznych były procesy odwracalne, takie jak sprężanie gazów, lecz wkrótce zaczęto badać zjawiska nieodwracalne. W roku 1854 Rudolf Clausius opublikował pracę, w której

⁵ Zob. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Zielona Sowa, Kraków 2004.

zdefiniował nową wielkość termodynamiczną – entropię, stanowiącą miarę nieodwracalności procesów, i sformułował drugą zasadę termodynamiki⁶. Zasada ta głosi, iż w układzie zamkniętym procesy mogą zachodzić tylko w taki sposób, by całkowita entropia nie malała. Proces jest odwracalny, gdy entropia nie rośnie, natomiast gdy wzrasta, zachodzą nieodwracalne zmiany. Powrót do stanu początkowego staje się wówczas niemożliwy, ponieważ nie można powrócić do początkowej mniejszej wartości entropii. Na przykład, gdy zetkniemy ciała o różnych temperaturach, ciepło nieodwracalnie przechodzi od ciała cieplejszego do chłodniejszego i bez ingerencji z zewnątrz procesu tego odwrócić nie można. W miarę wyrównywania się temperatur obu ciał entropia całości rośnie.

Nowe pojęcie wzbudziło zainteresowanie i spowodowało wieloletnie spory, entropia bowiem była pierwszą ilościową miarą nieodwracalności, której istotne znaczenie negowała mechanika. Fizycy chcieli pogodzić odwracalność mechaniczną z nieodwracalnością termodynamiczną. Stało się to szczególnie ważne, gdy powstała fizyka statystyczna. Sformułowana przez Clausiusa teoria dowodziła, że gazy i ciecze są skupiskami ogromnej liczby atomów lub molekuł, które poruszają się i zderzają zgodnie z prawami mechaniki. Podstawowe pojęcia termodynamiki znalazły w niej swoje mechaniczne definicje, na przykład, okazało się, że ciepło jest kinetyczną energią składników gazów i cieczy, a temperatura miarą średniej energii kinetycznej elementów danego układu. Mechaniczne wyjaśnienie procesów zachodzących w ośrodkach ciągłych zmusiło fizyków do skoncentrowania uwagi na zjawiskach nieodwracalnych, pojawiły się bowiem pytania: Skoro wszystkie lokalne podstawowe procesy zachodzące w gazie mają charakter mechaniczny i są odwracalne, to dlaczego całość zachowuje się w sposób nieodwracalny? Jaka jest przyczyna tej nieodwracalności?

Dyskusje na ten temat były długie i burzliwe; najwięcej w tej dziedzinie dokonał Ludwig Boltzmann, który podał statystyczną interpretację entropii jako miary nieporządku panującego w układzie⁷. Chcąc to poglądowo wyjaśnić, jako przykład rozważmy pojemnik rozdzielony przegrodą na dwie części. Na początku w jednej części znajduje się gaz, a druga jest pusta. Po usunięciu przegrody gaz natychmiast zajmie cały pojemnik. Początkowy stan był o wiele mniej prawdopodobny od końcowego, dlatego w wyniku rozprzestrzenienia się gazu entropia wzrosła. Największą entropię ma stan najbardziej prawdopodobny i zgodnie z tym druga zasada termodynamiki głosi, że układ zamknięty zmierza do stanu najbardziej prawdopodobnego, czyli najbardziej jednorod-

⁶ Zob. R. C l a u s i u s, *Über eine veränderte Form des Zweiten Hauptsatzes der mechanischen Wärtheorie*, „Annalen der Physik” 93(1854), s. 481-506.

⁷ Por. W r ó b l e w s k i, dz. cyt., s. 355-358.

nego: takiego, w którym poszczególne części są podobne do siebie, w którym nie ma wyraźnie różniących się składników ani globalnych struktur.

Pod koniec dziewiętnastego wieku fizycy znaleźli kompromisowe rozwiązanie problemu nieodwracalności. Uznali, że podstawowe procesy zachodzące w przyrodzie są odwracalne, chociaż zmienia się statystyczny rozkład prędkości składników gazów i cieczy oraz ich gęstości przestrzennej. Nieodwracalność wynika ze zmian statystycznej funkcji rozkładu, którą uczeni muszą posługiwać się w teorii i w obliczeniach z powodu ograniczoności swojej wiedzy o mikroskopowej dynamice całości. Gdyby, tak jak demon Laplace'a, wiedzieli wszystko o molekułach danego gazu, to zachodzące w nim procesy byłyby dla nich odwracalne. W skład gazów i cieczy wchodzi ogromna liczba mechanicznych składników, atomów lub molekuł, dlatego szansa odwrócenia na przykład procesu mieszania się dwóch gazów jest niewyobrażalnie mała, lecz różna od zera. Z tego powodu nie obserwujemy w przyrodzie procesów samorzutnie zmniejszających entropię, są one jednak teoretycznie możliwe. Na tym dyskusje w zasadzie zakończono, ponieważ w fizyce zaczęły się rewolucyjne przemiany, które zmusiły uczonych do rewizji podstawowych pojęć.

FIZYKA RELATYWISTYCZNA

W roku 1905 Albert Einstein ogłosił szczególną teorię względności, której konsekwencją były zasadnicze zmiany poglądów na czas⁸. Istota tych zmian dotyczy faktu, że tempo zachodzenia procesów, a więc także prędkość upływu związanego z nimi czasu, zależy od tego, z jakiego układu odniesienia są one obserwowane. Nie wdając się w szczegółowe wyjaśnienia, opiszę to zjawisko na prostym przykładzie. Wyobraźmy sobie dwóch fizyków, którzy mają jednakowe, dokładne zegary. Gdy nie poruszają się oni względem siebie, przebywając na przykład w jednym gmachu, wskazania ich zegarów są takie same i jest to fakt oczywisty z punktu widzenia klasycznej mechaniki, czas bowiem płynie jednakowo dla obu urządzeń. Sytuacja zmienia się radykalnie, gdy zegary te są względem siebie w ruchu. Jeżeli jeden z fizyków wsiądzie do rakiety i popędzi z prędkością 85% prędkości światła, to jego zegar będzie chodzić dwa razy wolniej od zegara nieporuszającego się kolegi. Na tym jednak nie koniec, ponieważ z kolei dla poruszającego się uczonego dwa razy wolniej chodzi zegar kolegi. Ta paradoksalna sytuacja wynika z faktu, iż ruch jest zjawiskiem względnym. Nie ma ustalonego wyróżnionego układu spo-

⁸ Zob. A. E i n s t e i n, *O elektrodynamice ciał w ruchu*, w: tenże, *5 prac, które zmieniły oblicze fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 121-156.

czywającego, dlatego każda z poruszających się względem siebie osób może twierdzić, że to ona spoczywa, a porusza się kolega, a więc zegar kolegi chodzi odpowiednio wolniej. Dokładniejsza analiza pokazuje jednak, że paradoks jest pozorny, ponieważ jeden z fizyków cały czas porusza się ruchem jednostajnym, natomiast drugi po wejściu do rakiety musiał wraz z nią przyspieszać aż do osiągnięcia ogromnej prędkości. Z tego powodu wskazania ich zegarów różnią się zasadniczo.

Zależność odstępów czasowych między zdarzeniami od prędkości układu, w którym się je obserwuje, wynika z matematycznej struktury teorii Einsteina i nie prowadzi do żadnych trudności. Została ona znakomicie potwierdzona i stanowi jedną z podstaw nowoczesnej fizyki. Wynika ona z prawa stałej prędkości światła we wszystkich inercjalnych układach odniesienia i z tego, że wskazania zegara, od którego się oddalamy, obserwujemy za pomocą światła. Fizycy bez problemów zaakceptowali szczególną teorię względności, natomiast dla niespecjalistów jest ona przedmiotem zdumienia i dyskusji. Pokazuje ona fałszywość klasycznego przekonania o tym, że uniwersalny czas płynie jednakowo dla wszystkich. Okazuje się, że jego miara zależy od prędkości ruchu obserwatora względem badanego procesu. Fizycy wprowadzili zatem pojęcie czasu własnego, niezależnego od układu odniesienia i zgodnego z matematyką teorii względności. Przypomnijmy, że szczególna teoria względności opisuje zjawiska tylko w układach inercjalnych, czyli poruszających się względem siebie po liniach prostych ze stałą prędkością. Czas zależy w niej tylko od układu: jest niezależny od tego, jakie procesy zachodzą w danym obszarze i jaki rodzaj materii się w nim znajduje.

Rozszerzenie teorii względności na siłę grawitacji i na dowolne układy odniesienia, zwane ogólną teorią względności, dokonane zostało także przez Einsteina. Teoria ta opisuje pole grawitacyjne jako czynnik zmieniający geometryczną strukturę przestrzeni i czasu. Jej matematyczną podstawą jest geometria przestrzeni zakrzywionych. Są to przestrzenie, których poszczególne obszary mogą znacznie różnić się pod względem własności geometrycznych. Popularne wyjaśnienie tych różnic byłoby bardzo trudne, można je jednak pokazać na prostym przykładzie przestrzeni dwuwymiarowej. Zaczniemy od dobrze znanej ze szkoły geometrii płaszczyzny. Płaszczyzna jest wszędzie i we wszystkich kierunkach taka sama. Trójkąt lub kwadrat, narysowane w jakimś miejscu, po przesunięciu w dowolne inne miejsce są takie same. Między obszarami płaszczyzny nie ma żadnych zauważalnych różnic. Na przykład, wszędzie suma kątów trójkąta wynosi sto osiemdziesiąt stopni. Taką przestrzeń nazwiemy jednorodną.

Mniej oczywistym, lecz także łatwym do zrozumienia przykładem przestrzeni jednorodnej jest powierzchnia kuli. Jej wszystkie obszary są również do siebie podobne, chociaż ich geometria jest bardziej skomplikowana od

geometrii płaszczyzny. Powierzchnie brył podobnych do kuli, lecz mniej regularnych, na przykład o kształcie śliwki lub cytryny, są przykładami przestrzeni niejednorodnych: mają wypukłości, wklęsnięcia czy zakrzywienia o różnej wielkości. Ogólna teoria względności podaje, w jaki sposób geometria przestrzeni i czasu danego obszaru jest zmieniana i zakrzywiana przez zawartą w tym obszarze materię. Omawiając własności czasu, możemy ograniczyć się do tego, co teoria ta mówi o wpływie materii na jego przebieg. Otóż materia zawsze wytwarza pole grawitacyjne, a pole to wpływa na tempo upływu czasu. Wpływ ten jest następujący: im silniejsza siła grawitacji, tym wolniej chodzą zegary. W przypadku Ziemi oznacza to, że im bliżej jej powierzchni się znajdujemy, tym wolniej płynie czas. Siła grawitacji na naszej planecie jest stosunkowo mała, dlatego różnica czasu odmierzonego przez zegar znajdujący się na satelicie i taki sam zegar umieszczony na Ziemi wynosi ułamek sekundy na rok. Precyzyjne przyrządy pozwalają zmierzyć tę różnicę dla zegarów atomowych odległych w pionie o zaledwie dwadzieścia metrów.

Ekstremalnymi obiektami astronomicznymi, przewidywanymi przez ogólną teorię względności, są czarne dziury. Są to ciała o niesłychanej gęstości. Na przykład czarna dziura o masie Ziemi miałaby średnicę mniejszą niż centymetr, co trudno sobie wyobrazić, dlatego uczeni przez wiele lat wątpili w istnienie tak gęstych ciał. Okazało się jednak, że gwiazdy o odpowiednio dużej masie kończą swoją ewolucję właśnie jako czarne dziury, i obecnie znamy wiele takich obiektów. W pobliżu czarnej dziury, na jej powierzchni i we wnętrzu występują nadzwyczajne zjawiska, badane i dyskutowane przez astrofizyków, dowodzące, że czas fizyczny nie jest ani uniwersalny, ani niezależny od zjawisk fizycznych, jak to głosił Newton. Czas jest natomiast podstawowym parametrem wszystkich procesów, w ekstremalnych warunkach radykalnie zmieniającym swoje własności. Taki jego obraz, wyłaniający się z rezultatów ogólnej teorii względności, jest jednak skomplikowany, pełen luk i zasadniczych trudności. Fizycy współcześni mogą zazdrościć swoim poprzednikom prostoty i jasności ich koncepcji czasu. Wydaje się jednak, że niewielu chciałoby powrócić do tego okresu uproszczonej wiedzy o własnościach materii.

Fizyka relatywistyczna doprowadziła do jeszcze jednej zasadniczej zmiany naukowego obrazu materii i jej historii – do kosmologii Wielkiego Wybuchu. Krótko po ogłoszeniu przez Einsteina równań pola w roku 1915 fizycy znaleźli ich rozwiązania opisujące cały Wszechświat, zwane rozwiązaniami kosmologicznymi. W rozwiązaniach tych zakłada się, że cała przestrzeń jest napełniona materią o stałej gęstości, i poszukuje się geometrii czasoprzestrzeni generowanej przez taką materię. Ten wyidealizowany model matematyczny nie odpowiada rzeczywistości, ponieważ większość materii skupiona jest w gwiazdach i galaktykach. Kosmologowie uważają jednak, że opisuje on Wszechświat w odpowiednio dużej skali, gdzie skupiska materii w galaktykach można potraktować

jako statystyczne odchylenia od średniej gęstości, jednakowej dla wszystkich dużych obszarów. Rozwiązania te zaskoczyły uczonych, pokazywały bowiem Wszechświat, który rozszerza się nieustannie od stanu początkowego, nazwanego Wielkim Wybuchem. Wielu fizyków nie chciało się pogodzić z obrazem rozszerzającego się Wszechświata, wydawał im się on bowiem niezgodny z intuicją – wieczność i niezmienność świata materii w wielkiej skali były przez nich uznawane za fakt oczywisty. Największym przeciwnikiem tych rozwiązań był Einstein, który uznał je dopiero po ogłoszeniu przez Edwina Hubble'a danych obserwacyjnych potwierdzających fakt oddalania się odległych galaktyk⁹. Od tego czasu relatywistyczna teoria Wielkiego Wybuchu jest akceptowana i rozwijana przez astrofizyków i obecnie nie ma liczących się konkurentek.

Teoria ta w nowym świetle pokazuje dwa aspekty problemu czasu. Po pierwsze, dowodzi ona, że świat, w którym żyjemy, powstał około czternaście miliardów lat temu. Na początku była to nieskończenie mała kula ogromnej energii, która szybko się rozszerzała. W miarę rozszerzania się i ochładzania materii, obniżania jej gęstości i ciśnienia, kolejno powstawały wszystkie istniejące obecnie i znane nam składniki materii: cząstki elementarne, jądra, atomy, związki chemiczne, gwiazdy, planety, galaktyki. Historia materii jest dobrze opisana i zbadana. Pokazuje ona, że upływ czasu jest twórczy, że Wszechświat rozwija się i nigdy nie powraca do dawnych stanów. Jest to więc świat twórczy w sensie Bergsona. Czas jest parametrem jego rozwoju. Gdyby jakiś kosmolog cofnął się w czasie o kilka miliardów lat, to obserwując niebo, mógłby dowiedzieć się w przybliżeniu, w jakim momencie historii Wszechświata się znalazł. Każdy bowiem okres jego rozwoju wygląda inaczej i ma specyficzne, niepowtarzalne cechy. Wiemy, że Wszechświat na pewno nie jest podobny do zegara: powstał, rozwija się i kiedyś prawdopodobnie nastąpi jego kres.

Nie jest to jednak cała prawda, ponieważ kosmologia oparta jest na znanych nam obecnie prawach fizyki, stałych uniwersalnych i podstawowych wielkościach, takich jak stała Plancka, stała grawitacji, masa i ładunek elektronu czy masa protonu. Rezultaty kosmologii pokazują, że Wszechświat jest układem dynamicznym o niepowtarzalnej historii, lecz jednocześnie są one potwierdzeniem stałości praw i wielkości fizycznych. Gdyby wielkości te zmieniały się w miarę rozszerzania się Wszechświata, to modele i obliczenia oparte na ich aktualnych wartościach byłyby niezgodne z obserwacjami, a teoria byłaby fałszywa. Ponieważ zagadnienie stałości najważniejszych wielkości fizycznych, którymi uczeni posługują się w swoich teoriach i obliczeniach, nurtowało fizyków, przeprowadzono specjalne obserwacje, których celem była

⁹ Ciekawą historię tych sporów opisuje w książce *Granice kosmosu i kosmologii* ks. Michał Heller (Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005).

odpowieź na pytanie, czy stałe fizyczne rzeczywiście nie zmieniają się w długich okresach czasu. Astronomowie rejestrują promieniowanie, które zostało wytworzone w procesach zachodzących miliardy lat temu, a ich obserwacje dowodzą, że procesy te były takie, jak obecnie, co świadczy o stałości związanych z nimi wielkości. W rezultacie kosmologia dowodzi, że niepowtarzalna historia Wszechświata toczy się w zgodzie z niezależnymi od czasu prawami i podstawowymi własnościami materii. Kosmolodzy stawiają obecnie pytanie o możliwość istnienia innych wszechświatów i o to, czy ich składniki, parametry i prawa byłyby takie same, jak w naszym świecie. Są to spekulacje bardzo śmiałe, wykraczające poza granice eksperymentalnej weryfikacji.

CZAS W MECHANICE KWANTOWEJ

Obie teorie Einsteina w rewolucyjny sposób zmieniły poglądy fizyków dotyczące podstawowych własności czasu. Chociaż fizyka kwantowa ma pod tym względem znacznie mniej do powiedzenia, pewne jej rezultaty także wnoszą nowe, ważne elementy. Dotyczą one na przykład zagadnienia odwracalności w czasie procesów zachodzących w przyrodzie. Mówiliśmy już o tym, że spory na ten temat, związane z nieodwracalnością zjawisk badanych przez termodynamikę, doprowadziły do kompromisowego stanowiska, zgodnie z którym wszystkie podstawowe procesy fizyczne są odwracalne w czasie, natomiast nieodwracalność, którą obserwujemy i opisujemy w termodynamice jest pozorną. Wynika ona ze złożoności procesów i braku wyczerpującej wiedzy o nich. Innymi słowy, sądzono, że to, co dzieje się w podstawowej warstwie budowy materii, czyli w świecie atomów i ich składników, jest w swej istocie odwracalne. Warstwę tę bada fizyka kwantowa, tak więc ona właśnie powinna potwierdzić to przekonanie. Okazało się jednak, że sprawa nie jest wcale prosta.

Z jednej strony jest tak, jak chcieliby zwolennicy odwracalności czasu, ponieważ podstawowe równania mechaniki kwantowej, na przykład równania Schrödingera i Diraca, są – podobnie jak równania mechaniki klasycznej – odwracalne w czasie. Równania te opisują dynamikę mikroukładów, takich jak atomy czy oscylatory, gdy układy te nie są obserwowane: ich dynamika jest wtedy odwracalna. Sytuacja zmienia się radykalnie, gdy trzeba opisać, co dzieje się podczas pomiaru, gdy badany układ wchodzi w interakcję z przyrządem. Dochodzi wówczas do zjawiska nazywanego przez fizyków redukcją funkcji falowej. Jest to proces, który pozostaje trudny do zrozumienia, a jego interpretacja stanowi przedmiot sporów i wątpliwości. Istota pomiaru kwantowego i rola obserwatora to obecnie zagadnienia najważniejsze i najtrudniejsze do zrozumienia, dla naszych rozważań na temat czasu istotne jest jednak

to, iż w trakcie pomiaru obiekty kwantowe zmieniają się w nieodwracalny, nieprzewidywalny sposób. Jest to nieodwracalność leżąca u podstaw mikroświata, która różni się istotnie od klasycznej nieodwracalności termodynamicznej i statystycznej. Z taką nieodwracalnością nie można się „rozprawić” na poziomie sofistycznych argumentów, stanowi ona nieusuwalną własność procesów pomiaru.

Drugim ważnym osiągnięciem fizyki cząstek elementarnych dotyczącym odwracalności było odkrycie nieodwracalnych w czasie przemian cząstek elementarnych. Cząstki elementarne tworzą świat dynamiczny i zmienny, większość z nich istnieje bowiem bardzo krótko, rozpadając się, zderzając, tworząc stany wzbudzone. Tylko w przypadku elektronów, protonów, neutrin i fotonów nie zaobserwowano ich samorzutnych rozpadów, dlatego fizycy sądzą, że cząstki te mogą w izolacji istnieć dowolnie długo; pozostałe cząstki po pewnym okresie samorzutnie rozpadają się na inne, które z kolei także nie „żyją” długo, chyba że są wspomnianymi cząstkami stabilnymi. Teoria cząstek elementarnych traktuje te procesy jako odwracalne w czasie i prawie wszystkie obserwowane przez fizyków przemiany są z nią zgodne. Istnieje tylko jeden wyjątek, którym są bardzo rzadko występujące rozpady mezonów K. Mezony te przeważnie rozpadają się w sposób niewyróżniający kierunku upływu czasu, niekiedy jednak następuje ich rozpad nieodwracalny. Zjawisko to było starannie badane i dyskutowane – uczeni chcieli znaleźć przyczynę tej anomalii, lecz nie udało im się tego dokonać i w końcu musieli uznać, że przebieg tego zjawiska jest inny niż tysiący innych podobnych, a jednak odwracalnych procesów. Nie wiadomo, dlaczego ten jedyny przypadek stanowi wyjątek. Była nawet propozycja, aby te nieodwracalne rozpady uznać za osobny rodzaj elementarnego procesu, lecz nie została ona przyjęta, ponieważ uczeni nie zaobserwowali innych procesów tego typu. W obecnej sytuacji, nie mogąc wyjaśnić natury tego zjawiska, uczeni musieli zaakceptować fakt, że w świecie cząstek elementarnych nie wszystko jest teoretycznie odwracalne, że na poziomie procesów najprostszych przyroda zachowuje się w sposób wyróżniający kierunek upływu czasu. Byłoby dla nich wygodniej, gdyby tych rozpadów nie było, wtedy bowiem wszystko, co się dzieje na podstawowym poziomie budowy materii, pasowałoby do modelu odwracalnego czasu. Jeżeli powstanie nowa, doskonalsza teoria cząstek elementarnych, to prawdopodobnie wyjaśni ona, jakie jest źródło i mechanizm nieodwracalności tego procesu lub nieodwracalność uzna za ogólną własność procesów fizycznych. Przy takim ujęciu nieodwracalne rozpady mezonów K można potraktować jako anomalię, wskazującą na ograniczenia aktualnej teorii.

Dotychczasowa analiza własności czasu w mikroświecie mieści się w ramach standardowej mechaniki kwantowej. Czas jest w niej traktowany jako liczbowy parametr porządkujący zdarzenia i ma charakter klasyczny. Na tym jednak sprawa się nie kończy, w fizyce kwantowej bowiem podstawowe wiel-

kości fizyczne, czas, położenie, energia i pęd, nie są liczbami lub funkcjami liczbowymi, lecz operacjami w abstrakcyjnej przestrzeni stanów. Fizycy są przekonani, że na podstawowym poziomie cała przyroda ma charakter kwantowy, dlatego chcieliby sformułować kwantową teorię czasu. Pomimo prowadzonych od kilkudziesięciu lat intensywnych prac nad tym zagadnieniem nie udało się im uzyskać żadnych istotnych powszechnie akceptowanych rezultatów. Prace prowadzone są w ramach kilku programów: kwantowej grawitacji, kwantowej kosmologii, supersymetrii, geometrii nieprzemiennej i innych, które stosują różne formalizmy matematyczne i wychodzą z odmiennych założeń. Są to zagadnienia znacznie wykraczające poza zakres niniejszego artykułu, dlatego poprzestaniemy na tych ogólnych uwagach¹⁰.

*

Zgodnie z fizyką relatywistyczną czas z pewnością nie jest absolutny i niezależny od procesów materialnych. Jego zależność ma dwa podstawowe aspekty. Po pierwsze, jak pokazuje szczególna teoria względności, rejestrowany i mierzony za pomocą zegarów upływ czasu zależy od prędkości ruchu obserwatora względem badanego procesu. Po drugie, tempo zachodzenia zjawisk zależy od otoczenia, od gęstości materii w danym obszarze. Materia wpływa istotnie na geometrię czasoprzestrzeni, oddziałując zarówno na odległości przestrzenne, jak i na czasowe odstępy między zjawiskami. Z tego powodu absolutna koncepcja czasu stworzona przez Newtona, charakterystyczna dla klasycznej fizyki, została zdecydowanie sfalsyfikowana i odrzucona.

Bardziej skomplikowana jest sprawa odwracalności podstawowych procesów przyrody, tak bliska sercu fizyków klasycznych. Podstawowe prawa mechaniki kwantowej są odwracalne w czasie, podobnie jak prawa Newtona i Maxwella. Proces pomiaru jest jednak nieodwracalny i uczeni nie wiedzą, jak matematycznie go opisać i wyjaśnić. Pomiar jest najbardziej kontrowersyjnym i najczęściej dyskutowanym problemem interpretacyjnym fizyki kwantowej. Jeżeli uda się opisać i zrozumieć jego istotę, to wpłynie to istotnie na zrozumienie odwracalności zjawisk. Dodatkową trudnością jest istnienie rozpadów słabych, nieodwracalnych w czasie. Analizując sytuację panującą w najnowszej fizyce, widzimy zatem, że czas stał się przedmiotem badań kilku podstawowych teorii. Obok omówionych powyżej zagadnień należy wymienić również kwantową teorię grawitacji, nad którą intensywnie pracują fizycy. W miarę rozwoju fizyki przedmiotem jej badań stają się coraz głębsze pozio-

¹⁰ Popularna prezentacja sytuacji panującej w teorii kwantowej grawitacji zob. L.M. Sokołowski, *Czas a grawitacja kwantowa*, w: *Czas...*, red. ks. M. Heller, ks. J. Mączka, Biblos, Tarnów 2001, s. 41-69.

my budowy materii, jej podstawowe składniki, uniwersalne oddziaływania i najważniejsze własności. Takim podstawowym parametrem opisu świata jest niewątpliwie czas i można bez przesady powiedzieć, że zrozumienie jego istoty i cech jest obecnie najważniejszym zadaniem stojącym przed fizyką. Kłopot polega jednak na tym, że dotychczasowe wyniki badań coraz bardziej komplikują jego obraz i nie wiadomo, czy zagadka przemijania znajdzie swoje naukowe wyjaśnienie. Jerzy Gołosz, autor monografii poświęconej czasowi, twierdzi, że jest to problem filozoficzny, którego nauki przyrodnicze nie mogą rozwiązać do końca¹¹. Wydaje się jednak, że fizyka ma na ten temat wiele do powiedzenia, a wiedza o czasie szybko rośnie.

¹¹ Zob. J. G o ł o s z, *Uptyw czasu i ontologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Rocco BUTTIGLIONE

PISAŁ W DUSZACH WIELU LUDZI...*

„Ambiente”, odpowiednik polskiego słowa „środowisko”, w języku włoskim ma głęboki sens. Oznacza krąg przyjaciół, którzy wywarli na siebie nawzajem i na swoje życie niezatarty wpływ. W przypadku Wojtyły, a także w przypadku księdza Ricciego, byli to przyjaciele, którzy dzielili z nimi doświadczenie żywej wiary. Każdy, kto należał do środowiska, wprowadzał w tę przyjaźń. Poprzez jedną osobę nie tylko spotykało się wszystkie pozostałe, lecz także docierało do centrum ich przyjaźni. Centrum tym oczywiście nie był Karol Wojtyła, lecz Chrystus Pan.

Ks. Francesco Ricci był wielką postacią: wielu wprawdzie mogło o nim zapomnieć, ale nawet ci, którym droga jest jego pamięć, być może nie w pełni rozumieją wielki wpływ, jaki wywarł na historię Włoch, Europy i Ameryki Łacińskiej. W Liście siódmym Platon mówi, że tego, co najbardziej wartościowe, nie zapisuje się na papierze, lecz w ludzkich duszach¹. Ksiądz Ricci pisał w ten sposób w duszach wielu ludzi. Na papierze natomiast pisał niewiele, a jego teksty nie najlepiej wyrażają to, co miał do powiedzenia. Swoją najbardziej wymowny „tekst” pozostawił w sercach osób, które spotkanie z nim oświeciło i zainspirowało. Jestem właśnie jedną z tych osób. Gdybym miał odróżnić idee, które stworzyłem samodzielnie, od tych, które powstały dzięki inspiracji księdza Francesca, byłbym w kłopotcie, gdyż dialog z nim ukształtował dużą część mojej myśli. Dialog ten był spotkaniem z jego gorącym umiłowaniem prawdy, której obecność wyraźnie odczuwał i która towarzyszyła mu przez całe życie.

Organizatorzy symposium powierzyli mi podjęcie tematu relacji między księdzem Riccim a kardynałem Wojtyłą. Nie wiem, czym mam właściwe kwalifikacje, aby to uczynić. Przyjaźń między nimi rozpoczęła się, gdy żadnego z nich jeszcze nie znałem. Mogę zatem opowiedzieć Państwu tylko o tej niewielkiej jej części, której byłem świadkiem i w której uczestniczyłem.

Pierwszy tekst Karola Wojtyły przeczytałem w czasopiśmie „CSEO Documentazione”². Publikowano w nim teksty pochodzące z – jak się go wtedy

* Artykuł stanowi skróconą i opracowaną redakcyjnie wersję referatu przedstawionego 23 czerwca 2007 roku na międzynarodowym symposium „Don Francesco Ricci (1930-1991): passione per l'uomo” [„Ks. Francesco Ricci (1930-1991). Umiłowanie człowieka”] w San Marino. Przekład na podstawie: R. Buttiglione, *Ha scritto nelle anime di molti uomini*, w: *Don Francesco Ricci. Fino agli estremi confini della terra*, red. M. Ferrini, Itacalibri, Castel Bolognese 2011, s. 99-112.

¹ Por. P l a t o n, *List siódmy*, w: tenże, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 50.

² „CSEO Documentazione – La vita della Chiesa nelle società socialiste” było miesięcznikiem Centro Studi Europa Orientale, założonego w 1966 roku w Forlì przez ks. Francesco Ricciego (przyp. tłum.).

nazywało – „Kościoła milczenia”. Były to materiały, które ksiądz Francesco i jego przyjaciele zbierali podczas licznych podróży do Europy Wschodniej. Ksiądz Ricci zwykł był mawiać, że z powołania jest księdzem, a z zawodu – pręmytnikiem książek. Woził na Wschód zakazane książki i wracał z zakazanymi wydawnictwami (lub, w przypadku Polski, z czasopiśmem ledwie tolerowanym przez reżim). Dzięki jego podróżom mogłem więc przeczytać studium przyszłego Papieża zatytułowane *Chrześcijanin a kultura*³. Wojtyła przedstawiał w nim wiarę jako wydarzenie, którego nie można zredukować do kulturowego faktu; wiara jest natomiast źródłem kultury, ponieważ człowiek uczestniczący w tym wydarzeniu głębiej poznaje samego siebie. To „ja”, które poznaje, nie jest abstrakcją, lecz niepowtarzalnym podmiotem, zakorzenionym w materii i ciele, w czasie i przestrzeni. Jeśli jest mężczyzną, poznaje głębiej swoje męskie powołanie, jeśli kobietą – powołanie kobiece; jeśli jest Włochem, odkrywa głębszy sens włoskiej kultury, jeśli Polakiem – kultury polskiej. W każdym przypadku wydarzenie wiary rodzi zaskakującą jedność między ludźmi. Chrystus, nowy Adam, jest jak zwierciadło: spoglądając w nie, każdy człowiek dostrzega najgłębszą prawdę o sobie. Oto moje pierwsze spotkanie z Karolem Wojtyłą.

W roku 1967, gdy miałem dziewiętnaście lat, mieszkalem w Turynie. Tam, wraz z Guidem Orsim i Paolą Fabbri, rozpoczęliśmy nowe doświadczenie: uczestnictwo w ruchu Gioventù Studentesca. Ksiądz Ricci był dla nas wówczas postacią bardzo daleką i niemal mityczną. Pierwszy raz spotkałem go podczas wakacji na półwyspie Gargano. Wspólnota z Forlì miała swój obóz roboczy w Peschici, wspólnota z Rimini – w nieodległym Cagnano Varano. My turyńczycy byliśmy stowarzyszeni ze studentami z Rimini i często jeździliśmy do Cagnano. Na koniec wakacji spędziliśmy dzień wszyscy razem. W takich okolicznościach poznałem księdza Francesca i tam nawiązaliśmy pierwszy kontakt. Później narodziła się między nami przyjaźń i rozpoczęliśmy dialog, który nigdy nie został przerwany. Już wtedy nasze rozmowy dotyczyły doświadczeń polskiego Kościoła. Kilka lat później ukończyłem studia pod kierunkiem Augusta del Nocego i rozpocząłem moją karierę akademicką. Ksiądz Francesco, chociaż znał mnie od niedawna, był przekonany, że powinienem napisać książkę o nieznanym na Zachodzie, wielkim polskim filozofie, arcybiskupie krakowskim Karolu Wojtyłe. Przyznam, że długo próbowałem się przed tym bronić i uciec przed przeznaczeniem, które ksiądz Ricci postanowił mi narzucić. On jednak był człowiekiem wytrwałym i przekonującym i ostatecznie przełamał mój opór. Taki miał styl: pasjonował się życiem drugiego człowieka i widział doniosłość rzeczy i osób, które wszyscy inni uważali za marginalne i mało interesujące. Dopiero wiele lat później zdałem sobie sprawę, że ksiądz Francesco miał szczególne wycucie wydarzeń niosących nadzieję na przyszłość.

³ Zob. K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak” 16(1964) nr 124(10), s. 1153-1157.

Owa tajemnicza wrażliwość pozwalała mu na pierwszy rzut oka rozpoznawać zdarzenia mające zmienić historię.

Zacząłem interesować się myślą Karola Wojtyły w czasie, gdy ukazywały się pierwsze przekłady jego prac filozoficznych na angielski. Studiowałem jego poglądy na podstawie przekładów i napisałem pierwszą wersję mojej pracy. Ksiądz Ricci przeczytał ją, przekazując kopię również Stanisławowi Gryglowi. Następnie wydał werdykt: „Nie jest dobrze. Musisz przeczytać teksty Wojtyły w jego własnym języku, musisz nauczyć się polskiego”. Ksiądz Francesco miał wielki dar perswazji. Nie sposób mu było odmówić. Tak więc uczyłem się polskiego, aż udało mi się przeczytać dzieła Wojtyły w oryginale. W końcu napisałem książkę, która odniosła nawet pewien sukces, zwłaszcza że filozof, któremu była poświęcona, w międzyczasie został papieżem. W książce tej powraca wszystko, czego ksiądz Ricci nauczył mnie o polskiej kulturze i o Wojtyle. Ricci porównywał wciąż Wojtyłę do ks. Luigiiego Giussaniego. Był przekonany, że ich poglądy wypływają z tego samego źródła i że rzucają na siebie nawzajem światło.

Pamiętam nasz pierwszy wspólny pobyt w Polsce, na symposium w Krakowie. Zdawało mi się, jakbym przez księdza Francesca i przez jego polskich przyjaciół spotykał samego Wojtyłę. Pod pewnym względem przypominał on księdza Ricciego – on również pisał w sercach przyjaciół. Napisał też jednak bardzo ważne książki. Aby w pełni zrozumieć ich doniosłość, należy także zrozumieć zawarte przez niego przyjaźnie, to znaczy odczytać znaki, które pozostawił w duszach osób należących do jego środowiska. „Ambiente”, odpowiednik polskiego słowa „środowisko”, w języku włoskim ma głęboki sens. Oznacza krąg przyjaciół, którzy wywarli na siebie nawzajem i na swoje życie niezatarty wpływ. W przypadku Wojtyły, a także w przypadku księdza Ricciego, byli to przyjaciele, którzy dzielili z nimi doświadczenie żywej wiary. Każdy, kto należał do środowiska, wprowadzał w tę przyjaźń. Poprzez jedną osobę nie tylko spotykało się wszystkie pozostałe, lecz także docierało do centrum ich przyjaźni. Centrum tym oczywiście nie był Karol Wojtyła, lecz Chrystus Pan, którego poznawaliśmy przez jego świadectwo. W idealnym przypadku granicami takiej przyjaźni łączącej środowisko są granice Kościoła, rozciąga się ona po krańce ziemi.

Przyjaźń z księdzem Riccim była dla nas – młodych z ówczesnej wspólnoty Gioventù Studentesca – czymś podobnym, chociaż nie mieliśmy jasnej tego świadomości i nie potrafiliśmy dobrze wyrazić swoich uczuć słowami.

Ksiądz Francesco informował nas dokładnie o tym, co działo się w tamtych latach w Polsce. Opowiadał zwłaszcza o Synodzie Archidiecezji Krakowskiej, o wielkiej mobilizacji, którą młody biskup przeprowadził w swojej diecezji, aby to wydarzenie łaski, jakim był Sobór, oświeciło serca i umysły chrześcijan. We Włoszech dyskutowano, kto „wygrał” na Soborze, progresiści

czy konserwatyści. Duch Soboru był „przeciągany” to w jedną, to w drugą stronę. W Krakowie – mówił ksiądz Francesco – sprawy wyglądały inaczej. Każdy chrześcijanin został wezwany do czerpania z nauk Soboru i do przemyslenia własnego doświadczenia w świetle soborowego Magisterium. Wojtyła przedstawił Sobór nie jako teologiczną nowinkę, lecz jako metodę ponownego przeżycia pierwotnej mocy obecnej w wydarzeniu chrześcijaństwa. W punkcie wyjścia tej metody znajdowało się własne doświadczenie, czyli poważne potraktowanie własnego człowieczeństwa. Centralne miejsce słowa „doświadczenie” w duszpasterstwie krakowskiego Biskupa wyjaśniało, dlaczego ksiądz Ricci pokochał Karola Wojtyłę i dlaczego udało mu się sprawić, że i my Wojtyłę pokochaliśmy. Wyjście od doświadczenia oznacza ujęcie w nawias uprzedzeń i pozwolenie, aby przemówiły zarówno moralne oczywistości podstawowe dla ludzkiego serca, jak i fakty oraz spotkania, w których oczywistości poddawane są weryfikacji i porównaniom. Takie też było przesłanie Soboru: Kościół ponownie rozpoczyna od Wydarzenia, nie od doktryny. „Wydarzenie” to kolejne słowo-klucz, które łączyło księdza Ricciego (a za jego pośrednictwem cały ruch Komunia i Wyzwolenie) z Wojtyłą. Zdarzało się, że ktoś z nas – tak jak ja – doświadczył później radości poznania Jana Pawła II i intensywnej z nim współpracy. Sądzę jednak, że wszyscy czuliśmy, iż jego obecność towarzyszy naszemu życiu.

Tematy doświadczenia i wydarzenia znajdowały się zatem w centrum tej wielkiej przyjaźni, którą ksiądz Francesco rozciągał poza jakiegokolwiek wyobrażalne granice. Ksiądz Giussani mawiał często: „Wydarzenie to coś, co wychodzi ci naprzeciw”. Innymi słowy, wydarzenie jest czymś, co nie ma źródła w tobie, lecz cię zmienia, sprawia, że stajesz się kimś innym. Od czasu do czasu ksiądz Ricci, który nie znał dobrze niemieckiego, wdawał się w przekonujące wywody etymologiczne, które często przejmowałem, nie zastanawiając się nad ich poprawnością. Jedną z takich etymologii dotyczyło słowa „Ereignis” (wydarzenie). Miało się ono wywodzić od słowa „eigen”, które znaczy: „własny”, „odnoszący się do mnie”. Wydarzenie jest czymś, co przychodzi z zewnątrz, lecz porusza moje człowieczeństwo tak bardzo, że wydaje się rozsadzać je od wewnątrz. Spotkanie z drugim, jeśli jest wydarzeniem, wyzwala człowieka i zmienia go, sprawia, że sięga on głębiej w siebie samego. Ksiądz Ricci znalazł podobną etymologię również w języku polskim, gdzie słowo „wydarzenie” zawiera słowo „dar”: w wydarzeniu zostaje człowiekowi dana jego prawdziwa tożsamość. Była w nim ona zawsze, trwała w oczekiwaniu, lecz aby mogła rozkwitnąć, trzeba było spotkania z wiarygodnym świadkiem prawdy i dobra.

Wydarzenie przełamuje nasz zwykły sceptycyzm. „Nic nowego pod słońcem” – głosi smutna mądrość. Znamy niedole historii i naszą własną nędzę. Życie każdego człowieka, jeśli spojrzymy na nie uczciwie, zdominowane jest przez świadomość grzechu. Jest to granica, której nikt nie jest zdolny przekro-

czyć. *Polityka jest sztuką budowania przyzwoitego wspólnego życia na podstawie rzeczywistości takiej, jaka ona jest, bez złudzeń, że mogłaby być inna i lepsza. W Bajce o pszczołach Bernarda de Mandeville'a wady poszczególnych jednostek równoważą się, a dobro publiczne rodzi się z wzajemnej neutralizacji egoizmu indywiduów*⁴. Ograniczenia jednak, przyjmowane z rezygnacją, „zatrzymują” ludzką kondycję i udaremniają wszelkie dążenie do zmiany. A jednak niekiedy pojawia się wydarzenie, a wraz z nim cud zmiany. Człowiek dostrzega wówczas, że stał się inny, jego ograniczenia i grzechy wprawdzie nie znikły, lecz przestały nadawać „ton” jego codzienności. Teraz jego tożsamość określana jest bardziej przez nadzieję, że z czasem odłoni się i w pełni rozwinie to, co dzięki spotkaniu dostrzegł jako swoje prawdziwe oblicze. Z tego punktu widzenia zakochanie się jest prototypem wydarzenia. Zaangażować się w wydarzenie to zawsze zakochać się. Ludzka miłość nigdy jednak nie jest pewna: ograniczenia, które na początku wydawały się przezwyciężone, prędzej czy później powrócą, torując drogę zmęczeniu, zdradzie, nudzie i nieufności. Istnieje jednak bardziej radykalny rodzaj zakochania się, dzięki któremu także miłość między mężczyzną a kobietą może stać się prawdziwa. Spotkanie z Jezusem z Nazaretu, Synem Bożym, który stał się człowiekiem, ocala ludzkie uczucia przed nieuchronnym rozpadem, na który bez Niego byłyby skazane. Zapoznając nas z Wojtyłą, ksiądz Francesco pomógł nam pogłębić spotkanie z Chrystusem i znaleźć potwierdzenie tego, czego nauczyliśmy się dzięki charyzmatowi księdza Giussaniego.

Inne podobieństwo między Giussanim a Wojtyłą, które uwydatniał ksiądz Ricci, związane jest z ideą pielgrzymowania. Jeździliśmy do Częstochowy, do Czarnej Madonny – początkowo nielicznymi grupkami, lecz szeregi pielgrzymów szybko rosły. Według legendy – o dużej wartości symbolicznej, lecz niepewnej prawdziwości – pierwsze spotkanie między ruchem Komunia i Wyzwolenie a Wojtyłą miało miejsce podczas jednego z takich wyjazdów. Po pielgrzymce udawaliśmy się zwykle do Krościenka, gdzie odbywały się spotkania ruchu Światło–Życie, kierowanego przez charyzmatyczną postać, ks. Franciszka Blachnickiego, jeszcze jednego wielkiego przyjaciela księdza Ricciego i księdza Giussaniego. Według zamysłu księdza Blachnickiego wakacje miały być uprzywilejowanym czasem doświadczenia życia wyzwolonego, czyli całkowicie zdeteminowanego obecnością Chrystusa. Na koniec pielgrzymki – jak głosi legenda – młodzież z ruchu Komunia i Wyzwolenie zebrała się w kościółku w Krościenku, aby modlić się i śpiewać. Przechodził tamtędy akurat kardynał Wojtyła, którego interesowały języki słowiańskie, który kochał je i znał. Młodzi śpiewali z pewnością w języku słowiańskim, lecz nie przypominał on żadnego,

⁴ Zob. B. de Mandeville, *Bajka o pszczołach*, tłum. W. Chwalewik, A. Gliniczanka, PWN, Warszawa 1957.

z którym Wojtyła się zetknął. Postanowił więc wejść, by się z nimi przywitać, i w ten sposób odkrył, że to włoska młodzież próbowała śpiewać w języku, który optymistycznie uważała za polski. Dzięki księdzu Francescowi opowieść – nie wiadomo, czy prawdziwa – trwale wryła się w wyobraźnię nas wszystkich.

Nie pozwólmy się jednak zwieść historyjce. Sedno sprawy stanowi pielgrzymka: w dziejach człowieka znane są miejsca, w których Bóg przemawiał do niego szczególnie mocnym głosem. W miejscach tych spotkanie z Tajemnicą mogło być szczególnie żywe. W historii narodu polskiego jednym z miejsc takiej Bożej obecności jest Częstochowa.

Problem narodu głęboko przeżywał zarówno ksiądz Ricci, jak i kardynał Wojtyła. W ich pismach często jest on spleciony z tematem archetypów, czyli świętych ludzi, którzy otworzyli drzwi Chrystusowi i pozwolili zbawieniu wejść w życie jednostek i narodów. Archetypy kształtują nieświadomość narodu, formują jego kulturę. Myśl ta została bardzo dobrze przedstawiona przez ks. Giuseppego De Lucę w książce *Introduzione alla storia della pietà* [„Wprowadzenie do dziejów pobożności”]⁵. Pokazuje on, że święci potrafili zmobilizować energię ukrytą w ludzkich sercach i przez to zmieniają świat. Na historię człowieka składają się ruchy powierzchniowe oraz głębokie prądy. W środowisku protestanckim podobną intuicję rozwinął Max Weber w pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*⁶. Według Webera duchowość Kalwina i Lutra wyzwoliła duchową energię, która doprowadziła do ukształtowania się nowoczesnej Europy. Niestety brakuje w środowisku katolickim dzieła analogicznego do książki Webera. De Luca chciał taką książkę napisać, zdołał jednak zakończyć jedynie wprowadzenie, które zresztą bardzo dobrze pokazuje wielkość jego metodologicznego zamysłu. Centralną jego ideą było przekonanie, że naród żyje archetypami, że życie narodu opiera się na naśladowaniu wzorcowych typów ludzkich, zdolnych tchnąć ducha w zwykłe działania jednostek i społeczności. Z czasem można nawet zapomnieć, kto był owym wzorem, lecz prawda ucieleśniana przez takich ludzi nie przestaje fascynować nowych pokoleń, które idą w ich ślady. W ten właśnie sposób św. Stanisław pozostaje dla Polaków symbolem sprzeciwu sumienia wobec władzy, chociaż wielu z nich nie zna dzisiaj okoliczności historycznych, które doprowadziły do wyniesienia św. Stanisława do rangi narodowego archetypu. Inny przykład: św. Karol Boromeusz pozostaje w świadomości mieszkańców Brianzy archetypem powinności rozliczania się ze swojego postępowania przed Bogiem, chociaż pamięć o nim jako o postaci historycznej, przynajmniej wśród młodzieży, blaknie. Życie narodów nosi na sobie niezatarte piętno takich postaci i wydarzeń.

⁵ Zob. G. D e L u c a, *Introduzione alla storia della pietà*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1962.

⁶ Zob. M. W e b e r, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994.

Przytoczyłem te przykłady, aby wyjaśnić co dla księdza Ricciego i dla kardynała Wojtyły oznaczało odczytywanie historii w świetle wiary. Święci, dokonując przemiany w głębi ducha narodów, tworzą historię w większym stopniu niż politycy, którzy dostrzegają tylko układ sił na polu ich rozgrywek, czy generałowie, którzy pozostawiają po sobie zniszczenie i śmierć. W homilii wygłoszonej na placu Zwycięstwa w Warszawie podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Polski Jan Paweł II powiedział, że nie można zrozumieć historii narodu, jeśli pominie się tę podstawową „jednostkę miary”, jaką jest Chrystus: tylko w perspektywie Chrystusa historia Polaków jawi się jako historia zbawienia⁷. Kto w czasie próby pozostał wierny Chrystusowi, staje się przyczyną nadziei i ratunku dla wielu innych. Tak jest w przypadku znanych postaci, jak na przykład o. Augustyn Kordecki, obrońca Częstochowy, lecz także w przypadku anonimowej prostytutki, która postanawia nie dokonać aborcji i pozwolić żyć swojemu dziecku.

Odczytywanie historii w świetle wiary przez Jana Pawła II rozpoczyna się na placu Zwycięstwa, a jego kulminacją jest przemówienie w Oświęcimiu-Brzezince, poświęcone między innymi pamięci Maksymiliana Marii Kolbeo, którego Papiież nazwał wówczas patronem naszego stulecia⁸. Według Wojtyły ojciec Kolbe „odniósł duchowe zwycięstwo, podobne do zwycięstwa samego Chrystusa”⁹, ponieważ radykalnie zmienił znaczenie tego strasznego miejsca. Obóz w Auschwitz został zbudowany po to, aby dowieść, że każdego można wewnątrznie złamać i pozbawić mocy. Kolbe, oddając życie za ojca rodziny, pokazał, że nic nie może złamać ludzkiego ducha, kiedy ten podtrzymywany jest przez wiarę. Kolbe jest w tym sensie ucieleśnieniem chrześcijańskiej świętości.

Każdy święty jest „drugim Chrystusem” (łac. *alter Christus*) i poprzez niego współcześni mu ludzie mogą ponownie przeżyć pierwsze spotkanie uczniów z Jezusem. Pogląd, że wiary uczymy się od świętych, jest typowo katolicki; tak bardzo katolicki, że wywołuje napięcie w dialogu z protestantami, którzy przekonani są o absolutnym prymacie Pisma Świętego i o tym, że wiara rodzi się właśnie ze spotkania z tekstem biblijnym. W katolicyzmie natomiast Pismo staje się wiarygodne dzięki świadectwu świętych. Za ich pośrednictwem Chrystus pisze w ludzkich duszach.

W rzeczywistości stanowisko protestanckie jest nieco bardziej złożone niż to, które przedstawiłem. Wystarczy przypomnieć Karla Bartha i jego koncep-

⁷ Zob. Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, t. 2 (1979), cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 598-601.

⁸ Por. tenże, *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Przemówienie w Oświęcimiu-Brzezince, 7 VI 1979), w: *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, s. 684.

⁹ Tamże, s. 683.

cję przepowiadania rozumianego jako wydarzenie. Pozostaje jednak faktem, że według tradycji protestanckiej Bóg przemawia przez Pismo, a egzegeza Pisma jest najlepszą drogą do spotkania z jego Autorem. Przekonanie to nie jest błędne, lecz nie stanowi całej prawdy. Istnieje też inna droga, w pewnych aspektach prostsza i bardziej bezpośrednia niż egzegeza: jest to właśnie droga wyznaczona przez świętych.

Dzięki księdzu Ricciemu mogłem spotkać Karola Wojtyłę, zanim poznałem go osobiście. Później i ja (wraz z księdzem Franceskiem) stałem się pośrednikiem, poprzez którego spotykali go inni ludzie. Mieliśmy na przykład swój – bardzo skromny – udział w narodzinach niezwyklej relacji między Janem Pawłem II a Ameryką Łacińską. Pewnego dnia zatelefonował do mnie nieznamy mi wówczas człowiek: Guzmán Carriquiry. Powiedział, że przeczytał kilka moich artykułów i że on i jego przyjaciele, grupa teologów pracujących właśnie nad przygotowaniem trzeciej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej, uznali je za interesujące. Prosił o spotkanie, które wkrótce się odbyło. Obecni byli również Hernán Alessandri, który zapewne stałby się świetnym teologiem, być może jednym z najwybitniejszych na świecie, gdyby nie uniemożliwił tego poważny wypadek samochodowy, oraz Joaquín Alliende (nie było z nami należącego do tego kręgu przyjaciół Alberta Methola Ferrego, z którym zetknąłem się później). Pytano mnie wówczas między innymi, czy znam Stanisława Grygla (wielkiego przyjaciela księdza Ricciego, a więc i mojego) i Augusta del Nocego (mojego mistrza). Powstała między nami bardzo silna więź, zrodzona z woli niesienia przesłania Jana Pawła II do Ameryki Łacińskiej.

Tam zaś umacniała się w tym czasie teologia wyzwolenia. W samej jej nazwie nie było nic złego. W oczywisty sposób była podobna do nazwy ruchu Komunia i Wyzwolenie. Również to, że Ameryka Łacińska potrzebuje wyzwolenia, nie podlegało dyskusji. Wielu teologów sądziło jednak, że wyzwolenie nadejdzie wraz z komunizmem i że wiara, aby była skuteczna, potrzebuje „analitycznej mediacji” marksizmu. Według Marksa kapitalistyczny wyzysk pozbawia jednostkę człowieczeństwa i w ten sposób czyni ją obcą samej sobie i innym ludziom. Przeznaczeniem tej części społeczeństwa, którą ów rodzaj degradacji dotknął najbardziej, czyli proletariatu, jest bunt, rewolucja i budowa nowego świata. Podróżując po Ameryce Łacińskiej, przekonywaliśmy się, że żyjący tam biedacy są całkiem inni niż proletariatu, o którym pisał Marks. Ci ubodzy nie byli wyalienowani, mieli swoją kulturę, tradycję oraz jasne kryteria dobra i zła. Cierpieli z powodu ucisku i społecznego bezładu, ale ich sprzeciw wobec status quo wypływał z chrześcijańskiej wizji życia, którą ewangelizacja pozostawiła w ich sercach. Poznaliśmy wówczas archetypy utrwalone w sercach ludzi Ameryki Łacińskiej, inspirujące ich wzorce doświadczeń zakochania się, macierzyństwa, ojcostwa, pracy, cierpienia i śmierci. Niewątpliwie faktem był brutalny podbój Ameryki Łacińskiej; nastąpiła jednak również jej

ewangelizacja, głębokie spotkanie człowieczeństwa zamieszkujących ją ludzi z chrześcijaństwem. Madonna z Guadalupe jest znakiem tego spotkania. Kiedy rozmawialiśmy z naszymi przyjaciółmi, staraliśmy się – ja i ksiądz Francesco – wprowadzić ich w nauczanie Wojtyły i księdza Giussaniego. Oni z kolei uczyli nas rozumieć religijność ludową tego kontynentu, pokazali nam Guadalupe i Luján, dzięki nim uczestniczyliśmy w procesji wizerunku Chrystusa na krzyżu, zwanego Señor de los Milagros. W ten sposób zrozumieliśmy, że istnieje więcej niż jedna teologia wyzwolenia i że z rozważą należy rozróżniać i oceniać jej poszczególne przejawy i różne rodzaje.

Wszystko, czego dowiedzieliśmy się od przyjaciół z Ameryki Łacińskiej, opowiadaliśmy Papieżowi. Gdy wracaliśmy z naszych podróży, Jan Paweł II często zapraszał nas na obiad, aby usłyszeć dokładne sprawozdanie z tego, co zobaczyliśmy i usłyszeliśmy. Mówiliśmy mu o wersji teologii wyzwolenia, która była zgodna z intencjami jego Magisterium. Jej najlepszymi interpretatorami byli Lucio Gera, Juan Carlos Scannone i związani z nim myśliciele argentyńscy. Nie głosili oni językiem profetycznym (religijnym) marksizmu, jak Hugo Assmann czy Pablo Richard.

Mówiliśmy Papieżowi także o Gustavo Gutiérrezie, jednym z twórców teologii wyzwolenia, myślicielu najbardziej błyskotliwym, ale i najbardziej niejednoznacznym. Wielu występowało o bezwarunkowe potępienie jego poglądów, my natomiast proponowaliśmy osąd bardziej zniuansowany. Po długiej dyskusji na temat jego dzieł, dobrych i nie tak dobrych ich elementów, Papież nagle zmienił ton dyskusji i zapytał: „Czy to dobry ksiądz? Czy się modli? Spowiada? Odmawia różaniec? Jest oddany Matce Bożej?”. Odpowiedziałem wówczas: „Ojciec Święty, z tego, co wiemy – tak”. Wtedy Papież powiedział: „Jeśli tak jest, nie można go bezwarunkowo potępić, należy kontynuować dialog”.

Dialog trwał, a kilka lat później Gutiérrez ogłosił książkę *Beber en su propio pozo*¹⁰ [„Pić z własnej studni”]. Jej tytuł jest głęboką metaforą; wskazuje, że lud Ameryki Łacińskiej powinien czerpać mądrość wiary nie z analiz marksistowskich, lecz pić tę wodę, o której Jezus mówił Samarytance, wodę życia wiecznego. Podczas wizyty Jana Pawła II w Limie dziennikarze czekali na Gutiérreza pod jego domem, aby nakłonić go do wypowiedzi skierowanej przeciwko Papieżowi. Pewnego dnia Papież, przebywając w Andach, udał się z wizytą do jednego z ostatnich potomków Inków. Wówczas Gutiérrez, który był w połowie Indianinem, wyszedł do dziennikarzy i powiedział: „Dla mojego ludu jest to dzień święteczny. Pozwólcie mi iść świętować, porozmawiamy in-

¹⁰ Zob. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1983.

nym razem”. Odwrócił się i poszedł. Lubię myśleć, że Gutiérrez także dołączył do „środowiska”, do wspólnoty przyjaciół Karol Wojtyły.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

Zenon E. ROSKAL

METAREFLEKSJE O UPŁYWIE CZASU

Pytanie o czas jest jednym z najbardziej uporczywych pytań dręczących ludzki umysł. Rozpada się ono na szereg niezależnych kwestii dotyczących nie tylko tego, czym jest czas, ale także – jeżeli już przyjmujemy, że czas *jest* – tego, w jak i s p o s ó b czas istnieje. Pytanie o czas powiązane jest również z pytaniem o świat, bo świat i czas to w umysłach wielu filozofów „bliźnięta syjamskie”. Oczywiście inni, w tym sam Isaac Newton, twierdzą nie tylko, że można je rozdzielić, ale że są one od zawsze rozdzielone, a jedno z nich – czas – jest nawet nieskończenie starsze od drugiego, czyli świata.

Wydawałoby się, że teoria, zgodnie z którą upływ czasu jest odwracalny, a tak zwana strzałka czasu nie istnieje, jest ekstrawagancją, na którą stać tylko filozofów, ale tak jednak nie jest. Głoszą ją fizycy, w tym również ci najbardziej znani, na przykład Einstein. Inni z kolei, a z nimi niektórzy filozofowie, utrzymują punkt widzenia zdrowego rozsądku, który podpowiada, że upływ czasu jest jak najbardziej realny. Taki też punkt widzenia obrał Jerzy Gołosz w swojej monografii zatytułowanej *Upływ czasu i ontologia*¹. Tezy o realności upływu czasu nie dowodzi jednak, odwołując się do fizyki, gdzie znajdujemy tak zwane procesy nieodwracalne i asymetrię czasu, ale

wywodząc ją z metafizyki. Realność upływu czasu jest jego zdaniem ugruntowana w metafizycznej hipotezie obiektywnego upływu czasu, rozumianego jako dynamiczne istnienie obiektów świata fizycznego.

Termin „czas” nie tylko w języku polskim tworzy bardzo liczne wyrażenia, w tym także związki frazeologiczne. Powszechność używania, ale i nadużywania związków takich, jak „nie mam czasu”, „gonić czas” czy „posiadać dużo czasu”, sprawia, że tak bardzo oswajamy się z tym terminem, że pytanie o jego desygnat czy desygnaty wydaje się wręcz nie na miejscu. Można jednak zawsze powiedzieć, że czas istnieje, to znaczy, że istnieją desygnaty terminu „czas” (nie precyzując jakie są to byty), gdyż czas jest tym, co mierzą zegary. Urządzenia te stały się tak bardzo powszechne we współczesnym świecie, że wydają się równie naturalnymi jego elementami, jak Słońce i Księżyc, które notabene również są zegarami, a ściślej: ich pozycja na niebie jest porównywalna do wskazówki zegara. Czy jednak zegary mierzą czas? Oczywiście zależy to od przyjętej koncepcji czasu, ale paradoksalnie można powiedzieć, że nie. Zegary zliczają tylko procesy cykliczne. Im bardziej proces fizyczny, to jest ruch wahadła czy drgania kryształu, jest cykliczny, tym doskonalszy jest zegar. Współcześnie konstruowane są zegary zwane atomowymi, które wykorzystują procesy cykliczne występujące w mikroswiecie. Za ich pomocą można stwier-

¹ Jerzy Gołosz, *Upływ czasu i ontologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, ss. 207.

dzić, że najdoskonalszy zegar naturalny, jakim jest pozorny ruch Słońca po niebie (i ekliptyce), wykazuje nieregularność chodu. Czy jednak zegary atomowe mierzą czas? Sądzę, że nie, gdyż w zasadzie nie różnią się od swoich mechanicznych braci, które zliczają cykliczne procesy zachodzące w świecie makroskopowym. Refleksja nad czasem może prowadzić do wniosku, że realny (substancjalny) czas nie istnieje. To, co istnieje, a co my nazywamy czasem, to jedynie ruch, a ściślej pewien jego (ilościowy) aspekt.

Można też twierdzić, że czas to konstrukt naszej myśli, abstrakt, któremu nie w rzeczywistości nie odpowiada, ale dzięki któremu rzeczywistość tę poznajemy. Można wreszcie powiedzieć, że czasu, w tym upływu czasu, po prostu nie ma, a to co nazywamy czasem i jego upływem, jest złudzeniem naszej świadomości. Zgodnie z relacyjną koncepcją czasu istnieje tylko świat. Zatem drugi z braci syjamskich jest tylko cieniem pierwszego, a cienia – jak wiadomo – można się pozbyć, wkraczając w gęsty mrok. Problem w tym tylko, że i świat jest konstruktem. Współczesny człowiek tak bardzo jednak przyzwyczajony jest do życia w świecie swoich konstruktywów, że wydają mu się naturalne jak rzeczy, które wielu filozofów zresztą również uważa za konstrukty.

Przyjęcie istnienia realnego (substancjalnego) czasu otwiera jednak szereg zagadnień i sprawia, że praca filozofa zaczyna nabierać rozmachu. Można zajmować stanowiska w niezliczonych sporach, wymyślać nowe argumenty albo kruszyć już istniejące. Przyjęcie istnienia czasu, nawet w najsłabszym sensie, z pewnością się filozofom „opłaca”, ale czy „opłaca” się ono filozofii? Wydaje się, że rachunek nie jest już tu tak oczywisty. Nieustanne spory prowadzą bowiem do obrazu filozofii jako beznadziejnego zajęcia, w którym można jedynie zajmować stanowiska, lecz nie da się niczego rozstrzygnąć. Pojęcie

czasu występuje jednak nie tylko w języku filozoficznym, ale i potocznym, a nawet – a może przede wszystkim – w języku nauki, w tym zwłaszcza w języku fizyki, i to właśnie fizycy dokonali największych odkryć ukazujących czas z zupełnie nowej perspektywy. Jerzy Gołosz jest z wykształcenia fizykiem, ale i filozofem, jego refleksja na temat upływu czasu jest tym cenniejsza, że uwzględnia te dwa odrębne, ale i dopełniające się punkty widzenia.

Praca *Upływ czasu i ontologia* składa się z sześciu rozdziałów, w których autor bada tytułowe zagadnienie z różnych punktów widzenia. I tak w rozdziale pierwszym podejmuje się wyjaśnienia pojęcia upływu czasu i dokonuje tego z dwóch perspektyw. Pierwszą z nich wyznaczają obiektywistyczne koncepcje upływu czasu, który postrzegany jest jako: (1) aktualizacja potencji, (2) ruch momentu „teraz”, (3) zmiana jakościowa, (4) absolutne stawanie się, (5) dynamiczne istnienie rzeczy – przy czym tylko ostatnia propozycja akceptowana jest przez autora. Newralgiczne dla zrozumienia koncepcji upływu czasu pojęcie dynamicznego istnienia traktuje on jako podstawowe. To właśnie dynamiczne istnienie rzeczy, ale także nas samych, odbieramy bowiem – jego zdaniem – jako upływ czasu.

Dynamiczne stawanie się rzeczy jest metaforycznie objaśniane jako ciągłe przenoszenie obecności w kolejne momenty czasu, lecz w taki sposób, że to rzeczy tworzą czas. Autor wyraźnie stwierdza, że nie istnieje gotowe kontinuum czasowe oczekujące na wypełnienie zdarzeniami, czyli czas substancjalny, gdyż to właśnie czas tworzony jest przez obiekty świata i stanowi pochodną ich dynamicznego istnienia. Czasowość to jedynie sposób istnienia świata. Obiektywistyczna perspektywa prowadzi zatem do unicestwienia substancjalności czasu. Z dwóch syjamskich braci – świata i czasu – jako byt substancjalny istnieje tylko ten pierwszy.

Z drugiej perspektywy, którą wyznaczają koncepcje subiektywistyczne, upływ czasu jest wytworem naszej świadomości. Stanowi złudzenie, któremu realnie nic nie odpowiada. Autor zauważa jednak, że i wewnątrz tej orientacji problemu upływu czasu nie da się po prostu uniknąć. Jego rozwiązaniem nie jest jednak wyjaśnienie upływu czasu, gdyż zwolennicy tego stanowiska twierdzą, że nie ma tu mowy o zjawisku obiektywnym, lecz wyjaśnienie, w jaki sposób owa iluzja upływu czasu się pojawia, a ściślej, jak iluzję tę kreuje nasza świadomość. Wyjaśnienia mitu upływu czasu podane przez Hugh Mellora i Paula Horwicha autor odrzuca głównie dlatego, że – jak twierdzi – dotyczą one przeżywania upływu czasu, a nie stwarzania go w naszej psychice. W ostateczności odrzuca nawet próbę wyjaśnienia sposobu tworzenia iluzji czasu przedstawioną przez Paula Daviesa. Kontrargumenty, które podaje, wydają się jednak mało przekonujące. Jedno stwierdzenie – w świetle tego, czego dokonał na przykład Roger Penrose – budzi wręcz zdumienie. „Wartość argumentacji Daviesa dodatkowo osłabia fakt, że jej autor próbuje zastosować mechanikę kwantową do dziedziny, do opisu której nie została przeznaczona – ludzkiej psychiki («umysłu obserwatora»)” (s. 32). Trudno ten argument zaakceptować, jeśli pamiętamy, że teorie tworzone do opisu konkretnej dziedziny są często (zasadnie i skutecznie) stosowane do dziedzin zupełnie odmiennych. Co innego, gdyby zastosowano argument, przedstawiany między innymi przez Maxa Tegmarka, zgodnie z którym skala czasowa kwantowej dekoherencji różni się o kilkanaście rzędów wielkości w zjawiskach kwantowych i procesach neuronalnych i dlatego działanie mózgu nie może być interpretowane jako działanie komputera kwantowego, ale argument ten (jak również inne dokonania tego kosmologa o filozoficznych zainteresowaniach oraz popularyzatora nauki) nie

znalazły się w polu badawczym autora monografii o upływie czasu – co zresztą nie dziwi, gdyż filozofia Tegmarka to czysty platonizm (ontyczny strukturalizm).

Drugi rozdział omawianej książki poświęcony jest przede wszystkim prezentacji stanowisk w sporze o istnienie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, ale także obaleniu tezy, zgodnie z którą spór ten należy uważać za trywialny. Autor nie tylko pokazuje, że debata nad ontologiczną interpretacją przeszłości, teraźniejszości i przyszłości nie jest jałowa, ale podkreśla, że wydaje się ona równie poważna, jak „spór o to, czy świat na zewnątrz nas istnieje realnie, czy też może jest tylko naszym subiektywnym złudzeniem” (s. 50). Porównanie to jest trafne, gdyż waga obu sporów jest bardzo zbliżona. Jerzy Gołosz przede wszystkim dowodzi, że konkurencyjne stanowiska w tym sporze, a mianowicie tak zwany prezentyzm i eternalizm (blokowa teoria czasu), są stanowiskami w sporze o obiektywność upływu czasu. W szczególności wykazuje, że prezentyzm i eternalizm zakładają odmienne koncepcje istnienia. Píše: „Prezentysta akceptuje upływ czasu i w konsekwencji przyjąć musi tensowe pojęcie istnienia [...]. Eternalista neguje realny upływ czasu i w związku z tym preferuje posługiwanie się w swojej ontologii pojęciem istnienia, które nie faworyzuje żadnego szczególnego momentu czasu, czyli pojęciem beztensowym” (s. 50).

Trwaniu przedmiotów w czasie poświęcony został trzeci rozdział monografii. Omawiane są w nim głównie dwa stanowiska: endurantyzm i perdurantyzm. Stanowiska te także uwikłane są w spór o istnienie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, czyli faktycznie w spór o obiektywność upływu czasu. Autor ukazuje braki standardowego ujęcia endurantyzmu i zarazem twierdzi, że jego koncepcja upływu czasu jako dynamicznego istnienia rzeczy mankamenty te usuwa. Nie tylko wyjaśnia ona, dlaczego rzeczy endurują (trwają w czasie),

ale też pozwala na wyjaśnienie fenomenu przenoszenia śladów przeszłości przez endurujące obiekty naszego świata. W rozdziale tym Jerzy Gołosz wykazuje też przekonująco, że eternalizm nie jest logiczną konsekwencją perdurantyzmu. Szczególną wartość mają przy tym jego krytyka perdurantyzmu oraz kontrargumenty wysuwane przeciwko Davidowi Lewisowi, podejmującemu krytykę tak zwanego eternalistycznego endurantyzmu.

W rozdziale czwartym relacjonowany jest z kolei spór o obiektywność upływu czasu i rozróżniania przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w perspektywie lingwistycznej. Z tego punktu widzenia problem stanowi to, czy struktura tensowa języka ma odniesienie przedmiotowe w świecie, czy też jest artefaktem, który może być użyteczny co najwyżej w aspekcie pragmatycznym. W ramach tego rozdziału bardzo przystępnie zrelacjonowany został argument Johna McTaggarta wykazujący nierealność czasu. Zostały także przedstawione kontrargumenty, które miały uchylać pierwszą część argumentacji McTaggarta (sformułowane przez Davida H. Mellora i Paula Horwicha) lub też drugą jej część (kontrargumenty podane przez Stevena S. Savitta). Intencją autora było jednak immunizowanie krytyki drugiej jej części (wewnętrzna sprzeczność A-ciągów) oraz wykazanie większej siły części pierwszej (pierwotność A-ciągów w stosunku do B-ciągów). Dlatego Jerzy Gołosz nie tylko analizuje argument Arthura Priora za obiektywnym rozróżnieniem przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, ale także uzupełnia argumentację Savitta swoimi uwagami, które znakomicie poszerzają rozumowanie tego filozofa nauki.

Najciekawszy, a zarazem najbogatszy jest piąty rozdział monografii, w którym zagadnienie upływu czasu analizowane jest z punktu widzenia fizyki oraz innych nauk przyrodniczych. Znalazły się w nim między innymi argumenty Kurta Gödla wykazujące niezgodność między ideą obiektywnego

upływu czasu a szczególną i ogólną teorią względności oraz rozwinięcie tej argumentacji dokonane przez Cornelisa W. Rietdijka i Hilary'ego Putnama, a także argumenty i kontrargumenty przeciwko tak zwanym podrózom w czasie. Najbardziej interesujący wydaje się paragraf trzeci tego rozdziału zatytułowany „Gdzie należy szukać upływu czasu?”. Autor twierdzi, że starając się odpowiedzieć na pytanie, czym jest upływ czasu, i próbując sformułować jego teorię, fizycy poszukiwali jej do tej pory w samej fizyce (to znaczy wśród jej praw). Tymczasem teorii takiej trzeba szukać poza fizyką, czyli w metafizyce. Precyzując ten punkt widzenia, Jerzy Gołosz twierdzi nawet, że nauki przyrodnicze, badając ewolucję różnych układów (fizycznych, chemicznych, biologicznych, mentalnych czy społecznych), „wręcz o p i e r a j ą s i ę na metafizycznej koncepcji dynamicznego istnienia (bądź stawania się) rzeczywistości” (s. 144).

Koncepcja obiektywnego upływu czasu została ukazana najpełniej w ostatnim, szóstym rozdziale monografii, w którym autor stara się wykazać, że dostarcza ona pełnego i możliwie najlepszego wyjaśnienia asymetrii czasowej świata. W tym celu dokonane zostało rozróżnienie pojęciowe: asymetrię *c z a s u* odróżniono od asymetrii procesów *w c z a s i e*. Z tej perspektywy żadna ze znanych strzałek czasu nie dowodzi jego asymetrii, co najwyżej zaś wskazuje na asymetrię procesów zachodzących w czasie. Interesujące są w tym kontekście uwagi autora o kwantowej strzałce czasu, która polega na tym, że w oddziaływaniach słabych złamana jest symetria względem odwrócenia czasu. Jerzy Gołosz twierdzi, że złamanie symetrii względem odwrócenia czasu w takich zjawiskach, jak rozpady β i rozpady długożyciowych kaonów (mezonów K^0), „pozwala co prawda odróżnić od siebie oba kierunki czasu i relację «wcześniej» od relacji «później», ale w żaden sposób nie wyjaśnia nam tego,

czym jest kierunek czasu i dlaczego postrzegamy czas jako anizotropowy, o czym najlepiej świadczy fakt, że złamanie izotropowości czasu w oddziaływaniach słabych odnosi się do niewielkiej liczby procesów fizycznych, które wydają się w większości zjawisk fizycznych, z którymi mamy do czynienia na co dzień, nieistotne” (s. 153). Jest to dziwne twierdzenie, gdyż to, czy zjawiska łamiące symetrię czasową są obecne w naszej codzienności, czy też dostępne tylko w laboratorium, nie powinno mieć znaczenia dla problemu anizotropii czasu. Zapewne jednak autorytet Feynmana, od którego pochodzi uwaga o nieistotności oddziaływań słabych w tak zwanych normalnych sytuacjach, był wystarczającym argumentem za przyjęciem takiego rozwiązania. W dalszych fragmentach monografii pojawia się charakterystyczny zwrot „modulo oddziaływania słabe” (np. s. 173) w każdym przypadku, kiedy mowa jest o symetrii oddziaływań fizycznych. W rozdziale tym poddane zostały także krytycznej analizie kauzalne teorie czasu. Przywołując argumenty Davida Hume’a, Johna Mackie’go i Lawrence’a Sklara, autor stara się wykazać, że relacje czasoprzestrzenne są bardziej pierwotne niż relacje kauzalne.

W zakończeniu, które poświęcone jest podwójnej roli czasu (jako metafizycznego założenia teorii empirycznych oraz koniecznego warunku zdobywania i rozwijania wiedzy), autor analizuje swoje inspiracje i formułuje wniosek, że przedstawiona w jego pracy doktryna upływu czasu jest próbą syntezy rozproszonych wysiłków filozofów. Do grona tego zalicza Heraklita, Henri Bergsona, Hermanna Lotzego, Ar-

thura S. Eddingtona, Charliego D. Broad’a, Wilfrida Sellarsa, H. Scotta Hestevolda, Williama R. Cartera, Trentona Merricksa, Marka Hinchliffa i Johna McTaggarta. Lista ta z pewnością nie jest jednak kompletna, gdyż mógłby się na niej także znaleźć na przykład Arystoteles. Prezentowana w monografii koncepcja dynamicznego istnienia wszystkich obiektów naszego świata z pewnością wiele zawdzięcza teorii aktu i potencji. Sama koncepcja czasu utrzymywana przez autora monografii o jego upływie jest też bardzo zbliżona do koncepcji czasu obecnej w filozofii przyrody Arystotelesa. Być może szkoda, że ten dług nie został zauważony.

Warto jeszcze odnotować, że w *Czarodziejskiej górze* Thomasa Manna, powieści o wybitnych walorach filozoficznych, zwłaszcza w odniesieniu do problematyki czasu, obecny jest fragment zatytułowany „Dygresja o zmyśle czasu”. Oczywiście nie ma on charakteru naukowego, ale mógłby być również bardzo cenny jako inspiracja do rozważań zawartych w monografii, podobnie zresztą jak rozproszone w całej powieści błyskotliwe uwagi o czasie. „Dygresja o zmyśle czasu” jest szczególnie wartościowa, gdyż doskonale osadza doktrynę o upływie czasu w ludzkim doświadczeniu codzienności.

Podsumowując, trzeba podkreślić, że książka Jerzego Gołosza jest bardzo cenna poznawczo, ale zainteresuje zapewne jedynie tych czytelników, dla których abstrakcyjne problemy współczesnej ontologii są na tyle ciekawe, by przebrnąć przez meandry wyrafinowanych argumentów i kontrargumentów.

Dariusz ŁUKASIEWICZ

SPÓR O ISTNIENIE BOGA

*Spór o istnienie Boga*¹ Jacka Wojtysia-ka jest pracą imponującą. Autor argumentuje w niej za prawdziwością teizmu oraz religii chrześcijańskiej, czyniąc to w ramach teologii naturalnej, a poprzez tytuł świadomie nawiązując do *Sporu o istnienie świata* Romana Ingardena. Oś podobieństwa między obydwo „sporami” dotyczy zastosowania metody kombinatorycznej, która pozwala z pewnej ilości hipotez ontologicznych wybrać jedną – najbardziej wiarygodną. Wybór hipotezy najwłaściwszej odbywa się za pomocą zbioru intuicji zdroworozsądkowych testujących wiarygodność poszczególnych hipotez ontologicznych. Rozważania prowadzone są w ramach różnych odmian teologii naturalnej: prototeologii naturalnej, teologii relacyjnej, teologii atrybucyjnej oraz teologii praktycznej.

Zasadnicze znaczenie dla realizacji wielkiego zamierzenia autora, czyli obrony teizmu i chrześcijaństwa, mają rozważania z zakresu prototeologii. Punktem wyjścia tych rozważań są trzy hipotezy ontologiczne dotyczące natury oraz istnienia świata: kosmizm necesarystyczny, kosmizm kontyngencyjno-aracjonalny oraz kosmizm eksternalistyczny. Kosmizm ne-

cesarystyczny głosi, że świat jest bytem trwałym i posiada rację swojego istnienia w sobie, stąd jest bytem koniecznym, samowystarczalnym i samowyjaśnialnym. Konieczność pojmowana jest wewnątrz tego stanowiska w trzech znaczeniach – jako trwałość (wieczność), niemożliwość nieistnienia oraz posiadanie racji swojego bytu w sobie. Kosmizm kontyngencyjno-aracjonalny utrzymuje z kolei, że świat jest bytem nietrwałym (przygodnym) i nie posiada racji istnienia w sobie ani poza sobą. Hipoteza kosmizmu eksternalistycznego stwierdza natomiast, że świat jest bytem nietrwałym, przygodnym i nie posiada racji swojego istnienia w sobie, lecz poza sobą.

Hipotezy te poddawane są testowi dwóch fundamentalnych „intuicji”: racjonalności (na jej oznaczenie autor posługuje się skrótem IR) oraz przygodności. Intuicja racjonalności mówi, że dla każdego bytu istnieje jego racja (zwykle nazywa się tę intuicję zasadą racji dostatecznej). Intuicja przygodności podpowiada zaś, że każdy byt wewnątrzświatowy, każdy składnik świata, jest bytem nietrwałym, zniszczalnym, przemijającym i że bytem takim jest sam świat². Świat zaś pojmuje się jako sumę

¹ Jacek W o j t y s i a k, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, W drodze–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, Poznań 2012, ss. 368.

² Dla wyprowadzenia późniejszej konkluzji, że istnieje byt konieczny, intuicja przygodności jest nawet za silna. Można bowiem wyprowadzić wniosek o istnieniu bytu koniecznego już przy założeniu, że istnieje coś. Jeżeli bowiem coś istnieje, to albo jest bytem koniecznym, albo

wszystkich bytów fizycznych (których jest skończenie wiele), rzeczy, wraz z tym, co się nad nimi nadbudowuje (na przykład abstrakty czy osoby ludzkie). W tym kolektywnym pojęciu świata zawarte jest już to, że właściwości składników tej ogólnoswiatowej sumy są zarazem właściwościami samej tej sumy. Te dwie intuicje różnią się między sobą tym, że pierwsza z nich ma charakter uniwersalny (jest wyrazem wszelkiej rozumności), a druga ma charakter lokalny: obowiązuje tylko w świecie, jest wewnątrzświatowa.

Warto też może od razu zauważyć – Jacek Wojtysiak zwraca na to uwagę w dalszej części pracy – że owe dwie podstawowe intuicje zdrowego rozsądku rodzą paradoks (groźbę necesaryzmu), którego rozwiązanie możliwe jest tylko wtedy, gdy uzna się istnienie osobowego absolutu³. Autor pisze o tym następująco: „Zarzut ten głosi, że jeśli każda przygodnie istniejąca rzecz i/lub każdy przygodnie zachodzący

przygodnym. Jeśli jest bytem koniecznym, to byt konieczny istnieje. A jeśli jest bytem przygodnym, to przy założeniu zasady racji dostatecznej, również dowiedziemy istnienia bytu koniecznego. Można dowieść istnienia bytu koniecznego nawet bez zakładania, że istnieje cokolwiek, wystarczy przyjąć samą możliwość istnienia czegośkolwiek. Wobec tego można powiedzieć, że intuicja przygodności w tak mocnej wersji, jak ta, którą zakłada Wojtysiak, nie jest w ogóle potrzebna do dowiedzenia istnienia bytu koniecznego, niezbędna jest natomiast zasada racji dostatecznej.

³ Na trudność tę zwraca uwagę na przykład Peter van Inwagen. Zauważa on, że jeśli zasada racji dostatecznej jest prawdziwa, to wszystkie prawdy są konieczne, jeśli zaś istnieją prawdy przygodnie prawdziwe (niekonieczne), to zasada racji dostatecznej jest fałszywa. Konieczności implikowanej przez intuicję racjonalności nie da się pogodzić z intuicją przygodności. Van Inwagen wykazuje też, że zasada racji dostatecznej jest po prostu fałszywa. Por. P. v a n I n w a g e n, *Metaphysics*, Westview Press, Boulder, Colorado, 2002, s. 121.

stan rzeczy ma rację swego istnienia lub zachodzenia, to musi istnieć (zachodzić) z konieczności. [...] W takim razie nasz świat nie może nie istnieć, a jego zawartość i przebieg nie mogą być inne, niż są. Albo więc odrzucimy szerokie roszczenia (warunkujące nasze poznanie) IR, albo zgodzimy się na (niewiarygodny) necesaryzm” (s. 197n.). Rozwiązaniem tego problemu – sugeruje Wojtysiak – jest przyjęcie, że absolut jest osobą (bytem zdolnym do podejmowania świadomych i wolnych decyzji). Ta propozycja usunięcia groźby necesaryzmu poprzedzona jest wszelako żmudną i skomplikowaną analizą wyjściowych hipotez ontologicznych i eliminowaniem najmniej wiarygodnych spośród nich. Analiza prowadzi autora do wniosku, że istnieje transcendentny wobec świata byt będący jego racją (absolut). W odniesieniu do hipotez ontologicznych dotyczących natury oraz istnienia świata eliminacja ta jest następująca: Kosmizm necesarystyczny spełnia intuicję racjonalności, lecz nie spełnia intuicji przygodności – świat jest bytem przygodnym a nie koniecznym, hipotezę tę należy zatem odrzucić. Kosmizm kontyngencyjno-aracjonalny spełnia intuicję przygodności, ale nie spełnia intuicji racjonalności, i tę hipotezę należy zatem odrzucić. Kosmizm eksternalistyczny spełnia natomiast obie fundamentalne intuicje zdrowego rozsądku: świat jest bytem przygodnym (intuicja przygodności), a zarazem posiada rację swojego istnienia (poza sobą – intuicja racjonalności). Trzeba tu jednak od razu wyraźnie dodać zastrzeżenie, że owe podstawowe intuicje są łącznie prawdziwe pod warunkiem, że istnieje osobowy absolut. Zatem jeżeli prawdziwe są intuicja racjonalności oraz intuicja przygodności, to prawdziwy jest kosmizm eksternalistyczny oraz jeżeli prawdziwy (w pewnej wersji – kreacjonistycznej) jest kosmizm eksternalistyczny, to prawdziwe są intuicja przygodności oraz intuicja racjonalności. Gdyby faktycznie tak było,

to siła testująca fundamentalnych intuicji zostałaby znacznie osłabiona: służyłyby one bowiem do testowania hipotezy, bez przyjęcia której nie mogą obowiązywać.

W pracy starannie rozważane są możliwe sposoby obrony odrzuconych hipotez ontologicznych: kosmizmu necesarystycznego i kontyngencyjno-aracjonalnego. Nie jest więc tak, że metoda kombinatoryczna Jacka Wojtysiaka działa mechanicznie. Autor rozważa bowiem raczej przemawiające na korzyść każdej – z ostatecznie jednak odrzuconych – hipotez. W szczególności w obronie kosmizmu necesarystycznego da się powiedzieć, że możliwe jest, iż intuicja przygodności jest fałszywa, ponieważ w świecie istnieją byty niezniszczalne (konieczne) – bytami takimi mogłyby być na przykład atomy Demokryta albo monady Leibniza (lub inne jakieś byty niezniszczalne). Świat składający się z tego rodzaju bytów byłby jako całość bytem niezniszczalnym, koniecznym. Obrona ta jest jednak zdaniem Jacka Wojtysiaka niewystarczająca. Zauważa on bowiem, po pierwsze, że współczesna fizyka wspiera intuicję przygodności – w świecie nie istnieje żaden trwały, niezniszczalny byt fizyczny (atomy Demokryta to zarówno metafizyczna, jak i fizyczna fikcja), a monady Leibniza są wyłącznie spekulacją metafizyczną. Po drugie, przyjęcie, że istnieje coś trwałego, coś niezniszczalnego w świecie, wymaga koncepcji dwuwarstwowości świata. Świat miałby warstwę zjawiskową, przemijającą, w której wszystko, co istnieje, jest nietrwałe, oraz warstwę głęboką, w której to, co istnieje, jest trwałe, niezniszczalne. Między obu warstwami świata zachodziłaby zależność taka, że warstwa zjawiskowa byłaby przejawem warstwy głębokiej. Wtedy jednak – zauważa autor – intuicja przygodności byłaby iluzją: mielibyśmy w odniesieniu do świata poczucie, że jest nietrwały, gdy tymczasem jest on trwały. Dlaczego jednak nie mogłoby tak być, że istnieją właśnie mnogie i nietrwałe prze-

jawy trwałego, niezniszczalnego światowego absolutu? Dlaczego, innymi słowy i w pewnym uproszczeniu mówiąc, Spinoza nie może mieć racji? Jacek Wojtyśiak podkreśla, że intuicja przygodności ma zasięg lokalny i jest empiryczna, ale być może właśnie zakres jej obowiązywania należy jeszcze bardziej zawęzić i stosować ją nie do świata jako całości i wszystkiego, co w nim istnieje, ale do warstwy zjawiskowej. Należałoby wtedy najpewniej porzucić koncepcję świata jako sumy wszystkich bytów fizycznych. Zdaniem Wojtysiaka wszelako tego rodzaju koncepcja nie liczy się z obecnym stanem wiedzy naukowej i jest wyłącznie spekulacją metafizyczną. Ponadto stanowisko utrzymujące, że istnieją byty niezniszczalne (świat głęboki) oraz niszczone (świat widzialny, zjawiskowy), zbliża kosmizm necesarystyczny do eksternalistycznego.

W obronie kosmizmu necesarystycznego rozważana jest również hipoteza głosząca, że świat jest nieskończoną sumą rzeczy nietrwałych, ale nietrwałe rzeczy następują jedna po drugiej na zasadzie nieskończonej sukcesji i to właśnie dzięki tej nieskończonej sukcesji świat, choć złożony z nietrwałych bytów, sam jest niezniszczalny. Wówczas sam trwały czynnik tej sukcesji, „eliksir młodości”, można by uznać za trwały element świata. Wtedy jednak również mielibyśmy do czynienia z dwuwarstwową budową świata: świat składałby się z nieskończenie wielu nietrwałych, następujących po sobie bytów fizycznych oraz z niezniszczalnych zasad i czynników tej sukcesji. I wtedy także intuicja przygodności byłaby iluzją.

W obronie kosmizmu kontyngencyjno-aracjonalnego brana jest pod uwagę hipoteza, że intuicja racjonalności jest fałszywa i że świat powstał sam z nicości. Nie może być wieczny, skoro jest bytem przygodnym i nietrwałym, musiał więc powstać z niczego. Musiał powstać z niczego, ponieważ zgodnie z treścią tego stanowiska nie istnieje żadna racja wewnętrzna ani

zewnątrzna świata. Idea powstania czegoś z nicości jest wszelako nie do pogodzenia z intuicjami, jakie mamy na temat rzeczywistości (szczególnie z zasadą zachowania rzeczywistości, mówiącą, że ilość mocy rzeczywistości jest niezmienna – poniżej będzie jeszcze mowa o tej ważnej zasadzie metafizycznej).

Po wykazaniu, że kosmizm eksternalistyczny jest najbardziej wiarygodną z punktu widzenia testujących go intuicji hipotezą ontologiczną, autor *Sporu o istnienie Boga* rozważa trzy możliwe wersje kosmizmu eksternalistycznego: kontyngencyjno-aracjonalną, eksternalistyczną (zewnątrzna racja istnienia świata sama posiada rację istnienia poza sobą) oraz necesarystyczną (zewnątrzna racja istnienia świata jest bytem samowystarczalnym-koniecznym). Te trzy wersje kosmizmu eksternalistycznego poddawane są testowi intuicji racjonalności (intuicja przygodności jako lokalna empiryczna zasada nie ma zastosowania do tego, co pozaświatowe i pozaempiryczne). Testu intuicji racjonalności nie zdaje hipoteza kosmizmu eksternalistycznego w wersji kontyngentno-aracjonalnej: zewnętrzną rację istnienia świata nie ma bowiem w sobie ani poza sobą racji swojego istnienia. Natomiast zdają go oba pozostałe stanowiska, z których po dalszych rozważaniach eliminacji podlega eksternalistyczna wersja kosmizmu eksternalistycznego. Pozostaje więc jedynie kosmizm eksternalistyczny w wersji necesarystycznej. Głosi on, że istnieje zewnętrzną i samowystarczalną rację istnienia świata. Taki samowystarczalny byt, który jest racją istnienia świata, nazywa się absolutem.

Od prototeologii naturalnej Jacek Wojtysiak przechodzi do teologii relacyjnej, której zadaniem jest podanie dokładniejszej charakterystyki absolutu z uwzględnieniem jego relacji do świata. Tu metoda kombinatoryczna zastosowana zostaje w odniesieniu do siedmiu możliwych ontologicznych hipotez czy stanowisk. Są nimi: panteizm,

panenteizm, panekteizm (emanacjonizm), nomologizm, aksjarchizm, intencjonalizm i kreacjonizm. Panteizm głosi, że absolut jest identyczny ze światem lub z jego głębszą warstwą. Panenteizm polega na uznaniu, że świat jako całość jest wewnętrzną częścią lub przejawem absolutu, że zawiera się on w samowyjaśnialnym absolutcie. Panekteizm jest stanowiskiem głoszącym, że świat jest oderwaną częścią absolutu, a absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że świat wyłonił się z absolutu jako jego usamodzielniona część. Nomologizm głosi, że świat jest korelatem, konkretyzacją lub konsekwencją absolutu jako bytu abstrakcyjnego czy idealnego (jak na przykład prawo logiki lub prawo przyrody). Absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że świat jakoś wynika z (samowyjaśnialnego) absolutu – cokolwiek, co świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest wyznaczone, dopuszczone czy uprawdopodobnione do istnienia przez abstrakcyjny absolut (prawo). Aksjarchizm uznaje, że świat jest urzeczywistnieniem lub konsekwencją absolutu jako dobra, wartości lub moralnej powinności; absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że moralnie implikuje owo istnienie; cokolwiek co świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest moralnie wymagane przez absolut, o ile powinno być (por. s. 109). Intencjonalizm głosi, że świat jest myślą lub wytworem myśli absolutu jako super-umysłu, absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że samowyjaśnialny absolut wymyśla świat i myśli o nim; cokolwiek, co świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest pomyślane przez absolut (istnieje jedynie w jego myślach lub jako przedmiot jego myśli). Kreacjonizm wreszcie stwierdza, że świat jest realnym wytworem samego absolutu, ściśle od niego różnym; absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że stwarza świat z niczego, bez

żadnego uprzednio istniejącego materiału, pośrednika; cokolwiek, co świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest przez absolut sprawione (powołane do istnienia) jako różny od niego byt (por. tamże).

Powyższe hipotezy ontologiczne testowane są za pomocą trzech intuicji: intuicji istnienia, intuicji odrębności oraz intuicji działania. Intuicja istnienia mówi, że byt istnieje niezależnie od tego, czy został przez kogoś pomyślany; intuicja odrębności podpowiada, że podstawowe byty tworzące świat, choć mogą wchodzić w rozmaite relacje z innymi światowymi bytami, są czymś więcej niż tylko niesamodzielnymi częściami jakichś większych całości – są w swej naturze istnościami różnymi od nich; intuicja działania głosi natomiast, że dowolny byt wewnątrzświatowy powstał w wyniku działania innych bytów (por. s. 118). Aplikacja intuicji testujących do siedmiu powyższych hipotez ontologicznych sformułowanych w ramach teologii relacyjnej pozwala wyprowadzić autorowi wniosek, że tylko jedna hipoteza spełnia wszystkie te trzy intuicje. Jest nią kreacjonizm. Po wyłonieniu kreacjonizmu jako najbardziej wiarygodnej – z punktu widzenia określonego przez intuicję istnienia, intuicję odrębności oraz intuicję działania – hipotezy teologii relacyjnej, Jacek Wojtysiak rozważa pewną trudność podnoszoną przez krytyków kreacjonizmu, która związana jest z zasadą zachowania rzeczywistości – metafizycznym odpowiednikiem fizycznej zasady zachowania energii. Kreacjonizm, twierdzą jego krytycy, naruszałby tę zasadę, ponieważ ilość bytu przed stworzeniem i ilość bytu po stworzeniu byłaby różna, skoro przed stworzeniem był tylko absolut, a po stworzeniu jest jeszcze świat. Autor *Sporu o istnienie Boga* stara się tę trudność przezwyciężyć, wskazując, że chociaż przy naiwnej interpretacji tej zasady może się wydawać, że zostaje ona wówczas naruszona, nie jest tak przy jej interpretacji metafizycznej. Naiwnie rozumiana zasada zachowania rzeczywistości głosi, że globalna ilość bytów wszystkich

typów jest niezmienna. Ta sama zasada pojmowana metafizycznie sprowadza się natomiast do tego, że zmianie może ulec ilość bytu, ale niezmienna jest ilość mocy rzeczywistości: „Ontyczna «moc» może być skonkretyzowana («ucieleśniona») w określonych bytach, może jednak występować tylko jako «zdolność» do takiej konkretyzacji” (s. 162). Główny rezultat teologii relacyjnej to twierdzenie, że byt konieczny pozostaje do świata w relacji stwarzania go z niczego. Nasuwa się tu jeszcze inna wątpliwość, którą zresztą Jacek Wojtysiak zauważa i stara się rozprzeżyć. Chodzi o to, że kreacjonizm narusza wewnątrzświatową intuicję zdrowego rozsądku na temat działania i powodowania czegoś. Jeżeli bowiem pewien byt powoduje w świecie inny byt, to nie w ten sposób, że powoduje go z niczego, lecz tak, że byt x oddziałuje na byt y , przekształcając go w byt z . W związku z tym w *Sporze o istnienie Boga* czytamy: „Ktoś powie, że relacja typu R2 [byt x sprawia byt z – D.Ł.] nie jest możliwa. W jaki jednak sposób można uzasadnić to przekonanie? W odwołaniu do twierdzenia, że relacja typu R2 nie jest obserwowalna w świecie. Dlaczego jednak wewnątrzświatowa obserwacja ma być właściwym kryterium możliwości i niemożliwości? Jeśli bowiem przyjęliśmy, że istnieje absolut oraz że sposób jego istnienia jest radykalnie różny od sposobu istnienia świata, to powinniśmy przyjąć – choćby dzięki zasadzie operari sequitur esse [...] – że również jego działanie wymyka się (może się wymykać) wewnątrzświatowym standardom. W takim razie nie można wykluczać zachodzenia relacji przyczynowej typu R2, pod warunkiem że w jej schemacie za zmienną x wolno podstawić wyłącznie nazwę oznaczającą absolut” (s. 157).

Kolejna część rozprawy poświęcona została teologii atrybucyjnej, czyli rozważaniom dotyczącym natury samego absolutu i jego atrybutów. Dyskutowane są

między innymi osobowość, doskonałość, wszechmoc, wszechwiedza oraz dobroć absolutu i zakładana jest jego prostota (autor omawia ją dokładniej w zamieszczonym w pracy dodatku będącym krytyką antyteistycznego argumentu Dawkinsa⁴). W ramach teologii atrybucyjnej zakładane są również pewne intuicje pozwalające lepiej i precyzyjniej określić naturę absolutu. Są to intuicja korelacji (im wyższa pozycja ontyczna bytu, tym wyższa jego wartość) oraz intuicja wartości osoby (byt osobowy znajduje się w – ontycznej i aksjologicznej – hierarchii bytów wyżej niż byt nieosobowy) (por. s. 215). Zastosowanie obu tych intuicji prowadzi do akceptacji personalizmu perfekcjonistycznego: absolut jest doskonałą osobą. W *Sporze o istnienie Boga*, jak sygnalizowaliśmy wcześniej, podane są również inne i ważniejsze nawet powody osobowego pojmowania absolutu. Chodzi o uniknięcie necesaryzmu i zachowanie dwóch podstawowych metafizycznych intuicji zdrowego rozsądku intuicji racjonalności i intuicji przygodności. Atrybut wszechmocy wyprowadzalny jest z kreacjonizmu: natura wszechmocy absolutu polega na tym, że stwarza on coś z niczego. Przepaść między bytem a niebytem jest tak ogromna, że tylko istota o absolutnej mocy może – dokonując aktu kreacji – ją przewyżczyć (por. s. 245). Bliższej wiedzy na temat tego, co absolut może, a czego nie może czynić w ramach swojej wszechmocy, jednakże nie posiadamy, ponieważ nie posiadamy wiedzy na temat natury absolutu. Dlatego autor bardzo ostrożnie podchodzi do paradoksów wszechmocy Bożej i zdolności Boga do stwarzania bytów sprzecznych: zaznacza bowiem, że w świetle posiadanej przez nas wiedzy absolut nie może sprawiać bytu

sprzecznego, ale nie wiemy przecież, czy natura absolutu dopuszcza takie stany, czy nie (znamy tylko byty lokalne i przez nas pojmowalne (por. s. 246)). Można tu wtrącić uwagę, że mimo iż zdaniem Jacka Wojtysiaka nie wiemy, jak działa absolut, to wiemy, że podlega on intuicji racjonalności, czyli spełnia naszą ludzką intuicję racjonalności. Zdaniem autora absolut może więc nie podlegać zasadzie niesprzeczności, ale podlegać intuicji racjonalności. Z wszechmocy wyprowadzalna jest wszechwiedza: „Jeśli (wszech) moc kreacyjna absolutu pociąga jego pełne panowanie nad stworzeniem, to absolut (a tym bardziej absolut pojęty jako osoba) musi odznaczać się wszechwiedzą. Wszak pełna wiedza o tym, co stwarzane i stworzone, stanowi istotny aspekt panowania nad stworzeniem” (s. 247). Wojtysiak dodaje: „Z pewnością zachodzi znacząca korelacja między zdolnością do stwarzania (wszechmocą) a zdolnością do pełnej wiedzy o stworzeniu (wszechwiedza): tylko istota wszechmocna może (a nawet musi) być wszechwiedząca, trudno też pomyśleć istotę wszechwiedzącą, która nie byłaby wszechmocna (a więc panowałaby nad stworzeniem jedynie epistemicznie, i to bez żadnej ontycznej podstawy)” (tamże).

Wojtysiak mówi więc o wiedzy pełnej, ale z drugiej strony zaznacza, że wedle tego, co wiemy na temat możliwości wiedzy o pewnych bytach, na przykład o przyszłych zdarzeniach przygodnych, żaden byt takiej wiedzy posiadać nie może. Ostatecznie jednak autor ponownie zauważa, że nie znamy możliwości i niemożliwości absolutu, nie wiemy więc, co może on, a czego nie może wiedzieć. Wydaje się więc, że zarówno w kwestii wszechmocy, jak i w kwestii wszechwiedzy, autor odrzuca wszelki „limitacjonizm teologiczny”: nie wiemy, co absolut może uczynić i co może wiedzieć, bo nie znamy jego natury, ale skoro może on nawet stworzyć coś z niczego i panuje nad wszystkim, to

⁴ Zob. J. W o j t y s i a k, *Dodatek: Bóg a boeing 747, czyli czy Richard Dawkins dowiódł, że „niemal na pewno nie ma Boga”*, w: Wojtysiak, dz. cyt., s. 319-331.

również wszystko wie bez żadnych ograniczeń, bez limitów.

Kreacjonizm implikuje również dobroć absolutu: „Jeśli stwarzanie – jako pokonywanie «przepaści» między nicością a istnieniem – wymaga wszechmocy (i wszechwiedzy), to wymaga także wszechdobroci. Trudno bowiem sobie pomyśleć «czyn» nacechowany większą dobrocią niż akt «wydobywania» z nicości do istnienia. Dlaczego? Dlatego, że istnienie jest dobrem fundamentalnym – dobrem, które umożliwia obecność wszelkich innych dóbr” (s. 248n.). Nie mamy jednak dostatecznej wiedzy o naturze absolutu, aby ocenić, co powinien on uczynić ze względu na swoją dobroć, a czego czynić nie powinien – ocena absolutu z ludzkiej perspektywy (o ile może być w ogóle dopuszczalna), narażona jest na subiektywizm i nieadekwatność.

W kontekście tym rozważane jest w pracy pytanie o zło, śmierć i cierpienie w świecie. Pomocna w namyśle nad pytaniem o zło okazuje się zasada kreacyjnej dobroci: stwarzanie jest wzorcową postacią dobroci, a istnienie fundamentalną odmianą dobra, pod warunkiem że żaden stworzony byt istniejący nie przeżywa świadomie nieusprawiedliwionego cierpienia lub nie jest czymś, czego istotą jest cierpienie (por. s. 251). Jak wskazuje Wojtysiak, wynika z tej zasady twierdzenie, że „dobroć absolutu-stwórcy polega właśnie na tym, że pozwolił on (choćby na chwilę) istnieć czemukolwiek różnemu od siebie – czemukolwiek, co ze względu na swą niedoskonałość nie wydaje się godne istnienia” (s. 254).

W kontekście tym pojawia się w istocie idea, że w wymiarze moralnym absolut nie jest nam – stworzeniom – nic dłużny, że winniśmy mu dziękować, za to, co od niego otrzymaliśmy (za nasz byt), nie zaś pytać, dlaczego istnieje zło, ból, cierpienie, śmierć. Wojtysiak bardzo wyraźnie to zaznacza: „Naturalną reakcją ocalonego na bezinteresowne ocalenie życia jest (powinna być) wdzięczność, a nie rozliczanie

wybawcy z tego, czy mógł go ocalić lepiej, szybciej, z mniejszymi stratami lub z mniejszą porcją bólu itp. Wydaje się, że podobną reakcję powinien wywoływać u świadomej istoty sam fakt bycia stworzonym. W perspektywie narzucającej się tej istocie możliwości jej niebycia – i braku u stwórcy «obowiązku» jej stworzenia – powinna ona dziękować mu za to, co wobec niej lub dla niej uczynił, a nie rozliczać go z tego, czego nie uczynił. Owa perspektywa niebycia zbliża do siebie sytuację udzielenia życia i jego ocalenia. Stworzony to – tak jak ocalony – absolutny dłużnik, ktoś, kto nienależnie otrzymał wszystko, co najważniejsze – otrzymał siebie” (s. 255).

Rozważania o dobroci absolutu oparte są na aksjologicznej intuicji centralnej wartości życia: „Owszem, określone życie, skonstrastowane z możliwością lepszego życia, może się jawić jako mniej wartościowe lub niewartościowe. Jednak życie to, skonstrastowane z absolutną możliwością nieistnienia, jawi się jako wartość fundamentalna. Z metafizycznego punktu widzenia ten drugi kontrast jest donioślejszy i to on właśnie powinien stanowić punkt wyjścia w określaniu moralnego charakteru stwórcy” (s. 256).

Chociaż autor rozprawy świadomie unika rozważań problemów teodycealnych, sygnalizuje jednak pewną – jak sam mówi – „niedocenioną” teodyceę oraz wskazuje na wartość teodycei wieloświata Timothy’ego W. O’Connora, sugerując przy tym możliwość powiązania ich obu. Teodycea niedoceniona to koncepcja stworzona przez św. Tomasza z Akwinu, głosząca, że Bóg celowo pozwala na zło, aby wydobyć z niego dobro. Teodycea ta spójna jest z koncepcją stwarzania jako paradygmatu dobroci: stwórca stwarza rozmaite, niegodne istnienia i skażone złem byty ułomne po to, aby z nim współpracując, mogły one dojść do doskonalszej postaci, do bycia godnymi istnienia. Teodycea O’Connora mówi na-

tomiaś, że Bóg stworzył nieskończoną liczbę światów, w których istnieje nieskończone bogactwo stworzeń, a ułomności jednych są równoważone zaletami innych. Słabością teodycei O'Connora jest – jak zauważa Wojtyśiak – to, że fakt istnienia bytów lepszych, godnych istnienia, nie usprawiedliwia faktu cierpienia innych bytów. Jednakże teodycea ta, uzupełniona o myśl teodycealną Tomasza, posiada szczególną doniosłość dla teologii atrybucyjnej, ponieważ ukazuje nieskończoną dobroć i hojność stwórcy, który pozwala istnieć wszystkiemu, co może istnieć (por. s. 259-261). Wynikałoby z tego, że Bóg nie mógłby stworzyć jedynie takiego złego bytu, jakiego nie mógłby doprowadzić do „doskonalszej postaci”. Z drugiej strony jednak, gdy weźmiemy pod uwagę intuicję centralnej wartości bycia (życia), nie ma takiego bytu, który nie byłby wart istnienia i stworzenia, o ile jest on bytem. Nawet najbardziej skażony złem i niedoskonałościami byt powinien istnieć, istnieć powinien nawet taki byt, którego nie można by doprowadzić do postaci doskonalszej. Można też powiedzieć, że istnienie zła, złych bytów, jest wyrazem i potwierdzeniem Bożej dobroci i wszechmocy. W tym kontekście nieuzasadnione wydaje się twierdzenie autora, że mogłoby istnieć coś, co podważałoby przekonanie o dobroci Boga. Bytem takim miałyby być bezwzględnie niesprawiedliwe cierpienie, czyli cierpienie świadomie przeżywane, intensywne, permanentne (wypełniające całe życie), niezrównoważone żadnym dobrem (żadnym aktem poznania ani woli) (por. s. 257). Sądzę, że uznanie intuicji o centralnej wartości bycia oraz przyjęcie koncepcji dobroci stwórcy osadzonej w akcie stworzenia z nicości, wyklucza możliwość istnienia czegokolwiek, co mogłoby tę dobroć podważać. Nie może jej podważać nawet istnienie nieusprawiedliwionego cierpienia, samo to pojęcie jest bowiem – jak sądzę – wewnętrznie sprzeczne na

gruncie systemu zasad i intuicji przyjętych przez Wojtyśiaka. Wszakże skłonny jest on zgodzić się z tezą, że lepiej istnieć w piekle, niż w ogóle nie istnieć. Niemniej jednak twierdzi on, że wedle tego, co wiemy, takie bezwzględnie niesprawiedliwe cierpienie po prostu nie istnieje w świecie i pojęcie cierpienia niesprawiedliwego jest puste, lecz niesprzeczne. Warto jednakże – moim zdaniem – pamiętać, że często motywem konstrukcji argumentu ze zła na nieistnienie Boga jest silna intuicja moralna, że zło niesprawiedliwe właśnie istnieje w świecie, stąd jego pojęcie nie jest ani sprzeczne, ani puste.

Spór o istnienie Boga kończą rozważania z zakresu praktycznej teologii naturalnej. Są one poświęcone temu, jak należy się zachowywać wobec bytu, który jest racją istnienia, stwórcą przygodnego świata i doskonałą osobą, oraz uzasadnieniu prawdziwości chrześcijaństwa. W dociekaniach teologii praktycznej ważną rolę odgrywają dwie dalsze intuicje: intuicja religii, głosząca, że Bóg jest godny absolutnej czci, oraz intuicja objawienia, głosząca, że Bóg objawia się ludziom. Intuicja czci ma – zdaniem Wojtyśiaka – wsparcie w intuicji korelacji, a intuicja objawienia w fakcie, że religie objawione są powszechne. Religia ma swoją podstawę psychologiczną w ludzkiej potrzebie zniwelowania potrojnej przepaści między Bogiem a człowiekiem: ontycznej, epistemicznej i moralnej. Przepaść moralna bierze się z faktu istnienia zła w świecie i naszego własnego uwikłania w zło. Z tego powodu rodzą się też wątpliwości co do dobroci Bożej. Stąd powstaje w ludziach skierowane ku Bogu oczekiwanie na wcielenie, ujawnienie i zbawienie (wyzwolenie od zła). „Wydaje się, że tym, co mogłoby ostatecznie usunąć te wątpliwości, powinna być obecność Boga w Jego stworzeniu, przyjęcie przez Niego na siebie kondycji bytu przygodnego i cierpiącego. Trudno sobie wyobrazić lepszy sposób – pisze Wojtyśiak – potwier-

dzenia dobroci Boga i sensu naszego życia – takiego jakim jest – niż Jego zstąpienie czy wcielenie, uczestnictwo w naszej egzystencji” (s. 281).

Ze wszystkich tych twierdzeń i intuicji wynika – zdaniem Wojtysiaka – wniosek, że mamy moralną powinność oddawać Bogu cześć i że winniśmy czynić to w ramach pewnej wspólnoty z uwagi na ułomność naszego poznania Boga i stopień oddalenia od Niego. Wojtysiak przywołuje jednak pewną trudność, na którą zwrócił uwagę Karol Wojtyła. Ktoś, kto nie jest przekonany o istnieniu Boga, ponieważ nie jest ono według niego dostatecznie uzasadnione, nie ma powinności oddawania Mu czci. W sytuacji tej w konflikcie z sobą mogą być następujące dwa imperatywy: imperatyw nakazujący oddawać absolutną cześć Bogu (na oznaczenie go autor posługuje się skrótem IM) oraz imperatyw nakazujący uznawać tylko twierdzenia dostatecznie uzasadnione (na oznaczenie go autor stosuje skrót IE). Konflikt ten jest jednak pozorny – twierdzi Wojtysiak – ponieważ, po pierwsze, przekonanie o istnieniu Boga jest dobrze uzasadnione oraz, po drugie: „Jeśli akceptujemy IM, to postawa bezreligijna jest moralnie uprawomocniona tylko wtedy, gdy teza o nieistnieniu Boga jest poparta silnymi argumentami. Człowiek wybierający bezreligijność, a niedysponujący takimi argumentami, nie tylko (jak właśnie pokazałem) narusza IE, lecz także ryzykuje, że nie spełnił ważnego wymogu moralnego. Nie powinno wysadzać się domu w wypadku nawet najmniejszej (racjonalnej) wątpliwości co do tego, czy nie znajdują się w nim ludzie. Podobnie nie powinno się uchylać od religijnej czci (a tym bardziej nie powinno się jej deprecjonować) w wypadku braku (racjonalnej) pewności co do nieistnienia Boga. Owszem, ta druga powinność nie wynika z (realnej) możliwości skrzywdzenia kogokolwiek, wynika jednak z (realnej) możliwości zajęcia niewłaściwej postawy

życiowej – postawy niewdzięczności. Dodatkowo można zauważyć, że brak kultu Boga (lub istoty podobnej) prowadzi nie-rzadko bądź do kultów fałszywych (bałwochwalczych), zwłaszcza do czci ludzi, bądź do nihilizmu” (s. 276).

Ostatnią częścią teologii praktycznej jest naturalna protochrystologia. Jej zadaniem jest wykazanie, że chrześcijaństwo, którego centralną postacią jest Jezus Chrystus, jest religią objawioną przez Boga. Zadanie to ma zostać wykonane bez zakładania wiary chrześcijańskiej. W jego realizacji ważną rolę odgrywają dwie zasady epistemologiczne: zasada świadectwa i zasada wiarygodności. Pierwsza z nich mówi, że wolno nam polegać na doświadczeniach innych osób, a druga, że jeżeli podmiotowi coś jawi się jako obecne i ma daną cechę, to prawdopodobnie to coś jest obecne i ma daną cechę. Zasady te stosowane są do oceny wartości epistemicznej danych dotyczących życia, działania i losów Jezusa z Nazaretu. Najważniejszą z tych danych – zdaniem Wojtysiaka – jest to, że po śmierci Jezusa powstała nowa wspólnota religijna, której przywódcy twierdzili, że widzieli cieleśnie zmartwychwstałego Jezusa i otrzymali od Niego mandat do formowania wspólnoty. Otóż najlepszym wyjaśnieniem faktów dotyczących Jezusa jest wyjaśnianie teistyczne, głoszące, że Jezus był Bogiem.

W podsumowaniu wyników naturalnej teologii praktycznej warto raz jeszcze zacytować autora *Sporu o istnienie Boga*: „Jeśli (mam przekonujące filozoficzne racje, że) istnieje Bóg, po którym można się spodziewać objawienia, oraz jeśli (mam stosunkowo dobre aposterioryczne racje, by przypuszczać, że) chrześcijański przekaz o objawieniu Boga w Jezusie z Nazaretu jest prawdziwy, to (mam epistemiczne prawo – a może i epistemiczną powinność – by wierzyć, że) Bóg objawił się w Jezusie z Nazaretu. Tym bardziej że zgodnie z filozoficznymi oczekiwaniami ów histo-

rycznie wiarygodny przekaz ukazuje Jezusa jako realizatora Boskiej misji wcielenia, objawienia (w węższym znaczeniu) i zbawienia” (s. 304). Krótko mówiąc, z punktu widzenia teologii naturalnej należy traktować chrześcijaństwo jako empiryczny model tej teologii, jako jego weryfikację i potwierdzenie słuszności stawianych przez tę teologię tez.

W konstrukcji zbudowanej przez Wojtysiaka pojawia się kilka napięć. Na przykład między pierwotnym wobec hipotez statusem intuicji weryfikujących a samymi hipotezami ontologicznymi. Intuicje racjonalności (zasada racji dostatecznej) i przygodności są używane do uzasadnienia tezy, że istnieje absolut, ale one same obowiązują łącznie, pod warunkiem że absolut istnieje i ma naturę osobową. Zaznacza się tu groźba błędnego koła. Twierdzenia teologii praktycznej nie wynikają z twierdzeń teologii atrybucyjnej. Pojęcie dobroci Bożej nie pozwala nam mieć żadnych roszczeń wobec absolutu, a tymczasem na gruncie teologii praktycznej pojawia się taka „roszczeniowa” koncepcja wcielenia: mamy prawo oczekiwać od Boga i faktycznie oczekujemy, żeby coś jednak zrobił z niedostatkami naszego życia i świata. Przeciw panteizmowi stosuje się interpretacje wyników współczesnej fizyki, traktując metafizyczną obronę panteizmu jako spekulatywną, natomiast w obronie kreacjonizmu stosuje się metafizyczną i spekulatywną wersję zasady zachowania rzeczywistości, nie zaś jej interpretację fizykalną, naiwną, niekorzystną dla kreacjonizmu. Zarysowuje się pewna asymetria między rozmachem i wnikliwością rozważań z zakresu prototeologii i teologii relacyjnej a analizą teologii atrybucyjnej. Dyskusja nad atrybutami Bożymi i trudnościami, jakie ze sobą niosą, zwłaszcza gdy chodzi o ich wzajemną kompatybilność (pojawia się tu na przykład kwestia, jak pogodzić wszechwiedzę Bożą z wolnością Boga), jest skromna. Można to jednak flu-

maczyć przeświadczeniem autora o naszej niedostatecznej, ludzkiej znajomości natury Boga.

W sumie koncepcja absolutu, którą przedstawił Jacek Wojtysiak, całkowicie mieści się w ramach klasycznego teizmu, głównie zaś filozofii Boga św. Tomasza z Akwinu. Argumentacja za istnieniem Boga przypomina Tomaszowy dowód z przygodności. Wszak punktem wyjścia jest intuicja przygodności świata, a konkluzja uzyskana w ramach prototeologii mówi, że najlepszym wyjaśnieniem istnienia świata jako bytu przygodnego jest przyjęcie istnienia transcendentnego bytu koniecznego (racji świata). Argument ten, wzięty sam w sobie, nie jest wystarczającym dowodem na istnienie Boga, nawet jeśli jest poprawny, byt konieczny nie musi bowiem być doskonałą osobą⁵. Dlatego argumentacja z przygodności wzbogacana jest o dalsze tezy: kreacjonizm oraz personalistyczny perfekcjonizm. Uzasadnienie tych tez wymaga rozmaitych dodatkowych założeń (pewnych intuicji, na przykład intuicji korelacji czy intuicji wartości osoby). Wyłania się z tych rozważań wizja teologiczna, w której Bóg, jako osoba doskonała i stwórca świata, posiada nieograniczoną wszechmoc i wszechwiedzę: jest Panem i Władcą absolutnym wszelkiego stworzenia, zarazem jednak jest On gwarancją naszej wolności i możliwości sprawczego działania w świecie.

Zasadnicze znaczenie dla całego projektu mają podstawowe intuicje testujące, które służą do eliminacji lub potwierdzenia różnych hipotez ontologicznych. Można się tu zastanawiać, czy na przykład intuicja przygodności świata jest wystarczająco silna, czy nie pojawia się w tym

⁵ Argument ten jest poprawny formalnie pod warunkiem, że obowiązuje zasada racji dostatecznej, ale jak wskazywaliśmy wcześniej, nie jest to zasada oczywista, a zdaniem niektórych, jest ona po prostu fałszywa.

miejsu kontrintuicja? Podobnie ma się sprawa z intuicją wartości osoby – w innych kręgach kulturowych (na przykład wśród wyznawców taoizmu) nie byłoby łatwo o jej akceptację. Nie inaczej jest z intuicją odrębności, bez przyjęcia której trudno byłoby odrzucić panteizm. Oczywiście, nawet jeśli zgodzimy się, że ta czy inna intuicja nie jest powszechnie podzielana, nie znaczy to, że jest ona błędna i że autor nie ma racji. Wyprowadzenie ostatecznych konkluzji jest jednak uzależnione od przyjęcia wielu dodatkowych założeń, których epistemiczna moc nie jest maksymalna, czyli taka, żeby nie można było pomyśleć, że jest inaczej. Dlatego ostateczne wrażenie po lekturze tej pracy jest takie, że być może rzeczywiście jest tak, jak głosi Jacek Wojtysiak, ale być może jest zupełnie inaczej. Stąd czytelnik nieprzekonany przed lekturą *Sporu o istnienie*

Boga o sile argumentu kosmologicznego ma prawo taki pozostać także po lekturze tego dzieła.

Mimo kilku powyższych wątpliwości, które nasuwają się w trakcie lektury pracy Jacka Wojtysiaka, poza dyskusją pozostaje, że jest to szerokie, wnikliwe i napisane z wielką pasją dzieło filozoficzne z zakresu teologii naturalnej, w którym autor przedstawia oryginalną, kombinatoryczną wersję argumentu z przygodności. Podaje przy tym bardzo wiele interesujących uwag i przytacza wiele komentarzy oraz polemik ze stanowiskami przeciwnymi do swojego. Jest w tej pracy wiele wiadomości z zakresu metafizyki, współczesnej fizyki i teologii. Najważniejsza jednak pozostaje nieustająca gotowość autora do otwartej dyskusji i rozważania racji za i przeciw w toczącym się cały czas sporze o istnienie Boga.

Patrycja MIKULSKA

URODA PRZEDSIONKA

ZAMYŚL

*Sześć cnót mniejszych*¹ należy do książek zainspirowanych znaną metaforą wprowadzoną do dyskusji etycznych przez Alasdaira MacIntyre'a w *Dziedziectwie cnoty*: szkocki filozof porównuje tam nowoczesny dyskurs moralny oraz praktykę moralną do zbiorowiska szczątków z przeszłości pozostałych po cywilizacyjnej katastrofie². We „Wprowadzeniu” Marcin T. Zdrenka wyjaśnia w imieniu pozostałych dwóch autorów: Piotra Domerackiego i Marcina Jaranowskiego, że chociaż ich zamysł teoretyczny jest znacznie skromniejszy niż MacIntyre'a, dzielą oni „przeświadczenie, że owo zbiorowisko szczątków należy ciągle rozgrzebywać i przeglądać, wydobywając zeń drobne fragmenty, z nadzieją ich uporządkowania” (s. 9). Wydaje się, że właśnie przez takie zbieranie, układanie i łączenie elementów – o różnym pochodzeniu i różnej jakości – powstała ich książka. Można by porównać ją do budowli niezachowującej jednego stylu, w której części solidnie zbudowane sąsiadują z konstrukcjami fantastycznymi i niezbyt

stabilnymi – a jednak, pomimo wad konstrukcyjnych, budowla jest atrakcyjna.

Przywołana tu metafora budynku nie jest oryginalna – pojawia się w omawianej książce w odniesieniu do jej tematu: „Nie oczekujemy przecież, że mała dbałość, obok innych małych cnót, stanie się od razu filarem etyczności. To tylko sień i wiatrołap, albo nawet chwiejny ganek, który do podmurowanego i solidnego domu dopiero wprowadza. Ale nim nie jest. Jeszcze nie” (s. 155).

Wspomniana w cytacie dbałość została omówiona w książce po życzliwości i szacunku, a przed prawdomównością, towarzyskością i humorem. Każdej z tych małych cnót poświęcony został osobny rozdział, przy czym autorzy, filozofowie z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, podzielili się pracą w ten sposób, że każdy przedstawił po dwie cnoty ze wspólnej ustalonej listy, która – jak zastrzegają – nie ma pretensji do kompletności, lecz ma stanowić dla czytelnika zachętę do własnych poszukiwań (por. s. 12).

Choć autorzy realizują wspólny projekt, ich podejście do problemu, style myślenia i pisania wyraźnie się różnią („Czytelnik napotka [...] różne metody i style myślenia, w ilości większej nawet, niż wskazywałaby na to liczba autorów” (s. 23)). Deklarują jednak, piórem Marcina T. Zdrenki, podążanie „drogą probabilizmu etycznego” (s. 10), któremu patronują Arystoteles, z jego rozumieniem cnoty jako śred-

¹ Piotr D o m e r a c k i, Marcin J a r a n o w s k i, Marcin T. Z d r e n k a, *Sześć cnót mniejszych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, ss. 235.

² Por. A. M a c I n t y r e, *Dziedziectwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 21-28.

niej miary i trwałej dyspozycji, sceptycy starożytni, Michel de Montaigne i David Hume. Ów probabilizm etyczny przejawia się tutaj jako „niechęć do radykalnych twierdzeń w etyce, sprzeciw wobec roszczeń do uniwersalizmu oraz prymat doświadczenia moralnego nad systemem uzasadnień” (tamże). Swoje badania autorzy sytuują częściowo w obrębie hermeneutyki filozoficznej, za cel nie obrali sobie bowiem odkrywania cnót nowych, lecz nowe ujęcie tych znanych sprawności moralnych, które wydają się im do pewnego stopnia zapomniane, niedocenione czy też niewłaściwie wyartykułowane. Łączy ich oczywiście perspektywa etyki cnoty, którą wybrali między innymi ze względu na właściwy jej sposób traktowania podmiotu-sprawcy działania, który „nie jest abstrakcyjną figurą, ale wpisuje się w złożone relacje charakteru, działania i rozumu praktycznego” (s. 17).

Poza tym etycy z Torunia czerpią z różnych źródeł: są wśród nich przede wszystkim dawne i współczesne prace filozoficzne, lecz także dyskusje prowadzone ze studentami, literatura, badania z zakresu psychologii społecznej oraz – oczywiście – życie codzienne, które bywa w książce określane jako szare i prozaiczne. Wydaje się jednak, że wśród wspólnych inspiratorów ważne miejsce zajmuje niewymieniony we „Wprowadzeniu” Henryk Elzenberg, za którym Piotr Domeracki pisze, że „ideałów się nie realizuje, do ideałów się dąży” (s. 204) i dlatego „w imię wielkiej miłości należy praktykować drobną życzliwość” (tamże, por. też: s. 53). Te dwa stwierdzenia mogą być pomocne w zrozumieniu zamysłu autorów. Wielokrotnie wyrażają oni obawę, że etyka może utracić zdolność rozumienia praktyk moralnych i wpływania na nie, a ich projekt stanowi wyraz sprzeciwu wobec kryzysu normatywności w etyce (por. s. 13). Źródeł kryzysu upatrują w specjalizacji etyki prowadzącej do powstawania wielu „etyk szczegółowych”

oraz w oderwaniu refleksji etycznej od konkretnej praktyki moralnej i skupieniu uwagi na wielkich ideałach, których związek z życiem faktycznych podmiotów działających, konkretnych osób zanurzonych w złożonych sytuacjach życiowych, trudny jest do uchwycenia. I nie wydaje się, aby chodziło wyłącznie o to, że ideały są zbyt trudne do realizacji, lecz raczej o ich nieprzystawalność do doświadczenia, do codziennego życia, o niemożność znalezienia ich punktów stycznych z rzeczywistością, którą autorzy wielokrotnie nazywają w książce prozaiczną i szarą. Nie zwracają się oni radykalnie przeciwko ideałom czy etycznej wielkości (nie dowiadujemy się zresztą, jak ją rozumieją). Wskazują raczej, że zarówno etyce, jak i praktyce życiowej potrzeba skupienia się na sprawach – jak je nazywają – nieheroicznych. Trudno kategorycznie stwierdzić, czy wszyscy mają taki sam stosunek do wysokich ideałów i wielkich cnót, można jednak przypuszczać, że nie zaprotestowaliby przeciwko stwierdzeniu Marcina T. Zdenki: „Obce są nam patos, powaga i świętość, nawet jeśli jest to obcość jedynie założona, prowizoryczna, chwilowa” (s. 223).

PORZĄDEK

Pierwszą i najszerzej omawianą w książce cnotą jest życzliwość, która – jak pisze Piotr Domeracki – stanowi „bezpośredni warunek możliwości przejścia na poziom realizacji cnót większych, najpierw przyjaźni, a potem miłości, jako cnoty w tym zestawieniu największej” (s. 27), a także, szerzej, „załączek wszelkiej praktyki moralnej” (tamże).

W analizie szacunku Marcin Jaranowski, wykorzystując Wittgensteinowskie pojęcie gry językowej, pokazuje, że nie może być on okazywany wyłącznie według reguł ustanowionych przez osobę, która go okazuje. „Szacunek domaga się,

abyśmy czasami przestali mówić i zaczęli słuchać, abyśmy czasami poskromili własne skłonności i zamiary, aby dopuścić do głosu potrzeby i wymagania kogoś innego, nie mniej wartościowego niż my” (s. 115).

Dbałość zaprezentowana została przez Marcina Zdrenkę przede wszystkim jako „młodsza siostra” solidności i wytrwałości: „Dbałość syci się lokalnym ładem; solidność czy wytrwałość łaknie kosmosu” (s. 155). Jest to cnota niejako jeszcze mniejsza niż dwie wcześniej omówione, ale kluczowe dla niej jest pojęcie ładu, tradycyjnie wpisane w pojęcie cnoty w ogóle.

Dyskusja o prawdomówności prowadzona jest w kontekście rozważań o miejscu prawdy w hierarchii wartości oraz możliwego konfliktu między wiernością prawdzie a dobrem innych. Marcin Jaranowski interesująco pisze o procesie wstępowania na drogę cnoty prawdomówności (por. s. 185) jako o ostrożnym zacieśnianiu „granic dopuszczalności kłamstwa, które niesie ze sobą zło moralne, nawet jeśli wydaje się aktem mało znaczącym i wyrasta z altruistycznych pobudek” (tamże). Charakteryzuje również osobę prawdomówną dopuszczającą się „jedynie kłamstw altruistycznych” których nie uznaje ona „za chlubne” (s. 187), oraz osobę kłamliwą, u której akcentuje „swoiste odosobnienie” (s. 191) pojawiające się wskutek „skutecznego”, niewykrytego kłamstwa w relacjach z innymi, zwłaszcza bliskimi osobami.

Towarzyskość, omawiana przez Piotra Domerackiego na tle „dążeń wspólnotowych” i do pewnego stopnia im przeciwstawiana, wymaga bezinteresowności, ponieważ „towarzyszy się komuś dla samej radości kontaktu, bez wyraźnego powodu czy celu” (s. 211), oraz dyscypliny, która pozwala uniknąć wprowadzania do relacji towarzyskiej motywów osobistych; jest również niemożliwa bez taktu i dyskrecji. Te z kolei, jak twierdzi Domeracki, im-

plikują powinność „demokratyzacji” obcowania towarzyskiego, rozumianej jako zrównanie praw i obowiązków wszystkich jego uczestników, co ma je odróżniać od zakładających hierarchiczność relacji dążeń wspólnotowych.

Na ostatnim miejscu wśród cnot mniejszych przedstawiony został humor – w eseju, którego autor, Marcin T. Zdrenka, pozwolił językowi nieco poświętować. Jedną z jego obserwacji wydaje się szczególnie interesująca: humor, „dzielność komiczna”, wymaga czegoś, co Zdrenka nazywa sprężystością dyspozycji, która oznacza wyczulenie na zmieniające się granice komizmu, zdolność samograniczenia się i przechodzenia, jeśli wymagają tego okoliczności, do postawy powagi.

Może się wydawać, że cnoty mniejsze omówione zostały w porządku malejącej wagi – a także powagi – i do pewnego stopnia tak właśnie jest. Z drugiej strony każda z cnot małych okazuje, niekiedy zaskakująco, swoją doniosłość.

STYL

Sześć cnot mniejszych nie jest monolitem ani teoretycznym, ani literackim. Autorzy książki przejawiają różne style i temperamenty pisarskie.

Marcin Zdrenka pisze żywo, ozdobnie, mnożąc metafory, i niekiedy pozwala językowi poświętować, czy też, jak sam mówi, charakteryzując swoją prezentację humoru jako cnoty, dopuszcza „pobrykanie myśli w radosnej swobodzie luźnych skojarzeń” (s. 224). Styl taki pobudza również czytelnika do wytwarzania metafor i skojarzeń oraz do angażowania się w wewnętrzny dialog z autorem, a chwilami po prostu bawi. Ta efektowna fasada nie powinna jednak odwrócić uwagi czytelnika od prześlanej konstrukcji wyводу.

Piotr Domeracki wydaje się najbardziej zaangażowany polemicznie, radykalny

i niemal gwałtowny – jakby doświadczał pokusy porzucenia przyjętej konwencji, by powstrzymać się od radykalnych stwierdzeń w etyce; na razie radykalnie wypowiada się na temat poglądów, które uważa za fałszywe (na przykład nazywa „karygodnym nadużyciem” (s. 75) pogląd, że „człowiek może być albo zyczliwy, albo złośliwy” (tamże)).

Spośród trzech autorów Marcin Jaronowski wydaje się z największą precyzją budować wywód i wypowiadać się w sposób najbardziej wyważony i najjaśniejszy. Jego esej o szacunku napisany jest „pod znakiem” dialogu: rozpoczyna się od sprawozdania z dyskusji ze studentami, kończy na rozmowie z filozofiami dialogu, a jako całość najlepiej ze wszystkich rozdziałów książki wyraża deklarowane we „Wprowadzeniu” dialogowe odnoszenie się do tradycji.

Mimo tych różnic wszyscy autorzy są – by tak rzec – obecni w swoim tekście. Czytelnik „słyszy” w każdym eseju żywą wypowiedź człowieka z zaangażowaniem i energią zapraszającego do rozmowy, prowokującego do dyskusji czy wręcz rzucającego wyzwanie.

ROZMOWA

Rozmowa, do której zapraszają autorzy, mogłaby dotyczyć ich szczegółowych stwierdzeń czy trafności poszczególnych argumentów, mogłaby polegać również na dorzucaniu własnych skojarzeń i przykładów – z życia i z literatury wziętych. Można by również rozmawiać o sprawach ogólnych, na przykład o dokonanych przez autorów wyborze koncepcji etyki. Książka jednak nie wydaje się szczególnie prowokować do takiej właśnie dyskusji, ponieważ autorzy nie forsują swojego podejścia – probabilizmu etycznego – jako jedynego właściwego i nie w tym kierunku prowadzi czytelnika.

Interesującym tematem do rozmowy wydaje się również ważne dla *Sześciu cnót mniejszych* zagadnienie relacji ideału do praktyki życiowej a także ról, jakie ideał może odgrywać w kształtowaniu się konkretnego podmiotu działającego – w rozwoju moralnym człowieka – dzisiaj, w kulturze, w której obecnie żyjemy. Całą książkę wydaje się bowiem przenikać po części pedagogiczna troska: jak sprawić, by człowiek mógł ideał wcielić w życie i jednocześnie, by ideał zachował swój inspirujący, stymulujący do rozwoju charakter. Czy właściwą drogą jest pomniejszanie ideału, czy też może dokonanie jego analizy i pokazanie specyficznego charakteru i wartości kolejnych etapów dążenia do niego? Takie podejście obecne jest na przykład w eseju Piotra Domerackiego o zyczliwości i formalnie przypomina platoński opis rozwoju miłości³. Pierwszy etap tego procesu, ujęty samodzielnie, bardzo różni się od ostatniego, można by nawet podejrzewać, że są to istotnie różne stany. Dopiero zobaczenie ich jako etapów jednej drogi pozwala i pierwszy, i ostatni nazwać miłością.

Innym problemem do podjęcia jest zagadnienie granic między małością a wielkością – granic, które w „problematycznym i mętłym świecie moralnym” (s. 193) nie jest łatwo wyznaczyć. Świadczyć o tym może na przykład wysiłek, jaki autorzy wkładają w oddzielenie cnót mniejszych od większych i w utrzymywanie tych pierwszych na wyznaczonym dla nich terenie. Być może podkreślana wielokrotnie złożoność codziennej praktyki moralnej polega również na tym, że jej „szarość” w każdej chwili może zostać przełamana, rozproszona przez wielkość, albo że być może wielkość jest w niej w jakiś sposób ukryta. Pojawiają się w tym miejscu pyta-

³ Por. P l a t o n, *Uczta*, 210A-212B, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 76-78.

nia podstawowe: Czym jest wielkość moralna? W jaki sposób odnieść to pojęcie do konkretnego człowieka? Interesujące w tym kontekście są spostrzeżenia Marcina Jaranowskiego w eseju o szacunku: „Z punktu widzenia etyki [...] nie jest bynajmniej czymś nieciekawym i trywialnym, że z osobą szanowaną [...] można rozmawiać. Interesujący jest bowiem na pozór banalny fakt możliwości komunikacji z osobą, która reprezentuje dla mnie pozytywną wartość lub wartości, przez co w moich oczach sama jest wartościowa, niemniej jest osobą z krwi i kości, w jakiejś mierze zmienną, nieprzewidywalną i niedoskonałą” (s. 102).

Interesujący wydaje się wreszcie sposób, w jaki autorzy rozumieją przygotowawczy, czy też – jak piszą – „przedsionkowy” (s. 20) charakter cnót mniejszych; wydaje się, że jest to myśl wspólna, obecna w różnych postaciach we wszystkich esejach składających się na *Sześć cnót mniejszych*. Cnoty małe torują drogę wielkim przez ćwiczenie „przytomności” (s. 233), czyli trwałej dyspozycji do rozumienia świata i innych ludzi (por. tamże), oraz nawiązywanie i utrzymywanie porozumienia z nimi. Są to pierwsze kroki w kierunku takiego ukształtowania charakteru i relacji, aby działanie moralnie dobre stało się – jak chciał Arystoteles – łatwe, czy też – jak należałoby powiedzieć w duchu omawianej książki – łatwiejsze.

CHARAKTER

Sześć cnót mniejszych jest książką z charakterem. Można do niej odnieść przymiotniki, którymi Marcin T. Zdrenka opisał cnoty mniejsze: „powszedniość, poręczność, przedsionkowość” (s. 20). Książka jest mała i lekka i można ją nosić w kieszeni czy w damskiej torebce, może towarzyszyć codzienności. Dobrze spełnia rolę „przedsionka” w sensie wprowadzenia i zaproszenia do dyskusji.

Cnoty mniejsze zostały też określone jako pospolite i pozytywne (por. s. 22). Książka niewątpliwie jest pozytywna: może stanowić pomoc w przemyśleniu pojęć moralnych i ich adekwatności do praktyki, a także ich edukacyjnej przydatności. Z praktycznego punktu widzenia może ona stanowić bogate źródło informacji, argumentów i przykładów dla nauczycieli etyki, a liczne odniesienia do interesującej – a niekiedy również doniosłej – literatury, przede wszystkim filozoficznej, dostarczają zainteresowanym czytelnikom cennych wskazówek bibliograficznych.

Z pewnością jednak *Sześciu cnót mniejszych* nie można nazwać książką pospolitą. Każdy z jej autorów wypowiada się kompetentnie mocnym i bardzo indywidualnym głosem. Warto podjąć z nimi dialog, warto też wejść w spór – pamiętając wszakże o humorze, który jest „furtką rozumności” (s. 226).

Dorota CHABRAJSKA

NIE CAŁA SZTUKA ZBAWI ŚWIAT... Noël Carroll w obronie sztuki masowej¹

Filozofia sztuki masowej jako dyscyplina autonOMICzna wydaje się zadaniem karkołomnym. Jej badacz w pierwszym rzędzie staje przed trudnościami natury metodologicznej. Przede wszystkim potrzebuje definicji sztuki masowej i aby ją ukuć, musi rozstrzygnąć, czym sztuka masowa różni się od sztuki w ogóle, czyli odnaleźć *differentia specifica* tego gatunku, a zarazem wszystkich zaliczanych do niego dzieł. W tym celu powinien dysponować jednoznaczna, świadomie stosowaną i dobrze skonstruowaną definicją sztuki, co z kolei zakłada znajomość jej teorii i historii. Dopiero „uzbrojony” w te narzędzia może rozpocząć namysł nad pytaniami, które sobie stawia, czyli określić przedmiot swoich poszukiwań oraz wyznaczyć ich metodę i cel. Istotna od strony metodologii badań wydaje się również kwestia, czy filozofia sztuki masowej, w sensie stawianych przez nią pytań i narzędzi pozwalających udzielić na nie odpowiedzi, istotnie różni się od filozofii sztuki jako takiej. Czy można zatem powiedzieć, że kierunek jej analiz jest w jakimś sensie zdeterminowany przez sam ich przedmiot? I wreszcie niezbędne wydaje się ustalenie zakresu pojęć sztu-

ki masowej i masowej rozrywki, a także kultury masowej oraz wzajemnych relacji między nimi, odzwierciedlających wzajemne powiązania tych obszarów w codziennej rzeczywistości.

Noël Carroll jest przede wszystkim filmoznawcą i medioznawcą, ale w swojej próbie uchwycenia istoty sztuki masowej i sensu refleksji nad nią wykracza poza spojrzenie tych dwóch dyscyplin, sięgając do historii estetyki oraz szeroko pojętej myśli filozoficznej i politologicznej. Swoje dociekania umieszcza w perspektywie filozofii analitycznej, zmierzając do wykazania, że „sztuka masowa może być prawowitym przedmiotem rozważań estetyki filozoficznej” (s. 25). Aby stworzyć miejsce dla opisowej teorii sztuki masowej, najpierw poddaje krytycznej analizie poglądy, które eliminują ją z obszaru sztuki (zob. rozdział pierwszy „Filozoficzny opór przed sztuką masową: tradycja większości”, s. 25-115), następnie przedstawia równie krytyczną analizę prób obrony sztuki masowej (zob. rozdział drugi „Filozoficzna akceptacja sztuki masowej: tradycja mniejszości”, s. 117-174) i dopiero wówczas buduje własne pojęcie sztuki masowej, formułując w tym celu warunki konieczne i wystarczające, których koniunkcja pozwala zaliczyć określony wytwór kulturowy do tego właśnie obszaru. W konsekwencji przedstawia teorię wyodrębniającą „wspólne

¹ Noël C a r r o l l, *Filozofia sztuki masowej*, tłum. M. Przyłipiak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, ss. 410.

cechy strukturalne, funkcjonalne i ontologiczne filmów, programów telewizyjnych, fotografii, piosenek, książek, czasopism, komiksów, programów radiowych, opatrywanych mianem sztuki masowej” (s. 175; zob. rozdział trzeci „Natura sztuki masowej”, s. 175-241). Następnie poddaje rozważaniom oddziaływanie sztuki masowej na emocje jej odbiorców (zob. rozdział 4 „Sztuka masowa a emocje”, s. 243-284) oraz możliwości jej oddziaływania moralnego (zob. rozdział 5 „Sztuka masowa a moralność”, s. 285-347) i ideologicznego (zob. rozdział 6 „Sztuka masowa a ideologia”, s. 349-398).

Nie można jednak powiedzieć, że zagadnienia, które Carroll podejmuje w kolejnych rozdziałach są w jakimś sensie rozłączne – przeciwnie, buduje on narrację w taki sposób, że swoją główną myśl ukazuje w kolejnych przybliżeniach, poprzez naświetlanie kolejnych jej aspektów i odniesień. Na wstępie zauważa, że chociaż sztuka masowa jest dla ogromnej liczby ludzi na całym świecie pierwszym, a czasami jedynym źródłem doświadczenia estetycznego, to jednak jest jedynie pobocznym tematem filozoficznych dociekań. Próbuje zatem wyjaśnić, dlaczego filozofia pozostaje wobec zjawiska sztuki masowej niechętna.

Opór przed sztuką masową sprowadza się, zdaniem Carrolla, do trzech typów argumentów. Najważniejsze z nich skupiają się na kwestiach estetycznych, a ich historyczni rzecznicy (np. Dwight MacDonald, Clement Greenberg czy Robin G. Collingwood) krytykują masowość tego gatunku sztuki, jej bierny odbiór oraz zastąpienie przez jej autorów twórczości rzemiosłem). Sztuka masowa jawi się zatem jako produkt bezosobowy, utowarowiony (wytwarzany w celu masowej i łatwej konsumpcji) i homogeniczny. Jej szczególnie negatywną cechą jest infantylizacja konsumenta, sztuka ta nie pobudza bowiem właściwego człowiekowi potencjału sma-

ku, wrażliwości czy inteligencji, a wręcz go psuje. Symbolem sztuki masowej jest kicz, a symbolem bierności jej odbiorcy leniwy widz. Co najważniejsze, nie cechuje jej ekspresja, pozostająca atrybutem sztuki wysokiej, na którą sztuka masowa oddziałuje negatywnie, wymuszając konkurencję. Argumenty te Carroll przełamuje, odwołując się do faktów, którymi są konkretne dzieła sztuki masowej, i wykazując, że jej powszechna zrozumiałość nie oznacza, że brak jej niepowtarzalnej ekspresji, że mimo swojej przystępności może ona wyzwalać aktywność odbiorcy, że trudność nie jest cechą konieczną sztuki jako takiej, a bezmyślność nie jest wyłącznie cechą sztuki masowej. Formuły obecne są również w sztuce wysokiej, której dzieła wykorzystują formy gatunkowe przejęte z tradycji, a twierdzenie, że dzieła sztuki masowej dyskwalifikuje brak u ich genezy ściśle pojętego aktu twórczego, błędnie utożsamia proces twórczy z jego produktem.

Carroll dyskutuje też z myślicielami wysnuwającymi socjologiczne argumenty za odrzuceniem sztuki masowej (Theodore W. Adorno i Maxem Horkheimerem). Krytykują oni przemysł kulturowy jako formę rozumu instrumentalnego, twierdząc, jakoby sztuka masowa dostarczała złego rodzaju edukacji estetycznej i była przeszkodą w osiągnięciu wolności i autonomii, te bowiem łączą się z indywidualnością i zdolnością do refleksji oraz z pracą wyobraźni, których sztuka masowa nie budzi. Wpaja ona natomiast swoim odbiorcom fałszywe idee i przekonania, zachęcając ich do podejmowania zastanych ról społecznych i konformistycznych zachowań legitymizowanych przez społeczeństwo. Wywoływana przez nią automatyzacja refleksji hamuje rozwój autonomii moralnej i politycznej. W odpowiedzi Carroll ponownie przywołuje przykłady konkretnych dzieł sztuki masowej, które podważają tego rodzaju rozumowanie i dowo-

dzą, że aktywność odbiorcy jest wpisana w ogromną część sztuki masowej, że często jej tematem jest właśnie podważanie status quo, a autonomia estetyczna wcale nie jest warunkiem autonomii moralnej czy politycznej (bez refleksji moralnej po prostu nie sposób zrozumieć wielu dzieł sztuki masowej).

Zdaniem Carrolla filozoficzny opór przed sztuką masową ugruntowany jest w złym odczytaniu i błędnym stosowaniu Kantowskiej teorii wolnego piękna do sztuki masowej i przekształcenia tej teorii w teorię sztuki: z Kantowskiego przekonania, że sądów smaku nie da się wyprowadzić z żadnej reguły ogólnej, wyprowadzono bowiem błędne przesvědzenie, że w sztuce nie ma żadnych reguł ani formuł, że każde jej dzieło cechuje niepowtarzalność, że jest ono unikatowe i nieskrępowane żadnymi pojęciami, celami czy regułami, a reakcja na nie musi być aktywna i wolna (por. s. 97-101). „Nie cała prawdziwa sztuka ma zbawić świat – pisze Carroll – natomiast powiązanie sztuki z dobrem, a komercji ze złem, pachnie racjonalizacją artystów i teoretyków, którzy się obawiają, że ich pozycja zawodowa jest zagrożona przez inne elementy kultury” (s. 103).

Dotychczasowe próby dowartościowania sztuki masowej (podjęte przede wszystkim przez Waltera Benjamina i Marshalla McLuhana) uznaje Carroll za chybione i – podobnie jak argumenty jej przeciwników – oparte na jej niepoprawnym rozumieniu, wyrastającym z akceptacji determinizmu technologicznego. W świetle tego kierunku sztuka masowa jawi się jako antytradycyjna i dociekliwa – w emblematyczne dla niej medium filmowe wpisana jest bowiem postawa krytyczna. Dzięki niej sztuka masowa przyczynia się do postępu historycznego i jest czynnikiem transformacji świadomości oraz lepszego wykorzystania ludzkich zdolności poznawczych, emocjonalnych i społecznych. Postgutenbergowska epoka mass mediów sprzyja rozwojo-

wi myślenia nielinearnego i dojrzewaniu natury ludzkiej. Carroll ukazuje jednak, że to, czy sztuka przyczynia się do postępu moralnego bądź politycznego, zależy nie od jej istoty, a od sposobu, w jaki zostaje wykorzystana – nasuwa się w tym miejscu skojarzenie z tomistycznym odróżnieniem dobra pomysłu od dobra wytworu. Ocena moralna dotyczy jedynie sposobu, w jaki człowiek korzysta z technologii – one same są w sobie moralnie obojętne (por. s. 142). Trudno się również zgodzić – uważa Carroll – że formy myślenia kształtowane są przez środki przekazu, które trzeba przecieć najpierw wynaleźć, co wymaga operacji myślowych. Błędny jest też pogląd, że istotą komunikacji jest przekazywanie bogactwa doznań zmysłowych, a druk łączy się z myśleniem linearnym. Carroll podkreśla, że czynniki ekonomiczne mogą być ważnymi przyczynami zmian społecznych, ale nie są ich decydującą przyczyną.

Krytyczny wobec teorii Benjamina i McLuhana, Carroll podejmuje próbę ukuć własnej definicji sztuki masowej oraz strategii jej obrony. Przede wszystkim odróżnia ją od sztuki popularnej, która istniała przez wieki i która wcale nie musi być masowa. Przymiotnika „masowa” nie traktuje przy tym pejoratywnie, jego zdaniem ma on charakter wyłącznie ilościowy i wskazuje na ogromną rzeszę odbiorców tej sztuki, przekraczającą granice narodowe, klasowe, religijne, polityczne, etniczne, rasowe czy płciowe. Sztuka masowa stanowi bowiem ogromną część wspólnoty kulturowej, a wskutek łatwości rozprzestrzenienia się jest wszechobecna nie tylko w krajach Zachodu, ale również w trzecim i czwartym świecie. Warunkiem koniecznym, jakkolwiek niewystarczającym, aby uznać dane dzieło za reprezentanta tego gatunku jest wykorzystanie w jego produkcji i dystrybucji technologii mass mediów: jest ono dziełem o wielu egzemplarzach lub o formie typu (Carroll rozwija w tym kontekście ontologię dzieła sztuki maso-

wej i zastanawia się, czy sztuka może być „wielokrotna”). Drugi warunek to przystępność. Wpływa to na treść sztuki masowej, określając ramy poszczególnych jej konwencji, a zatem determinując pewien stopień powtarzalności i schematyzmu jej dzieł. Sztuka masowa jest łatwa, lecz cecha ta nie jest jej usterką, ma natomiast charakter konstrukcyjny. Warunek trzeci to zatem wykorzystywanie takich jej struktur (form narracyjnych, zamierzonego efektu emocjonalnego czy nawet treści), które dają największe szanse na dostępność bez szczególnego wysiłku dla możliwie największej liczby niewyrobionych odbiorców (por. s. 196n.). „Sztuka masowa” jest pojęciem funkcjonalnym – jej gatunki i rodzaje z reguły stanowią kontynuację gatunków i rodzajów sztuki właściwej. Między sztuką masową, sztuką właściwą a awangardą istnieją przepływy, co nie zmienia jednak faktu, że sztuka awangardowa jest antytezą masowej.

Carroll dowartościowuje rolę, jaką w odbiorze sztuki masowej pełnią emocje. Twierdzi, że argumenty przeciwko emocjonalnemu oddziaływaniu sztuki mają korzenie w *Państwie* Platona, w drugiej, trzeciej i dziesiątej księdze tego dzieła, gdzie emocje zostają przeciwstawione rozumieniu (por. s. 244n.). Tymczasem w przypadku dzieła sztuki emocje mają również aspekt poznawczy i są spoiwem, które łączy z nim widownię. To właśnie dzięki emocjom zawartym w fabule utworu, takim jak strach, złość, przerażenie, szacunek, napięcie, żal, uwielbienie, oburzenie, groza, obrzydzenie, smutek, współczucie, zauroczenie czy rozbawienie, odbiorca nie może się od niego oderwać – za ich pomocą dokonuje się organizacja jego percepcji. Rozum i emocje nie są w tym sensie sobie przeciwstawne: rozum okazuje się nieodłącznym składnikiem emocji, a one same wyposażone są w pewien rodzaj racjonalności. Mogą one być przy tym modyfikowane przez zmianę stanów poznaw-

czych odbiorcy i mogą służyć rozumowi, bo kierują uwagę na sprawy istotne. Wbrew platonistom w wypadku ekspresji emocji przez dzieło sztuki nie można mówić o mechanizmie identyfikacji odbiorcy z postacią fikcyjną: odbiorca ani nie staje się żadną z tych postaci, ani też nie przejmuje celów czy motywacji któreś z nich. Nie nasiąka też ich emocjami, „choćby utwory fikcyjne mobilizują [...] preferencje oraz upodobania do pewnych wartości, dostarczając tym samym spoiwa afektywnego, którego skupić uwagę na tekście i w określony sposób śledzić przedstawiane sytuacje” (s. 264). Dzieła sztuki masowej konstruowane są przy tym tak, aby wzbudzać emocje o charakterze niemal uniwersalnym, jeśli nawet są one uwarunkowane kulturowo (przykładem może być radość z Bożego Narodzenia). Historia sztuki pokazuje, że podstawowe, niemal uniwersalne emocje wywołuje również wiele dzieł sztuki właściwej. Budzą one nawet podziw ze względu na tę zdolność. „Wzbudzanie podstawowych emocji przez sztukę masową nie może więc wykluczać jej z kręgu sztuki. [...] Rozpacz po stracie ukochanej osoby nie jest płytka tylko dlatego, że prawie każdy ją przeżywa” (s. 283) – pisze Carroll, wskazując, że platońskie odrzucenie emocji należy raczej zastąpić rozwiązaniem Arystotelesowskim: sztuka, także masowa, powinna zmierzać do zestawiania odpowiedniej emocji z właściwym obiektem na odpowiednim poziomie intensywności i z właściwego powodu. Odbiorca sztuki masowej nie „nasiąknie” agresją, jeśli agresja, z którą ma do czynienia w komiksie czy filmie, jest poznawczo uzasadniona.

Tematyka emocji w sztuce jest, zdaniem Carrolla, blisko związana z teorią relacji między sztuką masową a moralnością, zwłaszcza w kontekście oceny moralnego wymiaru poszczególnych dzieł. Platon konsekwentnie twierdził, że sztuka wywiera zgubny wpływ na moralność. W tym też

duchu współcześni krytycy sądzą, że „lekarstwem na choroby sztuki masowej jest jeszcze większa ilość sztuki masowej, aletkiej, która propagowałaby właściwe wzorce moralne” (s. 286). Podobnie jak Platon, są oni konsekwencjalistami i prezentują pogląd, że dzieła sztuki masowej niosą przewidywalne skutki dla zachowań jej konsumentów. Istotne w tym kontekście jest, według Carrolla, pytanie, w jaki sposób dzieło sztuki miałooby wywoływać konsekwencje behawioralne. Za oczywisty uważa on przy tym pogląd, że sztuka masowa łączy się z edukacją moralną i można ją oceniać etycznie przez pryzmat jej wkładu w tę edukację. Krytykuje jednak mocny propozycjonalizm, zgodnie z którym sztuka pełni rolę nauczania moralnego, a jej dzieła miałyby przybierać postać ogólnych maksym nakazujących działania moralnie dobre lub złe. „Sztuka dostarcza nam zasad moralnych, które możemy zweryfikować poprzez obserwację i doświadczenia. Sztuka może inicjować odkrycia w dziedzinie moralności. I podobnie jak nauka, kiedy posłuży się fałszywymi twierdzeniami, które dadzą asumpt do błędnych przekonań, wtedy jest zła. Kiedy zaś owe fałszywe twierdzenia dotyczą zasad moralnych, wówczas są moralnie naganne” (s. 290n.) – pisze. W podobny sposób Carroll odnosi się do identyfikacjonizmu, zakładającego, że odbiorca przejmując emocje bohaterów, co może go prowadzić do złych moralnie czynów, i podkreśla, że w przypadku sztuki masowej naganne moralnie postawy, na przykład przemoc, zwykle jednak ukazywane są w złym świetle. Jeśli zatem uznać nawet, że obcując ze sztuką, odbiorca „mechanicznie” edukuje się w sensie moralnym, to należałoby raczej założyć, że wyniesie on naukę, w jakich sytuacjach przemoc jest moralnie słuszna, a przemoc moralnie niesłuszna będzie przyjmował z odrazą (por. s. 295). Odbiorca nie utożsamia się z fikcyjnymi postaciami, jest raczej ich „widzem”, ob-

serwatorem, nie wszystkie też postacie fikcyjne traktuje z równą powagą i zachowuje zdolność do ich krytycznego ujmowania, a jego moralna akceptacja postaci jest wybiórcza.

W miejsce propozycjonalizmu i identyfikacjonalizmu Carroll proponuje klaryfikacjonizm – stanowisko, którego sens można by przyrównać do Ingardenowskiej teorii miejsc niedookreślonych w dziele sztuki. Carroll twierdzi mianowicie, że do natury narracji, będącej osią konstrukcyjną sztuki masowej, należy niekompletność. Istnienie „miejsc pustych”, które odbiorca musi sam wypełnić, staje się dla niego okazją do ćwiczenia wiedzy, pojęć i emocji, które już uprzednio posiadał, czyli własnego repertuaru poznawczego, emocjonalnego i moralnego. Dzieło sztuki nie dostarcza więc nowej wiedzy, lecz stwarza okazję do pogłębienia i wzmocnienia wiedzy moralnej już posiadanej poprzez zastosowanie jej do konkretnych, jakkolwiek fikcyjnych przypadków. „Utwory fikcyjne pozwalają nam lepiej zrozumieć wartości, jakimi się kierujemy” (s. 317) – dodaje Carroll. Dzięki dziełom sztuki o charakterze narracyjnym odbiorca lepiej rozumie swoje własne zasoby poznawcze i uczy się lepiej je klasyfikować, włącza się bowiem w nieprzerwany proces oceny moralnej, a zasady, którymi dysponuje, często nie wystarczają do oceny konkretnych sytuacji. Według klaryfikacjonizmu ocena sztuki dotyczy samego procesu jej odbioru, nie zaś jego domniemyanych konsekwencji behawioralnych. Edukacja moralna przebiega od świata do tekstu, a nie odwrotnie (por. s. 330), przy czym moralna ocena dzieł sztuki mających formułę opowiadania jest możliwa nawet przy braku zweryfikowanej teorii dotyczącej ich wpływu na ludzkie zachowanie. Ponieważ sztuka masowa ciąży ku tym moralnym presupozycjom i emocjom, które są możliwie najszerszej rozpowszechnione u potencjalnej publiczności, masowe narracje opierające

się na znajomości tych zasad odnoszą międzynarodowy sukces.

Podobny schemat interpretacyjny stosuje Carroll w namyśle nad ideologicznymi uwikłaniami sztuki masowej. Ideologię nazywa skazą epistemologiczną, którą w najprostszym ujęciu jest fałsz, lecz eliminuje z rozważań jej skrajne interpretacje, zakładające równość między ideologią a wszelkim działaniem symbolicznym, zgodnie z którymi ideologia pokrywa się z kulturą. Odnosi się natomiast do przeświadczenia, że propagowanie ideologii w sztuce masowej jest podstawowym narzędziem nacisku we współczesnym świecie. Dzieła sztuki masowej przedstawiają sobą, jego zdaniem, formy retoryczne, a poprzez konstrukcję dramatyczną mogą wyrażać zmitologizowane przykłady działania struktury społecznej. Chociaż nie są one argumentami, zakładają jednak treści, które odbiorca musi uzupełnić, aby narracja była zrozumiała. Adres ideologiczny, podobnie jak moralny, opiera się jednak na istniejących już uprzednio poglądach – dzieło sztuki masowej może nawiązywać do ideologicznych truizmów bądź tendencyjnie wykorzystywać truizmy powszechnie utrzymywane. Jeśli sprzyja to jakiejś formie dominacji społecznej, mamy wówczas do czynienia z ideologią. Trzeba jednak pamiętać, że jeśli masowy odbiorca z łatwością akceptuje retorykę ideologiczną danego dzieła sztuki, to zazwyczaj dzieje się tak dlatego, że akceptuje on obecne w nim założenia. „Podobnie jak w wypadku truizmów moralnych, ideologia w sztuce masowej opiera się na tym, w co publiczność już wierzy. Sztuka masowa służy więc [...] wzmacnianiu już istniejącej ideologii, rzadziej zaś bywa jej źródłem. [...] Ludzie są bowiem optymalizatorami. [...] chwytni się często pierwszych z brzegu heurystyk – takich jak obiegowe uogólnienia oraz wyraziste modele [...]. Jeśli dane dzieło sztuki wzmocni niektóre z tych heurystyk w odniesieniu do jakichś po-

staw fikcyjnych, może to mieć wpływ na wybór heurystyki w rzeczywistej sytuacji. Staje się ona atrakcyjna, ponieważ już raz wykazała swoją skuteczność, choć w odniesieniu do sytuacji fikcyjnej” (s. 395).

W zakończeniu Carroll wspomina, że jeśli istnieje jakiś wątek, który przewija się w całej jego książce, to jest nim kwestia uczestnictwa odbiorcy. W istocie filozofia sztuki masowej, a także po prostu filozofia sztuki, ma w jego ujęciu charakter podmiotowy. Odbiorca dzieła sztuki postrzegany jest jako wolny i aktywny. Funkcjonuje w świecie pojęć, lecz nie jest przez nie zniewolony, nie pozostaje też we władzy przekazu dzieł sztuki, z którymi ma kontakt. Może go oceniać, a punktem odniesienia takiej oceny jest jego świadomość moralna ukształtowana przez życie w świecie. W tym sensie Carroll wydaje się aksjologicznym realistą, a zarazem człowiekiem zdrowego rozsądku. Nie demonizuje ludzkich wytworów, którymi są dzieła sztuki masowej, ani też nie nadaje im rangi wszechogarniającej narracji, ubezwłasnowolniającej ludzki podmiot. Uznaje istnienie wartości uniwersalnych, które leżą u podstaw sztuki masowej właśnie ze względu na to, że są uniwersalne. Istnienie tych właśnie wartości jest też zapewne wytłumaczeniem sukcesu kina hollywoodzkiego, którego filmy z reguły je obrazują. Carroll skłonny jest też uznawać za naganne te dzieła sztuki, które ów aksjologiczny kanon zaburzają, na przykład ukazując moralnie nieuzasadnioną przemoc jako wartość. Idzie przy tym pod prąd, kwestionując rozstrzygnięcia wielu współczesnych teoretyków sztuki, z którymi również w swojej pracy dyskutuje. Jego rozważania spełniają wymogi metodologiczne dyskursu filozoficznego: wyraźnie definiuje pojęcia, którymi operuje, zachowując świadomość, kiedy podlegają one podziałowi logicznemu, a kiedy są przedmiotem typologii. W pewnym sensie Carroll przewidywał ułomność filozofii analitycznej,

której trudno jest operować pojęciami o zakresach nieostrych.

Należy się cieszyć z obecności *Filozofii sztuki masowej* na polskim rynku wydawniczym. Warto też docenić przekład pióra Mirosława Przyłipiaka, którego wiedza historyka i teoretyka filmu niewątpliwie przyczyniła się do tego, że czytelnik może bez problemu podążać za skomplikowanymi wywodami filozoficznymi autora. Zaslugą tłumacza jest również oddanie subtelного humoru autora, na przykład gdy pisze on, że Greenberg „zamienił reakcję na bodziec estetyczny w pracę” (s. 104), a Hegel „nie przyznałby się do myśli McLuhana”

(s. 161). Pochwalić należy również wydawnictwo słowo/obraz terytoria za wydanie tego obszernego również w rozmiarach tomu w formacie nieutrudniającym czytania: książka doskonale się otwiera i jest przejrzysto wydrukowana. Być może nie najlepszym eksperymentem było zamieszczenie przypisów na marginesach, nie zaś tradycyjnie u dołu strony, ale ten drobny mankament wartości książki w niczym nie umniejsza. Będzie ona doskonałą lekturą dla filozofów, socjologów, filmologów, teatrologów i kulturoznawców i może stać się punktem wyjścia debat nad ontologią i aksjologią dzieła sztuki.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Ian Stewart, *Dlaczego prawda jest piękna. O symetrii w matematyce i fizyce*, tłum. T. Krzysztoń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2012, ss. 368.

„Piękno jest prawdą, prawda pięknem”. Słowa Johna Keatsa z jego *Ody do urny greckiej*, której fragment jest mottem do książki Iana Stewarta, wyznaczają zarazem kontekst rozważań autora, niestroniącego w swojej pracy, poświęconej pewnemu aspektowi ewolucji matematyki, od filozoficznego ujmowania jej problemów. Nawiązanie – poprzez poezję – do teorii transcendentaliów i metafizycznego ugruntowania nauk ścisłych zapewne zachęci do podjęcia lektury tej książki nie tylko czytelników zainteresowanych historią matematyki i fizyki, ale również tych, którzy pragną osadzić ją w szeroko pojętych dziejach myśli ludzkiej i dostrzegają związki tych nauk z filozofią, stanowiącą w pewnym sensie zwieńczenie dociekań ludzkiego umysłu.

Tytułowe prawda i piękno odnoszą się w książce Stewarta do symetrii, którą definiuje on jako szczególny rodzaj transformacji (sposób poruszania obiektu), w wyniku którego wygląda on identycznie. Idea symetrii – rozszerzona i rozbudowana – stanowi dziś podstawowe narzędzie służące badaniu Wszechświata oraz jego początków, a jej pojęcie znajduje się w centrum teorii względności, mechaniki kwantowej i teorii strun. „Podstawą teorii względności Alberta Einsteina – pisze autor – była zasada mówiąca, że prawa fizyki muszą być takie same we wszystkich miejscach i wszystkich momentach czasu. Znaczy to, że prawa powinny być symetryczne ze względu na ruch w przestrzeni i upływ czasu. Fizyka kwantowa twierdzi, że wszystko we Wszechświecie jest zbudowane z bardzo małych cząstek elementarnych. Zachowanie tych cząstek jest opisywane matematycznymi równaniami – prawami natury – a prawa te mają symetrię. Za pomocą takich równań cząstki mogą być transformowane w zupełnie inne cząstki, przy czym transformacje nie powodują zmiany praw fizyki” (s. 10). Stewart podkreśla przy tym, że te i inne koncepcje we współczesnej fizyce nie mogłyby zostać stworzone bez dogłębnej matematycznej analizy symetrii, dokonanej na gruncie matematyki abstrakcyjnej.

Książka rozpoczyna się prezentacją historii zmagania matematyków z koncepcją symetrii, ich „bezczelowego z pozoru poszukiwania nieistniejącego wzoru”

(tamże) i ukazuje, że napędzająca ich wysiłki pasja poznania prawdy o prawach rządzących Wszechświatem stanowi ciąg aktywności o zasadniczo tym samym obliczu, poczynając od czasów starożytnego Babilonu, do współczesności. Stewart podkreśla, że rozstrzygnięcia matematyki cechuje swoista ponadczasowość i ukazuje splatanie się myśli starożytnych teoretyków z myślą kolejnych pokoleń uczonych, ich powroty do wcześniejszych twierdzeń i dowodów oraz nowe sposoby wyrażania odkrytych w przeszłości praw. Tworzenie matematyki jest w tym sensie procesem społecznym, pisze Stewart, chociaż nie jest ona w całości rezultatem procesu społecznego. Autor snuje przy tym rozważania na temat natury matematyki jako dziedziny wiedzy i podkreśla, że jej postęp jest w dużym stopniu zależny od rozwoju narzędzi, którymi operuje. „W matematyce ograniczenia narzędzi są czasami tak istotne, jak to, co za ich pomocą można osiągnąć” (s. 168). Jej cechą jest również to, że bez względu na posiadane narzędzia „matematycy nigdy nie są usatysfakcjonowani” (s. 131).

Kulminacyjny punkt rozwoju matematyki w kontekście zagadnienia symetrii dostrzega Stewart na początku dziewiętnastego wieku: właśnie wtedy Évariste Galois doszedł do wniosku, że nierozwiązywalność równania piątego stopnia wynika z jego symetrii. Wychodząc od tego odkrycia, Stewart w przystępny sposób przedstawia teorię grup, analizuje sens stałych matematycznych, a także rolę pewnych liczb (5, 8, 14, 52, 78, 133 i 248) w matematyce, a przede wszystkim ich znaczenie dla podstaw algebry. Kwestie ściśle matematyczne ujmuje Stewart w perspektywie fizyki zjawisk podstawowych, w szczególności teorii superstrun, która stanowi najnowszą próbę ujednolicenia całej fizyki do jednego spójnego zbioru praw i która zainspirowała fizyków do podjęcia rozważań na temat istnienia „ukrytych” wymiarów czasoprzestrzeni.

Książka zawiera jednak nie tylko opis dziejów odkryć dokonywanych w matematyce. Stewart przedstawia w niej bowiem również sylwetki znanych i mniej znanych matematyków, fizyków i astronomów, których rezultaty prac spletały się w różnych okresach historii. Dokonania konkretnych badaczy ukazuje przy tym na tle ich biografii i w kontekście konkretnych epok historycznych. Charakteryzuje najpierw matematykę Babilończyków, którzy jako pierwsi nauczyli się, jak rozwiązywać równania, a następnie przedstawia osiągnięcia postaci takich, jak Euklides, Omar Chajjam, Girolamo Cardano, Niccolo Fontana Tartaglia, Karl Fryderyk Gauss, Joseph-Louis Lagrange, Alexander-Teofil Vandermonde, Paolo Ruffini, Niels Henrik Abel (który udowodnił nierozwiązywalność równania piątego stopnia), Pierre Laurent Wantzel, Johann Lambert, Carl Louis Ferdinand von Lindemann, William Rowan Hamilton, Simon Stevin, Johann Bernoulli, Leibniz, Marius Sophus Lie czy Wilhelm Karl Josef Killing.

W książce znajdziemy też rozważania wokół problemu wykraczającego poza zagadnienie symetrii w wyjaśnianiu Wszechświata, a dotyczącego wszelkich badań teoretycznych (Stewart pisze w tym kontekście o problemach matematyki), których nie wolno umniejszać ani odrzucać tylko dlatego, że nie mają one oczywistych zastosowań praktycznych. Paradoksalnie odkrycia matematyki okazują się niezbędne w nauce i technice, nawet jeśli dokonywane były z całkowicie innego powodu.

Stewart opisuje też przenikającą poszukiwania matematyków intuicję, że „matematyczne piękno” jest „zasadniczym wymogiem fizycznej prawdy” (s. 14),

dodając przy tym: „Nikt z nas nie może powiedzieć, dlaczego piękno jest prawdą, a prawda pięknem. Możemy jedynie zastanawiać się nad nieskończoną złożonością tego związku” (tamże).

Warto po tę książkę sięgnąć, by w sposób interesujący zapoznać się z wyjątkowo skomplikowanymi problemami matematyki i fizyki, które czytelnikom-humanistom mogą wydawać się nieprzystępne, a które zostały w niej przedstawione bardzo przejrzyście, aczkolwiek bez uproszczeń. Lekturę można kontynuować, autor zamieścił bowiem w książce listę innych prac, poszerzających podjętą przez niego tematykę.

D.Ch.

Roger Scruton, *Understanding Music: Philosophy and Interpretation*, Continuum, London–New York 2009, ss. 244.

Mimo niezwyklej obfitości prac Rogera Scrutona na polskim rynku wydawniczym, książka, którą autor zatytułował *Understanding Music* [„Zrozumieć muzykę”], a która jest zbiorem jego najważniejszych artykułów dotyczących tej tematyki, nie doczekała się jeszcze polskiego przekładu. Warto jednak zwrócić na nią uwagę, ponieważ zawiera ona rzadko spotykane połączenie refleksji na temat estetyki muzyki z refleksją filozoficzną i kulturową. Książkę można czytać jako kontynuację wcześniejszej pracy Scrutona, zatytułowanej właśnie *The Aesthetics of Music* [„Estetyka muzyki”] (Oxford University Press 1999), w której prowadził on namysł nad istotą muzyki z perspektywy filozofii współczesnej, budując metafizykę dźwięku i analizując, czym są ton, rytm, melodia i harmonia, a także wszelkie sposoby organizacji przekazu dźwięku oraz przekazu przez muzykę sensu za pomocą dźwięku. Dokonane w tej książce analizy miały charakter wartościujący: Scruton wskazywał na moralny sens muzyki w kulturze Zachodu.

Anonsowana obecnie publikacja ma dwie części. W pierwszej, poświęconej estetyce muzyki, autor powraca do zagadnień podjętych we wcześniejszej pracy, przypominając swoje najważniejsze rozstrzygnięcia, przede wszystkim tezę, że muzyka jest pewną stałą interkulturową, jest niczym język, stanowi powszechnik. Tak jak Chomsky zakwestionował pogląd, jakoby język był efektem stopniowej ewolucji, tak też Scruton wbrew psychologii ewolucyjnej uważa, że muzyczność nie jest cechą, która wykształciła się w toku rozwoju gatunku ludzkiego. Podkreśla antropologiczny wymiar muzyki: człowiek słyszy muzykę w śpiewie słowika, lecz jest to muzyka, jakiej nigdy nie usłyszał żaden słowik. Muzyka należy, jego zdaniem, do innego porządku doświadczenia niż dźwięki wydawane przez zwierzęta i domaga się innego porządku wyjaśnienia. Należy ją rozumieć w kategoriach życia, którego ruch ona ujawnia, a które postrzegać może jedynie istota racjonalna, potrafiąca organizować dźwięki w kategoriach przestrzennych metafor, tak by przekształcać je z nieruchomych zdarzeń w działania połączone wirtualną przyczynowością linii melodycznej w ich własnej przestrzeni, będącej zarazem wytworem wyobraźni. Dźwięki, które słyszymy jako muzykę, postrzegane są w oderwaniu od ich fizycznych przyczyn i skutków

i łączone w nowy sposób – jako poszczególne elementy ich własnej symbolicznej przestrzeni. Centralne znaczenie dla rozumienia muzyki ma dla Scrutona właśnie doświadczenie akusmatyczne. Teoria muzyki, jego zdaniem, dostarcza wyjaśnienia pewnego rodzaju doświadczenia ludzkiego, które ujawnia jeden z aspektów naszej racjonalności. Teoria ta wyjaśnia zarazem zainteresowania z tego doświadczenia wyrastające. I tak, na pewnym etapie rozwoju kultury Zachodu pojawił się zwyczaj słuchania zorganizowanego, który zaowocował prywatnymi i publicznymi koncertami, a muzyka stała się narzędziem uroczystej komunikacji, dokonującej się poza przestrzenią życia codziennego. Nastąpiło też stopniowe przesunięcie akcentu wewnątrz tej komunikacji: z wykonawcy na kompozytora, z improwizacji na wykonywanie przygotowanego utworu – wtedy też wykształciło się kluczowe, zdaniem autora, pojęcie dzieła muzycznego.

Scruton jest obrońcą tonalności, którą uważa za paradygmat wszelkiego zorganizowania muzyki. Do rozumienia doświadczenia muzyki wprowadza pojęcie podwójnej intencjonalności (która pojawia się, gdy umysł łączy przekonanie z wyobrażeniem-metaforą). Píše też o warunkach, którym musi sprostać teoria ekspresji muzycznej tłumacząca relacje między muzyką a stanem umysłu.

W części drugiej książki, poświęconej krytyce muzycznej i krytyce wybranej krytyki tego gatunku, autor wykracza poza prezentację własnej filozofii muzyki jako pewnej teorii i w kolejnych rozdziałach odnosi się do idei bądź uwag, jakie na temat sensu muzyki padały w pismach innych myślicieli. Analizuje rozważania Wittgensteina na temat rozumienia muzyki, inspirowane tezą Fregego, że o sensie można mówić wyłącznie tam, gdzie mamy do czynienia ze zrozumieniem, a także wynikające z jego dociekań różnice między rozumieniem języka a rozumieniem muzyki. Polemizuje też z Adornem, przede wszystkim z jego metodą krytyki kultury popularnej, chociaż gotów jest uznać pewne konstatacje tego autora.

Odrębne eseje poświęca Scruton dziełu Mozarta, Beethovena, Wagnera, Janáčka i Schoenberga oraz Szymanowskiego i Skriabina. Mozart jest dla niego symbolem oświecenia – uosabia epokę, w której poważnie myślano nie tylko o zdolnościach poznawczych człowieka, ale również o jego potencjale moralnym. Porównuje ówczesną kulturę popularną z dzisiejszą – nastawioną na wynoszenie trywialności, drastyczności i sarkazmu ponad głębię, zaangażowanie i cnotę.

IX Symfonię Beethovena opisuje jako najlepiej znane, a zarazem najślabiej rozumiane dzieło Beethovena.

Wagner – jego zdaniem – usiłował stworzyć nowego rodzaju odbiorcę muzyki, który byłby w stanie pojąć sens idealizowania ludzkiej kondycji. Próba ta była z góry skazana na niepowodzenie i od czasów kompozytora towarzyszy jej tragiczny los: ci, którzy dziś dokonują inscenizacji jego oper, zakłopotani faktem, że niejako wystawiają na pośmiewisko współczesny styl życia, decydują się raczej wystawić na pośmiewisko same te dramaty. Niezmienną cechą współczesnych inscenizacji oper Wagnera jest karykaturowanie ich treści, „branie ich w cudzysłów” i redukowanie do wymiarów telewizyjnych sitcomów – nie po to jednak, by w ten sposób powiedzieć coś o jego wzniosłej muzyce, lecz dlatego, że sama wzniosłość stała się dziś niedopuszczalna. Postać Wagnera, którego muzykę związane z ideologią narodowosocjalistyczną i antysemity-

zmem, skłania Scrutona do refleksji wykraczających poza obszar estetyki muzyki: dostrzega on, że współuczestnictwo w winie jest losem każdego artysty, w którym można dostrzec sprzymierzenia prawicy. Rzadko są natomiast w taki sposób traktowani intelektualiści lewicy, i to nawet wówczas gdy usprawiedliwiali największe zbrodnie i do nich zachęcali: tak zwana masakra w Peterloo, podczas której zginęło jedenaście osób, znajduje się znacznie wyżej na liście największych zbrodni niż zbrodnia katyńska. Podczas gdy zbrodnie nazistowskie zaliczane są do najstraszniejszych w historii, zbrodnie sowieckie równie łatwo uznaje się za nieistotne dla racjonalnej oceny filozofii marksistowskiej. Książkę Scrutona warto zatem polecić nie tylko miłośnikom muzyki i filozofii kultury – będzie ona ciekawa także dla czytelników zainteresowanych historią idei oraz ich wpływem na dzieje.

D.Ch.

Jerzy W. Gałkowski, *Człowiek – praca – wartości*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. 441.

Gdy w roku 1980 – w czasie solidarnościowych przemian w Polsce – ukazała się książka Jerzego Gałkowskiego *Człowiek i praca*, zagadnienie ludzkiej pracy było w naszej ojczyźnie ważną kwestią społeczno-polityczną. Wszak początek przemianom dał protest robotników, który zaowocował powstaniem niezależnych od władzy państwowej związków zawodowych. Kiedy w roku 1981 Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Laborem exercens*, w której przedstawił problem pracy jako klucz do kwestii społecznej, nie tań, że inspiracją do podjęcia tego zagadnienia były dla niego wydarzenia związane z polską Solidarnością. Jerzy Gałkowski, należący do grona najbliższych uczniów Karola Wojtyły, wieloletni kierownik Katedry Etyki Społecznej i Politycznej KUL, także po ogłoszeniu encykliki *Laborem exercens* w swoich publikacjach wracał do zagadnienia ludzkiej pracy (między innymi pod jego redakcją ukazał się zbiór komentarzy do tej encykliki, przygotowany staraniem Instytutu Jana Pawła II KUL). Anon-sowaną tu publikację można uznać za podsumowanie dotychczasowych badań autora w tej dziedzinie oraz za pewnego rodzaju przewodnik po etyce pracy, porównywalny w polskiej literaturze do monografii Czesława Strzeszewskiego *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*.

Książka została podzielona na dwie zasadnicze części: historyczną („Z historii pojęcia pracy”) i systematyczną („Filozoficzna analiza pracy”). W części pierwszej autor omawia dwa przełomy w ujęciu pracy. Pierwszy związany jest z przejściem od myśli (i mentalności) starożytnej do myśli chrześcijańskiej. „Ideal życia arystokratycznego, opisany przez Homera, podkreślał wyższość życia bezczynnego nad pracą do tego stopnia, że o pozycji społecznej decydowało nie tylko próżnowanie pana, ale również i jego sług” (s. 28). Myśliciele chrześcijańscy, od św. Pawła poczynając, zastąpili ten ideał innym; człowiek ma obowiązek pracy pochodzący od samego Boga, gdyż cały byt człowieka od Niego pochodzi (por. s. 34). Oczywiście w obrębie chrześcijaństwa występowały różne nurty rozumienia kondycji człowieka (człowiek pojmowany był jako

dziecko Boga, ale zarazem dostrzegano głębokie skażenie natury ludzkiej grzechem), stosunku człowieka do świata (akceptacja bądź odrzucenie), a w ślad za tym sensu ludzkiej pracy (jako uciążliwości spowodowanej grzechem czy też jako źródła wartości materialnych i duchowych). Gałkowski zwraca uwagę, że wbrew wielu potocznym opiniom badania historyczne pokazują, iż ta druga tendencja – pesymistyczna – nie była dominująca. „Contemptus mundi nie był nigdy ani elementem dominującym, ani obsesyjnym czy fundamentalnym duchowości średniowiecznej” (s. 49).

W tej części książki Jerzego Gałkowskiego zwraca uwagę paragraf poświęcony naukotwórczej roli pracy. Średniowiecze, twierdzi autor, odziedziczyło grecką koncepcję nauki, w której brakowało elementu eksperymentalnego (por. s. 43). Zasadniczo pozytywny stosunek chrześcijaństwa do pracy spowodował wzrost zainteresowania tym, co Hugon od św. Wiktora określał mianem sztuki mechanicznej (por. s. 45). Prowadziło to do rozwoju wiedzy technicznej, dając początek procesowi krystalizowania się wielu szczegółowych dyscyplin wiedzy.

Drugi przełom związany jest z pojawieniem się protestantyzmu i – opisanej przez Maksa Webera w znanej pracy *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* – etyki pracy. Według etyki tej „niechęć do pracy jest przejawem braku łaski” (s. 58). Pracowitość zaś, towarzysząca jej asceza i duch wyrzeczeń, prowadzi nie tylko do powodzenia ziemskiego, ale – co ważniejsze – jest przejawem łaski, przeznaczenia do zbawienia wiecznego. „Praca stała się formą pobożności, a więc jej należało wszystko w życiu podporządkować” (s. 59). Tej moralnej i duchowej świadomości Max Weber przypisywał zasadniczą inspirującą rolę w pojawieniu się kapitalizmu. Jest to teza przeciwna poglądom Karola Marksa. Autor poświęcił zresztą sporo miejsca ukazaniu marksistowskiej koncepcji pracy (obok koncepcji Marksa szerzej omówione zostały poglądy Györgya Lukácsa), zapewne nie tylko dlatego, że w naszej części Europy filozofia ta stała się na kilka dziesięcioleci doktryną obowiązującą w zakresie organizacji państwa, gospodarki i życia społecznego, ale też dlatego, że wywarła istotny wpływ na współczesne rozumienie pracy.

Część historyczną swojej książki Jerzy Gałkowski kończy – omawiając przedtem pokrótce przemiany w chrześcijańskim ujęciu pracy (w tym rozwój katolicyzmu społecznego), polskie tradycje w dziedzinie filozofii pracy (m.in. wizje Cypriana Norwida i Stanisława Brzozowskiego), poglądy Pierre’a Teilharda de Chardina – obszerną prezentacją stanowiska Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Rozwijało się ono na dwóch równoległych płaszczyznach: filozoficznej i teologicznej. „Analiza problemu pracy dokonana przez kard. K. Wojtyłę znajduje się na skrzyżowaniu dwóch płaszczyzn – płaszczyzny ludzkiego «uczestnictwa» w społecznej naturze człowieka oraz ludzkiego uczestnictwa w królewskiej władzy Chrystusa” (s. 127). To podwójne ujęcie, charakterystyczne dla personalistycznej (na płaszczyźnie filozoficznej) i chrystologicznej (na płaszczyźnie teologicznej) myśli Karola Wojtyły, obecne jest również w nauczaniu Jana Pawła II. W odniesieniu do zagadnień podejmowanych w omawianej tu książce, najważniejszym dokumentem tego nauczania jest encyklika *Laborem exercens*. Autor książki omawia ją obszernie w kontekście wcześniejszej twórczości Karola Wojtyły. Czytelnik widzi więc przy okazji, jak bardzo myśl Wojtyły obecna jest w myśli Jana Pawła II. W jego ujęciu zasadniczy etyczny sens ludzkiej pra-

cy można wyrazić następująco „Człowiek spełniający się to człowiek bytujący w dobru, po prostu człowiek dobry. W tym procesie praca ma istotny udział, gdyż to ona przede wszystkim określa ziemski los człowieka” (s. 163).

Pewnym brakiem omawianej prezentacji stanowiska Karola Wojtyły–Jana Pawła II w odniesieniu do zagadnienia pracy jest pominięcie encykliki *Centesimus annus*. Nie została ona również uwzględniona w rozdziale przedstawiającym encykliki społeczne papieży, począwszy od *Rerum novarum* (1891) Leona XIII, który autor kończy omówieniem encykliki *Laborem exercens* (w książce wydanej w roku 2012 warto byłoby uwzględnić także encyklikę Benedykta XVI *Caritas in veritate*). W *Centesimus annus* i w *Caritas in veritate* znalazło się wiele cennych uwag uwzględniających dorobek etyki pracy ostatnich lat w odniesieniu do takich zagadnień, jak gospodarka wolnorynkowa, przedsiębiorczość (cnoty przedsiębiorcy jako człowieka pracy) czy zadania państwa wobec zmieniającej się sytuacji na rynku.

Już w pierwszej, historycznej części książki możemy dostrzec zarys bardziej ogólnego ujęcia ludzkiej pracy w aspekcie filozoficznym i etycznym (także teologicznomoralnym). Pełniejszy, systematyczny jej obraz otrzymujemy w części drugiej „Filozoficzna analiza pracy”. Autor przedstawia w niej katalog ludzkich potrzeb, ich strukturę oraz hierarchię, analizuje, które z nich należą do potrzeb podstawowych, a które do wtórnych. Na tle tych wielu rozróżnień i analiz, proponuje następujące określenie pracy: „jest to aspekt aktywnego zachowania się człowieka wobec świata, podlegający normowaniu moralnemu, wynikającemu z jego niesamowystarczalności przejawiającej się w potrzebach, realizowany w ludzkim czynie w celu podporządkowania sobie świata dla pośredniego zaspokojenia potrzeb, powodujący rozwój człowieka, a mający charakter ambiwalentny” (s. 313n). Tak zdefiniowaną pracę rozpatruje następnie jako przejaw istoty człowieka i ukazuje jej rolę w kontekście poznania, wolności, wartości, w tym zwłaszcza wartości moralnych. Praca ma znaczenie społeczne i cywilizacyjne. Wykonywanie pracy przez człowieka odbywa się dziś w kontekście wysoce specjalistycznej jej organizacji. „Organizacja systemu pracy stała się jednym z podstawowych zadań życia społecznego. W ten sposób problemy filozofii pracy łączą się z problemami (filozofii) polityki, prawa, gospodarki, zasadami kształcenia i wychowania; stają się fundamentalnymi wyzwaniami społecznymi” (s. 404).

Książka Jerzego W. Gałkowskiego jest ważnym i nader aktualnym głosem w kontekście współczesnego kryzysu gospodarczego Europy i świata. Dziś ludzie myślą i mówią głównie o pieniądzach, ale to jednak praca, jej znaczenie i organizacja nadal pozostaje kluczem do szeroko pojętej kwestii społecznej.

C.R.

Urszula M. Mazurczak, *Cieleśność człowieka w średniowiecznym malarstwie Italii*, t. 1, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. 367, il. 110.

Sposób przedstawiania ciała ludzkiego w sztukach plastycznych stanowił kryterium umiejętności artysty, miał istotne znaczenie dla klasyfikacji dzieł,

pozwalał przypisać je do określonego czasu, miejsca czy szkoły. Pozostawał w ścisłym związku z kontekstem kulturowym, odzwierciedlał szeroko pojętą wizję człowieka i świata. Autorka polecanej przez nas książki nie tylko przekazuje w niej czytelnikom rozległą wiedzę specjalistyczną z dziedziny historii sztuki, ale wydobywa także liczne powiązania między artystyczną kreacją ludzkiej cielesności a kształtującymi średniowieczną świadomość ideami teologicznymi i filozoficznymi. Ukazuje, jak przedstawienie ciała w plastyce wpisywało się w tę funkcję sztuki, która związana była z popularyzacją i unaoznaczeniem treści biblijnych i nauczania Kościoła, odnajduje paralele między malarskimi wizualizacjami a piśmiennictwem patrystycznym, apokryficznym oraz tekstami literackimi. Zauważa echa, jakimi odbiły się w sztuce dyskusje nad problemami dogmatycznymi, takimi jak stworzenie człowieka na podobieństwo Boga, relacja duszy i ciała czy boskość i człowieczeństwo Chrystusa. Analizując poszczególne dzieła, stara się odczytać nie tylko przyjęte przez twórcę założenia artystyczne, ale także odzwierciedloną w obrazie koncepcję antropologiczną.

Zakres prowadzonych w prezentowanej tu pracy rozważań obejmuje – omawiane na kanwie wybranych przykładów – malarstwo Italii od czasów późnego cesarstwa do końca duecenta (można zatem przypuszczać, że tom drugi będzie chronologiczną kontynuacją pierwszego). Szczególną uwagę Urszula Mazurczak poświęca sztuce Rzymu, między innymi ze względu na zakres jej oddziaływania, wypracowane tam wzorce obrazowania ciała rozprzestrzeniały się bowiem na całą Europę. W Wiecznym Mieście żywe były tradycje antyczne, a zarazem wyraźnie zaznaczał się wpływ instytucjonalnego Kościoła, co miało istotne znaczenie dla rozwijanej w tym obszarze sztuki chrześcijańskiej.

Pierwszy rozdział książki poświęcony jest charakterystycznym cechom ikonografii stworzenia człowieka występującym w cyklach obrazujących początek Księgi Rodzaju. Autorka koncentruje się zwłaszcza na wyobrażeniach Adama i Ewy w miniatorstwie i reliefie z okresu od szóstego do dwunastego wieku, a następnie w malarstwie monumentalnym wieków dwunastego, trzynastego i czternastego (przedmiotem analiz są tu między innymi freski rzymskie, mozaiki z katedry św. Marka w Wenecji, katedry w Monreale i baptysterium św. Jana Chrzciciela we Florencji). Rozdział drugi również dotyczy cykli obrazowych inspirowanych treściami biblijnymi; ukazuje przemiany stylistyki wizualizacji ciała ludzkiego w sztuce na przykładzie mozaik rzymskich – w szczególności stopniowe odchodzenie od harmonii linii i kształtów ku migotliwości światła i barwy. W następnym rozdziale omówiony zostaje wpływ greckiej kultury hellenistycznej na malarstwo Italii w wiekach od dziewiątego do dwunastego, a w kolejnym autorka pokazuje, jak ideały klasycyzmu rzymskiego realizowane były w malarstwie od jedenastego do trzynastego wieku. Osobny paragraf poświęca twórczości Pietra Cavalliniego, która w aspekcie odwzorowania ciała stanowi niejako pomost między sztuką średniowiecza i protorenesansu. W ostatnim, lecz nie najmniej ważnym rozdziale Urszula Mazurczak podejmuje próbę dokonania syntezy głównych wątków dwu tradycji rozumienia ciała: śródziemnomorskiej i hebrajskiej, które stanowiły źródło inspiracji plastycznych średniowiecza.

Sposób ujęcia tematu książki sprawia, że może ona okazać się interesującą lekturą dla kulturoznawców, historyków idei i teologów. Przede wszystkim

adresowana jest jednak do czytelników profesjonalnie zajmujących się historią sztuki. Odnajdą oni w tej pracy rezultaty oryginalnych badań i przemyśleń autorki, a także przegląd najnowszej literatury przedmiotu.

M.Ch.

Patrycja BURBA

„MIEJMY NADZIEJĘ!...”
Konferencja w dziewięćdziesiątą rocznicę
śmierci ks. Idziego Radziszewskiego
KUL, Lublin, 23 II 2012

„Lecz nie przestajmy czcić świętości swoje / I przechowywać ideałów czystość. / Do nas należy dać im moc i zbroję, / By z kraju marzeń przeszły w rzeczywistość”¹ – tak brzmią słowa jednej z pieśni wykonanej przez młodzież 23 lutego 2012 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II podczas uroczystości poświęconej ks. Idzemu Benedyktowi Radziszewskiemu w dziewięćdziesiątą rocznicę jego śmierci. Założyciel i pierwszy rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego uważał wszak, iż powstanie lubelskiej Wszechnicy, wpisującej się twórczo w dzieje odradzającej się Rzeczypospolitej, jest marzeniem, które przerosło rzeczywistość.

Uroczystość, zgodnie z tradycją katolickiego Uniwersytetu, rozpoczęła Msza Święta, której przewodniczył abp prof. Stanisław Budzik, Wielki Kanclerz KUL. Następnym punktem programu była konferencja zorganizowana przez ks. prof. Stanisława Janeczka, dziekana Wydziału Filozofii, przy współudziale pracowników i doktorantów Katedry Historii Filozofii w Polsce. Podjęto podczas niej problematykę organizatorskiego, ideowego i filozoficznego dorobku księdza Radziszewskiego. W trakcie obrad

zaprezentowano edycję łowańskiego doktoratu założyciela KUL *Geneza idei religii w ewolucjonizmie Darwina i Spencera*². Trwałym pokłosiem sesji naukowej będzie publikacja, która ukaże pełniej osobę i dzieło księdza Radziszewskiego na tle stanu szkolnictwa przedwojennego, w klimacie ideowym, który oddawały ówczesne publikacje prasowe.

Konferencję rozpoczął wykład abp. prof. Stanisława Wielgusa, który przedstawił funkcjonowanie lubelskiej Alma Mater w kontekście polskiego szkolnictwa wyższego w Drugiej Rzeczypospolitej. Ksiądz Wielgus rozpoczął swoje przemówienie od przypomnienia słów angielskiego filozofa Thomasa Carlyle’a, że „historia [...] jest w gruncie rzeczy historią ludzi wybitnych”³, które odniósł do księdza Radziszewskiego. Wprawdzie dzieje narodu, państwa czy instytucji zasadzają się na dokonaniach wybitnych jednostek,

² Zob. I.B. Radziszewski, *Geneza idei religii w ewolucjonizmie Darwina i Spencera*, red. ks. M. Maciołek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

³ T. Carlyle, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii: Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell, Napoleon*, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 5.

¹ A. Asnyk, *Miejmy nadzieję!*, w: tenże, *Poezje*, PIW, Warszawa 1975, s. 336.

to jednak istotny jest również kontekst, w jakim te znakomite postacie funkcjonowały, i właśnie ten kontekst – odradzającej się instytucjonalnej nauki polskiej – przedstawił książd profesor Wielgus. Zarysował trudną sytuację polskich uczelni w okresie po pierwszej wojnie światowej, związaną zwłaszcza z brakiem środków finansowych, trudnymi warunkami lokalowymi oraz minimalnym uposażeniem pracowników akademickich. Książd Wielgus podkreślił również odmienną od współczesnej sytuację studentów, którzy stanowili niewielki odsetek ówczesnej populacji. Prelegent przywołał dane z roku 1938, według których było wówczas tylko czterdzieści siedem tysięcy studentów – dla porównania: w okresie największego boomu w Trzeciej Rzeczypospolitej studiowało dwa miliony osób. Nic więc dziwnego, że studia wyższe w przedwojennej Polsce otoczone były aurą prestiżu i elitarności. Mimo – jak podkreślił prelegent – „naukowej mizerii”, nastąpiła wówczas pewna normalizacja, której towarzyszyło ujednolicenie warunków uprawiania nauki na poziomie akademickim. Było to możliwe dzięki profesorom przybywającym z zagranicy po roku 1918, którzy pomimo zdecydowanie niższych zarobków podjęli się współpracy z rządem w tworzeniu solidnych fundamentów nauki polskiej. Dążono do osiągnięcia dwu wymiernych rezultatów: wypracowania odpowiedniego ustawodawstwa w zakresie szkolnictwa wyższego oraz tworzenia nowych uczelni wyższych i reorganizacji już istniejących. Efektem tych prac była pierwsza w odrodzonej Rzeczypospolitej uchwała dotycząca szkolnictwa wyższego z 13 lipca 1920 roku, która wprowadzała między innymi podział szkół wyższych na państwowe i prywatne, a następnie na szkoły akademickie i zawodowe. Prelegent przytoczył szczegółowe postanowienia uchwały, dotyczące na przykład roli Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, kompetencji poszczegól-

nych władz uniwersytetu, wyboru rektora, dziekanów czy powoływania profesorów. Prelegent zaznaczył także, że w tworzeniu ustawy inspirowano się reformą Wilhelma Humboldta, która stanowiła wzór dla dziewiętnastowiecznych uniwersytetów niemieckich i austriackich. Pewne zmiany, zwłaszcza w kwestii autonomii uczelni, wprowadzała dopiero ustawa z 15 marca 1933 roku.

Książd Wielgus, opisując stan nauki polskiej w dwudziestoleciu międzywojennym, przytoczył szereg danych statystycznych ilustrujących ówczesne warunki jej uprawiania. W tym czasie funkcjonowało w Polsce sześć uniwersytetów oraz dziewiętnaście szkół państwowych i jedenaście niepaństwowych. Pod koniec lat trzydziestych pełne prawa akademickie posiadały wszystkie uniwersytety, w tym także KUL. Warto podkreślić, że około 40% studentów stanowiła młodzież robotniczo-chłopska, a 33% – kobiety. Znaczny stopień feminizacji wyższych zakładów naukowych stawiał Polskę na szczytowym miejscu w rankingu europejskich uczelni. Rzeczpospolita wyprzedzała pod tym względem takie kraje, jak Niemcy, Włochy czy Wielka Brytania. Prelegent przedstawił także sytuację instytutów badawczych – lepiej uposażonych finansowo i warsztatowo niż państwowe bądź niepaństwowe placówki kształcące.

Mimo więc trudności gospodarczych, lokalowych oraz kadrowych, z jakimi borykały się polskie uczelnie, w krótkim czasie osiągnęły one porównywalny z innymi krajami poziom badań naukowych oraz wysokie standardy dydaktyczne. Polscy uczeni wypracowali osiągnięcia liczące się na arenie międzynarodowej, zarówno w dziedzinie filozofii, jak i nauk szczegółowych.

Wątki biograficzne dotyczące osoby księdza Radziszewskiego poruszyła prof. Grażyna Karolewicz, najbardziej zasłużona badaczka dziejów KUL, przedstawiając czynniki, które wpłynęły na rozwój intelek-

tualny oraz duchowy założyciela tej uczelni. Wychowywał się on w zubożałej rodzinie szlacheckiej, a rodzice zapewnili mu oraz jego rodzeństwu staranne wykształcenie. Brat Ignacy został rektorem Politechniki Warszawskiej, a brat Paweł uzyskał tytuł profesora Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Profesor Karolewicz podkreśliła zwłaszcza religijno-narodową atmosferę rodzinnego domu księdza Radziszewskiego, w którym przeciwstawiano się indoktrynacji prowadzonej przez zaborców (zwłaszcza wykorzystaniu języka polskiego) oraz prądom antyreligijnym. Przyszły Rektor kształcił się w różnych dziedzinach, pracował także na rzecz rozwoju edukacyjnego swoich kolegów w seminarium duchownym, między innymi kole samokształceniowym nazwanym od jego imienia Schola Aegidianum. Ze względu na ponadprzeciętne zdolności został skierowany na studia do Akademii Duchownej w Petersburgu (kontynuującej tradycję zamkniętego w roku 1832 Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wileńskiego), której został później rektorem. Pragnąc pogłębić wiedzę dotyczącą relacji między nauką (filozofią) a wiarą, udał się na studia do Wyższego Instytutu Filozoficznego działającego na Katolickim Uniwersytecie w Lowanium. Instytut ten powstał dzięki późniejszemu kard. Dezyderemu Mercierowi i stał się dla ks. Idziego Radziszewskiego inspiracją do utworzenia katolickiego uniwersytetu także na ziemiach polskich. Gdy więc Rzeczpospolita powracała na mapę Europy, ksiądz Radziszewski zwrócił się o pomoc do Polaków mieszkających w Rosji. Profesor Karolewicz przedstawiła kolejne etapy realizacji celu: powołanie komitetu organizacyjnego, poruszenie kwestii założenia uniwersytetu na posiedzeniu Konferencji Episkopatu, starania o uzyskanie zgody od władz państwowych. Przypomniała również, że ksiądz Radziszewski potrafił zafascynować ideą uniwersytetu zarówno osoby świeckie, jak i duchowne.

Idea została powoli wprowadzona w czyn: pierwszy rektor KUL pozyskał gmachy uniwersyteckie, środki finansowe na prowadzenie uczelni, odpowiednią kadrę akademicką, a także internat dla studentów i studentek oraz konwikt dla księży studentów. To opus magnum vitae – marzenie, które przerosło rzeczywistość, opłacił wszakże pierwszy Rektor KUL przedwczesną śmiercią w roku 1922, żył bowiem tylko pięćdziesiąt jeden lat.

Dociekania filozoficzne księdza Radziszewskiego przedstawili ks. dr Rafał Charzyński i ks. dr Michał Maciołek, współredaktorzy jego *Pism*⁴. Ksiądz Charzyński podkreślił, że głównym prądem kształtującym postawę intelektualno-filozoficzną księdza Radziszewskiego była neoscholastyka w wydaniu łowańskim, a doktorat założyciela KUL – prezentowany na konferencji – jest tego znakomitą przykładem. Kardynał Mercier, którego ksiądz Radziszewski był wybitnym wychowankiem, posiadał sprecyzowany program odnowy filozofii scholastycznej w duchu encykliki papieża Leona XIII *Aeterni Patris*. Program ten był odpowiedzią na propagowany na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku scjentyzm oraz darwinowską teorię ewolucji interpretowaną ateistycznie.

Ksiądz Radziszewskiego nurtowało zwłaszcza rozumienie ewolucjonizmu, (kojarzonego z materializmem), ujawniające powiększającą się przepaść między naukowym a religijnym obrazem świata. Wpisując się w program neoscholastyki łowańskiej, ksiądz Radziszewski polemizował z tymi poglądami, odwołując się do wyników nauk szczegółowych, zwłaszcza psychologii eksperymentalnej. Bronił przy tym celowego charakteru zmian następujących na drodze ewolucji: „Ewolucja, na którą nauka godzić się może, jest antytezą

⁴ Zob. ks. I.B. Radziszewski, *Pisma*, red. ks. S. Janeczek, ks. M. Maciołek, ks. R. Charzyński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

materialistycznego mechanizmu, najwyższym wyrazem celowości, i dlatego jest teistyczna”⁵. Ksiądz Radziszewski próbował również dowieść bezzasadności konfliktu między wiarą a nauką. Bronił racjonalnego charakteru teologii, której zarzucano sprzyjanie fideizmowi. Teologia nie była według niego „cenzorem” nauki, ale jedynie „filtrem” zapobiegającym instrumentalnemu wykorzystaniu wyników nauk szczegółowych w walce światopoglądowej. Prelegent podkreślał także zainteresowania księdza Radziszewskiego filozofią polską i jego obroną oryginalnego charakteru tej filozofii.

Ksiądz Charzyński zaznaczył, że choć ostatecznie o zasługach księdza Radziszewskiego stanowi to, co stanowiło oś jego zabiegów, czyli praca na rzecz powstania i rozwoju KUL, a także intensywna działalność dydaktyczna, jego dorobek filozoficzny jest wcale niemały. Składają się na niego liczne artykuły, skrypty, recenzje, sprawozdania i hasła encyklopedyczne. Co jednak najważniejsze, dorobek ten jest przykładem częstej wówczas samodzielnej recepcji filozofii europejskiej w kulturze polskiej. Można w tej próbie ponadto dostrzec elementy twórcze, które uwidoczniły się między innymi w pracy doktorskiej księdza Radziszewskiego, zaprezentowanej przez kolejnego prelegenta.

Z okazji dziewięćdziesiątej rocznicy śmierci założyciela KUL ks. dr Michał Maciołek wydał w języku polskim odkryty przez prof. Grażynę Karolewicz łaciński rękopis pracy doktorskiej ks. Idziego Radziszewskiego z roku 1900 *De ideae religionis genesi in evolutionismo Darwin-Spenceriano*, napisanej pod kierunkiem kardynała Merciera. Ten kilkudziesięciostronicowy tekst – jak podkreślał ksiądz Maciołek – jest napisany zwię-

złym, bogatym i precyzyjnym językiem oraz opatrzonej ogromną liczbą cytatów, świadczących o erudycji autora. Ksiądz Radziszewski podjął tematykę niezwykle wówczas aktualną i żywo dyskutowaną zarówno w aspekcie naukowym, jak i światopoglądowym. Na gruncie nauk szczegółowych propagatorem idei ewolucjonizmu był Karol Darwin, natomiast na gruncie filozoficznym – Herbert Spencer. Według księdza Radziszewskiego niedopuszczalne jest przenoszenie idei ewolucji przyrodniczej na zjawiska kulturowo-społeczne, prowadzi to bowiem do rozwiązań o charakterze materialistycznym i ateistycznym. Przyczyn sukcesu teorii Darwina upatrywał ksiądz Radziszewski w tym, że poprzednicy Darwina podawali jedynie hipotezy, on natomiast stworzył na poparcie swojej tezy dowody, a także nie musiał już borykać się z uchodzącą za pewnik zasadą Karola Linneusza o niezmienności rodzajów. Ponadto Darwin, a zwłaszcza jego następcy, przeszczepili ideę ewolucji na grunt filozofii i nauk społecznych, a nawet religioznawstwa. Szczególnie to trzecie zjawisko wywoływało falę krytyki w stosunku do teorii ewolucji. Adwersarze zarzucali jej aprioryzm oraz brak wystarczającej argumentacji naukowej, głównie filozoficznej. Krytyka dotyczyła przede wszystkim Darwinowskiej wizji pochodzenia człowieka oraz genezy religii.

Ks. Idzi Radziszewski – jak zaznaczył ksiądz Maciołek – obok niewątpliwych zagrożeń o charakterze światopoglądowym, dostrzegał także odrodzenie życia religijnego oraz dążenie do jego intelektualnego pogłębienia. Powszechnej w dziejach ludzkiej religijności nie sposób bowiem wystarczająco jasno wytłumaczyć na gruncie ewolucjonizmu kulturowego, gdyż teoria ta nie znajduje potwierdzenia w faktach. W jej świetle wraz z rozwojem nauki poziom religijności w społeczeństwie powinien systematycznie spadać, a – jak już wspomniano – na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku

⁵ T e n ż e, *Ewolucjonizm*, w: tenże, *Pisma*, s. 428.

nie dostrzeżono poważniejszego kryzysu religii. Ksiądz Radziszewski zwracał uwagę, że „jak uczy historia i doświadczenie, to właśnie najczęściej stan wyższej kultury łączy się z degeneracją religii”⁶. Krytykował także teorię animizmu rozwiniętą przez Edwarda B. Tylora. Uważał, że nie ma wystarczających dowodów na poparcie hipotezy pierwotnego animizmu oraz rozwoju form religijności od animizmu do monoteizmu. Z punktu widzenia naukowego może zostać uzasadniony jedynie przez odwołanie się do naturalnych skłonności człowieka kierującego się rozumem. Na tle powyższych rozważań ksiądz Maciołek odniósł się także do współczesnych dyskusji na temat genezy religii, przywołując wątki ewolucjonizmu kulturowego w dziełach Richarda Dawkinsa.

Podczas konferencji poświęconej założycielowi KUL wręczono wyróżnienie *Gratae memoriae signum universitatis* ks. bp. Edwardowi Frankowskiemu, inicjatorowi oraz współtwórcy filii KUL w Stalowej

Woli. Podobnie jak ksiądz Radziszewski, w trudnych przecież warunkach komunizmu, ksiądz biskup Frankowski odważnie zabiegał o powstanie ośrodka KUL w środowisku, które miało stać się modelowym miastem socjalistycznym. Ksiądz rektor Stanisław Wilk podkreślił zasługi tego niezłomnego orędownika idei powstania uniwersytetu w Stalowej Woli, stwierdzając, że ksiądz biskup Frankowski jest człowiekiem kochającym wyzwania. Zasługi biskupa Frankowskiego w tym niełatwym przedsięwzięciu podkreśliła także Elżbieta Koźmala, prezes Fundacji Uniwersyteckiej w Stalowej Woli.

Uroczystości zwieńczył koncert pieśni patriotycznych w wykonaniu Chóru Dziecięcego Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej I stopnia im. Karola Lipińskiego pod dyrekcją Renaty Kołodyńskiej-Pydy przy akompaniamencie Małgorzaty Krzeмиńskiej-Sribniak (fortepian). Występ wywołał prawdziwą falę wzruszeń. Dostrzeżono żywiołowość oraz zapał, z jakim młodzież wykonywała poszczególne utwory. W wieńczącym uroczystość przemówieniu ks. Stanisław Janeczek stwierdził, że tak uformowaną młodzież powitałby z radością jako przyszłych studentów naszej lubelskiej Alma Mater.

⁶ Radziszewski, *Geneza idei religii*, s. 28.

Łukasz CIĘGOTURA

METODOLOG I HUMANISTA
Konferencja „Ksiądz Profesor Stanisław Kamiński (1919-1986)
Osoba – Czasy – Idee”
KUL, Lublin, 19 XII 2011

W dniu 19 grudnia 2011 w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II na Wydziale Filozofii odbyła się konferencja naukowa zatytułowana „Ksiądz Profesor Stanisław Kamiński (1919-1986). Osoba – Czasy – Idee”, zorganizowana przez Katedrę Metodologii Nauk KUL, której ks. Stanisław Kamiński był twórcą i wieloletnim kierownikiem. Symboliczne były dzień i godzina rozpoczęcia konferencji: poniedziałek, godzina 15.00, bowiem to właśnie w poniedziałek o godzinie 15.00 ks. prof. Stanisław Kamiński zawsze rozpoczynał swoje seminarium, co też kontynuują jego następcy na stanowisku kierownika tej katedry – najpierw ks. prof. Andrzej Bronk, a od roku 2011 prof. Agnieszka Lekka-Kowalik. Impulsem do zorganizowania sesji była dwudziesta piąta rocznica śmierci księdza Kamińskiego oraz dziesiąta edycja wykładów jego imienia¹.

¹ Coroczne Wykłady im. ks. Stanisława Kamińskiego prowadzone są na Wydziale Filozofii od roku 2001. Do ich prezentowania zapraszani są światowej sławy filozofowie uprawiający różne dyscypliny filozoficzne, co odzwierciedla wielość zainteresowań ks. prof. Stanisława Kamińskiego. Wykłady przedstawiali dotąd: Barry Smith, Richard Swinburne, John R. Searle, Peter Simons, Simon Blackburn, Susan Haack, Peter van Inwagen, William Sweet, Eleonore Stump

W konferencji wzięli udział znamienici profesorowie Wydziału Filozofii KUL, współpracownicy księdza Kamińskiego, jego uczniowie, studenci, jak również inne osoby czerpiące z bogactwa jego twórczej pracy. Konferencja miała dwie części. Pierwszą, zatytułowaną „Tradycja”, tworzyły referaty bezpośrednich uczniów i współpracowników ks. prof. Stanisława Kamińskiego: prof. Zofii Zdybickiej USJK, prof. Antoniego B. Stępnia, dr Anny Buczek, prof. Stanisława Kiczuka, ks. prof. Zygmunta Hajduka, dr. Stanisława Majdańskiego oraz ks. prof. Andrzeja Bronka. Tło tych referatów zarysowali ks. prof. Stanisław Janeczek i mgr Łukasz Cięgotura. Druga część obrad, zatytułowana „Inspiracje”, zawierała komunikaty kolejnego pokolenia filozofów wykształconych w tradycji budowanej przez księdza Kamińskiego: prof. Agnieszki Lekkiej-Kowalik, dr Moniki Walczak, dr. Marcina Koszowego i ks. dr. Roberta Kublińskiego. Wystąpienia te miały charakter wspomnieniowy. Konferencji towarzyszył pokaz multimedialny zdjęć archiwalnych ze zbiorów ks. prof. Andrzeja Bronka.

i Linda Zagzebski. Zob. Stanisław Kamiński Memorial Lectures, http://www.kul.pl/memorial-lectures,art_8658.html.

Obrady otworzyła prof. Agnieszka Lekka-Kowalik, kierownik Katedry Metodologii Nauk KUL i prodziekan Wydziału Filozofii, wskazując cel spotkania: przypomnienie wielkiego człowieka i wielkiej tradycji. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. Stanisław Janeczek, dziekan Wydziału Filozofii, który w swoim wystąpieniu „Lubelska Szkoła Filozoficzna – twórcy i idee” przypomniał czasy powstania Wydziału Filozofii na KUL-u. W tym kontekście przywołał słowa ze sprawozdania rektorskiego ks. Antoniego Szymańskiego dotyczące powołania Wydziału Filozofii: „Jest to wydział bardzo potrzebny, doświadczenie bowiem wykazuje, że religijne odrodzenie inteligencji łączy się zawsze, nawet zaczyna się od pogłębienia studiów filozoficznych”. Lata czterdzieste i pięćdziesiąte dwudziestego wieku, kiedy Wydział Filozofii się budował, były czasem trudnym i niesprzyjającym rozwojowi myśli, ale lekarstwem na problemy zewnętrzne były ścisła współpraca osób tworzących KUL-owskie środowisko filozoficzne, ich odwaga, pragnienie prawdy, i – co mocno podkreślał w swym referacie prelegent – poczucie wspólnoty. Jednym z jej fundamentów był właśnie ks. prof. Stanisław Kamiński.

Dokonania księdza profesora Kamińskiego stały się fundamentem dla kolejnych pokoleń filozofów, nawet dla tych, którzy nie mieli możliwości poznać go osobiście. Ten właśnie aspekt podkreślał w wystąpieniu „Stanisław Kamiński – przekaz transgeneracyjny” mgr Łukasz Ciągótura. Życie, działalność i dzieło księdza Kamińskiego są dla adeptów filozofii nieprzebranym źródłem i fundamentem, na którym budują oni swój filozoficzny warsztat – czasem czynią to nieświadomie i dopiero później odkrywają pochodzenie swych inspiracji.

Rodzinną atmosferę, przyjaźnię i poczucie wspólnoty panujące na Wydziale Filozofii KUL na wczesnym etapie jego rozwoju podkreślała prof. Zofia Zdybic-

ka USJK w referacie „Filozofia religii – wykuwanie koncepcji”. Na przykładzie własnej pracy naukowej Siostra Profesor, która zajmowała się wówczas problematyką wielości nauk o religii, jej definicji oraz wyjaśnienia ontycznych podstaw jej istnienia, opisywała współpracę osób tworzących wydział: „Pisało się pracę u ojca Krąpca, konsultowało się z księdzem Kamińskim. [...] Przede wszystkim szło się do profesora z czymś gotowym. Trzeba było być przygotowanym, najlepiej mieć coś na piśmie, co przedstawiało się księdzu Kamińskiemu. On zawsze skupiał się nad tekstem i zawsze był mocno zainteresowany. Wyróżniała go umiejętność rozumienia tego, czego sam referujący nie rozumiał, wczucia się w intencję, zarysowania rozwiązania – i wielka cierpliwość: nigdy się nie spieszył, konsultacje trwały godzinami. Na koniec następowały uwagi, które miały prowadzić do pogłębienia i doprecyzowania problemu. Wiele osób zwracało się do niego z prośbą o pomoc w sformułowaniu planu pracy, spisu treści. Był zawsze i dla wszystkich pomocny”. W referacie siostry profesor Zdybickiej często wybrzmiewał fakt, iż księdza profesora Kamińskiego cechowały mądrość, otwartość i pokora, że był on drogowskazem w dziedzinie prawdy – jedynej odpowiedzi na ówczesne czasy.

Aby zaspokajać potrzebę prawdy, trzeba poznawać – a więc też wiedzieć, jak się poznaje. Referat „Teoria poznania w ujęciu Stanisława Kamińskiego” przedstawił prof. Antoni B. Stępień. W roku 1950 ks. prof. Józef Pastuszka zlecił księdzu Kamińskiemu prowadzenie wykładu z teorii poznania. W ujęciu księdza Kamińskiego była to nauka filozoficzna o prawdziwości poznania, przy czym dla ogólnej teorii poznania dopuszczał on nazwę gnozeologia, termin „epistemologia” rezerwując dla teorii poznania naukowego. Teoria poznania podejmuje cztery grupy zagadnień: samo postawienie problemu teorii poznania,

w tym dyskusję ze sceptycyzmem i dobór odpowiedniej metody; przedmiotowość poznania, czyli problematykę prawdy; kwestię źródeł poznania oraz granice i wartość różnych jego sposobów. Pod wpływem ojca Krąpca ksiądz Kamiński bronił tezy o jednolitości filozofii, którą – łącznie z teorią poznania – sprowadzał do metafizyki. Mimo że w niektórych kwestiach jego poglądy przeszły ewolucję i coraz bardziej doceniał podejście teoriopoznawcze, niewątpliwie do końca pozostał typowym metodologiem.

Kulturę metodologiczną ks. prof. Stanisława Kamińskiego wielokrotnie podkreślał Tadeusz Czeżowski, o czym wspominała w wystąpieniu „Stanisława Kamińskiego filozofia matematyki” dr Anna Buczek. Nie przygotował on co prawda – jak zaznaczyła prelegentka – jednolitego tekstu z filozofii matematyki, ale napisał kilka artykułów i haseł encyklopedycznych z tego zakresu. Koncepcja filozofii matematyki rodziła się natomiast na prowadzonym przez niego wykładzie monograficznym. Zasadniczym punktem wyjścia wykładu księdza Kamińskiego, jak i jego koncepcji filozofii matematyki, były trzy tezy: (1) poznanie matematyczne różni się od innych typów poznania; (2) charakterystyczna dla dwudziestego wieku jest matematyzacja wszystkich nauk, osobliwość matematyki przenika wiele z nich, jest ona bowiem pewnym wzorcem ścisłości; (3) podstawy matematyki przeżywały trzykrotnie kryzys – dotyczące ich różnice, ich osobliwości, jak i wstrząsy, których doświadczały, świadczą o tym, że rozważania nad nimi są niezmiernie potrzebne.

Ksiądz profesor Kamiński dostrzegał także potrzebę filozofii przyrody. W referacie „Stanisława Kamińskiego koncepcja filozofii przyrody” ks. prof. Zygmunt Hajduk przypominał, że zasadnicze prace nad koncepcją filozofii przyrody na KUL-u trwały przede wszystkim w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Koncepcja

ta zasadniczo obejmowała cztery kwestie: punkt wyjścia filozofii przyrody, jej przedmiot i metodę oraz relacje między filozofią przyrody a metafizyką. Ksiądz Kamiński wyróżniał metafizykę ogólną i metafizyki szczegółowe. Zauważał, że wokół punktu wyjścia i przedmiotu filozofii przyrody narosło tyle zagadnień, że pojawiły się problemy, do których trzeba się odnieść z punktu widzenia filozofii klasycznej. Ksiądz profesor Hajduk wymienił kilka metanaukowych problemów przyrodoznawstwa, które rozważał ksiądz Kamiński, a które obecnie są ważne i często dyskutowane: koncepcję rewolucji naukowej i przeciwstawianie lokalnej i globalnej rewolucji naukowej, koncepcję struktury nauk przyrodniczych, pierwiastki empiryczne i aprioryczne w stanowiskach formułowanych wewnątrz nauk fizykalnych (specyfikę analityczności w naukach empirycznych) oraz problem prawdy w fizyce i jej poznawalność.

Wielokrotnie podkreślano, że idee formułowane przez księdza profesora Kamińskiego były nowatorskie, a z perspektywy lat okazują się nadal aktualne. Na aktualność i potrzebę badań z zakresu metodologii teologii i metodologii filozofii zwracał uwagę w referacie „Metodologia teologii i filozofii w ujęciu Stanisława Kamińskiego” prof. Stanisław Kiczuk. Prelegent przypominał, że ksiądz Kamiński umieszczał filozofię zarówno wśród typów wiedzy, jak i wśród nauk. Wśród typów wiedzy wymieniał: wiedzę potoczną i mądrościową, światopogląd, ideologię, wiarę, filozofię i wiedzę naukową. Wyróżniał zaś następujące cechy poznania naukowego: poznanie twórcze, teoretyczne, racjonalnie uzasadnione, specjalistyczne, uporządkowane treściowo i formalnie i wyrażone w języku zrozumiałym. Choć sam był metodologiem i cenił przede wszystkim analizę metod prowadzenia badań naukowych i dyskursu oraz analizę języka, to jednak dostrzegał szczególnie wartość me-

tafizyki. To, że zajmował się metodologią nauk przyrodniczych, wpłynęło na jego sposób uprawiania metodologii filozofii, w naukach przyrodniczych można bowiem klarownie mówić, co jest ich przedmiotem w punkcie wyjścia, a co w punkcie dojścia. Dystynkcję tę ksiądz Kamiński stosował w odniesieniu do metafizyki. Przedmiotem w jej punkcie wyjścia jest coś, co istnieje, a jako przedmiot w punkcie dojścia tej dyscypliny pojawia się Absolut będący racją tłumaczącą w sposób ostateczny rzeczywistość w aspekcie istnienia. Teolog natomiast mówi o Bogu zarówno w punkcie wyjścia, jak i w punkcie dojścia swoich rozważań.

Dr Stanisław Majdański w wystąpieniu: „Z zagadnień metodologii i naukoznawstwa: o naukach tzw. ogólnych, poliaplikacyjnie doniosłych (za Stanisławem Kamińskim)” wspomniął o tworzeniu komisji do spraw katalogu systematycznego w Bibliotece Głównej KUL – komisji tej, jako metodolog i naukoznawca, przewodniczył ksiądz Kamiński. Podczas jej prac sprecyzował on dwa pojęcia: koncepcji nauk teologicznych (z teologią religii włącznie – wtedy po raz pierwszy używał tego terminu) oraz dyscyplin naukowych ogólnych. Jego zdaniem te drugie obejmowały: logikę ogólną, ontologię ogólną (ewentualnie z metafizyką), informatykę z cybernetyką, algebry abstrakcyjne i ogólną teorię systemów. Uważał on, że dyscypliny te należy postawić na czele wszystkich dyscyplin naukowych. Jak podkreślał doktor Majdański, dyscypliny ogólne są izomorficzne, poliaplikacyjne, a ksiądz Kamiński zafascynowany był właśnie ogólnością jako wartością nauki, chociaż zdawał sobie sprawę, że takie jej ujęcie rodzi różnorakie problemy.

Na zakończenie części pierwszej spotkania referat wygłosił ks. prof. Andrzej Bronk, uczeń ks. prof. Stanisława Kamińskiego i wieloletni kierownik Katedry Metodologii Nauk. Jego wystąpienie stanowiło w pewien sposób podsumowanie tej części

obrad. Czym mierzyć wielkość filozofa czy myśliciela? – pytał ksiądz profesor Bronk. Między innymi na pewno wpływem, jaki ów myśliciel wywarł na potomność – odpowiadał. Wielki wpływ na kolejne pokolenia filozofów wywarła książka księdza Kamińskiego *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*². Książka ta – twierdził ksiądz Bronk – jest ewenementem w polskiej literaturze, miała ona cztery wydania i wywarła istotny wpływ na dydaktyczne i naukowe życie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a poprzez dokonania jego absolwentów – na całą filozofię polską. W sposobie uprawiania nauki przez ks. Stanisława Kamińskiego prelegent wyróżnił dwie podstawowe cechy: analizę i porządkowanie. Jeśli chodzi o podejście do problemów, ksiądz Kamiński był „kartezjaninem”: konsekwentnie koncentrował się na analizowaniu i porządkowaniu myśli. Inną cechą jego podejścia naukowego był uniwersalizm, a nawet „imperializm” poznawczy. Jego zainteresowania naukowe obejmowały wszystkie dziedziny filozofii oraz nauk szczegółowych. Wspomniana już książka jego autorstwa stanowi kopalię wiadomości z szeroko pojętych dziejów nauki i – co mocno podkreślał ksiądz Bronk – nadal jest aktualna, a podobnego dzieła nie ma w literaturze światowej. Niejeden z poruszanych w niej tematów sam w sobie mógłby stać się przedmiotem monografii. Książka ta, rozbudowywana w trzech kolejnych wydaniach, jest dowodem pracowitości, rozległych zainteresowań i nieustannego rozwoju intelektualnego oraz dociekliwości księdza profesora Kamińskiego.

W drugiej części konferencji młodszy filozofowie wskazywali źródła swoich zainteresowań w bogactwie pracy naukowej ks. prof. Stanisława Kamińskiego. Dr Marcin Koszowy z Uniwersytetu w Białymstoku w referacie „Problematyka błędu logicz-

² Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1961.

nego w ujęciu Stanisława Kamińskiego” ukazał program badań Księdza Profesora nad błędami logicznymi, dotyczący przede wszystkim definicji błędu logicznego i klasyfikacji błędów logicznych. Program ten ksiądz Kamiński opracowywał już na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dwudziestego wieku, podczas gdy podobne programy pojawiły się w literaturze anglosaskiej poświęconej logice praktycznej i teorii argumentacji dopiero w latach siedemdziesiątych.

Ks. dr Robert Kublikowski w wystąpieniu zatytułowanym „Stanisława Kamińskiego koncepcja definicji i jej recepcja” podkreślił, że ksiądz profesor Kamiński zajmował się problematyką definicji w aspekcie dydaktycznym i badawczym, a do jego analiz do dziś nawiązują liczni naukowcy. Również prelegent podjął tę tematykę w swojej pracy doktorskiej i on także powracał do myśli ks. prof. Stanisława Kamińskiego.

Dr Monika Walczak podkreślała, że wpływ myśli księdza Kamińskiego na jej pracę badawczą rodził się nie tylko ze studiowania tekstów, ale także ze współpracy z jego uczniami: ks. prof. Andrzejem Bronkiem, dr. Stanisławem Majdańskim, ks. prof. Józefem Herbutem, prof. Antonim Stępnem. Doktor Walczak wskazywała, że bliski jest jej sposób myślenia, jaki cechował księdza profesora Kamińskiego: sięganie do historii idei filozoficznych, a zarazem otwartość na to, co dzieje się aktualnie; czerpanie z dorobku polskiego środowiska naukowego, ale też sięganie do wyników myślicieli z innych krajów i tradycji; podejście analityczno-syntetyzujące, porządkujące oraz podejście encyklopedyczne.

Prof. Agnieszka Lekka-Kowalik w wystąpieniu „Mądrościowy wymiar nauki” mówiła z kolei, że w swoich pracach z zakresu etyki nauki i filozofii nauki rozwija te wątki badań księdza Kamińskiego, które dotyczą statusu nauki i filozofii w spo-

łeczeństwie i kulturze. Za Stanisławem Kamińskim prelegentka podkreślała, że współczesnej nauce należy przywrócić sapiencjalne źródła i motywacje, jeśli ma ona służyć integralnemu rozwojowi człowieka. Prof. Agnieszka Lekka-Kowalik wskazywała, że budowana na Wydziale Filozofii tradycja ma szansę doprowadzić do tego, że filozofia stanie się tym, o czym marzył Stanisław Kamiński – samoświadomością kultury.

Po części merytorycznej obrad miała miejsce część poświęcona wspomnieniom. Dzielili się nimi siostra profesor Zdybicka, profesor Kiczuk, profesor Stępień, prof. Tadeusz Kwiatkowski z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, a także profesor Piotr Gutowski z KUL, który uczęszczał na ostatnie seminaria księdza Kamińskiego. Zarówno referaty, jak i wystąpienia wspomnieniowe ukazywały, że ks. prof. Stanisław Kamiński był otoczony legendą i uznawany za barwną postać nie tylko na Wydziale Filozofii, ale na całym uniwersytecie. Chociaż wzbudzał postrach wśród studentów i współpracowników, nikt jednak nie czuł się źle przez niego traktowany. Wiele osób podkreślało, jak bardzo ksiądz Kamiński cenił sobie dydaktykę i pracę ze studentami. Potrafił też do niej mobilizować, a kilkunastokrotne przystępowanie do egzaminu u ks. prof. Stanisława Kamińskiego przeszło do uniwersyteckiej historii. Dla wielu był przyjacielem, mistrzem, nauczycielem, ale nazywano go również ojcem, stryjem, a więc traktowano jako kogoś bardzo bliskiego.

W konferencji uczestniczyli pracownicy KUL-u, UMCS-u, Uniwersytetu w Białymstoku, absolwenci Wydziału Filozofii KUL, którzy nie są dziś pracownikami naukowymi, ale także studenci i doktoranci – kolejne pokolenie filozofów, dla których ks. prof. Stanisław Kamiński stał się inspiracją i wzorem. Konferencja ukazała, że ksiądz Kamiński zbudował wielką trady-

cję i pozostawił ogromny dorobek, który zawiera nie tylko interesujące rozwiązania problemów, ale i do dziś aktualne, nowatorskie idee. Nie można więc poprzestać na wspominaniu i analizowaniu jego osiągnięć – byłoby to zaprzepaszczeniem myśli i dziedzictwa tego uczonego. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa homilii, którą wygłosił ks. Stanisław Kamiński w czasie Mszy Świętej na rozpoczęcie roku akademickiego 1 października 1985 roku. Mówił wtedy, iż przystępując do studiów, trzeba zdać sobie sprawę z tego, czy są one

po to, by b y ć, czy po to, by m i e ć. Jedno i drugie jest godziwe – stwierdził, wiele zależy jednak od tego, k i m się chce być i c o się chce mieć. Słowa te – wraz z bogactwem idei ks. Stanisława Kamińskiego – można potraktować jako jego swoisty testament i wyzwanie do twórczego rozwijania dziedzictwa, które nam pozostawił³.

³ Zob. ks. J. S z l a g a, *Homilie i wspomnienia*, „Roczniki Filozoficzne” 35(1987) z. 1, s. 372-374.

Magdalena KAPELA

O DYLEMATACH UNIwersYTETU

Konferencja „Cóż po uniwersytecie w czasach marnych?
Tożsamość uniwersytetu w sytuacji cywilizacyjnych przemian”
Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej
Kraków, 23-24 II 2012

W dniach 23-24 lutego 2012 roku na Uniwersytecie Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie odbyła się konferencja zatytułowana „Cóż po uniwersytecie w czasach marnych? Tożsamość uniwersytetu w sytuacji cywilizacyjnych przemian”. Została ona zorganizowana przez prof. Tadeusza Gadacza i prof. Pawła Kłoczowskiego reprezentujących Instytut Filozofii i Socjologii tej uczelni. Wśród uczestników znaleźli się nie tylko pracownicy akademicki, ale także studenci z wielu ośrodków naukowych naszego kraju.

Tematyka wystąpień była bardzo różnorodna, ale ich motyw przewodni stanowiła przemiana idei uniwersytetu we współczesnym świecie. Na tym tle poruszano zagadnienia o charakterze historycznym, jak idea uniwersytetu według Wilhelma von Humboldta, Johna Newmana, Kazimierza Twardowskiego, Karla Jaspersa czy Allana Blooma, a także kwestie odnoszące się do teraźniejszości i dotyczące obecnej reformy nauki i kształcenia. Celem konferencji, obok analizy historii i ewolucji idei uniwersytetu, była próba odpowiedzi na pytania: Czy jesteśmy świadkami śmierci klasycznego uniwersytetu Humboldtowskiego? Czy wolność badań, zaufanie i autorytet nadal stanowią

wyznaczniki uniwersytetu? Czy uniwersytety powinny służyć prawdzie, czy technologicznemu rozwojowi? Czy uniwersytety powinny dostarczać wykształcenia, czy pragmatycznie dostosowywać się do rynku pracy? Czy marginalizacja humanistyki w wykształceniu nie stanowi zagrożenia dla kultury i kondycji życia społecznego? Jaka będzie przyszłość uniwersytetu?

Przed rozpoczęciem obrad gości przywitał rektor Uniwersytetu Pedagogicznego prof. Michał Śliwa, który przedstawił także ramowy plan konferencji. Każdy dzień obrad rozpoczynały wykłady plenarne, a następnie toczyła się dyskusja panelowa – w jej ramach mogli zabierać głos również słuchacze. Późniejsze wystąpienia odbywały się w ramach obrad dwóch równoległych sekcji.

Konferencję otworzył wykładem wstępnym prof. Tadeusz Gadacz. Prelegent przywołał pogląd Wilhelma Diltheya, który podkreślał znaczenie nauk humanistycznych, pozostających jednak w kulturze europejskiej w cieniu nauk przyrodniczych i technicznych. W swym wystąpieniu profesor Gadacz poruszył kwestię *k r y z y s u d c h a*, wypierania życia duchowego przez technikę. Zacytował w tym kontekście słowa Maxa Horkheimera, współtwórcy szkoły frankfur-

ckiej, który pisał „Technika bierze w posiadanie nie tylko ciało, ale i duszę. Jak w teorii ekonomicznej mówi się czasem o zasłonie pieniądza, tak można by dzisiaj mówić o zasłonie technicznej. Marzeniem cywilizowanych nie jest już zbawiony świat, nawet nie baśniowa kraina mlekiem i miodem płynąca [...] lecz kolejne auto lub telewizor”¹. Zdaniem prelegenta konieczny jest powrót do dawnej idei kształcenia. Wykształcenie nie może ograniczać się do umiejętności porozumiewania się w języku angielskim i obsługi urządzeń. Obok rozwoju wrodzonych zalet intelektualnych oraz rozwoju fizycznego edukacja powinna obejmować także kształtowanie moralne i nabywanie przez kształconych coraz większego poczucia odpowiedzialności. Powinno się to dokonywać przede wszystkim poprzez przekaz kulturowy, gdyż sens człowieczeństwa i sens życia odsłaniają wielkie dzieła kultury i wielkie wzorce moralne. Kończąc swoje wystąpienie, profesor Gadacz zaprosił zebranych do prowadzenia debaty również w kontekście nowych uregulowań ustawodawczych dotyczących szkolnictwa wyższego, w obliczu których rodzi się wiele pytań, w tym pytanie o wolność i autonomię uniwersytetu, o jego rolę w społeczeństwie, a także o to, czy uniwersytet nadal jeszcze można traktować jako świątynię wiedzy, czy już tylko jako sprawnie funkcjonujące przedsiębiorstwo?

Po wykładzie wstępnym głos zabrał prof. Bogusław Milerski z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Jego wykład, zatytułowany „Uniwersytet Schleiermachera”, dotyczył tekstów Friedricha Schleiermachera poświęconych organizacji oświaty i standaryzacji kształcenia oraz nauki, a także późniejszym tekstom pedagogicznym i hermeneutycznym, które stały się

podstawą do tworzenia Uniwersytetu Wilhelma von Humboldta.

Ideę i okoliczności powołania Uniwersytetu Humboldta oraz jego dzisiejsze znaczenie przedstawił następnie prof. Piotr Dehnel z Dolnośląskiej Szkoły Wyższej. W swojej wypowiedzi, zatytułowanej „Wilhelma von Humboldta idea uniwersytetu i jej znaczenie dzisiaj”, prelegent podkreślił, że szczególne miejsce na tym uniwersytecie zajmuje filozofia jako nauka czysta i doskonaląca człowieka wewnętrznie. Profesor Dehnel podkreślił też, że nauka jest procesem nieskończonym, a dostarczanie rozwiązań gotowych do zastosowania w praktyce nie jest właściwą rolą uniwersytetu. Wyraził przy tym pogląd, że państwo powinno zapewniać właściwe warunki kształcenia, nie zaś wprowadzać ciągle zmiany w jego trybie – o zmianach tego rodzaju powinny decydować same uniwersytety oraz ich kadra. W końcowej części swojego wystąpienia prelegent zastanawiał się, czy w czasach współczesnych, zdominowanych przez rynek, jest jeszcze miejsce na wewnętrzne kształcenie osobowości (niem. Bildung). Jego zdaniem możliwość taką ukazuje praca Marthy Nussbaum *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*².

Drugi z organizatorów konferencji, prof. Paweł Kłoczowski, w swoim wystąpieniu, zatytułowanym „Pojęcie edukacji liberalnej i jej aktualność u J.H. Newmana”, uwypuklił z kolei ideę uniwersytetu według Johna Henry’ego Newmana oraz wizję edukacji liberalnej, którą nazwał „uprawą” intelektu, kształceniem w kulturze lub ku kulturze. Stwierdził, że edukacja liberalna polega na ciągłej rozmowie stu-

¹ M. Horkheimer, *Odpowiedzialność i studia*, przekład translatoryjny pod kierunkiem H. Walentynowicz, „Kronos” 2011, nr 2, s. 241.

² Zob. M. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, tłum. A. Mączkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

denta z największymi umysłami i kładzie nacisk na integrację miejsca nauczania i miejsca zamieszkania.

Prof. Jadwiga Mizińska z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie podjęła w swoim wystąpieniu „Zniewolony Uniwersytet, czyli nauka w służbie pieniądza” rozważania na temat dostojęstwa uniwersytetu i godności uniwersyteckiej. Podkreślała, że im bardziej uniwersytet odstepuje od swojej dostojności, tym bardziej traci prawo do swojej nazwy, a przynajmniej do pisania jej wielką literą. Napiętnowała pokusy, przed jakimi staje współczesny uniwersytet, a także jego „grzechy”, między innymi nadmierny liberalizm oraz konsumeryzm. Zwróciła także uwagę na fakt, że głównym tematem pojawiającym się na radach wydziałów i w akademickich rozmowach są środki finansowe, a obok niego parametry, punkty, przepisy i paragrafy – dowodzi to postępującego procesu biurokratyzacji uczelni, wobec którego brak jest oporu, co jest równoważne ze zgodą na zniewolenie.

Jako ostatnia wśród panelistów głos zabrała prof. Katarzyna Gurczyńska-Sady z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. W pierwszej części swojej wypowiedzi, zatytułowanej „Atomizacja środowiska naukowego. Problem «nadmiaru we współczesnej humanistyce»”, prelegentka scharakteryzowała historyczno-filozoficzne tło odrzucenia prawdy obiektywnej, odwołując się do myśli Friedricha Nietzschego, Martina Heideggera, Hansa Georga Gadamera i Gilles’a Deleuze’a. Następnie przedstawiła sytuację dzisiejszej humanistyki – zasadniczo sytuację braku słuchacza. W świadomości społecznej teksty publicystyczne mają tę samą wartość co wypowiedzi naukowe. Jest to skutkiem ogólnego „rozluźnienia” konwencji metodologicznych i metodologicznego liberalizmu.

Wykłady plenarne zakończyła dyskusja moderowana przez prof. Tadeusza Gada-
cza. Jej uczestnikami byli: prof. Bogusław

Milerski, prof. Piotr Dehnel, prof. Paweł Kłoczowski, prof. Jadwiga Mizińska i prof. Katarzyna Gurczyńska-Sady. W debacie dominował wątek wolności i autonomii uniwersytetu, jego godności i dostojęstwa. Stawiano pytanie o ich perspektywę oraz o wpływ powszechnej informatyzacji, biurokratyzacji i parametryzacji na ich zanik.

Następnie obrady toczyły się w dwóch równoległych pracujących sekcjach. W ramach sekcji pierwszej wygłoszono cztery referaty. Mgr Dawid Nowakowski z Uniwersytetu Łódzkiego mówił na temat „«Respublica litteraria» i kryzys uniwersytetu. Aktualność erasmiańskiej idei dzisiaj”, mgr Wojciech Włoch z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu podjął zagadnienie „Moralno-polityczna funkcja uniwersytetu w filozofii Immanuela Kanta”, dr Paulina Sosnowska z Uniwersytetu Warszawskiego w swoim wystąpieniu, zatytułowanym „Idea niemieckiego uniwersytetu (Mit Humboldta?)”, powróciła do idei wypracowanych przez niemieckiego myśliciela na temat uniwersytetu, a dr Paweł Wójs z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie przedstawił referat zatytułowany „Jedność i autonomia jako niezbędne warunki istnienia uniwersytetu. O dwóch najistotniejszych zagadnieniach filozofii uniwersytetu Karla Jaspersa”.

W ramach obrad sekcji drugiej wygłoszono pięć referatów: mgr Anna Gołębiewska z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II mówiła na temat „«Quo vadis akademia»? Rzecz o społecznej misji mistrza-naukowca”, prof. Ewa Starzyńska-Kościuszko z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w wystąpieniu zatytułowanym „O statusie humanistyki na uniwersytecie” podjęła zagadnienie dyskryminacji humanistyki na uniwersytecie i związanych z tym niebezpieczeństw, które znalazło rozwinięcie w referacie dr Agnieszki Kluby z Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii

Nauk zatytułowanym „Kryzys humanistyki – kryzys Uniwersytetu”; dr Marcin Rebes z Uniwersytetu Jagiellońskiego w odczycie „Uniwersytet a pragmatyzm. Kontrowersje wokół kryzysu w nauce i filozofii europejskiej” omówił problem napięcia między postawą pragmatyczną a celami uniwersytetu, dr Dorota Pauluk z Uniwersytetu Jagiellońskiego podjęła zaś temat „Uniwersytet współczesny, czyli zmierzch pewnej idei?”. Tematyka referatów skupiała się na problemach marginalizacji humanistyki, w szczególności filozofii, oraz rozdzielania jedności nauki i kształcenia. Dyskutowano o przyczynach kryzysu uniwersytetu, zastanawiano się, czy uniwersytet współczesny może nadal być „świątynią wiedzy” i miejscem poszukiwania prawdy. Rozważano także, jak w czasach obecnych powinna wyglądać relacja mistrz–uczeń.

W drugim dniu konferencji obrady zdominowała kwestia narastającej liczby obowiązków administracyjnych spadających na pracowników naukowych, jak między innymi nieustanne przygotowywanie różnorodnych planów i sprawozdań czy realizacja wymogów związanych z parametryzacją wyników badań i osiągnięć naukowych, przyjmującą niekiedy postać posuniętej do absurdu kontroli. W pierwszym wykładzie, zatytułowanym „Uniwersytet i podział władz”, dr Piotr Bartula z Uniwersytetu Jagiellońskiego w dowcipny sposób przedstawił wymagania stawiane polskim naukowcom oraz ich zmagania z biurokratyzacją, parametryzacją, brakami finansowymi oraz marginalizacją nauk humanistycznych.

Następnie dr Piotr Nowak z Uniwersytetu w Białymstoku w wystąpieniu zatytułowanym „Studenci i troglodyci. Glossa do publikacji Andrzeja Kraśniewskiego *Jak przygotować programy kształcenia zgodnie z wymaganiami wynikającymi z Krajowych Ram Kwalifikacji dla Szkolnictwa Wyższego*” skupił się na problemie radykalnego obniżenia się poziomu inte-

lektualnego studentów, którzy lekturę książek zastąpili pozyskiwaniem zdawkowych informacji ze stron internetowych. Wskazał, że coraz częściej dostrzega się braki podstawowej wiedzy u studentów. Obecnie – podkreślał prelegent – uniwersytet przekształcił się w szkołę zawodową, do czego przyczyniły się również tak zwany Proces Boloński i reformy ministerialne. To, co robiliśmy w jego murach, musimy zacząć robić gdzieś indziej, bo uniwersytet przekształcił się w szkołę zawodową.

Po tych krytycznych wykładach rozpoczęła się dyskusja, do której zaproszono prof. Kazimierza Karolczaka i prof. Janusza Majchereka z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, a także prof. Pawła Kłoczowskiego i dr Piotra Nowaka. Dyskusję poprowadził prof. Tadeusz Gadacz. Skupiono się w niej między innymi na kwestii, czy uniwersytet powinien służyć prawdzie, czy społeczeństwu. Doktor Nowak twierdził, że wobec służebnej roli uniwersytetu wobec państwa, to właśnie do państwa należy obowiązek finansowania nauki. Nie zgodził się z tą tezą profesor Majcherek, który bronił prawa społeczeństwa do stawiania określonych zadań uniwersytetom i krytykował wygórowane oczekiwania finansowe pracowników nauki oraz ich niechęć do poddawania się kontroli ze strony państwa. Profesor Karolczak podkreślił natomiast, że uniwersytet powinien służyć i prawdzie, i społeczeństwu.

W dyskusji podjęto także próbę określenia stanu autonomii uniwersytetów i zastanawiano się nad przyszłością naukowców: Czy powinniśmy się rozstać z etosem mistrza-uczonego na rzecz kodeksu zawodowego technokraty?

Druga część konferencji odbyła się w tym dniu również w postaci obrad toczonych w dwóch równoległych pracujących sekcjach. W pierwszej z nich miało miejsce dziesięć wystąpień, a w drugiej – jedenaście.

W ramach obrad sekcji pierwszej prof. Tomasz Szemberg z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie wygłosił referat „Czy absolwent jest całą efektywą kształcenia, a kształt nauki podlega standaryzacji?”, podejmujący temat różnic między współczesnym uniwersytetem polskim a niemieckim i omówił rozrost paradygmatu biurokratycznego, zakładającego przemożną wiarę, że słowo „zarządzone” ma niemal natychmiastowe przełożenie na rzeczywistość. Dr Mateusz Marciniak z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu zaprezentował referat „Co jeszcze można (s)konsumować? Jakie znaczenie dla orientacji konsumpcyjnej studentów ma/ może mieć Uniwersytet?”; dr Ewa Bochno z Uniwersytetu Zielonogórskiego mówiła na temat „Czy i jak jest możliwa wspólnota studentów w uniwersytecie jako pasażu?”; mgr Maciej Kostyra z Uniwersytetu Warszawskiego zatytułował swoje wystąpienie „Zanik integrującej mocy kształcenia w społeczeństwach ponowoczesnych”; mgr Roman Solecki podjął temat „Walka o ducha dziejów”. Kolejne referaty to: „Paideia na współczesnym uniwersytecie? Polskie kryzysy edukacji między wschodem i zachodem” mgr. Daniela Kontowskiego z Uniwersytetu Warszawskiego; „Uniwersytet – wolny z natury, zniewolony czy wyemancypowany? Kwestia wolności uniwersytetu w dobie przemian cywilizacji” mgr. Przemysława Chmieleckiego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; „Post–Uniwersytet” mgr Katarzyny Dworakowskiej z Uniwersytetu Warszawskiego; „Czy uniwersytet w czasach marnych może pełnić rolę emancypującą?” mgr Moniki Popow z Uniwersytetu Gdańskiego; „Uniwersytet 2.0: Akademia otwarta na technologię – akademia otwarta na społeczeństwo” mgr. Łukasza Mirochy z Uniwersytetu Śląskiego oraz „O przyszłości polskich uniwersytetów (i Polski) wynikającej ze wzajemnych zobowiązań państwa i uczelni w dobie modernizacji”

dr Agnieszki Dziedziczak-Foltyn z Uniwersytetu Łódzkiego.

W ramach obrad sekcji drugiej pierwszy referat wygłosiła dr Maria Bal-Nowak z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, która podjęła temat: „Kondycja «czasu marnego» według Friedricha Hölderlina i jej możliwe transformacje”. Dr Antonina Sebesta z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie zaprezentowała wystąpienie zatytułowane „Wizja uniwersytetu u wybranych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej”. Swoje obserwacje dotyczące realizacji idei uniwersytetu w Kanadzie przedstawił w referacie „O idei Uniwersytetu w świecie ogólnej pewności” dr Łukasz Albański z Uniwersytetu Jagiellońskiego, a mgr Magdalena Lipnicka z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w wystąpieniu zatytułowanym „Uniwersytet w Holandii – kiedyś a dziś?” przeprowadziła analizę porównawczą funkcjonowania uniwersytetów holenderskich w ciągu lat. Dr Monika Murawska z Wydziału Sztuki Mediów i Scenografii Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie podjęła temat „«Kondycja ponowoczesna» uniwersytetu. Jean Francis Lyotard i Michel Henry wobec tradycji”. Dr Imelda Chłodna z KUL w referacie „Rola uniwersytetu w kulturze na kanwie rozwiązań Allana Blooma” przedstawiła rolę uniwersytetu w kulturze tak, jak postrzegał ją Allan Bloom, który uważał, że najistotniejszym elementem kształcenia jest edukacja w duchu klasycznym, a tym, co zagraża uniwersytetowi, jest deprecjonizowanie wiedzy humanistycznej i odchodzenie od kształcenia ogólnego. Student KUL Marcin Budzyński zatytułował swoje wystąpienie „Między pseudoaktywnością a autentyzmem, czyli o kulturowym wymiarze Alma Mater zaangażowanej: w świetle teorii krytycznej”. Dr Grzegorz Trela z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie w wystąpieniu „Magiczna vs realna koncepcja uniwersytetu” odniósł się

krytycznie do współczesnej koncepcji uniwersytetu i wskazywał możliwości walki z rozprzestrzeniającą się w nim biurokracją. Mgr Magdalena Kapela z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy w referacie „Schyłek uniwersytetu zaściankowego” podkreśliła konieczność podniesienia jakości kształcenia uniwersyteckiego oraz powiązania profilu naukowego z profilem dydaktycznym uniwersytetu. Dr Anna Kola z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu zaprezentowała referat „Funkcja i zadania studiów doktoranckich w oczach ich uczestników (raport z badań)”. Grupą objętą jej badaniem byli studenci studiów trzeciego stopnia, a dotyczyło ono funkcji i zadań studiów doktoranckich. Mgr Marcin Grodek z Uniwersytetu Gdańskiego przedstawił referat zatytułowany „Kapitalizm akademicki i społeczne praktyki wytwarzania wiedzy jako antagonistyczne uniwersal-

ności określające ponowoczesny Uniwersytet”. Na zakończenie referat „Przyszłość polskiego uniwersytetu w dobie wyzwań nowoczesności” przedstawił student KUL Adam Trawiński, który zawarł w swoim wystąpieniu konkretne wskazania mogące pomóc w reanimacji współczesnego uniwersytetu.

Podczas prowadzonych w trakcie całej konferencji dyskusji rodziły się istotne dla uniwersytetu pytania, przywoływano idee wielkich myślicieli, przytaczano dane statystyczne i dzielono się refleksjami oraz doświadczeniem. Na wiele postawionych w ten sposób pytań nie ma dziś jednoznacznych odpowiedzi. Wyrażono ubolewanie, że w trakcie konferencji zabrakło „głosu” reprezentanta Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, nikt z tej instytucji nie zdecydował się bowiem na udział w konferencji.

Patrycja MIKULSKA

KONIEC JEST BLISKO...

Problem końca świata to jeden z problemów mojego dzieciństwa. Nie pamiętam, skąd się wziął, jaka rozmowa dorosłych mi go podsunęła; a może źródłem było Pismo Święte, czytania liturgiczne, z których – wbrew pozorom – coś jednak musiałam usłyszeć, chociaż było to w czasach, gdy we mszy uczestniczyłam, biegając po przykościelnym trawniku.

Problem przybrał w końcu postać wewnętrznego zmagania: bałam się końca świata – cokolwiek miało się zdarzyć, miało to być przerażające, bardziej przerażające niż wszystko, co dotąd wzbudzało we mnie strach; miał też nastąpić sąd – ostateczny – a Sędzia wydawał się niezrozumiale surowy. Naprawdę jednak nic o owym końcu nie było wiadomo: ani co się wydarzy, ani kiedy to nastąpi. Miał jednak być blisko. Jak blisko?

Z drugiej strony koniec świata miał oznaczać powrót Jezusa, który – jak mi mówiono – jest moim przyjacielem i nie tylko dobrze odnosił się do dzieci, ale sam przez pewien czas był dzieckiem i wiedział, jak to jest. W jaki sposób pogodzić strach przed katastrofą z nadzieją na przyjście przyjaciela – nikt nie podpowiadał.

Później mój strach przeszedł w fazę naukową. Jeszcze w szkole podstawowej natknęłam się w encyklopedii na hasła „entropia” i „śmierć cieplna Wszechświata”. Nie pamiętam, co tam przeczytałam, nie miałam zresztą żadnych szans, by to zrozumieć. Utkwiło mi jednak w pamięci wrażenie, jakie wywarł na mnie pozbawiony emocji, krótki naukowy tekst: zabarwione lękiem zdumienie, że rzeczy powoli tracą spójność i formę, i że proces ten jest nieuchronny. Jak długo potrwa?

W tych dziecięcych lękach mieszały się trzy różne (należące do różnych porządków i niekoniecznie wykluczające się) rozumienia końca świata: katastrofa kosmiczna, która spowoduje zagładę ludzkości, Paruzja oraz (hipotetyczny) etap ewolucji fizycznego Wszechświata. Dzieciństwo minęło, a wielki problem końca świata jako całości ustąpił miejsca trosce o inne, „lokalne” końce, zwłaszcza o te, które zależały od mojej decyzji, a czasem od skupienia na chwili obecnej.

Ciekawe, czy koniec świata często staje się tematem rozmyślań dzieci. Nie jest to przecież problem, którego pojawienie się należy uznać za oznakę wczesnej fazy rozwoju jednostek czy społeczeństw, zanikającą w miarę uzyskiwania dojrzałości – chociaż rzeczywiście bywa dziecinnie traktowany. Wydaje się zresztą, że właśnie teraz można by się dowiedzieć, jak faktycznie jest traktowany, bo chociaż niedawno najbliższy koniec świata odwołano, w ostatnich latach temat ten był żywo obecny w zbiorowej wyobraźni. Można by spróbować zbadać wyniki ruchu myśli, uczuć, wyobrażeń (który chyba przesadą byłoby nazwać społecznym namysłem) wywołanego przepowiednią bliskiego końca i zapytać o wizje końca świata obecne w lękach dorosłych. Jakiego końca oczekują dzisiaj? Czy

myślą o nim jako o czymś ostatecznym, czy też wyobrażają go sobie jako wydarzenie, po którym coś jeszcze nastąpi, na przykład jako katastrofę o niespotykanej dotąd skali, którą jednak – zwłaszcza jeśli się do niej odpowiednio przygotować – może się udać przetrwać? W jaki sposób łączą wyobrażenie końca czasoprzestrzennego kosmosu z religijnym rozumieniem końca świata – jako początku nowego, nieznanego i przekraczającego granice wyobraźni sposobu istnienia? Czy koniec świata uważają za coś, na co nie mają wpływu, co może się im niezależnie od nich zdarzyć, czy też sądzą, że mogą być za niego współodpowiedzialni? I dlaczego w ogóle gotowi są zwiastować koniec świata? Czy bardziej skłania ich – a może lepiej powiedzieć nas – do tego uniwersalne doświadczenie skończoności, czy też równie powszechne i podstawowe doświadczenie zła?

Niezależnie od przypisywanego mu sensu, nie ulega wątpliwości, że koniec świata bywa pożyteczny i to w bardzo prosty, „nieeschatologiczny” sposób: na przykład książki na ten temat wciąż przynoszą zysk autorom i wydawcom. I wydaje się, że „na tle” końca świata można reklamować niemal wszystko: od gadżetów, które mają umożliwić przetrwanie w ekstremalnie trudnych warunkach, po czipsy.

Koniec świata znajduje również zastosowanie – by tak rzec – dydaktyczne. Idea końca łączy się bowiem z myślą o podsumowaniu, rozliczeniu się, ostatecznym osądzie. W religijnym kontekście perspektywa (bliskiego) Sądu Ostatecznego ma nakłonić do opamiętania się, do głębokiej zmiany, do życia w taki sposób, by w każdej chwili ze spokojem można było zdać z niego sprawę Bogu. W terminach niereligijnych, czy też nie wprost religijnych, można by powiedzieć, że perspektywa utraty wszystkiego pomaga w uprzytomnieniu sobie, co jest najbardziej wartościowe.

Świadomość końca może jednak wywierać wpływ zgoła inny: wzmocnione przez nią doświadczenie przemijalności podważa niekiedy sens zabiegania o cokolwiek albo też zachęca do łączącego korzystania z chwili obecnej – czas ucieka, a nie trzeba myśleć o skutkach działania, których już przecież nie będzie. Memento mori może płynnie przejść w *carpe diem*.

Zaden z przywoływanych dotąd sensów końca świata nie był ostateczny, żaden z tych końców nie oznaczał unicestwienia wszystkiego, niebytu. O tym niełatwo, czy może – jak twierdzą niektórzy filozofowie – nie da się nawet pomyśleć. Najbardziej radykalnym końcem dostępnym (nie bez zastrzeżeń) myśli byłaby zatem własna śmierć. Robert Spaemann pisał, że oznacza ona właśnie koniec świata: „Świat jest bowiem zawsze czymś światem. Jako mój świat – kończy się. Istnieje świat innych, który jest również przygodny. Nie istnieje continuum, które «toczy się» dalej”¹.

Chociaż o końcu trudno myśleć, koniec jest dla myślenia i dla życia, a zwłaszcza dla myślenia o życiu, konieczny. Koniec to w pewnym sensie zasada porządkująca. Jakie byłoby nasze życie, gdybyśmy nie umierali? Jakie byłoby nasze życie, gdybyśmy nie wiedzieli, że umrzemy? Jakie byłoby nasze życie, gdybyśmy rzeczywiście wiedzieli, kiedy nastąpi koniec świata? To, jak rozumiemy koniec, czy obawiamy się go, czy na niego czekamy, czy jego nadejście w jakiś sposób od nas zależy, czy jesteśmy go pewni i czy wiemy, kiedy on nastąpi, istotnie wpływa na doświadczenie chwili obecnej.

Ważny jest jednak sam uświadomiony fakt skończoności – świadomość przemijania. Nie trzeba przepowiedni zbliżania się końca świata, by była ona dojmująca: nie tylko mamy pewność, że umrzemy (i nie jest to taka wiedza, jak ta o śmierci cieplej

¹ R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 141.

Wszechświata, lecz żywe doświadczenie śmierci innych ludzi, a także rozwijające się w nas dzień po dniu oznaki zbliżającego się własnego końca), ale też jesteśmy świadkami końca różnych światów – jak by powiedział Husserl – „światów życia”, przemijania kontekstów, które wydają się pewne jak grunt pod nogami. „Życie w czasie [...] jest również zawsze umieraniem w sensie konieczności oddawania. Czas zabiera nam stopniowo świat, więcej – nas samych. Pożegnanie jest podstawową strukturą życia świadomego [...]. Antycypacja śmierci [...] świadomość konieczności oddania życia, jest tym, co przenikając i strukturyzując nasze życie, czyni je życiem osobowym”².

Życie osobowe to zatem życie niecałkowicie zanurzone w świecie, życie, w którym świadomość końca pozwala na spojrzenie niejako z zewnątrz i z dystansu na chwilę bieżącą – a więc życie, w którym staramy się utrzymać równowagę między *memento mori* a *carpe diem*. Być może sztuka ta niekiedy udaje się dlatego właśnie, że nie wiemy, kiedy ów koniec nastąpi. Wiemy, że jest blisko; jak podpowiada angielskie wyrażenie „the end is in sight”, już go widzimy – ale godziny, w której nadejdzie, jednak się nie domyślamy.

² Tamże, s. 150.

NOTY O AUTORACH

Rocco Buttiglione, profesor, filozof, prawnik, polityk. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Włochy). Studia uniwersyteckie w Rzymie i w Turynie.

Profesor na uniwersytecie w Teramo, na Uniwersytecie im. św. Piusa V w Rzymie oraz w International Academy of Philosophy (Liechtenstein).

Od 1995 r. Sekretarz Generalny Cristiani Democratici Uniti. W latach 2001-2005 Minister do spraw Integracji Europejskiej, a w latach 2005-2006 Minister Kultury w rządzie Republiki Włoskiej. Obecnie wiceprzewodniczący Izby deputowanych parlamentu włoskiego.

Członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, współpracownik wielu czasopism, m.in. „Il Nuovo Areopago”, „30 Giorni”, „Avvenire”, „Il Tempo”. Uczestnik ruchu Comunione e Liberazione. Członek Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W Polsce odznaczony Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”. Honorowy Obywatel Miasta Lublina.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982; wyd. pol. *Myśl Karola Wojtyły*, 1996, 2010); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991; wyd. pol. *Kryzys w etyce*, 1994); *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero* (1992); *Il problema politico dei cattolici* (1993); *Chrześcijanizm a demokracja* (1993); *Europa jako pojęcie filozoficzne* (współautor, 1996); *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II* (1998); *Etyka wobec historii* (2005).

Janusz Jusiak, doktor habilitowany, profesor UMCS. Urodzony w 1954 r. w Krasnymstawie. Studia z zakresu fizyki na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, i z zakresu filozofii w Międzyuczelnianym Instytucie Filozofii i Socjologii UMCS.

Od 1978 pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż Instytutu, obecnie Zakładu Ontologii i Teorii Poznania Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego; członek rad programowych serii wydawniczej „Studia z Filozofii Polskiej” oraz „Studia Whiteheadiana”, współinicjator i współzałożyciel studenckiego czasopisma naukowego „Philosophon Agora”.

Główne obszary badań: czasowy wymiar poznania i działania, relacje między światopoglądem, rozumem a wiarą, relacje między teorią i filozofią muzyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia nauki i teoria poznania Alfreda Northa Whiteheada* (1988); *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia* (1998, wyróżniona nagrodą Ministra Edukacji Narodowej); *Podmiot w procesie* (red. 1999). Tłumacz tekstów K.R. Poppera, P. Feyerabenda, A.N. Whiteheada, K. Meinzera.

Małgorzata K o w a l e w s k a, doktor habilitowany, filozof. Urodzona w 1960 r. w Lublinie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1986-1990 pracownik Międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu KUL. Od 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, w latach 1996-1999 również lubelskiej Akademii Medycznej.

Współpracownik redakcji „Powszechnej Encyklopedii Filozoficznej”.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale i Internationaler Bund der Heilige Hildegard von Bingen.

Główne obszary badań: historia kultury i filozofii średniowiecznej, historia mistyki, filozofia człowieka.

Autorka książki *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen* (2007) oraz artykułów z powyższych dziedzin.

Andrzej Ł u k a s i k, doktor habilitowany, profesor UMCS, filozof, fizyk. Urodzony w 1961 r. w Lublinie. Studia z zakresu fizyki i filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1987 r. pracownik Zakładu Ontologii i Teorii Poznania Instytutu Filozofii UMCS. W latach 1991-2003 również pracownik Katedry Etyki Akademii Medycznej w Lublinie.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia przyrody i nauk przyrodniczych (głównie filozofia fizyki).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Atom. Od greckiej filozofii przyrody do nauki współczesnej* (2000); *Filozofia atomizmu. Atomistyczny model świata w filozofii przyrody, fizyce klasycznej i współczesnej a problem elementarności* (2006); *Filozofia przyrody współcześnie* (współred., 2010).

Christine M o i s a n - J a b l o n s k i (publikująca jako Krystyna Moisan-Jabłońska), doktor habilitowany, profesor UKSW, historyk sztuki. Urodzona w 1958 w Puteaux we Francji. Studia z zakresu historii sztuki na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i na Sorbonne Université Paris V.

W latach 1984-1990 redaktor w „Przeglądzie Katolickim”. Od 1990 roku pracownik Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie, od 2005 kierownik Katedry Ikonografii Sztuki Nowożytnej na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych. W latach 2006-2008 dyrektor Instytutu Historii Sztuki.

Członek Stowarzyszenia Historyków Sztuki, członek rady Fundacji Vetustas. Przestrzeń Pogranicza i rady muzealnej Muzeum w Brodnicy.

Wyróżniona Nagrodą Fundacji im. Ks. Janusza St. Pasierba i Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: historia i ikonografia plastyki nowożytnej, relacje między słowem i obrazem na przykładzie sztuki kościelnej i piśmiennictwa religijnego (XVI-XVIII w.), związki sztuki polskiej z grafiką zachodnioeuropejską.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Maryja orędowniczka wiernych*, (współautor, 1987); *Obraz czyścica w sztuce polskiego baroku. Studium ikonograficzno-ikonologiczne* (1995); *Obrazowanie walki dobra ze złem* (2002); *Inspiracje grafiką europejską w sztuce polskiej. Czasy nowożytne*, (współred. 2010, wyróżniona przez Stowarzyszenie Wydawców Szkół Wyższych i Targi w Krakowie w konkursie na najlepszy podręcznik i skrypt akademicki); *W kręgu sztuki polskiej i grafiki europejskiej* (red., 2011).

Żalozycielka i redaktor serii naukowej „Polska Sztuka Kościelna Renesansu i Baroku. Tematy i Symbole”, żalozycielka autorskiej serii popularnonaukowej „Polskie Miasteczka”.

Bogusław Nadolski TChr, profesor, teolog liturgista. Urodzony w 1933 r. w Skrzyszowicach (pow. krakowski). Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej w Poznaniu i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1957-1963 wikariusz w parafiach chrystusowców w Goleniowie i Szczecinie. Od 1967 r. wykładowca w WSD Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu, w latach 1969-1977 rektor. Od 1980 r. wykładowca w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), od 1981 r. kierownik Katedry Teologii Liturgii. W latach 1966-2008 członek redakcji miesięcznika „Msza Święta”.

W latach 1979-1987 członek Komisji Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych, 1981-1986 konsultor Komisji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów i przewodniczący Sekcji Profesorów Liturgiki w Polsce, 1990-1995 członek Komisji Episkopatu do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego,

Członek Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten, Societas Liturgica, Towarzystwa Naukowego KUL, Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Laureat Nagrody im. ks. Idziego Radziszewskiego

Główne obszary badań: liturgia jako locus theologicus, zakorzenienie liturgii w kulturze, misterium Eucharystii w rozwoju historyczno-teologicznym, sakrament pokuty i pojednania.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Liturgika* (t. 1-4, 1989-1992); *Pochwała święta* (1997); *Kocham niedzielę* (1997); *W drodze do liturgii* (1998); *Wprowadzenie do liturgii* (2004); *Odpowiedzi na 101 pytań o Mszę świętą* (2004); *Leksykon Liturgii* (2006); *Gesty i słowa w Eucharystii* (2009); *Misterium chrześcijańskiego ołtarza* (2009); *Słownik symboli liturgicznych* (2010); *Miejsce kapłana w sprawowaniu Eucharystii* (2011).

Ks. Henryk Paprocki, doktor, teolog, duchowny prawosławny. Urodzony w 1946 w Kole. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Instytucie św. Sergiusza w Paryżu.

Od 1981 r. wykładowca w Prawosławnym Seminarium Duchownym, od 1998 r. pracownik Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, a od 1981 r. również Akademii Teatralnej w Warszawie. Od 1997 r. rzecznik prasowy Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz kierownik Redakcji Ekumenicznej Telewizji Polskiej. Od 2005 r. opiekun polskojęzycznej wspólnoty Prawosławnego Punktu Duszpasterskiego św. męcz. Grzegorza Peradze w Warszawie.

Członek Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Patrystycznych i Międzynarodowej Komisji do Spraw Dziedzictwa św. Grzegorza Peradze. Redaktor czasopisma teologicznego „Elpis”, doktor *honoris causa* Uniwersytetu św. Grzegorza Peradze w Tbilisi.

Wyróżniony m.in. mitrą i orderem św. Marii Magdaleny II stopnia oraz Medalem Zasługi Republiki Gruzji.

Główne obszary badań: teologia prawosławna, szczególnie liturgika, filozofia, sztuka, twórczość Fiodora Dostojewskiego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu* (1988); *La Promesse du Pere. L'Expérience du Saint Esprit dans l'Église orthodoxe* (1990); *Le Mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la Liturgie eucharistique byzantine* (1993); *Modlimy się z Kościołem wschodnim. Modlitwy liturgii godzin* (1995); *Teksty o Matce Bożej. Kościoły przedchalcedońskie* (1995); *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego* (1997); *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym* (2001); *Liturgie Kościoła Prawosławnego* (2003); *Focjusz* (2003); *Prawosławie w Polsce* (2008); *Misterium Eucharystii* (2010). Tłumacz na język polski prawosławnych tekstów liturgicznych, dzieł M. Bierdiajewa, S. Bułgakowa, O. Clémenta, M. Łoskiego i A. Schmemanna.

Hartmut Rosa, profesor, socjolog, politolog. Urodzony w 1965 r. w Lörrach. Studia z zakresu nauk politycznych, filozofii i filologii germańskiej na Albert-Ludwigs-Universität we Freiburgu i w London School of Economics and Political Science in London.

W latach 1997-1999 współpracownik Instytutu Socjologii Friedrich-Schiller-Universität Jena. Od 2005 pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż uniwersytetu. Wieloletni współpracownik New School University w Nowym Jorku.

Główne obszary badań: socjologia ogólna i teoretyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor* (1997); *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (2004); *Bürgerbewusstsein und Demokratie in Mittel- und Osteuropa. Zum Zustand der politischen Kultur in den postsozialistischen Staaten* (współred. 2005); *Soziologie - Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte* (współautor, 2009); *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (2012).

Ks. Paweł Tambor, doktor, filozof. Urodzony w 1976 r. w Kielcach. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach, z zakresu filozofii przyrody na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2009 r. wykładowca filozofii przyrody i ogólnej metodologii nauk na Wydziale Teologii KUL (w zamiejscowym ośrodku dydaktycznym w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach) i na Wydziale Nauk o Zdrowiu Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Od tegoż roku pracownik naukowy Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych (członek grupy: Filozofia fizyki i kosmologii). Wikariusz w parafii św. Antoniego w Kielcach.

Główne obszary badań: filozofia nauki, statystyka stosowana,

Autor artykułów na temat filozoficznych implikacji i rekonstrukcji wyników badań naukowych.

Michał Tempczyk, profesor, filozof, fizyk. Urodzony w 1942 r. w Daleszycach. Studia z zakresu fizyki i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1965-1967 asystent w Instytucie Fizyki Teoretycznej UW, 1972-1977 adiunkt w Instytucie Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej UW. Od 1978 r. pracownik naukowy Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, w latach 1998-2002 Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Od 2002 r. Kierownik Pracowni Filozofii Przyrody w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Główne obszary badań: metodologia nauki i filozofia fizyki, synergetyka, teoria chaosu i jej konsekwencje w teorii poznania i w ontologii, dynamika nieliniowa, filozofia matematyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Strukturalizm w fizyce współczesnej* (1978); *Strukturalna jedność świata* (1981); *Fizyka a świat realny* (1986); *Świat harmonii i chaosu* (1995); *Teoria chaosu a filozofia* (1998); *Fizyka najnowsza* (1998); *Teoria chaosu dla odważnych* (2002); *Ontologia świata przyrody* (2005); *Buddyzm w oczach filozofa* (2011). Tłumacz m.in. D. Bohma i I. Stewarta.

Ewa Zając, doktor, teolog, kulturoznawca. Urodzona w 1972 r. w Wieluniu. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2007 r. pracownik Katedry Dialogu Kultur i Religii Instytutu Kulturoznawstwa KUL.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL i Stowarzyszenia Kreatywnego Rozwoju. Członek redakcji „Kwartalnika Kulturoznawczego”.

Główne obszary badań: teologia Starego Testamentu, judaizm biblijny, kultura żydowska.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni* (2007).

Zofia Zarębianka, profesor zwyczajny w zakresie literaturoznawstwa, krytyk literacki, poetka. Urodzona w Krakowie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1987 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Polonistyki UJ. Stały współpracownik dwumiesięcznika literackiego „Topos”.

Członek Polskiego Pen Clubu, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (członek zarządu oddziału krakowskiego w latach 1996-2010), Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza. Polskiego Towarzystwa Mertonowskiego, Towarzystwa Naukowego KUL, krakowskiego oddziału Komisji Historycznoliterackiej PAN, Międzynarodowego Towarzystwa Polonistyki Zagranicznej.

Główne obszary badań: pogranicze literatury i teologii, poezja dwudziestolecia międzywojennego, polska i europejska poezja dwudziestego wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poezja wymiaru sanctum* (1992); *Dwanaście Bożych słów* (współautor, 1992); *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamińskiej* (1993); *Zakorzenia Anny Kamińskiej* (1996); *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001); *O książkach, które pomagają być* (2004); *Czytanie sacrum* (2008) oraz tomy wierszy: *Człowiek rośnie w Cisy* (1992); *Wyrwane z przestrzeni* (1996); *Niebo w czerni* (2001); *Jerozolima została zburzona* (2004); *Wiersze: Pierwsze* (2008); *Tylko na chwilę* (2012).

Marcin T. Zdręka, doktor, etyk. Urodzony w 1973 w Chełmnie (województwo kujawsko-pomorskie). Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1997 zatrudniony w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii UMK na stanowisku asystenta; od maja 2003 - adiunkt w Zakładzie Aksjologii i Etyki Społecznej tegoż Instytutu. W latach 2004-2007 Zastępca Dyrektora Instytutu Filozofii UMK

Od 1995 współpracownik „Ruchu Filozoficznego”, od 2003 - sekretarz redakcji. Od 2010 r. członek redakcji „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (w latach 2000-2004 członek Zarządu Oddziału Toruńskiego).

Główne obszary badań: etyka w perspektywie historycznej, moralność mieszczańska, etyka cnót, filozofia zła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego* (2003); *Sześć cnót mniejszych* (współautor, 2012); *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów* (2012).

TIME AND ETERNITY

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – Talking about Time and Eternity: A Reconnaissance (A.M.W.)

Time is a paradoxical reality, one that is both obvious and non-obvious. In talking about time we fall into the difficulty expressed already by St. Augustine: “But what in discourse do we mention more familiarly and knowingly than time? And, we understand, when we speak of it; we understand also, when we hear it spoken of by another. What then is time? If no one asks me, I know: if I wish to explain it to one that asketh, I know not.”¹

The difficulty in talking about time results from the fact that time is a relational reality. It has a beginning and an end. Variability is its mark, and it flows the way a river does. While it remains outside us, it nevertheless creates our inner identities. It is finite, but it opens us onto the infinite. Physics understands time as relative to space; while studying the phenomenon of time, religious thinkers discover that to God time must be different from what it is to human beings. “A thousand years in your eyes / are merely a day gone by, / Before a watch passes in the night, / you wash them away [...]” (Ps 90: 4-5). “[...] with the Lord one day is like a thousand years and a thousand years like one day” (2 P 3: 8).

One cannot speak about time using one language only, yet the various languages one uses for this purpose must not be mixed. Therefore, a precondition of the discourse on time is to determine with which language the phenomenon in question will be addressed. Subsequently, it must be explained why a single, chosen language does not suffice to deal with time. While one may well compare the languages that attempt to grasp it, one needs to remain cautious so that they are not translated into one another in too hasty a way.

The problem of time is of epistemological nature, but it remains an existential issue as well. Therefore it is the poets who are able to express, better than others, the most important things concerning time.

Time past and time future
Allow but a little consciousness.
To be conscious is not to be in time

¹ *The Confessions of Saint Augustine*, Book XI, trans. E. Bouverie Pusey, <http://sparks.eserver.org/books/augustineconfess.pdf>, p. 123.

But only in time can the moment in the rose-garden,
 The moment in the arbour where the rain beat,
 The moment in the draughty church at smokefall
 Be remembered; involved with past and future.
 Only through time time is conquered.²

In time, the drama of our human condition unfolds: one becomes oneself through one's perceptions and actions, all of which take place in time. Time determines the contingency of human existence. As contingent beings, humans are born and they pass. Moreover, throughout their existence they experience the vulnerability of the human condition: while living in time they may accomplish truth, the good, beauty and holiness, but they may well fail to do so since the flow of their lives is determined by time. However, owing to their spiritual acts, human beings may transcend time. Accomplishing a value – notes Roman Ingarden – introduces the extra-temporal axiological dimension into the temporal existence of a human being.³ A similar insight was apparently shared by William Shakespeare, who considered the work of an artist as a struggle against time:

But wherefore do not you a mightier way
 Make war upon this bloody tyrant, Time?
 And fortify yourself in your decay
 With means more blessed than my barren rime?⁴

After the passing of Wojciech Chudy, one of the founders of *Ethos*, an exhibition of his drawings was held. He had made them occasionally, usually on his memorandum cards on which he listed his monthly duties and plans. The heading of each of those cards was the word "Memo" accompanied by the month and the year. Chudy used to call that practice memo-art: the art of keeping memoranda. The idea behind it was certainly practising the art of managing time, but also, in a way, that of «raising time to a higher power.»

Wojciech Chudy's accomplishments during his relatively short life were admirable. His memo-art demonstrates the strict self-imposed discipline of a disabled person who succeeded in being an inspiring and seminal philosopher as well as a hard working and deeply respected professor and master. His memo-art shows him as a person of deep concentration and having a charming sense of humor. From behind the many cards with his drawings, a hidden smile shows.

² T.S. Eliot, *Burnt Norton*, in: by the same autor, "Wybór poezji ["Selected Poems"]", ed. by K. Boczkowski, W. Rulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, p. 218.

³ See: R. Ingarden, *Człowiek i czas* ["The Human Being and Time"], in: by the same author, *Książeczka o człowieku* ["A Little Book About Man"], Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, p. 39-69.

⁴ W. Shakespeare, *Sonnet XVI*, in: *The Complete Works of William Shakespeare*, ed. by W.J. Craig, M.A., Henry Pordes, London 1984, p. 1201.

Memo-art may be seen as a «diary in a nutshell.» The philosopher's research plans, the books on which he was working, the articles, feuilletons and lectures he was in the process of preparing were usually listed vertically with a categorical annotation: "To be written" or "Write!" Right beside the memos, one can see the telephone numbers of persons and institutions to be contacted. Sometimes there appears a shopping list. In September 2000, for instance, the philosopher was pre-occupied with such trivia as: tea, mugs, beer, flowers and cards. In June 1994, the entry called "Balance" appears with an arrow pointing at the two summer months, July and August. Interestingly, he was planning to spend more in August than in July. One may expect he was planning a holiday trip. The drawing on this card shows a worried man. The characteristic beard suggests it was a self-portrait.

An essential element of this new art is lettering. The Latin letters are majuscule styled. The first letter of the word "memo" (Polish *dyspo*) is always the Greek Delta. Thus one might say that the cards relate the philosopher's secret exchange with the Greek masters and founders of philosophy. Their presence, symbolized by the Delta, shows a possibility or even the necessity of intergenerational dialogue: of the dialogue between epochs. Chudy held that philosophizing at the close of the 20th century was still a continuation of ancient Greek philosophy.

There is also the symbolism of the Latin letters. In the memo card for January and February 2003, there appears the word FIAT which is underlined. It may have referred to the car make. But maybe it was the shortest possible prayer invoking the Annunciation and the Incarnation of the Son of God. The religious sense of the drawing on this memo card is suggested by the fact that the face of the lucid human shape it shows is obscured.

The experience of time leads one towards the encounter with eternity. Liturgy and prayer combine the temporal order with the eternal one, they invoke and unveil the ultimate horizon of time. The combination of work and prayer in the rule of St. Benedict was the foundation of Western civilization, which will abandon its vital point of reference whenever it sets time against eternity, whether advocating radical spiritualism or promoting hedonistic culture.

The contemplative attitude enables a momentary discovery of the eternal within the temporal. The root of the Latin word *contemplatio* comes from the Latin *templum* (temple), which is related to the word *tempus* (time). However, time and temple, which in Latin were considered as related, have become, in the modern mentality, separated or even set against each other. Secularization is tantamount to the closing of the history of mankind within the temporal, within the horizon of a particular age (*saeculum*), while the originality of Christianity as a historical event consists in its proclamation of the presence of God in the history of mankind: of the presence made concrete in the Incarnation. It will be proper at this point to quote some more verses from Eliot's *Four Quartets*, again ones vibrating with music:

But to apprehend
The point of intersection of the timeless
With time, is an occupation for the saint –
No occupation either, but something given

And taken, in a lifetime's death in love,
 Ardour and selflessness and self-surrender.
 For most of us, there is only the unattended
 Moment, the moment in and out of time,
 The distraction fit, lost in a shaft of sunlight,
 The wild thyme unseen, or the winter lightning
 Or the waterfall, or music heard so deeply
 That it is not heard at all, but you are the music
 While the music lasts. These are only hints and guesses,
 Hints followed by guesses; and the rest
 Is prayer, observance, discipline, thought and action.
 The hint half guessed, the gift half understood, is Incarnation.⁵

In the midst between God and man, between eternity and time, stands Christ. The grace of faith makes it possible for the human being to discover the meaning of time. "The Limitless takes limit," says a verse from a Polish Christmas carol. God becomes man so that man might participate in Divine eternity. The Gospel is good news for man, because it proclaims the presence of the eschatological within the temporal.

The current volume of *Ethos* offers a discourse on time and eternity referring to the philosophical, theological, cultural and scientific aspects of the issues in question. They were chosen as the leading theme of the volume, which, however, by no means exhausts the problems they inspire. Rather, it is intended as a tentative attempt to approach these most essential, in a way perennial, questions from the perspective of modern discourse.

The editors of *Ethos* wish to dedicate the articles collected in the present volume to the memory of the late Most Reverend Józef Życiński, Archbishop of Lublin and Grand Chancellor of the John Paul II Catholic University of Lublin. In his extremely rich output, Abp. Józef Życiński explored both the mystery of the Universe and that of human culture within the paradigm of the evolution of the Universe and the cultural odyssey of the human being, in which the pursuit of meaning is accompanied by building a human community. Abp. Józef Życiński held that neither the Promethean myth nor the Dionysian one, both of which have reappeared in the humanities in modern times, explains the essence of the human condition, in which suffering and the need for salvation are inscribed. Thus Abp. Józef Życiński made continuous efforts to guide the modern Odysseus, disillusioned by the Promethean revolution and nevertheless tempted by the fragile Dionysian happiness, onto the path of faith which demonstrates that the history of humanity from Abraham to Jesus confirms God's infinite and eternal love for human beings.

Translated by Dorota Chabrajka

⁵ T.S. Eliot, *The Dry Salvages*, in: by the same author, *Wybór poezji*, p. 277f.

JOHN PAUL II – Time – History – Eternity

In Christianity time has a fundamental importance. Within the dimension of time the world was created; within it the history of salvation unfolds, finding its culmination in the “fullness of time” of the Incarnation, and its goal in the glorious return of the Son of God at the end of time. In Jesus Christ, the Word made flesh, time becomes a dimension of God, who is himself eternal. With the coming of Christ there begin “the last days” (cf. Heb 1:2), the “last hour” (cf. 1 Jn 2:18), and the time of the Church, which will last until the Parousia.

From this relationship of God with time there arises the duty to sanctify time. This is done, for example, when individual times, days or weeks, are dedicated to God, as once happened in the religion of the Old Covenant, and as happens still, though in a new way, in Christianity. In the liturgy of the Easter Vigil the celebrant, as he blesses the candle which symbolizes the Risen Christ, proclaims: “Christ yesterday and today, the beginning and the end, Alpha and Omega, all time belongs to him, and all the ages, to him be glory and power through every age for ever.” He says these words as he inscribes on the candle the numerals of the current year. The meaning of this rite is clear: it emphasizes the fact that Christ is the Lord of time; he is its beginning and its end; every year, every day and every moment are embraced by his Incarnation and Resurrection, and thus become part of the “fullness of time.” For this reason, the Church too lives and celebrates the liturgy in the span of a year. The solar year is thus permeated by the liturgical year, which in a certain way reproduces the whole mystery of the Incarnation and Redemption, beginning from the First Sunday of Advent and ending on the Solemnity of Christ the King, Lord of the Universe and Lord of History. Every Sunday commemorates the day of the Lord’s Resurrection.

Against this background, we can understand the custom of Jubilees, which began in the Old Testament and continues in the history of the Church. Jesus of Nazareth, going back one day to the synagogue of his home town, stood up to read (cf. Lk 4:16-30). Taking the book of the Prophet Isaiah, he read this passage: “The Spirit of the Lord God is upon me, because the Lord has anointed me to bring good tidings to the afflicted; he has sent me to bind up the brokenhearted, to proclaim liberty to the captives, and the opening of the prison to those who are bound; to proclaim the year of the Lord’s favour” (61:1-2).

The Prophet was speaking of the Messiah. “Today,” Jesus added, “this scripture has been fulfilled in your hearing” (Lk 4:21), thus indicating that he himself was the Messiah foretold by the Prophet, and that the long-expected “time” was beginning in him. The day of salvation had come, the “fullness of time.” All Jubilees point to this time and refer to the Messianic mission of Christ, who came as the one anointed by the Holy Spirit, the one sent by the Father. It is he who proclaims the good news to the poor. It is he who brings liberty to those deprived of it, who frees the oppressed and gives back sight to the blind (cf. Mt 11:4-5; Lk 7:22). In this way he ushers in a year of the Lord’s favour, which he proclaims not only with his words but above all by his actions. The Jubilee, a year of the Lord’s favour, characterizes all the activity of Jesus; it is not merely the recurrence of an anniversary in time.

God's Revelation is therefore immersed in time and history. Jesus Christ took flesh in the "fullness of time" (Gal 4:4); and two thousand years later, I feel bound to restate forcefully that "in Christianity time has a fundamental importance" (*Tertio Millennio Adveniente*, Section 10). It is within time that the whole work of creation and salvation comes to light; and it emerges clearly above all that, with the Incarnation of the Son of God, our life is even now a foretaste of the fulfilment of time which is to come (cf. Heb 1:2).

The truth about himself and his life which God has entrusted to humanity is immersed therefore in time and history; and it was declared once and for all in the mystery of Jesus of Nazareth. The Constitution *Dei Verbum* puts it eloquently: "After speaking in many places and varied ways through the prophets, God «last of all in these days has spoken to us by his Son» (Heb 1:1-2). For he sent his Son, the eternal Word who enlightens all people, so that he might dwell among them and tell them the innermost realities about God (cf. Jn 1:1-18). Jesus Christ, the Word made flesh, sent as «a human being to human beings [...] speaks the words of God» (Jn 3:34), and completes the work of salvation which his Father gave him to do (cf. Jn 5:36; 17:4). To see Jesus is to see his Father (Jn 14:9). For this reason, Jesus perfected Revelation by fulfilling it through his whole work of making himself present and manifesting himself: through his words and deeds, his signs and wonders, but especially through his death and glorious Resurrection from the dead and finally his sending of the Spirit of truth" (Section 4).

For the People of God, therefore, history becomes a path to be followed to the end, so that by the unceasing action of the Holy Spirit (cf. Jn 16:13) the contents of revealed truth may find their full expression. This is the teaching of the Constitution *Dei Verbum* when it states that "as the centuries succeed one another, the Church constantly progresses towards the fullness of divine truth, until the words of God reach their complete fulfilment in her" (Section 8).

History therefore becomes the arena where we see what God does for humanity. God comes to us in the things we know best and can verify most easily, the things of our everyday life, apart from which we cannot understand ourselves.

In the Incarnation of the Son of God we see forged the enduring and definitive synthesis which the human mind of itself could not even have imagined: the Eternal enters time, the Whole lies hidden in the part, God takes on a human face. The truth communicated in Christ's Revelation is therefore no longer confined to a particular place or culture, but is offered to every man and woman who would welcome it as the word which is the absolutely valid source of meaning for human life. Now, in Christ, all have access to the Father, since by his Death and Resurrection Christ has bestowed the divine life which the first Adam had refused (cf. Rom 5:12-15). Through this Revelation, men and women are offered the ultimate truth about their own life and about the goal of history. As the Constitution *Gaudium et Spes* puts it, "only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light" (Section 22). Seen in any other terms, the mystery of personal existence remains an insoluble riddle. Where might the human being seek the answer to dramatic questions such as pain, the suffering of the innocent and death, if not in the light streaming from the mystery of Christ's Passion, Death and Resurrection?

Extracts from the Apostolic Letter *Tertio Millennio Adveniente* (Sections 10-11) of 10 November 1994 and encyclical *Fides et Ratio* (Sections 11-12) of 14 September 1998.

The title comes from the editors. © Libreria Editrice Vaticana 1994, 1998
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_10111994_tertio-millennio-adveniente_en.html
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html

Bogusław NADOLSKI, TChr – *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum*: On the *Anamnesis* in the Paschal Mystery

Liturgy binds time and eternity together. In Jesus Christ, the Eternal God entered the human time and space. The thing of fundamental importance to understand time and eternity in the liturgy is *anamnesis*. It consists of such basic elements as recalling an event of the history of salvation (the remembering-rememorative dimension) and making present, through the Holy Spirit's might, that event in liturgical acts (the demonstrative dimension). That making present is at the same time the beginning of eschatic fullness, *id est* the reality of Heavenly Jerusalem (the prognostic, eschatological dimension). The making present in the Holy Spirit of the Paschal mystery requires the acting of the participants in the liturgy in their concrete existential situations (the obligatory dimension). A connection between time and eternity is shown by the author on the basis of the liturgy of the Easter Triduum, which, being a commemoration of Christ's death and resurrection and an announcement of His second coming, was laid as foundations of shaping the Church liturgical year.

Keywords: *anamnesis*, the Easter Triduum, *epiclesis*, eternity, *kairos*, liturgical year

Contact: Katedra Teologii Liturgii, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Poland
E-mail: bnadolski@tchr.org
Phone: +48 22 5618856
http://www.tchr.org/bnadolski/index.php?option=com_content&task=section&id=14&Itemid=60

Fr. Henryk PAPROCKI – On the Presence of the Eschatological Dimension in Temporality: The Orthodox Point of View

For the Orthodox Church, eschatology is not a separate treatise, rather, it gives direction to the entire theology, as well as points to the sense of the existence of a human being, whose end purpose is resurrection. Thus one can learn more about eschatology from liturgy, in particular from the Lenten and Paschal litur-

gies. There are two dimensions to eschatology: the personal one, concerning the death (destiny) of an individual human being and the universal one, namely, the second coming of Christ (the destiny of the world and of humanity at large). Since the Orthodox Church has not defined eschatology dogmatically, a range of its diverse interpretations is possible, from the extremely pessimistic ones (e.g. St. Augustine's idea of *massa damnata*) to those announcing universal salvation and apocastasis (e.g. the thought of St. Gregory of Nyssa, or a certain current of Russian theology). The Christian East entrusts the fate of the dead to God's mercy and to human prayer (as recommended by St. Isaac the Syrian among others), thus stressing that the last word belongs to hope.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: the Orthodox Church, eschatology, death, the Last Judgment, the fate of a human being after death, apocastasis, liturgy

Contact: Orthodox Theology Chair, University of Białystok, ul. Św. Mikołaja 5, 15-420 Białystok, Poland
Phone: +48 85 7443646
E-mail: ktp@uwb.edu.pl
http://pl.wikipedia.org/wiki/Henryk_Paprocki

Ewa ZAJĄC – Judaism: A Religion that Sanctifies Time

Judaism is a religion of history, a religion of time, and one which actually aims at the sanctification of time. Judaism constantly reminds human beings that while living in the natural world, subjected to space and time, as well as to nature's laws, they simultaneously live in the holy dimension and that one is incapable of abandoning this dimension much as one is incapable of overcoming nature's laws. Abraham Joshua Heschel used to say that one can break with the holy dimension neither through sin, nor through stupidity, dissent or ignorance. Life inevitably continues in the proximity of the sacred, endowing existence with the highest meaning. Thus the entire life of a Jew is placed within a net of rites and rituals whose purpose is to sanctify human existence. The only exception is the Sabbath, which is God's gift to the human beings. Unlike the spatial world, which provides merely the sense of temporality, the Sabbath offers a taste of eternity.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: time, sanctity, the Sabbath, the Jewish Calendar

Contact: Department of Comparative History of Religions, Institute of Cultural Studies, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 507638886
http://www.kul.pl/ewa-zajac-phd,art_21359.html

Janusz JUSIAK – Can We Have a Concept of Time?

In the article, the reasons which render impossible a virtually universal concept of time are analyzed. The most important among them is that any attempt at the conceptualization of time involves a direct or indirect recourse to metaphor, which inevitably enters the descriptions of the nature of time expressed in language. Residual forms of metaphor can be traced even in the conceptions of time developed in the natural sciences. The belief in the allegedly mysterious nature of time is also subject to criticism.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: time, concepts of time, metaphor, space, the reality of time, the riddle of time

Contact: Zakład Ontologii i Teorii Poznania, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: janusz.jusiak@gmail.com

Phone: +48 81 5375197

<http://filozofia.umcs.lublin.pl/archives/1198>

<http://bacon.umcs.lublin.pl/~jjusiak/>

Hartmut ROSA – Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society (trans. Dorota Chabrajka)

The author examines the processes of acceleration in politics, economics, culture, and society at large, focusing on why and how the high-speed contours of crucial forms of social activity now shape so many facets of human existence.

The author's claim is that we cannot adequately understand the nature and character of modernity or the logic of its structural and cultural development unless we take the temporal perspective into account. The temporal dimension runs across the «material» dimensions of society and cannot neatly be separated from them in phenomenological terms, thus one cannot speak of «social time» independent of social structure or culture. The dominant changes in the latter, i.e., individualization, differentiation, rationalization, and domestication, are closely linked to the cardinal change in temporal patterns (acceleration), which appears both as their cause and their effect. In fact, it is argued, many instances of the former are actually driven by the logic of acceleration. In the closing section of the paper, the author demonstrates that the drive towards social acceleration in modern societies might in fact be so overriding that we might actually find phenomena of de-differentiation and de-individualization in cases where differentiation and individualization have become hindrances to social acceleration.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: social acceleration, modernity, differentiation, rationalization, domestication, individualization, identity, social change, contraction of the present

Contact: Institut für Soziologie, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Carl-Zeiß-Straße 2, 07743 Jena, Germany

E-mail: hartmut.rosa@uni-jena.de

Phone: +49 3641 9 45510

Małgorzata KOWALEWSKA – *Aevum quod est angeli duratio: Aevum*, or Between Eternity and Time

Exploring the essence of *aevum* and its relation to eternity and time is among the most interesting issues undertaken by philosophers already in the ancient times. Even an introductory analysis of the literature on the subject demonstrates that the object of research in question, as well as the philosophical approaches to it, has a liminal character. *Aevum* is seen as being between time and eternity, with its delineation rather unclear and its essence difficult to grasp. It appears to be the mode of existence of certain beings which remain between the visible and subject to movement and time on the one hand, and the transcendental in the highest degree on the other. Thus the beings in question exhibit an intermediary nature: in the chain of being, they are situated between what they transcend and what transcends them.

The development of the conceptions of *aevum* and beings to which *aevum* belongs was triggered by astronomical theories in which spiritual substances were considered as responsible for the movement of stars and cosmic spheres, as well as by metaphysical speculations on the degrees of being, which had their roots in the Neoplatonic ideas of emanation, and by Biblical teaching on angels and demons.

The current article is focused on the two former sources of the philosophical concept of *aevum*.

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: *aevum*, time, eternity, modes of being, angels

Contact: Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: mem.kowalewska@op.pl

Krystyna MOISAN-JABŁOŃSKA – In the Spirit of *concordia discors* or: Some Remarks on the Invariable Variability of the Seasons, as seen from the Perspective of Modern Arts

The four seasons, which determine the cycle of time in the sublunary world, have become one of the most popular subjects of painting in modern times. Its numerous manifestations, rich in meaning, have resulted in the creation of a diverse iconography, in particular paintings and wall decorations, many of which exhibit an individual and complex symbolism.

The canon of the personifications of spring, summer, autumn and winter was being shaped for centuries and ultimately defined by the Italian erudite Cesare Ripa in 1593. While figures of the personifications described and pictured in his *Iconology* dominated 17th and 18th century art, the invention of artists who followed the spirit of the Baroque profusion resulted in constant metamorphoses of the symbols thus developed and of the meanings attributed to them.

In consequence, the seasons provided the dominant motifs with which castles and palaces were decorated, as was in the case of Giuseppe Arcimboldo's well known cycle, the artist's gift to Emperor Maximilian II of the Holy Roman Empire, on the threshold of the new year 1569, in which the effort to show the apotheosis of the ruler was combined with the idea of depicting the ideal union of the micro- and macrocosm.

In Polish art, a particular example of this trend can be seen in the plafonds in King John III Sobieski's Wilanów Palace, located in the area of Warsaw. The ceiling paintings in question are work of Jerzy Eleuter Szymonowicz-Siemiginowski, who studied in St. Luke Academy in Rome. The program of these paintings, which above all stress the political significance of the rule of the Polish king whose army defeated the Turks in the Battle of Vienna in 1683, has also got a strictly personal aspect: the depiction of *Autumn* in Queen Maria Kazimiera d'Arquien's anticamera includes hidden symbols referring to the passion between the royal couple (which, by the way, was a rare occurrence in the case of a royal marriage).

Mannerist and Baroque paintings frequently expressed a philosophical message about human life. The tenor of numerous works embraces two opposite poles: the Horatian idea of *carpe diem* and that of the everpresent *vanitas*.

The four seasons, while traditionally associated with lay themes, escape superficial definitions which radically divide the arts into the sacred and the profane. Already the Church Fathers, but also medieval theologians, developed a complex symbolic interpretation of the seasons. In the modern period, their symbolism was a particular inspiration for Nicolas Poussin, who between 1660 and 1664 created a set of paintings entitled *The Four Seasons*. They depicted various landscapes which were the setting of particular events from the Old Testament (*Adam and Eve in the Garden of Eden*, *Ruth Gleaning Corn in the Fields of Boaz*; *Israelite Spies Returning from the Promised Land of Canaan*, and *The Flood*). The landscapes thus presented exhibit multilayered meanings, allowing various and not infrequently contradictory interpretations.

In Poland, the seasons were painted by Walenty Żebrowski, between 1762 and 1764, on the vault of the Bernardine Fathers' Church in Ostrołęka. The

personifications of the particular seasons were provided with subtitles including extracts from the Latin Bible praising the Divine Providence. The Creator is thus described as the One who “warmed up the spring,” “prepared food in summer,” “harvested in the autumn” and “commanded winter.”

The present article can by no means exhaust all the aspects of the modern symbolism of the seasons. The examples which have been discussed can merely indicate the extremely rich «poliphony» of meanings attributed in the past centuries to *Ver*, *Aestas*, *Autumnus* and *Hiems*.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: the seasons, allegories, iconography, modern art, time, *vanitas*, *carpe diem*, Divine Providence

Contact: Katedra Ikonografii Sztuki Nowożytnej, Instytut Historii Sztuki, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa, Poland

E-mail: ihs@uksw.edu.pl

Phone: +48 506246613

Marcin T. ZDRENKA – On Certain Benefits from the Boringness of Ethics

The focus of the article is the question of boredom in the context of ethics. Starting with Josef Brodsky's classical essay on the praise of boredom, considered as a positive attitude of human life, and having adopted this affirmative perspective, the author develops some motifs already present within moral reflection. Thus the article offers a certain answer to Kierkegaard's provocative claim that “the ethical is as boring in life as it is in learning.”⁶ The first motif the author elaborates concerns the problem of the boringness of ethics in the perspectives of its history and of being melancholically overwhelmed with the scope of tradition (which results in melancholy). The problem in question is studied in keeping with the contrast between the melancholy of history and the ecstasis of postmodernity drawn by Agata Bielik-Robson. The second motif on which the author focuses is the role of boredom in understanding the origin of the category of melancholy as applied to the description of the human condition in contrast to the modern, reductive types of narration about the human being, for instance medically oriented psychoanalysis. The third motif developed in the article concerns the boringness of the normative detail and the contrasting trend to make general claims in ethics, as well as the difficulties the latter tendency entails. Then come the fundamental issues: firstly, the relation between conformity to ethics and unhurriedness, and, secondly, the reversal of the value traditionally attached to the categories of labour and idleness, which marks a difference between contemporaneity and antiquity. The Greek concept

⁶ S. K i e r k e g a a r d, *Either/Or: A Fragment of Life*, trans. A. Hannay, Penguin Classics, London 1992, p. 263.

of *scholē* and the weak and yet graspable link between the Greek term *ethos* and the Latin *desidiabulum* make it possible to restore the perspective in which unhurriedness, idleness and in a sense also boredom become the starting point of all reflectiveness, including normative reflection.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: ethics, melancholy, depression, idleness, *scholē*

Contact: Section of Axiology and Social Ethics, Institute of Philosophy, Nicolaus Copernicus University, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: Marcin.Zdrenka@umk.pl

Phone: +48 56 6113660

http://www.filozofia.umk.pl/index.php?lang=_pl&m=page&pg_id=18

Zofia ZAREBIANKA – The Emblems of Infinity in the Poetry of Czesław Miłosz:
A Reconnaissance

The first part of the paper offers an insight into the meanings attributed to infinity in the poems by Czesław Miłosz, and into the conceptual and figurative equivalents of infinity in his poetic output. It appears that, to Miłosz, infinity marks the creative act as such, as well as it marks poetry or, broadly speaking, art, which he sees as a reality in a way immortalizing the perishable earthly existence and attributing eternal permanence to it.

The second part of the paper is focused on an interesting mechanism one can observe in the functioning of the concept of infinity in the poetry of this Polish winner of the Noble Prize in literature: in his poems, the abstract notion of infinity finds a correspondence in particular images, evoked by the memories of landscapes, which (in particular in the poems from his later output) become an emblem of infinity conceived of as eternity. Interestingly, the temporal understanding of infinity (provided eternity can be considered a temporal category) involves spatial images present in the lyrical subject's reminiscences of the landscapes of his childhood. Thus the reader encounters a peculiar transposition of the spatial into the temporal and of the temporal into the spatial. The phenomenon in question appears significant and needs to be taken into account in a description of the determinants of Miłosz's religious imagery, as well as in a reconstruction of its deep and hidden structure.

Both conceptions of infinity (infinity as art and infinity as eternity) have their justification and common denominator in Miłosz's idea of philosophy and in his understanding of poetry.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: literary studies, the history of 20th century Polish literature, Czesław Miłosz, poetry, interpretation

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Cracow, Poland

E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl

http://pl.wikipedia.org/wiki/Zofia_Zar%C4%99bianka

Andrzej ŁUKASIK – Time and Eternity, as seen by the Philosophy of Nature

The objective of the article is an analysis of the main approaches to the relationship between time and eternity developed within the philosophy of nature. I distinguish and consider theistic, Heraclitean (processualist), Parmenidean (permanentist), Democritic (substantialist) and Pythagorean-Platonic (mathematical) models. Then I discuss the chosen models in the light of the cosmology of the Big Bang.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: time, eternity, philosophy of nature, Big Bang

Contact: Zakład Ontologii i Teorii Poznania, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, Lublin, Poland

E-mail: lukasik@bacon.umcs.lublin.pl

<http://bacon.umcs.lublin.pl/~lukasik>

Fr. Paweł TAMBOR – Eternity and the Universe

In the article the problem of a possible eternal Universe is presented. The conceptual framework for the discussion consists of three areas: the history of astronomy and cosmology, modern cosmology and the philosophy of science (cosmology). The historical part is to show that the problem of the Universe either having a beginning or existing forever was always one of the most basic questions in cosmology. Nowadays, there are different candidate theoretical proposals for both scenarios.

In the paper, the basic conceptual framework of General Relativity was presented so as to express the total age of the Universe in terms of Hubble's function and the deceleration parameter.

The main goal of the article is to argue that the problem of the age of the Universe (its finite or infinite evolution) has not been sufficiently established within science until the times of Einstein, Friedman and Hubble. It is also very interesting to elaborate on how cosmology and philosophy coexist with each other. The notions of time, cosmic evolution, and a possible absolute beginning of the Universe were discussed with respect to the problem of the conceptual demarcation of science from philosophy.

Keywords: cosmology, age of the Universe, philosophy of cosmology, time

Contact: Wydział Nauk o Zdrowiu, Uniwersytet Jana Kochanowskiego,
ul. Smuglewicza 34, 25-460 Kielce, Poland
E-mail: pawel.tambor@gmail.com

Michał TEMPCZYK – Time, as seen in Modern Physics

The article includes a discussion of the most important qualities of time investigated by physics, which considers time a fundamental quality of matter. In the beginning, the focus is the explanation of time in the classical theories, namely, mechanics and thermodynamics. In classical mechanics, time is an absolute quantity, independent of matter or the processes obtaining in it. In this theory, time and space precede physical objects; a completely empty space is conceivable, one in which time flows although there is nothing that would be subject to change. In classical mechanics time is also considered as homogenous, which means that the basic physical processes do not change with its flow. For instance, planets move around the Sun as they did millions years ago, as the laws governing their movement are invariable. Similarly, atoms always absorb and emit radiation in the same way. Another important feature of the processes of mechanics is their reversibility in time. While thermodynamics investigates irreversible processes, physicists have proved that this irreversibility is a result of the complexity of the processes in question and of our insufficient knowledge of them. In modern physics, a revolutionary change in the understanding of time was brought about by the theory of relativity. Special relativity showed that the speed of the flow of time depends on the observer and linked time to space, introducing the concept of spacetime. General relativity holds that the flow of time is determined by the amount of matter present. In the presence of a gravitational field physical processes are slower than in empty space. Quantum physics confirms special relativity. Yet it introduces a significant change in the conception of time, since it shows that not all fundamental processes are reversible in time. In the world of elementary particles, irreversible K Meson decay has been observed. Physicists are unable to explain the nature of its irreversibility.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: time, modern physics, flow of time, classical mechanics, special relativity, general relativity, quantum physics

Contact: Zakład Filozofii Nauki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: tempczyk@ped.uni.torun.pl
Phone: +48 56 6113617
http://www.filozofia.umk.pl/index.php?lang=_pl&m=page&pg_id=32

Rocco BUTTIGLIONE – “He wrote in the hearts of so many...” (trans. P. Mikulska)

In the essay, the author discusses the meaning of the Italian term “ambiente” and its Polish equivalent “środowisko” (social environment) understood as a circle of friends united by the common relationship to the centre of the circle – in this case Jesus Christ; ideally, its boundaries are those of the Church. The author’s reflections are illustrated by the reminiscences of the formative events of his youth, such as his participation in the Communion and Liberation movement, in particular his encounter with Fr. Francesco Ricci, of his studies of Karol Wojtyła’s philosophy and cooperation with Pope John Paul II. In this context, the author also addresses the theological meaning of the concept of event, the concept of experience, the role of saints in history, and different interpretations of liberation theology.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: Fr. Francesco Ricci, John Paul II, Communion and Liberation, experience, saints, liberation theology

Contact: Camera dei Deputati, via della Missione 8, 00186 Rome, Italy

E-mail: buttiglione_r@camera.it

http://www.camera.it/29?shadow_deputato=35640

Zenon ROSKAL – Metareflections on the Flow of Time

Review of Jerzy Gołosz’s, *Uptyw czasu i ontologia* [“The Flow of Time and Ontology”], Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Contact: Department of the Philosophy of Inanimate Nature, Institute of the Philosophy of Nature and the Natural Sciences, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

http://www.kul.pl/dr-hab-zenon-e-roskal-prof-kul,art_1584.html

Dariusz ŁUKASIEWICZ – The Controversy over the Existence of God

Review of Jacek Wojtysiak’s *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu* [“The Controversy over the Existence of God: Analytic-Intuitive Argument for Theism”], W Drodze-Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, Poznań 2012.

Contact: Institute of Philosophy, Kazimierz Wielki University, ul. Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz, Poland

E-mail: dlukas@ukw.edu.pl

Phone: +48 52 3401533

Patrycja MIKULSKA – The Charm of the Anteroom

Review of P. Domeracki, M. Jaranowski and M.T. Zdrenka's *Sześć cnót mniejszych* ["The Six Lesser Virtues"], Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

Contact: The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Dorota CHABRAJSKA – Not all art will save the world... Noël Carroll in Defence of Mass Art

Review of Noël Carrolls's *Filozofia sztuki masowej* [Polish edition of Noël Carrolls's *A Philosophy of Mass Art*, Oxford University Press, New York 1998], trans. Mirosław Przyłipiak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.

Contact: The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Books recommended by *Ethos*

Urszula M. Mazurczak, *Cielesność człowieka w średniowiecznym malarstwie Italii* ["Human Bodiliness in Medieval Italian Painting"], vol. 1, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

Roger Scruton, *Understanding Music: Philosophy and Interpretation*, Continuum; London–New York 2009.

Ian Stewart, *Dlaczego prawda jest piękna. O symetrii w matematyce i fizyce* [Polish edition of Ian Stewart's *Why Beauty Is Truth: The History of Symmetry*, Basic Books, Cambridge, Massachusetts, 2007], trans. T. Krzysztoń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2012.

Jerzy W. Gałkowski, *Człowiek – praca – wartości* ["The Human Being – Labour – Values"], Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

Patrycja BURBA – "Let Us Hope!"

Report on a conference held on the 90th anniversary of the death of Fr. Idzi Radziszewski, the Founder of the Catholic University of Lublin, KUL, Lublin, 23 February 2012.

Contact: Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: patrycjamwn@gmail.com
Phone: +48 81 4453217

Łukasz CIĘGOTURA – Methodologist and Humanist

Report on a conference “Fr. Prof. Stanisław Kamiński (1921-1986): Person – Times – Ideas,” KUL, Lublin, 19 December 2011.

Contact: Department of Methodology of Science, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ciegotura@kul.lublin.pl
Phone +48 515589472

Magdalena KAPELA – On the Dilemmas of the University

Report on a conference “What about the University in These Tawdry Times? On the Identity of the University in the Situation of Civilizational Change,” Pedagogical University of Cracow, 23-24 Feb. 2012)

Contact: Katedra Aksjologii Pedagogicznej i Metodologii Badań, Wydział Pedagogiki i Psychologii, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, ul. J.K. Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz, Poland
E-mail: kapelamagdalena@gmail.com
Phone: +48 52 3749432

Patrycja MIKULSKA – The End Is in Sight...

Feuilleton on the phenomenon of fascination with the end of the world.

Contact: The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

CONTENTS

“Ethos” 25: 2012 No. 3(99)

TIME AND ETERNITY

From the Editors – Talking about Time and Eternity: A Reconnaissance (A.M.W.).	7
J o h n P a u l I I – Time – History – Eternity (extracts from the Apostolic Letter <i>Tertio Millennio Adveniente</i> (Sections 10-11) of 10 November 1994 and from the encyclical <i>Fides et ratio</i> (Sections 11-12) of 14 September 1998)	15

THE SACRED AND TIME

Bogusław N a d o l s k i, TChr – <i>Christus heri, hodie et in saecula saeculorum</i> : On the <i>Anamnesis</i> in the Paschal Mystery	21
Fr. Henryk P a p r o c k i – On the Presence of the Eschatological Dimension in Temporality: The Orthodox Approach.	36
Ewa Z a j ą c – Judaism: A Religion that Sanctifies Time.	46

THE HUMAN BEING FACING TIME

Janusz J u s i a k – Can We Have a Concept of Time?	63
Hartmut R o s a – Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society (trans. Dorota Chabajska)	78
Małgorzata K o w a l e w s k a – <i>Aevum quod est angeli duratio: Aevum</i> , or Between Eternity and Time.	117

THE ARTS AND TIME

Krystyna M o i s a n - J a b ł o ń s k a – In the Spirit of <i>concordia discors</i> or: Some Remarks on the Invariable Variability of the Seasons, as seen against Modern Arts.	137
--	-----

Marcin T. Z d r e n k a – On Certain Benefits of the Boringness of Ethics	158
Zofia Z a r ę b i a n k a – The Emblems of Infinity in the Poetry of Czesław Miłosz: A Reconnaissance	175

SCIENCE, TIME AND ETERNITY

Andrzej Ł u k a s i k – Time and Eternity, as seen by the Philosophy of Nature	187
Fr. Paweł T a m b o r – Eternity and the Universe	211
Michał T e m p c z y k – Time, as seen in Modern Physics	231

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Rocco B u t t i g l i o n e – “He wrote in the hearts of many...” (trans. P. Mikulska)	245
--	-----

NOTES AND REVIEWS

Zenon R o s k a l – Metareflections on the Flow of Time (review of J. Gołosz’s, <i>Uptyw czasu i ontologia</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011)	255
Dariusz Ł u k a s i e w i c z – The Controversy over the Existence of God (review of J. Wojtysiak’s <i>Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu</i> , W Drodze–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, Poznań 2012)	260
Patrycja M i k u l s k a – The Charm of the Anteroom (review of <i>Sześć cnót mniejszych</i> by P. Domeracki, M. Jaranowski, M.T. Zdrenka, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012)	271
Dorota C h a b r a j s k a – Not all art will save the world... Noël Carroll in Defence of Mass Art (review of N. Carrolls’s <i>Filozofia sztuki masowej</i> , trans. M. Przyłipiak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011)	276
Books recommended by <i>Ethos</i> (U.M. Mazurczak, <i>Cielesność człowieka w średniowiecznym malarstwie Italii</i> , vol. 1, Wydawnictwo KUL; R. Scruton, <i>Understanding Music: Philosophy and Interpretation</i> , Continuum; I. Stewart, <i>Dlaczego prawda jest piękna. O symetrii w matematyce i fizyce</i> , trans. T. Krzysztół, Prószyński i S-ka; Jerzy W. Galkowski, <i>Człowiek – praca – wartości</i> , Wydawnictwo KUL)	283

REPORTS

Patrycja B u r b a – “Let Us Hope!” (report on a conference held on the 90th anniversary of the death of Fr. Idzi Radziszewski, the Founder of the Catholic University of Lublin, KUL, Lublin, 23 Feb. 2012)	293
Łukasz C i ę g o t u r a – Methodologist and Humanist (report on a conference “Fr. Prof. Stanisław Kamiński (1921-1986): Person – Times – Ideas,” KUL, Lublin, 19 Dec. 2011).	298
Magdalena K a p e l a – On the Dilemmas of the University (report on a conference “What about the University in These Tawdry Times? On the Identity of the University in the Situation of Civilizational Change”, Pedagogical University of Cracow, 23-24 Feb. 2012).	304

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Patrycja M i k u l s k a – The End Is in Sight...	311
Notes about the Authors.	315
Abstracts	321